

السلام عليكم



فقهی اصولی

دوفصلنامه
یافته‌های

سال اول * شماره ۱ * بهار و تابستان ۱۴۰۰

صاحب امتیاز: دانشگاه بین المللی المصطفی (ص) - افغانستان

مدیر مسئول: دکتر سید عبدالحمید ثابت

سر دبیر: دکتر احمد فکور افشاگر

مدیر اجرایی و ویراستار: محمد علی نظری

صفحه آرایی و طراحی جلد: نسیم و کیلانی

هیأت تحریریه: عارف رضای، دکتر احمد علی نیازی، دکتر حبیب الله شریفی، دکتر ناصر واعظزاده، دکتر سید آقاحسن حسینی، دکتر احمد فکور افشاگر، دکتر رجبعلی فهیمی بامیانی، دکتر محمد هاشم مسعودی، رحمت الله احمدی

دوفصلنامه «یافته‌های فقهی اصولی» مقالات صاحب نظران، پژوهشگران و دانش پژوهان

این حوزه را برای نشر، می پذیرد.

مقالات، بیانگر آرای نویسندگان آنها است و لزوماً منعکس کننده دیدگاه نشریه

«یافته‌های فقهی اصولی» نمی باشد.

هیأت تحریریه در ویرایش مقالات آزاد است.

مقالات ارسالی به دفتر نشریه، بازگردانده نمی شود.

آدرس: کابل - کارته ۳ - دهبوری - چهارراه شهید - دانشگاه المصطفی - آمریت نشرات

تلفن: ۰۷۸۵۱۱۵۶۷۴ - ۰۷۹۳۶۱۲۳۳۳

ایمیل: Em.chiefeditor@miu.edu.af

قیمت: ۱۵۰ افغانی

شیوه‌نامه تنظیم مقاله علمی

ویژگی‌های مقاله علمی

۱. مقاله علمی دارای چکیده، کلیدواژه، مقدمه، ارجاع‌دهی، نتیجه‌گیری و منابع معتبر است.
- ۲- مقاله علمی، باید روشمند، مستند، تحلیلی، برخوردار از ساختار منطقی، دارای انسجام محتوا و قلم روان باشد.
۳. فایل مقاله در قالب «word»، ارائه گردد و حجم آن کمتر از ۴۰۰۰ کلمه و بیشتر از ۷۰۰۰ کلمه نباشد.

راهنمای تنظیم شکلی مقاله علمی

۴. قلم و فونت مقالات ارسالی باید از شیوه زیر تبعیت نماید:
۵. عنوان مقاله: با فونت B Nazanin ۱۶ و بولد (پررنگ) (Heading ۱) با این فونت تعریف شود، مؤلف یا ۶. مؤلفان با فونت B Nazanin ۱۲ پررنگ (Heading ۳) با این فونت تعریف شود).
- در پاورقی همان صفحه اول این اطلاعات باید ذکر شود: عنوان وظیفه مولف اول با ذکر وابستگی به دانشگاه محل تحصیل یا محل کار، شماره تماس و ایمیل (B Nazanin ۱۰).
- اگر مقاله دو مؤلف یا بیشتر دارد: عنوان وظیفه مولف دوم با ذکر وابستگی به دانشگاه محل تحصیل یا محل کار، شماره تماس و ایمیل.
۷. در متن اصلی تیترها و عناوین با فونت‌های زیر مشخص گردد:

- تیتر اصلی با فونت B Nazanin ۱۴ و بولد (پررنگ) (Heading ۲) با این فونت تعریف شود)
- تیتر فرعی با فونت B Nazanin ۱۲ و بولد (پررنگ) (Heading ۳) با این فونت تعریف شود)
- متن مقاله با فونت B Nazanin ۱۳ معمولی تایپ شده باشد. (Normal) با این فونت تعریف شود)

راهنمای تنظیم ساختاری مقاله علمی

۸. چکیده: عنوان چکیده با فونت B Nazanin ۱۱ پررنگ. متن چکیده بین ۲۵۰ تا ۳۰۰ کلمه و با فونت B Nazanin ۱۱ معمولی. چکیده باید موضوع و هدف مقاله را به اختصار بیان کند، به روش و مهمترین یافته‌های تحقیق اشاره کند. در چکیده باید از جملات کامل خبری با افعال سوم شخص معلوم در زمان گذشته استفاده شود. از علائم اختصاری پرهیز شود. ذکر سابقه و اهمیت موضوع در این قسمت لازم نیست.
۹. واژگان کلیدی: حداقل ۵ و حداکثر ۷ واژه که به صورت ایتالیک (مورب) نوشته و با کامه از هم جدا شده باشند و در یک خط قرار گیرند. واژگان کلیدی باید با فونت (B Nazanin ۱۰) ایتالیک باشند.
۱۰. مقدمه: به ترتیب به بیان مسئله، سوال‌ها (و در مواردی به فرضیه)، پیشینه، ضرورت، هدف و ارائه تصویر کلی از ساختار مقاله، می‌پردازد.
۱۱. بدنه مقاله: متنی است، دارای ساختار منطقی و متشکل از عناوین اصلی و فرعی و برخوردار از انسجام محتوایی که در آن، مدعا، استدلال، شواهد، تحلیل، استنتاج و مانند آن، آورده می‌شوند.
۱۲. نتیجه‌گیری: نتیجه متنی است که به دستاوردهای تحقیق که عبارتند از پاسخ به سوال‌های اصلی و فرعی و وضعیت فرضیه که اثبات یا رد گردیده، به صورت مختصر و به دور از عبارت‌پردازی، آورده می‌شود.
۱۳. ارجاع‌دهی در متن باید به صورت داخل متنی به شیوه APA باشد (مثال: مرادی، ۱۳۸۹، ص. ۵۴).
- ۱۴- منابع و مآخذ در پایان مقاله به شیوه APA ذکر شوند (مثال: کامکاری، کامبیز (۱۳۸۸)، توصیف آماری. تهران: انتشارات بال).



فهرست مطالب

- سخن سردبیر ۱
- جایگاه عقل در عرصه استنباط احکام شرعی ۳
عبدالغفور بهرامی
- بررسی شیوه‌های ملاکات احکام ۳۹
محمد عیسی رحیمی
- جایگاه زبان در فلسفه فقه ۶۵
عبدالرئوف مصباح
- و جوب تعیینی و تخیری بودن حق قصاص در فقه امامیه و حنفیه ۱۰۳
دکتر محمد ناصر و اعزاز زاده و محمد رضا فصیحی

سخن سردبیر

یکی از مهم‌ترین اهداف حوزه‌های علمیه، نشر معارف دین، دفاع از حریم اسلام ناب، دفع شبهات و رساندن آن به تمام حقیقت‌جویان عالم است؛ این مهم جز با تحقیق، پژوهش و قلم‌زنی در فضای علمی میسر نمی‌شود.

به لطف و عنایت الهی اولین شماره نشریه دوفصلنامه «یافته‌های فقهی اصولی» به رشته تحریر درآمد؛ از مباحث کلیدی که در واقع قوام حوزه‌های علمیه وابسته به آن است، مباحث فقهی اصولی است؛ سزاوار است در جهت رشد، اعتلاء و بهره‌وری در ابعاد مختلف آن پژوهش صورت بگیرد با توجه به گستره وسیع و قدمت طولانی این علوم در حوزه‌های علمیه، تحقیق و جستجو در زمینه موضوعات فقهی و اصولی و ابهام‌زدایی در جهت شکوفایی بیشتر آن، می‌توان گام‌های موثری در ارتقای سطح علمی طلاب حوزه‌های علمیه برداشت. بنابراین طلاب، اساتید و مدیران محترم مدارس و وظیفه‌سنگینی در این زمینه بر دوش دارند.

از نظرات، پیشنهادات و نقدهای مصنفانه و عالمانه کلیه پژوهشگران محترم حوزه‌های علمیه در جهت رشد و بالندگی امر پژوهش با کمال افتخار استقبال می‌شود

اولین شماره دوفصلنامه «یافته‌های فقهی اصولی» به موضوعات همچون «جایگاه عقل در استنباط احکام شرعی»، «بررسی شیوه‌های ملاکات احکام»،

«جایگاه زبان در فلسفه فقه» و «وجود تعیینی و تخییری بودن حق قصاص در فقه امامیه و حنفیه» پرداخته است. در پایان نیز از تمامی طلاب، اساتید و مدیران محترم در جهت نشر معارف دینی تقاضا می‌شود در جهت غنای مجلات پژوهشی، ما را از مقالات و آثار علمی ارزشمندشان بهره‌مند سازند.

احمدفکور افشاگر



جایگاه عقل در عرصه استنباط احکام شرعی

عبدالغفور بهرامی^۱

۱. ماستری فقه و معارف اسلامی و فارغ‌التحصیل سطح چهار حوزه

چکیده

عقل به معنای نیروی اندیشه و تفکر، از بزرگ‌ترین نعمت‌هایی است که خداوند به انسان ارزانی داشته است. عقل در ساحت‌های گوناگونی حضور فعال دارد، اما آنچه در این نوشتار مورد توجه قرار گرفته، جایگاه و نقش عقل در عرصه استنباط احکام شرعی است. پرسش مهم این است که آیا عقل می‌تواند به‌عنوان یک دلیل مستقل در کنار (کتاب و سنت)، جزء ادله احکام قرار بگیرد و آیا عقل از نظر درک واقعیات و مصالح و مفاسد در آن سطح است که بتواند منشأ جعل حکم و به‌عنوان یک منبع مطرح شود. با توجه به این پرسش، نوشتار کنونی براساس مهم‌ترین یافته‌ها، گویایی این مطلب است که عقل افزون بر این‌که به‌عنوان ابزاری در خدمت سایر منابع از جمله قرآن و سنت قرار می‌گیرد، از آنجا که خود بر تشخیص مصلحت و مفسده امور توانمند است، می‌تواند کاشف از اراده الاهی خداوند و در نتیجه حکم خداوند باشد.

واژگان کلیدی: عقل، استنباط، منبع، حکم شرعی.

مقدمه

عقل از نخستین مخلوقات معنوی آفرینش است. انسان به‌عنوان اشرف مخلوقات، به‌جهت دارا بودن چنین گوهری، از سایر موجودات متمایز گشته است. سعادت و شقاوت او در دنیا و آخرت در گرو رشد و شکوفایی عقل او است؛ چرا که انسانی که عقل دارد، هرآنچه را که ندارد، با به‌کار انداختن صحیح عقل خود کسب می‌نماید و انسانی که عقل ندارد، هرآنچه را که دارد نیز از دست خواهد داد.

امروزه آنچه از پیشرفت و ترقی و رشد و شکوفایی علوم، فرهنگ، تمدن و ... دیده می‌شود، مرهون به‌کارگیری صحیح عقل است. در طول تاریخ مباحث پیرامون عقل از جمله جایگاه و نقش او در علوم مختلف، مطرح بوده است اما امروزه رونق چشم‌گیری یافته است. علماء و دانشمندان نیز در طول تاریخ مواضع متفاوت و گاه متناقض در قبال آن اتخاذ نموده‌اند تا جایی که عده‌ای به لحاظ عدم معرفت صحیح از عقل و جایگاه واقعی آن، دچار افراط یا تفریط شده‌اند.

در این تحقیق در جست‌وجوی نقش واقعی عقل و میزان توانایی آن البته در گستره علم فقه و استنباط و احکام شرعی هستیم. به‌نظر می‌رسد عقل در استنباط احکام شرعی از جایگاه والایی برخوردار باشد؛ چرا که یکی از منابع شناخت و معارف بشری، عقل است و وحی و سنت هم برای رشد و تکامل عقل بشری به وجود آمده است. در اصول دین و مسائل اعتقادی، مهم‌ترین و اولین دلیل، دلیل و برهان عقل است. حال باید دید در فروع دین و احکام شرعی وضعیت چگونه است؟ آیا در این امور هم عقل به‌عنوان مهم‌ترین یا لااقل یکی از ادله محسوب می‌شود یا خیر؟ آنچه که به‌عنوان دغدغه ذهنی و سؤال اصلی در اینجا مطرح است این است که آیا عقل می‌تواند منبع مستقلی برای رسیدن به احکام شرعی باشد؟ اگر می‌تواند منبع باشد، محدوده و قلمرو و کارایی آن تا کجاست؟

۱. اهمیت بحث

بازشناسی جایگاه عقل در فقه شیعه و بررسی زمینه‌های بهره‌مندی از آن، بدین روست که از یک سو بشر امروز، به‌ویژه غربی‌ها، به دلایل گوناگون تکیه‌گاه خویش را برای دستیابی به انواع آگاهی، بر پایه عقل بنا نهاده و منبع دیگری را برای تحصیل معرفت نمی‌پذیرد. از دیگر سو، دین‌داران، به‌ویژه مسلمانان، بر این باورند که خداوند دست‌کم بسیاری از علوم مورد نیاز بشر را در حوزه‌هایی چون اخلاق، حقوق، سیاست، تعلیم و تربیت در متون وحیانی (قرآن و سنت) در اختیار وی قرار داده و تنها وظیفه انسان، فهم متون و استخراج احکام مرتبط با آن حوزه‌هاست.

وجود این امر، تعارض روشنی میان فرهنگ غربی خردباور و فرهنگ اسلامی وحی‌باور، پدید آورده است و باعث شده که اندیشمندان مسلمان با نگاه به چالش‌های پدیدآمده، میراث دینی خود را درباره ارزش و جایگاه عقل بازخوانی کنند و نسبت آن را با کتاب و سنت دریابند.

از دیگر سو، پدید آمدن پاره‌ای پرسش‌های جدید فقهی که در منابع اصیل فقهی سابقه ندارند و پاسخ روشنی نمی‌یابند، موجب می‌گردد که به عقل به‌عنوان یکی از منابع احکام مراجعه کنند، ولی پیش از آن لازم می‌بینند که درباره توانایی آن در فهم احکام الهی و در میراث دینی خود به کندوکاو بپردازند و با توجه به باور خود درباره‌ی منابع کسب معرفت، جایگاه عقل را بیابند و در فهم شریعت از آن بهره بگیرند.

۲. مفهوم‌شناسی

۲-۱. عقل

واژه «عقل» مصدر «عَقَلَ یَعْقِلُ» در لغت به معنای منع و بازداشتن است. (جوهری، ۱۴۲۹: ۷۲۷). از آن روی عقل را عقل گفته‌اند که صاحب خود را از درافتادن در مهلکه‌ها و خطاها و لغزش‌ها باز می‌دارد. (ابن منظور، ۱۴۰۵، ۱۱: ۴۵۸).

الف) عقل در اصطلاح

عقل در اصطلاح فلاسفه، کلام، منطق و اخلاق، دارای معانی گوناگونی است، اما آن چه در علم اصول به عنوان یکی از ادله چهارگانه شمرده شده، همان نیروی ادراک کننده‌ای است که خداوند در درون انسان قرار داده تا از طریق آن خوب و بد را تشخیص داده و به حکم شرعی برسد.

به دیگر سخن، عقل نیرویی است که با درک امور، کاشف از اراده‌ی خداوندی است و به وسیله آن می‌توان علم قطعی به حکم شرعی پیدا کرد. (میر عمادی، ۱۳۸۴: ۲۶۵). بر همین معنا گروهی از محققان اصولی تصریح کرده‌اند؛ از جمله محقق قمی در تعریف دلیل عقلی می‌نویسد: «دلیل عقل عبارت است از حکم عقلی که بتوان از رهگذر آن به حکم شرعی رسید و از علم به حکم عقلی به علم حکم شرعی انتقال یافت.» (میرزای قمی، ۱۳۲۴، ۲: ۲).

ب) عقل در قرآن

وقتی آیات قرآن را بررسی می‌کنیم، درمی‌یابیم که در هیچ یک از آیات قرآن کریم، واژه عقل به صورت اسمی به کار نرفته است، شاید دلیل آن را چنین تبیین کرد که قرآن، وجود عقل را در انسان‌ها مفروض و مفطور می‌داند؛ از این رو از تعریف ماهوی آن سخنی به میان نمی‌آورد، اما از انسان‌ها می‌خواهد که عقل خویش را در عرصه‌های مختلف زندگی، فکری، علمی، عملی و ... به کار برند و از مخفی یا پنهان شدن آن توسط پرده‌هایی چون نفاق، حسد، خشم و کفر جلوگیری نمایند. به سخن دیگر، تنها صاحب عقل بودن ملاک نیست، بلکه به کار گرفتن آن ملاک عاقل بودن است. اگر چه واژه عقل به صورتی اسمی در قرآن به کار نرفته اما صورت‌های مختلفی از استعمال این واژه در قرآن مشاهده می‌شود که عبارتند از:

۱. استعمال مشتقات واژه عقل به صورت فعل مثل **يَعْقِلُونَ** (بقره: ۱۶۴)؛ **تَعْقِلُونَ** (آل عمران: ۱۱۸)؛ **عَقْلُوهُ** (بقره: ۷۵). خداوند در قرآن در این آیات با تعبیرهای

گوناگون، گاه در قالب توییخ «أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (بقره: ۴۴) و گاه در قالب اعتراض «لَا يَعْقِلُونَ» (انفال: ۲۲) و گاه در قالب امیدواری «لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (بقره: ۷۳) اشاره به این امر می‌نماید که انسان به وسیله عقل، به آگاهی، علم، بیداری، رهایی از بدی‌ها، نجات و هدایت می‌رسد. در نگاه قرآن کسانی که عقل خود را به کار نمی‌گیرند و نمی‌اندیشند، کر و کور و لال (بقره: ۱۷۱) و بدترین جنبنده (انفال: ۲۲) آلوده به رجس و پلیدی معرفی شده است. (یونس: ۱۰۰).

۲. استعمال واژه‌هایی که مترادف عقل و تعقل است مثل تفقه «يَفْقَهُونَ» (انعام: ۹۸)؛ تفکر «يَتَفَكَّرُونَ» (رعد: ۳)؛ تذکر «يَتَذَكَّرُونَ» (بقره: ۲۲۱)؛ تدبر «يَتَدَبَّرُونَ» (نساء: ۸۲) و ...

با تأمل در این آیات می‌فهمیم که عقل از نظر قرآن، نیرویی است که انسان در امور خود از آن منتفع می‌شود و این نیرو انسان را به معارف حقیقی و اعمال شایسته رهبری می‌نماید. پس عقل نیرویی است برای درک کردن، فهمیدن، اندیشیدن.

۳. استعمال واژه‌هایی که به معنای عقل هستند مثل حجر و نهی. قرآن صاحبان خرد را «ذی حجر» (فجر: ۵) و «اولی النهی» (طه: ۵۴) و «اولوالالباب» (زمر: ۹) می‌خواند.

در یک نگاه کلی می‌توان گفت، عقل از نگاه قرآن علاوه بر این که نیرویی است برای درک و فهم، ابزاری است برای هدایت، نجات و سعادت انسان در هر دو جهان. به وسیله عقل انسان از جهل و نادانی رها می‌شود و از خواهش‌های پست نفسانی صرف نظر می‌کند و به راه عبودیت و بندگی سوق یافته و به سعادت حقیقی نائل می‌گردد. (عابدی، ۱۳۸۸: ۲۸). چنانکه خداوند در قرآن می‌فرماید: «وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ» (ملک: ۱۰) «و آنان گفتند: اگر گوش می‌سپردیم یا عقل را به کار می‌گرفتیم، اکنون در آتش برافروخته نبودیم.»

ج. عقل در سنت

عقل در کلام معصومین (ع) از جایگاه والایی برخوردار است، ائمه (ع) در کلام خود عقل را به‌عنوان مهم‌ترین و اساسی‌ترین بُعد وجودی انسان می‌ستایند و اغلب در صدد بیان آثار وجودی عقل و آثار به‌کارگیری و عدم به‌کارگیری عقل هستند، از این‌رو، کمتر به بحث ماهوی و تعریف عقل پرداخته‌اند.

در کتاب‌های حدیثی شیعه مثل کافی و بحار الانوار، یک فصل به روایات و احادیث مربوط به عقل اختصاص داده شده است؛ اما نکته‌ای که قابل ذکر است این که به جهت فراوانی روایات مربوط به عقل، هیچ‌یک از این کتاب‌ها دسته‌بندی آن‌ها تحت عناوین فرعی مثل تعریف، نقش، جایگاه، آثار و ... نپرداخته‌اند؛ اما به‌طور کلی می‌توان گفت از منظر روایات، عقل نخستین آفریده خداوند است (مجلسی، ۱۴۰۳، ۱: ۹۷). خدا با چیزی بهتر از عقل پرستش نشده است (کلینی، ۱۴۱۳، ۱: ۶۶). عقل گوهری است که به‌وسیله آن خداوند پرستش می‌شود و بهشت‌ها به‌دست می‌آید، (همان: ۵۸).

در کنار پیامبران، رسولان و ائمه که حجت آشکار خداوند بر مردم هستند، عقل نیز حجت باطنی بر مردم است (همان: ۶۴). به‌طور کلی تأمل در روایات نشان می‌دهد که انسان قوه‌ای دارد که خیر و شر را درک و از یکدیگر جدا می‌کند. این قوه که انسان‌ها را به‌گزینش خیر و اجتناب از شر فرا می‌خواند در روایات «عقل» نامیده شده است (علی‌دوست، ۱۳۸۱: ۳۳).

د) عقل در فقه

بعد از بررسی واژه «عقل» در لغت، قرآن و سنت، با توجه به موضوع تحقیق، حال این پرسش است که آیا واژه عقل در فقه معنای خاصی دارد یا خیر؟ و این که فقها این واژه را چگونه استعمال کرده‌اند؟ به جهت ارتباط تنگاتنگی که بین علم فقه و علم اصول وجود دارد و از طرفی نیز فقیه باید آشنایی کامل با علم اصول داشته باشد، لذا باید جایگاه عقل را توأماً در علم فقه و اصول بررسی کنیم.

به گفته برخی محققان، اصولیون متقدم، مثل شیخ مفید، سید مرتضی، شیخ طوسی، عقل را به عنوان یکی از منابع دست‌یابی به احکام شرع ذکر کرده‌اند. با این حال کمتر به تعریف و تشریح حقیقت عقل پرداخته‌اند؛ زیرا چه بسا در نظر ایشان معنای عقل روشن بوده است (قماش، ۱۳۸۶: ۳۸).

البته در برخی نوشته‌های اصولی که اخیراً نگاشته شده‌اند، عقل به عنوان نیرویی که توانایی درک استلزامات عقل را دارد تعریف شده است (فضلی، ۱۴۲۰، ۲: ۳۵۲). اصولیون از آنجا که همه عقل را به عنوان یکی از منابع دست‌یابی به احکام شرع معرفی کرده‌اند، لذا در مورد «دلیل عقل» و کاربردهای آن بحث نموده‌اند و علاوه بر آن روشن است که عقل صرفاً از این جهت که نیرو و ابزار فهم است نمی‌تواند منبع و دلیل حکم شرعی باشد، بلکه به لحاظ یافته‌ها و معارف خودش است که به عنوان دلیل و منبع حکم شرعی مطرح و مورد بررسی قرار می‌گیرد.

ظاهراً نخستین کسی که به تعریف دلیل عقل پرداخته، میرزای قمی است. وی در تعریف آن چنین نوشته است: «مراد از دلیل عقلی، هر حکم عقلی است که توسط آن می‌توان به حکم شرعی رسید و از علم به آن، به حکم شرعی دست یافت» (میرزای قمی، همان). پس در نظر ایشان، دلیل عقلی، منحصر در دلیل عقلی قطعی است (مظفر، ۱۳۸۶، ۲: ۱۲۵).

اصولیون معاصر نیز به تعریف «دلیل عقل» پرداخته‌اند، از جمله مرحوم مظفر می‌نویسد: «منظور از دلیل عقلی که در مقابل کتاب و سنت می‌باشد، هر حکم عقلی است که موجب قطع به حکم شرعی می‌شود؛ به دیگر عبارت دلیل عقلی، هر قضیه عقلی است که به واسطه‌ی آن علم قطعی به حکم شرعی حاصل می‌شود.» (مظفر، ۱۳۸۶، ۲: ۱۲۵).

مرحوم شهید صدر نیز می‌گوید: «دلیل عقلی هر قضیه‌ای است که عقل آن را درک کند و امکان استنباط حکم شرعی از آن باشد.» (صدر، ۱۴۲۱، ۲: ۲۰۳).

همان‌طور که ملاحظه می‌گردد، وجه مشترک همه تعاریف موجود در مورد «دلیل عقل» این است که «دلیل عقل؛ یعنی دریافت و حکم عقل نسبت به قضیه‌ای که می‌توان حکم شرعی را از آن دست آورد.

مطلب دیگری که فقها در مورد آن بحث نموده‌اند، کارایی و کاربردهای عقل در استنباط احکام است. در یک تقسیم کلی، کاربرد عقل را بر دو قسم تقسیم می‌شود: ۱- کاربرد استقلالی ۲- کاربرد غیراستقلالی.

در کاربرد اول، عقل، منبعی مستقل از قرآن و حدیث شمرده می‌شود. هرگاه عقل در انجام دادن کاری مصلحت قطعی یا مفسده قطعی دید می‌توان با استناد به این کشف عقل، آن کار را واجب شرعی یا حرام شرعی خواند. در کاربرد دوم، عقل ابزاری در خدمت سایر منابع است. ابزاری که می‌توان به کمک آن حکم شرعی را از منابع دیگر مثل قرآن و حدیث استنتاج کرد. برای مثال فقیه پس از شنیدن «اقیموا الصلاه» و مسلم شدن «ظهور صیغه امر در وجوب» و «حجیت ظواهر» از عقل خویش وجوب شرعی نماز را نتیجه می‌گیرد.

با دقت در کاربرد اول و دوم عقل درمی‌یابیم که معنای عقل در هر دو کاربرد به‌عنوان یک اصطلاح خاص به‌شمار نمی‌آید، بلکه همان نیرویی است که می‌تواند خیر و شر را درک کند و یا از درک یک مسأله کلی و چینش چند مسأله «معلوم» در کنار هم به یک سری مسائل جدید منتقل شود. پس دانش فقه در این واژه اصطلاحی خاص ندارد.

۲. استنباط

استنباط در لغت از ریشه «نبط» گرفته شده است. نبط به آبی گفته می‌شود که پس از حفر چاه از ته آن می‌جوشد و بیرون می‌آید. (ابن منظور، ۱۴۱۶، ۱۴: ۲۱). هنگامی که گفته می‌شود «استنباط کرد» منظور این است که کننده چاه با سعی و تلاش، آب را از زمین خارج کرد (فیومی، ۱۳۴۷، ۲: ۲۹۳).

استنباط در اصطلاح نیز دربردارنده‌ی معنای لغوی خود است؛ زیرا فقیه با

تلاش و کوشش، احکام خداوند را هم چون آب از منابع استخراج می‌کند. روح اجتهاد، استنباط و عمل مجتهد، دست آوردن احکام از ادله؛ یعنی قرآن و سنت می‌باشد. از این‌رو، واژه‌ی استنباط، هم در تعریف علم اصول و هم در تعریف اجتهاد آورده شده است. در تعریف علم اصول گفته شده، دانش «اصول» عبارت است از: «علم به عناصر مشترک برای انجام استنباط حکم شرعی.» (صدر، ۱۹۷۸، ۳: ۱۳)؛ و در تعریف اجتهاد نیز گفته شده: «قدرتی که توسط آن می‌توان حکم شرعی فرعی را از اصل، استنباط کرد.» (خراسانی، ۱۴۱۷، ۵: ۲۷۱).

بنابراین، با توجه به معنای لغوی و اصطلاحی آن، ماهیت استنباط، تلاش نفس‌گیر برای یافتن احکام شرع است و حقیقت آن چیزی جز شناخت، کشف و توضیح مقصود شارع نیست.

واژه‌ی استنباط این نکته را می‌فهماند که از قبل، منابع و متونی وجود دارد؛ همان‌گونه که پیش از استخراج آب، زمینی وجود دارد. مجتهد با حس و وجود در متون (کتاب و سنت) به دنبال کشف و بیرون کشیدن احکام است؛ چنان که حفرکننده چاه نیز چنین می‌کند. مجتهد نمی‌تواند و حق ندارد از پیش خود، حکمی را ابداع کند، بلکه باید با کوشش، پرده از احکام بردارد؛ بنابراین، استنباط مجموعه عملیاتی است که برای رسیدن به احکام انجام می‌شود، نه آفریدن احکام. شخص مستنبط نیز نه واضح حکم بلکه کاشف آن است. (قماشی، همان: ۶۰).

۳. شرع

شرع در لغت به معنای راه روشن، واضح و آشکار است. (راغب اصفهانی، ۱۳۸۹: ۴۱۰)؛ و در اصطلاح به تعالیمی - اعم از عقاید و احکام - که از سوی دین اسلام و توسط شارع یعنی خداوند وضع گردیده اطلاق می‌گردد؛ به گونه‌ای که هر چیزی که مطابق با آن تعالیم نباشد، آن عمل غیرمشروع و ممنوع خواهد بود. (سعدی، ۱۴۲۴: ۱۹۳).

۴. حکم

حکم در لغت، دربردارنده‌ی معانی گوناگون، مانند علم، فقه و داوری براساس عدل است. (ابن منظور، همان: ۱۲: ۱۴۱). همچنین در معنای منع نیز به کار رفته است. به شخص سلطان، حاکم گفته می‌شود؛ زیرا وظیفه او جلوگیری از ستم است. (فیومی، همان: ۱۹۰).

به نظر می‌رسد، معنای نخستین حکم، همان منع باشد و بقیه معانی، نمونه‌های آن بوده و در آن‌ها گونه‌ای از منع پیدا می‌شود. برای نمونه، از آن رو به علم و فقه، حکم گفته می‌شود که مانع جهل است.

حکم در اصطلاح، معنای دیگری نیز دارد، اما در اصطلاح اصولیین، به خطاب‌های که از سوی خداوند، به افعال مکلفین و به صورت اقتضایی یا تخییری و یا اعم از این دو تعلق می‌گیرد، اطلاق می‌گردد. (عبدالرحمان، بی تا، ۱: ۸۶). برای حکم شرعی تعریف‌های مختلفی با عبارت‌های گوناگون بیان شده که می‌توان همه‌ی آن‌ها را در دو عبارت ذیل ارائه نمود.

۱. خطابی که از شارع باشد و مستقیم یا غیر مستقیم، به صورت اقتضایی یا تخییری و یا وضعی، به افعال مکلفین تعلق گیرد. (حکیم، ۱۴۱۸: ۵۱).

۲. قوانین صادرشده از سوی خداوند برای تنظیم زندگی فردی و اجتماعی انسان در ابعاد مختلف. این قوانین به وسیله خطاب‌های کتاب و سنت برای ما آشکار و بیان می‌شود؛ خواه این احکام متعلق به کارهای مکلفین باشند؛ خواه متعلق به خود مکلفین باشند و خواه به چیزی متعلق باشند که مرتبط با مکلفین است. مثلاً، حکمی مانند «صلِّ» متعلق به افعال مکلفین است؛ حکمی مانند «زوجیت» متعلق به خود مکلفین است و حکمی مانند: «ملکیت» متعلق به اموال مکلفین است که اموال، مرتبط با خود مکلفین می‌باشند. (صدر، ۱۴۲۱: ۱۲۳)

البته تعریف صحیح و کامل، تعریف دوم به نظر می‌رسد؛ زیرا اول این که، قوانین، شامل قول، فعل و تقریر معصوم (ع) می‌شود، ولی خطاب، شامل فعل

و تقریر نمی‌شود. دوم، خطاب، نفس حکم شرعی نیست، بلکه حاکی از حکم شرعی است. سوم، برخی از خطاب‌های شارع هرچند مربوط به افعال مکلفین است، ولی حکم نیستند مانند: «وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ» (صافات: ۹۶). خداوند شما و افعال شما را آفرید.

۲. پیشینه به‌کارگیری دلیل عقل در فقه شیعه

محور دست‌یابی به احکام شرعی، در فقه امامیه، یک رشته متون (قرآن و سنت) است و مادامی که واژگان و اصطلاحات به‌کاررفته در آن‌ها از روشنایی و وضوح برخوردار باشند، فهم آن‌ها دشواری ندارد و برای درک معنای مورد نظر نیازی به تلاش و تصرف نیست. همین‌طور در صورتی که متون برخوردار از وضوح و روشنایی نیستند و گونه‌ای پوشیدگی در آن‌ها دیده می‌شود؛ ولی چنانچه دسترسی به گوینده متن، ممکن باشد و بتوان با پرسش، پوشیدگی‌ها را برطرف کرد، نیازی به دخل و تصرف و یا اجتهاد، نیست. ولی اگر سخنان و کلمات در باره مسأله مورد نیاز از وضوح برخوردار نباشند و گوینده آن‌ها نیز در دسترس نباشد، تلاش و اجتهاد، زمینه پیدا می‌کند و آدمی ناچار است با تکیه بر توانایی و دانایی‌های خود، پرده‌ها را کنار بزند تا معنای متن را درباره مسأله مورد نیاز، روشن سازد و این امر، چیزی جز اجتهاد نیست.

نیاز به اجتهاد نمی‌تواند جدای از بهره‌مندی از عقل باشد. براین پایه می‌توان گفت، بهره‌مندی از عقل در عرصه اجتهاد شکل می‌گیرد و اجتهاد نیز در فضای ابهام و پوشیدگی الفاظ و کلماتی ضرورت پیدا می‌کند که گوینده آن واجب‌الاطاعة است؛ بنابراین، برای شناخت پیشینه بهره‌مندی از عقل در فقه شیعه باید، تاریخ نیازمندی به اجتهاد را پی‌گرفت.

به‌طور کلی نیاز به اجتهاد را در سه دوره (پیامبر صلی الله علیه و آله، ائمه معصومین (ع) و دوران غیبت)، می‌توان مورد بررسی و کنکاش قرار داد.

۱-۲. دوره پیامبر (ص)

از دیدگاه شماری از دانشمندان شیعی اساساً چیزی به نام اجتهاد در روزگار پیامبر (ص) برای دستیابی به احکام شرع نبوده است. (طوسی، ۱۴۱۷، ۲: ۷۳۲؛ موسوی، ۱۴۲۹: ۵۳۵؛ محقق حلی، ۱۴۰۳: ۱۸۰). در این روزگار، بیان احکام، تنها در قالب وحی لفظی در شکل قرآن و یا وحی غیر لفظی، در شکل سنت، بوده است. از این رو دیگر نمی‌توان زمینه‌ای برای استنباط و اجتهاد یافت تا نقش عقل را در آن روزگار مورد بررسی قرار داد.

۲-۲. دوران ائمه (ع)

پس از روزگار پیامبر صلی الله علیه و آله مشعل وحی تشریحی، خاموش می‌شود، ولی از دیدگاه شیعه، چراغ هدایت و رهبری سنت پیامبر هم‌چنان فروزان است و پیامبر گرامی اسلام علوم مورد نیاز جامعه را، پس از خود، به خاندان خویش با دو ویژگی علم و عصمت، سپرده است تا حرکت جامعه را پس از درگذشت خود، راهنمایی کنند و پاسخ‌گوی پرسش‌های مولود زمان باشند. اندیشوران شیعه برآنند که پیامبر گرامی اسلام سنت خویش را به کسی چون امیرالمؤمنین علی (ع) آموزانده و ایشان نیز آموخته‌های خود را در کتابی که در سخنان پیشوایان شیعه به نامهایی چون «صحیفه علی» یا «جامعه» از آن یاد گردیده، گردآوری کرده است و همواره شیعیان پاسخ پرسش‌های خود را از زبان پیشوایان معصوم خود، در این کتاب می‌جسته‌اند. (امین، ۱۴۱۸، ۱: ۹۳). بر این پایه آیا می‌توان گفت اساساً در روزگار معصوم (ع)، اجتهاد و در پی آن بهره‌مندی از عقل وجود داشته است؟

اگر چه شیعیان بر این باوراند، ولی لزوماً براینند آن، بسته بودن باب اجتهاد و خاموشی عقل نیست؛ زیرا بر پایه گزارش‌های تاریخی، در روزگار معصومان (ع) گروهی بودند که با سود جستن از تشویق‌ها و آموزش‌های آنان، تنها به بازگو کردن سخنان آنان بسنده نمی‌کردند، بلکه افزون‌بر آن به تفریع فروع و یا اجتهاد

نیز می‌پرداختند تا آنجا که حتی بازگو شده، شماری از یاران امامان (ع) گرایش به رأی و قیاس نیز داشته‌اند. (بروجردی، ۱۳۷۱، ۱: ۲۷۳؛ مدرسی، ۱۳۶۸: ۳۰؛ امام خمینی، ۱۳۷۶: ۷۰ - ۸۱؛ سبحانی، ۱۴۱۸: ۲۲۶ - ۲۰۸).

کسانی چون فضل بن شاذان و یونس بن عبد الرحمان، از این گروه قلمداد می‌شوند. در آن روزگار اجتهاد با مراجعه به نصوص شرعی، به معنای تطبیق قواعد و ترازها بر امور جزئی، توجه به عام و خاص، ناسخ و منسوخ، از میان بردن تعارض بین اخبار، مورد ستایش امامان (ع) و نیاز یاران بوده است و این امر، چیزی جز اجتهاد نیست و در این باره، عقل کارایی شایسته‌ای دارد؛ زیرا اساساً بدون تلاش عقل چگونه می‌توان ترازها و قواعد را بر امور جزئی منطبق ساخت و عام و خاص و ناسخ و منسوخ را کشف کرد.

۲-۳. دوران غیبت

با آغاز دوران غیبت کبرا حدود سال ۳۳۰ هجری، زمینه‌های دوران نوینی در فقه شیعه در مقایسه با حضور معصوم (ع) فراهم می‌گردد؛ زیرا بر پایه باور شیعه، با حضور معصوم (ع) گوش به اندازه فراوان به کار آمده و سخنان بسیاری را از امام (ع) شنیده است و اکنون نوبت آن است که شنیده‌ها سامان یابد و در گستره زمان آماده چالش‌ها و نبردهای سنگین گردد و با سرمایه‌ای که از آموزه‌های امامان (ع) اندوخته است، پاسخ پرسش‌های نو را جستجو کند و این چیزی جز نیازمندی افزون بر گذشته، به اجتهاد نیست.

دوران غیبت کبرا برای شیعه، مانند دوران پس از پیامبر صلی الله علیه و آله برای اهل سنت است؛ زیرا در هر دو برهه دو گروه با دیدگاه ویژه خود با فقدان معصوم (ع) روبرو گشتند و خویش را یگانه و تنها در برابر انبوه پرسش‌هایی یافتند که در برخی موارد، پاسخ‌های روشنی در میراث به یادگار مانده از پیشوایان معصوم در باره آن‌ها دیده نمی‌شد و این امر، زمینه گسترده‌تری را برای روی‌آوری به عقل و بهره‌مندی از دانایی و توانایی آن فراهم می‌کرد.

طبیعی است نقطه آغازین بهره‌گیری از توان عقل، زاویه‌ای تنگ و باریک است که هرچه از روزگار معصوم (ع) دورتر شود، با وجود فراوانی پرسش‌ها و محدودیت نقل، نیاز به اجتهاد و عقل، افزون‌تر می‌گردد و از برهه‌ای به برهه‌ای برجسته‌تر می‌شود. با این همه فرایند گرایش به یاری جستن از عقل در جامعه شیعه، پیوسته و بدون مانع نبوده است؛ زیرا در پاره‌ای از زمان با رویش جنبش رویگردانی از اجتهاد که یک بعد آن نیز رویگردانی از عقل است، بهره‌مندی از آن دچار رکود گردیده است؛ اگر چه در نهایت این حرکت که به نام اخباری‌گری آوازه یافت، کمک شایانی به عنصر اجتهاد و یاری جستن از عقل کرد و موجب شد تا ابعاد اجتهاد، به‌ویژه عقل، شفاف‌تر شود. پس از غیبت کبرا دو اندیشه اخباریین و اصولیین یا مجتهدان پدید آمد که از آن‌ها باید به نام دو شیوه برخورد با متون یاد کرد.

از این رو در دوران غیبت، دو روش بهره‌گیری از متون (قرآن و سنت) دیده می‌شود، برخی بر این روش بودند که قرآن و سنت از جلوه‌های وحی شمرده می‌شوند و وظیفه ما در برابر آن‌ها چیزی جز فهم و به‌کارگیری نیست و بی‌چون و چرا بایستی آن‌ها را پذیرفت. این گروه هرگونه دخالت دادن رأی انسانی را در برداشت از سخنان امامان (ع) مردود می‌شمارند؛ زیرا بر این باورند که شناخت‌های بشری نارس و در بیشتر زمینه‌ها، بر پایه گمان پدید می‌آید و بدین جهت نیز تقلید را روا نمی‌دارند؛ چرا که از نگاه آنان تقلید؛ یعنی پیروی کردن از یک رشته دانش‌های نارس بشری و عقل آدمی چنین چیزی را با توان دستیابی به شناخت‌های درست که از راه گردن نهادن به سخنان امامان (ع) پدید می‌آید، روا نمی‌شمارد. (استرآبادی، ۱۴۲۶: ۴۷ - ۹۱).

برخی دیگر بر آنند اگر چه قرآن و سنت راستین از کژی و کاستی پاک شده‌اند، ولی اوضاع و چگونگی زمان، حتی هنگام حضور معصوم (ع) این‌گونه نبوده است که سنت راستین دست دوستداران برسد؛ زیرا هنگام حضور نیز سخنان منسوب به امامان (ع) آمیخته با تقیه و حيله و نیرنگ بوده است چه رسد

به روزگار غیبت و زمانی که اکنون ما در آن قرار گرفته‌ایم.

از دیگر سو همه آیه‌های قرآن و سخنان امامان (ع) شفاف و آشکار نیست و گاهی آدمی در فهم آن‌ها با پوشیدگی روبه‌رو می‌شود و اگر هم شفاف باشد گاهی به گونه‌ای نیست که با شرایط کنونی سازگار باشد، چنین دشواری‌هایی، فضای تیره و تاریک می‌آورد و به ناچار آدمی را به سوی اجتهاد که بر چرخه عقل و داوری‌های انسانی استوار است می‌کشاند. از این رو، ناگزیر می‌شود که فن‌سندشناسی را بیافریند و به پالایش سخنان منسوب به امامان (ع) همت گمارد و از دیگر سو ناچار می‌شود برای دستیابی به اندیشه درست امامان (ع) ذهن خود را به ترازها و قاعده‌های عقلانی و عقلایی مجهز سازد؛ زیرا خداوند دین خود را بر پایه فطرت آدمی و اصول عقلانی استوار گردانیده است.

در یک نگاه کلان می‌توان تحولات رخ داده در فرایند بهره‌گیری از عقل را در این دوران به سه مرحله بخش بندی کرد:

۱. مرحله روی‌آوری به عقل و روش‌های عقلانی در استدلال‌ات اصولی و فقهی بدون این که از عقل به‌عنوان یکی از منابع دستیابی به احکام یاد گردد. (قرن چهارم تا ششم هجری). در این مرحله می‌توان از کسانی چون ابن جنید، شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی نام برد.

۲. مرحله‌ای که افزون بر روی‌آوری به عقل از آن به‌عنوان یکی از منابع دستیابی به احکام یاد می‌گردد؛ بدون این که از آن تعریف شود و در باره آن کندوکاوی انجام پذیرد. (اواخر قرن ششم تا قرن سیزدهم هجری) در این مرحله می‌توان از کسانی چون ابن ادریس حلی، محقق حلی نام برد.

۳. مرحله‌ای که از عقل به‌عنوان یکی از منابع دستیابی به احکام در کنار کتاب و سنت و اجماع تعریف می‌شود و در باره آن به کندوکاو می‌پردازند. (قرن سیزدهم تا کنون) در این مرحله می‌توان از علمای بزرگی چون میرزای قمی، شیخ محمد حسین اصفهانی، وحید بهبهانی، شیخ محمد تقی اصفهانی،

محمدرضا مظفر و محسن کاظمی اعرجی نام برد. (قماشی، ۱۳۸۰: ۴۹).

۳. بررسی حجیت عقل

وقتی گفته می‌شود که استدلال عقلی، معتبر و حجت شرعی است و می‌تواند در قیامت، مدار احتجاج خدا بر بنده و بنده بر خدا قرار گیرد، معنایش این است که در مسائل علمی و اعتقادی، اگر کسی خواست که حقیقتی را تصدیق و باور کند، باید به استناد برهان عقلی باور کند. در مسائل مربوط به عمل نیز اگر خواست به چیزی عمل کند، باید به استناد آن عمل کند.

به سخن دیگر، استدلالی در مسائل علمی معتبر است که انسان را به یقین برساند؛ ولی در مسائل عملی، جزم و یقین لازم نیست، بلکه اطمینان کافی است و همین که اطمینان حاصل شد، می‌توان برپایه آن عمل نمود؛ نظیر تعبدیات. اگر دلیل عقلی مفروض، مطابق با واقع باشد، استدلال‌کننده مأجور است و می‌تواند به آن عمل کرد و اگر مطابق با واقع نبود، استدلال‌کننده مؤمن و معذّر است؛ یعنی در برابر خداوند به استناد آن دلیل، معذور و در امان است. (جوادی آملی، ۱۳۸۰: ۱۰۸)؛ بنابراین، هم در حوزه نظر و شناخت و هم در حوزه عمل و احکام حجیت عقل و استدلال عقلی به معنای منجزیت و معذرت بنده می‌باشد.

مسئله پیروی و اطاعت از حکم شرعی به دست آمده از کتاب و سنت لازم و ضروری است، اما در اینکه آیا حکم شرعی استنباط شده از طریق عقل، در حق مکلف حجت است و باید به آن عمل کند و می‌تواند آن را به شارع استناد دهد یا خیر، میان اصولیون اختلاف نظر وجود دارد:

۱. گروهی ادراکات عقلی را در همه جا (قطععی و غیر قطععی) برای استنباط احکام شرعی، معتبر و قابل استناد میدانند؛ مانند اصحاب رأی از فقهای اهل سنت که به دنبال آن قیاس، استحسان و مصالح مرسله را نیز معتبر دانسته‌اند.

۲. جمعی هم چون اخباریین از شیعه و گروهی از اهل سنت که به «اصحاب

حدیث» شهرت دارند، مدرکات عقل را در استنباط احکام شرعی در هیچ جا معتبر نمی‌دانند.

۳. مشهور اصولیون شیعه، معتقدند ادراکات یقینی و قطعی عقل در حوزه استنباط احکام شرعی معتبر و حجت است و ادراکات غیریقینی عقل در استنباط احکام قابل استناد نیستند، مگر اینکه که دلیل خاصی بر اعتبار ظن از طرف شارع وارد شده باشد. (ولائی، ۱۳۸۷: ۲۲۴).

بنابراین، حکم عقل که نزد اصولیون معتبر و حجت است، حکم قطعی عقل است که در آن عقل از راه قطع به ملزوم و ملازمه، قطع به لازم پیدا می‌کند؛ اما حکم ظنی عقل مثل حکم به دست آمده از راه قیاس و استحسان نزد اصولیون شیعه اعتبار ندارد.

۴. عقل و استنباط احکام شرعی

از دیدگاه علمای اصولی شیعه، عقل یکی از منابع چهارگانه برای دستیابی به حکم شرع است، اما از آنجا که عقل یک ابزار بشری محسوب می‌شود در مقابل قرآن و سنت که ابزار الهی و وحی هستند، زمینه این پرسش فراهم می‌شود که آیا شناخت‌های بشری که برخاسته از خرد است، می‌تواند بدون واسطه، همانگونه که ابزارهای الهی، مستقلاً فقیه را به حکم شرعی می‌رسانند، به حکم شرع دست یابد، یا این که خرد بشری بدون واسطه، توانایی دست‌یابی به حکم شرع را ندارد و ضرورتاً نیازمند واسطه‌ای است تا با آن ملازمه حکم عقل و شرع اثبات شود و از رهگذر آن، حکم شرع معلوم شود؟ (مظفر، همان، ۲: ۱۲۱).

کارایی عقل در استنباط احکام در یک تقسیم کلی، بر دو قسم است: ۱- کارایی استقلالی ۲- کارایی غیراستقلالی. کارایی استقلالی؛ یعنی عقل در ردیف و در کنار منابع دیگر (قرآن و سنت) یک منبع مستقل است برای استخراج حکم و کارایی غیر استقلالی؛ یعنی عقل به‌عنوان ابزاری برای استخراج حکم از منابع دیگر است.

کارایی استقلالی عقل خود به دو نوع است: ۱- مستقلات عقلیه ۲- غیر مستقلات عقلیه (میرزای قمی، همان: ۵؛ انصاری، ۱۴۲۸، ۱: ۱۹۸). مستقلات عقلیه؛ یعنی احکامی که عقل بدون دخالت و کمک گرفتن از شرع، درک کرده و صغری و کبرای قیاس، هر دو عقلی هستند مثل حکم به حسن عدل، احسان، امانت‌داری و... و قبح ظلم، خیانت، دروغ و... اگر در این گونه موارد از نقل هم حکمی صادر شده باشد، جنبه ارشادی و امضایی دارد؛ اما غیرمستقلات عقلیه؛ یعنی احکامی که عقل با توجه به حکم شارع آن‌ها را درک و بیان می‌کند و به عبارتی، صغرای قیاس، شرعی و کبرای قیاس، عقلی است مثل حکم به وجوب مقدمه که با فرض وجوب ذی‌المقدمه، امکان‌پذیر است.

برای بررسی نقش عقل در استنباط احکام، ابتدا باید موضع و جایگاه بحث را که جهت‌گیری آن را نشان می‌دهد و به دنبال آن چارچوب کاوش را در این باره، معین نمود.

جایگاه بحث اولاً در مورد کارایی استقلالی عقل؛ یعنی عقل منبعی است چون کارایی غیر استقلالی عقل - که همان کارکرد ابزاری عقل است - مورد پذیرش همگان حتی مخالفان عقل نیز می‌باشد از این رو از محل بحث خارج است. ثانیاً در صغرا و کبرای مستقلات عقلی و کبرای غیر مستقلات عقلی است؛ اما از آنجا که در غیر مستقلات عقلی نیز عقل با کمک شرع (صغرای قضیه) به حکم دست یافته است و از طرفی محل بحث در مورد جایی است که عقل به‌عنوان منبع مستقل به احکام دست یابد، لذا این موضع نیز خارج از بحث است. در نتیجه موضوع بحث مستقلات عقلیه است. البته با دقت در مستقلات عقلیه و غیر مستقلات عقلیه در می‌یابیم که استنباط و احکام شرع به‌وسیله عقل در هر دو بخش، مستلزم پذیرش یک قاعده به نام قاعده «ملازمه میان حکم عقل و حکم شرع» می‌باشد. از این رو در این گفتار ابتدا به بررسی قاعده ملازمه در مستقلات عقلی می‌پردازیم و سپس محدوده و قلمرو کارایی عقل را مطرح می‌نمائیم.

۱-۴. قاعده ملازمه

اصولیون از قاعده ملازمه با عبارت «کل ما حکم به العقل، حکم به الشرع» یاد کرده‌اند. مقصود از قاعده ملازمه این است که هر آنچه عقل بدان حکم کند، شرع نیز بدان حکم می‌نماید و صغرای قیاس در مستقلات عقلیه در مقام این است که هرگاه عقل وجود مصلحت حتمی و یا مفسده حتمی در انجام عملی یا ترک فعلی را کشف کند و فاعل فعل یا تارک آن را مستحق ثواب یا عقاب ببینید، شرع مقدس نیز به وجوب یا حرمت آن عمل حکم می‌دهد.

در مدعای یادشده دو اصل مهم وجود دارد: ۱. ادراک حسن و قبح یا مصلحت و مفسده به وسیله‌ی عقل؛ ۲. ملازمه میان آن ادراک و کیفر و پاداش شارع. هر دو اصل در میان اندیشمندان مورد بحث و نزاع است. اصل اول اگر چه مورد انکار دانشمندان اشاعره قرار گرفته است، در میان اندیشمندان شیعه اصلی ثابت و پذیرفته شده به شمار می‌آید؛ اما اصل دوم که در واقع زمینه‌ساز بحث از قاعده ملازمه به شمار می‌آید، مهم‌ترین بحثی است که در اینجا مطرح است؛ چرا که تنها با پذیرش این ملازمه و قاعده می‌توان عقل را در ردیف سایر منابع شرعی به حساب آورد و از درک آن به حکم شرعی پی برد. (عابدی، همان: ۲۶۲).

تبیین واژگان قاعده

قاعده ملازمه، گزاره شرطی است و در شرط و جزای شرط آن، واژگانی به کار رفته است که توضیح و تبیین آن‌ها ضروری است. این واژگان عبارتند از حکم و عقل.

واژه «حکم» در اصطلاح فقه و شرع عبارت است از اراده یا کراهت مقام صلاحیت‌دار درباره انجام یا ترک عملی. حکم طبق این اصطلاح از آن کسی است که شایسته قدرت‌مداری و مالکیت باشد. لذا همه متفکران مسلمان که به مباحث عقلی پرداخته‌اند، درباره عقل بر این باورند که کار آن چیزی جز دستیابی به آگاهی و دانش نیست و تنها خداوند شایسته جایگاهی است که

انسان را مقتدرانه به سوی خویش فرا خواند. تنها وظیفه‌ی عقل، کشف اراده‌ی الهی و قوانین اوست.

براین اساس، منظور از «کل ما حکم به العقل»، «کل ما ادرك العقل» است؛ اما مراد از عقل در قاعده چیست. آیا عقل فردی مراد است یا عقل جمعی (عقلاء)؟ در میان علمای علم اصول فقه در این زمینه اختلاف نظر است. برخی چون مرحوم مظفر قاعده ملازمه را تنها در عقل جمعی یعنی آراء عقلاء پذیرفته‌اند. (مظفر، همان، ۱: ۲۳۷)؛ اما برخی دیگر مانند میرزای قمی، مراد از عقل را در این قاعده، عقل فردی می‌داند. طبق نظر او منظور از عقل، هر چیزی است که مؤدای فهم مجتهد بوده و عقل او آن را دریافت کرده است (میرزای قمی، همان: ۴).

به نظر می‌رسد با توجه به حجیت قطع که امری پذیرفته شده در نزد علمای شیعه است و نمی‌توان در ملازمه میان حکم عقل و شرع، میان عقل فردی و جمعی جدایی افکنند. چون کسی که به ملاک حکم؛ یعنی مصلحت و مفسده قطع پیدا کرده، در نظرش چنین عملی متعلق اراده و کراهت شارع قرار گرفته و علاوه بر آن کسی که حجیت قطع را پذیرفته، نمی‌تواند بین دریافت قطعی عقل و حکم شرع ملازمه برقرار نکند؛ چون لازمه اش نفی حجیت ذاتی قطع است. حال خواه عقلاً نیز به چنین قطعی برسند، خواه نرسند؛ البته، اینکه گاه اجماع عقلاء بر یک امر نیز می‌تواند کاشف از حکم عقل باشد، قابل انکار نیست؛ بنابراین مراد از عقل، حقیقت عقل، به دور از احساسات و عواطف یا همان گوهر و عقل خالص است.

اما جزای شرط «حکم به الشرع» مراد از حکم شرع، قطعاً خطاب لفظی نیست؛ چرا که اگر خطاب لفظی وجود داشت نیازی به حکم عقل نبود، بلکه منظور از «حکم به الشرع» اراده و کراهت شارع است به این معنی که چنان چه عقل به مصلحت یا مفسده امری پی‌برد، درحقیقت کشف از این امر خواهد بود که آن عمل متعلق اراده یا کراهت خداوند است؛ و خداوند در این مورد اراده یا کراهت دارد و از مکلفان می‌خواهد که براساس اراده یا کراهتی که از سوی شارع

درک کرده‌اند عمل کنند. پس این قاعده مفید این معناست که «عقل آنچه را که به‌طور قطعی درک می‌کند، کاشف از حکم شرع است.» (قماش، همان: ۱۲۳).

موافقان قاعده ملازمه

قاعده ملازمه را می‌توان با ادله عقلی و نقلی مبرهن ساخت.

الف. ادله عقلی. اصولیون ادله عقلی متعددی را در اثبات این قاعده ارائه کرده‌اند که مهم‌ترین دلیل آنان، دلیل حکمت است. در مبرهن ساختن قاعده ملازمه به‌وسیله دلیل حکمت می‌توان گفت همه کارهای انسان دارای حکمی از جانب خداوند است و ملاک و معیار این احکام وجود مصلحت یا مفسده، در آن افعال است، حال اگر عقل نسبت به این مصلحت یا مفسده قطع پیدا کرده و آن را درک کند، حکمت خداوند می‌طلبد که او نیز بر پایه آن مصلحت یا مفسده اراده یا کراهت و امر و نهی داشته باشد. وگرنه با حکمت خداوند ناسازگار است (قماش، همان: ۱۳۴).

ب. دلیل نقلی. روایات متعددی در اثبات این تلازم وجود دارد که صریح‌ترین آن‌ها روایتی است از امام کاظم علیه‌السلام به هشام بن حکم که فرمودند: «یا هشام ان الله على الناس حجتين، حجة ظاهرة، وحجة باطنة. فاما الظاهرة فالرسل والانبياء والائمة. واما الباطنة فالعقول» (کلینی، همان: ۱۱۹). «ای هشام، خداوند دو حجت بر مردم دارد: حجتی ظاهر و حجتی باطن، پس حجت ظاهر همان رسولان و پیامبران و ائمه هستند و حجت باطن عقول هستند.»

همانگونه که ملاحظه می‌گردد، امام کاظم (ع) در این روایت از عقل به‌عنوان «حجت باطنی» خداوند تعبیر نموده و آن را در کنار رسولان و پیامبران و ائمه قرار داده است و از آن می‌توان چنین برداشت کرد که عقل از درون، بسان وحی می‌تواند به حقایق راه یابد و از آن جا که حقایق تناقض‌بردار نیستند، هرگز میان دستاوردهای وحی و عقل تناقض و تضاد راه نخواهد یافت، لذا همان‌طور که سخن رسول، پیامبر، و امام کاشف از سخن خداوند است، درک قطعی عقل نیز

کاشف از قول خداوند می‌تواند باشد.

مخالفان قاعده ملازمه

چنان که اشاره شد تا وقتی عقل را قادر بر درک ملاک احکام شرعی ندانیم، نمی‌توانیم آن را به‌عنوان منبع مستقل اجتهاد به‌شمار آوریم و قائل به ملازمه بین حکم عقل و شرع شویم. گروهی از اصولیون شیعه، قدرت عقل بر درک ملاک احکام شرع را انکار کرده‌اند و بر این نکته اصرار دارند که اساساً عقل نمی‌تواند ملاکات واقعی احکام را دریابد و از این رو صغرای قاعده را انکار و ردّ می‌نمایند. (انصاری، ۱۴۱۷، ۱: ۶۶؛ اصفهانی، ۱۴۲۹، ۲: ۱۳۰؛ بحرانی، ۱۴۳۴، ۵: ۳۶۵؛ بهسودی، ۱۴۱۷، ۳: ۳۴).

در توضیح سخنان آنان باید گفت اینکه عقل حسن و قبح افعال را درک می‌کند و اینکه بین حکم عقل و حکم شرع ملازمه وجود دارد امری پذیرفته‌شده به‌وسیله این افراد است؛ اما اصل اشکال و سخن آن‌ها در این است که چگونه می‌توان مطمئن شد آن مصلحت و مفسده‌ای که عقل درک کرده، همان مصلحت و مفسده‌ای است که شارع بر اساس آن جعل حکم می‌نماید.

به بیان دیگر، وحدت ملاکات عقل و شرع امری است که چندان بدیهی نیست و نمی‌توان نسبت به آن جازم بود. چنانچه شیخ انصاری چنین می‌فرماید: انصاف این است که اعتماد به عقل در آنچه به ادراک ملاکات احکام شرعی تعلق می‌گیرد، در اکثر موارد منجر به وقوع در خطا و اشتباه می‌شود، اگر چه مُدرک به جهت قطعی که دارد ممکن است متوجه این خطا نشود و روایاتی بسیار به این مضمون وارد شده است. از جمله «ان دین الله لایصاب بالعقول» (بروجردی، همان، ۱: ۳۳۴). در رد اشکال مذکور می‌توان به‌صورت نقضی و حلی پاسخ داد:

الف. پاسخ نقضی. با یک بررسی کوتاه درمی‌یابیم برخی از این بزرگان، از جمله مرحوم شیخ انصاری، برخلاف گفته‌های فوقش، گاه در استنباط حکم

شرعی از عقل به عنوان دلیل استفاده می‌کند؛ کما اینکه در بحث کذب و غیبت، برای مدلل‌سازی آن‌ها می‌نویسد: «و يدل عليه الادله الاربعه» (انصاری، ۱۴۳۴: ۲؛ همان، ۱: ۳۱۵). نظیر استناد فوق به کارکرد عقل در اثبات حکم، علاوه بر مرحوم شیخ انصاری و منکرین این قاعده، بسیاری از فقها در موارد متعدد عقل را منبع استنباط خویش قرار داده‌اند.

ب. پاسخ حلی. روشن است که برای پاسخ دادن به این مسأله که آیا مصلحت و مفسده‌ی کشف‌شده به وسیله عقل، مورد تأیید و قبول شرع هست یا نه؟ بهترین راه این است که سراغ شارع رفته و پاسخ را در لابلای شرع جستجو کرد. وقتی به آیات و روایات دقت می‌کنیم می‌بینیم که در قرآن کریم به صورت مکرر به تعقل و تدبّر در آیات قرآن امر شده است؛ مثل آیه شریفه: «لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (انبیاء: ۱۰) و آیه: «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (یوسف: ۲). در بعضی از آیات، کسانی که در آیات الهی تدبّر و تعقل نمی‌کنند مورد ملامت قرار گرفته‌اند، مثل آیه شریفه: «أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا» (محمد: ۲۴)؛ آیا آن‌ها در قرآن تدبّر نمی‌کنند، یا بر دل‌هایشان قفل زده شده است؟!

امر به تعقل و تدبّر در قرآن در واقع جواز استفاده ابزاری از عقل (عقل مصباح) را اثبات می‌کند؛ چون تفکر و تدبّر در آیات قرآن به راهنمایی عقل صورت می‌گیرد، پس با این آیات حجیت استفاده عقل مصباح برای فهم آیات قرآن اثبات می‌شود و اگر اعتبار عقل مصباح از این آیات استفاده نمی‌شد امر به تفکر و تدبّر در آیات قرآن معنا نداشت.

از سوی دیگر، ظاهر آیاتی که ذکر شد اطلاق دارد. تدبّر و تعقل یک معنای عامی دارد که قدر مسلم آن این است که شامل عقل مصباح می‌شود، اما برای شمول این آیات نسبت به عقل به عنوان یک منبع مستقل، هم مشکلی وجود ندارد؛ زیرا اهمیتی که در آیات قرآن به قوه عقل داده شده و اطلاق‌ی که در این جهت وجود دارد شامل عقل منبع هم می‌شود و مانعی از شمول آن نسبت به

عقل منبع وجود ندارد؛ بنابراین، اطلاعات آیات قرآن، جواز استفاده و حجیت عقل منبع را هم ثابت می‌کند و مشکلی در شمول آیات دال بر تفکر و تدبیر در قرآن نسبت به عقل اعم از عقل مصباح و منبع وجود ندارد.

با مراجعه به منابع روایی نیز مشاهده می‌شود که از عقل به‌عنوان حجت و رسول باطنی تعبیر شده است. (کلینی، همان: ۱۹) و خدا حجت‌ها را با عقل بر مردم تمام کرده است (همان: ۱۴) و عقل هم همانند پیامبران، رسول و فرستاده خداست. (آمدی، ۱۳۸۴، ۱: ۱۲۶ حکمت ۲۷۲). پیامبران، حجت خدا بر مردم هستند اما عقل حجت میان بندگان و خدا است؛ (هر دو طرف می‌توانند به حکم عقل احتجاج کنند) (کلینی، همان: ۲۹).

برخی روایات عقل را شریعت درونی و شریعت را عقل بیرونی دانسته است (طریحی، ۱۴۰۸، ۲: ۲۲۴). تشخیص نیک و بد به او سپرده شده (کلینی، همان: ۳۳)؛ و درکش را ملاک حساب، پاداش و عقاب قرار داده است. همه این آیات و روایات، اقتضا می‌کند که مصلحت و مفسده درک شده به‌وسیله‌ی عقل در مورد حکمی از احکام الهی مورد قبول شارع باشد و شارع طبق درک عقل، حکم نماید.

۲-۴. قلمرو دخالت عقل در استنباط احکام شرعی

با توجه به مباحث مطرح‌شده می‌توان به سادگی گفت قلمرو دخالت عقل در استنباط احکام شرعی تا جایی است که عقل بتواند مستقلاً ملاک حکم را که مصلحت و مفسده قطعی است، دریافته و کشف نماید. دانشمندان اصولی شیعه با تقسیم احکام عقل به مستقلات و غیر مستقلات بر این باورند که خرد بشر در بخش مستقلات عقلی، می‌تواند به نحو موجه جزئیة ملاکات احکام را دریابد و در این باره نیازی به راهنمایی شارع ندارد.

لذا اصولیون و همچنین متکلمن می‌گویند که چون احکام شرعی تابع و دایرمدار حکمت‌ها و مفسده‌هاست، خواه آن مصالح و مفاسد مربوط به جسم

باشد یا به جان، مربوط به فرد باشد یا اجتماع، مربوط به حیات فانی باشد یا به حیات باقی، پس هر جا که آن حکمت‌ها وجود دارد، حکم شرعی هم وجود دارد.

حال اگر فرض کنیم در مواردی خاص، از طریق نقل هیچ‌گونه حکم شرعی به ما ابلاغ نشده است، ولی عقل به‌طور یقین و جزم به حکمت خاصی در ردیف سایر حکمت‌ها پی‌برد، کشف می‌کند که حکم شارع چیست. در حقیقت عقل در این‌گونه موارد از طریق ملازمه به حکم شرعی دست می‌یابد.

در عصر حاضر که عصر فنون و تکنولوژی و نوآوری است، مسائل جدید بسیاری در بابهای گوناگون فقهی ظهور و بروز نموده که نصی درباره هیچ یک از آنها در کتب فقهی نیامده است؛ چرا که این‌گونه مسائل، نه در آن زمان‌ها مورد نیاز بوده، نه نصی در این باره در کتاب خدا رسیده و نه دلیل خاصی در این باره در روایات از معصومین (ع) در دست است؛ بنابراین، باید به حس و جست‌وجویی پاسخ و استخراج احکام این مسائل ورود کرد و فقیه و مجتهد که وظیفه‌اش استنباط و استخراج احکام از ادله شرعی است می‌تواند با استمداد از دلیل عقلی به حس و وجود و پاسخ این مسائل پردازد. مسائل مستحدثه که امروزه در ابواب مختلف فقهی مطرح‌اند بسیارند، اما در این جا به‌عنوان نمونه به چند گونه از آنها در قالب چند دسته همگون، اشاره می‌گردد:

مسائل پزشکی

در علوم و فنون جدید پزشکی مسائل متعددی مطرح است که موضع فقه و احکام شرع دقیقاً در برابر آنها روشن نیست. برای پاسخ به سؤالات مرتبط به این دسته از مسائل ارجاع به حکم عقل گریزناپذیر است؛ به‌عنوان مثال به نمونه‌های زیر اشاره می‌شود:

۱. تشریح: سؤال که در مورد تشریح اجساد مردگان مطرح است این است که آیا برای دانشجویان پزشکی، تشریح جسد مسلمان، در صورتی که جسد

غیرمسلمان در اختیار نباشد، جایز است؟ اساساً آیا تشریح جسد غیر مسلمان جایز است؟ خاستگاه این پرسش آن است که از سویی در حدیث آمده: قطعه قطعه کردن بدن، حرام است، گرچه بدن سگ درنده باشد. (دشتی، ۱۳۸۴: ۵۶۰). از دیگر سوی، اگر دانشجویان پزشکی اجازه تشریح نداشته باشند، توانایی لازم برای عمل‌های جراحی بسیاری از بیماران را به دست نمی‌آورند.

۲. پیوند اعضا: آیا پیوند اعضای همانند قلب، کلیه، قرنیه چشم از مرده به زنده و یا از زنده به زنده، جایز است، در حالی که عضو جداشده از زنده، بسان عضو جداشده از مرده، نجس است و نماز با آن، فروش آن و جدا کردن آن صحیح نیست.

۳. باروری مصنوعی: آیا از نظر حکم تکلیفی، باروری مصنوعی، به کمک گرفتن نطفه از مرد و قرار دادن آن در رحم همسر او، یا در رحم زنی بیگانه و یا قرار دادن اسپرم و اوول در لوله آزمایش و سپس کاشتن آن در رحم زن بیگانه و یا همسر مرد و یا به هر طریق دیگر، جایز است؟ بر فرض که فرزندی از این راه متولد شود، از نظر پیوستن به صاحب نطفه، یا صاحب رحم در ارث، چه حکمی دارد؟ حکم محارم در این فرض چیست؟

۴. تزریق خون: آیا تزریق خون مسلمان به کافر و برعکس، یا خون زن به مرد و برعکس، جایز است؟ آیا خریدن خون، برای چنین هدفی درست و رواست؟ البته ضرورت تزریق خون در روزگار ما، بر کسی پوشیده نیست؛ زیرا اگر این کار امکان نداشت، نجات زندگی بسیاری از بیماران و مجروحان، با خطر جدی مواجه می‌شد.

۵. سقط جنین: آیا سقط جنین در صورتی که بقای آن، زندگی مادر، یا سلامت او را تهدید کند، جایز است؟ در فرض جایز بودن، جواز سقط آن، در چه مرحله‌ای است؟ در مرحله علقه؟ در مرحله مضغه؟ در مرحله کامل بودن و دمیده شدن روح در او؟

۶. آیا در صورتی که به کمک شیوه‌های نوین علمی، پی ببریم کودک ناقص به دنیا خواهد آمد و تا پایان عمر، باعث اذیت خود و دیگران خواهد بود، سقط آن در مرحله پیش از تولد جایز است؟

مسائل عبادی

۱. در مناطق قطبی که شش ماه شب و شش ماه روز است، یا طول روز، به اندازه یک ماه، یا یک هفته و یا کم‌تر از آن است، چگونه باید نماز گزارد؟ این مساله از آن روی از مسائل جدید به‌شمار می‌آید که پیش‌تر، دسترسی به آن مناطق و سکونت گزیدن در آن‌ها امکان نداشته است.

۲. چگونه مسلمان، در سفرهای فضایی، آن‌جا که تشخیص وقت نماز ناممکن است، می‌تواند نماز بگزارد؟ و چگونه می‌تواند رو به قبله قرار بگیرد و به همین ترتیب، در دیگر احکام، چه تکلیفی دارد؟

۳. اگر انسان، با هواپیماهای پرسرعت در جهت حرکت زمین مسافرت کند و مثلاً پس از آن که نماز ظهر را به‌جا آورد، دیگر بار به‌جایی برسد که هنوز در آن‌جا، ظهر فرا نرسیده، آیا هنگام ظهر دوباره نماز ظهر را اقامه کند؟ همچنین اگر کسی سی روز از ماه رمضان را در محلی مانند مکه روزه بگیرد و پس از آن به محلی که در آنجا هنوز یک روز از ماه رمضان باقی است، مسافرت کند، آیا باید یک روز دیگر روزه بگیرد؟

۴. آیا برای زن مسلمان، جایز است از قرص و همانند آن، برای به تأخیر انداختن عادت ماهیانه استفاده کند تا بتواند یک ماه کامل را روزه بدارد، یا طواف و نماز را در وقت خود انجام دهد؟

۵. آیا دیدن هلال، با ابزارهای نوینی چون تلسکوپ برای حکم ثبوت ماه، کافی است؟

مسائل اقتصادی

۱. پول اعتباری (اسکناس و دیگر اوراق همانند) چه حکمی دارد و مالیت آن،

از کجا سرچشمه گرفته است؟ و آیا احکام پول حقیقی (طلا و نقره) مانند ربا و مضاربه با آن‌ها، بر پول اعتباری نیز بار می‌شود؟

۲. داد و ستدهای بانکی، با ربایی که در بانک‌هاست، چه حکمی دارد؟ حکم و وضع بانک اسلامی بدون ربا چیست؟

۳. چک و سفته از جهت خرید و فروش و دیگر احکام چه وضعیتی دارد؟

۴. آیا بیمه در گونه‌های گوناگون آن: بیمه عمر، بیمه مسکن، بیمه خودرو ... جایز است و در فرض جواز، چه شرطهایی دارد و آیا جزو معاملات است؟
 ۵. سرقتی، چه حکمی دارد؟ آیا جایز است، یا خیر؟ در کجا جایز است و در کجا جایز نیست؟ چرا که گاه خریدار در برابر سرقتی، عوضی هم در اختیار مالک (فروشنده) می‌گذارد و گاه این طور نیست.

۶. حق بازنشستگی چه معنایی دارد؟ آیا این خود، نوعی معامله است، یا شرط ضمن عقد است؟ با آن که در این حق نیز، به گونه‌ای ناآگاهی از چند و چون قضیه وجود دارد؛ زیرا مقداری که از حقوق در طول دوران خدمت کسر می‌شود، گاه کم‌تر از آن چیزی است که در دوران بازنشستگی داده می‌شود و گاه بیش‌تر از آن و کم‌تر پیش می‌آید که این دو مبلغ برابر شوند. این تفاوت، چه حکمی دارد؟

۷. آیا خرید بلیت‌های بخت‌آزمایی صحیح است، با آن که چنین خریدی در ذیل عنوان هیچ یک از عقود نمی‌گنجد، بلکه گاه از قبیل «ازلام» است که خداوند در کتاب خود از آن نهی فرموده است. بر این اساس، آیا راهی برای توجیه فقهی خرید این گونه بلیتها، وجود دارد؟

۸. آیا اجرای عقد از راه تلفن، اینترنت و سایر وسایل ارتباطی جایز است؟ در فرض جواز، خیار مجلس در این گونه عقدها چگونه خواهد بود.

۹. آیا حقوق معنوی، همانند حق تألیف، یا حق اختراع و یا حق اکتشاف از نظر شرع هم پذیرفته است؟ به دیگر سخن، آیا برای امور معنوی هم ملکیت

تصور می‌شود، یا آن که در ملکیت، ناگزیر باید عینی خارجی وجود داشته باشد.

۱۰. آیا اجاره به شرط رهن که در زمان ما، رایج است و بر اساس آن، بر مستأجر شرط می‌کنند مبلغی به عنوان رهن، به موجر بدهد و آن را در هنگام پایان یافتن مدت اجاره، پس بگیرد و در طول مدت اجاره، مبلغ اجاره از حد معمول برای آن ملک کم‌تر باشد، درست است، یا خیر؟

مسائل دیگر

۱. گاه خسارت ناشی از جنایت، از مقدار دیه افزون‌تر است. بدین معنی که برای درمان بیماری، یا شکستگی به مبلغی بیش‌تر از آنچه در شرع به عنوان دیه مقرر شده، نیاز است. آیا در چنین مواردی، نسبت به آن مبلغ افزون از دیه ضمانتی هست، یا خیر؟ به عنوان نمونه: دیه دست از پانصد دینار نمی‌گذرد، با آن که گاه، هزینه‌های درمان دست، به هزار دینار نیز می‌رسد.

۲. آیا ذبح با دستگاه، جایز است؟ بر فرض جواز، رو به قبله کردن و یاد نام خدا، در چنین ذبحی، چه حکمی دارد و چگونه تحقق می‌پذیرد؟ آیا مباشرت در ذبح، لازم است، یا به تسبیب هم بسنده می‌شود. آیا در یاد نام خدا، صرف نزدیک بودن و همزمانی عرفی کافی است؟

۳. خراب کردن خانه‌های مردم، مساجد، مقبره‌ها و ... برای ساخت خیابان مورد نیاز مردم، از نظر ضمان چه حکمی دارد؟ آیا اگر مسجدی جزو خیابان شود، احکام مسجد، از قبیل جایز نبودن درنگ جنب در آن، یا جایز نبودن نجس کردن آن، همچنان در آن جا جاری است؟

۴. تغییر جنسیت. برخی از افراد، با آن که نشانه‌های مرد بودن، یا زن بودن در آنان آشکار است؛ اما آمادگی آن را دارند که از نشانه و ویژگیهای جنس مخالف برخوردار شوند و بدین سان، با عمل جراحی می‌توانند تغییر جنسیت دهند. آیا این تغییر جنسیت، جایز است؟ گذشته از جایز بودن و نبودن آن،

اگر چنین کاری صورت پذیرد و کسی تغییر جنسیت دهد، زوجیت و احکام وابسته به آن، همانند مهر، نفقه و ارث (مشروط بر وقوع تغییر پیش از قسمت کردن آن) چه حکمی خواهد یافت؟ (مکارم، ۱۳۷۵: شماره ۷).

آنچه که به آن اشاره گردید بخشی از مسائل مهمی است که امروز با آن‌ها سروکار داریم و فقهای بزرگ ما، اعم از قدما و متأخرین، به سبب گرفتار نشدن، کم‌تر به آن‌ها پرداخته‌اند؛ اما امروز، هرچند گروهی از بزرگان معاصر، در کتاب‌های فتوایی خویش، به پاسخ برخی از آن‌ها پرداخته‌اند، اما به دلایل آن اشاره نکرده‌اند. البته، پاره‌ای از این مسائل همچنان بی پاسخ مانده‌اند که این امر می‌طلبد که فقها و مجتهدین، احکام شرعی آنان را با استمداد از ادله شرعی از جمله دلیل عقلی استنباط و استخراج نمایند و مکلفین را از بلا تکلفی و سردرگمی نجات دهند.

نتیجه‌گیری

حقیقت چشمه دین از دو منشأ جوشیده، بر قلوب صاف جاری و آن را سیراب می‌کند، آن دو منشأ عبارتند از وحی و عقل که حجت‌های الهی هستند. ارتباط عقل و وحی یک ارتباط تنگاتنگ می‌باشد به گونه‌ای که گاه شرع ابزاری برای رشد و شکوفایی عقل می‌شود و گاه عقل ابزاری برای کشف وحی می‌شود. با توجه به مطالب فوق می‌توان به یافته‌های ذیل دست یافت:

۱. علمای اصولی معتقدند که عقل به‌عنوان یک منبع مستقل در کنار کتاب و سنت، یکی از منابع دست‌یابی به احکام شرعی می‌باشد و در هر مورد که به ملاکات احکام دست یابد، از طریق ملازمه بین حکم عقل و شرع، می‌تواند به احکام شرعی دست یابد.

۲. ضرورت به‌کارگیری عقل به‌عنوان یک منبع مستقل برای دست‌یابی به احکام شرعی، بیش از پیش در عصر حاضر نمایان است؛ زیرا بسیاری از مسائل جدید فقهی است که حکم شرعی آنان هنوز از سوی فقها بیان نشده و این امر

ضرورت به کارگیری عقل را برای پاسخ‌گویی به این مسائل می‌طلبد.
۳. قلمرو دخالت عقل در استنباط احکام شرعی محدود است و تا جایی است
که عقل بتواند مستقلاً ملاک حکم را که مصلحت و مفسده قطعی است، دریافته
و کشف نماید.

منابع

قرآن کریم.

۱. ابن ابی الحدید، نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، چاپ هفتم، ۱۳۸۴.
۲. ابن منظور، محمدبن مکرم، لسان العرب، بیروت: داراحیاء التراث العربی، مؤسسه تاریخ العربی، ۱۴۱۶.
۳. استرآبادی، محمد امین، الفوائد المدنیه، قم: مؤسسه‌ی النشر الاسلامی، چاپ دوم، ۱۴۲۶.
۴. اصفهانی، محمد حسین، نهایی‌ی الدرایی‌ی فی شرح الکفایه‌ی، بیروت: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، چاپ دوم، ۱۴۲۹.
۵. امین، حسن، اعیان الشیعه، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، چاپ پنجم، ۱۴۱۸.
۶. انصاری، مرتضی، فرائد الاصول، قم: مؤسسه‌ی النشر الاسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۷.
۷. __، __، مطارح الانظار، قم: مجمع فکر الاسلامی، چاپ دوم، ۱۴۲۸.
۸. __، __، مکاسب، قم: مجمع فکر الاسلامی، چاپ بیستم، ۱۴۳۴.
۹. آمدی، عبدالواحد، غررالحکم و دررالحکم، تحقیق سید جلال الدین محدث، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چاپ ششم، ۱۳۸۴.
۱۰. بحرانی، یوسف، حدائق الناضره فی احکام العتره‌ی الطاهره‌ی، قم: مؤسسه‌ی النشر الاسلامی، ۱۴۳۴.
۱۱. بروجردی، محمد حسین، جامع احادیث الشیعه‌ی فی احکام الشریعه‌ی، قم: مهر، ۱۳۷۱.
۱۲. بهسودی، محمد سرور، مصباح الاصول، قم: مکتبه‌ی الداوری، چاپ پنجم، ۱۴۱۷.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله، انتظار بشر از دین، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۱۴. جوهری، اسماعیل، معجم الصحاح، بیروت - لبنان: دارالمعرفه‌ی، چاپ

- سوم، ۱۴۲۹.
۱۵. حکیم، محمد تقی، الاصول العامه‌ی لفقہ المقارن، قم: المجمع العالمی لأهل البيت (ع) چاپ دوم، ۱۴۱۸.
۱۶. حلی، جعفر بن الحسن، معارج الاصول، قم: آل بیت، ۱۴۰۳.
۱۷. ۱۸. خراسانی، محمد کاظم، کفایه‌ی الاصول، قم: انتشارات لقمان، چاپ اول، ۱۴۱۷.
۱۸. ۱۹. خمینی، روح الله، الاجتهاد و التقليد، تهران: مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار الامام الخمينی، چاپ اول، ۱۳۷۶.
۱۹. ۲۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ترجمه: حسین خداپرست، مفردات الفاظ قرآن، قم: نشر نوید اسلام، چاپ دوم، ۱۳۸۹.
۲۰. ۲۱. سبحانی، جعفر، موسوعه‌ی طبقات الفقهاء (القسم الثاني من مقدمه‌ی موسوعه‌ی طبقات الفقهاء) قم: مؤسسه‌ی الامام الصادق (ع) چاپ اول، ۱۴۱۸.
۲۱. سعدی، ابوجیب، القاموس الفقهي لغةً و اصطلاحاً، دمشق - سوریه، دارالفکر، ۱۴۲۴.
۲۲. صدر، محمد باقر، المعالم الجديده‌ی للاصول، قم: مركز الابحاث و الدراسات التخصصيه‌ی للشهيد الصدر، چاپ اول، ۱۴۲۱.
۲۳. __، __، دروس فی علم الاصول «الحلقه‌ی الثانيه»، قم: مركز الأبحاث و الدراسات التخصصيه‌ی للشهيد الصدر، چاپ اول، ۱۴۲۱.
۲۴. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرين، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ دوم، ۱۴۰۸.
۲۵. عابدی، غلام حسین، چیستی و ویژگی‌های عقل به عنوان منبع استنباط احکام شرعی، پایان نامه، ۱۳۸۸.
۲۶. عبدالرحمن، محمود، معجم المصطلحات و الالفاظ الفقهيّه، قاهره - مصر، دارالفضيله، بی تا.
۲۷. علی دوست، ابوالقاسم، فقه و عقل، تهران: مركز نشر آثار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۱.
۲۸. فضلی، عبدالهادی، دروس فی اصول الفقه الاماميه‌ی، بی جا، موسسه‌ام القرى، ۱۴۲۰.

۲۹. فیومی، احمد، المصباح المنیر، مصر: مکتبه‌ی محمد علی، ۱۳۴۷.
۳۰. قماش‌ی، سعید، بازشناسی جایگاه عقل در فقه شیعه، رواق اندیشه، شماره ۳، مهر و آبان ۱۳۸۰.
۳۱. __، __، جایگاه عقل در استنباط احکام، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۸۶.
۳۲. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول الکافی، بیروت - لبنان، دارالاضواء، چاپ اول، ۱۴۱۳.
۳۳. مجلسی، محمد باقر، بحارالانوار، بیروت - لبنان، داراحیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۴۰۳.
۳۴. مدرسی، حسین، مقدمه‌ای بر فقه شیعه، ترجمه: محمد آصف فکرت، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۶۸.
۳۵. مظفر، محمد رضا، اصول الفقه، نجف: دارالنعمان، چاپ دوم، ۱۳۸۶.
۳۶. مکارم، ناصر، فصلنامه فقه اهل بیت، شماره ۷، سال دوم، پاییز ۱۳۷۵.
۳۷. موسوی، سید مرتضی، الذریعه‌ی الی اصول الشریعه‌ی، قم: مؤسسه‌ی الامام الصادق (ع) چاپ اول، ۱۴۲۹.
۳۸. میرعمادی، احمد، ائمه (ع) و علم اصول، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۴.
۳۹. میرزای قمی، ابوالقاسم، قوانین الاصول، بی‌جا، ۱۳۲۴.
۴۰. ولائی، عیسی، فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول، تهران: نشر نی، چاپ ششم، ۱۳۸۷.



بررسی شیوه‌های ملاکات احکام

محمد عیسی رحیمی^۱

چکیده

نوشتار حاضر تحت عنوان «بررسی شیوه‌های کشف ملاکات احکام» تدوین شده است. از آنجاکه نصوص کلی و در برخی موارد در پاسخ به موضوع خاصی صادر شده است؛ از جهت دیگر فاصله زمانی زیادی میان وضع شریعت و اجرای آن در عصر حاضر به وجود آمده است؛ ضرورت دارد جهت پاسخ دادن به مسائل مستحدثه، شیوه‌های ملاکات احکام با نگاهی نو مورد ارزیابی قرار گیرند. هدف این تحقیق دستیابی به نکات نهفته در ملاکات و استفاده از آنها در استنباطات فقهی است. این پژوهش از نظر هدف توسعه‌ای، از نظر نوع داده کتابخانه‌ای و از حیث روش یا راهبرد توصیفی است. در تحقیق پیش‌رو، بعضی از شیوه‌های ملاکات احکام؛ مانند قیاس، استقراء و وحدت طریق مسلمین، مورد تحلیل قرار گرفته و به نتایج ذیل دسته یافته است. قیاس که برای تشخیص موضوعات و تسری حکم از اصل بر فرع باشد، نه تنها از طرف شارع مقدس نهی نشده است، بلکه پیامبر (ص) و امامان معصوم (ع)، به جهت تشابه میان دو مسأله حکم را از یکی به دیگری ساری و جاری دانسته است. قیاس مذموم قیاسی است که علت و حکمت حکم در روایات ذکر نشده، فقیه می‌خواهد از طریق عقل حکمت حکم را دست آورد، سپس علل عقلی را به عنوان مقیاس برای نصوص شرعی قرار دهد. استقراء، از طریق تجمع قرائن جزئی و ناقص به عنوان یکی از ملاک‌ها جهت دستیابی به حکم در فقه نقش محوری دارد. وحدت طریق مسلمین، برگرفته از رفتار شارع در موضوعات فقهی است که می‌تواند به عنوان یکی از راه‌های کشف مناط و ملاک حساب شود؛ زیرا شارع در بعضی موارد به خاطر اشتراک در علت، یک حکم را در چند مورد جاری و ساری می‌داند که مسلمین می‌توانند این رفتار شارع را ملاک قرار دهند.

واژگان کلیدی: ملاک، احکام، قیاس، استقراء، وحدت طریق مسلمین، حکمت.

مقدمه

بررسی شیوه‌های کشف ملاکات احکام در عصر که جوامع در حال گام برداشتند به سمت پیشرفت و پویایی‌اند یک امر ضروری و غیرقابل انکار به نظر می‌رسد، بنابراین می‌طلبند مسأله را با توجه به دلایل ذیل مورد ارزیابی قرار داد. الف) از آنجای که نصوص ما کلی و محدودند. تحولات جوامع مسائل جدید را اقتضاء دارند نیازمند است به ملاکات احکام و شیوه‌های آن توجه شود تا بتوان ملاکات احکام را کشف و بر اساس آن، به انطباق جدید روی آورده؛ که اگر این کار صورت نگیرد محکوم به تهجر و عدم جامعیت شریعت و فقه شیعی خواهیم بود.

ب) مشکل دیگر، فاصله زمانی میان وضع شریعت و اجرایی آن در عصر حاضر است. این مشکل برمی‌گردد به تاریخ‌مندی نصوص؛ زیرا نزول تدریجی قرآن، برآمدن از متن واقعیات و نیازهای مخاطبان عصر، بهره‌گیری از زبان قوم، برخاستن دسته‌ای از احکام مناسب با شرایط و احوال آن مردم، خواه و ناخواه صبغه تاریخی را می‌رساند، در صورتی می‌توان این احکام را توسعه و تعمیم داد، یا محدود به موضوع معین کرد که عملیات فضاشناسی و تشخیص موقعیت و تجرید به‌خوبی انجام گیرد. تجرید کردن احکام در این دسته از امور با کشف ملاکات احکام ممکن است. بدین جهت ما را ناچار به شناخت گوهر و ملاک جعل احکام می‌نماید.

ج) مشکل دیگر احکام، افزون بر تاریخی بودن آن، برمی‌گردد به این نکته که بخشی از روایات در جواب به سؤالات خاص و راوی معین بوده و حیطة بسیار محدود و مخصوصی را زیر پوشش خود قرار داده است. برای تعمیم و توسعه و تبدیل آن از عنصر فردی به اجتماعی نیازمند به شناخت شرایط اجتماعی حکم و شناخت عنصر تشریح می‌باشد که این فهم چیزی جز در یافت ملاک احکام نیست و تا ملاک حکم روشن نشود معلوم نمی‌شود موارد جریان و قلمرو حکم کجاست.

د) تغییر روش‌ها یکی از مشکلات فقیه است. در فقه برای تشخیص موضوع حکم شرعی، با تبعیت از آیات و روایات روش و یا روش‌های تعیین شده که متأسفانه در بعضی از وقت‌ها اشتباه‌انداز است. در روایات به روش‌های برمی‌خوریم که مبنای تشخیص حکم در نزد فقیه قرار گرفته است، در حالی که در عصر حاضر آن روش یا روش‌ها کارایی خود را از دست داده است؛ مثلاً در روایت آمده که امیر مؤمنان برای حل منازعه در ادعای عدم بکارت زن، روشی را برای تشخیص حکم و کشف بکارت و امکان نزدیکی زن از طریق آغشته کردن محل بکارت با زعفران مطرح کرده و به همین مطلب، در فقه و قضاوت توجه شده است (حرعاملی، ۱۴۱۳، ج ۲۱، حدیث ۳؛ نجفی، بی‌تا، ج ۳۰: ص ۳۵۵)؛ اما امروزه روش‌های جدید و مطمئن‌تری برای حل نزاع و کشف بکارت به وجود آمده است.

بنابراین وقتی می‌توان از روش‌های جدیدی برای استنباط حکم استفاده کرد که نکاتی را مورد توجه قرار داد:

۱. بتوان ملاک احکام را معین کرد.
۲. هدف و مقصود از حکم مشخص باشد.
۳. صورت حکم موضوعیت نداشته باشد.

اکنون اگر شرایط ذکر شده را دارا بود، می‌توان برای رسیدن به مقصود از هر وسیله‌ی استفاده کرد؛ زیرا مبنای ملاک حکم عمل می‌شود و دست‌یابی به ملاک در جهت محدود نشدن به روش خاص است. (ایازی، ۱۳۸۶)

بنابراین، بررسی ملاکات احکام و شیوه‌های آن از مسائل مهم برای استنباط و پاسخ به مسائل جدید و مستحدثه است؛ زیرا اگر حکم بر اساس ظاهر مورد توجه باشد، لازمه‌اش زوال و تغییرپذیری حکم است. اگر حکم مبتنی بر ملاک‌ها باشد دیگر از زوال و یا تغییرپذیری حکم خبری نیست.

از این رو فقیه نیازمند کشف ملاکات احکام و شیوه‌های آن است که باید

بر اساس منطق و قانون خاص انجام پذیرد. برای دستیابی به ملاکات احکام شیوه‌های مختلف بیان شده که در مقاله پیش‌رو به سه مورد از آن‌ها، در دو فراز به‌طور اجمال اشاره می‌گردد.

۱. مفاهیم و کلیات

برای ورود هر بحثی لازم است مفاهیم کاربردی آن بحث توضیح و تبیین شود؛ زیرا تا کلیدواژه‌ها تعریف و از میان تعاریف ارائه شده یکی انتخاب نشود ممکن است کسانی را که برای اولین بار با چنین بحثی رو به‌رو می‌شوند دچار حیرت و آشفتگی شود، بنابراین لازم است مفاهیم اساسی بحث روشن سپس به اصل بحث پرداخته شود.

۱-۱. ملاک

واژه ملاک در لغت تازی هم به فتح میم و هم به کسر آن وارد شده است و به معنای قوام کار و اصل شئی است و به همین معنا به معیار، قاعده، قانون و ضابطه اطلاق می‌گردد (دهخدا، ۱۳۷۲، واژه ملاک) در حدیث شریف نبوی وارد شده: «ملاک الدین الورع»، قوام دین به پرهیزگاری است. در اصطلاح، علت اثباتی حکم و امری که شارع برای فهم مخاطبانش نسبت به تحقق حکم به مجرد ثبوت آن امر قرار داده و منشأ وضع آن حکم نزد شارع است، ملاک نامیده می‌شود. به دیگر سخن علت اثباتی و منشأ جعل احکام شرعی را ملاک می‌نامند. (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۱: ص ۶۸۴)

نکته قابل توجه آن است که ملاک حکم گاهی نفس مصلحت و مفسده‌ای است که بر موضوع مترتب است؛ چنانکه در احکام غیر تعبدی به‌خوبی مشاهده می‌شود و گاهی علت است که عنوان اعم از مصلحت و مفسده قائم بر موضوع است و شامل مصلحت و مفسده قائم بر حکم است؛ چنان که در اوامر امتحانی و نواهی توبیخی وجود دارد (ایازی، ۱۳۸۳: ص ۴۳).

۲-۱. مناط

واژه مناط در لغت تازی از «ناط - ینوط - نوطا» گرفته شده و به معنای تعلیق و آویختن است و به دیگر سخن، مناط به معنای هر چیزی است که شیء به آن تعلق داشته باشد. در اصطلاح فقه، مناط به معنای هر امری است که حکم شرعی با آن پیوند دارد و تقریباً مترادف با ملاک به کار گرفته می‌شود. (قمی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۷۲؛ آمدی، بی تا، ج ۳، ص ۲۷۹)

دکتر محمد جعفر جعفری لنگرودی در ترمینولوژی حقوق می‌نویسد:

«واژه مناط به معنای ملاک در فقه استعمال شده است ولی کاربرد ملاک، عام‌تر است و هم در فقه و هم در حقوق جدید به کار می‌رود. وحدت ملاک در حقوق جدید به معنای تنقیح مناط در فقه می‌باشد که نوعی قیاس است. باید توجه داشت که عده‌ای همانند ابن رشد علت‌های شرعی را از جمله علل طبیعی نمی‌دانند بلکه علتی مجعول و قراردادی می‌پندارند و برای گریز هرچه بیشتر از مفهوم علت طبیعی و نشان دادن این نکته - علل شرعی فقط معرفات و علامات قانونی به‌شمار می‌روند - اسم علت و سبب شرعی را مناط نام نهاده‌اند» (جعفری لنگرودی، پیشین، ص ۶۸۴).

۳-۱. حکمت

اصل حکمت در لغت به معنای منع است، برای آن که حکمت منع کند صاحبش را از آن که نابایست کند، چنانکه «حکمه لجام» منع کند اسب را از آن که آن جا رود که او خواهد و جریر می‌گوید:

حکمت در لغت، به معنای «معرفت پیدا کردن به موجودات» و نیز «انجام دادن کارهای خیر» است؛ و پاره‌ای آن را حجت و برهان قطعی که مفید اعتقاد است نه مفید ظن، می‌دانند. (اصفهان‌سی، ۱۴۱۲، ص ۲۴۸)

در اصطلاح حکمت به دو معنا اطلاق شده است:

الف) فایده‌ای که از تشریح حکم شرعی دست می‌آید؛ مانند حکمت برداشتن

حکم روزه از مسافر که دفع مشقت از او است.

ب) نفس سود و زیانی که در تشریح حکم شرعی در نظر شارع بوده است و شارع با تشریح حکم خواسته است مکلف بدان برسد یا از آن پرهیز نماید؛ بنابراین خود مشقت، حکمت برداشتن حکم روزه از مسافر است نه دفع مشقت. آن چه در میان اندیشمندان اصولی از رواج بیشتری برخوردار است همان معنای نخست است. (میرخلیلی، ۱۳۸۹، شماره: ۱۵ و ۱۶)

۱-۴. تفاوت علت با حکمت

علت امر مشخص و معین و دارای نظم خاص می‌باشد که شارع حکم خویش را بدان پیوند داده است، بود و نبود آن را به بود و نبود علت وابسته نموده است؛ اما حکمت عبارت است از مصلحت یا مفسده‌ای که شارع برای دست‌یابی به آن، حکم را تشریح کرده است اما به لحاظ اختلاف درجه آن نسبت به حالات مختلف و زمان‌ها و مکان‌های متفاوت، حکم به آن پیوند نخورده است هرچند در وهله نخست به نظر می‌آید که حکم با حکمت پیوسته باشد و نبود آن به حکمت پیوند خورده باشد، زیرا هدف از قانون‌گذاری دست‌یابی به حکمت احکام است، ولی با بررسی حکمت قانون‌گذاری درمی‌یابیم که حکمت همیشه امری معلوم و مشخص نیست و نسبت به افراد و احوال و زمان‌های متفاوت تغییرپذیر است به گونه‌ای که پیوند بود و نبود حکم با آن، شدنی نیست.

همانند حکمت شکستن روزه در سفر که مشقت است و این حکمت نسبت به افراد و حالات متفاوت تغییر می‌کند. به علاوه آن که گاه حکمتی سبب تشریح حکم می‌گردد که وسعتی کم یا بیش از قلمرو حکم دارد. در این صورت حکمت دارای نظم و انضباط خاصی نیست و شارع مقدس به لحاظ مصالح عمومی حکم را به امری پیوند داده است که پایداری و فراگیری قانون را تضمین کند و تخلف حکم از حکمت در پاره‌ای از موارد را در برابر پایداری حکم، نادیده انگاشته است؛ بنابراین در نمونه یادشده، بر مسافر لازم است که نماز را

شکسته بخواند ولو هیچ‌گونه رنجی از سفر نبرده باشد و بر حاضر لازم است نماز را تمام بخواند ولو به‌کاری گماشته شده که رنج فراوان دربر دارد. (میر خلیلی، پیشین)

۱-۵. پیشینه بحث

اگر چند معروف و مشهور میان علما و فقها این است که در میان تشیع بحث از فلسفه احکام، علت، ملاک و مقاصد شریعت صورت نگرفته است، بلکه اهل سنت از قدیمی‌ترین جریان‌های دینی و مذهبی هستند که از فلسفه احکام و ملاکات و مباحث نظری آن بحث کرده‌اند.

اما با بررسی تاریخ و پیشینه بحث این نکته دست می‌آید که بحث از ملاکات حکم و مقاصد آن در میان تشیع نیز از قدمت دیرینه برخوردار است؛ زیرا فضل بن شاذان، محمد بن خالد و شیخ صدوق از کسانی هستند که در مورد مقاصد و علت و ملاک حکم بحث کرده‌اند که به چند مورد از تألیفات شیعیان در این مورد اشاره می‌گردد:

۱. العلل: ابو محمد فضل بن شاذان بن خلیل نیشابوری از دی (م ۲۶۰ ق.) وی از امام جواد (ع) روایت می‌کند.

۲. علل الشرایع والاحکام: از محمد بن علی بن بابویه قمی معروف به صدوق (م ۳۸۱ ق.). این کتاب تنها کتابی است که از مجموع آن کتاب‌های نگاشته شده به‌طور کامل باقی مانده است. (میر خلیلی، پیشین، ص ۶۲)

بنابراین بحث از ملاکات احکام، علت و مقاصد شریعت به زمان پیامبر (ص) و ائمه معصومین (ع) بر می‌گردد که علمای شیعه به تبعیت از پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع) در آثار خود به ملاکات احکام پرداخته‌اند.

۲. راه‌های کشف احکام و بررسی شیوه‌های ملاکات احکام

قبل از بررسی شیوه‌های ملاکات احکام لازم است در باره راه‌های شناخت کشف ملاک حکم، مطالب را بیان نمایم سپس به تحلیل شیوه‌های ملاکات

احکام پردازیم. راه‌های شناخت ملاک حکم به دو نوع تقسیم می‌شود:

۲-۱. قطعی

راه‌های قطعی کشف ملاک، راه‌هایی هستند که مجتهد را به‌طور یقینی به علت حکم رهنمون می‌سازند، مانند قیاس اولویت، تنقیح مناط قطعی و قیاس منصوص نص، چه قیاس نامیده شود و چه با عناوین دیگری از علت قطعی استفاده شود به اتفاق اهل اصول اعتبارش تردیدناپذیر است زیرا یقین از اعتبار ذاتی برخوردار بوده و حجیت آن غیرقابل انکار است. (حکیم، ۱۳۷۷، ص ۳۲۵؛ جمال الدین، ۱۹۷۵، ص ۲۵۱)

۲-۲. ظنی

راه‌های ظنی کشف ملاک، راه‌هایی هستند که ملاک را با ظن و گمان به مجتهد نشان می‌دهند. این گروه خود بر دو قسم می‌باشند:

الف) ظنی با پشتوانه قطعی: هر گاه راه دست‌یابی به علت، خود ظنی باشد، در صورتی نزد اصولیون ارزشمند و قابل استدلال است که اعتبار آن با دلیل قطعی دیگری ثابت شود، مانند ملاک‌هایی که از ظاهر نصوص شرعی به دست می‌آیند. در این مورد هر چند ظهور، دلیل یقین‌آور نیست ولی ارزش ظواهر ادله به دلیل قطعی دیگری ثابت است؛ بنابراین راه‌های ظنی کشف ملاک با پشتوانه قطعی، همانند راه‌های قطعی ارزشمند بوده و در استناد به آن بین اندیشمندان شیعه و اهل سنت اختلافی نیست. (حکیم، پیشین، ص ۳۲۷-۳۳۱؛ جمال الدین، پیشین، ص ۲۵۲-۲۵۶)

ب) ظنی بدون پشتوانه قطعی: راه‌هایی که مجتهد را با ظن و گمان به ملاک حکم می‌رسانند ولی پشتوانه قطعی ندارند بیشتر به ذوق و استنباط شخصی افراد وابسته‌اند. اندیشمندان شیعه بر این باورند که ملاک حکم شرعی باذوق شخصی و بدون ضابطه عقلایی قابل دست‌یابی نیست؛ بنابراین هیچ‌گونه اعتباری برای این گونه راه‌ها قائل نیستند. پاره‌ای از اندیشمندان اهل سنت نیز این روش کشف

ملاک را فاقد ارزش می‌دانند. (جمال‌الدین، پیشین، ص ۲۷۳؛ بخاری، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۵۷). هر چند برخی از آنان برای گمان غالب مجتهد، ارزش قائلند. (آمدی، پیشین، ج ۳، ۶۴؛ مقدسی، ۲۳۸۵، ص ۱۶۵).

۳. شیوه‌های کشف ملاک احکام

یکی از راه‌های کشف ملاک احکام، قیاس است. قیاس یکی از شیوه‌های قطعی غیرمنصوص به حساب می‌آید که باید از جنبه‌های مختلف مورد بررسی قرار گیرد؛ زیرا قبول و عدم قبول قیاس به‌عنوان یکی از راه‌های کشف ملاک احکام تأثیر بسیار زیادی در شناخت روش‌های اکتشاف ملاک می‌گذارد؛ چیزی که در شیعه حتی به دلیل وحشت از عنوان بحثش، در کتاب‌های اصولی کنار گذاشته شده، ولی بدون اسم در موارد زیادی بدان عمل کرده است.

با توجه به این‌که موضوع بحث ما بررسی روش‌های اکتشاف ملاک است، قیاس خود نوعی فعالیت اجتهادی برای تعیین حکم از طریق ملاک است، به این جهت نباید ملاک را با قیاس مساوی گرفت. از سوی دیگر، قیاس به‌عنوان ابزار استنباط است نه به‌عنوان منبع استنباط؛ یعنی از طریق قیاس می‌توان حکمی را در جایی که به‌عنوان علت و ملاک حکم تلقی شده در جای دیگر پیاده کرد. پس از تعریف کوتاهی از قیاس به بررسی آن از منظر فقها پرداخت می‌شود

۲-۱. قیاس

۲-۱-۱. تعریف قیاس

قیاس در لغت به‌معنای تقدیر و اندازه‌گیری است. قاسه به غیره و علیه (فیروزآبادی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۴۴) یعنی چیزی را بر چیزی همانند کردن یا چیزی را بر چیزی انطباق دادن، اما در اصطلاح، قیاس گاهی به معنی اجتهاد و گاهی به معنی قاعده و گاهی به معنی ایجاد مساوات فرع با اصل در علت حکم شرعی آمده است. همچنین در تعریف قیاس گفته‌اند: تسری دادن حکم اصل به فرع بر اساس علت واحدی است که در اصل و فرع وجود دارد و آن علت

از عبارت نص راجع به اصل، استنباط و دانسته نمی‌شود، بلکه حاجت به نوع اعمال نظر دارد، به این جهت قیاس را فعل مجتهد و صاحب نظر دانسته‌اند نه این‌که قیاس یکی از ادله و منابع فقه باشد. (حکیم، ۱۳۷۶، ص ۳۰۶).

۲-۱-۲. مقدمات شناخت قیاس

برای این‌که بتوانیم از قیاس به‌عنوان یکی از راه‌های کشف ملاک استفاده نمایم، لازم است مباحث مقدماتی مربوط به قیاس را ذکر نمایم تا از طریق طرح این مباحث شبهات واردشده به قیاس را دفع نمایم.

۲-۱-۳. تفاوت قیاس اصولی با تمثیل منطقی

در میان علمای اصول شیعه، مشهور است که تمثیل منطقی همان قیاس اصولی است؛ زیرا هر دو ظن آور است و هیچ‌کدام حجت نیست. پس هر دو ی آن‌ها یک حکم و وصف دارند.

این استدلال از چند جهت مخدوش است:

الف) تمثیل منطقی انتقال ذهن از حکم یکی از دو چیز به حکم دیگر به جهت برخی اشتراکات‌ها و شباهت‌هاست: «أن ینتقل الذهن حکم احد الشیئین إلی الحکم الآخر لجهت مشترکت بینهما» (مظفر، ۱۳۵۹، ص ۲۶۸)؛ اما قیاس اصولی اثبات حکم از اصل به فرع جهت تساوی علت میان آن دو است: «إثبات حکم من اصل إلی فرع لثبوت العلت فی کلیهما» (میر خلیلی، پیشین، ص ۴۱۰) ب) تمثیل هیچ‌گاه نمی‌تواند حجت باشد و صرفاً نوع شباهت است، آن‌هم نوع شباهت اصل با فرع؛ اما در قیاس اصولی تنها شباهت کافی نیست، داشتن اوصاف معین و مضبوط شرط حکم است. بنابراین در صورتی که علت ملاک حکم باشد، حجت و قابل اعتماد است و در جایی که شرایط علیت مضبوط را نداشته باشد حجت نیست؛ به عبارت دیگر تمثیل در عرف علمای منطق شیعه حجت نیست، اما برخی از موارد قیاس اصولی، حداکثر در تنقیح مناط قطعی و قیاس اولویت و قیاس جلی حجت است (میر خلیلی، پیشین)

ج) تعریفی که درباره شباهت و علیت در منطق و علم اصول شده فرق می‌کند:

۴-۱-۲. نسبت قیاس با اجتهاد

با بررسی سیر تطور این مفاهیم در کتاب اهل سنت، این نکته به دست می‌آید که اجتهاد در کنار رأی و قیاس استعمال شده است در حالی که اصطلاح اجتهاد عام بوده و قیاس یکی از انواع اجتهاد است. قیاس در تخریج علت و تهذیب علت و تحقیق علت در فرع مقیس، جد و جهد می‌کند. بنابراین اجتهاد معنایی عام دارد و می‌تواند هم در قیاس و هم به رأی استظهار از کتاب و سنت و هم فهم شریعت با استفاده از نصوص و منابع استفاده شود. (عمری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۶۹۱)

۵-۱-۲. منشأ پیدایش قیاس

مسأله از این جا آغاز گردید که عده‌ای نسبت به روایات صادره از پیامبر گرامی اسلام (ص) با دیده شک می‌نگریستند به‌ویژه با مشکلاتی که برای تدوین حدیث بعد از رحلت پیامبر به وجود آمد و هرج مرج، وضع و تصرف در حدیث را به وجود آورد که آن‌ها را نگران می‌کرد. این‌ها منکر حدیث نبودند، بلکه منکر صحت و اعتماد به احادیث موجود بودند، بدین‌رو منشأ پیدایش قیاس در ظرف عدم وجود نص است (مذکور، ۱۳۸۰، ص ۶۹۱).

زمان شکل‌گیری قیاس هم به زمان فقدان نص برمی‌گردد، اما نکته قابل توجه در این مورد آن است که موضع‌گیری در برابر قیاس به اختلاف شرایط دسترسی به نص، در میان دو مذهب کلامی باز می‌گردد: شیعه معتقد است که پس از پیامبر اهل بیت او تنها کسانی‌اند که می‌توان به آن‌ها مراجعه و احکام را از آنان پرسید و با وجودشان جایی برای مراجعه به اصول هم چون احتیاط، اباحه و غیر... نیست تا چه رسد به قیاس برخلاف اهل سنت که بعد از پیامبر به قیاس روی آوردند. (میر خلیلی، پیشین، ص ۴۱۷)

۶-۱-۲. قیاس از منظر اهل بیت (ع)

ابتدا لازم است نظر اهل بیت (ع) در مورد قیاس بررسی شود که در چه موارد

از عمل به قیاس نهی می‌کردند. سپس به دلیل و حجیت قیاس اشاره گردد. روایات صادره از ائمه معصومین (ع) در مورد قیاس به چهار دسته تقسیم می‌شود.

الف) روایاتی که به‌طور مطلق از عمل به قیاس نهی می‌کند، بدون آن‌که موضوعات، مصداق و مفهوم آن را مشخص کرده باشد و به نمونه‌هایی در این مورد اشاره می‌گردد.

۱. «عَلِيُّ بْنُ إِبرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْعَقِيلِيِّ عَنْ عِيسَى بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْقُرَشِيِّ قَالَ: دَخَلَ أَبُو حَنِيفَةَ عَلَيَّ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فَقَالَ لَهُ يَا أَبَا حَنِيفَةَ بَلَّغْنِي أَنَّكَ تَقِيْسُ قَالَ نَعَمْ قَالَ لَا تَقِيْسُ فَإِنْ أَوْلَ مَنْ قَاسَ إِبْلِيسَ» (کلینی، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۲۳۴).

ابو حنیفه بر امام صادق (ع) وارد شد حضرت به او فرمودند: شنیده‌ام تو قیاس می‌کنی؟ او پاسخ داد: آری. حضرت فرمودند: قیاس نکن؛ زیرا نخستین فردی که قیاس کرد ابلیس بود.

۲. «إِنَّ أَصْحَابَ الْمَقَائِيسِ طَلَبُوا الْعِلْمَ بِالْمَقَائِيسِ، فَلَمْ تَزِدْهُمْ الْمَقَائِيسُ مِنَ الْحَقِّ إِلَّا بُعْدًا، وَإِنْ دِينَ اللَّهِ لَا يَصَابُ بِالْمَقَائِيسِ». (کلینی، پیشین، ج ۱، ص ۵۶).

به درستی که پیروان قیاس در جستجوی علم از قیاس هستند، در حالی که این قیاس آن‌ها را تنها از راه حق دور می‌کند. هان بدانید که دین خدا با قیاس‌ها به حقیقت نمی‌رسد. در مورد این روایات باید گفت؛ که این روایات در مورد قیاسی نیست که در نص، علت آن بیان شده یا با تنقیح مناظ و یا روش‌های مطمئن دیگر می‌توان به علت شرعی آن دست یافت و از آن علت شرعی، حکم را به جای دیگر سرایت داد. بلکه این روایات در مذمت قیاس است که علل واقعی شرعی را می‌خواهد از طریق عقل دست آورد و آن علل عقلی را به‌عنوان مقیاس برای نصوص شرعی قرار دهد. بنابراین، این روایات نهی از مطلق قیاس نیست.

ب) روایاتی که قیاس در آن مورد مذمت قرار گرفته، اما موضوع قیاس را نیز مشخص کرده است. این دسته از روایات خود بر دو نوع است

۱. روایاتی که از قیاس مذمت کرده؛ چون با وجود نص و با وجود اهل بیت به سراغ اجتهاد و واریسی‌های مقایسه‌ای رفتند؛ مانند روایت امام موسی کاظم (ع) در مورد یونس؛ ای یونس بدعت‌گذار نباش. کسی که به رأی خود توجه کند نابود خواهد شد و کسی که اهل بیت پیامبر را رد کند گمراه می‌شود و کسی که کتاب خدا و گفتار پیامبر را رها کند کافر می‌شود. (کلینی، پیشین، ج ۱، ص ۵۶).

این روایت بیانگر این نکته است که کنار گذاشتن کتاب خدا، پیامبر و اهل بیت آن حضرت و رفتن به سراغ فکر شخصی، اجتهاد در مقابل نص است و از منظر اهل بیت اجتهادی ارزش دارد که بر اساس آموزه‌های وحی و سنت نبوی و اهل بیت او باشد

۲. روایاتی که قیاس را مذمت می‌کند به خاطر این که در آن مورد جای کاوش عقلی نیست مانند امور تعبدی و احکام تأسیسی؛ روایات مذمت حکمت‌سنجی در احکام تعبدی دین و روایات محکومیت اجتهاد در مقابل نص. روایت عثمان بن عیسی از امام کاظم (ع) که می‌گوید: در مورد قیاس پرسش کردم، حضرت فرمود: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ مُوسَى عَ عَنِ الْقِيَاسِ فَقَالَ مَا لَكُمْ وَالْقِيَاسَ إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْأَلُ كَيْفَ أَحَلَّ وَ كَيْفَ حَرَّمَ.» (کلینی، پیشین، ج ۱، ص ۵۷)

شما را چه رسد به قیاس از خداوند پرسیده نمی‌شود چگونه حلال و حرام کرده. امام (ع) می‌فرماید: بعضی از انسان‌ها از طریق قیاس به دنبال فلسفه و چرایی احکام تعبدی هستند و چه بسا خطا می‌کنند و به واقع نمی‌رسند؛ لذا می‌فرماید: از خداوند پرسش نمی‌شود که چگونه حلال و چگونه حرام کردی. بحث قیاس مذموم، آنجایی است که علت حکم با نص یا استنباط از خود شرع

استفاده شده است. (میرخلیلی، پیشین، ص ۴۴۰)

ج) دسته سوم روایاتی است که ائمه برای تشخیص موضوعات احکام از قیاس استفاده می‌کنند و خود دستور می‌دهند در این مواقع از قیاس استفاده کنید؛ مثلاً می‌خواهند دیه چشم و دست و پا و ران را مشخص کنند و حد دیه را به تناسب عیبی که وارد شده، مشخص سازند. در حقیقت قیاس به رأی تشخیص موضوعات احکام است؛ مانند:

۱. روایت زراره؛ ایشان از امام باقر (ع) روایت می‌کند که می‌گوید: عمر بن خطاب اصحاب پیامبر (ص) را گردآورد و پرسید: نظر شما در مورد کسی که با زن خود نزدیکی کرده اما انزال نکرده، چیست؟

در این میان انصار گفتند: آب (غسل) با آب می‌آید: الماء من الماء، امام‌هاجران گفتند: وقتی این دو ختنه‌گاه باهم ملاقات کرد غسل واجب می‌شود. عمر رو به امیر مومنان (ع) کرد و گفت: شما چه می‌گویید: یا ابالحسن؟

حضرت مساله را به قیاس کشاند و فرمود: چگونه اگر مردی با زن نامحرمی چنین عملی انجام دهد بر او حد و رجم انجام می‌شود، اما شما بر او مقداری از آب را واجب نمی‌کنید: اذا التقى الخناتان فقد وجب عليه الغسل (طوسی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۲۵).

برخی گفته‌اند: این روایت دلالت بر قیاس اولویت دارد؛ زیرا وقتی حد در چنین مواقعی جاری می‌شود، به طریق اولی غسل واجب می‌شود؛ اما واقعیت این است که امام (ع) از حکم اصل و ملاک آن که جماع است، هم حد و رجم را در صورت حرمت و هم غسل و سایر احکام جماع را استفاده می‌کند. دقت در این مطلب به اثبات می‌رساند که امام (ع) از حکم اصل و ملاک آن که جماع است، هم حد و رجم را در صورت حرمت و هم غسل و سایر احکام جماع را استفاده می‌کند، و از روایت می‌شود فهمید که از وحدت ملاک میان احکام می‌توان استفاده کرد و با روش قیاس ضابطه‌مند، موقعیت حکم را مشخص ساخت.

۲. روایت محمد بن زیان؛ ایشان روایت را از امام صادق (ع) نقل می‌کند؛ که می‌گوید: از حضرت پرسیدم آیا خون پشه مانند خون کبک است و می‌شود با آن نماز خواند امام در جواب فرمودند: نماز با آن جایز است (طوسی، پیشین، ص ۲۷۵) امام از راه تشابه و وحدت ملاک، حکم دیگری را مشخص می‌کند.

د) دسته چهارم روایاتی است که قیاس را تطبیق احادیث به کتاب و سنت می‌داند. درحقیقت مفهوم لغوی این قیاس، یعنی موازنه و مقیاس صحت و سقم در نظر است؛ مثل «إِذَا جَاءَكَ الْحَدِيثَانِ الْمُخْتَلِفَانِ فَكْسَهُمَا عَلَى كِتَابِ اللَّهِ وَ أَحَادِيثِنَا فَإِنْ أَشْبَهَهَا فَهُوَ حَقٌّ وَإِنْ لَمْ يَشْبَهَهَا فَهُوَ بَاطِلٌ.» (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷، ص ۱۲۴).

طبق این تفسیر، قیاس، عرضه کردن روایات مشکوک و مشتبه به کتاب و روایات معلوم الحال است تا از این روش قاعده‌ای برای تعیین صحت روایات استخراج شود. باید گفت این قسم از روایات از بحث خارج است و آنچه که بر مراد نویسنده، از چهار قسم، از روایات دلالت دارد، قسم سوم از روایات می‌باشد.

۷-۱-۲. حجیت قیاس

ثابت شد که قیاس معانی گوناگونی دارد و نهی استفاده از قیاس در روایات اهل بیت ناظر به صورت خاص از آن است، حال این سؤال مطرح می‌شود که دلیل حجیت قیاس چیست؟

هرچند از بیانات پیشین پاسخ به این سؤال روشن می‌شود، لازم است به صورت فشرده به ادله حجیت آن اشاره گردد:

۱. ظاهر نصوص: اولین دلیل ارائه شده برای حجیت قیاس ظواهر نصوص است؛ زیرا با نص قطعی یا استنباط از نص به کشف علت می‌پردازیم، بنابراین عمل به قیاس در حقیقت کاوش عقلی در نصوص است.

۲. سیره عقلاء: سیره عقلاء و قواعد ادب چنین اقتضاء دارد که اگر در جای

علت حکم کشف شد، در جایی دیگر قابل تسری باشد و ردع شارع شامل آن مورد نشود.

۳. تشابه میان حجیت ظنون الفاظ و مدلولات: از آنجا که قلمرو و کشف علت شامل موارد اطمینان به علیت، افزون بر قطع، می‌شود شامل ادله حجیت خبر و همه مفاد آن، اعم از دلالت مطابقی، تضمینی و دلالت التزامی است. همانگونه که ظنون ناشی از الفاظ حجت است، ظنون ناشی از فهم مدلولات برای درک علیت نیز حجت است. (میر خلیلی، پیشین، ص ۴۵۲-۴۵۳)

۲-۲. استقرا

۲-۲-۱. معنای استقرا

استقرا در لغت به معنای قرینه‌پیمایی و ده‌گردی است، اما در علم منطق عبارت است از اثبات حکمی بر جزئیات جستجو شده و حکم کلی دست آمده از آن جزئیات. به عبارت دیگر استقرا حکمی است که در آن به جای کلیات، از جزئیات شروع می‌شود و در فقه، استقرا به این معناست که فقیه عدد بسیاری از احکام را که حالت مشترکی دارد ملاحظه می‌کند و نتیجه می‌گیرد که ملاک در آن حکم آن صفت مشترک است؛ مثلاً می‌بیند در بسیاری از احکام شرع، جهل و نداشتن حکم موجب معذرت آن شده، فقیه از آن جستجو نتیجه می‌گیرد که جهل مناط و علیت در معذرت بوده و به جای دیگر سرایت می‌دهد. (صدر، ۱۴۲۹، ج ۲، ص ۳۰۵)

۲-۲-۲. کاربرد استقرا در فقه

باتوجه به این که استقرا با مشکلات فراوان برای رسیدن به یک نتیجه رو برو است به طوری که یافته‌های شان غیر یقینی بوده و امکان ندارد به داده‌ها و اطلاعات آن به راحتی اعتماد کرد اما باز هم راه‌های وجود دارد که بشود از آن به عنوان یکی از راه‌های کشف ملاک به حساب آورد که برای این منظور به بیان شهید صدر مراجعه می‌کنیم.

دومین راه و شیوه برای کشف ملاک و مناط حکم، استقراء است؛ که برای اولین بار در فقه شیعه، مرحوم شهید صدر آن را در کتاب المعالم الجدیده (صدر، ۱۳۵۹، ص ۱۶۱-۱۶۵)، مطرح نموده است. برای آن مدخلی ویژه در عداد سایر عناوین اصولی قرار داد. وی سپس در جلد دوم از حلقه‌ات اصول^۱ خود از استقراء به‌عنوان یکی از دو راه عقلی برای استکشاف مناط احکام یاد کرد و آن را مورد ارزیابی قرار داد. اینک با استفاده از بیان ایشان این بحث را پی می‌گیریم.

ایشان پس از تعریف دلیل استقرایی به دلیلی که بر مبنای قراین ناقص بوده و قوت خود را از اجتماع این قراین دست آورد (صدر، پیشین)، تواتر را نیز از اقسام آن برشمرده‌اند. چرا که در آن افزایش مخبرین - که به منزله قرینه‌اند - موجب افزایش اطمینان فرد به خبر آنان می‌شود تا به درجه علم برسد.

ایشان سپس مبنای استقراء و دلیل استقرایی را حساب احتمالات می‌داند و افزایش درجه صدق و قوت احتمال خبر بر اثر اجتماع قراین را براساس قوانین احتمال توضیح می‌دهد و نقش دلیل استقرایی در احکام را در دو زمینه برآورد می‌کند که یکی استقرای مستقیم است و دیگری غیرمستقیم.

استقرای مستقیم (استقرای در احکام) که به بحث ما مربوط است عبارت است، از اینکه (موارد فراوانی از احکام شرعی را بررسی کرده و آن‌ها را در جهت‌گیری و ملاک واحدی مشترک می‌یابیم و بنابراین قاعده‌ای کلی در شریعت اسلامی را از این طریق کشف می‌کنیم) (صدر، پیشین). مثالی که ایشان برای این گونه استقراء ذکر کرده، استفاده صاحب حدائق در احکام مختلف برای استنتاج (ملاک معذوریت بدون جهل) (قاعده معذوریت جاهل) در شرع است. بدین صورت که ایشان از حالات جزئی مختلفی که در ابوابی نظیر صلاه، صوم، نکاح و حدود و ... یافته به آن قاعده کلی رسیده است. پس با اینکه هر حالتی از

۱. شهید صدر، محمد باقر، الحلقة الثانية (مجموعه الآثار، ج ۳)، ص ۴۶۴. باید توجه داشت که پشتوانه منطقی و روش شناختی این گونه مباحث در نزد شهید صدر، نظریه احتمالات ایشان است که در الأسس المنطقیه للاستقراء مطرح شده و طی آن ایشان استقراء را به عنوان امری عینی (موضوعی) و آزمون پذیر و دارای معیار مطرح کرده‌اند.

حالات جزئی به تنهایی قرینه‌ای ناقص است، اما با تجمع آن‌ها در ضمیر فقیه احتمال قاعده عام افزایش یافته و مورد وثوق او می‌گردد (صدر، پیشین).

مثال دیگر استقرایی است که شهید صدر خود در ارتباط با قاعده‌ای از قواعد اقتصاد اسلامی بدین مضمون آورده است: (کار در ثروت‌های طبیعی اساس و سبب مالکیت آن‌هاست). وی این را از استقرای احکامی نظیر موجبت احیای زمین بر مالکیت آن و نیز سببیت کار در احیای معادن برای مالکیت آن‌ها و نیز علیت سعی در کندن چاه و دست آوردن آب نسبت به مالکیت آن و مانند این‌ها، استحصال کرده است.^۱

از این امر دانسته می‌شود که استقرا حجت بالعرض است؛ مانند شهرت و اجماع، وفی حد نفسه حجت نیست؛ اما آیا تنها در صورت یقین‌آوری حجت است یا آن‌که اگر مفید ظن اطمینانی شد نیز حجت دارد؟

شهید صدر در حلقه دوم از حلقات اصول، ظن اطمینانی را نیز مانند قطع حجت دانسته است؛ بدین بیان که از بین وسایل احراز وجدانی اگر بخواهیم درجه وثوق دلیل عقلی را بررسی کنیم، به سه درجه بر خواهیم خورد: ۱. قطع که حجت بالذات است. ۲. ظن که مطلق آن حجیتی ندارد. ۳. ظن اطمینانی که این قسم را اگر به منزله قطع بدانیم (دارای حجت ذاتی عقلی تنجیزی و تعذیری)، مشکلی در میان نخواهد بود، وگرنه برای حجت آن محتاج دلیل خواهیم بود و در این صورت دلیل ما سیره عقلایی است که قطعاً با تقریر معصوم امضا شده است. چرا که همواره سیره عقلا چنین بوده که با ظن اطمینانی معامله قطع می‌کرده‌اند (صدر، پیشین، ج ۲، ص ۴۶۴) اعمال این روش، علاوه بر داشتن خبرویت و احاطه به ابواب مختلف فقهی، محتاج دید کل‌نگر به فقه و شریعت

۱. پیشین، ص ۱۶۴. ایشان در اقتصادنا (ص ۳۹۵ - ۳۹۶) بر این نکته تاکید کرده‌اند که برای کشف قاعده‌ای کلی علاوه بر گردآوری نصوص و احکام مختلف و دسته‌بندی دقیق آن‌ها (تجزیه) محتاج عملیات ترکیب و تحلیل این مفردات و نظر به آن‌ها هم به نحو جزئی‌نگرانه و هم به نحو کلی‌نگرانه (نظر به مفردات و نصوص جزئی در پرتو یک کل) هستیم تا بدین صورت از خلال همه موارد و از بطن مرکب مذکور، قاعده‌ای عام به‌دست آید.

است.

تقسیم‌بندی خاصی که به تبع تقسیم‌بندی نوع تشریحات مطرح در دین می‌توان ارائه داد، تقسیم‌بندی ملاک است به ملاک حکم، ملاک قاعده و ملاک نظریه و نظام؛ بنابراین توضیح اجمالی درباره سه اصطلاح مزبور لازم می‌نماید: حکم شرعی: در این بحث اشاره دارد به تکلیف مکلف در ارتباط با یک موضوع، فعل و متعلق خاص در باب از ابواب فقه.

قاعده: در این بحث اشاره به حکمی کلی دارد که خود مشتمل است بر احکامی متعدد در یک باب یا ابواب مختلفی از فقه. به عبارت دقیق‌تر مأخذ یا مبنای آن دسته از احکام تلقی می‌شود که در ابواب معاملات و عبادات اعمال می‌شود؛ مانند قاعده لاضرر و قاعده لاحرج و نفی سبیل و...

نظریه: در این بحث اشاره دارد به مجموعه احکام متقارب در موضوعی که از مبانی خاص و هدفی ویژه برخوردار بوده و از زیربنایی یکپارچه حکایت کند. این موضوع ممکن است یک باب فقهی باشد، مانند نظریه قصاص یا نظریه ضمان، یا بخشی از یک یا چند باب فقه را دربرگیرد، مانند نظریه اراده یا نظریه ضرورت شرعی یا نظریه اختیارات.

نظام فقهی: اشاره به هیئت تألیفی دارد که بین دسته‌ای از احکام و مربوط به ابواب مختلف است و متکفل بیان اهداف کل شریعت و روح نص مهم فقهی مربوط به آن دسته از احکام است؛ مانند نظام اقتصادی یا نظام جزایی اسلام... مبتکر نظریه نظام‌ها، به شکل مدون و مشخص آن در فقه شیعه، شهید صدر است. از دیدگاه ایشان استنباط نظام نیازمند عملیات پیچیده اجتهادی است که علاوه بر مساعی معمول که در اجتهاد به کار می‌رود، نیازمند توجه به اسلام به‌عنوان کلیتی مشتمل بر عقیده مفاهیم و احکام ثابت و متغیر است. هرکدام از جنبه‌های ذکر شده از قوانین و احکام شریعت مبتنی بر مناسبات و ملاک‌هایی است که مبین میزان مصلحتی است که در آن حکم یا قاعده یا نظام در ارتباط

با اهداف کلی شریعت قابل تحصیل است؛ و از آنجا که بحث ما بیشتر در ناحیه احکام معاملی و غیرعبادی (احکام تأسیسی) است، طبعاً دست آوردن ملاکات در این سه ناحیه به مدد عقل، بنای عقلا، عرف و دیگر روش‌ها دور از انتظار نیست. (صدر، پیشین)

۲-۳. وحدت طریق دو مسأله

سومین شیوه برای کشف مناط و ملاک که در احکام متعددی ملحوظ است و می‌توان به یک قاعده کلی دست یافت وحدت طریق مسلمین است که گاهی از نصوص یا احکام شرعی دانسته می‌شود که شارع دو موضوع فقهی را به یک چشم نگاه می‌کند. در این صورت می‌گویند طریق آن دو مسأله، یکی است و حکم یکی درباره دیگری نیز صدق می‌کند (جعفری لنگرودی، پیشین).

برای توضیح مطلب طرح این نکته لازم است که قانون‌گذار هنگام جعل قانون، گاه بین دو موضوع ترتب برقرار می‌کند؛ به نحوی که حکم یکی (به‌عنوان اصل) بر دیگری منطبق می‌شود (با اشاره خود شارع و قانون‌گذار). از جمله این نوع جعل را می‌توان تابعیت و بدلیت و عموم منزلت دانست؛ چنانکه در تابعیت لوازم عرفی بیع و ثمن نسبت به خود مبیع و مثنی و نیز بدلیت ثمن نسبت به مثنی و نیز الحاق حکمی مطلقه رجعیه در حکم زوجه غیرمطلقه مشاهده می‌کنیم؛ و گاه قانون‌گذار میان دو موضوع ترتب برقرار نمی‌کند، بلکه هر دو را در عرض هم می‌نهد؛ چنانکه سرقت مال از گور را در عرض سرقت مال از حرز دیگر می‌داند که در نتیجه در حد نصاب هم یک حکم را خواهند داشت. یا مثلاً در قانون شخص حقوقی در عرض شخص حقیقی دانسته شده است و این‌ها مثال‌هایی برای وحدت طریق مسألتین است (جعفری لنگرودی، پیشین، ص ۱۳۵۰-۱۳۵۶)

در متن و شرح لمعه در مورد وجوب سوگند همراه با بینه، در شهادت بر میت و طفل و مجنون، چنین آمده است که تنها در مورد میت نص و اتفاق

وجود دارد؛ اما حکم در مورد غایب و طفل و مجنون مبنی بر مشارکت ایشان در (علت) مورد اشاره در نص است و علت و مناط حکم میّت نیز همان عبارت (انه لالسان له للجواب) است و چون اگر میت حاضر می‌بود، شاید قول بینه را رد می‌کرد، بنابراین بر مدعی لازم است که سوگند به جا آورد و این تعمیم و استنباط مناط از باب اتحاد طریق دو مسأله است، نه از باب قیاس (شهید ثانی، ۱۳۷۰، ج ۳، ص ۱۰۴).

مثالی از قانون: به موجب قانون مدنی، قراردادهای خصوصی که مخالف صریح قانون نباشند، نافذ هستند و مأخذ و سبب وضع این ماده آزادی اراده افراد در روابط بین خودشان است. این مناط در ایقاعات نیز وجود دارد؛ بنابراین می‌توان گفت هر ایقاعی نیز که مخالف صریح قانون نباشد، نافذ است (خمینی، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۱۳۱).

جمع‌بندی

بنابراین، راه‌های مختلف برای کشف ملاک وجود دارد که در تحقیق پیش رو نویسنده به سه مورد از این راه‌ها اشاره کرده و به نتایج ذیل دست یافته است.

۱. قیاس مذموم و غیرقابل اعتماد قیاسی است که در برابر کتاب خدا، کلام پیامبر و اهل بیت آن حضرت قرار بگیرد، اما قیاس که به رأی تشخیص موضوعات و تسری حکم از اصل بر فرع باشد، نه تنها از طرف شارع مقدس نهی نشده است بلکه خود پیامبر و اهل بیت آن حضرت در موارد متعددی حکمی از یک مورد را به مورد دیگر به جهت تشابه میان دو مسأله سرایت داده است که به نمونه‌های از این موارد در متن تحقیق اشاره گردید.

۲. استقرا نیز در فقه و برای کشف ملاکات احکام نقش محوری دارد؛ زیرا یکی از راه‌های گذشتن از ظاهر نص و رسیدن به گوهر حقیقت نص استقرا است، این عمل گاهی با کشف علت و حقیقت جامع میان اصل و فرع انجام می‌گیرد و گاهی خود به خود انسان را به نتیجه کلی می‌رساند و مشاهده فراوان، چنین

نتیجه‌ای به بار می‌آورد.

۳. وحدت طریق دو مسأله نیز یکی از راه‌های کشف مناط و ملاک است. به این معنی که در بعضی از مواقع از نصوص یا احکام شرعی دانسته می‌شود که شارع دو موضوع فقهی را با یک نگاه مورد توجه قرار می‌دهد.

منابع

۱. ابن قدامه مقدسی، عبد الله بن احمد، (۱۳۸۵)، روضه الناظر، دارالکتب العربی، اول.
۲. اصفهانی، حسین بن محمد راغب (۱۴۱۲)؛ مفردات ألفاظ القرآن، محقق / مصحح: صفوان عدنان داودی، دارالعلم-دارالشامیه، لبنان-سوریه، اول.
۳. ایازی، سید محمدعلی، (۱۳۸۶)، ملاکات احکام و شیوه‌های استکشاف آن، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، اول.
۴. آمدی، علی بن محمد، (بی‌تا)، الاحکام فی اصول الاحکام، دارالکتب العلمیه، اول.
۵. بخاری، علاء الدین، (بی‌تا)، کشف الاسرار عن اصول فخر الاسلام، دارالکتب العلمیه، اول.
۶. جعفری لنگرودی، محمد جعفر، (۱۳۸۱)، ترمینولوژی حقوق، کتاب خانه گنج دانش، اول.
۷. جمال الدین، مصطفی، (۱۷۷۵)، القیاس حقیقه و حجتی، بغداد، ۱۹۷۵ (بی نا).
۸. حرعاملی، محمد بن حسن، (۱۴۱۳)، وسایل الشیعه، بیروت، مؤسسه اهل البیت، ج ۲۱، اول.
۹.، (۱۴۲۷)، وسایل الشیعه، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ج ۲۷، اول.
۱۰. حکیم، محمد تقی، (۱۳۷۶)، الاصول الفقه العامه للفقه المقارن، المجمع العالمی لاهل البیت (ع)، اول.
۱۱. خمینی، روح الله، الطهاره، (۱۳۸۰)، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، قم، اول.
۱۲. دهخدا، علی اکبر، لغت نامه دهخدا، (۱۳۷۲)، تحقیق: جمعی از محققان، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، تهران، چاپ اول.

۱۳. شهید ثانی، زین الدین بن علی، (۱۴۱۳)، شرح لمعه، تهران، کتابفروشی اسلامیة، اول.
۱۴. شهید صدر، محمد باقر، (۱۳۵۹)، المعالم الجدیدة، تهران، مکتبه النجاح، تهران، اول.
۱۵.، (۱۴۲۹)، دروس فی علم الاصول، دارالصدر، اول.
۱۶. طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۷۶)، تهذیب الاحکام، مکتبه الصدوق، ج ۱، اول.
۱۷. عمری، نادیه محمد شریف، (۱۴۰۷)، القیاس فی التشریح الإسلامی، اول.
۱۸. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، (۱۳۸۰)، قاموس المحيط، دارالاحیاء التراث العربی، ج ۲، اول.
۱۹. قمی، میرزا ابوالقاسم، (۱۳۸۸)، قوانین الاصول، احیاء کتب الاسلامیه، ج ۲، اول.
۲۰. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۷۹)، کافی، انتشارات اسوه، ج ۴، دوم.
۲۱. مجله قبسات، شماره ۱۵ و ۱۶ | تاریخ درج ۱۳۸۹/۲/۲
۲۲. مظفر، محمد رضا، (۱۳۵۹)، المنطق، دارالتعارف، سوم.
۲۳. معین، محمد، (۱۳۷۸)، فرهنگ معین، دبیر بهزاد، دوم.
۲۴. نجفی، محمد حسن، (۱۴۰۴)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، محقق/مصحح، عباس قوچانی - علی آخوندی، بیروت، لبنان، دار احیاء التراث العربی، ج ۳۰، هفتم.



جایگاه زبان در فلسفه فقه

عبدالرئوف مصباح^۱

۱. دکترای فقه سیاسی، گرایش فقه روابط بین‌الملل.

چکیده

پژوهش حاضر تحت عنوان: «جایگاه زبان دین در فلسفه فقه» برای دستیابی به پاسخ درست و صحیح به این پرسش که زبان دین چه نقش و جایگاه در فلسفه فقه دارد؟ سامان یافته است. نتایج را که در فرایند پژوهش بدان دست یافته‌ایم می‌توان اینگونه دسته بندی کرد:

۱. از آن جایی که گزاره‌ها و آموزه‌های دینی ما در قالب متون وحیانی و روایی بیان شده و مهم‌ترین اساس و بنیاد اعتقادات و باورهای دینی مبتنی بر همین متون مقدس دینی است، به‌کارگیری گزاره‌های دینی در عرصه‌های مختلف اعتقادی، اخلاقی و عملی، وابسته به این است که ما زبان دین را دانسته و از رهگذر آن متون دینی را فهم کنیم. یکی از عرصه‌های که متون دینی نقش زیرساختی دارد دانش فقه است که در فلسفه فقه ما مبانی آن را می‌کاویم. قرآن و سنت جزء مبانی اصلی فقه است. از آن روی جایگاه زبان دین در فلسفه فقه، امر انکارناپذیر خواهد بود که نمی‌توان از آن چشم پوشید.

۲. هرچند زبان دین به‌عنوان یکی از متغیرهای فلسفه دین، امر نوپدیدی است که خاستگاه غربی دارد؛ اما در فضای تفکر اسلامی از رهگذر مبادلات سیاسی، فرهنگی، علمی و بین‌المللی غربی و شرقی، برخی متفکران دیگراندیش،

همان دیدگاه‌های که در مغرب زمین در رابطه با زبان دین مطرح شده بود، بومی‌سازی نموده و گرایش‌های همسو با فضای فکری یهودیت و مسیحیت را نسبت به زبان دین مورد توجه قرار داد. از میان دیدگاه‌های موجود در جهان اسلام ما سه دیدگاه را نسبت به زبان دین مورد بررسی قرار دادیم. دیدگاه نخست، متشابه‌انگاری آیات قرآن است که از سوی اخباری‌ها مطرح شده است. دیدگاه دوم، رمزی و فهم‌ناپذیری و حیرت‌زاانگاری زبان قرآن و زبان دین است که توسط روشنفکران معاصر، چون دکتر سروش و امثال ایشان مطرح گردیده است. طبق این دو گرایش، نه تنها در فلسفه فقه ما نمی‌توانیم قرآن را به‌عنوان منبع احکام مورد بهره‌برداری قرار دهیم بلکه اساس دین با چالش رو برو خواهد شد؛ زیرا طبق این نگاه نه قرآن ارزش معرفتی دارد و نه منشاء وحیانی. دیدگاه سوم دیدگاه معناداری گزاره‌های دینی و فهم‌پذیری قرآن و زبان دین می‌باشد، فقط طبق همین دیدگاه ما می‌توانیم اهمیت زبان دین در فلسفه فقه را به‌عنوان یکی از مؤلفه‌های بنیادین آن معرفی نمائیم.

واژگان کلیدی: زبان، دین، زبان دین، فقه، فلسفه فقه

مقدمه

فلسفه فقه دانش جدید، نوین‌یاد و درجه دومی است که با نگاه بیرونی به علم فقه نگریسته و پیش‌فرض‌ها، مبانی و مسائل و مؤلفه‌های آن را مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهد. یکی از مسائل و مؤلفه‌های که در فلسفه فقه جای می‌گیرد، زبان دین می‌باشد؛ زیرا از آنجایی که علم فقه یک دانشی است که منشأ و خاستگاه دینی داشته و بخش قابل توجه مبانی آن را متون دینی اعم از کتاب و سنت تشکیل می‌دهند؛ از این رو، اهمیت و جایگاه زبان دین در فلسفه فقه به خوبی روشن می‌گردد.

هر چند مسأله زبان دین یکی از مسائل جدید در عرصه و قلمرو فلسفه دین می‌باشد. اما با توجه دینی بودن علم فقه، ارتباط آن با زبان دین نیز امر انکارناپذیر خواهد بود؛ زیرا فقیه در صورتی می‌تواند با ژرف‌اندیشی و در پرتو بهره‌گیری از متون دینی به استنباط احکام فقهی بپردازد که از میان دیدگاه‌ها و رویکردهای مختلفی که در راستای زبان دین وجود داشته و از سوی متفکران و فیلسوفان دین مطرح گردیده است، گرایش و رویکردی را برگزیند که زبان دین را زبان معرفت‌بخش و قابل فهم برای همگان معرفی می‌کند، نه زبان نمادین و سمبلیک یا رمزآلود و حیرت‌زا و فاقد فهم بشری که پیامد آن کنار گذاشتن متون دینی و وحیانی خواهد بود.

از آنجایی که قرآن کریم و سنت معصومین دو منبع بنیادین از مبانی احکام در دانش فقه می‌باشند، آگاهی و شناخت زبان قرآن و سنت برای فقیهان و عالمان دینی در عرصه فقه استدلالی امر ضروری است؛ تا بتوانند، احکام الهی را از متون دینی استخراج و استنباط نموده و مسیر دین‌داری را در حوزه عمل و رفتار و انجام تکلیف، برای توده مردم دین‌مدار و خدا‌باور همواره سازند.

پژوهش حاضر در گستره ظرفیت خویش، تحت عنوان «جایگاه زبان دین در فلسفه فقه» به منظور دستیابی به پاسخ، به این پرسش بنیادین که زبان دین در

هندسه فلسفه فقه، چه جایگاه دارد؟ سامان یافته است.

۱. مفهوم شناسی

۱-۱. زبان

واژه‌شناسان، لسان را که در ادبیات عرب، به معنای زبان و گویش می‌باشد، این گونه تعریف کرده‌اند: زبان عبارت است از اندام و عضو ماهیچه‌ای و متحرکی که در داخل دهان قرار داشته و مهم‌ترین ابزار گفتاری و گویائی انسان برای انتقال معانی می‌باشد. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۳، ۳۸۵).

همچنین، نیروی گویش و گفتار مخصوص یک ملت و قومی را نیز زبان گویند. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۷۴۰) که یکی از ابعاد اسرارآمیز و رمزآلود وجود انسان به‌شمار می‌رود. زبان در حقیقت از جمله قدرت و توانایی‌های انسان برای انتقال و ارتباط و پیام‌رسانی بوده که جلوه خارجی و ظهور آوایی آن در قالب تکلم و گفتار نمود می‌یابد. (سعیدی روشن، ۱۳۹۱، ص ۷).

۱-۲. دین

ابن منظور، دین را به معنی پاداش و جزا یا اطاعت و فرمان برداری دانسته‌اند. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۳، ص ۱۶۹). ولی آنچه که در مباحث دین‌پژوهی معاصر، کارساز است، شناخت حقیقت و ماهیت دین و تعریف اصطلاحی آن و دستیابی و معرفت یافتن به مفهوم دین است.

۱-۲-۱. دین از نگاه اندیشمندان غربی

اندیشمندان غربی از زاویه‌های مختلف به تعریف دین پرداخته‌اند که از مهم‌ترین این ابعاد، چهار بعد را می‌توان نام برد که بیشتر مورد توجه بوده است آن چهار بعد عبارتند از: تعریف روانشناختی، جامعه‌شناختی، معرفتی و اعتقادی و تعریف اخلاقی. گرچه این تعاریف که از سویی متفکران غربی از دین ارائه گردیده بازگوکننده‌ی جامعیت ادیان توحیدی به خصوص دین مقدس اسلام نبوده و آن انتظار عقلانی و منطقی را که انسان معاصر از دین دارد تبیین نمی‌کند،

بلکه هر کدام از زاویه خاصی به دین نگریسته و با توجه به همان زاویه نگاه به تعریف دین پرداخته‌اند.

الف) تعریف روانشناسانه

ویلیام جیمز که یکی از روانشناسان خدا باور است دین را این گونه تعریف نموده است: دین عبارت است از احساسات، اعمال و تجربیاتی که افراد به تنهایی و در پیشگاه خداوند می‌یابند. (خسرو پناه، ۱۳۸۲، ص ۵۰). در جایی دیگر، بیان داشته است که دین عبارت است از تأثرات و احساسات و رویدادهای که برای هر انسان در عالم تنهایی و دور از هرگونه وابستگی روی می‌دهد و آن واکنش انسان است در برابر مجموعه کائنات. (جیمز، ۱۳۶۷، ص ۶-۱۱).

فروید که از پایه‌گذاران روان‌کاوی است دین را نوعی واکنش دفاعی انسان در برابر نیروهای هولناک طبیعت دانسته و منشاء و خاستگاه آن را او هام و خیالات می‌داند. (دانیل پالس، ۱۳۸۹، ص ۱۱۲۴-۱۲۵، اریک فروم، ۱۳۶۳، ص ۲۱، جان هیک، ۱۳۸۱، ص ۸۲-۸۳)، ماکس پلانک دین را به‌عنوان یک امر نفسانی دانسته که در طبیعت آدمی نهادینه شده است و باعث هماهنگی و همیاری و تعادل نفوس بشری گردیده است. (ماکس پلانک، ۱۳۴۷، ص ۲۳۵).

چنانکه می‌بینیم این گونه تعاریف از دین با توجه به آثار دین‌داری و حالات دین‌داران صورت گرفته است به حقیقت و ماهیت دین پرداخته است، علاوه بر این در نگاه فروید، اصلاً ماهیت دین، امر موهوم و باطلی است که برآیند ترس و هراس انسان از نیروهای برونی و درونی طبیعت است که توسط نیروی تخیل آدمی پدید آمده است بدون این که ریشه الهی و وحیانی داشته باشد.

ب) تعریف جامعه‌شناسانه

تفسیر طبیعت‌گرایانه از دین نخستین بار در اوایل قرن بیستم توسط جامعه‌شناسان فرانسوی صورت گرفت. متفکران و اندیشمندانی که با رویکرد و نگرش جامعه‌شناختی به تعریف دین پرداخته‌اند دین را مجموعه از آموزه‌ها

و اعمال و رفتاری دانسته‌اند که از خود جامعه برخاسته بدون این که منشاء و خاستگاه قدسی و ماورایی داشته باشد.

امیل دورکیم (۱۸۵۸-۱۹۱۷) که از بنیان‌گذاران جامعه‌شناسی دین است طرفدار سرسخت این نظریه بوده و حقیقت و ماهیت دین را امر موهوم و خیالی می‌داند. طرفداران این نظریه مدعی‌اند هنگامی مردان و زنان این حس دینی را دارند که در برابر نیروی برتری ایستاده‌اند که وراء آن‌ها قرار داشته و اراده خود را به‌عنوان دستور اخلاقی بر آن‌ها اعمال می‌کند، اما این واقعیت یک واقعیت فوق طبیعی نیست بلکه یک واقعیت طبیعی برخاسته از خود جامعه است که گروه انسانی صفات الوهی و قدسی را در ارتباط با اعضایش اعمال می‌کند و تصور خدا را در اذهان آن‌ها به وجود می‌آورد که در نتیجه به نمادی برای جامعه تبدیل می‌شود. (دانیل پالس، ۱۳۸۹، ص ۱۵۶-۱۶۶، جان هیک، ۱۳۸۱، ص ۷۷-۷۸، صادقی، ۱۳۸۲، ص ۳۱۵)

در نگاه پارسونز، نیز دین مجموعه از آموزه و باورها و اعمال و شعائر و نهادهای دینی که افراد بشر در جوامع گوناگون بنا نهاده‌اند، تعریف شده است. (خسرو پناه، ۱۳۸۲، ص ۵۱).

اینگونه تعاریف از دین گرچه به برخی از مؤلفه‌های دین مانند باورها و اعمال اشاره می‌کند اما منشاء آن را جامعه انسانی می‌داند که زائده تفکرو اندیشه بشری بوده فرق ندارد که دارای پشتوانه عقلانی باشد یا نباشد آمیخته با ستهایی باطل و خرافات باشد یا نباشد، مسلم است که چنین دینی نمی‌تواند پاسخگویی نیازهایی مادی و معنوی انسان باشد.

ج) تعریف احساسی و اخلاقی

برخی دیگر از متکلمان غربی حقیقت و ماهیت دین همان اخلاق دانسته که احساس و عواطف انسان‌ها باعث رشد و تعالی آن می‌گردد. یا به تعبیری دیگر، حقیقت دین، حالت روحانی و حرمت آمیزی است که از آن به خشیت تعبیر

می‌شود. (مایکل پترسون، ۱۳۷۹، ص ۱۸)

در نگاه انیشتین دین به مجموعه از احساس عارفانه در مقابل قوانین جهان و احساس مسئولیت در برابر هموعان تعریف شده است. (کمپانی، بی‌تا، ص ۱۱۲). شلایر ماخر الهی‌دان آلمانی، دین را احساس وابستگی مطلق و احساس تنهایی در برابر نامتناهی می‌داند که چنین احساسی عنصر مشترک و حلقه ارتباط میان همه ادیان می‌باشد. (ایان باربور، ۱۳۸۲، ص ۱۳۱).

(د) تعریف معرفتی و اخلاقی

برخی دیگر از متفکران، دین را اعتراف، اعتقاد و باور داشتن به حقیقتی می‌داند که همه موجودات ممکن تجلیات و جلوه‌های آن است که از حوزه و گستره معرفت بشری فراتر قرار دارد، چنانکه هربرت اسپنسر می‌گوید: «دین، اعتراف به این حقیقت است که کلیه موجودات، تجلیات نیروی هستند که از علم و معرفت ما فراتر است» (خسرو پناه، ۱۳۸۲، ص ۵۲).

در نگاه براولی، دین، بیش از همه چیز کوششی است برای آنکه حقیقت کامل خیر را در تمام وجوه هستی‌مان باز نمائیم. (مایکل پترسون، ۱۳۷۹، ص ۱۸). به باور ویل دورانت، دین، ادراک رابطه بین جان آدمی و جان مجهول الکنهی که انسان تسلط او را بر خود احساس نموده و نعمت هم‌جواری او را آرزو می‌کند، تعریف شده است. (کمپانی، بی‌تا، ص ۱۱۳).

همان‌گونه که می‌بینیم، طبق این تعاریف، منشاء ماورائی بودن دین استفاده می‌شود ولی تنها به یک بعد از ابعاد دین پرداخته شده است، اضافه بر آن در این تعاریف وجود خدای متعال غیرقابل شناخت و دور از گستره معرفت آدمی و به‌عنوان موجود مجهول الکنهی که حتی از طریق صفات نیز قابل ادراک نیست، معرفی گردیده است.

۲-۱-۲. دین از منظر اندیشمندان اسلامی

اندیشمندان اسلامی با توجه به غایت‌مندی و حکیمانه بودن نظام آفرینش

و جریان حکمت الهی بر آفرینش انسان و رسیدن او به کمال و قرب الهی و ضرورت بعثت انبیا و پیامبران برای هدایت و راهنمایی انسان‌ها، حقیقت و ماهیت دین را به گونه‌ی تعریف نموده‌اند که ضمن تأکید بر جامعیت آن و پاسخگوئی و تأمین نمودن نیازهای دنیوی و اخروی انسان، منشاء و خاستگاه و حیانی دین نیز مورد توجه قرار گیرد. متفکران اسلامی در تعریف‌شان میان دین حق از باطل تفکیک قائل شده‌اند.

در این میان علامه طباطبائی که از بزرگترین متفکران اسلامی دوره معاصر به‌شمار می‌رود بطوریکه بسیاری از بزرگانی که در عصر کنونی حرفی برای گفتن دارند، ریزه‌خواران اندیشه فلسفی، کلامی، تفسیری و... اویند، دین را در عرف قرآن به‌عنوان راه و روش زندگی تعریف نموده که انسان از پیمودن آن ناگزیر است (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۳۶۵، ج ۸، ص ۱۳۴) راه پیموده‌شده که هدف از آن، رسیدن به سعادت حقیقی است. (طباطبائی، همان، ج ۷، ص ۱۹۲).

از منظر علامه طباطبائی، دین مجموعه آموزه‌ها، اعتقادات، باورها، قوانین و مقرراتی است که در گذرگاه زندگی انسان جریان داشته و به اعتقاد اساسی و بنیادی مبتنی می‌باشد و این مقررات در راستای همان باورها در مسیر زندگی انسان مورد عمل قرار می‌گیرد، (طباطبائی، ۱۳۷۵، ص ۲۰-۲۱).

گرچه تعاریفی که علامه طباطبائی از دین ارائه نموده عام بوده و شامل ادیان باطل نیز می‌شود اما از مجموع این تعاریف ارائه شده می‌توان به تعریف دین حق و انفکاک و جدائی آن از ادیان باطل، دست یافت یعنی در نگاه علامه طباطبائی دین حق، مجموعه همان آموزه‌ها و باورها و قوانین الهی و راه و روش پیموده شده‌ی است که در راستای سعادت انسان قرار داشته و تأمین کننده نیازهای دنیایی و اخروی او می‌باشد.

از منظر آیت الله جوادی آملی مفهوم اصطلاحی دین همان مجموعه عقاید و باورها، اخلاق، قوانین و مقرراتی است که برای اداره امور جامعه انسانی و

پرورش انسان باشد. طبق این تعریف، مفهوم دین عمومیت یافته و دین حق و باطل را در بر می‌گیرد؛ اما ایشان در تعریف دین حق می‌گویند: دین حق عبارت است از قوانین و مقررات، اعتقادات و باورهای که منشاء و خاستگاه وحیانی داشته و از طرف خداوند نازل شده باشد. (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۱۱۱-۱۱۲).

آیت الله مصباح یزدی دین را در مفهوم اصطلاحی آن به معنای اعتقاد و باور داشتن به آفریننده برای جهان و انسان و دستورات عملی متناسب با این عقاید و باورها می‌داند. (مصباح یزدی، ۱۳۷۲، ص ۲۸).

آیت الله سبحانی دین را به عنوان یک معرفت و نهضت همه جانبه به سوی تکامل دانسته که از چهار بعد مختلف تشکیل یافته است که عبارتند از: اصلاح فکر و عقیده، پرورش اصول عالی اخلاق انسانی، حسن روابط افراد اجتماع و حذف هرگونه تبعیض ناروا. (سبحانی، نقد و نظر، ش ۳، ص ۱۹).

در نگاه دکتر عبدالکریم سروش، دین عبارت است از کتاب و سنت، ارکان و اصول و فروع دین نازل شده بر پیامبر، متون دین، اصول و رفتار پیشوایان دینی و تاریخ زندگی آنان. (سروش، ۱۳۶۸، ص ۷۹-۸۰ و ۱۲۱ و ۲۵۵).

نقد دیدگاه سروش

چنین تعریفی از دین جای تأمل بسیار دارد؛ برای اینکه در این تعریف بین دین و متون دینی و بین دین و شریعت خلط شده است؛ علاوه بر این، تاریخ زندگی پیشوایان دینی غیر از حقیقت و ماهیت دین است، گرچه زندگی آنان می‌تواند الگو برای انسان‌ها برای رسیدن به تکامل باشد اما این حرفی دیگری است که ربطی به ماهیت دین ندارد؛ برای اینکه زندگی پیشوایان منطبق با دین است نه خود دین. متون دینی هم منبع دین است نه حقیقت و ماهیت آن.

استاد مصطفی ملکیان دین را مجموعه آموزه‌ها و تعالیم و احکامی می‌داند که دارای خاستگاه الهی است، خواه وحیانی باشد مانند اسلام و مسیحیت و یهودیت و خواه عرفانی و ذوقی؛ مانند آئین بودا. وی به این باور است که اگر دین را

طبق این تعریف در نظر داشته باشیم تمام ادیان بزرگ روزگارا مانند اسلام، یهودیت مسیحیت، هندوئیسم و بودیزم، آئین جن، دائو، شینتو و زرتشت را شامل خواهد شد. (ملکیان، ۱۳۷۸، ص ۲۸۰).

ملکیان در تعریف دیگری که از دین ارائه می‌کند دین را به شماره ۱ و دین شماره ۲ و دین شماره ۳، تقسیم‌بندی می‌کند. از منظر ایشان مراد از دین شماره یک همان مجموعه متون دینی است که در ادیان و مذاهب وجود دارد. مراد از دین شماره دو مجموعه تفاسیری است که در طول تاریخ توسط دین داران از متون مقدس دینی صورت گرفته است. مقصود از دین شماره سه در اندیشه و تحلیل آقای ملکیان اعمال و کارهایی است که متدینان در طول تاریخ یک دین انجام داده و نتایجی که بر آن مترتب شده است. (ملکیان، ۱۳۸۴، ص ۳۴۵-۳۴۶).

نقد دیدگاه ملکیان

دیدگاه استاد ملکیان درباره ماهیت و حقیقت دین با این وسعت و گستردگی که برای آن قائل است جایی تأمل دارد؛ زیرا طبق تعریف ایشان، مفهوم دین اعم از وحیانی و غیر وحیانی که ساخته و پرداخته افکار و اندیشه بشری است را نیز در بر می‌گیرد، اضافه بر آن در میان ادیان ابراهیمی، بین اسلام که از کتاب و شریعت تحریف‌ناشده بهره‌مند است و مسیحیت و یهودیت تحریف‌شده هیچگونه تمایز و افتراق قائل نشده است.

الهی بودن ادیان شرقی که ایشان در تعریف دین نام برده نیز قابل پذیرش نمی‌باشد. مضاف بر این، ایشان تصویر سه گانه ای که از دین ارائه داده و آن را به عنوان دین شماره یک، شماره دو و شماره سه تقسیم نموده و منظورش را هم از این تحلیل در باب دین، متون دینی و تفسیرهای متون و اعمال رفتار دین داران دانسته است، نیز جایی تأمل بسیار دارد؛ برای اینکه متون دینی و تفسیرهای ارائه شده از آن، غیر از دین است نه عین دین. علاوه بر این، رفتار و اعمال دین داران و متدینان و نتایج مترتب بر آن را هم نمی‌توان عین دین به حساب آورد، تنها

چیزی را که می‌توان نسبت به رفتار دین‌داران ادعا کرد این است که آن رفتار و اعمال در صورتی که از چارچوب دین خارج نباشد منطبق با دین تلقی می‌شود نه عین دین.

۲. چیستی زبان دین

واژه زبان دین ترکیب یافته از واژگان «زبان» و «دین» است، با توجه به روشن شدن معنا و مفهوم زبان که عبارت بود از گفتار و گویش یک ملت و یک قوم، تعریف زبان دین بستگی دارد که دین را چگونه تعریف کنیم و کدام یک از تعریف‌های که از دین ارائه شده مد نظر ما باشد.

از آن‌جای که جایگاه زبان دین را در فلسفه فقه با توجه به فضای فکری جامعه اسلامی می‌کاویم، از این رو، منظور از دین نیز همان تعریف اندیشمندان اسلامی مورد نظر ما خواهد بود که عبارت است از: مجموعه از آموزه‌ها و گزاره‌های درباره عقاید، قوانین و اخلاق که خدای متعال به واسطه پیامبران خویش در بستر کتاب‌های آسمانی برای تربیت و هدایت انسان‌ها فرستاده است. (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۵، ص ۷، جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۲۷، جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۱۱۱-۱۱۳).

طبق این تعریف، زبان دین عبارت است از بررسی آموزه و گزاره‌های موجود در متون دینی که از منظرهای گوناگون مورد مطالعه و ارزیابی قرار می‌گیرد. (سعیدی روشن، ۱۳۹۱، ص ۲۱).

برخی دیگر از محققان معاصر مراد از زبان دین را بهره‌گیری از واژگان و اصطلاحات دینی در گفتار و نوشتار می‌دانند. در تعریفی دیگر منظور از زبان دین، زبان رسمی و مقدس ادیان، ذکر شده است؛ به این بیان که در برخی ادیان، زبان خاص و ویژه‌ی قداست دارد و متون مقدس دینی نیز به همان زبان می‌باشد، مانند زبان عبری در آئین یهود، زبان پالی، برای بودائی‌های تراودائی و زبان سانسکریت در آئین هندو، یا زبان عربی در آئین اسلام. به تعبیر دیگر، مراد

از زبان دین، زبان آموزه‌ها و گزاره‌های دینی است، اعم از گزاره‌های موجود در متون دینی یا هر گونه سخن گفتن از عقاید و آموزه‌های دینی. (ساجدی، ۱۳۸۳، ص ۲۱-۲۲).

تفاوت زبان دین با زبان دینی

البته برخی دانشمندان اسلامی معاصر بین زبان دین (The Language of Religion) و زبان دینی (Religious Language) فرق گذاشته و این دو مفهوم را دارای بار معنایی متفاوت دانسته است. از منظر این اندیشمندان، زبان دین به این معنا است که دین با چه زبانی سخن گفته و پیام خدا را چگونه به مردم رسانده است. در حالی که زبان دینی دارای بار معنایی گسترده‌تری بود به گونه‌ی که هر زبانی را که درباره دین و تجربه معنوی سخن می‌گوید، همچنین زبان و گویش مردم، با خدا و کیفیت مناجات با خدا را نیز پوشش می‌دهد. (هادوی تهرانی، ۱۳۷۷، ص ۳۱۰).

با توجه به این نگاه، در اینجا به این پرسش مواجه می‌شویم که آیا حقیقتاً بین زبان دین و زبان دینی تفاوت بنیادی وجود دارد یا این مسأله بستگی به تعریف ما از حقیقت و ماهیت دین و گزاره‌های دینی دارد؟

برای پاسخ به این پرسش باید یادآوری کنیم که این مسأله وابسته به این است که در فلسفه فقه، از گزاره‌های دینی چه چیزی را اراده کنیم؟ اگر منظور ما از گزاره‌های دینی، مجموعه گزاره‌های وحیانی باشد که خداوند به پیامبر فرو فرستاده است. در این صورت، تفکیک بین زبان دین و زبان دینی درست خواهد بود؛ زیرا دایره و گستره زبان دین طبق این منظور، دچار تنگنا گردیده و به زبان وحی محدود می‌گردد؛ اما اگر مراد ما در آئین اسلام از زبان دین تمام گزاره‌های دینی باشد که عقائد، احکام و اخلاق را نیز پوشش دهد که چه در قرآن بیان شده باشد یا در سنت معصومین (ع)، یا در پرتو بهره‌گیری از استدلال عقلانی قابل اثبات و استناد به دین باشد، در این صورت تفاوت بین زبان دینی و زبان دین، معنی و مفهومی نمی‌تواند داشته باشد. (ساجدی، ۱۳۸۳، ص ۲۶).

در فلسفه فقه هم آنچه را تحت عنوان زبان دین می‌کاویم، محدود به زبان قرآن نمی‌شود، بلکه همه منابع احکام بوده و مجموعه متون دینی اعم از قرآن و روایات را در بر می‌گیرد. بر این اساس تفاوت قائل شدن بین زبان دین و زبان دینی معنی نخواهد داشت. با توجه به تعاریف ارائه شده در مورد زبان دین، آنچه که در فلسفه فقه بدان نیاز داریم، منظور از زبان دین طبق تعریفی است که می‌گوید مراد از زبان دین این است که دین و آموزه‌ها و گزاره‌های دینی با چه زبانی پیام الهی را به مردم بازگو نموده است که یک تعریف عامی است که همه متون دینی اعم از قرآن و سنت را پوشش خواهد داد. زبان دین با این معنای عام، مورد بحث فیلسوفان دین در تاریخ فلسفه دین می‌باشد که آیا زبان دین معرفت‌بخش و معنا دار است یا خیر؟

به تعبیر دیگر آیا ما می‌توانیم با بهره‌گیری از گزاره‌های دینی که در متون دینی ما یعنی قرآن و روایات بیان شده، به معرفت دست پیدا کنیم؟ یا اینکه زبان دین معرفت‌بخش نبوده و حالت بی‌معنایی در آن حاکم بود و حالت نمادین و سمبلیک دارد و ما را به سمت و سوی معنا هدایت نمی‌کند؟

۳. چیستی فلسفه فقه

فلسفه هر علمی عبارت از مطالعه بیرونی آن علم و در حقیقت، یک دانش درجه دوم می‌باشد؛ به این بیان که در قدم اول باید خود یک علم وجود داشته باشد تا فلسفه آن نیز به وجود آید. (هادوی تهرانی، ماه دین، ش ۱۴۱، ص ۱۹).

فلسفه فقه نیز اینگونه است. هر چند در دنیای معاصر، در کنار هر علمی، فلسفه آن علم را نیز مطرح می‌کنند، دانش فقه هم می‌تواند مانند سایر علوم و دانش‌ها در حوزه معرفت بشری، فلسفه داشته باشد. از آنجای که فلسفه فقه هنوز در مرحله ابتدایی است و به‌عنوان یک علم و دانش مدون و ضابطه‌مند در کنار سایر فلسفه‌های مضاف جایگاهش را تثبیت نکرده است، به همین جهت متفکران اسلامی، در راستای تعریف این دانش نوظهور، به هماهنگی کلی

نرسیده‌اند، به‌گونه‌ی که برخی حتی تعریفی از آن ارائه نکرده است، بلکه فلسفه فقه را جزء مباحث عقلانی پیش فقهی دانسته و بین آن و فلسفه علوم تفکیک قائل شده‌اند. (محقق داماد، ۱۳۷۳، نقد و نظر، ش ۱۲، ص ۲-۳).

عده‌ای چون استاد مصطفی ملکیان به‌جای تعریف فلسفه فقه، مباحث و مسائل و مؤلفه‌های آن را تبیین کرده است. (ملکیان، ۱۳۸۰، ص ۱۴-۱۵۹). برخی از حقوق‌دانان معاصر، به تعریف فلسفه فقه پرداخته و آن را اینگونه تعریف کرده است: فلسفه فقه عبارت از مباحثی که کلیت فقه را مورد بررسی قرار داده و به آن دسته از پرسش‌های اساسی که در برابر کل فقه قرار دارد پاسخ می‌دهد؛ مباحثی که روند کار فقه را در دو حوزه؛ یکی کل فقه و دیگر کار فقیه بررسی می‌کند.

به بیان دیگر، فلسفه فقه، اندیشیدن درباره مبانی و هدف و منابع احکام و تمهید نظریه‌های کلی در باره شیوه تحقیق و تفسیر است. (کاتوزیان، ۱۳۷۳، نقد و نظر، ش ۱۲، ص ۴۹۴، کاتوزیان، ۱۳۸۰، ص ۱۰). یا فلسفه فقه عبارت است از دانشی که به پرسش از چیستی فقه پاسخ دهد. (مجتهد شبستری، ۱۳۷۳، نقد و نظر، ش ۱۲، ص ۸، مجتهد شبستری، ۱۳۸۰، ص ۵۶).

برخی فلسفه فقه را یک دانش مستقل دانسته که در محدوده مباحث و مؤلفه‌هایش، هیچگونه ارتباط با علوم و دانش‌های دیگر ندارد؛ از این رو، در تعریف فلسفه فقه باید چنین گفت: مجموعه گزاره‌هایی که در باره مبادی تصویری و تصدیقی و غایت و تقسیمات و تفریقات فقه‌اند و مسائل نظیر این که جزء مسائل فقهی و اصولی و کلامی و حدیثی و اخلاقی نیستند، فلسفه فقه را تشکیل می‌دهد. (موسوی گرگانی، ۱۳۷۶، ش ۱۳-۱۴، ص ۴۱۲).

در تعریف دیگر، فلسفه عبارت است از دانش ناظر در فقه برای شناخت کلیت آن به‌صورت دانش موجود در جهان، بی آنکه این شناخت کلیت، در داخل فقه دخالت داشته باشد. (عابدی شاهرودی، ۱۳۷۶، ش ۱۲، ص ۱۵۶-۱۵۷).

از منظر برخی صاحب‌نظران دیگر، فلسفه فقه مجموعه تأملات و تحلیلی در باب علم فقه است. (لاریجانی، ۱۳۷۶، ش ۱۲، ص ۱۷۱-۱۷۲).

در تعریف دیگر، چنین می‌خوانیم: فلسفه فقه در جایگاه یکی از فلسفه‌های مضاف و علوم درجه دوم، به مبانی نظری و تحلیلی در باره فقه پرداخته و مبادی و پیش‌فرض‌های تصویری و تصدیقی و روش شناختی آن را تنقیح می‌کند. (خسروپناه، روز نامه ایران، ۱۳۸۸/۱/۹).

برخی از محققان، ضمن تأکید بر ناقص بودن همه تعریف‌های ارائه شده، تعریف دیگری را برگزیده و آن را نسبت به سایر تعریف‌ها، یک تعریف جامع و فراگیر می‌داند. از زاویه نگاه این متفکر، فلسفه فقه از نوع فلسفه‌های مضاف بوده که به علم فقه اضافه شده است و با نگاه و رویکرد فرانگرانه و بیرونی و نگرش درجه دوم به علم می‌پردازد و به سؤالات و پرسش‌های بیرونی یک علم پاسخ می‌دهد. (میرباقری، پایگاه اطلاع رسانی فرهنگستان علوم).

همانگونه که ملاحظه می‌کنیم این تفاوت‌ها و تشویش‌ها و اختلافاتی که در تعریف فلسفه فقه در نگاه متفکران اسلامی معاصر دیده می‌شود، حکایت از آن دارد که دانش فلسفه فقه یک دانش نوپدید و نو ظهوری است که هنوز در مرحله تعریف و تدوین فهرست قرار دارد. محدوده و قلمرو آن، حدود و مرزهای آن با علوم دیگر چندان روشن نیست. بر همین اساس است که می‌بینیم برخی صاحب‌نظران، در مقام تعریف، هرگونه رابطه آن را در حیطه مسائل و مؤلفه‌ها، مورد انکار قرار داده یا وجود آن را به‌عنوان یکی از مصادیق فلسفه علم بر نتافته‌اند. در مقابل گروه دیگر از متفکران آن را هم به‌عنوان یکی از فلسفه‌های مضاف پذیرفته و هم به ارتباط و تعامل و همیاری آن با دانش‌های دیگر، اذعان نموده است.

۴. مغرب زمین و پیش‌زمینه‌های زبان دین

هر چند مباحثی مربوط به زبان دین، سابقه طولانی به درازای ظهور ادیان

دارد، اما آنچه که زمینه‌ساز بروز و جلوه این موضوع در جامعه انسانی بخصوص مغرب زمین گردید، چهار مسأله اساسی بود که عبارت بودند از:

الف. مشکل معاشناختی صفات الهی، به این بیان که زبان انسان که موجود متناهی است چگونه می‌تواند بیانگر کلام الهی که نامتناهی بوده و در چه قالبی می‌تواند صفات الهی را بیان کند؟

ب. پارادوکس‌های متن‌ی و تناقض‌های درون‌دینی که در متون مقدس دینی به چشم می‌خورد.

ج. مسأله تعارض علم و دین در فضای فکری یهودیت و مسیحیت و مغرب زمین.

د. پیدایش مکتب‌ها و نحله‌های فکری معارض با آموزه‌ها و گزاره‌های دینی. (علی زمانی، ۱۳۷۵، ص ۴۲-۴۶).

در چنین فرایندی بود که این بحث به صورت جدی مطرح گردیده و توجه فیلسوفان دین را در عرصه دین‌پژوهی به خود جلب کرد. در این میان، آنچه که بیشتر زمینه‌ساز دغدغه فکری فیلسوفان دین در این راستا گردید دو مسأله بود، یکی علاقه‌مندی به معنا و مقصود از گزاره و آموزه‌های دینی؛ به این بیان که بدانند، الفاظ راجع به خداوند و اسماء و صفات او چگونه افاده معنا می‌کند و چه معنای می‌تواند از آن اراده شده است. دیگر، تبیین و تحلیل اعتقادات و باورهای دینی که در قالب گزاره‌ها و قضایای اعتقادی بیان شده است. (مایکل پترسون و دیگران، ۱۳۷۹، ص ۲۵۴-۲۵۵).

بر این اساس بود که مسأله بررسی و کاوش زبان دین، به عنوان یکی از مسائل بنیادین و جدید در عرصه فلسفه دین جایگاه خویش را باز نمود و دیدگاه‌ها و رویکردهای مختلف و متفاوتی در راستای آن در میان الهی دانان و جامعه دینی مطرح گردید که آیا گزاره‌های دینی در ساحت فهم و تفسیر متون دینی معرفت‌بخش هستند یا خیر؟ آیا زبان دین یک زبان رمزگونه و رازآلود است یا

زبان تمثیلی و کنایی و اسطوره‌ای است که از حقیقت حکایت نمی‌کند یا زبان دین زبان معرفت‌بخش و واقع‌نما بوده و از واقع حکایت می‌کند و پرسش‌های از این دست.

۵. زبان دین در یهودیت و مسیحیت

پیش از دوره رنسانس و نوزایی در جامعه یهود و مسیحیت، گزاره‌های دینی واقع‌نما و فهم‌پذیر و معرفت‌بخش تلقی می‌شد، همه منادینان یهودی و مسیحی گزاره‌های دینی را صادق و مطابق با واقع می‌شناختند؛ اما پس از رنسانس و برخی دستاوردهای جدید علمی که با گزاره‌های کتاب مقدس در تضاد بودند تا حد قابل توجهی، اعتبار گزاره‌های کتاب مقدس را با چالش رو برو کرد و از این رهگذر اعتبار معرفتی آن، با خطر جدی مواجه شد.

برای اعتباربخشی و نجات گزاره‌های دینی از چنین چالشی، متألهان یهودی و مسیحی، زبان را به دو دسته واقع‌نما و اسطوره‌ای، یا سمبلیک و رمزی تقسیم کردند و گفتند که زبان دین، در زیر مجموعه زبان سمبلیک و اسطوره‌ای جای می‌گیرد. از این روی، متألهان یهود و مسیحیت گفتند که گزاره‌های دینی تورات و انجیل و سایر کتب عهد عتیق و عهد جدید، مانند یک کتاب علمی نیست که ما را با واقعیت‌های عینی و خارجی آشنا سازد، بلکه زبان دین و زبان کتاب مقدس، با زبان علمی تفاوت داشته و مانند زبان سمبلیک و اسطوره‌ای، واقع‌نما نیست.

در حقیقت طرح سمبلیک و اسطوره‌ای خواندن زبان دین، در راستای چاره‌اندیشی برای اعتباربخشی کتاب مقدس بود در برابر یافته‌ها و دستاوردهای علمی جدید که بسیاری از گزاره‌های دینی را در عرصه‌های مختلف نفی می‌کرد. به این معنا که در صورتی گزاره‌های دینی با یافته علمی در تضاد و تقابل است که ما زبان دین را زبان واقع‌نما بدانیم، ولی در صورتی که زبان دین را زبان سمبلیک و رمزی بدانیم که از واقعیت‌های خارجی حکایت نمی‌کند، تعارضی

با زبان علم و یافته علمی نخواهد داشت. این رویکرد و نگاه متألهان یهودی و مسیحی، حتی در میان عامه مردم و متدینان نیز راه یافت و به صورت یک اعتقاد فراگیر در مغرب زمین به خصوص اروپا، ظهور و توسعه یافت که گزاره‌های دینی معرفت‌بخش نبوده و از واقعیت‌های عینی و خارجی حکایت نمی‌کنند. (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۶۴-۲۶۸).

۶. زبان دین در آئین اسلام

با گسترش روابط کشورهای اسلامی با مغرب زمین و ایجاد دادوستدهای علمی و اعزام دانشجویان به دیار فرنگ، تئوری تفاوت زبان علم با زبان دین وارد کشورهای اسلامی گردید. متفکرانی که شیفته فرهنگ غربی گردیده بودند، همان تئوری یهودی مسیحی مغرب زمین که زبان دین و گزاره‌های دینی که در تورات و انجیل بیان شده به هیچ وجه معرفت‌بخش و واقع‌نما نبوده بلکه زبان دین، زبان سمبلیک و اسطوره‌ای و رمزی است، نسبت به زبان دین و قرآن تطبیق کردند و گفتند که زبان قرآن نیز فهم‌پذیر و واقع‌نما نیست بلکه زبان دین؛ زبان اسطوره‌ای و افسانه‌گونه است که از واقعیت‌های خارجی حکایت نمی‌کنند. (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۶۸).

این رویکرد در جامعه اسلامی بومی‌سازی و تئوریزه گردید و در قالب نظریه‌های قبض و بسط و قرائت‌های مختلف و امثال آن در محافل علمی و آکادمیک مطرح شد.

۷. جایگاه زبان دین در فلسفه فقه

هر چند زبان دین یکی از مسائل نوظهور در ساحت فلسفه دین است اما از آنجای که مهم‌ترین مبانی فقهی ما متون مقدس دینی یعنی قرآن و سنت می‌باشد، برای فهم متون دینی و استخراج احکام فقهی از درون آن، شناخت زبان دین، امر ضروری و اجتناب‌ناپذیر خواهد بود. براین اساس، زبان دین، به‌عنوان یکی از عناصر و مؤلفه‌های فلسفه فقه نیز جایگاه خویش را باز می‌یابد که در

این دانش مورد پژوهش قرار بگیرد.

قرآن مهم‌ترین و اصلی‌ترین متن دینی و منبع دین مقدس اسلام است و زیر ساخت‌های بنیادین آئین اسلام که مجموعه از گزاره‌های اعتقادی، اخلاقی و عملی در حوزه‌های فردی و اجتماعی، در این کتاب مقدس آمده است. دومین منبع و متن دینی ما را روایات تشکیل می‌دهد، اساس اعتبار روایات نیز به قرآن کریم بازگشت می‌کند، زیرا قرآن کریم، معیار تشخیص عیار سره از ناسره برای روایات معرفی گردیده است. از این رو تشخیص و شناخت زبان قرآن در عرصه‌های مختلف معرفت دینی اهمیت ویژه یافته و در عرصه فلسفه فقه که دانش فقه و مقدمات و لوازم و مبانی و منابع آن را می‌کاود، اهمیت شناخت زبان قرآن به‌عنوان مهم‌ترین منبع استنباط احکام فقهی، چند برابر خواهد بود.

ضمن حفظ این نکته، با توجه به دیدگاه‌ها و رویکردهای متفاوت و مختلفی که از سوی متفکران مسلمان نسبت به زبان دین و زبان قرآن به‌عنوان یکی از متون مقدس دینی، ارائه گردیده است، در اینجا با این پرسش مواجه خواهیم بود که با کدام یک از این رویکردها، زبان دین می‌تواند در فلسفه فقه به‌عنوان یکی از مؤلفه و عناصر حیاتی و بنیادین آن نقش ایفاء کند؟ برای دستیابی به پاسخ این پرسش، برخی دیدگاه‌های متفکران اسلامی را مورد بررسی قرار می‌دهیم:

۱-۷- متفکران مسلمان و زبان دین و قرآن

در باره اینکه آیا زبان قرآن، در حوزه معرفت دینی، زبان معرفت‌بخش و فهم‌پذیر و واقع‌نما است یا خیر، دیدگاه‌های مختلفی مطرح گردیده است که به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

۱-۱-۷- متشابه‌پنداری تمام آیات قرآن

قرآن کریم به‌عنوان متن مقدس دینی، اساس و بنیاد منابع احکام به‌حساب می‌آید. بخش اعظم و قابل توجه از احکام شرعی در قالب روایات و سنت معصومین بیان شده است، اما معیار اساسی برای حجیت و اعتبار روایات، نیز

قرآن کریم می‌باشد که روایات ما باید با آن معیار خدشه‌ناپذیر الهی، عیارش سنجیده شود. از این جهت، شناخت زبان قرآن در فلسفه فقه، اهمیت ویژه می‌یابد. براین اساس است که می‌بینیم دیدگاه‌ها و گرایش‌های مختلفی در گذشته و در دوره معاصر، نسبت به زبان قرآن از سوی متفکران مسلمان ابراز گردیده است.

یکی از دیدگاه‌های که پیرامون زبان قرآن مطرح گردیده، متشابه‌انگاری تمام آیات قرآن است. کسانی که گرایش شدید به اخباری‌گری دارند، از این رویکرد جانبداری نموده و معرفت‌بخشی آموزه‌های قرآنی را بر نتافته‌اند. به‌عنوان نمونه می‌توانیم امین استرآبادی و شیخ حر عاملی را نام ببریم که با این استدلال، شفافیت زبان قرآن را مورد تردید قرار داده‌اند و امکان دستیابی به معانی آیات قرآن را نپذیرفته‌اند. چنانکه این استرآبادی در این زمینه می‌گوید:

«لا سبیل لنا فیما لانعلمه من الاحکام الشرعیة النظریة اصلیة کانت او فرعیة الا السماع من الصادقین (ع) و انه لایجوز الاستنباط الاحکام النظریة من ظواهر الكتاب و لا من سنن النبویة». (استرآبادی، ۱۴۲۴، ص ۱۰۴).

محقق استرآبادی و شیخ حر عاملی بر این باورند که راه شناخت مراد خدای متعال در کلام وحی برای ما مسدود بوده و گزاره‌های دینی برای ما فهم‌پذیر و معرفت‌بخش نیستند. تنها راه ارتباط ما با کلام وحی ائمه معصومین (ع) می‌باشند فقط آنانند که قرآن را فهم می‌کنند و با ناسخ و منسوخ آن آگاهند. (استرآبادی، ۱۴۲۴، ص ۲۵۴-۲۵۵، حر عاملی، ۱۴۰۳، ص ۱۸۷-۱۸۸).

طبق رویکرد اخباری‌ها، گزاره‌های دینی که در قرآن بیان شده فاقد ارزش معرفتی بوده و نمی‌توانیم از قرآن به‌عنوان یکی از منابع استنباط احکام فقهی سود ببریم. در این صورت؛ قرآن کریم از محدوده فلسفه فقه که یکی از متغیرهایش، بررسی مبانی فقه است، خارج می‌گردد. ما در بحث بررسی جایگاه زبان دین در فلسفه فقه تنها می‌توانیم به گزاره‌های دینی قناعت ورزیم که در روایات ما

آمده است.

نقد دیدگاه فوق

دیدگاه اخباری‌ها و رویکرد متشابه‌انگاری زبان قرآن قابل پذیرش نیست؛ زیرا اگر قرآن برای همگان قابل فهم نباشد، جنبه هدایت‌گری قرآن با چالش جدی مواجه خواهد شد. به علاوه، این نوع نگاه به قرآن، با بسیاری از آیات قرآن که مسأله تدبیر و اندیشیدن در قرآن را مطرح می‌کند در تضاد خواهد بود، زیرا تدبیر و اندیشیدن در یک متن زمانی عقلانی خواهد بود که قابل فهم باشد. مضاف بر این، قرآن کریم معیار شناخت حق و از باطل معرفی شده است.

در روایات ما آمده است که ائمه به پیروانشان دستور داده‌اند که روایات و احادیث آنان را با قرآن بسنجیم که اگر از جهت محتوای با کتاب الهی همسویی داشت بدان عمل کنیم و اگر با قرآن هماهنگ نبود، از آن دست برداریم. بر این اساس، قرآن زمانی می‌تواند معیار سنجش روایات صحیح از سقیم قرار بگیرد که برای ما قابل فهم باشد. وقتی ما زبان قرآن را نفهمیم و در عرصه معرفت دینی هیچگونه کار کرد معرفتی نداشته باشد، چگونه می‌توان احادیث را بدان عرضه کرد؟

بر این اساس حجیت و اعتبار و معرفت‌بخشی روایات نیز با چالش رو برو خواهد شد. درست است که برخی حقایق فراطبیعی در قرآن بیان شده که با ساز و کار تجربی و حسی قابل دستیابی نیست، اما این بدان معنا نیست که زبان قرآن غیرقابل فهم بوده و ارزش معرفتی ندارد، حتی اوصافی که از همان واقعیت‌های فراطبیعی در قرآن بیان شد تا حدود مسیر شناخت و معرفت را برای ما هموار می‌سازد. اینگونه نیست که مسیر معرفت و شناخت نسبت به گزاره‌های قرآنی کاملاً مسدود باشد و نتوانیم از آن استفاده کنیم. (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۷۸).

از همه مهتر این که از اندیشمندان اخباری مسلک باید پرسید که اگر واقعاً

قرآن کریم و گزاره دینی بیان شده در آن، فاقد اعتبار معرفتی برای انسان‌های غیر معصوم است، پس چرا خود شما برای حجیت و اعتباربخشی به روایات و انحصار منابع احکام بدان، به قرآن استناد می‌کنید؟

۲-۱-۷- رمزی دانستن زبان قرآن

رمزی دانستن زبان دین و زبان قرآن در فرهنگ اسلامی سابقه دیرینه دارد؛ زیرا در میراث فکری اسماعیلیه و رسائل اخوان الصفا، این مسأله به خوبی مشاهده می‌شود. در دوران معاصر نیز برخی از روشنفکران مسلمان، زبان دین و زبان قرآن را زبان رمزی و اشارت و حیرت‌زا دانسته که با وجود آکندگی از محکمت و متشابهات، جز حیرت و سرگردانی را نصیب جویندگان معرفت نمی‌کند که به دیدگاه آن‌ها اشاره می‌کنیم:

الف. دیدگاه سروش

یکی از کسانی که زبان قرآن را حیرت‌زا و غیر معرفت‌بخش و رمزآلود می‌داند دکتر عبدالکریم سروش است. وی براین باور است که دین مملو از محکم و متشابه بوده و موضوع دین که خدا است حیرت‌انگیزترین موجود است، از این جهت نمی‌توان از گزاره‌های دینی به معرفت یقینی دست یافت: «اما دین پر از محکم و متشابه است «جز حیرانی نباشد کار دین»... مولوی در معراج پیامبر متحیر مانده: «حیرت اندر حیرت آمد قصص». خدا که محور دین است حیرت‌افکن‌ترین موجود است. باید افزود نه تنها خدا، خود حیرت‌آفرین است و نه تنها کلام او چنین است، بلکه عمده معارف دینی از این جنس‌اند، آن‌ها هم هیچ‌گاه، عبارت‌بندی و تعریف و تحلیل دقیق فلسفی را بر نمی‌تابند و همواره عنصری از بی‌چونی در آن‌ها هست که از قبضه خرد می‌گریزد (سروش، ۱۳۸۸، ص ۱۲۶ و ۱۶۵). زبان دین، زبان اشارات است. (سروش، ۱۳۸۵، ص ۳۳۲)... گاهی نیز نامنظم بودن قرآن، دلیل بر عدم امکان مقوله‌بندی و استخراج مطلب واضح و سر راست از دین شمرده می‌شود. (سروش، ۱۳۸۸، ص ۱۲۵).

سروش چهره ناسوتی و زمینی از وحی ارائه می‌دهد که بار معنایی منفی این رویکرد، نیز همان، معرفت‌بخش نبودن قرآن است. وی ماهیت وحی را اینگونه تبیین می‌کند:

«پیامبری، نوعی تجربه و کشف بود... دادوستد پیغمبر با بیرون از خود قطعاً در بسط رسالت او در بسط تجربه پیامبرانه او تأثیر داشت... هم پیامبر انسان است و هم تجربه او انسانی است و هم اطرافیان او آدمیانند. از مواجهه این عناصر انسانی، به تدریج آئین انسانی زاده می‌شود که در خور آدمیان است و پاسخ به وضع واقعی آنان». (سروش، ۱۳۸۵، صص ۱۰، ۱۶ و ۲۱).

از گفته‌های سروش چنین برمی‌آید دین اسلام که در قالب قرآن کریم عرضه شده و محصول دیالوگ و پرسش‌های است که در طول ۲۳ ساله رسالت پیامبر به وجود آمده و هیچگونه منشاء الهی و وحیانی ندارد، بلکه محصول تجربه درونی پیامبر در طی بیست و سه سال نبوت آن حضرت می‌باشد. (سروش، ۱۳۸۵، ص ۲۱).

از طرفی هم می‌بینیم که از زاویه نگاه سروش، شریعت صامت بوده و از هیچگونه زبانی در عرصه فهم‌پذیری، بهره‌مند نیست و همین صامت بودن متون دینی زمینه و بستر تکثر فهم ما از آن گردیده است:

«فهم ما از متون دینی بالضروره متنوع و متکثر است و این تنوع و تکثر قابل تحویل شدن به فهم واحد نیست و نه تنها متنوع و متکثر است، بلکه سیال است. دلیلش هم این است که متن صامت است و ما همواره در فهم متون دینی و تفسیر آن‌ها، خواه فقه باشد، خواه حدیث، خواه تفسیر قرآن، از انتظارات و پرسش‌ها و پیش‌فرض‌هایی کمک می‌گیریم». (سروش، ۱۳۷۵، ص، سروش، ۱۳۸۰، ص ۲-۳).

ب. مجتهد شبستری

مجتهد شبستری نیز ضمن تأکید بر رمزی بودن زبان دین، آن را دستاورد و محصول دینشناسی جدید در دوران مدرنیته می‌داند:

«در دین شناسی جدید، زبان دین رمزی. شناختن هر دین عبارت است از شناختن مجموعه از رمزهای زبانی. اسلام به عنوان یک قرائت، در درجه اول، از مباحث هرمنوتیک سود می‌جوید که مباحث دانش فهم و تفسیر متن است. بر اساس این دانش متون دینی به عنوان نمادهای رمزی هر متن دیگر، فهم و تفسیر می‌شود... در واقع اسلام به عنوان یک قرائت، از متون دینی توضیح رمزگونه و نمادین دست می‌دهد.» (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص ۳۶۸).

ج. مهاجرانی

یکی از نواندیشانی که در عرصه زبان دین اظهار نظر نموده عطاء الله مهاجرانی است. به اعتقاد وی، هر چند قرآن کریم قطعی‌السنند می‌باشد اما از جهت دلالت ظنی بوده و فاقد اعتبار است. این مسأله باعث گردیده که زبان قرآن، زبان تحیرزا باشد و در مقام فهم و تفسیری که ما از قرآن ارائه می‌کنیم، قدرت ارائه یک تفسیر منحصر به فرد را نخواهیم داشت. وی در این راستا چنین اظهار نظر می‌کند:

«آیا با توجه به مباحث فلسفی «هرمنوتیک فلسفی» که خصوصاً در قرن بیستم دامن گسترده است، می‌توان تفسیری معینی از یک متن را تنها تفسیر ممکن و درست و معتبر اعلام کرد؟ آیا با توجه به این مباحث دیگر معنایی برای نص در مقابل ظاهر (آن طور که گذشتگان تصور می‌کردند) باقی مانده است؟ هیچ متنی تفسیر منحصر به فردی ندارد. از همه متون تفسیرها و قرائت‌های متفاوتی می‌توان داد. هیچ متنی به این معنا نص نیست.» (مهاجرانی، روزنامه صبح امروز، ۱۳۷۸/۷/۱۸).

نقد و بررسی دیدگاه سروش، شبستری و مهاجرانی

از آنجای که بستر معرفتی دیدگاه سروش، مجتهد شبستری و مهاجرانی از کانال واحدی تغذیه می‌کند، از این جهت، به صورت مشترک و یکجا به نقد دیدگاه آنان می‌پردازیم. دیدگاه سروش و همفکرانش چون شبستری و مهاجرانی

و تمام کسانی که در عرصه معرفت دینی اینگونه می‌اندیشند، جای تأمل بسیار داشته و از جهات متعددی مردود می‌باشد.

۱. نخست آنکه بستر معرفتی این متفکران دیگر اندیش، هرمنوتیک فلسفی گادامر بوده و تحت تأثیر اندیشه او و با بومی‌سازی اندیشه‌های او است که به دین‌زدائی پرداخته‌اند و قرآن کریم را که مهم‌ترین اساس و مبنای شریعت اسلامی است، فاقد اعتبار معنایی و صامت و حیرت‌زا معرفی نموده‌اند و از این رهگذر زبان دین را زبان رمزی و نمادین تلقی کرده‌اند.

چنین نگرش و نوع نگاه به گزاره‌های دینی، دارای پیامدهای منفی زیادی خواهد بود که مهم‌ترین آن، معرفت‌بخش نبودن گزاره‌های دینی و قرآنی در عرصه دین‌پژوهی است؛ زیرا وقتی گزاره قرآنی قابل فهم برای همگان نباشد، لازمه‌اش این است که ما در حوزه معرفت دینی هیچ منبع و مبنای برای مسائل اعتقادی و عملی و اخلاقی نداشته باشیم؛ که در نتیجه، اصل دین اسلام، آموزه‌های اعتقادی، عملی و اخلاقی آن، مورد تشکیک قرار گرفته و از این کانال، دانش فقه ما، بدون پشتوانه معرفتی و مبنایی گردیده و در معرض نابودی قرار می‌گیرد.

بر این اساس، اگر نگاه ما به متون دینی و زبان دین، چنانکه سرورش و همفکرانش باور دارند، باشد، متون دینی ما در عرصه فلسفه فقه هیچ‌گونه کارایی و کاربردی نمی‌تواند داشته باشد؛ زیرا زبان دین در صورتی می‌تواند به‌عنوان یکی از بنیادی‌ترین متغیرها و مؤلفه‌های فلسفه فقه ایفاء نقش نماید که معرفت‌بخش و قابل فهم باشد تا فقیه بتواند در راستای بهره‌گیری از آن، احکام الهی را استنباط نماید.

مضاف بر این، هر چند قرآن کریم در برخی موارد از رموز و نمادها و تمثیل‌های نیز بهره برده است، اما این بدان معنا نیست که همه زبان قرآن را زبان رمزگونه و حیرت‌زا و فاقد کارایی معرفتی بدانیم؛ زیرا این مسأله هم برخلاف هدف نزول قرآن در راستای هدایت‌گری و راهنمایی انسان‌ها است و هم برخلاف دلالت

صریح برخی آیات قرآن است که زبان آن را قابل فهم به «لسان عربی مبین» و «تبیانا لکل شیء» معرفی می‌کند.

به‌علاوه، ظنی و مجمل دانستن زبان قرآن چنانکه جناب مهاجرانی بدان باور دارد و از این رهگذر، گزاره‌های دینی را فاقد اعتبار معنایی در عرصه تفسیر و فهم متون دینی می‌داند، ادعای بدون دلیلی بیش نیست؛ زیرا برای دلالت یک متن بر معنا، چند حالت قابل تصور می‌باشد: گاهی متن برای رساندن معنا صریح و نص است، گاه ظنی و گاهی اجمال دارد که در پرتو بازگشت دادن مجملات و متشابهات، به محکمت، یا بهره‌گیری از قراین داخلی یا خارجی، رفع اجمال گردیده و از این رهگذر، متن، اعتبار معنایی و معرفت‌بخشی خویش را باز می‌یابد. (سعیدی روشن، ۱۳۹۱، ص ۲۶۲-۲۶۴).

۲. اگر قرآن را که منشاء و حیانی و الهی دارد، ناسوتی و زمینی تلقی نموده و محصول تجربه دینی پیامبر اکرم (ص) و دین مقدس اسلام را زائده پرسش‌ها و دیالوگ‌های آن حضرت با مردم در عصر رسالت بدانیم و تمام تفسیرها و فهم ما از متون دینی مبتنی بر پیش داوری‌ها و پیش فرض‌ها باشد، چنانکه سروش و یاران ایشان با تقلید از هرمنوتیک فلسفی گادامر معتقدند، بار منفی آن، نیز غیر معرفت‌بخشی گزاره‌های دینی و تاریخ‌مندی اسلام و قرآن خواهد بود که تنها برای عصر نزول، اعتبار و کارایی خواهد داشت نه بیشتر از آن؛ و نتیجه‌اش، علاوه بر نسبی‌گرایی، عدم جاودانگی مبانی دینی و شریعت اسلامی خواهد بود.

۳. دیدگاه فوق؛ با آیات قرآن در تضاد و تقابل بنیادی است؛ زیرا آیات زیادی داریم که زبان و شریعت را، زبان معرفت‌بخش و زبان تفهیم و تفاهم معرفی می‌کند. مضاف بر این، اگر زبان دین، فهم‌پذیر نباشد و همگان در محدوده ظرفیت و توانائی خودشان گزاره‌های دینی را نفهمند، مسأله هدایت‌گری دین که فلسفه وجودی ادیان الهی است، با چالش جدی رو برو خواهد شد که هیچ انسان دین‌مدار و خداباوری این موضوع بر نمی‌تابد.

حال با توجه به این دیدگاه‌های که از سوی روشنفکران نواندیش نسبت به زبان دین و زبان قرآن مطرح گردید، آیا متون دینی ما با چنین تبیینی می‌تواند، در فلسفه فقه به‌عنوان منابع احکام الهی مورد بررسی قرار بگیرد؟ جواب منفی است؛ زیرا ما در صورتی می‌توانیم قرآن و سنت را به‌عنوان منابع احکام مورد بهره‌برداری قرار دهیم که آموزه و گزاره‌های دینی و قرآنی معرفت‌بخش و معنادار بوده و مراد و مقصود گوینده‌اش را بیان کند. زبان دین، نیز یک زبان حیرت‌زا و رمزآلود نباشد بلکه برای همگان قابل فهم باشد؛ که خوشبختانه آنچه از خود قرآن استفاده می‌شود، قابل فهم بودن زبان برای همگان است

د. ملکیان

استاد مصطفی ملکیان یکی دیگر از نواندیشانی است که دیدگاه متفاوتی نسبت به معرفت‌بخشی گزاره‌های وحیانی دارد. ایشان در یک مصاحبه تحت عنوان: «هرمنوتیک قرآن و تعارض‌های عقل جدید و وحی»، مسائلی را مطرح نموده که هم حجیت معرفت‌شناختی وحی مورد تشکیک قرار گرفته و هم تحریف‌ناپذیری قرآن.

به اعتقاد آقای ملکیان، ما دلیلی نداریم که با بهره‌گیری از آن، حجیت معرفت‌شناختی وحی را اثبات کنیم. به این معنا که پدیده وحی مانند پدیده‌های حسی، عقلانی و شهودی و عرفانی، دلیلی برای حجیت و اعتبار معرفت‌شناختی ندارد. معنای حرف این متفکر مدرن‌اندیش این است که یافته‌های قرآنی در حوزه معرفت دینی حجیت و اعتبار معرفتی نداشته و نمی‌توانیم در مسائل اعتقادی، اخلاقی و عملی بدان تمسک نمائیم.

مسئله دیگری که ایشان بدان تأکید می‌ورزد، حجیت تاریخی قرآن است که از کجا معلوم است این قرآن که ما در اختیار داریم همان قرآنی باشد که به پیامبر نازل شده باشد و دستخوش تحریف در جهت زیاده و نقصان نشده باشد؟!

مسئله سومی که جناب ملکیان در عرصه معرفت دینی مهم می‌داند مسئله

هرمنوتیک است. به این معنا که ما از کجا مطمئن هستیم که فهم ما از متون وحیانی و روایی، همان مراد و مقصود خدای متعال و پیامبر است؟ وی می‌گوید: «در سه زمینه باید متفکران دینی ما کار جدی‌تر از این بکنند. یکی در باب حجیت معرفت‌شناختی خود پدیده وحی، آیا واقعاً وحی حجیت معرفت‌شناختی دارد. ما چه دلیلی داریم برای اینکه همین طور که حس اجمالاً حجیت معرفت‌شناختی دارد. عقل اجمالاً حجیت معرفت‌شناختی دارد. شهود اجمالاً حجیت معرفت‌شناختی دارد از کجا ما قاطع شدیم و جازم شدیم به اینکه خود وحی هم حجیت معرفت‌شناختی دارد... بحث دوم، بحث تاریخی است که ما در موردش کم کار کردیم... آیا آن چه به‌عنوان قرآن‌الآن در اختیار ماست واقعاً همان وحی است؟ یعنی حجیت تاریخی قرآن... یک بحث سوم هم وجود دارد که بحث هرمنوتیک است که از کجا اثبات شده که فهمی که ما از این متون داریم همان چیزی است که مراد گوینده متن بوده است حالا چه گوینده را خدا بگیریم چه گوینده را پیامبر بگیریم. از کجا که اینکه ما فهم می‌کنیم همانی باشد که او اراده کرده است و اگر فهم خواننده یا شنونده بر اراده نویسنده یا گوینده انطباق نداشته باشد ما با فهم سرو کار نداریم در واقع با سوء تفاهم سرو کار داریم» (ملکیان، و بلاگ نیلوفر).

نقد اجمالی دیدگاه

نسبت به دیدگاه استاد ملکیان چند نکته را باید به‌عنوان نقد مختصر یادآوری کنیم.

۱. پیامد و بار منفی دیدگاه ایشان که وحی را فاقد اعتبار و حجیت معرفت‌شناختی می‌داند، این است که گزاره‌های قرآنی که از رهگذر وحی به پیامبر اکرم نازل شده، فاقد حجیت و اعتبار خواهد بود. طبق چنین رویکردی نه تنها در عرصه استنباط احکام و در فلسفه فقه، قرآن کریم فاقد حجیت و اعتبار معرفتی است که در راستای اثبات همه گزاره‌های دینی اعم از اعتقادی، اخلاقی و عملی، نیز هیچ‌گونه ارزش معرفتی و حجیت نخواهد داشت، لازمه این حرف

به چالش گرفتن و انکار اصل دین مقدس اسلام خواهد بود.

۲. لازمه دیدگاه ایشان که تشکیک در حجیت تاریخی قرآن نموده، تحریف‌پذیری الفاظ قرآن به زیاده و نقیصه می‌باشد. در حالی که ما دلیل قرآنی و روایی و شواهد تاریخی، بر تحریف‌ناپذیری قرآن داریم مانند آیات تحدی و اوصاف قرآن؛ و حدیث ثقلین و روایاتی که قرآن کریم را در زمان‌های هجوم فتنه‌ها به‌عنوان پناهگاه معرفی می‌کند. اگر امکان تحریف در قرآن وجود می‌داشت، چنگ زدن به آن معنی و مفهومی نداشت. به‌علاوه، ادله قرآنی بر سلامتی قرآن از تحریف داریم؛ که خداوند از مصونیت قرآن خبر داده و آن را از هر گونه تحریف و دستبرد، تضمین نموده است. (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۱۰-۳۲۹).

۳. طبق نظریه هرمنوتیکی که ملکیان مطرح نموده تشکیک در فهم متون دینی است که لازمه‌اش فهم‌ناپذیری قرآن است. براین اساس نمی‌توانیم قرآن را به‌عنوان یکی از منابع دینی در عرصه اثبات آموزه‌های اعتقادی و اخلاقی و عملی مورد استفاده قرار دهیم؛ زیرا طبق این دیدگاه گزاره‌های دینی و قرآنی واقع‌نما نخواهد بود. در حالی که قرآن فهم‌پذیر بوده و می‌توان به مراد گوینده‌اش که خدای متعال است دست یافت

۳-۱-۷- معرفت‌بخشی و فهم‌پذیری زبان دین و قرآن

رویکردی که می‌تواند ما را به هدف بهره‌گیری از متون دینی، در عرصه دین‌پژوهی در ساحت‌های مختلف اعتقادی، عملی و اخلاقی آن که یکی از آن عرصه‌ها، عرصه استنباط احکام فقهی و شناخت زبان دین و تبیین جایگاه آن در فلسفه فقه است، یاری رساند، رویکردی است که زبان دین را زبان معرفت‌بخش و فهم‌پذیر برای همگان می‌داند؛ به گونه‌ی هر کسی به اندازه توانائی و پتانسیل و استعداد و ظرفیتی که دارد می‌تواند گزاره‌های دینی را فهم نماید. حقیقت هم همین است؛ زیرا فلسفه وجودی ادیان الهی برای هدایت و

تکامل انسان‌ها است. اگر زبان دین رمزگونه و حیرت‌زا و غیر معرفت‌بخش و فاقد دلالت معنایی در عرصه فهم و برداشت ما از متون دینی باشد؛ با فلسفه وجودی و ماهیت و حقیقت دین در تضاد خواهد بود و هدف از آن که هدایت یافتن انسان‌ها است محقق نخواهد شد. فیلسوف و متفکر اسلامی معاصر، آیت الله جوادی آملی در این زمینه می‌گوید:

«زبان دین با زبان همگان هماهنگ و برای همه انسان‌ها فهم‌پذیر است. زبان دین، معماگونه و رمزگونه نیست تا کسی آن را نفهمد؛ زیرا دین برای هدایت توده مردم آمده است، باید معارف و حقایق را به گونه‌ای بیان کند که همگان حق و صدق بودن آن را بفهمند و نیز برتری آن را در مقایسه با سایر افکار و آرا یافته و آن را بپذیرند. اگر زبان دین، زبان رمزی و معماگونه باشد، هدف برین هدایت و انتخاب و ترجیح، تحقق پیدا نخواهد کرد». (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۷۶-۷۷).

وقتی زبان دین را زبان همگانی و فهم‌پذیر بدانیم، آنگاه گزاره‌های دینی که در قالب بیانات قرآنی ارائه گردیده نیز معرفت‌بخش و قابل فهم برای همگان بوده و دارای اعتبار معنایی خواهد بود. با این وجود، چرا باید معیارهای معناشناختی نمادانگاری زبان دین، یا تحقق‌پذیری و ابطال‌پذیری پوزیتیویستی و یا هرمنوتیک فلسفی که در مغرب زمین، به‌عنوان معیارها و ابزارهای سنجش و محک زدن گزاره‌های دینی ارائه گردیده، به سراغ زبان دین و زبان قرآن برویم؟ برای شناخت قرآن بهترین راه، مراجعه به خود قرآن کریم است. در قرآن کریم به آیات متعددی بر می‌خوریم که هم از معرفت‌پذیری و معناداری گزاره‌های دینی پرده برداری می‌کند و هم بر همگانی بودن و قابل فهم بودن آن اشاره دارد. به‌عنوان نمونه به برخی از این آیات اشاره می‌کنیم:

الف. «و نزلنا علیک القرآن تبیانا لكل شیءٍ و هدًی و رحمةً و بشری للمسلمین». (نحل، آیه: ۸۹).

قرآن زمانی می‌تواند بیان‌کنندگی و روشنگری داشته باشد و هدایت‌کننده و رحمت و بشارت تلقی شود که زبانش برای همگان قابل فهم باشد. طبق بیان آیه مبارکه یاد شده، گزاره‌های قرآنی فهم‌پذیر برای همگان است.

ب. «ایها الناس قد جائکم برهانٌ من ربکم و انزلنا الیکم نورا مبینا. (نساء، آیه: ۱۷۴). دو صفت برای قرآن در آیه مبارکه بیان شده که عبارت‌اند از: «برهان و نور تابناک بودن قرآن». اگر زبان قرآن قابل فهم برای همگان نباشد، برهان و دلیل بودن یا نور آشکار بودنش معنی نخواهد داشت.

ج. «افلا یتدبرون القرآن ام علی قلوب افعالها». (محمد، آیه: ۲۴). اینکه خداوند عدم تدبر در قرآن را نکوهش می‌کند، روشن‌ترین دلیل برای فهم‌پذیری قرآن و گزاره‌های قرآنی است.

د. «قل لئن اجتمعت الانس و الجن علی این یأتوا به مثل هذا القرآن لایأتون به مثله و لو کان بعضهم لبعض ظهیرا» (اسراء، آیه: ۸۸). قرآن کریم در این آیه مبارکه مردم را به تحدی و هماوردطلبی دعوت نموده و این مبارزه‌طلبی قرآن به زمان خاصی محدود نمی‌شود، بلکه یک مبارزه‌طلبی جهانی و جاودانه است. لازمه تحدی قرآن کریم، امکان فهم همگانی آن است؛ زیرا تحدی تنها در فضا و بستر ادبیات، لغت و واژگان، فصاحت و بلاغت نیست تا مخاطبان آن تنها عرب زبان یا آشنایان به زبان عرب را پوشش دهد، بلکه محتوا و فرهنگ خاص آن را نیز شامل می‌شود. (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۸۲-۸۳).

بنابراین، طبق رویکردی که زبان دین و زبان قرآن را زبان فهم‌پذیر دانسته و گزاره‌های دینی را دارای بار معنایی قابل فهم برای همگان در حد استعداد و ظرفیت وجود هر فرد، ما می‌توانیم قرآن را به‌عنوان یکی از بنیادی‌ترین منابع احکام الهی در حوزه استنباط بدانیم که در چنین بستر معرفتی، از اهمیت و جایگاه زبان دین در فلسفه فقه رونمایی و پرده‌برداری می‌شود؛ زیرا ما در مقام بهره‌گیری و به‌کار بستن گزاره‌های دینی در سپهر استنباط احکام الهی، نیازمند

به فهم مراد و مقصود کلام وحی و روایات هستیم و این موضوع بستگی اساسی دارد بر این که زبان دین را ما یک زبان معرفت‌بخش و قابل فهم و گزاره‌های دینی را معنادار، در حوزه معرفت دینی بدانیم؛ اما اگر زبان دین در فضای تفکر اسلامی، فاقد ارزش معرفتی بوده و زبان رمزآلود، حیرت‌زا و سمبلیک بدانیم و گزاره‌های دینی متشابه انگاشته شود، چنانکه متفکران نواندیش معاصر، چون سروش و همفکران ایشان بدان باور دارند، نه تنها منابع احکام که در فلسفه فقه ما بدان سرو کار داریم، با چالش جدی رو برو می‌گردد بلکه همه گزاره‌های دینی فاقد ارزش معرفتی گردیده و در نتیجه اصل و اساس دین مورد تشکیک قرار می‌گیرد.

نتیجه‌گیری

زبان دین یکی از موضوعات مهم فلسفه فقه است و اهمیت و جایگاه آن با توجه به این که متون دینی چون قرآن و روایات، یکی از بنیادی‌ترین منابع احکام الهی می‌باشد؛ از این رو، شناخت زبان دین، در راستای فهم متون مقدس دینی در جهت استنباط احکام شرعی در حوزه فقه استدلالی نقش زیرساختی و زیربنایی را ایفاء می‌کند. هرچند زبان دین از مؤلفه‌های نوپدیدی است که در عرصه فلسفه دین مطرح گردیده است. زمینه‌های طرح این مباحث در مغرب‌زمین، تعارض علم و دین، تناقضات درون‌متنی کتاب مقدس و مسائلی از این دست بود که الهی‌دانان مسیحی را برای چاره‌اندیشی و اعتباربخشی به گزاره‌های دینی، بر آن داشت تا زبان را به دو دسته واقع‌نمائی و غیر واقع‌نمائی و رمزی و اسطوره‌ای و سمبلیک تقسیم کردند و زبان دین را در زیر مجموعه زبان‌های اسطوره‌ای و رمزی قرار دادند.

در فضای تفکر و اندیشه اسلامی موضع‌گیری‌های متفاوتی نسبت به فهم‌پذیری زبان دین و معناداری و بی‌معنایی گزاره‌های دینی از سوی متفکران مسلمان ارائه گردیده است. ما به صورت گزینشی سه دیدگاه را مورد بررسی

قرار دادیم: یکی رویکرد متشابه‌انگاری زبان دین و زبان قرآن است که از سوی اخباری‌ها مطرح گردیده است. طبق دیدگاه و گرایش اخباری‌ها، نمی‌توان در فلسفه فقه، قرآن را به‌عنوان یکی از منابع احکام مورد بهره‌برداری قرار داد و قلمرو کارایی و کاربردی آن را کاوید.

دومین دیدگاه از آن روشنفکران غرب‌گرا و نواندیشی چون سروش، مصطفی ملکیان و امثال ایشان است که زبان دین را فاقد معرفت‌بخشی و حیرت‌زا دانسته و حقیقت وحی را یا ناسوتی و محصول تجربه درونی پیامبر معرفی نموده که منشاء الهی ندارد، یا پدیده وحی را فاقد حجیت معرفت‌شناختی می‌دانند که در هر صورت با چنین نگاه و گرایشی نمی‌توان به سراغ قرآن رفت و در راستای استنباط احکام به‌عنوان یک منبع معرفتی از آن بهره جست.

این دیدگاه نیز دیدگاه باطلی است که پیامدهای منفی زیادی را در پی دارد، علاوه‌بر نسبی‌گرایی در فهم متون دینی، اساس دین را با چالش رو برو می‌کند. دیدگاه سوم دیدگاه کسانی است که زبان قرآن را قابل فهم برای همگان و گزاره‌های دینی را واقع‌نما و معنی‌دار می‌دانند. همین نظریه، نظریه برگزیده ما است؛ که با چنین موضع و نوع نگرش می‌توانیم در عرصه فلسفه فقه، قرآن و روایات را به‌عنوان منابع استخراج احکام فقهی بکاویم و اهمیت و ارزش حیاتی جایگاه زبان دین را در فلسفه فقه نشان دهیم که زبان دین در فهم متون دینی نقش کلیدی دارد و نباید از آن غفلت کرد.

منابع

قرآن کریم

۱. ابن منظور، محمدبن مکرم، لسان العرب، بیروت: داراحیاء التراث العربی، مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۱۶.
۲. استرآبادی، امحمد امین، فوائدالمدنیه، قم، مؤسسه نشر اسلامی، چاپ اول، ۱۴۲۴.
۳. باریور، ایان، علم و دین، ترجمه: بهاءالدین خرّمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ چهارم، ۱۳۸۴.
۴. پترسون، مایکل و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه: ابراهیم سلطانی و احمد نراقی، تهران، طرح نو، چاپ سوم، ۱۳۷۹.
۵. پلانک، ماکس، علم به کجا می‌رود، ترجمه: احمد آرام، تهران، رشیدیّه، چاپ سوم، ۱۳۵۴.
۶. پالس، دانیل، هفت نظریه در باب دین، ترجمه و نقد: عزیز بختیاری، قم، مؤسسه امام خمینی، چاپ سوم، ۱۳۸۹.
۷. جوادی آملی، عبدالله، شریعت در آئینه معرفت، قم، اسراء، چاپ دوم ۱۳۷۷.
۸. -----، دین‌شناسی، قم، اسراء، چاپ اول، ۱۳۸۱.
۹. خسروپناه، عبدالحسین، انتظار بشر از دین، قم، مؤسسه فرهنگ و اندیشه معاصر، چاپ اول، ۱۳۸۲.
۱۰. -----، کلام جدید، قم، مرکز مطالعات حوزه علمیه، چاپ سوم، ۱۳۸۳.
۱۱. -----، چستی فلسفه فقه، روز نامه ایران، ۱۳۸۸/۱/۹.
۱۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ترجمه: حسین خداپرست، مفردات الفاظ قرآن، قم: نشر نوید اسلام، چاپ دوم، ۱۳۸۹.
۱۳. سروش، عبدالکریم، سنت و سکولاریزم - نسبت علم و دین - تهران، صراط، چاپ سوم، ۱۳۸۴.
۱۴. -----، قبض و بسط تئوریک شریعت، تهران، صراط، ۱۳۶۸.
۱۵. -----، صراطهای مستقیم، تهران، صراط، چاپ چهارم، ۱۳۸۰.

۱۶. -----، بسط تجربه نبوی، تهران، صراط، چاپ پنجم، ۱۳۸۵.
۱۷. -----، فربه‌تر از ایدئولوژی، تهران، صراط، چاپ دهم، ۱۳۸۸.
۱۸. ساجدی، ابوالفضل، زبان دین و زبان قرآن، قم، موسسه امام خمینی، چاپ اول، ۱۳۸۳.
۱۹. سعیدی روشن، محمد باقر، زبان قرآن و مسائل آن، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ دوم، ۱۳۹۱.
۲۰. صادقی، هادی، در آمدی بر کلام جدید، قم، طه، چاپ اول، ۱۳۸۲.
۲۱. طباطبائی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، اعلمی، چاپ اول، ۱۴۱۷.
۲۲. عابدی شاهرودی، علی، اقتراح فلسفه فقه، نقد و نظر، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، سال اول، ش ۱۲.
۲۳. علی زمانی، امیر عباس، زبان دین، قم، دفتر تبلیغات، چاپ اول، ۱۳۷۵.
۲۴. -----، گفت‌وگوهای فلسفه فقه، قم، بوستان کتاب، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۲۵. فروم، اریک، روان‌کاوی و دین، ترجمه: ارسین نظریان، شهرضا، چاپار، چاپ سوم، ۱۳۵۶.
۲۶. کمپانی، فضل‌الله، ماهیت و منشأ دین، تهران، فراهانی، بی تا.
۲۷. کاتوزیان، امیرناصر، اقتراح فلسفه فقه، نقد و نظر، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، سال اول، ش ۱۲.
۲۸. گفت‌وگوهای فلسفه فقه، قم بوستان کتاب، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۲۹. لاریجانی، صادق، گفت و گو های فلسفه فقه، قم بوستان کتاب، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۳۰. -----، اقتراح فلسفه فقه، نقد و نظر، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، سال اول، ش ۱۲.
۳۱. مصباح یزدی، محمد تقی، نظریه سیاسی اسلام، قم، موسسه آموزشی امام خمینی، چاپ اول، ۱۳۷۸.
۳۲. -----، قرآن شناسی، قم، موسسه آموزشی امام خمینی، چاپ دوم، ۱۳۸۸.

۳۳. ملکیان، مصطفی، راهی به رهائی (جستارهای در باره عقلانیت و معنویت) تهران، نشر نگاه معاصر، چاپ اول، ۱۳۸۱.
۳۴. -----، سنت و سگولاریزم - معنویت گوهر ادیان، تهران، صراط، چاپ سوم، ۱۳۸۴.
۳۵. -----، اقتراح فلسفه فقه، نقد و نظر، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، سال اول، ش ۱۲.
۳۶. -----، هرمنوتیک قرآن و تعارض‌های عقل جدید و وحی، وبلاگ نیلوفر.
۳۷. محقق داماد، سید مصطفی، اقتراح فلسفه فقه، نقد و نظر، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، سال اول، ش ۱۲.
۳۸. موسوی گرگانی، سید محسن، تأملی بر اقتراح فلسفه فقه، نقد و نظر، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، سال اول، ش ۱۳-۱۴.
۳۹. میر باقری، سید مهدی، مباحثی پیرامون فلسفه فقه در مبانی فقه حکومتی، میز گرد، سایت فرهنگستان علوم.
۴۰. مهاجرانی، عطاء الله، روز نامه صبح امروز، ۱۳۷۸/۷/۱۸.



وجوب تعیینی و تخیری بودن حق قصاص در فقه امامیه و حنفیه

دکتر محمدناصر واعظزاده^۱

محمدرضا فصیحی^۲

۱. دکترای فقه قضایی، عضو هیأت علمی دانشگاه بین‌المللی المصطفی (ص) - افغانستان

۲. کارشناسی ارشد فقه قضایی

چکیده

مجازات اصلی قتل عمد قصاص است و برای اخذ دیه از قاتل نیازمند تراضی بین ولی دم و قاتل می‌باشد. برای این نظریه که مشهور فقهای امامیه گفته‌اند ادعای اجماع شده است و به نظریه وجوب تعیینی قصاص شهرت یافته است. در مقابل این نظریه، برخی از فقها معتقدند که ولی دم میان اخذ قصاص یا گذشت از جانی و اخذ دیه مخیر است؛ از این دیدگاه هم به نظریه تخییر تعبیر می‌شود. چون نظریه تعیینی در برخی موارد با مشکلات عملی از قبیل هدر رفتن خون مقتول و عدم امکان رعایت مصلحت اولیاء دم مواجه است؛ لذا مرحوم محقق خوئی در این مورد، نظریه تفصیلی مطرح کرده است که دیدگاه بینابین است. مطابق این نظریه، چنانچه قصاص مشروط به رد فاضل دیه باشد، نظریه تخییری ملاک قرار می‌گیرد؛ یعنی ولی دم بین قصاص و مطالبه دیه مخیر است؛ اما در غیر این صورت، نظریه تعیینی ملاک عمل است؛ یعنی ولی دم حق مطالبه دیه ندارد؛ مگر قاتل راضی به پرداخت دیه باشد.

در این پژوهش به نقد و بررسی مبانی علمی و فقهی هر یک از این سه نظریه در فقه امامیه و فقه حنفی پرداخته شده و این نتیجه دست آمده است که نظریه وجوب تعیینی قصاص با توجه به ضعف مبانی نظری آن از یک طرف

و آثار و پیامدهای سوء ناشی از آن از طرف دیگر، از اعتبار علمی و عملی لازم برخوردار نیست؛ اما نظریه تفصیلی هرچند در مقام عمل کارساز بوده ولی از نگاه علمی دارای مبانی مستحکم نیست، لکن نظریه تخییر، نظریه‌ای است که هم پشتوانه‌های نظری محکم دارد و هم بهتر می‌تواند حقوق اولیای دم و جامعه را تأمین کند. از طرف دیگر، به دلیل وجود مرجحات چون موافق اصل احتیاط بودن، هماهنگ بودن با ظاهر آیات قرآنی و شأن نزول این آیات بر نظریه وجوب تعیینی قصاص مقدم است.

واژگان کلیدی: حق، قصاص، تعیینی، تخییری، فقه.

مقدمه

مهم‌ترین حق فطری و طبیعی انسان حق حیات است که خود اساس سایر حقوق انسان نیز می‌باشد. چون همه حقوق انسان، استوار به وجود انسان است. خداوند متعال در قرآن کریم آیه ۳۲ سوره مائده هم ارزش جایگاه این حق و هم شدت شناعة تجاوز به آن را این‌گونه بیان کرده است: «من قتل نفساً به غیر نفس أو فساد فی الارض فکأنما قتل الناس جمیعاً و من أحيها فکأنما أحيأ الناس جمیعاً».

اما سؤال مهم این است که جلوگیری از تجاوز به این حق فطری دارای چه ضمانت اجرایی است؟ آیا اولیای دم حق دارند از ابتدا، در مقابل قصاص کردن جانی، از وی طلب دیه نمایند؟ در این صورت آیا جانی مکلف به پرداخت دیه است یا خیر؟ اکثر فقهای امامیه اعتقاد دارند که مجازات قتل عمدی اولاً و بالذات قصاص است و مطالبه و اخذ دیه به رضایت ولی دم و قاتل نیاز دارد. قانون‌گذار ایران، در ماده ۲۵۷ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۷۰ از این دیدگاه متابعت نموده و چنین تقریر کرده است: «قتل عمد موجب قصاص است لکن با رضایت ولی دم و قاتل به مقدار دیه کامله یا به کمتر یا زیادتز از آن تبدیل می‌شود». این دیدگاه به «نظریه وجوب تعبیری قصاص» معروف است. در مقابل این نظر برخی دیگر از فقهای امامیه و اهل سنت، اعتقاد دارند که مجازات قتل عمدی در اصل ذات خود قصاص و دیه بوده است، لذا ولی دم مخیر است هر کدام را که بخواهد مطالبه و اخذ نماید. از این نظریه هم به «نظریه تخییر» تعبیر می‌شود.

گرچند نظریه تعبیری دارای مبانی مستحکم می‌باشد اما با توجه به مشکلات عملی مانند هدر رفتن خون مؤمن، رعایت مصلحت اولیای دم، نظریه دیگر ظهور کرده است که بانی آن مرحوم آیت‌الله خوئی می‌باشد. ایشان می‌گوید در جای که قصاص مشروط به رد فاضل دیه نباشد مجنی علیه یا اولیای دم

می‌تواند از نظریه تخییر و در جای که قصاص مشروط به رد فاضل دیه است مجنی علیه یا اولیای دم می‌تواند از تعیینی استفاده کند، قانون‌گذار ایران در قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ از نظریه قبلی خود عدول کرده است و از این نظریه متابعت نموده است.

اجرای حکم قصاص در صورتی امکان‌پذیر است که شرایط چون تساوی در حریت و عبدیت، تساوی در جنیست، تساوی در دین، فقدان رابطه پدری، بالغ، عاقل، اختیار و محقون الدم بودن مقتول محقق شود. هدف اساسی از این تحقیق بررسی هر یک از این نظریه‌ها در فقه امامیه و حنفی است، به همین علت در این پژوهش در قدم اول به نقد و بررسی نظریه و جوب تعیینی قصاص، دلایل و مستندات و همچنین پیامدها و آثار فقهی و حقوقی آن پرداخته می‌شود و سپس نظریه تخییر و مستندات آن و همچنین آثار حقوقی این نظریه مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۱. نظریه تعیینی بودن حق قصاص

در مورد نظریه تعیینی بودن حق قصاص در متون فقهی نظریات و ادله‌های گوناگون وجود دارد که با توجه به موضوع مورد بحث باید به صورت جداگانه در فقه امامیه و حنفی بحث صورت گیرد؛ بنابراین در دو مرحله بحث می‌شود:

۱-۱. نظریه تعیینی بودن حق قصاص در فقه اهل سنت

فقه‌های اهل سنت مانند ابوحنیفه (ره) و مالک (ره) نظریه تعیینی بودن حق قصاص پذیرفته‌اند همچنین احمد ابن حنبل در یکی از دو رأی خود بر این عقیده است. (ابن قدامه، ۱۳۶۷: ج ۹، ص ۱۱۴) این دسته از فقه‌های اهل به ادله ذیل استدلال کرده‌اند:

الف) آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كَتَبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرِّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَى بِالْأُنثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنْ اعْتَدَى بِعَدْوِكَ فَلَهُ

عَذَابٌ أَلِيمٌ» (بقره، ۱۷۸).

ایشان گفته‌اند از جمله «عَلَيْكُمْ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ» دانسته می‌شود که حکم قصاص به‌عنوان واجب تعیینی قرار داده شده است نه تخییری؛ زیرا اگر تخییری مورد نظر می‌بود حتماً دیه در کنار قصاص ذکر می‌شد.

در نقد این استدلال می‌توان گفت که آیات مذکور در مقام بیان مشروعیت و وجوب قصاص است، نه در مقام بیان اختیارات اولیای دم و انحصار حق قصاص در قتل؛ لذا نمی‌توان به اطلاق آن‌ها تمسک کرد و به همین دلیل است که هیچ فقیهی قائل به شرط خاص برای قصاص براساس اطلاق این آیات نیست؛ بلکه شرایط قصاص را براساس سایر ادله تبیین کرده‌اند.

یکی از فقهای معاصر در عین اینکه به نظریه تعیینی معتقد است در مورد ضعف این استدلال می‌گوید: «ممکن است گفته شود از اطلاقات قرآن بیش از اثبات قصاص نمی‌توان استفاده کرد و اما حصر قابل اثبات نیست. چون که از مال قاتل فراری دیه اخذ می‌شود و کسی در ازدحام کشته شده و قاتل او معلوم نیست، از بیت المال دیه او پرداخت می‌شود و این برخلاف حصر مذکور است». (خوانساری، ۱۳۵۵، ص ۲۶۲)

ب) روایت منقول از پیامبر اسلام (ص) است که فرموده: «من قتل عمداً فهو قود» (قزوینی، ۱۴۲۸، ص ۲۸۸)، کسی که مرتکب قتل شود برای او قود است که باید پرداخت شود. فقهای اهل سنت استدلال کرده‌اند: که در این روایت فرموده است هرکسی مرتکب قتل عمد شود برای او قود است باید پرداخت کند و این حق برای او تعییناً واجب است باید قصاص شود چون مرتکب قتل عمد شده است. پس روایت فوق گزینه‌ای غیر از قصاص را پیش روی ولی دم قرار نمی‌دهد و باید قصاص شود.

در پاسخ استدلال به روایت گفته شده است: مقتضای روایت مذکور وجوب قصاص در جرم قتل عمدی است که ما هم آن را انکار نمی‌کنیم؛ زیرا ما نیز

قصاص را واجب می‌دانیم و این منافاتی با آنچه که ما به آن قائلیم (تخیر بین قصاص و دیه) ندارد. (ابن قدامه، ۱۳۶۷، ص ۱۱۵)

ج) قیاس که یکی از ادله اهل سنت در کنار قرآن و روایات می‌باشد در این مورد هم فرموده‌اند: جنایت عمدی تلفی است که به واسطه آن بدل واجب می‌شود، پس این بدل نیز مانند بدل سایر تلفات معین می‌باشد. فقها اهل سنت گفته‌اند چون در جنایت عمدی حکم این است که اگر جنایت وارد شود باید به همان اندازه جنایت وارد شده قصاص صورت بگیرد که در این مورد قصاص متعین است. حکم ما در جنایات روشن است و ما همین حکم را تسری می‌دهیم به قتل هم از باب قیاس اولویت؛ وقتی در جنایات عمدی غیر قیاس این حکم است پس به طریق اولی در قتل عمد هم باید قصاص متعین باشد.

در پاسخ باید گفت این استدلال نیز کارایی ندارد؛ زیرا وقتی نوبت به قیاس اولویت می‌رسد که ما دلیل خاص مبنی بر اینکه مجازات جنایت عمدی قصاص یا دیه است نداشته باشیم و اگر چنین دلیلی موجود باشد - که نظریه رقیب مدعی آن است - امکان چنین استدلالی (تمسک به قیاس) وجود ندارد.

۲-۱. نظریه تعیینی بودن حق قصاص در فقه امامیه

درباره جنایت عمدی بر ضد تمامیت جسمانی انسان به‌طور مطلق (فارغ از جنسیت و تعدد جانی و مجنی علیه) قریب به اتفاق اندیشمندان امامیه بر این باورند که مجازات اصلی آن تنها قصاص است، نه یکی از دو گزینه قصاص و دیه. هرچند که ولی دم یا مجنی علیه می‌تواند مجرم را مجانی یا در مقابل دریافت دیه عفو نماید یا در مواردی به دلیل عدم امکان قصاص این مجازات به دیه تبدیل می‌گردد؛ اما این دیه بدل از قصاص است و مجازات اصلی شمرده نمی‌شود و به معنای تخیر نمی‌باشد. طرفداران این نظریه عبارت‌اند از شیخ طوسی، (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۷، ص ۵۲) شهید ثانی، (شهیدثانی، ۱۴۱۳، ج ۱۰، ص ۸۹) محقق حلی، (حلی، ۱۳۸۹، ج ۴، ص ۲۲۸)، علامه حلی، (حلی، ۱۳۸۷، ج ۳،

ص ۶۲۳) امام خمینی، (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۴۸۱) که برای اثبات نظریه خود به ادله زیر استناد کرده‌اند:

۱-۲-۱. آیات قرآن

فقه‌های مذکور گفته‌اند آیاتی از قرآن کریم است که دلالت بر تعیینی بودن حق قصاص دارد و این آیات عبارتند از:

۱- «وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (مائده، ۴۵)

۲- «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كَتَبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرِّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَىٰ بِالْأَنْثَىٰ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنْ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَعَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (بقره، ۱۷۸)

۳- «وَالْحُرْمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنْ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ» (بقره، ۱۹۴) طرفداران این نظریه گفته‌اند آیات مذکور ظهور در این آموزه دارند که مجازات جرائم عمدی برضد تمامیت جسمانی انسان، قصاص است و به‌عنوان حکم اولی حق اولیای دم یا مجنی علیه است که می‌تواند استیفا کند؛ نه دیه و چیزی دیگر. از این رو ادعای وجود حقی دیگر در عرض حق قصاص برای ولی دم یا مجنی علیه، به‌معنای دست برداشتن از ظاهر آیات است و حال آنکه بدون دلیل نمی‌توان از ظهور آیات دست برداشت. (شهیدثانی، ۱۴۱۳، ج ۱۰، ص ۸۹)

اما باید گفت که با توجه به استدلال صورت گرفته در آیات، مبنای این دیدگاه از چند جهت قابل تأمل و بررسی است و آیات متذکره براساس ادله ذیل دلالت بر ادعای طرفداران این نظریه ندارد:

الف) با توجه به شأن نزول آیات قصاص و تمامیت این آیات معلوم می‌شود

که آیات ذکرشده در صدد بیان کردن خود و جوب تعیینی قصاص نیستند، بلکه مراد از جوب که در این آیات آمده است، کیفیت و چگونگی قصاص قاتل می باشد.

ب) اگر جوب قصاص عینی باشد پس چرا ولی دم شرعاً و عملاً بین انتخاب قصاص، عفو و تراضی بر دیه مخیر هستند.

ج) در قرآن آیه ۱۹۴ بقره و آیه ۱۲۶ نحل که می فرماید: «وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِهِ مِثْلَ مَا عُوِقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ» این آیات در مقام بیان قصاص رعایت مماثلت و برابری آن است در فرض اختیار آن.

د) موضوع آیه ۲۹ نساء و شأن نزول آن از بحث دیه خارج است. چون این آیه در نهی از امور تجاری معاملات باطل و غیرعقلانی عصر جاهلیت نازل شده است؛ لیکن بحث ما در مورد متعلق سلطه اولیای دم و اخذ دیه بدون رضایت قاتل است که امری شرعی و عقلانی است.

ه) ابن حزم عقیده دارد که اگر مرجع ضمیر در عبارات (عفی له) و (من أخیه) در قسمت اخیر آیه ۱۷۸ را ولی دم بدانیم و نه قاتل، این امر با عقل سلیم مغایرت پیدا می کند. چرا که عفو شونده از جانب برادرش، شخص قاتل است و برای ولی دم مقتول چیزی از جانب برادرش عفو نمی شود و حتی اگر معنای این آیه را آن گونه که برخی به باطل پنداشته اند، در نظر بگیریم در آن صورت با لوازم و مقتضیات قول آنان مخالف خواهد بود. چرا که در آن صورت، رضایت ولی دم رعایت نمی شود بلکه اختیار فقط در دست قاتل خواهد بود. در حالی که هیچ کس معتقد به این امر نیست. آشکار است که تأویل ایشان در آیه محال و باطل است. (الحصری، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۲۹۵)

بنابراین، مرجع ضمیر در عبارات (عفی له) و (من أخیه) قاتل است و غیر از او مجاز نیست. چرا که او کسی است که گناهش عفو می شود. (همان)

در نتیجه باید گفت آیات مذکور نظریه تعیین را تأیید نمی کنند و نیز با نظریه

تخیر مخالفتی ندارند؛ منتهای دلالت آیات این است که قصاص، مجازات جرم عمدی بر ضد تمامیت جسمانی است؛ اما اینکه مجازات قصاص تنها گزینه پیش روی ولی دم یا مجنی علیه است و یا اینکه گزینه دیگری برای انتخاب وجود دارد، آیات مذکور در این باره ساکت است.

۲-۲-۱. روایات

دسته دوم از مستندات نظریه تعیینی بودن حق قصاص روایات هستند؛ از جمله:

الف) روایت صحیح عبدالله بن سنان از امام صادق (ع) است که فرموده: «من قتل مؤمناً متعمداً قید منه الا ان یرضی اولیاء المقتول ان یقبلوا الدیه فان رضوا بالدیه و احب ذلك القاتل فالدیة...» (عاملی، ۱۱۰۴، ج ۲۹، ص ۵۳) هر کس به عمد مؤمنی را بکشد از او قصاص می‌شود، مگر اینکه اولیای مقتول دیه قبول کنند؛ پس اگر به دیه راضی شدند و قاتل نیز به آن مایل باشد، دیه پرداخت می‌شود.

ب) ابن عباس از پیامبر اکرم (ص) نقل کرده است: «قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: من قتل فی عمیاً أو فی زحمه لم یعرف قاتله أو رمیا تکون بینهم به حجر أو سوط أو عصا فعقله عقل خطأ ومن قتل عمداً فقوم یدیة فمن حال بینة و بینة فعلیه لعنه الله والملائکه والناس أجمعین». (جصاص، ۱۴۱۲، ص ۱۸۵) کسی که به موجب غفلت یا در ازدحام کشته شود در حالی که قاتلش مشخص نباشد و یا این که از طریق پرتاب چیزی کشته شود که بین آن مردم اتفاق افتد از طریق پرتاب سنگ یا تازیانه یا عصا باشد، پس دیه مقتول دیه قتل خطائی خواهد بود و هر کس مرتکب قتل عمدی شود، از او قصاص می‌شود. پس هر کس بین آن‌ها مانع شود، لعنت خداوند و فرشتگان و مردم همگی بر او باد.

ج) روایت مرسل جمیل بن دراج «قتل العمد کل ما عمد به الضرب فعلیه

القود...» (همان) قتل عمدی عبارت است از قتلی که ضربه در آن از روی قصد باشد که مجازات قصاص دارد.

طرفداران این نظریه گفته‌اند براساس این روایات مجازات جرم قتل عمدی قصاص است؛ (حلی، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۲۵۷) به‌ویژه روایت نخست که به لحاظ سندی صحیح و از نظر محتوا نیز صریح است در اینکه رضایت جانی در تبدیل مجازات قصاص به دیه، شرطی لازم است و به دیگر بیان، می‌گوید: مجازات جرم قتل به‌طور معین قصاص است، نه تخییر بین قصاص و دیه.

البته روایت جمیل علاوه بر ارسال، منتهای دلالتش این است که قصاص، مجازات جرم عمدی بر ضد تمامیت جسمانی است؛ اما نسبت به اینکه مجازات قصاص تنهاگزینه پیش روی ولی دم یا مجنی علیه است یا اینکه گزینه دیگری برای انتخاب وجود دارد؟ ساکت است؛ زیرا هیچگونه حصری از آن فهمیده نمی‌شود. (اردبیلی، ۱۴۱۶، ج ۱۳، ص ۴۰۸)

در رابطه به این احادیث باید گفت هر چند از لحاظ سند خدشه ندارد، لکن به‌نظر می‌رسد برای تعیینی بودن حکم قصاص و اسناد به این احادیث به‌ویژه حدیث ابن عباس امکان‌پذیر نیست. چون همانگونه که برخی از فقها مانند ابن رشد، از فقهای مشهور مذهب مالکی و برخی دیگر از فقها اعتقاد دارند دلالت این احادیث، مخصوصاً حدیث دوم، سوم، براین امر که برای اولیای دم حق دیگری جز قصاص وجود ندارد ضعیف است. (الزحیلی، ۱۴۲۸، ج ۵، ص ۲۸۰)

۳-۲-۱. عقل

طرفداران نظریه تعیینی حق قصاص برای توجیه نظر خود برخی دلایل عقلی ارائه کرده‌اند که ذیلاً مورد بررسی قرار می‌گیرد:

ایشان معتقدند که حکم تعیینی بودن حق قصاص را برای اولیای دم یا مجنی علیه عقل سلیم نیز تأیید می‌کند. چرا که مماثلتی بین مال و قتل عمدی وجود ندارد (لأن المال لا یصلح موجباً فی قتل العمد). انسان برای مال به حیث مالک

است در حالی که مال در واقع چیز ناپایدار و بی ارزش است مملوک انسان می‌باشد؛ پس چگونه مماثلت بین مال و نفس انسان وجود داشته باشند برخلاف قصاص. همانا قصاص هم‌ساز با قتل عمدی و نفس انسان است به خاطر مماثلت. (همان، ۲۸۱)

قرار دادن مال (دیه) در برابر قتل عمد طبق نظر برخی از فقها تزییع حکمت و فواید و مصالح چون قصاص خواهد بود. (همان)

علاوه بر این، طرفداران نظریه وجوب تعیینی قصاص به قاعده اتلاف استناد کرده و می‌گویند که مقتضای ضمان آن، مثل است و این مماثلت در قصاص نفس جانی است. (نجفی، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۲۷۹)

در جواب به این استدلال‌ها عقل گفته شده است:

اولاً، به هیچ وجه قرار دادن دیه و قصاص در کنار هم در مقابل قتل عمدی موجب تزییع مصالح قصاص نیست. در نظریه تخییر وجوب قصاص در صورت که قصاص ثابت شود، ولی دم مخیر در قصاص یا عفو و یا اخذ دیه می‌باشد. نتیجه این امر استقرار سلطه اولیای دم و اجتناب از آثار سوء نظریه وجوب تعیینی قصاص است.

ثانیاً، اگرچند این استدلال که گفته شده است مماثلت بین دیه با قتل عمدی وجود ندارد، در ذات خودش استدلالی صحیح و درست است، لکن منظور از مخیر کردن اولیای دم در اخذ دیه از قاتل آن است که آنان بتوانند اولاً و بالذات نیز دیه اخذ کنند و این امر نیازمند به رضایت قاتل و جانی نباشد؛ به عبارت دیگر منظور، مماثلت مال (دیه) با نفس انسان نیست، بلکه افزایش سلطه و تأمین حقوق اولیای دم به نحو احسن است.

۴-۲-۱. اجماع

اجماع که یکی از ادله اربعه می‌باشد در مورد موضوع مورد بحث برخی از فقها این نظریه را اجماعی بین اندیشمندان فقه امامیه معرفی کرده و استدلال

نموده‌اند:

فقهها برای تعیینی بودن حق قصاص گفته‌اند: در قتل عمد با وجود تمام شرایط قصاص، دیه واجب نمی‌شود. اگر قاتل دیه بدهد و ولی دم نیز به آن راضی گردد، دیه پذیرفته است و در این صورت حق قصاص ولی دم ساقط می‌گردد و دلیل آن نیز اجماع فقهاست. (طباطبایی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۵۲۰)

اما در جواب باید گفت اجماع مذکور از دو جهت مخدوش است: الف) مخالفت برخی از قدمای فقه امامیه با آنکه در طرح نظریه تخییر خواهد آمد. ب) مدرکی بودن آن. به این ترتیب دیگر حجیتی برای آن باقی نمی‌ماند و قابل استناد نمی‌باشد

۵-۲-۱. موافقت با اصل

علاوه بر ادله فوق می‌توان گفت که اصل نیز بر تعیینی بودن حق قصاص است. همانگونه که در اصول داریم «الاصل دلیل حیث لا دلیل» در جای که ما دلیل برای یک حکم نداشته باشیم نوبت به اصول می‌رسد، در این قسمت هم استدلال به اصل شده است.

فقهها استدلال به اصل نموده و توضیح آن اینکه تعیینی بودن قصاص به عنوان مجازات جرم عمدی برضد تمامیت جسمانی موافق اصل^۱ و پذیرش تخییر در مسأله مخالف اصل است و هر آنچه مخالف اصل باشد، نیازمند دلیل و اثبات است و چنین دلیلی در اینجا وجود ندارد. (طباطبایی، همان)

اما باید گفت براساس قواعد اصولی، اصل یک دلیل فقهاتی است و آنگاه نوبت به آن می‌رسد که دلیل اجتهادی در بین نباشد. به بیان دیگر تا زمانی که دلیل علمی از قبیل نقل و عقل وجود داشته باشد، نمی‌توان به اصل عملی استناد کرد. از این رو در بحث حاضر تا زمانی که آیات و روایات و دلیل عقل در بین است و می‌تواند راهنما باشد، نمی‌توان به سراغ اصل رفت.

۱. اصل اولی در احکام این است که حکم، بدلی نداشته باشد.

بنابراین تنها دلیل نظریه تعیین - که قابلیت استناد دارد - روایت صحیح عبدالله بن سنان از امام صادق (ع) است.

۲. آثار فقهی و حقوقی نظریه تعیین حق قصاص

پذیرش نظریه تعیینی حق قصاص از نظر فقه و حقوق دارای آثار زیادی است که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱-۲. سقوط قصاص و دیه در صورت فوت قاتل پس از ارتکاب قتل عمدی

پذیرش نظریه وجوب تعیینی قصاص در قتل عمدی یکی از آثار فقهی و حقوقی که به جا می‌گذارد این است که با فوت قاتل، قصاص و دیه منتفی می‌شود. بر اساس ماده ۲۵۹ قانون مجازات اسلامی «هرگاه کسی که مرتکب قتل عمد موجب قصاص شده است بمیرد، قصاص و دیه ساقط می‌شود». دلیل سقوط قصاص واضح است؛ چرا که مطابق اصل شخصی بودن مجازات‌ها، با فوت قاتل، مجازات قصاص نیز ساقط می‌شود. (گلدوزیان، ص ۱۶۰، ۱۳۹۰).

۲-۲. عسر و حرج اولیا دم

اثر حقوقی دیگری که بر پذیرش نظریه وجوب تعیینی قصاص مترتب می‌شود در موارد مربوط به تفاضل دیه است. بحث تفاضل دیه در چند مورد مطرح است، از جمله یکی تفاضل دیه زن و مرد مطابق ماده ۲۵۸ ق.م.ا. است و دیگری تفاضل دیه شرکا در قتل عمد بر اساس ماده ۲۱۲ ق.م.ا. می‌باشد.

مطابق ماده ۲۱۳ ق.م.ا. مصوب ۱۳۷۰ در هر مورد که باید مقداری از دیه را به قاتل بدهند و قصاص کنند باید پرداخت دیه قبل از قصاص باشد. حال با فرض این که قاتل با آگاهی از فقر اولیای دم مقتول به قتل عمدی وی بپردازد در این صورت به دلیل عدم توانایی ایشان بر پرداخت تفاضل دیه، امکان قصاص وجود نخواهد داشت و از طرف دیگر چون حکم اولیه و بالذات قتل عمدی، قصاص است برای اولیای دم مقتول امکان مطالبه دیه نیز نخواهد بود. چرا که این امر نیازمند رضایت قاتل است و ممکن است وی از این امر خودداری

نماید. لازم به ذکر است که حبس قاتل به جهت تأخیر در استیفای قصاص نیز با قاعده فقهی «لایجنى على الجانى أكثر من نفسه» مغایرت خواهد داشت؛ بنابراین پذیرش نظریه وجوب تعیینی قصاص موجب عسر و حرج اولیای دم و در مواردی موجب تضييع حقوق آنها می‌گردد.

۲-۳. موجب هدر رفتن خون مقتولین

مطابق فتاوی‌ مشهور فقهای امامیه، هرگاه کسی چند نفر را بکشد، اولیای دم مقتولین می‌توانند همگی خواستار قصاص باشند؛ اما چنانچه یکی از اولیای دم مقتولین پیش‌دستی کرده و قاتل را بکشد، برای اولیای دم سایر مقتولین، حقی باقی نمی‌ماند و ایشان نمی‌توانند دیه مطالبه کنند، چرا که محل قصاص از بین رفته است و دیگر امکان تراضی بین اولیای دم و قاتل وجود ندارد. (نجفی، ۱۴۲۰، ج ۴۲، ص ۳۱۶)

از سوی دیگر، برخی فقهای امامیه چنین استدلال می‌کنند که اگر در این فرض، سایر اولیای دم هم دیه بگیرند این امر با قاعده فقهی «لایجنى على الجانى أكثر من نفسه» متعارض می‌باشد. (همان) بدیهی است که این نظر موجب هدر رفتن خون سایر مقتولین می‌گردد،

۲-۴. بلا تکلیف ماندن اولیاء دم

به موجب ماده ۲۶۰ ق.م.ا. مصوب: ۱۳۷۰ «هر گاه کسی که مرتکب قتل عمد شده است فرار کند و تا هنگام مردن به او دسترسی نباشد، پس از مرگ قصاص تبدیل به دیه می‌شود که باید از مال قاتل پرداخت گردد و چنانچه مالی نداشته باشد، دیه آن به عاقله بر می‌گردد یعنی از اموال نزدیک‌ترین خویشان او به نحو الأقرب فالأقرب پرداخت می‌شود و چنانچه نزدیکانی نداشته باشد یا آنها تمکن نداشته باشند، دیه از بیت المال پرداخت می‌گردد».

با توجه به عبارت «پس از مرگ قصاص تبدیل به دیه می‌شود» تا زمانی که قاتل فراری زنده است، قصاص ساقط نمی‌شود و اولیای دم نمی‌توانند مطالبه

دیه کنند و تنها حق قصاص بر ایشان متصور هست. (گلدوزیان، همان، ص ۱۶۱). حکم این ماده نیز که از آثار دیگر پذیرش نظریه وجوب تعیینی قصاص است، از موجبات عسر و حرج و بلا تکلیفی اولیای دم است. چرا که در صورت فرار قاتل، تا زمان فوت یا دسترسی به او که تا مدتی نامعین و شاید سالها به طول انجامد، ایشان نمی‌توانند قصاص کنند. از طرف دیگر حق اخذ دیه را ندارند؛ چرا که امکان تراضی بین طرفین نیست و این امر در مواردی ممکن است به تضييع حقوق اولیای دم منجر شود. البته عده از فقها قائل بر این است که باید در همچون مورد باید دیه داده شود. (علامه حلی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۶۲۵)

۳. نظریه تفصیلی در فقه امامیه

در فقه امامیه علاوه بر نظریه تعیینی تخیری نظری سوم هم وجود دارد که در فقه حنفی قائل برای آن نقل نشده است. تفصیلی بودن این نظریه از آن جهت است که در مقابل دو نظریه تعیینی بودن و تخیری بودن قصاص مطرح شده است. محقق خوئی مبتکر این نظریه، در کتاب «مبانی تکملة المنهاج» در چند مسأله این نظریه را تبیین کرده است یکی از آن موارد، مسأله ۱۶۱ این کتاب است که اختصاص به حکم تعیینی قصاص دارد؛ در این مسأله می‌گوید: «آنچه در قتل عمد ثابت است، قصاص است نه دیه، لذا ولی دم حق مطالبه دیه را ندارد؛ مگر اینکه قاتل به دیه راضی شود. در این صورت قصاص ساقط و دیه ثابت می‌شود و جایز است، به کمتر یا بیشتر از مقدار دیه تراضی کنند؛ اما اگر قصاص مستلزم رد فاضل دیه باشد، مانند موردی که مردی، زنی را به قتل برساند، ولی دم بین قصاص و مطالبه دیه مخیر است. دلیل این تخیر چند روایت معتبر است که قبلاً ذکر شد» (خوئی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۱۵۱)

۳-۱. ادله نظریه تفصیلی

محقق خوئی دلیل اثبات نظریه تفصیلی خود را چنین بیان می‌کند: در مواردی که قصاص مشروط به رد فاضل دیه است، ولی دم ملزم به پرداخت نصف دیه

نیست، بلکه می‌تواند به جای قصاص، دیه مطالبه نماید و مبنای این حکم چند روایت معتبر است که قبلاً ذکر شد و علاوه بر آن اگر ولی دم در اینگونه موارد نتواند مطالبه دیه کند خون مسلمان در معرض تلف قرار می‌گیرد؛ زیرا گاهی ولی دم قادر به رد فاضل دیه نیست و قاتل هم راضی به دادن دیه نمی‌شود و در این صورت خون مسلمان هدر رفته است؛ و اگر گفته شود، اصل در قتل عمدی قصاص است و دیه فقط در صورت تراضی ثابت می‌شود؛ در پاسخ باید گفت، ادله‌ای که بر تعیینی بودن قصاص دلالت دارد، از اینگونه موارد که لازمه قصاص رد فاضل دیه است، منصرف است» (خوئی، همان، ص ۶۱).

بنابراین، نظریه تفصیلی مستند به دو دلیل است: اول، روایات خاص؛ دوم «قاعدۀ لایبطل دم امرء مسلم» که به صورت جداگانه مورد بررسی قرار می‌گیرند.

۱-۱-۳. روایات

روایات مورد استناد محقق خوئی، سه روایت است که هر سه مورد را از نظر سند صحیح است و در ذیل مسأله ۴۱ کتاب مذکور مطرح شده است. (خوئی، همان، ص ۶۳) این روایات مربوط به مردی است که زنی را به قتل می‌رساند. در این روایات مقرر شده است، اگر اولیاء دم زن بخواهند قصاص کنند، باید نصف دیه را به قاتل پرداخت کنند و اگر خواهان دیه باشند، قاتل باید نصف دیه را به آن‌ها پرداخت کند.

به نظر می‌رسد از ظاهر این روایات چنین استظهار شده است که چون در این روایات، ولی دم زن در صورتی که قاتل مرد باشد، بین قصاص و دیه مخیر شده است؛ اما اگر این شرط مطرح نباشد، ولی دم چنین اختیاری ندارد؛ چه اینکه در آخر روایات اول و دوم، در مورد قتل مرد توسط زن که مستلزم رد فاضل دیه نیست، ولی دم او، چنین اختیاری ندارد؛ بلکه در روایت اول تصریح شده است به غیر از نفس قاتل (قصاص)، حق دیگری ندارد و این دلیلی بر تعیینی بودن قصاص در غیر موارد مشروط به رد فاضل دیه است. بنابراین، دلیل تخیر ولی

دم زن مقتول، همان شرط رد فاضل دیه است؛ و لذا زن بودن نیز در ملاک حکم نقشی ندارد و از آن الغاء خصوصیت شده و براین اساس، مرحوم خوئی این حکم را به تمام موارد مشابه که قصاص مستلزم رد فاضل دیه است، تعمیم داده است. (خوئی، همان، ص ۳۷)

۲-۱-۳. قاعده لایبطل

دلیل دومی که محقق خوئی برای اثبات این نظریه مطرح کرده است، قاعده «لایبطل دم امرء مسلم» است؛ مستند این قاعده؛ چند روایت معتبر است؛ از جمله روایت صحیح ابی بصیر است که عیناً عبارت «لایبطل دم امرء مسلم» در آن مطرح شده است. (عاملی، ۱۱۰۴، ج ۲۹، ص ۶۳۵) مفهوم این عبارت آن است که خون مسلمان نباید هدر رود.

البته گفتنی است که در: «برخی روایات سخن از عدم بطلان خون است و قید مسلمان هم ندارد در نتیجه شامل غیر مسلمانانی که در پناه حکومت اسلامی زندگی می‌کنند نیز می‌شود» علت تمسک به این قاعده در این مسأله آن است که در مواردی که قصاص مشروط به رد فاضل دیه است، اگر اولیاء دم توان پرداخت دیه مازاد را نداشته باشند، نمی‌توانند قصاص کنند و از طرفی چون طبق اصل تعیینی بودن قصاص، مطالبه دیه نیز مشروط به رضایت قاتل است و اگر او راضی به دادن دیه نباشد، اولیاء دم، حق مطالبه دیه هم ندارند و لذا در این صورت خون مقتول در معرض تلف قرار می‌گیرد.

محقق خوئی برای رفع این مشکل، به این قاعده متمسک شده است و معتقد است با استناد به این قاعده می‌توان گفت، در مواردی که قصاص مشروط به رد فاضل دیه است، ولی دم بین قصاص و دیه مخیر است. (خوئی، همان، ص ۳۰)

۳-۳. نقد ادله نظریه تفصیلی

از آنجایی که نظریه تفصیلی مذکور بر هیچ یک از دو نظریه تعیینی و تخییری منطبق نیست هر دو دلیل آن‌ها با انتقاد قائلان دو نظریه مذکور مواجه شده

است؛ لذا نقدهای مطرح شده نسبت به هر دو دلیل از دیدگاه دو نظریه مخالف در دو قسمت جداگانه مطرح می‌شود، سپس نقدهای مورد بررسی و ارزیابی قرار می‌گیرد

۳-۳-۱. نقد استناد به روایات از دیدگاه قائلان تعیینی و بررسی آن

تحلیلی که قائلان تعیینی در مورد روایات مورد استناد نظریه تفصیلی دارند، برخلاف نظر محقق خوینی است؛ از جمله صاحب جواهر در این مورد می‌گوید: «در قتل عمد، اصل قصاص است و ثبوت دیه موقوف به تراضی طرفین است و لذا در صورتی که قاتل راضی به پرداخت دیه نشود، نمی‌توان او را مجبور به این امر کرد. لذا اطلاق این دسته از روایات در مطالبه دیه، مقید به رضایت قاتل می‌شود.» (نجفی، همان، ص ۲۸) بنابراین، از دیدگاه صاحب جواهر، دلیل اول ناتمام است، نه تنها نمی‌تواند یک نظریه کلی را شکل دهد بلکه حتی توان اثبات تخییر ولیدم در مطالبه دیه در همان موضوع روایت را هم ندارد.

همچنین محمد تقی مجلسی در کتاب روضه المتقین استدلالی مشابه صاحب جواهر دارد و می‌گوید: در مورد این روایات و سایر روایاتی که ولی دم را مخیر در مطالبه دیه می‌داند، باید گفت: با توجه به اینکه اخبار زیادی دلالت دارد که مطالبه دیه فقط با تراضی طرفین مجاز است، لذا باید اخبار دسته اول را حمل بر تراضی کرد؛ چون غالباً اولیاء دم راضی به دیه نمی‌شوند؛ اما غالب جانیان راضی به دیه می‌شوند» (مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۱۱، ص ۴۲۳) یعنی در واقع تعارضی بین این دو دسته روایات نیست و جمع عرفی بین آنها صورت می‌گیرد. علامه مجلسی نیز سخن پدر را تکرار می‌کند و می‌گوید: این روایات را باید حمل بر رضایت جانی کرد. (مجلسی، ۱۳۶۳، ج ۲۴، ص ۸۳) البته تعبیر مجلسی اول مبنی بر اینکه روایاتی وجود دارد که رضایت قاتل را شرط می‌داند، از دقت لازم برخوردار نیست؛ چون ظاهراً فقط یک روایت وجود دارد که با صراحت شرط رضایت قاتل را مطرح کرده است و آن روایتی است که از عبدالله بن سنان نقل شده است.

۲-۳-۳. نقد روایات مورد استناد از دیدگاه قائلان تخیری

از دیدگاه نظریه تخیری ولی دم بین قصاص و مطالبه دیه مخیر است؛ اعم از اینکه قصاص مشروط به رد فاضل دیه باشد یا نباشد. لذا از دیدگاه قائلان تخیری در پاسخ به استظهاری که از روایات شده می‌توان گفت این استدلال تمام نیست؛ زیرا اولاً، در این روایات مخیر بودن ولی دم، منوط به شرطی نشده است، بلکه قصاص منوط به رد فاضل دیه شده است؛ لذا این حکم، نافی تخیری ولی دم مرد مقتول نیست؛ در واقع تأکید این روایات، بر حکم رد فاضل دیه در صورت قصاص است و این تأکید می‌تواند به خاطر آن باشد که مذاهب حنفی و مالکی که در زمان امام صادق (ع) حضور فعال داشتند، قائل به رد فاضل دیه نبودند. (قرطبی، ۱۴۲۵، ج ۴، ص ۷۳) و لذا امام در مقام بیان این مهم است تا پیروان امامیه به اشتباه اهل سنت دچار نشوند؛ بنابراین، قید رد فاضل دیه، مربوط به اجرای قصاص است؛ ارتباطی با حکم جواز مطالبه دیه ندارد و از زن بودن مقتول در این روایات، می‌توان الغاء خصوصیت کرد و حکم را به موارد دیگر تسری داد.

دلیلی که این برداشت را تقویت می‌کند آن است که روایات معتبر دیگری وجود دارد که تخییر ولی دم را هم در قصاص مشروط به رد فاضل دیه و در قصاص مطلق هم مطرح کرده است.

۳-۳-۳. نقد دلیل قاعده لایبطل

صاحب جواهر استناد به این قاعده را در این مورد نمی‌پذیرد و در پاسخ می‌گوید: در صورت فقر اولیاء دم در پرداخت فاضل دیه، باید قصاص را به تأخیر انداخت تا اولیاء دم قادر به رد فاضل دیه شوند و این انتظار، ابطال خون محسوب نمی‌شود (نجفی، همان، ج ۲۲، ص ۱۶۳)

در پاسخ به نقد صاحب جواهر می‌توان گفت: «این سخن در صورتی که امید به تمکن مالی زن برود صحیح است. در حالی که بحث در موردی است که

اولیای دم زن توانایی پرداخت فاضل دیه را ندارند و امید به تمکن آن‌ها در آینده نیست» (حاجی ده‌آبادی، ۱۳۹۱، ص ۱۶۳) البته با وجود روایاتی که تخییر ولی دم را ثابت می‌کند، اعم از اینکه ولی دم معسر باشد یا نباشد، نیازی به استناد به این قاعده نیست هر چند در مواردی که مشمول روایات منصوص نمی‌شود و خون مقتول به‌طور حتمی هدر می‌رود، اثبات این نظریه منوط به قاعده مذکور است.

۴. نظریه تخییری در جرائم عمدی

برای نظریه تخییری بودن حق قصاص در متون فقهی نظرات و ادله‌های گوناگون وجود دارد که با توجه به موضوع مورد بحث باید به‌صورت جدا گانه در فقه امامیه و اهل سنت بحث صورت گیرد؛ بنابراین در دو مرحله بحث می‌شود.

۱-۴. نظریه تخییری در فقه اهل سنت

در بین اهل سنت شافعی معتقد به تخییر است؛ هر چند برخی در این موضوع از شافعی قول به تعیین را نیز نقل کرده‌اند. (کاسانی، ۱۴۰۶، ج ۷، ص ۲۴۷) ولی نظریه مشهور او تخییر است و می‌گوید: هر کس شخصی را بکشد، ولی مقتول مخیر است بین اینکه قاتل را قصاص کند یا از او دیه بگیرد و یا او را بدون دیه عفو نماید و وقتی که ولی مقتول حق دارد دیه بگیرد و از قصاص بگذرد، فرقی نمی‌کند قاتل آن را بپذیرد یا نپذیرد؛ زیرا خداوند این سلطه را به ولی دم علیه قاتل داده است. (شافعی، ۱۴۰۵، ج ۶، ص ۱۰)

همچنین احمد حنبل و اکثر فقهای مدینه از اصحاب مالک و غیر او در این مسأله معتقد به تخییرند. (ابن قدامه، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۲۸)

مستند این نظریه عبارت است از:

الف روایت ابوهریره از پیامبر اسلام (ص) که در بحث از مستندات نظریه تخییر نزد امامیه گذشت.

ب) جرم قتل ضمان دارد و ضمانش قصاص یا دیه است. وقتی مجازات

قصاص بدون ابراء ساقط گردد، دیه ثابت می‌شود. (ابن قدامه، همان).
 ج) با پرداخت دیه این امکان برای قاتل به وجود می‌آید که خودش را زنده نگهدارد، پس انجامش بر او لازم است. (ابن قدامه، همان)

۲-۴. نظریه تخییری در فقه امامیه

برخی از فقها بر این عقیده است که حق قصاص در جرائم عمدی یک حق تخییری است. «بر اساس عقیده ابن جنید و ابن ابی عقیل در فقه امامیه مجازات جرم بر ضد تمامیت جسمانی، قصاص یا دیه است و ولی دم یا مجنی علیه حسب مورد بین انتخاب یکی از آن دو مخیر است. به دیگر بیان، این دو مجازات در عرض یکدیگرند، نه در طول هم» به نقل از علامه حلی. (حلی، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۳۵۴) مستند این نظریه عبارت است از:

۱-۲-۴. کتاب

عمده استدلال و تأکید نظریه تخییر، بر شأن نزول و سابقه تاریخی آیات مربوط به قصاص است. بر این اساس، قائلان به این نظریه معتقدند که آن چه در فرض انتخاب قصاص واجب است، رعایت شرایط آن است نه آن که قصاص اولاً و بالذات واجب باشد. امام فخر رازی در این مورد می‌گوید: «آیه قصاص در ازاله احکامی که قبل از بعثت حضرت محمد (ص) ثابت بود، نازل شد. چرا که در شرع یهود فقط قتل (قصاص) واجب بود و در شرع مسیح فقط عفو وجود داشت؛ اما مردم عرب هم عده‌ای قتل و برخی دیه را واجب می‌دانستند و هر گروه در هر دو حکم تعدی و تجاوز نشان می‌دادند. مثلاً در مقابل قتل بنده‌ای فرد آزادی را می‌کشتند یا مثلاً در حکم دیه، دیه فردی نجیب و اشراف زاده چند برابر دیه فرد پست بود. پس زمانی که پیامبر به نبوت برگزیده شد، خداوند رعایت عدل و تساوی را بین بندگانش در امر قصاص واجب نموده و این آیه را نازل کرد.» (فخر رازی، ۱۴۰۱، ج ۵، ص ۲۲۲)

طرفداران این نظریه با استناد به قسمت اخیر آیه ۱۷۸ سوره بقره که می‌فرماید:

«مَنْ عَفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٍ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَ أَدِّءِ إِلَيْهِ بِهٖ إِحْسَانٌ ذَلِكُ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكَمْ وَ رَحْمَةٌ»، می‌گویند منظور از عفو این است که ولی دم قاتل را عفو کرده و دیه بگیرد و مراد از تخفیف هم در این آیه، تشریح دیه در مجازات قتل عمد است در مقابل آن چه که در شرع یهود مجازات قتل عمدی فقط قصاص بود. (ابولفداء، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۴۹۲)

برخی از علما با استناد به آیه ۳۳ سوره اسراء که می‌فرماید: «وَ مَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا» می‌گویند: سلطه بر قاتل به گونه‌ای است که ولی دم این حق را دارد که اگر بخواهد قاتل را قصاص کند و یا در مقابل اخذ دیه از او گذشت کند و اگر بخواهد او را رایگان عفو کند. (ابولفداء، همان، ص ۷۳)

و حتی برخی معتقدند که در آیه ۱۷۸ سوره بقره ولی دم نه تنها مخیر در ترک قصاص است، بلکه به عفو هم از جانب خداوند ترغیب شده است. (فخر رازی، همان)

پیروان این نظریه با رد نظرات کسانی که به آیه «و لکم فی القصاص حیاہ یا اُولی الألباب» استناد کرده و بر اساس آن، حکم به وجوب قصاص در قتل عمدی می‌دهند، می‌گویند: «در این آیه مراد از حیات، نفس قصاص نیست بلکه مراد، تشریح قصاص است که به حیات منتهی و ختم می‌شود ... چرا که وقتی کسی بخواهد دیگری را بکشد با علم به این که اگر بکشد، کشته خواهد شد، دست از قتل می‌کشد و در نهایت زنده می‌ماند. در مورد مقتول هم کسی که می‌خواهد او را بکشد، زمانی که از قصاص بترسد و دست از قتل بکشد پس او نیز زنده می‌ماند و در حق دیگران نیز با تشریح قصاص کسانی که به طرفین قتل متعصب بودند باقی می‌مانند». (فخر رازی، همان) بنابراین، در مقام جمع میان این احکام متفاوت، می‌توان گفت که در قتل عمدی، ولی دم مخیر بین قصاص و دیه می‌باشد و این تخییر برای او تصریح و جعل شده است.

۲-۲-۴. سنت

دلیل دیگر قائلین به نظریه تخییر روایات است. از جمله:

الف) روایت صحیح عبدالله بن سنان از امام صادق (ع) که درباره توبه مؤمنی که مؤمن دیگری را در اثر شدت عصبانیت می کشد، فرمود: «توبته ان لم يعلم انطلق إلى أوليائه فأعلمهم أنه قتله، فان عفى عنه أعطاهم الدية وأعتق رقبة وصام شهرين متتابعين وتصدق على ستين مسكينا» (عاملی، همان، ج ۱۴، ص ۵۸۰) توبه اش به این است که اگر اولیای مقتول نمی دانند، نزد آنها برود و اعلام کند او آن شخص را کشته است. پس اگر اولیای مقتول او را عفو کردند، به آنها دیه بدهد و ...

ب) روایت صحیح عبدالله بن سنان و موثق ابن به کیر از امام صادق (ع) درباره توبه مؤمنی که مؤمن دیگری را می کشد، فرمود: «إن كان قتله لايمانه فلا توبه له و إن كان قتله لغضب أو لسبب من أمر الدنيا فان توبته أن يقاد منه و إن لم يكن علم به انطلق إلى أولياء المقتول فأقر عندهم به قتل صاحبهم، فان عفوا عنه فلم يقتلوه أعطاهم الدية وأعتق نسمة و صام شهرين متتابعين و أطعم ستين مسكينا توبه إلى الله عز و جل» (عاملی، همان، ج ۲۹، ص ۳۱).

اگر به خاطر ایمانش او را کشته باشد، توبه ای برایش نیست و اگر از روی غضب یا یک امر دنیایی او را کشته باشد، توبه اش به این است که قصاص شود و اگر او را نمی شناسند، نزد اولیای مقتول برود و به قتل صاحبشان اقرار نماید؛ پس اگر او را عفو کردند و نکشتند، به آنها دیه بدهد و ... چنانکه ملاحظه می کنید برابر مفاد این روایات مجازات جرم قتل عمد، قصاص یا دیه می باشد، بدون اینکه سخنی از رضایت مجرم به پرداخت دیه در آنها به میان آمده باشد و این دو روایت می گویند: اگر اولیای دم عفو کردند قاتل دیه می پردازد یعنی باید دیه پردازد و نمی تواند مخالفت نماید و به دیگر بیان، رضایت قاتل به پرداخت دیه شرط نیست.

روایات دیگری هم است که در این زمینه وارد شده است و در جای خودش بحث شده است.

۳-۲-۴. عقل

حفظ حیات و سلامتی جسمانی از اموری است که برابر آموزه‌های دینی اسلام بر انسان مسلمان واجب است؛ هرچند که مستلزم پرداخت هزینه‌ای باشد. از این رو وقتی ولی دم یا قربانی جرم راضی می‌گردد، با دریافت دیه از قصاص چشم پوشد، پذیرش آن از سوی مجرم امری واجب است؛ چراکه حفظ حیات یا سلامتی جسمانی او در گرو آن است و به این ترتیب دیگر جایی برای اظهار رضایت یا عدم رضایت مجرم نسبت به انتخاب دیه توسط ولی یا قربانی جرم باقی نمی‌ماند. (شهید اول، ۱۴۱۳، ج ۱۰، ص ۹۰)

در برابر این استدلال گفته شده است؛ فرض می‌گیریم پذیرش دیه بر مجرم برای حفظ تمامیت جسمانی‌اش واجب باشد؛ اما این تکلیف مجرم، حق جدیدی برای دارنده حق قصاص ایجاد نمی‌کند و حق او را از تعیینی به تخییری تغییر نمی‌دهد. به بیان دیگر، پذیرش دیه برای حفظ حیات یا سلامتی جسمی خود، تکلیفی بر دوش مجرم است که مانند سایر تکالیفش تنها مربوط به او می‌شود و در صورت عدم انجام آن، مجازات سرپیچی از دستور را دارد؛ چنانکه کسی برخلاف دستور شرع اقدام به خودکشی کند که پیامد خاص خود را دارد؛ لذا این تکلیف مجرم، تأثیری در توسعه دامنه حق ولی دم یا قربانی جرم ندارد. (حسینی روحانی، ۱۴۱۲، ج ۲۶، ص ۱۱۴)

به نظر می‌رسد اگرچه این ادعا که تکلیف یک شخص، تغییری در نوع حق دیگری ایجاد نمی‌کند، درست باشد، لیکن باید توجه داشت که دارنده حق قصاص، حق عفو را نیز داراست و وقتی که از یک سو او دارای حق عفو از قصاص و مطالبه دیه می‌باشد و از دیگر سو، مجرم نیز در صورت پیش آمدن چنین وضعیتی، به هر دلیلی موظف به پرداخت دیه باشد، این گزینه‌ای دیگر

در کنار گزینه حق قصاص خواهد بود که بیان دیگری از تخییر است و از آنجا که در آنسوی این تکلیف مجرم، حق فرد دیگری وجود دارد، در صورت امتناع او از انجام این تکلیف، حاکم اسلامی می‌تواند بر اساس قاعده «الحاکم ولی الممتنع» او را به انجام تکلیف اجبار نماید؛ چنانکه می‌تواند از خودکشی او جلوگیری کند.

۳-۴. آثار فقهی و حقوقی نظریه تخییر

نظریه تخییر نیز همانند نظریه وجوب تعیینی قصاص دارای یک سلسله آثار و لوازم شرعی و عقلی است که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از عدم سقوط قصاص در صورت فوت قاتل، تکلیف به پرداخت دیه از طرف قاتل در صورت مطالبه اولیای دم، شرط نبودن رضایت قاتل در پرداخت دیه به اولیای دم مگر زمانی که مقدار دیه مطالبه شده از طرف اولیای دم، مازاد بر دیه مقرر قانونی باشد، نفی عسر و حرج از اولیای دم و جلوگیری از هدر رفتن خون مسلمان.

چنان‌که ملاحظه می‌شود میان مفهوم و منطوق و همچنین دلالت‌های التزامی این دو نظریه، نوعی تعارض مشاهده می‌شود که برای رفع تعارض هم‌مانگونه که گفته شد، باید نظریه تخییر را به دلیل موافق احتیاط بودن، هماهنگ بودن با ظاهر و شأن نزول آیات قصاص و برخی جهات دیگر مثل تأمین بهتر حقوق اولیای دم و جامعه، براخبار دسته اول ترجیح داد.

نتیجه‌گیری

آنچه که از دقت و تأمل در مبانی نظری و آثار و لوازم شرعی و عقلی هر یک از نظریه‌های «تعیینی»، «نظریه تفصیلی» و «تخییر» در فقه امامیه و مذاهب چهارگانه اهل سنت دست می‌آید این است:

اولاً، دلایل استنادی طرفداران نظریه وجوب تعیینی قصاص هرچند به لحاظ سند، اشکالی بر آن‌ها وارد نیست لکن دلالت آن‌ها بر وجوب تعیینی قصاص در قتل عمدی و این که اولیای دم، حقی جز قصاص قاتل را ندارند، ضعیف است.

روایات وارده در این خصوص هم دلالتی بر منحصر بودن حق اولیای دم به قصاص قاتل را ندارند. دلایل دیگر مورد استناد طرفداران این قول یعنی اجماع و عقل نیز ناتمام است؛ زیرا که اجماعی در کار نیست و قرار دادن دیه و قصاص در مقابل قتل عمدی با موازین عقلی مغایرتی ندارد؛ و این در حالی است که دلایل استنادی طرفداران نظریه تخییر اعم از کتاب و سنت و عقل دلالت صریح و روشنی بر مخیر بودن اولیای دم در مطالبه قصاص یا اخذ دیه از قاتل را دارند. ثانیاً، نظریه وجوب تعیینی قصاص دارای یک سلسله لوازم و آثار عقلی و شرعی از قبیل سقوط دیه در صورت فوت قاتل، شرط بودن رضایت جانی در اخذ دیه از طرف اولیای دم و ایجاد عسر و حرج برای اولیای دم است که با لوازم و مقتضیات قول تخییر یعنی عدم سقوط دیه در صورت فوت و فرار قاتل، عدم شرط بودن رضایت قاتل و نفی عسر و حرج در تعارض است.

چون قول به تخییر دارای یک سلسله مرجحات از قبیل موافق احتیاط بودن، هماهنگ بودن با ظاهر آیات قرآنی و شأن نزول آنها، تأمین بهتر مصالح و حقوق اولیای دم و جامعه می‌باشد، لذا بر قول به وجوب تعیینی قصاص مقدم و مرجح است. علاوه بر این قول به وجوب تعیینی قصاص با تخفیف و رحمت الهی بشارت داده شده در آیه قصاص «...ذلک تخفیف من ربکم و رحمه...» نیز در تعارض می‌باشد. نظریه تفصیلی هم با توجه به اشکالات وارده از طرف صاحب نظران نظریه تخییری و تعیینی نمی‌تواند ملاک عمل قرار گیرد.

بنابراین به منظور اجتناب از آثار و پیامدهای سوء نظریه وجوب تعیینی قصاص و تحقق رحمت و تخفیف الهی و ایجاد هماهنگی و انسجام بین مقررات مربوط به قصاص نفس و دیه پیشنهاد می‌شود نظریه تخییر، مبنای قانون‌گذاری قرار گیرد.

منابع

قرآن کریم

۱. ابن قدامه، عبدالرحمن، شرح کبیر، بیروت، دارالکتاب العربی، بی تا
۲. ابوالفداء، اسماعیل بن کثیر، تفسیر القرآن، بی جا، دارطیبه للنشر والتوزیع، ۱۴۲۰ ق.
۳. اردبیلی، احمد، مجمع الفائده والبرهان، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۶ ق.
۴. الحصری، احمد، السیاسه الجزائیه، بیروت، دارالجمیل، ۱۴۱۳ ق.
۵. الزحیلی، الوهبه، الفقه الاسلامی وادلته، دارالفکر دمشق، احسان، طهران، سوم، ۱۴۲۷ هـ ق.
۶. خوانساری، سید احمد، جامع المدارک، دوم، تهران، مکتبه الصدوق، ۱۴۰۵ ق.
۷. خمینی، سید روح الله، تحریر الوسیله، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، سوم، بی تا.
۸. خوئی، سید ابوالقاسم، مبانی تکمله المنهاج، قم، مؤسسه احیاء آثار الإمام الخوئی، ۱۴۲۲ هـ ق.
۹. جصاص، احمد بن علی، احکام القرآن، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، ۱۴۱۲ ق.
۱۰. حاجی ده آبادی، احمد، قواعد فقه جزایی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۱.
۱۱. حسینی روحانی، سید محمدصادق، فقه صادق، دوم، قم، مؤسسه دارالکتاب، ۱۴۱۲ ق.
۱۲. حلی، محمد بن ادریس، سرائر، دوم، قم، جامعه المدرسین، ۱۴۱۰ ق.
۱۳. حلی (محقق حلی) جعفر بن حسن، شرایع الاسلام، دوم، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۳ ق.
۱۴. خوئی، سید ابوالقاسم، مبانی تکمله المنهاج، دوم، قم، المطبعه العلمیه، ۱۳۹۶ ق.
۱۵. فخررازی، فخرالدین، مفاتیح الغیب، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۱ ق.
۱۶. قزوینی، محمد بن یزید، سنن ابن ماجه، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی،

۱۴۱۳ ق.

۱۷. شهیدثانی، زین الدین، شرح لمعه دمشقیه، مؤسسه المعارف الإسلامیه، قم، ۱۴۱۳ هـ ق.

۱۸. شافعی، محمدابن ادريس، كتاب الام، دوم، تهران، مكتبه الصدوق، ۱۴۰۵ ق.

۱۹. طباطبایی، محمدحسین، الميزان فی تفسیر القرآن، ترجمه سيد محمد باقر موسوی همدانی، چ اول، جامعه مدرسین، قم، ۱۳۷۴.

۲۰. طباطبایی، سيد علی، رياض المسائل، قم، مؤسسه نشر اسلامي، ۱۴۲۰ ق.

۲۱. طوسی، محمدبن حسن، المبسوط، تهران، المكتبه المرتضويه لاحياء الآثار الجعفریه، ۱۳۸۲ ق.

۲۲. علامه حلی، قواعد الاحكام، چ اول، دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، ۱۴۱۳، هـ ق.

۲۳. عاملی، حر، وسائل الشيعه، دارالاحياء التراث العربی؛ سال، ۱۱۰۴ ق.

۲۴. قرطبی، ابن رشد، بدايه المجتهد و نهايه المقتصد، دارالفکر، بيروت لبنان، سال ۱۴۲۵ هـ ق.

۲۵. کاسانی، ابوبکر بن مسعود بن احمد، بدائع الصنائع، دوم، دارالکتب العلمیه، بيروت - لبنان، ۱۴۰۶ هـ ق.

۲۶. گلدوزیان، ایرج، محشای قانون مجازات اسلامي (مصوب ۱۳۷۵ و ۱۳۷۰)، تهران، مجد، ۱۳۹۰.

۲۷. مجلسی، محمد تقی، روضه المتقین، دوم، قم، مؤسسه فرهنگي اسلامي کوشانپور، ۱۴۰۶ ق.

۲۸. مجلسی، محمدباقر، مرآت العقول، تهران، دارالکتب الاسلاميه، ۱۳۶۳ ق.

۲۹. نجفی، محمد حسن، جواهرالکلام، ثقلین، قم، سال ۱۴۲۰ هـ ق.