

آستانه



تسلیم

در برابر نصوص شرعی و مخالفت‌های
فکری معاصر در این راستا

نوسینده: دکتر فهد بن صالح العجلان

مترجم: ناصر احمدی



تسلیم شدن در برابر نصوص شرعی

و

مخالفت های فکری معاصر در این راستا

اثری از:

دکتر فهد بن صالح العجلان

استاد بخش تحقیقات علوم اسلامی دانشگاه ملک سعود

مترجم:

ناصر احمدی

بهار ۱۴۰۰ ه ش

۱۴۲۲ ه ق

۲۰۲۱ م

به نام خداوند بخشنده مهربان

پیش گفتار:

خداوند، ستایش برای توست چنانکه شایسته بزرگی جایگاه و بزرگی چیرگی توست، ستایشی به اندازه پُری آسمانها، زمین و هر آنچه که بین آنهاست و به اندازه پُری هر آنچه که پروردگارمان بخواهد، و پروردگارا درود و سلام بفرست بر بنده و فرستاده ات محمد و بر آل و یاران و هر آنکه بر هدایت او حرکت کند.

و سپس:

این انسان در حرکت است، صبح و شب در این دنیا، تا آنجا که از این دنیا می رود و او بر مهمترین چیز در این دنیا نادان است، و او ناتوان است که به مهم ترین پرسش ها در این دنیا پاسخ دهد، مگر آنکه خداوند او را به اسلام راهنمایی کند و او هدایت خداوندی و وحی او را بشناسد:

﴿وَالْعَصْرِ (۱) إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ (۲) إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ (۳)﴾

(قسم به زمانه (عصر) به راستی که انسان در زیان کاری است مگر کسانی که ایمان آورده و کارهای پسندیده به جا آورند و سفارش به حق و سفارش به بردباری کنند) [عصر - ۱ - ۳]

و مسلمان معاصر، این زمان را می گذراند و به راستی که امواج تردیدها از هرطرف بر او هجوم می آورد و در جلوی چشمان او حرکت می کند و بر گوشش می کوبد و عقلش را بر زمین می زند و بر قلبش در هر زمان فشار می آورد و او را در هر چیز به تردید می اندازد و بر او هر آنچه که یقین و ایمانش را به تکان می اندازد جمع می کند و تلاش می کند که بر دل او همه روزنه های دودلی و تردید را بگشاید.

گروه اندکی به این تردیدها جواب مثبت میدهند و به آن می پیوندند، و به پشت سر خود (شرک و بی دینی) باز می گردند، و گروهی دیگر را که اندک نیستند در امواج

سرگشتگی و دلهره و شک ها قرار میدهد، و یقین گروهی دیگر را ضعیف می گرداند. و تلاش می کند برای (گمراهی) گروهی دیگر ولی این کارها جز به ایمان و یقین آنان نمی افزاید:

[ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ]

«این بخشایش خداوند است که به هر که بخواهد میدهد.» [المائدة: ۵۴]

پس آدمی ناتوان است، عقل او ناقص، و دنیای او فریبنده، و خواهش های نفسانی او پیاپی و فتنه ها در هر مکان موجود و کسی در امان نیست مگر آن که خداوند او را نگه دارد، و تا آنگاه که انسان زنده است در معرض بلاست و پیامبر ما ﷺ این دعا را بسیار می خواند:

«يا مقلب القلوب، ثبت قلبي على دينك»

یعنی: «ای دگرگون کننده دلها قلبم را بر دین خود پابرجا بدار.»

و آنگاه که از ایشان ﷺ دلیل این کار را پرسیدند، فرمود: **«هیچ انسانی نیست مگر آن که قلب او بین دو انگشت از انگشتان الهی است. هر که را بخواهد پابرجا میدارد و هر که را بخواهد گمراه میسازد»**، پس ای پروردگار ما به حال امثال ما رحم فرما!»^(۱)

پس اثرهای این گمراهی ها و تردیدها به مردم، مسلمان این زمانه را وادار میکند که هر چه بیشتر و به طور کامل به اصل (تسلیم خداوند و رسول ﷺ چنگ زند) که این کار ضامن او از هر کجی یا گمراهی یا دوری از حق است، تا بر نعمت خداوندی پا برجا بماند بر این هدایت:

[لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ]

^(۱) اخرجه الامام احمد في مسنده ۱۶۰/۱۹، و الترمذی ۵۳۸/۵ برقم (۲۱۴۰) و حسنه، والنسائی ۱۴/۴ برقم (۷۶۹۰) و ابن ماجه ۱۲۶۰/۲ برقم (۳۸۳۴)، و صححه الحاكم في المستدرک ۵۲۴/۱.

وَيَعْلَمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ]

(به راستی خداوند بر باورمندان منت نهاده که برای شان پیامبری از جنس خودشان برانگیخته تا بر آنان آیات او را بخواند و پاکشان گرداند و به آنان کتاب (قرآن) و حکمت بیاموزد، و گرچه که قبل از آن در گمراهی آشکار بودند. [آل عمران: ۱۶۴]

مسلمانان در چنگ زدن به این اصل به مقدار نیروی ایمانشان و تسلیم شدن برای خدا و پیامبرش ﷺ گوناگونند؛ پس (این اعتقاد) نزد بعضی از آنها افزوده می‌گردد و نزد دیگران ضعیف می‌شود و اگر همه به اصل ایمان به خدا و پیامبرش ﷺ متفق شوند، پس در چنگ زدن به این اصل، به مجرد تسلیم شدن به درستی کلام خداوند تعالی در قرآن سببی برای توقف در برابر آن نبود و با پذیرش حجیت سنت پیامبرش، بلکه این پذیرش دارای درجه‌ها و مرتبه‌هایی است، کامل‌ترین و برترین آن تسلیم یاران رسول‌الله ﷺ است، در برابر خداوند و پیامبرش که نتیجه کمال ایمان آنان و یقین‌شان به این دین است، و هرآنچه که یقین در قلب مسلمانی افزون شود، تسلیم و فرمانبرداری او در برابر خدا و رسولش کامل‌تر می‌شود.

پس مسلمان نیازمند آن است که خود را بر بزرگداشت این اصل پیوراند. و این می‌طلبد که او کوشش نماید که از همه آن چه که پایه‌های این اصل را تقویت می‌کند و به پابرجایی آن عمق می‌بخشد، پردازد. مانند خواندن روش زندگی یاران پیامبر و تابعین و آنانی که از تابعین پیروی کرده‌اند از بزرگان تسلیم‌شونده در برابر خدا و پیامبرش ﷺ، و توجه به پیوسته نگاه کردن در قرآن و پی بردن به معانی آن، و خواندن سنت پیامبر ﷺ و سیرت ایشان. و دوری کردن از آن چه که این باور را ناتوان می‌سازد.

و اگر این قانون‌گذاری‌های نوظهور به خوبی شکافته شود، شبهات را در پی دارد و از آن تعدادی از انحرافات حاصل می‌شود، پس اگر این اصل شرعی (تسلیم در برابر خدا و پیامبرش ﷺ) رواج یابد و بزرگ داشته شود دارای اثر عمیق و بزرگ در کاستن اثر این شبهات و پاک کردن زیان‌های آن است، زیرا که این مفهوم:

۱. اثر گذاری سریع دارد: مسلمان خود را آنگونه می‌یابد که (این اصل را)

ضرورتاً بپذیرد و در برابر آن تسلیم شود.

۲. **اثر گذاری همگانی دارد:** هر مسلمانی از آن سود می برد، هر که باشد، زن یا مرد، کوچک یا بزرگ، دانا یا غیردانا، پس همه در برابر آن تسلیم می شوند با چشم پوشی از تکالیف تعلیمی آنان و یا جایگاه فکریشان.

۳. **اثر گذاری عمیق دارد:** چون مسئله یا قضیه ای جزئی را درمان نمی کند، بلکه نتیجه آن اصلاح دیدگاه انسان است و عقل او که از آن افکارش پدید می آید و نسبت به چیزها داوری می کند.

و این کار ضروریات سه گانه زیر را می طلبد:

۱. **ضرورت گسترش این مفهوم و شرح آن،** و استدلال آوردن برای آن، و بیان ایرادات آن و برانگیختگی مردم در چنگ زدن به آن، با همه ابزارهای در دسترس.

۲. **ضرورت از بین بردن گرفتاری ها و اشکالاتی که چنگ زدن به این اصل را نزد بعضی از مردم برمی انگیزد و قوی می سازد تا آنجا که این کار سببی در ناتوانی کردن چنگ زدن آنان می شود و بهره وری از آن.**

۳. **ضرورت اتفاق به این اصل بعد از خلاصه کردن آن، و آن که جای خلاف یا نپذیرفتن یا تردید نباشد، چه بسا که بعضی از مردم گمان می کنند که این تسلیم، مقصودش بردن مردم به سمت بعضی از اجتهادات پایین تر از اجتهادات معتبر است، و آن که منظورش نپذیرفتن و مخالفت با تسلیم شدن است، و این اختلاف سرسختی بعضی مردم را در دعوت به این اصل ضعیف می گرداند و چه بسا که در برابر آن ایستادگی کنند، و نتایج مثل این اختلاف خطری است برای ناتوان کردن این اصل، و واجب است که این اصل برای همدلی باشد و نه پراکندگی، بنابراین ضروری است که برای نگهداری این روش **دو امر** را پایبند باشیم:**

دانش: در حدود این تسلیم و احکام آن، پس در این تسلیم آن چه را که سبب

ضعیف شدن این تسلیم نیست، داخل نمی شود، چنان که خارج نمی شود از تسلیم هرآن چه از آن نیست.

عدل و انصاف: پس هر اشتباهی در اجتهاد سبب آن نمی شود که کسی که دارای آن اجتهاد است متهم به مخالفت با قاعده تسلیم شود.

پس دانش به حقیقت تسلیم، و دادگری و انصاف با مردم، آن دو میزانی است که نیروی این اصل را نگه میدارد، و از وقوع اختلاف در آن حمایت می کند.

در اینجا دو پرسش مهم است که بوجود می آید، آنگاه که موضوع تسلیم در برابر نص شرعی مطرح می شود:

پرسش نخست: انسانی که مسلمان نیست، ممکن نیست که از او بخواهیم در برابر نص شرعی تسلیم شود، و آنگاه که مسلمان باشد پس او تسلیم شده در برابر نص شرعی است و درباره آن حرفی ندارد، و به راستی که منازعه دائمی تا زمانی است که تسلیم شدن به نص شرعی به حقیقت بپیوندد، پس اختلاف در فهم نص و در احکامی که از نص به دست می آید: روی میدهد. و بنابراین سودی عملی از توجه و حرص به این اصل در پی نیست.

و پاسخ این مطلب به صورتی است که بیان می گردد:

نخست: تسلیم شدن در برابر نص شرعی فقط ایمان به این نیست که قرآن سخن خداوند است و به حجیت سنت پیامبر ﷺ، که عموم مسلمانان به آن اتفاق نظر دارند، بلکه پایبندی و فرمانبرداری است که کمال ایمان را در پی دارد، پس با زیاد شدن ایمان زیاد می شود و با ناتوانی آن ناتوان می گردد، پس هرآنچه در دل مؤمن ترس و یقین و بزرگداشت زیاد شود، تسلیم او (در برابر نص) زیادتر می شود، و هرگاه (خشیت و یقین او) کمتر شود، تسلیم او (در برابر نص) ضعیف تر می شود، اگر از اصل تسلیم خارج نشود. بنابراین بیشتر آیات قرآن را این گونه می یابیم که بر لفظ (تسلیم) صراحت دارد، یا معنایی را برمی دارد که در آن روی سخن با اهل ایمان است و کلمه (تسلیم) در قرآن در دو آیه به کار رفته است و در هر دو مورد روی سخن با

مسلمانان است.

[وَلَمَّا رَأَى الْمُؤْمِنُونَ الْأَحْزَابَ قَالُوا هَذَا مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَرَسُولُهُ وَمَا زَادَهُمْ إِلَّا إِيمَانًا وَتَسْلِيمًا]

«و آنگاه که مؤمنین گروه‌ها را دیدند، گفتند این است آنچه که خداوند و رسولش به ما وعده آن را داده بود و خداوند و رسولش راست گفت و جز به ایمان و یقینشان نیفزود.» [احزاب: ۲۲]

پس آنان اهل ایمان و مجاهدان هستند، و با این وجود به راستی که تسلیم در دل‌هایشان زیاده می‌گردد.

[فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَزْبًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا]

«و نه به پروردگارت ایمان نمی‌آورند تا آنگاه که حکم کنی در آنچه که سبب مشاجره بین آنان شود و سپس در نفس خود نبیند در آن چه که داوری می‌کنی و به طور کامل تسلیم داوریت شوند.» [نساء: ۶۵]

و این خطاب به کسی است که اسلام خود را آشکار می‌کند، باید داوری را نزد پیامبر ﷺ برده و تسلیم فرمان ایشان شوند.

و به راستی که خداوند آنان را از آن چه که از بین برنده تسلیم (در برابر حکم خدا و پیامبر ﷺ) است، باز می‌دارد:

[يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْدُمُوا بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ]

«ای کسانی که ایمان آورده اید در برابر دستورات خدا و پیامبر پیش داوری نکنید»

[لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا]

«و دعوت پیامبر را میان خود مانند دعوت از همدیگر قرار ندهید.» [نور: ۶۳]

و به آنان دستور داد که هرچه سریعتر امر خدا و پیامبرش ﷺ را پاسخ گویند:

يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ

«ای کسانی که ایمان آوردید به خدا و پیامبرش پاسخ دهید آنگاه که شما را می خواند به سوی چیزی که شما را زنده گرداند» [انفال: ۲۴]

و اگر باهم نزاعی و جنگی داشتند برآنان واجب است که تسلیم خداوند و پیامبرش شوند:

فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ

«پس هرگاه در چیزی اختلاف داشتید (حکم آن را) به سوی خداوند و پیامبرش ﷺ برگردانید» [نساء: ۵۹]

وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ

«و درباره هرچه اختلاف کردید پس حکم و دستور آن را به سوی خدا ببرید» [شورا: ۱۰]

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا

«جز این نیست که گفتار مومنان وقتی که خوانده شوند به سوی خداوند و پیامبرش تا داوری کند میانشان که گویند: «شنیدیم و فرمان بردیم» [نور: ۵۱]

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ

و سزاوار نیست برای مرد و زن مومن چون خدا و پیامبرش حکم کند این که برای آنان اختیار در کارشان باشد [احزاب: ۳۶]

پس آنان اهل ایمان و اسلام هستند، بلکه از برگزیدگان اهل ایمان هستند (صحابه پیامبر ﷺ) و با این وجود، خطاب به آنان آیات فرمانبرداری و خشنودی و تسلیم در برابر دستور خداوند و پیامبرش ﷺ آمده است.

پس خلل در پرسش به جهت برداشت بد از حقیقت تسلیم پا می‌گیرد، پس این در حقیقت تنها رویدادی معرفتی نیست، که سنگینی آن به دقت وزن شود، مانند نتیجه مسائل ریاضی، که فرد پی‌برد که یقیناً او به حق رسیده یا اشتباه کرده است، و آن که (آن شناخت) قابل پیروی است یا نیست؟ بلکه این امر مربوط می‌شود به یقین مسلمان به دینش، و شدت حرص او و کوشش او برای شناخت بر معرفت مقصود خداوند و مراد پیامبرش ﷺ، و این کارها متأثر می‌شود و دگرگون می‌شود و با عوامل فراوان کم و زیاد می‌شود و به سبب شبهات و هواهای نفسانی یا روی گردانی یا جزآن ضعیف می‌شود، و همه اینها ضرورت عنایت در پافشاری بر اصل تسلیم را که مسلمان را بر بذل تلاش در نگهداری از اصل (تسلیم) می‌طلبند و پاک گرداندن نفس از هر آنچه که با آن مخالفت دارد.

دوم: به راستی که بزرگترین دلیل در ترک دین به سبب نشناختن آن نیست، بلکه روگردانی از آن به خاطر ناتوانی از اهتمام به آن و به احکام آن است، و به این خاطر خداوند تعالی از قول کفار می‌فرماید:

[وَالَّذِينَ كَفَرُوا عَمَّا أُذِرُوا مُعْرِضُونَ]

«و کسانی که کافر شدند از آنچه پندشان دادیم، روی گردان شدند.»

[احقاف:۳]

و از قول آنان می‌فرماید:

[يَعْلَمُونَ ظَهْرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غٰفِلُونَ]

«آنان ظاهر زندگی دنیا را می‌دانند و از آخرت غافل و بی‌خبر هستند.» [روم:۷]

و این (صفت) فقط مخصوص کافران نیست، و مسلمان به راستی که در اصل و ذات این اشکال واقع می‌شود، آنگاه که از شناخت دین خود و شناخت مقصود خداوند از آن روی گردان می‌شود، پس هنجار و قاعده تسلیم در جان مسلمان عزیز می‌شود و ضرورتاً باید که دلیل بخواهد و درباره آن گفتگو کند و برای درک چگونگی

دلالت آن تلاش کند تا مقصود شریعت از آن به حقیقت بپیوندد، و آنگاه که تسلیم (مسلمان) ضعیف شود دلیل خواستن مسلمان هم ضعیف و ناتوان می شود و بیشتر دلایل از او پنهان می ماند، و به سبب این روگردانی بسیاری از آنچه قطعی است، بر او پوشیده می ماند، پس گرامی داشتن این اصل امکان رسیدن به حق را با دلایلش قوی می گرداند، و کسی که از آن محروم شود به این اصل توجهی نمی کند.

پس این اصل اشکال و ایراد روگردانی و دورشدن انسان از تسلیم به خدا و پیامبرش ﷺ را درمان می کند و تا آنگاه که مؤمن است از دایره اسلام خارج نمی شود.

سوم: به راستی که فراوانی عوارض و شبهه ها و ایراداتی که بر قلب مسلمان وارد می شود از درجه تسلیم او به نص شرعی می گاهد، چه بداند و یا نداند، پس بر او دور افکندن حکم شرعی یا تأویل نص را آسان می گرداند، یا ضعیف قرار دادن حدیث معین با نگاه به عوامل فراوان که بر او فشار می آورد، بنابراین در نتیجه فهم او از نص اثر می گذارد، که فقط از تکذیب کننده نص و خوارکننده آن حاصل نمی شود، بکه از جمع شدن اعتراضات و شبهات بر او، نص را بر آن بنا می نهد، و این ضرورت تأکید و اهمیت تسلیم در برابر خدا و پیامبرش ﷺ را می طلبد، و زنده گردانیدن این معانی را در نفس، تا آن که حاضر و جای گیر در قلب مسلمان می گردد، پس حکم آن هرچه نزدیکتر به حق می شود و اثر عوارض وارده بر آن را همراه با آن ناتوان و ضعیف می گرداند.

پس در اینجا حد فاصل و مرزی نیست که در آن انسان یقینا بداند که نظر او خالی از هوای نفسانی نیست، و پاک از نشانه های نقص، و نتیجه زیاده روی در درخواست دلیل یا فروتنی در برابر شبهه ای معین یا ضعف در تسلیم نتیجه آن نیست، و این امر او را در توجه به اصل تسلیم در برابر نص شرعی برمی انگیزد تا کوشش شخص مسلمان را در گفتگو و بحث و احتیاط زیاد گرداند.

پس واجب آن است «که از نتایج حاصل از دلیل پیروی شود، و پیروی از آن با تلاشی به دست می آید که نگاه کننده به آن از زیاده نگریستن در طلب را ناتوان می کند

یا او را در دشواری جانگداز قرار می‌دهد و اندازه سختی ضابطه‌ای ندارد، و بنابراین است که دانشمندان از دادن فتوای زیاد از روی اجتهاد می‌ترسند، و از خدا می‌ترسند، چون مقدار سختی کشیدن آنان را معذور می‌دارد و مقدار استدلالی که برای آنان رواست سخنی است که منضبط نمی‌باشد.»^(۱)

چهارم: به راستی که قاعده تسلیم در برابر نص شرعی قواعدی علمی و دارای حد

و حدود برای تسلیم شدن در برابر نص شرعی است، قواعدی درباره ثبوت نص و در کیفیت شناخت آن، که بعضی از آن قطعی یا ظنی و براساس گمان می‌باشد، پس تسلیم شدن بر بنیان‌ها و قواعدی است که پایبندی به آن را واجب می‌گرداند و این امر بر بسیاری از مردم پنهان مانده یا بر بسیاری آنان جزئیات آن پنهان مانده، چنان که بر هر یک قاعده از این قاعده‌ها شبهات و اعتراضات به شدت وارد می‌شود که ناچار به اظهار آن هستیم و باید ایرادات و اشکالات آن را دور گردانیم و این نیاز به تمرین درباره این اصل و بزرگداشت آن را لازم می‌گرداند.

پنجم: به راستی مردمان در نگاه به قاعده تسلیم شدن در برابر نص شرعی یکسان نیستند و اعتراضاتی که بر تسلیم در برابر نص شرعی و وحی می‌شود، از سوی رده‌های گوناگون است، گروهی از آنان اساساً به وحی ایمان ندارند و از یاد وحی خودداری می‌کنند برای نگهداری از جایگاه اجتماعی و یا فرهنگی و علمی‌شان، یا آن که سبب روی گردانی آنان بی‌خبر بودن از علوم شریعت است و اکتفا به مطالعه دانش‌های علمی معاصر می‌کنند، یا آن که به طور کلی ایمان به نص دارند، اما بعضی از نصوص را انکار می‌کنند یا از پیمودن مساحت استدلال به آن به سختی می‌افتند، یا آن که در تأویل بعضی از احکام به سبب فشار مفاهیم معاصر سستی می‌ورزند، یا در بحث از حکم و نظر در دلیل کوتاهی می‌ورزند، یا آنکه بعضی از مفاهیم مخالفت با قاعده تسلیم بر آنان پوشیده می‌شود، تا آن زمان که در برابر قاعده تسلیم نباشند، پس پافشاری بر این اصل برای همه آنان سودمند است و این رویداد برای آنان آشکار

(۱) بیان دلیل بر بطلان تحلیل، ابن تیمیة ص ۳۲۷.

نیست.

ششم: عوامل معاصر دیگری بر مسلمان فشار زیاد می آورد و او ناخودآگاه نص شرعی یا تأویل را قبول نمیکنند، و اگرچه که مسلمان گمان می کند با این کار، کار نیکی انجام داده، و بلکه بعضی از آنان باور دارند که اثبات بعضی از احکام شرعی سبب می شود که بعضی از مردم از دین برگردند یا باورشان به اسلام ضعیف شود، یا قدرت تأویل بعضی از احکام را چنان می یابند که عقل غیر مؤمنین از آن گریزان و متنفر شوند و به این سبب اسلام را نپذیرند، یا اینگونه می بینند که چنگ زدن به احکام همان سبب انحراف آنان می گردد، یا این که تأویل احکام اسلام همان چیزی است که اسلام را نیکو و پسندیده در هر زمان و هر مکان می گرداند، و به مانند این عوامل است که در ظاهر آن مقاصد پسندیده به نظر می آید، تا مردم را به اسلام آوردن خشنود سازند و آن چه که سبب نفرتشان می شود، دورگرداند، و اینگونه است که سبب می شود بعضی از مردم به آنان اعتماد کنند و از آن احساس راحتی کنند، اما در حقیقت اصل تسلیم به خدا و رسولش ﷺ را نفی می کند، و به ضرورت توجه به این اصل را تأکید می کنم، اگرچه مقاصد این تصرفات پسندیده است اما کار آنان -یقیناً- پسندیده نیست.

هفتم: بر اساس آن چه معروف است از هدایت سلف بزرگوار، شدت نفرت آنان از شبهات و اهل شبهه بوده است، و بر حذر داشتن از همنشینی با آنان و آثار آنان در رویدادهای فراوان که از برشمردن آن ناتوانیم، و این به ناتوانی توان علمی یا ناتوانی آنان از پاسخگویی به این شبهات نبود، پس همه این ایرادات از دانشی نیست که با خبر از دانش پیشینیان و پاسخهای آنان به پیشینیان و به مخالفان برگردد، در حالی که این روش بر ترک کردن هوشیارانه بنا نهاده شده بر ادراکات آنان در حقیقت تسلیم و انقیادشان به خدا و رسولش ﷺ برمی گردد و اثر این شبهات در ناتوان شدن و زیان رساندن به آنان، نه از آن جهت که به تکذیب خدا و پیامبرش می انجامد، بلکه از آن جهت که نتیجه آن ضعیف شدن یقین و جرات یافتن بر احکام و ضعف در عبادت و پریشانی در روشهای غیر از آن دارای آثار ناپسند است و

نتیجه اش بروز بدعت در قلب مسلمان است و اگرچه که مسلمان مؤمن به کتاب خدا و سنت رسولش ﷺ هم باشد.

هشتم: به راستی که روبه روی جدید در درس دادن ها و روش هایی که با نصوص و احکام شرعی برمی خورند آن است که آنان بر اصل نص تکیه می کنند تا از نص رهایی یابند، زیرا که رویارویی و نپذیرفتن آشکار نصوص، و دشمنی کامل با آن ضعیف شده، زیرا که عوام مردم این روشها را قبول نمیکنند، پس نتیجه اش پدید آمدن سر سخت ترین منحرفین و دشمنان نسبت به احکام شرعی است، و مدعی است که او مجدد و خواننده نص و پیروی کننده از دلیل است، این ضرورت تأکید بر نص شرعی را اقتضا می کند تا که به مانند این مفاهیم به قلب مسلمان راه نداشته باشد، به مجرد آنکه با او درباره استناد شرعی گفتگو شود و به معنی فاسد آن اقرار می کند.

نهم: اگر بزرگداشت این اصل سودی نداشته باشد یا ناتوان در اثر بخشی باشد چرا بیزاری و نفرت از آن را در گروه های منحرف دور از اسلام میبینیم؟ پس این بیزاری ظاهری دلیلی آشکار بر گسترش این مفاهیم در حفظ گردهمایی مسلمانان بر نتایج انحراف فکری است.

بنابراین صورتها نیاز همه مسلمانان را در توجه به اصل تسلیم انقیاد در برابر خدا و پیامبرش ﷺ را آشکار می کند و رجوع آنان به حالشان و محاسبه نفس هایشان در ایمان آنان به این موارد و این فقط در حد تصدیق نظری به کلام خداوند و حجیت رسول او ﷺ بسنده نمی کند، بلکه به ارتباط با کمال ایمان و یقین که افزوده و کاسته می شود هم مربوط می شود، بنابراین سخن از تسلیم در برابر نص شرعی به شکل گسترده برای مؤمنین به نص شرعی می انجامد و کسانی که احکام آن را بزرگ می دانند. پس آنان هستند که با این خطاب بیشترین سود را می برند.

پرسش دوم: تا زمانی که خلاقی در فهم نص وجود داشته باشد، دعوت هر انسان، کسی دیگر را، در تسلیم در برابر نص شرعی، به این معنی است که او خود را تزکیه و ستایش میکند، و او خود را تنها نماینده برحق در برابر نص می بیند و گویی بر دیگران

واجب می گرداند که پایبند به فهم نص توسط او باشند تا آنکه در برابر نص تسلیم شوند.

و جواب آن به دو صورت است:

اول: در این امر تزکیه و پاکیزگی هیچ کس در نظر نیست، و نه آن که هیچ کس دارای حق بیشتری در فهم نصوص از دیگری دارد، و یا در شناخت راستی و حق، بلکه آن تکلیفی برای همه مردم است که به دلایل کتاب و سنت چنگ بزنند و برای تسلیم شدن در برابر (حکم) خدا و رسولش ﷺ کوشش کنند و شایسته ترین مردم در فروتنی در برابر آن و راست بودن در پایبندی به آن، آن کسی است که مردم را به آن فرامی خواند، پس هرگاه که کسی به سوی تسلیم شدن در برابر نص دعوت کند، او شایسته ترین فرد است به آنکه تسلیم در برابر نص باشد، و آنکه به نفس خود رجوع کند و خود را نسبت به تسلیم در برابر نص بازخواست کند و همچنین مردم را، پس اصل موضوع اینست: **فراخوانی به (پرستش) و تشویق به (فرمانبری) در چنگ زدن به اصل شرعی است.**

همچنان که فرد مسلمان مأمور به انجام کار نیک است و دوری گزیدن از کار بد و ناشایست و فراخوانی مردم به نیکی و این تزکیه برای نفس او نیست و یا اینکه او خالی از بدی و عیب است، بلکه این فرمانبری از دستور خدا و پیامبرش ﷺ است بلکه در آن پاکی نفس و تزکیه حقیقی است که به راستی پیروی از امر پروردگار را (در خود) دارد.

[قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا]

«به راستی که رستگار شد هر که خویش را از بدی پاک کرد» [الشمس: ۹]

پس فراخوانی به تسلیم در برابر نص شرعی، پاره ای از این باب است.

دوم: به راستی که اختلاف در فهم نص شرعی وجود مفهوم را برای نص ملغی نمی کند، و اختلاف فهم ها در شناخت حق، حقیقت را نابود نمی سازد، پس شگفتی

در ادعا نیست بلکه در آوردن دلیل است، و برهان‌هایی که انسان برای فهم آن می‌آورد، چون اگر دلایل صحیح و دارای اعتبار باشد فهم آن معتبر است و اگر نه فهم و درک غیر معتبر است پس عبرت و پند پذیری در درک آن نیست، بلکه در اثبات دلیل بر درستی این درک است.

این امر نزد مردم آشکار است و اگر دو کس در مالک بودن کالایی معین اختلاف ورزند و هریک مدعی شوند که او شایسته‌تر نسبت به مالک بودن آن است، منطقی درست می‌طلبند که از هریک از آنان دلیل و برهانی خواسته شود، نه آنکه اختلاف آنان دلیل شود که کالا مال هیچ‌کدامشان نیست!

بلکه اختلاف در فهم یک نص مقتضی آن است که توجه به تسلیم در برابر آن را در پی داشته باشد و نه بی‌توجهی به آن را چون که از این نص مراد خدا و رسولش ﷺ را می‌فهمیم پس ممکن نیست که دلیل نص را از منظور خداوندی لغو گردانیم و عقل‌ها و قلب‌هایمان را بر آن برتری دهیم، نه اینکه همه این فهم‌ها را بپذیریم، به خاطر اینکه آن‌ها برداشت‌هایی از نص است. پس راهی جز بازگشت به سوی قاعده تسلیم در برابر نص شرعی و محاکمه این دانستنی‌ها در برابر قواعد تسلیم باقی نمی‌ماند.

پس تسلیم در برابر نص شرعی قاعده‌ای است که دلیل و منطقی عقلی درست آن را می‌طلبند، زیرا این کلام خدا و پیامبرش ﷺ است، و عقل دلالت می‌کند که او ﷺ فرستاده‌ای از نزد خداوند است، پس پذیرش کامل تسلیم شدن (در برابر نص) از کمال عقل است که به ناچار باید از آن پیروی کرد و در راه هدایت آن حرکت کرد تا به حق رسید، که این تسلیم درک شونده عقلانی است.

بنابراین: مقصود از تسلیم شدن در برابر نص شرعی چیست؟

و به این خاطر پرسش را به تاخیر انداختم تا مقصود از مصطلحات، آشکار شود، پس نص به شاخه‌های گوناگون تقسیم می‌شود (مانند) "نص قطعی" که احتمال دیگری از آن را نتوان داد، یا "آنکه دلالت بر معنی قطعی می‌کند و اگرچه احتمال جز

آن را هم دارد" و یا "نصی که هر معنی دیگری را بدهد"، یا "نصی که یک معنی مرجوح از آن استنباط شود البته اگر دلیلی داشته باشد"^(۱) پس هدف ما از نص «الفاظ کتاب و سنت است، فرقی نمی‌کند که دلایلش قطعی یا ظاهری باشد و منظور از آن: دلالتی قطعی و حتمی باشد و نقیضی نداشته باشد».^(۲)

چنان که می‌توان نصوص را به تقسیم معروف، تقسیم کرد: نصوصی که "قطعی‌الثبوت و قطعی‌الدلاله" است، و نصوصی که "قطعی‌الثبوت و ظنی‌الدلاله" است، و نصوصی که "ظنی‌الثبوت و قطعی‌الدلاله" است، و نصوصی که "ظنی‌الثبوت و الدلاله" است.

و مراد از آن آنگونه که بیان کردیم، پیروی از دلیل کتاب و پیامبرش ﷺ است، فرقی نمی‌کند که قطعی یا ظنی باشد. و سیر در منهج صحیح و روش صحیح در فهم و تفسیر دلایل کتاب و سنت (است).

و ضرورت توجه و عنایت به اصل تسلیم دو امر مهم را می‌طلبد:

اول: شرح و بیان معنای آن، و اصیل و درست بودن آن و شرح دلایل آن، و بیان مستندات عقلی و نقلی که برای آن اقامه می‌شود.

دوم: و همچنین توجه به اعتراضاتی که بر نص شرعی وارد می‌کنند، و پاسخ اجمالی و تفصیلی به آن‌ها و کشف انحرافات آنان و مخالفت‌های آنان که با دلایل عقلی و نقلی همراه باشد. فرقی نمی‌کند که این اعتراضات بر ثبوت نص شرعی یا دلالت آن یا تطبیق آن یا چیز دیگری باشد.

و آنگاه که این اعتراضات خوانده شود معارضات و اعتراضات فراوانی را به طور جدی در برابر آن می‌یابیم که حصر آن را محال می‌کند و هر آنچه انسان از نص دور شود، این اعتراضات و مبارزه طلبی‌ها نزد او بیشتر می‌شود و این آزمایشی است که

(۱) نک: شرح مختصر الروضة، لنجم الدین الصلوفی ۳/۵۹۱-۵۹۲.

(۲) مجموع الفتاوی ۱۹/۲۸۸.

خداوند مومنین را به آن می آزماید.

و به راستی که در برگزیدن پاره‌ای از آشکارترین این اعتراضات کوشش کرده ام و آنان را به اصول پنجگانه‌ای که جایز و مهم دیده ام، ارجاع داده ام که (عقل، فهمیدن نص، رویدادی که نص بر آن فرود می آید، مقاصد نص، اختلافات فقهی) و این اعتراضات در چشم انداز کنونی است و اگرچه که بسیاری از آنان از اعتراضات قدیمی برداشت شده است.

و این کتاب را بر دو محور اصلی قرار داده ام، شرح و بیان علامت‌های تسلیم در هر اصل از این اصول که در آن راه و روش تسلیم واجب را آشکار می‌سازد، سپس آشکار کردن انحرافات در برابر این اصول از تسلیم در برابر نص شرعی که از معارضات و اشکالات مختلف به وجود می آید.

و این کوششی فروتنانه برای مشارکت در بزرگداشت این (اصل قرآنی) بزرگ است.

امید است خداوند یقین ما را به کتابش و به سنت پیامبرش ﷺ بیشتر بگرداند، و آنکه ما را بر اسلام زنده بدارد و با اسلام بمیراند و هیچ دگرگونی ای و نیروی مگر (با اراده ی) الهی ممکن نیست، و او ما را بس است و او بهترین پشتیبانان است.

فصل نخست

تسلیم شدن در برابر نص شرعی و مخالفت (با آن) با عقل
و در آن سه مبحث است:

مبحث اول:

وظیفه عقل و جایگاهش در نص شرعی

مبحث دوم:

جولانگاه تسلیم شدن عقل در برابر نص شرعی

مبحث سوم:

انحراف و از راه به در شدن عقل از تسلیم در برابر نص شرعی

بحث و گفتگوی نخست:

وظیفه عقل و جایگاه آن در نص شرعی:

مراد و مقصود از عقل در لغت عرب: بازداشتن و نهی کردن است، و این به آن خاطرست که دارنده عقل او را از سقوط در جایگاه هلاکت و از سخنان و کارهای ناپسند باز می‌دارد.^(۱)

و در بین مردم اختلافات زیاد و گسترده‌ای در فهم منظور این عقل روی داده است: «و اختلاف در آن بسیار زیاد شده تا آنجا که گفته شده: (درباره آن هزار قول و سخن آمده)^(۲) و این به اسباب و دلیل‌هایی باز می‌گردد، از آن جمله: اختلاف در تصور حقیقت عقل بین آن کسی که آن را صفتی در نفس قرار می‌دهد یا جوهری که نفس با آن پابرجا می‌شود، و به اختلاف معانی که به آن‌ها عقل گفته و نامیده می‌شود.

پس عقل صفتی در انسان است که «عقل در کتاب خداوند و سنت پیامبرش ﷺ و سخن یاران پیامبر و تابعین و دیگر بزرگان مسلمانان که آن امری است که با عقل پابرجا می‌شود، فرقی نمی‌کند که آن را عَرَض یا صفت بنامیم، پس عقل عیناً چه بر ذات و نفس خود پابرجا شده نیست و فرقی نمی‌کند که جوهر یا جسم یا جز آن نامیده شود.»^(۳)

و مقصود از عقل معانی متعددی است که به چهار معنی برمی‌گردد:

۱. غریزه‌ای که خداوند آن را در انسان آفریده که چیزها را با آن درک می‌کند، و با آن شناخته می‌شود، و این از جمله چیزهایی است که به انسان اختصاص داده شده است.

(۱) لسان العرب، ابن منظور ۵۸/۱۱ مادة: (عقل)، مقایس اللغة، لابن فارس ۵۶/۴، مادة: (عقل)

(۲) البحر المحیط، للزرکشی ۸۴/۱.

(۳) مجموع الفتاوی ۲۷۱.

۲. دانش‌های ضروری که انسان عاقل از آن بی‌بهره نیست.

۳. دانش‌های به دست آمده و بهره‌ور از تجربه‌ها.

۴. عمل به علم^(۱).

و به راستی که بیشترین این معنی‌ها را ابوالمعالی جوینی در تعریف خود درباره عقل گرد آورده است، آنگاه که گوید: «عقل صفتی است که هرگاه جایگیر شود با آن می‌توان به علوم نظری و مقدمات ضروری آن رسید»^(۲).

پس عقل، جوهری قائم و پابرجا به ذات خود نیست و آنطور که عقل یونانی قدیم گمان برده نیست، بلکه غریزه‌ای است که خداوند در انسان قرار داده و آن را از زمانی که به وجود آمده، در می‌یابد، و این همان غریزه‌ای است که انسان از خلال آن درک می‌کند و می‌شناسد و از آن سود می‌برد و با آن دانش‌های فراوانی به دست می‌آورد که از (ثمرات) عقل است چون نتیجه و ثمره‌ی عقل است.

و عقل است که هر آنچه انسان از آن در طول زندگی اش بهره‌بردار و استفاده کند به نور عقل می‌افزاید پس همچنان که اگر در آسمان نوری نباشد، چشم چیزی را درک نمی‌کند به همین گونه مثال عقل است که هرآنگاه برایش نوری از دانش نباشد که از آن بهره‌بردار، چشمش از بینایی بهره‌ای نمی‌برد، خداوند بلند مرتبه می‌فرماید:

[وَمَنْ لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ]

«وهر آن کس که خدا برایش روشنایی قرار ندهد، پس برای او نوری نخواهد

بود» [نور: ۴۰]

و برای خرد جایگاهی بلند مرتبه و منزلتی عالی در شریعت اسلامی است و عقل غریزی به مانند چشم برای تن است و ادراک مانند آن ضروری است برای هر که

(۱) ص ۱۹ شماره ۱ کتاب اسلام.

(۲) البرهان فی اصول الفقه، ص ۱۹.

شریعت و اصول و فروع آن را بشناسد. پس برای (عقل) هیچ ایرادی برای در کنار و همراهی با نص شرعی وجود ندارد، و نه ستیزه گری و نه نقض کننده آن، و به راستی آنگاه مشکلی برای (عقل) بوجود آمد که کسانی آمدند که از عقل درست استفاده نکردند، پس دین را تحریف کردند و شرع را رد کردند، پس اشکال با این (عقل موهوم) پدید می آید، زیرا در حقیقت عقلی درست و مستقیم نبوده است، پس اشکال و ایرادی در (عقل و نقل) نیست مگر آنگاه که هوای نفسانی در برابر نص پدید آید.

و شرح و بیان این جایگاه شرعی برای عقل در عوامل اساسی زیر ممکن است:

نخست: عقل دلیلی برای رسیدن به خداوند است و دارنده عقل را به ایمان و فروتنی در برابر حکم خدا و پیروی پیامبرش ﷺ می کشاند، پس خداوند همه مردم را مورد خطاب قرار می دهد و آنان را فرا می خواند به عقل های خود، که آنان را به ایمان به پیامبران فرا می خواند. که (پاسخ) عملی بدهند، پس با دیده باز نگاه کرده و بیندیشند و تدبّر کنند، چنان که خداوند بلندمرتبه می فرماید:

[قُلْ أَنْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ]

«بگو نگاه کنید که در آسمان ها و زمین چه چیزهایی است» [یونس: ۱۰۱]

[الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلًا]

«آنانی که خدا را در حالت ایستاده و نشسته و بر پهلو خوابیده یاد می کنند و درباره آفرینش آسمان ها و زمین می اندیشند، پروردگارا این ها را بیهوده نیافریده ای» [آل عمران: ۱۹۱]

[قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلُ]

«بگو در زمین گردش کنید و ببینید که سرانجام کار کسانی که قبل از شما بوده اند، چگونه شد» [الروم: ۴۲]

[قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُم بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلِيَ مَثْنِي وَفَرْدِي ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِكُم مِّنْ]

جَنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ

«بگو به راستی که من شمارا به یک (امر) پند می‌دهم آنکه برای خدا دو نفری، و یک نفری به پا خیزید و سپس بیاندهشید که همراه شما (پیامبر) دچار دیوانگی نیست» [سبا: ۴۶]

و آنان را نکوهش می‌کند به خاطر استفاده نکردن از عقل هایشان، عقل‌هایی که خدا به آنان بخشیده، و خدای پاک و بی‌عیب می‌فرماید:

صُمْ بُكُمْ عُمِّي فَهَمْ لَا يَعْقِلُونَ

«کر و لال و کورند و عقل ندارند» [بقره: ۱۷۱]

بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ

«بلکه بیشترشان عقل ندارند» [عنکبوت: ۶۳]

و این نعمتی است که زمانی بر آنان خواهد آمد که برایشان پشیمانی بار می‌آورد؛

وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ

«و می‌گویند اگر می‌شنیدیم یا فکر میکردیم از دوزخیان نبودیم» [ملک: ۱۰]

و بنابراین کلمه عقل و مشتقاتش در قرآن بیش از ۴۹ بار تکرار شده است.

و در قرآن هوی پرستی به شدت نکوهش شده چون دارنده‌اش را از پیروی از حق باز می‌دارد، چون چنین کسی برهان‌های آشکار حق را می‌بیند و با عقل خود از روی هوی نفس و خواسته‌هایش و مقامش و خانواده‌اش و پیروی از پدران‌ش در برابر حق می‌ایستد.

بَلِ اتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَهْوَاءَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ فَمَنْ يَهْدِي مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ

«بلکه آنان که از هوی‌های نفسانیشان بدون دانش پیروی کردند، پس چه کسی

هدایت می‌کند آنکه خدا او را گمراه کرده» [روم: ۲۹]

و به راستی که قرآن آنان را فرا می‌خواند که به قرآن با نگاه عقلی درست بنگرند:

[قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ]

«بگو دلیل و برهانتان را بیاورید اگر راستگو هستید» [بقره: ۱۱۱]

[إِن عِنْدَكُمْ مِّن سُلْطٰنٍ بِهٰذَا]

«اگر نزد شما دلیلی بر این است» [یونس: ۶۸]

آن برای شما بهتر است پیروی از گمان های دروغین است که بر عقل استوار نیست،

[وَمَا لَهُمْ بِهِ مِّنْ عِلْمٍ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا]

«و آنان را بر آن دانشی نیست، آنان جز از گمان پیروی نمی کنند و به راستی که

گمان چیزی از حق را بی نیاز نمی کند.» [نجم : ۲۸]

همین اندازه هم کافی نیست، بلکه در قرآن دلایل عقلی بسیار و حجت های آشکاری است که به عقل رهنمون می فرماید و راهنمایی می کند تا آفریننده اش را بشناسد و او را پرستش کند.

[أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا]

«آیا گمان کردید شما را بیهوده آفریده ایم» [مومنون : ۱۱۵]

[أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ]

«آیا آنکه می آفریند و آنکه نمی آفریند، یکسانند؟ آیا پند نمی گیرید؟» [نحل :

[۱۷]

[أَمْ خُلِقُوا مِن غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخٰلِقُونَ]

«یا آنکه از چیز دیگری آفریده شده اند یا آنکه آنان آفریننده اند؟» [طور : ۳۵]

[لَخَلَقُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ اَكْبَرُ مِن خَلْقِ النَّاسِ]

«به راستی که آفرینش آسمان ها و زمین بزرگتر از آفرینش مردم است»

[غافر: ۵۷]

و برای نگرهبانی این عقل و ضمانت آن که به حق راهنمایی می کند در شریعت تشویق به کسب دانش شده است.

[وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا]

«و بگو خداوندا دانش مرا افزون کن» [طه : ۱۱۱]

و خداوند پاک می فرماید:

[قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ]

«بگو آیا آنان که می دانند و آنان که نمی دانند برابر هستند؟ به راستی که صاحبان

خرد پند می پذیرند» [زمر : ۹]

پس ستایش از دانش قسمتی از بزرگداشت عقل است، چون علم نور و نیکی و راهنمایی است که عقل را فربه می کند و بینا می سازد و به هر راه خیری راهنمایی می کند، پس انسان با داشتن علم بر عقل و روشن بینی خود می افزاید.

و به خاطر آنکه عقل به خدا رهنمون می سازد، وهم آنکه انسان خداوند و شریعت را با عقلش می شناسد، وظیفه را به عقل مربوط می کند، پس هر آن کس که عقل نداشت به طور کلی تکلیف از او برداشته می شود، و حساب و کتاب شرعی جز بعد از کامل بودن عقل انسان و تا جایی که انسان به مرحله ای برسد که توانا بر فهم خطاب و شناخت آن باشد، تکلیف بر او مقرر نمی شود؛ و این مرحله بزرگی و بلوغ است؛ پس هرچه قبل از بلوغ اتفاق افتاده خارج از تکلیف است، چنان که پیامبر ﷺ می فرماید:

«رفع القلم من ثلاث: عن النائم حتى يستيقظ، عن الصغیر حتى یکبر، و عن

المجنون حتى یعقل او یفیک»^(۱).

(۱) أخرجه احمد فی مسنده ۲۲۴/۴۱ برقم (۲۴۶۹۴)، و ابوداود ۲۴۳/۴ برقم (۴۴۰۰)، نسائی ۱۵۶/۶ برقم (۳۴۳۲)، و ابن ماجه ۶۵۸/۱ برقم (۲۰۴۱)، و صحیحه خزیمه ۱۰۲/۲، و ابن حبان ۳۵۶/۱، و الحاكم فی مستدرکه ۲۵۷/۱.

"قلم (یعنی بازخواست) از سه کس برداشته شده:

از خوابیده تا بیدار شود، از فرد کوچک تا بزرگ شود، از دیوانه تا عاقل شود یا بهبود یابد".

پس عقل دلیل و هدایتگر به سوی خداست، عقل آفریده‌ای از آفریده‌های الهی است که به سوی آفریننده‌اش رهنمون می‌سازد، و برای این مخلوق ممکن نیست که در واقع دلالت‌کننده به مخالفت با آنچه خداوند فرو فرستاده است، باشد.

دوم: نگهبانی و نگهداری از عقل از ضروریات شرعی است: و جایگاه بزرگ برای عقل آن است که شریعت نگهبانی از عقل را از مصالح ضروری و اصلی قرار داده است.

پس نگهبانی از عقل در شمار ضروریات پنجگانه‌ای است که شریعت به خاطر آن آمده چنان که دانشمندان بر نقل آن و تاکید و پافشاری بر آن و استدلال بر آن هم‌منظر هستند و آن این است: (دین و جان و عقل و آبرو و مال) و این‌ها ضروریاتی است که علما با شناخت کلی فروع و نصوص شریعت به آن رسیده‌اند و (این پنج اصل را) خلاصه کرده‌اند تا آنجا که این امورند که شریعت برای نگهداری و بیان آنان آمده و به مرتبه ضروریات رسیده‌اند، و این از برترین مرتبه احکام و مقاصد شریعت است.

و نگهداری از عقل در اینجا محافظت وجودی آن است و آن این که کوشش شود تا به سمت و سوی برود که ارکان آن را برپا میدارد و وجودش را نگهبانی می‌دهد، و نگهبانی آن از نابودی، با منع آنچه که او را از نابودی نگهبانی می‌کند و از واقعیاتی که در انتظارش است.^(۱)

پس حفظ عقل آنگاه ممکن می‌شود که آنچه را که سبب حفظ آن می‌شود، به او بدهیم و ارکان آن را تقویت کنیم، مانند نشر دانش. و از جهت دیگر با منع اسبابی

(۱) نک: الموافقات ۲/۳۲۴-۳۲۵.

که به منع و خرابی آن می انجامد، مانند مسکرات و خرافات و نادانی و جادو و ستم بر آن و هر آنچه که به آن ضرر می رساند و به ضرر و زیان در دین و دنیای مردم مربوط می کند.

سوم: کارهای عقل قسمتی از احکام شریعت است: پس تعقل و کارهای عقلی حکم شرعی هستند و بیکار کردن آن، تعطیل و بیکار کردن قسمتی از احکام شرعی است و قرآن دستور به آوردن دلیل و برهان کرده است:

[قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ]

«بگو برهانتان را بیاورید» [بقره: ۱۱۱]

و این عملی عقلی است و در آن دستور به اندیشیدن است:

[أَفَلَا تَعْقِلُونَ]

«آیا نمی اندیشید؟» [آل عمران: ۶۵]

و در قرآن تشویق بر اندیشیدن و تفکر است:

[أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْعَانَ]

«آیا در قرآن نمی اندیشید؟» [نسا: ۸۲]

پس هر که این احکام را رها سازد، او امر الهی را رها کرده است. پس برای عقل در شرافت و بلندمرتبگی آن همین کافیست که به کار گرفتن آن حکمی از احکام خدا است، و هدفی از مقاصد شریعت است.

چهارم: شناخت خوبی و بدی اشیاء: و از اهمیت جایگاه عقل آن که خداوند عقل را توانا بر شناخت خوب و بد اشیاء قرار داده است، و این مسئله به پسندیدگی و ناپسندی عقل مشهور است و آنکه (عقل) است که به خاطر آن و بر اساس حرکت آن درگیری های شدید و قدیمی بین اشاعره و معتزله روی داده است، تا آنجا که اشاعره در نفی آن غلو و زیاده روی کرده اند و عقل را در حدی قرار داده اند که

نیکی و بدی کارها را نمی‌فهمد و نمی‌شناسد و ادراک آن و پاداش برای آن را جز با شریعت نمی‌شناسد، و معتزله تا آن جا زیاده روی کرده اند که ادراک هرچیز و شناخت پاداش و مجازات آن را جز با اثبات و استناد به آن روا نمی‌دارند.^(۱)

و اهل حق راه میانه را در پیش گرفتند و بین حُسن اشیاء و وقوع پاداش و جزا بر آن تفاوت گذاشته‌اند، و آن این که عقل خوبی و بدی اشیاء را درک می‌کند ولی وقوع ثواب و جزا را، جز بعد از رسالت و پیامبری ممکن نمی‌دانند:

[وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا]

«و ما عذاب دهنده نیستیم تا آن که پیامبری بفرستیم» [اسراء: ۱۵]

چنان که ادراک عقل از خوبی و بدی ادراکی کلی نیست بلکه عقل از هدایت شریعت در ادراک بسیاری از تفصیل که به آن پی نمی‌برد، بی‌نیاز نیست و گرچه اصول مصالح و مقاصد را درک کند.^(۲)

پنجم: به راستی که عقل از ابزار درک شریعت است:

پس مسلمان مکلف است که منظور خدا و پیامبرش ﷺ را از خلال بفهمد، و این ممکن نیست مگر از راه عقل. پس عقل همان ابزاری است که با آن مسلمان پی می‌برد که چگونه نص را بخواند و چگونه منظور خدا را بداند.

و حرکت عقل در فهم نص در امور زیر آشکار می‌شود:

۱. درک و فهم نص در آغاز:

مسلمان مکلف است که منظور خدا و پیامبرش ﷺ را پی‌گیری کند

[وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ مَاذَا أَجَبْتُمُ الْمُرْسَلِينَ]

«و روزی که ندا زده می‌شوند و گفته می‌شود پیامبران را چگونه پاسخ دادید؟»

(۱) نک: فی تفضیل مذهبی الأشاعره و المعتزلة: التسبیح و التقبیح العقلیان، للشهرانی ۱/۳۰۹-۴۰۲.

(۲) نک: فی تفضیل مذهب اهل السنة و الجماعة: التحسین و التقبیح العقلیان، للشهرانی ۱/۴۰۲-۴۱۲.

[قصص: ۶۵]

و فرد مسلمان به یقین که منظور خداوند را از بین فهم نص به وسیله عقلش می‌فهمد و به وسیله ادراک خود، پس اگر این ادراک تعطیل شود تکلیف برداشته می‌شود، و برای رسیدن به این فهم، باید معنی لفظ و رهنمون‌های آن را و هر آن چه را که به آن نیاز است به خاطر فهم منظور خداوند و پیامبرش ﷺ را شناخت، و بدین خاطر نسبت به عقل این گونه گفته‌اند: «پی برنده به حکم^(۱)» و آن که «ابزار شناخت^(۲)» [است].

و وظیفه عقل در شناخت نص مطلق نیست، بلکه پای بند به قیدهایی است که در بردارنده دقیق بودن عقل برای رسیدن به نتیجه آن است، و این قیدهایی است که عقل در ذات خود به آن اقرار دارد. پس اگر عقل بپذیرد به آن که این نص شرعی واجب است که از آن پیروی شود، لازم می‌شود که فهم او به دست آمده از فهم حقیقت نص باشد، پس عقل نص را می‌فهمد، و به خصوصیت آن اقرار دارد پس "فهم" و "به کار بردن" عقل بر این اصل بنا شده است.

بنابراین بر او فهم این نص از میان لغتی و زبانی که با آن گفته شده لازم می‌شود، و "نظم سخن" و به آن چه که در آن "مقاصد شریعت" است، را رعایت می‌کند، که این نص یکی از قسمتهای آن (مقاصد شریعت) است پای بند می‌شود.^(۳)

۲. شناخت علت‌ها و مصلحت‌ها و حکم‌ها و مقصدهایی که نصوص و دلایل

شرعی با آن همراه شده است:

و این به راستی همان عقلی است که با به کارگیری آن برای به دست آوردن علت‌ها رهنمون می‌شویم و آن را می‌شناسیم، و این همه نیازمند به تلاش و کار عقلایی آشکار است، و شریعت همراه با آن آمده به آنچه که مصالح مردم در دین و دنیایشان

(۱) البحر المحیط ۱/۱۴۷.

(۲) البحر المحیط ۱/۱۳۸.

(۳) انظر: مباحث فی العقل، محمد نعیم یاسین، ص ۲۳۵-۲۳۶.

(را برآورده کند)، و حتی نزد آنانی که قائل به این هستند که کارهای شریعت دارای دلیل نیست، که آنان در عمل ایمان به علتها و مصالح (شریعت) دارند، و اگرچه که نشانه‌ها بر آنها شکار می‌شود نه علتها، پس آنان مخالف با آن نیستند که پاگرفتن شریعت دلالت بر آن می‌کند که (شریعت) برای مصالح بندگان است، و انسان این مصالح را با عقل خود می‌فهمد، و بر عاقل مخفی نیست که به دست آوردن مصالح و دورکردن مفساد پسندیده است.^(۱)

و آنگاه که عقل این مصالح را درک می‌کند، بی‌معنی است که عقل بی‌نیاز از وحی باشد، چرا که عقل به راستی بیش‌تر این مصالح را با راهنمایی خواستن به نور خداوندی درک می‌کند، (پس عقل شرط است برای پی بردن به شناخت علوم و درستی کارها، و با آن علم و عمل کامل می‌شود، اما (عقل) در این باره مستقل نیست، پس اگر (عقل) با نور ایمان و قرآن وصل شود که به مانند نور چشم است آنگاه که به آن نور خورشید و یا آتش برسد.»^(۲)

و به همین گونه از راه عقل مسلمان روش نص را می‌شناسد، و سبب فرود آمدن آن، و آنچه که هدیه کرده از تأثیرگذاری در فهم حکم شرعی، و با کمک عقل حکم نص نیکو داشته می‌شود تا آن چه نص را نمی‌پذیرد، رد کند. پس (عقل) نیکو می‌داند حکم عمومی را تا اختصاص یافته (مخصص) را رد کند، و حکم اباحه را با آنچه که حکمش در اصل اباحه است یا رد کند آن چه را که بازش می‌دارد.

و از خلال عقل درک مصالح دنیوی و آن چه که احوال مردم را سر و سامان می‌دهد و معاش آنها را سروسامان می‌دهد و بدی را از آنان دور می‌کند، به کمال می‌رسد. و از خلال آن مجتمع (بشری) این امکان را دارد که تقویت احوال سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و نظامی و همه قضایا را ممکن سازد، و این مصالحی مهم است و این جزئی از احکام اسلامی است: چرا که هر آن چه که به انسان سود برساند و مصالح او را تحقق بخشد، خواسته شرع است، چنان که در آن، آن چه که از

(۱) انظر: الموافقات ۲/۳۲۲.

(۲) نک: قواعد الأحكام، للعز بن عبدالسلام ص ۹ و ۱۳.

فرض های کفایی است در ذات خود، تعدادی از مقاصد شریعت را محقق می سازد. و مصالح دنیا را به ضروریات و تجربیات و عادات و گمان های معتبره^(۱) می شناسیم، و همه آنها بر عقل استوار است و تکیه دارد.

۳. دور کردن آن چه از ناسازگاری که بین نصوص پدید می آید:

بعضی از نصوص، دلالت های آنان قطعی است و هیچ گونه تأویل یا مخالفتی با حکم دیگر را ندارد، جز آن که بعضی از نصوص برای بعضی از مردم آن گونه به نظر می رسد که آنان با نصوص دیگر در تعارض هستند. پس در این صورت ناچار باید به دور کردن تعارض بین این نصوص با روشی عقلی و بی نظیر که دانشمندان آن را مفصلاً مقرر کرده اند و مراتب آن را مشخص کرده اند، مانند تقدیم کردن "جمع بین نصوص" یا تقدیم کردن "نسخ" - و این خلافی است که بین حنفی ها و جمهور علما است -، سپس "ترجیح کردن بین نصوص"، و نگاه کردن در دلالت نصوص، و اینکه مطلق یا مقید باشد، و روشهای دیگری که علما آنها بیان کرده اند، چون که این نصوص متکامل یکدیگر است، و همدیگر را تصدیق میکنند و ممکن نیست که در بین آنان تناقص یا برخورد پیش آید.

[أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْقَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا]

«آیا در قرآن نمی اندیشید که اگر از نزد غیر خداوند می بود در آن اختلافات

فراوانی می یافتید» [نساء: ۸۲]

پس مبدأ نبودن دوگانگی مبدای عقلی و بدیهی است که بر آن اتفاق نظر وجود دارد و امکان ندارد که در چیزی از نصوص واقع شود چون که آن باطل کننده عصمت رسالت و الهی بودن مصدر آن است.

۴. فرود آمدن نص بر اساس واقعیت:

پس به کارگیری نصوص، به راستی و در حقیقت، احتیاج به تلاش عقلی دارد، تا

(۱) انظر: قواعد الأحكام، ص ۱۳.

آن جا که انسان بتواند شناخت ورود به این رویداد در حکم نص را دریابد، و این در نزد اصولیین "تحقیق مناط" نامیده میشود، چنان که در فهم رویداد جدید کوشش می کند تا اوصافی که اختلاف حکم بر آن مترتب میشود را دور کند، تا به حقیقت برسد، چنان که عقل در "وجود مصلحت" و "علت" و "مقصد" در تطبیق آن، دقت میکند تا به حقیقت برسد.

۵. نگاه به نتایج احکام:

پس احکام شریعت به طور کامل برای جلب مصالح و دفع مفسد آمده است، و آنگاه که در بعضی از کارها در واقع با هدف شریعت دیده می شود در واقع مخالف با شریعت نیست و باید آن را در نظر داشت و فرقی نمی کند در سد ذرائع باشد یا بازداشت حیلها یا بازگشایی ذرائع (فتح ذرائع)، و این حالتها مراعات کردن نتیجه و خواسته های کارها، در واقع است، برای بازداشتن از آنچه که ناسازگار با اهداف شارع است و همه اینها به طور کل احتیاج به نظر و اجتهاد عقلی بینا دارد.

۶. شناخت درجه ی حکم شرعی:

از این نظر که قطعی یا ظنی (بر اساس گمان) می باشد، در آن اتفاق نظر وجود دارد یا خلاف در دلالتش وجود دارد، و همه اینها با عقل و نگاه کردن در این نصوص درک می شود، و این توجه کردن، دارای اثر خود در حکم است، پس حکمی که به طور قطعی فهمیده می شود به مانند حکمی نیست که به طور ظنی درک می شود، و احکامی که خداوند آن را آشکار کرده و روشن گردانیده تا آن که از "قطعیات" به حساب آمده یا آن که آن طور که "معلوم است ضرورتاً و ناچاراً از دین است" به مانند احکامی که بیان آن کمتر از این است، نیست.

۷. بحث و گفتگو و پرسش از حکمت و سرانجام تشریح:

پس شناخت حکمت شرع از جمله چیزهایی است که بر ایمان و بزرگداشت و تسلیم شدن و فرمانبرداری مؤمن می افزاید، و شریعت با برترین مصالح و کامل ترین نتیجه گیری ها آمده تا مصالح مردم را در دین و دنیایشان برآورده سازد، پس شناخت

حکمت‌ها و سرانجام آن از جمله آن چیزهایی است که ایمان را تقویت می‌کند و هم چنین از آن اطمینان بخشی عقلی و پذیرش آن حاصل می‌شود، پس آن امری مشروع است. بعضی از صحابه رضی الله عنهم از حکمت بعضی از اعمال پرسش می‌کردند، چنان که عمر بن خطاب رضی الله عنه از پیامبر ﷺ در روز حدیبه پرسش کرد: «لم نعطي الدنيا في ديننا؟»^(۱) «چرا ذلت را در دین خود قبول کنیم؟».

«و در قرآن حکمتها و علت‌های فراوان آمده:

[كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ]

«تا (ثروتمندی) در بین ثروتمندان مانند توپی نباشد» [حشر: ۷]

و سخن خداوند بلندمرتبه:

[كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ]

«روزه بر شما واجب شده چنان که بر کسانی که قبل از شما بودند، شاید

خدا ترس شوید» [بقره: ۱۸۳]

و در سنت هم چنین برای آن (شرحی آمده): مانند این سخن پیامبر ﷺ (برای دستور اجازه گرفتن): **«إِنَّمَا الْأَسْتِئْذَانُ مِنْ أَجْلِ الْبَصْرِ»**^(۲) «به راستی که اجازه گرفتن برای (فروپوشی) چشم است».

و قول پیامبر ﷺ در نهی ایشان از ذخیره کردن گوشت‌های قربانی بیشتر از آن:

«مِنْ أَجْلِ الدَّافَةِ»^(۳) «به خاطر گرمی و فاسد شدن آن» و جز آن‌ها.^(۴)

و گفتگو از حکمت‌ها و علت‌ها و سرانجام‌ها برخوردی با تسلیم و پیروی از شرع در پی ندارد، چون شریعت از طرف خداوند نازل شده است، و با کامل‌ترین علت‌ها ایجاد شده، یا ممکن است که بعد از تلاش و بحث و خواندن پرسش ممکن شود.

(۱) أخرجه البخاری ۱۹۶/۳ برقم (۲۷۳۲) و مسلم ۱۴۱۱/۳ برقم (۱۷۸۴).

(۲) أخرجه البخاری ۵۴/۸ (برقم ۶۲۴۱)

(۳) أخرجه مسلم ۱۵۶۱/۳ برقم (۱۹۷۱)

(۴) نک: فی النصوص الشرعية لتعلیل الأحكام: إعلام الموقعین، ص ۱۵۲-۱۵۶.

یا بعد از چند وقت و زمان دیگر درک شود، یا نزد دیگری درک کرده شود، و این ضرورت تسلیم شدن به حکم شرعی را مؤکد می‌سازد. و اگرچه مسلمان تفصیل این احکام را درک نکند. پس پی نبردن به حکمت، نابودی حکمت را در پی ندارد، و شک نیست که شریعت برای غایت و سرانجام حکمت آمده. اما لازم نیست که همه مردم حکمت آن را بدانند، پس چنانکه مردم در ادراک احکام شریعت در فهم و درک گوناگون هستند در ادراک حکمتها و مقاصد (شریعت) هم متفاوتند.

ششم: رحمت خداوند به عقل:

و از بزرگترین بزرگداشت شریعت برای عقل آن است که خداوند بر این عقل رحم کرده و نیاز آن و نقص آن را دانسته و آن را با وحی کرامت بخشیده و آن را راهنمایی و هدایت کرده است، پس عقل انسان مخلوقی است نیرومند، و چه نیرومندی، هیچ مخلوقی در این هستی به نیرومندی آن نیست، ولی ناقص است و هر چیزی را درک نمی‌کند، در سختی است و به همه کارها تسلط و چیرگی و احاطه ندارد. هوی و تردید و شک به آن روی می‌آورند، چنان که به راستی عرصه‌های فراوانی در خارج از محیط دید او است و برای او ممکن نیست که آنها را با ترازویش بسنجد، بلکه حتی این روح که در سینه این انسان است و جز با وجود آن سرپا (زنده) نیست، عقل توان شناخت آن را ندارد.

[وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا]

«و از تو درباره روح می‌پرسند، بگو روح از امر پروردگار من است، و به شما جز

اندکی از دانش داده نشده است.» [اسرا: ۸۵]

آن عقل است که از عاطفه اثر می‌پذیرد، و در رهن و گرو یک لحظه است، و به بخششهای فراوانش، پس وحی آمده تا این خرد را راهنمایی کند و هدایت و تقویت و استوارش بدارد، پس برای او علوم غیبی را باز می‌گشاید، و او را از آنچه نسبت به آن علمی ندارد و بی‌خبر است از پنهانی‌های حال انسان قبل از هستی او و بعد از وفاتش باخبر می‌کند، پس جایگاه خرد در شریعت آن است که خداوند بر او رحمت کرده و

با وحی او راکرامت بخشیده و نگهبانی کرده و در پناه خود گرفته، پس در گمراهی‌ها و در تاریکی‌ها گمراه نمی‌شود و ممکن نیست که در (گمراهی‌ها) روشنایی‌ها را بدون این وحی بیابد: پس خداوند آن را، خرد را، آفریده و بر او رحم کرده، چنانکه بر بقیه خلقت هم رحم کرده پس "به راستی که عقل، خیلی محتاط و با حذر است، و زیاد فکر نمی‌کند، بلکه میل به تسلیم و پایداری کامل در برابر نصوص دارد، چون می‌داند و یقین دارد که آنچه در پشت متشابهات است و میدان‌های منع شده کاری، بزرگتر از امکانات او و دورتر از طاقتش است، چنانکه با نگاه کردن و شناخت می‌داند که ناممکن است شرع برای آن که به او زیان می‌رساند بیاید و یا مخالفت کند و به خوبی می‌داند که عقل و قلب، آن دو در یک آسمان یگانه گردش می‌کنند."^(۱)

این بدان خاطر است که (انسان اول به سرشت خود محکوم است، طبیعتی و سرشتی که می‌داند او مخلوق است، به وجود آمده کلی و مطلق نیست. اولی و ابدی نیست، و همچنین ادراک او محدود است به آنچه که طبیعت محدود کرده است، پس به وظیفه خود محدود است، وظیفه خلافت و جانشینی در زمین تا در آن معنی عبادت خداوند را تحقق بخشد، و به جز آن به او (ادراکاتی) که مناسب این جانشینی است، بخشیده شده بدون کمبود و نه بیش از حد، و این کارهای فراوانی است که به آن نیازی ندارد و به جز آن توان به ادراک ماهیت یا ادراک کیفیت هم داده نشده، یا ادراک کیفیت آن و اگرچه که به او امکان درک کیفیتش بخشیده شده است.^(۲)

و از بزرگداشت خرد و رحمت شریعت بر آن، آن است که اگر عقل خطا کند و از مسلمان اشتباه روی دهد، مسلمانی که تسلیم خدا و رسول او ﷺ است بعد از تلاش و کوشش در حد توان مورد بخشش است، پس این مجتهد است که بین گرفتن یک یا دو پاداش قرار دارد و به سبب اشتباهش از پاداش بی‌نصیب نمی‌ماند.

و این دلیل گستردگی در شریعت است و رحمت بر انسان و عقل او، چون خرد ناتوان است و انسان نیز ناتوان، و هوی‌های نفسانی فراوان، پس اگر مسلمان کوشش

(۱) العقلانية هداية ام غواية، لعبد السلام بسيونيف ص ۲۶.

(۲) خصائص التصور الاسلامي، سيد قطب، ص ۵۴، بتصرف يسير.

کند و تمام تلاش خود را به کار بندد و خطا کند، پس مورد بخشش است، چرا که عقل و درک یقیناً گمراه می شود و اشتباه می کند، اما اگر برای کسب ثروت و خواسته های نفسانی موجود یا مانند آن در طلب حق کوتاهی کند و یا درباره آن زیاده روی کند، برای کسب شهوت زود هنگام و یا به مانند آن از آنچه که در دنیا برای برتری جویی دنیایی باشد و از بحث و اجتهاد صادق نیست، مورد بخشش قرار نمی گیرد.

گفتگوی (مبحث) دوم:

گستره تسلیم شدن عقل در برابر نص شرعی:

عقل ارزش و جایگاه خود را می داند، و از خردمندی است که از خالق خود پیروی کند. و تسلیم کسی باشد که، گذشته و حال حاضر و آینده او را میداند. بنابراین نهایت تسلیم نزد خداوند از کمال خرد است، چون انسان با عقل خود پی می برد که خداوند همان آفریدگار دانای باخبر است. اگر نسبت به چیزی خبر دهد او (خدا) داناتر است، و اگر (به چیزی) دستور دهد و یا باز دارد، آن (حکم) بهترین (حکم) است. تسلیم در برابر (خدا) پیروی از عقل است.

و از جمله گستره تسلیم عقل در برابر نص شرعی:

۱- تسلیم شدن در برابر امور غیبی:

از صفات مؤمنین آن است که، آنان ایمان به غیب دارند و این آزمایش راستین برای راستی آزمایی ایمان و تسلیمشان در برابر خدا و رسولش ﷺ است:

[الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ]

«آنانی که ایمان به غیب دارند و نماز برپا می دارند و از آنچه به آنها داده ایم،

می بخشند.» [بقره: ۳]

و غیب آن چیزهایی است که از ما پنهان است، پنهان از دید بندگان، و این امر واجب نیست که از (جمله) آن چیزهایی باشد که امکان احساس آن وجود نداشته باشد. بلکه همه آن از آن جمله اند که در این عالم اکنون امکان دیدن آنها نباشد.

پس غیب بر سه نوع است:

از آن جمله: "آنچه که آن اضافه نسبی (به نسبت) است مانند آنچه که از حواس شما غایب است، اما غیر از تو کسانی هستند که آن را درک می کنند" و یا "آنچه که از همه در زندگی دنیا پنهان است ولی در جهان برزخ و قیامت به آن پی

برده می شود"، و از آن جمله است که "آنچه که با مقایسه و تجربه ممکن می شود، چون در دسترس عقل است، مانند دانش به خانه های (منازل) خورشید و ماه و کسوف (خورشید گرفتگی) و شناخت حال جنین با توجه به حرکت او، و به مانند آنچه که از شهادت (عیان و آشکار) در پرده است. اما امکان ورود به آن وجود دارد آنگاه که اسباب آن آماده شود"، و از آن جمله "غیب حقیقتی است که خداوند آن را ویژه خود قرار داده، مانند زمان برپایی قیامت".

پس عقل انسان بر غیب چیره نیست، اما آن را نه نفی می کند و نه انکار، بلکه دلایل عقلی بر وجود آن فراوان است، و عقل درست آن است که وجود چیزی را با وجود دلایل مبنی با وجود آن بشناسد، و ادراک مادی را تنها دلیل یگانه بر وجود شناخت اشیاء قرار ندهد، ادراک حسی وسیله است اما یگانه وسیله نیست، و از عقل و منطق صحیح آن نیست که انسان به محض آنکه چیزی را با وجود ماده حس نکند، انکار کند، به خصوص آنکه ایمان به وجود اشیاء فراوان است که در واقع حس نمی شوند، پس انکار غیب بنا بر آنکه انسان آن را احساس نمی کند، منطق نادانی و گمراهی است، زیرا معنی غیب اینست که از ما غایب باشد (و گرنه غیب گفته نمی شود)، پس حقیقت آن، آن است که پنهان از حس انسان باشد، پس چگونه حکم کنیم و آن را نپذیریم چون محسوس نیست؟

و در حقیقت ایمان به غیب امری فطری در وجود انسان است، و انسان مجبور است که به غیب ایمان داشته باشد، نفس انسان از غیب هایی که به آن ایمان دارد، جدا نشدنی است، پس اگر (انسان) به غیب حقیقی که وحی با آن آمده و دلایل عقلی به ارزشمندی آن رهنمون است، ایمان نیاورد، او (انسان) ناچاراً به خرافات و گمان های دروغین ایمان می آورد، و آن است که برای شما بیان می کند که بعضی از مجتمعات هستند که ادعای عقل می کنند و در مادی گرایی زیاده روی و غلو می کنند و ایمان و وحی را نمی پذیرند و در آنان خرافات (باورهای نادرست) و جادوگری و دروغ و شعبده بازی انتشار دارد.

و عقل سالم می داند که غیب یقیناً در وجدان او حاضر است، سؤالاتی ضروری در قلب و عقل هر انسان جای دارد که سه سؤال است که (کسی) به او بگوید: از کجا آمده ام؟ و نهایت وجودم چیست؟ و سرانجام به کجا میروم؟^(۱)

عقل ضعیف به تنهایی توان پاسخ این پرسش ها را ندارد، وحی آشکار می کند که این عقل ضعیف به تنهایی پاسخ این گونه پرسش ها را ندارد. و در موازین او توان جواب، به تنهایی ممکن نیست. و بدون پاسخ ماندن این سؤالات انسان را در دایره سرگردانی و دلهره باقی می گذارد، که عقل و قلب او را به آتش می کشد.

۲- تسلیم شدن در برابر خبرهای شرعی:

فرقی نمی کند سرگذشت ها یا اخبار پیشینیان باشد یا خبرهای آینده یا شرح قیامت و غیب یا صفات خداوند بلندمرتبه، هر آنچه که از خبرها در کلام خداوند یا سخن پیامبر ﷺ آمده، راست و درست است. که تسلیم شدن در برابر آنها یعنی قبول و پذیرش آنهاست، پذیرش بدون قید و شرط.

۳- تسلیم در برابر دستورات و نهی شده های شریعت:

انسان به این دستورات و نهی شده ها ایمان می آورد، و برای برپاداشتن آنها کوشش می کند، و ناچار است که آنها را بپذیرد. و ناچار است که به آنها عمل کند. پس شخص مسلمان در جستجوی این دستورات و نواهی الهی کوشش می کند تا به آنها پایبند شود، چون این دستورات و نهی شده ها هستند که به صلاح انسان در دین و دنیای اوست، پس شناخت انسان برای مصالح دنیایی و آخرتی او ضروری است.

۴- تسلیم در برابر احکام تعبیدی:

احکام شرعی دارای دو حالت است، از آن جمله آنچه معنای آنها عقلانی است و به مصالح معلوم برمی گردد، و گروهی دیگر که معنای آنها درک نمی شود و تعبیدی

(۱) نک: العقيدة الإسلامية وأسسها، لعبد الرحمن حبنكة الميداني، ص ۷۲.

است، پس مومن از شریعت پیروی می کند و در هر دو حالت و هر دو حکم در برابر آنها تسلیم است.

و اصل در عبادت تعبد است و توجه نکردن به معنی آنها، و اصل در عادات توجه به معانی آنها است.^(۱)

پس آنگاه که در عبادات تعبد پیدا شود چاره ای نیست از تسلیم و وقوف در برابر نص مانند مشخص کردن مکان ذبح کردن قربانی، و یا مقدار میراث هر شخص در تقسیم میراث^(۲).

علت تعبد فقط تسلیم شدن است، و اما تعبد در عادات مقصود نگهداری وجوه مصالحی است که اگر برای مردم رها شود، نگرانی به بار می آورد.

و حتی آن چیزهایی که معنایی دارند، باید که در آن بندگی پیشی گرفته، و از آن پیروی شود چرا حقی برای خداوند در این حکم وجود دارد.^(۳)

پس حکمت بندگی همان حکمت تعبد و بندگی و تسلیم برای خداوند است. این اصل در عباداتی است که دارای معنی معقولی نیست، پس حکمت آن تعبدی بودن آن است، و اگر وحی نمی بود عقل به تنهایی، به شناخت کیفیت این عبادات نمی رسید.

پس عقل از راهنمایی به این عبادتها ناتوان است، و این به آن معنی نیست که حکمتش مخالف با عقل باشد، و نه آن که عقل حکمت آن را نمی داند، بلکه عقل اهمیت عبادت برای انسان را می فهمد، و می فهمد که عبادت بر حسب آنچه که معبود از بنده اش می خواهد، است. پس مسلمان نماز می خواند آنچنان که خداوند دستور داده است، قبل از نمازش وضو می گیرد و دو یا سه یا چهار رکعت نماز می خواند، در اوقات معین شده و به سو و جهت معین و به روش تعیین شده است.

(۱) نک: الموافقات ۵۸۵/۲-۵۹۰ و انفکر: قواعد الأحكام، ص ۲۴-۲۵.

(۲) نک: الموافقات ۵۹۲/۲.

(۳) انظر: الموافقات ۵۹۲/۲-۵۹۳.

و در آن زمانی او تعیین کرده از خوردن و نوشیدن دست می‌کشد، یا در وقت‌های معین و مکان مشخص (برای عبادت) می‌رود، و اوست که ما را به همه این عبادتها رهنمون می‌سازد.

و می‌توان گفت که عقل به همه اینها دلالت می‌کند و این همان معنی است که برای عبادت و پیروی از دستورات خداوندی ایجاد شده است و همه اینها است که عقل، ما را به آن راهنمایی می‌کند، پس درباره آن نمی‌توان گفت: عقل این عبادتها را درک نمی‌کند و با آن برخورد میکند، بلکه معنی تبعیدی اینست که عبادت برای عباچت و پیروی از دستور خداوند ایجاد شده است، و اگر وحی نبود برای عقل ممکن نبود که به آن مفاهیم برسد.

۵- تسلیم نشدن در برابر هیچ کس، جز خدا:

آن عقل که انسان را به سوی خدا هدایت می‌کند و به سوی وحی و شرع راهنمایی می‌کند، برایش ممکن نیست که او را به سوی غیر خدا دلالت فرماید، پس عقلی که به سوی خدا رهنمون می‌کند، به این هم رهنمون میکند که نباید به هیچ کس جز خداوند تسلیم شد، و هیچ کسی حقی بر انسان ندارد، و همچنین هیچ کس را با خداوند شریک نگرداند، و هیچ کس را در تعامل با خداوند مساوی نگرداند، و هیچ مصلحتی یا عقلی یا ذوقی یا هوای (نفسانی) یا انسانی را با او برابر نکند، هر که باشد و برای آنها نباشد آنچه که برای الله است، پس تسلیم او جز در برابر خدا نباشد.

"فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِيْٓ أَنفُسِهِمْ حَزْبًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا"

یعنی: «پس نه وقسم به پروردگارت ایمان نمی‌آورند تا آن را که تو را (ای پیامبر) درباره آنچه که درباره آن در بین خود مشاجره می‌کنند، به حکمیت بپذیرند و بعد از آن در نفس خود سختی درنیابند درباره آنچه داوری کردی و کاملاً تسلیم باشند» [نساء: ۶۵]

بنابراین، شرک بزرگترین ستم‌ها و گمراهی‌ها است و عقلی که در آن (شرک) گرفتار

شود نیست مگر عقلی سرگردان.

پس از تسلیم شدن برای خدا آن است که انسان تسلیم هیچ کس جز او (خدا) نشود، سخن هیچ کس را در مقام و جایگاه مانند سخن خدای تعالی قرار ندهد، و هیچ کس را به جایگاه پیامبر ﷺ در پیروی و تشریح یا (قانونگذاری) و عصمت (بی گناهی) قرار ندهد، پس معنای تسلیم در برابر خداوند اینست: "پیروی از او و پیروی نکردن از هیچکس جز او".

۶- تسلیم در برابر مصالح و مفسد و معانی و حکمت های شریعت:

شریعت برای جلب منفعت ها و دور کردن مفسده ها آمده است. مؤمن در برابر مصالحی که شریعت برای آن آمده تسلیم است. و ایمان به دور کردن مفسدی که (شریعت) برای آن آمده، دارد، و ایمان به علت ها و حکم هایی دارد که نصوص آنها را در بر دارد.

پس مؤمن تسلیم شریعت است، به احکام و دستورات آن، آنچه را که عقل معنی آن را می داند یا معنای آن را نمی فهمد، زیرا او عقیده دارد که آن دستورات از نزد خداوند آمده است، پس او ایمان دارد که تسلیم در برابر امر خداوند و پیامبر اکرم ﷺ برای او بهتر از رأی و عقل خود او است.

سهیل بن حنیف گفت: "رأی را متهم بدانید، که به راستی روزی ابی جندل را دیدم و اگر می توانستم رأی رسول الله ﷺ را برگردانم، این کار را انجام می دادم، و خداوند و رسولش ﷺ داناترین اند." و به راستی که حکمت امر پیامبر ﷺ بر همه یاران ایشان آشکار شد که چگونه صلح حدیبیه فتح و گشایش است، و برای آنان بهتر است.^(۱)

بنابراین، مؤمن تسلیم دستورات خداوند و دستورات پیامبرش ﷺ است، اگر چه به حقیقت آن پی نبرد و عقل از رسیدن به آن ناتوان باشد، حالت او در آن حال آن

(۱) أخرجه البخاری ۱۴۹/۲ برقم (۱۵۹۷) و مسلم ۹۲۵/۲ برقم (۱۲۷۰)

گونه است که عمر بن خطاب رضی الله عنه در هنگامی که حجر الاسود (سنگ سیاه) را می بوسید، گفت: «من می دانم که تو سنگی هستی که نه سود و نه زیانی می رسانی، و اگر جز این بود که دیدم رسول خدا ﷺ تو را میبوسد تو را نمیبوسیدم»^(۱).

(۱) أخرجه البخاری ۱۲۸/۵ برقم (۱۵۹۷) و مسلم ۹۲۵/۲ برقم (۱۲۷۰)

گفتار (مبحث) سوم:

گمراهی عقلی از تسلیم شدن در برابر نصوص شرعی:

آنکس که دوست دارد جایگاه عقل را بداند، آنطور که شایسته آن است آن را در جایگاه حقیقی اش قرار دهد، از آن جهت که عقل آفریده خداوند تعالی است. در فضا و جایگاهی پسندیده و دارای اطمینان و یقین کار می کند، و چیزی بزرگتر از این ستم نیست که عقل را از روش درستش گمراه سازیم و یا آنچه از سختی ها که توان حمل آن را ندارد بر او حمل کنیم، پس از عقل و خردمندی آن است که نقل را به عقل ملحق سازیم و تابع وحی قرار دهیم، و هر آنچه که عقل را از این مدار منحرف شود، به همان اندازه بدبختی و نگرانی بر عقل تحمیل شده است.

و برخورد عقل با نصوص پای نگرفت مگر بعد از زمان صحابه (یاران پیامبر) و بزرگان تابعین، و "آشکار است که در عصر صحابه و بزرگان تابعین، معارضه و برخورد بین نصوص و عقلیات پیش نیامد، تا آنکه خوارج و شیعه در آخر خلافت حضرت علی رضی الله عنه پدیدار شدند و مرجئه و قدریه در اواخر زمان صحابه پدیدار شدند، و صحابه بودند که (در کلام خود) نصوص را برمی گزیدند و به آن در سخنانشان استدلال می کردند و این ادعا را رد کردند که نزد آنان عقلیاتی است که با نصوص برخورد دارد." (۱)

پس "آیا در بین صحابه کسانی بودند که هر آن گاه نزد آنان از رسول الله ﷺ نصی را می شنیدند آن را به قیاس خود رد کنند، یا با ذوق خود، یا با دلبستگی های خود، یا با عقل خود، یا با سیاست خود؟! و آیا هرگز یکی از آنان بودند که نص رسول الله ﷺ را بر عقل خود یا قیاس، یا ذوق، یا سیاست یا تقلید از تقلیدکننده برتر قرار داده و عقل خود را برتر بدانند؟ به راستی که خداوند آنها را گرامی داشته از اینکه به صورت کسی نگاه کنند که نصوص را رد کند، یا اینکه حتی در زمان چنین شخصی زندگی

(۱) دره تعارض بین العقل والنقل ۲/۷۵۹.

کنند". (۱)

پس عقل در برابر نقل نمی ایستد، و هرگز عقل و نقل دو طرف متضاد نیستند تا مسلمان برگزیند که کدام یک بهتر است؟ "پس باقی می ماند اینکه دین و عقل با هم برابر نیستند، پس یکی از آنان بزرگتر و شامل تر و برگزیده تر و دربرگیرنده تر است، و یکی از آنان آمده تا اصل باشد و دیگری به او رجوع کند و این است که او میزان است و دیگری را با وجود خود از مقررات خود و مفهوم و تصوراتش با خبر می سازد، کجروی ها و نارسایی ها را درست کند و آشکار سازد و تردیدی نیست که توافق و همبستگی در بین آن دو هست. نه بر این اساس که این دو (عقل و نص) دو شریک هم وزن و کفوند و یکی آن دو به طور کامل برای دیگری هم وزن می باشد، افزون بر آنکه عقل به دور از کمبود و هوی در دنیای واقعی وجود ندارد بلکه خیالی بیش نیست". (۲)

و به راستی که عقل از قدیم و اکنون و از راه های بسیار تلاش کرده با همه ابعادش و از روش درست، به گمان خود، که بالا برود و اوج بگیرد که در آن اشکالات و انحرافات است که بیان می شود و می آید:

نخست: تقدیم عقل بر نقل:

و این از اصلی ترین شبهه ها است که در این قسمت وجود دارد، و این اساسی است که بر زبان هر آنکه در دل دودلی یا هر گونه تردیدی درباره نص شرعی دارد، و هر آن قدر که تسلیم در برابر خدا و پیامبرش ﷺ ضعیف تر باشد این قاعده و قانون (بی توجهی به نص) عظیم تر است.

و به راستی که گناه آنرا متکلم اصولی معروف فخر رازی بر عهده گرفته، و آن را شرح داده، که بعد از او در بین مردم منتشر شد، و قانونی برای آن نهاد و گفت: «هر گاه دلایل قطعی عقلی بر ثبوت چیزی دلالت کند و سپس دلایل نقلی برخلاف آن

(۱) مدارج السالکین، لابن القیم ۳۲۴/۱.

(۲) خصائص التصور الاسلامی، سید قطب، ص ۲۰.

(دلایل عقلی) یافتیم در این حالت، از یکی از امور چهارگانه زیر خالی نیست:

"مقتضای عقل و نقل هر دور را قبول کنیم، که در این حالت لازم است نقیضین را بپذیریم که ناممکن است"، و اما "اگر هر دو را نادرست بدانیم لازم است که دروغ بودن هر دو نقیض را لازم بدانیم که ناممکن است"، و یا اینکه "امور ظاهری نقلی را تکذیب کنیم و ظاهر عقل را تصدیق کنیم"، یا اینکه "امور ظاهری نقلی را بپذیریم و ظاهر عقل را دروغ بدانیم که این باطل است"، چون که برای ما ممکن نیست که آنچه از نقل آشکار است را بپذیریم و آنچه از عقل ظاهر هست را دروغ بدانیم و این باطل و نادرست است چون برای ما ممکن نیست که درستی ظواهر نقلی را بشناسیم، مگر آنگاه که با دلایل عقلی آنرا بشناسیم»^(۱)

صدای این قانون در تاریخ تا به امروز تکرار شده، بارها تکرار شده و باز هم تکرار می شود که:

«اهل ملت اسلام اتفاق نظر دارند مگر اندکی که به آنان توجهی نمی شود در اینکه هرگاه که عقل و نقل با هم تعارض داشتند آنچه را که عقل بر آن رهنمون می کند می پذیریم»^(۲).

و دیگری گفته: «اگر که نص و عقل یا علم صحیح با هم تعارض داشتند، نص تاویل می شود و حکم علم و یا عقل پذیرفته می شود»^(۳).

و سومی گفته: "واجب است که عقل بر ظاهر شرع ترجیح داده شود"^(۴).

و همین گونه این شبهه تکرار می شود و باز تکرار می شود و در هر زمان شرح داده می شود تا آنجا که بعضی مردم آن را قاعده ای قطعی گمان کرده اند که بر آن اتفاق نظر است، یا دست کم آن را قول بیشتر امت دانسته اند، چون می بینند که بسیار

(۱) أساس التقديس في علم الكلام، ص ۲۲۰.

(۲) الاسلام و النصارافية مع العلم و المدنية، لمحمد عبده، ص ۷۳-۷۴.

(۳) الاسلام دين الهداية و الاصلاح، لمحمد فرید وجدی، ص ۹۳.

(۴) الاسلام دين الفطرة و الحرية، لعبد العزيز جوش، ص ۷۴.

انتشار می یابد و از آن بسیار یاد می شود.

و به راستی که شیخ الاسلام ابن تیمیه رحمه الله قلم و زبان خود را کشیده و درباره آن سخن را مجال فراوان داده تا آنجا که بنای آن را در هم شکسته و اشکالات آن را از بین برده و آن را درمان کرده، درمانی عمیق و تازه در رساله بزرگ خود (دور افکندن تعارض عقل و نقل) و این در حقیقت فقط رد این شبهه نیست، بلکه بنای آن را در هم شکسته و هم بیانی است برای راه و روش تعامل با نص شرعی و دیدگاه درست از معارضاتی که به آن متوجه است، چون این دلیل (تقدم عقل بر نقل) در حقیقت دلیلی است مبنی بر اصول و مقدمات فاسده که کسی را که به آن قائل است حق این انتخاب در تعامل با نص شرعی را برای خود قرار داده است.

خلاصه و چکیده آن چه که شیخ الاسلام ابن تیمیه رحمه الله آن را بیان کرده، در عناصری زیر بیان می شود:

نخست: دیدگاه ممکن است که برای قوت دلیل باشد نه برای نوع آن:

پس پرسش در حد ذات خود پرسشی نادرست است، پس نگاه (نگرش) از نوع این نیست که دلیل عقلی است یا نقلی؟ و بلکه به راستی که در آن به درجه این دلیل نگاه می شود، پس پرسش مقدر می کند آیا این دلیل عقلی، دلیلی قطعی است و دلیل نقلی جز دلیلی بر اساس گمان نیست. پس لازم است که عقل را به نقل ترجیح دهیم، چون که (دلیل عقل) قطعی است در مقابل دلیل ظنی و بر اساس گمان، و این اشتباه است، بلکه به اصل دلیل نگاه می کنیم، پس دلیل قطعی را بر دلیل ظنی مقدم می داریم فرقی نمی کند که دلیل قطعی عقلی یا نقلی باشد.^(۱)

اما دلیل عقلی و نقلی هر دو شرعی هستند، پس دلیل شرعی دلیل نقلی و دلیل عقلی را در بر می گیرد، پس این راه و روشی است که به حق و درستی می رسد، پس عقل روشی است و نقل هم روشی و دلیل در برابر دلیل شرعی نیست بلکه قسمتی

(۱) نک: درء تعارض العقل و النقل ۱/۱۲۵-۱۲۴.

از آن است.^(۱)

و معنی این سخن این است که دلیل عقلی بر دلیل نقلی مقدم می شود هرگاه از آن قوی تر باشد، پس هر دو آن - دلیل عقلی و دلیل نقلی - از دلایل شریعت هستند، بلکه ایراد در این است که دلیل عقلی را قوی تر بدانیم به خاطر این که عقلی است.

دوم: همه دلایل نقلی، ظنی نیست:

آنان در حقیقت، بر اساس آنچه می گویند: (از نقل آنچه را که ناسازگاری با عقل نداشته باشد، می گیریم)، در حقیقت آنان همه دلایلی نقلی را به دلایل ظنی و بر اساس گمان تبدیل می کنند، برای آن که هر دلیلی مشروط است به آن که با چیزی مخالف نباشد، در حقیقت دلیلی ظنی است، چرا که متعلق به وجود چیزی غیر از آن است که نمی دانند آن چیست؟ پس به مانند این، امکان آنکه قطعی باشد قطعی نیست، چرا که قطعی بودن، امکان وجود نداشتن چیزی که با آن در تعارض باشد، است. پس به راستی این ترکیب آنان (پذیرش نقلی که مخالف عقل نباشد) عقل را خلع کردند، که ابدًا قطعی باشد.^(۲)

سوم: چرا دربارۀ عقلیات به طور قطع و دربارۀ نقل به حدس و گمان سخن می گویند:

اما آنان دلایل عقلی را که به آن چنگ می زنند دلیل های یقینی قطعی قرار می دهند، و دلیل های شرعی را ظنی (بر اساس حدس و گمان) که به یقین نمی رسد، قرار می دهند و از دلایل شریعت روی گردانی می کنند. پس یقین به دل های آنان سودی نمی دهد، که این دلایل عقلی که به آن روی می آورند فایده می دهد، و بنابراین لازمه سخن آنان به روی گردان شدن بیشتر و سپس دورویی و کفر می انجامد.^(۳)

چهارم: آیا عقل اصل نقل است؟

(۱) نک: درء تعارض العقل و النقل ۱/۲۱۲.

(۲) نک: درء تعارض العقل و النقل ۱/۲۰۳.

(۳) نک: درء تعارض العقل و النقل ۳/۵.

سخنشان: عقل اصل نقل است، در آن از دو جهت مغالطه و کج فهمی صورت گرفته است:

نخست: این گونه نیست که کل عقل، اصل برای کل نقل باشد، بلکه آنچه که اصل برای نقل است دلیل عقلی مشخص است که با آن ایمان به الله به دست می آید و آنچه که با آن پذیرش به نبوت محمد ﷺ از معارف عقلی ضروری روی می دهد، ولی همه دلایل عقلی اینگونه نیست، پس همه دلایل عقلی اصلی برای ثبوت نقل نیست، و بر آنان پس از اعتراضشان ممکن است صحیح باشد آنگاه که می گویند: به راستی که دلیل عقلی که با وحی ثابت شود آن گاه که با وحی در تعارض باشد، پس بر آن دلیل عقلی تقدیم می شود (جلوتر قرار می گیرد)، و این گونه ممکن نیست که تصحیح شود و به آنان سود رساند، چنان که دلیل عقلی که با آن خداوند را می شناسند دلیل و روشی واحد نیست، بلکه شناختها و راههای زیادی وجود دارد، پس مربوط کردن آن به یک راه یگانه درست نیست.

دوم: آنگاه که می گوئیم عقل اصل نقل است، اصلاً اینگونه نیست که آن همان است که از نص از آن به وجود می آید و پیدا می شود، بلکه نص و حق آشکارند و عقل همانی است که انسان را به (نقل) راهنمایی می کند، بلکه در حقیقت اصل برای نص نیست و به راستی که دلیلی بر آن است، پس حال او حال کسی است که شخصی را به پزشک راهنمایی می کند و او آن کسی نیست که عالم یا پزشک را پدید آورده بلکه راه نمای رسیدن به آنهاست.

پنجم: جدایی و فرق بین برخورد با نص و برخورد آن چه گمان می شود که آن از نص است:

به یقین خواهند گفت: به راستی که قصد ما معارضه با نص شرعی نیست و بلکه معارضه ما با کسی است که گمان می کند که نص (فقط) همین فهمها و برداشت های نادرست است، به آنان می گوئیم:

بنابراین این اصلاً از شرع نیست، و آنچه از آن به دست می آید، تقدم عقل بر

نقل نیست، بلکه تقدم عقل بر هر چیز دیگر است، و هم چنان که دلیل نقلی را متعلق به امر ضعیف و فهمی اشتباه قرار دادیم، پس ممکن است که دلیل عقلی شما هم چنین باشد که عبارت از فهم و تفسیر نادرست است، و این آن چیزی است که بار دیگر به بازگشت به مسیر درست برمی گردد و آن تقدم قطعی یکی از آن دو (عقل و نقل) بر ظنی باشد، فرقی نمی کند که نقلی یا عقلی باشد.^(۱)

ششم: غایب بودن شبهه معارضه وحی با عقل حتی نزد کفار:

به راستی که مبارزه کنندگان و سرپیچی کنندگان با پیامبر ﷺ از گروه کفار بسیارند، و آنان در امور فراوانی معارضه می کنند ولی هیچ یک از آنان نیست که در سخن خود بیان کند که او با صریح و آشکار عقلی معارضه دارد، و اگر می بود به آن اعتراض و پرخاش می کردند، چنان که یاران پیامبر ﷺ اشکال می گرفتند و پرسش می کردند و هیچ کدام از آنان نبود که اشکالی بگیرد که مخالف عقل باشد، پس آنگاه که کافر معارض به مخالفت با عقل اعتراض ندارد و مؤمن مسلمان اشکالی بگیرد که مخالف با عقل باشد پس این دلیل آشکار است که نص شرعی امکان ندارد که با عقل مخالف باشد.^(۲)

هفتم: اولی تر است که نقل بر عقل مقدم داشته شود:

۱- زیرا عقل پذیرنده و تصدیق کننده شرع است در هرچه از آن خبر می دهد، و نقل پذیرنده و تصدیق کننده عقل در هر آنچه از آن خبر می دهد، نیست. پس عقل پذیرنده و تصدیق کننده شرع است از هر آنچه خبر می دهد، و این به عکس نتیجه می انجامد، و به تقدیم نقل به عقل.

۲- منظم بودن راه رسیدن به شناخت منقول و پریشانی راه معقولات

پس شناخت آن چه که از عقل است از آنچه که از آن نیست، وصفی ذاتی در اشیا نیست و بلکه آن وصفی نسبی اضافی است، به خلاف شرع که آن نصوص و

(۱) نک: درء التعارض العقل والنقل ۱/۱۳۲-۱۳۴.

(۲) نک: درء التعارض العقل والنقل ۳/۲۷۴.

اصول مشخص شده است، پس تقدّم و جلو افکندن آنچه آشکار است اولی تر است از جلو داشتن و تقدیم کردن آنچه که مختلف و متعارض است.^(۱)

۳- پذیرش دلیل عقلی در اول، نقل را باطل می گرداند، ولی تقدیم نقل بر عقل به آن آسیب نمی رساند:

پس اگر اینگونه بپنداریم که دلیل عقلی در برابر نص شرعی قرار می گیرد، پس تقدّم دلیل شرعی به دلیل عقل زیان نمی رساند، چون دلایل عقلی فراوانند. پس باطل کردن یک دلیل، به ابطال همه آنها نمی انجامد، به خلاف دلیل شرعی که ابطال یکی از آنها ابطال همه آنها را در پی دارد، پس اگر دلیل یکی از آنها باطل شود هرآنچه از معقولات و جز آن باشد را باطل می کند، چرا که وحی است، چگونه می تواند معارضی داشته باشد یا نقض شود؟! پس وجود تعارض در آن دروغی است که به فروافکندن و اسقاط آن می انجامد.^(۲)

هشتم: مفساد سخن در تقدیم عقل بر نقل:

۱- بیهودگی و سرگردانی و تکلیف آنچه در توان نیست:

اگر عقل را بر نقل تقدیم کنیم به تکلیف بیش از توان می انجامد، و به بیهودگی و هرج و مرج و حیرت. چرا که به راستی عقلها متفاوت و متعارض هستند، و معیاری نمی یابیم که بین آنها جدایی به وجود آورد، پس اگر امور را فقط به عقل برگردانیم، پریشانی پدید می آید، و معنی آن این است که به مردم گفته شود: از آنچه از آیات قرآن می شنوید و از سنت صحیح، آن را به عقل هایتان عرضه کنید و ببینید که نظرتان چیست؟ و با اینگونه دیدگاه به یقین و جزم دست نمی یابیم، و بلکه اینگونه دیدگاه بیشتر به افزونی حیرت می افزاید و نه به اطمینان.

۲- یقین نداشتن به نقل:

اگر گفته شود: من گواهی به درستی نقل می دهم تا آن زمان که با عقل مخالف

(۱) نک: درء التعارض العقل والنقل ۱/۱۷۲.

(۲) نک: درء التعارض العقل والنقل ۲/۶۸۰.

نباشد، این سخن سودی نمی‌دهد، چرا که این سخن به این می‌انجامد که برای گوینده‌اش هیچ اطمینانی به نقل حاصل نمی‌شود، برای آن که برای تو حتی اگر اطمینانی به هر نقلی باشد، با این وجود باب تردیدها و حیرت را می‌گشاید، پس چه بسا که این اطمینان نزد دیگری غیر از تو حاصل نشود، پس امر معلق به آن می‌شود که نزد کسی غیر تو دلیلی عقلی پنهانی هم باشد، پس ایمان به نقل ممکن نمی‌شود.

چنان که مردم با عقل‌های‌شان امری را به دست می‌آورند که برایش نهایی نیست، پس ممکن است که برای مردم در معقولاتشان در آینده چیزهای آشکار شود که ایمانشان را به نقل از بین نمی‌برد، پس ممکن است ایمان او بر شک و تردید بنا شده باشد، چنان که معقول ناپیدا است، پس تعلیق و قراردادن ایمان به نقل بر شرط مجهول ایمان را مجهول قرار می‌دهد، و هر چیزی را در برابر ایمان و ضد آن قرار می‌دهد، و قابل پذیرش و یا رد کردن، پس با این اصل ایمانی باقی نمی‌ماند.

پس ایمان به پیامبر ﷺ مقتضی ایمان قطعی به صدق و راستی ایشان است و انکار هرچه با آن در تعارض و برخورد است، و اگر کسی ایمان بیاورد و به آنچه که از خبر او (پیامبر) به او رسیده و از آن با خبر شده به این اعتبار که امکان دارد خلاف آن هم به ظهور برسد، او مؤمن به پیامبر ﷺ به حساب نمی‌آید، و این به ضرورت آشکار است، پس آن‌گاه که مرد (فرد) به پیامبر ﷺ ایمان می‌آورد، او به زودی او را (پیامبر را) به دیده پذیرش خواهد پذیرفت، و هرچه که با سخن ایشان در تعارض باشد، نفی خواهد کرد، و اما آن که به ایشان ایمان نمی‌آورد تا آن که دلیلی برایش آورده شود که به آن استناد کند پس او در حقیقت ایمان نیاورده، و بنابراین حقیقت بسیاری از کسانی که این سخن را می‌گویند، نزد آنان شک و تردید در تبلیغ این پیامبر وجود دارد، و می‌گوییم هرگاه یکی از آنان را یافتیم که نزد او معقول (عقلیات) به طور مطلق به خبر پیامبر ﷺ تقدیم می‌شود، جز آن نیست که در قلب او مرض است، وگرنه هرکه به او ایمان بیاورد و ایمان بیاورد به آن که ابلاغ کرده ابلاغی آشکار است پس ممکن نیست که آن چه را مخالف با عقل باشد در آن (سخن پیامبر) بیابد و نه

آن که چیزی را بر (سخن) ایشان برگزیند.^(۱)

۳- طعنه زدن و ایراد گرفتن در پیامبری:

به راستی که این سخن ایرادگرفتن در رسالت و بی ادبی به آن است، و به حیث این که شریعت پاک را این گونه گفته و آورده تا که مخالف با عقل است، پس این سببی است در گمراه کردن بعضی از مردم در رویدادها یا دست کم اگر گمراهشان نسازد به راستی که دلیلی برای هدایتشان نیست.^(۲)

۴- بریدن و قطع کردن راه های هدایت و رسیدن به خداوند:

به راستی که هرکس از دلیل های شرعی رویگردان شود، پس برای او راهی جز راه فلاسفه عقل گرا یا راه صوفیه که وجد و کشف است، باقی نمی ماند، و در هر دوی آن بطلان و دوگانی و فساد است و مسلمان به ضرورت به یقین نمی رسد که در طریق دلیل شرعی حرکت می کند.

پس در حقیقت بین عقل و نقل معارضه و برخوردی نیست، بلکه معارضه بین نص شرعی و بین عقل این انسان و فهم و ادراک اوست، پس در برابر این که برابر خداوند و پیامبرش ﷺ تسلیم باشد یا اینکه دست کم دنبال دلایل و حجت های آن باشد، می آید و هرچه که از شرع باشد و یا حجت و دلیل عقلی او مخالف باشد، هرچه را که پسندیده ببیند آن را می پذیرد و هرچه غیر آن باشد از آن بازمی دارد، و همه این منافی و در برخورد و پذیرش کامل تسلیم و پیروی و فرمان پذیری از خداوند و رسول او ﷺ است. «پس به کاربردن کلمه عقل امر را به سوی چیزی غیر واقعی می برد، همان طور که گفتیم، پس در اینجا عقل من و عقل تو و عقل فلان و عقل بهمان است، و در آن، عقل مطلق و کاملی نیست که نقص و هوی و شهوت و جهل در آن نباشد، که نص قرآنی را با دستورات و مقرراتش محاکمه کند، و آنگاه که تأویل را واجب و لازم دانستیم تا با نص همراه شود با این عقل های فراوان، آنگاه است که

(۱) نک: درء التعارض العقل والنقل ۲/۷۲۱-۷۲۳.

(۲) نک: درء التعارض العقل والنقل ۲/۶۴۱.

به هرج و مرج رسیده‌ایم.»^(۱)

و آنگاه که انسان بر خود باب اعتراض بر شریعت را براساس عقل گشود در قلب خود تردیدها و گمان‌ها را حفر می‌کند و می‌گشاید و از اطمینان محروم می‌شود. «و بنابراین این گونه می‌یابیم که هرکس با معارضه با شرع را به رأی خود، عادت قرار دهد. در قلب او ایمان جای نمی‌گیرد.»^(۲)

پس بنابراین معنای آن این است که: «اگر روا باشد که عقل به یک حد و مرز تجاوز کند، دست درازی به همه حدود را روا می‌دارد، چون اگر بر چیزی پافشاری کرد به مثل آن هم پافشاری می‌کند و دست درازی به یک حد و مرز به معنی باطل و بی‌اثر کردن آن است.»^(۳)

یعنی (اگر) این حد ترک شود و باطل کردن یکی (از نصوص) جایز باشد باطل کردن دیگر (نصوص) هم روا می‌شود.

و حقیقت آن است که عقل توانا است که به یقین برسد مگر در عرصه‌های سه گانه:

۱- قضیه‌های فطری.

۲- قضایای حسی و تجربی.

و مانند این قضیه‌ها با شریعت برخوردی ندارد، بلکه این از جمله چیزهایی است که شریعت آن را می‌پذیرد.

۳- هرگاه که نصی قاطع از سوی شریعت بیاید عقل از این یقین و باور سود می‌برد، پس عقل در حقیقت ناتوان از وصول به بسیاری از رویدادها جز از خلال شریعت است. پس شریعت عقل را یقین می‌رساند، و عقل دلیلی قاطع نیست که

(۱) خصائص التصور الاسلامی، سیدقطب، ص ۲۰.

(۲) درء التعارض العقل والنقل ۱/۱۹۶-۱۹۷.

(۳) الموافقات ۱/۷۹.

شریعت را دور افکند و نپذیرد.^(۱)

دوم: استقلال عقل:

از طبیعت انحراف این است که، از دلیل و منطق اندک اندک دور می شود تا آن که به انحراف شدید دچار می شود پس بعد از قول تقدیم عقل بر نقل، انسان اندک اندک به پرستش عقل و اعتماد بر آن و اطمینان کامل به آن و داور قرار دادن آن و فیصله در همه کارها می رسد و این عقل ناتوان از استقلال در تشریح است، پس او که بیشترین شروط حقیقی را نمی داند، مانند روحی که در تن اوست، و علم به آن چه برای او روی خواهد داد، و از حال بشریت در آینده و علم به حقیقت خیر و شر به تفصیل و گستردگی اش، چنان که برای او ممکن نیست که از تأثیرات خارجی چون عوامل زیستی و وراثتی و مصالح و هوی ها و خشم ها آزاد باشد.^(۲)

و ادعای و دعوی استقلال عقل یعنی اعتماد بر عقل، در آن چه عقل درباره آن درکی ندارد، و (این ادعای استقلال) دارای مراتبی است، و تاریخ آن از غلو معتزله که مشهور به تحسین و تقبیح عقل گرایانند شروع شده است. سپس با تقدیم عقل بر نقل، انحراف دگرگونی یافت تا به بعضی معاصرین رسید تا آنجا که در اندیشه معتزله نمی گنجید تا آن جا که بعضی انتقاد کرده اند از سخن آن کس که عقل را بر نقل مقدم داشته: "برای عقل حد و مرزی است که تجاوز از آن روا نیست و از قدرتمندترین ادله ای که وحی با آن آمده و آن گونه که مقام آن نزد فلاسفه در استمداد از فکر محض است و دورکردن آن چه که عقل در کشف مجهول به آن میل دارد، نیست، و در بین این دو دیدگاه فرق های اساسی است".^(۳)

و حتی این حدود هم - به گمانشان - واجب می گرداند که تجاوزشان را تمام سازند، چرا که عقل قادر به پی بردن به مجهولات (و پنهانی ها) به خودی خود و به نفس خود نیست، و لازم است که در ذات خود مستقل باشد چرا که محتاج به

(۱) نک: مباحث فی العقل و النقل، لمحمد نعیم یاسین، ص ۲۴۵-۲۴۶.

(۲) نک: مصادر المعرفة فی الفكر الديني و الفلسفي، لعبد الرحمن الزنیدی، ص ۴۱۹-۴۲۰.

(۳) اسلام وحدائه، عبد المجید شرفی ص ۵۸.

سفارش هیچ کس نیست و اگرچه (آن سفارش) از آسمان باشد.

پس متکلمان به آن چه می گویند درباره این که عقل (از نقل) پیشی دارد، برای آن است که وحی و نبوت را اثبات گرداند و سپس این سبقت را به پایان می رساند و عقل را تابع نقل می گرداند، و اما آنان این گونه می بینند که عقل همیشه پیرو نقل است، و آن همانی است که بی دینان، مسلمین را متهم به پیروی از نص می گردانند، که آنان نصوصی ها یا حرفیون یا ظلامیون (گمراهان) هستند.^(۱)

حتی اگر عقل قادر به استقلال در ذات خود باشد و بشود تا آن حد که گفته شود: «(عقل) بی نیاز از وحی است، از سفارش آسمان و حاجت به مصدری خارجی از ذات خود نیست، که گردش زمان به آن رسیده و عقل به کمال رسیده پس نیازی به سفارش هیچ کس نیست، که به آن برگردد.»^(۲)

و این انحرافی شوم و ناپسند از روش سلف صالح (پیشینیان نیکوکار) و تابعین است و از حرکت به روش شان در بزرگداشت نصوص و تسلیم در برابر خداوند و پیامبرش ﷺ درباره آنها. معتزله اولین فرقه است که در مخالفتشان و تسلیم پایبندی شان در برابر عقل، در بعضی قضیه ها، جرأت یافته اند پس از آنان اقوام فراوانی دچار لغزش شده و هلاک شدند.

به راستی که دعوی استقلال عقل، ستم بر عقل است، آنگاه که بر او بار کنیم آنچه را که توان بردنش را ندارد، و در خواست از او که وزن کند آنچه را که توان وزن کردنش را ندارد، چرا که عقل دارای حدود و امکانات کمی است و ناممکن است که توانا بر انجام نیازهای انسان بدون کمک وحی باشد.

بلکه در حقیقت این برداشت حتی با برداشت تفسیر غربی در زمان ما هم مخالف است. به راستی که نظریات در برابر عقل بیان شده پس دور به نظر می رسد که به عقل این گونه نگاه کنیم که قادر به مطابقت با حقیقت باشد، در واقع این بر

(۱) نک: العلمانیون و القرآن الکریم، لأحمد ادریس الطعان، ص ۲۳۳.

(۲) نک: بعض النصوص فی: ظاهرة التأویل الحدیثه فی الفكر العربی المعاصر لخالل السیف، ص ۲۵۴.

روش تقدم است، پس عقلانیت مطلق نهایی ثابت بی فایده می شود، چرا که عبرت با تجربه انتقال می یابد، سپس به تحقق و مکتشفات نو انتقال می یابد که در واقع عقلانی نیست.^(۱)

گمان می کنند که این قضایای عقلی به مانند مسائل ریاضی حساب شده است که بر نتایج آشکار مشخص شده برپا شده، که دو نفر در آن باهم اختلاف نمی کنند، و آنگهی، عقل قادر بر استقلال است، در همه قضیه ها در ذات خود، و تقدیم آن بر نقل واجب است چون که دلیل راهنمایی کننده به سوی عقل است.

به راستی که این ادعا قسمت مهمی از حقیقت یا دلیل های عقلی را پنهان می سازد، که این ادعا معنای آن بر عکس می گرداند. و آن این که دلیل عقل میزانی دقیق و ریاضی مانند نیست و مردم در آن به اختلاف می افتند و اینگونه نیست که در آن شخص جز با منطق علمی بُرنده اثر بپذیرد، پس عقل انسان به این راه و روش کار نمی کند، بلکه به راستی که عقل از آزمودگی انسان و عاطفه او اثر می پذیرد، و از هوی نفسانی و عوامل فراوانی دیگری که بر انسان در میزان عقل او اثر می گذارد، - چه بدانند و چه ندانند - تاثیر می پذیرد، و به همین سبب است که انسان آن را در تغییر رأی خود در بسیاری از قضایای کلی قرار می دهد، پس این گونه می بیند که این کاری عقلانی است، سپس آن را به سوی دیگری انتقال می دهد و گمان می کند که آن کار و یا اندیشه عقلی است، چرا که نتیجه عقلی از عوامل فراوان خارجی اثر می پذیرد، و عقل انسان بسیاری از احکام را به خاطر اعتبارات خاصی باطل می کند، سپس مبالغه می کند درباره آن چه قدر این احکام را بالا می برد، پس آن را در بالاترین قسمت اهمیت آشکار می کند، به خاطر آن چه از قضایای مختلف که در نظر او اثر می گذارد.

بله، بنابراین استقلال عقل بر اساس گمان بزرگی برپا شده، که مفاد آن، آن است که عقل به شکل ارگانیک و منضبط کار میکند، و این گمان اشتباه از نظر عقلی به دور است. بنابراین آنانی که بر عقول خود اطمینان و اعتماد می کنند، آنان از همه

(۱) نک: نظریة العقل، لجورج طرابیشی، ص ۲۴۵.

مردم بیشتر در نادرستی و نگرانی هستند، و کافی است که احوال فلاسفه پیشین که عقل و نظر را مقدس می‌دارند بنگرید، ببینید که اختلافاتشان چگونه است، خواهید دید که در هر چیزی اختلاف دارند و اختلافشان به اندازه اختلاف بین آسمان و زمین است.

و آنگاه که درباره این روی دادها کنکاش می‌کنیم بنابر برهان‌های قرآن کریم و از دلیلی که به خاطر آن، کافر می‌شود هر آن که کافر می‌شود و به خاطر آن با پیامبران دشمنی کردند، آنان را می‌بینیم که بسیار به دلایل عقلی استدلال می‌کنند، اما بسیاری از آیات بر آن دلالت می‌کنند که مشکل در هواهای نفسانی و امراض آنان است که آنان را از راه راست گمراه کرده است.

در قرآن دلایل فراوانی را می‌یابیم که هرکس حق را رها کند، به راستی که از هوی نفسانی پیروی می‌کند:

[فَإِنْ لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ]

«پس اگر شما را نپذیرفتند پس بدان که آنان از هوی‌های نفسانیشان پیروی می‌کنند». [قصص: ۵۰]

[فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ]

«پس در بین مردم بر اساس حق داوری کن و از هوی نفسانی پیروی نکن که تو را از راه خداوند باز می‌دارد» [ص: ۲۶]

[وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ]

«و از کسی پیروی نکن که قلب او از یاد ما غافل است و از هوی نفسانی خود پیروی می‌کند» [کهف: ۲۸]

[فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ]

«و در بین آنان بر اساس آنچه که خدا بر تو نازل کرده داوری کن و از هوی‌های نفسانی آنان پیروی مکن». [مائده: ۴۸]

پس هرکس که حق و اسلام و هدایت را رها کند او پیروی هوی نفس خود است. با آن که قطعاً نخواهند گفت: من پیرو هوی و خواسته های خود هستم، بلکه از دلایل عقلی و حجت ها و برهان ها سخن خواهند گفت، اما در حقیقت هوی پرستند، و از دلایل عقلی صحیح پیروی نمی کنند. اگر آن ها دلایل صحیح می بود، چرا نور خداوندی را نمی بینند و بر قلب آنان قفل زده نمی شد، و نه بر چشم آنان پرده و چرا از ورود به درکات هلاک نجات نمی یابند؟

و این فقط مخصوص کافران نیست، بلکه حتی هر کس از مسلمین هم باشد، و در بدعت و گمراهی بیفتد، پس او هم پیروی از هوی خود کرده است، و بنابراین علما اهل بدعت را اهل هوی نامیده اند. (به خاطر غلبه هوی بر عقول شان و مشهور بودن به آن).^(۱)

و به راستی که اهل اهواء به کسانی گفته می شود که آن را پدید آورده اند، و برای تایید بدعتها خود به دنبال استدلال به پا می خیزند، برای آن که آنان دلیل ها را از جهت نیاز به آنها نمی گیرند، بلکه نخست هوی هایشان را پیش می آورند، سپس دلایلی را می آورند که هوی و هوسشان در تاویل کنند.^(۲)

و بنابراین درمی یابیم که قرآن کریم دلایل کفار را اهواء (هوی های نفسانی) می نامد:

[بَلِ اتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَهْوَاءَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ]

«بلکه آنان که از هوی های نفسانی شان بدون علم پیروی کردند» [روم: ۲۹]

[وَلَئِنْ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ مِّنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ]

«و اگر از هوی های آنان پیروی کنی بعد از آن علم برای تو آمده» [بقره: ۱۴۵]

[قُلْ لَا اتَّبِعْ أَهْوَاءَكُمْ]

(۱) الاعتصام، للشاطبی، ۲۵۰/۱.

(۲) نک: الاعتصام ۲۸۰/۱ و ۱۰۲/۳.

«بگو من از هوی های شما پیروی نمی کنم» [انعام: ۵۶]

پس آنان پیروان هوی های نفسانیشان هستند و اگرچه که با مردم با منطق و عقل و دلایل صحبت می کنند و این گونه نزد آنان ظاهر می شوند. (که دارای عقل هستند).

و بنابراین به راستی که اعتقادات مردم از آزمایش (بلا) تأثیر می پذیرد، صبح مؤمن است و شب کافر می شود، و شب مؤمن است و صبح کار می شود، و این به خاطر این آزمایشات است. و این آشکار می کند که اعتقادات از منطق و عقل محض پیروی نمی کند، پس بلا توصیفی خارجی است که به اصل رویداد تعلق ندارد، پس، چون انسان، داشته هایش تغییر می کند، ثابت می کند که دلیل عقلی از عوامل خارجی تأثیر می پذیرد و اگرچه در قالب عقلی آن را آشکار کنیم، و بنابراین در قرآن سخن از آزمایش و اثر آن در حق پیدا می شود:

وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ

مَ الْمُجْهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ

«و شما را می آزمایشیم تا مجاهدین و صابرین شما را بدانیم» [محمد: ۳۱]

[مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتَّى يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ]

«خداوند مؤمنین را بر همان حال که هستند، رها نمی کند تا آن که ناپاک از پاک

جدا شود» [آل عمران: ۱۷۹]

[وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ

الصَّابِرِينَ]

«و یقیناً آزموده می شوید به چیزی از ترس و گرسنگی و کمبود اموال و جانها و

ثمره ها راه بشارت باد بر صبرکنندگان» [بقره: ۱۵۵]

پس این آزمایش مردم را می آزماید، پس گروهی بر ثبات و ایمان شان می افزاید، و یا آن که سبب گمراهی و ناسپاسی می شود که دین شان را انکار می کنند و پیامبرشان را

تکذیب می کنند با دلایل و شبهه هایی که در حقیقت اثری جز آثار سقوط در امتحانی که آزموده شده اند (نیست) و اگرچه که گمان کنند که عقل و درک و فهمی برتر دارند که به آن هدایت می شوند.

و بنابراین در قرآن کریم این گونه می یابیم که برای پند دادن مردم و ترساندنشان و تشویق شان از انواع روش ها آمده، برای این که ایمان به خداوند و پیامبرش ﷺ آورده و تسلیم آنان شوند.

[لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ۷۳ أَفَلَا يَتُوبُونَ إِلَى اللَّهِ وَيَسْتَغْفِرُونَهُ]

«به راستی که کافر شدند آنان که گفتند خداوند همان سوم سومین است، و خداوندی جز خدای یگانه وجود ندارد، و اگر از آن چه می گویند دست برندارند، به آنان که کافر شدند عذاب دردناکی می رسد. آیا به سوی خدا توبه نمی کنید و نزد او استغفار نمی کنید» [مائده: ۷۳ و ۷۴]

[يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَلْكِتَابَ ءَامِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ مِّن قَبْلِ أَنْ نَطْمِسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَىٰ أَدْبَارِهَا أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّا أَصْحَابَ السَّبْتِ]

«ای کسانی که به شما کتاب داده شده، ایمان بیاورید به آن چه که فرو فرستادیم که تصدیق کننده آن چه در نزد شماست، قبل از آن که چهره ها ناپیدا شود و به پشت سر خود بازگردید یا لعنت کنیم آنان را چنان که اصحاب سبت (یاران شنبه) را لعنت کردیم» [نساء: ۴۷]

[وَأَتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ]

«و بترسید از آن روزی که در آن پیش خدا برمی گردید» [بقره: ۲۸۱]

و آیات دیگری به همین معنا.

چه بسا بعضی از مردم از این آیات و مضامین آن شگفت زده می شوند و از اینکه قرآن کریم اسلوب ترغیب و ترهیب (تشویق و ترساندن) برای دعوت به سوی اسلام

استفاده میکنند، تعجب میکنند، و گمان میکنند که پنددادن خارج از موضوع و ناآشنا با دعوت است، و این کلام کسی است که طبیعت نفس ها را نمی فهمد و حقیقت دلایل عقلی را در نظر نمی گیرد، پس (بدانید که) پنددادن اثری عمیق در پاک کردن و اصلاح نفوس و پاکی و پاکیزگی آن دارد، و در خلال آن بازگشت به ساختن دلایل عقلی از نو است تا به صورت حقیقی آن پیدا شود که انسان را به مراد خداوندی هدایت می کند، و پس دلایل عقل فرضی، بسیاری شان پوشاننده و پرده برای نفوس و هوی ها و خواسته های شان است، پس آن گاه که با پند و وعظ دلها به تکان می افتد و اطراف آن (دلها) را به حرکت درمی آورد و این همان چیزی است که برای شما بیان کردیم که نتیجه اش ورود فرد به اسلام است بر اثر دگرگونی ریشه دار در ترازوی انسانیت، پس دگرگونی مفاهیم آن و ارزش و اولویت های آن، به محض آن که شهادت به لاله الا الله دهند. آن گونه نیست که دلایل عقلی نزد او در هر رویدادی دگرگونی یابد، بلکه در حقیقت پاکی بنای عقلی و از بین بردن سختی ها آن را کامل می گرداند.

و به شگفتی دچار می شویم آن گاه که سخن گسترده قرآن از رویگردانی از مریضی ها و هوی نفسانی و خواسته های را که کفار را از دین خداوندی بازمی دارد و آن ها را در (مسیری) قرار می دهد که از تسلیم در برابر خداوند و پیامبرش ﷺ سرباز می زنند، و حتماً این هوی های نفسانی به زودی مخفی و پنهان می شوند زیر پوشش عقل و منطق و دلیل هایی که با آن خود را مخفی می سازند و از این جمله اند این هوی های (نفسانی):

پوشاندن راستی:

[وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ]

«و راستی را با ناراستی نپوشانید و حق را پنهان می کنید در حالی که (حق) را

می دانید» [بقره: ۴۲]

سنگ دلی:

[ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ]

«سپس دلهای شما سخت شد بعد از آن به مانند سنگ» [بقره: ۷۴]

دگرگونی سخن خداوند:

[وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ]

«و به راستی که گروهی از آنان شنیدند سخن خداوندی را سپس آن را دگرگون (تحریف) کردند» [بقره: ۷۵]

خوردن دارایی های مردم به نادرستی:

[فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيُشْتَرَوْا بِهِ تَمَنَّا قَلِيلًا]

«پس وای بر آنان که کتابی را نوشته با دست هایشان سپس گفتند این از نزد خداوند است تا با آن بهایی اندک به دست آورند» [بقره: ۷۹]

خود بزرگ بینی:

[أَفَكَلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَىٰ أَنفُسُكُمْ أَسْتَكْبَرْتُمْ]

«آیا پس از هر زمان که پیامبری آمد که خواسته های شما را برآورده نمی کرد گردن کشی کردید» [بقره: ۸۷]

حسد:

[بِئْسَمَا أَشْتَرُوا بِهِ أَنفُسَهُمْ أَنْ يَكْفُرُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ بَغْيًا أَنْ يُنَزَّلَ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ]

«بد است آنچه را که خریدند و معامله کردند تا ناسپاسی کنند نسبت به آنچه که خدا فرو فرستاده بر اساس بخشش خود بر هر کس که بخواهد از بندگانش» [بقره: ۹۰]

پیروی شان از هوی نفسانی:

[كَلَّمَا جَاءَهُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَىٰ أَنفُسُهُمْ فَرِيقًا كَذَّبُوا وَفَرِيقًا يَقْتُلُونَ]

«هر آن گاه که برای آنان پیامبری آمد که از هوی نفس آنان پیروی نکرد، گروهی را کشتند و گروهی را دروغگو خواندند» [مائده: ۷۰]

زیاده روی:

[قَالُوا يُحَسِّرُنَا عَلَىٰ مَا فَرَّطْنَا فِيهَا]

«گفتند ای حسرت و افسوس بر ما درباره آن چه درباره اش زیاده روی کردیم»

[انعام: ۳۱]

روگردانی:

[وَمَا تَأْتِيهِمْ مِّنْ آيَةٍ مِّنْ آيَاتِ رَبِّهِمْ إِلَّا كَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ]

«و هر آیه ای از آیات پروردگارشان که برایشان آمد، جز آن نبود که از آن روی

گردانی کردند» [یس: ۴۶]

بی خبری:

[إِنَّ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا وَرَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاطْمَأَنُّوا بِهَا وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ آيَاتِنَا غٰفِلُونَ]

«به راستی آنانی که به دیدار ما امید ندارند و به زندگی دنیوی رضایت داده اند و به آن اطمینان کرده اند و آن کسانی که از نشانه های ما در بی خبری اند» [یونس: ۷]

این بعضی از مریضی ها و ناخوشی ها و هوی های نفسانی است که در پس دلایل خردمندان پنهان است، و در حقیقت جز در پشت سر هوی نفسانی حرکت نمی کند و اسیر شهوات خود است و اسیر ناخوشی های نفس خود.

چنان که مانع و سد دیگری هم هست که جلوی فهم دلایل عقلی قرار می گیرد و در تشکیل دلایل عقلی منحرف اثر می گذارد، و آن "قانع شدن ها و خیالات پیشین" نزد انسان است، پس هر انسانی بر اساس خیالات و آن چه که (نزد خود) می بیند که از زیستن انحرافی یا از روش های ناپسند و یا از افکار نادرست پدید می آید و دلیل های

ممکن است، باشد. و دلایل عقلی پیدا شده از اینها را پیش رو قرار می دهد، پس او گمان می کند که پیرو منطق و دلیل عقلی است، و در حقیقت پیرو چیز دیگری جز آن است.

و بنابراین مقصد گران مایه در قرآن فقط فهم دلایل عقلی نیست، بلکه پاکی جانها و اصلاح آن است.

[لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ ءآيَاتِهِ ءوَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ]

«و به راستی که خداوند بر مؤمنین منت نهاده که در بین آنان پیامبری برگزید از خودشان، که بر آنان آیات او را بخواند و پاکشان گرداند و به آنان کتاب و حکمت بیاموزاند» [آل عمران: ۱۶۴]

پس بنده نیازمند به پاکی و تزکیه و ایمان است. و این مرتبهها به محض درک و زیرکی و نیکی دلایل عقلی و پاسخ دادن به آنها به دست نمی آید، و بلکه مرتبههای بالاتر از این فراوانند، و آن از کمال عقل و درک و فهم نزد انسان است به آن که به عبادت و یقین و پیروی اش از خدا بیفزاید، از آن چه که سبب نجات او و خوشبختی اش در دنیا و آخرت می شود.

و بنابراین دخول به اسلام و ایمان به خداوند و فروتنی در برابر احکامش فقط به خاطر درک و فهم دلایلهای توحید و قانع شدن به قوت دلایل و برهانهای آن به دست نمی آید، چه بسیار هستند کسانی که از دلایلهای اسلام راضی و قانع می شوند ولی به آن ایمان نمی آورند، و بسیاری از مردم هستند که از اسلام برمی گردند بعد از آن که آن را پذیرفته بودند، به سبب خشم یا شهوت (خواهشهای نفسانی) یا به ریشخند گرفتن (اسلام) و این بدین خاطر است که این هدایت از طرف خداوند است برای بنده که با آن سینه اش گشوده می شود یا آن که در اسلام داخل شود، (اسلام را بپذیرد).

[يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَن يَشَاءُ]

«به رحمت خود داخل می کند، هرکه را بخواهد» [بقره: ۱۰۵]

[لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ]

«بر تو هدایت آنان نیست ولی خداوند هرکس را بخواهد راهنمایی می کند»

[بقره: ۲۷۲]

[فَمَنْ يَهْدِي مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ]

«پس چه کسی هدایت می کند آنکس که خدا او را گمراه کرده است» [روم: ۲۹]

[أَتُرِيدُونَ أَنْ تَهْتَدُوا مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ]

«آیا می خواهی که رهنمون باشی کسی را که خدا گمراه کرده؟» [نساء: ۸۸]

و آنگاه که اسلام را پذیرفت پس او مستعد و پذیرا و پای بند برای تسلیم و پیروی و طاعت خداوند است، و این مقامات بزرگی است که نیاز به ایمان و تسلیم و ارادت است و فقط یک کلام عقلی محض نیست.

به راستی که عقل، ادراکات در نفس و جان است که ممکن است سببی برای شر و فساد و اذیت کردن با ادعای عقل داشتن باشد، و نظریات عقلی زیان آور همچنان ادامه دارد، و همه این نظریات بر عقل تکیه دارد، و ضمانت حقیقی برای اعمال و کارهای درست برای عقل، همانا در پیروی از وحی است، پس وحی عقل را نگهداری می کند و آن را راهنمایی می کند و امراض نفس را پاک می کند.

«آن گونه نیست که عقل ما به صورت مکانیکی، دانستنی ها را از خارج گرفته و آن را منظم گرداند و آثار و نتایج آن در عملیاتی ریاضی وار خالص باشد. ولی عقل پویا با آن چه که در اطراف او از دنیای ظاهر به کار می گیرد، اثر می پذیرد و جایگاه خود را نسبت به آن درک می کند، و این راز ادراک او از حقیقت وجود و هستی است.

آن روشنایی پروردگار است که در اعماق ذات انسانی است که دور و بر خود را روشن می کند، به نور شناخت حق و با یقین راستین.

این همان قلب مؤمن است.

برای این است که می بینیم به کارگیری این برداشت است که بین او (مسلمان) و بین قلب کافر جدایی می افکند و آن زنگ زدگی و مهر زدگی است.

قلب مؤمن عقلی است که برای حقیقت باز شده، عقلی روشنگر برای حمل مسئولیت است، و دارای توانایی آزمون و امتحان و محاسبه است.

اما قلب کافر پس آن همان عقلی است بسته، که از هر طرف در تاریکی است. و او در زندان نادانی است، و نادانی اش او را به سمت بی مسئولیتی تفسیر وجود می برد. تفسیری در ارتباط با "لذت گذرا" و "شهوت همراه با گناه" و "منفعت جویی شخصی" ^(۱).

سوم: انکار آن چه که بیرون از حس است:

اگر اشکالات عقیده ای که بر تاریخ اسلامی گذشته به سبب اثرپذیری از افکار یونانی یا از برخورد اسلام با فرهنگ های گوناگون بود که اسلام را آنها را در داخل خود بلعید، پس به راستی که اشکالات فکری زمان ما از تأثیرپذیری از اندیشه و افکار غربی است. پس همه اشکالات فکری زمان ما از تأثیرپذیری از فکر و تمدن غربی است.

بی شک اندیشه هایی که نزد اندیشمندان غربی و فلاسفه آنان رواج دارد، در جمیع جوانب سیاسی یا اجتماعی یا اقتصادی، چاره ای جز آن نیست که تاثیر آن به بعضی از مسلمین نیز برگردد تا بر دلها و خرد آنان پرده ای قرار دهد تا از پذیرش بعضی از احکام شریعت سرباز زنند و امتناع کنند، و این تاثیر پذیری کم یا زیاد می شود به مقدار این عوامل تأثیرگذار در انسان.

از آن جمله: "انکار هرآن چه که خارج از حس باشد"، و تکیه بر تجربه در اثبات حقایق، پس هرآن چه که خارج از محیط آزمایشگاه های تجربی باشد در جایگاه شک

(۱) مفهوم العقل و القلب فی القرآن و السنّة، لمحمد علی الجوزو، ص ۲۷۶-۲۷۷.

و انکار است، و این فلسفه مادی حسی به حرکت درآمده و به اذهان بعضی از مسلمانان هم رسیده است، پس قلوب و عقل های آنان را بلعیده، با پذیرش همه یا جزئی (از اندیشه های آنان) و این خطرناک تر است، بلکه (آن فکر) همچنان تأثیرگذار باقی مانده و این است آن که بعضی از حالات اضطرابی را که نزد بعضی از مردم به دست می آید، آنگاه که چیزی می گوید و عکس آن را هم (می گوید).

به سبب این (طرز تفکر) اشکالاتی درباره معجزات و کارهای خارق العاده و کراماتی که در شریعت آمده، روی می دهد، به خصوص در آن چه که در روایات حدیثی درباره معجزات برای پیامبر ﷺ از آن یاد شده است، در حالی که این روایات صحیح و پخش شده هستند، از آن روی که این روایات با امری که مخالف با مألوفات است و از نظر حسی اثبات آنها ممکن نیست و بسیاری از مسلمانان در تنگنای شدید قرار گرفتند.

این (معجزات) مشکل فکری دشواری در مدت زمانی که گذشت را سبب شد، تا آنجاییکه گروهی از متفکرین و نویسندگان اسلامی به رد کردن و نفی معجزات پرداختند یا آنها را تأویل کردند، به خاطر این که آنها (معجزات) موافق با منطق عقلی معاصر نمی باشد که مثل این اخبار را جایز نمی داند.

پس بعضی از آنها می گویند: تنها معجزه ی پیامبر ﷺ قرآن است با گوشه چشمی به آنچه که پنهان نیست: «در کتاب خداوند (قرآن) یادی از معجزه نشده است که خداوند بخواهد مردم به آن ایمان بیاورند با وجود اختلاف زمان هایشان به طور کلی، به رسالت محمد ﷺ مگر، قرآن کریم»^(۱).

«هیچ معجزه آشکاری جز "قرآن کریم" برای حضرت محمد ﷺ نیامده است»^(۲).

(آنها می گویند که) و اما آنچه که در روایات از آن یاد شده روایاتی است که

(۱) حیاة محمد لمحمد حسین هیکل، ص ۵۵.

(۲) محمد مصطفی المراغی فی تقدیمه لکتاب حیاة محمد، لمحمد هیکل.

سبب خجالت است و ممکن نیست که در جهان کنونی با آن روبه رو شویم: «و اگر آنان - یعنی: روایت کنندگان حدیث - در زمان ما زندگی می کردند و می دیدند که چگونه دشمنان اسلام از آن به عنوان حجتی علیه اسلام و اهلاآن یاد می کنند، بی شک پای بند به آنچه در قرآن آمده می شدند».^(۱)

برای چه؟

برای آن که «ضرر و زیانی که در این روایات است، و عقل و علم به آن اقرار نمی کند؛ آشکارا و قابل لمس است».^(۲)

و گمان می کنند که حدیث نبوی بر حسب هوی و مزاج روایت کنندگان حدیث است، و گمان می کنند که حذف و پاک کردن احادیث نبوی ﷺ در دست آنها است!«.

و بنابراین بعضی از آنان کوشش می کنند برای نزدیک کردن مفاهیم غیبی در شریعت به فهم عقلانی بی دینان، تا آنان اسلام را به اساطیر و خرافات متهم نکنند. پس بر این اساس و به زعم خود فرشتگان و خلقت آدم و شیطان و خروج دجال و نزول عیسی ابن مریم را با تأویلات مختلف و دور معرفی کردند که صفت غیب بودن از آنها سلب کرده است.^(۳)

این شرمندگی و ناتوانی از چیرگی مفاهیم غربی است آن چنان در نفوس (جان های) بعضی از مردم تاثیر گذاشته که دیگر بزرگداشت و تسلیم در برابر سخن رسول الله ﷺ بر آنها ارزشی ندارد، تا جاییکه برخی از آنها بی شرمانه از ما می خواهند که نه فقط از روایت این احادیث سکوت کنیم، بلکه از ما می خواهند که آن (احادیث را) حذف کرده و از بین ببریم و فقط به قرآن بسنده کنیم، ولی برای چه؟ برای آن که غربی ها آن را از ما نمی پذیرند، پس بر ما واجب است که ما آن را برای خود نپذیریم!؟

(۱) حیاة محمد، ص ۵۵.

(۲) حیاة محمد، ص ۵۴.

(۳) نک: التجدید فی الفکر الاسلامی بعدن ان امامة، ص ۳۹۴-۴۰۰.

بلکه و حتی معجزات یاد شده در قرآن هم از تأویل آنان به سلامت نمانده که از آن صفت معجزیت سلب شده است، به عنوان مثال: روی داد حمله فیل که خداوند از آن در سوره فیل حکایت می کند و آنچه از هلاک آنان به سنگ و گل (سجیل) توسط پرندگان آمده است، در نزد آنان آن گونه نیست که یک مسلمان معمولی از قرآن می فهمد، بلکه (آنان می گویند که) آن پرنده از جنس پشه یا مگس بوده و میکروب هایی را با پاهایشان گرفته سپس وقتی به جسم (فیل ها) برمی خورد، آن را می کشت؟! (۱)

و این رویداد فکر اسلامی را مدتی از زمان (۲) به خود مشغول داشت ولی حضور و اثر آن در سالهای نزدیک کم اثر شده، پس اشکالی به حساب نمی آید که نویسندگان و متفکرین در تأویل و انکار و دورکردن عیب و ننگ از فکر اسلامی آن را به حساب نیاورند.

و این ثابت می دارد که دیدگاه کسانی که این معجزات را انکار یا تأویل می کردند، از خواندن درست نصوص و نگاه کامل در دلایل آن به دست نیامده، بلکه از فشار مفهوم های کنونی اثر پذیرفته است، آنگاه که مفاهیم مادی بر زندگی مردم چیرگی داشت تا جاییکه سبب انکار آن یا تأویل آن یا شرمندگی از آن شد، و این چیزی است که دانشمند معاصر - به شکر خدا- آن را در نمی یابد.

اما مثل این حالت را در موضوعات دیگری می یابیم که در مفاهیم غربی آشکار شده و فشاری بر آن چه احکام شرعی با آن برخوردی ندارد می آورد، و فرد با فرهنگ مسلمان به سختی بین بزرگداشت و چنگ زدن به این احکام یا سقوط در برابر فکر غربی یا دور افکندن آن مواجه است، بنابراین کوشش میکند بین فکر اسلامی و فکر

(۱) نک: تفسیر جزء عم لمحمد عبده، ص ۱۶۲.

(۲) از آن جمله کسانی که به در مناقشات (بحث و بررسی) خود بدان توجه کرده و در نقد آن و در رد کردن آنها میدان گسترده ای گشوده مصطفی صبری است در کتاب خود جایگاه علم و عالم و عقل از سمت رب جهانیان، طوری که مناقشه این فکر در اغلب مباحث این کتاب حاضر است. خصوصاً در جزء سوم از صفحه ۱ - ۳۷۶

غربی هماهنگی ایجاد کند.

و در هر زمانی موجی از مفاهیم معین به عقل هر مسلمان و قلب او می‌وزد، و خوشبخت است آن که تسلیم دلیل شرعی به طور مطلق باشد و به آن در هر حال چنگ بزند.

به راستی که نپذیرفتن آنچه ماورای حس است و شرط گذاشتن تجربه برای ایمان داشتن به آن، و نپذیرفتن هر آنچه که بیرون از آن باشد، و حکم بر آن که آن حکم غیر علمی است، نتیجه نادانی در طبیعت نفس و ادراکات آن است، چرا که نفس درستی اشیاء پراکنده شده در این هستی را از راه پنجره‌هایی که جهان را برای او آشکار می‌کند، درک می‌کند.

خداوند تعالی می‌فرماید:

[وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ
وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ]

«و خداوند شما را خارج کرد از شکم‌های مادرانتان و چیزی نمی‌دانستید و برای شما گوش و چشم‌ها و قلب قرار داد شاید سپاسگزاری کنید.» [نحل: ۷۸]

و اگر برای ما حواس دیگری می‌بود به راستی که جهان‌های دیگری را هم درک می‌کردیم. چنان‌که دستگاه‌های جدید که با آنان گرما و فشار و وزن را می‌سنجیم به شما چیزهای جدیدی را می‌شناساند که حواس ما توان شناخت آنها را ندارد، و آن همان چیزی است که ما را به کمبود و کوتاهی این حواس راهنمایی می‌کند، و به درستی که دانش جدید دانش‌های جدیدی را در فضا (آسمان) کشف کرده که قبل از آن از آنان خبر نداشتیم، پس درست نیست که وجود چیزی را به خاطر توانا نبودن حواس ما بر شناخت آن نپذیریم، پس حواس انسان همه چیز را درک نمی‌کند.^(۱)

درست است که درک چیزهای محسوس جز با حواس قابل درک نیست، اما این،

(۱) نک: العقيدة الإسلامية وأسسها، لعبد الرحمن بن حبنكة الميداني، ص ۱۴-۲۰.

تأثیری بر ادراک عقل ندارد جز از راه محسوس، برای آن که فرق است بین شناخت عقلی در برابر آنچه که حواس آن را درک می‌کند، و معرفت عقلی که متعلق است به استدلال عقلی که با آن اثبات حقایق غیبی ممکن است، برای آن که ادراک حسی ممکن نیست که محقق شود مگر آنگاه که موضوع آن وجود داشته باشد و آن خارج از حس است، و اما معارف عقلی که به آنها استدلال می‌شود عقل آن امکان را دارد که وجودش را ثابت کند جز آن چه که در ضمن محسوسات پدید می‌آید، پس او وجود و وقوع آن را درک می‌کند و اگرچه که توانا بر تصور کیفیت آن نباشد چون که محسوس نیست، چنان که ما به خداوند و به صفات او ایمان داریم، اگرچه عقل ناتوان ما از ادراک کیفیت صفات خداوند بزرگ و بلندمرتبه ناتوان باشد. (۱)

در حقیقت آن کسیکه ماورای حس را انکار می‌کند به فرومایگی عقل حکم میکند، و از جایگاه انسانی می‌کاهد، چرا که درک عقل از بیشتر حواس گسترده‌تر است، و عقل چیزی است که انسان را از بقیه حیوانات ممتاز و جدا می‌سازد، که قوای حسی آنها بر قوه حسی انسان برتری دارد. (۲)

«به راستی که عقیده‌ای که در آن غیب و پنهان و ناشناخته نباشد و نه حقیقتی بزرگتر از ادراک محدود بشری، عقیده نیست، و در آن نمی‌یابیم نفس (و شخصی) را که به ندای فطرت و سرشت و عشق‌های حقیقی به سوی مجهول پنهان در پس پرده‌ها و حجاب‌های فروهشته و پایین آمده را در نمی‌یابد. (۳)

پس شخص مؤمن کاملاً به خبرهای خداوندی و به همه اخبار پیامبر ﷺ تسلیم می‌شود، و به دنبال هیچ توجیه و تأویلی نیست، یا به خاطر بعضی اعتبارات خارجی به دنبال نفی چیزی از آن نیست.

و هر آنچه تسلیم مسلمان برای خداوند کاملتر باشد بیشتر در برابر اخبار خداوند و اخبار پیامبرش ﷺ قبولی پیشه می‌سازد، و هرآنچه این تسلیم شدن کمتر و ضعیف‌تر

(۱) نک: المعرفة فی الاسلام، لعبد الله القرنی، ص ۳۳۳ و ۴۸۲-۴۸۳.

(۲) نک: موقف العقل و العلم و العالم من رب العالمین و عبادة المرسلینف لمصطفی صبری ۳/۳۳.

(۳) خصائص التصور الاسلامی، ص ۱۳۵.

باشد، اخبار در عرصه تحریف و تأویل قرار می گیرد.

پس ایمان به غیب صفتی بزرگ از صفات اهل ایمان است.

[الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ]

«آنانی که ایمان به غیب دارند و نماز برپا می دارند.» [بقره ۳]

پس معنا و مفهومی ندارد که تردید و دودلی در امر غیب از طرف اهل ایمان وارد شود، چون اعتقاد آنان همان ایمان به غیب است، پس ایمان او جز با ایمان به غیب درست و مستقیم نمی شود پس آن عقیده (ایمان به غیب) اصل دین و محکم ترین (دلیل) تسلیم او (برای خدا و پیامبر ﷺ) است، پس آنگاه که شروع به شک کردن درباره غیبات می کند پس این کار، به راستی که پنجره های قلبش را می گشاید و به راستی او را به سوی نقض و از بین بردن اصل ایمانش از جایی که خود او هم نمی فهمد، می کشاند و برمی گرداند.

چهارم: راه و روش تقلید ناپسندانه:

تقلید بدون دلیل و برهان منافی نعمت عقل است، تقلید کردن در امور اساسی از کسی بدون دلیل، نادانی و انحراف عقلی از راه درست است، این تقلید و پیروی در صورت های گوناگونی بروز می کند، از مهمترین آنها، اینها هستند:

۱. سخت گیری و تعصب به سخنان و مردان و مذاهب، و اعتقاد به آن که آنها همیشه در همه اجتهاداتشان درست میگویند، و چه بسا بسیاری از احادیث صحیح صریح را رد کرده به خاطر آنکه مخالف با رأی کسانی است که آنان را بزرگ می دارند، و به درستی که سیدنا محمد ﷺ بیشتر شایسته بزرگداشت است اگر قدر خداوندی را آنچنان که حقش است شناخته شود. و به زودی از آن به (صورت) طولانی سخن خواهیم گفت - به اجازه خداوندی - هنگام سخن گفتن از اختلافات فقهی.

۲. ادعای بیگناهی برای احدی از مردم جز پیامبر ﷺ آنچنان که شیعه درباره

ائمه خود دارند، و بعضی از صوفیه درباره بزرگان خود، این خلل (و رخنه‌ای) است که عقل از پذیرش آن سرباز می‌زند. جدای از آنکه عقل می‌داند که خطا و اشتباه برای هر انسانی روی می‌دهد جز آنان که خداوند عصمت آنان را ضامن شده و آنان پیامبرانند که بر آنان درود و سلام، باشند.

۳. افتادن در شرک و خرافه، و واسطه و اولیا صالحین را شفیعیان در زندگی دنیا گرفتن، و ادعای حقوق الوهیت درباره آنان داشتن است، که این کار کسی است که عقل خود را به کار نمی‌گیرد، آن عقلی که خداوند او را به آن نعمت داده، (او) کسی است که خداوند آفریننده و روزی دهنده با داشتن صفات و کارهای بزرگش، را با مخلوقی ناتوان عاجز برابر دانسته.

بدین سبب است که خداوند مشرکین را به سبب داشتن شرکشان نکوهش کرده است، و برای آنچه ساخته‌اند این ضرب‌المثل را زده تا عقلی را که بی‌کار کرده‌اند، به کار گیرند.

[ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ؛ وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُونَ]

«خداوند ضرب المثل می‌زند: بنده مملوکی (برده ای) را که بر انجام کاری توانا نیست و آن که او را از طرف خود رزق پسندیده‌ای داده‌ایم، پس او چه در پنهان و چه در آشکار می‌بخشد آیا برابرند.» [نحل: ۷۵]

و ضرب المثل دیگری هم می‌زند:

[وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّهُهُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ]

«و خداوند ضرب المثل دو مرد را می‌زند که یکی از آنها لال است و بر هیچ کاری توانا نیست و او سربار صاحب (آقای) خود است، او را به (برده را) به هر طرف بفرستد با خیری رو به رو نمی‌شود آیا برابر است او با آن کس که دستور به دادگری

می دهد و او به راه راست است» [نحل: ۷۶]

ومی فرماید:

[ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَكِّمُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا]

«خداوند ضرب المثل می زند مردی (برده ای) را که صاحب او چند شریک هستند که با هم اختلاف رای دارند، و مردی که برده یک مرد است، آیا مثل این دو برابر است؟» [زمر: ۲۹]

برابر نیستند، این است آنچه هر دانایی می گوید: (پس آن گاه که آن دو برابر نیستند، پس چگونه مخلوق بنده ای که او دارای دارایی و توان و نیروی نیست، بلکه او از همه نظر فقیر است (برابر است) با پروردگار آفریننده صاحب همه مملکت ها و توانا بر هر چیزی؟!).

پنجم: سخن کسی که حقیقت را نسبی می داند (نه مطلق) :

خلاصه نسبی بودن حق که دائماً تکرار می شود، عبارت زیر است:

«هرکس باور دارد که حق با او است، و نزد هر کسی دلایلی و برهان هایی است که مذهبش را یاری می رساند».

این آشکار و درست است و در آن اشکالی و ایرادی نیست، برای هیچ کس تردیدی نیست که صاحبان راه های بدعت یا کسانی که به ادیان باطل منتسب هستند نزد آنان تردیدها و دلایلی است و با آن دلایل مجادله و گفتگو می کنند.

[وَجَدَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ]

«و با باطل خود مجادله و گفتگو می کنند تا حق را با آن نابود کنند ولی ما آنان را (به مرگ یا عذاب) می گیریم» [غافر: ۵]

[وَإِنَّ الشَّيْطَانَ لِيُوحِيَ إِلَيْكَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَدِّلُوكُمْ]

«و به راستی که شیطانها به یاران خود الهام می کنند تا با شما مجادله کنند»
[انعام: ۱۲۱].

این عبارت صحیح و قابل فهم است، اشتباه در برداشت و نتیجه ای است که از مقدمه می گیرند: آنگاه که فرد آن را دلیلی برای اعتقاد خود برمی گزیند که حق نسبی است و کسی را توان رسیدن به آن نیست، و کسی را توان آن نیست که حقیقت کامل را مالک شود، و این خلل و نقص است در بنای نتایج، پس به مجرد این که مردم در مشخص کردن حق اختلاف کردند حق در بین آنان روشن نمی شود، پس اختلاف درباره صاحب بودن چیزی و نزاع مدعی ها درباره آن، حق دار بودن یکی را نسبت به آن لغو نمی سازد، چنان که اگر دو نفر مخاصم نزد قاضی بروند و هر کدام ادعا کنند که فلان کالا از آنها است به آنان گفته نمی شود: کالا مال هیچ کدام نیست، برای این که هر دو نfertan ادعای صاحب بودن آن را دارید! بلکه کار عاقلانه آن است که از هر کدام دلیل هایشان خواسته شود تا دانسته شود دلیل کدام یک قوی تر است، و بنابراین در این جا، عبرت و پندپذیری در ادعای مردم نیست، بلکه در دلیل ها و برهان های آنان است.

پس مسلمان آنگاه که در داشتن حق خود را از همه محق تر می داند، این گونه نیست که او اعتقاد داشته باشد که او تنها کسی است که درباره حق بحث می کند، بلکه می داند که بسیاری از مردم درباره آن گفتگو می کنند، و بلکه باور او این است که دلیل ها و برهان های نزد او حتمی و جزمی هستند. و او ایمان دارد که این نعمت از خداوند است.

[يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ]

«هرکه را بخواهد گمراه می کند و هرکه را بخواهد راهنمایی می کند» [نحل: ۹۳]

و در حقیقت انسان دانا نمی گوید: حق بر حسب مردم مختلف است، و (نمی گوید) که حقایق پیرو اعتقادات مردم است و این گونه سخنی را دانای باخرد سالم

نمی‌گوید و اگرچه از بعضی از مردم حکایت شده است^(۱)، چنان که (نسبیت حقیقت) قاعده‌ای جدلی (و جدالی) است که ذات و نفس خود را نابود می‌کند، تا جایی که این بنیان بنابر اصل خود اصل نسبی است، چه کسی آنرا حقیقتی مطلق قرار داده و با آن معیارهایی قرار داده‌اند که بر هر چیزی حکم می‌کند؟! پس ثمره مثل این اندیشه اگرچه در اصل و ذات خود باطل است و هیچ‌کس به طور عموم نمی‌گوید که سبب و دلیل برای تکان دادن یقین مسلمان است و پیدایش تردیدها در قلبش.

و اما روش دانشمندان اینست که آنان بین حق در ذاتش، و بین آنچه بر فرد مکلف واجب است، فرق می‌گذارند. پس در تمام قضیه‌ها و رویدادهایی که درباره آن نصوص آمده است حق یکی است، چه در اصول و چه در فروع. و این‌چنین، روش اکثر فقهاست که در مسایل ظنی (گمانی و حدسی) حق یکی است.^(۲)

اما یکی بودن حق نزد آنان به این معنی نیست که هر کس به حق نرسید او متهم به گناه یا فسق شود، پس حکم بر مجتهد با حکم بر قول و سخن اختلاف دارد، پس بین آنها همراهی نیست، و آنچه ظواهر نصوص بر آن دلالت می‌کند آن است که هرکس از اهل اسلام در طلب حق کوشش کند و توان خود را مبذول کند و بعد از آن اشتباه کند، پس او بخشیده شده است.

«پس مجتهد استدلال‌کننده چه امام و پیشوا و عالم و ناظر و مفتی و غیر آنان، هرگاه که اجتهاد کند و استدلال کند پس باید تا جایی که می‌تواند از خشم خدا پرهیزد، که آن همان چیزی است که خداوند او را مکلف کرده است، و او باید مطیع خدا باشد و مستحق بر ثواب هرگاه که از او (خدا) پرهیزد و خداوند البته او را عقوبت نمی‌کند»^(۳)

(۱) مجموع الفتاوی ۱۳۵/۱۹.

(۲) نک: شرح الکواکب المنیر ۴/۴۸۸-۴۹۰.

(۳) مجموع الفتاوی ۲۱۷-۲۱۶/۱۹، و نک: تعزیرات شیخ الاسلام ابن تیمیه فی هذا الأصل فی مجموع الفتاوی ۱۸۰/۱۲، ۲۳۴/۲۸، ۲۱۷/۱۹، ۷۶/۳۵.

و این میزانی بدیع است، که به ضرورت وجود حق و آشکاری آن ایمان دارد، و ایمان به مراعات حال انسان در ذات خود دارد و او احیانا از رفتن به سوی حق خطا می‌کند، به سبب نادانی یا خطا یا تأویل.

وجود داشتن حق به این معنا نیست که همه به حق می‌رسند، و اینکه همه بحق نمی‌رسند به این معنا نیست که حق وجود ندارد، و به راستی که میزان معتدل آن است که (فرد) به وجود این حق ایمان داشته باشد، تا نفوس (انسان‌ها) برای رسیدن به آن تلاش کنند، و در آن وقت به گستردگی و توان شریعت ایمان بیاورند، و رحمت خداوند نسبت به بندگانش است با درگذشت از آنها و درگذشتن از آنها با تلاش و کوششی که کرده ولی خطا کرده است.

و خلل در نسبت حقیقت به ایرادات و اشکالات زیادی می‌انجامد. بعضی به سبب سرگردانی اسلام را به کلی ترک می‌کنند، و بعضی از آنان شیفتگی و جوش و خروشش و دوستی‌اش به نصوص و احکام آن به سبب این تردیدها، ناتوان و ضعیف می‌گردد، و دلیلی می‌شود برای ضعف یقین یا رهاکردن بعضی از احکام.

و از تصورات انحرافی آن است که فرد به درستی همه این مفاهیم اعتقاد داشته باشد تا زمانی که یاران (و باورمندان) به آن درباره حق بحث می‌کنند و گمان می‌کنند که، خداوند بلندمرتبه این چندگانگی دینی را اراده کرده با آنچه که تضمین کرده و اختلافاتی را در آن قرار داده که از اختلاف در آن راه‌گزینی نیست، از آنچه که خدا استوارش کرده که مجتمع بر اساس آن حرکت می‌کند..... و حرام شده که هر گروهی که ادعای برتری کند و آن که دیگران بر چیزی (از حق) نزد آنان دیده نشود. و آن که بهشت را برای خود بخواهد و دوزخ را برای مخالفین خود، پس این حق او نیست.... پس ادیان با وجود اختلافاتشان همه به حقیقتی یگانه که همان اولوهیت (خداشناسی) است، منتهی می‌شود. پس اختلاف، اختلافات جوهری نیست.^(۱)

و این برابری بین دو امر است که خداوند بین آن دو جدایی افکنده است:

(۱) التعددية في الاسلام، لجمال البنا، ص ۲۷-۲۸.

[أَفَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ]

«آیا آن که می‌داند که آن چه خدا بر تو فرستاده حق است، مانند کسی است که او کور است، به راستی که صاحبان خرد پند می‌پذیرند» [رعد: ۱۹]

[ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَطْلُ]

«برای این که به راستی که خداوند او است که حق است و آن چه جز او می‌خوانند آن باطل است» [حج: ۶۲]

[ذَلِكَ بِأَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا اتَّبَعُوا الْبَطْلَ وَأَنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّبَعُوا الْحَقَّ مِنْ رَبِّهِمْ]

«برای این که آنان که کافر شدند و از باطل پیروی کردند و آنانی که ایمان آوردند حق را که از طرف پروردگارشان آمد، پیروی کردند» [محمد: ۳]

و خداوند پاک می‌فرماید:

[فَمَاذَا بَعَدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ]

«پس بعد از حق جز گمراهی نیست» [یونس: ۳۲]

و برابری بین حق و باطل در درستی رسیدن به حق - یا حتی به محض شک در آن - خالی شدن از ایمان به حق است، پس هرکس ایمان به درستی رسالت اسلام بیاورد و در همان زمان به درستی دین نصاری و یهود کنونی، باور داشته باشد پس او در حقیقت به رسالت پیامبر اسلام ﷺ ایمان ندارد، و اگرچه گمان کند که او با این روش بین حق موجود نزد مردم، جمع کرده، اما در حقیقت چیزی نساخته جز آن که رأی نو و جدیدی را بیان کرده است، زیرا نه مسلمانان او را بر حق نمی‌بینند، آن گاه که اسلام را با یهود و نصاری جمع کرده است، و نه یهود و نصاری این گونه می‌بینند که او برحق است آنگاه که آنان را با مسلمانان در یک گروه قرار داده است.

ششم: ضایع کردن و تباه کردن و به سختی افکندن استدلال به

سنت نبوی:

اکنون ما می‌خواهیم اندکی از دقت علمی بکاهیم پس برای ما ممکن است که بگوییم: به راستی که اولین ناتوانی که در دل مسلمان در تسلیم در برابر نص شرعی پیدا می‌شود، سستی در چیزی از سنت پیامبر ﷺ است، پس ضعف و انحراف در آغاز، از سستی در امر سنت نبوی پیدا می‌شود.

بسیاری از کسانی که معترض به سنت نبوی می‌شوند در جهت نفی و اسقاط (سقوط آن) به سبب ناتوانی کامل بودن تسلیم برای خداوند و پیامبرش ﷺ است وگرنه مؤمن بزرگ دارنده خداوند و پیامبرش ﷺ ممکن نیست که چیزی از سنت رسول الله ﷺ را بنا به هر دلیلی که باشد، رد کند.

و مردم در ردّ سنت درجات گوناگونی دارند. (هرکس) هرآنقدر که درباره سنت کوتاهی می‌کند، به اندازه همان عوارض و بازدارنده‌ی فاسد است که در قلب او داخل شده است، و از چنگ زدن به چیزی از احادیث پیامبر ﷺ به اندازه آنچه داخل نفوس و جان آنان از عوارض و وابستگی‌های تباه می‌شود خالی می‌شود.

و در هر انحرافی از سنت همیشه دلیل عقلی اصل نیست، «بلکه هرکس که اصلی برای خودش تعیین کند، که خداوند و پیامبرش آنرا تعیین نکرده اند، این کار او پلی است که به رد سنت و تحریف و دگرگونی آن از جایگاهش راهنمایی می‌کند.^(۱)

و برای مردم مسلک‌ها^(۲) و عقیده‌های فراوانی در ضایع کردن سنت است:

روش اول: انکار کامل سنت نبوی ﷺ، پس برای پیامبر ﷺ هیچ حقی در تشریح نمی‌باشد و نه آن که چیزی را حلال کند یا حرام کند و فقط به قرآن بسنده می‌کنند، و پیروی از ایشان را فقط در حال زندگی ایشان می‌دانند، و اگر اینان به قرآن آن‌طور که حق است ایمان بیاورند، حتماً به سنت پیامبر ﷺ ایمان می‌آورند، اما ادعای چنگ زدن به قرآن برای بزرگداشت قرآن نیست به اندازه آنچه که آن را روا دانستن

(۱) شفاء العلیل فی مسائل القضاء و القدر و الحکمة و التعلیل، لابن القیم، ص ۱۴.

(۲) التسمیة مستفادة من بحث مسالک تضییق الاستدلال بالسنة فی الفکر الاسلامی المعاصر للدکتور خالد ادیس، وستأتی الاشارة الیه.

در سست انگاری نسبت به سنت جایز می دانند.^(۱)

و این روش خوارج قدیم است، و بعضی از هم زمانان ما - مانند قرآنیین - و اگر چه که اثربخشی آن کم است و از آن اثری آشکار در بین مسلمانان نیست.

روش دوم: انکار سنت آحاد به طور مطلق، پس اینان جز ایمان به متواترات از سنت پیامبر ﷺ ایمان ندارند.

روش سوم: انکار سنت آحاد در بعضی ابواب شرعی مانند اعتقاد^(۲) یا باب حکمرانی (سیاست شرعی).^(۳)

روش چهارم: نپذیرفتن حق تشریح و قانون گذاری از بعضی سنت ها، پس سنت رد به دو گروه سنت تشریحی و سنت غیرتشریحی،^(۴) (تقسیم می کنند) و تفسیر آنچه تشریحی نیست، از آنچه که تشریحی است، بر حسب اجتهادات و تأویلات باز است. پس بعضی از آنان: بعضی از اجتهادات پیامبر ﷺ در سیاست یا جنگ یا مال یا قضاوت و داوری را سنتی غیرتشریحی^(۵) می دانند.

و بعضی هستند که هرچه که از احکام دنیایی باشد آن را خارج از محل تشریح می دانند، چرا که پیامبر نبی است و پادشاه نیست، و هادی و راهنما است و نه حاکم و فرمانروا، و پیشوایی او روحانی است، و فروتنی صحابه نزد ایشان فروتنی ایمان است نه حاکمیت و دستور.^(۶)

و بعضی از آنها شئون دستوری را که مختص و مخصوص به نظام حکومتی است

(۱) نک: کتاب و القران، قراءة معاصرة، لمحمد شحرور، ص ۵۴۶ و ۵۵۲ الاسلام و الحرية، لمحمد الشرفی، ص ۱۱۴.

(۲) نک: اساس التقديس في علم الكلام للرازي، ص ۲۱۵-۲۱۹، الاسلام عقيدة و شريعة لمحمود شلتوت، ص ۷۳-۷۴.

(۳) نک: مبادئ نظام الحكم، لعبد الحميد متولى ۸۷۷ و للاطلاع على بعض النصوص في هذا انظر: التجديد في الفكر الاسلامي، لعبدان امام، ص ۴۳۷-۴۳۸.

(۴) نک: بعض هذه النصوص في: التجديد في الفكر الاسلامي، لعبدان امامة، ص ۴۸۱-۱۸۶.

(۵) همان، ص ۵۸ (کتاب اصلی)

(۶) همان.

از سنت غیرتشریحی^(۱) می دانند و آنرا (در جایگاه سنت) قرار می دهند. یا در آن (حکم) متواتر را شرط می گذارند و از (احادیث) آحاد آن را نفی می کنند.^(۲)

روش پنجم: تکیه بر سنت عملی و از بین بردن استدلال به سنت قولی است.^(۳)

روش ششم: نپذیرفتن بعضی از فرصت ها و مجالات سنت، به مانند آن که برای پیامبر حقی را در مورد خبردادن، از آینده، نفی می کنند و آنچه را از سنت در این اندازه آمده است، نمی پذیرند.^(۴)

روش هفتم: وضع شرطهایی که بر سنت سبقت و پیشی می گیرد؛ به مانند آن که حدیث را با دعاوی مخالفت با قرآن رد می کنند یا آن که در ذات خود مشکل دارد، یا آن که برای معاملات است یا قواعد عمومی است.^(۵)

و این اشکالات و مسالک و دیدگاهها تازه نیستند. پس انکار سنت با نپذیرفتن آنان در عقاید یا بسنده کردن بر متواترات از آنها، مسالک و روشهایی است که از قدیم بوده است، و به همین گونه است نهادن قید و بندها و شرطهایی که استدلالات به سنت را در تنگنا می گذارد، و چه بسیارند اهل بدعت که با دعاوی و اسباب فراوان سنت های پیامبر ﷺ رد می کنند^(۶).

و بر اساس این روش است که بسیاری از معاصرین سیر می کنند، و متعرض بسیاری از احادیث پیامبر ﷺ می شوند، از انکار و تأویل به سبب ادعاهای عقلی توهم زده، و از جمله آنها مثلا: (انکار فرود آمدن عیسی علیه السلام، خروج دجال، داستان ملک الموت با موسی، دست نکشیدن و لمس نکردن شیطان حضرت عیسی و مادرش را، رویداد جادو کردن پیامبر ﷺ، رویداد شکافته شدن سینه پیامبر ﷺ،

(۱) همان.

(۲) همان.

(۳) همان.

(۴) همان.

(۵) همان.

(۶) نک: به بعضی از این شروط و قیود در: مختصر صواعق مرسله، ص ۵۸۷-۵۹۳.

حدیث تسلیم شدن شیطان به دست پیامبر ﷺ، معراج، حدیث مگس، حدیث بگومگوی دوزخ و بهشت، و حدیث «ان احدکم لیعمل بعمل أهل الجنة» «به راستی که یکی از شما، کار اهل بهشت را انجام می دهد».^(۱)

بلکه بعضی وقاحت و بیشرمی را تا آن جا پیش برده اند که نصف احادیث نبوی را که امروزه رواج دارد را رد کرده اند.^(۲) با تطبیق معیار خاص شان که بر آن چنگ می زنند، در نپذیرفتن و رد آن چه که مخالف ظاهر قرآن است، که این کارشان «به بعید دانستن دو هزار تا سه هزار احادیث که دست کم نصف آن چه در صحیحین آمده است»^(۳) می انجامد.

و این گونه می شود که نزد بسیاری از معاصرین، حدیث نبوی با کمترین عارضه ای رد می شود، پس بسیار ساده می شود که جواب درباره حدیث را با این سخنشان بدهند «خبر آحاد» و «خبر ظنی» و «از صحت و ضعف آن خبر نداریم» و اعتماد بر آن را کافی نمی دانم، و به مانند این رهاشدنی ها، که از کمی ارزش برای سنت نبوی رشد می کند، و این در حالی است که خداوند تعالی می فرماید:

[فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ]

«پس بر حذر باش از کسانی که با دستور او (پیامبر) مخالفت می کنند، به این خاطر (مخالفت با پیامبر) یا به فتنه ای مبتلا میشوند، یا اینکه عذابی دردناک به آنان برسد» [نور: ۶۳]

امام احمد رحمه الله می گوید: آیا می دانید فتنه چیست؟ فتنه شرک است، شاید که آنگاه که کسانی که قول او (پیامبر ﷺ) را نپذیرند به این خاطر در قلبشان چیزی از ناراستی واقع شود، و هلاکش کند.^(۴)

(۱) نک: موقف المدرسة التعلية من السنة النبوية، للأمين الصادق الأمين، ۲/۲۰۲-۲۱۳.

(۲) نک: السنة النبوية و دورها في الفقه الجديد لجمال البنا، ص ۲۴۸.

(۳) نكك السنة النبوية و دورها في الفقه الجديد، لجمال البنا، ص ۲۴۸.

(۴) صفحه ۵۹ کتاب اصلی.

و به خاطر بزرگداشت این اصل و نفوذ و رسوخ آن امام احمد بن حنبل رحمه الله فرماید: هر آن کس حدیث نبوی ﷺ را رد کند او بر لبه پرتگاه هلاکت است.^(۱) و این بزرگراه و جاده دانشمندان اسلامی، همگی، است، پس «به راستی که گذشتگان پاکیزه بیشترین انکار و غضبشان را متوجه کسی می کردند که معترض به حدیث رسول الله ﷺ می شد، چه به رأی یا قیاس یا استحسان یا قول احدی از مردم، باشد هرکه باشد، وکننده آن کار را از خود می راندند، و هرکس برای آن مثلی می زد، و آنرا جز به فرمانبری و تسلیم و پذیرش تعامل میکرد قبول نمی کردند.

و به قلب آنان هم خطور نمی کرد که سخن پیامبر ﷺ را وقتی قبول کنند که کاری یا قیاسی یا موافقت با سخن فلان و فلان یا غیر از آن آنها تایید کند (یعنی اینکه سنت پیامبر ﷺ را بدون چون و چرا قبول می کردند)، بلکه آنان عامل به این قول خدای بلندمرتبه بودند:

[وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ]

(و برای هیچ مرد و زن با ایمانی روا نیست که آنگاه که خداوند و پیامبرش دستوری بدهند که برای خود اختیاری داشته باشند برای کارشان) [احزاب: ۳۶]

و به این سخن خداوند بلندمرتبه:

[فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا]

«نه و به پروردگارت (سوگند) که ایمان نمی آورند تا آن که ترا حاکم قرار دهند در بین آنچه باهم مشاجره دارند سپس در جانهای خود سختی احساس نمی کنند درباره آنچه داوری می کنی و کاملاً می پذیرند) [نساء: ۶۵]

و با این سخن خداوند بلندمرتبه:

(۱) طبقات الحنابلة، ابن ابی یعلی، ۱۴/۲.

[اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ]

«پیروی کنید از آنچه پروردگارت نازل کرده و غیر آن (سخنان) دوستانی را پیروی نکنید، اندکند آنان که پند می گیرند» [اعراف: ۳]

از خطاهای منهجی این (دیدگاه) اینست که:

آن کسانی که قاعده و مبنایی را در قبول سنت می گذارند مانند این قاعده (فرق گذاشتن بین سنت تشریحی و غیرتشریحی) یا قاعده (آنچه که مخالف ظاهر قرآن است و آنچه مخالف آن نیست) بدون آن که ضابطه های نوشته شده بگذارند و حدی واضح و آشکار تعیین کنند، آنچه را که قبول می کنند از سنت و آنچه را که قبول نمی کنند. و اگر این کار را نکنند این اصل گسترده باقی می ماند به طوری که هر چیزی در آن داخل می شود، و به منحرفین این فرصت را میدهد که هرچه بیشتر و هرچه می خواهند به سنت نبوی به عنوان دلیل و حجت وارد کنند. و چه بسا کسی که این اصل را بیان می کند به آن اقرار نکند، اما او روش خود را با بیان حدود و ضوابط نوشته شده و تنظیم شده تمیز نمی دهد و متوجه نمی شود. بنابراین ضابطه ها در این موضوع ذاتی است و قراردادی^(۱) نیست.

و از خطاهای منهجی این دیدگاه که به وفور دیده میشود اینست که: بعضی در ادعای تقسیم سنت به تشریحی و غیرتشریحی به قول مشهور قرافی که آن را در کتابش (احکام) ذکر کرده، استدلال می کنند، آن گاه که قرافی آن تقسیم را انجام داده، از آن این گونه استفاده می شود که تصرف او نسبت به حکم و داوری ناتوان است و ناتوان از جایگاه ورود به آن،^(۲) و آنکه «آنچه رسول الله ﷺ در این دو قسمت انجام داده برای هر قاضی یا فرمانروایی الزام آور نیست، و بلکه به درستی هر قاضی یا حاکمی از ایشان (پیامبر ﷺ) در سرچشمه اصلی پیروی و اقتدا می کند و آن بنانهادن احکام در قضاوت بر دلایل آشکار و بنانهادن تصرفات سیاسی بر آنچه که مصالح امت را در

(۱) طبقات الحنابلة، ابن ابی یعلی ۱۴/۲.

(۲) نک: مسالک تضييق الاحتجاج بالسنة في الفكر الاسلامي المعاصر، ص ۱۰۱.

بر دارد و سودش به امت می رسد.»^(۱)

پس از کلام قرافی این گونه فهمیده می شود که او تصرفات سیاسی یا دستوری را تصرفات غیرتشریحی قرار می دهد که لازم نیست. بلکه به حسب مصلحت مختلف می شود.^(۲)

و حقیقت آن است که تصورات خطاکنندگان در دانستن کلام قرافی رأی قرافی را در معرض اختلاف تمام قرار داده است، و بلندمرتبگی اش را سبب بدفهمی کلام او قرار داده اند. و قبل از توضیح اشتباه، به طور خلاصه رأی قرافی را شرح می دهیم آن چنان که در رساله مشهورش (الاحکام فی تمییز الفتاوی عن الأحکام) از آن یاد کرده است، آنگاه که از تصرفات پیامبر ﷺ یاد می کند و از جمله آنها آن فتواهایی است که به اعتبار آن که ایشان مبلغ و رساننده از طرف خداوند هستند، و از آن جمله فتوی ها آن چیزهایی است که از ایشان به عنوان قاضی بین مردم صادر شده است، و بعضی از فتوی ها از ایشان صادر شده به حکم این که امام و پیشوا هستند، پس آنچه که به عنوان فتوی ها صادر شده حکم تشریح برای همه مردم را دارد که برای تبلیغ دین است، و آنچه که به عنوان قاضی از ایشان صادر شده، اقدام بر اساس آن روا نیست مگر بعد از حکم قاضی، و آنچه که به عنوان امام و رهبر از ایشان صادر شده، اقدام کردن بر اساس آن روا نیست مگر بعد از اجازه امام (پیشوای) زمان.^(۳)

پس همه رویدادها حکم تشریح دارد، اما بعضی از احکام تشریحی، همگانی و برای همه مردم است، و بعضی از آنان اختصاص به قاضیان و حکمرانان دارد.

بنابراین سخن قرافی، و آن گونه که بعضی از مردم درک کرده اند آن است که احکام سیاسی الزام آور نیست یا در تشریح داخل نمی شود، چرا که از تصرفات پیامبر

(۱) ص ۶۱ کتاب اصلی شماره ۲.

(۲) ص ۶۱ کتاب اصلی شماره ۲.

(۳) نک: الاحکام فی تمییز الفتاوی عن الأحکام و تصرفات القاضی و الامام، ص ۴۵-۴۹.

ﷺ از دیدگاه امامت و پیشوایی است. و این فهمی نادرست است از دو جهت:

جهت اول: قرافی از تصرف پیامبر ﷺ به اعتبار آن که پیشوا و امام است سخن می گوید، و نه از همه احکام سیاسی، پس فرق است بین حکم تصرف پیامبر ﷺ درباره آن، به اعتبار آن که امام و پیشوا است و بین آن که گفته شود: همه احکام سیاسی هستند.

برای آن که بعضی از احکام سیاسی به طور قطعی احکام تشریحی نیست و نه از تصرفات پیامبر ﷺ به عنوان پیشوا، مثلاً آنگاه که پیامبر ﷺ می فرماید: «**لن یفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة**» «**هرگز قومی که زنی بر آنان حکمروایی کند، رستگار نمی شوند**». (۱)

پس این سخن درباره سیاست است و ممکن نیست که از دیدگاه تصرف در کار پیشوایی باشد، پس آیا گفته می شود: به راستی که رستگاری قوم آن گاه که زنی حکمران آنان باشد متعلق به حسب و بر اساس رای امام باشد؟ پس رأی این است که اگر رستگار شدند، رستگار شدند وگرنه نه! و به همین طور است سخن پیامبر ﷺ آن گاه که از ایشان پرسیده شد: آیا با آنان بجنگیم؟ فرمود: «**الا ما صلّوا**» «نه تا آن وقت که نماز می خوانند.» (۲) پس آیا گفته می شود: او (پیامبر) بر اساس حکمران بودن (در این مورد) تصرف کرده؟ و امکان دارد که هر حاکمی در حکم خود تغییری در پیش گیرد؟ بنابراین چرا اصحاب پیامبر ﷺ، از تصرف در آنچه مثل این مورد است، قرار گرفتند، پرسش کردند؟ پس آنان این پرسش را نکردند مگر بدین خاطر که آنان از حکم آن که الزام آور و در حکم تشریح (شریعت) است، خبر داشتند.

و درباره احادیث وارده در فصل جهاد در راه خدا آیا می توان گفت: آنان از نظر تصرف در باب پیشوایی است!؟

پس هدف قرافی همان تصرف کار پیامبر ﷺ به اعتبار امام و پیشوا بودن ایشان

(۱) اخرجہ البخاری ۸/۶ برقم (۴۴۲۵).

(۲) اخرجہ امسلم، ۳/۱۴۸۰ برقم (۴۴۲۵)

است. و درباره همه شئون سیاسی نیست، چنان که این تصرف به اعتبار قاضی بودن است و درباره همه احکام قضایی نیست.

بنابراین قرافی گفته: «آنچه پیامبر ﷺ از راه پیشوایی انجام داده مانند تقسیم غنایم، و توزیع و تقسیم اموال بیت المال (خزانه) برای مصلحت ها، و برپایی حدود الهی، و منظم کردن لشکرها، و جنگ با سرکشان، و توزیع زمین های کشاورزی (اقطاع) در اراضی و معدن ها و مانند آن، پس اقدام به آن ها جز به اجازه پیشوا و فرمانروای وقت درست نیست، چرا که ایشان (پیامبر ﷺ)، عمل و کارشان جز بر طریق و روش حکمرانی انجام شده و مباح نمی شده مگر به اجازه ایشان پس این کار را شرع مقرر کرده است.»^(۱)

پس او سخن از کاری می گوید که در زمان پیامبر ﷺ، واقع شده از آن نظر که ایشان صفت پیشوایی داشته اند، و همه احکام و مسئولیت ها مرتبط به موضوع امامت و پیشوایی مرتبط به آن نیست، پس در آن سخن از (تصرف) است و نه از (باب) مشخص شده از شریعت.

بعضی از احکام سیاست، شروطی از امامت (پیشوایی) است مانند شرط اسلام حاکم، و این شرطی معتبر است، و آن از تصرفات امام و پیشوا نیست و نه از صلاحیت های او بلکه آن از واجباتی است که بر امت واجب است که باید رعایت شود قبل از اینکه امامت بر کسی منعقد شود (یعنی باید شخصی مسلمان انتخاب شود)، پس احکام سیاست عمومی تر و شامل تر از تصرفات است، تصرفات آن است که از پیامبر ﷺ صادر شده به خاطر آن است که حکمرانی جزئی از سیاست است، و این چنین احکامی لازم است قبل از برگزیدن امام و پاره ای از سیاست است. و هم چنین است احکامی که همراه حکمران و امام است و از احکام شریعت است و آن پاره ای از سیاست است، پس احکام سیاست کامل تر و عام تر از تصرفات به اعتبار حکمران بودن است.

(۱) الاحکام فی تمییز الفتاوی عن الأحکام، ص ۴۹.

بنابراین، قرافی تعداد زیادی مثال درباره اختلاف دانشمندان ذکر کرده که آیا این فتوی‌ها است یا تصرف در حکمرانی مثل حدیث: «**من أحيأ أرضاً ميتة فهی له**» «**هرکس زمین مُرده‌ای را آباد کند آن زمین از او است**». (۱) و اگر مقصود قرافی، عموم باب سیاست باشد برای چه بعد از آن، درباره حدیث اختلاف پیش آید، چرا که حدیث جداً آشکار است که موضوع صادر شده از پیشوا است، و با همه این علما در تخریج حدیث اختلاف دارند که آیا این تصرف از باب پیشوا بودن و حاکم بودن است یا از باب فتوی‌ها، پس اگر موضوعات سیاسی خارج از تشریح به طور مطلق باشد، هم‌نظر و متفق می‌شدند که (این باب) از تصرف در باب حکمرانی است، ولی آنان (علما) اختلاف دارند چرا که مقصد در قاعده و روش قرافی (سازگار) در همه شئون دستوری یا سیاسی نیست بلکه در تصرفی است که رسول الله ﷺ به خاطر آن که امام و حکمران است انجام داده است، بین این دو فهم و درک بسیار تفاوت است.

به راستی که گفتن این سخن که احکام شرعی همه متعلق به تصرفات رسول الله ﷺ به حسب حکمران بودن است، یعنی دور کردن این باب به طور کامل از باب تشریح است، و تعطیل کردن همه نصوص و احکام و اختلافات وارد بر آن، و این نتیجه‌گیری از بدفهمی کسی نشأت می‌گیرد که درباره خواندن سخنان اهل علم و دانش خوب دقت نکرده است.

بنابراین از اشتباه فهمیدن است که درهم آمیختگی پیش آید نسبت به آنچه که از قول پیامبر ﷺ در حادثه مشهور گرده پاشی محصولات کشاورزی آمده:

«و أنتم أعلم بأمر دنیاکم» «شما نسبت به کارهای دنیای تان داناترید». (۲)

و بین تصرفات پیامبر ﷺ در مقام حکمران و امام که همه آنها را سنت غیرتشریحی قرار دهیم. (۳) پس حدیث گرده پاشی با دلیل صریح خارج از کار تشریح است، به

(۱) أخرجه البخاری، ۱۰۶/۳ برقم (۲۳۳۵).

(۲) أخرجه مسلم ۱۸۳۶/۴، برقم (۲۳۶۳).

(۳) السنة التشریعیة و غیر التشریعیة، محمد سلیم العلود، ص ۳۲-۳۵.

خلاف تصرفات حکمرانی و امامت ایشان که به وصف امام بودن صادر شده که این از باب تشریح است و مخصوص امام و پیشوا است، و این از احکام شریعت است. بنابراین فقها در تقسیم کردن غنیمت‌ها توسط پیامبر ﷺ استدلال می‌کنند، که آیا غنیمت‌ها را به‌طور مساوی بین غنیمت‌گیران تقسیم کردن واجب است؟ و چگونه هبه دادن از آن؟ و این که خمس (یک پنجم مال غنیمت) چگونه تقسیم شود؟ و اگر این تصرفات سیاسی، غیرتشریحی است چرا کسی به آن احتجاج کرده است؟ فرقی نمی‌کند که آن را کار رسول الله ﷺ ببیند، که واجب است یا آن که آن را واجب نبیند و به حساب نیاورد، چرا که موضوع همه‌اش سیاسی است و آن متعلق است - آنچنان که تصور می‌کنند - با مصلحت‌های متغیر، پس بحث در آن‌جا از حکم آن از خلال و بین کار پیامبر ﷺ بی‌معنی است تا آن‌گاه که از باب سیاست و شئون دستوری است که همه بر اساس مصلحت باشد، و این سوءبرداشت و برداشت بد آنان از کلام علما را آشکار می‌سازد.

بنابراین آشکار کردیم که سخن قرافی درباره تصرفات نبوی، آن‌که در ذات خود تصرف در امامت (حاکمیت) است یا در تبلیغ، و به مجرد ورود در احکام سیاسی آنرا مشتبه قرار نمی‌دهد،^(۱) بلکه بعضی از آن خارج از تصرف در امامت (پیشوایی) جزمی و یقینی است و بلکه حتماً و قطعاً از باب تشریح است و ذکر مثال‌های آن قبلاً یاد شد.

بنابراین ابن عاشور رحمه الله مقرر می‌کند که اصل در تصرفات پیامبر ﷺ در امامت (حکمرانی) آن است که برای تشریح باشد، مانند فتوی‌های ایشان، تا آن‌گاه که دلیلی برخلاف آن دلالت نکند. پس حتی تصرف در امامت - که قسمتی از سیاست است - همه در قاعده قرافی داخل نمی‌شود، بلکه آن‌گاه در آن داخل می‌شود که تصرف دلالت کند به دلیلی که (در ذات خود) تصرف در امامت (پیشوایی و حکمرانی) و نه برای تبلیغ.

(۱) نک: مقاصد الشریعة الاسلامیة، ص ۲۲۹.

پس در حقیقت این سخن همان حذف احکام تشریحی است از باب سیاست، و در این مورد بسیار نزدیک است به تفکر و اندیشه بی دینی، آن اندیشه ای که دین را از حکومت جدا می کند و کمک گرفتن از قوانینی که دین را لغو می کند، اگر اینگونه باشد آن زمان گفتن اینکه ما مبادی عمومی و همگانی را برای تشریح از عدل و شوری و آزادی و غیر آن استفاده میکنیم را کافی نمی دانند، برای آن که مبادی همگانی از تفصیلات و تشریحاتی است که هویت آن را مرزبندی می کند، بی نیاز نمی کند.

اگر اینگونه بود همه مردم این مبادی را می گرفتند و به راستی که این امر بسیار خوب بود، در حقیقت این تفصیلات و تشریحات تفصیلی است که دیدگاه هر شخص را مشخص میکند.

و بنابراین هر کس این مبادی را در حد پایین تر از تشریحات اسلامی مشخص شده آن بگیرد، پس او در حقیقت از شریعت چیزی را نگرفته، چرا که بی دینان گنه مبادی (عدل، شوری و...) را می گیرند، بنابراین است که شیخ الاسلام ابن تیمیه رحمه الله می فرماید: «هرکس که حلال بداند که بین مردم به آن چه خود آن را عدل و دادگری بداند و حکم کند بدون پیروی از آن چه خداوند نازل کرده، پس او کافر است.»^(۱)

پس گرفتن به عدل (عمل به عدل) بدون تشریحات شریعت در عدالت ورزی ناکافی است.

از جهت دوم: آنکه قرافی هرگز نگفته: آن (سنت) تشریح نیست، بلکه آن را حکمی مربوط به ائمه (حکمرانان) دانسته است، و فرق است بین آنان که تشریح (و قانون گذاری) را از حکومت به دور بدانیم و بین آن که حکم را حکمی متعلق به حکمرانان (ائمه) قرار دهیم، برای آن که آن زمان که می گوئیم: آن (حکم) متعلق به ائمه (حکمرانان) است پس (حکم بر او) ممکن است واجب یا مستحب یا مباح یا به خاطر سببی باشد، پس (حکم) مختلف می شود به حسب تصرف در آن و ممکن است تشریح مربوط و مرتبط با آن باشد، پس بعضی از تصرفات، در آن شکی نیست

(۱) منهاج السنه النبویه، ۱۳۰/۵.

که آنها واجب است بر ائمه (حکمرانان) مانند اقامه حدود، مثلا، پس ممکن نیست که گفته شود: امر اقامه حد مباح است که از مصلحت پیروی کند چرا که آن تصرف در امر امامت است، بله آن تصرف در امامت است، پس هیچ کس جز امام نمی تواند آن را واگذارد. و برای همه کس اقامه حدود روا نیست.

چنان که تقسیم غنیمت ها مخصوص به امام (پیشوا، حاکم) است و آحدی آن را برپا نمی دارد. پس فرق بین فتوی و امامت (پیشوایی) آن است که فتوی ممکن است حکمش برای همه مردم باشد ولی امامت (پیشوایی و حکمرانی) ممکن است فقط مخصوص حکمرانان (ائمه) باشد، و این به این معنی نیست که آن موارد جزء تشریح نیست و وجود آن مانند نبودن آن است به این معنی که آن احکام امامت (پیشوایی) است، که جز امام کسی برای (برپایی آن) کاری انجام نمی دهد، (اقامه نمی کند) فرقی نمی کند که واجب با مباح یا مندوب (پسندیده) باشد.^(۱)

جواب دادن به بعضی فقها هنگامی که بعضی از احادیث را رد کردند:

برمی گردیم به مشکل بزرگ عدم استدلال به سنت نبوی ﷺ که از قدیم نزد بعضی فقیهان وجود داشته است. و با این سوال به پایان می بریم.

اگر گفتند: به راستی که نپذیرفتن بعضی از احادیث نبوی ﷺ از قدیم نزد بعضی فقیهان وجود داشته است، و این گفتگوی فقهی در پذیرش یا رد کردن بعضی از احادیث نبوی در جریان بوده است، و بسیاری از آنچه را که فقیهان از احادیث نبوی را رد کرده اند احادیث درست و صحیح بوده است.

و پاسخ آن اینست که باید فرق بگذاریم بین آن که حدیثی را نمی پذیرد به اعتبار و ارزش معینی که در حدیث می بیند، این گمان بر او غلبه می کند که این حدیث غیر صحیح است یا آن که به حسب موازین شریعت غیر آن حدیث از آن برتر تشخیص می دهد، و بین آن که چیزی از احادیث نبوی ﷺ را نمی پذیرد و رد می کند بر اساس روش و راه اصلی کلی و همگانی که نزد اوست، پس اولی چیزی از احادیث

(۱) ص ۶۵ کتاب اصلی شماره ۱

نبوی را در حقیقت رد نمی‌کند، و او تلاش کرده ولی اشتباه کرده و (احادیثی را) نمی‌پذیرد بنا بر اجتهاد خود، و اما دومی شخصی است که او سنت را اصلاً نمی‌پذیرد بر اساس اصل و منهج خود، و بسیار فرق است بین اشتباه پیش آمده به خاطر سببی گذرا، و بین رد کردن همیشگی که بر اصل و روشی (از نزد خود) بر آن اعتماد کرده است.

وگرنه ممکن است که عالم و دانشمند تلاش کند و بعضی از احادیث را به اعتبارات مختلف نپذیرد، مانند "مخالفت با اجماع مردم مدینه" یا به خاطر "آنچه که بلوی و آزمایش به آن همگانی می‌شود" یا به خاطر "ستیزه‌گری خبر با قیاس" یا آن که "خبر در بردارنده حکم زیادی بر نص قطعی باشد" یا به خاطر آن که "پیشینیان بر آن طعن می‌زدند"، و همه این‌ها برمی‌گردد به شواهد و قرینه‌هایی که رهنمون می‌شود بر ناتوانی (ضعف) در حدیث یا اشتباه در روایت یا موجود بودن (حدیثی که) از آن بالاتر (اولی) است.^(۱)

پس مسلمان در نپذیرفتن حدیث معین به خاطر وجود اجتهاد (تلاش) و یا هر تأویلی عذر می‌آورد، اما این به این معنی نیست که رد کردن حدیث امری مقبول است، پس او معذور است به خاطر وجود سببی، ولی غیر از او کسی معذور نیست چون که او سبب و دلیل خاص که او را از آن باخبر سازد، ندارد.^(۲)

و این قسمت را با نصی گرانمایه از تسلیم شدن در برابر سنت نبوی ﷺ به پایان می‌بریم:

«ابوعبداللہ - یعنی: محمد بن نصر مروزی - می‌فرماید: "گفته اند که: آن کسی است که گمان کند که (پیامبر ﷺ) به سمت زیر مایل شده، به خاطر نزدیکی ایشان (به پیامبر ﷺ) به تحقیق بی‌ایمان شده و از اسلام خارج شده است (آنانی که گمان کردند پیامبر در قضیه تقسیم آب به سود زیر دستور داده است، مترجم) پس

(۱) ص ۶۵ شماره ۱ کتاب اصلی.

(۲) نک: الأحكام فی اصول الأحكام، ۲/۲۱۸.

خداوند پاک و بلندمرتبه درباره آن در قرآن (آیه‌ای) نازل کرد، پس چگونه کسی (به پیامبر) می‌تواند ایمان داشته باشد در حالیکه سنت پابرجا و معروف ایشان را با رأی کسی به صورت عمدی، انکار کند، یا در آن تردید داشته باشد یا از روی هوی نفسانی، آنگاه که موافق با هوی (نفسانی و خواسته او) نباشد. سپس گمان کند که او نزد خداوند از اهل ایمان به حساب می‌آید و یا دارای ایمانی کامل است، برای آن کس که اخباری آمده که دانشمندان امت با اسناد و مدارک ثابت شده از رسول‌الله ﷺ روایت کرده‌اند که ایشان عمل را از ایمان قرار داده‌اند، سپس بگویند: این، آن‌گونه نیست از روی انکار یا شک درباره آن؟! (این را بگوید)

یا چگونه می‌تواند به (خدا و پیامبر) ایمان داشته باشد، که برای او خبری ثابت از رسول‌الله ﷺ آمده و او را به فلان کار دستور داده و یا بازداشته و او بگوید: ابوفلان چنان گفته بر خلاف (سخن) رسول‌الله ﷺ و سنت ایشان را نپذیرد؟!!

یا این که چگونه به پیامبر ایمان دارد، آنکه از سنت پیامبر رویگردان شود بنا بر رأی خود، اگر موافق با (نظر خود او) بود، می‌پذیرد و اگر موافق نبود، برای نپذیرفتن آن چاره‌ای بجوید؟!!

هان که آیا آن بدبخت به چه کسی جسارت می‌کند و از چه کسی پیشی می‌گیرد؟!!

خداوند تبارک و تعالی می‌فرماید:

[يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقَدَّمُوا بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ۙ
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ ۗ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ
لِبَعْضٍ أَن تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ ۙ]

ای کسانی که ایمان آورده‌اید بر خداوند و پیامبرش پیشی نگیرید و از خدا بترسید به راستی که خداوند شنوای دانا است. ای کسانی که ایمان آورده‌اید صدای‌تان را بالاتر از صدای پیامبر نبرید و با او بلند سخن نگویند آن‌گونه که شخصی از شما دیگری را صدا می‌زند که شاید اعمال نیک شما را از بین می‌برد و حال آنکه شما نمی‌دانید [حجرات: ۱ و ۲]

و خداوند تبارک و تعالی فرماید:

[لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا]

(خواندن پیامبر را مانند خواندن بعضی شما بعضی را قرار ندهید) [نور: ۶۳]

پس خداوند اهل ایمان را بازمی دارد از این که (در انجام و پذیرش سخن یا کاری) از پیامبر ﷺ پیش بیفتید و آنان را بازمی دارد که صدایشان را از صدای پیامبر ﷺ بالاتر ببرند یا او را با صدای بلند صدا بزنند مانند صدا زدن بعضی، بعضی دیگر را، به خاطر بزرگداشت و بلندمرتبگی ایشان، و بدانند که این کار، کارهای (نیکشان) را از بین می برد پس چه خواهد کرد آن که سنت رسول الله ﷺ را با دیگری برابر می نهد؟ در دین خداوند و احکام او، آن دو را (دو ملت و عقیده) را برابر می نهد؟ و سپس حدیث رسول الله ﷺ را پشت سر می نهد و (رأی و حدیث) دیگری را جلوی (دیدگاه خود) قرار می دهد. و آن گاه که از رسول الله ﷺ حدیثی گفته می شود، می گوید: این (حدیث) منسوخ (نسخ شده) است. و آن گاه که حدیثی گفته شود که آن را نمی شناسد، می گوید: این شاذ (نادر) است. پس اگر (سخن) رسول الله ﷺ منسوخ است و (سخن او) ناسخ (غیرنسخ شده) است، و پس آیا سخن رسول الله ﷺ شاذ (نادر) است و سخن او معروف است؟ (و حدیث) رسول الله ﷺ ترک شدنی و سخن او گرفته شدنی است"؟^(۱)

^(۱) تعظیم قدر الصلاة، لمحمد بن نصر المروزی، ص ۴۴۱.

فصل دوم:

تسلیم در برابر نص شرعی و نپذیرفتن در درک نص

گفتار اول:

نشانه های اساسی در دلالت نصوص شرعی

گفتار دوم:

انحراف در شناخت نص از تسلیم در برابر نص شرعی

پژوهش (مبحث) نخست:

نشانه‌های اساسی در دلالت و راهنمایی نصوص شرعی:

هدف از اجرای نصوص همان علم و عمل به آن است، پس پیروی راستین و حقیقی برای دلیل شرعی ممکن است با پیروی از مدلول حدیث و عمل به معنی آن باشد و تطبیق منظور خداوند که از این نص به دست می‌آید، و این است آنچه که علما و اصولیین به آن فرامی‌خوانند، به مباحثی که الفاظ به آن راهنمایی می‌کنند، چرا که با آن منظور خداوند و پیامبرش ﷺ شناخته می‌شود، و با آن مقصود شارع از اوامر و نواهی و اخبار به حقیقت می‌پیوندد، و آن آزمایش حقیقی برای ایمان داشتن است.

پس ایمان آوردن به نص بدون ایمان به معنای آن در حقیقت هیچ نوع ایمانی را حمل نمی‌کند. زیرا امتحان الهی به این معناست که به آن وبه معنای آنی ایمان بیاورد آن چنان که خداوند اراده کرده است، و هم آن که کوشش شود برای به حقیقت پیوستن مقصود از آن، و اجرا کردن آن نص، اگر امر و دستور باشد، با دوری کردن از آن اگر نهی و بازداشتن باشد.

پس چاره‌ای نیست برای ایمان داری به قرآن و سنت از ایمان به معانی آن و حقیقت همان آن دو است و آنچه که از خبر و هدایت به آن هدایت می‌کند، پس امکان جدایی بین لفظ و معنی یا نص و تأویل، یا شریعت و فقه وجود ندارد، و این معنای ایمان به اصل نصوص و الفاظ آن است، پس مقصود نصوص همان معانی آنها است و آنگاه که سخن از احتمال یا ناممکن بودن یا نسبی بودن (نصوص خدا و پیامبر) پیش آید، در آنجا در حقیقت آن دیگر ایمان آوردن نیست.

و برای رسیدن به نتیجه قطعی در این قضیه چاره‌ای نداریم به جز عرضه نمودن دلایل قرآنی، پس برای بازتاب حقیقت این امر چاره‌ای نیست، پس آنگاه که آیات قرآن را (به این اصول) عرضه می‌داریم، برای ما دلایل فراوانی تقدیم می‌شود، دلایل

آشکار و مهمی در این موضوع:

دلالت نخست: اوصاف قرآن:

و در کتاب (قرآن) اوصاف فراوانی برای قرآن کریم آمده، آیات زیر را به طور مثال

می خوانیم:

[ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ نَزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ]

«برای آن که خداوند کتاب را به حق فرو فرستاده است» [بقره: ۱۷۶]

[شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ]

«ماه رمضان (ماهی است که) قرآن در آن فرو آمده، هدایت برای همه مردم و

روشنگری از هدایت و جدایی حق از باطل» [بقره: ۱۸۵]

[نَزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابُ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ]

«کتاب را بر شما نازل کرد بر اساس حق و تصدیق کننده آنچه قبل از قرآن نازل

شده است» [آل عمران: ۳]

[هُدًى بَيَانًا لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ]

«این شرح و بیانی است برای مردم و راهنمایی و پند برای پرهیزگاران» [آل عمران:

۱۳۸]

[يَأْتِيهَا النَّاسُ قَدْ جَاءُكُم بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا]

«ای مردم به راستی که برای شما برهانی از پروردگارتان آمده و بر شما نوری

روشن نازل کرده ایم» [نساء: ۱۷۴]

[وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ مُّصَدِّقُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا]

«این کتابی است که بر شما نازل کردیم با برکت است تصدیق کننده آنچه قبل از

قرآن نازل شده است، و برای آن که پند و اندرز دهد ام القری (مکه) را و هر چه در

اطراف آن است» [انعام: ۹۲]

[أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبْتِغِي حَكْمًا وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا]

«آیا به جز خداوند داوری را می جوئید و او است که به شما کتابی مفصل (قرآن) را فرو فرستاد» [انعام: ۱۱۴]

[فَقَدْ جَاءَكُمْ بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ]

«به راستی که برای شما دلیلی آشکار از طرف پروردگارتان آمد و هدایتی و رحمتی (برای جهانیان)» [انعام: ۱۵۷]

[يَأَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءتْكُمْ مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ]

«ای مردم به راستی که برای شما پند از طرف خداوندتان آمده و سبب درمان آنچه در سینه هاست و هدایت و رحمت برای مومنین» [یونس: ۵۷]

[كِتَابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ وَتَمَّ فَضْلَتْ مِنْ لَّدُنْ حَكِيمٍ خَيْرٍ]

«کتابی که آیات آن محکم شده پس به تفصیل بیان شده از طرف خداوندی که حکیم و با خبر است» [هود: ۱]

[كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ]

«کتابی بر تو نازل کردیم تا مردم را از تاریکی به روشنایی بیرون آوری.» [ابراهیم: ۱]

[وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً]

«این کتاب را بر شما نازل نکردیم مگر برای آن که برای شما آشکار کند درباره آنچه که در آن اختلاف می کنند، و در آن هدایت و رحمت است» [نحل: ۶۴]

[وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيِينًا لِّكُلِّ شَيْءٍ]

«و بر شما کتابی نازل کردیم که روشن گر برای همه چیز است» [نحل: ۸۹]

[إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ]

«به راستی که این قرآن به بهترین راهها هدایت میکند» [اسراء: ۹]

[ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ]

«این کتابی است که در آن شکی نیست» [بقره: ۲]

و دلایل فراوان غیر از این آیات که از آنها صفات این قرآن کریم به دست می آید: پس (آن قرآن) آشکار، مبارک، پذیرنده کتاب های آسمانی پیشین، در آن تردیدی نیست، به راستی رهنمون می کند، و به راستی به بهترین راهها رهنمون میکند، در آن روشنگری برای هر چیزست، آشکار می کند برای مردم در آنچه درباره اش اختلاف می کنند، مردم را از تیرگی ها به سوی روشنایی خارج می کند و آن (قرآن) رحمت و هدایت و پند و درمان و نور و دلیل و برهان است و آن (قرآن) محکم مفصل است.

دلالت دوم: اوصاف پیامبر و رسالت ایشان:

و در قرآن از تعدادی از صفات پیامبر ﷺ و اوصاف پیامبری یاد شده، به طور مثال می خوانیم:

[أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ۖ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ۗ]

«ما را به راه راست راهنمایی کن. راه کسانی که به آنان نعمت بخشیدی، نه راه کسانی که به آنها غضب کرده ای و نه راه گمراهان» [فاتحه: ۶ - ۷]

[إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَا تُسْأَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ]

«ما ترا بشارت دهنده و اندازکننده بر اساس حق فرستادیم، و تو از دوزخیان پرسیده نخواهی شد: [بقره: ۱۱۹]

[يَأْتِيهَا النَّبِيُّ إِذَا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا]

«ای پیامبر، ترا گواه و بشارت دهنده و اندازکننده فرستادیم» [احزاب: ۴۵]

[رَبَّنَا وَأَبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ]

«پروردگارا و مبعوث کن در بین آنان پیامبری از خودشان تا بر آنان آیات تو را بخواند و آنان را کتاب (قرآن) و حکمت بیاموزاند و آنان را پاک کند» [بقره: ۱۲۹]

[هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ]

«اوست که پیامبرش را فرستاد با هدایت و دین حق تا آن را بر همه دین ها چیره گرداند» [توبه: ۳۳]

[يُرِيدُونَ أَن يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَن يُتِمَّ نُورَهُ]

«می خواهند که نور خداوندی را با دهانهایشان خاموش سازند و خداوند ابا دارد جز آن که نورش را به پایان رساند» [توبه: ۳۲]

و دستور به پیروی از ایشان داده:

[قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ]

«بگو اگر خدا را دوست دارید، پس از من پیروی کنید که خداوند شما را دوست داشته باشد» [آل عمران: ۳۱]

[قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ]

«بگو از خداوند و پیامبرش پیروی کنید.» [آل عمران: ۳۲]

[وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ]

«هرکس با پیامبر به مخالفت پردازد، بعد از آن که هدایت برای او آشکار شده و جز راه مؤمنین را می گیرد...» [نساء: ۱۱۵]

[يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ]

«ای اهل کتاب به راستی که پیامبرمان نزد شما آمد تا درباره بسیاری از آنچه که در کتاب درباره اش اختلاف می ورزیدید، را برای شما روشن گرداند» [مائده: ۱۵]

[وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ]

«و بر تو ذکر (قرآن) را نازل کردیم تا برای مردم آشکار کنی آنچه را که برایشان نازل کرده ایم» [نحل: ۴۴]

این‌ها پیک‌هایی هستند که به راه راست رهنمون می‌کنند، برای مردم آشکار می‌شود آنچه که از آنان پنهان است، و هدایت را برای‌شان آشکار می‌کند. و این نوری است که خداوند آن را به زودی آشکار می‌کند، و صاحب رسالت (پیامبر ﷺ) شاهد و بشارت دهنده و بیم دهنده، پند دهنده، و آشکارکننده و پیروی شونده و معلم و تزکیه‌کننده است.

دلالت سوم: نکوهش گمان، دودلی، شک و به اشتباه انداختن:
در قرآن کریم بسیاری از این معانی که سرچشمه گرفته از نادانی و رویگردانی (از راه خدا) و هوی پرستی (بیان شده) است. مثلاً این گونه می‌خوانیم:

[إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ]

«به راستی آن کسانی که پنهان کردند از آنچه بر آنان نازل کردیم از روشنگری‌ها و راهنمایی‌ها بعد از آن که آن را برای مردم آشکار کردیم» [بقره: ۱۵۹]

[أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ]

«آیا به قسمتی از کتاب ایمان می‌آورید و به بعضی کافر می‌شوید» [بقره: ۸۵]

[وَالَّذِينَ ءَاتَيْنَهُمُ الْكِتَابَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ وَمِنَ الْأَحْزَابِ مَنْ يُنْكِرُ بَعْضَهُ]

(و کسانی که به آنان کتاب دادیم، شادمان می‌شوند به آنچه که بر شما نازل کردیم، و از گروه‌ها هستند بعضی که بعضی دیگر را نمی‌پذیرند) [رعد: ۳۶]

[الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ]

«حق از سوی پروردگارت است، پس از جمله شک‌کنندگان مباش» [بقره: ۱۴۷]

[صُمٌّ بُكْمٌ عُمَىٰ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ]

«کوند و لالند و کورند پس آنان عقل ندارند» [بقره: ۱۷۱]

[وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا]

«و بسیاری از آنان جز از گمان پیروی نمی کنند» [یونس: ۳۶]

دلالت چهارم: نکوهش روی گردانی (از حق):

و برای پیدایش این دلایل در نکوهش روی گردانی، سرزنش‌هایی بیان شده و آمده که می‌خوانیم:

[ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنْتُمْ مُّعْرِضُونَ]

«سپس روی گردان شدید مگر اندکی از شما و شما روی گردان شدید» [بقره:

۸۳]

[وَمَا تَأْتِيهِمْ مِّنْ آيَةٍ مِّنْ آيَاتِ رَبِّهِمْ إِلَّا كَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ]

«و نیامد هیچ آیه‌ای از آیات پروردگارشان مگر که از آنها روی گردان شدند»

[انعام: ۴]

[كِتَابٍ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ، قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ۳ بَشِيرًا وَنَذِيرًا فَأَعْرَضَ أَكْثَرُهُمْ فَهُمْ لَا

يَسْمَعُونَ ۴]

«کتابی که آیات آن به تفصیل شرح داده شده، قرآنی عربی را برای قومی که بدانند. (کتابی) بشارت دهنده و بیم دهنده، پس بسیاری از آنان رویگردان شده پس آنان نمی‌شنوند» [فصلت: ۳ و ۴]

[وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ ثُمَّ أَعْرَضَ عَنْهَا]

«و چه کسی ستمگر از آن کس است که آیات ما برای او یادآوری می‌شود، سپس

از آن رویگردان می‌شوند» [سجده: ۲۲]

این رویگردانی دلالت می‌کند بر این که اشکالات کفار همراه با پنهان کردن دلایل نیست، و بلکه به راستی که آنان از آن رویگردانند، پس برای آشکاری این دلایل برای آنان جز روی گردانی از آنها نیست، و اگر می‌پذیرفتند روی نمی‌داد آنچه که روی

دلالت پنجم: اوصاف ایمان آوردگان به کتاب (قرآن):

پس به راستی که خداوند تعالی بیان کرده و آشکار کرده و در آیات کتابش آشکار کرده تا برای مردم این معانی به حقیقت بییوندد.

[كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ]

«این چنین خداوند آیاتش را برای شما آشکار می کند شاید در آن بیندیشید»

[بقره: ۲۴۲]

[كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ]

«این چنین خداوند برای شما آیاتش را آشکار می کند شاید در آن تفکر کنید»

[بقره: ۲۶۶]

[قَدْ بَيَّنَّا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ]

«به راستی که آیات را برای شما آشکار می کنیم شاید به یقین برسید» [بقره:

۱۱۸]

[كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ]

«این چنین خداوند آیاتش را برای مردم آشکار می کند، شاید تقوی پیشه کنند»

[بقره: ۱۸۷]

[كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ]

«این چنین خداوند برای شما آیاتش را آشکار می سازد، شاید هدایت شوید»

[آل عمران: ۱۰۳]

[يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا]

«برای شما آشکار می کند تا به گمراهی نیفتید» [نساء: ۱۷۶]

[كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ]

(این چنین خداوند برای شما آیاتش را روشن می کند. شاید سپاسگزاری کنید»
[مائده: ۸۹])

[أَنْظُرَ كَيْفَ نَصْرَفُ الْأَيَّاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ]

«نگاه کن چگونه آیاتش را برای شما بیان می کند شاید بیندیشید» [انعام: ۶۵]

[كَذَلِكَ نَفْصَلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ]

«این چنین آیات را شرح می دهد برای قومی که بدانند» [اعراف: ۳۲]

[وَكَذَلِكَ نَفْصَلُ الْآيَاتِ وَلَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ]

«این چنین آیات را شرح می دهد و شاید که برگردند» [اعراف: ۱۷۴]

دلالت ششم: مذمت کردن تحریف

این دلایل به قدری آشکارست، که تحریف و تغییر دادن نصوص بسیار ناپسند است و از صفات یهودیان است که با پیامبر ﷺ به ستیز برخاستند.

[يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ]

«کلمه ها را دگرگون می سازند (تغییر می دهند)» [نساء: ۴۶]

دلالت هفتم: پافشاری و تأکید بر پای بندی به حدود خداوندی:

پس این دلایل آشکار و احکام مفصل است، برای آن حدودی آشکار و روشن است:

[تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا]

«این حدود خداوندی است به آن تجاوز نکنید» [بقره: ۲۲۹]

[تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا]

«این حدود خداوندی است که به آن نزدیک نشوید» [بقره: ۱۸۷]

[وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا]

«و هرکس در برابر خداوند و پیامبرش سرکشی کند و از حدود الهی درگذرد، به دوزخ وارد می شود و همیشه در آن است» [نساء: ۱۴]

[وَالْحَفِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ]

«و نگهدارندگان مرزهای خداوندی» [توبه: ۱۱۲]

دلالت هشتم: دستور به داوری بردن نزد نص شرعی:
و بنابراین، دستور داده که داوری را نزد آنها ببریم:

[فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَزُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ]

«پس اگر درباره چیزی نزاع کردید آن را به خدا و پیامبر برگردانید» [نساء: ۵۹]

[وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكِّمُهُ إِلَى اللَّهِ]

«و درباره هرچه اختلاف کردید، پس حکم و دستور آن را نزد خدا (قرآن) ببرید»

[شوری: ۱۰]

[فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِي مَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا

مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا]

«پس نه و قسم به پروردگارت ایمان نمی آورند تا آن که شما را حاکم و قاضی قرار دهند درباره آنچه که در بین خود دچار مشاجره می شوند. سپس در جان هایشان سختی نمی بینند درباره آنچه که داوری می کنی (کاملاً می پذیرند) [نساء: ۶۵]

[إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَبَكَ اللَّهُ]

«ما کتاب را بر حق بر تو فرودستادیم تا در بین مردم بر اساس آن حکم کنی بر

اساس آنچه خدا به تو نشان داده است» [نساء: ۱۰۵]

[وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ]

«و هرکس حکم نکند به آنچه خداوند نازل کرده پس آنان درواقع کفرانند»

[مائده: ۴۴]

[وَيَقُولُونَ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَبِالرَّسُولِ وَأَطَعْنَا ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِّنْهُمْ مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَ]

«ومی گویند ایمان آوردیم به خداوند و به پیامبرش و پیروی کردیم، سپس گروهی از آنان رویگردان می شوند بعد از آن» [نور: ۴۷]

پس اگر آشکاری آن و قطعی بودن آن و نورانی بودن آن نبود چگونه می توانست بین مردم به عنوان حکم (داور) باشد، و چرا از مردم خواسته شده در تنازع (نزاع کردن) به آن مراجعه کنند.

دلالت نهم: عنایت و توجه شریعت به قبولی عذرها و اقامه دلیل:

هیچ کس نزد خداوند دوست داشتنی تر از آن کسی نیست که عذر خود را نزد خداوند بیاورد، برای این منظور کتاب (قرآن) نازل شده و پیامبران آمده اند،^(۱) پس (خداوند) پیامبران را فرستاده و همراه با آنان کتاب (قرآن) را فرستاده تا بر اساس آن بر (مردم دلیل بیاورد) و این شدنی نیست مگر که توضیح و شرح و بیان شود:

[رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ]

«پیامبرانی بشارت دهنده و اندازکننده تا بعد از آمدن پیامبران برای مردم نزد خداوند حجتی باقی نمانده باشد» [نساء: ۱۶۵]

[يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى فَتْرَةٍ مِّنَ الرُّسُلِ أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِن بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ]

(ای اهل کتاب، به راستی پیامبرمان برای شما آمده در زمانیکه آمدن پیامبران قطع شده بود، تا آن که نگوید برای ما بشارت دهنده و انداز دهنده ای نیامد) [مائده: ۱۹]

دلالت دهم: دستور به اندیشیدن:

پس اندیشیدن و فهمیدن و فهماندن و تفکرکردن ممکن نیست، مگر آن که معنی آشکاری را در بر داشته باشد و مرز آن روشن باشد:

(۱) نص حدیث عن النبی (ﷺ)، فی صحیح مسلم ۴/۲۱۱۴ برقم (۲۷۶۰).

[كِتَابُ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ]

«کتابی بر شما نازل کرده‌ایم که با برکت است تا در آیات آن بیندیشید» [ص:

[۲۹]

پس از آسان‌گیری خداوند تعالی آن است که خطاب‌هایش را برای مردم آسان کند و خطاب را آسان گرداند که درک آن برای همه مردم مشترک است و (همه) معنی و مقاصد آن را بفهمند، به‌خصوص آنانی که به آن نیازمندند از اصول دین و محکمت‌های آن، و اگر این‌گونه نبود برای (مردم) سختی و مشقت در پی داشت. و این منافی و ناهماهنگ با رحمت و هدایتی است که شریعت برای آن آمده است.^(۱)

پس از بین این حقایق و دلایل قرآنی که بیان شد به رهنمودهای ذیل می‌رسیم:
روشنگری نخست: به راستی که آیات قرآن آشکار، روشن و واضح است، انسان آن را درک می‌کند و مراد خداوند از آن را می‌فهمد، پس انسان توانا است که به مقصود خداوند پی ببرد، و این آیات را نفرستاده مگر برای آن که مردم مقصود آن را بدانند و از بین آنها مقصود خداوند و احکامش را بشناسند و بر آن پای‌داری ورزند و به آن ایمان آورند، پس در آن پوشیدگی و پنهان‌کاری نیست، پس "مقصود شرعی از خطاب وارد شده بر اهل تکلیف فهماندن آن‌چه که برایشان لازم است و آن‌چه برایشان لازم نیست، می‌باشد. از آن‌چه که به خیر و مصلحت ایشان است در دنیا و آخرتشان، و این (امر) لازمه‌اش آن است که بیان آشکار باشد و در آن مختصرگویی و اجمال و خلاصه‌گویی و اشتباه نباشد. و اگر بر حسب این گمان، اشتباه در آن باشد و خلاصه‌گویی، اصل مقصود و مراد آن‌چه مورد خطاب است سودی نمی‌دهد."^(۲)

و از اسباب این امر آن است که دلایل قرآن مهمل و بی‌فایده رها نشود، و به آن‌گونه که معنای آن پنهان بماند، و بعضی با بعضی در تعارض و اختلاف نباشد، و

(۱) نک: منهج الاستدلال علی مسائل الاعتقاد عند أهل السنة و الجماعة، لعثمان بن علی بن حسن ۴۴۶/۲-۴۴۵.

(۲) الرسالة، للإمام الشافعی، ص ۱۳۳-۱۳۴.

این از مقام و جایگاه سخن قطعی معجزه آسا (قرآن) به دور است.

[وَلَوْ كَانَتْ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا]

«و اگر از نزد غیر خداوند می بود در آن اختلافات زیادی پیدا می کردند» [نساء:

۸۲]

و این می طلبد که بین نصوص جمع شود و متشابهات آن به محکماتش برگردد. پس دلالتی آشکار و روشن وجود دارد تا جایی که آنچه که از آن بر اساس ظن و گمان است همان هم آشکار و روشن است چرا که معنای آن از چند معنی مشخص خارج نمی شود.

روشنگری دوم: به راستی که فهم این آیات ممکن است که به درستی از راه زبانی باشد که معنی آیات را در بر دارد. زبان عربی، که زبان قرآن است، و انسان منظور خداوند و مقصود پیامبرش ﷺ را درک می کند، پس از روشنی آن و نور آن برمی آید که آنان از انسان نمی خواهند که (نیاز به) دیگر اسباب و وسائل اضافی برای منظور و مقصود خداوندی برای درک زبانی که خداوند قرآن را با آن فرو فرستاده، داشته باشد، پس این زبان همان زبان است که دربردارنده و حمل کننده این دستورات و نهی شدگان (اوامر و نواهی) و خبرها است که فهم منظور و مقصود از آنها بدون شناخت این زبان شدنی نیست.

«و به راستی که در اولین دیدگاه که باید آن را وصف کرد آن است که قرآن به زبان عربی نازل شده، نه غیر از آن برای آن که کسی نمی تواند که زبان عربی و گستردگی آن را درک نکند و بتواند روشنگری کند، جمله های علم کتاب را (قرآن را)، و فراوانی وجوه قرآن را، و به هم پیوستگی و پراکندگی معنی های آن را، و هرکس آن را بداند (زبان عربی را) تشابهی را که برای او پیش می آید، بر اثر ندانستن زبان قرآن، منتفی و برداشته می شود».^(۱)

(۱) الموافقات، ۳۹۱/۲، و فی اهمیتة معرفة اللغة فی فهم النص: نک: الاعتصام ۴/۴۷-۵۲.

و بنابراین «(اگر کسی) به غیر لوازماتی که برای آن لازم است را بجوید، از شناخت (قرآن) به گمراهی می افتد و نسبت به خدا و رسولش پرگویی می کند.»^(۱)

و به این خاطر کوتاهی از درک زبان (عربی) از ابزار گمراهی و منحرف شدن از فهم (قرآن) است، و از اسباب نوآوری و بدعت در دین خدا، چنان که شاطبی بعد از بررسی اسباب احداث (نوآوری) در دین خداوندی می گوید:

«پس مجموعاً چهار نوع (سبب گمراهی) است: و آن: نادانی نسبت به ابزارهای فهم و درک. و نادانی نسبت به مقاصد، و گمان خوب داشتن نسبت به عقل، و پیروی از هوی (خواسته نفسانی).»^(۲)

علامت و روشنگری سوم: به درستی که این روش و راه آشکار قطعی و حتمی و آشکار و نمایان همان راهی است که پیامبر ﷺ آن را روشن گردانیده است، و صحابه گرامی ایشان و تابعین بر آن روش حرکت کرده و دانشمندان و بزرگان دین اسلام آن را آشکار کرده اند. پس راه و روش آنان همان راه و روش اسلام است، و درک آنان همان درک درست و یگانه برای داشتن کتاب خداوند (قرآن) و سنت پیامبر ﷺ است، بنابراین حتماً، این است که برای نص فهمی درست باشد و اگر همه دانستنی ها و فهم ها درست می بود، پس نه بیانی و نه هدایتی و نه نوری پدید می آمد، و اگر همه آنها هم باطل می بود، حق ناپیدا و پنهان و پوشیده می بود، پس باید که فهمی درست باشد و هیچ کس شایسته تر به آن (درک درست) از گذشتگان این امت نیستند.

بنابراین چاره ای نیست از مرزبندی راهی روشن و جداکننده. برای فهم و درک کتاب خداوند تعالی و سخن پیامبرش ﷺ جدای از آنچه که قطعی باشد یا بر اساس حدس و گمان از آن، و آنگاه که قواعد و اصولی نباشد بر اساس راه و روش مشخص شده پس این روش به بیکاری و تعطیل نص می انجامد و باطل کردن دلایل آشکار قطعی که دلایل آن پیش از این شرح داده شده، و در این هنگام هیچ کسی را از گروه

(۱) الاعتصام، ۲۵۳/۳.

(۲) الاعتصام، ۲۵۳/۳.

اول از اهل اسلام به آن داناتر نمی یابیم.

پس ارزش و اعتبار فهم آنان بر می گردد به: به روانی واژه های آنان، و بر روش فطری شان در گفتگو و بحث و درک و برداشتشان، و به خاطر هرچه نزدیک تر بودن آنان به زمان و مکان پیامبر ﷺ به خاطر آن که ذهنیت و اندیشه آنان زیر نظر رسول الله ﷺ شکل گرفته بوده است، و به خاطر ستودن وحی الهی آنان را، و به خاطر ضبط و نگهداری شان در برابر عقل قبل از خلاف، و به خاطر خالی بودن زمان آنان از اختلافات عقیدتی و مذهبی.^(۱)

و برای شرف و برتری آنان و جایگاهشان ستایش خداوند است، در قرآن کریم:

[وَالسَّابِقُونَ الْأُولُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا]

«و پیشی گیرندگان نخستین از مهاجرین و انصار و کسانی که از آنان به خوبی پیروی کنند خدا از آنان راضی است و آنان هم از خدا راضی اند، و برای آنان باغ های بهشتی است که در زیر آن جویبارها جاری است و در آن جاویداند» [توبه: ۱۰۰]

و صحابه و یاران پیامبرش را این گونه ستوده:

[لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ الْعُسْرَةِ مِنْ بَعْدِ مَا كَادَ يَزِيغُ قُلُوبَ فَرِيقٍ مِّنْهُمْ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ إِنَّهُ بِهِمْ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ]

«به راستی که خداوند بر پیامبر و مهاجران و انصار که به هنگام تنگدستی بعد از آن که نزدیک بود دل های گروهی از آنان از دست برود، رحمت آورد، سپس از آنان درگذشت، بی گمان او نسبت به آنان دل رحم و مهربان است. [توبه: ۱۱۷]

و خداوند تعالی فرماید:

[لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ

^(۱) نک: السلفية وقضايا العصر، للزبيدي، ص ۳۴۷-۳۴۸، اختلاف السل في تفسير و التطبيق، لمحمد صالح سلمان، ص ۴۵-۵۶.

السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثْبَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا]

به راستی که خداوند از مومنین راضی شد آنگاه که در زیر درخت با شما بیعت بستند و دانست آنچه که در دل‌های آنان بود پس آرامش را بر آنان فرو فرستاد و به آنان فتوحی نزدیک داد. [فتح: ۱۸]

و خداوند پاک می‌فرماید:

[مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِّنْ أَثَرِ السُّجُودِ]

محمد پیامبر خداوند است، و کسانی که با اویند، سختگیر بر کفارند و در بین خود مهربانند، آنان را می‌بینی در حال رکوع و سجده، و در پی فضل و خشنودی اویند، در چهره‌های آنان اثری از سجده است. [فتح: ۲۰]

و منظور از درک و فهمشان: «علم و فهم و استنباط صحابه و تابعین و پیروانشان از مجموع نصوص شرعی یا تک تک آنان که آنرا مقصود خداوند و پیامبرش ﷺ می‌دانند (این فهم برای ما حجت است)، این فهم متعلق به مسائل علمی و عملی دین است، به هر طریقی که این فهم آنان به ما رسیده باشد؛ حال سخن یا کار یا تقریر آنان باشد. (و این به سه روش است): (اول): اجماع آنان بر مسأله، (دوم): بیشتر آنان بر یک مسأله ای اتفاق داشته باشند، (سوم): قول یک نفرشان بر بقیه قولها غلبه کند، و این قول بین آنها منتشر شود و هیچ مخالفی نداشته باشد».^(۱)

پس درک و فهم گذشتگان برهانی است که عقل و نقل^(۲) بر آن گواهی می‌دهد و بنابراین شناخت سخنانشان در علم و دین و کارهایشان بهترین و سودمندترین سخنان است، نسبت به سخنان و کارهایی کسانی بعد از آنها آمده اند، مانند تفسیر و اصول دین و فروع آن و زهد و عبادت و اخلاق و جهاد و جز آن، پس آنان برتر هستند نسبت به کسانی که بعد از آنانند، چنان که کتاب و سنت بر آن دلالت

(۱) فهم السلف الصالح للنصوص الشرعیة، عبدالله الدمیجی، ص ۳۴.

(۲) ص ۷۶ کتاب اصلی شماره ۲.

می‌کند، پس اقتدا و پیروی کردن از آنان بهتر است از اقتدای به کسان بعد از آنان، و شناخت اجماع آنان و نزاع آنان در علم و دین سودمندتر و نافع‌تر است از آنچه که از اجماع غیرآنان و نزاعشان یاد شده، و این که اجماع آنان جز بر معصومیت قرار نمی‌گیرد و آنگاه که باهم نزاع داشته‌اند، حق از آنان خارج نمی‌شود».^(۱)

و «هرکس از مذاهب (راه و روش) صحابه و تابعین و از تفسیر آنان نسبت به نصوص سر پیچی کند، به تحقیق او خطاکار بلکه مبتدع است و اگر مجتهد باشد اشتباه او بخشیده شده است».^(۲)

و این است سبب افتادن بعضیها در گمراهی و بیراهگی: «و اصل وقوع گمراهان در آنچه مانند این تحریف است روی گردانی از فهم کتاب خداوند تعالی است، آن چنان که صحابه و تابعین از آن فهمیده‌اند، و بر ضد فهم آنان عمل کردن است، و این از بزرگ‌ترین ستیزه‌گری‌ها نسبت به خدا و پیامبر او ﷺ است اما بر وجه نفاق و خدعه‌گری».^(۳)

«و به همین خاطر هیچ گروهی از گروه‌های گمراه و نه هیچ کس از اختلاف‌کنندگان در احکام، نه فرعی و نه اصلی قادر به استدلال بر مذهبش به ظواهر ادله نیست. » بنابراین بر همگی واجب است، بر هر نگرنده‌ای در دلیل شرعی، مراعات آنچه که اولی‌ها (صحابه و تابعین) از آن فهمیده‌اند، و آنچه که بر آن عمل کرده‌اند که آن نزدیکتر به درستی است، و برپادارنده‌تر در علم و عمل».^(۴)

«و اما بیان صحابه، پس اگر اجماع کنند بر آنچه که آن را آشکار کرده‌اند، اشکالی در صحت آن نیست و اگر آنان اجماع نمی‌کردند آیا بیان آنان حجت است یا نه؟ در این باره نظریات گوناگون و تفصیل و تشریحی (در کار) است، ولی اعتماد بر آنان در بیان برتری دارد، از دو جهت: یکی شناختشان به زبان عربی و

(۱) مجموع الفتاوی، ۲۴/۱۳.

(۲) مجموع الفتاوی، ۳۶۱/۱۳.

(۳) درء تعارض عقل و نقل ۷۵۱/۲.

(۴) الموافقات، ۷۰/۳.

دوم: همراهی شان در اتفاقات و آنچه نازل می شده ... پس اگر از آنان مقید شدن بعضی مطلقات، آمده یا تخصیص بعضی عمومیات، شکی نیست که عمل به آن عین صواب است. و همچنین اگر از آنان خلافی در مسأله ای نقل نشده باشد، شکی نیست که عمل کردن به آن عین صواب است. و اگر بعضی مخالفت کرده باشند، این یک مسأله اجتهادی است»^(۱).

پس گرفتن درک و فهم اصحاب (یاران) و هر آن کسانی که بر راه و روش ایشانند معیار و میزانی برای نگهداری مفاهیمی است که ضامن است برای وصول به منظور و مقصود خداوند و مراد پیامبرش ﷺ.

و اگر بر مُراد خدا و پیامبر ﷺ متفق شدند، اجماع آنها حجت است، چرا که اجماع آنان (برای همه) حجت (دلیل) است، و اگر در مسایلی اختلاف کردند جایز نیست که از سخنان آنان تجاوز کنیم چرا که حق ممکن نیست از مجموعه آنان بیرون رود و یا اینکه از آنان غایب و ناپیدا باشد، تا اینکه شخصی بعد از آنان بیاید و آن حق را پیدا کند (یعنی اینکه مستحیل است که حق بر صحابه و تابعین پوشیده شده باشد، و شخصی بعد از سالها و قرن‌ها بیاید و بگوید که من حق را پیدا کردم، این امر مستحیل است)، یا اینکه از روش‌هایشان دوری کنیم، این روش‌هایی که از طریقه‌ای که منجر به شناخت آنان شود از بین جستجو در حالاتشان در مصادری که با آن برمی‌خوریم و روش‌های استدلال در اصول ایمان و اعتقاد.

علامت و روشنگری چهارم: به راستی که دلایل قرآنی از ظاهر آن گرفته می‌شود، پس آنها دلایل آشکار و روشنی است که خداوند آن را شرح و گسترش داده است، پس اصل در این است که کلام از منظور گوینده گرفته شود در منظور گوینده کلام، جز از بین گفته‌هایش و سوق و سیاق سخنش گرفته نمی‌شود، چون مقصود از کلام، بیان است و نه به اشتباه افکندن، پس بحث در این زمان از مراد خداوند بلندمرتبه و مراد پیامبرش ﷺ ممکن نیست، مگر به پیروی از آنچه از کلام آشکار شود. پس

(۱) الموافقات، ۳/۱۰۳.

اصل اینست که ظاهر نصوص را بگیریم، و آن گاه که خلاف و عکس آن گرفته می شود، پس حتماً باید این که آن (امر) پسندیده باشد، بر مقتضی سخن عرب، و آن که برایش شاهی باشد که به درستی آن گواهی دهد.^(۱)

و آن گاه که در نص چیزی مشتبه (به اشتباه افکننده) پیدا می شود، پس ناچاراً قبل از تأویل آن و مخالفت با ظاهر آن برای به وقوع پیوستن باید این شروط سه گانه به تحقق پیوندند:

۱. موجود نبودن دلیل و برهانی که برگرداننده معنی از ظاهرش باشد.

۲. آن که تأویل به معنی درست، به اعتبار آن برگردد، و آن که در عمل با آن معنی همراه و متفق باشد.

۳. و آن که لفظ تأویل شده در سیاق خود قابل تأویل باشد، و آن که حمل آن بر این معنی مشخص و متعین با ظاهر آن، مخالف باشد.^(۲)

قرینه ها اثر زیادی در امور زیر دارد: در بیان نص یا برگرداندن لفظ ظاهر آن یا ترجیح آن محتمل، یا مقید کردن مطلق یا تخصیص عام، که در همه این موارد این قرینه ها باعث می شود که مجتهد بیشترین همراهی به نص و پیوستگی با آن ها را داشته باشد. بعضی از احتمالات را به خاطر فرد بودن آن از نظر قوت و برتری دور می کند.^(۳)

برای آن که قرآن بیان است و به راستی که پیامبر ﷺ آن را به روشنی بیان کرده پس باید که بیان آن ظاهر کلامش باشد، پس نباید که کلام آن به غیر منظور و مقصودش دلالت کند و آن که فهمیده شود از آن، آنچه را که در ظاهر نیست «بر آن روا نیست که کلامش بر غیر مراد و مقصودش دلالت کند و بیان از مراد و مقصود حق و راستی ساکت باشد، و برای او جایز نیست که از کلامش آنچه را که آشکار

(۱) نک: الموافقات ۳/۳۵۶.

(۲) نک: الموافقات ۳/۹۲، مختصر الصواعق المرسله، ص ۴۶-۴۸.

(۳) نک: شرح مختصر الروضة فی اصول الفقه، للطوفی، ۳/۶۰۱ و ۶۰۶، القرنية عند اصولیین، لمحمد الخیمی، ص ۶۳.

نشده، بفهمند و آنان را دلالت کند که امکان شناخت آن را داشته باشند با عقول خود و این سرزنش است نسبت به پیامبری که (دین را) به صورت ابلاغی آشکار، بیان کرده است.^(۱)

پس این روشنگری های چهارگانه (این موارد را) ثابت می گرداند:

۱. آن که آیات قرآن و نصوص شریعت دارای معنی روشن و مشخص شده است بر خلاف نظریه "مفوضه" (نام فرقه ای است) که از نام های الهی و صفات آن معنی حقیقی را نمی پذیرند و نفی می کنند.

۲. و آن که این معنی قطعی است و آشکار یا بر خلاف متکلمین که دلایل آن را بر ظن و گمان قرار می دهند.

۳. و آن بر این معنی ها از آیات به صورت مستقیم گرفته می شود، برخلاف آنان که برای نص ظاهر و باطنی قرار می دهند، یا بعضی از نصوص را برای خواص قرار می دهند و دیگری را برای عموم.

۴. و آن که نص مشخص است، پس همه تفسیرات پذیرفته نمی شود، بر خلاف اصحاب و (معتقدان) نسبت حقیقت از هم زمانان ما.

۵. و آن که نص حاکم و فرمانروا است و برای همه مردم ضروری است، برخلاف آنان که آن نص ها را تاریخی می دانند و این (عقیده) را مخصوص به زمانی می دانند که در آن زمان پیدا شده اند.

^(۱) درء التعارض العقل والنقل، ۸۵/۱.

گفتار دوم:

انحراف از درک نص از تسلیم شدن در برابر نص شرعی:

اختلاف در فهم نص ممکن است خلافی جایز و درج شده در قاعده تسلیم در برابر نص شرعی. و ممکن است که این اختلاف مظهري از مظاهر انحراف از نص و ناتوانی در برابر تسلیم و فرمانبرداری باشد. پس انحراف در این جا مربوط به فهم نص

و تفسیر آن و معنای آن است، زیرا که فهم یک کار عقلی است (یعنی کار عقل فکر کردن است)، پس این انحرافی که ذکر شد مثل این انحرافی نیست که اینجا ذکر میکنیم، زیرا که انحراف از عقل متعلق به ایرادات عقلی خارج از نص می باشد.

و از مظاهر و نشانه های انحراف منافی اصل تسلیم در این باب:

اول: تأویل ناپسند:

اصطلاح تأویل از بیشترین اصطلاحاتی است که نزد فرقه های مختلف رواج دارد و از همه اصطلاحات در کتاب ها و سخنانشان حضور بیشتری دارد. به طوری که از بزرگترین حجت هایشان در تحریف نص است، به این خاطر شیخ الاسلام ابن تیمیه به درس دادن این اصطلاح از نظر لغوی و شرعی و تاریخی پرداخته است و آنان را در نتیجه آتیه خلاصه کرده است:

برای تأویل دو معنی است:

معنی اول: تفسیر، (شرح و بیان)، چنان که بعضی از مفسرین قرآن آن گاه که درباره تأویل آیه ای این چنین می گویند:

یعنی: تفسیر آن، و از مشهورترین اینان ابن جریر طبری است.

معنی دوم: شناخت حقیقت آنچه شیء بر اساس آن تأویل می شود، و منظور از آن، لفظ تأویل در قرآن است چنان که در این سخن (خدای) بلندمرتبه آمده:

[هُذَا تَأْوِيلُ رُءْيَايَ مِنْ قَبْلُ]

«این است تأویل خواب من قبل از این» [یوسف: ۱۰۰]

پس تأویل احادیث همان ذات مدلول آن است که تأویل به آن برمی گردد.^(۱)

و اما معنی سوم: آن است که برگرداندن لفظ از معنای حقیقی آن به (معنی) مرجوح (غیر محتمل) به خاطر دلیلی برتر و ارجح، و این تفسیر بیان شده نزد متکلمین

(۱) نک: مجموع الفتاوی، ۲/۶۵۳-۶۵۳ و ۲/۷۵۰ و ۱۳/۲۷۶-۲۹۴، و نک: مختصر صواعق المرسله، ص ۲۰.

است. اما این معنی نوظهور است و از معانی تأویل در کتاب و سنت نیست و اهل لغت آن را نمی‌شناسند.

و سود این جستجو همان باطل شدن اعتمادشان بر این معنی جدید برای تفسیر قول خداوند تعالی است:

[وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ]

«و تأویل آن را جز خدا نمی‌داند، و پایداران در علم می‌گویند» [آل عمران: ۷]

و تأویل در این جا چه روایت وقف یا وصل را بپذیریم، منظورش تأویل کلامی در حمل بر غیر ظاهر آن نیست، به دلیل آن که (این) معنی نوظهور است و تفسیر الفاظ شریعت به مصطلحات و مفاهیم نو که بعد از آن‌ها آمده، درست نمی‌باشد، چنان که تفسیر بقیه آیات که در آن لفظ تأویل به معنی نفس تفسیر آمده، نمی‌شود.

و اما مجرد گذاشتن اصطلاح بر نام گذاری مثل این تأویل یا نامگذاری به هر چیز دیگر اثربخش نیست، تا زمانی که فقط اصطلاح باشد، پس ذات مصطلح بدون اشکال است، بلکه اشکال در تفسیر آیه به آن است، آنگاه که تأویل در قرآن به آن تفسیر شود و گمان شود، منظور همان است.^(۱)

و اگر اشکال با این اصطلاح نزد بعضی از اهل علم این باشد که مجاز را نمی‌پذیرد از جهت آن که آنان معنی حقیقی سابق را (در آن) نمی‌بینند. به راستی که ترک می‌کنند به خاطر وجود مرجح نقل معنی به معنی مجازی (غیرواقعی) و خلاف را از این جهت که خلاف لفظی است.

پس تأویل بنابراین معنی برای ما قواعد چهارگانه زیر را آشکار می‌سازد:

نخست: ایمان به وجود معنی آشکار برای نص شرعی.

دوم: ایمان به این که این معنی از دلالت نص و سمت و سیاق آن گرفته می‌شود.

(۱) نک: کلام شیخ الاسلام عن هذه الجزئية في مجموع الفتاوى، ۱۳/۲۷۴-۲۷۵.

سوم: ایمان به این که روگردانی و عدول از ظاهر این نص روا نیست مگر به دلیلی قوی تر از آن، پس از مقصود و مراد نص گفتگو می کند، آنگاه که دلیلی قوی تر از آن پیدا شود که به آن انتقال داده شود، پس این بحث از دلالت برتر برای نص، و ترجیح دادن معنی نص است، بنابراین که نصوص دیگر بر آن بنا نهاده می شود، پس این از قبیل تفسیر بعضی نصوص به بعضی دیگر است.

چهارم: ایمان به این که پناه بردن به معنی غیرظاهر ممکن نیست مگر بعد از تلاش و نگرستن در دلیل، زیرا:

آنگاه که این مذاکرات مقدماتی چهارگانه را می خوانیم، درمی یابیم که تأویل به این معنی درست است و در آن مشکلی وجود ندارد، و آنگاه که مسلمان به آن پایبند می شود به زودی پیرو نص شرعی می شود، به راستی که اشکال آن گاه پیش می آید که با انحرافات که در راه هدایت شدن و پیروی از نص درمی آمیزد، پس تأویل منحرف می شود تا از مسیر پی بردن به مقصود و منظور نص و شناخت مقصود از آن را دور گرداند، تا به تفسیر نص به آنچه خلاف ظاهر آن است بینجامد از اموری خارجی نزد آن، که دلیل صحیحی ندارد.

و آنگاه که تأویل به این معنی باشد در آن اشکالی پیش نمی آید، پس اشکال کجاست؟ اشکال در سبب عدول (و روی گردانی) است، برای چه از ظاهر نص عدول (روی گردانی) می شود؟

و چه دلیلی قوی تر است که با آن از ظاهر نص عدول می شود؟

در آن زمان است که انحرافات کلامی پدید می آید، پس از معتقدات پیشین و اصول فکری منحرف عذری برای آنان در تأویل آنچه با نص مخالف باشد را قرار می دهد، پس حقیقت آن به دست آمده از نص نمی باشد، و بلکه از خارج بر آن آمده، و از ظاهر نص عدول کرده و رویگردان شده برای آن که این ظاهر پیش از این رها شده بود، و از آن روگردان و به اعتقادات سابقش برگشته، آنی که برایش دلیلی ارجح می بیند.

و به راستی که امام ابن‌قیم به احوال این فرقه‌ها دانا و بینا بود. آنگاه که روش تأویل آنان را توصیف می‌کند، می‌گوید: «و حقیقت امر این است که هر گروهی هر آنچه را که مخالف روش و دعوی اصل آنها باشد را تأویل می‌کنند، پس معیار نزد آنان در آنچه که تأویل می‌کنند و یا تأویل نمی‌کنند، همان روشی است که به سمت آن رفته‌اند، پس هرچه موافقشان باشد به آن اقرار کرده و می‌پذیرند و آن را تأویل نمی‌کنند و هر چه مخالفشان باشد آن را تأویل می‌کنند.»^(۱)

و پیش از او شیخ‌الاسلام ابن تیمیه رحمه الله گفته است:

«و مثل این قانون که آنان وضع کرده‌اند، هر گروه برای خود قانونی وضع کرده‌اند، درباره آنچه که پیامبران از نزد خدا با آن آمده‌اند، پس آن را اصلی قرار داده‌اند و به آن اعتقاد دارند، همان است که گمان می‌کنند عقلشان آن را شناخته و پی برده، و پیامبران را با آنچه که به آن آمده، پیرو آن قرار داده‌اند، پس هرچه با قانون آنان سازگاری دارد پذیرفته و آنچه که مخالف آن بوده از آن پیروی نکرده‌اند.»

و این بیان منطبق است با همه تأویلاتی که میراث اسلامی از قدیم آن را شناخته است. مانند تأویل فلسفی و تأویل کلامی و تأویل صوفیانه، پس این‌گونه تأویلات است که مفهوم نص را تحریف کرده و نصوص را برای مقدمات فکری پیشین که روش‌های مخالف در روش تسلیم خدا و رسولش ﷺ است، را محاکمه می‌کند، و این کار با واجب بودن پیروی از کلام خدا و کلام پیامبرش ﷺ، سازگار نیست، زیرا:

نخست: برای آن که مخالف با مدلول (راهنمای) نص شرعی است. پس آنچه واجب است پیروی از آن چیزی است که شارع بر آن رهنمون می‌سازد، و این شناخته نمی‌شود مگر از خلال لفظ صحیح و درست و آشکار و روشن.

پس اگر به (گمانشان) لفظ، دلالت‌کننده بر مقصود شارع نباشد، دنبال معنی باطن پنهان یا معنی دیگر که بر لفظ رهنمون نمی‌سازد، می‌گردند، و این معنی باطن

(۱) مختصر الصواعق المرسله، ص ۳۲-۲۰ درء التعارض، ۷۳/۱.

را لفظ نمی پذیرد و آن را از خود می راند پس این به تدلیس (پوشیدگی) و اشتباه نزدیک تر است تا نور و برهان، پس برای متکلم: «روا نیست که بر خلاف ظاهر نص، آنرا برداشت کند، و دلیل دیگری هم بر آن دلالت نمی کند، مگر نزد فرقه مرجئه. زیرا که نص به غیر از ظاهر خودش به چیزی دلالت نمی کند مانند مهمل، و خطاب کردن به مهمل بیهوده است.^(۱)

پس اصل همان پیروی از ظاهر سخن است، و هر آنچه معنای نص را از ظاهر خارج کند، باید شروط زیر را داشته باشد:

۱. بیان احتمال دانستن لفظ بر معنایی است که در آن ترکیب یاد شده و بسنده نیست که مجرد به لفظ توجه شود، که لغت بر معنی هرچه باشد، دلالت کند، بلکه ناچاراً باید به چگونگی ترکیب به طور کامل که بر این معنی دلالت می کند، (هم دقت کرد)، برای آن که الفاظ برای آن است که در لغت رهنمون هایی مختلف دارد، اما سیاق سخن منظور و مقصود آن را مشخص می کند، پس کفایت نمی شود که دلایل لفظی آورده شود مگر آن که دلایل بر ذات سیاق، پذیرفته شوند.

۲. باید دلیل آورده شود که آن (منظور و مقصود را) ذکر کرده است، همان مقصود نص است.

۳. اثبات دلیلی که اراده معنی اساسی را (از کلام) را بازدارد.

۴. پاسخ به معارض (مخالف، کسی که مخالف این معناست)^(۲)

و این شرطها همان است که ابن قیم از آنها به عنوان شرطهای آشکار کمک دهنده به قاعده اصل که همان تسلیم شدن در برابر رهنمون های ظاهر نص است، از آن یاد کرده است، پس این اصل قطعی و حتمی است، تا آن که به راه آورد کسانی را که از این اصل منحرف شده اند که ناچارند مانند این مقدمات عقلی را (رعایت

(۱) نک: موقف المتکلمین من الاستدلال بنصوص الكتاب و السنة، لسليمان الغصن، ۷۹۸/۲-۸۱۳.

(۲) البحر المحيط، ۱/۴۶۰.

کنند).

پس هر تأویلی باطل نیست، بلکه تأویلی باطل است که آیه‌ای را منحرف کند و منظور و مقصود آن را بازدارد، و نتیجه‌ای به خلاف ظاهر آن بدون راه و روش درست، داشته باشد، و اما آن‌گاه که شروط تأویل باهم یک جا شوند، ممکن می‌شود که محلی قابل و ارزشمند برای تأویل باشد و برای آن امکان داشته باشد، و دلالت ترکیب کلام و سیاق (سخن) بر آن رهنمون کند، و اقامه دلیل بر این معنی، پس (این) همان تأویل درست است.^(۱)

دوم: به راستی که لوازم بسیار ناپسند برای اخذ و گرفتن این روش تأویلی مترتب می‌شود: «از آن جمله: خداوند پاک در کتابش و سنت پیامبرش ﷺ از این گونه الفاظ نازل کرده که ظاهرش سبب گمراهی می‌شود و آنان (مردمان را) به تشبیه و تمثیل بیفکند.

و از آن جمله: آن که خداوند بیان حق و درست و روانی آن را رها کرده، بلکه رمزی در آن نهاده و آن هم چه رمزی و معمایی که درک آن ممکن نیست مگر بعد از تلاش بسیار.

و از آن جمله: (خداوند) بندگانش را مجبور و مکلف کرده که از آن الفاظ حقایق و ظواهر آنها نفهمند، بلکه مکلفشان ساخته که از آن بفهمند آنچه را که به (معنی آن) راهنمایی نمی‌کند، و برای آن قرینه‌ای قرار نداده که (معنی آن را) درک کنند.

و از آن جمله: آن که همیشه در این باره به طریقه ای سخن گفته شود که ظاهر آن مخالف حق باشد.

و از آن جمله: برترین‌های امت و بهترین قرن‌ها از اول‌شان تا آخرشان از قول حق بازمانده‌اند و درباره این خبر بزرگ که از مهم‌ترین اصول ایمان است سخن نگفته‌اند، و این یا نادانی است که نفی‌کننده حق است و یا پوشانی که بیان را نفی کرده

(۱) البحر المحیط، ۱/ ۴۶۰.

است.

و از آن جمله: آنان (با این نگرش) نادانی پیشینیان را رقم زده و این که آنان بی سواد بوده اند و روی آورندگان به زهد و عبادت و پرهیزگاری و ستایش خداوندی و شب خیزی (برای نماز شب) و حقایق در شأن و اندازه آنان نبوده است.

و از آن جمله: رها کردن مردم از فرود آمدن این نصوص که برای آنان سودمندتر و به درستی نزدیکتر است، پس آنان از این نزول سودی نمی برند جز در معرض گمراهی قرار گرفتن. و به یقین از آن سودی نمی برند و نه به عملی می رسند که خداوند آن را دوست داشته باشد و آن را منع کرده...^(۱)

پس روش های تأویل این گونه بر قاعده ای قرار نگرفته که روشمند و همگانی باشد که فهم نص شرعی را منضبط کند. حتی، اگر قاعده ای باطل باشد، اما همگانی کردن آن انحراف را محدود و در جهتی معین و مشخص قرار می دهد. «این جهت گیری بر روشی نادرست قرار می گیرد، و غیر همگانی و با آن در بدی های گشوده می شود که خداوند میداند، و بنابراین ضابطه راستین تأویلش امکان پذیر نیست و امکان تأویل آن به نص بر نمی گردد و بلکه به ذات شخص که به آن برمی خورد، «بنابراین برای آنان قانونی پابرجا و راه راستی در (فهم) نصوص نیست، و هیچ کدامشان را نمی یابی که امکان تفریق (فرق گذاشتن) بین نصوصی که احتیاج و نیاز به تأویل دارد و آنهایی که نیازی به آن ندارند را ممکن بدانند، مگر به آنچه که نفس تأویل کنند، شنونده خطاب آن باشد، به آن برمی گردد، نه به آنچه که در نفس متکلم به خطاب کننده به آن برمی گردد».^(۲)

همانگونه که تأویل ناپسند است به خاطر آن که کلام را از حقیقت آن منحرف می کند و از مقصود تأویل کننده بحث می کند و نه از مقصود نص، و به همین گونه جمود (خشکی) ظاهری که به علتها نمی نگرد و در مقاصد اندیشه نمی کند و نه در

(۱) نک: موقف المتکلمین من الاستدلال بنصوص الكتاب و السنة، لسليمان الغصن، ۲-۷۹۸-۸۱۳.

(۲) دره التعارض، ۲/۶۵۷.

حکم قانونگذاری و فقط به لفظ بسنده می کنند، نیز ناپسند است، زیرا آن کوتاهی در تسلیم شدن (در برابر نص شرعی) است، پس کمال تسلیم آن است که مقصود خداوند پیگیری شود، از بین ادراک و فهم کلام او و کلام پیامبرش ﷺ، و این با روش های تأویل نوظهور و با جمود (خشکی) لفظی ظاهری ممکن نمی شود.

پس ظاهریه مقاصد شریعت و علت ها و حکمت ها را نمی بینند.

پس در قصد و فهم منظور شارع ناکام می مانند و ناکامی در فهم منظور شارع، که شناخت احکام شریعت آن گونه که در واقع است به خطا افتاده، از آن چه که حکم (بر آن) واقع می شود و بر حسب مقصود خداوندی نیست.

دوم: قرائت (و خواندن) جدید نصوص شریعت:

قرائت (خوانش) جدید و نو یا خوانش نوپیدا یا تجدید (دوباره خوانی) دین یا تجدید میراث، همگی شان اصطلاحات مختلف هستند که برای ظاهری یگانه است از آن چه که برگرداندن خوانش نصوص شرعی است به روش نوپیدا.

و این روش به حسب هر خواننده ای مختلف می شود، و روش های گوناگونی در این خوانش است اما در اصول کلی همگانی با هم اتفاق نظر دارند، و آن این است که در دین اشکالات دینی و فرهنگی وجود دارد که سبب عقب ماندگی عرب و اسلام شده است.

امت اسلامی وارد مرحله حساسی از تغییرات جدید شده است، و چون فرهنگ اسلامی دارای خوبیهای زیادی است پس نمی توانیم این فرهنگ را نادیده بگیریم بنابراین دوباره خواندن آن و تقدیم آن به شکل مختلف امری ضروری است.

زیرا همانطور که گفتیم در میراث (فرهنگی) جوانب مثبت زیادی وجود دارد، و از طرف دیگر باید با این فرهنگ مدرن جدید همسو شویم، پس باید روشی نو برای خواندن نصوص دینی پیدا کنیم (اینها دلایلها این نوآوران است).

بنابراین این راه و روش جدید که همه این خوانش ها بر آن هم رای و هماهنگ

هستند، آن است که نصوص نامرغوب و بد (در گمانشان) را باید تاویل کنند، و برگرداندن نتایج آن (به سمت وسوی) جدید و نو تا جانب غیرایجابی در آن پنهان بماند و جانب جدید آن آشکار شود.

پس حقیقت این قرائت (خوانش) آن است که همان (تاویل) درونگرایی (باطنی) جدید است.

احتیاج به رنج کشیدن زیاد نیست تا بدانیم که این خوانش راه هدایت شدن به این نصوص نیست، و نه فهمیدن منظور و مقصود خداوند از آنها، و نه بحث از اوامر و نواهی برای فرمانبرداری، بلکه خط و راه مسیر آن به وضوح رسم شده است، این خوانش موجه است، خوانشی که دارای هدف مشخص است، خوانشی که دارای هدفی و نهایی است که می خواهد به آن برسد. قرائتی که اراده بحث از نص را ندارد، و بلکه به راستی که اراده بحث در ضمن و خلال نص را اراده می کند، و نه پیروی از نص را، بلکه رهایی از آن را می خواهد. و رعایت درستی تاویل آن یا نزدیکی آن به نص یا دوری از آن را ندارد. از نص می خواهد که این تأویلات را بپذیرد و تحمل کند. پس این تاویل ضد تسلیم، و نقض کننده پیروی از آن است، پس مقصود از این خوانش رسیدن به نتایج پیشین است. و نصوص شرعی در ادبیات آنان حاضر است به خاطر آن که نتایج نص را دور کنند و بحثی درباره آن اشکالات نمی کنند، پس نص مشکل می شود، و نه دلیل، و این از قدیم آشکار است.

«و بسیاری از تاویل کنندگان پروایی ندارند، آنگاه که حمل لفظ بر این معنی از هر راه ممکن برایشان آماده شود، آنگاه که مقصود او راندن و حمله باشد، از هر راهی که بتواند دورش بیندازد، پس به نصوص برای اینکه به قواعد باطلش برسد استدلال میکند. و برای هیچ کس (روا نیست که) کلام خداوند و پیامبرش را به هرآنچه که جایز است به لغت یا اصطلاحی و یا به خاطر بعضی شاعران یا سخنرانان یا نویسندگان یا عموم مردم، حمل کند»^(۱)

(۱) مختصر الصواعق المرسله، ص ۴۶.

«بنابراین آنان را می‌یابیم که هرگاه به قرآن و حدیث‌ها احتجاج می‌کنند و دلیل می‌آورند، توجهی به نوشتن دلالتشان نمی‌کنند و به دور می‌روند، از آنچه در قرآن از آن معنی است، آن‌گاه که تکیه آنان در نفس امر بر غیر قرآن است، و آیاتی که با آنان مخالف است شروع به تأویل آنها می‌کنند به قصد آن که تا جایی که ممکن است آنها را نپذیرند، مقصودشان آن نیست که منظور پیامبر ﷺ را بفهمند بلکه تا نزاع‌کننده (نصوص) را از احتجاج و دلیل آوردن به دور بدارند.»^(۱)

پس این یک مشکل قدیمی است، و آنچه که نوپیدا است بسیار شدن حجم انحراف و غلو و به بازی گرفتن نصوص است که در تأویل و تحریف نصوص شریعت در متاولین معاصر میبینیم.

این خوانش‌ها وارد شده بر میراث عربی است، برای آن که آنها دانستند که به راستی که این میراث حاضر و دارای تأثیر عمیق در جان‌های مسلمانان است، و هرگونه اندیشه‌ای برای گذر از آن به شکست می‌انجامد، پس آمده‌اند به سوی آن (نصوص) تا بگویند آنچه می‌خواهند پس خوانشی که در آن باره می‌گویند، با آشکاری تمام این است: «و به راستی که اهتمام و توجه من به میراث مسلمانان از قبل نبوده، و الآن هم برای این میراث در ذات آن نیست، بلکه به خاطر رسیدن به نواندیشی است، که بر آن آگاه شده‌ام.»^(۲)

و می‌گویند: «به راستی که ما با این کار از سلطه‌ای که بر ماست، خودمان آزادتان می‌کنیم و در پی آنیم که چاره‌ای بجوییم تا سلطه خود را بر آن قرار دهیم»^(۳) سپس با شور و حرارت می‌پرسند: «چگونه از سلطه میراث فکری (مسلمانان) خود را رها سازیم؟ و چگونه ما چیرگی خودمان را بر آنان چاره‌جویی کنیم؟»

پی با قناعتی پابرجا وقوی می‌گویند که این تغییر امکان ندارد مگر از درون:

(۱) مجموع الفتاوی، ۱۳/۵۸-۵۹.

(۲) محمد عابد الجابری فی المسألة الثقافية، ص ۲۵۰، نفلًا عن الحداثیون العرب فی العقود الثلاثة الأخيرة و موقفهم من القرآن للجیلانی مفتاح، ص ۷۰.

(۳) التراث و الحدائة، لمحمد عابد الجابری، ص ۴۷-۴۶.

«راهی برای نو شدن و نوآوری نیست و ما خرد عربی را باز تازه می گردانیم (و راهی نیست) مگر از داخل میراث آن به ذات خودش با ابزار خاص و امکانات ذاتی». (۱)

«و هدف از آن: «مشارکت در اسلامی کردن علمانیت (بی دینی)، و به روزگردانی اسلام است» (۲)

پس این نوع خوانش وارد مرحله تازه ای می شود:

«و آنچه که به پیش افتادن اندیشه بر عربی را متوقف می کند، به پیشواز رفتن برای تحقق یافتن قطعی معرفت شناسی با آن است، قطعیتی که برپایی اش جشن بازگشایی دوران فرهنگی جدید با بنیان گذاری جدید باشد». (۳)

پس بر اساس این دیدگاه واجب است که «اندیشه عربی آماده شود و همه جوانب عقلی و آزاداندیشی را در میراث خود بگیرد و اعتماد به نفس را وظیفه خود سازد، وظیفه ای جدید در اعتماد به خود همانطور که در بار اول اینکار را کرد، آن وقتی که با نظام اقطاعی و غنوصی و بیهوده گردی و تنبلی (تواکلی) جنگید، و الآن باید برای برافراشتن شهر عقل و عدل و شهر عرب آزاده، تلاش کند.

و در چهارچوب آماده کردن و تهیه آنچه که جوانب عقلانی در میراث مان، واجب است که به دست آورد، و فکر انسانی جدید و معاصر را به دست آورد، و به عبارت دیگر، این دست آوردها از ما بیگانه هستند تا زمانی که آنها را در روی داده های مربوط به خودمان با روش علمی و ریشه دار، انجام دهیم.

پس وظیفه اول ما می طلبد که قبل از هر چیزی پای گذاری آن در درون فکر ما باشد و ربط آن به غریب های همانندمان یا نزدیک به آنها در میراث ما و آن آنچنان که در همه عرصه ها لازم است، مسلح شدن به دیدن تاریخ قابل درک شونده، فرقی نمی کند که در برابر میراث ما یا میراث غیر ما باشد، پس مفاهیمی که از میراث مان

(۱) بنية العقل العربي، لمحمد عابد الجابری، ص ۵۲.

(۲) عیال الله، لمحمد الطالبي، ص ۱۴۴.

(۳) تکوین العقل العربي، لمحمد عابد الجابری، ص ۵۲.

آماده می‌کنیم یا آن را از فکر اروپایی معاصر و جدید می‌گیریم، واجب می‌سازد که فروتنی کنیم در برابر علم زیستی تازه، و این با تعامل (دادوستد) با آنان است در تاریخ‌شان و نسبت‌شان با بیداری تا مقاصد و اهداف برادرانه با آنان و چگونگی اجرای درست. برای وارد کردن آن در پذیرش همگانی»^(۱).

پس این نوع خوانش چند مقدمه را طلب می‌کند:

اول: نص برای هرگونه تأویلی گشوده است پس معنی مشخصی برای نص وجود ندارد، بلکه فضا برای هرگونه تأویلات باز است:

«اما تأویل، امکان اثبات یا نفی آن وجود ندارد، و پذیرش یا نپذیرفتن آن درست نیست، برای آن که تأویل در اصل از دلالت منطبق در موضوع بحث نمی‌کند و بلکه بحث از آن به اندازه آن‌چه که از آن حاصل می‌شود از پی بردن دلالت‌های آزاد از مجاز بودن نص بحث می‌کند، و آن را آماده می‌سازد»^(۲).

پس نص به حقیقت رهنمون نمی‌سازد و از آن حقیقت به دست نمی‌آید: پس: «اگر برای نص حقیقی باشد، معنایش این است: که نص، نصی برای حقیقت نیست، برای آن که خطابی که مجرد و به تنهایی برای نص می‌باشد در حقیقت به پایان رویدادهایی می‌رسد که به اجرا شدن حقیقت منتهی می‌شود، اما نصی که بر خود فرض می‌کند همان است که ما را برمی‌انگیزد برای مراجعه به آن و برای دانستن واقع و حقیقت، با کلمه نص حقیقی را نمی‌گوییم بلکه وابستگی با حقیقت را می‌گشاییم»^(۳).

آن خوانشی است که بر پایه گشایش نص برپا می‌شود و به شناخت آن‌چه که نمی‌گوییم می‌رسد، تا بحث در نتیجه‌ها و شرط‌ها و بنیانها و قاعده‌هایی که معنی از

(۱) التأویل و الحقیقة، لعلی حرب، ص ۵۸.

(۲) نقد النص، لعلی حرب، ص ۱۴.

(۳) التأویل و الحقیقة، لعلی حرب، ص ۶۸.

بی معنی بودن آن پیدا می شود.»^(۱)

«پس نصوص در منطوق خود ثابتند، در مفهوم متغیر و متحرکند.»^(۲)

«قرآن نص گشوده برای (پذیرش) همه معانی است، و ممکن نیست که برای هر تفسیر یا تأویلی آن را بست یا قرآن به شکل نهایی یا ارتودوکسی از آن سود برد.»^(۳)

دوم: ممکن نیست از نصوص معانی معین و مشخص گرفت:

پس امکان ندارد که از نصوص معانی مشخص گرفت، آن چنان که سخنرانان دینی گمان می کنند، و آن که گمان می کند او توانا است که نصوص دینی را درک کند، پس «به طریق ارگانیک درمی یابد که بین این نصوص و بین خوانش آن و فهم و درک او از آنها و با این روش یگانه سخنرانان دینی، نمی شود که فقط مسافت معرفتی بین ذات و اصل و موضوع، ملغی شود، بلکه از آن مرحله درمی گذرد، و تا ادعای ضمنی به توان آن برای گذشتن از همه شرطها و گرفتاری های موجود شناختی و رسیدن به مقصد خداوندی پوشیده شده در این نصوص.»^(۴)

پس هیچ کس را توان آن نیست که لبه شمشیر نص دینی را بشکند. «به راستی که فکر اصولی سلفی (گذشتگان) باور به این داشتند که امکان جدا کردن معمای لغت دینی (کلام خداوندی در ذات خود) یا تفسیر آن و فهم آن، آن گاه که چیرگی بر نحو عربی و علم مفردات و بلاغت از رسایی و علم معنی باشد، امکان دارد، یعنی: دانش های مختلف، به خصوص به لغت عربی و گوناگونی شان، به راستی که این فکر نمی داند که همه تحلیل های لغوی آن بر نظریه روابط بین لغت و فکر اعتماد کرده است.»^(۵)

و نصوص در ذات خود به معنی یگانه بر نمی گردد. پس «نص ساکت است این

(۱) التأویل و الحقیقة، لعلی حرب، ص ۶۸.

(۲) نقد الخطاب الدینی، لنصر حامد أبوزید، ص ۸۹.

(۳) تاریخية الفكر العربي الاسلامی، لمحمد أركون، ص ۱۴۵.

(۴) نقد الخطاب الدینی، لنصر أبوزید، ص ۳۰.

(۵) تاریخ الفكر العربي الاسلامی، لمحمد أركون، ص ۲۴.

گونه نیست که برای بیان حقیقت بر غیر اهل آن بخیل باشد، و نه سبب ترس از چیرگی که از آن می ترسند» و نه برای غرض و مقصود تربیتی که قصد آن را دارند، چنان که بعضی از مفسران قرآن به آن روش رفته اند، بلکه برای آن که نص صراحتی به مقصود در ذات خود ندارد، و برای آن که به طور مستقیم دلالت بر مدلول آن نمی کند، این همان راز نص است: آن که برایش خاموشی و بی نیازی و فراغت است. و برای او لغزش و روی گردانی و اعراض است، و برای او گمراهی و گول زدنی است. و امر به مدلولش نمی کند، فقط خدمت کننده به معنی چاره جویی در شناخت آن، برای در پرده بودن و ناپیدایی و در دور کردن و دور بودن از مقصود است»^(۱)

سوم: مراعات نکردن قیمت نص شرعی:

پس برای نص شرعی جایگاهی غیر از جایگاه جز آن است:

«به راستی که اولین شرط از شروط بحث علمی موضوعی همان بحث و مطالعه نص بدون احساسات شعاری است، زیرا که این احساسات قوی خواننده را در وهم قرار می دهد، و به خصوص آن گاه که موضوع مطالعه نصی دینی یا مانند آن باشد.»^(۲)

پس آن خوانشی که نص شرعی آن را جدا می سازد، قرائت و خوانشی مرده است: «پس ما دو نوع قرائت برای قرآن داریم؛ قرائتی (خوانشی) مرده که همان خوانشی است که در نص از حقایق نهایی یا از جواب های قطعی یا از معلومات و دانستنی های آماده یا از معارف پابرجا بحث و گفتگو می کند. خوانشی پنهانی که می شناساند آنچه را که نص می گوید و آن که مقصود سخن و معنای اصل آن را آشکار می سازد. و این قرائت در شروحات و در شروح شرح به نحو خاص آن را می خوانیم بر اساس این خوانش در اکثر خطابات اسلامی زمانمان که قصد دارد نص به منطق ثابت و پابرجا بودن و پیروی و مطابقت دادن با اصل برگردد، و این خوانش خشک نگری فکری و تحجر و یا رکود (سکون) مجتمع و زوال آن را ایجاد می کند، و به راستی که به سمت

(۱) نقد النص لعلی حرب، ص ۱۶.

(۲) الکتاب و القرآن قراءة معاصرة، لمحمد شحرور، ص ۳۰.

و سوی خراب کردن معنی و خشک کردن آن می‌رسد، اما خوانش زنده آن است که محرک آن کشف و طلب کردن است، و اندیشه‌اش آفرینش و بازسازی است.^(۱)

چهارم: درگذشتن از ظواهر نصوص:

پس ممکن است که از حکم شرعی در گذریم (آنها باطل کنیم) به وسیله خوانش از چنگ زدن به تحریف نص به فضایی برتر از خلال آن امکان دارد تا از حکم رهایی یابد. پس به طور مثال: «در این رویداد (قضیه) که دختر سایر ورثه را حجب (محبوب کند یعنی ممنوع الارث کند - اصطلاحی فقهی است) می کند جایگاه او جایگاه مرد است و برای این معیار کافی است که مقاصد و اهداف کلی برای وحی در نظر بگیریم، به جای آن که استناد به اجتهاد فقه شیعی باشد یا چنگ زدن و تمسک به تحریف نصوص».

پنجم: آنها (نصوص) به حسب هر خواننده‌ای مختلف و گوناگون می‌شود:

بلکه «هر خواننده (در خوانش نص) به حسب احوال و حالاتش مختلف می‌شود»^(۲)

«نص نازل شده (قرآن) و حدیث صحیح باقی می‌ماند، که تنها مرجع یگانه است و همه در نزدیک شدن به آن آزادند، به شرط آنکه علم و صدق نیت و اخلاص وجود داشته باشد».^(۳)

ششم: به راستی که نصوص محصور و محدود است در زمان خود (تاریخی بودن نص):

«و با هر درجه‌ای از وضوح در ذات خود واضح است که بعد تاریخی نصوص در حل مشکلات کنونی و تلاش‌های آن و بین گرفتاریها و مشکلات گذشته و عموم آن، نادیده گرفته شده است. و فرض امکان صلاحیت داشتن حلول و نفوذ گذشته برای

(۱) نقد النص، لعلی حرب، ص ۲۰۴.

(۲) نقد الحقیقة، لعلی حرب، ص ۶.

(۳) عیال الله، للطالبي، ص ۱۵۰.

تطبیق بر حال حاضر محال و ناممکن است»^(۱).

«پس وحی آن چنان که گفته شد و گذشت واقعه‌ای تاریخی است که جای آن نیست که لغت آن از سیاق بعد اجتماعی آن جدا گردد»^(۲).

«و آن‌گاه که فکر دینی کسی را که نصوص را گفته است یعنی خداوند متعال را محور اهتمام و توجه خود قرار می‌دهد، پس ما انسان را با تمام آنچه که او را در بر می‌گیرد، محور اهتمام قرار می‌دهیم. با توجه به واقعیت‌های اجتماعی تاریخی، که انسان نقطه آغاز و بازگشت است»^(۳).

هفتم: به درستی که نصوص نتیجه‌ای است برای واقعیتی که از آن به ظهور رسیده است:

«و اما قصه‌های قرآنی و حدیث پیامبر و سیره، پس همیشه گفته‌ایم که آنها تشکیلاتی استدلالی و عقلی است، در آن زمان که آنها به طور جدی برای انجام دهنده آن به خیال اساطیر و داستان‌های خاص به اصول هر گروهی یا دارای جماعتی متبلور می‌شود محتاج هستند، و این احتیاج بنیان وهویت آن را تشکیل می‌دهد»^(۴).

پس نصوص جز نتایجی برای واقعیت نیست و وحی متعالی و رشدکننده نیست که به واقعیت راهنمایی و هدایت کند. و متأسفانه هیچ چیز از تاویل باطل این گروه در امان نماند حتی نصوص بعث و دوزخ و الوهیت و برزخ و معاد و وحی و نبوت و فرشتگان و پدید آمدن روز آخرت.

من نمیدانم چنین شخصی آیا به چیزی ایمان دارد؟! و به چه چیزی باید نزد خدا و پیامبرش ﷺ تسلیم شود؟

این است آشکارترین چیزهایی که این قرائت می‌بخشد، و بعضی از نصوص یاران

(۱) نقد الخطاب الدینی، ص ۵۵.

(۲) نقد الخطاب الدینی، ص ۷۰.

(۳) نقد الخطاب الدینی، ص ۲۰۰.

(۴) تاریخية الفكر العربي الاسلامی، ص ۱۴.

آن، و آنان در بنانهادن این خوانش متفاوتند، و در حدود آن، و در فاصله دوری آنان از نصوص و تسلیمشان در برابر آنان (در برابر نصوص).

پس هیچ شکی نداریم که برخی آنان هستند هیچ ایمانی به اسلام ندارند، و نه به نصوص آن و نه به پیامبرش ﷺ. بلکه آنان در پی جویی این بیهودگی جز برای گمراه کردن مردم نیستند و به خاطر این که توان آن را ندارند که به طور آشکار و مستقیم اعلان کنند که اسلام را ترک کرده‌اند.

و نزد بعضی از آنان اشکالات و ایرادهایی عمیق است نسبت به وحی، نبوت و یا سنت، ولی آنان به طور کلی اتفاق نظر بر این اصول در برخورد با نصوص شرعی دارند، و این سبب شده که غیرت فقها و مؤلفین معاصر برانگیخته شود و نتیجه‌اش آن شده که به درس‌ها و بحث‌های روشنگر در مناقشه درباره روش‌های گمراه کننده‌شان که معارض و در برابر نصوص است، پردازند و پایه‌های معرفتی که بر آن اعتماد کرده‌اند را به چالش بکشانند. پس موضوعات و مقدمات و نتایج علمی برای هر شخص از آنان به دست آمده است.^(۱)

به طور مختصر درباره آنچه که مربوط به اصل تسلیم در برابر نصوص شرعی است متمرکز می‌شوم:

نخست: به راستی که خوانشی این چنینی با خوانش عموم مسلمانان نسبت به نص شرعی اختلاف دارد، چرا که مقصود مسلمانان از خوانش، گفتگو درباره منظور خداوند از آن است و برای فرمانبرداری و عمل به آن، پس مؤمن آنگاه که به خداوند ایمان می‌آورد و پیرو پیامبرش ﷺ می‌شود و تسلیم کار رسول‌الله ﷺ پس او گفتگو می‌کند از آنچه خدا و پیامبرش ﷺ اراده کرده به خلاف این خوانش‌ها که سعی می‌کند به اهداف معینی برای رهایی آنها از این نصوص شرعی باشد، برای این است که تحریف و تأویل و بیهوده گویی با نصوص را تمرین می‌کنند، برای آن که نمی‌خواهند که نص را به سخن درآورند و بلکه می‌خواهند که (نصوص را) آن گونه

(۱) ص ۹۲ کتاب اصلی.

که می‌خواهند به سخن آورند.

پس این خوانش، خوانشی است که آغاز و انجام آن روشن است و این روشی است در تضاد و نفی‌کننده کلی برای اصل تسلیم (و پذیرش و اطاعت) از خداوند و پیامبرش ﷺ.

دوم: این روش بر تأویل نصوص برپا است، از طریق استخراج معانی باطل از نصوص آشکار، و این جاده‌ای است که به طور کلی هر انحرافی، چه قدیم و چه نو است. آن‌گاه که عاجز می‌شوند از نشر باطل نزد مردم سعی می‌کنند که باطل‌شان را از بین نصوص پیدا کنند. و امکان ندارد که برای معنی باطل نصی صحیحی پیدا کرد و نه دلیل شرعی. پس چاره‌ای نیست از تأویل که از خلال آن هر آنچه را که (خواستند) از معانی باطل به دست آورند.

سوم: این خوانش بر هیچ‌گونه روشی علمی برپا نیست و نه هیچ طریقه‌ای که قرار داده شده باشد، پس آنان نه بر اساس قواعد و بنیادهای همگانی سخن می‌گویند و نه بر اصول روشمند آشکار تا انسان بتواند آنان را به محاکمه بکشانند.

پس پندپذیری در ایجاد نتیجه‌های باطل نیست، بلکه حتی ابزار و وسیله‌ای که به وسیله آن این نتیجه‌گیریها می‌شود هم راهی بیهوده و فرضیه‌ای برای (هرج و مرج طلبی) است که نه تحمل راندن را دارد و نه حتی که بر اصول درستی قرار گرفته باشد.

و این امکان برای هرکسی وجود دارد که به آسانی به هر نتیجه‌ای که می‌خواهد از بین نصوص شرعی بدان دست یابد، بلکه برای نص شرعی امکان آن را دارد که هر معنی و نقیض (نقض‌کننده) آن را هم در پی داشته باشد، و یا دلالت بر چیزی و ضد آن را داشته باشد، و در آن زمان گمان می‌کنند که آنان از خلال این‌گونه نتیجه‌گیریها (باب) خیری را گشوده‌اند، ولی در حقیقت باب شرّ و بدی بزرگی را با این قواعد بیهوده گشوده‌اند. زیرا که این امکان وجود دارد که نتایجی مخالف با نتایج آنان از بین اصل و ذات نصوص به دست آورده شود، هرچقدر که این فکر پر فساد

و افراطی گرایی و دور از نص باشد.

و بنابراین، اگر یک سخن مبنی بر معانی خود نیست، پس این زیان دیدگان از پروردگار بلندمرتبه شان و از پیامبرشان ﷺ چه چیزی را می فهمند؟ و به آنان گفته می شود: اگر اینگونه باشد چگونه شما کلام همدیگر را می فهمید؟ و اگر اینگونه باشد چگونه منظور شما از این سخنانتان را دریابیم؟ شاید شما هم چیزی دیگری از این کلامتان می خواهید؟ (یعنی اینکه این کلام ظاهری شما معنای باطنی دیگری دارد) و شاید اراده دارید با آن به اثبات آن چیزی پردازید که باطل بودن آن برای شما آشکار است؟ پس چه پاسخ می دهید، ما هم هم پاسخ را در مقابل یاوه گویی های شما در مقابل نصوص می دهیم.»^(۱)

چهارم: درست آن است که تأویل در این خوانش ها بنا بر پایه اهواء (هواهای نفسانی) برپا است، پس نتیجه آن که این تأویل آن می شود که این شخص پیرو هواهای نفسانی کسانی است که آن را تفسیر و تأویل می کنند، پس هرکس هرگونه هوای (نفسانی) دارد نصوص و احکام را تأویل می کند، تا موافق هوای (نفسانی اش) باشد.

و بنابراین آنگاه که نصوص شریعت موافق هواهای (نفسانی) آنان باشد به آن استدلال می کنند و آن ها را در برابر تأویل به فروتنی وانمی دارند چون مقصد آنان را برآورده می سازد، و آنگاه که موافق هواهای نفسانی شان نباشد، این گونه خوانش ها را می آورند.

پنجم: برای هیچ کس جایز نیست که کلام گوینده ای را به آن گونه حمل کند که خودش بخواهد، بلکه باید آنرا بر حسب منظور و مقصود گوینده (حمل کند) و «هر تأویلی که تأویل کننده، مراد سخنگو و تفسیر کلام او را قصد نکند و قصد و منظور او را در نظر نگیرد پس او دروغگو است نسبت به آن که کلامش را تأویل

(۱) الاحکام فی اصول الأحکام، لابن خرم ۴۰۶/۳.

کرده است.»^(۱)

ششم: به راستی که نصوص شرعی با این طرز خوانش در این زمان بی معنی می شود. بلکه آن را در جایگاهی قرار می دهد که آن معانی مقصودش نیست، و این منافات دارد با مقدس بودن نص شرعی. زیرا ایمان من به من دستور می دهد که از نص پیروی کنم و هوی و هوس خود را درو بیاندازم، ولی اگر من نص پیرو هوی و هوس خود بکنم دیگر ارزشی برای نص باقی نمی ماند.

و وقتی که دانشمندان از متکلمین نخستین انتقاد می کردند برای آن بود که آنان "لفظ را در معینی به کار می بردند که امکان آن را داشت که متکلم با لفظ خود قصد آن را داشته است، و نمی خواستند که لفظ را بر غیر مقصود منظور متکلم حمل کنند"^(۲)، پس حالشان چگونه خواهد بود با کسانی که لفظ را بر غیر مراد متکلم حمل می کنند، یا آنرا به معنایی حمل می کنند که متکلم قصد آنرا نکرده است، بلکه متأسفانه کلام را بر حسب میل خود تفسیر می کنند! (و این گمراهی بزرگ است).

و آن گاه که آنان می گویند: «جایز نیست که از نص معینی برداشته شود که به باطل بینجامد»^(۳) پس چگونه است آن کسی که اساساً برای نص هیچ معینی را نمی پذیرد!^(۴)

حقیقت این تأویل آن است که (این تأویل) با بحث در میراث اسلامی می خواهد از نصوصی که همراهی با هواهای نفسانی قدرتمند چیره شده (فرهنگ غربی) ندارد رها شود، پس این قرائت و خوانشی است، برای رهایی از احکام زن و کفار و میراثها و آزادیها و حدود و جهاد و دوستی و نیکی و کُلّ حکمی که غرب آنرا دوست ندارد و نمی پسندد.

و به مقدار دوری شخص از دینش، و به مقدار خضوع و افتادگی در برابر منظومه

(۱) درء التعارض العقل والنقل ۱/۸۷.

(۲) درء التعارض العقل والنقل ۱/۷۸.

(۳) درء التعارض العقل والنقل ۱/۸۷.

(۴) درء التعارض العقل والنقل ۱/۸۷.

فکری غربی دایره تأویل و تحریف نزدش افزوده تر می شود، تا جاییکه تأویل به اصل اسلام و نبوت و وحی برسد، چرا که فکر مادی آن را دور می افکند و آن را نمی پذیرد. پس معیار آنها در تأویل آن همان است که فکر غربی آن را بپذیرد یا رد کند. و به خاطر آن که تفسیرات و اجتهادات مختلفی در غرب وجود دارد، پس درجه توجه به تأویل و نیرومندی آن به حسب قوت این در تمدن غربی دارد، پس هر آنچه که نزد تمدن غربی نپذیرفتن آن قطعی است، تأویل آن قطعی است، و هرآنچه غیر از آن باشد پس آن کمتر است.

پس تأویلشان فاصله می گیرد از آنچه که از لوازم گرفتن نصوص است، که مخالف زندگی شهری معاصر و تمدن غربی معاصر است، و این قاعده و اساس تأویلی انحرافی است، از زمان گذشته، نصوص در دل های آنان ضعیف می شود پس جان های خود را نگران می یابند، برای تأویل نصوص تا موافق با خوش آمدگویی بزرگی باشد که قلبشان با آن آرام گیرد.

هشتم: هنگامیکه نص را قبول می کنی ولی معنایی آنرا قبول نمی کنی، در حقیقت هیچ احترامی برای نص نگذاشته ای، زیرا که قیمت نص در معنا و مفهوم و مدلول آن است.

پس اگر کسی به معنای نص ایمان نداشته باشد، در حقیقت به هیچ چیز ایمان نیاورده است؛ برای اینکه اساس و روح ایمان در معانی آن است، و وقتی که معنای لفظ را از آن بگیری هیچ چیزی از نص باقی نمی ماند.

نهم: گشودن راهی برای آن که نص معنی ها و خوانش های گوناگونی داشته باشد، هر خوانشی را نیازمند به خوانشی جدید می گرداند. و نقد و بررسی را محتاج نقد و بررسی دیگر، (می گرداند) و این هوس و آسانی گیری ادبی فارغ و آزاد است و درباره نصوص شرعی ممکن نیست، «درخواست آن که لغت سنگین که هر افزودن یا تغییری را در هر باب بپذیرد تا آن جا که لغت روان مانند آب سیال نزد دلالتی معینی نه ایستد، یعنی: لغتی بدون نظم و ترتیب و آن در واقع بلندکردن صدا از دگرگونی و

درهم آمیختگی است که عادتاً از محالات است که به طور عادی پذیرفت که لغتی را بیابد که هر تعدیل (برابری) یا اضافه‌ای را بپذیرد و باقی نماند و اگر این لغت حالا باشد به راستی و وظیفه به هم پیوستن را فاقد است»^(۱)

پس گشودن این گونه تأویل به قبول احکام متناقض و ناهماهنگ می‌انجامد. پس هر چیز و عکس و نقیض آن هم قبول می‌شود. و این عیبی عقلی است که عقول بر نپذیرفتن آن اتفاق نظر دارد، و موافق و معارض هم در یک لحظه»

«این چنین جا باز می‌شود برای همه گفته شده‌ها و در بر دارد هر اختلافی را و همچنین فرصتی برای به هم پیوستن آنچه از بین رفته نیست»^(۲)

دهم: دوستداران و یاران این گونه خوانش‌ها پیوسته از ضرورت اجتهاد و اهمیت تجدید و بازنگری صحبت می‌کنند که ادعا می‌کنند که این تجدید سرزندگی را به آن بازمی‌گرداند، و مجتمع را از رکود (ایستایی) و سرپیچی‌ها بازمی‌دارد و به حرکت در کاروان حال حاضر کمک می‌کند.

اگر کسی اینگونه فکر کند پس کار برای او آسان است و احتیاجی به هیچ‌گونه از این اجتهادات ندارد، فقط احتیاج به شخصی دارد که همه چیز را حلال بکند، و هرآنچه را که اهل علم منع کرده‌اند را جایز بداند، و آن که از هر حکمی که حال حاضر غربی به آن راضی نیست، درگذرد. پس این عملی و کاری کم ارزش است که نیاز به این همه بزرگنمایی و ستایش ندارد، و برای انجام دادن این کار پست احتیاج به مدارک تحصیلی بالا نیست، بلکه هر آن کس که دارای جرأت و شهامت و کمبود دین و حیاء و شرمندگی و کمبود عدل و انصاف باشد میتواند این کار را انجام دهد.

در پایان: پس تنها نصی که این هرج و مرج و بی قانونی روی آن تطبیق می‌شود همان نص دینی همراه با نص ادبی است، اما این امر ممکن نیست که مثلاً با نصوص قانونی به انجام شود، یا با نصوص گفتگو بین مردم، برای این که کاری بیهوده است

(۱) مقالاتان فی التأویل، للمحمد سالم‌أبوعاصی، ص ۷۰.

(۲) نقد الحقیقة، لعلی حرب، ص ۴۵.

که دنیا با آن برپا نمی‌شود و زندگی با آن برپا نمی‌شود، پس این امر خارج از تفکر است، درباره هر رویدادی، در جاده زندگی، ممکن است که در نصوص ادبی قابل فهم باشد. اگر از باب آمادگی ذهن در خوانش و تأویل و استخراج معانی آن باشد، ولی در نصوص دینی گونه‌ای از بیهودگی است.

این گونه خوانش‌های جدید و نوپیدا مکان نص شرعی را در فرهنگ اسلامی، تمیز و تشخیص نمی‌دهد پس خوانش انتقادی و تلاش‌های تجدید شونده آنها بر میراث (اسلامی) از مرکزی بودن دلیل و نص در فرهنگ عربی اسلامی است، به دور است.

پس فرهنگ اسلامی بر اعتماد بر دلیل برپا است که به مانند اصل و مرجع آن است، پس هر نوع خوانش برای تاریخ اسلامی در میراث آن و فرهنگ آن و مسیر آن چاره‌ای جز آن ندارد که این مرکزیت نص را قبول کند. اما این نوع خوانش‌ها، این بُعد را قبول نمی‌کنند، کسانی بیشتر و کسانی کمتر، به همین خاطر انتقادات آنها بروز می‌کند زیرا این اصل مهم را قبول نمی‌کنند.

دکتر محمد عابد جابری را مثالی برای این مورد می‌گیریم، و خوانش او را به اعتباری میانه تعبیر می‌کنیم. در مقابل خوانش متشدد نصر حامد ابوزید یا آرکون یا طیب تزینی یا حسن حنفی و مانند آنها که تفسیراتی متشدد دارند، و با وجود این آن‌گاه که از بعضی از این آرای انتقادی دکتر جابری را بررسی می‌کنیم می‌بینیم که او از این خاصیت مهم تسلیم در برابر نص کاملاً غافل است.

پس او از پیچیدگی لغت عربی انتقاد می‌کند و مفردات آن را جمع نموده که از سنت و روش تطور محروم بوده است:

«بنابراین لغت عربی باقی مانده، و از زمان خلیل دست کم دگرگونی و تغییری نداشته نه در نحو آن و نه در صرف آن و نه در معنی‌های الفاظ آن و کلمات آن و نه در روش زایش ذاتی آن، این همان چیزی است آنگاه که می‌گوییم که لغت: تاریخی نیست، لغتی است که بر تاریخ اوج می‌گیرد و نیازمندی‌های تطور و دگرگونی را پاسخ نمی‌دهد.

و این انتقادی غیرمفهوم است، برای آن که لغت جمع شده و منظور از آن نگهداری معانی و الفاظ آن که برای مسلمان فهم سخن خدا و پیامبرش ﷺ ممکن باشد پس اگر دگرگونی های لغت نبود برای مسلمین امکان نداشت که دین شان را بشناسند. پس تلاش مسلمانان نخستین در نگهداری لغت نصوص بدیهی و ضروری بوده چرا که آنان از قرآن پیروی می کردند و با آن راه را پیدا می کردند و اراده حفظ و نگهداری آن را برای مردم می خواستند و این کار بدون ضبط لغت امکان نداشت، و اگر که معانی لغت و یا لفظ آن دگرگون می شد کسانی که بعد از آنان آمدند به سختی می افتادند تا کلام خداوند و کلام رسولش ﷺ را بفهمند.

و این امری آشکار است و کسانی که از خاصیت نص انتقاد می کنند از آنانی هستند که اساساً به اسلام ایمان ندارند.^(۱)

و از روش فکری در اندیشه گذشتگان (کسانی) انتقاد می کنند، زیرا:

«کار فکری با این عقل و اندیشه در اصل همیشه محکم است، و به عبارت دیگر: به راستی که عقل بیانی کاری ذهنی است که توان ادامه و تمرین هیچ نشاطی را جز از اصل عطاکننده که (نص) است یا استفاده کننده از اصل مُعطی است (آنچه با اجماع یا با قیاس ثبت شده است).^(۲)

و برای آنکه «شناخت عقلی در مزرعه بیانی برپا نمی شود چه در آغاز و چه در پایان که از اصل گرفته می شود و یا آنچه به اصل می رسد و یا با توجیهی از اصل».^(۳) و هیچ اشکالی در این (برداشت) وجود ندارد. بلکه این انتقاد بسیاری از اشکالات (ایرادات) را در دنباله عیب گیری نقد کنندگان حلقه های نص و خاصیت آن وادار کنند، پس از بدیهات است که نص، اصلی برای قیاس باشد و از آن استنباط و برداشت کند.

(۱) نک: نقد جورج طرابیسی که فی هذه الجزئية فی اشکالات الفعل العربی، ص ۱۴۲، ۱۸۹.

(۲) بنية العقل العربی، للجابری، ص ۱۱۳.

(۳) بنية العقل العربی، للجابری، ص ۱۱۴.

چنان که عقل عربی در اندیشه اش تمیز می دهد و پی می برد بین نصوص شرعی و جز آن از میدان ها، پس هرگاه که در نصوص می نگرد بر حسب خاصیت آن و حقیقت آن، پس بر این اساس به آن می نگرد و آن گاه که به بقیه فرصت های زندگی، براساس طبیعت آنان با آنان تعامل می کند، پس اعتماد بر اصل و قیاس بر آن و به کارگیری از آن که عقل به آن می نگرد در بقیه نصوص چرا که خاصیت آن، این را فرض می سازد. در بقیه امور زندگی، و این نتیجه ای آشکار است، پس ناقد، بین مزرعه سرسبز دینی که نصوص مقدس بر آن استوار است و مزرعه دنیوی دیگر که دلالت بر اشکال و ایراد در فهم حقیقت نص و مرکز بودن آن دارد، تمیز و تشخیص نمی دهد. و کامل بودن همه علوم عربی را هم به نقد می کشند: «آیا نحو عربی کاملاً با سیبویه کامل نشده؟ آیا اصول فقه در جایگاه به وجود آمدنش با شافعی مشخص نشد؟ آیا نوشتن تاریخ در اسلام به طور کامل یا نزدیک به کامل شدن با ابن اسحاق و واقدی متولد نشد؟...»^(۱)

و با این وجود علومی که با آن رسیدن به فهم شریعت و شناخت آن اراده می شود، و شناخت احکام آن، از بدیهیات است که همگی کامل شده بیاید، چرا که نصوص و احکام ثابت و بدون تغییرند، پس ممکن نیست که برای نص دستوری و حکمی در زمانی دگرگون شود با دگرگونی ادوات و ابزار تفسیر آن، برای آن که این (نظریه) خاصیت عصمت و الهی بودن مصدر را از آن زایل می کند و از بین می برد.

و شگفت زده می شوم از وضع قواعد و پایه های برای عقل قبل از عمل و کار آن: «همانطوریکه وضع طبیعی آن است که قانونگذاری برای زبان برای اوج دادن و پیشرفت آنست همانطوریکه "جیب" به آن اشاره دارد، پس به طور طبیعی قانونگذاری برای عقل نیز اینگونه است. ولی آنچه در تجربه فرهنگ عربی روی داد تمام و کمال برعکس آن است، به راستی که عمل علمی در جهان کنونی و حاضر عربی اسلامی برای تشریح قانون برای قانونگذار است که حرکت عقل بیانی عربی و

(۱) تکوین العقل العربي، للجابری، ص ۴۲.

طریقه و راه و روش عمل آن را بیان کند.»^(۱)

پس اگر وظیفه عقل فهم و درک نص و شناخت منظور خداوند و منظور رسولش ﷺ است، باید که راه و روشی برای عقل باشد، پس در حقیقت آن محکم کاری برای عقل است، پس چنان که عقل انسان او را به خداوند دلالت و راهنمایی می کند و به سوی وحی هدایت و ارشاد می کند پس عقلانی است که بحث شود از منظور خداوند، و پشت سر راه و روش رسول الله ﷺ حرکت کردن، پس انتقاد در این جا فرقی نمی گذارد بین نص الهی که عقل درباره آن بحث می کند. از آن چه که خداوند اراده آن را دارد، و بین تجربه های بشری و خبرهایی که عقل تلاش می کند و از آن سود می برد.

چنان که از حضور عمیق آن در تاریخ صدر اول (اسلامی) انتقاد می کنند و آن که در فرهنگ اسلامی زمان هایی که از آن جداکننده است وجود ندارد چنان که جداکننده غربی فرهنگ غربی است:

«به راستی که این پیوستگی چه راستین یا موهومی باشد، فرقی ندارد که یارانش را بکشاند برای دربرگرفتن تاریخی که قرارشان دهد و آماده کند برای آینده بدون آن که گذشته را رد و انکار کند. اما ما در عالم غربی فرهنگمان را ننوشته ایم، در طول قرن ها مگر به صورت با تکلف و سختی.

«درست است که ما بین عصر جاهلی، عصر اسلامی، عصر نهضت و جنبش فاصله قرار می دهیم. و اما این فاصله ها به طور کلی سطحی است، در حقیقت ما آمادگی ذهنی نه در خرد و نه در تصور خودمان نسبت به این مراحل نداشتیم، مراحلی از دگرگونی که مراحل دگرگونی را باطل می سازد و پیوسته شونده را به پیگیرنده و سابق آن را لغو می کند. و نه مانند زمان های فرهنگی که بعضی از بعض دیگر جدا می شوند.»^(۲)

(۱) تکوین العقل العربي، للجابری، ص ۳۴۳.

(۲) تکوین العقل العربي، ص ۴۴.

و چگونه ممکن است برای آن که بر خود این گونه لازم می بیند که پیرو رسول الله ﷺ باشد و بر هدایت ایشان سیر کند و بر هدایت پیشینیانش، چگونه ممکن است که زمان های جدا شونده را بپذیرد؟ پس دوره رسالت همان اصل و آغازین و موجه و پسندیده است، پس نمی تواند که فقط یک مرحله تاریخی باشد که گذشته و به پایان رسیده است.

و اگر درباره فرهنگ، صدق کند پس تصور آن در مورد فرهنگ اسلامی غیر ممکن است چرا که مخالف طبیعت آن است.

بنابراین این نمونه هایی از نصوصی برایتان ذکر کردم برایمان کشف می کند که نص و دلیل شرعی حق ارزش آن را در این خوانش ندارد، پس اگر فرد به حقیقت نص شرعی و خاصیت دلیل آن پی ببرد، یقیناً این ایرادگیری از آن از بین می رود، پس این انتقادات از اشکال در ذات قرائت قبل از هر چیز دیگری پرده برمی دارد و برکنار می کند.

پس این قرائت و خوانش که فرهنگ اسلامی را به نقد می کشد جایگاه "دلیل" که این فرهنگ را به وجود آورده نمی داند و به آن پی نمی برد، چنان که نزد آنان تمیز دادن بین حقیقت (نص) دینی که با وحی فرود آمده و بین طبیعت تجربیات و خبرهای دیگر، ضعیف می باشد.

پس این قرائت و خوانش با عقل اسلامی طوری برخورد می کند به مثل آن که با آن با روش یگانه ای برخورد می کنند، به همراه آن که عقل اسلامی بین این دو موضوع به شکل ضروری تمیز می دهد، پس به مثل این است که او دلیل را درک می دارد و از آن بحث و گفتگو می کند و برای استنباط تلاش می کند. پس به مانند آن است که او خاصیت دلیل را درک می کند، و این به آن معنا نیست که در همه امور و شئون زندگی این کار را می کند.

بنابراین انتقادشان به "سلفین" به خاطر اینکه به "اقوال گذشتگان" (سلف) اهمیت می دهند فراوان است، و به راحتی تهمت می زنند و می گویند «تاریک

اندیشان، پس گرایان، گذشته گرایان، واپسگرایان ...».

و آنچه از بین این تهمت ها آشکار است موقف "سلفیت" در برابر نص شرعی است، پس مسلمان را چاره ای نیست که به گذشته اش جذب شود، برای بزرگداشت آن و پیروی از آن، این همان خاصیت نص و دلیل است، پس آن گاه که تو را سرزنش می کنند، در حقیقت آنها به نص ایمان ندارند.

در پایان کار به این نص نگاه کن تا ارزش کلام الله و کلام رسولش ﷺ را نزد آنان دریابی و پی ببری:

«اما نزد قانون گذار تونس، پس آیه قرآنی نص برای قانون نیست، یعنی: آن (آیات قرآن) نزد او در مقام قانون قرار نمی گیرد و بلکه آن کلام خداوندی است که با آن به انسان روی کرده، با لغتی که به آنان بفهماند که برای آنان از توجیه کردن و نصیحت های عمومی تعبیر کند، پس بر هر قانون گذاری در هر سرزمینی (لازم است که) قانونی را بیابد که این توجیه را به بهترین شکل ممکن به تحقق برساند، با رعایت اختلاف داده ها و دوربودن زمانه ها، و در جهان ما این کار مهم به دولت واگذار شده که واجب است قوانینی را بنا نهد که بیشتر مردم آنرا بپذیرند، چنان که در انتخابات، نمایندگان پارلمان بر اساس انتخابات آزاد انتخاب می شوند.»^(۱)

پس آیه قرآنی جایگاه آن را ندارد که حکم و قانون باشد، "ارزش آن در این است که فقط نصیحت و توجیه باشد"، و بعد از آن که خطاب نازل شده تا حد "توجیه کننده" پایین آورد، حتی این توجیه هم مطلق نیست، بلکه این قانونگذار است که هر طور که بخواهد این توجیه و نصیحت را اجرا کند، یا برحسب هر حالی و در زمانی مثل زمان ما آنگاه که قوانین صادر می شود از مجالس پارلمانی می گذرد که آن قوانین براساس دیدگاه بیشترین رأی عمومی نهاده می شود. یعنی تا جایی می روند و رجوع می کنند که احکام قرآن را فقط توجیهاتی قرار می دهند و فقط توجیهاتی را برمیگزینند که در هر زمانی مناسبشان باشد.

(۱) الاسلام و الحرية، لمحمد الشرفی، ص ۱۲۴.

سوم: ظنی بودن دلالت شرعی:

نزد متکلمین این سخن شایع است و رواج دارد که دلایل شرعی، جز ظن و گمان را در پی ندارد، و رازی آن را شرح و بیان داده و برای آن دلیل و برهان آورده، و گفته است: «دلیل لفظی یقین در پی ندارد مگر وقتی که در مورد ده چیز به یقین برسیم: درستی و پاکی روایت کنندگان آن الفاظ، و اعراب آن، و صرف کردن آن و عدم اشتراک و مجاز و نقل و تخصیص به اشخاص و افراد و زمانها و پوشیده نبودن و تأخیر و تقدیم و نسخ و نداشتن معارض عقلی که اگر برایش می بود بر آن برتری می یافت»^(۱)

و در خوانش معاصر اشکالی را افزوده اند که امکان وصول به معنی مشخص از بین لغت وجود ندارد، و نص را پذیرای پذیرش معانی و تأویلات قرار می دهد - چنان که گذشت -.

و ابن قیم رحمه الله در تحقیقی تازه و بدیع و نو در (مختصرالصواعق المرسله) جوابی به کلام پیشین رازی داد.

بی شک که متکلمین از بسیاری از کسانی که این خوانش جدید را دارند، بهترند، برای آن که آنان (متکلمان) به دلایل شریعت ایمان داشتند اما آن را بر اساس ظن و گمان مقصر می دانستند، چنان که حکمشان بر نص ظنی می بوده و عمل به آن را از بین نبرده بودند. و با این وجود بهترین حالت را داشتند، ولی متأسفانه این روششان باب شر و بدی و به فساد کشاندن مردم را در پی داشته است، و به راستی که ابن قیم رحمه الله در مناقشه آنان چه نیکو درآمده، و من این مناقشه علمی را برایتان به طور خلاصه ذکر می کنم که این مناقشه ای روشمند و با اصالت است برای تعامل با یکی از اصول فکری معترضان می باشد:

اول: آن که این (برداشت) مخالف است با حجت و برهان خداوندی که برای مردم اقامه کرده است، پس آنگاه که کلام خداوندی بر قطعیت و جزم (حتمیت) و

(۱) محصل افکار المتقدمین و المتأخرین، ص ۵۱.

یقین نباشد چگونه می تواند حجت و برهان خداوندی بر بندگانش باشد؟!

و چگونه می تواند سبب عذری برای آنان باشد؟! (۱)

دوم: به راستی که خداوند پاک برای بندگانش در غایت و نهایت بیان روشنگری کرده و رسول الله را دستور داده که (نصوص را) بیان کند و خبر داده که کتاب را برایشان نازل کرده تا برای مردم روشنگری کند.... و بیان معنی به تنهایی بدون دلیل آن، لفظی است که دلالت بر علیه آن ممتنع (غیرقابل قبول) است، پس به قطعیت می دانیم و علم داریم که رسول الله ﷺ لفظ (نص) را بیان کرده پس بنابراین او معنی را بیان کرده بلکه عنایت ایشان به بیان معنی از بیان لفظ بیشتر است، و این همان است که شایسته است، پس معنی (نصوص) همان مقصود و منظور آن است، و اما لفظ وسیله ای است برای رسیدن به آن پس چگونه توجه و عنایت به وسیله مهم تر است از غایت و توجه او به مقصود و منظور». (۲)

سوم: اگر نصوص به ظن و گمان رهنمون می کرد پس مردم چگونه امور و کارهای آخرت را می شناختند و به جزییات حساب و رستاخیز و بهشت و دوزخ ایمان می آوردند، پس همه اینها امور خبری است که عقل را در آن جای ورودی نیست، پس اگر بر اساس ظن و گمان می بود چگونه یقین با آن همراه می شد، پس این یقین برایشان از کجا آمده است! (۳)

چهارم: به راستی که رهنمونی لفظ مبنای آن بر عادت و روش سخنگو است که با الفاظ خود قصد آن را دارد و هم چنین به منظور و مراد و به زبان و لغتی که با آن سخن می گوید. پس آن گاه که شنونده آن معنی را شناخت و دانست که عادت گوینده آن گاه که سخن می گوید با آن زبان قصد او است، می داند که منظور او (از سخن همان است که) قطعاً می گوید و گرنه هرگز منظور گوینده را نمی فهمد و آن

(۱) نک: مختصر الصواعق المرسله، ص ۹۸.

(۲) مختصر الصواعق المرسله، ص ۹۸.

(۳) مختصر الصواعق المرسله، ص ۹۹.

ناممکن است».^(۱)

پنجم: و آن که قصدش از لفظ و سخن خلاف ظاهر آن باشد، پس او نیرنگ باز و فریبکار است، نه آشکارکننده و نه واضح کننده، و از پاکی کلام خداوند بلندمرتبه آن است که از مثل این موارد پاك باشد.

ششم: این سخنش: به راستی که درك و فهم دلایل لفظی موقوف بر نقل نحو و صرف است جواب آن است که اعراب قرآن نقل شده آن چنان که الفاظ و معانی آن هم نقل شده و در کُل بین آن‌ها هیچ فرقی نیست، پس الفاظ آن متواتر و اعراب آن متواتر است و نقل و بیان معانی آن هم آشکارتر از نقل الفاظ و اعراب آن است. چنان که شرح آن گذشت. و بیان و نقل همه این‌ها به تواتر (پشت سر هم) است از نقل هر کلمه‌ای که ناقلی (سخنگویی) آن را نقل کرده، بر روی زمین، صحیح‌ترین است، و قاعده‌های درست که از آن استفاده می‌شود، گرفته شده از اعراب و صرف و نحو آن گواه درستی بر جز از آنان است، که به آن دلیل آورده می‌شود، دلیل و شاهد می‌شود برای آنها....^(۲).

هفتم: به راستی که معنایی که از لفظ فهمیده می‌شود به شکل تنها گرفته نمی‌شود، بلکه قرینه‌هایی دلالت می‌کند که در سمت و سیاق سخن می‌آید و به یقین در قلب طالب و جستجوگر حق یقین به وجود می‌آید و به قطعیت معنی و مراد (گوینده) پی می‌برد، پس «به راستی که منظور گوینده از سخنش:

گاهی به تنهایی، دانسته می‌شود

و گاهی با آنچه به آن قرین و نزدیک است،

و گاهی از لفظ دیگر مرادش به طور یقینی فهمیده می‌شود،

و گاهی با فعل یا قول دیگری که در مکان دیگری گفته است فهمیده می‌شود،

^(۱) مختصر الصواعق المرسله، ص ۱۰۰.

^(۲) مختصر الصواعق المرسله، ص ۱۰۰.

بنابراین در قرآن خطابی نیست که از آن اراده علم به مدلول آن، باشد مگر آن که (آن خطاب) داخل در این انواع است»^(۱).

هشتم: این سخن که یاران این قانون گفته اند، نزد هیچ طایفه و گروهی از طایفه ها و گروه های نوع انسان، نه گروه های مسلمان و نه گروه های یهود و نصاری و نه از یکی از اهل ادیان قبل از آنان شناخته شده نیست. و این به خاطر آن است که این قول (نفهمیدن معنای ظاهری از نص) یکی از فاسد ترین قولهاست، چرا که سرزنش می کند، آنچه که آشکارترین علوم ضروری برای همه آفریدگان است، چرا که بنی آدم سخن می گوید و بعضی، بعضی دیگر را خطاب می کنند و به هم نامه می نویسند. پس شنونده سخن برای به دست آوردن علم و یقین به آن روانه نمی گردد، بلکه این نزد آنان از بزرگ ترین علوم ضروری است»^(۲).

نهم: به درستی که داشتن دلیل برای امور ظنی و حدسی یا قطعی و حتمی امری نسبی است که با اختلاف درك کننده و استدلال کننده مختلف می شود، و در ذات خود صفتی برای دلیل نیست، پس این امری است که عاقلان در آن اختلاف و نزاعی ندارند، زیرا که ممکن است هر آنچه نزد زید قطعی است نزد عمرو ظنی و تخمینی باشد، پس این سخن آنان که: به راستی که اخبار رسول الله ﷺ که امت اسلامی آنرا قبول کرده اند نزد آنها ظنی است، قابل قبول نیست، زیرا که این عقیده آنان از اخبار آنچه که نزدشان است می باشد، که رأی آنان از راههایی که اهل سنت آن را به دست آورده اند، به دست نیامده، پس از قول آنان علم حاصل نمی شود و الزاماً نفی همگانی از آن را ملزم نمی کند».

دهم: بنابراین، به او گفته می شود: «عنایت و توجه خود را متوجه کن، به سوی جستجوی آنچه که از رسول الله ﷺ آمده و حرص نسبت به آن و جستجوی آن و گردآوری آن و شناخت احوال آنانی که آن را نقل و بیان کرده اند داشته باش، و از خلق و خوی آنان پیروی کن، و از جز آن روش روگردان باش، و آن را غایت و نهایت

(۱) مختصر الصواعق المرسله، ص ۱۰۳.

(۲) مختصر الصواعق المرسله، ص ۱۰۴.

جستجوی قرار ده و نهایت قصد و تصمیمت را بلکه بر آن حریص باش، حرص یاران مذاهب بر شناخت مذهب ائمه‌شان از جهت آن که به آنان علم ضروری نسبت به مذاهب و سخنان آنان برسد، و اگر منکری بر آنان انکار کند او را مسخره می‌کنند، و آن زمان است که می‌دانی آیا اخبار رسول الله ﷺ مفید علم یقینی است یا نه؟ و اما رویگردانی تو از آنها و از طلب کردن آنها به علم تو سودی نمی‌رساند و اگر بگویم که: ظن و گمان هم به تو سودی نمی‌رساند گزاف نگفته‌ام زیرا که این نصیب توست»^(۱).

چهارم: ایراد و خلل در تصور و گمان مفهوم قطعی و ظنی:

قطعی بودن و یا ظنی بودن اصطلاحاتی مرزبندی و مشخص شده است منظور از آنها مرزبندی و مشخص کردن درجه جزم و یقین نسبت به حکم شرعی است، بی گمان احکام شرعی بر یک درجه نیستند، در یقین داشتن و ضرورت در هم طرازی بر یک درجه نیستند.

پس بعضی از آنها با به هم پیوستن دلایل به درجه قطعی رسیده‌اند، و مسلمان در آن به یقین و جزم می‌رسد و بعضی از آن در درجه پایین‌ترند، چنان که احکام شرعی بعضی از آن رکن (پایه) و یا واجب و یا مندوب و یا مباح است. پس (درجه آن) متفاوت است در درجه عنایت و توجه به آن به حسب آنچه که شریعت آن را مرزبندی کرده است، و هم چنین در درجه یقین به آن به حسب دلایل آنها تفاوت دارند.

اشکالات دیگری هم در فهم این قضیه وجود دارد که باعث انحرافات زیادی در این اصل مهم "اصل تسلیم در برابر نص شرعی" بوجود آمده است، از آن انحرافات به موارد زیر اشاره می‌کنم:

^(۱) مختصر الصواعق المرسله، ص ۵۸۵.

۱. رد کردن و نپذیرفتن احادیث نبوی، برای آن که، ظنی (بر اساس گمان)

است:

برای اینکه بسیاری از علما گفته اند: "به راستی سنت پیامبر ﷺ که به طور آحاد (ضد متواتر) به دست ما رسیده دارای ثبوت ظنی است و این دلالت می کند بر آن که (این احادیث) الزام آور نیستند".

و این خطا در فهم کلام علما است. پس آنان مقصودشان از ظن آن نیست که قبول آن و نپذیرفتن آن یکسان است.

مقصود آنان (علما) اینست که این احادیث آحاد مثل احادیث متواتر و مثل نصوص قرآن قطعی نیستند، اما نصوصی هستند که عمل به آنها و پای بندی به دلالت ها و راهنمایی های آنان لازم است. پس ظن (گمان) اصطلاحی است برای درجه یقین به حکم، و به معنی نپذیرفتن حدیث نیست.

ابن القاص گفت: «اختلافی در بین اهل فقه (فقیهان) در قبول خبر آحاد نیست، هرگاه که نقل کنندگان آن عادل باشند، و حکمش از نسخ در امان و سالم باشد، و اگرچه که در شرط آن باهم متنازع و مختلف هستند، و به راستی که خبر آحاد را بعضی از اهل کلام به خاطر ناتوانی در علم سنت رد کرده اند.»^(۱)

ابن عبدالبر گفت: «اهل علم از اهل فقه (فقها) و اثر (اهل حدیث) در همه شهرها بر قبول خبر واحد عدل اجماع دارند، و قبول عمل به آن هرگاه ثابت شده باشد در حالی که توسط غیر آن از اثر یا از اجماع نسخ نشده باشد.

بنابر این همه فقها در هر دوره و در هر زمان، از صحابه تا امروزه اجماع بر این دارند، مگر خوارج و گروه هایی اندک از اهل بدعت که به حساب نمی آیند، خلاف این را گفته اند.»

و به راستی که گروه بسیاری از دانشمندان این اجماع را نقل کرده اند.^(۲)

(۱) الفقیه و المتفقه، للخطیب البغدادی، ص ۲۱۷-۲۱۸.

(۲) ص ۱۰۴ کتاب اصلی شماره ۳.

بر آن که در قول به این که اخبار آحاد به طور مطلق ظنی است، در آن جای تأمل است. برای آن که قطع و ظن مختلف هستند، پس هر (خبر) آحادی ظنی نیست، بلکه درباره آنچه از آن علم افاده می کند و آن احادیثی است که اُمت در قبول عملی آن یا پذیرش آن با دیده قبول نگریسته اند، یا در بر دارنده قرینه هایی دیگری است: «و بنابراین بیشتر اهل علم از همه گروه ها بر این عقیده اند که خبر واحد را هرگاه امت قبول کنند یا به آن عمل کنند، آن سبب وجوب علم است».

«و هر آنچه که از نص کتاب (قرآن) یا سنت که بر آن اجتماع شده باشد عذر قبول نکردن آن پذیرفتنی نیست، و شک در آن دو (قرآن و سنت) قابل قبول نیست، و هرکس از پذیرش سرپیچی کند، مستتاب می شود (یعنی حاکم اسلامی باید او را توبه بدهد و اگر توبه نکرد او را بکشد)».^(۱)

«و هم چنان که اکثر (علما) (بر این عقیده اند) که علم با اختلاف حال خبردارندگان از آن مختلف است، پس چه بسا که تعداد اندکی خبری می دهند و به سبب راستگو بودنشان ایمان به این خبر واجب می گردد، و چه بسا چندین برابر آنان که خبرشان افاده کننده علم نباشد.^(۲) و بنابراین صحیح آن است که خبر واحد سبب علم می شود، هرگاه که قرینه هایی داشته باشد که سبب علم شود».

«و خبر واحد که همراه با قبول و پذیرش باشد وجوب علم را در پی دارد نزد بیشتر علما از اصحاب و یاران ابوحنیفه و مالک و شافعی و احمد و آن سخن بیشتر اصحاب او مانند اسفرائینی، و ابن فورک است، پس اگر که در نفس و ذات خود جز ظن و گمان را در پی نداشته باشد، آن گاه که همراه با اجماع اهل علم به حدیث شود، با استقبال به تصدیق و پذیرش به منزله اجماع اهل علم، به فقه بر حکم استفاده شده در آن به ظاهر یا قیاس یا خبر واحد تلقی می شود، پس اگر این حکم نزد آنان قطعی به حساب آید و اگر اجماع در آن نباشد، قطعی نیست».^(۳)

(۱) الرسالة، ص ۴۶۰.

(۲) مجموع الفتاوی، ۴۰/۱۸.

(۳) مجموع الفتاوی، ۴۱/۱۸، و نک: ۱۵۴-۳۵۱/۱۳.

و این مانند احادیث صحیحین است، پس علما در جمله آن را به (دیده) قبول تلقی می کنند. «و برای آن که اهل علم آن را قبول کرده اند، و امت بر خطا اجتماع نمی کند، پس اگر حدیث در نفس الامر دروغ باشد و امت آن را پذیرفته باشد، پس آنان بر امری اجماع کرده اند در نفس کار دروغ است، و آن اجماع بر خطا است، و این ممتنع و ناپذیرفتنی است.»^(۱)

پس اختلاف در بین اهل علم در دلالت و راهنمایی خبر آحاد بر علم یا ظن (گمان) ربطی به قبول این اخبار و عمل به آنها ندارد. پس این اخبار عمل به آنها را واجب می کند اما به درجه یقین متواتر و نصوص قرآن نمی رسد، و صحابه و تابعین و ائمه اسلام به اخبار آحاد استدلال آورده و به آن عمل می کردند.»^(۲)

و این گونه هم احادیث پیامبر ﷺ هرگاه که به درجه صحت و درستی برسد در احکام و عقاید حجت و دلیل اند، بین آنها فرقی نیست، و حجت و دلیلی برای اهل کلام در نپذیرفتن (اخبار) آحاد برای اعتقادات نیست.

۲. جایز و روا بودن خلاف در ظنیات غیر از قطعیات:

گروهی از تقسیم (قطعی) و (ظنی) این گونه برداشت کرده اند که در (نصوص) قطعی جای خلاف نیست، و اما در نصوص ظنی خلاف در آن جایز است، یا گفته می شود: به راستی که (ظنیات) جزئی متغیر از اسلام است و بر حسب زمان و مکان تغییر می کند.

و همه این گمانها غلط و در هم آمیختگی است و مقصودی غیر درست برای قطع و ظن است، پس بعضی از ظنیات وجود دارد که درباره آن نص آشکار است پس خلاف در آن حتی و اگر چه که ظنی باشد روا نیست، پس واجب پیروی از ظاهر نصوص است، مخصوصاً قطعی بودن یا ظنی بودن یک نص مساله نظر و استدلال را در پی دارد، پس قبل از نظر در دلیل برای انسان ممکن نیست که به قطع یا ظن

(۱) ص ۱۰۵، شماره ۵.

(۲) شماره ۵، ص ۱۰۵ کتاب عربی.

حکم کند.

پس اصل آن است که مسلمان دلیل را پیروی کند، و به حسب قوت دلیل و به اندازه علم فرد و آگاهی او بر دلایل و علاقه شدید او بر پیروی از منظور خداوند و منظور پیامبرش ﷺ برای او حکم قطعی یا ظنی مشخص می شود، پس او (مسلمان) پیرو دلیل و برهان برای دلیل است و آنچه که مسلمان از آن می داند.

چنان که اصطلاح (ظنیات) به این معنی نیست که حکمی مباح و روا است که انسان تصمیم بگیرد آن را انجام دهد یا رها سازد: «و میدان و عرصه دو قسمت ظنی ها (نصوص ظنی)؛ "آنچه که در آن نصی است" یا "در آن نص ظنی باشد" به طور کلی مباح نیست که هر کس و ناکسی در آن هر کاری که بخواهد بکند. بلکه بر او واجب است که به روشنی میدان نخست (نصوص متواتر) و در حیطه آن، آن را بفهمد بدان گونه که جزئی در پناه کلی سیر کند، و ظنی را به قطعی برگرداند. و متشابه را در دایره محکم بفهمد. و بعضی از نصوص را به بعضی دیگر نزند:

[أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ أَلْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا]

«آیا در قرآن اندیشه نمی کنند و اگر که از نزد غیر خداوند می بود به راستی که در

آن اختلافات فراوانی می یافتند» [نساء: ۸۲]^(۱)

۳. تفسیر کردن ثوابت و متغیرات (ناپایدارها) با قطعیات (نصوص قطعی) و

ظنی ها (نصوص غیرقطعی):

ثوابت و متغیرات از اصطلاحات مشهور هستند و به طور کلی (در این تقسیم) با اصل اصطلاحات اشکالی ندارد اگر که امر محرمی در پی نداشته باشد، بلکه اشکال در تفسیر رایج آن است، پس بعضی از آنان ثابت را به آنچه قطعی است و متغیر را به آنچه ظنی است، تفسیر کرده اند، پس «شریعت همانی است که جزئی پابرجا از احکام اسلام است، و ثابت نصوصی است قطعی در وارد آمدن آنها و دلالت و راهنمایی آنان، و فقه تفسیر مردان است برای این جزء ثابت. کمک گیرنده از نصوص

(۱) ص ۱۰۶ کتاب اصلی.

قطعی و قیاس های آنان، و تلاششان درباره آنچه که درباره اش نصی وجود ندارد و ترجیح دادنشان در آنچه که ادله (دلایل) با آن در تعارض هستند... و در آنجا به آنها اشاره می کند، به جزء متغیر از میراث اسلام»^(۱).

پس ثوابت همان چیزهایی است که متعلق به (نصوص) قطعی است و راهنمایی از کارهای و امور دینی و ثوابت دنیایی است. بر خلاف متغیرات دنیوی که آنانی است که قطعی الثبوت و دلالت است.

و این نقص است، اشتباه در مضمون کلام و نه در مجرد اصطلاح، زیرا که امور اصطلاحی آسان است آنگاه که انسان هدف خود به روشنی بیان کند، اما مضمون در اینجا اشتباه است، پس ظنیات به حسب زمان و مکان تغییر نمی کند، بلکه ظنیات همان احکام شرعی هستند اما درجه آنان پایین تر از درجه (نصوص) قطعی است، پس این ظنیات از نصوص شرعی و قواعد کلی آن جدا نمی شود، و احیانا علما درباره آن اختلاف کرده اند اما اختلافشان در روش برگزیدن بهترین نصوص است، ولی اینطور نیست که حکم آنها به اختلاف زمان و مکان برگردد.

پس (نصوص) ظنی درضمن ثوابت قرار دارد، پس ثابت است و با تغییر زمان و مکان تغییر نمی کند، و اختلاف در آنها به تغییر زمان و مکان تغییر نمی کند، و بلکه خلافشان در تغییر و اندازه گیری نصوص است، پس جایگاه آسان گیری شریعت در آن است که مجتهد آزاد است که آنچه را که درست می بیند، برگزیند، نه آن (نصوص) در محل و جایگاه تغییر به طور مطلق باشد.

پس متغیرات آن احکامی است که (حکمش) به عرف مجتمعی یا مصالح متغیر یا آنچه به آن شناخته می شود و محل رجوع آن عرف است، می باشد، و احکام اختلافی یا ظنی نیست.

۴. پای بند بودن احکام شرعی واجب، چه قطعی الثبوت باشد چه قطعی الدلالة:

(۱) نک: معالم المنهج الاسلامی، لمحمد عمارة، ص ۱۰۲-۱۰۴.

نصوص ممکن است قطعی و یا ظنی باشد، و قطعی و ظنی بودن ممکن است در ثبوت آنان باشد، و یا در دلالت آنان، و هر دوی آنها از احکام شریعت است. پس تقسیم کردن آنان به قطعی و ظنی بودن آنان به این معنی نیست که یکی از آنها از شریعت است و دیگری خارج از آن، و نه آن که (نص) قطعی همان است که بر آن اتفاق نظر وجود دارد و (نصوص) ظنی در آن اختلاف است، و نه آن که حکم قطعی در آن خلاف جایز نیست و در نصوص ظنی خلاف جایز است (اینگونه نیست)، این گمانها درست نیست. پس قطعی بودن یا ظنی بودن نصوص بستگی به قوت ایمان انسان مسلمان دارد، پس نزد گروهی از مردم زیاده می شود و نزد دیگران به کمی روی می نهد.

بنابراین از شرط دلیل این نیست که قطعی الثبوت و دلالت باشد، چنان که بعضی گمان کرده اند، چرا که قطعی الثبوت و دلیل با این اصطلاح در فقه اسلامی بسیار اندک است. این مورد فقط نصوص احکام قرآنی که دارای دلیل قطعی هستند، می باشد. و بعضی از احکام قطعی متواتر از سنت است، و از آنها احکامی بر اساس سنت به دست می آید، و اکثر احکام قرآن که از عموم آن و مانند آن به دست می آید، از آحاد به حساب می آید و این تعطیل کردن جزء بسیار بزرگی از شریعت است، و این کلام به روش صحیح برپا نمی شود.

و این اشتباه رایجی در بین بعضی از معاصرین است، تا آن جا که نزد بعضی از آنها وقتی که می شنوند که گفته می شود: این حرام است، می گویند: چه دلیل قطعی دارید بر این (حکم) که آن را ثابت کند و بر آن (حکم) دلالت کند؟!

و بعضی از آنان بر حرام ندانستن حکمی استدلال کرده اند و گفته اند: درباره آن دلیل قطعی الثبوت و دلالتی (از نصوص) وارد نشده است.

مثلاً یکی از آنان می گوید:

«درست است که ما بعد از اسلام پای بند به عقاید و خوبیها و شرایع آن هستیم ولی با وجود این، برای ما میدان گسترده ای است که در آن برکتش و آسانی اش را

برای ما گذاشته است، و برگستره‌ی آن، طلوع و غروب می‌کنیم، که درباره آنها اصلاً نصی وارد نشده است یا درباره آنچه که در آن نصی وجود دارد بر قواعد کلی و مبادی عمومی عمل کنیم، یا آن چه در آن نصوصی جزئی ظنی الثبوت یا دلالت یا ظنی بودن آن دو باهم است»^(۱).

«و در این صورت برای هیچ کس روا نیست که به رأی خود درستی را گمان کند و نه برای مذهب خود رشد و کمال را»^(۲).

و این اشتباهی روشن و آشکار است، پس نصی که قطعی الثبوت و قطعی الدلاله نیست به این معنی نیست که انسان آن را به شرق و غرب کشاند و آن چنان که می‌خواهد عمل کند، بلکه آن جزئی از شریعت است و واجب به پیروی از آن است ولی درجه یقین به آن کمتر از (نصوص) قطعی است، ولی واجب است از آن پیروی شود.

چنان که (نص‌های) قطعی در یک درجه از قطعیت نیستند، بعضی از نصوص قطعی وجود دارد که از ضروریات دین است و از هیچ کس عذر و بهانه‌ای در نپذیرفتن آن قبول نمی‌شود، مانند شعائر آشکار دین از واجب بودن نماز و زکات و ایمان به محرّمات آشکار، مانند حرمت شراب و زنا و ربا، پس این ضروریات قطعیت بیشتری از دیگر ضروریات آنها دارند، پس درجه یقین به حکم فرق دارد با حکم پیروی کردن از آن.

و از شبهه‌هایی که بر آن اعتماد شده این است که گفته شده: (نص) قطعی هیچ امکانی برای برداشت و تقسیم دیگری را نمی‌پذیرد، بر خلاف (نص) ظنی، که هرکس آن را با دید دیگری تفسیر می‌کند. و اگر خداوند می‌خواست مردم را به یک رأی یگانه جمع کند همه نصوص دینی را قطعی الثبوت و قطعی الدلاله قرار می‌داد، ولی این کار را نکرده، پس این دلالت می‌کند که خداوند تعالی اراده نکرده که مردم را از اختلاف

(۱) نحو تجدید الخطاب الدینی، لسعيد الكردانی، ص ۱۲۹.

(۲) نحو تجدید الخطاب الدینی، لسعيد الكردانی، ص ۱۲۹.

آرا و اجتهادات منع کند»^(۱).

و خلاصه این شبهه اینست که: "ناممکن بودن از بین بردن خلاف"

درست است، بر تو لازم نیست که به آنان (نصوص ظنی) ایمان داشته باشی چنان که به (نصوص قطعی) باید ایمان داشته باشی، اما باید به آنان ایمان داشته باشی چنان که به (نصوص) ظنی ایمان داری، پس قطعی نبودن آنان، ایمان نداشتن به آنان را در پی نمی آورد، و این از جایگاه نزاع بیرون است و هیچ کس درباره آن سخنی نگفته است، به راستی که سخن در اینست که: آیا باید بر نصوص ظنی ایمان داشته باشیم یا نه؟ پس دلیل راهنمایی می کند به شیء مختلف و جدا از ادعای آن چه برای دلیل می خواهیم که به آن استناد کنیم.

پنجم: تجدید قواعد اصولی:

قواعد اصولی بر اعتماد داشتن بر روش شرعی منظم، برای کیفیت فهم دلایل نص است. پس این قواعد برای فهمیدن منظور خداوند و پیامبرش ﷺ بر اساس قاعده های شرعی و لغوی و عقلی است که به این منظور می پیوندد. و این هدف باعث می شود که این قواعد، امری بسیار با اهمیت شوند، تا توجه مسلمان به چگونگی رفتار با دلایل شرعی را برای او بیان کند.

و بسیار روشن است که این اهمیت باعث می شود که ما شدیداً احتیاط کنیم از فراخوانی های بازخوانی برای این علم، پس این قضیه متعلق به احکام فقهی متغیر نیست که حال آنان در زمان و مکان فرق داشته باشد، تا آنکه از اهمیت اجتهاد و بازنگری درباره آنها یک بار بعد از بار دیگر سخن گفته شود. بلکه مربوط به دلایل ثابت و روشن منضبط و مرتب برای استخراج دلایل و احکام شرعی است، و اصل در مانند این قواعد آن است که به تغییر زمان و مکان تغییر نکند، چنان که خطا و اشتباه در این قواعد و بدی بازنگری در آن خطا در حکم نیست با ترجیح قول بهتر، بلکه این کار باعث از بین رفتن و به بازیچه گرفتن اصول کلی در فقه اسلامی خواهد

(۱) نحو تجدید الخطاب الدینی، لسعيد الكردانی، ص ۱۳۶.

شد.

اگر منظور از بازنگری این موارد زیر باشد بسیار کار خوبی است:

- جدانمودن این علم از بحث های کلامی .
- کمک کردن این قواعد با دلایل کتاب و سنت رسول الله ﷺ.
- آسان کردن نوشتن آن و گردآوری آن با روش مناسب به آداب زمانه و فهم های آنان.
- نشان دادن مقاصد این علم و عنایت به آن.
- درست کردن بعضی از اقوال و تقریرات در این علم.
- از بین برداشتن آنچه که نتیجه و بهره ای علمی از آن نیست.
- اهمیت دادن به تفریعات و تطبیقات فقهی بر قواعد اصولی.

پس این بازنگری و آنچه در معنی آن باشد، بازنگری پسندیده و مورد قبول است. و آنچه اینجا مهم است آن ست که کسی که می خواهد مثل این گونه از بازنگری را انجام دهد، باید منهج و راه و روش این بازنگری را به آشکاری بیان کند تا با کسانی که منهج گمراه دارند اشتباه گرفته نشود.

اما بسیاری از دعوت های بازنگری به این امر کفایت نمی کنند، بلکه هدفشان اینست که پایه و اساس بعضی از قواعد مهم دین را تغییر دهند تا بتوانند با این روش مجموعه فراوانی از احکام را تغییر دهند، مثلاً بعضی از آنان (بازنگری کنندگان) بزرگترین اشتباه را در وضع مبدأ اصولی که بر آن اتفاق نظر است، می دانند، و آن اینست که "آنچه که در باره اش نص قطعی وارد شده است جای اجتهاد نیست".

و بنابراین دعوت به سوی گشوده شدن باب اجتهاد تکرار شده است اجتهادی افسار گسسته ای که از توقف نزد فهم نص و عمل به آن به صورت بهتری به اجتهاد خارج از نص رو می آورد، به همین خاطر این اشخاص از کسانی در این زمان از محوریت نص نگهبانی و نگهداری می کنند، عیبجویی می کنند و می گویند که: "بر خلاف دعوتشان در به دور افکندن تقلید و یا به کارگیری عقل و باز کردن در اجتهاد،

ولی هنوز به سخن گذشتگان اعتماد می کنند که گفته اند "نسبت به آنچه که درباره آن نص وجود دارد نمی توان اجتهاد کرد" پس بزرگان آنها- از افغانی تا علال فاسی - این را درک نکرده اند که این اعتقادشان آنها را به نتایجی که در جایگاه نقدشان هستند خواهد کشاند»^(۱).

پس عبور از تغییر قواعد همان تغییر نتایج را به دست آورده است، چون مسلمان از قواعد به نتیجه ها نمی رسد، بلکه نتایج را مرزبندی می کند تا آن نتایجی را که اراده آن را دارند به آن برسد، و آن را تبدیل می کند به آنچه که مناسب آن است!^(۲)

مشکل دعوت های بازنگری (در نصوص) اینست که خاصیت قواعد اصولی را نمی دانند، چون آنها قاعده های است که از منظور خداوند و پیامبرش ﷺ گفتگو می کنند، و برای آن وضع نشده که نتایج مرزبندی و مشخص پیشینیان را بیان کند. این روش دگرگون شده ای در علم اصول فقه جایگاهی ندارد: «به راستی که علم اصول فقه علمی دیندار است، و این امتیاز است و ایرادی نیست که (کسی) قدرت داشته باشد از آن به اسم بازنگری، درگذرد.»^(۳)

ششم: دگرگون کردن احکام شرعی:

و نتیجه انحراف از فهم نص شرعی و دخول روش های انحرافی اینست که آنها احکام شرعی را با آسان نگری و سقوط و فرو افتادن با کمترین عارضه و با کمترین سبب به ذهن تحریف می کنند، و انواع روش های تأویل و انحراف و انحصارگرایی را بر روی نص پیاده می کنند که حکم را از ظاهر و مقصود آن را خارج می کند.

و بسیاری از معاصرین اقدام به نابود کردن عده ای از احکام شرعی با شمشیر تأویل کرده اند، و آنان را از جاده تسلیم در برابر نص شرعی منحرف کرده اند، پس آنان تسلیم به قطعیات شریعت و ظنیات و اصول و فروع نمی شوند، و حتی که احکام قطعی آشکار و روشن در قرآن را هم نمی پذیرند، و با نفی و یا با تأویل آنان را رد می

(۱) الاسلام و الحداثة، لعبد المجید الشرفی، ص ۱۵۵.

(۲) ص ۱۱۱ کتاب اصلی (شماره ۲)

(۳) نک: الاسلام و الحرية، لمحمد الشرفی، ص ۹۲.

کنند، و از جمله این احکام است:

انکار حدود به طور کلی^(۱)

انکار حد رجم (سنگسار زنا کاران)^(۲)

انکار حد رده (برگشت از اسلام)

و درباره حد دزدی گفته اند که جایز است به کمتر از این، و درباره حد زنا سنگسار، و به کمتر از این هم جایز است، چون قطع و رجم بالاترین درجه عقوبت است نه آن که تنها عقوبت باشد.^(۳)

و آنگاه که از سبب رفتن به سوی تقسیم عقوبات به دورترین و کمترین سؤال می شود؟

(می گویند که) برای این است که موانعی که باعث عدم تطبیق شریعت را برداریم، آن گاه که قطع و رجم برای آنان مشکلی جدی است، پس آن گاه که انتخابی از انتخابات عقوبت باشد، امکان تجاوز و در گذشتن و از بین بردن این اشکالات است. (و اشکال از بین می رود)^(۴)

پس جای شگفتی است که حرص بر تطبیق شریعت چه سودی دارد، آنگاه که مسلمان آن را از حقیقتش منحرف می کند؟

و هم چنین از (انواع) تحریف این است که: انکار دو برابر بودن بهره مرد از میراث و حکم برابری زن و مرد.^(۵)

و به آن این گونه استدلال می کنند: «برای زن در دوران جدید (حق) تعلیمی به

(۱) نک: الاسلام و الحرية للشرفی، ص ۸۷.

(۲) نک: الاسلام و الحرية للشرفی، ص ۸۷.

(۳) نک: المجددون فی الاسلام، عبدالمتعال الصعیدی، ص ۵۴۹، الكتاب و القرآن قراءة معاصرة، لمحمد شحرور، ص ۴۵۴.

(۴) نک: المجددون فی الاسلام، عبدالمتعال الصعیدی، ص ۵۴۹.

(۵) نک: امرأ تنانی الشریعة و المجتمع للطاهر الحداد، ص ۳۱-۳۲.

مانند تعلیم همسرش وجود دارد و برای او درآمدی همانند مردش است و آن را برای خانواده اش خرج می کند و این به مانند حال زن جاهلی نیست که در خانه اش در حجاب و پرده بود. از نظر اقتصادی به همسرش وابسته بوده است»^(۱).

و در آخر دروغ جدیدی را آشکار کرده اند که میراث زن را نصف میراث مرد قرار داده اند، الزام آور و حتمی نیست، می تواند تا نصف باشد یا بیشتر از آن تا برابری کامل^(۲).

بلکه همه قانون ارث الزام آور نیست، پس ممکن است که به حسب وصیت (وصیت کننده) باشد و اگرچه که با همه مقدمات (آنچه در شرعیت مشخص شده است) در تضاد و خلاف باشد^(۳).

و انکار نپذیرفتن اختلاف مرد و زن در ادای شهادت^(۴).

و انکار چند همسری (برای مردان)^(۵)

و زدن همسر.

و حکم به کراهیت شراب نوشی و آن که تحریم نشده است.

و نپذیرفتن طلاق خارج از هیأت داوری (دادگاه).

نپذیرفتن و رد کردن مرد برای طلاق و قوام بودن مرد.

و حکم آن که چشم بستن مرز و حد نسبت که خداوند ما را به آن دستور داده (نگاه نکردن به نامحرم) بلکه خداوند به ما دستور داده که چشم را گاهی نگهدار باشیم و مشخص نکرده که از چه چیز چشم را باز کنیم و این (امر) برای این است که به حسب زمان و شناخت آن (باشد).

(۱) الاسلام و الحداثة، لعبد المجید الشرفی، ص ۱۱۵.

(۲) نک: الكتاب و القرآن قراءة معاصرة، لمحمد الشحرورف ص ۴۵۸.

(۳) نک: الاسلام و الحرية، لمحمد الشرفی، ص ۱۱۶-۱۱۷.

(۴) نک: امرأ تنافی الشریعة المجتمع للطاهر الحداد، ص ۱۷-۱۸.

(۵) صفحه ۱۱۳.

و نپذیرفتن حجاب

و عده نگه داشتن زن طلاق گرفته.

و اما سینه‌هایی که خداوند دستور داده آن را با پوشاندن با مقنعه و روسری پس منظور دو پستان و آنچه که در زیر آن قرار دارد و زیر بغل و عورت‌ها و نشیمنگاه است، پس پوشاندن اینها نزد غیر محارم لازم است، و اما برای محارم پوشش شرعی واجب نیست.

و از این نپذیرفتن‌ها و تحریف‌ها دست برنمی‌دارند، حتی از نماز و زکات و روزه.

پس این دعوت با تشکیل انجمنی از متخصصین در علوم گوناگون از مسلمانان و غیر آنان را به پایان رسانده تا درباره قضیه‌های برابری در میراث، سرانجام حجاب زن، اثر روزه در سلامتی بزرگسالان و کودکان، و اثر روزه که چه نتیجه سودمندی دارد، هم گفتگو کنند.^(۱)

این قسمتی اندک از روش بیهوده‌ای است که درباره نصوص شریعت و احکام آن دور میزند. و نیازی به مناقشه آرای آنان نیست که به راستی غیرتمندان نسبت به دین خداوندی بسیار درس داده و بحث‌هایی کرده‌اند که همه درباره این تفصیلات مناقشه می‌کنند، چنان که این رویدادها از مسایل قطعی قابل حس شرعی است که دلایل آن پنهان نیست، بلکه مقصود بیان روش بیهوده است که سیرش به آن منتهی شده است.

و از جمله آنچه که قابل توجه است آن که آنان اعتقاد دارند آن چه ساخته‌اند، کار پسندیده کرده‌اند. و از خدا می‌ترسند: «زمانی می‌آید که در آن تعداد توانایان و تعداد پیشگامان برای ادای فریضه، زیاد می‌شود و ما برای آنان. در گسترش مکان و آسان کردن فریضه کاری انجام می‌دهیم و برای ما جز (آمدن آن) زمان چیزی باقی نمانده و در زمان آینده این کار می‌شود پس ما جواب خدا را آن‌گاه که از ما روز قیامت

(۱) ص ۱۱۳ کتاب اصلی شماره ۱۱.

پرسش کند چه بدهیم که چرا بر خود سخت گرفتید و در حالی که گستردگی در زمان برای شما بود.^(۱)

برای آن که آنان اجتهادی را در پیش گرفته اند که صورت اسلام را تصحیح می کند، پس «اسلام معذور است آن گاه که اقرار کند که بهره زن کمتر از بهره مرد است»^(۲) پس اسلام آنگاه که به زن کمتر از حقش را می دهد برای آن عذرهایی دارد که باید الآن به آن گوش داد، و دفع کننده های آن را فهمید!!

و آنگاه که بعضی از احکام اسلام را با این کیفیت ثابت کردند:

من نمی پذیرم که بپذیرم اسلام را ناتوان بدانم چون تعدد زوجات را مباح و روا کرده است».^(۳)

پس زن: «و اگر حقش این باشد، پایین تر از حق مرد برای آن است که برای او جز نصف را نمی دهد، این شایستگی او را آماده می کند که در خور توجه به آن نبوده، در مقایسه با آنچه معمولی است و نه با عادت قبل از قرآن».^(۴)

پس دستور اسلام و اگرچه که به صورت پسندیده نیست، اما بهتر است از آنچه قبل از آن بوده! وای که چه ناتوانی است برای این نفوس درهم شکسته **[وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ]** «و آن گونه که باید قدر خداوند را نشناختند». **[انعام: ۹۱]**

(۱) سعد خاطر فی جريدة الأهرام المصرية يوم ۱۹۹۹/۴/۲۹ م نقلاً عن الضوابط الشرعية، للجرجی، ص ۲۴۳.

(۲) امرأتنا فی الشريعة و المجتمع، للطاهر الحداد، ص ۲۹.

(۳) عیال الله، للطالبي، ص ۱۲۵.

(۴) الاسلام و الحرية للشرفی، ص ۱۱۶.

گفتار سوم (فصل سوم)

تسلیم در برابر نص شرعی و مخالفت با آن در واقعیت:

و در آن دو مبحث است:

بحث اول: نشانه‌های اساسی برای مراعات شریعت در برابر واقعیت.

بحث دوم: انحراف از تسلیم در برابر نص شرعی با ادعای واقعیت.

بحث اول: روشنگریهای اساسی برای مراعات کردن شریعت به طور واقعی (براساس واقعیت):

شریعت اسلامی لحظه‌ای تاریخی نیست که مصالح مردم را به حقیقت رسانده و سپس به پایان رسیده باشد، و نه آن که در ظرف زمانی و مکانی معینی مصالح مردم را رعایت کرده و مردم را در زمان‌ها و مکان‌های دیگر به سختی افکنده باشد که آن را با اختلاف مصلحت‌ها و احوال بپذیرند. پس نه این و نه آن، پس مختصر و کوتاه کردن شریعت بر لحظه زمانی مشخص و محدود، آن را از رسالت جهانی و جاویدان و همیشگی‌اش و خاتمیت آن، قاصر و ناتوان کرده است.

[وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ]

«و ما ترا (ای پیامبر) جز رحمتی برای جهانیان نفرستاده‌ایم.» [انبیاء: ۱۰۷]

«پس پیامبری پیامبر ﷺ رسالتی برای برای همه مردم جهان است، در همه سرزمین‌های آباد شده، و در همه زمان‌ها»

[لَأُنزِرَنَّكُمْ بِهِ مِمَّنْ بَلَّغَ]

«تا پند و اندرز دهد به آن (قرآن) و به هرکس که این دعوت به او برسد» [انعام:

۱۹]

و بسنده کردن به مصالح لحظه‌ای که در آن کوتاهی روی می‌دهد، نفی‌کننده و ردکننده رسالت و پاکی (پیامبر) است. و مردم را به سختی می‌افکند از نظر پیروی و روی کردن به ایشان، اما دین رسالتی جاویدان است و وحی از طرف خداوند، برای مصالح دینی و دنیوی که صلاح مردم را در هر زمان و مکان تحقق می‌بخشد و با مصالح دینی و دنیوی آمده که برای مسلمانان این امکان را می‌دهد که در هر زمان و مکان آن را تطبیق دهند، و احوال و متغیراتی که در هر زمان و مکان روی می‌دهد را، رعایت می‌کند و آن را مجموعه منظم و محکم و همیشگی قرار داده چرا جز این باشد، که آن وحی از طرف خداوند جهانیان است:

«این حالتی که مردان قانون بعد از تلاش فراوان به آن رسیده‌اند. بعد از اعتبار

حقیقی و بعد از برپا کردن آن و در ترازوی دادگری امری جدید نیست بلکه در شریعت مقدر شمردن خداوند از قدیم است، آن گاه که اسلام از اول کارش آن را مقرر کرد و فقیهان برآن تا زمان ما سیر کرده اند، پس آن مثالی نیست (مذهب فلسفی که حقیقت اشیا را نمی پذیرد و چیزی جز فکر کردن را قبول ندارد)، به این معنی که قوانین با آن شروع شده باشد، و نه در واقعیتی در معنی مقابل و روبه رو برای آنان و در نزدشان، پس (اسلام) امری خیالی نیست در روزی از روزها، و نه واقعیتی فروتنانه در برابر هوای نفسانی و شهوات، بلکه بوده و واقعی و معقول است که با واقعیت حرکت می کند بعد از اندازه گیری آن به ترازوی عدل الهی، دور از خواسته ها و اغراض مردم و خواسته های آنان^(۱)."

به راستی که شریعت بین رعایت واقعیت و متغیرات آن و بین اصول و کلیات و احکام آن جمع کرده است، پس دگرگونی هایی که برای مردم روی می دهد، اعتبار و ارزش امور ثابت و اصول و ارزش شریعت را نمی کاهد، پس اینگونه نیست که هر چیزی در انسان دگرگونی پذیر باشد، چه بسا که ظاهر انسان تغییر یابد و یا ثابت بماند.

به راستی که انسان، و اگرچه به کره ماه هم برسد، دور، برایش نزدیک شود و آهن را به سخن درآورد، ذات و جوهر او به این خاطر تغییر نمی یابد، بله، خوردنی هایش و لباس هایش و وسیله سواری اش و ابزارش دگرگون می شوند ولی همان انسانی که بوده، باقی می ماند، با نیازمندی هایش و فطرتش و غریزه هایش، با ناتوانی ها و کمبودهایش، از هدایت و رهنمون خداوندی بی نیاز نیست که در توصیه هاش شکل یافته است، و در احکام آن و اگرچه که به کره ماه برسد یا به کره مریخ بالا رود، در نیازمندی به قواعد ربانی که مسیر او را نگهداری می کند و پیوند او را محکم می گرداند و او را امر به نیکی می کند و از بدی باز می دارد و پاکیزه ها را برایش روا می دارد و ناپاکی ها را برای او حرام می کند، او را پای بند به کاری می کند که برایش سود دارد و از بدی ها

(۱) الفقه الاسلامی بین المثالیة و الواقعیة، لحمد مصطفی شبلی، ص ۲۰.

او را دور می گرداند، او را دستور به دادگری و احسان می کند و بخشش به نزدیکان و باز می دارد از فحشا و ناپسندی ها».

و برای مراعات شریعت براساس واقعیتی که به زودی برای آن فرود می آید با احکام و اصول شرعی، پابرجا، تحقیق شریعت را ضمانت می کند، برای هر آنچه که کارهای مردم را در هر زمان و مکان درست می کند، و ممکن است شرح روشنگری های اساسی سه گانه را ممکن سازد:

روشنگری نخست: بنا نهادن شریعت نسبت به آنچه که مصالح مردم را محقق می کند:

پس همه شریعت دربردارنده جلب مصالح به طور کلی است، کوچک و بزرگ آن. و دور کردن مفسد از کوچک و بزرگ آن، پس حکمی الهی را نمی یابی مگر آنکه آن (حکم) جلب کننده مصلحتی نزدیک و یا دور باشد، و یا دورکننده کار ناپسندی باشد نزدیکش یا دورش».^(۱)

و هر آنچه که مصلحت بزرگتر باشد، در شریعت جایگاه والاتری دارد. پس هرگاه که مصلحت بزرگ باشد، خداوند آن را در همه شریعت ها واجب می گرداند و به هم چنین هرگاه مفسده ای بزرگ باشد، در همه شریعت ها حرامش می گرداند^(۲) و گناهان به اندازه ای که منافع و مصالح آن از دست می دهد، مختلف می شود، پس اطاعت از امر الهی و گناه به اندازه ی بزرگی مفسده و مصلحتش مختلف می شود.^(۳) پس مردم براساس فطرتشان به سوی آنچه که برای آنان سود دارد، روی می کنند و میل دارند و از آنچه به آنان زیان می رساند، دوری می گزینند، اگرچه که درباره ی اندازه این منفعت ها و ضررها اختلاف دارند ولی همه بر طلب نفع و ترک ضرر هم عقیده اند، و به آن خاطر که شریعت، وحی و از طرف خداوند است و آنان (احکام) به طور قطعی به این امر به طور کامل خواهند رسید. و (شریعت) با کامل ترین

(۱) قواعد الاحکام، للحزب بن عبد السلام، ص ۳۳.

(۲) قواعد الاحکام، ص ۴۸.

(۳) نک: قواعد الاحکام، ص ۱۲۸-۱۳۴، الموافقات ۲/۵۸۴.

مصلحت ها و سودمند ترین و در بردارنده ترین آن ها، با میدانی فراخ و گسترده برای دفع مفسده ها و کم کردن از آن، برای مصالح دینی و مصالح دنیوی آمده که سعادت و خوشبختی مردم در دینشان و دنیایشان را در بردارد. پس، شریعت برای به دست آوردن مصالح و کامل کردن آن آمده و تعطیل کردن مفسد و کم کردن آن، و بهترین ها را ترجیح می دهد با از بین بردن پست ترین آنها.^(۱)

پس قاعده شریعت بر جلب همه مصالح برپا شده است، و هرگاه که تعارض (برخورد) پیش آمد و توان رسیدن به همه آنها ممکن نباشد، پس آنچه از مصالحت ها که برتر باشد، آورده می شود. و شریعت بر دور کردن همه مفسد برپا شده است، و اگر ممکن نشد (که همه بدی ها را دور کرد) با دور افکندن سخت ترین فساد و سپس هرآنچه که کمترین از آن باشد.^(۲)

و به خاطر آن که مصالح (و خوبی ها) در فطرت بشری است، که همه مردم به سوی آن می شتابند، برای هر فرهنگی فلسفه اش در فهم مصالح است، پس فرهنگ ها و اگرچه که در جلب مصالح و دفع مفسد و در اصول مصالح و مفسد اتفاق نظر دارند، و در بسیاری از مصالح و مفسد و به طور تفصیل، ولی برای هر فرهنگی قاعده ها و داده هایی در فهم مصلحت است.

پس شریعت برای به دست آوردن مصالح آمده، هم چنین به راهی که ما را به مصلحت راهنمایی می کند. پس خداوند بلندمرتبه می فرماید:

[وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ]

«و ما تو را جز رحمتی برای جهانیان نفرستاده ایم.» [انبیاء: ۱۰۷]

و اگر این نصوص ما را راهنمایی به سوی مصلحت ها نمی کرد، رحمت نبودند.^(۳) و مصلحت در شریعت برگرفته شده از اعتبار شریعت، همان اصلی است که

(۱) مجموع الفتاوی ۱۳۶/۳۰

(۲) نک: قواعد الأحکام، ص ۶۵ و ۹۴

(۳) انقد فی الثبات و الشمول فی الشریعه الاسلامیه لعابد السفیانی، ص ۵۰۰-۵۰۱.

مصالح گرد آن می‌چرخد. پس ارشادکننده به مصلحت‌ها است، و آن در ذات وقت نگهدار از هر تجاوز و یا تعدی بر آن است. پس مفاهیم شرعی ثابت و قطعی است و مرکزیت دارد، چرا که یاری‌گیرنده از وحی الهی است، پس ضامن به حقیقت رسیدن است، در هر فهمی یا تفسیری یا اجتهادی که ممکن است سببی برای بازداشتن مصالح و یا جلب مفسده‌ها باشد.

و این مصالح در هر زمان و مکان و در هر رویداد به حقیقت می‌پیوندد، طوری که آن رویداد اسلام را قبول می‌کند، بلکه آن رویداد محتاج و نیازمند اسلام است. و همه علما بر تقسیم مصالح از جهت پذیرفتن یا نپذیرفتن شارع آن را به سه قسمت تقسیم کرده است. (دارای اعتبار و بی‌اثر و قابل توجه)^(۱)

مصلحت معتبر:

و این همان مصلحتی است که شریعت برای اعتبار آن و اقرار کردن بر آن و برانگیختن آنها آمده است، مانند مصلحت قیام برای عبادات، و نیکی با مردم، و مصلحت به دست آوری مکارم اخلاق، حقوق والدین و نزدیکان و همسایگان و به مانند این مصالح که درباره آن نصوص و دلایلی آمده و دلایلی که به آن ارزش می‌دهد و اهمیت آن را بالا می‌برد، پس این مصالح شرعی معتبرند چون نص برای آنها آمده پس دارای اعتبارند.

و مصالحی که شریعت آن را ارزشمند و با اعتبار دانسته بر یک درجه نیستند، و آنان دارای درجات سه‌گانه‌اند:

مصالح ضروری: و نگهدارنده محکم آن مصالحی است که «چاره‌ای نیست از آنها در نگهداری مصالح دین و دنیا از آن جهت که هرگاه نباشند، مصالح دنیوی بر استقامت و راستی بر پا نمی‌شود بلکه بر فساد و آشوبگری و از دست رفتن زندگی می‌انجامد، و در دیگری از دست دادن نجات و رستگاری و بازگشت به زیان آشکار

(۱) انفلر فی هذا التقسیم: الاعتصام ۷/۳ - ۱۲ - المستصفی، ص ۲۵۰.

است.»^(۱)

مصالح مورد نیاز:

مصالحی که به آن نیاز و حاجت است، و آن مصالحی است که: «به آنان نیازمندیم از نظر توسعه و گستردگی و برداشتن سختی که بیشتر به حرج و سختی مربوطه به از دست دادن آنچه خواستنی و مطلوب است، که اگر رعایت نشود بر مکلفین به طور کلی حرج و مشقت روی می آورد ولی به اندازه فساد عادی که از آن انتظار داریم در مصالح عامه داخل نمی شود»^(۲).

مصالح تحسینیه (پسندیدنی) و آن: «گرفتن آنچه از نیکی ها و عادات شایسته و دوری از احوال ناپاک و آلوده است، که عقل های برتر آن را نمی پذیرند، و این در نوع مکارم اخلاق جمع می شود»^(۳).

پس این مصالح در برگیرنده عبادات و عادات و معاملات و جنایات است^(۴) به آن گونه که می شود آنرا به قاعده کلی قرار داد، تا در هر زمان با همه تغییرات و دست آوردها رعایت شود. و فقط بر یک جانب مرزبندی شده خلاصه نمی شود.

چنان که مرزبندی این مصالح در ارتباط با گنجایش هر زمانه است. پس نیازمندی به چیزی و نیازمند به آن اوصافی است که به حسب زمان و مکان مختلف و دگرگون می شود. پس برای هر اجتماعی ضروریات و نیازمندی هایی است. پس ضروریات یا حاجات و نیازمندی ها در احکام معین مرزبندی نشده که مخصوص گروهی یا مجتمعی یا زمانی خاص باشد. بلکه این از ضروریات و نیازمندی های هر شخص و هر مجتمعی در هر زمانه و عصری است. از آنچه که مصالح را محقق و مفسد را دور می کند از آنچه را که شریعت اراده کرده است.

(۱) الموافقات ۲/۳۲۴.

(۲) الموافقات ۲/۳۲۷.

(۳) ؟؟؟

(۴) نک: الموافقات: ۲/۳۲۶.

مصلحت لغو شده (باطل شده):

و این مصلحتی است که شریعت برای حل کردن و فروافکندن و تحریم کردن آن آمده، مانند مصلحت شراب نوشی و معامله محرمات (حرام‌ها) و معامله همراه با ربا و مصلحت انتقام از فرد به ظلم و ستم، و گرفتن اموال مردم به روش باطل، و دست درازی به حقوقشان و مصلحت زنا و رشوه، و جز از آن از مصالحی که شریعت برای تحریم آنها آمده است. پس آنان مصالح لغو شده و غیرمعتبر و بی‌ارزش است و به راستی که شریعت آنها را به دور افکنده و رد کرده چرا که مفسده مترتب بر آنان بزرگتر و چیره‌تر از مصلحتی است که به آنان برمی‌گردد، و بنابراین است که خداوند پاک می‌فرماید:

[يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا]

«از تو درباره شراب و قماربازی پرسیدند، بگو در آن دو گناه بزرگ است و منفعت‌هایی برای مردم دارند ولی گناه آن دو بزرگتر از سودشان است» [بقره: ۲۱۹]

پس حقیقت آن‌ها در آن است که مصلحت نیستند. بلکه فساد و بدی اند، برای آن که مصلحت موجود در آنان با مفسده مترتب بر آنان قرین نیست.

مصلحت مُرسله (رها شده):

و آن مصلحتی است که شریعت برای ارزش بخشیدن به آنها نیامده، و نه برای لغو کردن آنان، بلکه درباره آنها سکوت کرده است. و علما در پذیرش یا نپذیرفتن آنها اختلاف کرده‌اند. و حقیقت آن است که اختلاف (علما) به ذات مصلحت برنمی‌گردد و بلکه به امور دیگری برمی‌گردد. پس علما بر عمل به آن و مشروعیت آن متفق القول هستند، اما بعضی‌شان آن را از اصول فقهی می‌بینند و در شروط آن سخت‌گیری می‌کنند و بعضی از آنان اگرچه آن را از اصول (فقه) نمی‌دانند ولی به آن از جهت دیگری عمل می‌کنند.

پس اختلاف بین علما در مصلحت مرسله به اختلافشان در مرزبندی مقصود

از مصلحت مرسله برمی‌گردد و آن که آیا در ذات خود اصل است یا تابع و پیرو اصول متفق علیها^(۱).

و بنابراین تعدادی از علما حکم کرده‌اند که اختلاف در این رویداد خلاف لفظی است، و هم همه مذاهب فقهی، که عمل به احکام را عمل به مصالح مرسله مناسب با شریعت می‌بینند، و آنی که شریعت را به جنس آن گواهی می‌دهد و اگرچه که دلیلی به خصوص آنها را رد نمی‌کند. پس اختلاف به تفسیر مقصود به مصلحت مرسله برمی‌گردد.^(۲)

پس مصلحت مرسله در حقیقت مصلحتی دارای ارزش است، و فرق بین آن و بین مصلحت معتبر در قوت دلیلشان است، پس هرآنگاه که دلیل بر حادثه روی داد خاص باشد به درجه قوی‌تر می‌رسد و اما مرسله پس دلیل آن همگانی است.^(۳)

دلالت شرعی برای اعتبار مصالح:

در نصوص قرآن دلایل گوناگونی به ارزشمندی و اعتبار شریعت برای مصلحت آمده است. چنان که خداوند تعالی می‌فرماید:

[وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ]

«و ما شما را (ای پیامبر) جز رحمتی برای جهانیان نفرستادیم» [انبیاء: ۱۰۷]

و خداوند تعالی به اصول مصالح دستور می‌دهد و می‌فرماید:

[إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ]

«به راستی که خداوند دستور به دادگری و نیکی و بخشیدن به نزدیکان می‌فرماید

و از فحشا و بدی و کار ناشایست و سرکشی بازمی‌دارد.» [نحل: ۹۰]

و احکام شریعت سبب زندگی برای مردم است.

(۱) نک: مقاصد الشریعة فی تخصیص المصلحة بالنص، لأیمن الأیوبی، ص ۶۶.

(۲) از جمله آنان کی هراسی و ابن دقیق العبد و قرافی و غرناطی و زرکشی هستند.

(۳) نک: التحسین و التقبیح العقلیان، لشهرانی ۲/۳۲۰-۳۲۲.

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ]

«ای کسانی که ایمان آورده اید بپذیرید (انعام) خدا و پیامبر را آنگاه که شما را فرامی خوانند به آنچه که سبب زندگی تان می شود.» [انفال: ۲۴]

و خداوند تباهی در زمین را نکوهش می کند:

[وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَهُلِكَ أَلْحَرْتُمْ وَالنَّسْلُ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ]

«و آنگاه که تو به آنان در زندگی حکومتی دادی در زمین تباهی در پیش می گیرند تا در آن تباهی کند و هلاک گرداند کشتزارها و نسلها را و خداوند فساد را دوست نمی دارد.» [بقره: ۲۰۵]

و از دلایل ارزشمندی مصالح: بررسی احکام جزئی و در قرآن و سنت فراوان است

[يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ]

«و خداوند می خواهد به شما آسانگیری کند و نمی خواهد به شما سخت گیری کند» [بقره: ۱۸۵]

[وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ]

«و برای شما در قصاص سبب زندگی است» [بقره: ۱۷۹]

[كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ]

«تا آن که ثروتمندی در بین ثروتمندان نماند» [الحشر: ۷]

و نصوص شریعت در این باره فراوان است.

ضوابط و قانونمندیهای مصالح (مصلحتها):

و تا آن گاه که قاعده و بنیان مصالح و مفسد به روش درستی حرکت می کند، پس چاره ای نیست از ضوابط و قانون مندیهای که رسیدن به اجتهاد به مصالح حقیقی و نه موهومی و خیالی را ضمانت کند، و زیاده روی در ضوابط زیاده روی در اصل مصلحتها است.

این ضوابط مفهوم و معنی مصالح و مفسده‌ها را بر حسب منظور شرعی مرزبندی می‌کند. پس این کار با همه اجمال آن مصالح و مفسده‌های شرعی را مرزبندی می‌کند».

چون که برای مصلحت، خصلت‌هایی است در شریعت اسلامی، و آن مصالحی است که از وحی الهی کمک می‌گیرد، و خصلت‌های این مصلحت‌ها از شریعت اسلامی گرفته شده است، و متعلق به احکام قطعی ثابت است یا آن که در اطراف و گرداگرد (احکام) ثابت و قطعی می‌چرخد. و این باعث می‌شود که هر گونه شک و دودلی از این مصلحت‌ها از بین برود.

و این خاصیتی عظیم برای مصالح شرعی است، پس این (امر) از وحی کمک می‌گیرد، برعکس آنچه که از مصالح منظور نظر مادی دوره ما گرفته می‌شود، آنگاه که کوتاهی بشری در استفاده از مصدر وحی از او غایب و پنهان است، و کوتاهی نسبی که انسان را از رسیدن به یقین محروم می‌سازد، و کوتاهی در بسنده کردن بر سمت و جانب مادی صرف، انسان را از مصالح دین و روحی که در آن سلامت و خوشبختی دنیا و آخرت است، محروم می‌گرداند.^(۱)

و همه این ضوابط و قانون‌ها به نگهداری مفهوم مصلحت برمی‌گردد و تا آن که برابر با میزان شرعی قرار گیرد، تا در فعل و کار به مصلحت حقیقی واقع شود، و این مصلحتی براساس توهم و گمان یا از دست رفته برای مصالحی که بزرگتر از آنها است یا جلب کننده مفسد بزرگتر باشد، و از جمله آن ضوابط این‌ها هستند:

- آن که در برابر نص از کتاب و یا سنت نباشد.
- و با اجماع تعارضی نداشته باشد.
- و آن که جای گرفته در مقاصد شریعت باشد.
- و آن که در اصل عبادات داخل نشود.
- و نه آن که مفسده و تباهی بزرگ، یا از بین رفتن مصلحت بزرگی بر آن مترتب

(۱) نک: ضوابط المصلحة فی الشریعة الاسلامی، للبوطی، ص ۴۰.

نباشد.^(۱)

راهنمایی دوم: مراعات متغیرات واقع شده:

پس متغیراتی که از واقعیت های مردم و عاداتشان وارد می شود، و اوضاع و احوال در اجتماعات که در اثر زمان و مکان دریافت می شود، و تبدیل کردن احوالشان، برای آنان در شریعت مناسب و با ضابطه مند است، که اصول را نگهداری و متغیرات را رعایت می کند. و از آن جمله راه و روش ها:

۱. گسترده گردانیدن میدان اباحه (مباحات)

پس از جمله رحمت خداوندی گستردگی شریعت است، که میدان اباحه و عفو و بخششی که همان دایره گسترده و فراگیر در شریعت اسلامی است را وسعت داده است. پس حرام مفصل و گسترده (بیان شده) [وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ] «و به راستی که به تفصیل و گستردگی آنچه را که بر شما حرام کردیم (بیان کردیم)». [انعام: ۱۱۹]

و اما اباحه مفصل بیان و شرح نشده برای آن که اصل است، و برای آدمی ممکن نیست که آنچه را که خداوند برایش مباح قرار داده، محدود و محصور گرداند، پس اصل در اشیاء و عادات و عرف حلال بودن و مباح بودن است، پس هرچه که درباره آن نص یا اصلی که آن را حرام کند نیامده، آن مباح است و در آن حرج و سختی نیست، پس اینگونه است که دگرگونی مجتمعات و نوآوری ها در روش لباس و خوردن و مرکب (وسیله سواری) و عاداتشان هیچ گونه مشکلی را به وجود نمی آورد، چرا که درباره همه این ها امر مباح است.

ب - مراعات عرف (عادات مردم):

برای هر جامعه ای عادات و روش هایی است که با جامعه های دیگر فرق دارد. و این عرف و عادات، از خاصیت آنان این است که دگرگونی می پذیرند و تغییر می کنند، به حسب زمان و مکان، و به راستی که شریعت به اعتبار و ارزش بخشیدن

^(۱) برای تفصیل این ضوابط نگاه کن ص ۱۲۳ شماره ۱.

کمک گرفته می شود، آورده اند، تا آن جا که قاعده (عادت روش سخت و محکم) را از قاعده های فقهی کلی بزرگ قرار داده اند.^(۱)

و از موجه ترین ارزش عرف در شریعت:

۱. ارزش عرف در فهم و درک نص:

و آن همان چیزی است که اصولیون در مبحث (اختصاصی کردن نص با عرف) از آن بحث و گفتگو کرده اند، پس آیا برای عرف اثری در تخصیص نص وجود دارد، به این گونه که آن را مخصوص به بعضی از افراد آن گرداند و برای عموم آن را اخذ نکرده و نگیرد؟

عرف در این جا به دو نوع تقسیم می شود.

عرف قولی (در سخن) و عرف عملی:

اما عرف قولی پس اگر عرفی موجود در زمان پیامبر ﷺ بوده، پس آن اختصاص به نص دارد. در آن اشکال و ایرادی نیست، و در حقیقت تخصیص نیست، بلکه دلیلی بر فهم نص است. برای آن که درک و فهم درست نص به شکل صحیح جز با آن امکان ندارد. پس اگر مردم لفظی را که در عرفشان است به لفظی مخصوص گردانند. شریعت همراه آن آمده، پس آنچه که به ذهنشان متبادر می شود، همانی است که آن را می شناسند و برای عموم لفظ نیست، پس این مورد را گرفتن، همان تسلیم و پیروی از نص است، چرا که پیامبر ﷺ تبلیغ کننده از جانب خداوند است و از کامل بودن تبلیغشان آن است که مردم مقصودشان را به صورت حقیقی و واقعی بفهمند، که در واقع و راستی این (برداشت) از قبیل حکم بر عام و عمومی است که از آن اراده خصوص می شود و عام مخصوص نیست.

و اما عرفی که بعد از وفات پیامبر ﷺ روی داده، غیر ارزشمند است، چرا که شریعت آن (پیامبر) را مخصوص کرده و ملغی ساخته و هیچ کس نمی تواند این کار را

(۱) نک: الأشباه والنظائر، لابن نجیم، ص ۱۰۱-۱۱۴.

انجام دهد. چرا که این (کار) منافی (متضاد و از بین برنده) تسلیم در برابر نص است. پس واجب، پیروی از نص است و نه تعدیل (برابری) نص، تا با مقصود انسان موافق افتد.

و اما عرف عملی پس اگر در زمان پیامبر ﷺ (بوده) پس بیشتر علما (عقیده دارند که) آن دلیل و حُجَّت نیست، و حنفیه بر این عقیده اند که حجت است. و در حقیقت خلافی نیست که حجت نزد حنفیه آن است که اقراری از پیامبر ﷺ نسبت به آن (نص) آمده پس حجت است که اقراری از پیامبر ﷺ است. که این اختصاص نص به نص است، اما فایده آن این است که عرفهایی که در حال حاضر روی می دهد، تطبیق با نص است که آن را آشکار و روشن می کند، و اما عرف روی داده بعد از این حجت نیست. (۱)

۲. حدبندی (و مرزبندی) احکام شرعی به طور مطلق:

آنگاه که حکم شرعی به طور مطلق می آید، بدون مرزبندی به کیفیت و چگونگی یا صفتی معین پس این مرزبندی براساس عرف می باشد، و این مانند بسیاری از احکام زوجیت است. مانند معاشرت بین دو همسر **[وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ]** «و با آنان بر اساس عرف معاشرت کنید» [نساء: ۱۹]

و این سخن خداوند تعالی:

[وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ]

«و برای آنان (زنان) است به مانند آن چه برای آنان است بر اساس عرف»

[بقره: ۲۲۸]

و کالای زن طلاق گرفته **[وَلِلْمُطَلَّاقِ مَتْعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ]** (و برای

زنان طلاق گرفته کالایی بر اساس عرف، حقی است بر پیرهیزگاران) [بقره: ۲۴۱]

پس منظور از (معروف در این جا آن چه است که شرع مشخص کرده و عرف

(۱) نک: ص ۱۴۴، شماره ۱.

توصیف کرده است)^(۱) و آنگاه (پس مرجع و بازگشت حقوق بین همسران به معروف برمی گردد و آن روشی است که در آن سرزمین رواج دارد و در آن زمان از مثل آن برای مثل و مانند آن، و این (امر) دگرگون و مختلف می شود به اختلاف زمان ها و مکان ها و حالات و اشخاص و درآمدهای آنان.^(۲)

و مثل حکم حرز (حرز: آنچه گردآوری شود و نگه داشته شود) و گرفتن در معاملات و فریب ها و چگونگی مزد گرفتن در معامله و صداق (مهریه) و دیگر چیزها که فراوانند، پس ضابط و نگهدارنده این احکام به عرف مردم برمی گردد.

و هم چنین: سخنان مردم در عهد و پیمان و سوگندهایشان، و نذر و نیازهایشان، بیان آن به عرف بر می گردد، چنان که آنچه که مردم به آن عادت دارند در حین شروط قرار دارد و اگرچه که نصی برای آن نباشد.

بنابراین است که علما گفته اند: (معروف (عرف بین مردم) مانند شروط (بین آنها) است.^(۳)

۳. احکام شرعی که وابسته به عرف هستند:

و آن وقتی است که حکم شرعی به وصفی پیوندد که عرف است، پس آنگاه که عرف تغییر کرد واجب است که حکم تغییر کند، چون حکم معلق و وابسته به آن است، و از مثال های آن احکام شرعی ثابت از شریعت است اما مربوط به عرف است:

سکوت کردن، یعنی اجازه دادن دختران باکره است، از نظر غلبه شرم بر زنان، و اما بسیاری از زنان آنانی که جرأت و شهامت دارند (درباره آنان) سکوت علامت خشنودی نیست، اگر که قرینه ای و نشانی بر رضایتشان نباشد.^(۴)

(۱) تیسیر الکریم الرحمن فی تفسیر کلام المنان، للسعدی، ص ۱۰۱.

(۲) شماره ۳، ص ۱۲۵ کتاب اصلی.

(۳) نظریة العرف، لعبد العزیز الخیاط، ص ۶۱، المدخل الفقہی العام، للرزقا ۸۸۹/۲.

(۴) نظریة العرف، لعبد العزیز الخیاط، ص ۶۱، المدخل الفقہی العام، للرزقا، ۸۸۹/۲.

چنان که این کار به شکل آشکار و گسترده در احکام فقهی که مرتبط با عرف های مشخص است، جریان دارد. و این در ضمن آن چه که اهل علم در قاعده (تغییر فتوی به تغییر زمان و مکان) از آن یاد شده است، آمده است: «پس بسیاری از احکام با اختلاف زمان، تغییر می کند با تفسیر عرف اهل آن و یا به خاطر پیش آمدن ضرورت و نیازمندی یا فساد اهل زمان بدان گونه که اگر حکم همان طور که اول بوده باقی بماند، در آن سختی و ضرر و زیان برای مردم است.»^(۱)

پس عرف مردم در این باره تأثیر فراوان دارد. برای این است که فقها گفته اند: از شرایط اجتهاد این است که فقیه، آشنا و دانا به ذات مردم باشد و برای فقیه ممکن نیست که در بسیاری از موارد برای مردم فتوی دهد در مسائل فقهی مگر بعد از شناخت عادت ها و عرف های آنان، پس هر چیز « که بر دست آوردها بنا شده باشد، از آن چه که تعداد آنها به حساب هم در نمی آید، هرگاه که عادت در آن دگرگون شد، حکم آن نیز به اجماع مسلمانان تغییر می کند، و فتوی دادن به حکم اول حرام است.»^(۲)

ج: مراعات ضرورت:

از گستردگی و رحمت شریعت آن است که در حال ضرورت و نیاز برای انسان آسانی در پیش می گیرد.

[وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ]

«به راستی که به گستردگی هرچه تمامتر هرآن چه را که به شما حرام شده، بیان کردیم. مگر آن چه که نسبت به آن دچار اضطرار و ناچاری شوید» [انعام: ۱۱۹]

پس کار حرام فوراً مباح و روا می شود و بر آن حرج و سختگیری نیست:

[فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرٍ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمِهِ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ] «پس هرکس که دچار اضطرار و ناچاری گردید و به مخمصه و سختی دچار شد بدون بررسی گناه

(۱) نشر العرف فی نباء الاحکام علی العرف، لما بن عابدین ضمن مجموعه رسائل ابن عابدین ۱۵۲/۲.

(۲) الفروق، للقرافی ۸۴/۱.

پس به راستی که خداوند بخشیده و مهربان است» [مائده: ۳]

برای آن که قاعده شریعت آن است که: شریعت آسان و همراه با آسان گیری است:

[وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ]

«و در دین برای شما سخت گیری نیست» [حج: ۷۸]

[يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ]

«خداوند می خواهد برای شما آسانگیری را و نه سخت گیری» [بقره: ۱۸۵]

[يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ]

«خداوند می خواهد که بر شما آسان گیرد» [نساء: ۲۸]

و پیامبر ﷺ می فرماید: «أحب الدين إلى الله الحنيفية السمحة»^(۱) «دوست داشتنی ترین دین نزد خداوند (دین) مایل به حق و آسان گیرترین آن ها است».

و پیامبر ﷺ می فرماید: «إِنَّ الدِّينَ يُسْرٌ، وَلَنْ يُشَادَّ الدِّينَ أَحَدٌ إِلَّا غَلَبَهُ»^(۲) «به راستی که دین آسان است، و کسی در دین سخت گیری نکرد مگر که مغلوب شد».

و به دو یار خود - ابوموسی اشعری و معاذ بن جبل رضی الله عنهما - فرمودند:

«يسرا ولا تعسرا»^(۳) «آسان بگیرید و سخت نگیرید»

و ایشان (پیامبر) بسیار علاقه مند بودند که سختی و مشقت را از امتشان دور کنند، پس گاهی آنچه را که دوست می داشتند، ترک می کردند تا بر امت، سختگیری نشود.

«لولا ان أشق على امتي - او على الناس - لأمرتهم بالسواك مع كل صلاة»^(۴) «اگر

(۱) أخرجه البخاری ۱۶/۱ برقم (۳۸).

(۲) أخرجه البخاری ۱۶/۱ برقم (۳۹).

(۳) أخرجه البخاری ۶۵/۴ برقم (۳۰۳۸) و مسلم ۱۳۵۹/۳ برقم (۱۷۳۳).

(۴) أخرجه البخاری ۴/۲ برقم (۸۸۷).

که بر اتم سخت نمی آمد، یا بر مردم، به یقیناً به آنان دستور می دادم که با هر نمازی مسواک بزنند. و می فرمود: «لولا أن أشق على أمتي لأحببت أن لا أتخلف خلف سريّة»^(۱). اگر بر اتم دشوار نمی آمد بسیار دوست می داشتم که از هیچ سریه (لشکری) عقب نمانم (و همراه لشکر اسلام به جهاد بروم). و با گذشت پاسی از شب و با آغاز تاریکی شب نماز عشا خواند و سپس فرمود: به راستی که آن در وقت خودش است اگر بر اتم مشکل نیاید.»^(۲) و چه بسا که امر مندوب (مستحب) را از ترس آن که بر مردم فرض شود، رها می کردند.

و این قاعده و روش را تایید میکند آنچه که از بسیاری از علما نقل شده از قواعد فقهی که در شمار نمی آید از فروع و مسایل فقهی به دست آمده از این اصل و مانند این قاعده (سختی آسانی را جلب می کند) و (ضروریات، محرمات را مباح می کند).

و چه بسیار الفاظی که جایگاه ضرورت را نشان می دهد، مانند نیاز و عذر و ضرر و مشقت و سختی و آزمایش همگانی و اکراه و مجبور شدن و سختی»^(۳).

و ضرورت مربوطه همان است که هر انسانی خودش آن را می شناسد. پس او به حال خود داناتر است، پس مریضی که نمی تواند و برای او سخت است که در نماز قیام کند و به پا ایستد، پس او همان است که شخص آنچه مربوط به ضرورت در کارش را محقق می سازد، انجام می دهد چون او خود به آن داناترین است. و از حالات نزدیک به ضرورت آنی است که شریعت آنها را رعایت می کند:

د- مراعات و در نظر گرفتن نیاز:

و نیازمندی به دو گونه تقسیم می شود:

نوع نخست: نیازمندی عموم مردم و این همان است که همه مردم به آن

(۱) أخرجه البخاری ۵۳/۴ برقم (۲۹۷۲)، و مسلم ۱۴۹۷/۳ برقم (۱۸۷۶).

(۲) أخرجه البخاری ۸۵/۹ برقم (۷۲۳۹)، و مسلم ۴۴۲/۱ برقم (۶۳۸).

(۳) کتاب اصلی شماره ۴.

نیازمندند در آنچه که مصالح عمومی را ایجاب می کند از کشاورزی و صنعت و بازرگانی و سیاست دادگرانه. و توصیف آن به عمومی بودن این نیست که در حق هر یک از آنان (مردم) به حقیقت بپیوندند، پس این (امر) مخصوص هر فرد به عین آن فرد اختصاص نمی یابد.

و به اسم "مصلحت عامه" یا "رخصت (اجازه) عام" نیز شناخته می شود.

و این احکام این گونه مشخص و متمایز می شوند که در آن نیاز عموم مردم رعایت می شود، حتی اگر برای همه حاصل نشود، و چرا به آن مصلحت عام می گویند زیرا که در آن رعایت اصل حاجت که به همه می رسد و برای همه باقی می ماند، رعایت شده است و از خصوصیات آن اینست که برای همه باشد.^(۱)

نوع دوم: حاجت و نیاز خاص و آن همان است که گروهی از مردم به آن نیازمندند. مانند اهل یک شهر هر شهری باشد یا شغلی معین.^(۲)

در آن جا مراعات و در نظر گرفتن تفصیل (گسترده) نیازها باید رعایت شود، که آیا این ضروری یا غیرضروری است.^(۳)

بر آن تأکید شده و پافشاری شده یا نه، به حقیقت پیوسته یا انتظار وقوع آن است یا در وهم و گمان است، نتیجه گرفته شده از کار بنده مشروع یا غیرمشروع است، و نیازمندی پیش آمده ضروری است یا غیرضروری، و نیاز به آن نیازی ثابت و همیشگی است یا تجدید شونده، و حاجتی اصلی است و یا زیاده.

و نیازمندی، دارای اثر در احکام است و اگرچه که به طور کلی به آن نیازی نباشد، پس نیازمندی حُرمت را در پی می آورد آنگاه که دلیل نهی ضعیف باشد یا عموم آن ضعیف باشد.^(۴)

(۱) نک: الحجة و اترها فی الاحکام ۱۱۰/۱-۱۱.

(۲) نک: الحجة و اترها فی الاحکام ۱۱۲/۱.

(۳) نک: الحجة و اترها فی الاحکام ۱۱۹/۱-۱۵۴.

(۴) نک: الحجة و اترها فی الاحکام ۳۶۷/۱-۳۶۸.

و از کامل بودن شریعت و مراعات آن برای آنچه که برای مردم روی می‌دهد، آن است که رعایت (نیازمندی‌های) کسانی که نیازمندی‌های خاصی را دارند، رعایت کرده، مانند کسی که کور است و کسانی که دارای عذر هستند، و کودکان و بزرگسالان، و دیوانگان و نیازمندان.

آن چنان که شریعت رعایت نیازمندی انسان را در واجبات مالی هم نموده است، مثلاً زکات و کفاره داده نمی‌شود مگر بعد از آن که نیازمندی‌های اساسی شخص کامل شده باشد.

چنان که برای نیازمندی‌ها اثری در آنچه به آن امر شده و یا نهی شده و ارکان (پایه‌ها) و شروط شرعی و اوقات (فصل‌ها) و مقدارها و ضمانت‌ها و جز آن دارد.^(۱)

ه - ارزش و اعتبار نتایج کارها:

و منظور از ارزش سرانجام و نتیجه کارها:

«معتبر بودن نتیجه این کار در هنگام فرودآمدن احکام شرعی بر کیفیت و تدبیر آنها، فرقی نمی‌کند که خیر باشد یا شر، و فرقی نمی‌کند خیر و خوبی باشد یا شر و بدی، فرقی نمی‌کند که با قصد انجام دهنده باشد یا به غیر قصد.^(۲)

و این از نظر شرعی و این از نظر شرعی ارزشمند است.

خداوند تعالی می‌فرماید:

[وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ]

«و دشنام ندهید آنانی که غیر از خداوند را می‌خوانند که آنان خداوند را از روی

دشمنی و بدون علم دشنام می‌دهند». [انعام: ۱۰۸]

پیامبر ﷺ درباره نکشتن منافقین فرمودند. «لا يحدث الناس ان محمداً يقتل

(۱) نک: الحاجة و اترها في الاحكام ۲/۲۵۷-۲۹۸.

(۲) اصل اعتبار المال بين النظرية و التطبيق، لعمر جدية، ص ۳۶.

أصحابه»^(۱) «تا مردم نگویند که محمد یارانش را می کشد»

پس «نگریستن در سرانجام کارها معتبر است و مورد نظر شریعت است، چه کارها موافق یا مخالف آن باشد، و این به این خاطر است که مجتهد حکم نمی کند درباره کاری از کارهای انجام شده از اهل تکلیف (مکلفین) چه به اقدام درباره آن و یا به روی گردانی مگر بعد از نگریستن به آنچه که آن را تأویل کرده، که آن کار شرعاً مشروع است برای مصلحتی که از آن به دست می آید یا برای مفسده‌ای که با آن دور می شود»^(۲).

برای آن که «مجتهد آن گاه که اراده دریافت حکم شرعی را می کند و قرارداد آن بر واقعیت مکلف، در نفس خود نگاه به دو دیدگاه و نظر را در می یابد:

نظر به دلیل به نفس آن: آیا انجام آن کار، مقاصد و اهداف شارع را برآورده می کند؟

و نگاه به مکلف: آیا به انجام رسیدن دلیل بر او بر خلاف آنچه که تقاضا می کند، تأویل آن دلیل را برآورده می سازد؟

بنابراین مقصد عمومی برای شریعت اسلامی در جلب مصالح و دورکردن مفسده‌ها خلاصه می شود، پس اگر ما کارهایمان را بدون نظر و نگاه به سرانجامشان انجام دهیم، مصالح به خودی خودش از بین می رود و شریعت بیکاره و باطل رها می شود.

به همین گونه آن گاه که جانب مکلف به فراموشی سپرده شود و به اجرای دلیل بسنده شود به تکلیف غیرقابل تحمل منجر می شود، و این نفی کننده آنچه است که تشریح اسلامی برای مقاصد و غایات و سرانجام کارها برای آن آمده است»^(۳).

پس اعتبار و ارزش نتایج کارها با روشی منظم ضامن به حقیقت پیوستن مقاصد

(۱) أخرجه البخاری ۱۵۶/۴ برقم (۴۹۰۵)، و مسلم ۱۹۹۸/۴ برقم (۲۵۸۴).

(۲) الموافقات ۵۵۲/۴-۵۵۳.

(۳) اصل اعتبار المال بین النظرية و التطبيق، ص ۴۷.

شرعی است، و ضامن آن است که این کار خوب تبدیل به یک کار بد نشود، و این کار جامع بین واقع است و آنچه که از آن متوقع هستیم، در هنگام فرود آمدن احکام بر آنها، و باعث پیشرفت این احکام می شود.

و اعتبار نتایج باید از دیدگاه شرعی بگذرد که تعدادی به این قرار است:

(دستاویزها) ذرائع باز شده یا بسته شده، و حیلها، و مراعات خلاف،

استحسان، و اقدام به انجام مصالح ضروری و آنچه به آن نیاز است.^(۱)

و سرانجام کارها به نص شارع و به قراین یا تجربه یا با استفاده از اصول بحث علمی معاصر حاکم و بنا نهاده شده بر تحلیل و کشف و تشخیص یا به زیرکی یا به اقرار یا عادت و روش غالب یا بیشتر قصد و هدف بسیاری مردم به مقتضی عادت و روش آن شناخته می شود.^(۲)

پس همه این فرصت ها برای کشف و بازیابی و شناخت است از آنچه که کار و فعل به آن برمی گردد تا ضمانت کند که بر وفق و منظور آن چیزی است که شریعت اراده آن را دارد، از تحقیق برای کسب مصلحت و دور کردن مفسده و بدی، پس اعتبار نتایج و مآلات نتایجی را که بر روی زمین می یابد، است. آن گاه که به راستی تطبیق بعضی از احکام از مقاصد شرعی به دور است. پس این احکام این گونه می آید که از انحراف تطبیق با مقاصد شارع منحرف نشود، و این اعتبار و ارزشی بزرگ برای متغیرات و دگرگونی های است که برای مردم روی می دهد، و حتی دربرگیرنده دگرگونی های مرتبط با نیت هم است، پس حیلها متعلق و مربوط به مقاصد قلبی خفیف و اندک است، که برای هیچ کس کشف آنها ممکن نیست اما در شریعت مراعات آن شده تا عبادت برای خداوند باشد، و این از آن جمله (اموری) است که به این شریعت اختصاص یافته است. آن گاه که ضمانتی ذاتی از آن به تحقق می پیوندد، که ضامن توجیه بعضی از مصلحت ها است و شکل و روش خطاکننده را

(۱) نک: قاعده سدائد رائج و أترها فی الفقه الاسلامی، لمحمود عثمان، ص ۲۴۳.

(۲) نک: اعتبار الآلات و مراعاة نتائج التصرفات، عبدالرحمن بن معمر السنوسی، ص ۳۸۱-۳۹۵.

توجیه می کند، به مانند مفسده‌هایی که همراه با نیت پنهانی است و امکان شناخت آن اگر این دفع کننده و دورکننده ایمانی نبود، امکان نداشت.

راهنمایی سوم: ضرورت فهم و درک واقعیت:

امکان شناخت حکم شرعی ممکن نیست برای هیچ رویدادی، مگر بعد از آن که بدانیم که واقعه‌ای که حکم برای آن نازل شده همراه با فهمی دقیق باشد، پس حکم به چیزی فرع از تصور (و خیال آن) است، و قاعده شرعی آن است که هرگز «برای فتوی دهنده (مفتی) و نه حاکم ممکن نیست که فتوی یا حکمی براساس حق بدهد مگر آنکه دو نوع فهم داشته باشد، که یکی از آنها: فهم واقعیت و دانش در آن و استنباط علم حقیقت آنچه که روی داده با قرائن و نشانه‌ها و علامتها، تا به آن دانشی احاطه کننده داشته باشد. و نوع دوم: فهم و درک واقعیت و آن همان حکم و دستوری است که خداوند در کتابش به آن حکم کرده یا بر زبان پیامبرش در آن رویداد، سپس یکی بر دیگری تطبیق داده شود»^(۱)

و بنابراین اهل علم گفته‌اند: حکم بر چیزی فرع از تصور و پنداشت آن است،

پس باید تصور صحیح و دقیق برای واقعیت قبل از حکم بر آن باشد، و این در آغاز همراه با فهم واقعیت در فهم متغیرات است، که در واقع فراگیر می شود و بحث و درس کیفیت تنزیل احکام شرعی بر آن است، و فاصله زمانی و نیازمندی به آن، از آنچه که شریعت را نگهبانی می کند و واقعیت را مراعات می کند.

(۱) إعلام الموقعین، ص ۷۸.

گفتار سوم:

انحراف از تسلیم شدن در برابر نص شرعی به ادعای (وجود) واقعیت

نخست: پیش انداختن و تقدیم مصلحت بر نص:

و این از بزرگترین و گسترده ترین شبهاتی است که با نص در تعارض (برخورد) است. و به راستی که در زمان ما شیوع یافته و نزد بسیاری انتشار یافته است، و شاید اولین کسی که آن را به این صورت و کیفیت تحول زنده درآورده تا به آن مشهور شد و بلندآوازه و آشکار، و نسبت به آن مذمت شد دانشمند اصولی طوفی رحمة الله علیه بود، آن گاه که این سخن از او به شهرت رسید و ردیه های علما علیه او پشت سر هم پدید آمد، و این قول و سخن او زشت جلوه نمود.

و به راستی که حضور این عبارت و اثر آن در نوشته های معاصر بسیار بزرگ گردید، تا آن که تبدیل به قاعده ای شد که در ساختن و بنانهادن احکام شرعی بر آن اعتماد شد، و بهانه ای برای تأویل یا نپذیرفتن بعضی از احکام شرعی شد. پس (مصلحت اساس تشریح (قانون گذاری) است، و هر تشریحی ضرری را دور می کند و یا مصلحتی را جلب می کند و دورکننده تکفیر به هر حالی از احوال نمی باشد، و بیکار کردن نصوص از میدان معاملات آنگاه که سبب دفع ضرر یا جلب منفعتی یا سودی می شود که مجتمع از آن خارج نمی شود یا حکومت ایمان به کفر خارج نمی شود، در هیچ حالی از احوال، به راستی که این تعطیل کردن (نصوص)، به راستی که برای ضرورت می باشد و ضرورات (ضروریات) در اسلام محظورات (منع شده ها) را مباح و روا می دارد.»^(۱)

(۱) الصحوة الإسلامية في مصر، لمحمد أحمد خلف الله، ص ۹۵. ضمن کتاب الرحکات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي.

و خواننده به مانند این عبارات عادت می کند:

«اما راه دوم که آزادی از مقاصد را، آزاد می سازد مقاصد شرع در عمل تأسیس و بنانهادن معقولیت احکام است و این عملی است که بدون آن امکان تطبیق شریعت در زمان ها و احوال مختلف ممکن نیست، و مقصد شارع در اول و در حال حاضر همان مصلحت مردم است و خداوند از جهانیان بی نیاز است. پس اعتبار و ارزش مصلحت همانی است که معقولیت (و عقلانی بودن) احکام شرعی را بنا می نهد و به دنبال آن است که آن همان اصل اصول است»^(۱).

«اما چرخش و دَوَران احکام با مصالح، پس چیزی است که بر خود فرض کرده تا زمانی که اقرار و اصلاح می کند که مصلحت، همان اصل در تشریح است»^(۲).

«پس نصوص دینی که رسالت همراه با آن آمده برای تحقیق مصالح بندگان است، در فروع متغیرات دنیوی نیست، چنان که بداهت (آشکاری) فطری است و به آن گواهی می دهد و این تحقیق مصالح برای بندگان است پس آن - یعنی: احکامی که از آن استنباط می شود - بر این علت نهایی مصلحتی است، با بودن و نبودنش»^(۳).

«ممکن است که حکم به نص ظنی تعلیق و وابسته شود»^(۴).

و قبل از مناقشه درباره این رأی، چاره ای نیست که به دو سوال محوری جواب داده شود:

۱- حقیقت رأی طوفی چیست؟

۲- چه ارتباطی بین رأی طوفی با آرای معاصر است؟

پس جواب برای محور نخست:

این سخنی است که طوفی در شرح کتاب (اربعین نووی) بیان کرده در شرح

(۱) وجهته نظر، لمحمد عابد الجابری، ص ۵۸.

(۲) وجهته نظر، للجابری، ص ۶۴.

(۳) معالم المنهج الاسلامی، لمحمد عماره، ص ۱۰۳، وانظر مثل هذا، فی ۱۲۴.

(۴) الحریات العامة فی الدولة الاسلامیة الراشد الغنوشی، ص ۲۴۱.

حدیث «لا ضرر و لا ضرار»، «نه ضرر بزن و نه ضرر بپذیر»^(۱) را بیان کرده و بعد از آن که درجه حدیث را روشن کرده، (نوشته) و بیان کرده:

«به راستی که ضرر و زیان شرعی منفی است، مگر آنچه که شرعاً مستثنا شده است. مانند حدود و عقوبات که اینها ضرر و زیان هستند، برای اهل آن، اما مشروع است به اجماع، با وجود دلیل خاصی برای آن، سپس ذکر دلایلی کرده که ضرر نفی شده است مگر آنچه را که استثنا شده، که آن نفی عام (عمومی) است مگر آنچه را که دلیل آن را خاص کرده است، پس آن گاه که وجود دلیل بر ما فرض شده، که در آن ضرر و زیان باشد، آن را با این حدیث خاص گردانیده تا بین دو دلیل جمع کرده باشد.»^(۲)

سپس درباره نص و اجماع سخن گفته و گفته است:

«آنگاه که ضرری اقتضا کند، و اگر که - یعنی: ضرر - همه محتوی آنها یا بعضی از آن، پس اگر مجموع مدلولات آن دو می باشد، آنچه که از قول ایشان (پیامبر ﷺ) استثنا شده «نه ضرر بزن و نه ضرر بپذیر» است از قبیل و این در حدود و عقوبات بر جنایات است. و اگر ضرر در بعضی از مدلول و محتوی آنها باشد. پس اگر اقتضای دلیل خاصی داشته باشد، از دلیل پیروی می کند و اگر مقتضای دلیل خاصی نباشد «در تخصیص آن دو امر از این سخن پیامبر ﷺ پیروی می کند (نه ضرر برسان و نه ضرر بپذیر) که جمع بین دلایل است.»^(۳)

و این برتری دادن ممکن است در غیر عبادات باشد و در مقدرات، چرا که آنها حق شرع است و کیفیت و چگونگی وقوع آن را جز از جهت شرع نمی شناسیم. به خلاف عادات و معاملات و مانند آنها^(۴).

و اما دادوستدها پس اگر امکان داشت که بین نص و آنچه در معارضه و مقابله

(۱) ص ۱۳۲ (شماره ۵)

(۲) التعیین فی شرح الاربعین، ص ۲۳۸.

(۳) نک: التعیین فی شرح الاربعین، ص ۲۳۸.

(۴) نک: التعیین فی شرح الاربعین، ص ۲۷۷.

با آن قرار می گیرد از مصلحت، به وجهی جمع شود، و اگر جمع آن دچار عذر شد، مصلحت پیش می افتد.^(۱)

و آن در غیر نصوص قطعی است.^(۲)

و برای این رأی خود سه دلیل آورد:

دلیل اول: «این که منکران اجماع رعایت مصالح را تایید می کنند، پس آن (رعایت مصالح)، محل وفاق و همدلی است، و اجماع محل خلاف است، پس چنگ زدن به محل اتفاق (یعنی: رعایت مصالح) بهتر است از چنگ زدن و گرفتن آنچه که در آن اختلاف است (یعنی: اجماع).»^(۳)

دلیل دوم: «آن که نصوص گوناگون متعارض سبب خلاف در احکام است و شرعاً مذموم است، و رعایت مصالح امری راستین در نفس خود است و در آن اختلافی نیست. پس این (رعایت مصالح) باعث اتفاق و هم رأی می شود، و این مطلوب شرعی است، بنابراین پیروی از آن اولی (بهتر) است.»^(۴)

دلیل سوم: «در سنت درباره معارضه نصوص با مصالح و مانند آن در (اموری) ثبت شده است.»

این رأی طوفی است «بنابراین چه ارتباطی بین رأی طوفی با آرای بسیاری از معاصرین وجود دارد که به رأی او استناد می کنند؟

در حقیقت کسانی از معاصرین که به رأی او استناد می کنند برای شان تفسیر مشخص برای "مصلحتی" که تقدیم بر نص می شود وجود ندارد، یا مصلحتی که اساس تشریح باشد، پس آنان بر این قاعده متفق هستند اما بر روشی مشخص و مرزبندی شده در این موضوع اتفاق نظر ندارند، و بیشترشان رأی مفصل و مشخص

(۱) نک: التعیین فی شرح الاربعین، ص ۲۵۲.

(۲) التعیین فی شرح الاربعین، ص ۲۵۹.

(۳) التعیین فی شرح الأربعین، ص ۲۵۹.

(۴) التعیین فی شرح الأربعین، ص ۲۶۸.

و مرزبندی شده ندارند، و بلکه به این قول بسنده کرده‌اند که "مصلحت اساس تشریح است" و آن که بر نص تقدم دارد، و این سخنی مجمل (کوتاه) است، که امکان دارد بر بعضی از آن را در جایگاه قبولی حمل کرد، و ممکن است آن را لغزشگاهی برای نپذیرفتن نص دانست و حدبندی برای تشریح.

این جمله که (مصلحت اساس تشریح است)، کلامی است که ممکن است آن را صحیح دانست، به این اعتبار که شریعت مصلحت را مراعات می‌کند و با آنچه که مخالفش باشند، نمی‌آید. پس احکام شریعت برای آن آمده تا مصالح مردم را به حقیقت برساند، پس این معنی درست است. و معنی آن این نیست که نصوص را ملغی و بی‌اثر سازد. بلکه نصوص را می‌گیرد و به آن ایمان می‌آورد که این نصوص بر مصالح دلالت می‌کند و برای نص ممکن نیست که با مصلحت مخالف باشد.

پس این تفسیر درست است، و در کلام اهل علم وجود دارد، ولی اگر فرد آن را رها سازد، بدون توضیح و بدون ضابطه و در سیاق کلام او (ضابطه‌ای) پیدا نشود و نه در روش‌های دیگر از آنچه که اعتبار آن را برای نص ثابت می‌کند، به راستی که امکان ندارد که نص با مصلحت برخورد داشته باشد، با شناخت این (موضوع) که این قاعده فرصتی برای بسیاری از تحریف‌کننده‌ها برای تحریف نصوص قطعی است، پس همه این‌ها باعث می‌شود که: گرفتن این قاعده بدون توضیح، امری غیرقابل قبول است، زیرا که پر از اشکالات است، و باعث می‌شود که کسانی به نصوص قطعی دست درازی و بی‌احترامی بکنند.

این (امر) طبعاً همراه با حمل کلام او بر حمل‌کننده پسندیده ممکن است، و ممکن نیست برای گروه دیگری که کلام آنان به روشنی بیان شد، به آن که به طور کل نص را بر مصلحت تقدیم کرد و دیدگاه پسندیده آن به نص اعتبار نمی‌یابد. تا وقتی که مصلحت عقلی با قیاسی یا براساس گمان در برابر نص متوقف شود. پس این انحراف است، که امکان ندارد برای آن کمترین اعتبار و ارزشی قایل شد.

و اما قاعده (تقدیم و جلوافکندن مصلحت بر نص) که در هر حال ناپسند است

و حمل آن بر محمل پسندیده امکان ندارد، از آنچه که بر دیدگاه پسندیده این چنین، و این به راستی که به اندازه ناپسندی آن به قدر تفسیر برای آنان گوناگون است.

و اما طوفی به راستی که منظورش را از این قاعده آشکار کرده است، به آنچه که آن قاعده را بر خلاف بسیاری از معاصرین که دچار توهم و (خیالات) شده اند، و از موجه ترین آنها به قرار زیر است:

نخست: او عبادات و تقدیرات و مقدرات را از این قاعده استثنا کرده است، پس فرصتی برای تقدیم مصلحت بر نص در میدان عبادات یا حدود و جنایات و خون بها یا میراث یا عده یا تعداد طلاقها یا احکام نکاح و ازدواج و جز آنان نگذاشته است.

دوم: او جمع بین مصالح و دلیلها را می خواهد، پس اگر امکان جمع باشد، به هیچ وجه از تقدیم مصلحت بر نص صحبت نکرده است، پس او فرض کرده در تعارض قطعی، که امکان ندارد که مصلحت را بر حالتی از منظور نص حمل کرد.

سوم: او مصلحت را در برابر نص قطعی قرار نمی دهد، آنی که از هر طرف معارض باشد، و نه به آنچه که معارض نباشد. هرگاه دلیل دیگری پیدا نشود.

چهارم: این که او نص را با مصلحت مخصوص، مخصوص کرده و آن را ملغی و بی اثر نکرده است.

پنجم: او سخن از مصلحت شرعی می گوید نه فقط مصلحت به طور مطلق.

و آنگاه که دانستیم که اصول طوفی در فهم مصالح و شناخت درجه و مراتب آن همراه با کلام دانشمندان گردش می کند، پس صورت مسأله در حقیقت نمی تواند، حقیقت باشد، به این معنی که: "مصلحتی که بر نص تقدیم می شود و جلو می افتد، مشخص و مرزبندی شده نیست"، پس طوفی یک مثال هم برای آن ذکر نکرده و نیاورده است، پس تا آن گاه که او در فهم مصالح و نصوص بر روش و راه علما سیر

می کند، پس چگونه می توان تصور کرد که نصی را بیاورد که بر خلاف مصلحت باشد؟ چگونه ممکن نباشد که بین نصوص و مصالح توفیقی ایجاد کرد؟

بله، جمع نشدن بین مصلحت و نص نزد بسیاری از معاصرین ممکن است، چرا که میزان و سنجش آنان در قبول نص در سنجش علما مختلف است و از جمله آنان طوفی است، پس آنان در دلایل نصوص در سختی و مضیقه هستند و بسیاری از آنان بر خلاف طوفی آن را نمی پذیرند، و معیارهای آنان در فهم مصالح از معیارها و میزان های طوفی گوناگون است و اختلاف دارد، و در آن زمان پس قول و سخن به تقدیم مصلحت بر نص در فقه (دانش) طوفی به طور تمام و کامل از تقدیم مصلحت بر نص در فقه این معاصرین مختلف است، چون مصلحت برحسب معیارهای طوفی از مصلحت برحسب معیارهایشان مختلف است.

و در عمل طوفی هم یک مثال برای این قاعده ذکر نکرده تا آن که حقیقت سخنش آشکار شود، از آن جمله این معنی است که چه بسا تقدیم مصلحت ضروری یا مصلحت حاجیه (نیازمندی ها) به نص ظنی دلیل های گوناگونی را با خود برمی دارد، پس آن در حقیقت گرفتن به مصالحی است که نصوص به آن ها گواهی می دهد، و اخراج و بیرون راندن بعضی از افراد عمومی که شامل بودن حکم را قطع می کند، با مصلحت. همراه با تصرفات شریعت است که برخوردی با مصلحت ندارد، برای آن که مصلحت ها در آن جا با نص در تعارض و برخورد نیستند و در حقیقت جزئی از آن (نص) است.^(۱)

پس این وجود پنجگانه فرق بزرگ بین روش طوفی در مصلحت و روش بعضی از معاصرین که خود را با آن می پوشانند را آشکار می کند، برای آن که مصلحت در نزد بعضی از معاصرین بسیار خود را پوشانده و با آن (با مصلحت) اختلافی آشکار دارد. و به راستی که بعضی از بحث کنندگان از طوفی دفاع کرده و رأی او را از جنس

(۱) تخصیص النصوص بالأدلة الاجتهادية، لخليفة بابكر، ص ۱۶۰-۱۶۱، فقه المصلحة و تطبیقها المعاصرة، لحسين حامد حسان، ص ۶۰-۶۱.

رأی فقها در مخصوص کردن نص، با مصالح را که از جنس آن است در شریعت دارای اعتبار است، قرار داده اند که او مصلحت عقلی را در نظر ندانسته بلکه مصلحت شرعی در نظر داشته، چنان که او نص قطعی را در نظر نداشته بلکه نص ظنی (گمان) را در نظر داشته، پس حقیقت سخن او آن است که مخصوص کردن نص ظنی را با مصلحت همراه با مقصد برای شارع قصد داشته، اما موفق به تعبیر از قصدش نشده است.^(۱)

و با این وجود قول بسیار ناپسند باقی مانده است، پس طوفی اگرچه که از الحاق (به هم پیوستن) بسیاری از منحرفین کوشش کننده بیزار و به دور است، و از کوشش زشت آنان به اسم او برای ستایش از او، مگر که این قول، حتی بعد از حمل آن بر عملی پسندیده - در حد ذاتش ناشناخته و اشتباه است. پس فاصله گرفتن سخن به تقدیم مصلحت بر نص در آن بدی و نقص و کمبود برای کامل بودن پاک کردن واجبی است، با نصوص شریعت و اگرچه که دارند آن معنی درستی را قصد کرده باشد.

چنان که بر علیه آن لوازم ناپسندی است. و از لوازم آن کافی است که او روش منحرفین و گمراهان برای سخن شریعت را هموار کرده است. و هر آن که گمان کند که اسم طوفی و دیدگاه او در زمان حال حاضر در تحریف برای آنچه در شریعت قطعی و حتمی است، سخت در خطاست، یا کسی که برای تحریفش خوشحال است که به قول عالمی استناد کرده نیز سخت در اشتباه است. اینجاست که دیدگاه دقیق صحابه رضی الله عنهم را می فهمیم آنگاه که از لغزش عالم بر حذر داشته اند، عمر رضی الله عنه می گوید:

«ثلاث يهدمن الدين: زلة عالم، وجدال منافق بالقرآن، وائمة مضلون»^(۲)

«سه گروهند که دین را نابود می کنند: لغزش عالم، و جدال منافق به وسیله

(۱) نک: مقاصد الشریعة فی تخصیص النص بالمصلحة، ص ۲۰۷-۲۱۴.

(۲) ص ۱۳۷.

قرآن و پیشوایان گمراه.

و اما مستندات که طوفی از آن یاد کرده پس امکان مناقشه و گفتگو درباره آن به وجوهی است که در زیر می آید:

اول: طوفی اقرار دارد که بیکار گذاشتن مصلحت محالی شرعی است، و برای آن به نصوص شرعی که بر اعتبار و ارزش مصالح دلالت دارد، استدلال می کند. سپس اقرار می کند که مصلحت با نص تعارض و برخورد دارد، و این (کلام طوفی) تناقض (ناهمخوانی) است، زیرا اگر نصوص مصالح را بیهوده نگذاشته، پس چگونه این تعارض روی می دهد؟ در حالیکه رعایت آن در شریعت معتبر است و چگونه بر شریعت تقدّم و پیشگامی دارد؟^(۱)

دوم: اگر در آن بر اعتبار مصالح، اتفاق و همخوانی وجود دارد، اما آمدن آن بر زیان شریعت یا اجماع آن را حجت شرعی قرار می دهد، پس آیا هر مصلحت خیالی این گونه واقع می شود تا که به طور مطلق بر نص مقدم شود؟^(۲)

سوم: به راستی که کلمه "مصلح" به معنی کلی از جزئیات فراوان از شریعت استنباط شده است. و آن گاه که این اصل کلی گرفته شده، جزئیاتش را بی اثر می کند اصلی غیر شرعی می گردد و مشروعیتش از بین می رود،^(۳) و جلوافکندن آن بر نص جزئی از بی اثر کردن جزئیات شریعت برای مصلحت است.

چهارم: از قواعد حتمی نزد دانشمندان ناپسند داشتن آرای مخالف با شریعت است، و این مصالح که بر نص تقدیم می شود (جلو می افتد) آن جزئی از همان آرا است، خاصه آن که صاحب و دارنده آن اقرار می کند که آن مصالحی است که بر نصوص شریعت مقدم داشته می شود.^(۴)

(۱) نک: المصلحة فی التشریح الاسلامی و نجم الدین الطوفی، لمصطفی زید، ص ۱۴۲.

(۲) نک: المصلحة فی التشریح الاسلامی و نجم الدین الطوفی، لمصطفی زید، ص ۴۸.

(۳) نک: المصلحة فی التشریح الاسلامی و نجم الدین الطوفی، لمصطفی زید، ص ۱۱۶.

(۴) نک: فی حقیقة الرأى المذموم و ملجاء فيه من الآثار عن الصحابة و من بعدهم، الاعتصام للشاطبی، ۱۷۸/۱-۱۷۳ و ۱۹۹/۳-۳۰۹.

پنجم: به راستی که نص شرعی جز بر آنچه که در آن مصلحتی است، راهنمایی نمی‌کند، و با امکان تصور ممکن بودن وجود نص شرعی با مصلحت مخالفت می‌کند، و به راستی که می‌یابیم که آنچه که گمان می‌کنند و به وهم می‌افتند. آن است که نص شرعی است، و این در حقیقت نص شرعی نیست، چنان که در می‌یابد که آنچه کمتر گمان می‌کنند آن مصلحت و حقیقت است و مصلحت نیست، پس تعارض و برخورد آن بین مصلحت و نص نیست و به راستی بین آنچه گمان می‌شود آن نص و مصلحت است، را یا آنچه که گمان می‌شود که آن مصلحت و نص است.

و آن‌گاه که علما در فهم نص و آنچه با آن مخالف است اختلاف کرده اند، پس روا نیست که دلیلی باشد که به مصلحت می‌انجامد، برای آن که خلاف آن به بحث از نصی که به مصلحت می‌انجامد، می‌رسد. پس آنان متفق بر این هستند که نص به مصلحت می‌انجامد، اما احیاناً در مرزبندی این نص اختلاف دارند. پس منهج و روش صحیح آن است که در رسیدن به این نص کوشش شود، به آن که اختلاف در آن سببی باشد برای آن که مصلحت بر آن مقدم شود.

ششم: آنگاه که مصالح بر نصوص تقدیم شود (پیش افتد) پس معنی آن این است که اعتماد و تکیه به عقل و تجربه خواهد بود و نه بر نص، و این (موضوع) طرح می‌شود تا پرسش شود و به هر حال گفته شود: پس ارزش نصوص در ابواب معاملات چگونه است؟

پس آنگاه که مصالح را بر نصوص تقدیم کنیم (جلو بیندازیم) پس در حقیقت قیمتی را که مستحق آن است را تقدیم نکرده‌ایم، برای آن که انسان در اینجا اعتماد بر چیزی دیگر می‌کند، و آن را بر نص تقدیم می‌کند، پس اگر از بین برود آن برای مردم بهتر است (یعنی نص از بین برود!). حتی گمان نشود یکی از نص پیروی می‌کند در حالیکه این نص، مصلحت را رعایت نمی‌کند، اگر اینگونه باشد نصوص هیچ فایده ای ندارند بلکه باعث گمراهی مردم شده اند (والعیاذ بالله)، و این لازم القول این گفته است که بسیار زشت و زننده است.

و اما مستندات سه گانه طوفی به شرح زیر به مناقشه و گفتگو کشیده می شود:

اول: آن که رعایت مصلحت (امری است) که بر آن اتفاق نظر وجود دارد، این سخن را گفته اند، حتی کسانی که اجماع را نمی پذیرند.

و این سخنی نادرست و غیردقیق است، و در آن مغالطه وجود دارد، پس آنچه بر آن اتفاق نظر وجود دارد گرفتن به اصل مصلح است، و اما مراعات همه مصلحت ها امکان ندارد که محل اتفاق باشد (همه آن را بپذیرند) و اختلاف در آن است که این (اصل) در بعضی از مصلح است و نه در اصل مصلح، پس مردم هم رأی هستند در اصل به طور کامل چنان که مردم در اخذ و گرفتن نصوص اتفاق نظر دارند، اما آنان در بعضی از نصوص اختلاف دارند، پس ممکن است که دلیل دگرگون کرد و گفت: اصل گرفتن نصوص متفق علیه است و اخذ به متفق اولی تر (لازم تر).

دوم: آن که نصوص مختلفند و علما در فهم آن مختلفند و مصلح نزد آنان متفق است. و این حقیقتی است که در ذات آن اختلافی نیست.

و اشتباه در این باره مانند اشتباه درباره قبل از آن است. پس آنچه که در آن اختلاف نظر نیست و قطعی درباره مصلح است همان گرفتن اصل است و نه درباره هر آن چه به آن معتقدیم آن است که مصلحت است، پس مردم درباره عمل به مصلح اتفاق نظر دارند، اما اختلافی آشکار و بزرگ در مرزبندی مصلح و در ترتیب آنان دارند. و اختلافشان در آن باره بزرگتر است در بسیاری از اختلافاتشان درباره نصوص، برای آن که اختلاف درباره نصوص دارای حد و مرز است، نسبت به آنچه که مجال و میدان در تنگنا قرار گرفتن دارد، چنان که هم چنین روشی علمی آن است که امکان به محاکمه کشاندن درک و فهمها در آن وجود دارد، اما مصلح، آنها مختلفند و باهم در کشاکش و هواهای نفسانی در آن داخل است و اندیشه های

نادرست، پس چگونه می تواند قطعی و متفق علیها باشد؟

اما آن گاه که مصلحت کار و فعلی مصلحتی حقیقی و قطعی باشد، پس آن جز این نمی تواند باشد که مصلحت شرعی قطعی ظاهری است که نصوص به آن راهنمایی می کند و امکان تعارض (برخورد) با آن ممکن نیست.

و اما اگر گرفتن به مصلحت از آن جمله باشد که از خلاف درباره آن نهی شده باشد، پس آن بر ذات اشتباه سیر می کند. پس اتفاق بر اصل مصالح به این معنی نیست که بر تفصیل مصالح هم رأی باشد، که ممکن نیست که اتفاق بر اصل مصالح ممکن باشد بلکه خلاف درباره آن دو در خلاف در غیر آن دو را زیاده می گرداند، به خاطر وارد شدن هوایها (نفسانی) بر آن دو.

سوم: آن که در سنت و اجتهاد صحابه معارضه و برخورد نصوص با مصالح و مانند آن ثبت و یادداشت شده است.

و جوابش آن است که گفته شود: آن که هیچ کس تعطیل و بیکار ماندن عمل به مصالح را به طور مطلق بیان نکرده است، و معتبر بودن آن به روشنی در نزد اصولین بیان شده است، بر حسب و اندازه قطعی مصلحت و به حسب قطعی بودن نص و به حسب معارضه و برخورد آن به نص، و به مانند این روش دارای نظم، و این قول با قول "تقدیم مصلحت بر نص" کاملاً مختلف است.

و اما استشهاد (شاهد گرفتن) به کار صحابه، پس این استشهاد او با اخبار فراوانی از آنان نقل شده باطل می شود؛ آنگاه که صحابه رضی الله عنهم اجتهادشان و قیاساتشان را رها کردند وقتیکه برای شان نصی از امر پیامبر ﷺ آشکار شود، که اجتهادشان را مبنی بر مصلحت پیروی از امر پیامبر ﷺ رها کرده اند، چنان که آنان (برای اجتهاد) توقف کرده اند و از وجود خبری از پیامبر ﷺ پرسیده اند، قبل از آنکه عقل هایشان را به کار گیرند. به خاطر یقین شان که بر نص چیزی جلو نمی افتد، نه

عقل و مصلحت و نه چیز دیگر.^(۱)

و بیشترین چیزی که معاصران بر آن اعتماد کرده‌اند، در گمانشان به تقدیم و پیش افکندن مصلحت بر نص از عمر بن خطاب رضی الله عنه در اجتهاد مشهورش در اسقاط و افکندن سهم مؤلفه القلوب است. و امر اجرا نکردن حد دزدی در خشکسالی، و در الزام دانستن به سه طلاقه، و در وقف کردن زمین‌های فتح شده به زور است.

پس بسیاری از معاصرین در تحریف‌هایشان به این اجتهادات عمر چنگ زده‌اند و به کار عمر رضی الله عنه برای هر اجتهادی استناد کرده‌اند، پس این کار آنها باطل است و به راستی که بسیاری از علمای معاصر ما آنها را تخطئه و تکذیب کرده‌اند.^(۲)

و به راستی که می توان گفت که: ممکن است که بعض از مردم از رأی بعضی از فقها در "تخصیص نص به مصلحت با ضوابط شرعی" در تحریف و بیهودگی، استفاده کرده اند، پس تحریف‌اتشان از جنس سخن فقها در تشخیص نص به مصلحت قرار داد.

و این درست است، پس آن دستاویز و راهی آشکار است اما این روا نیست که سببی شود در منع اختصاص دادن نص به مصلحت به طور مطلق برای آن که این جزئی از اعمال شریعت و جزئی اساسی از روش فقها در نظر بین دلایل است، و درست نیست که مراعات اینان سببی برای آن شود که چنگ زنی به بناء شرعی و استقامت منهج و روش فقهی را فاسد می کند.

به خصوص آن که آن که (فرد) بحث کننده بیهوده گو، هر وسیله را که سببی برای عبور است، از بین نمی برد، و چه بسیار استفاده می کنند از شاطبی در مقاصد او با آن که شاطبی بسیار کوشش کرده به طور جدی، در نگهداری مسالک آن،

(۱) ص ۱۴۰، کتاب اصلی شماره ۱.

(۲) نک: نماذج من هذا فی: الفقیه و المتنفعه، للخطیب البغدادی، ص ۲۸۳-۲۸۶ و ۲۹۶-۲۹۳، جامع بیان العلم و فضله، لابن عبدالبر ۲/۲۴۱.

نگهداری حرمت های شریعت درباره آن، و با وجود این، از این که شاطبی مانعی برای دستاویز آنان شود، نشده بلکه تسلیم نشده اند در مقررات بدشان حتی در اجتهادات عمر بن خطاب رضی الله عنه با وجود شدت پیروی او در بزرگداشت سنت - هم تسلیم نشده اند و آن دو استناد کرده اند، برای روش گذشتن از نصوص برای مصلحت:

پس این روش هایی است که فهم آن برای بعضی از مردم سخت است، به همین خاطر امام شاطبی در مقدمه کتابش "مقاصد" گفته است: "برای ناظر (خواننده) در این کتاب جایز نیست که در آن نظر کند، نظری مفید یا فایده دار تا آن که قدر کافی از دانش شریعت، از اصول آن و فروع آن، معقول و منقول آن (را در بر داشته باشد)".^(۱)

و این بدان خاطر است که در آن با دقت نگاه شود (چون که) برای بسیاری از مردم فرق بین "رای اجتهادی قابل قبول" و "انحراف بیهوده ناپسند" آشکار نمی شود.

دوم: تغییر احکام با تغییر زمان و مکان:

آن - در اصلش - قاعده ای فقهی است که - فهم آن دچار بدفهمی شده و روشی برای دوری از تسلیم در برابر نص شرعی شده است، و بعد به تحریف و تبدیل انتقال یافته تا آن جا که تفسیر بنیانی و دربرگیرنده، برای همه احکام شرعی شده است: «اما تغییر برای حکم نص آن نسخ نشده، از طرف شارع که برای مجتهدین از قاضی ها و مفتی ها اجازه داده شده باشد و در پی آن برای تغییر مصالح و زمان ها، هم چنین، و (با این دلیل) از دیگر شریعت ها ممتاز و جدا شده است، و درسی رسا از مقدار آنچه که بخشیده از آزادی عقل ها در اجتهاد و از تقدیر برای تحکیم مصالح در احکام بخشیده است، و این چنین عمل به آن با این مبدأ بزرگ قاعده ای مقرر در تشریح

(۱) الموافقات ۱/۷۸.

اسلامی شده و آشکار کرده که تغییر احکام با تغییر زمان ها انکار نشده است».^(۱)

و این اشتباه در فهم قاعده است و این عبارتی مشهور است که اهل علم از قدیم از آن یاد کرده اند، سپس بسیار فراوان در این زمانه انتشار یافته بعد از آنکه مجله عدلیه که از طرف دولت عثمانی در ماده ۳۹ آن را ترتیب داده است.

تغییر احکام با تغییر زمان انکار نمی شود یعنی: «به راستی احکامی وجود دارند که با تغییر زمان ها تغییر می کنند، این از احکام استناد داده شده به عرف است، برای آن که با تغییر زمان ها، نیازمندی های مردم هم تغییر می یابد، و بنابراین عرف و عادت را هم تغییر می کند، و با تغییر عرف و عادت، احکام نیز تغییر می یابد، ولی احکامی که مستند بر دلایل شرعی باشند و براساس عرف و عادت بنا نشده تغییر نمی یابند.^(۲)

پس دگرگونی مرتبط به احکام اجتهادی از قیاس و مصلحت است، و آن قاعده ای ضروری و لازم برای تعامل با فتوی های علماست که مبنی بر شناخت زمان شان به کسانی که بعد از آنان می آیند، بدون شناخت دلیل آنها (علما) نازل نمی شود، چنان که احکام:^(۳)

- آن چنان که ابن قیم گفته - :

دو گونه اند: گونه ای که از حال خود تغییر نمی کند، از حالت یگانه خود (که بر آن هست نه برحسب زمان ها و نه مکان ها و اجتهاد ائمه، مانند وجوب واجبات و تحریم محرمات (حرام شده ها) و حدود مقدر شده در شرع بر جرایم و مانند آن، پس این گونه (احکام) نه تغییر و نه اجتهاد در آنچه که بر خلاف آن است را راهی نیست.

و دوم: آنچه که بر حسب اقتضای مصلحت تغییر می کند برایش زمانی و مکانی

(۱) مقاله (النصوص و تغییر الأحکام بتغییر الأزمان) لمعروف الدوالیئی نقلاً عن المواقف المعاصر من المنهج السلفی فی البلاد العربیة، بمفرح القوسی، ص ۵۴.

(۲) درر الحکام شرح مجلة الأحکام. لعلی حیدر ۱/۴۷.

(۳) ص ۱۴۱، شماره ۳.

و حالی است، به مانند مقادیر تعزیرات و اجناس آن و صفات آن، پس به راستی که شارع در آن انواعی دارد، به حسب مصلحت^(۱).

و بعضی از مردم نسبت (به این امر) شادمان شده اند، برای آن که آنها مستندی پیدا کرده اند برای هر نوع تغییر و دگرگونی، که بخواهند آن را به حکم شرعی ملحق کنند، پس هر دگرگونی و تحریفی آن گاه که (نسبت به اجرای آن) آشکار شود (که کارشان) مخالف کتاب (قرآن) و با سنت یا اجماع باشد، می گویند: احکام با تغییر زمان و مکان دگرگون می شود!

پس اختلاف احکام و دگرگونی آنها، آنگاه روی می دهد که مردم آن را بشناسند و غیر از محکومات شرعی باشند، بنابراین آنچه مردم آن را می شناسند این حالات است:

۱. آنچه حکمی شرعی باشد مثل پوشاندن عورت و طهارت (پاکیزگی) و قصاص و حجاب، پس این (دستورات) فرمانبری از آنان واجب است و تغییر نمی کند.

۲. از آنچه که منوط و مربوط به حکم شرعی است مانند، آنچه که می شناسیم از راه های رضایت در معامله و شروط عقد و آداب همسری و همسر داری مهریه، پس اینها معتبر است هرگاه که حکم به شرط آن به حقیقت بپیوندد، و قابل برای تغییر احوال و عرف (و عادات) است.

۳. از آنچه که می شناسیم از آن گونه هایی که دارای حکمی نیستند و نه مربوط به حکمی که براساس آن بنا نهاده شده است، که اگر مباح باشد، پس معتبر و مقبول است، وگرنه، عادت نسبت به آن سودی ندارد.^(۲)

که در واقع دارای اثر است، اما از روش منضبط بر مرزبندهای آشکار می گذرد و بنا بر مرزبندی های آشکار قائم است.

و آیا برای فشار واقعیت اثری بر حکم است؟

(۱) اغاثه اللهفان من مصاید الشیطان ۳۶۵/۱.

(۲) ضوابط المصلحة فی الشریعة الاسلامیة، للبوطی ۲۸۱-۲۸۶.

فشار واقعیت اگر از خلال و بین رعایت کردن متغیرات واقعی مؤثر بر حکم باشد، دارای اثر است، یا از خلال (و بین) فشار تطبیق برای ضرورت یا حاجت، یا وجود مصالح یا مفسد مترتب بر کار از آنچه بر اساس آن تأویل می‌شود.

و نقض و خلل آن جا نیست، بلکه در فشار واقعی اثرگذار بر تغییر مفاهیم است. یا در آسان‌گیری در معیارهای شرعی در تنزیل احکام با مراعات نیازمندیها یا آنچه به انکار یا تأویل بعضی از احکام شرعی بدون مدرک و مستند شرعی صحیح و دارای ضابطه، می‌پیوندد.

پس اهمیت فهم واقعیت و شناخت آن، واجب می‌شود که شرط آن تحقیق فرودآمدن و تنزیل حکم شرعی باشد، و به آن نیست که کار حکم را بر اندازه‌گیری واقعی برتری دهیم، پس به مانند این (فهمی) برای فقه احکام قرار نمی‌گیرد، که فایده‌ای داشته باشد. برای آن که در واقع بر مردم پنهان نمی‌ماند، پس بنابراین نیازی برای اجتهاد نیست.^(۱)

سوم: پیوند احکام شرعی به ظروف و شرایط خاص:

از اشکالات و ایراداتی که برای کمال تسلیم در برابر نص شرعی منافی است: زیاده روی در برخی احکام شرعی است با این ادعا که آنان مرتبط با ظرف و زمان در وقت معین بوده و (زمان آن) گذشته است، پس (این نظر) تعلیق و رهاکردن و عمل کردن به تعدادی از احکام شرعی به سبب این ظروف (پیشامدها) است که بر اساس علمی برپا نیست و شبهه ای بیش نیست، بنابراین ایمان به حکم شرعی می‌آورد ولی در آن طعنی در ثبوت دلالت آن نمی‌بیند، اما آن را مخصوص به عصر و زمان رسالت قرار می‌دهد و اینکه آنان احکام خاصی است که پیدا شده بنابراین ظروف (پیشامدها بوده)، و این (نظری) آشکار و شایع در فکر اسلامی است، آنگاه که تأویل بسیاری از احکام شرعی را با ادعای آن که مرتبط به ظرف و زمان اجتماعی یا اقتصادی یا سیاسی معین در عصر پیامبر ﷺ بوده است، (مربوط می‌دانند) که بعد

(۱) نک: موقف الاتجاه العقلانی لاسلامی المعاصر من النص الشرعی، لسعد بجاد العتیبی، ص ۲۱۵.

از آن از بین رفته است، بدون روش علمی مشخص و مرزبندی شده، (این سخن را بیان می کند).

در این جا بعضی از این احکام شرعی که به سبب این نظر تحریف شده، به سرعت بیان می کنیم:

تحریم ولایت و (فرماندهی) کفار بر مسلمین: و اما الآن حکومت و فرمانروایی آنان، روا است. و اگر در زمان قدیم کفار حاکم نمی شدند زیرا که این (دستور) به ظرف زمانی که در آن بوده برمی گردد، آنگاه که مسلمانان آنان را امانت دار نمی دانسته اند.

حد دزدی: «به راستی که ما بریدن دست سارق را تدبیری با دلیل و عقلانی در داخل آن وضعیت می یافتیم. و هم چنین، با رجوع به زمان بعثت محمدی و نگاه به احکام شرعی، در شکاف وضعیتی که برآن بنا شده امروزه ما را به داده های آتیه (و نزدیک) زیر هدایت می کند. نخست: آن که قطع دست دزد در قبل از اسلام در جزیره العرب معمولی و رایج بوده است. دوم: آن که در مجتمع بدوی (نخستین)، اهل (مجتمع و بادیه) با چادرها و شترانشان از جایی به جای دیگر، برای یافتن چراگاه، حرکت می کردند، و ممکن نبود که دزد را جهت و تنبیه و سزای کارش به زندان بیندازند. چون نه زندانی بود و نه دیوارها و نه حکومتی که از زندانی نگهبانی کند و نیازهای ضروری او چون لباس و غذا و ... را برآورده سازد، إلخ، و تنها راه موجود همان تنبیه بدنی بود.

جهاد در راه خدا: در زمان پیامبر ﷺ، او برای تشکیل حکومت اسلامی مجبور به جهاد بوده است، نه برای دعوت و ابلاغ رسالت به جهانیان.^(۱)

و برپایی امپراطوری اسلامی و گسترش فتوحات حسب زمان صحابه بوده است، و این فتوحات براساس اندیشیدن یا ترتیب دادن صحابه برای آن نبوده است.^(۲)

(۱) نک: الإسلام و أصول الحكم، لعلی عبدالرزاق، ص ۱۴۷.

(۲) نک: موقف المستشرقین من الصحابة لسعد الماجد، ص ۲۹۸.

و به راستی که فتوح (گشودن کشورها به دست مسلمانان) در پی هم آمده را از ضروریات جنگی می‌یابیم. از آن جهت که نیروی امپراطوری در آن زمان بر نیرو و توانمندی استوار بوده از آنرو مسلمین نیز به آن پناه می‌برده‌اند.^(۱)

و سنت پیامبر ﷺ: به راستی که آن دادوستدی بوده همراه با واقعیت در ظرف و زمان معین.^(۲)

و سیاست پیامبر ﷺ: از ضروریات اجتماعی بوده است.^(۳)

و اما ربا: به راستی که نصوص حرام گردانیدن آن «در حقیقت برای آن نازل شد که همراهی داشته با جزیره عربی در زمان وحی که از چهارده قرن پیش به وجود آمده بوده است، و مراعات تغییر زمان‌ها اکنون واجب است.»^(۴)

و حد رده (بازگشت به کفر بعد از مسلمانی): برای زمانی معین بوده آن‌گاه که اگر کسی از اسلام برمی‌گشته پس او به اقوامی می‌پیوسته تا آنان را (بر علیه) مسلمانان پشتیبانی کرده و آن لگزدن بر ضد کشور بوده است.^(۵)

پس آن (حد رده) مربوط و متعلق به زمان خاص بوده است به دلیل آن که، اگر حدیث «من بدل دینه فاقتلوه» «هر کس دینش را تغییر دهد او را بکشید»، که بخاری و (کسانی) غیر از او روایت کرده‌اند، بنابر مشهوریت آن که مخصوص به زمان نیست و نه مراد و مقصود از آن مقتضات همگانی است، و اگر این حکم مخصوص به زمان خاصی نبوده است کسانی مثل امام نخعی و دیگران به آن اعتراض نمی‌کردند.

و نمی‌دانم چرا برعکس این نیست، چرا گفته نمی‌شود به آن که قول و سخن

(۱) مواصنون لازمیون، لفه‌می هویدی، ۲۴۹، الفکر الاسلامی و التطور، لمحمد فتی عثمان، ص ۲۶۰ و ۲۷۲-۲۷۳.

(۲) نک: الکتاب و القرآن قراءه معاصره، لمحمد شحرور، ص ۵۴۶.

(۳) نک: من هنانبدا، لخالد محمد خالد، ص ۱۷۸.

(۴) الاسلام و الحرية، للشرفی، ص ۱۳۶.

(۵) ص ۱۴۴ (شماره ۸) کتاب اصلی.

نخعی مرتبط و مربوط به ظرف تاریخی که در آن می زیسته است، و شایسته نیست که او مخالفت با حدیث رسول الله ﷺ را بکند.

و لازم به ذکر است که سخن نخعی درباره توبه دادن مرتد است و نه در اقامه حد بر مرتد، و این دو مساله کاملا مختلف اند.^(۱)

و مفاهیم عصر اول اسلامی به طور کامل برای دگرگونی های خاضع (و آماده) است، پس: مسلمانان امروزه در دوره ای پیشرفته زندگی می کنند و در حال دگرگونی های بزرگی از پیشرفت هستند، پس آیا امکان آن است که مفاهیم و ارزشها که اهل قرن اول هجری کسب کرده اند سهمی در حل مشکلات قرن پانزده داشته باشد؟^(۲)

و رابطه دولت اسلامی: رابطه دینی بوده و ظروف و زمان اکنون دگرگون شده، و در حال حاضر رابطه بر اساس رابطه قومی برپا شده است.

و بنابراین تفریق و جدایی بین مسلمین و ذمی ها: از نتایج زمان است آن گاه که دین در آن با دولت متصل بوده، و آن حکمت الآن از بین رفته، بعد از آنکه دولت دگرگون شده دین در پیوستگی هایش به زادگاهش نگاه نمی کند.^(۳)

برای آن که مشروعیت در مجتمعات اسلامی قدیم بر منطق فتح و پیروزی برپا بوده است و به گروه مسلمانان این ویژگی را می بخشیده که دستور دهد و برای او حق اکثریت باشد. اما در جمعیت های کنونی مشروعیت بنابر مشارکت همه و پیروزی از کسانی که به همه حق مشارکت می دهد. با چشم پوشی از باورهای شان،^(۴) بنا بر سابقه برابری و به مانند آن است که عنایت و توجه شریعت به دین و بالابردن آن از شأن و رتبه مسلمین بوده که مصادف با طبیعت و خلق و خوی آن زمان بوده

(۱) ص ۱۴۵ شماره ۲.

(۲) شماره ۴، ص ۱۴۵.

(۳) نک: النظرية الاسلامية في الدولة، لحازم الصعیدی، ص ۲۱۱-۲۱۳.

(۴) نک: الحريات العاقه في الدولة الاسلامية، للغنوشي، ص ۲۶۲.

و دستور و حکمی ثابت و پابرجا و آشکار و مقصود در احکام شرعی نبوده است!

پس این نظر و رأی بر دعاوی ناهمواری برپا است، آنان عقیده دارند که دولت‌های پیشین بر رابطه دینی برپای بوده است، و عقیده دارند که دولت اسلامی بر دین بنا شده بر ظرف همان زمان بوده، و اعتقاد دارند که دستورات مرتبط و مربوطه به دین به ذات و نه اوصاف آن مشروع نشده، بلکه برای ظرف زمانی آن است، و معتقدند که امکان حذف این امکان با تغییر زمان وجود دارد، و همه این‌ها ادعای محض است، بین آن‌ها و بین نتیجه‌ای که به آن رسیده‌اند، بیابان‌های قطع شده (یعنی مسافتهای) فراوانی است!

جدای از آنکه دلایل شرعی زیادی بر خلاف این ادعاها وجود دارد و هم آنکه احکام شریعت در دولت اسلامی دارای اوصاف مؤثر فراوانی است که مرتبط با کفر و اسلام است و رها شده و یا مرتبط با ظرف زمانی خاصی نیست.

و اینها نمونه‌هایی از حرکت تحریف است، که هنوز ادامه دارد و متوقف نشده است، که ادعا می‌کنند احکام شریعت را به رویدادی معین نمی‌پذیرد، و هر انسانی این رویداد را به آن گونه که می‌خواهد مرزبندی می‌کند، بدون هیچ گونه روش مرزبندی شده و نه بر علت‌های دارای نظم و ترتیب، و نزد آنان هیچ دقت کردنی در جستجوی این رویدادها و زمان‌ها وجود ندارد و در دلایلی که بر خلاف این رویدادها تثبیت و برقرار شده است هم نگاه نمی‌کنند.

و این رویدادها، نیاز به مناقشه و کنکاش گسترده برای پی بردن به کاستی در مقدمات و دست آوردهایش دارد، ولی مقصود در این جا بیان اصل خلل و نقض در این احکام است، چگونه آنان تعدادی از احکام شریعت را نادیده می‌گیرند، بنابراین که بر اساس موضوعی صحیحی برپا نشده است، پس روش درست برای آن که ادعای تغییر دارند آن است که با دلیل‌ها و برهان‌های درست برپا شده باشد، و بر او لازم است که دلایلی بیاورد که پابرجا بر اصل باشد، تا آن که روشی پسندیده باشد، نه آن که تمسک، به دعوی تغییر و دگرگونی در اصل و روش، در حدّ ذاتش

باشد.

چهارم: بستن باب اجتهاد:

بعضی از فقها به قول "بستن باب اجتهاد" و منع از بیرون آمدن و خروج از مذاهب یا سخنان معین برای نگهبانی از دین از بیهودگی و هرج و مرجی که از آن نشأت می گیرد، رفته اند، مخصوصاً وقتیکه کسی بیاید که اجتهاد کردن مناسب او نیست و با آسان گیری و پیروی از هوی و هوس ممکن است که دین را به خطر بیندازند، به همین سبب در قدیم و از قرن چهارم هجری این اصطلاح به اسم «بستن باب اجتهاد شایع شده است».

و شکی نیست که نگهبانی از دین از بیهودگی و زیاده خواهی و تمایل مطلب شرعی مهمی است، ولی تعطیل کردن اجتهاد و جلو افکندن و تقدیم سخن هر کسی بر سخن پیامبر ﷺ انحرافی است که پیش رو است و بدی آن را نمی گاهد، بلکه آن انحراف از نص شرعی در مقابل انحراف دیگر است، پس اجتهاد عملی عبادی است که برای مسلمان چاره ای نیست (که به آن عمل کند) تا زمانی که زنده است.

و هم چنین در واقع تغییراتی حاصل می شود که درباره آن چاره ای جز اجتهاد نیست، چنان که نصوص وحی به خاطر سخن هیچ کس به تأخیر نمی افتد، هرکس که باشد. و ترس از سبب انحراف شدن و کندروی، خطا را از جهت دیگر جایز نمی شمارد، مخصوصاً با مفسد آشکاری که از بستن باب اجتهاد روی می دهد، پس صلاحیت اجتهاد برای هر زمان و مکان لازم است، که اجتهاد شود، چنان که پیروی از علما در همه سخنان آنان اگر چه که برای مسلمان دلیلی بر خلاف آن هم آشکار شود، (جایز نیست) و مخالف تسلیم در برابر خداوند و رسولش ﷺ می باشد. هر چند که با ادعای بسته شده باب اجتهاد یا به ادعای سبقت گرفتن علما در فضل و علم باشد (یعنی اتباع بی چون و چرا از علما جایز نیست).

«و این ادعای یاد شده، ترکیب شده از آنچه که می آید، است، و آن این که اجتهاد در دنیا از بین رفته و باب آن بسته شده است، و خداوند بلندمرتبه حکم به

آن داده است که هیچ مجتهدی را خلق نکند و هیچ یک از آفریده هایش دانشی نیاموزند که شاید مجتهد شود، تا پیدا شدن مهدی منتظر.»

و هم آن که برای هیچ کس جایز نیست که به کتاب و سنت عمل کند و نه از کسی تقلید کند هر کسی که باشد، به جز ائمه چهارگانه اصحاب مذاهب تدوین شده، چنان که بر این ادعای خود از اجماع دلیل می آورند آنگونه که صاحب کتاب مراقی السعود گفته:

«آنچه که امروز بر آن اتفاق نظر است چهار (مذهب) است

و همه در برابر غیر آن ایستاده و منعی می کنند

تا آن که بیاید تجدیدکننده دین هدایت

زیرا که او مجتهد است.»^(۱)

و بستن بابت اجتهاد یا نپذیرفتن وجود مجتهدین اگر مقصود از آن این باشد که:

مجتهد باید دارای صفات معین و مشخصی باشد؛

یا از علم و احاطه و چیرگی مانند مجتهد قرون برتری یافته؛^(۲)

یا آن که اصول اجتهاد دارای ترتیب است که امکان خارج شدن به طور عملی از اصول پیشینیان متأخر نمی تواند از اصول به روشهایی که پیشینیان نسبت به آن پیشی گرفته اند، تجاوز نکنند؛

یا نفی و نپذیرفتن آسان گیری و تمایل و پیروی از لغزش علما؛

پس همه اینها یا بیانات و تقریرات به هدف رسیده است یا اینکه در آن خلاف

جایز است.

و اما اگر به معنی آن باشد که هیچ کس اجتهاد نکند، یا آن که پایبند به سخن یا

(۱) ص ۱۴۷، شماره ۱ کتاب اصلی.

(۲) نک: منهج البحث و الفتوی فی الفقه الاسلامی لبشیر الطرابلسی، ۱۶۸-۱۷۶.

مذهب باشد و اگر چه که بر خلاف دلیل باشد، پس آن فاسد است، چرا که با قطعیات شریعت ضدیت دارد، مانند این سخن خدای تعالی:

[وَمَا آتَانَكُمْ الرَّسُولُ فَاخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا]

«و آنچه پیامبر به شما می دهد بگیریید و از آنچه که از آن باز می دارد، دست بکشید.» [حشر: ۷]

و این سخن خداوند تعالی:

[فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ]

«پس اگر درباره چیزی نزاع کردید آن را به خداوند و پیامبرش برگردانید، اگر ایمان به خدا و روز قیامت دارید.» [نساء: ۵۹]

و این به مانند آن است که گفته شود که واجب است که فقط در نصوص ائمه (ائمه چهارگانه) نگریسته شود، و حکمی بر خلاف قول در فتوی آنها داده نشود، و (کسی) اگر مخالفت کند از جایگاهش برکنار می شود.^(۱)

یا حال آن کس که «در برابر ناتوانی مأخذ امامش توقف می کند، برای آن که در برابر ناتوانی او راهی برای دفاع نمی یابد، و با این وجود از او پیروی می کند، می ایستد، و آنچه از کتاب (قرآن) و سنت و قیاس های درست برعکس مذهب اوست آنرا در می کند به خاطر جمود و رکودی که بر پیروی از امام دارد، بلکه به دنبال حيله برای دفع ظواهر کتاب و سنت می باشد، و آن را با تأویلات دور و باطل تأویل می کند برای پیروزی آن که از او تقلید می کند».^(۲)

بنابراین علمای اسلام و بزرگان شان به پیروی دلیل و فروتنی در برابر احکام آن سفارش می کنند و اگر چه بر خلاف سخنان شان باشد، «و قسم به عمرم، به راستی که قلم پاک است از این سخنان همراه با ترس از خداوند و شرم و آزر از رسول الله

(۱) نک: إعلام الموقعین، ص ۶۶.

(۲) قواعد الاحکام، للعز بن عبد السلام.

ﷺ! پس شگفتا که آیا مسلمان از تقدیم و پیش افکندن قول خداوند یا پیامبرش ﷺ بر سخن احدی از علمای امت او نیاز دارد و آن که از این گونه کمک سخنان گفته شود؟»

«شگفتا کدام مسلمان این مثل بر او پوشیده می شود تا احتیاج به نقل این دانشمندان رحمهم الله باشد تا آن که سخنان خداوند و سخنان پیامبرش ﷺ بر سخنان آنان مقدم است؟! پس به راستی که ترجیح و برتری فرعی از تعارض است، و این چه کسی است که قول او با قول خداوند یا قول پیامبرش ﷺ معارض باشد تا آن که به ترجیح و برتری دادن و تقدیم و جلو افکندن برگردیم؟»^(۱)

و فرق در آن جا ظاهر است بین پیروی مسلمان از عالم یا مذهب یا قول و سخنی به خاطر اطمینان و ثوق به آن، یا درس دادن آن مذهب و سود بردن از اصول آن و فروع آن و تخریجات آن، و بین قول و سخنی که باید از آن پیروی شود و اگرچه مخالف دلیل باشد.

و از شرط شناخت دلیل آن نیست که مسلمان مجتهد مطلق و عارف و آگاه به همه علوم باشد، بلکه اجتهاد به اندازه طاقت و توان است، و مسلمان خداوند را به آنچه که به گمان او غلبه می کند عبادت می کند، پس اگر چیزی را که مخالف با نص نشناسد، پس او معذور است.

و «اما آن که توانا است بر آموختن و درباره آن کوتاهی کرده و تقدیم کننده نظریات مردان بر آنچه از وحی می داند، پس او کسی است که معذور نیست»^(۲)
بنابراین اکثر علما را در نوشته هایشان این گونه می یابیم که: «جمع کرده اند بین فساد تقلید و باطل کردن آن و بین لغزش عالم، تا با آن آشکار کنند بین فساد تقلید و آن که عالم می لغزد و این امری حتمی است چون معصوم نیست، پس پذیرش هر آنچه که گفته روا نیست و سخن او از سخن معصوم (بی گناه) پایین تر می آید، پس این

(۱) القول المفید فی أدلة الاجتهاد و التقليد، للشوکانی، ص ۵۸.

(۲) أضواء البیان، لمحمد الأمين الشنقیزی، ۵۸۸/۷.

همانی است که بر عهده هر عالمی بر روی زمین است که تقلید بی چون و چرا را نکوهش کرده اند، و این همان اصل آزمایش مقلدین است و سبب آزمونشان، چرا که آنان از عالم پیروی می کنند در آنچه که دچار لغزش شده اند و یا نشده اند، و آنان بین آن تمیز نمی دهند و تفاوتی نمی گذارند»^(۱).

پس الزام و مجبور کردن فرد دارای تکلیف به پیروی از مذهب یا قول فقهی معین با دانستن این که بدانند یا گمان داشته باشد که نص بر خلاف آن است، مخالف آن چه که اقتضا می کند از اصل تسلیم و پیروی از خداوند و پیامبرش ﷺ، و مخالف امر و دستور خداوند در کتابش است:

[فَإِنْ تَزَعَّتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ]

«پس هرآنگاه که درباره چیزی به نزاع پرداختید پس آن را به خدا و پیامبر ارجاع دهید اگر ایمان به خدا و روز آخرت دارید» [نساء: ۵۹]

و لازمه آن تقدیم کلام کسی بر کلام رسول ﷺ است، آنچنان که مثال این اصل فاسد به زودی آنقدر در دل مقلد رسوخ و رخنه می کند که سرگرم و مشغول به سخن مردان شده، و به نوشتن آن توجه کرده و به فهم آن و شرح آن، چندین برابر به مانند آن چه که با کلام خداوند و کلام پیامبرش ﷺ است، می پردازد.

پس اینگونه است که شخص مقلد از کتاب و سنت رویگردان می شود زیرا که او گمان می کند که او توانا بر فهم آن دو (کتاب و سنت) نیست، چنان که این اصل فاسد به زودی در نفس او مستقر می گردد - بدانند یا ندانند - و آن امر تاویل نصوص است وقتی که با سخنان کسانی که به آنان تعصب می ورزد، ظاهرا در تعارض باشد، پس قرآن و سنت را به راحتی تاویل می کند (و این گمراهی آشکار است).

پس روش اهل علم اینگونه است که سخنان دانشمندان را به کتاب خداوند و سنت پیامبرش ﷺ عرضه می کنند، پس آنچه که موافق با آن باشد، آن را می پذیرند

^(۱) إعلام الموقعین، ص ۴۲۲.

وگرنه ردش می کنند، ولی اینان راه را وارونه کرده اند، و آیات و سُنن را بر سخنان مردان عرضه می کنند، پس هرآنچه را که از سخنان مردان باشد می پذیرند، و برای آنچه که با سخن آنان مخالف است، انواع حيله ها و تأویلات می طلبند.^(۱)

هم چنان که از ضعف اجتهاد و کفایت کردن به تقلید محض، اثرهای بدی در تجاوز مردم نسبت به شریعت و تجاوز به مرزهای آن است، و آن هنگامی است که بر مردم سخت آید و آنچه را از دینشان است را باید کنار بگذارند، و برای این صورت های فراوانی در قدیم و جدید است.

بنابراین آنگاه که برخی از فقهای زمان ما از شرطهایی اثبات در قضاء شده، آن را فقط منحصر در شهادت و اقرار منحصر کرده اند که این سببی شده برای گناهکاران «بر ناکارآمدی شریعت، پس جرأت پیدا کرده اند، و شریعت را ناتوان دانسته اند و به فساد پرداخته اند که مصالح بندگان را به خطر انداخته اند.

پس این ضعف در علما باعث شده که سرپرستان کارها (دولت مردان و کارگزاران) برای خود قوانینی وضع کرده اند تا جلوی این مفسدین را بگیرند، و این باعث شده که قوانین الهی به کنار رود، و این فساد بزرگ است.»^(۲)

«و تردیدی نیست که این دستاوردهای وخیم و ناگوار، نتیجه رویگردانی از کتاب

و سنت است از آن جمله اوضاع مسلمانان در واقعیت کنونی ما است که احکام وضعی بشر را بر قوانین اسلام ترجیح داده اند، و این کار منافی اصل اسلام است، و این نقشه کافران است که با کوشش فکری از راه های دانش و فرهنگ، و وارد کردن تردید و شک در دین اسلام آنها را از اسلام دور کرده اند.

و اگر مسلمانان کتاب خدا و سنت پیامبرش ﷺ را یاد گیرند و آنچه که در آنها است را به عمل درآورند، به راستی که مانند دژی بلند برای آنان از اثر نهادن جنگ فکری در عقاید و دینشان است.

(۱) نک: إعلام الموقعین، ص ۴۵۳.

(۲) الطریق الحکمیة فی السیاسة الشرعیة لابن القیم، ص ۲۲.

و اما آن گاه که وحی را ترک کردند و آن را پشت سر انداختند و به جای آن سخنان مردان را برگزیدند سخنان مردان و مذاهب ائمه رحمهم الله برای آنان جای کلام خدا و چنگ زدن به قرآن را نگرفت، و مقام کلام الله و چنگ زدن به قرآن و کلام پیامبر ﷺ و چنگ زدن به سنت او برایشان را مهیا نکرد.

«و بنابراین جنگ فکری روی دل‌های مسلمانان جوان تاثیر گذاشت، ولی اگر آنها سلاح قرآن و سنت را استفاده می کردند هیچ وقت شکست نمی خوردند»^(۱).

پنجم: استدلال به واقعیت بر حکم شرعی:

همه آنچه که در واقعیت مردم و زندگی شان یا آن چه در تاریخ شان و گذشته شان به دست آمده است، آن است که همه تسلیم و فروتن در برابر دستور شریعت بوده اند. روی دادن چیزی در واقعیت دلیلی بر مشروعیت آن نمی شود. پس استدلال به چیزی شده که نمی توان به آن استدلال کرد، و نزد بسیاری از مردم به سبب این اشکال و ایراد، در هم آمیختگی بزرگی پیش آمده است، و از این خلل و نارسایی، دو اشکال شایع در فکر معاصرشان پدید آمده است:

ایراد و اشکال نخست: استدلال به رویدادهای تاریخی بر احکام شرعی:

پس بعضی از آنها استدلال به رویدادهای تاریخی بر احکام شرعی می کنند، و حکم به مشروعیت به عمل می کنند که اعتمادی به آن نیست که در تاریخ اسلام واقع شده باشد، به مانند استدلال به روا بودن سرپرستی زن برای خلافت اسلامی یا ریاست عظمی کرده اند که در تاریخ اسلامی روی داده که در آن زنی سرپرست عمومی (حکومت عمومی) را سرپرستی کرده است.^(۲)

و این اشتباهی آشکار است، پس روی دادن و وقوع چیزی تاریخی یا پدید آمدنش در واقعیت حکم به مشروعیتش از آن کسب نمی شود. در تاریخ بسیاری از ستم‌ها و محرمات و شرکیات روی داده، پس آیا این دگرگونی‌ها باعث شرعی بودن آنها می

(۱) أضواء البيان، ۶۱۸/۷-۶۱۷.

(۲) ص ۱۵۱، شماره ۱ کتاب اصلی.

شود؟

پس از بدیهیات عقل و شرع آن است که تاریخ مستندی برای احکام شرعی نیست، و بلکه عبرت و پندگیری با دلیل شرعی است.

بله، رویدادهایی که در زمان پیامبر ﷺ روی داده برای آنها حکمی خاص است، و این خارج از سخن ما است، برای آن که کار پیامبر ﷺ و سخن ایشان و تقریر ایشان از شریعت است.

و همچنین رویدادهای که بعد از مرگ ایشان ﷺ که صحابه و علما بعد ایشان بر آن اجتماع کرده اند، که حجت است برای آن که اجماع امت جز به دلیل شرعی نمی باشد.

و هم چنین آن چه در زمان خلفای راشدین روی داده یا آن چه از صحابه رضی الله عنهم نقل شده است برای آن ارزش و اعتباری شرعی است - با ضوابط آن - با نگاه خاص به سخنانشان و کارهایشان.

پس این رویدادها شرعی صحیح و درست است.

و اما از غیر آنها حکم شرعی گرفته نمی شود، جز آن وقایعی که اهل علم در آن زمان این واقعه را اقرار و تصحیح کرده اند، که از آنان قول مشروعیت این امر و کار برداشت می شود.

اشکال دوم: استدلال به اراده قدریه بر اراده شرعیه:

بعضی از مردم به اشتباه رفته اند و گمان کرده اند که وجود آراء در واقع برای آن مشروعیت ایجاد می کند، پس وقتیکه مردم در آرای شان مختلف هستند این دلیلی است بر مشروعیت، به این خاطر که شریعت گستره ای برای پذیرفتن این چندگانگی است، چرا که این تقدیر انسان است، و این اراده خود خداست، پس:

«برای رأی دیگر، آزادی کامل است در برداشت از افکارش و تصوراتش و قرار داده اش و سیاست و اقتصاد و اجتماعی و فرهنگی و آگاهی بخشی اش و جز آن، و

برای هیچ کس، باشد هر که باشد، که رأی و دیدگاه خود را بر دیگری لازم گرداند که دیگری را مجبور کند که دیدگاه و گمان های او را بپذیرد.»^(۱)

برای آن که آن تقدیر است و همچنین حکم شرعی است.»^(۲)

و «ناظر (تماشاگر) مسأله چندگونه گرایی را در نظر می گیرد، اولین معنی را که از آن به نظرش می آید، پس تعددگرایی یعنی تسلیم شدن در برابر اختلاف، و اختلاف واقعیتی است که عاقل برای انکار آن تلاش نمی کند، و اختلاف حقی است که هیچکس را نباید از آن محروم کرد، از لحاظ تمرین دادن یا اعتقاد یا دعوت به آن چه که اعتقاد به آن دارد.»^(۳)

«و دولتهایی به پا شده اند و دولتهایی پیدا شده اند، و دولتهایی پیدا شده و آن دولت ها را از بین برده اند، و هیچکس اثر کسی را محو و نابود نکرده است، و هیچ گروهی موفق نشده که ذکر گروهی را نابود کنند، آیا پس این جدیت و پندگیری دلالت بر آن ندارد که چندگانگی فطری و ذاتی است و آن سنتی از سنت های خداوندی در هستی است، که اگر می خواست حتماً آنها را باز می داشت؟!»

و وجه اشتباه آشکار است، برای آنکه این استدلال به قدر بر شرع است، و مشروعیت دادن به احکام شرعی به سبب وجود و آفرینش است، و آن چه معلوم است نزد اهل سنت، فرق اراده قدری خداوند است به اراده شرعی که آن را دوست می دارد، زیرا بین دو اراده فرق وجود دارد.

پس هر آن چه را که خداوند متعال اراده کرده است دلیل بر این نیست که خداوند آن را دوست دارد و آن مراد و مقصود شرع باشد، (زیرا بین دو اراده قدری و شرعی فرق وجود دارد) پس چندگونه گرایی قدری به معنی تعدد و چندگانگی شرعی نیست، و این اشتباهی آشکار است که برای هیچکس از اهل علم جایز نیست که در

(۱) شرعیة الاختلاف، لعبد الله الیوسف، ص ۳۴.

(۲) شرعیة الاختلاف، لعبد الله الیوسف، ص ۳۵.

(۳) التعددية في الاسلام لمحمد العوا، ص ۲، نفاً عن التعددية العقائدية و موقف الاسلام منها، لیوسف القحطانی، ص ۲۸۹.

آن فرو افتد. و جای شگفتی است که وجود داشتن چیزی و قدرت بر ازاله و از بین بردن آن، دلیلی بر شرعی بودن آن باشد، پس حتی زنا و خمر و ربا و قتل و دروغ و ستم بر مردم و فحش دادن... إلخ این جرایم همیشه همراه با دولت‌ها بوده و بعد از آنها، و هیچکس نمی‌تواند - و هرگز کسی نمی‌تواند - که آن را توقف دهد، پس آیا از سنت‌های خداوندی می‌شود که هرگز نمی‌توان از آن منع کرد؟

فصل چهارم:

تسلیم در برابر نص شرعی و معارضه با مقاصد

و در آن سه مبحث است:

مبحث اول:

مقدمه در تعریف به علم مقاصد، و حجیت آن، و انواع آن.

مبحث دوم:

نشانه های تسلیم در برابر نص شرعی در مقاصد

مبحث سوم:

انحراف به مقاصد از تسلیم در برابر نص شرعی.

گفتار نخست:

مقدمه‌ای در تعریف به علم مقاصد و حجّیت آن و انواع آن.

- تاریخ مقاصد

در هرسختی و یا نوشته‌ای از مقاصد شریعت جز آن نیست که امام شاطبی را می‌یابی که در خاطر و ذهن هرکس که به او گوش می‌دهد، می‌چرخد، تا آن جا که علم مقاصد با شاطبی ارتباط محکمی برقرار کرده است، پس این گونه می‌شود که این دانش تاریخ گذاری می‌شود و دوران‌های آن تدریس می‌شود از زمان زندگی شاطبی تا آن حد که بعضی مردم گمان کرده‌اند که شاطبی است که علم مقاصد را پدید آورده است و آن را به وجود آورده است.

و حال آنکه دانش مقاصد ابتکاری اصولی جدید است که شاطبی در حافظه دانش اسلامی داخل کرده است، و آن تصور خیالی دور از حقیقت است، پس علم مقاصد را شاطبی اختراع نکرده است و شروع آن از او نبوده است، و از درس‌های فقهی و اصولی نو و جدید نیست.

و هیچ کس منکر حرکت امام شاطبی در مقدمه چینی راه‌های آن و به هم پیوستن اطراف آن و آسان کردن راه‌های آن و گشایش در جزئیات آن نیست تا آنجا که برای همه کس روشن و آشکار شده، که علم مقاصد به دست شاطبی بسیار پیشرفت کرد، ولی به این معنا نیست که او این علم را پایه گذاری کرده است بلکه این علم چند قرن قبل از امام شاطبی بوده، و دارای اصول و فروع بوده است، هم از لحاظ نظری و هم از لحاظ تطبیقی.

و اما از لحاظ تطبیقی، مدرسه مقاصد همان مدرسه فقهی است که قدم به قدم از فقه صحابه پیروی میکند، بیشتر فقها از عصر صحابه رضوان الله تعالی علیهم تاکنون آن را بیان کرده‌اند، و علما در فهم و دانستن نصوص شرعی فقط به فهم

الفاظ بسنده نکرده اند، بلکه آنان تلاش کرده اند در فهم نصوص از بین معانی و علت ها و مقاصد و سیاق و سمت و سوی آن، و این سبب بسیاری از اختلاف فقهی واقع در بین صحابه و بعد از آن شده است، پس آنان را این گونه می یابیم که در بسیاری از راه های نظر در نصوص اختلافات کرده اند، اما آنان بر اهمیت خواندن نصوص شرعی به معانی علت ها و مقاصد آنان همراه با مراعات الفاظ آن بدون آن که به کوتاهی بر فقط الفاظ اتفاق نظر داشته باشند، چنان که منطق مدرسه ظاهریه است.

پس مدرسه مقاصد پی برده که به راستی که ادراک مقصود شارع از الفاظ آن به دست می آید و از معنی های کلام استفاده می شود و از علت های آن، و این است که مدرسه ظاهریه با آن مخالفتی دارد آنگاه که می بیند که مقصود شارع فقط از روی الفاظ فهمیده می شود.

و این چندگانگی در نظر مقاصدی سببی برای اختلاف فروعی بزرگ بین دو مدرسه است؛ با اهمیت اشاره به آن که تا آن که دفاع کننده از این دو مدرسه منطق آن همان بر بزرگداشت نص شرعی و بحث از منظور خداوند و منظور پیامبرش صلی الله علیه و واله و سلم از آن است بنا شده است.

پس علت یابی همان ریشه اساسی برای مقاصد است، و این نظر فقهی برای علم مقاصد است که جدا شده از دو دیدگاه می باشد، این دو دیدگاه گوناگون علت یابی عبارتند از:

اول: انکار کنندگان و نفی کنندگان تعلیل:

از جمله کسانی که حکمت ها و علت ها را از احکام خداوندی نفی می کنند و نمی پذیرند بنابر عقاید کلامیشان، و آنگاه که تعلیل سقوط کرد و فرو افتاد علم مقاصد به کلی از بین می رود، جز آن که این مدرسه و اگرچه که علت ها را در اعتقاد نفی می کند، ناچارند در مخالفت با اصل قراردادی خودشان با جمهور موافقت کنند در عمل به علت یابی در فقه و اصول بنابر اعتبار آن علت و علامت ها و نشانه هایی

برای حکم است نه علت آن، و از این لحاظ موافق جمهور شده اند.

دوم: مدرسه ظاهریه:

آنها علت یابی را انکار کردند، و تطبیق این علت ها به احکام جدید را به پیروی از آن انکار کردند و حکم فروع فقهی را براساس احکام اصولی را که نص در آنها ثبت و نگهداری شده و آن قیاسی است که ظاهریه با آن مخالفت و معارضه کرده اند.

و فقط به ظواهر نصوص نگاه می کنند بدون ارزش قایل شدن برای آن چه که در نص است از قیاس و مصلحت و ذریعه و به مانند آن، که همان مباحث های مهم برای درک و شناخت معنی نص است.^(۱)

پس از این (سخن) اینگونه حاصل می شود که علم مقاصد علمی جدید و کاری نوپیدا در فقه اسلامی نیست، بلکه به راستی که حقیقت آن، آن است که «مجتهد به قواعد فهم نص ادامه می دهد و تصرفات کسانی که دارای تکلیف هستند را نگهداری می کنند، تا آنکه نظرشان موافق و همراه با مقصود شارع بشود.»^(۲)

پس مقاصد همان راهی است که جمهور (بیشتر) علما برآن حرکت کرده اند و در مؤلفات آنان حاضر است و گرچه که به تنهایی برای آن تألیفی نکرده باشند یا توجه به امر تعریف و تقسیم آن نکرده باشند، و از آنها با الفاظ فراوانی تعبیر کرده اند، مانند: حکمت و مصلحت و نپذیرفتن زیان و دور کردن سختی و برکنار کردن سختی و ضروریات پنجگانه، و علت و اسرار شریعت و تحولات و معانی آنها و غرض و منظور و مراد آن.

و خواننده در قاعده های فقهی مختلف همان چه که از حقیقت مقاصد پیدا می شود را می یابد مانند: کارها به مقاصد آنها است، و تصرف امام همراه با مصلحت است، و جلوگیری از مفساد که مقدم بر جلب مصلحت هاست، و جز آنها.^(۳)

(۱) نک: الموافقات، ۶/۶۶۶-۶۶۷.

(۲) قواعد المقاصد عند الامام الشاطبی، لعبد الرحمن الکیدانی، ص ۶۰.

(۳) نک: مقاصد الشریعة عند ابن تیمیة، لیوسف البدری، ص ۷۳-۷۴.

این است حال علم مقاصد برطرف و جانب تطبیقی عملی آن، و اما بر کتابت و نوشتن و نگاه کردن به این دانش، پس نوشتنی که مخصوص به تألیف و گردآوری باشد، هر نوعی که باشد متأخر است، و چه بسا که بحث کنندگان در شخصیت اصولی که ممکن است در پیدایش آغازین آغاز به کار در تألیف مقاصد باشد، اختلاف داشته باشند، پس بعضی آنان را در زمان های متقدم قرار داده اند و دیگران آن را به آخر وا گذاشته اند.

غیر از آن که این ناسازگاری غالباً ممکن نیست که از وقوف نزد ابوالمعانی جوینی در گذرد، (ت ۴۷۸ هـ)، مانند آشکارترین شخصیتی که حضوری آشکار در کتابت مقاصد دارد، و از تألیفات او اصول مقاصدیه جدا شده است، آنگاه که مقاصد را به مقاصد ضروری و حاجی (حاجتمند به آن) و تحسینی (آن چه پسندیده است) تقسیم کرده و آن را بر همه قواعد مقاصد عرضه کرده است.^(۱) چنان که نشانهای علم مقاصد را به آن چه در هر خط و سطر در مباحث کتاب او «غیاث الامم فی التیایث الظلم»، به وضوح می توان دید.^(۲)

سپس ابوحامد غزالی (ت ۵۰۵ هـ) آمد و در ماندگاری علم مقاصد سهم گرفت، که همه آن از مباحث اصولی است، مانند ذکر او برای ضروریات پنج گانه: «دین و نفس و عقل و آبرو و ثروت» و آن را از مصلحت در نگهبانی بر مقصود شارع تا غیر آن از مباحث های گرانقدر قرار داد.^(۳)

سپس رازی (ت ۶۶۰ هـ) و آمدی (ت ۶۳۱ هـ)، و بعد از آن عز بن عبدالسلام (ت ۶۶۰ هـ) در کتاب های «قواعد احکام» که ماده آن همه از مصالحی بود که همان اساس شریعت است،^(۴) سپس قرافی (ت ۶۸۴ هـ) در فروق خود شرح تنقیح الفصول که در آن مقاصد مهم را آورده است،^(۵) سپس شیخ الاسلام ابن تیمیه (ت ۷۲۸ هـ)

(۱) ص ۱۵۹ شماره ۱ کتاب اصلی.

(۲) ص ۱۵۹ شماره ۲ کتاب اصلی.

(۳) ص ۱۵۹ شماره ۲ کتاب اصلی.

(۴) ص ۱۵۹ شماره ۳ کتاب اصلی.

(۵) ش ۴، ص ۱۵۹ کتاب اصلی.

که اثر فقه مقاصد در مباحث ارزشمند در حيله‌ها و سد ذرائع و تحليل احكام و جز آنان است،^(۱) پس ابن قيم جوزيه (۷۵۱ هـ) از بين عنايت او به علت يابي احكام و بيان راهنمايي و تحليل و بيان حکم با درمان آن برای گروهی از رویدادها از قضایای مقاصد را اثبات کرده است. مانند حيله‌ها و ذرائع،^(۲) و هم‌چنين طوفي (ت ۷۱۶ هـ)، و او اهتمام به مصالح داشت و او آن را گسترش داده در شرحش بر حديث سي و دوم (۳۲) از احاديث نووی در مصلحت و سخنی مشهور در تقديم مصلحت بر نصوص از او آمده،^(۳) و جز آنان مانند ابن حاجب (ت ۶۴۶ هـ) و بيضاوي (ت ۶۸۵ هـ) و اسنوي (ت ۷۷۲ هـ) و ابن سبكي (ت ۷۷۱ هـ).^(۴)

سپس امام شاطبي (ت ۷۹۰ هـ) آمد و همه اين تلاش‌ها را جمع آوري کرده و درباره آن‌ها برجستگي اصولی ناب يگانه را به کارگرفت پس علم مقاصد را به نوعی بارز و آشکار در تالیف بزرگش به نام «الموافقات فی اصول الشریعه» آورده است.

و به راستی که سربلندی و اوج‌گیری مقاصد به دست شاطبی بود با آگاهی به آن که سستی و خشکی بعد از آن به گونه‌ای بود که حرکت مقاصد بعد از او متوقف شد، تا زمان حاضر ما، تا آن که حرکت مقاصد به نشاط و ذوق آمد با مؤلفات زیادی که عده‌ای آن را شروع کردند، از آن چه که محمد بن طاهر بن عاشور نوشته در مقاصد شریعت اسلامی با تالیف متین و با وقارش که در آن به مقاصد شرعی توجه کرده، مخصوصاً به گروهی از ابواب فقهی، سپس درس‌ها و بحث‌ها و گفتگوها درباره ی مقاصد، بعد از آن پی در پی روی داد و در آن رسائل علمی آکادمیک (کلاسی) جمع‌آوری شد، تا آن که علم مقاصد شریعت علمی ایستاده و پابرجا شد که در دانشگاه‌ها تدریس شد و برای خاطر آن گردهمایی‌ها برپا شد و رسائل علمیه و کرسی‌های (صندلی‌های) بحث و گفتگو اختصاص یافت.

(۱) شماره ۵ کتاب اصلی ص ۱۵۹.

(۲) ص ۱۶۰ ش ۱ کتاب اصلی.

(۳) ص ۱۶۰ شماره ۲ کتاب اصلی.

(۴) نک: نظریه المقاصد عند الشاطبی، ص ۴۸-۵۲.

ب) حجّیت عمل به مقاصد:

آنگاه که دانستیم که مقاصد شریعت به اخذ و گرفتن به علتها و معنیها در نصوص شریعت تکیه دارد، پس اقامه دلیل شرعی از علتها و معانی گرفته می شود، به زودی امری آسان می گردد برای پشت گرمی و گوناگونی دلایل شرعی بر مشروعیت این امر:

پس در قرآن نصوص فراوانی را می یابیم که دلالت بر مقاصد و علت یابی در احکام خداوندی دلالت دارد:

که از آن جمله اند:

۱. آن چه از نصوص که دلالت مقاصد دین و قرآن دارد:
چنان که خداوند تعالی می فرماید:

[يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ]

«خداوند می خواهد بر شما آسانی را و نمی خواهد بر شما سختی را» [بقره، ۱۸۵]

و سخن خداوند تعالی:

[يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ]

«خداوند می خواهد بر شما آسان بگیرد» [نساء: ۲۸]

و سخن خداوند بلند مرتبه:

[يَأْتِيهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ]

«ای مردم به راستی که برای شما پند و اندرز از طرف پروردگارتان آمده است و درمان آن چه در سینه هاست و هدایت و رحمت برای مؤمنین.» [یونس: ۵۷]

۲. آن چه درباره مقاصد احکام جزئی آمده است:

مانند مقصد نماز:

[إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ]

«به راستی که نماز از فحشا و منکر باز می‌دارد» [عنکبوت: ۴۵]

و مقصد زکات:

[خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا]

«از دارایی‌شان صدقه (زکات) بگیر تا با آن پاکشان گردانی» [توبه: ۱۰۳]

۲- آن چه از نصوص خبر می‌دهند که خداوند چنان و چنان می‌کند:

مانند این قول خداوند:

[وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا]

«و این گونه شما را امتی میانه رو قرار دادیم تا گواهانی بر مردم باشید و رسول

بر شما گواه باشد» [بقره: ۱۴۳]

و این قول خداوند سبحان:

[وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَانَكُمْ]

«و تا آن که روزها را کامل کنید و خداوند را به بزرگی یاد کنید که شما را راهنمایی

کرده است.» [بقره: ۱۸۵]

و جز آن.

- و نصوصی از سنت پیامبر که در این باب فراوانند:

مانند این سخن او ﷺ:

«لا ضرر ولا ضرار»^(۱)

« نه ضرر پذیرفتن و نه ضرر زدن » .

(۱) ص ۱۶۱ شماره ۱ کتاب اصلی.

و این سخن ایشان:

«أَمَّا جَعَلَ الاستئذان من أجل البصر»^(۱)

«به راستی که اجازه گرفتن به خاطر (فرو پوشاندن) چشم قرار داده شده است»

و این سخنشان:

«مَنْ استطاع منكم الباءة فليتزوج، فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج»^(۲)

«هرکدامتان که می‌توانید ازدواج کند که ازدواج سبب پوشاندن چشم و بهترین

(راه) برای حفظ فرج (شرمگاه) است.»

این است پاره‌ای از دلایل گوناگون که راهنمایی می‌کند که احکام شرعی براساس علت‌ها و حکم‌ها وضع شده است «و استقرار دلایل فراوان از قرآن و سنت صحیح بر ما به یقین لازم می‌گرداند که احکام شریعت وابسته به حکم است که به صلاح همگانی برای مجتمع و فرد بر می‌گردد».^(۳)

ج - انواع مقاصد:

مقاصد به انواع گوناگونی تقسیم می‌شود به حسب سمت و سوئی که از آن به مقاصد نگاه کرده می‌شود.

- پس مقاصد از جهت محل صدورشان تقسیم می‌شود به:

مقاصد برای شارع: و این از مقاصدی است که شارع قصد آن را دارد به فرودآمدن وحی و بیان احکام.

مقاصد برای مکلف (فرد تکلیف‌دار): و آن نیاتی است که مکلف در سخنان و کارهایش قصد انجام آن را دارد.^(۴)

(۱) تقدیم تخریجه، و هو عند البخاری و مسلم.

(۲) أخرجه البخاری ۳/۷ برقم (۵۰۶۵) و مسلم ۱۰/۱۸/۲ بقم (۱۴۰۰).

(۳) مقاصد الشریعة الاسلامیة، لان عاشور ۱۸۰، و نک: مقاصد الشریعة الاسلامیة للیوبی، ۱۰۶-۱۱۸.

(۴) نک: المقاصد الشرعیة، للخادمی، ص ۸۴-۸۸.

- و آن از نظر جهت و مرتبه و مکان در شریعت تقسیم می شود به:

مقاصد ضروری و لازم: و آن (آن چه است که) چاره‌ای از آنان نیست برای برپایی مصالح دین و دنیا به گونه‌ای که رها کردن آن به فساد و هرج و مرج در دنیا می‌انجامد، و عذاب و زیان نعمت‌ها در آخرت. (۱)

مقاصد حاجیه (نیازمند به آن): و آن از جمله چیزهایی است که حاصل آن توسعه و آسان‌گیری بر مکلفین است به گونه‌ای که ترک آن به برابر سختی و مشقت و ناراحتی می‌انجامد ولی از فساد عادی که از آن چشم داشت داریم، نمی‌گذرد. (۲)

مقاصد تحسینیه (پسندیدنی): و آن گرفتن آن چه از محاسن و نیکی‌ها است، از آن چه که رها کردن آن به خلل و کمبودی در امر ضروری یا حاجی (آن چه به آن حاجت است) نمی‌انجامد. (۳)

- و آن گاه که به آنان نظر می‌افکنیم به حسب اعتبار شارع، برای آن؛ پس آن‌ها تقسیم می‌شود به:

- مقاصد ارزشمند: شارع به اعتبار آن گواهی می‌دهد.

- و مقاصد لغو شده: شارع به بطلان و بی‌اثر بودن آن گواهی می‌دهد. (۴)

- و مقاصد مرسله: شارع نه به ارزش و اعتبار آن ونه به بطلان آن شهادت و گواهی نمی‌دهد.

و به حسب نیروی ثبوت آن تقسیم می‌شود به:

- مقاصد قطعی: علما برآن اتفاق و هم رای دارند.

- مقاصد ظنی (گمانی): که نظر فقها در حول آن با هم تباین و ناهماهنگی دارد

(۱) نک: الموافقات ۲/۳۲۴.

(۲) نک: الموافقات ۲/۳۲۶.

(۳) نک: الموافقات ۲/۳۲۷.

(۴) نک: المستصفی، ص ۲۵۰، الاعتصام، ۳/۷-۱۲.

یا با ادله ظنی (گمانی) اثبات می شود.

مقاصد موهومی: و آن از جمله چیزهایی که مردم آن را صلاح و خیر و نیکی گمان می کنند و برعکس آن است.^(۱)

- و به حسب شمول و در بردارندگی آن تقسیم می شود به:

مقاصد عامه (همگانی): «در آن معانی و حکم هایی است که شارع در همه احوال تشریح یا بیشتر آنها نظر دارد، به حیث آن که ملاحظه آنها در بودن از نوع خاص از احکام شریعت اختصاص نمی یابد.»^(۲)

مقاصد خاص: و منظور از آن: شناخت مقاصد شرعی به خصوص در ابواب معاملات، و آن چگونگی مقصود برای شارع در تحقیق مقاصد مردم است، که سودمند است یا برای حفظ مصالح عامه شان در تصرفات خاصه است.^(۳)

مقاصد جزئی: و آن معانی و حکمت هایی است که برای شارع در مسأله خاصه آن و پایین تر از غیر آن، یا در دلیل خاص در نظر گرفته می شود، پس این بیان علت ها برای احکام گسترده است و آن از جمله آن چیزهایی است که فقها به آن توجه می کنند، پس آنان در هر حکم شرعی، دلیل از آن را هم یاد می کنند، پس دستور به نوشتن دین (وام) تصمیمی است که شارع گرفته برای محکم کاری حقوق، و از بین بردن و قطع کردن سبب های خصومت ها و دشمنی ها و....

(۱) نک: المقاصد الشرعية، للخادمی، ص ۱۱۵-۱۹، و نک: مقاصد الشريعة الاسلامية، ص ۲۳۲

(۲) مقاصد الشريعة الاسلامية، ص ۲۵۱.

(۳) مقاصد الشريعة الاسلامية، ص ۴۱۵.

مبحث دوم:

علامت های تسلیم در برابر نص شرعی در مقاصد:

ارتباط و پیوستگی بین تسلیم شدن در برابر نص شرعی، و بین مقاصد شرعی، پیوستگی است که آشکار می شود از بین عرض ساده برای آشکارترین موضوعات، و فرصت هایی که حقیقت مقاصد شرعی را آشکار می کند، و آن گاه که حقیقت مقاصد آشکار شد ارتباط مقاصد را به تسلیم شدن در برابر نص شرعی آشکار می کند، و آشکاری آن از بین عنوان هایی که ذکر خواهیم کرد آشکار می شود:

ا- تعریف مقاصد شرعی:

علمای مقاصد و بحث کنندگان در آن تعدادی از تعاریفات مناسب برای شناخت مقصود از مقاصد شرعی را یاد کرده اند.

از شیخ مقاصد شاطبی شروع می کنیم، جز آن که ما نزد شاطبی تعریفی مرزبندی شده و حدود شده نمی یابیم، بلکه مستقیماً در موضوعات و مسائل آن، وارد شده است، و شاید از تعریف آن چشم پوشی کرده، به خاطر آشکار بودن تعریف آن، به خصوص آن که او (این مطلب را) برای متخصصین در علم شریعت نوشته، و به مانند اینان، بی نیاز از مراد و مقصود به مقاصد شریعت هستند.

و به جای بیان تعریف در نزد شاطبی، رسم استخوان بندی عمومی، که شاطبی آن را بنا نهاده برای علم مقاصد بیان می کنیم، که موضوعات مقاصد و تقسیم اجمالی آن را در این سخنش مرزبندی کرده است: «و مقاصدی که در آنها می نگریم، دو نوع است: یکی از آنها به قصد شارع بر می گردد، و دیگری به قصد مکلف بر می گردد، پس اولی از نظر قصد شارع در وضع شریعت در ابتدا از آن تعبیر می شود، و از جهت قصد او در وضع آن برای فهم ها و درک ها، و از جهت قصد او در وضع

و نهادن تکلیف به مقتضای آن و جهت قصد او در درآوردن مکلف در زیر حکم آن به چهار نوع است»^(۱).

و اما علما و بحث کنندگان معاصر برای مقاصد شرعی تعاریفات متعددی بنا نهاده‌اند.

ابن عاشور می‌گوید: «مقاصد همگانی تشریح همان معانی و حکمت‌هایی است که برای شارع در نظر گرفته شده است، در همه احوال تشریح و قانون گذاری یا برای بیشتر آن، به گونه‌ای که نظر و دیدگاه آن به نوعی خاص از احکام شریعت مخصوص نمی‌گردد»^(۲).

و از مقاصد تشریح به‌طور خاص گوید: «شناخت مقاصد شرعی به‌طور خاص در ابواب معاملات و این همان کیفیات مورد نظر برای شارع است برای تحقیق (به واقعیت پیوستن) مقاصد مردم که سودمند است، یا برای حفظ مصالح تمام آنان در تصرفات مخصوصشان»^(۳).

و این (تعریف) نزد علال فاسی (بدین گونه) است: «منظور از مقاصد شریعت در نهایت ابزاری است که شریعت وضع کرده (قرار داده) برای هر حکمی از احکامش»^(۴).

و دکتر احمد ریسونی (آن را این گونه) معرفی کرده است: «آن غایت‌ها و سرانجام آن چه است که شریعت قرار داده به خاطر تحقق مصلحت بندگان»^(۵).

و دکتر نورالدین خادمی گوید: «آن معانی مورد نظر احکام شریعت است و آن چه مربوط به آن است، فرقی نمی‌کند که آیا معانی مورد نظر در احکام شریعت است و یا آن چه مربوط به آن است، فرقی نمی‌کند که آیا معانی حکمی جزئی یا مصالح کلی

(۱) الموافقات، ۲/۳۶۱.

(۲) مقاصد الشریعة الاسلامیة، ص ۲۵۱.

(۳) مقاصد الشریعة الاسلامیة، ص ۴۵۱.

(۴) مقاصد الشریعة الاسلامیة و مکارمها، ص ۷.

(۵) نظریة المقاصد عند الشاطبی، ص ۱۵.

باشد یا راه های اجمالی و کوتاه، و در ضمن هدف واحدی جمع می شود و آن بیان عبودیت و بندگی خداوند و مصلحت انسان در هردو دنیا است.»^(۱)

و آن گاه که به این تعریفات نگریسته می شود - و جز آنان از آن چه که از آن یاد نشده - آنان را این گونه می یابیم و اگرچه که در سخن آفرینی شان اختلاف وجود دارد، همه هم رأی و متفقند بر آن که مقاصد شریعت متعلق و مربوط به علل و معانی است، و اسرار و حکمت های آن شریعت برای آن آمده تا مصالح مردم را در دین و دنیایشان محقق گرداند، و مقاصد شریعت را که در شریعت و نصوص و احکام آن آمده، تا از آن ها علت ها و معانی را که نصوص شارع بر آن دلالت می کند، را بدانند تا آن که از خلال و بین آن ها مراد خداوندی و مراد و مقصود رسولش ﷺ را که بر آن دلالت می کنند، (را هم دریابند)، پس تدریس شریعت از بین مقاصد آن، همان تسلیم در برابر نص شرعی است، در آغاز، به دلیل آن که مسلمان در نصوص شارع جستجو کند، و در بعضی ها و علت های آن تا آن که معنی درستی را که شارع از آن اراده کرده را بدانند تا شارع آن را آشکار کند و تسلیم آن شود.

و آن گاه که به موضوعاتی که شاطبی آن ها را در علم مقاصد (آورده) برمی گردیم همه آنها در بحث مقاصد شارع می یابیم، تا مکلف منظور شارع را در تکلیف بشناسد، و چگونگی تکلیفش را و چگونگی عمل به آن، پس این مقاصد عملی پیروی کننده از نص است که بحث از مقصود و مراد خدا و مراد رسول ﷺ در تسلیم در برابر آن است. برای این منظور شاطبی طلب کننده آن بود که قضایای اصولی را که در عمل بر آن ها قرار نمی گیرد را جستجو کند، پس گفت: «هرمسأله ای که در اصول فقه مرسوم است و رواج دارد و فروع فقهی یا آداب شرعی را بر آن ها بنا نمی نهیم، یا اگر کمکی در این باره نکند آن را در اصول فقه بدون استفاده قرار نمی دهیم (باید آنرا خارج کنیم چون که بی فایده است).»^(۲)

برای آن که مقصود از تدریس اصول و مقاصد همان عمل به آن است و تطبیق

(۱) الاجتهاد المقاصدی، ۱/۵۲-۵۳.

(۲) الموافقات، ۱/۴۰.

دادن با آن، پس هرگاه که عملی در کار نباشد ثمره‌ای از مسأله حاصل نیست.»
پس: «هر مسأله‌ای که عمل و کاری بر اساس آن بنا نشود، پس جستجوی درباره‌ی آن جستجویی است که برآن دلیل شرعی بر پسندیده بودنش دلالت نمی‌کند.»^(۱)

ب- مقاصد را چگونه بشناسیم؟:

مردم درباره چگونگی شناخت مقاصد تشریح (قانون گذاری) به اختلاف افتاده‌اند:

پس ظاهریه: شناخت مقاصد شریعت را در آشکاری لفظی از شارع در مقصود آن منحصر کرده‌اند.

و باطنیه: این کار را در امر آخر، خارج از الفاظ آن قرار می‌دهند.

و روش درستی که بیشتر دانشمندان مسلمان برآن روش هستند آن است که به اعتبار لفظ بدون اخلال و زیان‌رسانی به معنی و برعکس گفته شود.^(۲)

پس این غایات (نهایت‌ها) و علت‌ها و رازها را که همان مقاصد برای شریعت اسلامی است، و در این زمان چاره‌ای نیست از روش علمی و موضوعی برای رسیدن به روش درستی، برای خارج کردن این مقاصد از نصوص شرعی، و علمای مقاصد و بحث‌کنندگان در آن تعدادی از روش‌هایی که از بین مقاصد تشریح شناخته می‌شود، یاد کرده‌اند و آن:

روش اول: استقراء:

به این گونه که مجتهد کاویدن احکام شریعت را در تصرفات آن و فروع آن برای بیرون آوردن حکم‌ها و مقاصد آن‌ها را بررسی می‌کند، تا شناخته شود که منظور و مقصود شارع برای آن بوده و برای آن که شریعت و احکام از آنها به دست می‌آید. بنابراین (هرآن که مقاصد شرع را پی‌جویی کند، در جلب مصالح و دور کردن مفساد، از مجموع آن اعتقاد یا عرفان (شناخت) حاصل می‌شود که این مصلحت، واگذاری

^(۱) الموافقات، ۴۲/۱.

^(۲) نک: الموافقات، ۶۶۶/۲-۶۶۷.

و رها کردن آن جایز نیست، و آن این که این نزدیک شدن به آن جایز و روا نیست، اگر درباره آن اجماع و نص و قیاس خاصی نباشد، پس فهم نفس و ذات شرع آن را واجب می گرداند»^(۱).

پس استقراء روش علمی محکمی است که محققین آن را می پیموده اند برای بیان بسیاری از مسائل فقهی، برای آن که دارای دلالت قاطع برای حکم است، و آن، اگر بر بعضی از دلایل ظنی اعتماد شود، مگر آن که مجموع این دلایل بعضی، بعضی دیگر را تقویت می کند تا به قطعیت برسد. به طور کامل چنان که تواتر و پی در پی بودن در اخبار به یقین قطعی می رسد، با تواتر و اعتماد بر اخبار آحاد و افرادی از مردم، که از یک فرد بودن آن قطعیت حاصل نمی شود، بلکه حتی ظن و گمان هم به دست نمی آید اما با هم بودن همه آنها قطعیت در حکم را حاصل می کند و به همین گونه استقرا و کاوش این گونه است.^(۲)

روش دوم: پی گیری اوامر و نواهی شرعی :

پس روی دادن کار هنگام وجود امر، و ترک فعل (کار) هنگام وجود نهی، امری است که مورد نظر و مقصود شارع است، و ترک آن چه به آن امر شده و کاری که نهی شده مخالف مقصود آن است.^(۳)

پس امر و نهی در ذات خود مقصودی از مقاصد شریعت است، پس آنگاه که مسلمان امری را دید، از شارع یا نهی از آن می داند که شریعت از او می خواهد که امر را انجام دهد و از نهی دوری گزیند، پس قیام به آن قیام به مقصود شارع است. و ترک آن تجاوز به مقصود و منظور شارع است.

راه سوم: استخراج علت های اوامر و نواهی از نصوص:

آن گاه که مسلمان کتاب خداوند یا سنت رسول او ﷺ را می خواند به زودی در می یابد که شریعت بسیاری از احکامش را مربوط و متعلق به علت های آن مربوط

(۱) یراجع فی قواعد الأحكام، ص ۶۳. ۴.

(۲) نک: الموافقات ۱/۳۵.

(۳) نک: الموافقات ۲/۶۶۹.

می دارد، مانند این سخن خداوند تعالی:

[مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا]

«به خاطر این لازم گردانیدم بر بنی اسرائیل آن که هرکس کسی را بکشد به غیر آن که کسی را کشته باشد یا در زمین فساد و بدی کند به مانند آن است که همه مردم را کشته باشد». [مائده: ۳۲]

و این سخن خداوند تعالی:

[كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ]

«تا ثروت در بین ثروتمندان شما قرار نگیرد». [حشر: ۷]

و جز آنان از نصوص فراوان، پس از بین نگاه کردن به این نصوص مسلمان علت ها و حکمت هایی را که احکام بر آن بنا شده، را درک می کند پس از بین علت ها، مقاصد شارع را از این تشریح در می یابد.

و به راستی که علما آماده کرده اند این مبحث را آماده کردنی به تمام با یادکردنشان از مسالک (روش ها) و راه هایی که به مجتهد این امکان را می دهد تا علت های شریعت و حکمت های کار را بشناسند، مانند نص و اشاره و شبه (مانند) و اصل و تقسیم و جز آنان را.

راه چهارم:

سکوت شارع از حکم دادن با قیام مقتضی و بودن شروط و نبودن موانع:
برای آن که سکوت شارع از حکم، دو حالت دارد:

حالت اول: سکوت از آن برای آن چه برایش داعیه ای نیست که تقاضای آن را داشته باشد و موجبی برای آن مانند روی داده ها و حوادثی که حاصل شود بعد از وفات او (حضرت پیامبر ﷺ).

حالت دوم: آن که در برابر آن سکوت کند با قیام آن چه واجب است و مقتضی و نیازمند برای بیان آن، پس برای آن حکمی هنگام فرودش مقرر نشده، پس این سکوت مانند نص برای آن است، چرا که شارع قصد دارد که در آن چیزی نه زیاد و نه کم کند.^(۱)

پس این طریق شناخت مقاصد است، به آن که نگاه کند در سکوت شارع درباره احکام آن که آنگاه که کل شروط یکی شده باشد و مانعها برداشته شده باشد و نسبت به آن چه بیانش را از شارع خواسته است، پس سکوت و این حالتش دلیل بر آن است که شارع قصد کرد که زیادت و نقصان نباشد، و مثال برای این: نکاح تحلیل آنگاه که تمام شروط وجود دارد و مانعها برداشته شده پس اگر این نکاح مشروع باشد، مقصودش حلال کردن مطلقه برای همسر اولش است که رسول ﷺ آن را آشکار می کرده، پس آنگاه که رسول ﷺ آن را رها کرده و ترک نموده بیان این که مشروع است دلالت بر عدم مشروعیت در حلّیت نکاح دارد.

و به مانند این است آن چه که بعضی از علمای مالکیه فتوی داده اند، درباره حاکمی که با همسرش در روز ماه رمضان همبستری (جماع) کرده که بر او لازم است دو ماه پیاپی روزه بگیرد با بیان این که او می تواند برده ای را آزاد کند، که حکم را نقل داده اند به گرفتن روزه، زیرا که او پادشاه است و می تواند برده های زیادی را آزاد کند، و توانش را دارد، در حالی که روزه گرفتن بر او سخت می شود، و او را از تکرار کارش باز می دارد، پس این اجتهاد نقض کننده مقصود شارع است برای آن که این حکم و آن واجب بودن روزه است با وجود برده، موجود بوده و مقتضای آن بدون مانع است در عهد پیامبر ﷺ و با وجود این شارع بیان آن را ترک کرده از آنچه که فهمیده می شود که مقصود آن همان ابقاء و باقی ماندن بر حکم است بدون زیاد و کمبود.^(۲)

(۱) ص ۱۶۸ شماره ۱ کتاب اصلی.

(۲) نک: الموافقات ۶۸۳-۶۸۵.

راه پنجم: بحث کردن و استقراء (جستجوی) فقه صحابه رضوان الله تعالی علیهم:

از دراسته احوال صحابه مقاصد شریعت را می فهمیم برای آن که آنان گواهان بر نزول وحی بوده اند و با قوانین احوال چیزهایی را درک می کنند که از غیر آنان پنهان بوده است.^(۱)

و آن گاه که به این راهها نگاه می کنیم، از بین آنها مقاصد را می فهمیم و در می یابیم که همه آنها مرتبط به نص شرعی و حاصل شده از آن بوده است، پس به راستی که مقاصد شریعت را از بین خوانش نص شرعی و نگاه کردن در علت آن در می یابیم.

روش اول: جستجوی در نصوص شرعی است برای شناخت مقاصدش:

پس چاره ای نیست به جز آن که نصوص را جستجو کند تا مجتهد مقاصدی را که شریعت آن را مقرر کرده، بشناسد پس شروعش از تسلیم در برابر نصوص شرعی و استقراء تفصیل و جزئیات آن است، سپس مجتهد بعد از آن مقاصد را از بین آن (نصوص) به دست می آورد.

و راه دوم: اساس و ذات نص شرعی را دلیلی برای استخراج آن چیزهایی قرار می دهد که مقصد و منظور آن به صورت مستقیم است، پس مجرد امر و نهی جزئی و اندک در رویدادی معین ما را به مقصد شریعت در قیام به اوامر آن و دوری از نهی شده هایش دلالت می نماید.

و راه سوم: در استخراج علتها از خلال نصوص است، پس خوانش در خود نص است و نه بیرون و خارج از آن، و خوانش برای شناخت علت و دلیل و معنای آن، پس آن همان خوانش برای شناخت منظور و مقصود از نص برای پذیرش و فرمانبرداری است.

چنان که راه چهارم: متعلق به نگرش در نصوص شرعی است حتی در جزئی از آن که مسکوت (ساکت مانده) است، پس هرآنچه آن شارع بیان آن را رها کرده

(۱) ص ۱۶۹ شماره ۳ کتاب اصلی.

است با قیام مقتضی و مربوط به آن و از بین برداشتن مانع، پس آن دلیل بر اراده شارع است. برای آن که مسلمان به آن ملتزم و پایبند است بدون کم و کاستی و افزودنی. و این از نیرو و قوت تسلیم و کمال فرمانبری برای بحث از منظور خداوند و مراد و رسول او ﷺ است به خاطر آن که مجتهد نص را پی جویی می کند حتی درباره آنچه درباره اش سکوت شده، زیرا که این سکوت مقام نطق را می گیرد.

و راه پنجم: فهم و درک صحابه و روش آنان را که راهی ارزشمند و دارای اعتبار برای استخراج مقاصد تشریح، پیش تر (از درک دیگران) قرار دهد، برای آنان که آنان داناترین مردم و با تقوی ترین و نزدیک ترین کسان برای (اموری بوده اند که) خدا و رسولش را راضی نگه می داشته است، پس همنشینی شان با رسول ﷺ و شناختشان به احوال و سیرت ایشان آنان را نزدیک ترین کسان برای فهم مقاصد قرار می داده است. پس پیروی ایشان و اقتدای به آنان کمال تسلیم در برابر نص شرعی است، برای آنکه بحث می کند از قادرترین مردم در فهم آن (نصوص) پس راه آنان را پی جوییم به امید آنکه برسیم به آن چه که آنان رسیده اند.

این ها مشهور ترین راه ها برای شناخت مقاصد شریعت است، که حقیقت تسلیم

و فرمانبری برای نص شرعی در دراسته علم مقاصد شریعت را آشکار می سازد.

پس شناخت این مقاصد ارتباط با حرص و علاقه مندی شدید مسلمان بر پی جویی نصوص شرعی است، و اندیشیدن درباره آن و ادامه نگرش در آن، تا آن که فهم مقاصد آن ممکن شود. و فقط علم و خواندن و بحث کفایت نمی کند، بلکه چاره ای نیست که همراه آن هدایت خداوند و توفیق او برای بنده هم باشد، و به هم چنین علم و خوانش و بحث است، و این ضرورت التجاء نزد خداوند و دعای او و عبادت او را می طلبد تا آنکه بنده به منظور الهی برسد، و این ارتباط بین ادراک مقاصد و تسلیم در برابر نص شرعی را ایجاب می کند، **پس هر آن قدر که مسلمان به خدا نزدیک تر باشد و بیشتر از او یاد کند و در کلام او و کلام پیامبرش ﷺ بیشتر بنگرد** **به شناخت این مقاصد نزدیک تر می شود،** «پس نگرنده در دلیل به مانند نگاه کننده

به هلال ماه است بعضیها ماه را می بینند و بعضیها به خاطر کوری نمی بینند، و به همین گونه است کوری دل، و اما نگاه کننده در مسأله، او محتاج به دو چیز است: اول اینکه دلیل شرعی را پیدا کند و دوم اینکه با آن هدایت شود و از آن سود ببرد پس شرع به او دستور داده به آنچه که واجب و لازم است تا آنکه بر قلب و دل او اسباب هدایت کننده نازل شده و اسباب معوقه و پی افکنده را از او بازدارد، و آن ذکر خداوند بلندمرتبه و غفلت از آن است. پس شیطان وسوسه کننده و پوشاننده است آنگاه که بنده خدایش را یاد کند، پنهان می شود و آنگاه که از ذکر خدا غافل شد، وسوسه می کند، و ذکر خداوندی ایمان می بخشد و آن اصل ایمان است... و حقیقت امر آن است که بنده باید به آنچه که از علم و هدایت می طلبد محتاج باشد، و آنرا خالصانه بخواهد، پس به ذکر خداوند و نیازمندی به او است که خداوند او را هدایت و راهنمایی می کند، چنان که خداوند می فرماید:

«یا عبادى کلکم ضال الا من هدیته، فاستهدونى أهدکم».(۱)

«ای بندگانم همه شما گمراهید مگر آن که من هدایتش کنم، پس از من هدایت بخواهید تا شما را راهنمایی کنم».

و از امام احمد رحمه الله پرسش شد و به ایشان گفته شد: چه بسا که امر بر ما از جهت شما سخت می شود، پس از شما از چه کسی بپرسیم؟ گفت: از عبدالوهاب وراق بپرسید که او شایسته آن است که به صواب و درستی برسد «و امام احمد به سخن عمر بن خطاب رضی الله عنه اقتدا کرد، که به دهان مطیعین (پیروی کنندگان) نزدیک شوید و از آنان بشنوید، آنچه می گویند، که امور راستین برای آنان آشکار می شود، و این به خاطر نزدیکی دلهای آنان به خداوند است، و هر آنچه که قلب به خدا نزدیک شود، معارضات و درگیریهای بد از او دور می شود، و برای او نوری است که حق را پیدا می کند، به طور کامل و قوی، و هرآنچه که از خداوند دور شود و معارضات (درگیریها) و ناتوانی در نور کشف او از حق زیاده می شود، پس به راستی

(۱) مجموع الفتاوی، ۳۷/۴، و الحدیث أخرجه مسلم، ۱۹۹۴/۴ برقم (۲۵۷۷).

که دانش و علم نوری است که خداوند قرار می دهد آن را تابنده بین خطا و درست جدایی افکند»^(۱).

و برای این است که امام مالک، امام شافعی را در اولین ملاقاتش به آن توصیه کرد و گفت: من آن گونه می بینم که خداوند بر قلب شما نوری بیفکند، پس آن را با تاریکی گناه خاموش نکن.^(۲)

ج- نتایج (علم) مقاصد:

در دراسته دانش مقاصد اثر و ثمراتی فراوان برای مسلمان است، فرقی نمی کند که مجتهد باشد یا مقلد، و از جمله این ثمرات که مسلمانان مجتهد آن را برمی گزینند و یا غیرمجتهد، از خلال شناخت آن برای مقاصد شریعت:

- به واقعیت رسیدن و محقق شدن عبودیت و بندگی برای خداوند بلندمرتبه،
- و زیاد شدن و افزودن در قانع شدن به شریعت
- و هرآنچه در پی آن آید از افزوده شدن به ایمان به آن
- و دوستی با آن
- و دعوت به سوی آن

چنان که به راستی شناخت علتها و مقصدها مکلف را بر قیام به تکالیف شرعی و پیروی از آن به بهترین صورت یاری می رساند، پس آنگاه که به علت تشریح دانا شد برای به حقیقت پیوستن این دلیل تلاش می کند، در آنچه از عبادات که باید برپا دارد.^(۳)

چنان که بحث کردن و شناخت مقاصد، توازن و برابری در احکام و نداشتن دلهره

(۱) اعلام الموقعین، ص ۱۰۵۸.

(۲) نک: إعلام الموقعین، ص ۱۰۵۱.

(۳) نک: مقاصد الشریعة الاسلامیة، لابن عاشور، ص ۱۸۳. مقاصد الشریعة عند ابن تیمیة، ص ۱۰۳-۱۰۵، مباحث فی المقاصد و الاجتهاد و التعارض و الترجیع، لعبد المجید السوسدة، ص ۲۶.

را به تحقق می پیوندد.^(۱)

و این نتایج و ثمرات همه آنها از جمله آن چیزهایی است که ارتباط و پیوند مسلمان را با نص شرعی محکم می گرداند و چنگ زدن او را به این اصل متین و استوار را قوی می گرداند.

د - میدانها و فرصت های عمل مقاصد

درس دهنده شریعت محتاج و نیازمند به مقاصد شرعی در میدانها و فرصت های فراوانی است که به مقاصد مرتبط است، پس دایره ای که مقاصد در آن کار می کند و بر آن اثر می گذارد، میدانها و فرصت های فراوانی است، و از مشهورترین این میدانها:

اول: فهم و شناخت نصوص و تفسیر و بیان آن و شناخت آنچه که به آن راهنمایی می کند.^(۲)

و حدیث از اعتنا و توجه مدرسه مقاصدی به معانی و نصوص و علت های آن، قبل از این بیان شد.

دوم: برتری دادن بین دلایل متعارض (در برابر هم بودن) و توفیق و سازگاری بین آنها: و دور کردن تعارضی که در بین نصوص شرعی آشکار می شود، پس آن گاه که نزد مجتهد دو دلیل شرعی باهم در تعارض و برخورد قرار گیرد، پس او به یکی از دلیلها برای برتری بر غیر آن نیازمند است، و از راه های برتری دادن هنگام برخورد دلالتها آن است که از مقتضی نص شرعی برای مخالفت با آن از نظر اصل، به قاعده شرعی نیرومندتر و قوی تر از آن عدول می کند»^(۳)

و از جمله آن استحسان نزد فقهاء: «برگشت از حکم مسأله از نظایر و

(۱) نک: مقاصد الشریعة عند ابن تیمیة، ص ۱۲۱-۱۲۲.

(۲) نک: مقاصد الشریعة عند ابن تیمیة، ص ۱۱۵-۱۱۶.

(۳) ص ۱۷۲ شماره ۳ کتاب اصلی.

همانندهای آن برای دلیل خاصی است»^(۱).

پس برخورد ممکن است که بین دلالت های شرعی مانند دو نص یا دو قیاس باشد و یا بین یکی از آن دو که در آن مقصد شرعی محقق شود و دیگری در آن مقصد شرعی نباشد، یا آن که بین مصالح و مفساد باشد.^(۲)

سوم: شناخت احکام اتفاق افتاده جدیدی که نصی ندارد، فرقی نمی کند با مقایسه با آنان به مانند آنچه که مانند آن در احکام شرعی باشد، یا با شناخت حکم آن درباره آنچه که مانندی نداشته باشد.^(۳)

چهارم: نازل کردن و فرود آمدن احکام شرعی بر ظروف مکانی و زمانی.^(۴)

پنجم: تلقی از بعضی از احکام شرعی ثابت که علت احکام آن شناخته شده نیست تلقی تسلیم و بندگی و استضعاف و ناتوانی برای دانش آن در کنار گستردگی شریعت است.^(۵)

ششم: تقویت ارتباط با نص شرعی از بین حکم کردن به مقاصد شرعی برای ترجیح دادن و غلبه کردن بر آنچه که موافق آن است، از سخنان فقهی از آنچه که کمک کننده بر ناتوان کردن تعصب و سخت گیری فقهی باشد.^(۶)

هفتم: نگرستن در سرانجام کارها^(۷)، و جز آنها^(۸)

پس اینها آشکارترین عرصه ها و فرصت هایی است که در آنها مقاصد شرعی به کار می آید، و این همان نتایجی است که مجتهد آنها را برمی گزیند، آنگاه که با مقاصد شریعت جمع می شود و این همان گونه که می بینید به نص شرعی پیوند خورده و چه

(۱) المستصفی، ص ۳۵۰.

(۲) ص ۱۷۲ ش ۵ کتاب اصلی.

(۳) ص ۱۷۳ ش ۱.

(۴) شماره ۲، ص ۱۷۳.

(۵) نک: مقاصد الشریعة الاسلامیة، لابن عاشور، ص ۱۸۴.

(۶) نک: مباحث فی المقاصد و الاجتهاد و التعارض و الترجیح، لعبد المجید السوسو، ص ۱۸.

(۷) نک: مقاصد المعاملات و مراصد الواقعات، ص ۵۸.

(۸) نک: علاقة المقاصد الشریعة بأصول الفقه، لابن بیه، ص ۹۹-۱۳۱.

پیوند خوردن محکمی، پس آن از نص جدا شده و به آن برمی گردد، پس مقاصد منحصر در فهم نصوص است و دفع و راندن و دور کردن برخورد و تعارض بین آنها و شناخت چگونگی فرود آمدن نصوص در واقعیت ها و رویدادها، و چگونگی حکم به واقعیت ها و رویدادها که درباره آن نصی وجود ندارد، و نگرستن در سرانجام فعل آینده یا ذریعی که به آن می رسد، برای مرزبندی حکم شرعی و این همه فرصت ها و میدانهای رها شده از آن است که مسلمان آن گاه که مقاصد شرعی را می نگرد و می خواند، پس به راستی که او از حکمی بحث و گفتگو می کند که مورد نظر شارع است، پس آغاز مقاصد پابرجا و قائم بر تسلیم تام و تمام برای نص باشد.

پس مقاصد به این گونه از علم اصول فقه خارج نمی شود، و همه مباحث آن همان مباحث اصولی است که اصولیین قبل از این آن را پیموده اند، و هموار کرده اند.

پس مقاصد دلیل شرعی مستقل نیست، و بلکه جزئی پیرو و تابع و جدا شده از

دلایل شرعی است، پس آن همان گونه که نامش بر آن دلالت می کند، مقاصد ثابتی برای تشریح اسلامی است، یعنی: «با دلایل خود و نصوص خود و تعالیم خود و هدایت خود که آن مبنی بر شرع است و منضبط به قیدها و قاعده آن است»^(۱) و مندرج در بین مباحث های اصولی ها است در مصلحت و به راستی و صلاح آوردن.»^(۲)

چنان که مقاصد به ثبوت و عموم و راندن و دربردارندگی و انضباط و جز آنها متمایز و جدا می شود، از روش های نیکو که دلالت می کند بر آن که آنها مندرج شده در ضمن منظومه شرع، تعالیم آن، پس اگر به عقل و واقع موکول می شد به آن شناخته نمی شد.^(۳)

و این منافی نیست با آنچه که بعضی از علما بر آن رفته اند از اهمیت استقلال

(۱) الاجتهاد المقاصدی، ۱/۱۳۶.

(۲) نحو تفعیل مقاصد الشریعة، ص ۱۹۷.

(۳) الاجتهاد المقاصدی، ۱/۱۳۷-۱۳۸.

علم مقاصد از اصول برای نیازمندی به بحث و نگاه برای بازنگری وقایعی که احتیاج و نیاز به بحث و نوشتن دارد، برای آن که استقلال علم معنی ندارد که جدا شود و اختلاف از علم اصول فقه از آن معنی ندهد.

و بلکه آن جزئی از تألیف و تنظیم برای علومی است که دگرگون و جدا می شود از بعضی از آن، از آن چه که مربوط به آن است.^(۱)

ه - ضوابط عمل به مقاصد شرعی:

مقاصدیون به مرزبندی ضوابطی که حرکت بر مسیر آنها را برای عمل به مقاصد شرعی تا رسیدن به بحث و گفتگو مقاصد قائم بر روش علمی درست، رساننده به فهم و درک مقصود خداوند و مقصود پیامبرش ﷺ می رساند را مورد توجه و اعتنا قرار داده اند. پس «عمل به ضوابط و قانون مندیهای مقاصد همان عمل به مقاصد در نفس خود آن است، و از دست دادن آنها یا کوتاهی کردن در نگاه داشتن آن، به عینه از دست دادن آن چه است که شارع قرار داده، مراد و مقصود برای شرع خود و دین خود»^(۲)

چنان که مقاصد منظور نظر برای شارع حکیم و کشف و پی بردن به (مقاصد) آنها و تحقیق و جستجو درباره آن، چاره ندارد که در ضمن خواسته او، علم او، و مراد و مقصود او باشد، چنان که ضوابط ثابت و پایرجا است با استقراء دلیل ها و قرائن شرعی و انکار و نپذیرفتن ضابطه ها، همان انکار استقراء است»^(۳)

و از جمله این ضابطه ها:

۱- مقاصد خوانده شده باید از نصوص و احکام شرعی باشد:

پس مقاصد اصول کلی و همگانی است و لازم است که از نگاه کردن و نظر در نصوص شارع و احکام آن و حکمت های آن بیرون آورده شود، تا آن که درست باشد

(۱) ص ۱۷۴، شماره ۴، کتاب اصلی.

(۲) الاجتهاد المقاصدی، ۲۰/۲.

(۳) الاجتهاد المقاصدی، ۲۳/۲.

که درباره آنها گفته شود، اینان مقاصد و خواسته های شارع است. و بدون این به مقصد نمی رسیم مگر که قوی و سخنی را به، خدا نسبت دادن بدون علم است. «بر نگرنده در مقاصد لازم است که مصالح (مصلحت ها) و احکام را در تقدیر بگیرد و بنابر تقدیر شارع و مقصود و منظور او، پس مصالح و مفساد به راستی که با اعتبارش به اندازه و حکم آن است و نه به تقدیر و نظر عقلی محض و تنها.

پس مقاصد شرعی دارای ارزش و اعتباراتی است که گمان و تصور آن نزد هر نگاه و نظری به مصالح شرعی لازم است:

- به راستی که مصلحت و مفسده دربردارنده مصالح و مفساد دنیا و آخرت است

از آن جهت که «ثابت و برقرار است که شارع قصدش از تشریح اقامه و برپایی مصالح آخرتی و دنیایی است»^(۱)

پس مصالح و مفساد در شریعت بر طرف دنیایی محض و یگانه بسنده نمی کند، بلکه جانب آخرت را هم در بر می گیرد.

«پس هرآنچه را که به آن امر و دستور می دهد، در آن مصلحت دو دنیا است یا در یکی از آن دو و از هرچه نهی می کند، پس در آن مفسده ای در هر دو (دنیا و آخرت) یا در یکی از آنها است.

«و هر لذت و خوشی که، دردی در جهان آخرت در پی دارد و یا منع شده از لذت و خوشی آخرت، پس آن حرام شده است، مثل لذت های کفار و فاسقان به برتری شان در زمین و فسادشان مثل لذتی که از کفر و نفاق (دورویی) به دست می آید.»^(۲)

- و آن که مصالح و مفساد دنیوی پیرو مصالح و مفساد اخروی است.

(۱) الموافقات، ۲/۳۵۰.
(۲) الاستقامة، لابن تیمیه، ۲/۱۵۳.

پس «مصالح جلب شونده شرعی و مفساد دفع شونده، آنگاه اعتبار می یابد که زندگی دنیا را برای زندگی آخرت برپا می دارد، نه از جهت هواهای نفسانی در جلب مصالح عادی آن یا دور کردن مفساد عادی و عمومی آن، و دلیل آن اینست...»^(۱).

- آن که مراعات مصالح آخرتی و راندن و دورکردن مفساد آخرت، آن اصل در نظر کردن و نگرستن به مصالح و مفساد است:

«و آنگاه که آن دلیلی است برای آنکه منافع و سودها دراصل آن اباحه به طور کلی نیست، و ضررهای آن چه ضرر می رساند اصل آن منع به طور کلی نیست، بلکه امر در آن بر می گردد به آنچه قبلاً تقدیم شده و بیان شده، و آن آنچه است که در دنیا برای آخرت برپا و اقامه می شود.» و اگرچه که در این راه، ضرر و زیانی باشد که انتظارش را نداشته باشیم یا سودی که نتوان آن را دور کرد و راند.^(۲)

پس «مصالح دینی مقدم بر مصالح دنیوی است، به طور کلی»^(۳)

«و به اتفاق فقها مصالح و مفساد اخروی مقدم و پیش درآمدی برای اعتبار و ارزش بر مصالح و مقاصد دنیایی است، آنگاه که به اعتبار مصلحت دنیایی خلل برساند در برابر مصالح آخرت، پس آشکار است که آنچه که به مصالح آخرت خلل و نقص می رساند، موافق و همراه با مقصود شارع نباشد که باطل است»^(۴)

- و برای این ارزش و اعتبار، مصلحت آخرتی بر مصلحت دنیایی پیش افتاده است، «پس آنگاه که مخالفت آن مردن دین را در پی داشته باشد، زنده کردن دین اولی تر است، و اگرچه که به مردن آن بینجامد. چنان که درباره جهاد کفار و قتل و مرتد و جز آن آمد»^(۵).

- و بنابر پایدار بودن این اصل، پس آنگاه که نص ثابت شد، تسلیم شدن در

(۱) الموافقات، ۳۵۱/۲.

(۲) الموافقات، ۳۵۴/۲.

(۳) الموافقات، ۶۴۸/۲.

(۴) الموافقات، ۶۶۳/۲.

(۵) الموافقات، ۳۵۲/۲.

برابر آن لازم و واجب است و اگرچه که مصلحتش را نفهمیم، و این فقط مخصوص احکام تعبدی نیست که معنی آنها را ندانیم بلکه حتی در تفصیل (و گسترش) احکام عقلانی که حکمتش مفهوم است نیز صدق می کند: «پس هرگاه که این (معنی) بیان شد و اگر چه که (امر) غالب و چیره در عادات، التفات و توجه به معانی است پس هرگاه که در آن تعبد و بندگی پیدا شد، چاره‌ای جز تسلیم و وقوف در برابر نص نیست مانند طلب صداق (مهریه) در نکاح (ازدواج) و ذبح و کشتن حیوان خوردنی از محل مخصوص آن (گردن) و فرض‌های مقدر شده در موارث و تعداد ماه‌ها در عدد طلاق وفوت شدگان».^(۱)

«و برای این حکم برای مصلحت مشروع شده و به مانند آن تعبد و بندگی مشروع شده و آن مانده عده وفات و طلاق است همراه با یقین به پاکی رحم‌ها از حاملگی، در هر دو صورت آنگاه که عده وفات واجب است نسبت به کودک، هرگاه که همسرش فوت کند و بر انسان بالغ هرگاه که همسرش کودک باشد، و به همین گونه واجب است که عده طلاق نسبت به آن که همسرش او را طلاق داده بعد از دخول (همبستری)....».^(۲)

- و از قواعد آن: آن که حضور مصالح در همه جزئیات لازم نیست: « لزومی ندارد که هرگاه قاعده‌ای کلی برای مصلحتی شرعی بیان شد که مصلحت در همه فرد از افراد آن عیناً دریافت شود».^(۳)

پس مقاصدی که مسلمان آن را می‌طلبد، از خوانش نصوص شرعی، می‌طلبد که از حکم شریعت در مصالح و مفسده‌ها بیرون نرود، و به این گونه باطل بودن روش بعضی از مردم که از مقاصد و معانی و کلیات آنگاه که آن را می‌کنند جز به سمت و سوی دنیای محض، آشکار می‌سازد. پس آنگاه که مقاصد شریعت رها شد، پس چشم آنان از آنچه که مربوط به مال و نفس و حفظ امنیت و رفاه مادی و مانند

(۱) الموافقات، ۵۹۲/۲.

(۲) قواعد الاحکام، ۶۴.

(۳) الموافقات، ۶۶۴/۲.

این معنی ها است تجاوز نمی کند، و از عقل های آنان سمت و سوی نگهداری و حفظ دین و دنیایی پنهان می ماند، و این همان است که تأخیر و به دیر افکندن بعضی از آنان برای تطبیق احکام شرعی با کمترین عارضه و پیشآمد دنیایی را تفسیر می کند، چرا که جانب دنیایی نزدشان بیش از اندازه است و مصالح آن حاضر است، به خلاف جانب آخروی که غایب و پنهان است و یا ناتوان، با وجود آن که آن (جانب آخروی) مهم تر و دارای مقامی بالاتر و قدر و ارزشی (بزرگتر) در حکم شارع و مقاصد تشریح است.

۲- معارض نبودن نص شرعی:

پس از ضوابط اساسی برای مقاصد آن است که با نصوص شرعی در تعارض و برخورد نباشد، پس درست نیست که مقاصد بر نص شرعی برای ابطال آن بیاید. (۱)

و این از ضوابط و قانون های اساسی در موضوع مقاصد است، پس درست نیست که مقصد شرعی نقض کننده نص شرعی باشد، برای آن که مقاصد از استقرار نصوص شرعی بیرون می آید، پس ممکن نیست که به مقصد شرعی تسلیم شد با وجود نص شرعی مخالف با آن و اگرچه که این نص جزئی باشد، پس مقاصد کلی به راستی که از خلال این جزئیات شناخته می شود، و الغا و بی اثر کردن جزئیات، ناتوان کردن برای کلی در ذات خود است، پس کلی جز به جزئیات برپا نمی شود.

و این ضابطه و قانون مندیها از برترین و مهم ترین ضوابطی است که ضرورت توجه به آن را نزد هر حدیثی در مقاصد لازم می گرداند، و شاید که امام شافعی اهمیت حدیث را در مقاصد و کلیات در زیاده روی و یا اهمال و بی توجهی برای جزئیات را درک کرده بوده است، پس سخن را به درازا کشانده، و سخن را در این موضوع به تفصیل بیان کرده است: «چنان که هرگاه قاعده ای کلی در ضروریات یا حاجیات (نیازمندیها)، یا تحسینیات (آنچه نیکو است) پس آحاد جزئیات آن را رفع نمی کند (و از بین نمی برد)، به همین خاطر می گویم: «هرگاه در شریعت قاعده ای کلی درباره

(۱) نک: محاضرات فی مقاصد الشریعة، لأحمد الریسونی، ص ۲۶۶.

این (امور) سه گانه یا در آحاد آن ثبت شد، پس چاره‌ای نیست جز محافظت بر آنها به نسبت آنچه که کلی با آن برپا می‌شود و این جزئیات است. پس جزئیات مقصود است و دارای ارزش و اعتبار در اقامه کلی تا آن که کلی تخلف کند. و بعد از آن مصلحت مقصود نظر تشریح، مختلف شود»^(۱)

- پس دلایل بنا بر ضرورت اعتبار جزئیات در تقریر و بیان اصول کلی برپا می‌شود:

پس ذکر دلیل اول: «ورود فساد و سرزنش به ترک کننده به طور کلی بدون عذر، مانند ترک نماز و یا جماعت و یا جمعه و یا زکات یا جهاد یا ترک جماعت بدون امر مورد پسند نامطلوب یا دوری گزیده از آن مانند وعید به عذاب و برپایی حدود در واجبات و جراحات در غیر واجبات و آنچه مانند آن است»^(۲)

و دلیل دوم بر ضرورت مراعات جزئیات: «آن که به راستی عموم تکلیف‌ها از این گونه است، برای آن که آنان بر قواعد سه گانه^(۳) (ضروریه، حاجیه و تحسینیه) برقرار است، و امر و نهی درباره آنچه که به طور حتمی آمد، و توجه به وعید بر فعل و کاری که از آن نهی شده یا ترک آن چه مأمور به آن است، بدون اختصاص و یا یک سو نهادن إلا در جایگاه‌های عذرها»^(۴)

و ذکر دلیل سوم: «به راستی که جزئیات و اگرچه که دارای ارزشی که مقصود آن در اقامه کلی نباشد، امر به طور کلی از اصلش درست نیست، چرا که کلی از آن جهت که کلی است، قصد در تکلیف برای آن درست نیست، چرا که به امر معقول و پسندیده در خارج حاصل نمی‌شود مگر در ضمن جزئیات، که به آن برمی‌گردد، پس توجه قصد به آن از حیث و جهت تکلیف به آن توجه به تکلیف مالایطاق (غیرقابل تحمل) است»^(۵)

(۱) الموافقات، ۳۷۱/۲.

(۲) الموافقات، ۳۷۱/۲-۳۷۲.

(۳) المراد بها القواعد الضرورية و الحاجية و التحسینة، كما أشار لها قبیل هذا المقطع فی ۳۷۱/۲.

(۴) الموافقات، ۳۷۳/۲.

(۵) الموافقات، ۳۷۲/۲.

و دلیل چهارم: «آن که منظور و مقصود به کلی در آنجا آن است که کارهای خلق و مردم بر ترتیب و نظم و نظام یگانه است که در آن تفاوت و اختلافی نیست، و اهمال و بیکارگذاشتن در جزئیات به اهمال قصد درکلی برمی گردد، پس با اهمال به طور کلی به جریان نمی افتد به قصد، و به راستی که آن را مقصود فرض کرده ایم. این به جای اوست، پس چاره ای از قصد به حصول جزئیات نیست، و در این مورد بعضی اولی و برتر از بعضی نیست، پس واجب شد قصد به جمیع و آن پسندیده است.»^(۱)

- و هرگاه که دیده شد که جزئی از حکم اصلی کلی تخلف کرده این امر نکوهش کلی نیست، برای آن که بعضی از آحاد در کلیات نکوهش نمی شود، و این نمی تواند سببی برای نفی جزئی شود. بلکه از اصل کلی بحث می کنند که ممکن است به آن از هم نزدیکتر باشد «و هم چنین جزئیات سرپیچی کننده ممکن است که تخلف آن برای حکمی بیرون از مقتضی کلی باشد، پس در زیر آن اصلاً جای نمی گیرد، یا داخل آن باشد، یا داخل شدن آن برای ما آشکار نمی شود، یا داخل شده نزد ما باشد، ولی عارض شدن آن به خصوص از آن جمله است که برتر و اولی نیست»^(۲)

و این معنی به صورت دیگری هم مورد تأکید است: «پس بر این آحاد جزئیات از مقتضی کلی رو برمی تابد اگر برای غیرعارض باشد که شرعاً درست نیست، و اگر برای عارض باشد پس به محافظت آن کلی از جهتی دیگر برمی گردد، یا بر کلی دیگر. پس اولی ممکن است نکوهش شود که از کلی سر برتابد، و دومی سبب نکوهش نباشد.»^(۳)

پس شاطبی مقرر می کند که اگر جزئیات - اگر عارضی باشد - سرزنش می شود نه به معنی آن که الغا و بی اثر کردن جزئیات را کامل کند، بلکه به اعتبار آن که اعتبار کلی باقی می ماند، و جزئی حفظ می شود هم چنین از کلی مناسب آن گفتگو می کند.»

(۱) الموافقات، ۲/۳۷۳.

(۲) الموافقات، ۲/۳۶۴.

(۳) الموافقات، ۲/۳۷۴.

- و اعتبار و ارزش هر اصلی یا مقصدی که نص یا حکم شرعی را لغو و بی ارزش کند، لغو می کند. پس «اعتراض بر ظواهر شنیدنی نیست». (۱) و «هر معنی که به عدم اعتبار مجرد و محض امر و نهی بینجامد، راهی برای برگشت به آن نیست». (۲) و «و هرچه که چه قاعده شرعی یا حکمی شرعی را از بین ببرد، در ذات خود شرعی و به حق نیست». (۳)

و روش درست راه توفیق بین کلی و جزئی هنگام گمان تعارض و برخورد را آشکار می کند. و این با جمع بین آن دو است: «و آنگاه که به استقراء قاعده کلی ثبت شد و سپس نص بیاید به آن که جزئی مخالف قاعده باشد» به گونه ای از گونه های مخالف آن، پس چاره ای نیست از جمع نظر بین آن دو، برای آن که شارع نصی بر این (امر) جزئی نیاورده، مگر با حفظ بر آن قاعده ها، که کلیت این معلوم و ضروری است بعد از احاطه و چیرگی بر مقاصد شریعت. پس ممکن نیست که حالت این گونه باشد، این بازگشت از قاعده ها با بی اثر کردن آنچه که شارع به آن اعتبار و ارزش داده و آن گاه که این امر ثابت شد ممکن نیست که کلی معتبر شود و جزئی لغو و بلا اثر. (۴)

و کیفیت و چگونگی این جمع شدن (را این گونه) تفصیل می دهد: «و اعتبار می یابد کلی در تخصیص آن به عام جزئی یا آن را به طور مطلق به قید و بند کشد و هرآنچه که به مانند آن است از آن جهت که اخلاقی به جزئی علی الاطلاق ممکن نمی شود، و این معنی اعتبار یکی از آنان با دیگری است». (۵)

- و از شأن جزئی که درباره آن نصی وجود دارد، برتر است، و حکم به آن که در حد ذات خود می تواند گلی باشد، پس «هر دلیل شرعی را می توان آن را اخذ به کلی دانست و برای ما برابر است که آیا کلی یا جزئی است مگر آنچه که دلیل آن را

(۱) الموافقات، ۶۶۷/۴.

(۲) الموافقات، ۱۳۵/۳.

(۳) الموافقات، ۵۵۶/۲.

(۴) الموافقات، ۹/۳.

(۵) الموافقات، ۱۳/۳.

مخصوص گرداند». (۱)

- و مقرر کرده که افراط کننده در گرفتن جزئیات، مانند کوتاهی کننده در گرفتن

مقاصد است:

«چنان که کسی جزئی را بگیرد و روی گردان از کل باشد، او خطاکار است، به همین گونه که هرکس کلی را بگیرد و از جزئی رویگردان باشد». (۲) پس اهمیت دادن به مقاصد از اهمیت عمل به جزئیات نمی کاهد.

- و حتی اگر انسان این گونه بیابد که جزئی با کلی در تعارض است، پس به حسب اندازه گیری و تقدیر و فهم او است، وگرنه بر شخص وجه حفظ در جزئی، پنهان می ماند:

«پس اگر او بداند که حفظ ضروریات معتبر است، پس علم برای حفظ معینی کسب نمی کند، چرا که برای حفظ وجوهی است که عقل آن را درک می کند و یا درک نمی کند. و اگر درک کند آن را به نسبت از حالی پایینتر از حالی دیگر درک می کند، یا زمانی دون زمانی، یا عادی پایینتر از عادی، پس اعتبار آن به طور کل و علی الاطلاق برای در هم شکستن قاعده در نفس و ذات خود است». (۳)

و در توضیح دیگری، شاطبی درباره این قضیه مهم سخن را به درازا کشانده، شاید که دانسته شود که توجه و عنایت به مقاصد، ممکن است که به سمت کوتاهی در جایگاه جزئیات برود، چنان که بعضی مردم گمان کرده اند. پس آن در برابر علم به مقاصد و علم به جزئیات قرار می گیرد، و به مانند آن است که علم مقاصد از عنایت و توجه به جزئیات می کاهد یا برای آن اعتبار و ارزشی بزرگ را القانمی کند، این گمانی مخالف با حقیقت این علم است، چنان که سخن شیخ این علم و بزرگترین ستون های آن به گستردگی بیان شد.

(۱) الموافقات، ۴۵/۳.

(۲) الموافقات، ۸/۳.

(۳) الموافقات، ۱۰/۳.

۳- اعتبار و ارزش زبان عربی:

پس شناخت سخن خداوند و سخن پیامبر ﷺ جز از خلال شناخت لغت عرب ممکن نیست، و با شناخت آن مسلمان به درک معنی ها و دستورات شرع توانا می شود، «و به راستی آن گونه که وصف کردیم، آشکار شد که قرآن به زبان عرب و نه غیر از آن نازل شده است، برای آنکه هیچ کس روشن کردن جملات علم کتاب را نمی داند، هرآن که از گستردگی زبان عرب بی خبر باشد، و فراوانی وجوه (صورت های) آن، و فراوانی معانی و جدایی و پراکندگی آنان، و هرکس این را بداند، شبهه هایی که به خاطر ندانستن زبان داشته از او، منتفی (جدا و گسسته) می شود.»^(۱)

پس «قرآن به زبان عربی نازل شده، و شناخت آن جز از این راه خاص ممکن نیست.»^(۲)

و بسیاری از انحرافات و (تأویلات فاسد و خراب) نسبت به قرآن و سنت به خاطر نادانی انسان از لغت عرب است، و اگر بر شناختها و روش های خوب شریعت می رفتند از تأویلات به دور بودند.

و فهم این موضوع جز با سیر و حرکت در درک و فهم پیشینیان نیکوکار از صحابه و تابعین و پیروان آنان به کمال نمی رسد، از آن جهت که برای آنان درک کلام و سخن عرب با درک و فهم کلام شرع، یکی شده است.

۴- علم به احکام شرعی:

چاره ای نیست برای ناظر و نگاه کننده در مقاصد که باید دانا به کتاب خداوند (قرآن) و سنت رسول الله ﷺ باشد تا توانا شود که مقاصد تشریح را از آن خارج سازد، پس استخراج مقاصد در محل ظن و گمان خطا و انحراف است، و انسان گمان می کند که این مقصد شرع است در حالیکه مقصد شرع نیست، پس اهمیت (امری) مثل این چاره ای نیست که اجتهاد و نظر و نگاه مقاصدی که توسط

(۱) الرسالة، ص ۱۳۳-۱۳۴.

(۲) الموافقات، ۲/۳۷۴.

دانشمندی زبردست در علوم شریعت انجام شده باشد، و بنابر ادراک امام شاطبی برای این کار شرط کرده است که هرکس کتابش را بخواند تا از آن بهره ببرد یا فایده دهد تا آن که عالمی متبحر شود و تا آن که بحث و گفتگوی او برای مقاصد سببی برای انحراف و خطا نباشد: «برای نگرنده در این کتاب جایز نیست که نگاه کند نگاهی مفید یا مستفید تا آن که از دانش شریعت، اصول آن و فروع آن و معقول و منقول آن بهره مند باشد.»^(۱)

وابستگی مقاصد به دلایل شرعی:

وابستگی مقاصد به قرآن:

و پیوستگی و ارتباط در آن جا ارتباطی وثیق و جدی است که ارتباط فرع به اصل است؛ چرا که هدف از علم مقاصد جستجو کردن از "منظور و مراد شارع" است، و قرآن کریم همان اصل نخست در معرفت و شناخت مراد شارع است، و این از خلال شناخت مقاصد کلی است که خداوند تعالی در قرآن از آن یاد کرده است، مانند مقصد رفع سختی در این سخن خداوند بلندمرتبه:

[مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ]

«خداوند نمی خواهد تا شما را به سختی افکند» [مائده: ۶]

دادگری در این سخن خداوند بلندمرتبه:

[إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ]

«خداوند دستور به دادگری و احسان می دهد» [نحل: ۹۰]

و مقصد و هدف نهی از فساد در این قول خداوند بلندمرتبه:

[وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا]

^(۱) الموافقات، ۷۸/۱.

«و در زمین فساد و خرابی نکنید بعد از سر و سامان یافتن در آن» [اعراف: ۵۶]

و مقصد اخلاص عبادت و عمل برای خداوند بلندمرتبه در این سخن پاکش:

[وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ]

«و ما جن و انس را جز برای عبادت نیافریدیم» [ذاریات: ۵۶]

و غیر از آن از مقاصد و معانی و علت های بهره ور شونده از کتاب خداوند، چنان که شناخت مقاصد قرآن و معنی های آن که از بین بحث و گفتگو و مفردات آن و ترکیبات آن و روش های آن روی می دهد، به همان گونه که قرآن نگهدارنده ای از نگهبانان شناخت مصلحت است، از آن جهت که هیچ مصلحتی با آن در مخالفت و ستیز نیست.^(۱)

و به همین گونه وابستگی مقاصد به سنت نبوی است:

از آن جهت که سنت همان مصدر دوم از تشریح است، پس چاره ای نیست از آن که سخنان پیامبر ﷺ و کارها و تقریرات ایشان را بشناسیم، برای بیرون آوردن و استخراج مقاصد تشریح و علت ها و معانی آن، به خصوص که سنت تفسیرکننده برای قرآن می آید و برای تأکید بر آن، از آن چه که ضرورت مراجعه به سنت را آشکار می سازد برای شناخت مقاصد قرآن، چنان که می آید برای تشریح نص که شناخت مقاصد و علت های آن را (هم) می طلبد.^(۲)

و تعارض و برخوردی حقیقی بین خبر واحد و مقاصد شریعت به گمان در نمی آید، پس اگر گمان تعارض بین خبر واحد و مقاصد شریعت باشد، این گمان:

یا نشانه نادرستی صحت حدیث

یا نادرستی صحت مقصد فرض شده

(۱) نک: مقاصد الشریعة الاسلامیة، للیوبی، ص ۴۷۵-۴۹۱، مقاصد الشریعة عند ابن تیمیة، ص ۳۱۳-۳۱۸.

(۲) نک: مقاصد الشریعة الاسلامیة، للیوبی، ص ۴۷۵-۴۹۱، مقاصد الشریعة عند ابن تیمیة، ص ۴۹۴-

۴۹۸، مقاصد الشریعة عند ابن تیمیة، ص ۳۲۲-۳۲۵.

یا برای پنهان شدن داخل شدن آن در مقصد

یا مقید کننده مقصد است

یا مخصص (مخصوص) کردن برای مقصد

است.

چنان که ترک حدیث به خاطر قیاس، ترک کردن برای امری قطعی است، برای امر مورد تردید، برای آن که دلالت قیاس ضعیف تر از دلالت و رهنمون حدیث است.^(۱)

پیوستگی مقاصد به اجماع:

اجماع مصدری از مصادر شناخت به مقاصد است، چنان که گذشت، در راه های کشف مقاصد، که از راه های شناخت علت های امر و نهی است، و از راه های اجماع.

پیوستگی مقاصد به قیاس:

در آنجا (سپس) ارتباطی محکم بین این دو از جهت قیاس وجود دارد به شکل رئیسی بر علت به خاطر سرایت حکم اصل منصوص علیه بر فرع غیرمنصوص علیه، و بحث در علت ها و معنی ها همان اساس و پایه ای است که علم مقاصد شریعت بر آن تکیه دارد، چنانکه از مقاصد شرعی (به عنوان) ضابطه ای برای قیاس تعبیر می شود، پس از شرط قیاس آن است که مخالف با نص شرعی نباشد.

ز- وابستگی مقاصد به دلایلی که در مورد آنها اختلاف وجود دارد:

وابستگی مقاصد به مصالح مرسله:

و مصالح از موضوعات مقاصد اساسی است، پس به صورت اساس مقاصد

(۱) نک: مقاصد الشریعة الاسلامیة، للیوبی، ص ۵۱۱-۵۱۰.

نمایان می‌شود، که اصولیون از آن در مصالح بحث و گفتگو کرده‌اند و آن را به مصلحت بی‌پایه و اساس و معتبر و مرسل تقسیم کرده‌اند.

ارتباط مقاصد به مصلحت دارای اعتبار و ومصلح بی‌اثر کاملاً روشن است، به این معنی که؛ شرع مصلحت معتبر را کاملاً معتبر میدانند، ومصلحت لغو شده را کاملاً لغو شده میدانند.

و اما مصلحت مرسله به راستی که اصولین درباره آن به خلاف و چندگانگی دچار شده‌اند، و اگرچه که همگی در عمل به آن هم نظر هستند و اتفاق نظر دارند.^(۱)

پیوستگی مقاصد به استحسان:

و پیوستگی آن به استحسان آن است که استحسان ترک و رها کرده می‌شود به خاطر نص به خاطر دلیل دیگری که از آن قوی‌تر است، و آن عمل به نصوص دیگری از نص یا قیاس یا اجماع است، چنان که گذشت، چنان که آن استثناء از اصل کلی است آن‌گاه که در التزام به آن، مشقت و سختی و یا در تنگنا افتادن یا ضرورتی داشته باشد، و آن از مباحث مقاصد است.^(۲)

پس استحسان به کارگیری قاعده ترجیح بین نصوص شرعی است و از میدان های عمل مقاصد است.

پیوستگی مقاصد به سد ذرائع:

به راستی که سد ذرائع در ذات و اساس خود مقصدی از مقاصد تشریح است، و فرصتی از فرصت‌های عمل آن، چنان که برای سد ذرائع پیوندی به سرانجام کارها است، و آن از مجالات و میدان‌های عمل به مقاصد است، چنان که سد ذرائع در آن حمایتی برای مقاصد شریعت است.^(۳)

(۱) ص ۱۸۳ ، شماره ۲ کتاب اصلی.

(۲) نک: مقاصد الشریعة الاسلامیة للیوبی، ص ۵۶۷.

(۳) نک: مقاصد الشریعة الاسلامیة للیوبی، ص ۵۷۷-۵۸۲.

پیوستگی مقاصد به قول (سخن) صحابی:

و پیوستگی از جهت آن است که دراسه سخنانشان راهی برای ادراک مقاصد شریعت و علت های آن است، برای آن که آنان داناترین مردم به شرع و داناترین آنان به احکام آن هستند،^(۱) چنان که به راستی که در اعتماد به سخن صحابی شناخت برای علت های شریعت و معانی و مقاصد آن است. «و برای این، پس به راستی که پیشینیان نیکوکار از صحابه و تابعین و آنانکه به صحابه نزدیکند، داناترین کسان به شناخت قرآن و به علوم آن هستند و هرآنچه در آن به وعده نهاده شده است».^(۲)

پیوستگی مقاصد به عُرف:

شریعت بعضی احکام را به عرف پیوند داده است، پس شناخت عرف و عادات مردم مقصد شرعی و موثر در بسیاری از احکام است، و بنابراین، فتاوی با تغییر و دگرگونی زمان و مکان تغییر می یابد. بنابر تغییر عُرف ها.^(۳)

پس این جوانب مقاصد (تعریف آن - ضوابط آن - راه های آنان - ثمرات آن - فرصت های آن - پیوستگی آنها به دلایل) از حقیقت قیام و برپایی علم به مبدأ تسلیم در برابر نص شرعی و فرمانبری از آن پرده برمی دارد، و به راستی که علم مقاصد عامل و وسیله ای مساعد و یاری دهنده بر تقویت تسلیم در برابر نص شرعی است و چیزی دیگر خارج از سیاق و روش نص و مدلول آن نیست.

و به خاطر این است که از موضوعات مقاصدی که اصولیون درباره آن گفتگو کرده اند موضوع "بدعت" است، و شاطبی برای آن به تنهایی بانی مستقل در کتابش «اعتصام» آورده است، چنان که آن را در «موافقات» در چند جا عرضه کرده

(۱) نک: مقاصد الشریعة الاسلامیة للیوبی، ص ۶۰۱.

(۲) الموافقات، ۲/۳۸۹.

(۳) نک: مقاصد الشریعة الاسلامیة، للیوبی، ص ۶۱۲-۶۰۶.

است،^(۱) و هم چنین عز بن عبدالسلام در قواعدهش آورده است.^(۲)

پس بدعت بر خلاف احکام و نصوص شرعی و مقاصد ثابت شده به نصوص فرود می آید، چرا که آنان در تعارض در مرحله اولی هستند. فرقی نمی کند که در عبادات یا اعتقاد باشد، پس مقاصد عبادات به حقیقت پیوستن فرمانبری و عبادت و سوق دادن متکلفین به طاعت به راههایی است که شارع آن را ضبط و نگهداری کرده است و بدعت بر خلاف آن است، و به هم چنین در اعتقاد به مقاصد مشروع نتیجه اش برای شرح و بیان توحید و اعتقاد درست است، و بدعت نتیجه اش برای پیدایی صورتها و روش های نظری و اعتقادی مخالف آن است.^(۳)

(۱) نک: مثلاً ۶۸۲/۲.

(۲) ص ۱۸۵، شماره ۲، کتاب اصلی.

(۳) نک: المقاصد الشرعیة و صلتها بالأدلة الشریعة و المصلحات الاصولیة، لنور الدین الخادمی، ص ۸۱.

مبحث سوم: انحراف و کجروی در مقاصد از تسلیم در برابر نص شرعی:

بدانید که علم مقاصد شرعی از علت های نص شرعی و حکمت و غایاتش حاصل می شود یعنی: (قرآن) و سنت و سیرت رسول بزرگوار او، و به دنبال منظور خداوند و منظور رسولش ﷺ است، پس آن گاه که مقاصد از آن دور می شود، در آن صورت مقاصدی برای شریعت نیست، بلکه انحراف و دور شدن از آن است.

پس پیروی از نص شرعی، همان میزان دقیق برای ضبط و نگهداری راهی است که مقاصد بر اساس آن حرکت می کند. پس آن گاه که به انحراف رفت در آن زمان مقاصدی برای نفوس و هوای نفسانی و خواسته های شهوانی می شود، و مقاصدی برای شارع نیست، و چیزی مفید نمی شود، اگر به مقاصد شرعی نینجامد، و نظر به اعتماد مقاصد بر معانی و علت ها، سببی برای در آمدن بسیاری از منحرفین در آن و ادعای آنان برای عمل به مقاصد است «و اگر علم اصول فقه نمی بود، راهی روشن در جواز دادن دلالت های ضبط شده برای نصوص تشریح نمی بخشید، و اراده می کرد برای مقاصد تا پللی شوند که به تعطیلی این دلالت ها یا تحریفات بینجامد و قواعد و پایه های مقاصد اصولی به احتمال زیاد عهده دار آن نمی شد.»^(۱)

پس آن گاه که نصوص جزئی تفصیلی بر آنان تنگ گرفت، به سمت مقاصد کلی بلند مرتبه می روند تا از جزئیات رهایی پیدا کنند، نه آن که بین جزئیات و بین کلیات جمع کنند، پس همه انحرافات فکری لباس مقاصد می پوشد، و مقاصد وسیله ای برای همه آن چه که به تنگنا می کشاند به حکمی یا نفس او از انقیاد و تسلیم برای

(۱) المدخل الی علم مقاصد الشریعة، لعبد القادر حرز الله، ص ۱۵۹.

نص را تحقیر می کند تا به مقاصد عامه چنگ زنند که همه هواهای (نفسانی) و خواسته هایشان را به فراخی و گستردگی در پی دارد، این بدان خاطر است که هدف از بحث و گفتگو مقاصد نزد بعضی از آنان، به روش زیر است: «آن گاه که بحث در مقاصد را می طلبند کلیات را به شکلی درمی آورند آن را در درجه اولی و برتر می گیرند، تا جامه ی گسترده ای را برای همه تقدیم کنند.»^(۱)

و برای رهایی یافتن از اشکال نصوص شرعی نامرغوب درباره آن این گونه عمل می کنند: «تأویل مقاصدی به آن تأویلی منسوب می شود که از جهت دینی است، و شایسته است که بحث درباره تحلیل کلمات به درازا نکشد، بلکه چاره ای نیست که بحث در پشت معانی هر حرفی از روح قرآن باشد و هر مسأله ای بر حسب وضع آنها در ضمن مقاصد الهی در بر دارنده و شامل گرفته شود.»^(۲)

پس با مقاصد اعاده فهم نص شرعی میکنند، و می گویند: «اعتماد فهم مقاصدی برای اسلام به جای فهم نصی است، پس واجب می کند که نصوص فهمیده شود و تأویل شود، در نور مقاصد «عدل»، «توحید»، «آزادی»، «انسانیت». «و در نصوص حدیث حکم بر درستی یا ضعف آن می کنند نه به روش محدثین در تحقیق درباره ی روایات، و بلکه بر حسب موافقت یا مخالفت آنان برای مقاصد.»^(۳)

مقاصد باز است، نه ضابطه اش دقیق و نه روشی موضوعی آنان را مرزبندی می کند، پس کدام التزام و پایبندی موضوعی یا روشمندی ممکن است که از آن استفاده شود مثل: «به راستی که مقاصد شارع که به آنان اشاره شد، از آنچه که از سهم موجه (تیر آماده و توجیه شده) به آن دادیم، و آنچه که شایسته است که به آن برسیم به در خواسته های آن، و برای (مقاصد) آن تلاش کنیم، بر مجموعه گران بها متمرکز می شود: آزادی عقیده، برابری در حقوق و واجبات، مسئولیت های

(۱) المقاصد الكلية و الاجتهاد المعاصر، لحسن جابر، ص ۱۰۳.

(۲) الاسلام و الحرية، لمحمد اشرفی، ص ۱۵۰.

(۳) ص ۱۸۷، شماره ۳ کتاب اصلی عربی.

مشترک و عدل، پذیرش چندگانگی.»^(۱)

و از میدان های انحرافات معاصر در تطبیق و فهم مقاصد شرعی:

۱- تعلیق تطبیق احکام شرعی بر اوصاف غیرشرعی:

پس در برابر پیروی مسلمان از دستورات شریعت با استناد به این سخن خداوند بلندمرتبه:

[وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ]

«و برای هیچ مؤمن از مرد و زن (روا نیست) که هرگاه خداوند و پیامبرش درباره

امری قضاوت کنند، درباره کارشان برای آنان حق انتخاب باشد» [احزاب: ۳۶]

بعضی مردم برای آن می آیند تا شرطها و قیدها و ضابطه های بگذارند که بزرگداشت آن واجب است و حضور آنها را شرطی در برابر تطبیق احکام شریعت قرار دهند، برای آن که از «اصول همگانی برای شریعت: تنزیل و فرود آمدن شریعت متعلق و مربوط به برپایی مجتمع دینی و تطبیق آن مربوط و منوط به وجود این مجتمع است»^(۲)

پس شریعت در حال حاضر بر وجود مجتمعی برتر تطبیق می شود، که نه در خلق و نه در صفات آن هیچ صفتی از صفات طبیعی بشر نیست: «و آن که همیشه امر واضح و آشکار و روشی و راهی آشکار برای شریعت به دست می دهد و شرمندگی ضمیرها و درونها و گریز از فضایل و به جنبش درآوردن روحها و همتها به گونه ای که جزاء را به خویشتن داری تبدیل می کند، و قصاص را به عفو و بخشش، و خوف و ترس را به بخشش و بذل، و «آنگاه که این امر روی دهد - و به راستی که روی هم داده - مؤمن در عقوبت، اذیت و آزار و درد را نمی بیند. بلکه او را پاک می گرداند از گناهی که آن را انجام داده و پاکی نفس و جان او از گناهی که به بدی انجام داده، و مؤمن در قصاص، راحتی از خشم از جنایتکار و قاتل را نمی بیند یا زجری برای او بلکه

(۱) عیال الله، للطالبي، ص ۱۷۷.

(۲) اصول الشريعة، لمحمد سعيد الشماوي، ص ۶۱.

درمانی برای مجتمع و تقویت آن لازم است که هنگام تطبیق آن مدّ نظر گرفته شود، پس شریعت قاعده‌ها و اجراشدنی‌ها نیست...»^(۱)

پس احکام شریعت تطبیق نمی‌شود مگر آنگاه که جان‌ها و نفس‌ها نیکو شوند، و وسیله‌ای برای اصلاح نفوس و جان‌ها نیست، پس روزه - به گمان آنان - راهی برای تقوی و خویشتن داری نیست

[لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ]

«شاید تقوی پیشه سازید» [بقره: ۲۱۹]

و نماز راهی برای دوری از فحشا و منکر، و زکات راهی برای پاکی و تزکیه نیست، طبعاً: این شایستگی که از آن سخن گفته می‌شود شایستگی خیالی مجرد و تنها است که جز در ذهن گوینده آن پیدا نمی‌شود و ممکن نیست که روزی بیاید که مجتمعات به این خیالات منافی در برابر فطرت خداوندی و سنت‌های او در آفرینش برسد، بلکه حتی مجتمع پیامبر ﷺ آنی که کاتب می‌گوید به تصویری است که قصد آن در خیال کسی است که قصد آن می‌کند، که امکان ندارد آن مجتمع را که ایشان (پیامبر) بر او درود و سلام باد به این تصور خیالی که این نویسنده از آن سخن می‌گوید، ایجاد شود.

پس کجاست این مجتمعی که در آن قصاص‌کننده‌ای را نیابیم که درمان درد به سینه کسی باشد که سرپرست او را کشته‌اند؟ بنابراین اگر درمان و شفای پیدا نشود پس چرا چنین قصاص گرفته شود؟ پس قصاص دلالت دارد بر وجود جریمه و قتل، پس حتی در این حالت واجب است که شریعت بر آن تطبیق نشود، برای آن که پیوسته خطا و جریمه است.

پس ارتباط شریعت بر این وصف برتر و اگر چه دارنده آن پاکی برای شریعت و احترام برای او و مراعات مقاصد آن را آشکار کند، جز سبک شماری و حقیر دانستن

(۱) اصول الشریعة، لمحمد سعید العشماوی، ص ۶۴.

آن نسبت به جایگاهش و سرپیچی اش از فروتنی در برابر احکام و دستورات آن نیست پس به این اوصاف، آنچه که همراه آن تطبیق شریعت امکان ندارد را وا می گذارد.

و از نتایج این ریشه گرفتن مقاصدی آن است که احکام شرعی قطعی ضروری انکار شود مانند احکام ارث، میراث و نکاح و جز آن، (برای آن که «شریعت در مسائل احوال شخصی و میراث حریص و علاقه مند است، تا آن جا به مهم ترین اصول از اصول عمومی آن پافشاری دارد و آن اصلی است که با تطبیق احکام مربوط و وابسته به وجود مجتمع دینی مربوط است و مشروط به تطبیق گری، و عهد و پیمان های پرهیزکارانه شان بر ضمایر مردم زنده است.»^(۱))

تا آن که این زمان بیاید - زمانی که به گونه ای مرزبندی شده و قرار گرفته، که نمی آید - شریعت معطل و بی کار باقی می ماند و بلکه جریمه و به کارگیری غیر مشروع برای مقصدهای نادرست و بد؛ «و تا این امر روی نداده، روح نص پیشی و سبقت نمی گیرد و ضمیر بر لفظ و حرف، بلندی و اوج می گیرد، و نیز تقوی همان اساس در حکم و تطبیق آن می گردد، تا زمانی که آن (امر) روی نداده پس، به کارگیری شریعت یعنی: به کارگیری احکام شرعی برای هدف های غیر شرعی است و توجیه دین برای اغراض و هدف هایی که در دین به چیزی حساب نمی آیند می شود، و قرار دادن ابزار آن در دستی که غرض های شخصی و اهداف خاص آن را به خدمت می گیرد می شود.»^(۲)

چنان که شریعت به راستی که شریعتی و آیینی است که در زمان رسالت نازل شده بوده است، و اما بعد از آن پس دیگر شریعتی و آیینی وجود ندارد زیرا که زمانه فرق کرده است، پس دیگر شریعتی باقی نمی ماند، برای آن که آنان برای اسباب معینی و خاص به آن نازل شده و نزد آن به پایان رسیده است، و این همه به طور طبیعی از مقصدهای شریعت است: «دوم یعنی: اصل دوم - شریعت آن بوده که برای اسباب مقتضی آن نازل شده و اسباب نزول و فرود آمدن به مناسبت های آن نبوده

(۱) اصول الشریعة، لمحمد سعید العشماوی، ص ۶۵.

(۲) اصول الشریعة، لمحمد سعید العشماوی، ص ۶۴.

است.»^(۱)

و اگر مقصد حق باشد، باید تلاش برای اصلاح مردم باشد، برای دعوت و خواندن به تطبیق شریعت، برای آن که تطبیق شریعت از اسباب اصلاح بین مردم و از بین بردن مفساد است و ترک تطبیق شریعت و رها کردن آن یعنی: مطابقت دادن قوانین وضع شده که خشمگین کننده خداوند و پیامبرش ﷺ است: و این شدنی نیست مگر زیاد شدن در فساد و پایداری در آن، پس اگر که مجتمع فاسد باشد، نتیجه است پذیرفتن خلق و خوی فساد و مشروع قرار دادن آن است.

و این چنین است که بعضی از معاصرین تعدادی از شرطها و رویدادهای ظرفهای اجتماعی و اقتصادی را که چاره‌ای از درست بودن آن نیست را قبل از تطبیق حکم شرعی - غیر خواسته شده - در برابر تسلیم در برابر امر خدا و تسلیم حکم او نهاده‌اند و شنیدن و پیروی کردن از آن، تضییق بر حکم و دورتر از حد آن می‌گذارند.

و در این باره مثالی برای حد سرقت در پیش می‌گیریم: بعضی از آنها تعدادی از شرطها را که چاره‌ای از آن نیست قبل از این حدّ و مرز را مقرر می‌کنند: از آن جمله: دور کردن شبهه‌ها، و شبهه‌های زمان ما فراوانند، و غرض‌های سیاسی فراوان، و مجتمع اسلامی عادل که انسان در آن ناچار از سرقت بدون برپا شدن به شکل کامل آن نیست.»^(۲)

و قبل از تطبیق حد سرقت جز وجود آسانی در مجتمع نیست.^(۳)

و چاره‌ای نیست از وجود مجتمع عادل که شخص را از انحراف منع می‌کند، پس در غیر آن قابل تطبیق نیست، افزون بر آن که از مجتمع گونه‌ای از انحراف را دور

(۱) نک: الموقف المعاصر من المنهج السلفی، للقوسی.

(۲) نک: وجهة نظر: للجابری، ص ۷۲.

(۳) نک: من هذانبدأ، لخالد محمد خالد، ص ۱۵۹.

می کند.^(۱)

پس در تطبیق حد سرقت دچار تنگی نفس می شوند، نفی آن در خلال وضع این شرایط قرار می دهند، شرایطی که حد حکم در حکم را چون نبود آن قرار می دهد. پس برای آن شرطهایی قرار می دهند که منافی و در تضاد برای حکمت آن است. بنابراین، این مقاصد شارع از این عقوبت است، و آن در حقیقت نفی آن است به روش مبالغه در اثبات آن.

پس حقیقت امر این است که فرقی از نظر موضوع بین نفی و رد کردن حکم و بین مبالغه در وضع شروطی که وجود آن را در حکم ناممکن قرار می دهد، پس نتیجه اش یکی است، و آن نبود تسلیم در برابر حکم است، و هر دو طرف هم چنین، هم یکی هستند، حتی در تعلیل (علت یابی) حکم می کنند بر حکمی که منافی عقل و برای روح زمانه است و آن همان است که مقاومت کنندگان به طور ضمنی از بین وضع این شروط تسلیم آن می شوند.

۲- انکار و نپذیرفتن احکام شرعی به ادعای مخالفت با مقاصد:

آن گاه که از دلیل درباره ی نصوص و احکام شرعی نزد کسانی که دارای توجیهات انحرافی است بحث می شود تو به زودی در می یابی که آن چه به آن استناد می کنند ثابت است و آن چه تکرار می شود همان مخالفت با (مقاصد شریعت) است، پس نخست حکم به دور انداخته می شود، به داعیه ها و ادعاهای مختلف، سپس بعد از آن درباره مقاصد شرعی از مستندات این کار بحث می شود و به راستی که به خاطر آن بسیاری از احکام قطعی شریعت که با دلایل کتاب و سنت ثابت است، مورد تعرض قرار می گیرد.

و مثالهایی خواهم آورد از بعضی از احکام شرعی که به ادعای مقاصد آنها را باطل

(۱) نک: روح الاسلام، لجمال البنا، ص ۱۵۹.

کرده اند، آنگاه که نفوس از تسلیم در برابر نص سر می پیچند:

أ - حدود شرعی:

از بیشتر احکام شرعی که سینه ی بسیاری از معاصرین را دچار تنگی کرده نظر به آن است که فرهنگ غربی دارای شکوه، وجود رجم (سنگ باران) و تازیانه زدن و بریدن دست را بر نمی تابد، که در نظر و دیدگاهشان از متروکات زمان های تاریک است و مورد قبول و اطمینان برای زمان حاضر در جلوی ما بر بلندای حقوق و آزادی ها نیست، چنان که این فرهنگ بسیار شنیع و ناپسند می داند که بعضی از کارهایی را که از آزادی شخصی درمی گذرد، و این همان است که بسیاری از هماهنگ کنندگان پشت این فرهنگ در سختی شدید با شریعت (حدود) قرار می گیرند. به خصوص آن که آن قضیه ای قطعی است که نص آن در قرآن کریم آمده و مسلمین بر آن اجماع دارند، پس (مقاصد شرعی) مانند مخرجی مناسب آمده. و چگونگی تطبیق مقاصد نزد آنان است که حدود به سرانجام آنان مطابقت می یابد، نه به عین آنها، پس سرانجام منع اجرای آن احکام است، که به روح قرآن می پیوندد.^(۱)

و هیچ کس نمی داند که (روح قرآن) کدام است، این چیزی که به آن سوق می دهند یا آن چه که پیوند می دهد که حکم قرآن تعطیل می شود. پس این کلمه ای همگانی است که تحمل وصفی محدود و مرزبندی شده و نه معنی نزدیک که امکان تعریف و شناخت حدود آن ممکن باشد، یا کسی تحاکم نزد آن برد پس آن به ساکت کردنی ناشناخته نزدیکتر است تا به برهانها و بیان.

«و اعتماد من در این جا بر گروهی از احادیث است و اگرچه که در بعضی از آنان جای گفتگو است مرا بر آن نمی گذارد که نقض کننده روشم در حساب نیاوردن (آن احادیث) باشم، مگر درباره ی احادیثی مشهور که در قوت (داشتن سند) در حد متواتر (پی در پی) است.» برای آن که آن احادیث با روح قرآن از جهتی همراه

(۱) نک: أین الخطأ، لعبد الله العلالی، ص ۷۳.

است.»^(۱)

پس آنگاه که در برخی از احادیث که ممکن است آن را در خدمت بگیرد، در تحقیق مقصود او در بیان روح قرآن چنگ زدن و گرفتن آن است و اگرچه در اصل به آن ایمان نداشته باشد، و سبب و دلیل در این تناقض و دوگانگی بر می گردد به آن که متفق و همراه است با (روح قرآن) و آنگاه که از این (روح قرآنی) بحث و گفتگو می کنیم آنی که نفی کننده و نپذیرنده (حدود) است، که به حسب تقریر آن در اقامه و برپایی حد است، همراه نمی شود با روح قرآنی که قصاص سبب نگهداری و صیانت زندگی و گسترش امنیت عمومی است.^(۲)

پس جای شگفتی است نسبت به این اوصاف همگانی و رهایی مه آلود که به چیزی از آن چنگ زده نمی شود، پس وصف موثر که بر آن اعتماد می شود. (گسترش امنیت برای همه) که وصفی مه آلود است، که دقت و انضباطی جز قدرت بر خلاصی از احکامی که به آن رغبتی را بر نمی تابد، و نمی دانم چرا (جریمه شلاق) که در شریعت آمده، از بین برنده امنیت عمومی است ولی عقوبت ها و مجازات های زندان و جریمه زمان ما نفی کننده (گسترش امن عمومی) نیست!

شگفت آن که، نویسنده بعد از این بر می گردد تا تأکید کند که حدود منصوص علیها «به آن پناه برده نمی شود مگر هنگام ناامیدی از جز آنان»^(۳)

و شگفتی در آنجا است: تا زمانی که حدود مربوط به (حکمت) است که باعث (قطعیت، قوی بودن) است، پس چرا (عقوبت منصوصه) مربوط به وجود (قوی بودن) را قرار نمی دهند و آنگاه که (راحتی و از بین برنده عقوبت) پیدا شد عقوبت پیدا می شود، چرا آنها را مطلقاً نفی نمی کنند، حتی با وجود حکمت و آن را حالتی استثنایی دور افکنده شده بدنام هنگام ضرورت قرار می دهند! آیا یبزاری از احکام الهی

(۱) این الخطأ لعبد الله العلابی، ۷۵.

(۲) نک: این الخطأ لعبد الله العلابی، ص ۷۵-۷۶.

(۳) این الخطأ، لعبد الله العلابی، ص ۸۱.

تا به این حد رسیده است؟

پس رها شدن از مقاصد راه راحتی برای تأویل و نفی هر حکم شرعی است، مثلاً حد سرقت و دزدی ثابت است به نص قطعی الثبوت و قطعی الدلالة و هیچ تأویلی را نمی‌پذیرد، ولی متأسفانه به روش مقاصد موهومه و گمان‌برانگیز آنرا تأویل می‌کنند. اما راه دوم پس آن در مثل این بیراهه‌ها واقع نمی‌شود، برای آن که آنان از مقصد اساسی دور نمی‌شوند، یعنی (می‌گویند): (از (شرایط) حکم آن است که چاره‌ای ندارد که دارای دلیل و معقول (عقلانی) باشد (دارای پند و حکمت) و این چنین پس آنگاه که از چیرگی قیاس و طالب گمشده‌ها در الفاظ، ما را منصرف می‌کند، از اهتمام و توجه ما به جای آنکه از آن به بحث از اسباب نزول.... رهایی می‌بخشد).^(۱)

و این چنین حکم به مقاصد نفی می‌شود، و حاجتی نیست بشناسیم که چگونه از این حکم و دستور رهایی یابیم، برای آن که آن چه مهم آن است تأویل حکم است و اما کیفیت تأویل پس از چه راهی ممکن است که برای غرض و منظور به پا خیزیم، سپس بعد از آن گفته شود:

این همان روح شرع است: «به راستی که شریعت گرایان زمانه ما با قرآن مخالفت نمی‌کنند، آن‌گاه که عقوبات و تنبیهات بدنی را جایگزین می‌کنند «مانند رجم و تازیانه زدن و بریدن دست» به مجازات زندان، و بلکه امر عکس این است، برای آن که آنان می‌یابند، چیزی را که فاسد است و نیکو می‌شود با روح آن.^(۲)

و از آن جمله این چیزهایی که تأویل می‌شود و سخن طولانی از آن به جریان می‌افتد:

ب- حد رده (برگشت از دین):

و این از آشکارترین حدود مشکل ساز، نزد بسیاری از بافرهنگان زمان است، پس وجود آن سخت‌گیری و اشکالی بزرگ و عمیق است و سخت‌گیری بزرگ نزد بسیاری

(۱) وجهة النظر، لمحمد عابد الجابری، ص ۶۰.

(۲) الاسلام و الحرية، لمحمد الشرفی، ص ۹۲.

از کسانی است که با فرهنگ غربی (به روش) نظری عشق بازی می کنند، برای آن که فرهنگ این بی دینی بزرگ بر آزادی به مانند اساسی کلی و سرانجامی بزرگ متمرکز شده است، که استثناء در آن درست نیست و نه خلافی در آن، حد رده (مرتد شدن) این آزادی را به فنا می کشاند. فناپی آشکار، پس برای این تأویلات فراوانی آمده که از آن جمله اند:

حد رده (مرتد شدن) مربوط به توطئه چینی هایی است که از سمت و سوی گروهی از جماعت های یهودی که مسأله رده (مرتد شدن) را به کار گرفتند اثر کرده، به مانند وسیله و ابزاری از روش اعلان و آشکار کردن آن برای ورود در اسلام، سپس آن را برای ایجاد آشفتگی و گیجی و دشواری.

و این بنای تاریخی و فکری بر این سخن خداوند بلندمرتبه تکیه و اعتماد دارد:

**[وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ ءَامِنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَيَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَجَهَ النَّهَارِ وَكَفَرُوا
ءَاخِرَهُ وَّلَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ]**

«و گفتند: گروهی از اهل کتاب ایمان بیاورید به آنچه نازل شده بر کسانی که ایمان آورده اند، (مسلمانان) و در آخر روز به آن کافر شوید، شاید (مسلمانان) از دینشان برگردند.» [آل عمران: ۷۲]

پس حکایت قرآن از بعضی از اهل کتاب که آنان بودند که می گفتند این است که قرار داده اند آن را که حد رده را به این رویداد منسوب می کنند، و آن را مرتبط با آن قرار داده اند، و حد رده را به این رویداد منسوب می کنند، و آن را مرتبط با آن قرار داده اند، و این مقدماتی است که دلیل و برهان قوی ندارد و در آن حلقه های گم شده و رخنه هایی است که بستن آن، ممکن نیست، پس چه دلیلی است که حد رده در این گام و مرحله نازل شده است: و دلیل حد رده که به سبب این واقعه و رویداد رخ داده چیست؟ و اگر به سبب این واقعه بوده پس چه دلیلی است که مخصوص به آن و ظرف و زمان آن بوده است؟

و چرا این را هیچ یک از صحابه نقل نکرده اند بلکه کسی جز آنان هم نقل نکرده

است؟

و برای نپذیرفتن حد رده به خاطر مخالفت با مقاصد شریعت - گروهی از اهل علم به عموم سخن خداوند تعالی متمسک شده‌اند:

[لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ]

«در دین اکراهی نیست» [بقره: ۲۵۶]

پس این آیه دارای دلالت قطعی است بر نفی اکراه در دین، و آنچه که از آثار درباره حد رده آمد که یا عقوبتی تعزیری مرتبط بر پوشش‌های تاریخی معین است. یا رده (مرتدشدن) مرتبط به اوصاف دیگر است، مانند قتل (کشتن) یا جنگیدن یا پیوستن به دشمن.^(۱)

«و بر آنچه شاطبی گفته اعتماد کرده‌اند: «آنگاه که قاعده‌ای همگانی یا بدون استثناء ثابت شود، پس در آن معارضه و برخورد قضایای آشکار و حکایت‌های احوال تأثیری ندارد».^(۲)

و کلام شاطبی آنچه را که اراده دارند، ادا نمی‌کند. پس شاطبی آشکار می‌کند که قاعده همگانی در برخورد با قضایای آشکار اثری ندارد. و معنی آن این نیست که اعتبار و ارزش قضایای آشکار بی‌اثر است و حکم آن پذیرفتنی نیست، بلکه به آن است که عموم قاعده باقی می‌ماند، و قضیه‌های آشکار و جزئیات را بر کلی مناسب با آن حمل می‌کند، پس جمع بین آنها را به اتمام می‌رساند و نه الغا و بی‌اثر کردن جزئی را، و این همان است که شاطبی خود آن را گفته است: «پس آنگاه که از استقراء قاعده کلی ثابت شد. سپس نصی برای جزئی آمد که مخالف با قاعده بود به وجهی از وجوه مخالف با آن، پس چاره‌ای نیست از گردآوردن و جمع در بین آن دو دیدگاه، برای آن که شارع نصی بر آن جزئی نمی‌آورد مگر با حفظ کردن آن

(۱) نک: کلیات الاسلامیة للشریعة الاسلامیة، لأحمد الریسونی، ص ۱۷۵-۱۷۹.

(۲) نک: کلیات الاسلامیة للشریعة الاسلامیة، لأحمد الریسونی، ص ۱۷۶.

قاعده‌ها» (۱).

بلکه و اگر امکان جمع نباشد پس روش نزد شاطبی این است که: «آنگاه که مخالفت در بعضی از جزئیات را فرض کنیم، پس برای آن جزئی نیست» (۲).

پس جزئی نفی کرده نمی‌شود و یا حکم شرعی را تعطیل نمی‌کند، بلکه نمی‌پذیرد که این جزئی برای این کلی باشد، با ثبوت این حکم، پس قضیه و رویداد نزد آن شاطبی آن است که او بر جمیع احکام تفصیلی شرعی اعتماد می‌کند و از تشریح کلی برای آن بحث و گفتگو می‌کند، پس کلام و سخن او از کلیات نزدیکتر است به (فلسفه) تشریح، و آن گونه نیست که کلیات نافی و نپذیرنده برای بعضی از احکام شرعی باشد.

پس شاطبی جمع را می‌طلبد، و آن زمان که جمع ممکن نباشد، حمل جزئی به کلی دیگر را به فرجام می‌رساند و دین آشکار می‌سازد که نفی و نپذیرفتن حدّ رده به طور جدی از سبک شاطبی به دور است.

(شاطبی رحمه الله) فرماید: «پس بنابراین تخلف و سرپیچی که پیدای جزئیات از مقتضی کلی، اگر که به غیر از امر عارضی باشد پس شرعاً درست نیست، و اگر برای نقض‌کننده باشد، پس به محافظت بر آن کلی از جهت دیگر برمی‌گردد، یا به کلی دیگر، برای اولی سرزنش است در تخلف او از کلی و در مورد دومی سبب سرزنش نیست» (۳).

و می‌بینید که شاطبی تخلف جزئی از کلی را این گونه دیده - اگرچه که برای غیر عارض باشد - ممکن است سرزنش و عیب جویی در کلی باشد و عیب جویی در جزئی نباشد، پس طرف زیانکار هنگام وجود تعارض حقیقی آن، کلی است نه جزئی، و بیش از این ایراد نصوص فراوانی از شاطبی بیان شده آنی که عنایت و پافشاری او

(۱) الموافقات، ۹/۳.

(۲) الموافقات، ۹/۳.

(۳) الموافقات ۲/۳۷۴.

به امر نصوص و احکام جزئی، تا آن که حکم کرده بر آن که هرآنچه را که نص ثبت و یادداشت کرده، پس او رأساً کلی است.

و آنگاه که در خوانش کلام شاطبی پیوسته ادامه دهیم، بعد از عین مقطعی که شهادت و گواهی می دهد به آن مؤلف فاضل دانشمند، درمی یابیم که می گوید:

«و این موضع فایده بسیار و دارای سود بزرگ و کلان در نسبت به چنگ زدن و گرفتن به کلیات است، آنگاه که به کلی می گیرد و متمسک می شود برای امر انتخاب در جزئی در محل آن بر وجوه فراوان، پس اگر به جزئی تمسک ورزد، برای او ممکن نیست با تمسک در انتخاب به کلی.»^(۱)

پس شاطبی از نفی و رد و بی اثر کردن حکم سخن نمی گوید، و بلکه او، جزئی را شرح و تفسیر می کند، و آن را به وجهی حمل می کند که معارضی در برابر گلی نباشد.

و بنابراین آشکار می سازد بر آن که آن قاعده و روش معنی نمی دهد که تخصیص عام و کلی را نفی کند و نپذیرد، پس خاص تقدیم می شود و جلو می افتد بر عام و تعارض و برخوردی بین عموم و خصوص پیش نمی آید. سپس می گوید: «و اما تخصیص عموم پس چیز دیگری است، برای آن که به راستی که عمل می کند بنابر آن که منظور و مراد به اختصاص یافته ظاهر آن به جز تأویل و نه احتمال است.

«پس در آن زمان عمل می کند و از آن پند و عبرت گرفته می شود چنان که اصولیین آن را گفته اند، و آن از آن چه که ما در آن هستیم، نیست.»

بنابراین شاطبی حد رده (مرتد شدن) را در جایگاههایی چند مقرر کرده و این معارضه ای که دکتر یافته با استناد به کلام شاطبی در ذات خود، یافت نمی شود.

سپس، به راستی که حد رده (مرتد شدن) رویدادی آشکارا نیست یا روایت حال، بلکه نص شرعی است و دلیل و برهانی ظاهر و آشکار و روشن، که استناد به قول و سخن و عمل گروهی از صحابه دارد، مانند ابی بکر صدیق و عمر بن خطاب و عثمان

(۱) الموافقات ۲۳۶/۳.

بن عفان و علی بی‌ابی طالب و معاذ بن جبل و ابی موسی اشعری و ابن عمر و ابن عباس و انس بن مالک رضی الله عنهم، و سخن فقها در این باره باهم یکی است.^(۱)

این است آنچه که مربوط به سخن شاطبی است.

و اما استدلال به عموم سخن خداوند بلندمرتبه:

[لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ]

«در دین اکراه و اجباری نیست» [بقره: ۲۵۶]

و اما ادعای گرفتن به عموم در آیه برای نفی حکم صحیح و درست نیست، به

سه دلیل:

وجه اول: نمی‌پذیریم این را که عموم آیه منع وجود هر اکراه و اجباری را در این به طور مطلق و کلی در بر داشته باشد، برای آن که وجود آنچه که «اکراه، در دین است محل قطع باشد که به گمان نیاید که در آن خلافتی پیدا نشود، پس کافر همه شعائر دینش را در سرزمین‌های مسلمان نمی‌تواند آشکار سازد، و مسلمان را ممکن نیست که کارهای حرام و ناشایست انجام دهد، پس قول به عموم (رد کردن اکراه و اجبار)، در دین درست نیست، پس معنی برای چنگ زدن به عموم گمانی است، که احدی آن را نمی‌گوید.

وجه دوم: و هم چنین نمی‌پذیریم آن که مرتد بر دینش مجبور شود، بلکه او مجبور می‌شود به ملتزم و پایبند شود، به آن که مخالفتش را با دین اسلام آشکار نکند. پس اکراه درباره مرتد نسبت به دین نیست، بلکه آن اکراه به اظهار نکردن مخالفت است نسبت به آنچه خداوند از اظهار آن نهی کرده و آن مرتد شدن است.

وجه سوم: تسلیم شدن در برابر آن که آیه عام و همگانی است، پس عموم دلالت بر آن که سببی برای ازاله و از بین بردن حکم شرعی ثبت و برقرار شده در سنت

^(۱) ص ۱۹۶ شماره‌های ۲ و ۳.

صحیح نبوی ممکن نیست. بلکه جمع بین آن دو در زمان و وقت وجود تعارض و برخورد، روش صحیح و درست است. پس چگونه خواهد بود زمانی که تعارض و برخورد حقیقی اصلاً نباشد، پس بنا بر فرض آن که تعارض بین آیه و حدیث وجود داشته باشد، پس آیه عام و حدیث خاص است و خاص با عام تعارضی ندارد، بلکه خاص گرفته می شود و به آن عمل می شود تا به هر دو دلیل عمل شده باشد، پس معنی ندارد که حکم سنت با وجود امکان جمع به آنچه آسان تر است، لغو شود، به آن که گفته شود: «در دین اجباری نیست مگر در حالت های مرتد شدن، و این در حقیقت اکراه در دین نیست، بلکه اکراه در آن است که کفرش را آشکار نسازد.

و بنابراین هیچ یک از علمای پیشین بر این (رأی و نظر) نرفته اند که آیه در تعارض و برخورد با حد مرتد شدن است، و این اشکال و ایرادگیری اخیراً و در زمان های نزدیک پیدا شده است.

و اگر پرسیده شود: چه دلیل و برهانی وجود دارد که این اشکال و ایرادگیری جز در زمان اخیر پیدا نشده، و در مدارس فقهی پیشین حضوری نداشته است؟

پس جواب:

آن که در معنی سخن خداوند بلندمرتبه:

[لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ]

«در دین اکراه و اجباری نیست» [بقره: ۲۵۶]

تفسیرها و سخنان و آثار گوناگونی است که گروهی از آنان برمی گردد به بیشتر از ۶ قول، و بعد از مراجعه به مهم ترین کتب تفسیر، امکان است که مذاهب علما درباره این آیه به دو جهت بزرگ بیان شود:

جهت نخست: (این گونه) دیده می شود که آیه منسوخ شده، به آیات قتال و جنگ، و این آیه از جنس و گروه آیاتی است که در آن دستور به دست ننگ داشتن و رویگردانی از مشرکین دارد، و در اول اسلام بوده، سپس نسخ شده و از احکام اسلام

در مجبورکردن کفار به اسلام به جهاد باشد.

جهت دوم: دیده می شود که آیه منسوخ نیست، بلکه آیه ای محکم است، و در توضیح و بیان معنای آن دو دیدگاه را گفته اند:

روش و راه اول: آن که معنای آن را بر خبر حمل کنیم و قرار دهیم: و برای آن دو معنی است. **نخست:** در آن این خبر است که دین با اکراه و اجبار ممکن نیست برای آن که (دین) قانع شدن و ایمان آوردن است، پس دین اگر همراه با قانع کردن و پذیرش نباشد با اکراه و اجبار ممکن نیست.

دوم: به کسانی از کفار که زیر شمشیر مسلمان می شوند، بگوییم. او مجبور شده است، پس بنابراین خبر از طرف خداوند آن است که این (فرد) درباره اش اکراه و اجباری نیست، بنابراین اکراه و اجباری در دین نیست.

راه و روش دوم: حمل و بردن معنی به نهی، و برای آن دو راه است:

اول: آن که آن متعلق و مربوط به جنگ است: یعنی: کافران را در دینشان مجبور نکنید، تا زمانی که آنان جزیه می پردازند، و درباره کافر اختلاف پیش آمده کافر تا زمانی که جزیه پردازد، بین آن که آن را برای همه کفار قرار داده، یا گفته شود: برای همه مشرکین الا مشرکین عرب، یا گفته شود: آن مخصوص به اهل کتاب است.

دوم: (امر) مربوط به جنگ نیست: پس هیچ یک از کفار را نباید مجبور کرد که اسلام را به زور به گردن گیرد و بپذیرد.^(۱)

پس اینها خلاصه سخنان وارد شده درباره این آیه است، در آن چیزی نیست یعنی سخنی که ثابت کند، آیه در برگیرنده کسی است که از اسلام برگردد، بلکه همه متعلق و مربوط به کافر اصلی است، پس نهی از مجبور کردن آنها در پذیرش دین به یکی از این دو معنی برمی گردد:

(۱) ص ۱۹۸ شماره ۱ کتاب اصلی.

اول: اکراه و اجبار یکی از آنان بر ترک دینش و ورودش به اسلام، به زور.

دوم: نپذیرفتن جزیه از یکی از آنان و آزاد گذاشتن آنان بین اسلام و جنگ فقط، بر خلاف آنچه که این معنی را شامل می‌شود.

پس هیچ یک از اهل علم حمل و بردن آیه را بر عموم معنی آیه نبرده‌اند و سپس آن را به یک معنی تفسیر کنند: هیچ اجباری به طور کلی و مطلق در دین وجود ندارد، یا آن را معارض و در برخورد آن که اکراه و اجباری برای مرتد در التزام و قبول به احکام اسلام قرار دهد، پس این معنی نوپیدا است، و امکان حمل و پذیرش و بردن آیه بر آن که «عموم و همگانی است در نفی و نپذیرفتن اکراه به باطل و اما پس اکراه به حق، پس آن از دستور دین است، و آیا کافر جز برای دین کشته می‌شود»^(۱)

پس اکراه در دین حمل و بردن آن بر مرتد در نزد اهل علم حمل نمی‌شود، پس برای این مرگ همان عقوبت و سزا برای مرتد می‌داند، تا هیچ کس در دین داخل نشود مگر همراه با بصیرت و آگاهی، و آن که هیچ کس از آن خارج نشود، بعد از دخول و پذیرفتن آن و این از اکراه در دین نفی کننده قول خداوند تعالی نیست:

[لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ]

«در دین اکراه و اجباری نیست» [بقره: ۲۵۶]

«بنابراین قول که آن (آیه) منسوخ شده نیست، برای آن که در دین اکراه است و آن خروج مردم به اکراه و اجبار از دینشان است و دخول و پذیرش آن به دین اسلام، و اما این (دستور) پس از اکراه در بقا و باقی ماندن در اسلام است.»^(۲)

پس گمان آن که در آیه به طور عمومی و کلی هرگونه اکراه و اجباری را در دین نپذیرند شکننده و نقض کننده احکام اسلام به صورت آشکار است، برای آن که اکراه و اجبار بر حق از احکام اسلام است، پس اکراه و اجبار است بر ترک زنا و شراب و

(۱) احکام القرآن، لابن العربی، ۲۳۳/۱، الجامع لأحكام القرآن، للقرطبی، ۲۸۰/۴-۲۸۳.

(۲) التحرير والتنوير، لابن عاشور، ۳۲۷/۲.

ربا و امر است به نماز و زکات و روزه.

پس خطا در نتیجه گرفتن به عموم آیه به طور مطلق و همگانی پیش می آید و این معنا مردود است و درست و مستقیم نیست، و اعتقاد و عقیده به این که حکم رده (مرتد) معارض و در برخورد با آیه است، سندی از رأی و نظر فقهی و نه تفسیری معتبر ندارد. و این در سال های اخیر پیدا شده است، و بنابراین از توجه به این برداشت، آن است که درباره حکم رده (مرتد شدن) گفته شود: به این که (این برداشت) از این آیه متعارض و مخالف است با قطعیت آیه که دلالتش قطعی است و دلالت و راهنمایی آن، و اصلی کلی و همگانی که امکان نسخ آن و نقض آن نیست، به هیچ چیز، که کلی بودن و یا جزئی بودن آن پذیرفته شود.

در حالی که درباره این سخن نزد فقها یادی (از آن سخن) نمی یابیم. آنانی که حکم رده (مرتد شدن) را از آن برداشته کرده اند و این معارضه در وهم و گمانشان هم نیامده است، پس چگونه این حکم از محکومات قطعی است، بدون آن که کسی آن را یاد کرده باشد، از علمای پیشین، بلکه حد رده (مرتد شدن) را برای کسی که به آن برخورد دارد، ثابت کرده اند. بدون آن که این محکومات قطعی و حتمی را شناخته باشند و یا فهمیده باشند و اما حمل و بردن حکم رده (مرتد شدن) وارد شده در آثار مبنی بر نکوهش مربوط به تاریخی معین یا مرتبط و مربوط به آن جنایت دیگری است: مانند کشتن و جنگیدن^(۱)، پس آن در حقیقت پاسخی از این آثار و به کارگیری آنها نیست، بلکه در حقیقت تعطیل و بیکار کردن آن است. برای آن که حکم در این زمان برای خاطر رده (مرتد) نیست، بلکه به خاطر اعتبارات و ارزش های بیرون از آن است، و برای رده (مرتد شدن) هیچ نشانی در آن نیست، پس آن وصفی زیادی است، و عقوبت و سزای رده (مرتد شدن) نیست. بلکه بر اشکالات و جنایات مربوط به آن است، پس چگونه (می تواند) متعلق و مربوط به نصوص و آثار بر توصیف آن چیزی باشد که عقوبت و سزا بر وصف های دیگر باشد؟!

(۱) نک: الکلیات الأساسية للشريعة الإسلامية، ۱۷۷-۱۷۸.

و گشودن مجال و فرصت برای افزودن اوصاف دیگر بر احکام شرعی باشد که بر تعطیلی و بی اثری بسیاری از احکام می انجامد، زیرا آسان است که هر شخص هر حکم شرعی را تأویل و توجیه کند، و اوصافی خارج و بیرون از آن را اضافه می کند، سپس ادعا می کند که وصف شرعی نیست که موثر است، بلکه تأثیر برای این اوصاف خارجی است.

چنان که نصوص آشکار و تطبیقات صحابه رضی الله عنهم آشکار است که عقوبت و سزا دادن درباره رده (مرتد) مشخص بوده است، پس این سخن پیامبر ﷺ: «من بدل دینه فاقتلوه»^(۱) «هرکس دینش را تغییر دهد، پس او را بکشید»، آشکار است در سبب کشتن، و آن گاه که معاذ بن جبل رضی الله عنه نزد ابی موسی اشعری رضی الله عنه آمد و نزد او مردی را دید که در بند و بسته شده است. از حال او پرسید، گفت: او یهودی بوده سپس مسلمان شد. باز یهودی شده، (ابوموسی) گفت: بنشین، (معاذ) گفت: نه نمی نشینم تا این که (آن مرد) کشته شود بر اساس قضاوت خداوند و پیامبرش - سه بار - پس (آن مرد) کشته شد.

پس قصه بسیار آشکار است و به طور جدی درباره ارتداد از دین، و استدلال معاذ و پذیرش ابی موسی، متعلق به وصف مشخص شده و آن ترک دین اسلام است، و در آن هیچ وصف دیگری وجود ندارد، افزون بر آن که وصف مرتد شدن، برایش اثری نیست و بلکه آن فقط علامتی بر وصف تأثیرگذار است.

و زندیق هایی را نزد علی رضی الله عنه آوردند، پس دستور به سوزاندن آنان داد، این خبر به عبدالله بن عباس رسید و گفت: اگر من می بودم، آنان را آتش نمی زدم به خاطر نهی رسول الله ﷺ: «لا تعذبوا بعداب الله» «آنان را به عذاب خداوندی (سوزاندن) عذاب نکنید»، و بلکه آنان را می کشتم.^(۲)

پس توصیف کاملاً آشکار است، آن که آنان مرتد شده بودند و دین اسلام را ترک

(۱) أخرجه البخاری، ۱۵/۹، برقم (۶۹۲۳)، و مسلم ۱۴۵۶/۳ برقم (۱۷۳۳).

(۲) أخرجه البخاری، ۱۵/۹ برقم (۶۹۲۲).

کرده بودند، بدون اوصاف دیگر.

چنان که این تفسیر علمای اسلام از همه مذاهب است.

پس از امور شگفت‌انگیز این است که وصف ظاهر و آشکار است که نصوص حکم به آن داده و آن مرتد شدن است، و تطبیق صحابه رضی الله عنهم بر آن جریان یافته، و همگی علما به طور کلی آن را گفته‌اند، این وصف تأثیرگذاری نیست، و اوصاف دیگری وجود دارد که تأثیرگذار هستند! و عمل به آن مخالف با قطعیات شریعت و کلیت آن است! (این امر شگفت‌انگیز است).

پس اشکالها و ایرادها در نپذیرفتن حد مرتد شدن به اشکالات بزرگتر از آن خواهد انجامید، پس اگر حد مرتد اجرا نشود، پس حکم کسی که ارتداد را آشکار می‌کند، چیست؟ اگر گفته شود تعزیر (می‌شود) - چنان که به این رأی بعضی از معاصرین باور دارند^(۱) - پس این اجبار و اکراه برای دین است مانند حد. پس اگر عقوبت در برابر قتل اکراه و اجبار باشد، پس عقوبت به کمتر از آن هم چنین اکراه و اجبار است، و اشکال با نپذیرفتن تعزیر یا تأویل باز نمی‌ایستد، برای آن که در آن زمان مرتد را از پی‌گیری مرتد و آشکار کردن به طعنه زدن و دور افکندن دین اسلام باز نمی‌دارد و به هم چنین اکراه و اجبار به عموم آیه به زودی لزوماً الغا و بی‌اثر کردن حد و بی‌اثر کردن تعزیر (بزرگ بودن اسلام) و بی‌اثر کردن و منع می‌انجامد و این امری بزرگ است، چون به اباحه مرتد شدن در نظام سیاسی می‌انجامد و آن را حقی مشروع قرار می‌دهد، برای آن که در دین اکراه و اجباری نیست، و این معنی فاسد است و پذیرش آن ممکن نیست.

و به این گونه ضعف و ناتوانی این سخن آشکار می‌شود، در رد کردن حد مرتد، زیرا که مخالفت او با مقاصد شریعت یا به کلیات یا محکومات ثابت و قطعی در اسلام می‌انجامد. و هم آن که رد کردن این حد بر اساسی شرعی و درست برپا نمی‌شود. و بر قول فقهی معتبر و ارزشمند اعتماد ندارد، و آنگاه است که ناتوانی بیان آنچه که

(۱) ص ۲۰۱، شماره ۱ کتاب اصلی.

بعضی از اهل علم نوشته‌اند را بیان و آشکار می‌کند، پس نیازی برای نوشته‌های غیرمتخصص نیست یا بعضی از منحرفین از جاده اسلام.

ج - ربا (سودخواری):

به راستی که خداوند ربا را در محکم تنزیل (قرآن) خویش حرام و ناروا گردانیده است، و به راستی که همه فقها بر تحریم ربا که زیاده گرفتن بر وام است اتفاق نظر دارند و فرقی بین افزایش (ربا) بین فقیر و غنی نیست، و به راستی که درباره این حکم اشکالات و ایرادات بزرگی در زمان حاضر پیدا شده که بر رشته‌های اقتصاد در آن بر فایده‌های و سودهای مصرف شونده، برپا شده، پس چاره‌ای نیست که گفته شود به جایز بودن این داد و ستد و برگشت تفسیر بر جواز حقیقت ربا برای نیازمندیهای نفوس و جان‌ها، تا که وضع کنونی درست شود و درضمن مقاصد تشریح درست شود، به راستی که: «آثار دگرگونی به دست آمده در بهره‌وریهای مالی و عملیات بانکی افزون از درخواستهای زیاده شده و برقرار شده در امکان پیش افکندن و تقدیم خوانش جدید برای نصوص ربوی که انگیزش ذخیره‌های بزرگ را می‌بخشد.»^(۱)

پس در برابر حاکمیت بردن و حکمیت خواستن در برابر نص شرعی برای حکم کردن بر اساس واقعیت، در واقع ما به حرکت درآمده‌ایم برای بازگرداندن خوانش نصوص تا آن که با صورت جدید همراه و موافق شود، و تا آن‌گاه که ما بخواهیم از نصوص بحث کنیم تا آن که در برابر واقعیت تسلیم شویم، پس چرا ما اصلاً به آن پناه ببریم؟ و سود این خوانش که از نتیجه مقرر شده آماده است گفتگو کنیم؟

پس تا زمانی که خوانش برای نص به این هدف باشد که احکام معاصر را حلال کنیم پس سود این خوانش چیست؟ اگر اینگونه باشد انسان هر کاری که دوست دارد را انجام بدهد، چرا دنبال نص شرعی می‌گردد؟!

پس خلاصه شده این خوانش اینست که: به راستی که ربا حرام شد، به خاطر

(۱) المقاصد الكلية والاجتهاد المعاصر، لحسن جابر، ص ۳۰۹.

این که ستم است، پس هر کاری که به ستم نینجامد مشروع است.^(۱)

پس حقیقت امر این است که (این برداشت) درباره ربا اثری ندارد، پس ستم حرام است در مال یا در غیر آن، چه ربا را به وجود آورد یا نیاورد، در این زمان وصف ربا در آن جا وصفی است بدون اثرگذاری، که برای آن بهایی نیست.

و به خاطر آن که منظور و مقصود گوینده اش همان بحث از «خوانش جدید» است، تا معاملات معاصر را جایز کند، پس طبیعی است که دنبال دلالی که به این مراد خود برسد، زیرا که او دنبال مقصود شرع نیست بلکه دنبال هوی و هوس خود است، پس دنبال نصوصی می گردد که به هدفش برسد، و به شدت دنبال خوانش های منحرف جدید هم می گردد تا به او کمک کند، پس آنگاه که می خواهیم که ربا را بر وام های نیازمندان حمل کنیم، می گویند: آیه سوره روم درباره ربا:

[وَمَا آتَيْتُمْ مِّن رِّبَا لِّيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُوا عِنْدَ اللَّهِ]

«و هرچه که بگیری از ربا تا در اموال مردم رشد یابد، پس نزد خداوند زیاده

نمی شود» (روم: ۳۹)

در سیاق و روش حدیث از رزق و بخشش برای نزدیکان و مساکین است، و آیه در سیاق و چهارچوب حدیث آمد. از مقارنه و پیوستن بین ربا و زکات»

از آن چه که دلالت می کند بر این نوع از دادن وام هایی که از فقیران و مسکینان بازداشته می شود، و ادا کننده و حرمت قرض برای آنان به آن چه که فقر و سختی آنان را می افزاید.^(۲)

پس تا وقتی که نص در بیان خود آشکار است گفتگو درباره سمت و سوی آیات قبل از آن معنی ندارد. پس به چه مناسبتی آیات قبلی از آن سخن می گوید که ممکن نیست که این سبب و دلیلی برای تفسیر معنی آیه باشد، مگر آن که خواننده آیه

(۱) نک: المقاصد الكلية والاجتهاد المعاصر، لحسن جابر، ص ۳۱۵.

(۲) نک: مدخل مقاصدی للتنمية، محسن جابر، ضمن کتاب مقاصد الرشيعة وقضايا العصر، ص ۱۰۰-

بحث از معنی معین کند تا آن را بر آیه فروافکند، پس بحث در سمت و سوی آیات پیشین شاید برای آنان سود داشته باشد.

د- برابری زن با مرد:

اختلاف بین مرد و زن در احکام معین و مشخص از رویدادهای مسلم و قطعی است که عموم مسلمانان به آن ایمان و باور دارند، و در آن اشکالی نمی بینند، برای آن که آنان می دانند که نص قطعی درباره آنها آمده، اما در دسر و زحمت به طور جدی برای بسیاری از معاصرین است و در راه خلاصی از این حکم تلاش می کنند و زحمتهای بسیار زیادی می کنند که این حکم را باطل کنند، چرا که فرهنگ بی دینی زمان ما به پایین تر از آن خشنود نمی شود، و بنابراین این چنین در می یابیم که از مقاصد شریعت آنچه را که تأیید می کند و به سخن به برابری زن با مرد در میراث می انجامد:

«و در آن جا آنچه که مقصد همگانی عمومی نامیده می شود، در می یابیم که به راستی قرآن بسیار خواهان آن است که مرد و زن باهم برابر باشند، پس این همان است که پدید می آید در تلاش برای درک و فهم بعضی از احکام در سخن درآوردن از مقاصد کلیه شریعت که منظور و مقصد، اساساً در آن دو، برای برابری باشد.»^(۱)

ه- نظام حکومت:

بی دینی معاصر مشکلی با عبادت محض ندارد، تا آن زمان که بر شأن و جایگاه فردی به خصوص بسنده کند، و بلکه مشکل در احکام شرعی جاگیر می شود آنگاه که خلق و خوی پای بندی و عمومیت را می گیرد، چرا که این گونه است که منافی و مخالف فلسفه بی دینی پابرجا شده بر آزادی و فردیت می گردد، و این سختی ترسناک است که حل آن ممکن نیست مگر به پایین آمدن یکی از دو طرف از دیدگاهش. جز آن که مقاصد نفوس و جانهای منسوب به شریعت از چگونگی احکام شریعت با دیدن توافق با دیدگاه بی دینی بهره مند می شوند. پس «دین، البته با مفهوم دولت

(۱) نصر حامد ابوزید، نقلی الضوابط الشرعية لإيقاف العمل بنصوص القرآن والسنة، لعزت الجرحی، ص ۲۴۶.

جدید تعارض و برخوردی ندارد، و آن گاه که گستره بزرگی به طور جدی برای دین است که در آن حرکت می کند، در چهارچوب تربیت و دعوت و امر به معروف و نهی از منکر و چون که وظیفه دین محوریتی به طور اساسی در اطراف و گرداگرد هدایت و استقامت دارد و این برخوردی به آن معنی که به شهروندان حقوقی برابر می دهد، ندارد.»^(۱)

پس گستره ای که دین در آن حرکت می کند، گستره تربیت و امر به معروف و نهی از منکر است. یعنی: گستره و میدان آزادی شخصی برای دین، مانند آزادی برای هر دین یا کار در مجتمع، و این سرانجام دین است، و اما تطبیق احکام و مجازات ها و نظم شرعی پس آن امری غایب و ناپیدا است، و مقاصد (هدایت) و (استقامت) می آید تا دلیلی پذیرفتنی برای مهر نهادن علمانیه (بی دینی) با دین باشد.

۳- ترک نگرستن در دلیل و گرفتن هرگونه سخن فقهی:

می گویند که "از مقصد آسان گیری در شریعت آن است که مردم از سخنان و اقوال فقهی آسان ترین آن را و نزدیکترین به نفوس شان را انتخاب می کنند، و اگرچه که با این روش: گرفتن همه آنچه که گفته شده، در هر مدرسه فقهی با اختلاف آن حتی ضعیف آنها، و بدون در نظر گرفتن دلیل های آن - حتی مذاهب اباضیه و زیدیه و جعفریه - سپس نهادن آنها در قالب تدوین شده آراسته، و هرگاه با هر مشکلی روبه رو شوند از این راه خروج، نظری را می گیرند با قطع نظر از گوینده آن یا دلیل آن، و مرجع همان رویداد است" «و حکم در همه حالتها همان "آسان گیری" است و آن دو، دو کلی فقهی است.»^(۲)

پس از خلال مقاصد شریعت اینگونه برداشت کرده اند: "تسلیم نشدن در برابر شریعت به خاطر وجود قول فقهی است، هرچه باشد، در هر مذهبی، در هر قرنی، از هر فرقه ای باشد، هرچه باشد، و با چشم پوشی از گوینده یا دلیل" ... همه اینها

(۱) المقاصد الكلية والاجتهاد المعاصر لحسن جابر، ص ۳۸۴.

(۲) آئین الخطأ، لعبد الله العلابی، ص ۶۵، لمحمد الدسوقی، ص ۱۷۲-۱۷۴.

بر مقاصد شریعت و کلیات آنها بنا نهاده شده است! (و این گمراهی آشکار است).

۴- دعوت و فراخوانی به بازنگری مقاصد شرعی:

بازنگری در ذات خود نه درست و نه نادرست است، پس اعتبار از آنچه است که این بازنگری مقتضی آن است، پس آنگاه که بازنگری سودمند باشد و محقق کننده برای مصالح شرعی، و نفی کننده و از بین برنده با احکام شریعت نباشد، پس آن بازنگری پسندیده و مطلوب است، و اگر بر خلاف این باشد، پس آن (کاری) ناپسند است.

و این قاعده به خاص بازنگری مقاصد شرعی نیست بلکه شامل همه قسمتها دین است، در آن جا دعوتها برای تجدید مقاصد شرعی، از سلامت و درستی سلامت مقاصد شرعی هم نگهبانی می کند، و تلاش می کند برای نزدیک کردن آن و مطابقت دادن آن بر بسیاری از فرصت هایی که نیاز به بحث و اجتهاد داشته باشد.

پس از آن جمله: فراخوانی به بازنگری در مقاصد است، تجدید در مثالها و اهداف و راههای تألیف و نگارش.^(۱)

و به همین گونه دعوت به بسیاری از رویدادهای زمان حاصل می شود، با دیدن مقاصد شرعی، پس بحث کننده در کتابت و نوشتن برای رسیدن به رشد تلاش می کند. و حقوق انسان، و معلومات (آگاهیها) و ارتباط بین مردم و مانند این موضوعات زمانه را با دیدگاهی مقاصدی بحث و بررسی می کند.^(۲)

یا فراخوانی به راههای موضوعات دیگری که حاجتمندی به آنها اجباری است، مانند فقه نهضت (انقلاب)، و فقه رفاه مردم، و گسترش دوستی و الفت بین مسلمانان، و مقاصد زیبایی، و مقاصد و جایگاه زن در مجتمع.^(۳)

پس بازنگری به این صورت بازنگری ستایش شده و خواسته شده است.

(۱) نک: نحو منهج جدید لدراسة علم أصول الفقه.

(۲) ص ۲۰۴، شماره ۳، کتاب اصلی.

(۳) نک: الوعی المقصدی، لمسفر القهلانی، ص ۱۵۳-۱۷۰.

باقی می ماند سخن از بازنگری در مقاصد تازه افزوده شده، بر خلاف مقاصدی که دانشمندان پیشین نگاشته اند.

و به راستی که بسیار، از نیازمندی به نوشتن مقاصد جدید، متناسب با زمان ما و نیازمندی به آنان صحبت کرده اند، مانند: مقصد گذشت و بخشش^(۱) و برابری^۲، و آزادی^۳، و نگهداری مجتمع، و انسانیت انسان، و نگهداری طبیعت^۴، و برادری، و تکافل و کرامت و بزرگواری، و چیرگی دولت، و حقوق اجتماعی و سیاسی و اقتصادی، و آزادی فردی، و آزادی بیان و آزادی رشد سیاسی، و حق برگزیدن حکومتگران^۵... الخ

یا تقسیم مقاصد به توحید و تزکیه و آبادانی.^(۲)

یا افزودن مقاصد مورد نیاز زمانه مانند: «حق در آزادی بیان و آزادی رشد سیاسی، و حق برگزیدن حاکمان و تغییر آنان، و حق شغل و نان و مسکن و لباس، و حق یادگیری و درمان.^(۳)»

و در حقیقت این اضافات تازه، دارای دو حالت است:

حال اول: منظور از اضافه کردن همان نوشتن از این موضوعات است، و بیان آنچه در آن است از احکام شرعی، و شرح و بیان ضابطه های شرعی در آن، و آنچه در آن وارد شده از نصوص و احکام و آشکار کردن توجه شریعت به آنها از دیدگاه پدید آمدن آنها از رویدادهایی که راه های آن نزد معاصران فراوان شده است که نیکو می گرداند دیدگاه شریف را درباره این رویدادهایی که برای مردم مهم است.

پس بازسازی به این روش پسندیده، و آن گونه ای از تألیف تازه ای است که نیازمندی های مردم را لازم می گرداند که، از جنس نظریات فقهی معاصر است. به مثل آن که ما سخن می گوئیم از (دادوستد) و (وقف) و (نکاح) در اسلام، از (رشد) و

(۱) شماره های ۵ و ۶ و ۷ و ۸ و ۹ در ص ۲۰۵ برابر با شماره های ۲ و ۳ و ۴ و ۵ و ۶ است.؟؟

(۲) نک: المراجعات فی الفكر الاسلامی، لعبد المجید النجار، ص ۱۲۷.

(۳) وجهة نظر، للجابری، ص ۶۷.

(آزادی) و (برابری) در اسلام نیز سخن می‌گوییم. و این است مقصود دانشمندان محترمی که در این باره می‌نویسند، و آن گونه که می‌خواهند که درباره این موضوعات برای آشکار کردن ارزش شرعی آن می‌نویسند و مردم را برای آراسته شدن به آنان در آنچه که از احکام شرعی است، برمی‌انگیزند.

حالت دوم: این که این ابواب تازه مقاصدی کلی و اصولی بزرگ باشد، که جزئیات نزد آنان به حکمیت خوانده می‌شوند، و به آنان آن گونه نگریسته می‌شود که آنها از مقاصد شارع است که شریعت برای بیان آن آمده و آنان را پایه‌گذاری کرده است، مانند مقصد نگهداری دین و نفس و فرد و ثروت و آبرو و آنان دلیل‌هایی معتبر و ارزشمندند، مانند مقاصد ضروری، و نیازمندیها، و آنچه که پسندیده است، پس این ادعا در آن زمان ادعای فرضی است، و بازنگری انحرافی از احکام شریعت است و رخنه در شریعت است.

و به آنان گفته می‌شود آنگاه که شخص منسوب می‌شود به شریعت که آنان قصد کرده‌اند که این معنی جدای از استقراء باشد و به طور تفضیل و گسترده از معانی شریعت پیروی می‌کند و از حکمت‌ها و احکام و دستورات آن، و این به زودی شکاف بزرگی در پاره کردن دیوار مقاصد شرعی می‌کشاند. پس بدون فایده است و هیچ فایده‌ای بعد از آن نیست.

پس مقاصدی که علما آن را پایه‌گذاری کرده‌اند بر استقرار گسترده برای فروع شریعت است و از آن این کلیات را بیرون کشیده‌اند، پس این یاری شریعت است، و آن همان چیزی است که در این رویدادها وجود ندارد، که بعضی حق و باطل هستند، و در احکام آن تفصیل و شعبه‌های فراوانی است که شریعت آن را مقرر نکرده است، پس در این حال غیرممکن است که این (موارد از) اصول مقاصد شریعت باشند.

و آنگاه که می‌گوییم: درست نیست که آنان را مقاصدی برای شریعت قرار دهیم، پس معنی آن این نیست یا لازمه‌اش که این احکام حرام یا مخالف با شریعت

باشند، پس سخن در نفی و نپذیرفتن این معانی به مانند قول به علاج آن در ضمن مقاصد شریعت است، و هر دو آنان دقت و ثبوت آن را نقض می کند.

پس مقصود: آن که مثل این مقاصد درست نیست که ضمن مقاصد شریعت باشند، که بنای احکام بر آن تکیه کند، و به مردم تقدیم شود که آنها از اصول دینشان است، و آن که کوچک و بزرگ و نادان و دانا که مرد و زن آنها را از مسلمات تلقی کنند، و هم چنین روا نیست که درباره این مقاصد این گونه جواز بدهیم، بلکه لازم است بحث و گفتگو و آشکارکردن آنچه از آنان است از آن چه که شریعت برای آن آمده و آشکاری آنچه که شریعت با آنها مخالف است.

مثلاً: آن گاه که می گوییم، آزادی از مقاصد شریعت به طور مطلق است، که در این جا اشکال علمی از نظر موضوع متعلق به این است که موضوع آزادی به شکل دقیق علمی نوشته نشده است، چنان که به صورتها و احوال فراوان می پیوندد، و مفاهیم و تصورات گوناگونی را ممکن می سازد، و در آن احکامی مخالف با شریعت است به طور قطعی به مانند آزادی مرتد شدن و آزادی قرار گرفتن در محرمات شرعی و آزادی اخلاقی الخ، پس این تفصیلات نهادن این مقصد را ضمن مقاصد شریعت پذیرفته نشدنی قرار می دهد. و بنابراین درست نیست که بعضی از احکام شرعی را به ادعای مخالفت با آزادی بر آنها بنا نهاد، برای آن که این اصطلاح بنابراین چه که گذشت، نمی توان آنها را ضمن مقاصد در نظر گرفت.

این بازسازی به این روش چیزی را آماده نمی کند و سودی نمی رساند، مثلاً نگاه کن به این مقصد جدید: (باید که بنگریم در دیدگاه دین اسلامی درباره زن که از دیدگاه اصل نگاه به انسان جدا می شود. و این را نخست فرض می کنیم و قبل از هر چیزی دیدگاه قرآنی از انسان و معنی های خلیفه بودن او در زمین و آماده کردن آن و رام کردن آن و حمل امانت و پرسش از انسان از کارهایش، و آنچه که مسئولیت این مخلوق آزاد را معنی می کند و به آن توجه می کند. به نسبت آنچه که نسبت می دهد به آنچه برایش برپا خاسته، سپس ورود در مقام نظریه برای دین و

مشروعیت آنچه که دین مشروع کرده که این انسان برای آن آمده تا آن که می‌رسد به نهایت گرایش به فهم دقیق گروه مرد و زن و خطوط همگانی برای وظیفه زن و مرد باهم»^(۱)

بیایید هر آن چه را کاتب و نویسنده خواسته را بررسی کنیم، پس چه قیمت و بهایی است در مقصد نگاه به زنی که از آن بحث می‌شود؟ پس آنگاه که احکام شریعت مربوط به حجاب زن آمده و فرقی از مرد در ولایت (سرپرستی) و شهادت و میراث و مانند آن، پس چه کسی مثل این گونه نظریه را تغییر می‌دهد؟ هیچ چیز، پس اگر منظور سخن از زن، سخن گفتن در قالب موضوع و نظریه باشد، در آن مشکلی نیست، و اگر مقصود، مقصدی برای شریعت باشد، پس این قابل قبول نیست، زیرا که مقاصد منضبط است و بیرون آمده و استخراج شده از فروع شارع، که مانند این سمت و سوها موجود نیست.

پس مهم، مرزبندی مقاصد به صورت منضبط و مرزبندی شده است و درست نیست که فضا برای تفسیر هر آنچه که دگرگونی دارد، درست باشد، به مانند آن که مثلاً کسی بگوید: «و این چنین، پس آنگاه که رفع نیاز شد، در ضروریات عصر ما جزئی از مقاصد شریعت مان قرار گیرد، پس ما فقط بازکردن باب اجتهاد در رویدادهای زمان تجدید شونده دگرگون شونده نیست، بلکه هم چنین به زودی قرار می‌دهیم که کار ما کار در بنا نهادن اصول شریعت ما می‌انجامد، در ذات خود، به صورتی که پاسخ‌گویی لازم برای هرچه به دست می‌آید از دگرگونی، یا هرچه که تازه روی می‌دهد، را ضمانت می‌کند.»^(۲)

پس آیا مقصود از تجدید استخراج مقاصد شرعی کمک گرفته از شریعت است که بعضی از ضروریات عصری را متناسب می‌گرداند؟ یا آنچه که در این زمان به آن حاجت و نیاز است، اصلی جدید است که احکام شرعی به آن حکمیت می‌برد، برای

(۱) المقاصد الكلية والاجتهاد المعاصر، لحسن جابر، ص ۱۱۹-۱۲۰.

(۲) وجهة نظر - للجابری، ص ۶۸.

آن که اصول بر فروع تقدیم می شود و یا از نوروی می دهد.

پس آن گاه که این تجدید و بازنگری را اراده می کنیم در اصل داریم اصول شریعتمان را تغییر می دهیم و این تغییر شرع است و بازنگری نیست (و این باطل است)، سپس این پاسخ گویی لازم مفهومی شناور است که نمی دانیم حدود آن چیست؟ به آنگاه که آشکار می سازد که پذیرش همه دگرگونی های رویداده همان پاسخ گویی لازم است که شریعت می خواهد برای آنان مقرر کند.

چنان که بسیاری از این مفاهم مجمل است، و مفاهیم آن با فرهنگهای دیگری در هم شده پس شهرنشینی و رشد و نهضت و جنبش و آزادی، از شریعت گرفته نشده است، و این مفاهیم بی طرف نیست، بلکه برای آن بار فرهنگی است، و کافی نیست که شخص از آن معنی درستی قصد کند، برای آن که مردم درباره آنها به زودی مختلف می شوند و صدای قوی تر آن صدایی است که با روزنامه ها و فرهنگ و امور سیاسی قادرتر است بر پرکردن معنی های آن.

پس آیا مانند این معنی مجمل و ساده، پوشیده شده، و گرفته شده از خارج عقل فقهی، و تفسیر شده به تفسیرات مختلف، آیا رواست که برای ما معنای خودش را تحمیل کند و ما مجبور باشیم آنرا قبول کنیم؟ و آیا روا است، که به عموم مردم گفته شود: این است مقاصد دین شما که خداوند برای شما خواسته است؟

بلکه به راستی که بعضی از این مقاصد مناسب نیست که حکمی فقهی باشد، چه آن که مقصد یا اصل کلی باشد، پس مفاهیمی از قبیل آزادی رأی و تعبیر و مانند آن همان مفاهیمی مجملی است که به شریعت منتسب می شود. پس این مفاهیم عصر و زمان ما تطبیقات مخالفت با شریعت دارد، پس درست نیست که این مفاهیم که تطبیقات مخالف دارد اصل شرعی قرار بگیرد.

بنابراین ابن عاشور یاد کرده که از صفات مقاصد ثبوت آن است، به این ترتیب که معانی قطعی و جزئی باشد با به تحقق پیوستن آن، و آشکاری اش به این گونه که در تشخیص معنی مختلف نشود، و دارای نظم و انضباط به گونه ای که برای معنی

حد و مرزی باشد که از حد و مرزش درنگذرد، و بر آن که معنی با اختلاف و دگرگونی احوال و حالها گوناگون نشود (و از آن) دور نگردد.^(۱)

و از میراث این مقاصد جدید آن است که هیچ یک از شرطها به تحقق نمی‌رساند.

بله، این (دیدگاه) پسندیده خواهد شد، اگر شخصی بیاید و بعضی از این موضوعات، مانند موضوع (برابری) را به صورت یک مساله فقهی جدید عرضه کند، و پس از استقراء تام فروع شریعت مقاصدی کلی و مرزبندی شده را برای آن استخراج کند، این امر قابل قبول است زیرا که در این صورت مقاصد بر بازخوانی فروع آن برپا کرده می‌شود.

۵- بناکردن فقه بر مقاصد پیش از فروع:

گروهی از مردم گمان می‌کنند که مقاصد راهی است که از دیدگاه فقهی مختلف می‌آید، پس گمان می‌کنند که احکام در مقاصد به کلیات و در فقه به نصوص جزئی بنا می‌شود، و گمان می‌کنند که آن به این طریقه و روش است:

«شاطبی بوده که سهمی از معرفت‌شناسی را بر خلاف روش شافعی و همه اصولیین که بعد از او آمده‌اند داده است:^(۲)

برای آن که شاطبی در تصورش به راستی که: «دعوت کرده به ضرورت بنانهادن آن - یعنی اصول - بر مقاصد شارع به جای بنای آن بر بهره مندی الفاظ نصوص دینی، چنان که راه و روش و خلق و خوی عمل به آن را علمای اصول از شافعی شروع شده‌اند».^(۳)

«پس مقاصد بنا بر آن که به الفاظ نمی‌نگرد، و از علت‌های احکام بحث نمی‌کند. به راستی که ما توان آن را داریم که تصور کنیم، گسترش عمق وسعت این انتقال

(۱) نک: مقاصد الشریعة الاسلامیة، ص ۲۵۲-۲۵۳.

(۲) بنية العقل العربی، للجابری، ص ۵۴۰.

(۳) بنية العقل العربی، للجابری، ص ۵۴۰.

معرفتی را که شاطبی آن را بنا نهاده و مقارنه و هماهنگی بین آن که علت حکم از الفاظ و انواع دلالت آن را بطلبد یا در اوصاف چیزی که درباره آن این حکم صادر شده است و بین آن که علت حکم را می طلبد، درباره آنچه شرع بر آن اجماع کرده، به مانند هر آنچه از مصلحت که به آن اقرار می کند یا ضرر و زیانی که آن را دور می گرداند. به راستی که علت در حالت نخست بی حرکت و جامد (سخت) است، برای آن که دلالت لفظ و اوصاف هر چیز و هر دوی آن محدود است و دچار دگرگونی نمی شود، اما علت در حالت دوم، پس آن علت دینامیکی و با حرکت نو شونده است.»^(۱)

پس این گونه حاصل می شود که آمدن این دو روش: روش مقاصدی، و روش فقهی تقلیدی است و اختلاف بین این دو به تباین و دوری در روش برمی گردد، پس گروهی در به دست آوردن حکم و استنباط بر ظاهر کل روایت یا آیه (هستند) در حالی که گروه دوم (این گونه) دیده اند که نص مجرد (و تنها) است که از حقایق و مقاصد کشف می شود.^(۲)

پس این (نوآوری) اصولی که شاطبی آن را بنا نهاده بخشی از (فکر اصولی قدیم) است که نتیجه اعتماد شاطبی و منطق برهانی یونانی است و از مدرسه ابن رشد تأثیر پذیرفته است.^(۳)

و حقیقت این است که این پندار دور از واقع است. پس آن تصویری برای مقاصد است نسبت به آنچه که شخص اراده آن را دارد، و نه بنابر بحث و گفتگو و شناخت حقیقت برای آن.

پس، این مقاصدی که مقرر کرده اند، این صورتی مختلف و گوناگون از تمام مقاصد شرعی است که علما درباره آن نوشته اند و شاطبی آنها را تألیف کرده است،

(۱) بنية العقل العربي، للجابری، ص ۵۶۹.

(۲) المقاصد الكلية والاجتهاد المعاصر، محسن جابر، ص ۳۱۵.

(۳) نک: بنية العقل العربي، ص ۵۴۰ و ۵۴۸ و ۵۵۲.

پس آنان از مقاصد دیگری سخن گفته‌اند و شاطبی (از مقاصد) دیگر. پس کلیات مقاصد به راستی که بر جزئیات برپا شده است، و نظر مقاصدی، به شکل اساسی و کامل بر استقراء برای نصوص جزئی و احکام فقهی فرعی اعتماد کرده است.

پس در حقیقت: «استناد به دلالت مقصد با آزاد بودن از همه ضابطه‌های آن با آزادبودن از یکی از آنان از راه برگزیدن، پس آن دلالت صریح و آشکاری است بر آن که حکمی که فتوی آن را برمی دارد، همان حکم مجتهد است نه حکم شرع».^(۱)

پس مقاصد جدا شده از فروع است، و نه چیزی دیگر بیرون از منظومه فقهی، **پس مقاصد خلاصه فروع فقهی است** و پناهگاهی برای فراری از تنگنای احکام فقهی تفصیلی نیست، و آنگاه که بعضی‌شان می‌طلبند، به: «بازگرداندن استخوان بندی مقاصدی بر وفق و منظور منهج بنیاد نهاده شده برای قرآن کریم»^(۲) پس او گمان کرده که این بنای جدید مقاصد را (به گونه‌ای که) قرار می‌دهد که بعضی از ممنوعاتی که استخوان بندی مقاصدی قدیم آن را به دور افکنده است، آنرا برای آنان حلال کند! (هیئات)!

و اگر آنان پای بند به این کار برای بازگرداندن بنای مقاصد بر وفق و روش قرآن، از عموم آیات شوند، به تحقیق که آنچه را که پیشینیان آن را ثبت کرده‌اند، از آن خارج نخواهند شد، پس این کاویدن، هرچه که در آن عمیق شویم، هرگز از حدودی که ذکر آن را کردیم، بیرون نمی‌رود.^(۳)

و در حقیقت اگر کسی بخواهد با چشم پوشی از جزئیات، مقاصد را کشف کند، این مقاصد را به شکلی درآورده است که از شریعت چیزی نگرفته است، برای آن که آنچه این کلیات را معتمد می‌گرداند، همان اعتماد آن بر احکام شریعت گسترده است، پس آنگاه که کلیات به طور عمومی آمد، حکم شرعی از غیر آن از احکام جدا نمی‌شود، پس دادگری و رحمت و احسان کلیاتی است که همه مردم بر آن اتفاق نظر

(۱) ص ۲۱۱ ش ۳.

(۲) به نقل از ضوابط اعتبار المقاصد فی الاجتهاد و أثرها الفقهی، ص ۳۱۹.

(۳) نک: ظواهر اعتبار المقاصد فی الاجتهاد و أثرها الفقهی، لعبد القادر حرز الله، ص ۳۹-۳۲۰.

دارند، پس آنگاه که کلیات آن گرفته شد، بدون آن که این کلیات را با جزئیات شرع شرح داده شود، در حقیقت این شخص آن را از چیزی از اسلام نگرفته است، برای این است که شیخ الاسلام ابن تیمیه (درباره آن) دقیق است، آنگاه که گفته: «هرکس که جایز بداند که بین مردم آن گونه که خود می بیند حکم کند، که آن حکم درست است بدون پیروی از آنچه که خداوند فرو فرستاده، پس او کافر است».^(۱)

پس هر آن کس که می خواهد که به عدل و دادگری حکم کند، به مانند اصلی کلی، بدون آن که پای بند به تفصیل دادگری در شریعت باشد، پس او به مانند کسی است که می خواهد که مقاصد کلی از آزادی و برابری و رحمت و احسان را بگیرد بدون توجه به تفصیل احکام شرعی از دیدگاه شریعت اسلامی به این مفاهیم بدون نگرستن به جز آنها و فرق نگذاشتن و تمیز ندادن (بین آنها).

چنان که حقیقت این قول: "تقدیم و پیش افکندن رأی محض و اجتهاد بر نصوص شرعی است"، و این در مخالف با (حکم) محکم شرعی ثابت شده است: "و آن تقدیم نکردن و پیش نیفکندن آرا بر نصوص است"، بنابراین کلام علما کاملا آشکار است در این باره که: "قیاس بر نص تقدیم نمی شود"، و "هر قیاسی که با نص مخالف است قیاسی فاسد الاعتبار و بی ارزش است".

۶- فروتنی مقاصد در برابر واقعیت ها و نه در برابر نص:

این مقاصد تازه در شناخت مقاصد بر اساس واقعیت تکیه دارد، و به سمت واقعیت میل می کند، به گونه ای که با ربط متغیرات پیش آمده به حرکت درمی آید پس «مقاصد دانشی است که به بازگشت و به حرکت درآمدن معانی و ابداع و نوآوری منظومه های که الهام گرفته اند را می طلبد از پرسش های واقعی و پیش آمده و کوشش های نوشونده است، نه تعمیم و همگانی تر کردن آن برای اجزاء پخش شده از احکام فقهی».^(۲)

(۱) منهاج السنة النبویة، ۱۳۰/۵.

(۲) المقاصد الكلية والاجتهاد معاصر، ص ۲۳۶.

پس اگر بحث مقاصدی کهن برای شناخت مراد و منظور شارع از خلال استقراء در شناخت نصوص آن و احکامش را هدف می‌گیرد پس «به راستی که بحث در مقاصد همان دگرگونی برای آشکارکردن حکمت از کل تشریح و قانون گذاری برای به حقیقت پیوستن دگرگونی و برای تعیین صلاحیت شریعت برای حرکت در زندگی، در هر زمان و مکان است».^(۱)

و اگر که بحث مقاصدی قدیم مرزبندی مقاصد شرعی را هدف می‌گیرد تا آن که همه در برابر آن فروتنی کنند، «پس به راستی که بحث جدید آنگاه که مقاصد و کلیات برتر را می‌جوید و آن را تا ده درجه بالاتر آماده می‌کند تا لباسی را تقدیم کند که برای همه جا باشد».^(۲)

و اگر بحث مقاصدی قدیم در بردارنده برای مقاصد شرعی دارای نظم و انضباط و همگانی و عمومی باشد: «امر مهم اجتهاد از این وظیفه جاخالی کند تا میدان‌های گسترده تری که ابداع (نوآوری) و کشف آنچه از معانی و دلالات و کوشش برای ایجاد پیوندهای تازه برای آن معنی باشد که هیچ کس از آن سخن نگفته تا هیچ کس از آن آگاه شده باشد».^(۳)

پس حال این مقاصد آن است که آنان مقاصدی واقعی است برای آن که نفوس و جان‌ها با آن زندگی کنند، و مقاصد متغیراتی که نفوس به آن آفرین نگفته، پس این منزل و جایگاه آنان است، اما آنها برای هواهای نفسانی و غایات و سرانجام‌های آنان است و برای مقاصد شریعت و سرانجام آنها نیست.

پس اشکال جوهری اینجا است، شریعت برای آن که (بر) واقعیت‌ها حکم کند آمده، و آن را به سوی ارزشهای خود و اصول خود و احکام خود سوق دهد، پس وظیفه مسلمان آن است که واقعیت روزمره خود را با شریعت همراه و موافق کند، این همان روش یگانه‌ای است که تسلیم بر نصوص آنرا بر قلب مسلمان سوق می

(۱) المقاصد الكلية والاجتهاد معاصر، ص ۱۰۴.

(۲) المقاصد الكلية والاجتهاد معاصر، ص ۱۰۳.

(۳) مدخل مقاصدی للتنمية، لحسن جابر، ضمن کتاب مقاصد الشريعة وقضايا العصر، ص ۱۰۰.

دهد.

اما اگر واقعیت نصوص شرعی را موجه گرداند و احکام مناسب با آن را مشخص کند پس این انقلاب در دیدگاه آن است که شریعت از آن بیرون رود و بازتابی است نسبت به آنچه اراده آن را دارید که نه نوری است که به آن هدایت شود و دلیلی که با آن راهنمایی شود، و آنگاه که در واقع حاجت یا نیازی باشد، یا دگرگونی های معین و مشخص، پس این امور مراعات کردن در تشریح است و چیزی خارج از آن نیست.

فصل پنجم:

تسلیم در برابر نص شرعی

و معارضه و رویارویی به حجت اختلافات فقهی

و در آن سه مبحث است:

مبحث اول:

مقدمه‌ای در پدید آمدن اختلافات فقهی و آنچه که می‌توان با آن اختلافات را از آن دور کرد.

مبحث دوم:

نشانه های تسلیم در برابر نص شرعی در اختلافات فقهی.

مبحث سوم:

انحراف به سبب اختلافات فقهی از تسلیم در برابر نص شرعی.

بحث اول

زمینه سازی برای شروع و بروز اختلافات فقهی و دفع کننده های آن:

در آن زمان که وحی بر پیامبر ﷺ نازل می شد، در زمان زندگی ایشان، هیچ گونه اختلافی و خلافتی روی نمی داد، نه در اصول دین و نه در فروع دین، برای آن که همه مؤمنین تسلیم در برابر امر رسول الله ﷺ بودند، و در آن زمان جز مسلمان پیروی کننده یا کافر روی برگرداننده نبود، و چه بسا که اجتهاد و اختلافی در بعضی از رویدادها در بین صحابه پیش می آمد، در حضور پیامبر ﷺ یا در نبود ایشان، و آن که این اجتهاد درنگی نداشت که به حکم پیامبر ﷺ حل می شد و از بین می رفت.

و صحابه رضوان الله علیهم با حرص و علاقه شدید و عنایتی و توجهی بالا از دستورات و نواهی (نهی شدگان آن حضرت ﷺ) پیروی می کردند. پس (آنجا) جز تسلیم و پیروی و فرمانبری نبود. و در آن (زمان) فرصتی برای تصور گمان خلاف فقهی یا اصولی (راهی) نبود. پس آنگاه که پیامبرمان بر او درود و سلام باد به رفیق اعلی (خداوند) پیوست و وحی قطع شد و دولت اسلامی گسترش یافت و صحابه در شهرها پراکنده شدند، رویدادهایی پیش آمد که در عهد پیامبر ﷺ چیزی درباره آن نشنیده بودند، با اختلاف صحابه در آن چه که شنیده بودند و از پیامبر ﷺ گردآوری کرده بودند، در این زمان اختلاف بین صحابه پیدا شد، و مدارس آنان در شهرها پخش شد.

و آنها درباره بسیاری از مشکلات متعلق به تفسیر قرآن یا حدیث پیامبر ﷺ یا در حکم درباره رویدادها اختلاف کردند، ولی قابل به ذکر است که این خلاف (و اختلافها) با توجه به گوناگونی آن فقط در فروع فقهی و احکام تفصیلی باقی ماند، و به اصول دین یا قطعیات (آنچه حتمی است) یا پیروی از نص شرعی نمی رسید، و

این تا اواخر عصر صحابه رضی الله عنهم بود، و بعد از آنان و آن گاه که اختلاف آشکار شد و بازگردید به تجاوز و دست درازی و حجیت دلالت نص شرعی و منهج فهم این نصوص، و به تأخیر انداختن نصوص در استدلال و دیگر انحرافات که باعث اختلافات عقیدتی در اسلام شد.

قابل به ذکر است که این اختلاف در بین هیچ یک از صحابه رضوان الله علیهم و نه از فقهای اسلام مجتهدین آنانی که امت به امامت و عدالت و دانش آنان گواهی داده‌اند، نبوده است، پس اختلافات فقهی بین آنان مانده، خلافتی محصور در فهم نص و مدلول آن و چگونگی شناخت مقصود خداوندی از آن، و هیچ یک از فقها نبوده که اخذ و گرفتن نص شرعی را به تأخیر انداخته باشد. آنگاه که ثبوت آن نص بدون داشتن معارض و برخورد کننده برایشان ثابت شده: «پس آنان متفق اند، اتفاق یقینی بر وجوب پیروی از پیامبر ﷺ، و این که سخن هرکس را می‌شود، قبول و یا رد کرد و نپذیرفت، مگر (سخن) رسول الله ﷺ و لی هرگاه که سخن کسی پیدا شد که حدیث صحیح بر خلاف و عکس آن آمده پس چاره‌ای برای او از عذر در رهاکردن آن (قول) باقی نمی‌ماند.»^(۱)

و آن گاه که پیروی از (نص شرعی) جایگاه اتفاق قطعی و یقینی بین آنان باشد، بنابراین چرا اختلاف؟

پس جواب آن: به راستی که اختلاف فقها از زمان صحابه رضوان الله تعالی علیهم و بعد از آنان دارای اسباب متعددی بوده که از مهم‌ترین آنها:

سبب اول: نرسیدن نص به آنان، و در حقیقت نرسیدن نص به آنان، که حدیث صحیح از پیامبر ﷺ باشد، و اما قرآن، آنان آن را حفظ و نگهداری کرده‌اند، پس احکامش بر آنان پنهان نمانده و این به این سبب است که «آن که بیشتر آنچه که پیدا می‌شود از سخنان پیشینیان، مخالف با بعضی از احادیث است.»^(۲)

(۱) رفع المدام عن الائمة الاعدام، ص ۱۸.

(۲) رفع المدام، ص ۱۹.

و به راستی که بر بسیاری از صحابه رضوان الله تعالی علیهم احادیث بسیاری از رسول الله ﷺ پنهان مانده، با وجود همراه بودن با ایشان و حرص و علاقه شدیدشان بر پیروی از سنت، پس نسبت به غیر آنان چگونه بوده است؟! (۱)

سبب دوم: آن که حدیث به آنان رسیده، ولی نزد آنان ثابت نبوده. (۲)

سبب سوم: شرط گذاشتن بعضی از آنان برای حدیث صحیح آن که بر کتاب و سنت عرضه شود یا گذاشتن شروطی مثل "مخالف آنچه مشهور است نباشد" یا مانند آن، که همه فقها موافق این شروط نیستند. (۳)

پس حدیث صحیح و درستی که نزد او به ثبوت و درستی رسیده باشد، ولی صحتش با شک مواجه شود و آن را در جایگاه تردید نزد آنان قرار می‌دهد، و این پیدا کردن عذر برای آنان به خاطر بزرگداشت سنت پیامبر ﷺ، نزد آنان است، پس آنان پیرو دلیل هستند، اما نزد آنان این دلیل بر آنچه سبب ترجیحات معینی باشد ثابت نشده است.

پس آنان در اجتهادشان معذور هستند و برای آنان که از آنان پیروی می‌کنند این گونه نیست، بعد از آن که از آن باخبر شدند. (۴)

سبب چهارم: نشناختن دلالت حدیث یا گمان آن به نبودن دلالت در حدیث، مانند آن که عقیده دارند که عام مخصوص، حجت نیست. (۵)

سبب پنجم: اعتقاد به این که برای حدیث معارضی باشد که آن قوی‌تر است از آن (حدیث)، از آن چه که دلالت بر ضعف یا نسخ یا تأویل (حدیث) می‌نماید. (۶)

سبب ششم: اختلاف در تفسیر فعل (کار) پیامبر ﷺ که آیا برای نزدیکی (به

(۱) نک: صور متعدده من ذلل فی رفع المدام، ص ۲۰-۲۶.

(۲) نک: رفع المدامف ص ۲۷.

(۳) نک: رفع المدام، ص ۳۰.

(۴) نک: الاحکام فی اصول الاحکام، ۲/۲۱۸.

(۵) نک: رفع المدام، ص ۳۵.

(۶) نک: رفع المدام، ص ۳۶.

خدا) و اقتدا و پیروی بوده، یا برای اباحه (جایز بودن) و عدم تشریح مانند بیتوته کردن (شب گذرانی) ایشان ﷺ در ابطح در حج، بین آنانی که آن را برای قربت (نزدیکی به خدا) می دانند مانند ابو هریره، و کسانی که آن را از روی عادت و اتفاق می دیده اند، ماند عائشه و ابن عباس.^(۱)

سبب هفتم: اختلاف آنان در جمع بین نصوص متعارضه مانند احادیث نهی از در جلو و پشت سر نهادن قبله هنگام بول و غائط (پیشاب و مدفوع) و بین کسانی که آن را منسوخ می دانند، یا برای مخصوص بودن در ساختمان (است).^(۲)

پس فقیهان بیشترین بزرگداشت را برای خدا و برای پیامبرش ﷺ و برای دین او در نظر داشته اند، «اگر پندارگری بپندارد که فقیه عاقلی، سنتی را به خبر واحدی یک بار و یا چند بار ثابت بداند، سپس آن را با خبری مثل آن و یا مطمئن تر از آن رها کند یا.... بلا واحد از این وجوه که به تأویل تشبیه است، چنان که درباره تأویل کنندگان در قرآن است، و حیرانی و سرگردانی خبر دهنده یا خبری بر خلاف آن بداند».^(۳)

پس این است اسباب بعضی از اختلاف فقها^(۴)، راجع به رسیدن نص یا فهم آن با آنچه که در برخورد با آن باشد و از آن قوی تر باشد، **و یقین داشته باشید که هیچ یک از این اسباب سخن از "رها کردن نص" یا "تسلیم نشدن در برابر آن" نمی گویند،** به خصوص از ائمه فقهای مجتهد، آنانی که امت به فقه آنان در دین و امامت در آن گواهی داده اند، پس «هیچ یک از علما نیست که حدیثی از رسول الله ﷺ نزد او ثابت شده باشد، و او (آن حدیث را) رد کند، بدون ادعای نسخ آن با اثری مثل آن یا به اجماع یا به عملی که اصل آن پیروی در برابر آن را واجب می سازد. یا طعن در سند آن، و اگر این کار را کند، عدالتش ساقط می شود. چه برسد آن که او را امام

(۱) نک: الإنصاف فی بیان اسباب الأختلاف، لولی الله الدهلوی، ص ۲۷.

(۲) نک: الانصاف فی أسباب الاختلاف، ص ۳۰.

(۳) الرسالة، ص ۴۵۸-۴۵۹.

(۴) ص ۲۱۷، شماره ۲، کتاب اصلی.

بگیرند».^(۱)

و به راستی که منهج و روش علمی استقرائی (کاوش گری) متبع (پیروی کننده) از اجتهاداتشان و آرای فقهی مختلف آنان که ثابت می کند، که هیچ کدامشان حدیثی را ترک نکرده اند: «ترک کردنی ناروا، پس این از هیچ یک از ائمه صادر نشده است، ان شاء الله تعالی».^(۲)

پس آنان و اگرچه در تفصیل اختلاف کرده اند، اما همه بر این قاعده هم داستان و متفق هستند. «و مقصود آن که ائمه اسلام همه بر این طریقه هستند: گرفتن حدیث رسول الله ﷺ، هرگاه آن به درستی برسد و حدیثی دیگری نیاید که آن را منسوخ گرداند، تفاوتی ندارد که شناخته و دانسته شود که کسی به آن عمل کرده باشد یا نکرده باشد، و چه آن که مردم، خلاف و یا بر وفق آن کار کرده باشد، پس حدیث به خاطر کار و عمل کسی رها نمی شود، و پذیرش آن متوقف نمی شود برای عمل کسی، و آن که با قرآن در تعارض و برخورد نباشد و نه به اجماع و می دانیم که این معارضه از باطل ترین باطل ها است.^(۳)

و برای آشکاری امر تسلیم در برابر قرآن و برای سنت صحیح، فقهای اسلام روشنگری کرده اند که سبب می شود نیکوکاران عالم فقیه مجتهد از مبتدع منحرف آشکار می شود، و فاصله می افکند بین اختلاف فقهی پسندیده، و اختلاف فقهی به علتی ناپسند، چنان که نعیم بن حماد گفت: «هرکس حدیثی معروف را رها کند و به آن عمل نکند و برای آن در جستجوی علت و دلیل باشد که آن را دور اندازد، پس او مبتدع (بدعت گزار) است.»^(۴)

و امام شافعی رحمه الله گفت: «به راستی که هرکس حدیث رسول الله ﷺ را به

(۱) جامع بیان العلم و فضله، ۲/ ۲۴۱.

(۲) رفع المدام، ص ۴۸.

(۳) مختصر الصواعق المرسله، ص ۵۹۵.

(۴) نک: الفقیه و المتفقه، ص ۲۹۹.

خاطر سخن کسی بعد از ایشان برگزیند، گمراه شده است».^(۱)

(۱) نک: الفقیه و المتفقہ، ص ۲۹۹.

مبحث دوم

نشانه های تسلیم در برابر نص شرعی در اختلافات فقهی:

اختلاف فقیهان بر گرد نص شرعی می چرخد، پس آن قبله مجتهدین و نهایت اختلاف کنندگان است، آنگاه که در اعماق اختلافات فقهی فرو می روند و باب های گوناگون آن را می گشایند، قاعده تسلیم در برابر نص شرعی را حاضر و آشکار خواهند یافت و آشکارترین آن ها همین هابی است که به آن روی می آوریم:

أ - بزرگداشت فتوی ها:

فتوی ها همان حکم شرعی است، پس این نشانه ای است که از بین آن «اختلافات فقهی، به خارج آشکار می شود، پس فقها آنگاه که از احکام شریعت خبر می دهند و برای مردم در دین خداوندی فتوی می دهند، آنان اختلاف و تنازع شان را در بسیاری از احکام شرعی آشکار می کنند».

و مقام فتوی دادن از مقامات بزرگی در شریعت اسلامی است، پس آنان به همه مردم خبر می دهند که به شما می گوئیم: خداوند آن را از شما خواسته، پس ای وای بر آنان از موقف و جایگاه بزرگشان، و چه بسیار سخت است هلاکت و نابودی برای آن که در آن سستی کنند. یا آن که بر خدا بریندد و بگویند (سخنی را) بدون داشتن علم و آگاهی:

[قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَالْأَلْبَانِ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ]

«بگو به راستی که پروردگارم حرام کرد کارهای ناپسند آنچه که آشکار باشد و آنچه که پنهان باشد و گناه و سرکشی بدون حق و آن که برای خدا و شریک قایل شود درباره آنچه که خدا نسبت به آن دلیلی نداد و آن که بر خدا گفته شود آنچه را نگفته است.» [اعراف: ۳۳]

پس مقصود و مراد در این آیه در معنای خود شامل است درباره آن کسی است که در فتوای خود گمراه شود»^(۱).

و خداوند پاک می فرماید:

«وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَلٌ وَهَذَا حَرَامٌ لَتَقْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ»

«و نگویید آنچه را که زبان‌هایی به دروغ توصیف می‌کند که این حلال است و این حرام، تا بر خدا دروغ ببندید آنانی که بر خدا دروغ می‌بندند رستگار نمی‌شوند»
[نحل: ۱۱۶]

بعضی از پیشینیان گفته‌اند: باید که یکی از شما پرهیزد از این که بگوید خداوند این گونه حلال کرده و آن را حرام کرده که خداوند بگوید: این را حلال نکردم و این را حرام نکردم.^(۲)

پس حالت مفتی آن گونه است که ابن منکدر گفته است: عالم بین خداوند و بین خلق او است، پس بنگرد که چگونه بین آنان وارد می‌شود.

و این جایگاهی شریف برای دانشمندان است، پس جایگاه آنان، آنگونه که پیامبر ﷺ فرموده: «العلماء ورثة الانبياء»^(۳) «علما و دانشمندان ورثه پیامبرانند». پس برای دانشمندان خصیصه‌ای است که با آن بر دیگر امت برتری دارند... و بنابراین درباره فتوی‌ها گفته شده که «آن امضایی از طرف خداوند تبارک و تعالی است»^(۴)

پس نگهداری از فتوی‌ها نگهداری از دین است، و آن‌گاه که فتوی‌ها دچار کمبودی و اختلال شود، مردم گمراه می‌شوند، پس از عبدالله بن عمرو بن العاص رضی الله عنه (روایت شده که) می‌گفت: «ان الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من

(۱) ألاب المفتی و المستفی، لابن صلاح، ص ۸۵.

(۲) نک: اعلام الموقعین، ص ۴۰.

(۳) ص ۲۱۹، شماره ۴، کتاب اصلی.

(۴) ادب المفتی و المستفی، لابن صلاح، ص ۷۲.

العباد ولكن يقبض العلم بقبض العلماء، حتى إذا لم يبق عالماً اتخذ الناس رؤوساً جهالاً فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا»^(۱) «به راستی که خداوند دانش را به طور کامل از بندگان نمی‌گیرد، ولی علم را می‌گیرد با گرفتن دانشمندان (از بین رفتن آنان) تا آن جا که دانشمندی باقی نمی‌ماند، و مردم سرانی نادان را می‌گیرند و از آنان می‌پرسند و آنان بدون دانش فتوی می‌دهند، پس گمراه می‌شوند و گمراه می‌کنند»^(۲).

و برای بزرگداشت این مقام، و آنچه که درباره آن از وعید و ترساندن شدید (و بزرگداشت) وارد شده، علما را از فتوی دادن در دین خداوندی به لرزش درآورده، و آن‌ها (فتوی دادن را) از خود دور کرده‌اند و از آن گریخته‌اند. و بر خود از آثارشان ترسیده‌اند:

(از جمله آن که) ابوبکر رضی الله عنه گفت: "کدام آسمان بر من سایه می‌افکند؟ و کدام زمین مرا بردارد؟ که درباره کتاب خداوندی بگویم آنچه را که نمی‌دانم"^(۳).

و ابن مسعود و ابن عباس رضی الله عنهما گفته‌اند: "هرکس درباره هرچه که مردم از او پرسند، فتوی دهد، پس او دیوانه است"^(۴).

و عبدالرحمن ابن ابی لیلی گفته: صد و بیست تن از یاران رسول الله ﷺ را دیدم (درک کردم) و از هرکدام از آنها مسئله‌ای را پرسیدم و او مرا به آن یک و آن یک برمی‌گرداند تا آن که به اولی برگشتم^(۵).

و برای بزرگداشت این باب در نفوس و جانهایشان، این که آنان نفس هایشان را به آرامش در فتوی دادن و دوری از زیاده گویی و این که بسیار بگویند «نمی‌دانم»

(۱) ص ۲۱۹، شماره ۶، کتاب اصلی.

(۲) أخرجه البخاری، باب کیف يقبض العلم، ۳۲/۱ و مسلم باب رفع العلم و قبضه و ظهور الجهل و الفتن آخر زمان، ۲۰۵۸/۴.

(۳) أخرجه ابن عبدالبر فی جامع البیان العلم و فضله، ۴/۲.

(۴) ص ۲۲۰، شماره ۱، کتاب اصلی.

(۵) ص ۲۲۰، شماره ۲، کتاب اصلی.

عادت داده بودند. با نسبت دادن نفس به نادانی و گمان نمی کردند که این از جایگاه آنان نزد مردم می‌کاهد، مگر آن که این بهره‌های گران بهای زوددهنگام به راستی که ذوب می‌شد با حرارت ترس از خداوند و بزرگداشت جایگاه و فرمان از او:

ابن عباس رضی الله عنهما گفت: "هرگاه که عالم از گفتن جمله "نمی دانم" غفلت کرد به تحقیق که ضربه کشنده ای خورده است".^(۱)

و از عقبه بن مسلم (روایت است که) گفت: با ابن عمر سی و چهار ماه هم نشینی کردم. پس از بسیاری از چیزها که از او می‌پرسیدند، می‌گفت: نمی‌دانم. سپس رو به من می‌کرد و می‌گفت: می‌دانی از این (سخن) منظورشان چیست؟ می‌خواهند که پشت ما را پلی برای جهنم قرار دهند.^(۲)

و براء بن عازب گفت: به راستی که سیصد نفر از اهل بدر (بدری‌ها) را دیدم. هیچ کدام نبود مگر و آن که او دوست می‌داشت که دوستش فتوی را کفایت کند، (بپذیرد).^(۳)

و فقهای اسلام بر همان روشی که صحابه رسول الله ﷺ برای آنان به دشواری قرار داده بودند؛ سیر می‌کردند.

پس سحنون (بود که) گفت: «از من از مسأله‌ای نمی‌پرسند مگر که آن را می‌شناسم، و این که می‌دانم در کدام کتاب است، و در چه ورق است، و در چه صفحه‌ای است. و این که در کدام سطر (خط) است، پس چیزی مانع از پاسخ من نمی‌شود که پاسخ دهم مگر آن که بدم می‌آید که (کسانی) جرأت و جسارت بر فتوی بعد از من را پیدا می‌کنند.»^(۴)

و خلیل گفت: مرد از مسأله‌ای می‌پرسد و در جواب او شتاب می‌شود پس جواب

(۱) أخرجه افحطیب فی الفقه و المتفقه، ص ۷۲۰.

(۲) شماره ۴، ص ۲۲۰، کتاب اصلی.

(۳) نک: الفقیه و المتفقه، ص ۷۰۸.

(۴) ادب المفتی و المستفتی، لابن صلاح، ص ۸۲.

درست داده می شود و مورد سرزنش قرار می گیرد و از مسأله ای می پرسد و جواب می دهد و خطا می کند و مورد ستایش قرار می گیرد.^(۱)

و شعبی حکایت کرد و گفت: هرگاه که مردی از او (سؤالی) می پرسید، به هم نشین و دوستش می گفت: برایش فتوی بده، پس زیاد طول نمی کشید تا آن که به (نزد) فرد نخست (که از او پرسیده بود) برمی گشت. (هیچ کس فتوی نمی داد).^(۲)

و مالک گفت: از دانایی فرد عالم این است که بگوید: نمی دانم، که این ممکن است برای او خیر را آماده سازد. شنیدم که ابن هرمز می گفت: برای عالم شایسته است که همنشینان او بعد از او این جمله "نمی دانم" را به ارث ببرند تا آن که این اصلی شود در نزد آنان که به آنان پناه ببرند.^(۳)

و مردی ربیع بن عبدالرحمن را دید که گریه می کند: به او گفت: چرا گریه می کنی؟ گفت: فتوی دادم از آن چه که دربارش دانشی نداشتم و در اسلام کار بزرگی آشکار شد. گفت: و (درباره) بعضی از آن چه که من در آن باره فتوی داده ام، شایسته تر به زندان هستم از دزدان.^(۴)

و پیگیری کردن اقوال و داستانهای کسانی که از فتوی های دوری می کردند، واز آن می گریختند، و بسیار «نمی دانم» می گفتند به درازا می کشد.^(۵)

این ها همه کلاً از نشانه های بزرگداشت نص شرعی و مطیع شدن انسان های مسلمان در برابر آن است، که در بزرگداشت بابی است که کلام از نص در آن نفوذ می کند، و آن باب فتوی دادن است، پس آن نفوس (انسان ها) می ترسیدند از لغزش قدم ها آنگاه که مقصود نص را از آن جهت که نمی داند، تخطئه کنند. پس چه بزرگ است، بزرگداشت این تسلیم و انقیادی که انسان را از خطا برحذر می دارد، از خطا

(۱) ادب المفتی و المستفی، ص ۸۲.

(۲) نک: ادب المفتی و المستفی، ص ۴۳.

(۳) نک: اعلام الموقعین، ص ۴۱۸.

(۴) نک: اعلام الموقعین، ص ۱۰۱۲ و قد أخرج الخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه، ص ۶۸۹.

(۵) در این باره نک: جامع بیان العلم و فضله ۳۹/۲-۴۰ و ۲۷۳/۲، الفقه و المتفقه، ص ۷۱۷-۷۲۵.

در راهی که نمی فهمد.

علما به این بسنده نکردند، بلکه در مرزبندی شرطهایی که واجب است به فراوانی در شخص وجود داشته باشد تا آن که (مفتی) برای مردم باشد و توانا بر رساندن دین خداوند برای آنان باشد، پس نیت پسندیده و تسلیم تنها کافی نیست. بلکه چاره‌ای نیست از تصرف شخص در شرایط لازم و اسبابی که به حقیقت می پیوندد تا با آن توانش را در اصابت حکم خداوندی که اراده اش را دارد تحقق بخشد، پس در آن شرط است که: مسلمان، عاقل و دانا و رشد یافته و بالغ و راستگو و دانا به احکام شرعی با ذهنی و یادی درست و برداشتی همراه با مروت و عدل و دارای اخلاق و روش پسندیده باشد.^(۱)

و بنابراین توجه به مرز و حد این دانش، لازم است که مفتی به آن (صفات) متّصف باشد، و چه بسا در بعضی از آنان چیزی از سختگیری باشد، از اهمیت و جایگاه موضوع:

پس امام شافعی رحمه الله گفت: «و برای هیچ کس جایز نیست که در دین خدا فتوی دهد، مگر مردی که:

۱- آشنا به کتاب الله (قرآن) باشد، به ناسخ و منسوخ آن، و به حکم و منشأ آن، تأویل آن و نزول آن، و مکی و مدنی بودن آن، از آن چه که اراده آن را دارد و آن که در چه باره‌ای نازل شده است.

۲- سپس بعد از این دانا به حدیث رسول الله ﷺ باشد و با ناسخ و منسوخ آن آشنا باشد همان گونه که به قرآن باید آشنا باشد.

۳- و بعد از این آگاه باشد به اختلاف اهل شهرها و دارای قریحه (و ذوق) باشد.»^(۲)

و از امام احمد رحمه الله پرسیده شد: برای مرد دانستن چه مقدار حدیث کافی

(۱) ص ۲۲۲، ش ۱ کتاب اصلی.

(۲) نک: الفقیه و المتفقه، ص ۶۹۴.

است تا امکان فتوی دادن داشته باشد؟ آیا صد هزار کافی است؟ گفت: نه، گفته شد. دویست هزار؟ گفت: نه گفته شد: سیصد هزار؟ گفت: نه، گفته شد: چهارصد هزار؟ گفت: نه. گفته شد: پانصد هزار؟ گفت: امید است.^(۱)

لازم است این شرطها در عالم به فراوانی یافت شود، و آن که اهلش نیست روا نیست که منصب فتوی را بپذیرد، و از منکراتی است که انکار آن لازم است و احتساب در انکار واجب است، و بر ولی امر لازم است که مفتی‌هایی را که در آنان این شرطها جمع نشده باشد، از فتوی دادن بازدارند.^(۲)

و بر علما است که برای انکار این منکر برپاخشند، برای آن چه بر آنان لازم است، و این از جمله چیزهایی است که علما باید آن را بدانند: «بعضی از آنان به من گفتند: آیا محتسبی بر فتوی قرار داده‌ای؟ پس گفتم: - ابن تیمیه - چگونه است که بر نانوایان و آشپزها محتسب قرار می‌دهید ولی بر فتوی دهندگان محتسب قرار نمی‌دهید!؟»^(۳)

و به راستی که فقها در ذکر شرطهای (مربوط به فتوی) زیاده کرده‌اند و بعضی آن را به طور مختصر و مجمل بیان کرده‌اند و دیگران به تفصیل و گستردگی، و آنگاه که در این شرطها تأمل و دقت می‌کنیم، در آن شرطهایی می‌بینیم که به این امور برمی‌گردد:

نخست: یقین داشتن به دین و آیین مفتی، پس باید مفتی مسلمان باشد، چرا که به کافر اعتمادی نیست. این که دادگر و عادل باشد تا آن که حق را بگوید و پنددهنده به مردم و به دور از اسباب جرأت حرام شده برای فتوی دادن.

و هم آن که راستگو و مخلص و پاک تا سبب توفیق دادن پروردگار به او شود.

دوم: مطمئن بودن به عقل او و اندیشه او و شخصیت او: پس باید، بیدار و

(۱) نک: الفقه و المتفقه، ص ۷۰۴.

(۲) نک: صفة الفتوی، لابن حمدان، ص ۲۴، إعلام الموقعین، ص ۱۰۱۹.

(۳) إعلام الموقعین، ص ۱۰۲۰.

هوشیار و دارای ذهن و یادی درست باشد تا امکان درک و فهم احکام شرعی به صورت صحیح و درست آن را داشته باشد، و هم این که دارای مروت و مردانگی باشد تا لیاقت و شایستگی آن را داشته باشد تا به آن مقام و جایگاه برسد.

سوم: اطمینان داشتن به دانش او: به این گونه که با خبر از احکام و دلیل های شرعی باشد تا امکان رسیدن به حق را داشته باشد. همراه با مراعات حال نفسی (روح و جان) و بدنی، تا مفتی را از اصابت و رسیدن به حق به خود مشغول کند. پس او نباید فتوی دهد در حالی که خشمگین است یا در حالت گرسنگی یا مشغول شدن قلب و دلش نسبت به هرچه که او را از فتوی درست دادن برگرداند،^(۱) همراه با کوشش برای بخشیدن اسباب توفیق برای دوری گزیدن از شبهه ها و داشتن تقوی و نیت درست تا هر چه بیشتر نزدیک تر به آن باشد، که به حق رهنمون شود.^(۲)

پس آنگاه که شخص به اطمینان در دین و عقل و علم او (مفتی) رسید و اسباب (فتوی) نزد او جمع شد و به کمال رسید، او را قادر می سازد که به حکم شرعی برسد، و این همه اش از کمال و تمام رسیدن به نص شرعی است، آنگاه که قرار داده شد (ضمانت ها) شرعی که از بین آنها رسیدن به حکم شرعی (به آن می توان) ایمان آورد، و در آن فقط نیت پسندیده و درست کفایت نمی کند، آنگاه که شخص ممکن است دارای حسن نیت باشد، اما موفق به رسیدن آنچه شریعت آن را خواسته نمی شود. و این عنوان را به پایان می بریم به حال این فتوی دهندگان با یکی از پایه های بزرگ آن، و او امام مالک است، و می خوانیم مقام برای علم را از سرشناسان مالکیه (ابواسحاق شاطبی)، و از جایگاه مهیب حال مالک با مفتی ها سخن می گوئیم:

مالک بن انس گفت: چه بسا که مسأله ای برای من پیش می آمد، که مرا از غذا خوردن و نوشیدن و خوابیدن بازمی داشت...، و گفت: چه بسا که من درباره مسأله ای به اندازه چند ده سال فکر می کردم و تاکنون هم رأیم به جمع بندی (در آن

(۱) نک: صفة الفتوی، ص ۳۴. ادب المفتی و المستفی، ص ۱۱۳، إعلام الموقعین، ص ۱۰۲۷.

(۲) نک: الفقیه و المتفقه، ص ۶۹۵.

باره) نرسیده است.

و گفت: چه بسا که من مسأله‌ای روی می‌آورد و من چند شب درباره آن فکر می‌کنم.

و آنگاه که از مسأله‌ای پرسش می‌شد به سائل (سؤال‌کننده) می‌گفت: برو تا در این باره بیندیشم، پس منصرف می‌شد و درباره آن شک می‌کرد، در این باره با ایشان گفتگو شد، پس گریه کرد. و گفت: من می‌ترسم که برایم درباره این مسائل روزی باشد و چه روزی (یعنی سختی روز قیامت).

و می‌گفت: هرکس دوست دارد که درباره سؤالی پاسخ دهد، پس قبل از آن خود را به بهشت و دوزخ عرضه کند و این که چگونه در روز آخرت برایش نجاتی باشد. سپس پاسخ دهد.

و بعضی‌شان گفته‌اند: مثل آن که مالک باشد - و به خدا - آنگاه که از مسأله‌ای پرسیده می‌شود، بین بهشت و دوزخ متوقفم.

و بعضی گفته‌اند: هیچ چیز بر من سخت‌تر از آن نیست که درباره مسأله‌ای از حلال و حرام پرسیده شود، برای آنکه آن حکمی قطعی الهی است، و به راستی از اهل علم و فقه را در سرزمین مان دیدم که هرگاه که مسئله‌ای از او پرسیده می‌شود، به مثل آن بود که مرگ به سراغش آمده باشد، و اهل زمان خود را دیدم که آرزومند سخن درباره آن بودند و این که فتوی بدهند، و اگر آگاه می‌شدند که در آینده به کجا می‌روند (در قیامت) از این (کارشان) کم می‌کردند، (در فتوی دادن).

و از دیگری پرسش شد، ولی پاسخ نداد. و گفت «وای بر تو آیا می‌خواهی مرا حجتی بین خود و خدا قرار دهی، پس من نیازمند آنم که نخست، چگونه خود را رهایی دهم و سپس تو را رهایی بخشم...»^(۱)

(۱) الموافقات، ۴/۶۳۲-۶۳۴.

ب - پیش نیفکندن هیچ چیز بر کلام خداوند و کلام رسول الله ﷺ:

از آنچه که برای ایمان به خداوند لازم و ضروری است آن است که مسلمان در برابر دستورات خداوندی تسلیم باشد و در برابر امر پیامبرش ﷺ:

[وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ]

«و برای هیچ مرد مومن و زن مومنی شایسته نیست که در برابر داوری خداوند و پیامبرش حق انتخابی داشته باشد، درباره کارهایشان» [احزاب: ۳۶].

پس آن گاه که حال مرد و زن با ایمان این گونه باشد، پس حال دانشمندان سخت تر و بزرگتر است، چرا که آنان نسبت به خداوند بیشتر احساس بزرگی و ترس دارند:

[إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ]

«و به راستی که از خداوند بندگان دانشمندان ترس دارند». [فاطر: ۲۸]

پس اولین شرط شرعی که همه فقهای اسلام به طور کامل و بدون اختلاف بر آن هم رای هستند آن است که: اختلاف با وجود نص شرعی جایز نیست.

چنان که آن گاه که عمر رضی الله عنه، شریح را (برای حکومت بر یمن) فرستاد. (به او) گفت: نگاه کن درباره آنچه که در کتاب خداوند (قرآن) برای تو آشکار شد و درباره آن از هیچ کس پرسش نکن، و اگر در کتاب خداوند برای تو آشکار نشده بود، آن را در سنت رسول الله ﷺ جستجو کن، و اگر در سنت بیان نشده بود درباره آن با رأی خودت اجتهاد کن. (۱)

مردی با عمر رضی الله عنه ملاقات کرد و (به او) گفت: چه کردی؟ گفت: علی و زید این گونه داوری و قضاوت کردند. عمر گفت: اگر من بودم این گونه قضاوت

(۱) نک: أعلام الموقعين، ص ۵۸.

می کردم. (آن مرد) گفت: چه چیز ترا باز می دارد، حال آن که تو فرمانروایی؟ گفت: اگر تو را به کتاب خداوند (قرآن) یا به سنت پیامبرش برمی گردانند، این کار را می کردم، ولی تو را به رای و نظر خود برگرداندم و رای مشترک است.^(۱)

و چه بسیاری صحابه رضی الله عنهم مبادرت به بازگشت از نظراتشان می کردند، آنگاه که برای آنان نصی از پیامبر ﷺ آشکار می شد.^(۲)

بنابراین دیدگاهشان رضی الله عنهم شدید بود هرگاه که معارض و در برخورد با حدیث پیامبر ﷺ بود، با کمترین برخورد:

از ابی قتاده رضی الله عنه روایت است که گفت:

ما نزد عمران بن حصین در قبیله ای از خود ما بودیم و در بین ما بشیر بن کعب هم بود. پس عمران روزی برای ما سخن گفت: که رسول الله ﷺ فرموده: «الحیا خیر کله» «شرم، خیر و نیکی همه آن است.» یا گفت: «الحیاء کله خیر» «شرم همه اش خیر و نیکی است.» پس بشیر بن کعب گفت: ما در بعضی از کتاب ها یا حکمت یافتیم، در آن آرامش و وقار برای خداوند است، و در آن ضعف است، پس عمران بسیار خشمگین شد تا حدی که چشمهایش قرمز شد و گفت: هان که می بینم من از رسول الله ﷺ برای حدیث می گویم و تو درباره اش معارضه می کنی؟^(۳) پس بزرگی حدیث پیامبر در قلب او رضی الله عنه بود و به مانند این اعتراض رازش قرار داده بود و اگر چه هم نشین او نمی خواست که حدیث پیامبر ﷺ را رد کند و نپذیرد، و بلکه از پاسخی به مثل این ایرادگیری را بررسی می کرد، پس آن صحابه او را بر بزرگداشت حدیث پیامبر ﷺ تربیت کرد و هم آن که با هیچ چیز با آن معارضه و برخورد نکند، هرکه باشد.

(۱) نک: جامع بیان العلم و فضله، ۵۸/۲.

(۲) نگاه کن از این گونه رویدادها: الفقه و المتفقه، ص ۲۸۳-۲۸۶، جامع العلم و فضله، ۲۴۱/۲.

(۳) أخرجه البخاری، ۲۹/۸ ف و مسلم ۶۴/۱ برقم (۳۷).

و رویدادهایی به مثل و مانند این و بعد از آنان فراوان است.^(۱)

و بر مانند این فقهای اسلام و امامان مذهبها سیر و حرکت کرده‌اند:

شافعی گفت: مسلمانان اتفاق نظر دارند بر آن که هرکس که سنت رسول الله ﷺ برایش آشکار شود نباید که آن را بر قول و سخن هیچ کس از مردم رها کند.^(۲)

و هم چنین گفت: برای هیچ کس از خلق او عذری قرار داده نشده که بر خلاف امری که از امر رسول الله ﷺ شناخت، خلاف ورزد.^(۳)

و عمر بن عبد العزیز برای مردم این گونه نوشت: برای هیچ کس رأی و نظری نیست در برابر سنتی که رسول الله ﷺ آن را سنت نهاده است.^(۴)

زهري گفت: در برابر سنت او (پیامبر) تسلیم شوید و با آن مخالفت نکنید.^(۵)

و از کمال تسلیم‌شان در برابر نص شرعی منکر آن را نسبت بر هر قولی که پی می‌بردند که از عمل به نص شرعی می‌کاست، به شدت انکار می‌کردند. و اگرچه که در حقیقت این گونه:

به راستی که ابن ابی ذئب این حدیث را گفت: «من قتل له قتيل فهو بخير النظرين»^(۶) «هرکس که کسی از اقاربش کشته شود، پس او بین دو راه مختار است.» پس ابوحنیفه به او گفت: آیا تو این را می‌گیری و حکم به آن را ای ابو حارث؟ گفت: پس به سینه ام کوفت و به سرم داد کشید و مرا دشنام داد، و گفت: از پیامبر برایت حدیث می‌گویم و تو می‌گویی (حکم آن را) می‌گیرم! و این بر من فرض است و هرکس

(۱) نگاه کنید به ماند این روی دادها از صحابه و بعد از آنان، دم الکلام و أهله للهروی، ۲/۲۲۴ و بعد از آن.

(۲) نک: اعلام الموقعین، ص ۱۶.

(۳) نک: الرسالة، ص ۱۷۹.

(۴) ص ۲۶۶، ش ۲.

(۵) نک: الفقه و المتفقه، ص ۲۸۸.

(۶) ص ۲۲۶، ش ۴.

که آن را بشنود. (۱)

و وکیع گفت به تو می گویم: رسول الله ﷺ فرموده و تو می گویی: ابراهیم گفت؟ حق تو جز آن نیست که تو را زندانی کنم و سپس از آن خارج نشوی تا این که از این سخت دست برداری. (۲)

و ربیع بن سلیمان گفت: از شافعی شنیدم در حالی که مردی از مسأله ای از او می پرسید پس گفت: درباره آن از پیامبر ﷺ چنان و چنان روایت شده است، پرسنده از او پرسید: یا اباعبدالله آیا به آن می گویی؟ پس دیدم که شافعی فریاد کشید و به جنبش درآمد و گفت: ای تو! کدام زمین مرا بردارد، و کدام آسمان بر من سایه افکند، هرگاه از پیامبر ﷺ حدیثی روایت کنم سپس به آن حدیث فتوی ندهم! بله، بر گوش و چشم، بر گوش و چشم. (۳)

و گفت: هرگاه از پیامبر ﷺ حدیثی صحیح روایت می شود و آن را نگیرد (برای عمل به آن) پس من برای شما گواهی می دهم که عقل خود را از دست داده است. (۴) و امام احمد به احمد بن حسن گفت: آیا شگفت زده نمی شوید؟ به مردمی گفته می شود رسول الله ﷺ (چنین) گفته است، و او قانع و راضی نمی شود! و فلانی گفته، و او راضی می شود. (۵)

و نضر بن شمیل گفت: هرگاه که از رسول الله ﷺ (امری) گرفتید، پس ساکت و خفه شوید. (۶)

و بنابراین علما در به دور افکندن هرآنچه که بر حدیث رسول الله پیش افکنده شود چه رای یا اجتهاد یا عقل یا مصلحت بر نص شرعی اجماع کرده اند.

(۱) نک: الرسالة، ص ۴۵۲-۴۵۴، الفقه و المتفقه، للهروی، ۳۰۲/۲.

(۲) نک: الفقه و المتفقه، ص ۲۸۸.

(۳) نک: الفقیه و المتفقه، ص ۳۰۰.

(۴) نک: الفقیه و المتفقه، ص ۳۰۱، ذم الکلام و أهله، للهروی، ۳۰۲/۲.

(۵) نک: اصول فقه، لابن مفلح ۱۵۷۲/۴.

(۶) نک: تعظیم قدر الصلاة، لمحمد بن نصر المروزی، ص ۴۴۹.

پس گفته‌اند: خبر (حدیث) در برابر اجتهاد (به اجماع علما) دور افکنده می‌شود.^(۱)

و گفته‌اند: اجتهاد در برابر نص به طور اجماع سقوط می‌کند.^(۲)

و به راستی که از امر آشکار مشهور آن است که: «امر جاری در بین صحابه و تابعین و هرکه بعد از آنان بوده‌اند، این گونه بوده که کمک می‌خواستند از نظر و استدلال هنگام نبود نصوص، و از هیچ یک از آنان مقابله و رویارویی نص به قیاس حکایت نشده است. و نه معارضه «رویارویی به اجتهاد».^(۳) پس «هیچ یک از آنان اجتهاد و به کارگیری قیاس با نص را روا نمی‌دانستند».^(۴)

ج - خلاف "حجت شرعی" نیست:

با آن که فقیهان در بسیاری از مسائل اختلاف دارند، جز آن نیست که همه هم رای و متفق القولند که اختلافشان در این باره در حد ذات خود حجت و دلیل نیست، و دلیلی برای بیکار گرداندن عمل به نصوص شرعی نیست، پس نص همان اصل است و (همه اختلافات) به آن بازمی‌گردد. و هر یک از آنان تلاش می‌کند تا به حکم شرعی به دیدگاه اجتهادی خود برسد، پس او به راستی که تلاش می‌کند، و هر یک از آنان، این گونه می‌بیند که راه او درست است، اما این مفهومی نیست که اختلافی نباشد، یعنی: آن که انسان در میدان گسترده کارش به هر سخنی که آمده عمل کند و اگرچه که نص بر خلاف آن آمده باشد.

پس اختلاف فقیهان بحث و گفتگو از نص است و جایز است برای هر خلاقی که از نص برداشت می‌شود، برای این است که ابن عبدالبر گفت: «اختلاف حجت نیست، نزد هیچ یک از فقهای امت، که من آنان را می‌شناسم مگر آن که چشم

(۱) نک: شرح مختصر الروضه، للطوفی، ۲/۲۷۱.

(۲) نک: الاحکام فی اصول الاحکام، ص ۳/۱۳۴۲.

(۳) الفصول فی الأصول، أبوبکر حصاص، ۲/۳۱۷.

(۴) الفصول فی الأصول، ۲/۳۱۷.

(بصیرت) نداشته باشد، و نه شناخت نزد او و نه حجت در قول و سخنش». (۱)

پس دلیل آوردن به خلاف (اختلاف بین علما) به این معنی است: هر رخصت و اجازه‌ای که از هر عالم و دانشمندی صادر شود، معتبر و با ارزش است و مسلمان باید به (سوی) آن بشتابد و نص را رها سازد، و این (سخنی) ناپسند است. بنابراین هیچ یک از علما به جایز بودن و اباحه همه رخصت‌ها سخنی نگفته‌اند. (۲)

پس بر انسان لازم است که هرچه می‌تواند تلاش کند تا از حق پیروی کند، چه با اجتهاد و تلاش و بحث و گفتگو، اگر پسندیده باشد، یا پیروی و تبعیت از کسی که به دین او و عمل و کار او اطمینان داشته باشد.

و از اشتباه‌های ناگوار، در آنجا: این است که گروهی از مردم، آنگاه که از نص شرعی درست برایشان یادآوری می‌شود، آنان می‌گویند: این حکمی است که در آن اختلاف وجود دارد و به آن عمل نمی‌شود، مگر آنگاه که علما به آن اتفاق نظر داشته باشند، و در برابر از آن که کلام فقها به نصوص شرعی محاکمه (و عرضه) شود. و نصوص را مُقید کرده و آن را جدا کرده از زنجیرهایش قرار نمی‌دهند و واجب نمی‌دانند. تطبیق آن را مگر آنگاه که علما بر معنای آنان اتفاق نظر و دیدگاهشان یکی شود، پس اگر یکی از علما نسبت به آن بی‌خبر باشد یا آن را تأویل کند یا مقصودش را نفهمیده باشد، پس این دلیل و سببی می‌شود که به آن عمل نشود، و شک و تردیدی نیست که این همراه با بدی است و ناپسند و راه و روشی گمراه‌کننده، و علما نسبت به آن بسیار سخت‌گیری کرده‌اند.

و به این خاطر ابن حزم گفته است: «و اگر امری جز این می‌بود که گرفته نشود مگر آنچه که امت فقط بر آن اجماع داشته باشند، هر آنچه که در آن اختلاف است را رها کنند از آنچه که دربارہ آن نصوص آمده، آن کس فاسق و گمراه است

(۱) جامع بیان العلم و فضله، ۱۱۵/۲.

(۲) نک: شرح الکوکب المنیر، ۵۷۷/۴.

به اجماع امت»^(۱).

و «ابن حزم» گفت: «پس این مذهبی است که هیچ کس برای آن آفریده نشده است، و آن این که به گوینده اش قایل به نص نباشد، تا آن که موافق با اجماع باشد، بلکه اجماع بر آن است که گوینده این سخن و معتقد به آن، کافر است، بدون اختلاف، به خاطر آن که قول به نصوص را ترک می کند، آن (نصوصی) که هیچ کس در وجوب پیروی از آن نظر خلافی نیست»^(۲).

و چه بسا (زین گونه) بعضی از مردم درک کنند که فقها هرگاه در معنای آن اختلاف ورزند که آن مسأله ای است که در آن رحمت و گستردگی است، و آن که هرکس آنچه از سخنان را که بخواهد، بگیرد، و به مانند آن است که شرط تحریم این اندیشه آن است که حکم بر آن همگانی باشد، پس آنگاه که فقها در آن زمان اختلاف کردند. پس این یعنی: به راحتی که حکم آن مباح و روا است!

پس بنابراین سخن: «لازم است که حرام نباشد مگر آنچه که بر تحریم آن اجماع صورت گرفته باشد، پس هرآنچه که درباره تحریم آن اختلاف پیش آمده باشد، حلال می شود. و این مخالف اجماع امت است و باطل بودن آن آشکار است از معلومات ضروری دین است»^(۳).

و به راستی که شاطبی رحمه الله از این حال شکایت کرده است: «و به راستی که این امر خیلی زیاده شده و آن که اینست که "خلاف در مسائل" در ذات خود از حجت های اباحه (جایز بودن) شده است، و در طول زمان اعتماد بر جواز فعل با مختلف بودنش در بین اهل علم رواج یافته است (و این یک امر منکر است)»^(۴).

و از خطابی جوابی نسبت به آنچه که گفته شد، آمده: «هرآنگاه که مردم به حرام دانستن چیزی اتفاق نظر داشته اند و درباره جز آن اختلاف داشته اند، آنچه را

(۱) الاحکام فی أصول الأحکام، ۳/۲۹۰-۲۹۱.

(۲) الاحکام فی أصول الأحکام، ۳/۴۸۱.

(۳) رفع المدام، ص ۶۳.

(۴) الموافقات، ص ۵۰۷/۴.

که به آن هم نظر هستند را جایز دانسته و جز آن را مباح «و این اشتباهی بزرگ است، و در حالی که خداوند بلندمرتبه دستور داده که درگیر شوندگان درباره آن چه که درباره اش نزاع و اختلاف دارند به خدا و رسول او برگردانند»^(۱)

و چه بسا که گروهی از مردم گمان کنند که این از آسان گیری شریعت است پس (به این سمت و سو) کشیده شده اند: «مفتی می گردد و آن نظری که موافق هوی و هوس سوال کننده است به فتوی می دهد، زیرا گمان می کند که فتوی دادن به قول مخالف با هوای او، سخت گیری بر او است و اعتراضی در حقش است، و گمان می کند که این همان معنای "خلاف رحمت است"، و گمان میکند که بین سخت گیری و آسان گیری واسطه ای نیست، و این دگرگون کردن معنی مقصود و شریعت است»^(۲).

پس اختلاف در حد ذات خود حجت نیست، و «علت یابی احکام به خلاف علتی باطل، در نفس امر است، پس به راستی که خلاف از صفاتی نیست که شارع، احکام را بر آن در نفس امر مربوط سازد، پس این وصف بعد از پیامبر ﷺ روی داده است»^(۳).

و بنابراین: پس اگر: «وجود خلاف شبهه ای نیست، بلکه به مأخذ و قوت آن نگاه کرده می شود»^(۴).

پس اشکال و ایراد آن که به خلاف (اختلافات) می پردازد، به طور مطلق آن است که او نص را دلالت بر وجوب یا تحریم موثر قرار نمی دهد، تا آن زمان که در آن اختلاف باشد، بلکه آن را انکار می کند که می پیماید (راهی را) آن را می بیند مدلولی برای نص در تحریم یا ایجاب (وجوب داشتن) آن گاه که خلافتی در مسأله باشد: «پس چه بسا در مسأله ای فتوی درباره منع آن باشد، پس می گوئیم: منع نمی شود و مسأله،

(۱) الموافقات، ص ۵۰۸/۴.

(۲) الموافقات، ص ۶۰۹/۴.

(۳) مجموع الفتاوی، ۲۸۱/۲۳.

(۴) البحر المحیط، ۲۶۶/۶.

در آن اختلاف است!؟ پس خلاف (اختلاف) حجتی در جواز و روا بودن است به محض آن که در آن اختلاف باشد، نه برای دلیل بر درستی راه و روش و مذهب جایز بودن، و نه برای پیروی نسبت به آنچه شایسته تر به پیروی است، از آن که قائل به منع است، و این کاملاً اشتباه در شریعت است»^(۱).

پس وجود اختلاف حجت و برهان نیست، و نص شرعی متوقف نمی شود در عمل بر آن بر اتفاق فقها یا اختلافشان، بلکه، همداستانی و اتفاق بر نص دلالتش را تقویت می گرداند، اما اتفاق بر آن شرطی برای آن نیست، پس واجب آن است که پیروی از نص در هر حال که باشد، ضروری است، و آن گاه که فقها اختلاف ورزیدند، پس آنان آن گونه اند که کسی که به صواب و درست رسیده باشد، برایش دو پاداش است، و کسی که خطا کرد، یک اجر، اما آن که کوششی نکرد و جستجویی نکرده و پیروی از آنچه که به آن اطمینان داشته پس او به آنچه خواسته نرسیده و معذور نیست، بلکه او گناهکار خطاکننده است، برای آن که او به حق نرسیده، با پیرویش از نص، بلکه راه و روشی جدید را در پیش گرفته که آن بیرون رفتن و خروج از نگاه در نص و بی توجهی به آن به سبب وجود اختلاف در آن، و این نادرست است و بدفهمی دور از روش فقها در اختلافاتشان.

و بنابراین گفته شده: هرکس به سخنی که به آن علمی ندارد با سخنی بازدارنده و نه اصلاح کننده روی آورد، پس او گناهکار است، برای آن که بر او لازم است که روی نیاورد به آن، قبل از آن که حکم خداوندی را در آن باره بشناسد.^(۲)

و آنگاه که اختلافی پیش آمد که مخالف با نص باشد، برایش ارزش و اعتباری نیست، برای آن که از انواع رای باطل: «رای مخالف با نص است» و این از معلومات ضروری دین است که این نظر، فاسد و باطل است و جایز نیست که به آن فتوی داده شود، و اگر روی دهد به نوعی تأویل و یا تقلید روی داده است.»^(۳)

(۱) الموافقات، ص ۵۰۷/۴.

(۲) نک: البحر المحیط، للزرکشی، ۳۲۸/۶.

(۳) إعلام الموقعین، ص ۶۲.

و چه بسا که گروهی از آنان دلیل بیاورند به آنچه که قاسم بن محمد گفته: به راستی که مرا سخن عمر بن عبدالعزیز به شگفتی واداشته: دوست نمی دارم که اصحاب محمد ﷺ اختلاف نمی کردند یا که اگر آنان قول و سخن یگانه ای می داشتند، مردم در سختی می افتادند، و آنان پیشوایانی هستند که به آنان اقتدا می شود. و اگر مردی سخن یکی از آنان را بگیرد او در فراخی و راحتی است.»^(۱)

و حق این است که منظور و مقصود، اختیار این سخنان بر اساس اشتها و هوی پرستی نیست، و اعتبار و ارزش اختلاف سببی برای دست درازی و تجاوز عمل به نص باشد، بلکه حال آن، آن گونه است که اسماعیل قاضی گفته است: به راستی که گستردگی، گستردگی در اجتهاد رأی است، پس چه بسا که شاید توسعه به این گونه باشد که در یک مساله یک قول یگانه باشد، و همه به آن عمل می کردند.»^(۲)

بنابراین شافعی گفته: «اختلاف از دو جهت است، یکی از آنان حرام است و در مورد دیگری نمی گویم که حرام است. گفتند: پس اختلاف حرام و ناجایز کدام است؟ گفت: هرآنچه که خداوند نسبت به آن دلیل و حجتی آورده، در کتابش یا بر زبان پیامبرش، منصوص و آشکار، که اختلاف در آن جایز نیست، برای هرکه بداند.»^(۳)

و برای این اصل قرار داده شده در آن که: "حجت در نص شرعی است و آنکه اختلاف در آن حجتی شرعی نیست، و عذری قابل قبول هم نیست"، به راستی که علما از لغزش عالم بر حذر داشته اند، و آن فتوایی است که عالم در آن دچار اشتباه شود، پس خلاف آن حجت و گسترشی نیست، بلکه در حذر داشتن از آن مبالغه کرده اند، تا جایی که لغزش عالم را به شکستن کشتی مانند کرده اند، عبدالله بن معتر گفت: "لغزش دانشمند به مانند شکستن کشتی است، غرق می شود و همراه با آن

(۱) نک: جامع البیان العلم و فضله، ۹۸/۲، الفقیه و المتفق، ص ۵۲۹.

(۲) نک: جامع بیان العلم و فضله، ۱۰۱/۲.

(۳) الرساله، ص ۵۶۳.

خلق فراوانی را غرق می کند» (۱).

و سلمان گفت: حال شما هنگام این سه (امر) چگونه است: «دنیا دوستی که گردن‌هایتان را بشکند، لغزش عالم، و جدال منافق به قرآن».

و معاذ گفت: ای گروه عرب، چگونه با این سه (امر) رفتار می‌کنید: دنیا دوستی که گردن‌های تان را قطع کند، و لغزش عالم، و جدال منافق به قرآن. (۲)

به راستی که از دانایی صحابه رضوان الله تعالی علیهم آن بود، که از لغزش عالم بر حذر داشته‌اند و حکم کرده‌اند که ویرانگر دین است و خطر آن را آشکار کرده‌اند، برای آن که عالم اگرچه که دارای عذر باشد در لغزش و خطای خود جز آن نیست که آن سبب ضرر رسیدن و ضعیف شدن نص شرعی خواهد شد.

و برای این است که علما نصی بر قاعده مشهور و تکرار شده در مؤلفات (کتاب‌هایشان) آورده‌اند:

«آسان‌گیری در فتوی حرام است، و طلب فتوی کردن از شخص آسانگیر حرام

است.» (۳).

عبدالله بن مبارک گفت: ما در کوفه بودیم و نظر می‌دادیم در این باره - یعنی: نبیذ (شراب خرما یا کشمش) که درباره آن اختلاف بود - پس به آنان گفتم: بیاید و دلیل بیاورد یکی از دلیل‌آوردگان از شما از آن چه که می‌خواهند از اصحاب پیامبر ﷺ در رخصت دادن به آن، پس هیچ کدامشان از کسی دلیل به تسهیل نیاورد مگر اینکه از همان شخص برای او دلیل شدت آوردیم، پس دیگر دلیلی در دستشان نبود مگر عبدالله بن مسعود رضی الله عنه، و احتجاج شان در شدت نبیذ به چیزی که از او به صحت رسیده باشد، به راستی که از او آنچه به صحت رسیده آن که برایش در کوزه سفالی سبز نیفکنده بودند، ابن مبارک به کسی که بر آن دلیل به رخصت می

(۱) نک: الفقیه و المتفق، ص ۴۵۶، جامع بیان العلم و فضله، ۱۶۴/۲.

(۲) أخرجه ابن عبدالبر فی جامع العلم و فضله، ۱۶۴/۲.

(۳) صفة الفتوی ۳۱، و نک: ادب المفتی و المستفتی، ص ۱۱۱، إعلام الموقعین، ص ۱۰۲۳.

آورد گفت: ای احمق، حساب کن که اگر ابن مسعود در این جا نشسته بود و می گفت: آن برای تو حلال و آن چه که ما از پیامبر ﷺ در شدت آن وصف کردیم، برای تو لازم است که از آن پرهیزی، یا بترسی یا دچار خشیت شوی، (چکار می کردی؟) پس یکی از آنان گفت: ای ابا عبدالرحمن پس نخعی و شعبی و چند نفر دیگر را نام برد، آیا آنان حرام می نوشیدند؟ به او گفتم: هنگام دلیل آوری نام مردان را نبر، پس چه بسا که مردی در اسلام مناقبش چنان و چنان باشد و شاید که او هم لغزشی داشته باشد، آیا کسی می تواند به آن احتجاج کند؟

و ابن مبارک گفت: و به راستی که معتمر بن سلیمان به من خبر داد که گفت: پدرم دید که من شعر می گویم، پس به من گفت: ای پسرم شعر نگو، به او گفتم: ای پدرم حسن (بصری) شعر می گفت، و ابن سیرین شعر می گفت، به من گفت: "ای پسرم، آیا آن چه که از شر و بدی در حسن بود را گرفتی؟ و شری که در ابن سیرین بود را گرفتی؟ (وبقیه خوبیهای او را ندیدی؟) (اگر این کار را ادامه دهی) همه شر و بدی در تو جمع خواهد شد".^(۱)

شیخ الاسلام گفت: «و این همان است که ابن مبارک از آن یاد کرد، و همه بر آن اتفاق نظر دارند، و آن این که هیچ یک از بزرگان از سابقین اولین و بعد از آنان نبود مگر آن که برای آنان سخنان و کارهایی است که سنت از آنها مخفی شده است، و این بابی گسترده است، که بسیار فراوان است، این مسایل از ارزش آنان چیزی کم نمی کند ولی پیروی از آنان نیز جایز نیست، در آن باره چنان که خداوند می فرماید:

[فَإِنْ تَرَغَمْتَ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ]

«پس اگر درباره چیزی دچار نزاع شدید، آن را به خداوند و پیامبرش برگردانید.»

[نساء: ۵۹] ^(۲)

بنابراین از (فتوهای) نادر علما چه از نظر عمل به آن و یا فتوی درباره آن بر

(۱) نک: بیان الدلیل علی بطلان التحلیل، ص ۱۴۰-۱۴۱.

(۲) بیان الدلیل علی بطلان التحلیل، ص ۱۴۲.

حذر باشید.^(۱)

ابراهیم بن ابی عبله گفت: هرکس که (امر) نادری و کمیابی از علم را حمل کند شر بسیاری را می برد.^(۲)

و در این مورد، هیچگونه سختگیری یا در تنگنا نهادنی برای مردم نیست، پس قضیه میانه‌ای بین دو طرف و دو سو است: طرفی که کلام فقها را به سویی می‌افکند و برای آن ارزشی اختلاف و اجتهادشان نمی‌بینند، و این کمبود و نقص است.

و گروهی دیگر که برگزیدن و بهره‌وری را برمی‌گزینند و مسائل را به سمت و سویی گستردگی قرار می‌دهد، تا زمانی که در آن اختلافی باشد.

و میانه روی آن است که مراعات اختلافات فقها در نظر گرفته شود تا آن جا که با دلیل مخالف نباشد و اصل تسلیم و فرمانبرداری در برابر دلیل شرعی را ضعیف

نگرداند، پس هرکس که مجتهد است، پیروی کند از آنچه که آن را موافق به دلیل ببیند، و هرکه توانا نباشد بر اجتهاد از کسی پیروی کند که به دانش او اطمینان دارد، و هیچ کس متمسک و گیرنده هیچ قول و سخنی نباشد در حالی که می‌داند که دلیلی دیگر وجود دارد که مخالف با آن است و از آن برتر.

پس اعتبار در پیروی از دلیل است و نه به مجرد اختلاف، و برای انسان جای آن نیست که هر سخنی را خواست برگزیند، و نه آن که با اباحه و جایز بودن در هر مسأله‌ای که در آن خلاfi بیاید، که این پیروی از هوی نفسانی است.

این همه از جمله آن چیزهایی است که در نفس و جان مسلمان بزرگ است چه مفتی باشد یا فتوی خواهنده، چه مجتهد باشد یا پیروی کننده، آن که بحث و گفتگو کند و برای رسیدن به آن تلاش کند، و این دلیلی می‌شود برای آشکار شدن دلایل و انتشار آن و بحث کردن مردم نسبت به آنان، پس احادیث صحیح از ضعیف شناخته می‌شود، و دلیل‌های باطل از درست، و از بین آنها چه بسیار سنت‌ها که

(۱) نک: الآراء الشاذة فی اصول الفقه، لعبد الکریم النملة، ۱/۱۶۸-۱۷۴.

(۲) نک: سیر أعلام النبلاء، ۶/۳۲۴.

آشکار می شود، و این از برکت پیروی از روش شرعی درست است در اعتبار به دلیل و نه به خاطر اختلاف.

اما اگر طوری بشود که اختلاف در حد ذات آن حجت باشد، پس گروهی از مردم برای نگریستن در دلیل و برهان تلاش نمی کنند، و در شناخت درستی آن و دلالت و راهنمایی آن و سخن علما درباره آن تلاش نمی کنند، برای آن که دلیل الزام آور نیست تا وقتی که در آن اختلافی باشد، و این نقصی است که کمال تسلیم در برابر این دلیل را ضعیف می گرداند.

د - بر حذر داشتن از پیروی خواسته های (نفسانی):

از اصول شرعی که فقیهان همه بر آن هم رأی هستند با همه اختلافات فقهی، قاعده و بنیاد (سرزنش هوی نفسانی) است و همه پذیرفته اند که این نصی شرعی است، و اختلافی که دارند، در بین خود، اختلاف در مرزبندی معنی درست و مقصود و منظور از نصوص شرعی است.

و آنگاه که خواسته های نفسانی و اشتها و آسان گیری آمد، منظور و مقصود تغییر می کند، به جای آنکه مردم دنبال پیدا کردن منظور خداوند باشند، دنبال هوای نفسانی خود هستند، و به جای آن که دلیل ها و برهان های آورده شود برای پی بردن به منظور کشف منظور خداوند از نصوص کتابش (قرآن) و سخن پیامبرش ﷺ به بحث از آنچه که مقصد و منظور از نفس و سرانجام های آن می کشد، پس هوای نفسانی گمراهی از حق را در پی دارد:

«وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ»

«و از هوی نفسانی پیروی آنان که تو را از راه خدا باز می دارد به راستی آن کسانی

که از راه خدا و آنچه که از هوی در قرآن یاد شده» [ص: ۲۶]

و آن چه که از هوی در قرآن یاد شده جز برای سرزنش نیست، پس چگونه می توان در ترجیح و اختلاف از آن پیروی کرد؟ پس «مقصد شرعی از وضع شریعت، بیرون آوردن مکلف است از آنچه که هوی نفسانی به آن می خواند، تا آن که بنده ای

برای خداوند باشد، به طور اختیاری، چنان که او بنده خداوند است، به ناچاری»^(۱).
و آن معنی است حاضر، آشکارا در کلام اهل علم و فتوی هایشان، و ممکن است که آن (معنی را) در این جا از آشکارترین روشنایی هایش قرار داد:

۱- نهی دانشمندان از پیروی کردن رخصت‌ها:

از آن جهت که شخص سعی می کند برای برگزیدن سخنان فقهی که میل به آسان‌گیری و رخصت دارد، و از آنچه که نفس انسان به آن روی می آورد و در پی آسان‌گیری و رخصت گرفتن و بحث از آنچه که آسان‌تر است، و به راستی که علما در بر حذر داشتن از آن مبالغه کرده‌اند تا آن جا که سلیمان تیمی گفته است: "اگر از رخصت‌های هر عالمی گرفته شود، همه شُرّیک جا جمع می‌شود"، ابن عبدالبر گفت: "این اجماع است و در آن خلافی نمی‌دانم"^(۲).

و از اجماع بر حرمت (حرام بودن) رخصت‌ها در فتوی‌ها، از علمای دیگر هم حکایت شده است.^(۳)

«و این به پیجوی رخصت مذهب‌ها بدون استناد به دلیل شرعی می‌انجامد. و از ابن حزم حکایت شده بر این که این فسق است و ناجایز، و هم چنین که این به از بین بردن تکلیف‌ها است، برای آن که مکلف اگر خواست (آن فتوی را) انجام دهد و اگر خواست ترک کند، و این عین برداشتن تکلیف، برخلاف آن که اگر به ترجیح مقید باشد، او پیروی کننده از دلیل است، نمی‌تواند (دلیلی) برای پیروی از هوی (نفسانی) و ساقط شونده تکلیف باشد»^(۴).

«پیروی از آسان‌گیری‌ها از میل به هواهای نفسانی است، و شرع آمده برای بازداشتن از پیروی از هوی، و این در تضاد است با این اصلی که بر آن اتفاق نظر

(۱) الموافقات، ۲/۶۹، و انظر فی المعنی نفسه: الموافقات ۲/۳۴۴ و ۲/۳۵۱-۳۵۳.

(۲) جامع بیان العلم و فضله، ۲/۱۱۹.

(۳) ص ۲۳۴، ش ۴، کتاب اصلی.

(۴) الموافقات، ۴/۵۰۲.

وجود دارد، و هم چنین با این قول خداوند بلندمرتبه:

[فَإِنْ تَزَعَّتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ]

"پس اگر درباره چیزی نزاع پیش آمد، آن را به خداوند و پیامبر برگردانید." [نساء:]

[۵۹] و جایگاه خلاف جایگاه تنازع است.

پس برگرداندن آن به هوی های نفسانی درست نیست و بلکه به شریعت باید برگردد، و این روشنگری برتر است از بین دو گفته، پس پیروی از آن لازم است نه موافق با غرض آن.^(۱)

و از بعضی از علما مانند احمد و ابن قطان این سخن حکایت شده که هر که از رخصت ها پیروی کند، فسق دارد.^(۲)

و بنابر این ابن سمعانی درباره مفتی ها سه صفت را شرط کرده: اجتهاد، عدالت و دست بازداشتن از رخصت دادن ها و آسان گیری.^(۳)

۲- پس برای مفتی و خواهنده فتوی و نه برای قاضی جایز نیست که حکم کند یا فتوی دهد درباره احکام شریعت، در پیروی از هوی و شهوت و برگزیدن (فتوی ها) بر (اساس) خواسته های نفس.

ابن قیم گفت: «عمل و فتوی دادن در دین خداوند بر اساس خواسته های نفسانی و اختیار دادن و موافقت و همراهی با غرض درست نیست. که در طلب باشد، سخنی را که موافق با غرض او و غرض آنچه را که آن دوست می دارد، که بر اساس آن عمل کند و بر اساس آن فتوی دهد و وای بر او، و حکم بر دشمنش دهد و فتوی دهد به ضد آن، و این از بدترین فسق ها و بزرگ ترین گناهان کبیره است.»^(۴)

۳- و اختلاف فقها راهی نیست برای آن که خواهنده فتوی هرچه از سخنان

(۱) الموافقات، ۵۱۱/۴.

(۲) نک: اصول الفقه، لابن مفلح، ۱۵۶۳/۴ شرح الکوکب المنیر، ۵۷۷/۴.

(۳) نک: البحر المحیط، ۳۰۵/۶.

(۴) اعلام الموقعین، ص ۱۰۱۵.

فقهی را بدون اجتهاد و تقلید جایز برگزیند: «و چه زمانی مقلدین مذاهب چهارگانه ما را آزاد می گذارند تا بیرون آوریم از آنها پاکیزه ترین شان را در نزد آنان تا برای شان مرجعی باقی نماند مگر پیروی از شهوات در این برگزیدن، و این نقض کننده و از بین برنده مقصد وضع و نهاده شدن شریعت است، پس قول به اختیار، در هر حال درست نیست.»^(۱)

«پس برگزیدن یکی از مذاهبها بر اساس هوی و شهوت در تضاد رجوع به خداوند و پیامبر است.»^(۲)

«برای آن که پیروی یکی از دلیلها بدون دلیل برتری دادن ناممکن است، آنگاه که دلیلی برایش باشد، با فرض برخورد، بدون برتری دادن، پس در این جا از آن چه از آن پیروی می کنند جز بر اساس هوی (نفسانی) نیست.»^(۳)

«پس آنگاه که به یکی از دو قول فتوی دهد، همراه با اختیار کردن و برگزیدن، به راستی که فتوی داده در بلای سخت به اباجه (جایز و روا بودن) و عنان گسیختگی، و آن قول سومی و خارج از دو قول است.»^(۴)

«و آنگاه که فرد عامی آن چه را که برایش پیش آمده بر مفتی عرضه می کند، پس او قابل است (که آن مفتی او را) از هوی (نفسانی) خارج می کند و او را به پیروی از حق دلالت می کند، پس (برای) حال آن فرد ممکن نیست که به او گفته شود: برای مسأله تو دو قول (نظر و رأی) است، پس بر اساس خواسته ات هر کدام را می خواهی برگزین، پس این معنی حکم کردن هوی (نفس) به غیر از شرع است، و نجات نمی یابد از این که بگوید: (کاری) انجام ندادم مگر بر اساس سخن عالم، برای آن که این مکر و حيله از جمله حيله هابی است که خود را از قیل و قال نجات دهد، و شبکه ای برای رسیدن به اغراض دنیوی است، و مفتی عامی را بر تحکیم هوی (خواهش

(۱) الموافقات، ۴/۴۹۹.

(۲) الموافقات، ۴/۵۰۱.

(۳)(۳) الموافقات، ۴/۵۰۲.

(۴) الموافقات، ۴/۵۰۹.

نفسانی) مسلط می گرداند، و او را به اتباع هوی نفسانی خود دعوت می کند نه به اتباع شریعت، پس این کار نادانی در شریعت و نیرنگ بازی در نصیحت است.^(۱)

پس کسی که فتوی خواسته نباید از هوی (نفسانی اش) پیروی کند، و مفتی و مانند آن قاضی، نباید از هوای (نفسانی اش) پیروی کند، پس بر هر دوی آنان لازم است که از دلیل و اصول پیروی کنند، تلاش کند درباره آنچه که مقصود خداوندی است بر حسب توانش، و این معنی قطعی است و همه دانشمندان بر آن اتفاق نظر دارند، و اجماع فراوانی درباره آن حکایت شده است:

پس بر مفتی لازم است که بر اساس اعتقادش در فتوی عمل کند چه به سود او یا زیانش باشد، و بر این اجماع است.^(۲)

«اگر شخص عالمی بر خلاف اجتهاد خود، و از روی تقلید از دیگری، حکمی صادر کند، این حکم به اتفاق باطل است.»^(۳)

و به اجماع علما اگر کسی اجتهاد کند و اجتهادش او را به سوی امری کشاند، پس بر او جایز نیست که از کسی دیگر تقلید کند.^(۴)

و برتری دادن به قولی بدون نگرستن به دلیل آن، به اجماع، حرام می شود.^(۵)

برتری و ترجیح دادن به محض اختیار و اراده، یا به غیر وجوه معتبر شرعی، به اجماع حرام است.^(۶)

جایز نیست برای او که لفظ را بر یکی از معنی آن بدون دلیل ببرد، و این کار به اجماع حرام است.^(۷)

(۱) الموافقات، ۴/ ۵۱۰.

(۲) ص ۲۳۶، ص ۲، کتاب اصلی.

(۳) نک: شرح الکوکب المنیر، ۴/ ۵۰۶.

(۴) ص ۲۳۶، ش ۴، کتاب اصلی.

(۵) ص ۲۳۶، ش ۵، کتاب اصلی.

(۶) نک: مجموع الفتاوی، ۱۰/ ۴۷۲، الاعتصام ۳/ ۱۰۶.

(۷) ص ۲۳۷، ش ۱، کتاب اصلی.

و اما حکم کردن یا فتوی دادن به آنچه که مرجوح (ضعیف) است، خلاف اجماع است.^(۱)

و فتوی دادن و قضاوت با غرض مندی و بر اساس هوی (نفس) بدون دلیل به اجماع حرام است.^(۲)

و قاضی و مفتی، بر آنان حلال و روا نیست که هیچ کدامشان بر اساس خواسته های نفسانی یا هوی نفسانی، حکم کند، و این کار به اجماع حرام است.^(۳)

و موارد دیگر، و امکان قراردادن برخی در برخی دیگر وجود دارد، و مقصود ابراز و آشکار کردن قطعی بودن اصل شرعی در حال ضرورت و پیروی از دلیل و ترجیح آن به حسب وجوه شرعی معتبر، و سرزنش هوی خواهی نفسانی در ترجیح بین دلیل ها و یا قول و سخنهاست، فرقی ندارد، از مفتی یا قاضی یا کسی که از او فتوی خواسته است.

۴- و برای پرسشگر جایز نیست که آسان ترین قول ها (و حکم ها را) را برگزیند:

برای این که این دعوتگری برای خواسته های نفسانی و هوی (خواسته های دل) در دین خداوند است، و این کار پیروی کردن از منظور و مقصود شارع نیست در آنچه که مسلمان غلبه ظن مسلمان است. و هم چنین سبب سقوط تکلیف می شود، برای آن که همه تکالیف سخت و سنگین است و به همین سبب تکلیف نامیده شده چون از کلفه گرفته شده که به معنی مشقت است.

۵- و کسی که پرسش کرد، تا زمانیکه قلبش مطمئن نشود به آن فتوی عمل نکند:

پس اگر در سینه اش چیزی مطمئن نشد به آن عمل نکند، به خاطر این سخن پیامبر ﷺ: «استفت قلبک و ان أفتاک الناس و افتوک» «از قلبت فتوی بخواه و

(۱) نک: الاحکام فی تمییز الفتاوی عن الاحکام، للقرافی، ص ۴۳.

(۲) شماره ۴ ص ۲۳۷.

(۳) نک: مراتب الاجماع، ص ۸۷.

اگرچه که مردم برای فتوی دهند و فتوی دهند»^(۱).

«و این شرط در همه تکالیف است و آن آنکه انسان چیزی را بر عقیده اش، جلو نیفکند، که مخالف با دستور خداوندی باشد»^(۲).

و اسباب آنچه که شکها در نفس و جان برمی انگیزد، بسیار است و امکان مرزبندی برای آن وجود ندارد، و اگر هر شخص یقین کند یکی از اسباب زیر حاصل شده، جایز نیست که به فتوی عمل کند:

- برایش یقین حاصل شود که مفتی مقصود او را نفهمیده است.
- یا در برگزیدن مفتی بر پایه خواهش های نفسانی عمل کرده باشد.
- یا آن که جوانی از سوال را از مفتی پنهان کرده باشد.
- یا موارد مشابه دیگری که از قرینه های آن شک و تردید و دودلی به دلش راه می دهد، پس برای پرسش گر جایز نیست که به آن عمل نکند، تا آن گاه که قلب او خاطر جمع و مطمئن شود.

۶- و برای رسیدن به این معنی شرعی در سرزنش هوی نفس نزد علما، پس حاضر شدن این معنی نزد پرسشگر ترک جواب آن را جایز می گرداند:

پس آن گاه که پرسشگر هدفش از سوال رسیدن به هدف خود است (و دنبال رضایت خداوند نیست)، پس بر مفتی لازم نیست که پاسخ او را بدهد، و اگر چه که غرض و هدف او رأی و نظر مفتی باشد که در برابر خداوند (نسبت) به آن مدیون است، برای آن که پرسنده، اراده حق را ندارد، ابن تیمیه گفت: "من در بین فتوی دادن و فتوی ندادن برای امثال او آزاد هستم برای آن که آنان برای دین فتوی نمی خواهند"^(۳).

۷- و اگر از عالم پرسیده شود درباره مسأله ای از آنچه که درباره آن نصی آشکار

(۱) ص ۲۳۷، ش ۷، کتاب اصلی.

(۲) البحر المحیط، ۳۲۲/۶.

(۳) نک: اعلام الموقعین، ۱۰۵۲.

ثبت شده، پس برای او (عالم) فتوی ندادن روا نیست و اگر که نص درباره مسأله باشد به سبب آن که آن (فتوی) مخالف برای منظور و غرض سؤال کننده باشد.^(۱)

۸- و از تطبیقات اصل سرزنش هوی نفس (خواسته های دل) تحریم حيله ها در

دین آمده است: چون که آن از جمله چیزهایی است که مخالف مقصود شارع و بحث از هوی نفس است.

امام احمد درباره اصحاب حيله ها چنین گفته است: "آنان) چقدر ناپاکند".^(۲)

و ایوب سختیانی درباره آنان گفته است: "با خدا خدعه و نیرنگ می ورزند، آن چنان که با کودکان، نیرنگ می زنند، و اگر به طور آشکار (و بدون حيله) با شرع مخالفت می کردند در نزد آسان تر بود (یعنی اینکه حيله خیلی بدتر و قبیح تر است)".^(۳)

همه صحابه رضی الله عنهم بر تحریم حيله ها، اجماع دارند.^(۴)

و با ذکر بعضی از اجتهادات که شدت مراعات آنان نزد علما به ثبوت رسیده، برای خطر پیروی از هوی، و اشکال برگزیدن بین اقوال (سخنان) و هرکه از آن پیروی کند، برای آن که از احکام و نصوص فرار می کند، (سخن را) به پایان می بریم و بنابراین بعضی از آنان در ملزم کردن مردم به بعضی از احکام به عنوان سد ذریعه برای فساد پیروی از هوی (خواسته های نفسانی) تلاش کرده اند. و از آن جمله این اجتهادات و تلاش ها است، مثلاً:

۱- در مسأله: آیا تقلید از مذهبی معین در هر رویدادی برای فرد عامی (بی سواد)

لازم است؟

(۱) نک: إعلام الموقعین، ص ۱۰۵۲.

(۲) نک: بیان الدلیل علی بطلان التحلیل، ص ۳۳.

(۳) نک: بیان الدلیل علی بطلان التحلیل، ص ۳۶.

(۴) نک: بیان الدلیل علی بطلان التحلیل، ص ۱۴۴.

ابن منیر گفته: بر او پیروی از مذاهب اربعه لازم است، برای آن که او بعد از این که مذاهب را فهمید و رخصت های آن را شناخت و سختی های آن را در هر رویدادی، پس کسی که فتوی خواسته از مذهب بیرون نمی رود مگر برای تمایل به گسستگی و آسان گیری.^(۱)

۲- و هرگاه خواست که درباره بعضی مسائل به مذهب دیگر رجوع کند، برای او (روا) نیست که از او بخواهد به پیروی از رخصت ها در مذاهب که در آن انحلال و بی اثر کردن تکلیف است.^(۲)

و این حکمی همگانی است «جاری است در هر آن که به رتبه اجتهاد برسد. از فقها و اصحاب دیگر علوم، برای آن که شاید بر خورد به رخصت های مذاهب بر خلاف عصر اول، زیرا که مذاهب مرتب و تدوین نشده بود، که به رخصت های آن برخورد.^(۳)

۳- و شرط است در جواز تلفیق بین مذاهب آن که سینه اش برای تقلید گشوده شود.^(۴)

۴- چنان که بعضی از علما به واجب بودن فتوی به آنچه که در مذاهب مشهور است، رفته اند و از (فتوی های) نادر در مذهب نهی کرده اند، چون در آن آسان گیری و همراهی با هوی نفس (خواستهای دل) خواهند فتوی است.^(۵)

پس پایبندی با پیروی از یکی از مذاهب چهارگانه، یا بیرون رفتن از مذهب یا ضرورت فتوی دادن بر اساس آن چه معروف و مشهور در مذهب است، همه اینها دلیل محکم برای پیروی کردن از نص و دور بودن از هوی و هوس نفسانی است.

من در این جا نمی خواهم که درستی یا نادرستی این نظر را مورد نقد قرار بدهم،

(۱) نک: بیان الدلیل علی بطلان التحلیل، ص ۱۴۴.

(۲) نک: البحر المحیط، ۶/۳۲۰.

(۳) نک: البحر المحیط، ۶/۳۲۰.

(۴) روضه الطالبین، للنووی، ۱۱/۱۱۷.

(۵) نک: البحر المحیط، ۶/۳۲۲.

بلکه می خواهیم به این نکته تاکید کنم که این موضوع مهم نزد عالمان ما مورد توجه بوده است، تا آن جا که در بعضی از اجتهاداتشان متهم به تعصب هم شده اند، ولی از همگان می دانند که این کلام آنها صرفاً جهت دوری از هوی و هوس بوده است (خداوند علمای اسلام را مورد رحمت واسع خود قرار دهد).

مبحث سوم:

انحراف به سبب اختلافات فقهی از تسلیم در برابر نص شرعی:

اصل در اختلافات فقهی آن است که سبب و دلیلی نباشد برای هرگونه انحراف از تسلیم در برابر نص شرعی. بر آن که در بیشتر مواردش خلافی در فرصت های اجتهادی است که شریعت اجازه اختلاف را در آن داده است. و دلیلهایی نیست و یا نصوص شرعی که نزاع (جنگ) را در آن از بین ببرد، چنان که آنان جدا شده از نصوص و دلیلهای شرعی شده هستند مانند آن که سزاوار است که سببی شود برای افزودن بر ایمان و بزرگداشت و تسلیم شدن در برابر نصوص و دلایل شرعی، جز آن که انحرافات و خطاها از قدیم و زمان حال به دست آمده است. و همیشه اهل علم بر امر بیان آن و بر حذر کردن از آن در کوششند و از آن جمله اند:

نخست: تعصب فقهی:

این گونه به نظر می رسد که اختلاف فقهی از قدیم ملازم "تعصب فقهی" بوده است که بعضی از علما و یا بعضی از پیروانشان دچار آن شده اند. تعصب نسبت به امام یا مذهب یا قول و سخن یا ترجیحی معین، که باعث می شود پیروی از دلیل در نزد او سست شود، و تسلیم کامل شدن در برابر نص را در قلب او ضعیف می گرداند، از آن جایی که خود هم نمی فهمد، پس چه بسا که حدیث صحیحی را مستقیماً نپذیرد، یا اینکه براحتی بر نص صحیح ایراد وارد کند، یا دنبال معارضات است که نص را رد کند، و بدون شک سبب همه اینها تعصب است، و این تعصب (سخت گیری) ممکن است نزد انسان، آشکار باشد به گونه ای که هرکس آن را بداند، درک کند، تا جایی که انسان در نفس خود به آن پی ببرد و این انحراف و کجی ظاهر و آشکار است، ولی اشکال و ایراد در آن است که ممکن است (که این موضوع) پنهان باشد و انسان آن را نبیند، ممکن است کسی که به این تعصب گرفتار است، و از آن خبر نداشته باشد، پس تعصب همان است که او را در پذیرش بعضی دلیل ها، یا رد کردن آن رو به رو می کند و او گمان می کند که حاصل از دلیل و برهان باشد، و

این لازمه اش بیشتر توجه کردن و مراجعه کردن به نفس است در لازم بودن تسلیم و پیروی از کلام خداوند و کلام رسول الله ﷺ، تا آن که در حالت ناتوانی و بی خبری از انسان چیزی بر آن طغیان و سرکشی نکند.

و این امر ضرورت پافشاری بر مبدأ و آغاز تسلیم و برگشت و رجوع نفس را تاکید می کند، اگر مسلمان به آن قناعت کند و به آن یقین داشته باشد، برای آنکه عوارضی روی می دهد که تسلیم را ناتوان می سازد، از جایی که مسلمان آن را درک نکند، از جایی که اصل ایمانش را به نص شرعی را تحت تأثیر قرار می دهد (پس باید هوشیار باشد).

چنان که تعصب و سخت گیری به تجاوز به احکام شرعی متعددی در حقوق برادری اسلامی نسبت به آن کسی که با فقها مخالفت می کند، می انجامد، و این سببی برای کافر دانستن یا فاسق دانستن می شود، و یا عقوبت کردن شان، بدون دلیل شرعی که جز از تعصب به سخنان و مذاهب نیست.^(۱)

و به راستی که تاریخ فقهی در زمان قدیم و عصر حاضر پر است از قصه هایی که در مورد تعصب مذموم نقل شده است.

به تحقیق که شخص متعصب خود را از ثمرات و فایده های اختلاف فقهی محروم کرده است. زیرا که خبر داشتن از کلام فقیهان و نگاه در دلایل آنها و سخنانشان و حرکت در راه های آنان و خواندن کتاب هایشان، خیر فراوان و اثری بزرگ بر جوینده دانش (طالب علم) دارد. آنگاه که به خرد و علم او اضافه میشود، وقتی که از دانش بزرگان در بازه زمان ها و مکان ها و مذاهب مختلف استفاده میکند، و او را توانا می سازد تا از بین سخنانشان و استدلالشان که حق را شرح و بیان کرده اند، به حق برسد، تا اینکه به آرای مذهبی معین که به سرزمین معین یا زمانی محدود است بسنده کند.

پس هرکس بر همه مذاهب ها آگاه شود، همه سنت ها برایشان آشکار می شود، و

(۱) نک: در بعضی از این اخبار: التعیین فی شرح الأربعین، للطوفی، ص ۲۶۰-۲۶۶.

این نگرشی لطیف است که شیخ الاسلام ابن تیمیه از آن خبر داده و گفته است: «و آنانی که بعضی از آن چه را که مشروع است می پسندند و بعضی را دوست نمی دارند، به راستی که خداوند متعال گروهی را برانگیخته که اینگونه بگویند، و گروهی دیگر به قول دیگر بروند، تا با هم نزاع و مجادله کنند، پس خداوند به سبب این نزاع سنت (پیامبر ﷺ) را آشکار می کند زیرا گروهی این قول را گرفته اند و گروهی دیگر قول دیگر را.^(۱)»

و بنابراین گفته اند: "هر کس اختلافات (فقهی را) بیاموزد، سعه صدر پیدا می کند".

برای آن که عقل او روشن می شود، با شناخت سخن اهل دانش و دلیل های آنان و روش هایشان و آن ها را برای شناخت راه و روش های سخنان (دیگران) قرار می دهد و به مستندات آنها و نسبت به آنان دچار تنگی نمی شود. و از آنان در نظر خود و فهم خود بهره می برد.

پس انسانی که جز یک سخن یگانه را نشناخته زندگی اش در سختی می گذرد آنگاه که سخن دیگری را نشنود، برای آن که آن را نادر می یابد و مخالف با اجماع و از آن می گریزد و سینه اش برای خلاف آن باز نمی شود، و این تنگی نفس را نزد کسی که بر کلام دانشمندان مطلع باشد را نمی یابی.

چنان که اختلاف در آن سبب آسانگیری برای مردم است، ولی شخص متعصب توان درک آن را ندارد، و آن را به سخت گیری حمل می کند که احیاناً این سخت گیری او موافق و همراه با اصول شریعت و مقاصد آن نیست.

چنان که تعصب و سخت گیری دفع کننده ای مهم برای ضایع کردن بسیاری از حقوق اسلامی در برانگیختن به رحمت و برادری و یگانگی کلمه می شود. و در گروه گرایی و سرکشی و دروغ و بهتان بر مردم به بهانه های هوی پرستی و سخت گیری می افتد، و این از شگفتی هایی است که نزد بعضی از متعصبین از فقها روی می دهد، زیرا

(۱) مجموع الفتاوی، ۳۴۹/۲۲.

که تعصب به به فقه یا فقیه یا نص به انجام تعدادی از محرمات شرعی قطعی می‌انجامد.

پس سخت‌گیری و تعصب تاثیر بسیار عمیق بر کوتاهی در اصل تسلیم در نص شرعی دارد، چون که به خاطر تعصب شدیدش به سرزنش بعضی از نصوص شرعی که در برخورد با رأی متعصب اوست مبتلی می‌شود، یا باعث می‌شود که دلیلهای که باعث تقویت قول او می‌شود را بدون مرجح ترجیح دهد، و این تعصب مذموم باعث می‌شود که بسیاری از دلیلهای صحیح کتاب و سنت را کنار بگذارد.

دوم: اختلاف و پراکندگی:

آن‌گاه که اختلاف فقهی سببی برای پراکندگی و تفرقه باشد، پس به راستی که متعصبان در آن زمان منجر به انحراف از راه اختلاف فقهی مسلمی می‌شوند که برای دلیل شرعی است، زیرا که اختلاف فقهی سبب دشمنی و تفرقه و پاره پاره شدن نمی‌شود، و در حقیقت آنچه که روی می‌دهد همان اختلاف کلام و نزاع فاسد، جدا شده از هوی‌های (نفسانی) است، پس اختلاف فقهی اختلافی داخل در اسلام است، و ممکن نیست که از احکام آن بیرون رود.

وقتی که هر مسأله‌ای که در اسلام روی دهد مردم در آن دچار اختلاف می‌شوند و این اختلاف در بین آنان دشمنی و کینه ورزی و فرقه‌گرایی به ارث نمی‌گذارد که آن را از مسائل اسلام بدانیم، و هر مسأله‌ای که روی دهد که عداوت و نفرت و دوری و جدایی را واجب گرداند، که می‌دانیم این‌ها در امر دین به چیزی به حساب نمی‌آید، و آن‌ها همان چیزهایی است که رسول الله ﷺ در تفسیر این آیه إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيْعًا «به راستی کسانی که در دینشان تفرقه کردند و گروه گروه شدند.» [انعام: ۱۵۹] آن را تفسیر کرده‌اند.^(۱)

«پس مسائل فقه از مسائل اسلام است پس واجب است که سببی برای پراکندگی

(۱) الموافقات ۴/ ۵۴، والاعتصام ۱/ ۱۳۹ و به راستی که بعضی از اهل حلم آن را بیان کرده‌اند و قصد از آن کس ابن‌المعانی رحمة الله است.

و اختلاف نباشد پس تفرقه و پراکندگی ناپسند: **[إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا]**
«و به راستی کسانی که در دینشان تفرقه کردند و گروه گروه شدند.» [انعام: ۱۵۹]
است.

«و اما آیاتی که شبیه این آیات هستند، از آیاتی که دلالت بر تفرقه دارد، و معنی آن که گروه شدند؛ یعنی: جماعت‌هایی که بعضی از بعضی دیگر جدا می‌شوند که بر الفت گرفتن و پشت گرمی به هم و یاری دادن نیست، بلکه بر خلاف آن است، برای آنکه اسلام کلی است و امر آن یکی است، پس مقتضی آن است که حکم آن بر همبستگی تمام باشد نه بر اختلاف و پراکندگی.»^(۱)

و از ابن سمعانی بیانی زیبا درباره این موضوع است، و همه آن را به خاطر ارزشمند بودنش نقل می‌کنم: «ابن سمعانی گفت: و به این خاطر همراهی اختلاف در مسائل فروع اختلاف عقاید در اصول را آشکار می‌کند. پس آنگاه که اصحاب رسول الله ﷺ و رضی الله عنهم را می‌بینیم که بعد از ایشان در احکام دین اختلاف می‌ورزند دچار تفرقه نمی‌شوند، و گروه گروه نمی‌شوند، برای آن که آنان در دین دچار تفرقه نمی‌شوند و بلکه به آنچه که به آنان اجازه داده شده، می‌نگرند، پس اختلاف سخنانشان و نظریاتشان در مسائل فراوان است...، پس با اختلافشان در این چیزها، پسندیده شدند، و این نوع از اختلاف رحمتی برای امت است. آنگاه که آنان را به توفیق و یقین موفق می‌گرداند.

سپس میدان گسترده شد بر علما و نظر درباره آنچه که در آن حکمی در تنزیل (قرآن) و سنت نیافتند، و آنان با این همه اختلافات اهل دوستی و نصیحت بودند. و در بین آنان برادری اسلامی باقی بود، و در بین آنان نظام هم دلی و الفت گسسته نشد، پس آنگاه که این هوی‌های (نفسانی) تباه کارانه که دارندگان و یارانش را به دوزخ برد و گروه‌هایی پدید آمد، برادری در دین گسسته شد و الفت و همدلی از بین رفت، و این دلالت می‌کند بر آن که دور شدن و جدایی به راستی که در مسائل پیش

(۱) الاعتصام، ۱۲۵/۳.

آمده که شیطان آن را پدید می آورد، و دوستانش آن را در دهان مردمان انداخته، تا بعضی، بعضی دیگر را به کفر نسبت دادند.

پس هر مسئله ای که در اسلام روی داد و مردم در آن مسئله فرو رفتند و دچار اختلاف شدند و این اختلاف بینشان دشمنی و کینه و تفرقه به وجود نیاورد، بلکه در بین آنان الفت و پند و دوستی و رحمت و مهربانی باقی ماند که می دانیم آن ها از مسائل اسلام است، جایز است در آنها نگریسته شود، و انتخاب قولی از اقوال و سخنان موجب دور شدن و کافر خواندن را واجب نمی گرداند، چنان که این اختلاف در بین صحابه و تابعین روی داد، با باقی ماندن الفت و دوستی بین آنان، و (بعد) هر مسئله ای روی داد و درباره آن اختلاف پیش آمد، پس اختلافشان در این درستی و رویگردانی و از هم بریدن و جدایی را جویی در پی داشت، و چه بسا به درجه تکفیر بالا رفت و می دانیم که امر دین در این باره به چیزی نیست»^(۱).

«گفت - بعضی از علما توجه کرده اند - : و یافتیم یاران رسول الله ﷺ را بعد از ایشان که در احکام دین اختلاف کردند، ولی متفرق نشدند و گروه گروه نشدند برای آن که آنان در دین تفرقه نکردند و بلکه اختلاف کردند درباره آنچه که به آنان اجازه اجتهاد رای و استنباط از کتاب (قرآن) و سنت داده شده بود که درباره آن نصی نمی یافتند، و اختلافشان درباره این سخنانشان پسندیده بوده است، چرا که تلاش آنها درباره آنچه که به آن امر شده بود، بوده است»^(۲).

سوم: بسنده کردن درباره آنچه که بر آن اتفاق نظر است و ترک آنچه که در آن اختلاف است:

و از نارسایی در تصور اختلاف فقهی آن است که واجب بودن و تحریم شرعی را مرتبط به اجماع قرار دهیم، و بعضی مردم عقیده داشته باشند که برای مسلمان همین بس است که به آنچه که در آن اتفاق نظر وجود دارد بسنده کنند و آنچه را

(۱) مختصر الصواعق المرسله، ص ۵۸۰-۵۸۱.

(۲) الاعتصام، ۱۶۸/۳.

که درباره اش اختلاف است، رها سازد. پس می گویند: هرکس بر آنچه که در آن اتفاق نظر وجود دارد عمل کند، او مسلمانی نجات یافته در آخرت است و مقرب و نزدیک نزد خدا.^(۱)

پس این دیدگاه محصور می کند و واجب می داند بر مسلمان آنچه را که بر آن اتفاق نظر وجود دارد، و این در حقیقت: «مذهبی است که برایش هرگز معتقدی آفریده نشده است، و جز آن نیست که گوینده اش بگوید بر اساس نصی، تا آن که با اجماع، موافق آید.»^(۲)

و آن «برای آن است که امت اجماع کرده اند، و خردها قضاوت کرده اند و نصوص از قرآن و سنت آمده و همه متفق هستند: که هرآنچه برایش دلیل و برهانی اقامه شود عمل کردن به آن واجب است و اگرچه که مردم درباره اش اختلاف ورزند، و واجب است که درباره آن کوتاهی نشود، درباره آنچه که در آن اجماع شده، به جز آنچه که درباره اش اختلاف شده مگر در مسائلی که دلیلی برایش نیامده، مگر اجماع یگانه ای که از پیامبر ﷺ درباره اش نقل شده است.»

و برای آن که اُمت اتفاق نظر دارند بر آن که بسنده کردن بر قولی به اجماع فقط بدون بهره وری از نصوص، اگر روی دهد حرام است، مسلمان آن را انجام نمی دهد و مسلمان سعی در انجام آن را ندارد.»^(۳)

پس اختلاف در حکم واجب بودن پیروی کردن (از آن) را نفی نمی کند و هم چنین صفت قطعی بودن از بین نمی برد، «و اما اختلاف درباره آنان، حرمت قطعی بودن را از بین نمی برد، چه بسا که بسیاری از احکام قطعی یقینی باشد و درباره آن اختلاف باشد.»

«و هرکس به آن چه درباره اش اجماع است بسنده کند چاره ای ندارد مگر آنکه

(۱) اضواء علی السنة المحمدیه، لأبی ربه، ص ۱۹ به نقل از انواری شفه، للمعلمیف ص ۳۱.

(۲) الاحکام فی اصول القرآن، لابن خرم، ۴۸۱/۳.

(۳) مختصر صواعق المرسله، ص ۵۸۰-۵۸۱.

حتما در بسیاری از قضیه‌ها مخالفت با کتاب و سنت کند، این مخالفت کردن قطعی و حتمی است، و اما (احکام و فتوی‌های) ظنی و بر اساس گمان، در بسیاری از آنان سخن گفته شده و در آن حرج و سختی نیست»^(۱).

و اکتفای به ترک آن قسمتی از شریعت است، پس رخصت دادن درباره آنان و انهدان یقینی درباره بسیاری از حق است.^(۲)

بنابراین، اجماع منعقد است بر کافی نبودن بر مسائل اجماع، و آنچه همه مسلمانان بر آن هم رأی هستند این نیست که آن عمل به مسائل اجماعی شود و مسائل اختلافی رها شود، و بلکه آنچه بر آن هم رأی هستند و بر حق است همان عمل به نصوص قرآن و سنت به طور مطلق است، چه قطعی باشد یا ظنی، (اگرچه) مردم بر آن هم رأی و هم نظر باشند یا اختلاف داشته باشند.

بنابراین، «هرکس به آنچه که بر آن متفق هستند، عمل کند، او مسلمان نجات یافته در آخرت است و مقرب نزد خداوند تعالی است، این متفق علیه (چیست؟) آن: عمل به دلایلی قطعی و ظنی از کتاب خداوند و از سنت رسول او است ثابت شده به طریقه قطعی یا ظنی، همراه با دوری گزیدن از پاره نمودن اجماع صحیح، و شخص عامی از علما بپرسد و بر آن فتوی عمل کند و اگر بر آن اختلاف بود و اگر بر او مشتبه شد، بهترین آن را گرفته و به فتوی آنان عمل کند، و اگر بر آن اختلاف کردند بر او لازم است که احتیاط کند، یا آنچه را که ترجیح می‌دهد، به آن عمل کند، پس آنگاه که خداوند نیت پسندیده او را بداند لابد آن را برایش آسان می‌سازد و اما پیروی از ائمه، با تمام سخنانی که درباره تقلید گفته اند، شکی نیست که پیروی از ائمه از تتبع رخصت به مراتب بهتر است.»^(۳)

و سبک شمردن امر خلاف فقهی به نتایج ناپسند و زشتی می‌انجامد، تا جایی که دلیل شرعی از دید مسلمان پنهان می‌ماند و فقط به دنبال "خلاف" می‌گردد، بلکه چه

(۱) الأنوار الکاشفیه، للمعلمی، ص ۳۳.

(۲) الأنوار الکاشفیه، ص ۳۳.

(۳) الأنوار الکاشفیه، ص ۳۴.

بسا که دنبال خلاف است تا دلیل شرعی را زیر پا بگذارد.

و از صورتهای ناپسند آن در نزدیکی از معاصرین که همه آن را با سرزنش و عیب و ننگ نقل کرده‌اند اینست که هنگامیکه یکی از علما به انجمنی که مسوول وضع قانون برای احوال فردی بودند گفته: «هر چه که دوست دارید و موافق زمان و مکان می بینید قانون وضع میکنم، و من برایتان از یکی از مذاهب دلیلی برایتان می آورم»^(۱) و این رخنه و خلل در تصور از اعتقاد اشتباه به آن که خلاف فقهی در حد ذاتش حجت شرعی است پیش می‌آید، و در گذشته از آن سخن گفته شد.»

چهارم: رخصت دادن و پیروی از هوای (نفسانی):

و سخن از سرزنش خواسته‌های نفسانی و پیروی از رخصت‌ها به مانند یکی از نشانه‌های تسلیم در برابر نص شرعی در اختلاف فقهی سخن گفته شد، پس مسلمان در جستجوی دلیل است و نه رخصت‌ها، و بحث‌کننده در منظور خداوند سیر و حرکت می‌کند و نه پیروی از هواهای نفسانی اش، و وجود اختلاف فقهی به تنهایی دلیل کافی نیست که مسلمان هرچه از سخنان را خواست برگزیند، به خصوص اگر در آن از سخنان مخالفت در برابر دلیل باشد، یا از آنچه که به نادر بودن، تعبیر می‌شود و آن از قبیل لغزش عالم باشد.

پس «اعتماد او بر اختلافات در مسائل شرعی درست نیست، برای آن که آنان در حقیقت در اثر اجتهاد و تلاش به دست نیامده و از مسائل اجتهادی هم نیست، و اگر از دارنده‌اش اجتهادی حاصل شده باشد در محل مناسبش جای نگرفته است (پس مقبول نیست)، پس نسبت آن به نسبت دادن شرع مانند سخنان غیرمجتهد است. به تحقیق خلاف معتبر آن خلافی است که از دلیل شرعی نشأت گرفته باشد، و اما اگر از مجرد پوشیدگی دلیل یا مصادف نبودن با آن صادر شود، این خلاف معتبر نیست»^(۲).

(۱) نک: المجددون فی الاسلام، لعبد المتعال الصعیدی، ص ۵۴۸.

(۲) نک: المجددون فی الاسلام، لعبد المتعال الصعیدی، ص ۵۴۸.

و پیروی از هوی (خواسته های دل) رویدادی قلبی است که غالباً مردم به آن پی نمی برند، و به درستی که آن (از نوع) خداترسی بین بنده و بین پروردگارش است، و این مسئولیت هر انسان را در برابر سخنانی که برمی گزیند یا ترجیح می دهد، بزرگ می گرداند، آیا این برتری دادن بر اساس دلیل و اطمینان است یا بر اساس رخصت برگزیدن و پیروی از هوی (نفس)؟

و بزرگداشت این وجدان در بین مردم جایگاه این احکام را حفظ می کند، و همه را دفاع کننده از بحث و گفتگو درباره حق قرار می دهد، و از بزرگترین ضمانت های است که باب اختلافات فقهی را از بیهودگی و هوی پرستی، حفظ می کند.

و چه بسا که در ذهن و یاد بعضی از مردم این گونه بیاید که منزلت فتوی کوچک میشود، آن وقتی که به یکی از مردم گفته شود: پیروی کن از کسی که در دین و علمش به او اطمینان داری، پس او این گونه می بیند که او را چاره ای نیست از نهادن قید و بندهایی بر این، به مانند آن که او باید داناترین مردم یا از دانشمندان سرزمین او باشد... إلخ.

و در حقیقت او هیچ نیاز و حاجتی برای این ها به طور کلی ندارد. برای آن که این رویدادی است که متعلق به خداترسی بین بنده اش و خدایش است. پس آن گاه که انسان در این باره آسانگیری کرد، پس او هم چنین در حرام می افتد، مستقیم بدون تأویل، پس سخت گیری در مانند این (موارد) موثر نیست، **موثر در حقیقت:** تذکر به مردم است به بزرگی امر فتوی است، و این که او بر مسئولیت فردی هر فرد مسلمان است، و به مانند این است آنچه که بهای استفتاء را بزرگ می دارد و بزرگترین ضمانت ها را برایش محقق می سازد، بلکه باعث می شود که بسیاری از مردم از روی حرص شدید دنبال چیزهای غیر واجب هم بروند.

در حقیقت هوی یک امر قلبی است و این به این معنی نیست که در آن قرینه هایی وجود ندارد که حالات هوی را در خلاف فقهی آشکار کند، پس این قرینه ها بر اتباع و پیروی از هوی (نفس) یا پیروی از دلیل آشکار می شود.

بعضی از قرینه ها عبارتند از:

- هر کس که از بعضی از علما فقط سوال می برسد، سپس بدون هیچ گونه سببی دنبال علمای دیگر برود این قرینه اتباع هوی است.
 - هر کسی که سالها اعتقاد به تحریم مساله ای داشت، بعد از این نظر منتقل شود، تا اقرار کند که آن کاری روا است، بنا بر فتوی که شنیده، بدون پیروی دلیل، پس این قرینه ای بر پیروی از هوی (نفس) است.
 - و هرکس که از عالم از بسیاری از فتوی های معین بپرسد، سپس همیشه آسان ترین و ساده ترین آن را برگزیند، پس او پیروی هوی (نفس) است.
 - و هرکس از عالمی که می داند او همیشه آسانگیر است سوالش را بپرسد، پس او پیروی هوی (نفسانی) خود کرده است.
 - و هرکس که گمان کند تا زمانیکه در یک مساله خلاف است او هر کاری که بخواهد می تواند بکند، پس او پیرو هوای (نفس) است.
 - و هرکس به طور پیوسته، از سخنان راحت ترین و آسان ترین آن را برگزیند، پس او پیروی هوی نفس است.
 - و هرکس از (بین) همه اختیارات فقهی بدون هیچ گونه تلاشی و اجتهاد یا نظری را بیان کند و به آن اکتفا کند، پس این قرینه ای برای هوی (نفسانی) است.
 - و هرکس قوانینی وضع کند سپس یک قول برای خودش اختیار کند، سپس درباره آن هر قول، تلاش کند که دنبال دلیل بگردد، پس او پیرو هوی (نفسانی) است.
- و قراین (و شواهد) در این باره بسیار است که هر انسانی آن را می شناسد، در نفس خود و از آنانی که دور و بر او هستند که امکان ضبط و نگهداری آن نیست، ولی از چگونگی اختیار به وجود آمده متأثر از هوی و میل نفسی پرده برمی دارد که ترجیح و اختیاری شرعی جدا شده از موازنه و هماهنگی بین نصوص نیست.

پنجم: برابری بین اختلافات بدعتی و اختلاف فقهی:

اختلافات فقهی به تمامی از اختلافات بدعتی (نوآوری شده) جدا و مشخص شده است، پس بین آنان فرقی‌هایی جوهری (اساسی) است که هر شخصی آنرا می‌فهمد، و آنگاه که کسی این دو خلاف را یکی بداند، به راستی که او درباره خلاف فقهی بسیار بد کرده است، زیرا که آن را با اختلاف حرام مساوی قرار داده است.

پس اختلاف فقهی اختلافی است بین علما و ائمه از نص پیدا شده که دلیل را بزرگ دانسته‌اند و براساس دلیل و روشی میانه حرکت کرده‌اند، بر خلاف روشهای بدعتی که بر بزرگداشت عقل و سبک شماری نسبت به پیشینیان و پیروی هوی (نفس) برپا شده است، پس اختلاف آنان در مسأله‌ای فرعی یا قضیه‌ای اجتهادی نیست، و بلکه اختلافشان بزرگتر از آن است، پس به راستی که «این فرقه‌ها و گروه‌ها که گروه می‌شوند، که فرقه ناجیه بر خلاف آن است، در معنی کلی در دین و قاعده‌ای از قاعده‌های شریعت، نه در جزئی از جزئیات، برای آن که خلاف در جزئیات باعث تفرق نمی‌شود، بلکه به راستی که پراکندگی هنگام مخالفت در امور کلی پیدا می‌شود، برای آن که کلیات جزئیات را در بر می‌گیرند، و جایگاه آنان غالباً آن است که در همه ابواب هستند نه اینکه فقط در محل خاص یا باب خاصی باشند».^(۱)

پس این گروه‌ها، گروه نمی‌شوند مگر به خاطر مخالفتشان با اصل کلی و قاعده همگانی در شریعت، برای آن که اختلاف در اصول، به فروع فراوان می‌انجامد.^(۲)

پس هر اختلافی پسندیده نیست بلکه «بعضی از اختلافات هستند که معتبر نیستند، و خود آن بر دو نوع است: یکی از آن دو از سخنانی است که خطا و اشتباه است درباره آنچه در شریعت برایش (حکمی) حتمی و قطعی است»^(۳) پس از اختلافات فقهی هست اختلافی که پسندیده نیست، پس چگونه اختلافات بدعتی

(۱) الاعتصام (۳/۱۴۰).

(۲) نک: الاعتصام، (۱/۱۳۹).

(۳) الموافقات، ۵۶۹/۴.

منحرف و گمراه (پسندیده) است؟

امام شافعی گفت:

«اختلاف از دو جهت است، یکی از آنان ناپسند و حرام و درباره دیگری چیزی نمی‌گویم. گفتند: پس اختلاف حرام و ناجایز کدام است؟ گفت: هرآنچه که خداوند برایش حجتی برپا کرده در قرآنش یا بر زبان پیامبرش، دارای نص و آشکار اختلاف درباره آن جایز نیست، برای آن که بداند»^(۱)

پس اختلاف فقهی با اختلاف بدعتی (بدعت‌گزاری) در امور زیادی مخالف است.^(۲) پس ممکن نیست که مساوی باشند.

و چه بسا که گروهی در اینجا بگویند:

بدعت‌گزار آن‌گاه که برای اجتهاد شرعی تلاش می‌کند و در تأویل اشتباه می‌کند، پس او معذور است، پس افتادن او به بدعت به آن نمی‌انجامد که او را تکفیر کرد یا تبعید، یا او را فاسق دانست تا زمانی که او دارای بهانه و عذری است در اجتهاد یا تقلید، پس آیا حکم او هم چنین حکمی بر خلاف حکم فقهی است؟

و این اشتباه است، از آن جهت که در آن آشفتگی است بین حکم بر فعل و حکم بر فاعل، پس اگر گوینده معذور است ما باید درباره مسأله و خلاف بررسی کنیم: زیرا که حکم بر فاعل به اندازه تلاش او برمی‌گردد و تلاشش به اندازه توانایی‌اش و حکم بر فعل به اندازه بُرد احتمالی دلالت‌ها برای او و گستردگی‌اش به خلاف آن، پس دلیل‌ها اختلاف فقهی را قبول می‌کند، و ممکن نیست که اختلاف بدعتی را قبول کند، برای آن که اختلاف فقهی از آن جدا می‌شود، و اگر چه که در بعضی دلیل‌ها مخالف باشد، پس آن اختلافی نزدیک از آن‌ها است، برعکس خلاف بدعتی که آن اختلافی در اصل‌ها و قطعی بودن آنها است.

(۱) الرسالة، ص ۵۳۶.

(۲) نک: التعددية العقائدية و موقف الاسلام منها، ليويسف القحطاني، ص ۱۹۴-۱۹۷.

پس آن دو از باب های گوناگون است، پس معذور کردن ممکن است که فراگیر باشد حتی برای مسلمانی که آنچه که از دین بسیار آشکار است را انکار کند، آنگاه که نادان باشد و تازه مسلمان شده باشد و این احکام را نداند، و ممکن نیست که عاقل بگوید: این یعنی: که می توان در این مسایل (یعنی مسایلی که جزو ارکان است) اختلاف کنیم (و این عین گمراهی است).

ششم: آسان گیری در باب فتوی دادن و اجتهاد:

فتوی دادن همان خبر دادن از دستور شرعی است، و اجتهاد همان تلاش ممکن برای رسیدن به این حکم است، و هر دویشان دارای مقام بزرگی هستند. به خاطر ارتباطشان به دلیل شرعی، پس کمال تسلیم در برابر خداوند و پیامبرش ﷺ را به سمتی می راند که نهایت تلاشش را در نگهداری باب فتوی ها بذل کند، و در حفظ باب اجتهاد، و هرگونه کوتاهی درباره این دو باب کمال تسلیم را خدشه دار می کند.

پس از نقصان و کمبود تسلیم آن است که مسلمان در فتوی سستی کند و او نباید در این باره سستی ورزد و اهلش نباشد پس هر رأیی که از جز اهل آن صادر شود، پس آن رای از نوع اجتهاد باطل است:

«و آن (رای) صادر شده از کسی است که معنی اجتهاد را نمی داند، برای آن که در حقیقت نظر او برخواسته از خواسته دل و غرض ورزی ها است. و لغزشی در کوری و پیروی از هوی (نفسانی) است. پس هر رأیی که به این صورت صادر شود، شکی در بی ارزشی آن نیست، برای آن که ضد و مخالف است با حقی که خداوند نازل کرده و گفته:

[وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ]

«آن که حکم کن بین آنان به آنچه که خداوند نازل کرده و از هوی های آنان

پیروی نکن» [مائده: ۴۹] (۱)

(۱) الموافقات، ۵۲۹/۴.

و این آسان گیری دارای نشانه هایی چند است، از جمله آنها:

- رعایت احوال بعضی از بزرگان از نظر شدت و محکمی احکام، به خلاف عموم.
 - تشریح و بیان حيله ها برای مردم تا از حقوق لازم آن رهایی یابند.
 - مراعات و ملاحظه عرف و عادات مخالف.
 - سخت گیری بر مردم برای اظهار خویشتن داری و تقوی و پرهیزگاری و چنگ زدن به احکام.^(۱)
 - فتوی خواستن از فرد آسان گیر در فتوی ها، یا آن که مشهور به علم و تقوی نیست.
 - از هر شخصی که ظاهرش انسان متدین است درباره دین می پرسد، و همه اینها آسانگیری آشکاری است.
 - شتاب در فتوی، بدون پی بردن به همه گستردگی آنچه (تفصیل) که فتوی به آن نیازمند است
 - یا اینکه در مورد سوال به دقت از تفصیل آن نبرسد و بدون دقت فتوی بدهد.
 - یا فتوی خواستن از اشخاص و کسانی که آنان از علما نیستند و نه دارای تخصصند.
 - پناه بردن به حيله های حرام برای گذشتن از بعضی از احکام شرعی.
- و موارد دیگر که از نشانه های فراوانی که انسان با مقارنه احوال مردم آن را درک می کند، و باید که اعتنا و توجه شود به ترساندن مردم به اثر و خطر فتوی ها و مسئولیت های فردی تا آن که هر انسانی حال خود را در برابر فتوی ها و فتوی خواستن ها بداند.

هفتم: نپذیرفتن انکار در مسایل اختلافی:

از مسئله های فقهی که اختلاف فقها را می شوراند مسأله حکم انکار در مسائل

(۱) نک: الفتیا و مناہج الإفتاء، لمحمد الأشقر، ص ۸۴-۸۵.

اختلافی است، و از معلومات آن است که منکر در شریعت اسلامی انکارش واجب است به حسب مراتب سه گانه انکار که معروف است، پس آنگاه که شخص منکری دید که کسی به آن عمل می کند و اعتقاد نداشته باشد که این امری منکر است پس آیا انکار بر او جایز است یا نه؟

بعضی از بحث کنندگان، اعتقادات فقیهان را در این رویداد به چهار دیدگاه محصور کرده اند:

اول: انکار بر حسب مذهب فقهی شخصی که آن کار منکر را انجام می دهد.

دوم: انکار سخنان ضعیف که به بدی و فساد می انجامد.

سوم: انکار سخنانی که دارای مأخذ و منبع ضعیفی هستند.

چهارم: انکار هر آنچه که مخالف با نص باشد.^(۱)

و هر گروهی از این دیدگاه های چهارگانه، برای خودشان دلیل دارند، و دلیل اختلافشان به اختلاف نظرشان در مراعات فاعل (کننده کار) یا مراعات حال منکر (انکارکننده)، بر می گردد. ولی این اختلافشان ربطی به موقفی از نص شرعی بر نمی گردد، بلکه همه این دیدگاهها در برابر نص و در برابر حکم آن تسلیم می شوند، اما اختلاف در تعامل (همراهی) با این رویداد است که انجام دهنده آنها این گونه می بینند که (کار) آنان (منکر) نیست و بیننده آن را منکر و ناپسند می بیند، پس دیده می شود که گاهی سمت و سوی (بیننده) غلبه و چیرگی دارد و سمت دیگری که چیرگی (فاعل، کننده کار) را (درست) می بیند.

و آن چه به درستی نزدیکتر است، و به قاعده تسلیم در برابر نص شرعی و تسلیم در برابر حکمش را به خود می پیونداند، همان دیدگاه چهارمی است که بر معتبر بودن نص شرعی تاکید می کنند. پس هر آن چه که نص شرعی آن را ثابت گرداند، و آشکار و واضح باشد و برایش معارض و مخالفی نباشد پس هر کس با آن مخالفت کند،

(۱) ص ۲۵۱، ش ۱، کتاب اصلی عربی.

باید کار او را انکار کرد، پس آن گاه که پیامبر ﷺ حکم انکار را بر "من رأی منکم منکرا" تعلیق و مرتبط گردانید چه چیز باعث می شود که این منکر (معروف - پسندیده) شود و در برابر آن سکوت کرد؟

چنان که قول به توقف در برابر انکار در حال وجود اختلاف به ناتوان گرداندن اعتبار نصوص می انجامد، زیرا که هیچ مسئله ای را که خالی از خلاف نمی بینی: «پس اگر این منکر و ناپسندی در زمان او باشد و از آن باز دارد، بس چه چیزی است آنچه که آن را معروف و پسندیده می گرداند، بعد از وفات او، تا آن که بگویند: این را بعد از وفات او انکار نمی کنم؟ آیا بعد از وفات او نسخی پیش آمده یا وحی که منکر و ناپسند را معروف و پسندیده گردانیده است؟»^(۱)

چنان که با انکار نکردن منکر، مفسد و بدیهای زیادی بر آن مترتب می شود:

- باعث پیروی از آن لغزشها در دین می شود.
- و عمل به رخصت ها می شود.
- باعث تباه کردن امر به معروف و نهی از منکر می شود.^(۲)

پس بنابراین قول لازم می شود که ارزش و اعتباری برای منکر و ناپسندهایی که به شریعت برمی گردد به اتفاق مجتهدین یا اختلافاتشان برنگردد، و این خطایی آشکار است، و بسیاری از احکامی که با نصوص پابرجا شده، در آن اختلاف روی می دهد، پس مسائل اجماعی اندکند، بلکه و حتی مسائل اجماعی در معرض طعن هستند، اگر چه نه همه آنها، و حتی آن مسائلی که از طعن ها در امان مانده اند، از مخالفت بعضی از معاصرین در امان نمانده اند، پس لازمه این سخن این است و سرانجامش آن که به انکار در شریعت اسلامی بر منکرات قطعی ضروری در شریعت کفایت و اقتضار کند. مانند حرمت شراب و زنا و مانند آن، پس حتی بعضی از مسائل قطعی به زودی متوقف می شود، از انکار آن، به خاطر وجود اختلاف در آنها پس «اگر

(۱) نهایت التحریر فی رد قولهم لیس فی مختلف فیه نکیر، للصنعانی، نقلاً عن: الانکار فی مسائل الخلاف، لعبد السلام المجیدی، ص ۸۰.

(۲) نک: الانکار فی مسائل الخلاف، للمجیدی، ص ۸۰-۸۲.

مسأله اختلافی باشد در آن، منعی ندارد که دلیل آن یقینی باشد و ممکن است که به مخالف آن است نرسیده باشد یا نفهمیده باشد یا دچار فراموشی شده باشد، و ممکن است سود دهد، که اعتقادی قوی غالباً هم چنین یقینی نامیده شود».

و آن گاه که به روش صحابه رضوان الله تعالی علیهم رجوع می کنیم تا داوری در بین اختلاف کنندگان باشند، آن جا آنان را می یابیم که در مسائل اختلافی بدون شک انکارکننده هستند.^(۱)

پس در مسائل اختلافی تا زمانی که درباره آن مسائل نص شرعی قاطع باشد، جای انکار نیست، ولی آنگاه که نص شرعی حاضر شد، پس چاره ای جز انکار نیست، و شاید که این مراد و مقصد بسیاری از کسانی باشد که به قاعده انکار در مسائل اختلافی می روند، قصدشان از اختلافی است که درباره آن نص شرعی خلافی وارد نشده، و نه هر اختلافی.

و به خاطر آن ابن قیم از مثل این قول را رد کرده و آن را متناقص با روش همه فقها می بیند: «چگونه است که فقیه می گوید: درباره مسائلی که درباره اش اختلاف است، جای انکار نیست و فقیهان از سایر طایفه ها و گروه ها به درستی که تصریح کرده اند به نقض حکم حاکم، هرگاه مخالف با کتاب (قرآن) یا سنت باشد و اگرچه که بعضی از علما با آن موافق باشند»^(۲).

و این همان چیزی است که ابن عبدالبر بر آن پافشاری کرده است: «این راه اجتهاد بر اصول نزد جماعت فقها است، پس درباره آن چه که قاضی درباره آن اجتهاد کرده و قضاوت نموده، جز با اجتهادی دیگر مثل آن رد نمیشود، و اما اگر خطا کند خطایی آشکار که منصوص از کتاب خداوند یا سنت پیامبرش ﷺ باشد، که همه مردم یا مردم عادل آنرا نقل کرده باشند، پس سخن و کارش مردود است»^(۳).

(۱) در این باره به شکلهای فراوان، ص ۹۵-۱۱۰. نگاه کن به: الانکار فی مسائل الخلاف للمجیدی بیان الدلیل علی بطلان التحلیل، ص ۳۲۳.

(۲) اعلام الموقعین ص ۷۹۸.

(۳) نک: جامع بیان العلم و فضله، ۲/۷۰.

و شیخ الاسلام سبب اختلاف در این قضیه را جدا نکردن بین این دو امر دانسته و گفته است: «و به راستی که هرگاه این پوشیدگی از جهتی داخل شود که قائل (گوینده) اعتقاد داشته باشد که مسائل اختلافی همان مسائل اجتهادی است. چنان که گروه‌هایی از مردم به آن اعتقاد و باور دارند.»^(۱)

و بنابراین «درست آن است که ائمه (بزرگان) بر آن (عقیده) هستند، اینست که: اگر در یک مسأله شرعی هیچ دلیلی واضح و آشکار از کتاب و سنت صحیح نباشد، در این حالت عمل کردن به اجتهاد یک مجتهد جامع شرایط واجب است.»^(۲)

پس مسائل اجتهادی همانی است که در آن‌ها انکاری نباشد، و اما مسائل اختلافی در آن‌ها انکار هست، و فرق بین آن دو: «به راستی که مسائل اجتهادی همان است که دو اصل شرعی صحیح آن را جذب کند، یا در آن دلیلی نباشد که عمل به ظاهرش را واجب گرداند. یا دو نص در آن در تعارض باشد، یا آن که نص جایی برای اتفاق و هماهنگی در دلالت آن نباشد.»^(۳)

پس مسائل اجتهادی همانی است که در آن نصی وجود ندارد که عذر را از بین می‌برد.^(۴)

و بنابراین درست آن است که: «هرگاه که قول و سخنی مخالف سنت یا اجماع باشد انکار آن به اتفاق علما لازم است.»^(۵)

و اگر درباره قول (سخن) مخالف انکار باشد پس درباره فعل (کار) هم چنین است: «و اما "عمل" هرگاه بر خلاف سنت یا اجماع باشد هم چنین انکار آن لازم

(۱) بیان الدلیل علی بطلان التحلیل، ص ۱۴۵.

(۲) نک: الاعتصام، ۹۳/۳.

(۳) نک: الإنکار فی مسائل الخلاف، للمجیدی، ص ۱۲۷-۱۳۰.

(۴) نک: الاعتصام، ۹۳/۳.

(۵) بیان الدلیل علی بطلان التحلیل، ص ۱۴۵، و نک: إعلام الموقعین، ص ۷۹۸.

است به حسب درجات انکار»^(۱).

و اما آن چه که انکار نمی شود پس آن از مسائل اجتهادی است: «و بنابراین علمای نویسنده در امر به معروف و نهی از منکر از یاران امام شافعی و جز آنان گفته اند که:

به راستی که مانند این مسائل اجتهادی با "دست" انکار نمی شود و برای هیچ کس جایز نیست که مردم را مجبور به پیروی از آن کند»^(۲).

و بنابراین فقیهان حکم حاکم را نقض می کنند، به طور اجماع اگر مخالف نص باشد، چنان که شیخ الاسلام حکایت کرده است: «و بنابراین فقها اتفاق نظر دارند که اگر حاکم عادل حکم کند، آنگاه که مخالف نص باشد، یا با اجماع، و او نداند پس (آن حکم) نقض می شود.... و آنگاه که مقدر بداریم که حاکمی حکمی به صورت آن، و لزوم آن حکم کرد، و اگر عالمی عادل بوده باشد پس آنچه از حکمش که مخالف با نص یا اجماع باشد به اتفاق مسلمانان اجرا نمی شود»^(۳).

و آن از جمله چیزهایی است که اصولیین به آن اقرار کرده اند.^(۴)

پس آنگاه که حکم حاکم نقض شود، حکم دیگری غیر از او از باب اولی نقض می شود، برای آن که هرگاه حکم حاکم روا نباشد بدون نقض کردن آن، پس شایسته تر است که دگرگون نشود به مجرد اعتقاد صاحب آن از انکار، «و قاعده آن است که: «و آن چه که شرعاً اقرار کرده نشود، بعد از آن که به حکم حاکم مقرر شده اولی است که شرعاً به آن اقرار نشود، هرگاه که بر آن تأکید نشود»^(۵).

و این از جمله (چیزهایی است که) بسیاری از بحث کنندگان زمان ما، به آن دعوت کرده اند تا اختلاف در این مسئله را (آن گونه) قرار دهند که اختلاف در

(۱) مجموع الفتاوی، ۸۰/۳۰.

(۲) مجموع الفتاوی، ۸۰/۳۰.

(۳) ص ۲۵۴، ش ۱، کتاب اصلی.

(۴) ص ۲۵۴، شماره ۲، کتاب اصلی.

(۵) الفروق، لشهاب الدین القرافی، ۱۲۹/۱، ونک: ۱۳۵/۱ و ۱۹۸/۲.

مسائل اختلافی رایج و روا آن است و آنچه که در آن باره نصی نباشد، و اما آنچه که درباره آن نصی وجود دارد، داخل در این مسئله نیست.^(۱)

و این سخنی است که در درستی و اعتماد بر آن تردیدی نیست، برای آن که «این به صورت بزرگترین اسباب و وسیله برای بستن باب امر به معروف و نهی از منکر درآمده است.... و معیار آن کتاب و سنت است، پس بر هر مسلمانی لازم است که به آن امر کند درباره آن که آن دورا در می یابد یا در یکی از آنها، به صورت معروف و پسندیده، و نهی کند از آنچه که درباره آن دو است یا در یکی از آنها به صورت منکر و ناپسند، و اگر کسی از اهل علم گوید آن چه را که مخالف با آن است، سخن او ناپسند است که نخست باید آن را انکار کرد، سپس در مرحله دوم بر عامل وکننده آن کار».^(۲)

پس عبرت و پندپذیری در برابر نص است نه به مجرد اختلاف: «پس واجب است بر هر آن که عالم به این شریعت است و نزد او حقیقتی از معروف آن و منکر آن است، آن است که دستور دهد به آن چه که می داند پسندیده است و نهی کند از آن چه که آن را منکر و ناشایست می داند، پس حکم حق تغییر نمی یابد و وجوب عمل به آن ساقط نمی شود و دستور به انجام آن، و انکار کردن کسی که مخالف آن باشد، به مجرد قول گوینده یا اجتهاد مجتهد یا بدعت گذاری بدعت است».^(۳)

و سخن از انکار و نپذیرفتن در مسائل اختلافی آنگاه که مخالف با نص باشد، نزدیک تر است به بزرگداشت نص شرعی و کمال تسلیم به آن، پس فرق است بین آن که معیار انکار آن نص شرعی باشد و بین آن که معیار همان خلاف و اجماع باشد، چنان که این کفیل و ضامن است به اظهار نص و شهرت دادن آن و شناخت مردم نسبت به آن، اما سخن در این باره که آن، انکار درباره نص نیست، تا زمانی که در رویداد اختلاف باشد، به زودی برای آن اثر سلبی در چند برابر کردن اثر حکم خواهد

(۱) ص ۲۵۴، ش ۴، کتاب اصلی.

(۲) السیل الجرار، للشوکانی، ۵۸۸/۴.

(۳) السیل الجرار، ۵۸۹/۴.

بود، پس (اگر کسی گمان کرد که) فرد هرگز به او امر نمی‌شود و نهی هم نمی‌شود مگر بعد از آن که تأکید شود بر نبود وجود اختلاف، پس کافی نیست شناخت او برای نص برای آن که امر کند و یا نهی کند، بلکه چاره‌ای نیست از این که درباره آن چه درباره‌اش همگی اتفاق نظر دارند، تأکید و پافشاری شود، و در این (کار) کاستن است از بهای نص شرعی است.

پس اگر بگوییم که شخصی باید انکار منکر بکند که مسلط به کتاب و سنت باشد، به تحقیق که این شرط نزد بسیاری از مردم یافت نمی‌شود، و این باعث انحصاری بودن انکار بر گروهی خاص، که همان علما و جویندگان علم شرعی باشند را می‌طلبد، و این تضییق جدی برای این باب شرعی بزرگ است.

و این یعنی: هر آن که قول او به دلیل وجود نصی از کتاب و سنت انکار شود، پس بر او پذیرش این انکار لازم نیست تا آن که بداند آن حکم مجمع علیه است، و اکثر مردم جایگاه‌های اجماع و اختلاف را نمی‌شناسند، و اگر اینگونه شود دیگر نمیشود هیچ کس را نصیحت کرد یا پندی داد، (زیرا که او از تو می‌پرسد آیا در این کار اجماع هست یا نه؟ و تو هم این را نمی‌دانی، پس باب انکار منکر کاملاً بسته می‌شود و این گمراهی است).

چنان که جایگاه اجماع با اختلافاتی که بعد از آنها می‌آید، از بین می‌رود، و در زمان ما نزدیک است که نیابیم حکمی شرعی که کسی با آن مخالفت نکند، پس در زمان (اگر اینطوری که گفته اند برویم) فقط می‌توانیم در چند حکم بسیار واضح از دین مانند شراب‌نوشی و زنا و مانند آن انکار کنیم، و اما بقیه محرمات (حرام‌ها) را نمی‌توانیم انکار کنیم، زیرا که متأسفانه از معاصرین کسانی را می‌یابی که برخلاف آن فتوی می‌دهند.

و سرانجام آن که حدیث بین منکر و بین آن که در منکر واقع می‌شود، متعلق به دلیل نیست، و وجه دلالت و راهنمایی آن که با آن در تعارض و برخورد است، بلکه به آن که چه کسی آن را می‌گوید؟ و آن که چه کسی با آن مخالف است؟ پس امر

از امر از (نص) به (مردان) انتقال می یابد، و در آن زمان منکر آن نیست که نص آن را حرام گرداند، بلکه آن است که علما بر حرام بودنش اجماع کرده باشند! (و این گمراهی است).

و خداوند تعالی فرماید:

[فَإِنْ تَزَعَّتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ]

«پس اگر درباره چیزی نزاع و اختلاف کردید آن را به خداوند و پیامبرش برگردانید.» [نساء: ۵۹]

و خداوند پاک فرماید:

[وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ]

«و درباره آن چه که دچار اختلاف شدید، پس حکم آن را نزد خدا بپرید» [شوری:

۱۰.]

پس واجب آن است که نص همانی باشد که بین دو حکم مختلف در انکار، حکم کند و وجود اختلاف، حکم نیست.

و فقیهانی که از این مسأله سخن گفته اند، آن را درباره مجتهد یا مقلد قرار داده اند، برای آن که درباره این مسئله تلاش می کند، و هر آن چه که درباره این مسائل اختلافی واقع شود از این گونه نیست. پس رها کردن انکار در مسائل اختلافی به ترک انکار می انجامد. حتی درباره آن که در آن خطا واقع می شود، بدون اجتهاد و نه تقلید و نه تأویل بلکه آن را انجام می دهد با اعتقاد به این که آن حرام است.

پس این بعضی از آثار سلبی است که از گرفتن خطاکار نتیجه می شود در رأی آنکه قاعده (انکار در مسائل اختلافی نیست) را می گیرد بدون استثناء.

پس بنابر آن چه که گذشت، آشکار شد که سخن درباره انکار در مسائل اختلافی مطلق نیست و اگرچه که اصلش در ضمن اختلافات فقهی مشهور باشد، مگر آن که از لوازم آن و تطبیقاتش که از آن جمله چیزهایی است در تسلیم در برابر نص شرعی

دارای اثر است.

و در این جا سؤالی مطرح می شود که خلاصه آن این است: که هر شخصی ادعا می کند که حق و صواب با اوست، و بلکه اختلافشان در فهم نص می باشد، پس من او را انکار می کنم، آن چه را که او نص می بیند، و او هم مرا انکار می کند درباره آن چه که من آن را نص می بینم، و این به تعارض و نپذیرفتن انکار می انجامد، پس هر کدام که بر دیگری چیزی را انکار می کند که دیگری همان چیز را بر او انکار میکند.

و پاسخ این (شبهه) از دو جهت است:

نخست: برای هر آن قولی که کسی آن را می پذیرد، همراهش نص آشکاری در آن باره نیست، بلکه بیشتر اختلافات فقهی بر نصوص قطعی اعتماد و تکیه ندارد، یا آن که بر نصوص اعتماد دارد اما پیدا می شود آن چه را که با آن در تعارض و برخورد است، از آن چه که نص قاطعی در آن مسأله قرار نمی دهد، پس صورت سؤال هم چنین نادرست است، پس این گونه نیست که هر که رأی جازم و حتمی دارد، برایش نصی قاطع و قطعی و حتمی در آن مسأله وجود دارد.

دوم: آن که انکار ممکن است که روی دهد برای آنکه مخالف با نص قطعی باشد، و نصوص قطعی تعارضی ندارد، پس ممکن نیست که دو دلیل قطعی در مسأله وجود داشته باشد و آن دو باهم در تعارض (برخورد) با هم باشند، پس قول به انکار در مسأله آنگاه که نص باشد، به راستی که (بر علیه) کسی است که مخالف با نص است.

بله، شاید که گفته شود: که یکی از آنان گمان کرده باشد به وجود نص که در ظاهر که نص قاطع دیگری در تعارض نباشد، پس این صورتی است با سختی تصورش و ندرت آن، پس آنگاه که پیدا شود آنی که نصی ظاهری باشد با آن و آن در حقیقت از کسانی است که مخالف نص هستند، پس اشکالی ندارد آن که انکارش کند و اگرچه که مستحق انکار باشد، و در این اشکال و ایرادی نیست، برای آن که انسان مکلف است به اندازه ای که می داند، چه بسا که خطا کند و معروف را انکار

کند و او گمان کند آن منکر است، چنان که بعضی در مسائل اختلافی دچار انکار می‌شوند که گمانش را می‌کنند. اجماع در آن است، پس اشتباه و خطای مسلمان در گمانش در هر حال وارد است، و این اصل شرعی را نقض نمی‌کند، برای آن که معذور است و به زودی حکم برایش با پاسخ دادن و تعلیم آشکار می‌شود، برای آن که ما آن را اصل قرار می‌دهیم و آن (نص) است و مجرد (خلاف) نیست.

و از آن چه می‌گویند اینست که: به راستی که اختلاف فقهی، همه آن فرصت عذر و تأویل و اجتهاد است و جای انکار نیست.

و این درهم آمیختگی بین فعل (کار) و فاعل (کننده کار) است، پس انکار به فعل (کار) می‌انجامد، و عذرآوری برای فاعل (کننده کار) است، در حالیکه انکار متعلق به تغییر و دگرگونی و اصلاح و بازسازی فعل است، و عذرخواهی مربوط به حکم فاعل از نظر فسق و عدالت و گناه و مانند آن است، پس او معذور است تا آنگاه که کو، اما این معنی نمی‌دهد برای انکار نکردن او و تغییر آن چه انجام داده، اگر در منکری مخالف با نص قرار گیرد.

با وجود اهمیت جدایی در این جا بین (نصیحت) و (مباحثه علمی) و بین انکار کردن، پس سخن ما، همه‌اش از انکاری که تعامل با خطا دارد، بر این که آن منکر و معصیت و گناه است، پس آن را انکار می‌کند به حسب ضابطه‌ها و قاعده‌های شرعی، و اما نصیحت و مباحثه علمی، پس در آن اشکال و ایرادی نیست و بیرون از محل نزاع است، برای آن که آن در همه رویدادها می‌باشد، بلکه نصیحت و مباحثه علمی در مسایل مباحات هم وجود دارد، پس در اینکه این نصیحت در مسایل خلافی باشد از باب اولی است.

بحث پایانی:

اما بعد:

پس در آن چه که گذشت ممکن است که صورتی کلی و همگانی برای نشانه‌های تسلیم در برابر نص شرعی قرار داد، که در قاعده‌های تسلیم زیر بیان می شود:

۱- خرد راهی برای رسیدن به خداوند است، و وسیله ای برای دانستن شریعت است، و مربوط به دستور تکلیف، و انجام دادن آن و نگهداری از آن به عنوان قسمتی از احکام شریعت است.

۲- خرد و نقل از دلیل‌های شریعت هستند، و اشکالی در عقل و نقل واقع نمی‌شود، مگر از آن چه که از تحریف و تبدیل عقل از مفهوم درست آن پا می‌گیرد. و آن را معارض و در برخورد با نقل قرار می‌دهد.

۳- ممکن نیست که عقل و خرد با شرع درگیر و معارض باشد، و اگر این گمان درگیری و معارضه پیش آید، پس آن یا به بدفهمی دلیل برمی‌گردد، یا بدفهمی دلیل عقلی، و روش درست در تقدیم و پیشی گرفتن و جلو قرار دادن قطعی و یقینی از این دو دلیل شرعی است.

۴- و به همین گونه درباره معانی شرعی دیگر هم گفته می‌شود، مانند عدل و دادگری و مصلحت، پس امکان تعارض بین آن و بین احکام شریعت وجود ندارد، و اگر باشد، پس در برابر شریعت، خطاکار است، یا به سبب بدفهمی یا نقص و کمبود در دادگری و مصلحت است.

۵- عقل: ناقص، ناتوان، قاصر است، پس رحمت و لطف به او آن است، که پیرو وحی باشد تا آن که رهنمون شود از آن چه که برایش ممکن نبود که به آن برسد، اگر وحی نبود.

۶- بحث و گفتگو درباره شریعت و دلیل‌های آن و مقصدهای آن از جمله

چیزهایی است که به ایمان و یقین مؤمن می‌افزاید، برای آن که آن شریعت از نزد خداوند است، آن که مصالح و خردها را آفریده است.

۷- فشارِ مفهوم‌های وارد شونده در تسلیم مؤمن در برابر احکام و نصوص اثر می‌گذارد و از مقام انکار آن یا تأویلش می‌کاهد، و آن همان چیزی است که حرکت تأویل را در سمت و سوی در بعضی احکام به غیر از بعضی دیگر، بر حسب ظروف هر عصری، سبک‌بال و راحت قرار می‌دهد.

۸- اینکه می‌گویند: "دلایل کتاب و سنت ظنی است و دلیل‌های عقلی قطعی است"، این نشانه آسان‌گیری انسان در برابر دلایل نصی پا می‌گیرد و توجه نکردن به آن از آن جهت که آن را قطعی قرار نمی‌دهد، بر خلاف دلیل‌های عقلی که به آن توجه می‌شود. (یعنی این فکر گمراه به سبب اهتمام ندادن به کتاب و سنت نشأت گرفته است).

۹- منحرف شدن از نص اندک اندک زیاد می‌شود تا جاییکه بزرگ و بزرگتر می‌شود، و اندیشه منحرف و پای بندی به تباهی، دارای اثر بدی بر گسترش خط انحراف در طول روزها دارد.

۱۰- عقل میزانی دقیق و درست به مانند ریاضی نیست، و این ادعا که فقط از حجت‌های عقلی محض تأثیر می‌پذیرد کاملاً نادرست است، بلکه عقل ناتوان است، زیرا از هوی (نفسانی) و خواسته‌های شهوانی اثر می‌پذیرد، و از حالت های نفسانی، و تجربه، و امور زیادی دیگری که روی عقل تأثیر می‌گذارد.

۱۱- پند دادن دلها و یادآوری کردن از خداوند، اثری عمیق در پاک سازی جان‌ها دارد، آنی که به برگشت ساختمان دلیل‌های عقلی می‌انجامد، و جهت درست تسلیم شدن در برابر نص را در پی می‌آورد.

۱۲- دلیل عقلی سبب ورود انسان به اسلام می‌شود که به پاکی و تطهیر او می‌انجامد و به فروتنی و انقیاد و تسلیم و عبادت و این از بزرگترین جایگاهها است، و از جایگاه فهمیدن بالاتر است.

- ۱۳- خودبزرگ بینی عقل از فروتنی در برابر خداوند ناپسند است، و فروتنی او برای غیر خدا، چه پدران یا مذاهب یا اشخاص و افراد باشد هم ناپسند است.
- ۱۴- اختلاف مردم درباره حق و ادعای هر یک که حق با او است، برای ما حکایت می کند که توجه و عنایت بیشتری به دلیل و برهان داشته باشیم، پس پند پذیری به دلیل و برهان است نه به ادعا، و ادعای آنان که آنان بر حق هستند، حق را به آنان نمی دهد و نه آن که از همه آنان (حق) پنهان بماند.
- ۱۵- وجود اختلافات مقدر شده نشانه قبولی آنها در شرع نیست، پس اراده مقدر شده ممکن شونده، اراده شرعی مربوط و متعلق به محبت و خشنودی را الزام آور نمی کند.
- ۱۶- در تنگنا قرار دادن احتجاج و دلیل آوردن بر اساس سنت پیامبر ﷺ نفی کننده و نپذیرنده تسلیم (در برابر پیامبر ﷺ) است. و هر قدر تسلیم کم شود، راه های سخت گیری زیاد می شود.
- ۱۷- قاعده و پایه های مجمل (خلاصه) که در فهم شریعت و تفسیر احکام آن قرار داده می شود به ناتوانی تسلیم در برابر نص شرعی می انجامد و داخل شدن بسیاری از گمراهی ها، از بین آن را سبب می شود.
- ۱۸- اگر کسی حدیثی را به خاطر دلیلی معتبر نپذیرفت پس قول او "اجتهاد" به حساب می آید و در این کار (ترک حدیث پیامبر) معذور است. ولی کسی که بدون سبب، یا به اسبابی که بر تأثیرات خارجی غیرارزشمند برپا است سنت را رد کند این کلام او قبول نمی شود، یا کسی که با روشی بنا نهاده شده بر روش مستقل که به سبب آن جزئی از سنت تعطیل می گردد، سنت را رد کند کلام او قبول نمی شود.
- ۱۹- کم کردن از فقه پیشینیان و عمل آنان دستاویزی برای ضعیف کردن دانشی است که از آنان نقل و بیان شده است.

- ۲۰- باور به نصوص (سخنان مشخص از قرآن و پیامبر) شامل ایمان به الفاظ و معنی های آن است.
- ۲۱- دلیل های قرآنی ثابت می گرداند که شریعت آشکار است و هدایت و نجات با آن به دست می آید، از آن چه که ثابت می کند که دلیل های آن آشکار و دارای دلایل قطعی، یا دلایل ظنی (گمانی) است، و از معنی های مرزبندی شده و مشخص تجاوز نمی کند، و از روشی مشخص و منضبط نیز تجاوز نمی کند.
- ۲۲- باید اعتماد بر روش گردآوری شده سلف (پیشینیان) در فهم و درک شریعت کنیم، پس فهم و درک همگانی آنان، همان حجت و دلیل است و برای آحاد (اندک و نادر) آنان (این حکم) نیست، فرقی نمی کند بر آن چه که بر آن اجماع و اتفاق کرده اند، یا در همه سخنانشان هرگاه اختلاف ورزند، یا در راه های آنان در نظر و استدلال و اعتقاد.
- ۲۳- شناخت شریعت، آنگاه کامل می شود که زبانی که شریعت برای ما نقل شده آن را تعبیر کند، و آن زبان عربی است.
- ۲۴- دلایل نصوص از ظاهر آن و سمت و سیاق آن گرفته می شود، و نه از معانی خارج از آنها که بر اساس آنها نصوص تأویل شود.
- ۲۵- تفسیر الفاظ نصوص با معانی نوپیدا شده که بعد از زمان آن پیدا شده، جایز نیست.
- ۲۶- عدول (برگشت) از ظاهر نص درست نیست، مگر در شرایطی که اخذ به آن میسر نباشد، و اینکه از معنی ظاهری آن عدول کرد به معنی دیگر مگر اینکه لفظ در آن سیاق، آن را بردارد.
- ۲۷- خوانش شرعی نصوص همان خوانش دلیل است که مراد نص از آن بحث و گفتگو می کند، و نه بحث از امور دیگری از بین نص که بحث اراده آن را دارد.
- ۲۸- تأویل باطل بر یک روش همگانی برپا نمی گردد، زیرا که هر

شخص هر چیزی هر از دین دوست نداشته باشد آنرا تاویل می کند، و روش تاویل درباره آن هر شخص ذاتی است و بر حسب هر شخص و روش و خوانشی مختلف می شود.

۲۹- تاویل بیهوده از نص از انکار نص بدتر و زشتتر است، بلکه خطرناکتر است زیرا که باعث تدلیس و تلبیس می شود.

۳۰- احترام برای نص، جز با احترام برای درک معینی از آن تمام نمی شود، اگر قطعی باشد، یا به معنی های آن اگر ظنی باشد و فهم و لغو و نپذیرفتن احترام فهم به طور مطلق، معادل و برابر الغا و بی اثر کردن نص است.

۳۱- عقل و خرد می خواهد که نص شرعی را بفهمد، و بنابراین قید و بندهایی بر عمل و کارش می نهد بنابر طبیعت نص شرعی.

۳۲- دلیل های شرعی گاهی قطع و یقین را در پی دارد و گاهی گمان و ظن را، و این بر حسب قوه و نیروی دلیل و برهان است، و به حسب و اندازه عنایت و توجه شخص در پی جویی دلیل های شرع.

۳۳- قطعی و ظنی از احکام شرعی اند، و اختلافشان به درجه قوه دلیل برمی گردد، پس روا نیست رد کردن چیزی از سنت نبوی به ادعای ظن و گمان، و نه قضیه های ظنی در جایگاه اجتهاد به طور مطلق جایز است.

۳۴- هر آن چه در نص ثابت شده، جایی برای اجتهاد در آن روا نیست، چه ظنی باشد یا قطعی.

۳۵- ثوابت دربردارنده قطعیات و ظنیات است، و متغیرات برای احکامی است که بنابر عرف است.

۳۶- از شرط احکام قطعی آن نیست که اجماع بر آنها باشد، پس بعضی از قطعیات هم در آن اختلاف پیش می آید.

۳۷- اصول فقهی بنابر استخراج و فهم دلیل بنا نهاده شده است، و هر خوانشی که در آن اصل حاضر نباشد، خوانشی خارج از نص است.

۳۸- حرص شخص بر تبرئه و پاک کردن اسلام، یا تقدیم کردن صورتی زیبا از آن، یا نگهداری مردم از انحراف برای او موجه نمی کند که: احکام اسلام را تحریف کند.

۳۹- شریعت با مراعات و ملاحظه ثابت و برقرار بودن در احکام و اصول آن، و با مراعات متغیرات و دگرگونی‌هایی که در واقعیت روی می‌دهد مشخص و متمیز می‌شود.

۴۰- شریعت برای تحقیق مصلحت‌ها و دور کردن فسادها آمده، و به حقیقت پیوستن بزرگترین مصلحت‌ها و دورکردن بزرگترین مفسده‌ها، هنگام برخورد باهم.

۴۱- مصالح در دیدگاه شرعی دربردارنده مصالح اخروی و دنیوی است، و مصالح دینی بر مصالح دنیایی پیش افکنده شده است.

۴۲- هر آن چه را که شریعت حرام قرار داده آن از مصالح موهوم و بر اساس گمان است و دور افکنده شده است، زیرا که در آن از مفاصد چیره شده بر مصلحت‌ها است.

۴۳- نیازمندی مراعات کردن گفتن سخن در غالب معنی در توضیح و بیان احکام شرعی، پس عبارات اشتباه در پیش افکندن چیزی بر نص شرعی به ناتوان گردانیدن تسلیم در جان‌های مردمان می‌انجامد و اگرچه که شخص معنی خوبی از آن را قصد کرده باشد، این عبارات اشتباه قبول نمی‌شود و باید انکار شود.

۴۴- نصوص به آن چه که مصلحت در آن است، دلالت می‌کند، و امکان ندارد که مصلحت با نص در تعارض و برخورد باشد. و اگر نه ممکن است که مصلحت موهوم و بر اساس گمان باشد، یا آن که اشتباه در فهم نص باشد.

۴۵- احکامی که بر عرف و عادات و مصالح متغیره بنا شده است، بر حسب تغییر عرف و عادات تغییر می‌کند، و این تغییر در احکام استناد داده

شده به نصوص کتاب و سنت به وجود نمی آید.

۴۶- از وسایل و ابزاری که به نفي احکام شرعی می انجامد، تفسیر آن به این است که آنها برای زمان معینی بوده و از بین رفته است، و این ادعا بسیار دور است و جز با برهانها و دلیلها پذیرفته نمی شود، و بسیاری از آن چه که به نفي آن حکم کرده اند، بر حسب حکم سابق است، هنگامیکه این متغیرات بر او وارد می شود.

۴۷- سخت گیری در بستن باب اجتهاد از ترس اینکه مردم از دین دور بشوند، به ناتوانی تسلیم در برابر نص می شود، همانگونه که فتح اجتهاد باعث دور شدن مردم از نصوص می شود.

۴۸- مقاصد همان حکمتها و علت هائی است که شریعت برای تحقیق آن آمده و از نصوص گرفته شده و براساس بررسی فرعیات استنباط شده است.

۴۹- مقاصد بر پایه اعتبار کلیات و جزئیات، جمعاً، برپا است، و یکی به سبب دیگری رد و نفي نمی شود، و اگر تعارضی حاصل شود، بین آنها جمع می شود.

۵۰- مقاصد برای فهم نصوص عمل می کند، و در راندن و دفع تعارض و برخورد بین نصوص، و در بیان احکامی که درباره آنها نصی وجود ندارد، عمل می کند.

۵۱- هر آن که مقاصد را بگیرد، بدون جزئیات آن، پس او به مقاصد نفس ها و هوی ها عمل می کند و از مقاصد شریعت نیست.

۵۲- سخت گیری در وضع شرطها برای تطبیق بعضی احکام شریعت تا جاییکه تطبیق ناممکن شود، مثل شخصی است که حکم شرعی را نفي میکند.

۵۳- بازنگری مقاصد به حسب آنچه که مقصود آن چیست مختلف می شود؛ پس اگر بازنگری در تألیف باشد، یا در شرح معنی های تازه مانند

آزادی و پیشرفت و شهرنشینی از خلال بیان احکام اسلام درباره آنها، که این بازنگری پسندیده‌ای است.

۵۴- آن بازنگری که مراد و منظور از آن افزودن مقاصد و اهداف جدید است، تا به مانند مقاصد شرعی سابقه گردد، نیازمند است که مقاصد آن ثابت و پابرجا دارای نظم و انضباط و پیوسته شده و قرار گرفته از نصوص شریعت باشد و آن همان چیزی است که در این مقاصد یافت نمی‌شود.

۵۵- معنی‌های مجمل، نمی‌تواند که مقاصد شرعی باشد، چرا که حق و باطل را حمل می‌کند و در بر دارد، پس به مانند این نمی‌تواند اصل باشد.

۵۶- هیچ کس از ائمه (بزرگان) فقها، حدیثی درست از پیامبر ﷺ را بدون عذر رد نمی‌کرد.

۵۷- حکم به عذر برای مجتهدی که حدیثی صحیح را رد می‌کند، هیچ وقت عذر برای کسی که بعد از او می‌آید نیست، زیرا که او می‌داند که حدیث صحیح است و بطور عمد حدیث را رد می‌کند، (و این کار گمراهی است).

۵۸- بزرگداشت فتوی‌ها راهی بزرگ است برای بزرگداشت تسلیم در نفوس، و ضمانتی قطعی و سایی که آن را ناتوان می‌گرداند.

۵۹- اختلاف حجتی شرعی نیست، و نمی‌توان با استناد به آن ظواهر نصوص را ترک کرد، پس وجود اختلاف در حد ذاتش مانعی برای ترک عمل به حدیث نیست.

۶۰- برگزیدن سخنان با اتباع رخصتها یا اشتهای نفس یا میل به ساده‌ترین دو قول جواز ندارد.

۶۱- حکم کردن یا ترجیح دادن بنابر هوی‌های (نفسانی) و میل و رغبت‌ها روا نیست.

۶۲- آسان‌گیری در فتوی‌ها و فتوی خواستن‌ها از شخص متساهل ناروا است.

۶۳- واجب است که از لغزش علما بر حذر داده شوند، و جایز نیست

که این لغزشها مورد اعتبار قرار گیرد.

۶۴- نگرستن در سخنان مختلف فقها در احکام دین همه سنت های

مشروع را برای مسلمان آشکار می سازد.

۶۵- مسائل فقهی به چنددستگی و اختلاف نمی انجامد، برای آن که

آنها از دین است و به همبستگی و اُلفت می انجامد، و مسائل بدعتی است که باعث اختلاف و تفریق می شود، برای آن که آنها از دین نیستند.

۶۶- معذور بودن مجتهد خطاکار به این معنی نیست که فتوی

خطای او مورد انکار قرار نگیرد، (زیرا فرق بسیار زیاد بین فتوی اشتباه و شخص مفتی خطار کار است، اولی انکار می شود، و دومی معذور است)

۶۷- در وجود دلیل شرط نیست که قطعی الثبوت یا قطعی الدلاله

باشد.

۶۸- در مسائل اختلافی اجتهادی جای انکار نیست، آنانی که

درباره شان نص صحیح آشکار وارد نشده است.

و درود خداوند و سلام و برکت باد بر پیامبرمان حضرت محمد ﷺ

و بر خانواده و یاران او باد.



تسلیم

در برابر نصوص شرعی و مخالفت‌های
فکری معاصر در این راستا

انسان پیوسته در این دنیا در حرکت است، صبح و شب، تا اینکه از این دنیا می‌رود در حالی که مهمترین چیز در این دنیا را نمیداند و ناتوان است که به مهمترین پرسشها در این دنیا پاسخ دهد مگر آنکه خداوند او را به اسلام راهنمایی کرده و او هدایت خداوندی و وحی او را بشناسد:

(وَالْعَصْرِ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ)

[العصر 1 - 3]

قسم به زمانه (العصر) به راستی که انسان در زیان کاری است مگر کسانی که ایمان آورده و کارهای پسندیده به جا آورند و سفارش به حق و سفارش به بردباری کنند

