

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نقش زمان و مکان در اجتهاد

مجموعه مصاحبه های کنگره نقش زمان و مکان در اجتهاد از

دیدگاه امام خمینی (ره)

فهرست

پیام رهبر معظم انقلاب به کنگره‌ی زمان و مکان در اجتهاد.....	۵
نقش زمان و مکان در اجتهاد.....	۸
مصاحبه با آیه الله سید محمود هاشمی، دبیر کل محترم کنگره بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی (ره) «نقش زمان و مکان در اجتهاد».....	۸
تأثیر دو عامل زمان و مکان در احکام.....	۱۵
مصاحبه با آیه الله آذری قمی.....	۱۵
نقش زمان و مکان در تحول فقه.....	۲۵
مصاحبه با آیت الله آصفی.....	۲۵
عقل و درک ملاکات در روند زمان و مکان.....	۳۲
مصاحبه با حجة الاسلام والمسلمین دکتر احمدی.....	۳۲
لزوم سازگاری دین با زمان و مکان.....	۴۹
مصاحبه با پروفیسور فرانکو آمتو.....	۴۹
نقش زمان و مکان در تغییر روش استنباط احکام و تغییر احکام.....	۵۵
مصاحبه با آیت الله بجنوردی.....	۵۵
قلمرو تأثیر زمان و مکان در اجتهاد.....	۶۳
مصاحبه با آیت الله سید کاظم حائری.....	۶۳
دین و نیازهای جدید.....	۷۱
مصاحبه با حجة الاسلام والمسلمین منیرالدین حسینی.....	۷۱
دور الزمان و المكان في الاجتهاد.....	۷۵

- ۷۵..... مصاحبه با حجة الاسلام و المسلمین سید محمدباقر حکیم
- ۸۱..... **چگونگی تأثیر زمان و مکان در اجتهاد**
- ۸۱..... مصاحبه با آیه الله محمد تقی جعفری
- ۸۷..... **قلمرو زمان و مکان در استنباط ملاکات احکام**
- ۸۷..... مصاحبه با آیه الله جنّاتی
- ۹۳..... **پیرامون حقیقت عرف و اقسام و مبادی آن**
- ۹۳..... مصاحبه با آیه الله خرازی
- ۹۹..... **نقش زمان و مکان در ساختار احکام**
- ۹۹..... مصاحبه با آیه الله شمس
- ۱۰۲..... **جاودانگی احکام و تغییر موضوعات**
- ۱۰۲..... مصاحبه آیت الله آیت الله صالحی مازندرانی
- ۱۰۸..... **فقه و نیازهای جدید**
- ۱۰۸..... مصاحبه با حجة الاسلام و المسلمین آقای صفایی
- ۱۱۴..... **سازگاری دین با نیازهای جدید**
- ۱۱۴..... مصاحبه با آیت الله طاهری خرم آبادی
- ۱۲۰..... **قلمرو نقش زمان و مکان در احکام**
- ۱۲۰..... مصاحبه با آیت الله علوی گرگانی
- ۱۳۲..... **احکام و منابع فقهی و تحولات زمانی و مکانی**
- ۱۳۲..... مصاحبه با حجة الاسلام و المسلمین عمید زنجانی
- ۱۴۵..... **عناصر پویایی فقه سنتی**
- ۱۴۵..... مصاحبه با آقای دکتر علیرضا فیض
- ۱۵۵..... **قلمرو تأثیر زمان و مکان در اجتهاد**
- ۱۵۵..... مصاحبه با آیت الله کریمی طبرسی
- ۱۶۰..... **قاعده اهم و مهم و تشخیص موارد آن**

- ۱۶۰..... مصاحبه با آیت الله گرامی.....
- تأثیر زمان و مکان در احکام حکومتی..... ۱۶۵
- ۱۶۵..... مصاحبه با جناب آقای دکتر گرجی.....
- عصر جدید و تحول فقه..... ۱۷۱
- ۱۷۱..... مصاحبه با آیت الله محفوظی.....
- شریعت و ایده های مختلف تطبیق آن با مقتضیات زمانی، مکانی..... ۱۷۵
- ۱۷۵..... مصاحبه با حجه الاسلام و المسلمین مصطفی محقق داماد.....
- شکل گیری اجتهاد و لزوم پویایی آن..... ۱۸۹
- ۱۸۹..... مصاحبه با جناب حجه الاسلام و المسلمین مددی.....
- نقش فقه و قانون در ساختار حکومت اسلامی..... ۱۹۲
- ۱۹۲..... مصاحبه با آیت الله سید حسن مرعشی.....
- احکام ولایی و حکومتی..... ۱۹۷
- ۱۹۷..... مصاحبه با آیت الله مظاهری.....
- نیازهای جدید تکامل فقه..... ۲۰۳
- ۲۰۳..... مصاحبه با آیه الله هادی معرفت.....
- نقش زمان و مکان و حکم عقل در اجتهاد..... ۲۱۴
- ۲۱۴..... مصاحبه با آیت الله مکارم شیرازی.....
- زمان و مکان و تحول موضوعات..... ۲۲۸
- ۲۲۸..... مصاحبه با آیت الله موسوی اردبیلی.....
- جایگاه احکام حکومتی و اختیارات ولی فقیه..... ۲۳۱
- ۲۳۱..... مصاحبه با آیه الله مؤمن.....
- تأثیر زمان و مکان در برداشتهای فقهی و نمونه های زنده آن..... ۲۳۴
- ۲۳۴..... مصاحبه با جناب آقای دکتر مهرپور.....

پیام رهبر معظم انقلاب به کنگره‌ی زمان و مکان در اجتهاد

بسم الله الرحمن الرحيم

فراهم آمدن این گردهمایی تحقیقی و علمی با همه‌ی آثار و نتایجی که ان‌شاءالله حاصل خواهد شد یکی دیگر از برکات و حسنات ماندگار شخصیت عظیم و بی‌بدیلی است که عظیم‌ترین و شگفت‌انگیزترین پدیده‌ی تاریخ در عرصه‌ی مسائل مربوط به اسلام و مسلمین - یعنی تشکیل نظام جمهوری اسلامی - نیز یادگار بی‌نظیر اوست.

اگر سربرآوردن حکومتی بر پایه اندیشه‌ی الهی و اسلامی و با پرچم عدل اسلامی، در جهانی که از غوغای اندیشه‌ها و هدفها و شعارهای مادی انباشته است، از قوت تدبیر و اراده و توکل و حکمت آن یگانه مرد، خبر می‌دهد، و اگر گسترش ارزشهای اخلاقی و احیای دوباره‌ی زهد و پرهیز و پارسایی در منش و روش مردان صاحب مقام این حکومت، آینه شفاف خلوص و صفا و خشوع و عروج روحی آن برگزیده‌ی زمان را در برابر نسلهای امروز و فردا می‌گذارد؛ نگاه ژرف عالمانه و حکیمانه‌ی او به فقه و شریعت و تکیه بر شعار «نقش زمان و مکان در استنباط فقهی» نیز احاطه‌ی علمی و بصیرت و تیزبینی و آینده‌شناسی و خلاقیت و غنای فکری او را آشکار می‌سازد. و تازه این همه با هم که خود ترکیب بدیع و بی‌نظیری در سلسله‌ی درخشان شخصیات اسلامی است، بی‌شک همه‌ی ابعاد شخصیت امام راحل کبیر ما نیست.

درباب مسئله‌ی زمان و مکان و نقش و تأثیر آن در استنباط احکام اسلامی کوتاه سخن آن است که این سرچشمه‌ی مبارک اگر به درستی شناخته و به کار گرفته شود، پشتوانه‌ی عظیم برای بهره‌مندی جوامع بشری از کوثر شریعت اسلامی پدید خواهد آورد. تا کنون رایج‌ترین بهانه و دستاویز کسانی که خواسته‌اند اجتماعات بشری را از فیض هدایت و سعادت بخشی شریعت، محروم سازند این بوده است که احکام دینی را حقیقتی جامد و بی‌انعطاف پنداشته و جریان پیوسته و جوشان و تبدیل‌پذیر زندگی را با آن ناسازگار قلمداد کرده‌اند. این سخن اگرچه در مواردی از غرض‌ورزی و بی‌اعتقادی به اصل دین ناشی شده، لیکن در مواردی نیز از نا آگاهی و جهالت گویندگانش نشأت گرفته است، و ای بسا که عکس‌العمل غیر عالمانه یا غیر حکیمانه‌ی برخی از دین‌باوران نیز به آشفته‌پنداری و آشفته‌گوئیها دامن زده است.

حقیقتی که امام راحل رضوان الله علیه مطرح می‌کند آن است که کوثر شریعت و فقه، در جریانی دائمی و ابدی، از سرچشمه‌ی وحی، به سوی عرصه‌های گوناگون حیات جاری است. منشأ و ماده‌ی حکم الهی نه خرد و اندیشه‌ی محدود بشر و نه مصلحت‌اندیشیهای کوتاه‌بینانه‌ی اوست که در شرایط گوناگون زندگی قالب‌گیری و منجمد شده

است؛ علم و حکمت محیط و لایتناهای الهی است که همه‌ی زمانها و مکانها را در زیر بال همای خود می‌گیرد و بر همه‌ی سرزمینها و کشتزارهای حیات می‌بارد و همه جا و هر زمان را سیراب می‌کند.

زمان و مکان و اوضاع و احوال گوناگون زندگی بشر و تازه‌های جهان، به فقیه دین شناس و زمان شناس کمک می‌کند که خود و اهل زمان خود را از آن کوثر یعنی سرچشمه‌ی لایزال و فزاینده، سیراب سازد و محرومیت از آن را برای بشر که همواره و همه جا نیازمند دین و شریعت الهی است، برنتابد.

در فهم و تطبیق این اصل کلی، روشن بینی و در عین حال، انضباط فکری تمام باید به کار گرفته شود. هرگونه افراط و تفریط در این کار حساس و خطیر، زیانهای جبران‌ناپذیر به بار خواهد آورد. در این کار، لطمه‌ی بی‌بندوباری علمی، به همان اندازه سنگین است که جمود فکری و کوتاه بینی.

شناختن نقش هر زمان و هر مکان، همواره باید با پابندی به اصول فقاقت که روشی علمی و تخصصی است، همراه باشد. و این است معنای سخن امام راحل رحمه الله علیه که فقه پوینده و منطبق بر نیازهای همیشه و همه جا را همان فقه سنتی دانسته و بر این پای فشرده‌اند.

از اینجا می‌توان دانست که تنها فقهای کارآزموده و اهل فن، صلاحیت آن را دارند که تأثیر زمان و مکان را در احکام شریعت بشناسند و بر طبق آن فتوا دهند. این امر خطیر از دسترس ناخبرگان و غیرمتبحران اقیانوس فقاقت، بسی دور است.

اکنون جمع شما فرزندانگان و دانشمندان دین شناس و خبرگان فقاقت دارای نقشی اساسی است. نخست باید مراد صحیح از «نقش زمان و مکان در اجتهاد» شناخته و توهم ناسازگاری این اصل با اصل «پایداری و ابدیت شریعت» به شیوه‌ی عالمانه و دقیق، دفع شود. و سپس مرزبندی این اصل مهم، و تعریف جامع و مانع، و شیوه‌های استفاده از آن تبیین گردد. در این کار بزرگ، شرح صدر و تحمل علمی همراه با دقت و مراقبت از اصول مسلم و مقطوع، در کنار یکدیگر لازم است. بی‌شک حضور علماء و فقهاء و اساتید برجسته و نامدار حوزه‌ی علمیه قم در این گردهمایی و نیز شخصیت علمی مدیر محقق و عالی قدر و ارزشمند و دست‌اندرکاران فاضل و فن شناس و دلسوز آن، امیدهای فراوانی به ثمرات این مجمع علمی در دل بر می‌انگیزد.

وظیفه‌ی تخلف‌ناپذیر خود می‌دانم که از فرزند خلف و شایسته و بزرگوار امام راحل مرحوم حجت‌الاسلام آقای حاج سید احمد خمینی (طیب الله رمسه و قدس الله نفسه) که با دانش و خرد و هوشمندی و دلسوزی خود این سررشته‌ی مبارک را گشود و فکر تشکیل این مجمع را پدید آورد، با قدردانی و تجلیل شایسته یاد کنم و برای

نقش زنان و مکان در اجتماع

روح مطهر او از پروردگار طلب فضل و رحمت نمایم و با اطمینان، بخش عظیمی از اجر و ثواب اخروی و یاد نیک دنیوی این کار بزرگ را متعلق به وی بدانم.

والسلام علیه و علی والده العظیم و علی جمیع العلماء العاملين و الفقهاء الراشدين و علیکم جمیعا و رحمه الله و برکاته.

بیست و چهارم شوال ۱۴۱۶

سید علی خامنه‌ای

نقش زمان و مکان در اجتهاد

مصاحبه با آیه الله سید محمود هاشمی، دبیر کل محترم کنگره بررسی مبانی فقهی
حضرت امام خمینی (ره) «نقش زمان و مکان در اجتهاد»

□ هدف از برگزاری کنگره نقش زمان و مکان در اجتهاد چیست؟

استاد: بسم الله الرحمن الرحيم، هدف از برگزاری کنگره را می شود در چند جهت خلاصه کرد، البته کنگره ای که به چنین موضوع مهم و حساس می پردازد، می تواند برکات و فواید زیادی داشته باشد که شاید بعضی از آنها اکنون به نظر ما هم نیاید و به تدریج ظاهر شود مثل همه ابعاد فکری و وجودی حضرت امام - قدس سره - و آثار و ثمرات ایشان که به تدریج روشن می شود و این کنگره هم از همان قبیل است. اما آنچه را می شود به عنوان اهداف کنگره ترسیم کرد عبارتند از:

۱ - با برگزاری این کنگره بتوانیم - ان شاء الله - بخشهایی از مبانی فقهی حضرت امام را معرفی کنیم؛ زیرا معتقدیم مبانی فقهی امام ویژگی خاصی دارد که مخصوص خود ایشان است. ایشان هم چنانکه در خیلی از ابعاد فضیلت‌های فوق العاده ای داشتند که کمتر نظیرش را ما در فقها و شخصیت‌های تاریخ می بینیم، از نظر فقهی هم، روش فقه‌ای امام دارای ویژگی خاص خودشان است. قطعاً عناصر گوناگون در روش اجتهادی و مبانی فقه‌ای امام تأثیر داشته است: نبوغ امام، جهان بینی و شناخت شان از اسلام، انسان، جامعه، تاریخ و تقوا، عرفان و خلوص و معرفت خاصی که به مبدأ و معاد و اسلام داشتند. این مبانی و نظرات، ویژگی‌های خاصی دارند که باید بررسی شود، حال چه در این کنگره باشد و یا در کنگره های دیگر. اکنون در این کنگره از بعد نقش زمان و مکان در اجتهاد بحث می شود.

تبیین دقیق و عمیق مبانی فقهی حضرت امام ابعاد والای فقه‌ای ایشان، خود یکی از اهداف است و الگویی است برای همه پویندگان راه امام، علما، فقها و شاگردان مکتب ایشان. پس هدف اول، بیان عمق و دقت و ارزشهای علمی و اخلاقی موجود در مکتب فقهی امام است.

۲ - هدف دوم، مسأله نقش زمان و مکان است. این اصل یکی از اصولی است که امام مطرح و بر آن تأکید کردند که باید فقها آن را در اجتهاد دخالت دهند. امام به این اصل عنایت کرده و در سخنرانیها و جاهای مختلف به آن توجه داده اند که نمی شود بدون دخالت دادن آن دو، به اجتهاد در مسائل روز پرداخت. تبیین این اصل و ابعاد گسترده و مدارک اصیل آن، بسیار مهم است. باید روشن شود مقصود امام (ره) از این مسأله چیست؛ چون صحبت‌های مختلفی پیش از رحلت امام (ره) و بعد از آن در مجلات علمی و فرهنگی و بعضاً در روزنامه ها صورت گرفته است که هنوز ابعاد دقیق این اصل را نتوانسته روشن و تبیین کند و نیاز به بررسیهای جدی و دقیق تری دارد که امیدواریم در این کنگره انجام گیرد. این هدف دوم برگزاری کنگره است.

۳- هدف سوّم از این کنگره بیان مطالبی است که در خود این اصل نهفته است و از سخنان خود امام به دست می آید. به عبارت دیگر، تبیین پیامی که در اصل، امام به علما و همه مردم جهان می دهد.

ما دو پیام از مجموع و سیاق کلمات امام به دست می آوریم: یک پیام به دنیا دارند و آن این است که اجتهاد و فقاهت مکتب اهل بیت (علیهم السلام) و اجتهاد شیعی خصلت پویایی و خودجوشی دارد و می تواند پاسخگوی تمامی مشکلات و سؤالات در هر زمان و مکانی باشد. این گونه نیست که اگر اوضاع زمان و مکان تغییر کند و روابط اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و... بکلی دگرگون شود، اجتهاد شیعی نتواند به مسائلی که بالطبع در آن اوضاع به خصوص به وجود می آید، پاسخ بگوید، بلکه این اجتهاد و استنباط از چنان نیرو و قدرت بالقوه ای برخوردار است که می تواند تمامی مسائل جدید و مستحدثه را جوابگو باشد؛ یعنی از طریق قواعد و اصولی که ائمه اطهار (علیهم السلام) پی ریختند و بنیان نهادند می تواند مشکلات را حل کرد.

این اصول و قواعد فقط مشکلات زمان آنان را حل نمی کرد، بلکه می توان تمام مسائل و پیچیدگیها را به این قواعد و اصول برگرداند و بر اساس آنها جواب مناسب را دریافت کرد. خصلت باز بودن باب اجتهاد فقه شیعه معلول همین ویژگی خاص مکتب اجتهادی است که در سایر مکتبهای اجتهادی آن را نمی توان یافت. آنان بر اثر قصورهایی که در فقهشان انجام گرفته به بن بستهایی رسیدند که اکنون مجال پرداختن به آنها نیست. آنان به دلیل کاستیهای در مکتب اجتهادیشان ناچار به بن بستهایی رسیدند که در این هنگام یا باید محدود به منابع کم و ناقصشان می شدند و یا آنکه باب اجتهاد را به معنای بهره گیری از قیاس و استحسان باز می گذاشتند. با اختیار راه دوّم دیگر نتوانستند ضوابط و چهارچوبهای اجتهاد را کنترل کنند و در نتیجه به جایی رسیدند که مجبور شدند باب اجتهاد را ببندند و مذهب را به همان چهار مذهب فقهی منحصر گردانند، تا بیش از این به تناقض و اختلاف کشیده نشوند. هیچ کدام از این دو مشکل در اجتهاد ما نیست و به نظر من شرح این مسأله به خوبی از کلمات امام به دست می آید ایشان می خواستند این را به دنیا بفهمانند که ما هیچ گونه کمبودی نداریم و هیچ گونه محدودیت و عجزی در مورد پاسخگویی به مشکلات و نیازهای جدید جوامع بشری به هنگام تشکیل جامعه ای اسلامی احساس نمی کنیم.

اسلام بر اساس اجتهاد و اصول و مبانی که در آن گنجانده شده است قدرت پاسخگویی دارد. این پیام، پیام بسیار مهمی است و باید روشن شود. این درست، مقابل همان افکار غلط مکتبهای اجتهادی دیگر است که عرض کردم و همچنین ردی است بر افرادی که متأسفانه سعی کردند از این کلام امام یا کلمات دیگر سوء استفاده کنند و خواستند این جور بفهمانند که امام می خواهد بفرماید که ما سرانجام به تدریج می توانیم به عرف و قوانین موضوعه رجوع کنیم و دین را عرفی گردانیم و به سمت قوانین موضوعه یا شبه قوانین موضوعه که در دنیا امروز مطرح است، برویم. پیام امام نفی این قبیل تفکرات است. ما در مقام پاسخگویی به مشکلات و برقراری نظام اسلامی، از اجتهاد خودمان استفاده می کنیم. این طور نیست که ما بخواهیم دین را عرفی کنیم و دست از اجتهاد بکشیم و به تدریج به قوانین موضوعه برسیم. ایشان می خواستند این مطلب را نفی کنند و این پیام

چون درست مشخص نشده است باعث برداشت نادرست و یا سوءاستفاده بعضی ها شد که آن را در کتابها، روزنامه ها و مجلات آورده اند.

پیام دیگر امام، خطاب به حوزه ها و فقهاست که پیام مهمی است و آن این است که در عین حالی که ما اصل شیوه اجتهادی معمول در حوزه ها را صددرصد می پذیریم، نقش زمان و مکان در اجتهاد را نادیده نمی گیریم و برای بررسی مسائل به آن دو توجه می کنیم؛ یعنی می کوشیم آن مبانی را با در نظر گرفتن اوضاع متغیر در روابط جدید پیاده کرده و دریابیم که در اوضاع خاص، آن اصول چه اقتضایی دارد. این نکته مهمی است که چون این گونه نیست که آن اصول، اصول مطلق باشند، شاید از آن اصول، خصوصیات و قیود و نکاتی بشود به دست آورد که با تغییر در روابط بر اثر تغییر در زمان و مکان (مقصود تغییراتی است که در جامعه بشری رخ می دهد و در حقیقت مقصود از زمان و مکان هم همین است)، بتوانیم آن اصول را دقیقاً متناسب با زمان و مکان پیاده کنیم، چون همان اصل در زمان و مکان خاصی، اقتضایی را دارد که در زمان و مکان دیگر آن اقتضا را ندارد.

در واقع امام به فقها گوشزد می کنند که علاوه بر عوامل دیگر، به عنصر زمان و مکان در مبانی استنباط احکام توجه کنند. بسیاری از مطالبی که در طول تاریخ تکامل و گسترش اجتهاد شیعی به تدریج مورد توجه فقها قرار گرفته و با در نظر گرفتن آنها، این اصول در استنباط به کار رفت قهراً نتایج مهمی از آن به دست آمد و کارایی مبانی فقهی و اصول اجتهادی بیشتر شد، زیرا فقه فقهای صدر اول شیعه به این گسترده گی، عظمت، دقت و ژرفایی نبوده است. مساله زمان و مکان مثل بقیه عوامل به تدریج اهمیت و لزومش در روش اجتهاد روشن شد، اما در این مقام می فرماید باید اینها را در نظر بگیرید. تعبیر جامع، «نقش زمان و مکان» است که کنایه از روابط جدید اقتصادی، اجتماعی و... است، که در زمانها و مکانهای مختلف بر اثر تغییر اوضاع زمانی و مکانی، شکل می گیرد. پس امام به فقها خط مشی و سرمشق می دهد که باید این عوامل را در مقام استنباط در نظر بگیرند تا اجتهاد زنده بماند.

چنانکه وقتی روشن اجتهادی فقهای متأخر را با روش اجتهادی فقهای متقدم می سنجیم، در می یابیم که روش اجتهادی متأخرین دقیق تر و گسترده تر و زنده تر است. آنان به مسائلی دست یافتند که قداماً از آن دور بودند. این پیام امام به حوزه هاست که می تواند هم در پویایی و تکامل اجتهاد و متون فقهات و بالندگی و گسترش آنها در مقام پاسخگویی به مسائل جدید و هم در روش تدوین کتب و تعلیم و تربیت حوزه نقش داشته باشد. این هدف سوم کنگره برگزاری است.

ان شاء الله ما بتوانیم با این کنگره به خیلی از مسائلی که مورد نیاز حوزه است و نیازمند تحول، از جمله تحول در متون درسی، شیوه ها و تخصصی ها دست یابیم.

شاید از طریق این کنگره یک رشته تحولات ضروری - که ضرورت آن احساس می شود - انجام گیرد. از طرف دیگر، با توجه به پیام اول؛ اصالت فقه ما، کمال بالقوه اش، قدرت پاسخگویی آن به تمام مشکلات و سؤالات قدرت اداره جامعه به بهترین وجه و برتری آن بر بسیاری از قوانین موضوعه روشن می شود. فقه ما می

تواند به همه مسائل جدید و مستحدثه به بهترین وجه با دقت و صحت جواب بگوید و از این پاسخها به نتایجی دست یابیم که بسیار مستحکمر، عادلانه تر و منصفانه تر از قوانین موضوعه باشد، تا بتوان آن را پیاده کرد. در حقیقت تمام اینها عظمت اسلام و فقه شیعه را روشن می سازد و شاید به این ترتیب، بسیاری از شبهاتی که امروزه مطرح شده و این مباحثه های فرهنگی که در بعضی از نوشته ها در این مورد آمده، حل شود؛ یعنی شبهاتی را که شاید موجب ذهنیتهایی در مراکز فرهنگی، به خصوص دانشگاه ها شده، حل کند که این هم خود هدفی بسیار عظیم است.

این اهداف عمده برگزاری کنگره بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی (س) است. البته هدفهای دیگری نیز وجود دارد، از آن جمله هم زمانی برگزاری کنگره با سالگرد حاج احمد آقا، یادگار امام (ره) است. ایشان حق بزرگی بر انقلاب دارند و در راه خدمت به اسلام و حضرت امام (ره) زحمات زیادی کشیدند لذا خوب است در سالگرد وفاتشان یادی از این یار صدیق امام و انقلاب بشود. یکی از خصلتهای حاج احمد آقا این بود که خیلی عنایت داشتند تا اندیشه ها و ابعاد وجودی امام و برکات امام - که همه وجود امام واقعاً فیض و برکت بود - برای همه مردم دنیا، ب ویژه برای علما و روحانیت و شاگردان و سالکان راه امام شناخته شود. ایشان به موضوع این کنگره عنایت داشتند و در گفتگوی تلفنی با اینجانب بر این مطلب بسیار تأکید می کردند و دلشان می خواست مبانی امام عظمت و عمق ارزش این مبانی شناخته شود به خصوص روی مسأله «نقش زمان و مکان» بسیار تأکید می کردند. این کنگره در واقع ادای دینی است که امام و حاج احمد آقا بر همه ما دارند. امیداوریم خداوند روح هر دو را شاد گرداند و همه کارهای ما مورد رضای خدای متعال قرار گیرد.

□ - ضرورت پرداختن به مسأله زمان و مکان در اجتهاد را در چه چیزهایی می بینید؟

استاد: در مورد ضرورت پرداختن به مسأله زمان و مکان، علاوه بر مطالب ذکر شده، این نکته اضافه شود که با تبیین صحیح اصل طرح شده از سوی امام در حوزه ها - به صورتی که از هر گونه تفسیر انحرافی مصون باشد - و تشخیص جایگاه آن، زمینه به کارگیری آن برای علما و فضلا پیدا می شود. و بر اساس این اصل می توانیم بحث کنیم که حوزه به چه چیزهایی از علوم دیگر یا مسائل کارشناسی و مسائل حقوقی و فقهی نیاز دارد و لازم است در بحثهای فقهی و جلسات استفتاء مسائل جدید و مستحدثه، وارد شود. بر این اساس به بسیاری از چیزهایی که واقعاً نظام اسلامی و فقه حکومتی حاکم بر این نظام بدان احتیاج دارد، و کمتر به آنها پرداخته شده، می توان پاسخ داد و در این بحثهای علمی، فتواهایی داده شود که، کارگزاران را راه بیندازد بدون آنکه به نظام هم آسیبی وارد سازد. البته این غیر از بحث علمی و استدلالی است که باید هم برای دیگران مفهوم و مستدل باشد و هم اشکالی در اذهان ایجاد نکند. به علاوه اگر به این مسائل، یعنی به قوانین و آیین نامه به شکل صحیح در حوزه ها و محافل علمی و فقهی پرداخته شود به تصور من بر تعداد مسائل فقهی به مقدار زیادی می توان افزود، همچنین مسائل استدلالی زیادی خواهیم داشت که در سابق وجود نداشته، و مورد ابتلا نبوده که از آن به

مسائل مستحدثه یا مسائل فقه حکومتی تعبیر می کنیم. و به این ترتیب، ما می توانیم کمک بسیار زیادی به حوزه، فقه اجتهادی، نظام جمهوری اسلامی و نیازهای فقه حکومتی بکنیم که واقعاً ضروری است. کسانی که دست اندر کار امور اجرایی هستند می دانند این نقاط مشکل و بغرنج کجاست و لازم است جوابهایش داده شود و این جوابها باید با اجتهاد صحیح و همه جانبه صورت گیرد. منظور از اجتهاد صحیح این نیست که آنچه دنیای امروز می پسندد، انجام بگیرد. خیر، بلکه آنچه واقعاً از نظر مبانی فقهی و اصول مذهب و اصول اسلامی حق است، با توجه به همه ابعاد آن، انجام بگیرد؛ یعنی همه خصوصیات در نظر گرفته شود و آن وقت بینیم کل مبانی و اصول چه اقتضایی دارد، نه این که یک بُعد دیده شود و بعدهای دیگر از یاد برود و آن وقت نتیجه ای که گرفته می شود، خلاف مبانی اسلام باشد. منظور از اجتهاد صحیح این نیست که به قوانین موضوعه که امروزه متداول شده است، برسیم. خیر، باید به آنچه مقتضای حاق شریعت است برسیم با دقت کامل و در نظر گرفتن همه خصوصیات و حیثیات و اصول، بر اساس مبانی اجتهادی؛ حالا به هر نتیجه ای برسد، چه بر طبق قوانین موضوعه جدید و چه برخلاف آن. آن وقت می توانیم بگوییم این درست است و آن نادرست. به هر حال، این ضرورتی است که امروز احساس می شود، هم در نظام اسلامی و اخیراً در بحثهایی که در محافل قانونگذاری دنیا صورت می گیرد، مسائل زیادی مطرح می شود و انتقادات و اشکالات زیادی به فقه اسلام می کنند و در نوشته ها می آورند که رد آنها و دفاع از اسلام از راه روشن شدن این بحثهاست. و این ضرورت دیگری است که ما باید بتوانیم از مکتب حقوقی و فقهی و نظامهای اجتماعی و اقتصادی و... که در فقه اسلامی مطرح هست و می شود استنباط و عرضه کرد، دفاع کنیم. به علاوه، مشکلاتی که در حوزه هست؛ یعنی خیلی از مسائل در حوزه به شکلی صورت می گیرد که محدودیتها و نارساییهایی را به وجود می آورد و مقام معظم رهبری هم در سخنان جالبی که در حوزه داشتند، به عمده آنها اشاره کردند. رفع این مشکلات لازم و ضروری در گرو این بحثهاست، به خصوص این بحث که از امهات بحثهای مورد نیاز در روش فقاهتی و اجتهادی ماست.

□ - ضمن توضیح سابقه مسأله نقش زمان و مکان در اجتهاد، نظر تان را در این مورد بفرمائید؟

استاد: مسأله «نقش زمان و مکان» به این عنوان شاید کمتر مطرح شده باشد، شخصیتی که با این عنایت آن را مطرح کردند، خود امام(ره) بودند. ولی اجمالاً روح این اصل و مطلب در کلمات بسیاری از بزرگان و فقیهان آگاه به اوضاع زمان و مکان و مسائل روز، مطرح شده است، به ویژه به بعضی از موارد می شود اشاره کرد. در اینکه با تغییر بعضی از مسائل و به وجود آمدن مسائل مستحدثه، بررسی فقها عمیقتر شد، جای شکی نیست و این را می توان با مطالعه تاریخ فقه و فقاهت دریافت؛ مثلاً وقتی طرز استدلال زمان علامه رحمه الله را با زمان صدوق - رحمه الله - می سنجم، می بینیم فاصله خیلی زیاد است. مسأله ای را که شیخ صدوق بررسی می کرد، محدود بود؛ ولی مرحوم علامه با گستردگی و با توجه به روابط جدیدی که در آن مسأله شکل گرفته، آن را بررسی می کند، یا زمان شیخ انصاری - رحمه الله با زمان علامه تفاوت دارد. ولی توجه دادن به این مساله که در زمانها و مکانهای مختلف، روابط اجتماعی تغییر می یابد و این تغییر را باید در اجتهاد و استنباط در نظر داشت و

پیاده کرد، در نوشته های بعضی از فقهای صد سال اخیر این مطلب دیده می شود. شاید در کلمات مرحوم میرزای نائینی باشد؛ یعنی در بحثهایی که در کتاب «تنبيه الأُمَّة و تنزیه المَلَّة» در مورد مشروعیت دادن به نظام دستوری و پارلمانی مشروطه دارند. مرحوم شیخ عبدالحسین کاشف الغطاء نیز در تحریر الوسیلة نکاتی را متذکر شدند. از کسانی که خیلی روی این نکته تکیه کرده، مرحوم صدر است. ایشان دو سه مقاله در مورد زمان و مکان و تأثیر آن در اجتهاد دارند. حضرت امام به شکل قویتر و جامعتر این مسأله را بعد از انقلاب مطرح کرده و به آن توجه دادند و خودشان هم در رهبریشان و فتوهایشان آن را به کار گرفتند. و از بعضی از فتاوی خودشان دست کشیدند. یکی از عللش همین مسأله است (نقش زمان و مکان در اجتهاد). البته شاید در کلمات اندیشمندان و نویسندگان اسلامی بر طبق ذهنیتهای گوناگون مسأله زمان و مکان آمده باشد. اهل سنت در نوشته های خودشان بیشتر مصالح مرسله و استحسانات و... را داخل کردند که با توجه به تفکر اجتهادی خودشان قابل قبول است، ولی به هیچ وجه با مبانی اجتهادی ما نمی سازد. هم چنین در بعضی از نوشته دو گونه بودن احکام اسلام را مطرح کردند که بعضی ثابت هستند و بعضی متغیر، در این کنگره بحث می شود که نقش زمان و مکان به این مسأله بر می گردد یا خیر.

مسأله مهم دیگری که به نظر من مطرح است و با این بحث می تواند مشترک باشد مسأله ای است که در کلمات شهید صدر از آن به «منطقه الفراغ» تعبیر شده است. باید بررسی شود منطقه الفراغ یعنی چه؟ آیا همان احکام متغیر است یا چیز دیگری است؟ آیا باز هم مربوط به اجتهاد است یا مربوط به نکته دیگری است؟ به نظر من مربوط به نکته دیگری است که باید با مسأله نقش زمان و مکان در اجتهاد دارای اثراتی مشترک باشد. اینها را بسیاری در نوشته های خودشان آورده اند، ولی این مسائل از تشابهات هستند، اموری هستند که به نظر من تا حالا بر بسیاری از فضیلهای حوزوی و دانشگاهی، حتی آنهایی که متعرض این مسائل شدند، خلط شده است. من امیدوارم در این کنگره بتوانیم این خلطها و اشتباهات را بر طرف و جایگاه هر کدام از عناوین را به شکل علمی جدا کنیم؛ یعنی تبیین شود منظور از نقش زمان و مکان در اجتهاد چیست؟ اصل ثابت و متغیر بودن احکام شرعی یعنی چه؟ منطقه الفراغ به چه معناست؟ اینکه اینها چه هستند؟ جایگاهشان کجاست؟ اثراتشان چیست؟ و در کجا با هم مشترکند؟ از مسائلی است که امیدواریم در این کنگره درست حلّاجی شود تا بتوانیم - إن شاء الله - نقش زمان و مکان در اجتهاد را به درستی درک کنیم.

□ - انتظار شما از علما و اساتید حوزه و دانشگاهی در تنقیح و تبیین مسأله نقش زمان و مکان در اجتهاد چیست؟

استاد: انتظار ما این است که آقایان علما به طور فعال این مسأله را بررسی و بحث کنند. با دانشگاه و اساتید دانشگاه ارتباط پیدا کنند. و این بحث درست بررسی و جایگاه آن مشخص شود. زیرا بحثی است که آثار و پیامدهای علمی، آموزشی و علمی در حوزه ها دارد. امیدواریم که اصل بحث و ثمرات آن مشخص شود و به تدریج آثار عملی آن نیز شکل بگیرد - ان شاء الله - محدودیتها رفع و اهداف والا و مهم کنگره پیاده شود.

□ - چه توصیه هایی به روحانیون محترم به خصوص طلاب جوان دارید؟

استاد: توصیه ما به فضلا آن است که به این بحث اهمیت بدهند و با آغوش باز وسعه صدر به نظرات مختلفی که مطرح می شود، عنایت کامل نموده و در کمیسیونهای کنگره شرکت فعال داشته باشند؛ چون هم از لحاظ نظری و علمی و هم از لحاظ عملی بحث مهمی است. از طرفی برای حوزه بخشهایی از آن به بحثهای اساسی بر می گردد. که آیا این مسأله به اصل دین، جامعیت و اصالت دین باز می گردد یا به عرفی بودن دین و قوانین موضوعه؟ لذا علما و روحانیون از کنار این مسأله بی تفاوت نگذرند که کار بسیار نادرستی است؛ این بحث از اساسی ترین بحثهاست اگر درست تفسیر و تحلیل و جایگاه حدودش تبیین نشود. اصل مشروعیت اجتهاد را زیر سؤال می برد. لذا آقایان در این کنگره شرکت فعالی داشته باشند بحث کنند بهره برسانند و بهره ببرند. این مسأله چیزی نیست که با یک کنگره پایان پذیرد. همیشه این سؤال مطرح است و اهتمام امام(ره) به این مسأله دلیل آن است که امام(ره) دریافتند که نقش زمان و مکان در اجتهاد نیاز واقعی است و از اهمیت ندادن به آن احساس خطر کردند. از این رو، با تأکید فراوان آن را مطرح نمودند و در بعضی از تعبیراتشان گفتند: اگر کسی این مسائل را درست بررسی نکند، اجتهادش اجتهاد صحیحی نیست، و مجتهدی که به درد این زمان بخورد نیست. اگر این مسأله درست درک نشود، اصل مسأله اجتهاد متزلزل می شود. لذا نقش زمان و مکان، مسأله کلیدی است، فرعی نیست؛ مثلاً اگر کسی یکی از مسائل مستحدثه مثل تعزیرات مالی را بررسی نکرد این طور نیست که اصل اجتهاد یا فقه شیعیه و اسلام زیر سؤال برود. ولی اگر گفته شود اجتهاد و فقهت موجود به درد این زمان نمی خورد و تنها می تواند جوامع سنتی را بچرخاند، معنایش این است که اصل اجتهاد زیر سؤال است و اصل حکومت از دست فقه و فقهت بیرون می آید و قهراً در دامن قوانین موضوعه روز می افتد. از این رو، اهمیت دادن به این مسأله لازم و ضروری است، چون برای فقه ما و در حقیقت اسلام حیاتی است. امیدواریم آقایان این اهمیت و نیز خطرات را درک کنند و به طور فعال - ان شاء الله - هم در کنگره و هم خارج از کنگره، هم قبل از کنگره و هم بعد از کنگره، به میدان بحث و بررسی بیایند، ان شاء الله موفق خواهند شد.

□ - از جناب عالی که وقت شریفتان را به ما دادید سپاسگزاریم.

تأثیر دو عامل زمان و مکان در احکام

مصاحبه با آیه الله آذری قمی

□ - ضمن تشکر از حضرت عالی که مصاحبه با ما را پذیرفتید در آغاز بفرمایید چه تحلیلی از فرموده حضرت امام (رضوان الله تعالی علیه) که «زمان و مکان دو عنصر تعیین کننده در اجتهادند» دارید؟

استاد: ابتدا لازم می دانم از امام راحل رضوان الله تعالی علیه - یاد کنم که در این اواخر تصریح کردند به اینکه در عین حالی که فقه را سنتی می دانم فقه را مترقی می دانم. این نظریه، در بردارنده هر دو جنبه فقه است و در حقیقت هر دو جنبه اسلام - احکام و حکومت اسلامی را بیمه کرد. در تاریخ تشیع، کسی را سراغ ندارم که این دو مطلب - یعنی سنتی بودن و مترقی بودن فقه را با هم جمع کرده باشد. ممکن است بعضی از بزرگان، چنین فتاویی داشته باشند؛ آن کسی که یک ضابطه و قاعده کلی ارائه کرد ایشان بود؛ گرچه خودشان موفق نشدند صریحاً مواردی را که می تواند مصداق آن ضابطه و قاعده کلی باشد بیان کنند، ولی در بعضی از موارد اشاره هایی داشتند و در مواردی هم به صورت سؤال مطرح کردند که علما باید در حوزه ها جواب مناسب را بیابند. مثلاً در موضوع کنترل جمعیت، بدون اینکه خودشان یک طرف را انتخاب کنند، در حقیقت ملاک تغییر حکم را با همین اشاره و استفهام، بیان کردند.

به هر حال این خدمت علمی و فقهی را که آن بزرگوار انجام داد کمتر از نیانگذاری جمهوری اسلامی نمی دانم؛ برای اینکه هنگام بنیانگذاری جمهوری اسلامی شاید نیازی به این مطالب نداشت. آن موقع اصل اسلام و حکومت اسلامی مطرح بود؛ اما تثبیت و عرضه کردن این حکومت و قوانین و قواعدی که باید از اهل بیت - علیهم السلام - اتخاذ شود، با آن شیوه ای که در حوزه ها متداول بود واقعاً امکان پذیر نبود. من در سال ۶۴ یا ۶۵، تقریباً هجده مورد را در روزنامه رسالت ارائه کردم که اگر ولایت فقیه نبود، این موارد و مشکلات حل نمی شد. لذا دیدیم که بسیاری از مشکلات نظام را - مخصوصاً در همان اوایل - ایشان از راه مصلحت اندیشی نظام و ولایت فقیه حل کردند. امام می تواند این کارها را بر اساس ولایت و حفاظت از مصالح موقت که ملاک همین احکام حکومتی است انجام دهد. من خیلی متأثرم از اینکه حوزه های علمیه و مدرسین این معنا را از ایشان عملاً یا اعتقاداً نپذیرفتند؛ مثل مسأله ولایت مطلقه فقیه - که ارتباط تنگاتنگ با همین موضوع دارد؛ و در رساله های عملیه و یا درسها هیچ تغییری به وجود نیامد.

□ - اگر ممکن است بعضی مصادیق تأثیر زمان و مکان را بیان فرمایید.

استاد: مثلاً در مسأله زکات، گویا در روایت آمده است که در سال اول هجرت این آیه شریفه نازل شد: «خُدْمِن اموالهم صدقة تطهرهم و تزكيتهم بها و صلّ عليهم ان صلوتك سكن لهم» گفته شده است وقتی این آیه شریفه نازل شد، پیامبر اکرم زکات را بر نه چیز (انعام ثلاثه، غلات اربع، درهم و دینار) قرار دادند. اگر بخواهیم زکات را که موارد

مصرفش هم معین شده است تحت عنوان «أَنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَ الْمَسْكِينِ وَ الْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَ الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبِهِمْ وَ الْغَارِمِينَ وَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ» باشد، اینها مجموع مواردی است که دولت متکفل آنهاست و از اداره جنگ و جهاد و ساخت پل و مدرسه گرفته تا اداره فقرا را شامل می شود. امروز اینها رقم درشتی را برای حکومت اسلامی تشکیل می دهد. مثلاً خرج جنگ، در آن ایام روزی سیصد میلیون و هر سه روز یک میلیارد و در هر سال حدود صد میلیارد بود. همچنین هزینه پروژه های عمرانی، مراکز تبلیغی دینی و حتی اداره حوزه ها به عنوان تربیت مجتهد، تربیت مبلغ و نوشتن کتابها، که همه آنها باید از همین زکات - یعنی مالیات اسلامی - تامین شود. در صورتی که این هزینه سنگین را اگر بخواهیم تامین کنیم عمده اش از همین زکات باید باشد، زیرا مسائل اراضی خراجیه و امثال آن الآن وجود خارجی ندارد تا درآمدی برای حکومت اسلامی داشته باشد. در مجلس دوم، مسأله مالیات مطرح بود. من از معاون وزارت دارایی پرسیدم که چقدر از درآمد کشور از غلات و دامداری است؟ ایشان یک رقم بسیار ناچیز را گرفت. ولی قطع نظر از آن، اگر محاسبه ای سرانگشتی هم بکنیم و موارد تعلق زکات را فقط همان موارد نه گانه که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم معین کرده، بدانیم، ببینیم چگونه است؟ مثلاً غلات اربع - گندم، جو، مویز و خرما - که بخش عمده تأمین زکات است، تولید آن بسیار پایین است، مخصوصاً در بعضی از زمانها؛ و حتی فرضاً هم که تولید اینها زیاد باشد و زکات را دولت بخواهد از همه آنها تا آن درهم آخرش بگیرد، باز قابل توجه نیست. در حالی که در گندم هنوز خودمان نیاز داریم که از خارج وارد کنیم و بقیه موارد هم وضعیت بهتر از گندم نیست. و اگر تولید هم زیاد باشد و به حد نصاب هم برسد، آن قدر مؤونه و مخارج آن زیاد است. که چیزی نمی ماند تا بخواهد، اخراج کند.

بخش دیگر که انعام ثلاثه باشد یک کلمه بیشتر درباره آنها لازم نیست بگوییم. نسل شتر در حال انقراض است و در حیوانات دیگر هم «سائمه بودن» که یکی از شرایط مهم در باب وجوب زکات است از بین رفته و دیگر اصلاً سائمه ای وجود ندارد که بچرد تا خرجی نداشته باشد، بلکه همه انعام را باید علف دستی بدهند.

بخش سوم، درهم و دینار است. آن موقعی که خدا زکات بر آنها قرار داد، به این سبب بود که اینها پول بودند و برای اینکه این پولها را «کنز» نکنند و در دست مردم باشد تا به وسیله آن، امور زندگی بگذرد. لذا خداوند بر آنها زکات قرار داده است. در حقیقت، قرار دادن زکات بر آنها یک نوع منع و بازدارندگی نسبت به حبس کردن پول بوده نه اینکه شارع مقدس می خواسته یک منبع درآمدی برای دولت درست کند. لذا می فرموده اگر درهم و دینار یک ساعت هم از دستت خارج بشود گرچه بدهی و سپس آن را پس بگیری، زکات بر آنها تعلق نمی گیرد الآن نیز این حرف در مورد اسکناس باید باشد؛ برای اینکه اسکناس اگر از بازار جمع شود و پول کافی در دست مردم نباشد، معاملات متوقف می شود. بنابراین درهم و دینار هم این مشکل را دارد. آیا زکات به این شکل می تواند هزینه های سنگین دولت را تأمین کند؟

این مطلب را جایی بیان کردم؛ کسی اشکال کرد و گفت: «هیچ اشکالی ندارد؛ خدا خودش حساب کرده است.» گفتم خوب ما می خواهیم حساب خدا را ببینیم که خدا الآن از باب زکات چه چیزی بر عهده ما گذاشته است.

می دانید امام (ره) خیلی روی این مسأله پافشاری داشت و آن موقع خود من هم جزو آنهايي بودم که همین فکر قدیمی را دنبال می کردم که باید همان زکات باشد، باید خمس باشد و همینها کافی است؛ و خدا اینها را طوری قرار داده که نمی شود کافی نباشد. لذا امام هم خیلی برخورد شدید و تنیدی کردند که من حالا می فهمم که ایشان واقعاً حق داشتند که همین جور هم برخورد کنند و آلاً آن فکر اگر تثبیت می شد و ادامه پیدا می کرد؛ به قول خود ایشان حکومت اسلامی «فشل» می شد و از بین می رفت. خلاصه امام با آن پافشاری که داشت و با آن تقوای خاصی که داشت - که در این مسائل دوست و دشمن هم نمی شناخت - شدیداً دفاع می کرد و می فرمود که در اینجا باید حکم عوض شود. و این در حقیقت حکم حکومتی رسول الله بوده که در نه چیز قرار داده است و این دست ما را نمی بندد که اگر از موارد زکات چیزی عاید حکومت نشود، حکومت می تواند زکات را در چیزهای دیگر هم قرار بدهد. آنطور که مصلحت می داند مواردی را محاسبه می کند و زکات قرار می دهد؛ مثلاً بر اتومبیل، بر هواپیما، بر کشتی و چیزهای دیگر.

این گونه طرز تفکر، بعضی از متجددین را به اشتباه انداخته است؛ آنها می گویند حکومت اسلامی در حقیقت یک حکومت بدوی و کشاورزی بوده است؛ آن زمان، عصر کشاورزی و دامداری بوده است و احکام و قوانین مال آن موقع است. یا مثلاً در مورد دیه، آمده شتر را قرار داده است؛ در حالی که شتر در کشورهای غربی و حتی کشور خودمان چه مناسبتی دارد که صد تا شتر را بگیرند و افسارش را دست ورثه مقتول بدهند، آنها را چکار کنند، کجا نگهداری کنند و چطور بچرانند؟ مخصوصاً اینکه خود امام (ره) هم در تحریر دارد که اول باید عین را بدهند، اگر نشد و بت به جنسهای دیگری می شود و اگر هیچ کدام از اینها نبود، باید پول شتر را بدهند. در این مسأله ممکن است ظاهراً حق را به اینها بدهیم. اما اشتباه این متجددین همین است که اسلام را فقط همان احکام قدیمی در زمان پیغمبر اکرم صلی الله علی و اله و سلم و مربوط به همان زمان می دانند که قابل تغییر و تبدل هم نیست؛ و آلاً بدعت، قیاس و استحسان می شود و حال آنکه ما خوشبختانه می بینیم حضرت باقر علیه السلام می فرماید. وقتی مسلمانان شهرنشین شدند و پول در میان مردم رایج شد، امیرالمؤمنین علیه السلام دیه را که در زمان رسول الله صلی الله علیه و اله و سلم صد شتر بود، بر درهم و دینار قرار داد. یعنی هزار دینار (که هزار مثقال طلا باشد). این معنایش این است که اینها مربوط به همان زمان پیامبر است. و این گونه نیست که باید همیشه همین باشد؛ نه، بلکه متناسب با تغییر شرایط زمان و مکان اینها هم باید عوض شود. البته اصل دیه محفوظ است و باید پرداخت شود. و لذا قرآن هم در سوره نساء اصلاً صحبت جنسش را نکرده، می فرماید: «فِدْيَةٌ مَسْمُومَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ» اما اینکه دیه چیست و چه چیز باید داده شود را نفرموده است. و این خود یک شاهد است بر اینکه بنا نیست همان چیزی که پیغمبر معین کرده است، تا روز قیامت ثابت باشد. این قرآن می خواهد تا روز قیامت بماند، لذا اگر قضیه شتر و موارد دیگر را تثبیت می کرد، مشکلات پیش می آید.

□ - عده ای می پندارند اختیاراتی که برای حاکم است و حضرت تعالی هم بیان فرمودید، سر از مصالح مرسله و استحسانی که اهل سنت می گویند در می آورد. نظر حضرت تعالی در این باره چیست؟
استاد: بعضی باید واقعاً نادان باشند و به حاق اسلام و حکومت اسلامی پی نبرده باشند تا این چیزهای نامربوط را از روی تقدس، نفهمی و جمود و تحجر، به امام نسبت دهند. البته امام در حقیقت چنان خدمتی به فقه و حکومت اسلامی کرد که به نظر من می توان با جرأت فقه شیعه را «فقه خمینی» نامید؛ مثل اینکه مذهب را مذهب جعفری می نامیم و بعضیها اشکال می کنند که: این مذهب مگر همان اسلام محمد صلی الله علیه و اله و سلم نیست؟ پس به چه مناسبت آن را جعفری می گوئیم به خاطر این که حضرت صادق همان اسلام را بقدری تبیین کرد و توضیح داد که مرهون خدمت امام صادق علیه السلام شد و لذا لقب جعفری گرفت. عیناً همین مطلب را من درباره امام - رضوان الله تعالی علیه - می گویم. زیرا این خدمتش از اصل ایجاد حکومت اسلامی مهمتر است.

□ - از فرمایشات شما استفاده می شود که آنچه از نظر اسلام امضا شده، اصل کلی تکلیف، زکات است. سوالی در اینجا مطرح است که اگر توسعه ای در مالیات داده بشود، این توسعه چقدر می تواند هزینه ها را جبران کند؟ و از طرف دیگر فرمایش امام - رضوان الله تعالی علیه - این است که مالیات یک عمل عبادی مثل خود زکات است یعنی همان احکام عبادی در مورد این مالیات هم جاری است.

استاد: البته به نظر من امام (ره) اینجا را مجمل گذاشتند؛ چون امثال ما که آن موقع شاید سردمدار این فکر ارتجاعی هم خود من بودم، آن پذیرش را نداشتیم که امام بفرمایند اینها هم زکات است. یعنی هر چه را دولت قرار می دهد به عنوان زکات قرار بدهد که همان احکام قصد قربت و غیره معتبر باشد؛ ولی امام وقتی می فرمودند که اگر ما بخواهیم در مالیات فقط با مالیاتهای به اصطلاح اسلامی اکتفا کنیم نمی شود مملکت را اداره کرد. که ما همان موقع این حرف را از امام قبول می کردیم اما می گفتیم به عنوان ضرورت است و ایشان نظر ما را رد، می کردند ولی مصلحت نمی دانست بیش از این مطرح کند یعنی پذیرش بیش از این نبود. البته من حالا می فهمم که ایشان مقصودش همین معنا بوده. اما حالا نظر خودمان این است که مسأله همین زکات است؛ برای اینکه با این بیان که می گوئیم اصل زکات یک حکمی است که لایتغیر است. اصل لزوم زکات از احکام ثابت است. و به طور غالبی می توانم بگویم ضابطه در احکام، ثابته آنهاست که در قرآن ذکر شده است. یعنی برای اینکه قرآن دسخوش تغییر نشود و از اعتبار نیفتد، خداوند این مطالب را طوری بیان کرده است که این قابل تطبیق بر همه زمانهاست.

□ - بر نقش زمان و مکان اشکالهایی وارد می شود، از جمله آنکه پذیرفتن این تئوری، جاودانگی شریعت را زیر سؤال می برد. آیا این اشکال وارد است؟ اگر نه، مراد از جاودانگی چیست؟ و معنای روایت «حلال محمد حلال ابداً الی یوم القیامه» چه خواهد بود؟
استاد: سؤال بسیار خوبی است و خوشبختانه من روی آن زیاد کار کرده ام. روایات مختلفی هست که این تعبیر در آنها واقع شده است. روایتی است که از کراجکی نقل می کنند که مراد از «حلال محمد حلال الی یوم القیامه» همان

جاودانگی دین است یا نه؟ گاهی این روایت را - همان گونه که برخی توهم کرده اند - طوری معنا می کنیم که گویی این یک کبرای کلی است و انحلال پیدا می کند بر یکایک احکام، بر همه حلالها و همه حرامها؛ در این صورت، معنایش این است که هر حکم خاص به همان صورت تا روز قیامت باقی است؛ مثلاً دیه اگر بناست شتر باشد، تا روز قیامت باید شتر باشد. اما اگر این حلال را به معنای طبیعت شریعت و اصل دین بگیریم، اشاره است به اینکه دین و شریعت تا روز قیامت ادامه پیدا می کند و به وسیله شریعت دیگری نسخ نمی شود. در روایتی که در «بحار» یا «اصول کافی» است به همین معنی تصریح شده است که معنای «حلال محمد حلال الی یوم القیامة» یعنی «خاتمیت» که لا یجی بعده نبی.

□ - پس احکام ثابت، تا روز قیامت استمرار دارد.

استاد: نه، خود روایت معنا کرده که «حلال محمد» در مورد خاتمیت و اصل دین است، و شاهد بر صحیح نبودن معنایی که شما اشاه کردید این است که در مسأله استصحاب می گویند: زمان شک و یقین باید به هم متصل باشد. خوب کدام یک از حلالهای محمد را شما سراغ دارید که در آن هیچ فاصله زمانی نیفتد؟ مثلاً نماز تمام که جزو حلالهای محمد است، آیا همیشه ادامه دارد؟ نه، بعضی اوقات نماز تمام است ولی بعضی اوقات هم باید شکسته خوانده شود. پس اینها تابع موضوعاتشان هستند. یعنی موضوع هر مقدار که ادامه پیدا کند حکمش هم هست؛ مگر اینکه بگوییم: نماز مسافری که به موضوع سفر تعلق دارد، همیشه به این نحوه ادامه دارد. ولی این متفاوت است با چیزی که می خواهیم از آن استفاده کنیم.

□ - در فقه و اصول مطرح شده است که یکی از عوامل تعدد حکم، از تعدد و دگرگونی در موضوعات است و با ضمیمه مقدمه دیگر که احکام به نحوه قضیه حقیقه مجعولند نه خارجیه، می توان گفت، منظور امام علیه السلام از «حلال محمد حلال الی یوم القیامة» این است که هر حکم حلالی یک موضوع خاصی دارد و هر حرامی یک موضوع خاصی دارد. مثلاً وجوب پرداخت زکات در انعام ثلاثه در صدر اسلام، به لحاظ همان خصوصیات زمانی و مکانی آن زمان بوده است. این حکم وجوب زکات در هر زمان دیگری هم برقرار خواهد بود ولو مصادیقش در بستر زندگی و نحوه معیشت مردم دگرگون می شود. و لکن اگر هر حکمی را این گونه معنی کنیم که هر حلالی با توجه به اینکه تعدد پیدا می کند به تعدد موضوع، این حلال با همه خصوصیات موضوعش الی یوم القیامة وجود دارد و الآن هم چنان چه زمانی در جایی از دنیا همان خصوصیات صدر اسلام پیدا شود، همان حلال خواهد آمد و اگر در زمان فعلی دگرگون شود، به فرمایش حضرت تعالی الآن حاکم زکات را توسعه می دهد به غیر از آن موارد. زیرا موضوع دگرگون شده و هیچ اشکالی هم پیش نمی آید. هم «حلال محمد» با این خصوصیات «مستمر الی یوم القیامة» و هم حرامش.

استاد: این برداشت، دو اشکال دارد؛ اشکال اول آن این است که جزو احکام حیثی می شود.

□ - همه احکام حیثی؟

استاد: خیر، احکام به اصطلاح فعلی حلال، ظاهرش حلال فعلی هست. این یک اشکال است.

□ - جعلاً و انشاء؟

استاد: انشاء. در انشا همیشه حیثی است. ولی آنکه اطلاق حکم بر او می شود کرد آن حکم فعلی است؛ اما حکم حیثی با عنایت است؛ یعنی واقعاً حکم نیست. مراتب چهارگانه ای که مرحوم آخوند برای حکم درست کرده است، خودش اعتراف دارد همه این مراحل واقعاً مراحل حکم نیست، مثلاً مرحله ملاک، خود ملاک که حکم نیست. و همچنین مرحله بعد از انشا، که اینها هیچکدام حکم نیست. مرحله انشاء حکم نیست. مثلاً در مجلس، قانون وضع می کنند و انشا می کنند؛ با اینکه اصلاً اعتبار همین انشا هم مقید است به اینکه شورای نگهبان آن را تایید کند. اینها به اصطلاح جهات اعتباری بدون واقعیت است. اما آنچه از «هذا حلال تک» متبادر است این است که الآن در آن می توانی تصرف کنی.

□ - ولی فعلیتش به فعلیت موضوع است.

استاد: نه موضوع آن که هست.

□ - این قضیه حقیقه است.

استاد: ما قبول نداریم که قضیه حقیقه باشد. حرف ما همین است. در قضایای حقیقه فقط انشا است. معلق بر یک حقیقتی است و این حقیقت مصادیقی دارد که این مصادیق بعداً خواهد آمد، یا مصادیقی است که الآن گذشته است و فعلاً مصادیقی ندارد. اینها حکم فعلی نیست، انشاء است.

□ - با عرض معذرت، برای اینکه مطلب بهتر روشن شود، حکم «فعلی» دو اصطلاح دارد و اصطلاح مرحوم نائینی بیشتر در ذهنمان است در حالی که شما اصطلاح مرحوم آخوند را می فرمایید. وقتی می گوید حکم «فعلی» است، یعنی وجود دارد، یعنی جعل شده است.

استاد: نه اینکه فقط جعل شده باشد. بلکه جعل با همان مرحله حیثی هم سازگار است؛ اما الآن بحث «فعلی» است...؛ این نمی شود مگر اینکه الآن موضوع و سایر شرایط، محقق باشد. حتی ممکن است بگویم شرایطی همچون قدرت باید باشد تا حکم فعلیت پیدا کند و آلا لغو است. خلاصه نظر ما این است که ظاهر از «حکم»، «حلیتها فعلیه» است. یعنی چیزی را که خدا الآن برای من مباح قرار داده است، اباحه ای نیست که هیچگاه امکان تحققش نباشد؛ و آنچه شما می گوید که حکم بر طبیعت موضوع - و نه بر افراد و قیودش - آمده است، همان مرحله «حیثی» است.

□ - این محال است که حکم موضوع با بودن قیودش، عوض بشود؛ بلکه مصادیق قابل تبدل است، نه موضوع.

استاد: ما فعلاً در معنای حدیث هستیم و می گویند حدیث حکم حیثی نیست. یعنی الآن صحیح است به من بگویند که تو می توانی این آب را بخوری، این معنای حلال محمد است؛ اما اینکه «اگر آبی پیدا نکنی، در این شرایط، خوردن این آب بر تو حلال است» این را نمی گویند که الآن بر من حلال است، بلکه می گویند روی این موضوع با این شرایط و این خصوصیت، «حلیت» انشا و جعل شده است؛ اما این حلیت تا به منصبه ظهور و فعلیت و بروز برسد، فاصله دارد. دست کم باید موضوع آن وجود داشته باشد و موضوع هم با شرایطش است. لذا با قرینه

تفسیری که خود روایت کرده - بدور از این اصطلاحات - معنایش این است که آن چیزهایی که «فعلاً» حلال است. قیود موضوع و خود موضوع هم محقق است و این است که ادامه دارد. از امام(ره) نقل شده است که: ممکن است بدون اینکه موضوع عوض شود، حکم عوض شود. این اشکال که شما الآن می کنید، به حرف امام(ره) هم وارد می شود. گاهی ما موضوع را به اصطلاح علت حکم می دانیم یعنی معرف علت یا خود علت می دانیم؛ در این صورت می گوئیم آن چیزی که مبتدا قرار داده شده، آیا آن «علت» حکم است؟ یا آن شرایط و یا مواعی هم که در عبارت ذکر شده، مجموعاً «معرف» علت هستند؟ که طبیعی است اگر موضوع را به معنای اول بگیریم هر چه اضافه کنیم مانند زمان، مکان نظیر اینها، حکم عوض نمی شود؛ مگر اینکه علت عوض شود؛ اما اصطلاح در موضوع این باشد که مثلاً «الخمر را موضوع بگیریم، این موضوع به اصطلاح و علت حکم است با آن وضعی که دارد؛ اما علت موقعی تأثیر می کند که شرایط موجود باشد مواعی هم مفقود. یعنی اگر مسأله احراق معلق است به اینکه آتش باشد و خشک باشد و این به اصطلاح علت، اما علیت تأثیرش مشروط است. این دو حرف است. لذا فرمایش امام(ره) مطلب دیگری است؛ یعنی ایشان می فرماید علت (موضوع) محفوظ است اما شرط تأثیر آن وجود ندارد. این حالتی که در زمان یا در مکان پیش آمده است، این حالت عوض شده ولی موضوع عوض نشده است؛ موضوع یکی است و اگر بخواهیم با دقت عقلی حساب کنیم ممکن است بگوئیم تمام شرایط و عدم مواعی اصلاً جزو اجزای علت نیستند و نمی شود فرض کرد یک چیزی را که همه شرایط موجود و مواعی مفقود باشد و باز بگوئیم تغییر کرده است.

□ - آیا پذیرفتن این نظریه به بدعت در دین نمی گراید؟

استاد: چنین برداشتی صحیح نیست؛ زیرا اگر می گوئیم حکم طبق شرایط زمان و مکان عوض می شود، باز همان حکم اسلام است که عوض می شود. مثلاً اگر در جمله «رَجُلٌ شَكَّ بَيْنَ الثَّلَاثِ وَالْأَرْبَعِ» الغای خصوصیت کنیم و بگوئیم این حکم شامل زن هم می شود، آیا چون «زن» در خلال دلیل ذکر نشده، بدعت می شود؟ معنای بدعت یعنی چیزی که در حاق دین نیست؛ اما ما مدعی هستیم که عرف از این دلیل، اینطور می فهمد.

□ - آیا پذیرفتن این تئوری به معنای به کار بردن برخی اصول مطروح نزد شیعه از قبیل استحسان، قیاس و مصالح مرسله نخواهد بود؟

استاد: نه، ما یا با عقل قطعی یک معنایی را درک می کنیم یا با عللی که در خود روایات ذکر شده است. که ما اتفاقاً همین جهت دوم را تقویت می کنیم. این از نظر کبرای قضیه که اگر در جایی حکمت معلوم شد قابل تعمیم است و در این جهت با علت فرق نمی کند. و اما از نظر صغرا، من می گویم اگر گفته شد: «لا تشرب الخمر لانه مسکر» از کجا می فهمید «لانه مسکر» علت است؟ و در باب ربا می گوید: «لو كان ربا حلالاً لترك الناس التجارات، البيع والشراء» از کجا می فهمید که هر موردش اینطور است؟ نمی توان تعمیم داد یا تخصیص زد. مثلاً روایت را تعمیم بدهیم به اینکه اقتصاد دولتی باشد، اگر اقتصاد دولتی باشد، خوب می گوئیم مردم آن طوری که در بخش خصوصی نسبت به کار دل می سوزانند در اقتصاد دولتی نمی سوزانند؛ پس نتیجه اینکه «ترك الناس...» مردم یا اصلاً دنبال تجارت نمی

روند و یا به راههای دیگر می روند. لذا با اینکه تعبیر دارد که «لو كان دبا حلالاً تترك الناس التجارات» به چه دلیل این را حکمت قرار بدهیم؟ که بعد دچار مخمصه شویم؛ اگر دلیل، ظاهر لفظ است که «لام» برای تعلیل است و این فرقی ندارد با مواردی که آن موارد را هم علت می دانید و آن را، هم معمم قرار می دهد و هم مخصص برخی می گویند در بعضی جاها «لام» آورده شده و ما می دانیم که در جمع افرادش این حالت وجود ندارد مثل روایتی که در آن پرسیده شده: «لِمَ جُعِلَ الْجَهْرُ فِي صَلَوَاتِ اللَّيْلَةِ وَاجِباً؟» حضرت می فرماید: برای این که شبها تاریک است و نماز مغرب و عشا در مسجد می خوانند اگر آهسته بخوانند عابر نمی فهمد داخل مسجد مشغول نماز هستند؛ لذا جلوی مسجد راهش را می گیرد و می رود اما خدا جهر را واجب کرده برای اینکه عابر بفهمد (چون چراغ نبوده). می گویند اگر بخواهیم این را علت بگیریم که «بدور الحكم مُدَّارَه» خیلی نقض پیدا می کند. مثلاً حالا که چراغ هست یا اینکه روز در محلی تاریک نماز اقامه شود پس نماز ظهر و عصر را هم باید بلند بخوانند. حال کسی نقضهای فراوان را دلیل قرار بدهد برای این که اینجا حکمت است نه علت؛ آن وقت بیاید و آن اثر را بار کند.

نظر ما در این گونه موارد این است که اولاً علت حکم این طور نیست که دائمی باشد که در همه افراد باید وجود داشته باشد یعنی ممکن است غلبه در اکثر افراد باشد مثل «لا تشرب الخمر لانه مسكرو»، همه افراد خمر که مسکر نیست يك استکان ممکن است اسکار نیاورد پس این را ما نمی توانیم شامل تمام مقادیر خمر، موضوع بگیریم. ممکن است کسی قبلاً خمر نوشیده و مست شده ولی الآن اگر يك شیشه بزرگ هم سر بکشد هیچگونه اثری در او نکند؛ پس این هم مسکر نیست. ما می گوئیم جاهایی که علت ذکر شده معنایش این نیست که در همه افراد موضوع باید وجود داشته باشد؛ حتی در غالب افرادش هم ممکن است این حالت وجود نداشته باشد، بنابراین، حکم روی طبیعت خمر است؛ در نتیجه در مسأله تخصیص ممکن است این اشکال را بکنیم که اینکه می گویند «العله یعمم و تخصّص» خوب، تعمیمش درست است اما تخصیصش چرا؟ برای فقدان این علت می گوئیم نه، علت منحصره اگر نباشد - این علت هم نباشد - ممکن است آن علت دیگر باشد. بنابراین اگر فرمود: «لا تشرب الخمر لانه مسكرو» ما نمی توانیم يك فردی از آن را که اسکار ندارد مثلاً يك استکان را خارج کنیم و بگوئیم حرام نیست. خیر ما شاید «لا تشرب الخمر» که عام و مطلق است را اخذ کنیم. ممکن است چیز دیگری علت باشد که ما خبر نداشته باشیم و ذکر هم نشده است، و این هم که در آیه ذکر شده، به عنوان «علت منحصره» نیست که ما به اطلاق «لا تشرب الخمر» تمسک می کنیم و آن فرد را تخصیص بزنیم.

□ - پس نتیجه می گیریم که تبدل احکامی که در مسائل پیش می آید عاملش استحسان و قیاس نیست؛ بلکه حکم عقل است.

استاد: چیزهایی که در نظرم هست عبارتند از: ۱ - الغای خصوصیتی است که عرف می کند؛ ۲ - تمسک به تعلیل (تعلیل منصوص)؛ ۳ - فحوا (اولویت)؛ ۴ - عقل (عقل را یکی از منابع احکام فقهی می دانیم - چه شیعه و چه سنی -) ولی بحثی که هست و در روایات ما هم شدیداً منکوب و رد شده این است که آن چیزی که اسمش را عقل و استنباط عقلی می گذاریم، آیا عقل قطعیه است؟ اگر چه همه اصول دین به وسیله عقل اثبات می شود

و اگر چه عقل می تواند در بعضی از فروع دین و مسائل فقهی هم برخی ملاکها را تشخیص دهد، اما نمی تواند. همه ملاکها را درک کند که مثلاً این مهمتر است یا آن تا بتواند قضاوت کند؛ و یا در کسر و انکسار، جانب حرمت را مقدم بدارد یا جانب حلیت را؟ چنین یقینی نداریم. بنابراین عقل، هم ممکن است در کشف ملاک، قدر داشته باشد (به نحو موجبۀ جزئیۀ) و هم در مصلحت جعل حکم. اما اینکه عقل قادر باشد همه احکام الهی و ملاکهای موجود در جهان را بتهنایی درک کند، کسی چنین نمی تواند ادعا بکند. این در مورد فروع، اما در اصول فقه، دلیل اکثر مسائل عقل است...

اما عمده چیزهایی که در باب حکم حکومتی مورد نیاز است، منشأ عقل است؛ یعنی در تشخیص مصالح موقته - یعنی همان چیزی که امام(ره) نوعاً بر آن تاکید می کردند - عقل است، استفاده از عقل در احکام موقت، هیچ بعید نیست. این فرق دارد با اینکه بخواهیم مصالح یک موضوع را در طول تاریخ بشریت کشف کنیم بنابراین در مورد احکام حکومتی - که مورد نیاز ما نیز هست - عقل هم قدرتش را دارد، هم کمتر به مشکل برخورد می کند و هم کاربردش را تأیید می کنیم. و دلیل آن، «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع» است و شاهدش هم این است که روی هم رفته در فقه قدیمی ما - که همه اش مبتنی بر احکام اولیه یا احکام ثانویه بوده - آن موقع که دلیل عقلی نداشتیم، پس در حقیقت همان فقه سنتی است.

□ - آیا حضرت امام(ره) این نظریاتی که نسبت به حکومت، زمان و مکان و این گونه مسائل داشتند، در اوایل انقلاب بوده است یا در این اواخر؟

استاد: واقعه این است که ایشان در برخورد با مسائل در زمان انقلاب، یعنی در زمان حکومت، این نظرات را پیدا کردند. شاید کلیات هم روی همین زمینه ها به دست آمده باشد. این سخن ایشان حرف درستی است که ولی فقیه حتی می تواند بر خلاف احکام اولیه حکم کند و بعضی اوقات حکم اولی را نقض کند. برخی اشکال می کنند که برخی احکام را که مثلاً «عمر» صادر می کرده، براساس مصلحت اندیشی بوده است. جواب این است که این اختیار را برای هر کسی نمی دانیم. بلکه شرایطی دارد؛ همان طوری که از آن روایت استفاده می شود باید حاکمی ادب شده باشد تعلیم دیده باشد، علمش و تقوایش محرز شده باشد و آنگاه اختیار را به او محول کنیم.

□ - آیا پذیرفتن این تئوری، شریعت را تابع و پیرو واقعتهای زندگی نمی کند؟ با این که بنای دین بر تغییر شرایط طبق اهداف و آرمانهای الهی است؟

استاد: واضح هست که نه. ما اگر بگوییم که مثلاً وجود بانک لازم است، آیا واقعاً لزومش را از این راه کشف می کنیم که در دنیا مردم بدون بانک نیستند؟ نه ما اینجور که نمی گوییم بلکه می گوییم؛ ما زندگی مذهبی مان را بدون بانک می توانیم اداره کنیم یا نه؟ اگر دیدیم که نمی شود، خوب می گوییم فعلاً بدون بانک این حکم را تغییر می دهیم؛ اگر حکمی باشد و الا نه. این را هم می گوییم که زندگی کردن با یک چنین احکام حکومتی، جزو آرمانهای الهی است. من قبلاً نوشته ام که ولی فقیه توحید را هم می تواند تغییر بدهد. ممکن بعضی از آقایان بر من خرده بگیرند؛ اما در آنجا جوابی داده ایم و خلاصه اش این است که اولاً توحیدی که ولی فقیه می تواند تغییر بدهد توحید اعتقادی نیست - زیرا آن قابل حکم کردن نیست - بلکه توحید عملی است. مثلاً ولی

فقیه بگوید اینجا نماز نخوانید، به خاطر اینکه این چنین اشکالی دارد؛ و این حکم هیچ اشکالی ندارد. و عمده نکته اش این است که همین توحیدی که اینقدر در نظر شما مهم است و من هم قبول دارم از حکومت مهمتر است - زیرا حکومت جزو آرمانهای الهی نیست و امام می فرمود حکومت موقعی جزو آرمانهای الهی می شود که در پرتو آن توحید زنده بشود. اما تغییر توحید برای حفظ توحید است؛ یعنی مقدمه است برای اینکه توحید حفظ بشود. وقتی که حکومت چیزی را تغییر می دهد مصلحتش در چیست؟ مصلحتش این است که مثلاً حکومت ضعیف می شود و نمی تواند دفاع بکند؛ پس اگر این تغییر منجر به تقویت نظام بشود، تقویت نظام منجر به تقویت توحید می شود. پس در واقع «تو کئ التوحید للتوحید» است.

نقش زمان و مکان در تحول فقه

مصاحبه با آیت الله آصفی

□ - حضرت استاد: به طور کلی منظور از «زمان و مکان» و نیز مقصود حضرت امام(ره) از «نقش زمان و مکان در اجتهاد» چیست؟

استاد: با تشکر از این که چنین فرصتی را برای بنده فراهم آوردید. بدون شک، مقصود ما از زمان و مکان، معنای فلسفی آن نیست، بلکه مقصود از زمان، تراکم فعل است. زمان، مجرای تراکم کار است خواه آن کار مثبت باشد به معنای سازندگی و خواه منفی باشد به معنای تخریب. و مقصود از مکان، اختلاف و تعدد شرایط محیط است، خواه محیط طبیعی باشد و خواه محیط انسانی. به بیان واضح تر، زمان یعنی تاریخ و مکان یعنی جغرافیا. این یک معنای عرفی از زمان و مکان است. زمان و مکان به این معنی عاملی مؤثر در چگونگی اجتهاد و برداشتهای فقیه از احکام فقهی است.

□ - آیا منظور از تاریخ و جغرافیا فرهنگ روابط سیاسی اجتماعی مردم و پیچیدگی جوامع است یا صرف تاریخ و جغرافیا؟

استاد: اینها همه جزئی از تاریخ و جغرافیاست؛ یعنی همه اینها در تاریخ و جغرافیا ساخته می شوند؛ فرهنگ مردم در تاریخ شکل می گیرد و اختلاف فرهنگها در جغرافیا به وجود می آید. این که می بینید مردم آمریکای لاتین عادات، اخلاق و روش زندگانی مخصوص به خود را دارند و مردم هندوستان نوع دیگری از عادات و اخلاق و روش زندگانی را، این مربوط به جغرافیا است و در جغرافیا شکل می گیرد. پس همه آنچه که فرمودید، داخل در تاریخ و جغرافیاست.

□ - مرحوم مطهری تعبیر «مقتضیات زمان» را به کار برده اند. به نظر شما آیا این تعبیر، بهتر از تعبیر «زمان و مکان» نیست؟

استاد: با تعریفی که این بنده از زمان و مکان کردم دیگر ضرورت ندارد (زمان و مکان) را به (مقتضیات زمان و مکان) تغییر داد. مرحوم شهید مطهری از زمان و مکان معنی فلسفی آنرا می فهمند. لذا اضافه کلمه (مقتضیات) ضرورت پیدا می کند. اما اگر زمان و مکان را به آن معنی که این بنده تعریف کردم یعنی (تاریخ و جغرافیا) تعریف کنیم دیگر چنین تغییری ضرورت ندارد. زیرا مقتضیات زمان و مکان در این دو کلمه گنجانده شده است.

□ - تأثیر تاریخ و جغرافیا و به عبارت دیگر، همان زمان و مکان در اجتهاد چگونه است؟

استاد: زمان و مکان قطعاً حکم شرعی را تغییر نمی دهند. حکم شرعی ثابت است و با تغییر زمان و مکان، هیچ تغییری پیدا نمی کند و هیچ فقیهی نیز تا کنون ادعا نکرده که حکم خدا در مکانها یا زمانهای مختلف، اختلاف پیدا می کند. زمان و مکان، گاهی موضوعات احکام را تغییر می دهند و اختلاف موضوعات احکام، علت اختلاف

احکام می شود. علت این که یک فقیه در زمانها یا محیطهای مختلف زندگانی به نتایج متفاوتی می رسد، تغییر حکم شرعی نیست؛ زیرا حکم شرعی هرگز تغییر پذیر نیست. «حلال محمد حلال الی یوم القیامة و حرام محمد حرام الی یوم القیامة» بلکه علت، تغییر موضوع است و قطعاً با تغییر موضوع، حکم هم تغییر می یابد. پس مقصود ما از نقش زمان و مکان، تأثیر زمان و مکان در تغییر موضوع است. برای روشن شدن مطالب، توضیح این نکته ضروری است. گاهی خود زمان و مکان، موضوع است و با گذشت زمان و اختلاف مکان، موضوع دگرگون شده و به موضوعی جدید تبدیل می شود و تبعاً حکم نیز به حکم جدید مبدل می شود؛ مثلاً ماه رمضان که مقطعی از زمان است، موضوع برای حکم و جوب روزه است. با تغییر زمان و گذشت ماه رمضان، در روز عید فطر، این وجوب روزه به وجوب افطار مبدل می شود. همچنین مکانی مثل مسجد، موضوع حکمی مانند حرمت توقف جنب است که با خروج از آن مکان، حکم نیز تغییر می کند. به طور قطع، تغییر این دسته از موضوعات، مورد نظر ما نیست. این از بدیهیات فقه است. و گاهی زمان، بستر برای تغییر و تبدیل موضوع قرار می گیرد. به عنوان مثال، انسانی را در نظر می گیریم که به علت عدم استطاعت مالی، حکم وجوب حج شامل حالش نمی شده است، اما پس از مدتی مستطیع شده و حکم وجوب حج بر او ثابت می گردد. این معنی از زمان و مکان نیز مقصود ما نیست. مقصود ما از «تأثیر زمان و مکان در اجتهاد» معنایی دقیقتر و ظریفتر است و آن عبارت است از آن که: در زمانهای مختلف موضوعات تغییر پیدا می کنند و تشخیص فقیه نیز از موضوع تغییر می یابد. امر واحدی که در شرایط و حالتی خاص، موضوع حکمی بوده، زمانی دیگر با همان شرایط و حالت، دیگر موضوع برای آن حکم نیست؛ مثلاً زمانی اگر کسی وسایل ابتدایی سفر را، در اختیار داشت، برای رفتن به حج مستطیع بوده، اما امروز آن وسایل ابتدایی، استطاعت به حساب نمی آید. شرایط موضوعی و مادی و عینی خارجی یکی است، ولی در یک زمان استطاعت به شمار می رود و در زمان دیگر، چنین نیست. در مورد مکان نیز مسأله همین طور است، و حتی در مورد افراد هم این مطلب صدق می کند. ممکن است در شرایط مادی معینی برای شخصی استطاعت حاصل شود اما همان شرایط برای شخص دیگری استطاعت آور نباشد.

□ - آیا نقش زمان و مکان در اجتهاد را منحصر در تغییر موضوعات می دانید؟

استاد: چنین نیست. اختلاف و تغییر موضوعات احکام یکی از عوامل تغییر حکم و اجتهاد است. ولی منحصر در آن نیست گاه می شود حکم به لحاظ عارض شدن یکی از (عناوین ثانوی) به متعلق تغییر پیدا کند. و گاه ممکن است حکم به لحاظ عارض شدن یکی از این عناوین به خود حکم تغییر کند. توضیح آنکه هر حکم تکلیفی در شریعت سه رکن دارد ۱- حکم ۲- موضوع ۳- متعلق.

و مقصود ما از «موضوع» چیزهایی است که مدخلیت در فعلیت حکم داشته باشد، و بدون آن حکم فعلیت پیدا نکند. مثل «استطاعت» در وجوب حج، و «حلول ماه رمضان» در وجوب صوم. و واضح است که بدون استطاعت، و حلول ماه رمضان حکم به حج و روزه فعلیت پیدا نمی کند.

و مقصود ما از «متعلق» فعل مکلف است که متعلق و جوب یا حرمت است مثل «نماز» و «روزه» و «حج» که متعلق و جوب است یا «سوءظن» و «غیبت» که متعلق حرمت است.

و فرق میان «موضوع» و «متعلق» آن است که تحصیل موضوع بر مکلف لازم نیست و فقط در صورت تحقق موضوع، حکم به متعلق فعلیت پیدا می کند - ولی تحصیل متعلق حکم بر مکلف لازم است. و به تغییر دیگر موضوع در حکم علت برای «حکم» است - و حکم داعی بر ایجاد متعلق.

بعد از این توضیح می گوئیم که گاهی عناوین ثانوی عارض بر «موضوع» می شود، از قبیل مواردی که مکلف جهل به موضوع داشته باشد، که مشمول (ما لا یعلمون) در حدیث معروف به حدیث «رفع» خواهد بود و گاهی عارض بر «متعلق» حکم می شود از قبیل موارد اکراه و اضطرار به متعلق که در حدیث رفع به عنوان: (ما اکرهوا علیه و ما اضطروا الیه) آمده است. و گاهی عارض بر خود حکم می شود از قبیل جهل به خود حکم.

□ - به نظر شما اگر ملاک حکمی مشخص بود یا حکم منصوص العله بود، آیا با تغییر ملاک بدون تغییر موضوع، حکم هم تغییر می کند و فتوا عوض می شود یا نه؟

استاد: در هر حال، حکم به نوعی در موضوعیت موضوع دخالت دارد. و در حقیقت حکم روی ملاک رفته، و موضوع حکم همان ملاک است. و هر موضوع دیگری که در لسان دلیل ذکری از آن به میان آمده به این جهت است که متضمن آن ملاک است، با مصداق آن. بنابراین طبیعی است که بگوئیم: در صورتیکه ملاک یا علت حکم (در منصوص العله) منتفی شد موضوع منتفی شده و به تبع منتفی شدن موضوع، حکم هم منتفی می شود. و این ارتباط میان ملاک و موضوع و حکم یک ارتباط قطعی است که جای اشکالی در آن به نظر نمی رسد. فرض کنید که ما به دست آورده باشیم که ملاک در حرمت خمر اسکار است. بنابراین اگر اسکار در ماده ای دیگر مانند تریاک هم یافته شود، همان حکم حرمت خمر، به تریاک هم تعلق می گیرد؛ چرا که همان ملاک در موضوع دیگر یافت شده است. بنابراین، وحدت موضوع سبب وحدت حکم و اختلاف موضوع سبب اختلاف حکم می شود. از طرف دیگر هم فرضاً اگر مُسکری به مرور زمان، اسکار خود را از دست داد، دیگر حکم حرمت هم در کار نیست. نتیجه این که شما هر ملاکی را بشکافید، سر از موضوع درمی آورد و به نوعی ملاک در موضوع تأثیر دارد.

□ - بنابراین، این همان تبدل موضوعی است و به نظر نمی رسد که تفاوتی بین این دو مطلب وجود داشته باشد.

استاد: گمان نمی کنم اختلافی باشد. این، همان تبدل موضوع است همان مطلبی است که فقها از آن با عنوان «اختلاف و تبدل موضوع» یاد می کردند.

□ - حضرت استاد! مسلماً همان طور که اگر مجتهد در مسیر استنباط حکم شرعی، به ادله، موضوع و ملاکهای حکم و عرف زمان صدور روایت توجه کند، همه اینها در استنباط حکم مؤثر خواهند بود، همان طور ملاکها، شرایط و عرف زمان خود او نیز در استنباط حکم و صدور فتوا تأثیر دارند. بنابراین، زمان، تنها در تغییر موضوع دخالت ندارند، بلکه در فهم خود روایات و در تشخیص ملاکهای احکام هم تأثیر دارد. بدین ترتیب آیا این گستره، وسیعتر نمی شود؟

استاد: مسأله استظهار، مسأله بسیار مهمی در اجتهاد است؛ چون یک فقیه وقتی می خواهد از نص شرعی، مطلبی را استظهار کند، قطعاً باید زمان صدور آن نص را در نظر بگیرد و اگر مفردات نص شرعی را حمل بر معنای امروزی آنها کند، مطمئناً به نتیجه درستی نمی رسد. زبان و لغت هم مانند هر چیز دیگر در ستون زمان تغییر پیدا می کند. برای بررسی نصوص شرعی باید زمان صدور آنها را در نظر گرفت تا معلوم شود که در آن زمان، این مفردات بر چه معنایی دلالت داشته اند. مرحوم آیت الله بروجردی (ره) عنایت بسیاری به این مسأله داشتند. ایشان را می توان «فقیه نصّ شناس» نامید؛ زیرا نص شرعی را با توجه به زمان صدور آن ملاحظه می کردند، نه زمان استنباط از آن.

این بخش از سؤال شما مثبت است و قطعی و جای هیچ گفتگویی نیست. و یک فقیه اگر بخواهد به حکم خدا از راه نصوص شرعی برسد حتماً باید با زبان و عرف و فرهنگ زمان نص آشنا باشد و گرنه در صورتیکه بخواهد نص را یا زبان معمول و فرهنگ و عرف زمان خود بفهمد در بسیاری از مسائل دچار اشتباه خواهد شد. بنابراین در این بخش از سؤال و تقریر شما هیچ اشکالی نمی بینم.

ولی در بخش دوم در مسائلی که مربوط به زمان خود ما است باید میان ملاک شرایط و عرف تفکیک قائل شد و هر کدام حساب جداگانه ای دارد. ولی عموماً و به طور اجمال اجتهاد در عصر وحید بهبهانی و شیخ صاحب جواهر و شیخ انصاری (که با هم، هم عصر بوده اند) جهش فوق العاده ای به دست این نواع پیدا کرد. که بعداً به دست شاگردان مکتب این بزرگواران که خود از بزرگان فقه و اصول بودند تکامل یافت و این علم به سر حد کمال خود از لحاظ عمق رسید (هر چند که این علم شریف از لحاظ بعد افقی نه عمودی هنوز نیاز به حرکت و تکامل دارد) و این جهش و نظم و ترتیبی که اجتهاد - در زمان پیدا کرده قدرت فقیه را برای دستیابی به احکام خدا بیشتر کرده، و دست فقیه را در رسیدن به احکام و حدود الهی بازتر کرده و او را در این کار بیشتر مسلط نموده است.

و مسلماً این امکانات علمی که برای فقیه معاصر ما وجود دارد در نوع و کیفیت اجتهاد و مؤثر خواهد بود. مثلاً تفکیک میان ادله اجتهادی و فقهاتی و تقدیم، ادله اجتهادی بر ادله فقهاتی که بعد از زمان شیخ انصاری «رحمه الله» در میان فقهاء رایج شد نقش بسزائی در تنظیم کار فقهاء داشت و کار استنباط و اجتهاد را برای آنها میسرتر کرد، و احياناً آنها را به نتایج تازه ای در مسائل فقهی ممکن است برساند. و خلاصه با آنکه ادله اجتهاد و منابع اجتهاد ضرورتاً ثابت و لایتغیر است ولی شیوه اجتهاد مانند هر علم دیگری در راه تکامل حرکت میکند... و تکامل شیوه اجتهاد بر نتایج اجتهاد به نحوی منعکس می شود.

□ - مرحوم شهید صدر در مورد عرفهای جدید می فرماید که نیازی به امضای شرعی ندارند؛ زیرا عرفها بنای عقلایی هستند و همین مقدار که ردعی از سوی شارع درباره آنها وارد نشده است، دلیل پذیرفته شد نشان از سوی شرع است. نظر شما در این باره چیست؟

استاد: عرف بر دو قسم است: اول، عرفی که در زمان شارع جریان داشته و شارع آن را تأیید کرده است و دوم، عرفی که بعد از زمان شارع پیدا شده است. در زمان شارع، عرفهایی که مورد قبول شرع نبودند، ردع می شدند. پس، از عرفهایی که ردع نشده اند با توجه به این که مورد ابتلا و نیاز مردم بوده اند، عدم ردع، علامت امضاست. اما در مورد عرفهایی که بعد از عصر شارع پیدا شده اند، ما نمی توانیم این گونه نتیجه گیری کنیم؛ زیرا این عرفها در زمان شارع نبوده اند تا از عدم ردع آنها، شرعی بودنشان استنباط شود. بنابراین، عرف و بنای عقلا، زمانی برای ما حجت است که امضای شارع را داشته باشد. ما امضای شارع را از سکوت او در زمان تشریح یا تبلیغ به دست می آوریم و به آن، امضای سکوتی می گوییم نه از سکوتی که پس از زمان تشریح یا تبلیغ باشد.

□ - منظور شما این است که عرفهایی که حادث شده اند و متغیر هستند، حجیت ندارند؟

استاد: حجیت داشتن مربوط به عرفهایی است که در زمان شارع بوده اند، اما باید به این نکته نیز توجه داشت که عرفهایی وجود دارد که تشخیص موضوع شرعی بر عهده آنهاست؛ مثلاً شارع روی لباس شهرت، حکم حرمت را آورده است، ولی تشخیص موضوع این حکم بر عهده عرف است. ممکن است زمانی عرف، لباسی را لباس شهرت می دانسته و زمانی دیگر، آن را لباس شهرت به حساب نیاورد. این مسأله برمی گردد به همان مطلب که عرف در بستر زمان و مکان تغییر پیدا می کند، و شارع نیز نظر عرف را ملاک قرار داده است. و این مسأله چیز دیگری غیر از عرف و بنای عقلا که شارع آن را امضا و تقریر نموده است.

□ - بسیاری از فقها مانند شهید اول و صاحب جواهر (قده) فرموده اند: با تغییر عرفها احکام نیز تغییر می کنند، آیا منظور این بزرگان از تغییر عرف، همین تغییر موضوع است؟

استاد: بله، منظور تغییر موضوع است که شارع نظر عرف را مشخص کننده موضوع قرار داده است. این تعبیر شاید دقیق تر باشد که تشخیص موضوع به عرف واگذار شده است.

□ - لطفاً در مورد انواع دگرگونیهای موضوع توضیحات بیشتر بفرمایید!

استاد: اولاً باید دانست که موضوع در بستر زمان و مکان تکویناً منقلب می شود و تبعاً حکم هم چنین انقلابی پیدا می کند. گاهی شرایط رکنی موضوع تغییر پیدا می کند که قطعاً حکم هم تغییر می کند. و گاهی شارع موضوع را به تشخیص عرف واگذار می کند. مثلاً چیزی که از نظر مردم (عرف) لباس شهرت باشد با چیزی که از نظر مردم آلت قمار باشد حرام است. اگر چنین باشد حکم شرع از عرفی به عرفی و از زمانی به زمانی بلکه از مکانی به مکانی قابل تجدید نظر فقهی است. یعنی شارع موضوع حکم را واقعیت خارجی قرار نداده، بلکه تشخیص عرف را موضوع قرار داده است. موارد تطبیق این مسائل بسیار دقیق است و فقیه با ظرافت و ذوق و صنعت اصولی و فقهی می تواند این موارد را از هم دیگر جدا کند.

□ - در مسأله تبعیت و انقلاب، بسیاری از فقها بر این نظرند که تغییر حکم، به دلیل تغییر در اضافات و نسبتهای موضوع است؛ یعنی به تبع تغییر در اضافات نسبتهای موضوع، حکم هم تغییر می یابد؛ مثلاً خونی که از بدن انسانی به بدن حشره منتقل می شود، به تبع این تغییر، حکم آن نیز از نجاست به طهارت تغییر می کند. به نظر جنابعالی آیا این تغییر حکم به خاطر تغییر در نسبتها و اضافات موضوع، منحصر به بحث تبعیت و انقلاب است یا می توان آن را به همه موضوعاتی که چنین تغییری می کند، توسعه داد؟

استاد: حکم به طهارت در مسأله انقلاب، تابع دلیل است. از قبیل انقلاب (خمر) به سرکه در موردی که انقلاب به طبع خود حاصل شده باشد که طهارت خمر در این مورد اجماعی است و دلیل آن اجماع است و در مورد انقلاب به سرکه که به وسیله اعمال کارهای فنی صورت پذیرفته طهارت منصوص است. لذا اگر به خمر نجاست دیگری از قبیل (بول) اضافه شده باشد انقلاب آن نجاست را طاهر نمی کند.

و اما در مورد (انتقال) که اشاره کردید! (خونی که از بدن انسان به بدن حشره منتقل می شود) طهارت خونی که به حشره منتقل شده با (عدم خلاف) یا (اجماع) ثابت می شود مگر در موردی که انتقال به نحوی صورت بگیرد که دیگر موردی برای استصحاب نجاست سابق نباشد. در این صورت قاعده طهارت در مورد این خون در بدن حشره بدون مشکلی جاری می شود. مانند موارد (استحاله) از قبیل اینکه سگ یا خوکی (نجس العین) در نمکزاری تبدیل به نمک یا خاکستر شود. که در این صورت دیگر استصحاب نجاست سابق به جهت استحاله موضوع به حقیقت دیگر معنی ندارد و قاعده طهارت بدون هیچ معارضی مرجع فقیه خواهد بود.

□ - بحث مربوط به سگ بحث استحاله است که تغییر ماهوی در آن ایجاد شده است، اما در بحث انتقال و تبعیت، فقها می گویند مثلاً خون به بدن پشه منتقل بشود اینجا به خاطر انتقال هم خون پاک می شود بعد اینکه شما فرمودید که به خاطر دلیل خاص هست اگر بخاطر استدلال بدلیل خاص می شد که خوب قابل توسعه نبود، ولی عنوانی که آقایان برای استدلال می آورند یعنی دلیلی که هم مرحوم شیخ دارد هم مرحوم آیت الله خوئی به به عنوان دلیل می آورند (و به ادله خاص استدلال نمی کنند) این است که می گویند به خاطر اینکه اضافات نسبتهای موضوع عوض شده است و با تغییر در اضافات و نسبتهای موضوع، حکم هم عوض می شود. استاد: در مورد (انتقال) و (تبعیت) و همچنین در مورد (انقلاب)؛ حضرات فقهاء تمسک به اجماع و ضرورت می کنند در صورتی که موضوع طوری تغییر کرده باشد که جایی برای استصحاب نجاست سابق باقی نمانده باشد در این صورت مرجع قاعده (قاعده طهارت) است.

□ - اگر انتقال و تبعیت به خاطر اضافات و نسبتها است چرا در جای دیگر به لوازم آن ملتزم نیستند و به دلیل خاص استدلال نکردند آنها بیشتر دلیل شان همین است می گویند بَتَغْيِرِ الْإِضَافَاتِ. مثلاً فرض بفرمایید همان بحث معادن که کسی در ملک خودش معدن داشته باشد مالک معدن است، حالا در یک شرایطی که ما قرار گرفتیم و امکانات استخراج معادن خیلی زیاد است و کسی هست که در ملک او نفت پیدا شده، آیا او مالک نفت است یا

با تغییر شرایط - ولو اینکه موضوع همان موضوع است - او مالک زمین است و این معدن در ملک او واقع شده است اما امروزه هیچ فقیهی ملتزم نمی شود که او مالک آن نفت است.

استاد: این امر همان جهت است که یادآوری کردم. در مورد انتقال و تبعیت و حتی (انقلاب) طهارت به دلیل اجماع یا ضرورت فقه و احیاناً نصوص خاص ثابت شده است. به خلاف مورد استحاله که به دلیل استحاله موضوع است. و اما اینکه مالک زمین مالک معدن نمی شود مسأله دیگری است، و حکم آن به عنوان ثانوی نه به عنوان اولی است. و گر نه به مقتضای ادله ملکیت زمین باید مالک زمین مالک معدن موجود در زمین باشد، ولی نه به موجب تبعیت بلکه به این دلیل که او مالک زمین و محتویات زمین است به عنوان اولی.

□ - بنابراین اگر عنوان ثانوی در بستر زمان و مکان به وجود آید، می توان نتیجه گرفت که نقش زمان و مکان، ایجاد عناوین ثانوی است.

استاد: قطعاً همین طور است. یکی از نقشهای زمان و مکان پدید آوردن عناوین ثانوی است و احیاناً عنوان ثانوی، یک پدیده زمانی یا یک پدیده مکانی است. عناوینی از قبیل عسر، حرج، ضرر و اضطرار، حکم ولایتی و پدیده های زمانی و مکانی هستند.

□ - با توجه به این که معروف است احکام شرعی به نوعی قضایای حقیقیه اند نه خارجی، به نظر شما چگونه تبدل موضوع موجب تبدل حکم می شود، چون موضوع خارجی، محل تعلق حکم نیست تا با تغییر آن، حکم هم تغییر یابد؟

استاد: برگشت هر قضیه حقیقی به دو قضیه شرطی است؛ مثلاً برگشت قضیه «نماز ظهر در وقت زوال واجب است» به این دو قضیه حقیقی به دو قضیه شرطی است؛ «إِن لَمْ يَدْخُلِ الْوَقْتُ لَمْ تَجِبِ الصَّلَاةُ». و اگر دقیقتر بخواهیم بگوییم به یک قضیه شرطی است که جنبه منفی آن مفهومی است، جنبه مثبت آن است که منطوق قضیه است. پس اگر قضیه، شرطی بود، حکم به موضوع مربوط می شود؛ زیرا هر قضیه شرطی یک مقدم دارد و یک مؤخر. مؤخر حکم است و مقدم موضوع و رابطه حکم و موضوع، رابطه شرط و نتیجه و معلول و علت است. اصول کافی، ج ۱، چاپ انتشارات اسلامیه باب البدع الراي و المقاییس، حدیث ۱۹، ص ۴۷.

عقل و درک ملاکات در روند زمان و مکان

مصاحبه با حجة الاسلام والمسلمین دکتر احمدی

□ - عقل یکی از منابع استنباط احکام فقه اسلامی (به خصوص در شیعه) است، حد و مرز عقل در استنباط احکام تا کجاست؟ گاهی وقتها مطرح می شود که عقل در حد قاعده ملازمه به کمک فقیه می آید که آن هم دایره اش در عمل خیلی محدود است، بعضی برای اینکه جایگاه عقل را از این فراتر ببرند، مسأله کشف ملاک احکام را توسط عقل مطرح می کنند، یعنی یک حوزه وسیعتر، مثلاً بعضی از علما، فقه را به دو بخش عبادات و معاملات بمعنی الاعم تقسیم می کنند و اصل اولی نیز در بخش معاملات، غیر تعبدی بودن است و فقیه نیز کسی است که بتواند ملاک احکام را کشف کند و آن را تعمیم و توسعه دهد همان طوری که شیوه فقهای گذشته هم این بوده که در معاملات بمعنی الاعم به دنبال کشف ملاکها بودند. حالا حضر تعالی توضیح بفرمایید که عقل در چند زمینه می تواند در کشف ملاک دست مایه فقیه باشد؟ و در ملازمات چقدر کارایی دارد؟

استاد: بسم الله الرحمن الرحیم، اول باید خود عقل را معنا کرد که آیا عقل به تعبیر مشاء و حکمت متعالیه موجود مجرد مفارقی است؟ اگر پذیرفتیم، و حتی آن سلسله مراتب را هم برای آن قائل شدیم، یا حتی اگر عقل و فهم انسان را هم غیر مادی دانستیم (همانطوری که مرحوم علامه طباطبایی و خیلی از فلاسفه الهی معتقدند) این هم یک امر مجرد خواهد بود و بحث هم یک بحث فلسفی است که آیا عقل پس از فنای بدن استقلال در بقا دارد یا نه؟ در اینجا با این بحث کاری نداریم. چیزی که در قرآن کریم - و ظاهراً در روایات هم مورد نظر است - این است که عقل اصلاً به معنی فهم است «لا یعقلون یعنی لا يفهمون» به همین جهت هم ترجمه های انگلیسی از قرآن کریم همه جا «لا یعقلون» یا «یعقلون» یا نظیر اینها را معادل فهمیدن **understanding** به کار برده اند. ظاهراً هم همین طور است «لعلکم تعقلون»، یعنی «لعلکم تفهمون» «ان شر الذواب عندالله الصم... لا یعقلون»؛ یعنی فهم ندارند. اگر تعقل را به معنی تفهم بگیریم، یعنی خداوند در آدمی نیرویی گذاشته است - چه آن را مجرد بدانید چه مادی - این نیرو و وظیفه اش چیست؟ این طبیعی است که فهم آدم در جاهایی می تواند خیلی پیش برود، مثل پاره ای از معاملات، البته نمی توانم بگویم در همه معاملات، که اگر ملاک آن را درک کرد آن وقت ممکن است در پاره ای از احکام هم نظر بدهد که این مربوط به زمان یا مکان خاصی بوده، مثلاً شهادت دو زن به جای یک مرد، که این از معاملات بمعنی الاعم است آیا فهم ما تا آنجا می تواند پیش برود که واقعاً دریابد که این یک امر عرفی بوده است؛ یعنی روزی در جامعه وضع زن‌ها این گونه بوده که در بین جامعه رفت و آمد نداشتند، ارتباط آنها کم بود نمی توانستند مسائل را درست دریابند، لذا حضور آنها آن قدر نبوده که موضوع شهادت را خوب بفهمند، ولی حالا که اوضاع دگرگون شده حکم هم باید به گونه دیگری باشد؛ یعنی فهم توانسته است ملاک را دریابد.

در دیات، حدود، قصاص، ارث و در موارد بسیار دیگری که واقعاً ملاک احکام با فهم عادی قابل درک نیست. بعضی از بزرگان که گفته اند اصلاً کار عقل در این قبیل مسائل اجتماعی کشف ملاک عرفی است ولی ایراد این گفته این است که اگر در جامعه ای یک باره همین کارهایی اتفاق بیفتد که در غرب اتفاق می افتد مثل هم جنس بازی و... آیا باز هم کار عقل، کشف ملاکات احکام معاملاتی است؟ کدام عقل؟ کدام حرف؟ کدام ملاک؟

□ - شاید منظور عده ای این است که در باب معاملات فی الجمله ملاکات بدست می آید و در باب عبادات به هیچ وجه راهی برای کشف ملاکات نداریم، البته در باب معاملات هم برخی تصریح می کنند که منظور جایی است که نص صریح شرعی بر خلاف آن نباشد، یعنی در جایی که شرع اعمال نظر کرده ما نمی توانیم سراغ آن برویم. در این مورد ربا را مثال می زنند که ما از ادله، تحریم ربا را می فهمیم که در آن زمان، بین اشخاص حقیقی بوده و منجر به استثمار آنان شده است و آنجا شخص، بدون اینکه کار کند، فقط از مال خود بهره برده و پول یک جا متمرکز شده و دیگران استثمار می شدند، بنابراین الان که این مسائل بین افراد مطرح نیست و بین بانکها جریان دارد (بانکهای دولتی) پس باید گفت دیگر ربا در کار نیست.

استاد: می شود تنقیح مناط کرد که اگر بین زن و شوهر و بین پدر و فرزند ربا حرام نیست، بین دولت و بین مردم هم یک چنین رابطه ای وجود دارد، خلاصه اینکه آیا عقل انسانی می تواند تا آنجا (در حوزه معاملات) تا آنجا پیش برود که همه ملاکات احکام را در یابد یا نه؟ در عبادات هم همین طور است، در خیلی از جاها انسان ملاکهایی را اجمالاً در می یابد و این گونه نیست که عقل از دریافت ملاک آن عاجز باشد، ولی سخن در این است که آیا فهم ما به عنوان متشرعه، تا کجا می تواند پیش برود، در حوزه احکام الهی چه می کند و در خارج از آن حوزه چه می کند؟ در خارج از آن حوزه مسوولیتی ندارد. خدا آن را رها کرده و گفته است که خودت تصمیم بگیر و این حوزه هم خیلی گسترده است. فرض کنید آدم می بیند در ژاپن یا چین و یا در کشورهای دیگر، مردم چه راههایی برای زندگی خود انتخاب کرده اند و چقدر پیش رفته اند و موفق شده اند، خوب همان راه را می توانی انتخاب بکنی، اگر بگویند؛ مثلاً آموزش و پرورش آنها این است، خود این یک نوع فهم است. اگر در جایی آدم دید یک گروهی کاری کردند و موفق بودند، می رود همان را انتخاب می کند و این همان به کار انداختن فهم است.

تجارتها، رفت و آمدها، شیوه کشاورزی، شیوه معاشرت، صرفه جوییها، اقتصاد، پس انداز و هزاران مورد وجود دارد که انسانها آزادند فکر کنند و ملاک را به دست آورند، البته ممکن است بعضی، بعد از مدتی دریابند که آنها هم اشتباه کرده بودند و آن را رها بکنند، مثل اینکه مار کسیستها بعد از هفتاد سال دریافتند که خطا کردند لذا آمدند و یک راه جدیدی را پیش گرفتند. این در منطقه آزادی که ما از ناحیه شرع مسوولیت نداریم. اما در جایی که امر و نهی دین آمده است، عقل ما اصلاً کارش چیست، عرض کردم که عقل یعنی فهم، وقتی گفته می شود چهار منبع داریم (کتاب، سنت، اجماع و عقل) به نظر من عقل اصلاً ابزار فهم آن سه تاست، نه اینکه این یک چیزی باشد در کنار آنها. عقل؛ یعنی ابزار فهم آنها و اینکه از خودش بخواهد حکم در بیاورد این دیگر حکم

شرعی نیست. فقه به معنای دادن حکم الله است، ولی در حوزه فراغ هر جوری دلت می خواهد. الان فرض کنید ما قانون دریاها داریم، مثلاً حوزه تصرف یک کشوری از ساحل آن ۸ مایل یا ۱۲ مایل یا ۲۰ مایل باشد، این هم یک فهم است، یک قانون است، فرقی هم بین این قانون و قانون ربا از لحاظ قانون بودن نیست. بنابراین عقل ابزار کار فهم حکم خدا از آن سه منبع دیگر است، پس در آن حوزه ای که حکم خدا هست، فهم ما چکار می تواند بکند، آیا عقل واقعاً می تواند پیش برود تا ملاک حکم را آن چنان که نزد خدا و رسول صلی الله علیه و اله و سلم است - حداقل در معاملات - درک کند. آیا شأن عقل این است یا نه؟ در همه جا این برای عقل حاصل نیست. اما وظیفه یک فقیه این است که آن قدر کار بکند تا با ممارست، ملاک را به دست بیاورد (در مورد مرحوم مجلسی من خودم در بحار خیلی جاها دیده ام وقتی به روایتی می رسد که کمی جنبه درویشی در آن مشهود است، می گوید که من بعید می دانم این روایت از معصوم صادر شده باشد، این جور حالت غلو و افراط در کلام معصوم نیست) واقعاً اگر کسی یک استشمامی از روایات داشته باشد، این به دستش می آید که اصلاً زبان ائمه علیه السلام چه جوری بوده است. شما در هیچ دعایی نمی بینید که امام فرموده باشد یا دستور داده باشد که بگویند خدایا من سگ آستان تو هستم. کلمه کلب در هیچ یک از دعاها نیست. این معلوم است که دعا یک ادب خاصی دارد اگر یک فقهی با ممارست به این مرحله رسید و توانست ملاک یک حکمی را به دست آورد، خوب این حکم بین خودش و خدا حجت می شود. اگر کسی بگوید که ما همه احکاممان دچار تغییر و تحول است و حتی یک حکم ثابت هم نمی توانیم داشته باشیم این کاملاً سخن ناصواب و نادرستی است. اما اگر فقیه در ملاکها با همان ممارستی که عرض کردم بتواند پیش برود، تاریخ بخواند، کلام بداند و مبانی در دستش باشد و علم اصول با آن توانایی که دارد به کار استنباطش بیاید (بر خلاف نظر بعضی ها که می گفتند علم اصول زیاد به درد نمی خورد) در این صورت عقل می تواند ملاکاتی را به خصوص در زمینه های معاملات - در بسیاری از جاها اگر نگوییم در همه به جا - به دست بیاورد و در حقیقت می توانیم بگوییم که آن عقل به معنای فهم، برای کسی که در این زمینه کار کند، راهگشاست. البته در مورد عبادات یک مقدار دشوارتر است، زیرا جنبه تعبد در آنجا بیشتر است. انسان نمی داند، مثلاً مسح سر و پا، چه ملاکی دارد؟ آدم نمی داند ملاک هفت بار بودن طواف یا رمی جمرات یا خصوصیتی که به خصوص در حج آمده و جنبه تعبدی آن خیلی فراوان است، چیست؟

□ - از فرمایش حضرت تعالی می توان این طور استنباط کرد که شما به اصطلاح کلیت را می پذیرید، منتها در افرادش، شرایط دخالت دادید. فردی که به این درجه برسد در معاملات بالمعنی الاعم، ملاک برایش قابل کشف و قابل فهم است. منتها باید فقهی باشد که بتواند این کار را بکند.

استاد: این موارد را در خود روایات هم داریم، مگر در نهج البلاغه نیست که از امیرالمؤمنین علیه السلام راجع به خضاب سؤال می کنند، می فرماید: این مربوط به زمانی بود که مسلمانها تعدادشان کم بود و اسلام هنوز پا ننگرفته بود. اما امروز دیگر اسلام پا بر جا شده، جا گرفته و مثل شتری شده سینه اش را روی زمین بیندازد و بخوابد و نتوان به آسانی آن را جا به جا کرد، هر کس که دلش می خواهد خضاب کند.

□ - آقای دکتر راجع به این مطلبی که فرمودید عقل را به معنای فهم بگیریم و در فهم آن سه مجرای دیگر یعنی کتاب، سنت و اجماع به کار زده شود، نه یک چیز مستقلی، عرض ما این است که عقل را همان چیزی که قدما تعریف می کردند به عنوان «قوه ای که مدرک کلیات باشد» در نظر بگیریم، چون هم عقل عملی داریم و هم عقل نظری. عقل نظری کلیاتی در باب ملازمات درک می کند، مثلاً در باب مقدمه واجب و اینکه بین وجوب شیء و وجوب مقدمه اش ملازمه هست این یک ادراک کلی است» در باب عقل عملی هم همین جور است این (العدل حسن) و (الظلم قبیح) ادراک کلی عقل عملی است، اگر عقل را به این بیان در نظر بگیریم آن وقت این بحث پیش می آید که این کبریات کلیه ای که عقل مدرک آنها است و به نوعی انتساب به شرع دارد، آیا مجرای فهم حکم شرعی می شود یا نه؟ این کبرای کلی مورد امضای شرع هم هست؟ تا ما بگوییم عقل درک می کند که وجوب شیء به وجوب مقدمه اش ارتباط دارد. آیا این وجوب مقدمه وجوب شرعی هم هست، یعنی شرع هم این کبرا را پذیرفته است؟ در باب عقل عملی (الظلم قبیح) که عقل درک می کند آیا شرع هم حکم به همین قبح می کند. به این بیان عقل مجرای مستقلی برای منابع دینی می شود و همین ملازمات یکی از آن می شود، حتی ملاکات هم همین طورند. ملاک یک امری کلی است، یعنی وقتی عقل در زمینه ای درک می کند که ملاک حکم این است، یعنی نه در این موضوع به خصوص، بلکه همه جا یک کبرا را درک می کند (حسن یک چیز یا که حتی شارع هم به این مصلحت ملتزم است) بنابراین هم در باب ملازمات، هم در کبریات عقل عملی و هم در رابطه با درک ملاک، ما با قضایای کلیه تماس داریم و چون قدما و بزرگان ما معمولاً عقل را به عنوان یک قوه ای که مدرک کلیات است، تعریف می کنند (حالا به بحث فلسفی، آن کار نداریم که مسأله مجرد عقل باشد) و به همین دلیل ضمن بحث ملازمات عقلی در اصول از عقل عملی صحبت می کنند و از درک ملاکات سخن می گویند، لیم این مطلب این است که ما در هر سه مورد با کبریات کار داریم (قضایای کلیه) به این بیان عقل یک چیز مستقلی می شود نه به معنای فهم به معنای خاص مصطلح آن. بنابراین ما با یک اصطلاح سر و کار نداریم و این امر، یک امر واقعی است، یعنی ما، در اینکه یک سری کبریات را درک می کنیم حرفی نیست، بحث اصولی این است که آیا عقل حجت است یا نه؟ یعنی اینکه این جور کبریاتی که شما درک کردید می توانید آن را به نوعی به شرع وصل کنید و در باب فقه از آن استفاده بکنید و حکم شرعی از آن به دست بیاورید؟

استاد: شما می توانید درک «العدل حسن و الظلم» و همه آنها چه را که فرمودید، همان فهم بگیرید و این منافاتی با روایات هم ندارد برای اینکه فهم اعم است از اینکه کلی را درک بکند یا جزیی را.

□ - یک بحثی در منطق مطرح می شود - مرحوم مظفر هم این را مطرح کرده است - مبنی بر اینکه گفته می شود عقل مدرک کلیات است، آیا مقصود این است که، آنجا که عقل کلیات را درک کرد، غیر از مدرک جزئیات، یک حقیقت و جوهر در انسان وجود دارد که وقتی خواست کلیات را درک کند بیاید جلو و بگوید نوبت من است، یا اینکه مدرک همه اینها یک چیز است؟ مرحوم مظفر این نظر را اختیار می کند و که هر چه انسان درک می کند، مدرک آن همان عقل یا به تعبیر حضرت تعالی همان فهم است. حالا در لغت فهم معنای مصدری دارد، به کار بردن این لغت شاید خیلی زیبا نباشد، همان نفس و همان حقیقت آدمی و همان «جوهر ربانی و الهی، لطیفه ربانیه» همان، همه چیز حقیقت من انسان است، او همه چیز را درک می کند، منتها اگر مدرک آن معانی جزئی بود، و هم است و اگر از صور بود، می گویند خیال است. اگر مدرک امر کلی بود به آن عقل می گویند. با این مقدمه می خواهیم این قضیه را حل کنیم که وقتی گفته می شود بین مسائل عقلی و خیالی و وهمی فرق می گذارند، من تا قبل از اینکه با این کلام مرحوم مظفر برخورد کنیم، خیال می کردم که عقل در وجود ما یک چیزی است غیر از دستگاه خیال، اصلاً یک وجود مستقلی دارد، مثل چشم که قوه باصره است و از سامعه جداست در مورد مسائل عقلی هم چنین خیال می کردم. مرحوم مظفر می فرماید که مدرک همه اینها یک چیز است، منتها مدرکات آن مختلف است. حتی باین مبنا هم ما نمی توانیم عقل را به معنای لغوی آن بگیریم، حتی اگر کسی ادعا کند در مواردی که در لسان آیات و روایات ماده عقل بکار رفته است به یک نوع فهم خاصی اشاره دارد این با مطلق الفهم فرق می کند، با ولکن لاتشعرون فرق می کند. لا تعقلون به یک نوع درک خاصی نظر دارد.

استاد: آن چه از مرحوم مظفر نقل کردید مؤید نظر اینجانب است. اما این که شما می گوئید عقل یک نوع درک یا فهم خاصی است، بفهمائید که مراد از فهم یا درک خاص چیست؟

□ - اگر از این درک خاص به آن نوع درک کلیات تعبیر کنیم گزاف نگفته ایم و به دیگر سخن این که اصولیون می گویند یکی از ادله عقل است منظورشان همان فهم (که کار عقل است) نیست. اینجا بین قوه عاقله و بین کار آن خلطی صورت گرفته است.

استاد: خوب شما در اینجا با کار و صفات عقل کار دارید، با ماهیت آن که کاری ندارید.

□ - تعبیر فهم (که کار عقل است) با خود عقل دو چیز است، اینها را باید جدا کنیم، مگر اینکه به اتحاد عاقل و معقول یا مدرک و مدرک قائل شویم، اما کار عقل با خود عقل دو چیز است و ما فعلاً بحثمان در این است که عقل یک چنین کشتی دارد که در ماورای حیطة خودش دخالت می کنند، در مناطات و علل احکام، بنابراین می خواهیم بگوییم که عقل ما می تواند آن را درک کند.

استاد: در بحث از ماهیت عقل و اتحاد عاقل و معقول دارید وارد یک حوزه ای می شوید که سر هر خشتی و سر هر وجبی و بند انگشتی از آن عمرها گذاشته شده و سرانجام هم به قول کانت نه ماهیت عقل برای ما معلوم است نه برای شما و به عقیده بنده حتی نه برای ابن سینا و نه برای خود کانت، فقط ما آثار آن را می بینیم و می گوئیم معلوم است یک چیزی هست، حالا آن چیز چه هست؟ ماهیت و حقیقتش را نمی دانیم ولی فعل و اثرش را که ادراک است می بینیم.

□ - حضرت تعالی به اصولیین اشاره کردید که ادله را چهار تا قرار دادند و شما عقل را وسیله قرار دادید، با این حال عقل وقتی از روایت استظهار می کند حیثی از نفس است. و آنجا که در کنار ادله دیگر به کار می رود، چیز دیگری است.

استاد: آنجا که عقل به کار می رود همان فهم است، منتها حوزه کارش فرق می کند. وهم را هم که فرمودید، مرحوم آقای طباطبایی وهم را قبول ندارد و در حواشی اسفار صریحاً انکار کرده، اینها هم غالباً قرار دادی هستند به هیچ وجه نمی شود بین حس و خیال و عقل دیوار کشید و هر کدام از آنها را قوه ای جداگانه دانست واقعاً این تفکیک قابل اثبات قطعی نیست. این چیزی است که چند سال اخیر به آن رسیده ام. مشکل دیگری هم هست. شما وارد این حوزه ها که می شوید یک امر غیر مسلمی را در عداد سه تا دلیل کاملاً روشن دینی می گذارید. این فهم ما هر چه می خواهد باشد، حس یا خیال، ما درکی داریم که این درک بدرک ما می خورد، اصلاً ما با آن درک آدم هستیم، حتی حیوانات هم با آن درک حیوان هستند والا جماد می شدند. این درک یک چیزهایی را در می یابد که گاهی جزئی است و گاهی کلی، گاهی در حوزه امور عملی (حکمت عملی) و گاهی هم یک سلسله مسائل - به تعبیر شما کلیات - را درک می کند. این جاها که کلیات را درک می کند، دین، حداقل، آن را منع نکرده است. این «العدل حسن» یک حکمی است حال آیا دین در این قبیل احکام این واقعیتها را از ما پذیرفته است؟ یا ما باید مثل اخباریها همه چیز را که از گذرگاه اخبار وارد شود بپذیریم؟ آن وقت شماها در خود این فهمتان یک سلسله درکهایی دارید که یقین دارید دین آنها را پذیرفته مثلاً «العدل حسن» و «الظلم قبیح» این را دین پذیرفته «عاشروهن بالمعروف» «سرحوهن بمعروف» این معروف، معلوم است یک حساب و کتابی دارد «ولا یجرمنکم شنان قوم علی الا تعدلوا اعدلوا هو اقرب للتقوی»، و لا یجرمنکم شنان قوم ان صدوکم عن المسجد الحرام ان تعندوا» اینها چیزهایی است که همه جا به همان فهمی احاله شده است که می فرمایید مورد قبول شرع است. یک سلسله اصول هم داریم که ائمه علیه السلام - و به تعبیر مرحوم علامه طباطبایی فاتح باب آنها؛ امیرالمؤمنین علیه السلام - عقول ما را به آنها هدایت کردند، عقل به این معنا هم مورد قبول است؛ یعنی مبناست. پس بین عرض بنده که عقل به معنای فهم است و بین آن فرمایش شما که می فرمایید: عقل را اول بگوییم مُدرک کلیات است و آن وقت از آن مُدرک کلیات پلی بزنییم و این را کنار آن بگذاریم، می گویم: ما تعارضی نیست، من فهمی داریم که مسائل عرفی و مسائل مبنایی و امثال اینها هم در حوزه کار او است. گاه آنها را با هم یا جدا جدا بزرگ می کند و لوازم هر یک را به دست می آورد و مثلاً می گوید امر به شیء مقتضی نهی از ضد آن هست یا نیست، همه اینها فهم است.

□ - در این رابطه چند مطلب داریم که یکی اینکه وقتی ما با قومی سخن می‌گوییم باید مطابق مصطلحات آنها سخن بگوییم ولو اینکه ما اشکالات مبنایی داشته باشیم یعنی ما وقتی با جماعت اصولیین و مجتهدین صحبت می‌کنیم که عقل را این جور تحدید می‌کنند و مراد آنها هم نظره فلسفی نیست، ممکن است عقل را مادی بگیرند یا نگیرند - ولو عقل را مفارق بگیرند یا متصل بگیرند - کاری به این بحث فلسفی نداریم، آنچه مهم است این است که چه تلقی از عقل دارند. برداشت شخصی من این است که یک سری قضایای کلیه ای که بشر درک می‌کند را می‌خواهند ببینند که در شرع چقدر کاربرد دارد. این سوال پیش می‌آید: عقلی که آقایان اصولی و مجتهدین معتقد هستند خیلی مثر نیست تحدیدی هم که می‌کنند خیلی کارا نیست در استنباط. ملاکات را که آقایان می‌گویند، درک می‌کنند، حتی در ابواب معاملات که بعضاً خیلی زیاد است، یعنی این متجدد دین هستند که ادعا می‌کنند در ابواب معاملات عقل می‌تواند ملاک را درک بکند. قاطبه فقها معتقد هستند که درک نمی‌کند.

استاد: کل آن را درک نمی‌کند؟

□ - نه اصلاً اصل قابلیت را می‌پذیرند - یعنی قضیه شرطیه را می‌پذیرند - که اگر مجتهدی ملاک را درک کرد، می‌تواند فتوا بدهد ولی می‌گویند کلام در این است که نمی‌تواند ... «اگر» را می‌پذیرند (به شکل قضیه شرطیه) ولی در مصداق آن اشکال می‌کنند، این یک مطلب در باب عقل عملی. بعضی همانند مرحوم کمپانی فهم را منحصر می‌کنند به قبح ظلم و حسن عدل، پس عقل باز هم در مسأله استنباط کنار گذاشته می‌شود، چون این دو چیزی که ایشان می‌گویند به عنوان حسن و قبح ذاتی، چیزی است که خود شرع هم نسبت به آن علناً گفته است و کاشف نمی‌خواهد، پس باقی می‌ماند ملازمات، مثل همان وجوب مقدمه در بحث ضد و اینها. همان چیزهایی است که یا ثمره فقهی ندارد، یا ثمرات خیلی اندک دارد.

استاد: و حالا لازم است که بگوییم عقل مُدرک کلیات است؟ خوب این را آدم می‌فهمد.

□ - نتیجه ای که می‌خواهیم بگیریم این است که مجتهدین معتقدند ما به عقل در استنباط معتقد هستیم و آن را طریقی می‌دانیم در کنار و در عرض کتاب و سنت. بنابراین عقل هم مثل اجماع است. در باب اجماع به خاطر قیودی که به آن می‌زنند، اجماع را طریقی می‌دهند نسبت به نص و کاشف از نص می‌شود و لذا آن چه حجت است نصی است که در ورای اجماع است. در عقل هم این قدر هیاهو شده و به اصطلاح مجتهدین حمله کردند به اخباریها که شما چرا به عقل معتقد نیستید ظاهراً چیزی ته آن می‌ماند، منتها اگر فقط فرمایش شما باشد یعنی ما در نصوص شرعی اعم از کتاب و سنت دقت و تأمل بیشتری کنیم، فهم بیشتری حاصل می‌شود.

استاد: عرض می‌کنم که فقط بر طبق مصطلحات قوم صحبت می‌کنیم آن عقل که آقایان تعریف می‌کنند و در آن بحث می‌کنند به نظر می‌رسد که خیلی بازده ندارد.

□ - تنقیح مناط زیاد است...

استاد: تنقیح مناط در واقع، کشفی است که از نص کردیم.

□ - اصولیین خودشان در باب ملازمات (غیر مستقلات) عقليه این نکته را تصریح کرده اند که مدار حکم عقل در احکام، مواردی است که یک قسمت قیاس را از شرع بگیرد و بر اساس آن ملازمه ای برقرار کند. از قداما و غیر قداما به این قائلند که امر به شی مقتضی نهی از ضد خاص است؛ در نتیجه کسی که نماز می خواند و در کنار نماز خود ممکن است صد تا واجب دیگر داشته باشد، قائل به فساد آنها می شوند. اینجا جای حکم عقل است؟

استاد: در اینجا دو بحث قابل تصور است: یک بحث اینکه آیا عقل به عنوان وسیله، حجیت دارد و مکشوفات و مُدرکات آن در طریق استنباط حجت است یا نه؟ بحث دیگر اینکه آیا عقل هیچ گاه مستقلاً خودش می آید و می گوید من این حکم را درک کردم؟ ظاهراً هیچ فقیه اصولی این را نگفته است. و آن مقداری که در اصول بحث شده در فقه کارکرد ندارد.

□ - نه، کارکرد دارد. در اصول نگفتند عقل یکی ادله است که از عرش روح القدس به پایین تنزل نموده و حکم را از او می گیرد. اصولیین وقتی می گویند یکی از ادله عقل است اگر به این معنا است که همان طوری که قول و فعل و تقریر امام صادق علیه السلام مبین حکم است و خودش حجت است، عقل هم خودش بدون اینکه تکیه ای به صغرا و کبرا و بعضی از مقدمات اقیسه داشته باشد و از شرع بگیرد، خودش بیاید این را ابداع بکند هیچ کس این مطلب را نگفته است. اینهایی که می گویند عقل دلیل بر حکم شرعی است، مراد آنها در مواردی است که بعضی از مقدمات اقیسه و مناطات که روایات درباره آنها نیست؛ یعنی اینکه در توسعه آنها یا بعضی ملازمات آنها روایتی نیست، اینجاها عقل می تواند کاشف باشد.

استاد: این دیگر خودش یک مبنای شرعی ندارد، ضوابط و قواعدی دارد همان طوری که آدم در منطق یا ریاضیات یا جامعه شناسی یا روانشناسی از آن استفاده می کند. عقل در ریاضیات و فیزیک این همه قانون کلی به دست می آورد از کجاست؟ خودش می گوید که مثلث این است بعد می گوید مثلث قائم الزاویه این است بعد می گوید حالا آن را بررسی بکنیم این وتر این مثلث با آن زاویه مقابلش چه نسبتی دارد؟ دو ضلع آن با هم چه نسبتی دارند. یک دفعه می بینی کلی نتیجه می گیریم و همین جور پیش می رود تا می رسد به نتایج بسیار پیچیده و حیرت آور. اگر منظور چنین چیزی است، خوب این خودش یک مطلبی را گفت طبیعی است لوازم آن را به دست می آورد، مثلاً عینک را ملاحظه کنید، عینک، یعنی چیزی که دو تا شاخه و دو تا شیشه داشته باشد برای دیدن، همین را تحلیل بکنید، این از سنگ ساخته نمی شود، معمولاً باید از یک چیزی باشد که با صورت آدم بخواند از فولاد هم ساخته نمی شود، برای اینکه سنگین است؛ تیز نمی تواند باشد برای اینکه بینی را زخم می کند، شیشه های آن باید متناسب با چشم هر کس باشد، پس عینکها با هم اختلاف پیدا می کنند. عینک را باید دکتر تجویز بکند آدم بی سواد نمی تواند. عینک را مفت نمی دهند، کارخانه لازم دارد. باید شیشه را کارخانه بسازد، آن کارخانه باید چه ساختار داشته باشد. همین طور شما این کلمه عینک را تحلیل بکنید، یک دفعه می بینید به چه لوازم و نتایجی می رسید این تحلیل مفاهیم است. در اینجا قانون کلی چیست؟ وقتی می گوئیم شیشه کارخانه لازم دارد، این جزیی است یا کلی؟ کلی است. هر شیشه ای باید توسط یک کارخانه ای

ساخته بشود، این کلی است. شیشه این عینک مندرج است در آن کلی. در فقه و در احکام هم ما داریم همین طور کار می کنیم، این طور نیست که این فهم ما در آنجا یک چیز جدایی باشد. معلوم است که امر به شی با نهی از ضد آن ملازمه ای دارد و این مانند عکس مستوی و عکس نقیض در منطق است که اخذ به لازم شیء است. اگر در حوزه فراغ قرار می گیرید، حکمش را خودتان می دانید، مثل همه عقلای عالم کار می کنید. اگر در حوزه احکام دین قرار می گیرید طبق ضوابط و لوازم آن عمل می کنید، این عقل با همین خصوصیتی که عرض کردم که کلی دارد، جزیی دارد، تطبیق مصداق بر کلی دارد، حکم عملی دارد، اعتباری و غیر اعتباری دارد؛ دارای پیوند بسیار بسیار مستحکمی با خارج است و همان رابطه علیت و معلولیتی که بین سایر مسائل وجود دارد، در اینجا هم برقرار است و الا شما نمی توانید در هر جا اعتبار برقرار کنید. بنابراین ملاک یعنی برقراری رابطه بین شما و او باید باشد و الا الان من بگویم که مالک قلۀ دماند و قلۀ هیمالایا هستم این اصلاً بی معنی است. به هر حال اعتباریات، حقیقتها و امثال اینها، همه همان کاری است که آن فهم که دارای مراتب و حوزه های مختلف است انجام می دهد حالا می فرمایید که تنقیح مناط می کند یا کشف مناط می کند یا کشف ملاک می کند و نظیر اینها، همه در همان حوزه شرع است. این حکم، حکم شرعی است و خودش هم باید در خیلی جاها استقلال خودش را ثابت کند. همان که مرحوم شیخ می فرماید قطع قطعاً حجت است، این را که شرع نگفته است؛ این حکم عقل است که وقتی چیزی را با قطع و یقین فهمیدم دیگر در حوزه فهم خودم مکلفم به آن عمل کنم. تکلیف من جز در حوزه ادراکم معنا ندارد. ملاحظه می کنید این را اگر از مستقلات عقلی بگوییم، حق است. شخص اصولی اینها را می گیرد. و می گوید: حکم عقل است.

□ - از سخنان شما این جور استفاده می شود که تحلیلهایی که عقل ما در قبال مسأله عینک می کند یک سری قضایای صادقه است، در قبال نصوص، عقل وارد شده و حکمی کرده و ما تحلیلهایی که درباره آن می کنیم اینها حجت است. منتها ممکن است بعضی از این تحلیلهایی که ما در قبال این نص می کنیم به اصطلاح یک سری ظنیات بوده و قضایای قطعی نباشد؛ این تحت چه ضابطه ای است. به عبارت دیگر یک وقت است که شما مفهومی را تحلیل می کنید و یک وقت است که بر اساس تجارب بیرونی که دارید، کبرایی دارید این کبرا را یا از استقراء به دست آورده اید یا از راه دیگری، به هر حال این کبرا مسلم است. اما راجع به قضایای شرطی به نظر می رسد یک وادی است که نسبت به آن کاملاً در ابهام محض هستیم قضایایی که بر اساس تحلیل می خواهیم حول آن بگوییم قضایای ظنیّه است، چه دلیلی بر اعتبارش وجود دارد.

استاد: البته همه آنها که قضایای ظنیّه نیستند. ما خیلی جاها مثل آیات قرآن کریم به جایی برخورد می کنیم که خودمان نتیجه می گیریم، یعنی همان تحلیلی را که در اینجا عرض کردم، به کار می بندیم و به نتیجه ای می رسیم که ممکن است برای ما قطعی باشد و ممکن است ظنی باشد.

□ - عرض ما این است که بفرمایید منشأ تحلیل چیست؟ من عرض می‌کنم مراد از تحلیل، تحلیل مفهومی است، یعنی ما یک مفهومی را تجزیه می‌کنیم، مثلاً «دربارهٔ اوفوا بالعقود» وقتی (وفی) را تحلیل می‌کنیم مشخص می‌شود که لوازم این (وفی) چیست؟ متطلّبات (وفی) چیست؟ در باب عقد، عقد را ما تحلیل می‌کنیم، بعد هر جا واقع شد، بگوییم «هذا عقد» پس این عقد خوب است. این تحلیل مفهومی است که ما حول عقد می‌کنیم. ممکن است تحلیل دیگری هم داشته باشیم کما اینکه شما راجع به عینک یک تحلیل مفهومی کردید و یک سری قضایایی پیرامون آن گفتید. بر این اساس شما روشن بفرمایید که در مورد نص شرعی که در زمینه ای می‌آید - چه در ابواب معاملات و چه در ابواب عبادات - یک سری قضایایی را در کنار آن درک می‌کنیم و از تحلیل آن به دست می‌آوریم که تحت چه ضابطه ای است؟ یعنی ماهیت این تحلیل چیست؟ و تحلیل مفهومی آن کدام است.

استاد: این مطلب قابل توجهی است ما یک وقت، مثل این عینک را داریم تحلیل می‌کنیم و می‌رویم سراغ امور عینی، مثل کارخانه و شیشه، قالب و فرم عینک، سازندهٔ آن و دکتر و نظیر اینها. این از تحلیل عینک به دست می‌آید. اما در «اوفوا بالعقود» طبیعی است که در حوزهٔ عرف داریم کار می‌کنیم؛ یعنی قرآن وقتی می‌فرماید به قرارداد وفا بکنید این را انسان از آن می‌فهمد که اگر قرارداد خلاف شرع بود (فرض کنید سر قمار، سر فروش گوشت گراز به مسلمان)، اگر سر فسق و فجور قرار بسته باشد این خود بخود از دین خارج است و نمی‌توان این را مشمول «اوفوا بالعقود» گرفت این درست است یا نه؟

□ - اگر ما از شرع ندانستیم، از کجا بفهمیم؟

استاد: ملاک را شرع می‌دهد، یعنی ملاک تحلیل ما در عینک امور عینی است و در اینجا مسلمان متشرع و مقاصد شرعی است؛ یعنی وقتی شارع می‌فرماید «اوفوا بالعقود» می‌دانیم که اگر فرض کنید دو نفر بر فسق با هم دیگر قرار بسته باشند، «اوفوا بالعقود» این را نمی‌گیرد، این قطعی است. همان طور که در تحلیل مفهوم مثلث نه شرع آن را داده نه فیزیک بلکه ناشی از قضایای هندسی است.

□ - مفاهیمی داریم که ارتکازی عقلا است، این مفاهیم مأخوذ در نص، مفاهیم عقلایی است، اینجا حق با جنابعالی است که تنها راه ما تحلیل ارتکازات عقلا حول این مفاهیم است و این همه برکتی که در فقه نسبت به معاملات هست، بر اساس چند قاعده کلی است که به ارتکازات عرفیه مرتبط شده و اینها تحلیل می شود.

اگر فرصت هست دو تا دیگر که مکمل است خدمتتان عرض کنم.

یکی در همین تقسیم بندی بود که ما یک حوزه فراغ داریم و یک حوزه احکام شرعی داریم، آیا این حوزه ها را می شود به طور مشخص معنا کرد؛ با توجه به اینکه بعضی از نصوص را هم بسیاری این طور تعبیر می کنند که ائمه علیه السلام یا پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم اینها را به لحاظ زمان خودشان امضا کردند و نمی خواستند به عنوان شرع و ثابت باشد بنابراین آنجاهائی که ما نص داریم، باز هم داخل همان حوزه فراغ می گنجد اگر ما بتوانیم ملاکهایی در مقام اثباتی بیاوریم، می توانیم بگوییم اینجا حوزه فراغ است که آن را اندیشه های مشترک بشری یا حکومتها و دولتها پر می کند؛ این چطور است؟ یک سؤال دیگر هم مطرح است تا از این وادی خارج شویم منتها به حیث دیگری متناسب با کار شماست به این شکل که تأثیر زمان و مکان در اجتهاد یکی از تفسیرهای آن تأثیرهای غیر مستقیم است، یعنی اندیشه های بیرونی فقیه در استنباط او اثر می کند. اگر توضیح بفرمایید می شود آن را ضابطه مند کرد، یعنی استنباط فقیهی که فیلسوف و متکلم باشد با فقیهی که این گونه نباشد، چقدر متفاوت است و این علوم چقدر در استنباط احکام شرعی دخالت دارند؟

استاد: عرض کنم که حوزه فراغ یک جنبه سلبی است مثلاً اگر بگوییم این گل چیست، یعنی کتاب نیست، کوه نیست، شتر نیست، این تعریف نشده است. گل، گل است حوزه فراغ در واقع یعنی آنجایی که شارع در آنجا حکم ندارد و بنابراین دست قانونگذار باز است. اما در مورد قسم دوم، یعنی تأثیر اندیشه های بیرونی فقیه در اجتهاد وی باید گفت درست است که تفکر فلسفه فقیه ممکن است در موارد بسیار محدودی آگاهانه یا ناآگاهانه در اجتهاد وی مؤثر باشد، اما در اکثر قریب به اتفاق موارد این طور نیست. شما به آراء فقهی فقیه فیلسوفی - مانند حضرت امام(ره) - و فقیه غیر فیلسوفی مانند مرحوم حاج آقا رضا همدانی در ابواب مختلف فقه بنگرید و ببینید تفاوت برخاسته از فلسفه چه مایه اندک و ناچیز است.

□ - بعضی به عکس می گویند در واقع حوزه شریعت حوزه سلب است.

استاد: نه خیر حوزه فراغ یعنی آنجایی که دست باز است هر کاری می خواهی بکنی و حوزه شریعت یعنی آن جا که برایت تکلیف تعیین شده است.

□ - جایی که مجرای اصول عملیه است، می فرمایید؟ چون بعضی ها معتقدند این کلمه منطقه الفراغ که شهید صدر به کار برده است، نمی تواند اصطلاح صحیح باشد، یعنی ما اصلاً منطقه الفراغ تشریحی نداریم و برای هر چیزی حکمی هست ولو اصول عملیه. طبق این بیان منطقه الفراغ نداریم؛ چون اصول عملیه داریم. اما یک نظری هست که آنجا که حکم الزامی شرعی هست، یا نهی است یا امر. آنجا می گوییم کل دایره مباحات تشریح شده است ولو استحباب باشد غیر الزامیات در جایی که دایره مباحات اصول عملیه هست تمام اینها یک منطقه الفراغ را تشکیل می دهند.

استاد: در حقیقت معنای سخن جنابعالی این است که منطقه الفراغ را هم دین برای ما تعیین کرده، منتها فرموده من در اینجا حکمی تفصیلی ندارم، خودت هر چه تشخیص دادی در قالب اصول عملیه عمل کن. ظاهراً منظور شهید صدر هم همین است یعنی دین فرموده که اینجا آزادی، حتی حکم به اینکه آزادی هم یک حکم است.

□ - سخن این است که هیچ جا شرع چنین چیزی نگفته و تعبیر «آزادی» فرموده است، هیچ عملی نیست مگر این که یا واجب است مانند نماز یا مستحب، مانند ذکرالله یا مکروه مانند چیزهای دنیوی که مالا یعنی است یا حرام است مانند غیبت (حتی بعضی ها مباح را منکر شده اند).

استاد: پس بحث بر سر مصداق خواهد بود که آیا واقعاً همه اینها را ما به یک وجهی داخل در آن احکام اربعه می کنیم یا نه یک مواردی هم داریم که خارج از احکام چهارگانه است؟ حالا اگر شارع به ما فرموده باشد که تو بنده منی، باید متعلق این چهار تا حکم را به این صورت داشته باشی و بقیه را هم آزاد هستی، برو خودت با عقل خودت هر کاری می خواهی بکن. مثل اینکه شما در کلاس درس چند دقیقه به دانشجو فرصت می دهید و می گوید آزادید می خواهید با هم گفتگو کنید یا ساکت بمانید یا لی کلاس مال من است، این برای منطقه الفراغ یک اصطلاح است. یا اینکه بگوییم اصلاً فرموده است آنی هم آزاد هستی، ولی همینکه ساکت است معلوم می شود که دستوری ندارد و خودم معیشت خود را تنظیم می کنم. در واقع سر لفظ دعوا نکنیم، اگر دستوری داشتیم که آزاد هستی آن را بگوییم منطقه الفراغی که شرع به ما داده است و اگر هم نداد باز هم بگوییم آزاد هستیم می رویم برنامه برای خودمان تنظیم می کنیم.

□ - این استقرایی است، به مواردی نگاه می کنیم که حکم کردند...

استاد: بنابراین آنجایی که دین یک دستور پایدار و ثابتی دارد و فقیه این را از کتاب و سنت می فهمد، همین جور است (حرمت علیکم امهاتکم و بناتکم و اخواتکم) کدام فقیه است که بتواند یک روزی به این برسد که این حکم تغییر می کند و نمونه این بحث را ما فراوان داریم؛ مثلاً «ولا تقربوا الزنا انه کان فاحشاً و مقناً و ساء سیلاً» یا «ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق» همه اینها هم اجتماعی و جزو معاملات است یا مثل «ولا یغتب بعضکم بعضاً» «ولا تجسوا» پس ما یک سلسله احکام قطعی لا یتغیر داریم. حالا یک جاهایی هم داریم که اصلاً بین فقها هم مورد اختلاف است، فرض کنید در دیه، یا در قصاص، می دانیم که حتی در دیه زن با اینکه در بین فقهای ما ظاهراً اتفاقی است که دیه زن برابر دیه مرد است تا وقتی که به یک سوم برسد، وقتی به یک سوم رسید به نصف تقلیل پیدا می کند البته روایاتی نظیر روایت سکونی در وسائل الشیعه هم آمده است که امیرالمؤمنین علیه السلام در دیه مرد و زن یکسان عمل

می کرد از مذاهب اهل سنت حنفی ها و یک فرقه دیگر آنها هم دیه زن و مرد را مساوی می گیرند ولی در بین شافعی ها و فتوای مشهور علمای شیعه دیه مزبور متفاوت است. ما از همان ابتدا در مسائل معاملات اختلافات فتوایی داریم، این بستگی دارد به آن مأخذ و نصی که ملاک استنباط فقیه است مثلاً در اینجا چون فقیه، روایت سکونی را قبول ندارد، دلالت آن را هم معتبر نمی داند اما یک جاهایی هست که خود فقیه به این نتیجه می رسد که این مربوط به زمان خاص است فرض کنید، مسائل مربوط به آبیاری، چاه کندن و آب در آوردن. آیا چاه کندن و آب در آوردن آن روز با امروز یکسان است؟ شما وقتی تا دویست متر زیر زمین می روید و تمام آبهای اطراف را درمی آورید، آیا واقعاً می توانید بگویید که حریم بئر مثلاً این قدر است؟ این فقیه به یقین می داند که اصلاً آن قانون مربوط به نوع زراعت آن زمان است، وقتی چاه تا دویست متر رفت زیر زمین همه آبها را جمع می کند فقیه یقین دارد که نمی توان امروز هم همان فتوایی را داد که برای آن روز آمده، است نمونه های این فراوان است نظیر ارتفاع ساختمان ها، عرض کوچه ها، حریم کوچه، مداخله ای که شهرداری دارد، مداخله ای که حکومت دارد، امام بارها می فرمود اگر این جور باشد که شما می فرمایید و دولت نتواند مداخله کند، دیگر نمی شود شهرسازی کرد. معلوم است ماشین که آمد خیلی لوازم دارد. بنده ممکن است اصلاً نخواهم خانه ام را بفروشم، ولی مصلحت فرد فدای مصلحت جمع می شود، ممکن است بگویید که آخر این فرد هم حق دارد، می گویم این جامعه امروز اقتضا می کند که بزرگراه داشته باشد مدرسه داشته باشد الی آخر؛ یعنی پذیرفتن زندگی در جمع، این لوازم را دارد. آیا یک فقیه در اینجا واقعاً نظرش مانند پانصد سال قبل است یا مانند زمان صدور روایت است؟ این را همه می دانیم که چنین نیست. در اینجاها تکلیف مواردی، مثل چاه زدن روشن است، اما جاهای دیگر را هنوز حرف داریم مثلاً همان طور که می دانید رودها در دنیای معاصر، جزو مناطقی است که اگر مرز باشند یا در خاک دیگری و یا اینکه وارد دریایی بشوند - که آن دریا هم مرز یک کشور است - قانون خاصی دارد. رودهایی که از کشور ما وارد خاک عراق و یا فرض کنید کشورهای شوروی سابق می شوند، ما حق نداریم اینها را خشک کنیم، یا حق تصرف مطلق در آنها را نداریم اگر رود هیرمند را افغانها ببندند تمام سیستان و بلوچستان از بین می رود، برای اینکه سرچشمه آن از آنجاست، ولی ما کاملاً حق تصرف در رود کارون را داریم چون به دریایی که از خود ماست و هم مرز ماست می ریزد، ببینید صنعت چه تحولی ایجاد می کند. اگر ترکیه امروز بخواهد جلوی رود فرات را با این صنعت سدسازی پیشرفته ببندد، سوریه و عراق لطمه جبران ناپذیری می بینند. اینجاهاست که در قوانین بین المللی، حکم فقهی واقعاً دچار یک دگرگونی و تحول می شود. اصلاً صنعت خیلی چیزها را دگرگون می کند و فقیه آن است که بتواند اینها را مورد به مورد تشخیص بدهد.

□ - این تغییراتی که مربوط به محیط است و زمانی و مکانی هست تحلیل آن چه جور می شود باعث تغییر فهم فقیه از نصوص شود یا اصلاً باعث موقتی دانستن و تخصیص به زمان خاصی می شوند؟ بعضی آقایان می گویند تغییرات عصر و زمان باعث می شود که فقیه وقتی به ادله مراجعه می کند از ادله استنباط دیگر بکند.

استاد: جور دیگری نمی فهمد، بلکه می فهمد که این مربوط به آن روز است، ولی اصل حکم هم ثابت و باقی است و فقیه با تنقیح مناظ حکم را تسری می دهد. در مورد گنج و معدن هم همین طور است. یک وقت گنج و معدن اندکی است، یا بنده خمس آن را می دهد، اما اگر گنجینه بسیار عظیمی بدست آمد، یا معدن طلا و نفت در زمین کسی پیدا شد، طبیعی است که نمی توان تنها به گرفتن خمس اکتفا کرد، اما این به معنای این نیست که استنباط از ادله فرق کند. مصداق فرق کرده، نه اصل استنباط از ادله، این در مورد احکام متغیر است ولی گفته شد که ثابتاتی مانند حرمت علیکم امهاتکم و لاتقربوا الزناهم هست که هیچگاه دچار دگرگونی نمی شوند.

□ - همه آن احکامی را که از اصول ثابتة معرفی فرمودید همه اینها در صورت تراحم با اهم چه صورتی به خود می گیرند؟

استاد: آن را هم خود دین معلوم کرده و ملاک بدست داده است.

□ - یعنی می توان گفت ما هیچ حکم ثابتی به این معنا که در هیچ شرایطی تغییر نکند نداریم، البته با نظر خیلی دقیق موشکافانه می توان گفت هیچ حکمی تبدیل نمی پذیرد، آنچه که تبدیل می پذیرد مصادیق است. موضوع حکم هم قابل تبدیل نیست، چون موضوع حکم عنوان کلی است که در دلیل اخذ شده و خودش است. موضوع اصطلاحی ندارد. چون همان طور که احکام قابل تبدیل نیست، موضوعات هم قابل تبدیل نیست آن که در بستر زندگی تبدیل می پذیرد، همانا مصادیق است.

استاد: پس کار فقیه به یک معنا خیلی دشوار است، زمانی انسان هفتصد سال پیش حکم می کرد، خوب این زندگی عرفی عادی بود اما امروزه هر صنعتی که رشد می کند تبعاتی دارد، تلفن که می آید فقیه باید بگوید خوب حالا اگر کسی ساعت سه بعد از نصف شب آمد مزاحم مردم شد، تکلیف چیست؟ آیا با سنگ زدن به در منزل و یا از دیوار مردم بالا آمدن یکی است؟ نه این طور دیگری است، زیرا تلفن را از کنار خیابان برمی دارد ساعت سه بعد از نیمه شب مزاحم می شود برای اینها فقیه باید حکم داشته باشد.

□ - در واقع در غیر از آن حوزه هم همان چیزی را که عقلا می فهمند، عمل می کنیم، یعنی شما وقتی برای حریم چاه می گویند آن چیزی که در روایت بوده است مربوط به زمان شرع است، پس چیزی است که الان عقلا عالم می گویند؛ یعنی ما مسلمانان نباشیم، عقلا برای چاه یک حریمی قائل هستند. پس این چه شد؟

استاد: مگر قرار است اگر مردم با دو پا راه بروند، ما با سر راه برویم، یک جاهایی حکم واقعاً عاقلانه داریم، اگر توانستیم حکم را تسری بدهیم، می دهیم و اگر نتوانستیم جزء همان منطقه الفراغی می شود که قبلاً مطرح شد.

□ - به نظر حضرت تعالی با این حرفهایی که آقایان می زنند می توان گفت در واقع شریعت به سمت عرفی شدن می رود؟

استاد: خیر، توجه داشته باشید عرفی شدن خیلی تفاوت دارد با اینکه آدم به عنوان مسلمان می گوید این حکم، حکم خدا است، قصد قربت کنید، قصد پاداش از این دارد می گوید من با تربیت دینی تربیت می شوم، من متعبد هستم، همه اینها باید از دستور مستقیم یا غیر مستقیم دینی سرچشمه بگیرد.

□ - آیا این در حوزه اخلاق است؟

استاد: نه در همین ها هم هست، مگر در عبادات و معاملات شما قصد قربت نمی توانید بکنید به عبارت دیگر من مسلمان متشرع هستم و می خواهم با قصد قربت عملی را انجام بدهم. اگر فقیه هم این جور به من دستور بدهد قبول می کنم. کاش الان فرصت بود تا ما همین طور مورد به مورد بررسی می کردیم مثلاً در لقطه می گویم شخصی در سوئیس این طور عمل می کند، ما هم این طور داریم. تا یک سال یا شش ماه چه جوری ندا کنید اگر کسی پیدا نشد، خودت در آن تصرف کن. مقدار آن اگر چقدر بود خودت تصرف کن اگر از چقدر بیشتر بود از طرف او صدقه بده که ثوابش برای او باشد، این خیلی فرق دارد تا اینکه بگویند فلان جور عمل کنید. شما همین که می گویند می توانید آن را صدقه بدهید و ثواب آن مال او باشد یک طرف آن را بردید و به قیامت وصل کردید به خدا وصل کردید، می دانید چقدر با فرایند عرفی شدن شریعت تفاوت می کند.

□ - اینکه ما احکام انسانی هم داریم که شریعت نگفته و می توانیم آن را به قصد قربت انجام بدهیم کسی شک ندارد، همان طور که در دایره مباحات چه بگوییم دایره آنها حکم شرع است بالاباحه یا عدم الحکم است - ما می توانیم به قصد قربت انجام دهیم - در این تردیدی نیست، ولی لازمه آن این است که در حوزه الزامیات هم که متغیر است، در واقع شریعت چیزی ندارد.

استاد: آخر چرا چیزی ندارد. ما هشتاد و یک کتاب فقهی داریم هر کدام اینها مورد به مورد حکم دارند و وظیفه ما در عمل به احکام آنها و عمل به قوانین عرفی از لحاظ نتیجه فرق می کند همین لقطه را که مثال زدیم یا مثلاً رضاع که واقعاً عرف مردم چه حکمی درباره آن دارد. یا نظیر مسأله ارث، حدود، دیات، و...، مثلاً بیاید سراغ اجاره و اینکه طرف اگر راضی نبود حق نداری در خانه ات بمانی نماز در مکان غصبی است و باطل است اصلاً عمل به تکلیف، در دین، با عمل به وظیفه در عرف متفاوت است. در دست یک طرف آن به خدا و قیامت، بستگی دارد و یک طرف دیگر به نفس و نیت آدم، اینها با عرفی بودن خیلی تفاوت می کند. خوب احکام متغیر هم داشتیم منتها حالا بیشتر شده است و بیشتر هم می شود، ولی ما به عنوان دین حکم آن را می آوریم نه به عنوان عرف.

□ - ما آن موردی را که دین حکمی داشت مختص به زمان خاص می کنیم و آنکه الان می فهمیم به عرف. مرحوم آقای طباطبایی در نوشته هایشان راجع به این بحث ثابت و متغیر بر این نکته تأکید دارند، آنچه که به عنوان دین شناخته می شود آن احکام ثابت است که به فطرت ما وابسته است و تبدل ناپذیر است. احکام متغیر که احکام ولایی است و ولی فقیه با توجه به اوضاع و احوال و شرایط، بر اساس موضوعات متغیر در آن دایره حکم می دهد، اگر چه شرع این ولایت را داده است، ولی به آن دین نمی گوییم.

استاد: ولی اصل اطاعت از ولی، خودش همان دین و دستور دین است.

□ - خلاصه سخن ما این شد؛ همان طور که عقل در مسائل عادی فهم دارد، در مسائل شرعی و فهم و استظهارات از ادله هم دخالت خواهد داشت و بلکه فراتر از آن در برخی از موارد مُدرک ملاکات است این یک مطلب است و مطلب دیگر اینکه فقیه باید در تحدید موضوعات و مصادیق کاملاً کاوش کند و چه بسا تحولاتی که پیش می آید و مصادیقی که الان ما می بینیم از قبیل چاه و...، از موضوع ادله خارج شده است. حالا این سؤال پیش می آید که پذیرش این مطلب با توجه به روایاتی که به حد تواتر رسید که «ان دین الله لا یصاب بالعقول». یا «لا یقاس بالعقول» از سویی و آیه شریفه ای که می فرماید «و ما اوتیتم من العلم الا قلیلاً» از سوی دیگر، به چه نحو قابل جمع است؟

استاد: آن آیه «و ما اوتیتم من العلم الا قلیلاً» دنباله «یسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربی» است که ناظر به چیز دیگری است. اما واقع امر این است که اصلاً شناخت ما بسیار محدود است حتی نمی دانیم در داخل بدن خودمان چه می گذرد، استخوانهای ما چگونه کار می کنند، ریه و قلب چگونه کار می کنند و...

□ - اینها مؤید این است که ما هیچ ملاکی را نمی توانیم درک کنیم.

استاد: معنای آن گفته این نیست که اگر بنده نتوانستم آجرهای این ساختمان را بشمارم، نتوانم روی صندلی آن هم بنشینم. مگر قرار است که ما کل عالم را بفهمیم تا اینکه یک حکمی بکنیم. بله، فقط خدا کند اشیاء را می داند و بوعلی هم گفته است: حدّ حقیقی و کنه اشیاء را فقط خدا می داند اما در مورد آن قسمت قبلی که فرمودید: «ان دین الله لا یقاس بالعقول» باید بگوییم که این دو حدیث شریف هم مؤید نظر این جانب است که: ما باید با شیوه درست اجتهاد در درون حوزه دین، احکام را بدست بیاوریم، مگر آنجا که منطقه الفراغ باشد و دیدیم که خود دین، تکلیف ما را هم نسبت به آنجا روشن کرده است - چنان که گذشت - من این تشبیه را بارها گفته ام و به آن هم ایمان قطعی دارم، که دین و شریعت مثل این موشکهای بالستیک است، موشک بالستیک را وقتی رها می کنند، خودش می داند کجا باید اوج بگیرد، کجا پایین بیاید و کجا و چگونه به هدف بخورد. شیوه برخورد با تحولات هم در خود دین گذاشته شده است. وقتی امیرالمؤمنین می فرماید که: «و اما الان وقد ضرب (الاسلام) بجرانه فامرء و ما اختار» یکی آنجا بلند نمی شود بگوید: شما که جانشین پیغمبر هستید دارید قیاس می کنید و زمان را دخالت می دهید و این درست نیست برای اینکه: «ان دین الله لا یقاس بالعقول». اگر ما بخواهیم همه احکام را از خودمان در بیاوریم و حکم خدا را کنار بگذاریم آن می شود قیاس دین با عقل، مثل این که امام معصوم زنده است بخواهیم خودمان حکم بدهیم. اما اینکه واقعاً یک مورد تغییری وجود داشته باشد و ما بر اساس آن موارد

متغیر در چار چوب روش اجتهادی حکم بکنیم اصلاً در دین از آن منع نشده است خود دین دستور آن را داده است که کجا حق دارید و چگونه باید عمل بکنید. منتها یادمان باشد که دانش بشری روز به روز پیشرفت می کند صنعت پیش می رود، مثلاً تغییراتی را که در ژن به وجود می آید و دست کاریهایی که در ژن دارند انجام می دهند و در نباتات صورت گرفته و در بعضی از جانوران هم انجام دادند و دارند روی انسان هم آن را انجام می دهند، فقیه باید در مورد اینها حرف داشته باشد. به یکی از اساتید دانشگاه آلمان همین مطلب را گفتم در جواب گفت: تکلیف آن را خود پزشکها باید معلوم کنند و لازم نیست که ما فلیسوفان اخلاق به آنها دستور بدهیم. از خیلی تحت تأثیر این تحول قرار گرفته می گوید: به من چه. کسی که آنقدر قدرت علمی دارد لابد خودش شعر گفته است قافیه آن را هم معلوم می کند.

یک وقت این جوری است یک وقت هم فقیه می گوید که خدا در هر حادثه حکم دارد منتها این حکم را و فقیه باید از متون در بیاورد. این سخن برای این بود که با این تحول، فقه باید دسته بندی شود باید تخصصی کار بشود. افراد یک عمر بر سر یک مسأله بگذارند، بر سر یک باب گذارند. فقیه یا فقه باید این جوری شود. آن وقت این تقسیم کار افراد را دچار این قبیل سؤاها نمی کند که مگر دین خدا از بین می رود؟ مگر شریعت دچار وقفه می شود، یعنی اسلام هم یک وقت می شود بود.

لزوم سازگاری دین با زمان و مکان

مصاحبه با پروفیسور فرانکو آمتو

□ یکی از مسائلی که امروزه در فقه اسلامی بشدت مورد توجه و نظر است و حضرت امام(ره) نیز عنایت خاصی به آن داشتند، تأثیر و دخالت زمان و مکان در اجتهاد و استنباط ما از دین و منابع دینی است. سؤال ما از حضرت عالی این است که تفسیر شما از این مطلب چیست و آیا در مسیحیت نیز این مسأله مطرح است؟ در صورت مثبت بودن پاسخ، به چه میزان مطرح و چگونه با آن برخورد شده است؟

استاد: البته سالهایی که یوحنا جان بیست و سوم پاپ بود (۱۹۶۲-۱۹۶۵) این مسأله مطرح شد که احکام دین مسیحیت و به خصوص کاتولیکها با زندگی امروزه وفق نمی داد؛ یعنی سازگار نبود، مثلاً فرض بفرمایید یکی از فرمانهای کلیسا این بود که روز یکشنبه مردم نباید کاری بکنند که از آن پول در بیاورند، زیرا آن روز فقط به خدا اختصاص داشت، ولی می توانستند مثلاً تفریح کنند بعد به کلیسا بروند و به فکر خدا و خوبی کردن و امور خیریه و... باشند، ولی کار کردن برای پول گرفتن ممنوع بود. اما با پیشرفت صنعت و تکنولوژی کارهایی که به وقت بسیاری نیاز داشت، فرصت کمی را طلب می کند که مانع انجام عبادت و توجه انسانی به خداوند نمی شود، در اینجا چه باید کرد؟ پاپ برای حل این مسأله مجمع مسکون یا مسکونی واتیکانی دوم را اعلام کرد که البته مخالفتهایی را هم در پی داشت. کمیسیونهای مختلفی تشکیل شد؛ کمیسیون کار، کمیسیون خانواده، کمیسیون علوم اجتماعی، کمیسیون اقتصاد، کمیسیون ادای وظایف دینی؛ تمام این کمیسیونها تشکیل شده و در احکام کلیسا یک نوع آوری و یک تجدید کلی صورت گرفت. البته این را هم به شما بگویم که شما وظیفه خطیری دارید و برای در نظر گرفتن وضع جامعه امروزی نباید فقط ایران را در نظر گرفت؛ مسلمانان و شیعیان کشورهای دیگر، مانند آمریکا، ایتالیا (که حدود هشت هزار شیعه دارد) و وضعیت جامعه آنان نیز باید در نظر گرفته شود و حکم لازم؛ مثلاً در مورد تلویزیون در کشورهای دیگر مشخص شود. اگر چه در قرآن سخنی از تلویزیون نیست، ولی با توجه به اصول کلی خط و مشی تعیین شده، می توان حکم آن را استخراج کرد. منتها ما باید مغزمان را به کار بیاندازیم و با درک این اصول بتوانیم منظور خداوند را در گفتن این آیه که محتوی خیلی چیزها هست و ما به صورت گذرا و سطحی این را بیان می کنیم، دریابیم. و این وظیفه خیلی خطیر است و فکر نمی کنم که در مجمعی که، مثلاً یک سال طول بکشد حل شود. در این مورد باید از تمامی علما و فقهای جهان خواسته شود که در این مجمع شرکت کنند و علاوه بر این، باید از علمای مسیحی؛ مثلاً ارتدکس، پروتستان و ... و از کارشناسان و متخصصان علوم، مانند روانشناسی باید دعوت کرد و از نظریات آنان بهره جست، نه به عنوان کسی که حق رأی داشته باشد، فقط برای استفاده از نظر انسانی که صاحب نظر است. پس ببینید که این یک وظیفه لازم و یک ابتکار روشنفکرانه است، بلکه یک چیز فوق العاده بزرگ است.

□ - بنابراین کاملترین قوانین را بنویسیم.

استاد: بله اگر کاملترین قوانین را بنویسیم، فکر نکنید که امروز ما اینها را وضع کردیم، فردا مردم اینها را به کار می بندند، نخیر، قانون بایست به دل مردم بنشیند شاید ده، پانزده سال طول بکشد؛ پس شما برای امروز وضع نمی کنید برای پنجاه سال دیگر وضع می کنید. پس می بینید اینجا باز هم شکل دیگری پیش می آید برای اینکه مردم می گویند پدران و اجداد ما زیر بار این احکام بودند، الان باز هم اینها این احکام را سنگین تر کردند. پس این یک کار خیلی ظریف روانشناسی است، از نظر اینکه اینها را چه جوری به مردم برسانیم؛ یعنی باید طوری احکام را وضع کرد که مردم آن را بپذیرند.

□ - اگر یک مجمعی تشکیل دادیم که در واقع آن احکام را به شکلی تغییر بدهد که با شرایط امروزی موافق باشد، آیا این سؤال پیش نمی آید که خوب ما دیگر از آن احکام الهی خارج شدیم این احکامی که الان می گوئیم دیگر آن احکام الهی نیست؛ زیرا ما احکامی وضع می کنیم که با امروز سازگار باشد؛ یعنی دیگر آن دین و قرب الهی نیست.

استاد: ببینید مردم اگر نیت خوبی دارند این را می پذیرند و اگر نیت بدی دارند، نمی پذیرند. البته این یک کار صرفاً فنی نیست. فن جای خود دارد، هنر هم جای خود دارد؛ یعنی اگر می خواهم به شما یک چیزی بگویم ممکن است آن را به یک زبان بگویم که به دل بنشیند و شما آن را قبول کنید و ممکن است به زبانی بگویم که برای شما مأنوس نیست و آن را قبول نکنید. پس اینجا علاوه بر فن، یک هنر هم می خواهد که خیلی اهمیت دارد؛ مثلاً در شرق، مردم از جملات پر آب و تاب زیبا استفاده می کنند. ممکن است جوانهای امروز یک سبک ساده تری را بپذیرند. لذا لازم است که طبع و ذوق و شرایط دیگر اجتماعی نسل کنونی و نسل آینده کاملاً بررسی شده و در نظر گرفته شود و با بهره گیری از علوم و فنونی که در وضع احکام مؤثرند، نسبت به وضع آن اقدام کرد.

□ - امروزه دیدگاه متفکران و روشنفکران مسیحی نسبت به احکام اسلام از این جهت چیست؟ یعنی آنها این مسأله را چگونه ارزیابی می کنند؟

استاد: احکام اسلام در خارج شناخته شده نیست و هیچ کس علاقه ای به شناختن احکام اسلام ندارد. یکی از سؤالات آنها این است که چرا اسلام چادر را به زنان تحمیل می کند و زنان آزاد نیستند. روی این مسأله کار نشده است که اسلام به دنیای خارج از آن شناسانده شود، بلکه دیگران سعی در شناسایی ناصحیح آن کرده اند و به همین دلیل غیر مسلمانان از اسلام تصور روشن و مناسبی ندارند.

در یکی از کنفرانس ها، وقتی که من نظر اسلام را در مورد مشیت خداوند مطرح کردم و توضیح دادم؛ شرکت کنندگان تعجب کردند و بسیاری از آنان نیز از توضیح این مسأله تشکر کردند.

پس باز کردن چشم مردم خیلی مهم و خیلی مشکل است، زیرا باید حقایق را به یک صورت محبوب پیاده کرد. افرادی هستند که از سطح علمی بالایی برخوردارند، اما در بیان مطالب مشکل دارند و به این هنر واقف نیستند. باید در راه ترویج اسلام از افرادی استفاده کرد که بتوانند اسلام را به گونه ای معرفی کنند که سبب محبوبیت

آن در بین ملل بشود، نه اینکه سبب نفرت آنان از اسلام گردد. خیلی درس می دهند و اینها نمی توانند مثل شما صحبت کنند.

ریشه کن کردن این سوءظن و بدبینی مردم کار خیلی مشکل و ظریف است که متأسفانه در حال حاضر در کشورهای خارج یا انجام نمی گیرد یا خیلی ضعیف است؛ مثلاً در پاریس انجمنی تشکیل شده است به نام انجمن همکاری جوانان مسلمان و مسیحی؛ این جوانان مسیحی و مسلمان باهم کارهای نیکی انجام می دهند؛ مثلاً جمع آوری کمک برای فقراء و مستمندان و کارهای دیگر. مهم این است که این جوانان خیلی با هم دوست هستند خیلی با هم خوبند، خیلی با هم همکاری می کنند و همفکری و همدلی دارند، این بهترین راه برای معرفی اسلام است. پس امروز تبلیغ اسلامی آن نیست که بیایم یک جزوه بنویسیم و در این جزوه بگوییم که اسلام این است و به معرفی اسلام پردازیم. بلکه باید با توجه به وضعیت جوامع و مسائل موجود در آن نسبت به تبلیغ متناسب با آن وضعیت اقدام کرد.

□ - البته، طی سمینارهای متعددی که دربارهٔ مشترکات ادیان آسمانی برگزار شده است، تا حدودی مواضع اسلام در مسائل گوناگون اجتماعی تشریح شده است، اما سؤالی که در اینجا باید مطرح کنم این است که در کتاب مقدس آن چهار جمله ای که وجود دارد بیشتر به شرح احوال و حالات عیسی بن مریم مسافر آنها، نصیحتها و سخنان آن حضرت می پردازد و کمتر به احکام فردی و حقوق پرداخته است، اما مسیحیت با استناد به این که حضرت مسیح می فرماید من نیامدم تا اینکه تورات و صحف انبیاء را باطل کنم، بلکه آمدم، آنها را کامل کنم، تورات و اسفار اربعهٔ او را قبول دارند. در تورات که بیان شریعت است احکام فرعی زیادی دارد، بعضی از احکامش نصّ است؛ مثلاً در باب طلاق، در باب ازدواج نصوص دارد که دیگر قابل تغییر و تحول نیست، حال اگر آن نصوص با شرایط زمانی و مکانی و مقتضیات زمان و مکان ن سازد، کلیسا چه فکری در این زمینه کرده است. امروزه در آمریکا و اروپا طلاق به دست زن است و حال آن که نصّ خلاف این را می گوید پاپ و کلیسا دربارهٔ هماهنگی احکام و مقتضیات زمان چه فکری کرده اند؟

استاد: باید عرض کنم که یک فرق اساسی بین اسلام و مسیحیت است و آن اینکه در اسلام، منشأ احکام قرآن مجید است، اما در مسیحیت این طور نیست و انجیل پایه و اساس و منشأ تمام احکام نیست و احکام به تدریج به وجود آمده و می آیند و در وضع احکام هم روح انجیل را در نظر می گرفتند، نه کلمهٔ انجیل را. در ضمن در مجمع اولی که در اورشلیم برگزار شد بیشتر احکامی را که در عهد عتیق بود، رد کرده اند و با زمان پیش رفته اند. و احکام متناسب با زمان وضع شده و احکام قبلی از بین رفته اند.

من فکر می کنم که باطن و روح عمل و قانون خیلی مهم است؛ مثلاً شما یک مسلمان و هفت پر بود، نمازی که راهب در ساعت دو نیمه شب می خواند و راز و نیازی که یک هندو با خدای خود دارد، اگر چه از نظر ظاهری با یکدیگر متفاوتند، اما همه دارای روح تعبد هستند. لذا نباید به ظاهر قانون زیاد توجه کرد.

پس چیزی که مهم است احکام نیست، بلکه روح و معنای آن است که متناسب با زمان، با شکل‌های گوناگون انجام می‌شود، لذا غرض اصلی این است که اصل مطلب از بین نرود.

□ - بفرمایید که این روح و مغز قانون را چگونه تشخیص می‌دادند؟

استاد: با توجه به قراین و تحقیق تاریخی می‌توان روح و مغز قانون را به دست آورد.

□ - بحثی که در میان پاپها در طول تاریخ کلیسا و حتی بعد از زمانی که قائل به عصمت کلیسا شدند، وجود دارد این است که چه کسی می‌تواند اقامه برهان بکند که او مؤید از جانب روح القدس است نه دیگری؟ به عبارت دیگر، در مسیحیت اساس بر همان روح حاکم بر شریعت است که آن روح باید حفظ شود، ولی نیازی نیست خود الفاظ و شریعت به معنای خام و همان محتوای گذشته اش باقی بماند. از جمله آخرتان معلوم می‌شود که این جور نیست که هر کس بتواند شریعت را تغییر بدهد، بلکه با اجلاسیه‌هایی در هر مقطعی که آوای کلیسا می‌گذرانند این تغییرات با کمک روح القدس انجام می‌گیرد. سؤال این است که ما می‌بینیم در بین مسیحیت مثلاً ارتدکسها با این اجلاسیه‌ها خیلی هماهنگ نیستند و آن اجلاسیه‌ای که از سال ۱۶۰۰ میلادی به این طرف گذاشته شده، با آن جلسات و با آن اجماع (تعبیر ما مسلمانها اجماع است) موافقتی ندارند و فقط اجماع قدما را بر تغییرات قبول دارند. با این وصف آیا روح القدس آن حالت عصمت را در ارتدکسها حفظ نکرده است؟

استاد: اولاً، روح القدس در انحصار گروه خاصی از مسیحیت نیست. ثانیاً، ما باید این را بگوییم، چون کلیسا مجموعه‌ای از انسانهاست و انسانها نیز محدود به حد خودشان هستند و نواقصی دارند. بنابراین، بعضی وقتها ممکن است اشتباه کرده باشند. البته ما باید یک موضوع را در کلیسا در نظر بگیریم و آن این است که ممکن است یک نفر از نظر اخلاقی معصوم نباشد، ولی از نظر نیتی که دارد معصوم است و این برای شما یک کمی غیر منتظره است.

□ - نه، ما هم قائلیم.

استاد: بله، ممکن است معصوم نباشد، ولی خدا او را تأیید می‌کند؛ زیرا او را خداوند در این پست گذاشته است. پس این حکمت را دارد و خدا مواظب است برای اینکه امت را خیلی دوست دارد، مواظب است که آن شخص فاسد در این پست دچار اشتباه نشود و مردم را گمراه نکند و من مطمئنم که خدا همیشه به منظور خود می‌رسد. اما اختلاف ارتدکسها و کاتولیکها زیاد عمیق نیست و در مسائل کوچکی، مانند ازدواج کردن کشیش یا نام حضرت مریم با یکدیگر اختلاف دارند، خوب این اختلافها گاهی لفظی بوده، به این معنا که کاتولیکها به زبان لاتین سخن می‌گفتند و اینها به زبان یونانی حرف می‌زدند و این دو با یکدیگر تناسبی نداشت. و به همین سبب گاهی همدیگر را تحقیر می‌کردند. بیشتر این اختلافها جنبه انسانی، و اخلاقی مشخص داشت. اما بعد از سالها فهمیدیم که نزاع ما لفظی است. همان عنب و انگور می‌گفتیم، لذا فکر نمی‌کنم که موضوعات آن قدر حاد باشد که الان درست نشود زیرا معتقدیم که خدا رحمان و رحیم است، من فکر نمی‌کنم که خدا این شخص را به جهنم بفرستد، برای اینکه اعتقاد و نیت پاکی داشت و می‌خواست از دستورات خدا تبعیت کند گرچه در تشخیص راه اشتباه کرده باشد؛ پس اصل نیت، اعتقاد، حالت تعبد و تواضع است. در تمام چیزها باید این اصل را

و این محتویات را در نظر گرفت، برای اینکه خدا همین را می خواهد چون او از حبل الوریثه به انسان نزدیکتر است. این که خداوند می فرماید این چیز اینجا حلال است، اینجا مباح است و اینجا حرام است؛ خدا که به این چیزها توجه نمی کند.

پس ما باید واقعاً اصل را در نظر بگیریم به خصوص که دنیای آینده با این همه تلویزیون، به نقطه ای می رسد که می خواهد تمام دین را از دو شش بردارد، می خواهد این کار را بکند حالا شما نگاه نکنید به جوانهای امروز ایران که انسانهای پاک و وارسته ای هستند، شما پنجاه سال دیگر را در نظر بگیرید، فرزندان اینها، نوه های اینها چگونه خواهند بود، این را باید در نظر گرفت و قوانین را باید برای آنها وضع کرد؛ آنهایی که روز به روز با دنیای غرب بیشتر تماس خواهند داشت.

□ - ما همدیگر را به رسمیت شناختیم و می خواهیم به یک نقطه مشترک برسیم، برای اطلاع سؤال می کنیم: اینکه حضرت عالی می فرمایید که در کلیسا عقیده بر این است که، تفکیک می کنید بین بحث فکری و عمل فرد. ممکن است فرد از نظر عمل فاسد باشد، خداوند کمکش می کند فکر سالم داشته باشد. ولی اگر با همین ادعا پیش برویم، در زمانی که دو نفر فاسد هستند و خدا کمک کرده که دارای فکر سالم شوند، اگر خلاف هم رأی دارند این را چطور می شود درست کرد؟

استاد: من این عقیده را دارم ببینید بقول یک دانشمند اسلامی که من خیلی به ایشان اعتقاد دارم (آقای امامی کاشانی) ایشان گفتند نفاق و اختلافات را کنار بگذاریم، حالا ممکن است در گذشته یک اشتباهی شده باشد ما باید سعی کنیم که از امروز به بعد اشتباه نکنیم.

پس اگر مجمعی از علمای شیعه می خواهند این احکام را با زندگی امروز سازگار بکنند، در این باره نظر مسیحیها، پروتستانها، بوداییها را می خواهند، نظر اینها را بررسی می کنند، پس از آن، نظر جامعه شناسان را که دین هم ندارند می خواهند تا ببینید فردای جامعه چه خواهد شد بعد نظر فرقه های دیگر اسلامی، مانند (سنی ها و هفت امامیها) و... را می خواهند تا این مجمع هر چه بیشتر مظهر کلیت اسلام باشد این را نباید محدود کرد. اینها واقعاً نمی خواهند چیزی را به مردم تحمیل کنند ولی می خواهند اراده خدا را جامعه عمل ببوشانند. پس چون نیتتان خوب است، چون تمام وسائلی که به کار می برید خوب هستند و چون از نظر تمام خوبان، تمام صاحب نظران و تمام آن کسانی که نیت خوبی دارند استفاده می کنید، حتماً یک چیز خوبی در می آید.

□ - البته ما هم با این اشکال مواجه هستیم و در اصول و فقه ما برای این اشکال جواب هم داریم اما می‌خواستیم با جوابی که شما دارید آشنا بشویم که شاید بتوان از آن استفاده کرد، چون طبق نظر شیعه هر مجتهد اگر به واقع رسید دو ثواب دارد اگر هم نرسید که یک ثواب خواهد داشت، لذا ما اینجا جواب داریم، می‌خواستیم از جواب شما در این مورد مطلع شویم. ما یک اجماع داریم که به آن اجماع لطفی می‌گویند؛ یعنی اگر علما در یک عصر و در یک شهری باشند و اینها جمع بشوند و بر یک حکمی اتفاق داشته باشند اگر این حکم خلاف واقع باشد و خلاف خواسته خدا باشد، خداوند در اقوال آنها با داخل شدن امام عصر (عج) ایجاد اختلاف خواهد کرد قدمای ما نیز چنین نظریه‌ای داشته‌اند، شاید امروز خیلی‌ها نپذیرند، ولی قدمای ما این عقیده را داشتند که خیلی شبیه آن چیزی است که حضرت عالی می‌فرمایند وقتی که علما با نیت خیر از همه ادیان جمع بشوند، خداوند نخواهد گذاشت که اشتباه کنند، لطف او نخواهد گذاشت...

استاد: بله، ما باید با نیت خیر حرکت کنیم و خدا نیز ما را در این راه یاری می‌کند (از تو حرکت از خدا برکت) وقتی شما سعی کردید حتی المقدور حرکت کامل باشد، خدا حتماً کمک می‌کند، منتها بعضی از وقتها باید از خود گذشتگی داشته باشیم؛ از عقیده شخصی خودمان بگذریم و وقتی برای دستیابی به هدفی مقدس، با نیتی پاک گردهم بیاییم و از خداوند برای مصونیت از اشتباه و خطا کمک بجوییم، خود این کار خیلی مهم است و با توجه به اصل، غرض، هدف و روح احکام صورت می‌گیرد و یقیناً خداوند کمک خواهد کرد و این حرکت امید را در انسان زنده می‌کند و انسان را در برداشتن گامهای جدی در راه حصول توافق و دستیابی به غرض اصلی احکام مصمم تر می‌کند، البته این را نباید فراموش کرد که مشکلات بسیار زیاد است.

نقش زمان و مکان در تغییر روش استنباط احکام و تغییر احکام

مصاحبه با آیت الله بجنوردی

□ - با سپاس و تشکر از جناب عالی که مصاحبه با ما را پذیرفتید لطفاً بفرمایید کدام یک از دو تعبیر «نقش زمان و مکان در اجتهاد» و «نقش زمان و مکان در احکام» صحیح است؟ نمونه هایی فقهی نیز برای این قضیه ذکر نمایید.

استاد: ابتدا باید عرض کنم که مسأله تأثیر زمان و مکان در اجتهاد، تقریباً امری غیر معقول است؛ زیرا اجتهاد، عبارت است از آن ملکه و قوه ای که در انسان پدید می آید و به واسطه آن قوه، حالتی در او پیدا می شود که می تواند احکام کلیه فرعیة الهی را از ادله اربعه استنباط کند. این حالت یک امر تکوینی است که در افق نفس به تبع مبادی تکوینی موجود می شود و به تحصیل علمی خاص نیاز دارد، شخص باید لااقل یک دوره خارج اصول را با مبانی بسیار متقن طی کند و خود نیز در هر مسأله اصولی اتخاذ مبنا کند و صرفاً به خواندن و حضور در جلسه درس اکتفا نکند. در حقیقت، علم اصول عبارت است از مبادی تصدیقیه برای مسأله فقهی. وقتی که فقیه فتوا می دهد و مثلاً می گوید: «**هذه مقدمة الواجب و کل مقدمة الواجب واجب**» کبر را علم اصول به دست می دهد؛ یعنی مجتهد نخست باید در علم اصول ثابت کند که «**کل مقدمة الواجب، واجب**» بعد نتیجه بگیرد «**هذا یكون واجباً**» و این «**هذا یكون واجباً**» فتوای مجتهد است، همچنین اعتقاد شخص من - گر چه موافقی ندارد - این است که مجتهد باید در اکثر قواعد فقهی تسلط داشته باشد، البته اگر اجتهاد را اجتهاد مطلق بگیریم - نه اجتهاد متجزی - پس مجتهد، هر مسأله ای را که بخواهد استخراج کند، باید قوه استخراج آن را بالفعل داشته باشد؛ بنابراین، بهتر این است که گفته می شود زمان و مکان در متد اجتهاد و در کیفیت استنباط تأثیر دارد، و قهراً اگر کیفیت استنباط مقداری عوض شود، احکام هم عوض می شود. در اینجا برای دفع شبهات احتمالی، باید مقدماتی را ذکر کنم:

برخی می پندارند که ما این حرفها را که می زنیم، بر خلاف روایاتی است که می فرماید: **(حلال محمد صلی الله علیه و اله و سلم حلال الی یوم القیامة، و حرامه حرام الی یوم القیامة)**. البته ما نیز به این روایات معتقدیم، اما مسأله این نیست؛ تغییر حکم - همانطور که امام راحل (ره) روی این مطلبی که می خواهم عرض کنم، اصرار فراوان داشتند - از دو جا نشأت می گیرد و دو عامل دارد:

عامل اول: تبدل موضوع.

واضح است که نسبت حکم به موضوع نسبت معلول به علت است؛ یعنی تا موضوع فعلیت نیابد، حکم هم فعلیت نمی یابد بنابراین، اگر موضوع بر اثر زمان و مکان عوض شود طبیعتاً حکم هم عوض می شود؛ مثلاً اگر از ادله

استفاده کردیم که شطرنج چون متمحض در آلت قمار است، حرام است (زیرا در زمان سابق، از شطرنج فقط در امر قمار استفاده می شد و جزو آلات قمار بود، و صریح آیات، روایات و ضرورت فقه اسلامی این است که قمار حرام است. پس نتیجه این می شود که: شطرنج قمار است؛ قمار، به ضرورت فقه، حرام است؛ پس شطرنج حرام است.) حال زمان و مکان در صغری (شطرنج متمحض در آلت قمار است) دخالت می کند اما در کبرای کلی (حرمت قمار) دخالت نمی کند. به این صورت که می بینیم بر اثر تطور زمان و تطور مدنیّت، شطرنج چون یک حالت شکوفایی در اندیشه و در فکر انسانی پدید می آورد، در جوامع کنونی یک امر نیکو محسوب می شود. بنابراین، شطرنج همین که از متمحض بودن در آلات قمار خارج شد، تبدیل موضوع می شود و دیگر نمی توان گفت که شطرنج حرام است، برای این که زمان و مکان، صغری را عوض کرد و دیگر شطرنج متمحض در آلات قمار نیست، بلکه ذوجنبتین است، وقتی که ذوجنبتین شد آن کبرای کلی (حرمت قمار) هم صادق نیست، پس یکی از عواملی که سبب می شود که زمان و مکان موجب تغییر حکم شود، تبدیل موضوع است.

عامل دوم: تبدل رأی

در فقه شیعه از اول تبدل رأی وجود داشته و یکی از افتخارات فقه شیعه همین پویایی در اجتهاد است یعنی در فقه شیعه اجتهاد همیشه زنده، متحرک و غیر تقلیدی است. در فقه شیعه به یک طلبه اجازه داده می شود که روی ضابطه حرف بزند و در مقابل تمام فقهای اسلام بایستد و بگوید: من از روایت این را می فهمم، از این آیه این را می فهمم، هیچ کس حق ندارد بگوید چرا تو این جور می فهمی؟ این آزادی در فقه شیعه داده شده و همواره از ابتدا این گونه بوده است، از زمان شیخ مفید و سید مرتضی. به اعتقاد من ابن ادریس، بزرگترین خدمت را به فقه شیعه کرد، زیرا پس از درگذشت شیخ طوسی، تا زمان ابن ادریس، به حرفهای شیخ طوسی نهایت احترام را می گذاشتند و کسی جرأت نمی کرد آنها را رد بکند، ابن ادریس آمد و به اشکال و ایراد نسبت به نظرات شیخ پرداخت. این تعصبات باید کنار برود؛ (أَنْظِرْ إِلَى مَا قِيلَ وَلَا تَنْظِرْ إِلَى مَنْ قَالَ) همواره شعار فقه شیعه است. بنابراین، تبدل رأی در فقه شیعه یک مسأله بسیار مهمی است و باید توجه کنیم که هیچگاه نباید فقهمان را جزو ثوابت بدانیم. یک افرادی خیال می کنند که فقه ما همیشه ثابت است، نه این حرف درست نیست. ما یک ضروریاتی داریم مانند: «نماز واجب است»، «روزه واجب است»؛ و همین طور یک مسائلی داریم، که نیاز به استنباط و نیاز به اعمال اجتهاد و رأی دارد، و همیشه در حال تغییرند. پس مسأله تبدل رأی در فقه شیعه از ابتدا بوده و امام راحل - رضوان الله تعالی علیه - در مسأله شطرنج، هم تبدل رأی برایش حاصل شد و هم تبدل موضوع. اما تبدل رأی ایشان به این کیفیت است که قبلاً می فرمودند، نهی - در روایاتی که درباره حرمت شطرنج آمده - ذاتی است یعنی «نهی» به نفس شطرنج می خورد چه برد و باختی باشد و چه نباشد. اما بعد - به خصوص این چند سال قبل از فوتشان - نظرشان این شد که آن نهی ناظر به نفس شطرنج نیست بلکه ناظر به برد و باختی است که در شطرنج می شود. خوب این تبدل رأی است و این برداشت با برداشتی که قبلاً از روایات می کردند فرق کرد و نتیجه اش این شد که شطرنج بما هو شطرنج، حرام نیست؛ بلکه شطرنجی که در آن برد و باخت باشد حرام

است. همچنین بر اساس شهادت کارشناسان (که برایشان شهادت دارند که امروز شطرنج متمحض در آلات قمار نیست) نظرشان این شد که شطرنج امروز از این که متمحض در آلات قمار باشد، خارج شده است، بنابر این تبدیل موضوع شده و دارای دو جنبه است، هم ممکن است از آن در جنبه فساد استفاده شود و هم در جنبه امر نیکو. لذا نمی توان گفت که حرام است، آن دیگر وظیفه من و شماست که از آن، استفاده حرام نکنیم.

□ - آیا به نظر شما منظور از تأثیر زمان و مکان در اجتهاد، همین تبدیل رأی نمی تواند باشد؟ چون مراد از اجتهاد در این جا معنای کلی اجتهاد نیست، بلکه مصادیق اجتهاد و رأی حاصل از اجتهاد مراد است، و کسی که می گوید زمان و مکان در اجتهاد تأثیر دارد، ظاهراً منظورش همین است.

استاد: البته اگر این مرادشان باشد، پس چرا اجتهاد می گویند؟ خوب از اول بگویند: تأثیر زمان و مکان در تبدیل رأی و در فتوای مجتهد. اگر این را بگویند بهتر است.

□ - اگر زمان و مکان در تبدیل رأی مؤثر باشد، آنگاه تبدیل رأی فقیه به عواملی بستگی دارد که در اختیار خودش نیست و در واقع، شرایط اجتماعی و سیاسی و نیز اطلاعات خودش که عوض شد، خود به خود برداشت و رأیش عوض می شود، در نتیجه نمی توان به عنوان یک ضابطه به فقیه توصیه کرد که یکی از چیزهایی را که باید به آن توجه بکنی، نقش زمان و مکان در اجتهاد است؛ زیرا از بیرون می بینیم که اجتهاد این حالت را دارد که در پرتو زمان و مکان متبدل می شود. البته نمی توان تبدیل رأی را به عنوان پویایی فقه شیعه ذکر کرد، برای اینکه در هر سیستم حقوقی، این تبدیل رأی پیدا می شود.

استاد: اگر ما حالت تقلیدی داشتیم، تبدیل رأی حاصل نمی شد، و اگر ما را محصور می کردند به اینکه باید شما به این پنج رأی عمل بکنید (نظیر علمای عامه که مذاهبی را تعیین کرده اند) در این صورت نمی توانست پویایی داشته باشد. اما فقه شیعه چنین نیست. شیعه می گوید بر هر فقهی واجب است آنچه را که خودش می فهمد عمل کند لذا در اجازه های اجتهاد، آقایان می نویسند: «و یحرم علیه التقليد من مجتهد»؛ چون رأی حق را بنابر آنچه که خودش استنباط می کند می داند.

حال، یک مورد دیگر را هم اشاره می کنم که عامل زمان و مکان چگونه یک مسأله فقهی را عوض می کند. در باب دیات، در مسأله قتل خطئی محض، مطرح است که اگر قتل ثابت بشود، طبق روایت (تحمله العاقلة)، یا (یحمل علی العاقلة) (عاقله همان عصبه هستند، یعنی قوم خویشان پدری قاتل) چرا؟ چون آنها عصبه هستند، عاقله هستند. در حالی که این قاتل ممکن است - مثلاً - پسر عموهایش را تا به حال ندیده باشد. این حکم امروز حالت مسخره به خودش می گیرد. اما اگر وضعیت را ریشه یابی کنیم می بینیم این حکم که در زمان پیغمبر صلی الله علیه و اله و سلم تشریح شد، بر این اساس بوده که در آن زمان، در نجد و حجاز، نظام قبیله ای و عرف قبیله ای حاکم بوده و قبایل بر اساس آن رئیس قبیله ای که داشتند همه با هم اتفاق داشتند. نظام، نظام جمعی بود و سرنوشت را رئیس قبیله تعیین می کرد، به اصطلاح امروز می توانیم بگوییم با هم یک مسئولیت تضامنی داشتند که اگر شری برسد، همه شریک شوند و اگر خیری برسد، باز هم برای همه باشد. پس در واقع، نوعی ضمان

عقدی (به نحو شرط ضمنی) بین افراد قبیله وجود داشت. بنابراین طبیعی است که در جاهلیت، اگر یک نفر از آنها چنین قتلی را انجام می داد، عصبه عهده دار دیه می شدند، خوب اسلام هم که خیلی از اینها را امضا کرد و (اسلام مؤسس اکثر مسائل معاملات نیست و فقط امضا کننده آن است؛ و یکی از مسائلی را که امضا کرد، همین مسأله عاقله بود.) پیغمبر اکرم (ص) آن را به نحو قضیه حقیقه تشریح کرد، اما با حفظ موضوعش؛ اینجا موضوعش چیست؟ موضوع عاقله، قبیله ای است که افراد قبیله با هم توافق و تعاضد دارند که اگر یک مشکلی برایشان پیش آمد همه با هم دست به دست هم بدهند و اگر یک خیر رسید، بر همه توزیع شود. در چنین قبیله ای است که اگر قتل خطائی واقع بشود «**تحمله العاقله**» یا «**یحمل علی العاقله**». اما در جوامعی که نظام آنها، نظام قبیله ای نیست و عرف قبیله ای در آن حاکم نیست، بلکه قوانین مدون، بر جامعه حاکم است و این قانون برای همه است و نظام قبیله ای هیچ اثری ندارد، در چنین جامعه ای دیگر مسأله عاقله را نمی توان مطرح کرد؛ زیرا موضوعش وجود ندارد. باید بگویم که طبع اولی این است که دیه بر خود جانی ثابت است.

□ - طبق فرمایش جنابعالی اگر فقیه ملاک را کشف نکرده باشد، تبدل رأی برایش حاصل نمی شود زیرا در خود روایات چنین قیودی نیست، حتی در مثال شطرنج. یعنی اگر فقیه جدای از الفاظ و ظهورات کشف ملاک کرد، خوب به لحاظ آن ملاک، قیود موضوع را به دست می آورد و رأیش عوض می شود و اگر کشف ملاک نکرد تبدل رأی برایش حاصل نمی شود.

استاد: فقیه باید این کار را بکند؛ امام راحل - رحمه الله علیه - که ایشان یک فقیه روشن و آگاه به امور زمان بود، می گفت: «نشینید توی حجره مدرسه در را ببندید و فکرتان را فکر مدرسه قرار بدهید، بیاید توی جامعه.» ما نباید در مسائل عرفی و عقلایی به فهم خود تکیه کنیم بلکه باید ببینیم جامعه و عرف چه می گوید. در مسائل تبدلی به لفظ رجوع می کنیم و به اطلاق لفظی، اطلاق مقامی و عموم و امثال آن تمسک می کنیم، اما در مسائل عقلایی چون اسلام امضا کننده است، باید دید که اسلام چه چیزی را امضا کرده است، باید ببینیم چه روشی در جاهلیت حاکم بوده که اسلام آن را امضا کرده است. بنابراین، لازم است که مطالعات فراوانی داشته باشیم و به همین چند کتاب فقهی خودمان بسنده نکنیم. یک فقیه باید اطلاعات عمومی داشته باشد و از قوانین مدنی موجود در جهان و نظامهای قضایی مختلف آگاهی کافی داشته باشد تا بتواند تشخیص دهد که آیا بعضی از مسائل عقلایی، منطقه ای است یا اینکه جزو آرای محموده است که عقلا - بما هم عقلا - می پذیرند.

□ - در زمان حاضر، انجام قربانی در منی بجز اسراف هیچ نتیجه ای ندارد؛ لذا ممکن است کسی بر اساس شرایط زمانی و مکانی موجود، استنباط کند که اگر قربانی در کشور مبدأ انجام پذیرد، اشکال ندارد.

استاد: اینجا باید تبدل رأی شود. در روایات داریم: (لا هدی إلا بمنی)، (لا ذبح إلا بمنی)؛ کسانی که از این جملات انحصار را می فهمند، می گویند قربانی باید در وادی «منّا» صورت بگیرد و غیر از آن نمی شود (البته بر اساس روایات دیگر می شود گفت که انجام قربانی در مکه اشکال ندارد). حال اگر بخواهیم حکم را تسرشی

دهیم و بگوییم در شهر خود نیز اختیاراً می شود ذبح را انجام داد، این یک تبدیل رأی است و باید از روایات فهمیده شود؛ و الاً صرف اینکه گوشت بلا مصرف می ماند، دلیل نمی شود که ما بتوانیم از ادله دست برداریم.

□ - بالاخره این تبدیل رأی سرچشمه اش تأثیر زمان و مکان است.

استاد: اما باید از ادله بفهمیم، ممکن است تأثیر زمان و مکان، سبب آگاهی فقها شود که مقداری بیشتر کار بکنند، اما برای این حکم جواز، باید بتوانند از روایات استفاده کنند که انحصار ذبح در «منا» نیست، بلکه ذبح در منا مطلوب اولی است و مطلوب ثانوی اصل ذبح است، چه در منا باشد، چه در مکه و چه در مناطق دیگر.

□ - یعنی همین زمان و مکان تأثیر می کند در این نوع فهمیدن، به این معنا که هر گاه مجتهد به مکه نرود و این همه اسراف را آنجا نبیند، از روایات تعدد مطلوب را نمی فهمد، ولی چند مرتبه که رفت و مشاهده کرد که قربانها سوزانده می شوند، این قضیه باعث می شود که از روایات تعدد مطلوب را بفهمد، بنابراین آیا زمان و مکان نمی تواند در فهم روایات (در باب عبادات) مؤثر باشد؟

استاد: نه، زمان و مکان در تبدیل رأی فقیه اثر نمی گذارد، بلکه سبب انتقال می شود. یعنی سبب می شود که فقیه بیشتر در روایات دقت کند، نه اینکه سبب شود فقیه تعدد مطلوب را بفهمد، تعدد مطلوب فقط از روایات فهمیده می شود، زیرا اگر این حادثه هم پیش نمی آمد، وقتی که روایات را در کنار هم بگذاریم، تعدد مطلوب را می فهمیم.

□ - این بیان (زمان و مکان، مستقیماً در تغییر حکم اثر ندارد و باعث تبدیل رأی نمی شود، بلکه سبب انتقال می شود) آیا در امور امضایی هم تأثیر دارد؟

استاد: خیر، زمان و مکان در امور امضایی «موضوع» را عوض می کند، چنانچه در مسأله «عاقله»، زمان و مکان، موضوع را عوض کرده است، که موضوع عاقله «نظام قبیله ای» بود ولی الآن نیست؛ وقتی نظام قبیله ای نیست، وقتی عاقله هم نیست.

□ - دو اتفاق رخ می دهد که هر دو اتفاق را هم در معاملات و هم در عبادات می شود تصور کرد: اول، اینکه همواره یک حادثه و اتفاق خارجی پدید می آید که نظر فقیه را به خود جلب می کند. دوم، اینکه مشاهده حادثه خارجی، فقیه را وادار می کند که دوباره به آیات و روایات مراجعه کند و در آنها دقت بیشتری کند. آنگاه نتیجه می گیرد که حکمی را که تا به حال این طور فهمیده، اینگونه نبوده است. مثلاً فقیه، در رابطه با عاقله می بیند که این پسرعمو و آن دیگری بسیار از هم دورند و اصلاً رابطه ای با هم ندارند؛ این باعث می شود که دوباره سراغ روایات برود و آنها را بررسی کند، بعد متوجه می شود که اصلاً موضوع چیز دیگری بوده. در مسأله قربانی هم به همین صورت است که ابتدا آن صحنه اسراف گوشتها را می بیند، بعد به روایات مراجعه می کند، متوجه می شود که در آن زمان این حکم (انجام قربانی در منا) به خاطر این بود، که مثلاً جمعیت حجاج محدود بود؛ در نتیجه الآن یک نظر دیگری می دهد. پس این دو اتفاق در عبادات هم واقع می شود.

استاد: در عبادات برای فقیه تبدیل رأی حاصل می شود نه تبدیل موضوع؛ اما در معاملات زمان و مکان واقعاً موضوع را عوض می کند؛ پس معاملات و عبادات با هم فرق دارند.

□ - سؤال دیگری که در این زمینه مطرح است این است که الآن واقعیت‌های خارجی، فقهای ما را به عکس العمل وا می‌دارد، تا چه اندازه باید به این واقعیت‌های زندگی بها بدهیم و تابع آنها باشیم و مرزش چیست؟ یک تعبیری شهید صدر دارند که می‌گوید: «فقیه نباید به واقعیتها توجه کند و فقه را نباید تابع واقعیتها بکند»، این بینش یک مقداری آن مرزها را پیچیده می‌کند. آیا می‌توانیم یک حریمی برایش درست بکنیم؟

استاد: یک مطلب اساسی را باید باور داشت و آن اینکه، نباید فکر کنیم که «فقه» یعنی «اسلام»، و این اشتباه بزرگی است که الآن وجود دارد؛ اسلام غیر از فقه است. فقه عبارت است از مجموعه احکامی که (بجز ضروریات) از استنباطات فقها و مجتهدین پدید آمده و اینها در حال تغییرند و زمان و مکان در آنها اثر می‌کند، تبدل موضوع و تبدل رأی حاصل می‌شود. یک روز بنده می‌گویم استصحاب تعلیقی حجت است، و اگر کشمکش و غلیان پیدا کرد، بر اساس صحّت استصحاب تعلیقی می‌گویم نجس و حرام است. حال، دیگری می‌گوید استصحاب تعلیقی حجت نیست و کشمش غلیان پیدا کرده حرام نیست. بنابراین در یک مسأله دو فقیه با هم اختلاف دارند، یکی می‌گوید نجس است و حرام، دیگری می‌گوید حلال است و پاک. البته ضروریات یعنی احکامی که با قرآن و آیات الاحکام ثابتند و نیاز به اجتهاد ندارد، آنها تغییر نمی‌کنند؛ مثل تعداد رکعات نمازها.

□ - البته ما همه آیات الاحکام را نمی‌توانیم ملاک قرار دهیم، برای این که یکی از این آیات، آیه شریفه (الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ) است، که بسیاری معتقدند این هم مربوط به عرف قبیله ای بوده است. پس آیات الاحکامی را می‌توان ملاک قرار داد که مربوط به عباداتند.

استاد: اولاً مسأله «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» بستگی دارد به این که «قَوَّامُونَ» را چگونه معنا کنیم. قَوَّامُونَ در این جا به معنای «قیام» و مدیریت است نه به معنای «قیمومت» بنابراین (الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَ بِمَا أَنْفَقُوا) یعنی مخارج زندگی و مدیریت زندگی با مرد است. نه این که قیمومت با مرد است؛ ثانیاً مقصود من از آیات الاحکام این آیه شریفه نبود، بلکه مقصود آیاتی از قبیل (أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ) و امثال آن بود.

□ - اگر قَوَّامُونَ را به معنای مدیریت هم بگیریم، باز اشکالی پیش می‌آید و آن این است که به اعتقاد بعضی، عقل عده ای از زنها بیشتر از عقل برخی از مردان است و شاغل هم هستند و مخارج زندگی را می‌دهند.

استاد: البته همین باید باعث شود که امروز اگر زنی خرج شوهرش را می‌دهد و شوهرش بیکار در خانه می‌ماند، باز آیا (الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ) صدق می‌کند؟ البته آیه شریفه ملاک را بیان فرموده «بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَ بِمَا أَنْفَقُوا» مدیریت به خاطر انفاق است و چنین مردی که انفاق نمی‌کند؛ پس اینها قابل بحث است.

□ - از مسائلی که در این زمینه مورد بحث و بررسی است، مسأله شهادت زن و گواهی زن است که قابل تأمل و دقت است.

استاد: در این زمینه مصاحبه ای داشتم و در آنجا گفتم این مسأله باید بررسی شود؛ زیرا زن، قبلاً در هیچ جا حضور نداشت، فلذا اگر دوزن در آن روز که هیچ جایی راهشان نمی دادند و برایشان ارزش قائل نبودند، شهادت می دادند، عادتاً اطمینان آور نبود، به همین لحاظ، شهادت دوزن در آن جامعه کافی نبود، بنابراین اسلام شهادت چهار زن را مطرح کرد، البته چهار زن موضوعیت ندارد بلکه طریقت دارد، (یعنی طریق است برای حصول اطمینان). امروز هم در جوامع حقوقی دنیا می گویند که قاضی باید «قناعت وجدانی» پیدا کند. پس ملاک، قناعت وجدانی است، نه تعداد شهود. خوب با شهادت دو مرد عادل قناعت وجدانی به دست می آید، همین طور با شهادت دو زن که مثلاً فوق لیسانس یا دکترای حقوق یا الهیات هستند، آیا اگر اینها شهادت بدهند باز موجب حصول اطمینان نمی شود؟ اسلام که احکامش تابع مصالح و مفاسد است چرا گفته است شهادت دو تا زن در مقابل یک مرد؟ ظاهراً علتش همین بود که عرض کردم.

□ - آیا عقل (علی رغم محدودیتش) می تواند در مواردی که شارع علت حکم را بیان نکرده است، علت حکم را کشف کند؟

استاد: در تعبدیات نمی تواند، اما بحث ما راجع به تعبدیات نیست، بلکه مربوط به مسائل عقلایی است و قدرت کشف علت حکم در این گونه مسائل را دارد.

□ - فرض این است که تشخیص موضوع از سوی مکلف، برای مکلف حجت است، بنابراین اگر مکلفی با تشخیص عقلی خود یقین پیدا کرد که موضوع عوض شده (مثلاً تشخیص داد که شطرنج متمحض در آلت قمار نیست)، آیا با تغییر موضوع، حکم هم در حق این مکلف عوض می شود؟ اگر چه فتوای مجتهدش بر خلاف تشخیص او باشد. مثلاً مجتهدش می گوید شطرنج حرام است و حرمت آن را ذاتی نمی داند بلکه از این باب که شطرنج متمحض در قمار است آن را حرام می داند و الآن هم نظرش همین است.

استاد: در مسائل عقلایی قبول داریم که با تغییر موضوع، حکم هم تغییر می کند و اشکالی ندارد.

□ - آیا زمان و مکان در حکم ربا تأثیر کرده است؟

استاد: بله زمان و مکان در حکم ربا تأثیر کرده است. من در مورد پولی که بانکها قرض می دهند عقیده دارم که «ربا» نیست. زیرا هویت پول، علامت و نشانه بودن برای قدرت در خرید است. مثلاً شما به کسی صد هزار تومان قرض می دهید؛ طبق تعریف قرض که «تملیک العین بعوضه الواقعی علی وجه الضمان» است، در موقع سر رسید باید همین واقعیت را به شما بدهد. اگر گفتیم صد هزار تومان اسکناس یعنی نشانه قدرت خرید صد هزار تومان، پس شش ماه دیگر، شما همین قدرت خرید را طلب دارید، در هر کمیته باشد، خواه بیشتر از صد هزار تومان باشد و خواه کمتر از صد هزار تومان. بنابراین اگر موقع سر رسید، قدرت خرید پول کاهش پیدا کرده بود و به شما ۱۴۰ هزار تومان داده شد، در این صورت نباید گفته شود «کل قرض یجر المنفعة فهو

ربا؛ این منفعت نیست، منفعت وقتی است که قدرت خرید شما زیاد شود، این جا با این چهل هزار تومان قدرت خرید شما زیاد نشد؛ در واقع، همان قدرت خرید را به شما داده است، اما اگر موقع سر رسید، قدرت پول بالا رفته بود در این صورت نیز باید کمتر بدهد.

قلمرو تأثیر زمان و مکان در اجتهاد

مصاحبه با آیت الله سید کاظم حائری

□ - ضمن سپاس از اینکه وقت خود را در اختیار ما گذاشتید، لطفاً بفرمایید مقصود از تأثیر زمان و مکان در اجتهاد چیست؟

استاد: مقصود از زمان و مکان همین مصطلح عرفی آنهاست، ولی ملاک مطلب تغییراتی است که پیش می آید. چون این تغییرات غالباً بر اثر مرور زمان یا تبدل مکان است.

□ - عده ای از فقها زمان و مکان را به معنای عرف می گیرند، آیا منظور شما هم عرف است؟
استاد: خیر، به نظر بنده عرف هم به تبع تغییر در زمان و مکان عوض می شود و زمان و مکان غیر از عرف است. ملاک نه زمان است و نه مکان، بلکه تغییراتی بوده است که شما یک مصداقش را الآن فرمودید یعنی تغییر عرف یا تغییراتی که به آنها اشاره خواهم کرد. پس زمان که تغییر می کند، عرف نیز تغییر می کند. همچنین زمان که تغییر کند، موضوع نیز تغییر می کند، همچنان که مصلحت و ملاک را هم دچار تغییر می شود.

□ - ماهیت این تغییرات به نظر شما چیست و چگونه انجام می گیرد؟

استاد: در پاسخ به این سؤال باید از مصب تغییر شروع کنیم، به طور کلی مصب تغییر یکی از چند چیز است که اینها را ما یک به یک بررسی کرده و مراد امام را به دست خواهیم داد. اصناف و اسباب تغییر عبارتند از:

۱ - تغییر اصل حکم خدا، شبیه آنچه در نسخ شد، مانند تغییر قبله از بیت المقدس به سوی مکه و امثال آن که در این مواقع حکم تغییر می کند. روشن است که این، مقصود مرحوم امام نیست.

۲ - موضوع حکم تغییر کند. منظور از موضوع حکم، موضوع کلی است که به اصطلاح اصولیون در مرحله تشریح وجود دارد. در این حال موضوع نمی تواند وجود تشریحی نداشته باشد. مثلاً وقتی (لله علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلاً) تشریح شد، حتی اگر تمام مردم دنیا فقیر باشند و مستطیع نباشند، این مستطیع یک وجود تشریحی دارد به وجود خود حکم که در آیه است. این احتمال دوم در تغییر هم یقیناً مد نظر امام نبوده است. اساس این احتمال هم به همان احتمال اولی برمی گردد. در رابطه با این احتمال، این توضیح لازم است که موضوع تشریح (وجود تشریحی موضوعی حکم) نمی تواند تغییر کند مگر به تغییر خود حکم.

۳ - مصداق موضوع تغییر کند. غالباً از تغییر موضوع همین قسم را اراده می کنند. اینکه می گویند موضوع تغییر می کند، معنایش این است که مصداق موضوع تغییر می کند، و گرنه خود موضوع قابل تغییر نیست. این احتمال سوم بدون شک مورد نظر حضرت امام بوده است. می توان زکات را شاهی برای این مطلب آورد و آن را به دو صورت به بحث گذاشت: یکی اینکه آیا اینکه پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم زکات را در نه چیز تعیین کرد، ولایی بوده است یا تشریحی؟ اگر ولایی باشد، امروز ولی امر می گوید غیر از اینها چیزهای دیگر هم مشمول

زکات می شود. و اگر تشریحی بوده، در این صورت باز این بحث پیش می آید که تشریح آن نه چیز علتش این است که در آن زمان کالاهای مهم و معروف همانها بوده است. در این صورت آن نه کالاً اصلاً موضوعیت ندارد، بلکه جامع بین آنها آن که کالاهای معروف باشد، موضوعیت دارد.

۴ - تغییر چگونگی استنباط، یعنی نه حکم تغییر کرده است، نه موضوع و نه مصداق موضوع، بلکه آنچه تغییر می کند چگونگی استنباط است. آن هم یا به سبب اینکه تغییرات زمان و مکان قهراً و ناخودآگاه بر فهم مستنبط اثر می گذارد و یا اینکه قهراً و ناخودآگاه در ظهور لفظ اثر می گذارد، و امثال اینها که ناخودآگاه موجب می شود نگرش مستنبط عوض شود. لذا ممکن است یک فقیهی امروز به گونه ای بفهمد که مرحوم شیخ طوسی آن گونه نمی فهمید. با این حال نمی توان یقین حاصل کرد که فتوای ما دقیقتر از فتوای شیخ است. این را هم بنده فکر نمی کنم مقصود مرحوم امام بوده باشد. زیرا به رغم اینکه استنباط و فتوا را ممکن است عوض کند، ولی این تغییر ما را به حکم خدا نزدیکتر نمی کند، ولی تغییری است که قهراً حاصل می شود و دست خودمان هم نیست.

۵ - استیعاب نکات دخیله و دقت با مرور زمان. این قسم مخصوصاً با زمان بیشتر می خواند تا با مکان. رشد زمانی استیعاب نکات دخیله و دقت نیز به دلیل این است که علم و آگاهی آیندگان پیشرفت می کند. این قسم هم می تواند مد نظر امام باشد. زیرا ما را به واقع نزدیک می کند و لازمه اش این نیست که حکم خدا تغییر کرده باشد. نه چنین معنایی دارد و نه به آن مفسده ای وارد می شود که بگوییم خلاف ضروری دین است و نه از قبیل آن است که ما را نزدیک به واقع نمی کرد.

۶ - این احتمال خلاف مذهب ماست و علمای اهل تسنن به آن عنایت دارند، به معنای اینکه در دایره قیاس و استحسان، خواه نا خواه بعدیها متوجه استحساناتی می شوند که قبلیها توجه به آنها نداشتند و قیاسهایی می کنند که قبلیها نمی توانستند به آنها دست بزنند؛ ولی این احتمال هم مد نظر حضرت امام نبوده است؛ چون مرحوم امام قائل به قیاس و استحسان نیست.

۷ - حکم ولایی است که من بعید می دانم مقصود امام بوده است. خیلی روشن است که حکم ولایی تغییر می کند، بالاخره مصالح ولایی در زمانها و مکانهای مختلف فرق می کند و طبق آن ولی امر احکام ولایی خودش را صادر می کند.

۸ - قسمت دیگر همان سعه افقی است که زمان و مکان به آدم می دهد. شریعت این سعه افق را از اول داشته و خواه نا خواه روی فهم مطالب اثر می گذاشته است.

□ - این مطلب برمی گردد به یک بحث مهمتری که بحث ملاکات احکام است. در واقع اینکه ما می گوییم در زمان پیامبر یا ائمه طاهرین علیه السلام نسخ هست، به خاطر این است که غیر از موضوع و متعلق، ملاکات احکام هم در دست ائمه طاهرین علیه السلام یا در دست صاحب شریعت بوده است. در اینجا بحثی که مطرح می شود تقسیم ملاکات احکام به دو قسم است: یک قسمت عبادات داریم و یک قسمت معاملات. بعضی می گویند ممکن است از خود شریعت این جور استظهار بکنیم که در قسمت معاملات اصلاً شریعت نخواست است که یک ملاکات تعبدی و توفیقی بیان بکند که آن بحث پیش بیاید که گفته شود به عقل ما نمی رسد و بحثهای از این قبیل، که البته قائل هم دارد. هم بین اهل سنت و هم بین ما که تعبیر می کنند به امضایی بودن معاملات در اینجا ممکن است کسی بگوید با این تفکیک، یعنی تفکیک بین عبادات و معاملات، آن مصبّ تغییری که تعبیر شماست که می فرمایید نسخ نیست، آن را اثبات بکند و بگوید هست. یا به تعبیری دیگر بگویند اینکه عقل ما به ملاکات احکام نمی رسد، آن مربوط به عبادات است و مربوط به معاملات نیست. این بحث به نظر شما می تواند بستری داشته باشد یا نه؟

استاد: در رابطه با این مطلبی که شما می فرمایید، یک نکته را باید یادآوری کرد. ولی اینکه حقیقت نسخ و واقع نسخ غیر از تبدل ملاک است. یعنی زمان پیغمبر صلی الله علیه و اله و سلم هم که نسخ می شده، اگر تنها مسأله تبدل ملاک بود، می توانست پیغمبر صلی الله علیه و اله و سلم ملاک را جزو موضوع بیاورد و از اول حکم را روی موضوع مضیقش بیاورد که بعد بحث نسخ هم نداشته باشد. نسخ معنایش این است که حکم وقتی جعل شده مطلق جعل شد. به رغم اینکه ملاکش ضیق بوده، مطلق جعل شده است. هر چند به خاطر مصلحتی در جعل، و لذا بعدها احتیاجی به نسخ پیدا کرد. یعنی این جور نیست که بگوییم نسخ مقیاسش ملاک است و حالا که ملاک را فهمیدیم طبق این ملاک، ما هم باید نسخ کنیم. اگر این بود پیغمبر (ص) می توانست از اول همان ملاک را جزو موضوع بیاورد و به عنوان قیدی در موضوع داخل کند. آن وقت حکم به مدت انتهای موضوع خودش منتهی شود.

□ - ملاک غیر از موضوع است. ملاک ممکن است اصلاً قابل بیان نباشد و به خاطر همین است که عملش مخصوص پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم است.

استاد: اگر آن شد در معاملات که می گویند قابل درک است، اگر نیست پس فرق بین معاملات و عبادات نبود. اگر قابل درک است، خوب شریعت می توانست آن را جزء موضوع بیاورد. البته این مطلب شما که تجدید در معاملات است در زمان ما درست است؛ در حدی که باز برمی گردد به تبدل موضوع. مثلاً فرض کنید مسأله بیمه، این یک عقدی است که (أفوا بالعقود) شاملش می شود، ولی آن وقت نبوده است. پس این به تبدل موضوع برمی گردد. این هیچ ربطی به نسخ ندارد که اگر فقهی گفت این بیمه ها درست است بگوییم که این نسخ است. یعنی قبلاً بیمه درست نبوده و حالا نسخ کرده و بیمه را درست کرده است. این بر نمی گردد به نسخ، بلکه به تبدل موضوع برمی گردد. یعنی بیمه چیزی است که قبلاً نبوده ولی حالا هست؛ زیرا این عقد است و لذا در این حد درست است.

□ - حضرت امام در واقع برای انطباق فقه با زمان دو نظر عمده بیان کردند: یکی مسأله دخل زمان و مکان بود، یکی اعتنا به حکم حکومتی و ولایتی. الآن هم منحصر به همین موارد است و غیر از اینها نیست. آن وقت اگر فقط همین دو مقصود امام باشد، این دو مطلب چیزی نیست که امروز مطرح شده باشد. یعنی در واقع فرمایش حضرت امام یک مسأله معرفت شناسی فقهی است نه یک توصیه.

استاد: این مطالبی که می فرمایید چیز تازه ای نیست، ولی اینها مصادیقی پیدا می کند که بسیاری از حوزویان ممکن است از این مصادیق وحشت داشته باشند و نتوانند زیر بار بروند. به همین سبب است که باید به شکل توصیه مطرح شود.

□ - آیا فکر نمی کنید تأکید امام در مباحث اجتماعی، اقتصادی و سیاسی، آن هم در سطح کلان، به خاطر غفلتی بوده است که واقعاً در این جور مسائل وجود داشته است. همان نکته ای که شهید صدر هم در بعضی مطالبشان دارند که با دید فردی و جمعی به مسائل نگاه می کردند؟

استاد: این دید فردی و اجتماعی که شما از مرحوم صدر نقل کردید، مربوط به سعه افقی می شود. گاه فقیهی خیلی فردی زندگی کرده و در خانه محقر خودش نه از زمانها و نه از مکانهای دیگر خبری دارد و نه از احتیاجات اجتماعی و دارای سعه کم است. بنابراین با دارا بودن سعه افقی است که فقیه آن سعه افقی که خود شریعت دارد، نزدیک می شود؛ خصوصاً اگر آن مطلب را قبول کنیم که خود خداوند مشرع همه چیز است و پیغمبر مبلغ است. زیرا خداوند که فوق زمان و مکان است، سعه افقی را دارد که هیچ کس هم نمی تواند به آن برسد. هر چه ما به وسیله زمان و مکان سعه افق بیشتری پیدا کنیم به آن دیدی که با آن دید شریعت تشریح شده است، نزدیکتر می شویم و با این نزدیکی، واقعیت شریعت را بهتر درک می کنیم.

□ - می توان مطلب شهید صدر را به گونه ای تبیین کرد که قسم سومی درست شود. ایشان فرموده اند که اگر به سرمایه داری نظر فردی بکنیم و بخواهیم رابطه مکلف را با آن بررسی کنیم، یک جور حکم می دهیم و اگر با نظر جمعی به آن نگاه کنیم و آثار و تبعاتی را که در اجتماع دارد بررسی کنیم، حکمی دیگر بر آن می رانیم.

استاد: این سخن باید به یکی از دو چیز برگردد: یا باید به حکم ولایی برگردد که در آن زمان سرمایه داری مشکلی ایجاد نمی کرده است. فردی یک چند ریالی کسب می کرد و مالک می شد و طوری هم نبود؛ ولی الآن که سرمایه داری به اینجا می کشد که تو اصلاً منبع نفت را کشف می کنی و می گویی این مال من است، خوب این را یک کسی می آید و نفی می کند. یا اینکه سخن شهید صدر برمی گردد به آن اموری که در جوابهای قبلی شرح دادم، مثل سعه افقی که به فقیه امکان می دهد تا بهتر مراد شریعت را بفهمد. بنابراین مالکیت فردی به آن شکلی که آقایان گفته بودند اشتباه است و به نظر من دید اسلام وسیع است؛ یعنی هم مصالح فردی را شامل بوده و هم مصالح اجتماعی را در بر می گیرد.

□ - با فرض قبول نظر حضرت عالی، بحث از تراحم بین فرد و اجتماع چه صورتی به خود می گیرد؟
استاد: تراحم بین فرد و اجتماع دو معنا دارد: یکی آنکه برمی گردد به مسأله ولایت. یعنی تراحم که شد ولی امر باید اهم را تشخیص دهد. دوم آن تراحمی است که بر سعه افق فهمی اثر می گذارد؛ یعنی کسی که با دید وسیع که هر دوی فرد و اجتماع را می دیده حکمی کرده و این حکم ظهوری دارد که فقیه صاحب سعه می تواند آن را بفهمد و این معنا داخل در مسأله استنباط می شود.

□ - خود این تبیین هم چون ضابطه مند نیست برای آن نمی شود ملاک مشخص کرد. مثلاً خود آقایان می روند مکه و بر می گردند، دیدگاههایشان در مورد محدودۀ طواف عوض می شود و یا نسبت به متنجس، نظرشان عوض می شود. می روند اروپا و بر می گردند، نظرشان نسبت به طهارت و نجاست اهل کتاب عوض می شود. خوب از اول بگوییم فقها باید همه بروند اروپا و بعد فتوا بدهند. بفرمایید این را تا چه حدی می شود تبیین کرد؟

استاد: این نکته ها گاه معنایش این می شود که این آقا وقتی که رفت آنجا را دید که چه مسائلی است، مشکلاتی به وجود می آید. مثلاً سعودیها خانه خدا را با مواد شیمیایی می شویند و با آب نمی شویند، حالا ما اگر بگوییم فقط آب مطهر است، حج مردم خراب می شود، نماز نساء آنها خراب می شود، چون سجده روی همان جا می کنند. بعداً زنانشان بر آنها حرام می شود. اگر ما بیایم فتوایمان را عوض کنیم، غلط است. چون فتوا که با مشکلات عوض نمی شود. من باید حکم خدا را بگویم، چه داخل مشکلات بیفتند یا نیفتند. ولی اگر این طور باشد که فقیه توسعه افق بدهد، مشکلات حل می شود. خوب وقتی قرآن آن طور سعه افق داشته و آبی را که گفته، به نسبت روز گفته است، این امکان دارد که ما یک معنای وسیعی از آب بهفیم و بدانیم که آب یک مثالی بوده است که خداوند وقتی فرمود: (أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا) می خواسته است منت بگذارد بر مردم که من چه چیزهای پاکیزه کننده ای برایتان خلق کردم و مصداق روشن آن آب بوده است.

□ - سؤال قبلی ناظر بر مرحله دو شقی که فرمودید نبود، بلکه ناظر به این مرحله بود که با توجه به این واقعیت و با توجه به اینکه شق دوم بیانات شما را بپذیریم، در مقام توصیه باید چه کار بکنیم؟ اگر بخواهیم به فقها توصیه بکنیم، یعنی به صورت یک فرمول، چه باید بگوییم؟

استاد: این هم باز فرق می کند. در بین اشخاص ممکن است یک کسی باشد که سفر نکند، همان طور بماند، و ممکن است کسی باشد که این طور نباشد. مرحوم امام مگر کجا سفر کرده بودند؟ ولی در عین حال آن افق رفیع را داشت و آن دید را داشت. این مربوط است به اشخاص. آن کسی که بدون سفر متوجه مطالب می شود، از دنیا باخبر است و خبر داشتش از دنیا، به او افق وسیع می دهد. ممکن است کسی باشد که تا سفر نکند نمی داند و نمی تواند از آن تحجر خودش بیرون بیاید. البته سفر مؤثر است، چرا بگوییم مؤثر نیست. گاهی می شود و در اعلمیت اثر می گذارد.

□ - در همان تعبیر امام تقریباً نفی یا عدم توانایی اجتهاد مصطلح، یعنی آن اجتهادی که بدون این وسعت دید و بدون آگاهی باشد، مطرح است.

استاد: بله، آن هم قبول است، ولی در حدودش. البته ما شخص کامل نداریم، هر کسی در یک حدی نقص دارد، ولی این نقصها گاهی به یک حدی می رسد که باید گفت: تو چه مجتهدی هستی؟ و یک دفعه هم به یک حدی می رسد که از اعلیمیت می افتد.

□ - یک تعبیری مرحوم آیت الله سید مصطفی خمینی در اصول خود دارند که فتوای خیلی از فقهای ما حجیت ندارد، چون در کنج خانه هایشان نشسته اند و بدون شور و مشورت است.

استاد: بله، گاهی می شود. این مطلب را فی الجمله ما قبول داریم، ولی نه با آن وسعت.

□ - این مسأله در عنوان اصلی بحث ما که تأثیر زمان و مکان در چه بخشی از احکام است دخیل است که آیا

احکامی داریم که واقعاً متغیر باشند؟ و آیا می توانیم معیار و ملاکی را پیدا کنیم که تغییرات در کجاست؟

استاد: معیارش همینهاست که شمردم. چند مورد از آنها را رد کردیم و چند مورد از آنها را قبول کردیم. اینها

وقتی به زبان تغییر حکم گفته می شود، فوراً به ما می گویند که (حلالٌ مُحَمَّدٌ حَلالٌ إِلَى یَوْمِ الْقِیامَةِ وَ

حَرَامٌ مُحَمَّدٌ حَرَامٌ إِلَى یَوْمِ الْقِیامَةِ. ما هر کدامش که برمی گردد به تغییر حکم رد می کنیم و مسأله تغییر

حکم در میان نیست.

□ - غالباً در مسأله احکام می گویند: احکام در شریعت تابع مصالح و مفسد است.

استاد: نه اینها درست نیست. امام یک مطالبی فرمودند، اما افراد بی سوادى از آنها سوء استفاده کردند که بله

احکام تابع مصالح و مفسد است و مصالح و مفسد عوض شده اند، بیاید احکام را عوض کنید. این دیگر مربوط

است به آن بی سوادهایی که از سخن امام سوء استفاده کردند. خلاصه، یکی از دو سوء استفاده را کردند: یا

نتیجه بد گرفتند و گفتند که احکام تابع مصالح و مفسد است و مصالح و مفسد که تغییر کردند، احکام هم باید

تغییر کند، و سوء استفاده دوم تحریک علیه امام بود.

□ - آیا توجه به ارزشهای کلامی و ارزشهای اجتماعی و فرهنگی که از دین به دست می آید، در افق

استنباط اثر دارد؟ مخصوصاً در فتوای کلان جامعه؟

استاد: ما می توانیم سه شاخه برای آن درست کنیم: شاخه اول اینکه بر گردد به مسأله سعه افق که بر ما پیدا می

شود که این قسم درست است. شاخه دوم همان است که مرحوم امام در حقوق امروزه رد کردند. این حقوق حالا

شاید اگر در زمان شریعت بود، شریعت آنها را امضا می کرد. شاخه سوم همان جانب ولایی احکام است که این

قسم هم صحیح است.

□ - با توجه به این همه عمومات و اطلاقات، خیلی جاها احساس می شود که منطقه الفراغی باقی نمی ماند. مثلاً آن شخصی که می آید حاصل کار مؤلفی را می گیرد و بیع می کند و (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) می گوید، آیا این جایز است؟ شما می خواهید با چه چیز بگویید این منطقه الفراغ است؟
استاد: من نمی دانم که مقصود مرحوم شهید صدر از کلمه «منطقه الفراغ» چه بوده است؛ ولی منطقه الفراغ اگر بخواهد درست باشد، باید اشاره به منطقه ولایت داشته باشد. اگر منطقه الفراغ برگردد به دایره حاکمیت و ولایت، درست است و اگر برگردد به دایره فقه، درست نیست.

□ - اینجا دو نکته وجود دارد: یکی مربوط به متعلق است که منظور شما هم بود، گر چه در بیاناتان نبود. غیر از موضوع، مصداق متعلق را هم که قابل تغییر می دانید. مثلاً انفاق را در واجب النفقه، شریعت فرموده است. خوب این متعلق ممکن است فرق بکند.

استاد: متعلق دو معنا می تواند داشته باشد. یک معنای آن اصطلاحی است که میرزای نائینی گفته است که حکم، ما را به آن می کشاند، نه آن ما را به حکم. این اگر باشد اثر ندارد، ولی اگر این جوری نباشد، آن وقت برمی گردد به موضوع. یعنی این جوری باشد، که مثلاً شؤونات این خانم را در آن زمان اگر نان خالی به او می دادی، تأمینش می کردی، ولی امروزه اگر میوه نیاوری، تأمین نکرده ای.

□ - در «أکرم الفقراء»، هم در ناحیه موضوع که فقرا باشد، بحث زمان و مکان می آید و هم در «اکرام» که متعلق است.

استاد: خوب شما آن مصطلح دقیق اصولی منظورتان نیست. ببینید «اکرام» چرا تغییر کرده است؟ برای اینکه الان شؤون فرق کرده است. پس این دوباره برگشت به موضوع، یعنی برگشت به یک چیزی غیر از متعلق.

□ - پس با حذف موضوع نمی توان روی «اکرام» بحث کرد؟

استاد: نمی شود. اگر متعلق به آن معنای اصطلاحی که میرزا گفته است که حکم ما را می کشاند به متعلق، این دیگر نمی تواند متعلق مغیر حکم باشد. چون حکم ما را می کشاند به سوی متعلق و می گوید متعلق را ایجاد کن. این بالاخره باید برگردد به یک تغییری که برگشتش به تغییر موضوع بوده است. تا بتواند مغیر حکم شود.

□ - به عبارت دیگر منظورتان از تغییر موضوع یک معنای عامی است که شامل متعلق و متعلق متعلق می شود.

استاد: نه، شامل متعلق نیست. من می گویم محضاً متعلق آن است که حکم مرا وادار می کند که انجام بدهم. مثالش این است که حکم مرا وادار می کند که «احترام» را انجام بدهم، اما اینکه «قیام»، احترام است، این موضوع است و حکم مرا وادار نکرده است که «قیام» را احترام حساب کنم، بلکه حکم می گوید مؤمن را احترام کنید. معنایش این است که اگر «قیام»، احترام است، انجام بده. پس این بدقت برگشت به موضوع دارد و موضوع آن است که حکم تابع آن است. متعلق نیز آن است که حکم ما را می کشاند به طرف او. پس اصل احترام و تعظیم متعلق است و هیچ وقت تغییر نمی کند. به عبارت دیگر مفاد کان تامه متعلق است و مفاد کان ناقصه که قیام احترام است متعلق نیست، موضوع است. مفاد کان تامه مانند وجد «احترام»، به این مفاد کان تامه است.

نقش زنان و مکان در اجتماع

«احترام، موجود شد». این احترام، متعلق است. اما اینکه قیام احترام است، این مفاد کان ناقصه است که موضوع است.

دین و نیازهای جدید

مصاحبه با حجة الاسلام والمسلمین منیرالدین حسینی

استاد: قبل از مصاحبه تذکر مطلبی را لازم می دانم و آن اینکه امروزه محدودیت انتظار از این دین در بیان عدل و ظلم و مناسک حیات اجتماعی مطرح است، این امر با ادله نبوت عامه حق سازگار نیست، زیرا دلیل نبوت عامه؛ یعنی ضرورت ارسال رسل از طرف خدای متعال، این است که خدا بشر و عالم را بیهوده خلق نکرده و مخلوقات هم منحصر در عالم ماده و دنیای مادی نیست و یک مسیر بسیار طولانی دارد که یک بخش کوچک آن عالم اختیار و عالم دنیا است. خوب همه متکلمین و فلاسفه، و دیگران می گویند: اگر بناست تناسب عمل ما نسبت به کل این مسیر، که مسیر تکامل است، ملاحظه شود، عقل به این مسیر احاطه ندارد. و نمی تواند مناسبت آن را تشخیص بدهد، زیرا اگر عقل نتواند بر مراحل چگونگی مسیر اشراف پیدا کند میزانی که می تواند آزمایش کند این دنیا هست چگونه می تواند تناسب نسبت به کمال را تشخیص بدهد، لذا، مناسب با کمال مطلق قطعاً موضوعی نیست که عقل بتواند در آن نظر بدهد. اگر گفتید به مسیر اشراف ندارد؛ به مقصد که دیگر نمی تواند اشراف داشته باشد، لذا لازم است ارسال رسل شود. حالا خوب دقت کنید موضوع صحبت ما در همین جا است که خداوند برای راهنمایی انسان در تمامی مسائل و مشکلات در راه رسیدن به کمال، ارسال رسل می کند، آیا ممکن است برای مسائل کوچکی از قبیل معاملات و ... راه حل داشته باشد و بعد از آن هم بگوییم دین کامل است. دین کامل روش توزیع عادلانه ثروت، توزیع اطلاعات و توزیع قدرت را ارائه می دهد.

کسی که بصیر باشد می داند احکام توزیع قدرت، توزیع اطلاع، توزیع ثروت اینها مبتلا به افراد جامعه است چون احکام نظام است احکامی است که شرایط می سازد. آیا ممکن است دین در آن نظر نداشته باشد؟ یا اینکه در عدل و ظلم توزیع نظر دارد، ولی در مناسک آن نظر ندارد؟ اگر دین، دین کاملی است برنامه تکامل اجتماعی را بیاورد همان جور که متضمن بیان احکام تکامل فرد که جزء احکام فردی جامعه است می باشد باید احکام تکامل اجتماع و ولایت جامعه را هم بیان کند. حتی کسی که قائل به ضرورت ایجاد حکومت اسلامی نباشد، نمی تواند آدمی بگوید حکومت مخصوص زمان ظهور حضرت بقیه الله است، نمی تواند بگوید دین کامل نیست، اگر کسی بگوید دین کامل نیست و باید بعثت جدید پیدا بشود، مستلزم این است که خاتمیت یا نبوت خاصه را منکر شود. اگر خاتمیت حتمی است و دین اسلام کامل است، باید پاسخگوی نیازمندیهای بشر باشد، سخن ما این است که زمانی نسبت به اسلام شبهات ذهنی و فکری برای جوامع طرح می شده، اما امروزه بشر از شما سؤال می کند که مناسک عدل و ظلم در تکامل اجتماعی چیست؟ تعریف توسعه و کمال اجتماعی چیست؟ اگر شما نظری نسبت به تکامل و توسعه نداشته باشید طبیعی است که نظری هم نسبت به تناسبات در کمال اجتماعی نمی توانید

داشته باشید. اگر اینها را نداشته باشید نمی توانید ادعا کنید که دین کامل است و می تواند سرپرستی جامعه را به عهده بگیرد.

حالا بنابراین آنچه امروز برای ما محرز هست و می توانیم با آن دلیل محکم بیاریم و مبنای آن هم در اصول اعتقادات ما هست بحث از ضرورت حکومت اسلامی و سرپرستی جامعه است. این سرپرستی فردی در جامعه خیلی جا افتاده؛ اگر کسی بخواهد به تهذیب نفس پردازد کتاب و وسایل و استاد آن هست، اما بالاتر از این مطلب مسأله تکامل اجتماعی است و تعیین مسئول تکامل جامعه است نظام اجتماعی یعنی حکومت. حکومت احکامی دارد که احکام آن غیر از احکام فردی است از این پیش فرض قضیه است که دین درباره عدل و ظلم و ... که در نظام اجتماعی و تکامل جامعه موجود است، نظر دارد.

□ - با توجه به این مطلب که دین در مورد عدل و ظلم در نظام اجتماعی نظر دارد، این نظر به چه صورت است، فی الجمله است یا بالجمله و کدام یک مد نظر شما است؟

استاد: قطعاً نظر دین بالجمله است یعنی کل را باید در نظر داشت و آنجایی که فرض ظلم و عدل هست، دین حاضر است و اگر مراد از معنای بالجمله این باشد که دین باید درباره کلیه روشهای جزیی هم نظر داشته باشد، خیر؛ مثلاً وقتی شما در علم اصول از اصول لفظی سخن می گوئید مطالبی را از ارتکازات عام نقل می کنید که در زمان رسول اکرم صلی الله علیه و اله و سلم بوده و مربوط به عرف آن دوره است. در حجیت ظاهر الفاظ بحث می کنید؛ یعنی در مسائل کلی و مشترک الفاظ بحث می کنید، که مثلاً ادات استفهام و استثنا کدام هستند و ... اما در خصوصیات و جزئیات وارد نمی شوید که مثلاً آمر ترک بوده یا عرب و همچنین از مفاهیم آنها در بحث الفاظ سخن نمی گوئید، اینجا هم همین طور است؛ یعنی دین در مورد عدل و ظلم و ... در نظام اجتماعی بالجمله نظر دارد و نه فی الجمله.

□ - از بیانات شما فی الجمله استفاده می شود نه بالجمله.

استاد: روشها تابع استراتژی ها هستند. دین را اگر قوانین حاکم بر تکامل فرض کنید و اثبات کنیم که استراتژی حیات تاریخی بشر است و با مراحل کمال متناسب که نحوه تَنْجُز آن در تکلیف عوض می شود، این سؤال مطرح می شود که عنصری که در تکامل اصل است، کدام است؟ حادثه سازی باید دست دین باشد و آن وقت حوادث با قاعده به دین منسوب می شوند و تا دین مُحدثِ حوادث تکامل است، مبتلا به جامعه را دین تعیین می کند. روشها از جمله مراحل است که مبتلا به در آنجاست و هرگاه شما فقط پاسخگوی مسائل مستحدثه باشید، ولی محدث حادثه نباشید در برابر حوادث به صورت انفعالی قرار می گیرید.

لذا اشراف بر زمان داشتن و مُحدثِ حوادث بودن یعنی رهبری تکامل اجتماعی و انتساب قاعده مند سرپرستی و کمال اجتماعی به دین. بنابراین نظر دین فی الجمله نیست، بلکه بالجمله است و در کل مسائل نظر دارد ولی آیا مناسبات آن ذوقی و تخمینی و اجتهادی است که به تعدد اقسام اجتهاد مربوط می شود، یک نوع از اجتهاد همان بدون پیش فرض وارد شدن در امور است.

بحث دیگر این است که اصول استنباط حکومتی به چه دلیل لازم است و چرا با همین علم اصول موجود نمی توان احکام حکومتی را به دست آورد؟ موضوع نظام نسبتها است نه موضوعات مجرد از نسبت. گاهی شما نماز را مستقلاً و بدون در نظر گرفتن نسبت آن با موضوعات دیگر مورد بحث قرار می دهید و گاهی هم با توجه به نسبت آن با موضوعات دیگر.

در نظام حکومتی وحدت امور متعددی که باید رابطه بین وحدت و کثرت آنها مشخص شود مورد نظر است، نه وحدت انتزاعی آن و نه کثرت بریده از وحدت آن.

مثلاً در باب تراحم که در مواردی ممکن است، ولی تراحم در موضوعات کلی و ملاکات محال است؛ یعنی اگر بچه در آب بیفتد و نماز شما هم قضا بشود بین نماز خواندن (ادای در وقت) و حفظ جان بچه، شما دچار مشکل می شوید و یکی از آنها را باید انجام بدهید، اما اصل موضوع کلی (صل) با موضوع کلی أنقد الغریق اصلاً تراحم ندارند. ملاکات آنها هم همین طور پس تراحم در مورد و مصداق است ولی در الگوی تخصیص موضوعاً از این قبیل نیست و موضوع آن نسبت بین این کار و کارهای دیگر است با مئتجهایی که می خورد. موضوعات از یکدیگر استقلال ندارند و در یک مجموعه هستند و استنباط موضوعاً درباره نسبت هست، نسبتی که بین یک مجموعه و تناسب آن نسبتها به اصطلاح فنی ها با مقصد است؛ و قطعاً بر حسب علم اصول موجود این مطلب از آن بر نمی آید چون اصول فعلی با ملاحظه نسبتها نیست.

در اصول استنباط احکام حکومتی پیش نیازهایی لازم است که ما بر آن تأکید می ورزیم:

۱- بحثی که لازم است مطرح شود، بحث وحدت و کثرت است نه به شکلی که در فلسفه و عرفان بدان پرداخته شده است. شما مکانیزم ارتباط تعدد موضوعات و تبدیل شدن آنها به وحدت نظام؛ یعنی نسبتها می خواهید.

۲- بعد از وحدت و کثرت بحث از زمان و مکان لازم است که چگونه می توان منزلتهای اشیاء را تغییر داد و چگونه می توان به تکامل دست یافت؟

۳- سومین پیش نیاز بحث از اختیار و آگاهی است که محل بحث آن جای دیگری است.

این سه پیش فرض که تمام شد معنای علم و قانون کامل می شود. آیا قانون کاربردی است و چیزی است که شما در ترویج اخلاق در جریان تکامل ایجاد می کنید؟ نسبت تأثیر انسان کجاست؟ سهم انسان در تکامل جامعه و تاریخ چه میزان است؟ حوزه فعال شدن متدین در شرع چیست؟ میزانی که طبیعتاً باید شرایط ان را بپذیرد چه قدر است؟ رضای پذیرفتن تبعیت است یا حاکمیت؟ متغیر اصلی در تاریخ انسان است یا شرایط؟

□ - مطلبی که از فرمایشات حضرت عالی استنباط می شود این است که شما نه تنها برای جامعه اصالت قائل هستید، بلکه حصول استنباط احکام حکومتی را هم در همین اصالت جامعه می بینید و شناخت این جامعه و این رابطه ها را در خود استنباط احکام شرعیه بسیار با اهمیت می دانید؟

استاد: اگر کسی جامعه و تکامل آن را شناسد دیگران بدون توجه به نظریات شما آن را به رسمیت می شناسند آنهایی که به تکامل جامعه قائل هستند، اختیار جامعه را به دست گیرند و حدیث مسائل می شوند و ساختارهای

اجتماعی را متناسب با مراحل کمالی که خود آنها تشخیص می دهند برای اهداف خود ایجاد می کنند. آن وقت شما پاسخگوی مسائل مستحدثه هستید. این معنای انزوای دین است این معنای بد تعریف کردن دین است. عده زیادی از آقایان از مفهوم استنباط از دین که یک بحث کلامی است غفلت می کنند گفتیم که مناسک عدل و ظلم را دین باید بیان کند.

اگر کسی بگوید که فرد اصالت دارد، نه جامعه، پس در هیچ جا ولایتی نداریم که خدای متعال یک امت را مورد خطاب قرار داده باشد، یا مثلاً مسأله کلامی عدل و ظلم در امور اجتماعی که فرضش محسوس است، آیا این ربطی به کمال دارد یا ندارد؟ نمی توان گفت که مسأله عدل و ظلم در امور اجتماعی وجود ندارد. قبل از اینکه این سؤال را مطرح کنیم که فرد اصل است یا جامعه این سؤال را مطرح می کنیم که وضع عدل و ظلم چگونه است؟ هر جا مصداق پیدا کرد، لازم است دین آنجا باشد.

پس نتیجه می گیریم که برای اینکه دین بتواند پاسخگوی نیازهای جامعه باشد و منفعل هم نباشد، باید محدث باشد و خود مسیر تکامل را مشخص کند، لذا باید حکومت را به دست بگیرد و اصول استنباط حکومتی مشخص شود، تا در مشخص کردن احکام دست دین باز باشد و مشکلی نداشته باشد.

دور الزمان و المكان فى الاجتهاد

مصاحبه با حجة الاسلام و المسلمين سيد محمد باقر حكيم

□ - ما هي انواع الحكم المرتبطة بالموضوعات الفقهية؟

استاذ: تقسم الأحكام الشرعية فى الوقت الحاضر بشكل عام الى أربعة أقسام بالنسبة الى مستوى الحكم (سطح الحكم) مع ملاحظه الأحكام التنفيذية و الوضعية فى هذا للحفاظ:

١ - الأحكام المنصوصة - التى ورد فيها نص واضح و مشخص من قبل الشارع المقدس
٢ - الأحكام المستنبطة من القواعد و الأصول: و هى عبارة عن مواقف عدّة للمكلف تجاه الحادثة التى يواجهها يحدد الشارع موقف الفرد منها بموجب قواعد و أصول وضعها لذلك منها - مثلاً - اجراء قاعدة الاستصحاب أو أصالة البراءة أو أصالة الطهارة و ما أشبه ذلك من الاصول و القواعد الفقهية.

٣ - الأحكام الثانوية: و هى الأحكام التى يحتاج تشخيصها الى عمل اجتهادى من ناحية، و عمل تشخيص مصداقها الخارجى من ناحية أخرى - فقد وضع الشارع قواعد عامة لها فيما يتعلق بمسائل الضرر و مسائل الحرج و ما اشبه ذلك؛ إذ يحتاج الى استنباط مقدار الضرر أو الحرج - الذى أخذه الشارع بنظر الاعتبار - من القاعدة (النصوص الشرعية) و يحتاج الى تشخيص الحالة الخارجية و هل ان هذا الضرر المستنبط ينطق على هذه الحالة الخارجية.

٤ - الأحكام الحكوميتية: سوف يأتى الحديث فيها، هل أنها تشمل الأحكام الثانوية أم لا؟ ... لكنها على أية حال أعم من الأحكام الثانوية - كما سيأتى الاشارة - الى ان بعض الأحكام الحكوميتية لا تدخل تحت الأحكام الثانوية، فمن الأحكام الحكوميتية ما يراد منه تنظيم تضاد المصالح الخاصة للأفراد إذ لكل مصالح و منافع معينة و أمامه فرص مفتوحة - من قبل الشارع - للتحرك فى المباحات و المجازات... فقد تعارض مصلحة بعض مع الآخر فى الجواز الموجود هنا أو هناك ... فمثلاً يريد فرد أن يمر من هذا الطريق الذى يريد آخر أن يمر منه فى الوقت نفسه و هو لا يسع إلا واحداً، فيجب على الشارع أن يحدد الأمر هنا ... (ليس واضحاً فى الشريط)

فقد تكون هناك تراحمات بين مصلحة عامة و أخرى أيضاً، أو بين مصلحة و مفسدة...

□ - أى هذه الأقسام الاربعة محل لتغيير الزمان و المكان؟

استاذ: كلها تدخل فى الزمان و المكان - كما سيأتى - باستثناء قسم القواعد و الأصول ... ففى الأحكام المنصوصة التى وضعت طبق مفاهيم يمكن أن يدخل فيها عنصراً الزمان و المكان؛ كما فى موضوع الظهور و مفهوم الحرى و موضوع العرف، فالشارع يطرح مفاهيم عديدة كمفهوم الطيبات و مفهوم الخبائث (يحل لهم الطيبات و يحرم عليهم الخبائث) هذا مفهوم شرعى ورد فيه نص، لكن المراد من الطيبات و الخبائث قد يتغير تبعاً للزمان و المكان، مثلاً: السيجار الآن و بعد أن اتضحت اضراره قديقول قائل: هذا من الخبائث فيشملة عنوان التحريم... إذ أن خبائثه أكثر من خبائثه أكل الفحم الذى يحرم فى الرسائل العلمية - و قد يقول قائل: أن الفحم فيه فوائد شرعية طيبة فيجوز أكل

القليل منه - باعتباره ليس خبيثاً - اى ان تغيير المفهوم نتيجة لملاسات الزمان و وضوح بعض الخصوصيات فيمكن أستثناء كل أكل قدر الحمصه منه إذا كان فيه دواء مثلاً، كما ان المستثنى من الطين تربه الامام الحسين اذا كان أقل من حمصه ... و ذلك بعد تشخيص مفهوم الخبيث، هل هو ما يستكره الطبع و لو علم فيه فائده لا يستكره بعد ذلك، أو أن الخبيث ما يكون فيه ضرر - كما يستفيد بعض الفقهاء من عنوان انه كل ما كان ضرره اكثر من نفعه أو اثمه اكبر من نفعه حسب تعبير القرآن الكريم (يسألونك عن الخمر و الميسر قل فيهما إثم كبير و منافع للناس و إثمهما أكبر من نفعهما) - فان هذه قاعدة كلياً يعطيها الشارع المقدس بالنسبة الى الضرر الاكبر، إذ قد يستفاد من ذلك كقاعدة عامه و قد تتغير بحسب الزمان و المكان اكبريه الضرر أو أصغريته ... و كذلك في العناوين الاخر مثل: لا ضرار و لا حرج، إذ قد يكون الحرج في مكان ما و لا يكون آخر كوضع القناع في سترالوجه إذا أخذ ما يقول بعض الفقهاء: انه لا يجوز للمرأة أن تكشف وجهها خصوصاً إذا كان فيه شى من الجمال، و قد يكون هذا القناع في بعض الأماكن فيه حرج أو حرج شديد فقد لا تتمكن من الخروج من البيت «لا حرج [3]» ينطبق في هذا المكان وقد لا ينطبق في مكان آخر...

□ - ما هي ثمره هذا التقسيم في بحث تأثير الزمان و المكان؟

استاذ: ثمرته وضوح التصورات؛ لأن بعض المسائل تحتاج الى وضوح في التصور لوضوح المطلب فنحن نريد توضيح تأثير الزمان و المكان على استنباط الحكم و اتخاذ القرار؛ فكلما تكون الصورة أوضح ليس فيما تداخل يكون البحث أنقى و يوصل الى النتيجة و تتبين مواضع الخلل إن وجدت فيه. إن الحدود الموجودة تختلف؛ فالقسم الأول الذي حدوده حدود المفاهيم و ما يرتبط فيها، والأقسام الأخرى لها حدود غير ذلك، وفي مقام التطبيق يختلف تدخل الفقيه في تأثير الزمان و المكان فيؤثر بحدود في مستوى الحكم في الأول و في الثاني و الثالث بحدود أخرى و هذا الفرق بين الحدود له تأثير في البحث؛ إذ كلما يكون الحكم مرناً يصير التأثير أكثر و كلما يكون صلباً أو محكماً يكون التأثير أقل.

□ - ما تأثير الزمان و المكان في الأحكام لمنصوصه؟

استاذ: مثلاً فيها يأتي نص بوجوب الصلوة او نحن نعلم ان الصلاه و الزكاه و الحج و... مفاهيم فيها مرونة و فيها احتمالات، مثلاً: الصلاه واجبه، ما هو المقصود من الصلاه؟ هل هو هذه العبادات اليومية، حيث وردت روايات ان الصلاه «51» ركعة و ان النبي صلى الله عليه و اله و سلم طلب من الله التخفيف على امته فصارت سبع عشرة ركعة؛ أم أن الذي ورد (يقيمون الصلاه و يؤتون الزكاه) يُراد من الصلاه المعنى و الأعم من ممارسة هذه الركعات أى بمعنى التبعيد الخاص المرتبط بالله سبحانه حتى و ان لم يكن عن ركوع و قيام و سجود، فان هذا النوع من الصلاه لم يكن موجوداً في الديانات الأخرى و ان القرآن الكريم يشير الى ان الصلاه كانت مفروضه على كل الأمم، كما ان الصلاه لا تسقط بحال و ان هذا القيام و الركوع يتنازل معه الانسان حتى يصل الى حد يصلى و هو مُستلق على فراشه... فاذا أراد أحد أن يتوسع في هذا البحث يقول ان الصلاه و التي فرضت على الانسان هي هذا القدر المتيقن الذي لا يسقط بحال من الأحوال، و كما يصلى المحارب صلاه الايماء فان العامل في المصنع زمن الحرب يستطيع

أن يصلى أثناء العمل؛ أى أن يقرأ و هو يدبر الآلة و يركع و يسجد بالإيمان كى لا يأخذ وقتاً يؤثر على الصنيع؛ هذا مثلاً إذا فهم من الصلاة انها القدر المتيقن الذى لا يسقط أو فى باب الزكاة زكاة التجارة، هل هى واجبة أم مستحبة، أو ما هو الواجب فى الزكاة؟ هل هذه الاموال التسعة أم أصل الصدقة و الزكاة؟ و هل تعيينه امر صنعه النبى فيمكن أن يأتى الامام على عليه السلام و يجعلها فى الخيل مثلاً و يأتى الامام الحسن و يقول التجارة لا تجب فيها زكاة مثلاً و يبقى الأصل و هذه مضافة - بغض النظر عن مصاديقها فأنا لا اريدان اقول هذه الفرضيات صحيح ولكن هذا الكلام للتشريح ... و فهم هذا النوع من المفاهيم يتأثر بالزمان و المكان.

□ - ما المقصود من الزمان و المكان؟

استاذ: انتم ذكرتم مجموعة من الفرضيات ١ - ان الزمان و المكان يغير المعرفة، صحيح. ٢ - يغير الموضوعات الفقهية، فان الزمان و المكان يؤثر فى تغيير الموضوع الفقهى و المتعلق الفقهى و هكذا يؤثر فى تغيير الاشياء التى تشير الى القيم كالعفة - التى هى خلق من الافلاق و قيمة من القيم - فان الذى يشير اليها قد يختلف من زمان الى آخر أو من مكان لآخر، فما يشير الى عفة المرأة سابقاً أن تلبس «العباءة» و الآن قد يكون فى بلد ما أن تلبس «المانتو» ولكن فى بلد آخر يشير «المانتو» الى قله لعفة. و خفتها فى نظر بعض الناس. أما التى تلبس «المانتو» فى أوربا هى فى كمال العفة. هذا أيضاً يدخل فى موضوع تغير الروابط السياسية و الاقتصادية و الاجتماعية، فمثلاً: يوجد لدينا فى الروايات؛ انه يحرم معاونة الظالمين فى رواية صفوان الجمال إذ تصل الحرمة الى حد إعانتهم بآبره. رغم ان الفقهاء الآن لا يعتبرون ان يعمل الانسان كمعلم أو استاذ جامعه أو فى معمل أو غير ذلك حراماً و سببه الزمان و المكان لا انهم لم يأخذوا بهذه الرواية؛ كما شاهدنا ذلك فى الثورة الاسلامية فى ايران؛ حيث كان فى مرحلة من المراحل يقبل من الناس أن يتعاونوا مع الحكومة فيكونوا فى الجيش أو فى المجلس أو فى اماكن أخرى، لكن فى مرحلة متأخرة عند ما وقع الصدام الشديد بين الامام (رض) و بين الشاه و تطوّر هذا الصدام أصبح الوجود فى المجلس شيئاً غير مقبول و كذلك الوجود فى المصانع إذ وجب تعطيلها، و هكذا فان الزمان و المكان يؤثران فى موضوع تشخيص هذه الروابط، و كما هو الآن بالنسبة للعلاقة مع روسيا مثلاً - تختلف عن العلاقة مع روسيا عند ما كان الاتحاد السوفياتى و كان مستعمراً لأفغانستان البلد الاسلامى.

□ - ما هو تأثير الزمان و المكان فى تحول العلوم؟

استاذ: اذا كان المقصود من تحول العلوم استكشاف بعض الخصوصيات والأموار كما ذكرنا فى التبغ فان اكتشاف المضارفيه قد يؤدى الى إعطاء الفتوى فى حرمة، فعندئذ لا يمكن القول: ان السيجار كان بالأمس حلالاً فكيف يحرم اليوم لان هذا ناشئ من حصول التحويل و ليس من مجئ رواية جديدة أو ان مجتهداً ما اكتشف نصاً جديداً و إذ كان المقصود التحويل كما فى موضوع السحر أو الشعبة حيث ان التحويل فى هذه العلوم إذا أصبحت الفائدة أكثر من الضرر بعد أن كان لا يستعمل الا فى موارد الاضرار حين كان السحرة يُفرقون بين المرء و زوجته أو إيهام الناس لجعل الحق باطلاً و الباطل حقاً، لو آفترضنا حصول تحويل فى مثل هذا العلم إذا أصبح مفيداً فانه يحلل، كما حصل التحويل فى التلفزيون حيث لم يكن يستعمل الا فى الغناء أو ما أشبه ذلك و الآن صار فى ذلك تحويل كبير

فى مضمونه و محتواه و كما حصل تحول فى علم التنجيم - مثلاً - فان الزمان و المكان يؤثر فى ذلك. و ما أشبه ذلك مما يتعلق فى موضوع العلوم مثل موضوع الاستهلاك و تحليل الأشياء تحولها الى شى آخر، كما فى موضوع الصابون الآن فان اكثر مواد الصابون المتعارف تستخدم من شحم الخنزير فان بعض الناس كان لا يستخدم لانه لا يعرف ان عمليّة التحول التى تحصل من شحم الخنزير الى صابون هل تؤدى الى استهلاك ام ان شيئاً من ذلك الشحم يبقى. و العلم قد يكشف حقائق من هذا القبيل - أو فى موضوع البيسى كولا أو ما أشبه ذلك من الأمور إذ ان موضوع الزمان و المكان يؤثر فى كلا المعنيين للتحول.

□ - ما هى مقتضيات الزمان؟ و هل تختلف عن الموارد السابقة؟

استاذ: لا ارى تفاوتاً ألاً أن توضّحوا - أنتم - معنى آخر غير هذا المعنى.

□ - الشهيد المطهرى أعطى معنى آخر للمتقضيات بمعنى احتياجات الواقع و قسمها الى الثابت و المتغير.

استاذ: المقصود من تأثير الزمان هو هذه الاحتياجات فالزمان فى نفسه بعنوان الزمان لا يؤثر إلا إذا ورد دليل كما فى بعض النصوص فى موضوع الحق انه اذا مضى عليه عشر سنين يسقط الحق، أو الأرض اذا لم يحياها صاحبها و تركها مخروبة ثلاث سنوات يسقط حقّه؛ فى هذا المعنى الزمان له تأثير بعنوان كونه موضوعاً - رغم ان الفقهاء لا يعلمون فيه بل هذا موجود فى القانون المدنى إذان المرحوم آل كاشف الغطاء يخالف ذلك بقوّه - و المقصود من هذا البحث ليس الموارد التى يكون فيها الزمان موضوعاً، و إنما المقصود هو هذه المقتضيات و الاحتياجات و التأثيرات.

□ - هناك رواية «الحق القديم لا يبطله شىء» يذكرها الشهيد مطهرى عن الامام على 4 و يتحدث عنها فى بحث العدالة الاجتماعيه.

استاذ: فى الرواية الحق اذا مضى عليه عشر سنين ... (إذا لم يُطالب به) و ليس بعنوان الحق المطلق فهذا لا ينافى، و هذه الرواية تكون مقدّمه على تلك - اذا صحت كلتا الروايتين - لان عدم المطالبة يكشف عن الاعراض؛ فاذا طالب به فى أقل من عشر سنين فانّ حقه يبقى الى أكثر من مئة سنة حتى و إن لم يطالب به بعد ذلك.

□ - كيف يمكن التعرف على مقتضيات الزمان؟

استاذ: يمكن هذا الأمر من خلال وسائل الاثبات التى يذكرها الفقهاء؛ فاما عن طريق العلم و يحتاج الى خبرة و معايشة و مباشرة فى ظروف الزمان و المكان، أو عن طريق الاسقراء و لو الناقص، لكن الاستقراء الذى يعبر عنه بالتواتر اى الذى يؤدى الى اطمئنان و ركون، كما هو الآن فى هذا العصر كاستفتاء أو استبيان، اذ تؤخذ عينات معيّنه من أجل معرفه الرأى العام - أو عن طريق شهاده الثقة من أهل الخبرة (نفس الأمور المتبعه فى الاثبات).

□ - هل ان التأثير غير المسقيّم و اللاشعورى بهذا المعنى للشرائط الزمانية و المكانيّة يؤثر فى الاستنباط لكل معانيه مثل: انعقاد الظهور فى فهم المتون الدينيه، حلّ تعارض الادله و ترجيح أحدها، تحكيم معرفة بعض النصوص و الروايات؟

استاذ: أرى ان هذه الامور كلها ترجع الى مسأله الظهور «الستظهار»؛ فتاره يفترض انّ هناك اجملاً ثم يتبين انه ظاهر، و أخرى يفترض تعارض ثم يتبين ان احدهما أظهر من الآخر، الى غير ذلك ... فانّ نصاً من النصوص الدينيه

قد يكون في زمان ما، ليس له ظهور، ثم ينعقد له ظهور في زمان آخر. إذ يرى كثير من الفقهاء ان معنى الحكم التي وردت في القرآن الكريم (وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ، الظَّالِمُونَ، الْفَاسِقُونَ) هنا القضاء و يخصونه بحالهُ وجود الاختلاف و التنازع بين الناس و الفصل بينهم أو يرون ذلك مجملًا...
 أما في العصر الحالي الآن و بعد أن تبين أن الحكم له تفصيل آخر في حياة الناس، و أن النزاع ليس دائماً على حق، بل هو أحياناً أمور أخرى، مثلاً: في الطريق سيارتان تريدان عبور في أن واحد من طريق فهما في الواقع أيضاً يتنازعا و بحاجة الى من يفصل بينهما ليعطى أحدهما أحقية الاسبقية في العبور، و هذا ليس نزاعاً بمعنى القضاء، بل فيما يتعلق بتنظيم حياة الناس، إذ يمكن أن ينعقد ظهور لهذا النص لم يكن وُجد في زمن مضى ...

□ - ما هي موارد الانعطاف؟

استاذ: ان اكتشاف النظرية يؤثر كثيراً في فهم مرونة الشريعة و وجود الانعطاف فيها أو عدمه، و لذلك لو كانت الدراسات الفقهيّة تنصبّ على اكتشاف النظريات العامّة للشارع المقدّس (و ما خلف التشريع و التفاصيل) لآثر ذلك كثيراً في فهم هذه الخصوصيات، و لو كان هذا النوع من المدرسة الفقهيّة ينتشر و يُعمّم لآثر كثيراً، رغم انه الآن يوجد تقدم و تطوّر في هذا الأمر لكنه لم يصل الى المستوى المناسب للتقدم الفقهي الموجود في مدارسنا و حوزاتنا العلميّة.

□ - واحدة من موارد الانعطاف هنا ما يُسمى بمنطقه الفراغ كما يذكر السيد الشهيد الصدر (رض)، لو سمحتم أن توضّحوا ما هو المقصود من ذلك؟

استاذ: يوجد احتمالاً في منطقهُ الفراغ: ١ - ما يرتبط بملأ الفراغات في الحوادث الجديدة و المسائل المستحدثة كما يبد و ان بعض الحوادث لم تكن موجودة في زمن الشارع المقدّس فكان الأئمة يملؤون هذا الفراغ في بيان أحكام هذه الحوادث إذ ان الشارع المقدّس لم يبيّن كلّ التفاصيل ... فمثلاً: أحكام الأراضي المفتوحة لم يأتي فيها نصّ من الشارع المقدّس يرتبط بحكمها - كما يجمع على ذلك المسلمون - بل انّ هذا الحكم ذكر بعد الرسول 7 ... و كل الحوادث المستحدثة يملأ الفراغ فيها الحاكم المجتهد ٢ - و اتصوّر انّ الشهيد الصدر يقصد من «منطقهُ الفراغ» ها هو موضوع الأحكام الولا يتيه أي تشخيص المصاديق الخارجية و فصل الاختلافات الشخصية و تحديد الأولويات في مسألة التزاحمات كالأهم و المهم، أو في مسألة الواجبات (أيها أهم) إذ يوجد عشر واجبات و لم يكن من الممكن ان يشخصها الشارع المقدس باعتبار ان هذه الاولويات تتغيّر بتغيّر الزمان و المكان، و ان فيها تفاصيل لا يمكن بيانها؛ فلا بد أن تُعطى هذه المهمّة الى الانسان الصالح العادل الجامع للشرائط و هو الحاكم الذي يجب أن يملأ هذه التفاصيل و بينها.

□ - نحن لدينا روايات تقول ان كل ما يحتاج الانسان من احكام قد يُبين حتى أرش الخدش، و منطقهُ الفراغ تعني ان هناك موضوعات لم يبيّن الشارع أحكامها و فوض امر ذلك الى و لى الأمر، فكيف نوقّق بين هذين الأمرين؟

استاذ: اصطلح على هذا الأمر بالفراغ و انما في الحقيقة لا يوجد فراغ بمعناه الفظي، لأنّ النظرية المتصوّره عندنا عن الطريق الآيات و الروايات الصحيحة انّ الشريعة كلها بيّنت في القرآن الكريم، و لم يُترك شيء في هذا الكون ألا

و ذكر فيه؛ و ما ورد عن اهل بيت عليهم السلام ان الرسول صَلَّى الله عليه و اله و سلم كان يخلو بعلى عليهم السلام و يبين له أموراً لم يبينها لسواه، اى: ان هناك اختصاصاً لأئمة أهل بيت عليهم السلام فى هذا الموضوع؛ فاذا أردنا أن نجتمع بين هذين الأمرين و يضاف لهما أمر ثالث و هو أن الأئمة عليهم السلام كانوا يطبقون بعض المفاهيم الموجوده فى القرآن الكريم تطبيقات على مصاديق لا تنسجم مع هذه المفاهيم كمصاديق؛ كمفهوم أهل الذكر) فانه فى سياق القرآن الكريم لا يُراد منه الأئمة عليهم السلام و انما هم أهل الكتاب، و هم يطيفون على انفسهم ثم يبينون هذا المطلب فيقولون (ان القرآن حى لا يموت و ان شأنه شأن الشمس و القمر يجرى كما هم يجريان) و ان كل مفهوم من مفاهيم القرآن الكريم له مصاديق فى ذلك العصر، فمثلاً: الفاسق فى زمن نوح عليه السلام له مصاديق فى زمن الرسول صَلَّى الله عليه و اله و سلم و فى زمن الأئمة عليهم السلام و هكذا ...

ان الاسلام لم يترك شيئاً الأوبين حدوده ألا ان هذه ذُكرت مره فى مطلقات و عمومات و أخرى فى مصاديق و مشخصات فالمطلقات و العمومات يمكن ان يطبقها الفقيه على مصاديقها و الحاكم يشخص هذه المصاديق من خلال موضوع تشخيص المصالح و المفاسد فهنا لا يوجد فراغ حقيقى، و انما تسمى منطقة الفراغ مقابل الموارد التى ملاء الشارع المقدس مصاديقها بنفسه، فهو فراغ نسبى و ليس مطلقاً، إذ ترك المصداق فى بعضها لأهل الذكر - الأئمة عليهم السلام و العلماء بعدهم - و أهل الذكر أيضاً من المفاهيم التى تتأثر بالزمان و المكان؛ فهو شئ عرفى ففى زمن الأئمة هم اهل الذكر و غيرهم ليسوا أهل الذكر فنحن حين نذهب الى بلد من البلدان و يكون فيه مجتهد بارز فى العلم، فحينما يقال العالم ينصرف الذهن اليه فيكون هو المصداق الحقيقى، اما الذى يدرس فى بداية الدراسات الحوزوية هنا لا يُسمى عالماً إلا اذا كان فى بلد لا يوجد فيه أعلم منه فانه يعتبر عالماً، فكل شئ بحسبه بنسبته ففى زمن الأئمة - كما يعبرون عليهم السلام: الناس اما عالم أو متعلم أو غناء - العالم متعلمون و غير المتعلمين غناء، و فى غير زمنهم عليهم السلام يكون المتعلم فى زمنهم عالماً فى غير زمنهم.

و للفقيه جنبتان، جنبه الولاية و جنبه الاستنباط، و فيها الحوادث الواقعة بمعنى الفتوى ذلك للفقيه بعنوان المستنبط اما الحوادث الواقعة التى يوجهها الناس فى حياتهم العاديه و ليس بمعنى الموضوعات الجديدة فهى للفقيه بعنوان ولى الأمر... توجد ثلاث صلاحيات للفقيه: ١ - الفتوى ٢ - الولاية ٣ - القضاء؛ فقد أعطيت الفتوى للفقيه القادر على الاستنباط و تشخيص المصاديق للحكم الكلى، الفقيه الذى لديه معرفة فى المصالح و المفاسد و الاولويات و الأهم و المهم بشرط الخبرة و التجربة، إذ يحل مشاكل الناس الناشئة عن الاختلاف أو كل ذلك للفقيه بمعنى ولى الأمر.

چگونگی تأثیر زمان و مکان در اجتهاد

مصاحبه با آیه الله محمد تقی جعفری

□ - نحوه تأثیر زمان و مکان در احکام را چگونه تفسیر و ارزیابی می کنید؟

استاد: مطلبی که نخست باید روشن شود این است که آیا واقعاً و ذاتاً زمان و مکان در ارزشها، اخلاقیات، تکالیف و عقاید تأثیر می گذارد؟ یا اینکه تأثیر و تأثرها، به علل و معلولات زمان و مکان منتسب است که آنها موضوعاتی هستند که در جویبار زمان قرار می گیرد؛ چون زمان و مکان جنبه ظرفیت محض دارند، (زمانی که از رویارویی ما می گذرد و به گذشته می خزد یا آنچه که به طور نسبی با ما رویارو می شود و بدون توقف حرکت می کند که ما از آن مفهوم حال یا آینده را انتزاع می کنیم) این تأثیرات عینی و تغییرات، مال خود زمان نیست، بلکه تغییرات به این دلیل است که دگرگونیها و بروز علل و معلولات در هستی تدریجی است همچنان که خود حرکت تدریجی است و زمان مانند یک نخ است که برای آن تغییرات و حوادث در آن خط ذهنی نقطه هایی به نام گذشته حال و یا آینده می کند و الا زمان نه جنبه عینیت دارد و نه از قبیل جوهر است، حتی از نظر مقوله بودن هم ما می توانیم در آن بحث کنیم که آیا واقعاً مقوله است؛ یعنی یک چیز معینی است یا آن که منشأ انتزاع چه درونی و چه برونی دارد که آن هم حرکت است. به هر حال، خود زمان بما هو زمان، به هیچ وجه نمی تواند جزو علل باشد؛ لذا وقتی که اجزای یک سبب را تحلیل می کنید؛ مدت زمانی را که روی درخت بوده جزو اجزای آن نمی دانید. نمودهای طبیعت و ساخته های دست انسان که مسلماً برای آنها زمانی صرف شده تا دگرگون و کامل شده اند، زمان جزو آنها نیست که در موقع تحدید، به عنوان یک جزء عینی و حقیقی مطرح شود. مکان هم همین طور است؛ مادامی که از خود آنچه که مکان تلقی شده است - چه به تعریف قدما و چه به تعریف متأخرین - تشکیل دهنده مکان است؛ یعنی اگر از کم و کیف اجزای مادی که اجتماع آن یک سطح است، (که سطح اقلیدسی یا غیر اقلیدسی را به وجود می آورد)، اثری به وجود نیاید، مکان محض هیچ اثری ندارد. زمان نیست آنچه که ما با آن مربوط هستیم حقایق در حال جریان است اگر شما هم از جریان زمان صد بعد انتزاع کنید اصلاً واقعیت و حقیقت نیست؛ ملاحظه فرمودید، جریان اینجاست، مثلاً در گذشته، در آیین دادرسی، شاید قبل از زمان فراعنه در زمان بعضی از فراعنه مصر باشد که می گوید: اگر از متهم سؤال کنید و او جواب بدهد، آیا زبان او با وجدانش یکی است خیر؟

آرمانی ترین دادرسی این است که متهم آن چه را که می گوید درست بگوید و زبانش با وجدانش یکی باشد اگر چه سه هزار سال یا بیشتر هم بگذرد این حقیقت جریان دارد، ثابت است در حالی که همزمان با جریانش میلیونها انسانها مرده اند، ولی این حقیقت ثابت است. ما برای اینکه بخواهیم به واقع حکم نکنیم، آنچه که در مقابل ما قرار گرفته است این متهم است و آرمان ثابت ما نیز این حقیقت است، مخصوصاً جایی باشد که «لا

يُعَلِّمُ اَلَا مِنْ قَبْلِهَا باشد و بینه ای در کار نباشد و راه منحصر باشد در اقرار و گفتگوی خود متهم این آرمانی ترین مثل است حتی اگر صدهزار سال پیش از این باشد. آنچه در گذشته واقع شده هست، حقیقتی که نمود پیدا کرده، تحقق پیدا کرده، چیست؟ باید دید آن حقیقت ذاتاً مقتضی بقا دارد یا ندارد؟ مقتضی ثبات دارد یا ندارد. همانگونه که نباید چیزی که گذشته است به جهت صدق عنوان گذشته بر آن یک اصالتی به آن بدهیم و یک امتیاز به آن بدهیم که چون گذشته است. گذشته بدانجهت که گذشته است، نه داخل در منطقه ارزشهاست نه خارج از منطقه ارزشها، بلکه به این بستگی دارد که ما ببینیم آنچه در گذشته واقع شده است چیست؟ به عنوان مثال، وجوب دفاع از نفس یک احساس ضرورت درونی است که جانداران از آغاز زندگی بر روی زمین آن را داشته اند. ما هم این احساس را از مجرای فقه و حقوق می نگریم و می گوئیم حفظ نفس محترمه واجب است کار زمان در اینجا چیست؟ این سطحی نگری است که بگوئیم چون تجدد و استمرار تحولات در ستون زمان واقع می شود پس زمان خودش این کار را کرده است. زمان در اینجا دخیل نیست و لذا این مسأله هنوز برای مکتب زروانها که برای زمان یک اصالت عجیبی قائل هستند بی جواب مانده است. اگر فلسفه ای داشتند به هر حال این اولین سؤال است که هسته حقیقی زمان در کاربرد متغیرات و ثابتات چیست؟ تا کار ما روشن شود. اگر ما این مسأله را کنار بگذاریم و زمان را ارزیابی کنیم، آن وقت دید تمرکز روی خود حقایق می رود و سؤال می کنیم قضیه چه بوده؟ حقیقت چه بوده اگر این معلول است علت آن چیست؟

این یکی از اساسی ترین مطالب است که انشاءالله در این بحثها باید در نظر گرفته بشود و خود سهم زمان و مکان را دقیق مشخص کنیم.

□ - بحث ما درباره تأثیر زمان و مکان در اجتهاد است و اینطور که شما می فرمایید مراد از زمان و مکان در این بحث مفهوم حقیقی آنها نیست؛ یعنی ما تأثیر را نه به زمان (بما هو زمان) و نه به مکان (بما هو مکان) نسبت نمی دهیم؛ پس مراد از مسأله فراگیر تأثیر زمان و مکان در اجتهاد، چیست؟ چند احتمال وجود دارد: آیا مقصود تغییر معرفت است که سبب تغییر اجتهاد می شود، یا تغییر ایده آلهای و آرمانهاست، یا اینکه تغییر موضوعات فقهی و متعلقات آنها و ارزشهای اجتماعی و اخلاقی، است و یا مقصود تغییر نمادها و نشانه های ارزشی است، تغییر روابط سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و تحول در علوم، تحول در بینش فلسفی (در حوزه های فلسفه اولی و فلسفه های مجاز)، یا اینکه مجموعه ای از اینهاست. کدام یک از اینها مراد حقیقی زمان و مکان در این بحث هستند؟

استاد: این تقسیم بندی بسیار خوب است. عرض شود اگر مقصود از این تغییر، تغییر معرفت باشد. معرفت دو گونه است یک دسته از معارف ما به یک اصول ثابت و لا یتغیر مستند است و دسته دیگر هم به موضوعات گذرا و در حال تحول مستند است. بدیهی است آن قسم از معرفت که پایه های اصیل معرفت ما را تشکیل می دهند تغییر نمی کنند و جایی که معرفت و ذهن ما معتقد به تغییر موضوعاتی است که قابل موضع گیریهای مختلف هستند، متحول می شوند.

از دیدگاه معرفت‌گرایان بین موضع‌گیری شخصی که از مسأله اطلاع دارد و کسی که از مسأله بی اطلاع است، فرق است؛ یعنی معرفت به موضوع در موضع‌گیری تأثیر دارد لذا، اگر قبل از اطلاع نسبت به مسأله ای تصمیم گرفتیم و معرفتی پیدا کردیم که پس از اطلاع آن معرفت تغییر کرد به این دلیل است که یا قبلاً معرفت ما، معرفت بجا نبوده و جهل بوده و موضوع هیچ تغییری نکرده است. همه تغییر معرفتها به دلیل بروز تغییر در خارج نیست؛ زیرا در بسیاری از اوقات به این جهت است که دید و بینش انسان نسبت به یک موضوع عوض شده است و در واقع هیچ تغییری در خارج حاصل نشده است. و یا اینکه معرفت ما انعکاسی از واقعیات جاریه است که در مجرای تحول هست و به آن دلیل معرفت هم تغییر پیدا می‌کند که نسبت به موضوع سابق، معرفت سابق ملاک است. مثالی که در این مورد می‌توان زد این است که شعرا از ماه چهره زیبایی ترسیم می‌کنند، اما وقتی آپولو بر ماه فرود آمد و مقداری از خاک آنجا را آورد، این دید عوض شد و همه فهمیدند که جرم ماه چیست؟ این معرفت دوم، معرفت اول را رد نمی‌کند؛ یعنی با آن ابزار سابق و با آن تشخیص موضوع، همان معرفت درست است و جهل نیست، اما با تغییر ابزار شناخت که به دنبال خود شناخت عمیق تری از موضوع می‌دهد، معرفت نیز به فراخور حال تغییر می‌کند.

دوم: تغییر ایده آلهای و آرمانها، آرمانهای اجتماعی، فردی و انتظار از دین که این هم دو قسم است. اینجا ثابتهایی داریم که به جای خود هستند؛ مثلاً در آیین دادرسی حالتی در تمام محاکم دنیا وجود بیاید که متهم واقعیت را بگوید خوب این آرمان است. هیچ وقت آرمان چیز واقعی نخواهد شد، آرمان وفا به پیمانها، شما فکر می‌کنید روزی مسأله پیمان برای حیات بشر ضرورتی داشته باشد؟ بالاخره وفا به پیمان هرگز قابل تغییر نیست و آرمان و ثابت ثابت است. البته موضوع و کیفیت آرمانها فرق می‌کند. که آن مسأله دیگری است. اما معنای اینکه من ملتزم می‌شوم این کار را برای تو انجام بدهم، ملتزم می‌شوم این را به عنوان حق برای شما در نظر بگیرم، این شخصیت جلو رفته و پایبند شده است. اینها آرمانهای ثابت هستند. اما آرمانهای نسبی هم داریم؛ مثلاً می‌گوییم چون معنای متغیر نسبی است، خودش باردار نسبت است. آرمان نسبی است و همه اینها بر مبانی آن آرمانهای اعلاست، اصل قضیه اینجاست. چون اگر آرمانهای اعلا نباشد، ما باید در پوچ‌گرایی غوطه ور شویم؛ مادامی که جوان هستیم در زندگی لذت می‌بریم، همین که لذت از ما روی گردان شد، راه ما آسایشگاه است و آسایشگاه یا قهوه‌خانه های پوچ‌گرایی جای دیگری هم نداریم.

با داشتن آرمانهای ثابت حیات برای خودش تکیه‌گاه دارد. اگر حیات تکیه‌گاه نداشته باشد باید با او امر جبری آن را حرکت داد و به جلو برد آن هل جبری است. لذا گاهی آرمانها نسبی است و گاهی هم اصیل است و هم آرمانهای ثابت داریم، هم آرمانهای متغیر و نسبی ولی اصل این است که اگر منکر آرمانهای اصیل بشویم؛ حیات تکیه‌گاه ندارد؛ حیات ما، حیات بینه نیست. **مَنْ حَيٍّ عَنِ بَيْتِهِ نَيْسَتْ**، حیات طیبه نیست حیات یحییکم (اذا **دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ**) ابه انسانها می‌گفت در حالی که آنها زنده بودند **لِمَا يُحْيِيكُمْ**؛ یعنی این مرده‌های متحرک حیات حقیقی این است که پیغمبر به شما می‌گوید این آرمان می‌خواهد. لذا روشن شد که هم آرمانهای ثابت

داریم و هم آرمانهای متغیّر البته در این تغییرها نه تنها فقط بلکه علمای اقتصاد هم باید تلکیف خود را روشن کنند. حقوقدانها اهل ادب و فرهنگ، سیاستمداران و هر کسی که با انسان سر و کار دارد و توجه دارند باید در مقابل جویبار تغیرات موضع گیری کند. این یک چیزی نیست که فقط فقیه با آن سر و کار داشته باشد همه با این مسأله مرتبط هستند. چون این به عقل مربوط است و عقل باید آن را بفهمد و در موقع تطبیق مسلم این است که خواهد گفت امروز این طور تطبیق بشود و معنای تطبیق در متغیرات این نیست که عقل از کار افتاده است. درباره معرفت هم نظرم همین است. خوب گاهی تغییر ایده آل و آرمانها، آرمانهای اجتماعی، فردی، انتظار از دین - اگر تفسیر و تعریف شده باشد - این است که مسائل محدود و معینی دارد و برای زندگی افرادی است که در حال عادی زندگی می کنند. و بیانگر مسائل روزمره زندگی معمولی آنهاست مسائل مستحدثه ای به وجود می آید که فقه جواب می دهد. اگر اکنون مسائل بسیاری به وجود بیاید شما مایه آن را دارید، سرمایه آن را دارید، قواعد کلی آن را دارید که هرگز نخواهد گذاشت که دین کهنه شود. باید دید چه دینی مقصود است آیا دینی است که با تغییر انتظارات از دین، تغییر می کند یا نه؟ گاهی دین یک مسائل و عقاید محدودی است که البته اسلام این طور نیست و همه جا چشم ما را در سیستم بازی قرار داده است. در افزایش روز افزون معارف می فرماید: **فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ، فَبَشِّرْ عِبَادٍ** فرمولی است که می گوید در معرفت، سیستم خود را باز بگیر. منتها گاهی قضیه از اصل و ابتدا غلط است که در آنجا معرفت نیست بلکه جهل است؛ پس باید دید دین چه معنا دارد لذا اگر دین خوب تعریف بشود، جامع افراد و مانع اغیار تفسیر بشود، خیلی از اشکالات و شاید همین اشکال نیز برطرف بشود. انتظار از دین مسأله ای

است که می توان با گسترش علوم، معارف آن را انتظار از پرچمداران دین دانست؛ که اگر دین تو ظرفیت گسترش دارد؛ گسترش بده، جوابگوی مسائل باش و گرنه دین همان است... **إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ** هیچ تغییری نمی کند. این مسأله که دین باید به متغیرات جواب بدهد، خود این ثابت است. در دین چرا حلال محمد صلی الله علیه و اله و سلم حلال الی یوم القیامه و حرام محمد صلی الله علیه و اله و سلم حرام الی یوم القیامه. این تز یکی از ثابتهاست. **«وَأَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ»** ثابت نیست، قانون است اصل است؛ یعنی این یک قانون کلی است، باید عمل بکنید، این یکی از ثابتهاست یکی از اصول ثابت اسلام است و باید دقت کرد که سؤال انتظار از دین درست مطرح بشود. منظور از انتظار از دین این است که بگویند انتظار از ریاضیات، انتظار از ریاضیات نیست انتظار از ریاضیدان است که بتواند مسأله را خوب حل کند و انتظار ما از عقل هم انتظار از عاقل است. انتظار از پول هم، انتظار از پول نیست، بلکه از دارنده پول است؛ پول شاخص قیمتها و وسیله مبادله است؛ شاخص القیم و وسیله المبادله. در بحث انتظار از دین انتظار از خود دین نیست؛ دین مجموعه ای از عقاید بسیار بالا، منطقی و ضروری است. که مالک اشتر ساخت، اویس قرنی ساخت، علی ابن ابیطالب علیه السلام ساخت. آن دین امروز هم وجود دارد. این پرچمدار دین است که باید از دین دفاع کنند، انتظار از دین یعنی چه؟ می بینید سؤال سطحی است. علی ابن ابیطالب علیه السلام ایستاده بود، مسیحی نابینایی می گذشت (وسائل از تهذیب شیخ نقل می کرد

که (حضرت فرمود: این چیست؟ [به علت کهولت سن و سخیف بودنش] گفتند یا امیرالمؤمنین مرد مسیحی است. فرمود: این مرد در جوانی در جامعه شما کار کرده؛ حالا که پیر شده او را به حال خود رها کرده اید، زندگی او را از بیت المال تأمین کنید. لذا این پرچمدار دین است که آن را حفظ میکند و انتظار از رهبر دین است نه از خود دین. لذا با عنایت به این مسأله که انتظار از دین، انتظار از پرچمدار آن است؛ باید فقیه و پرچمدار دین خود را مسلح به تمامی علوم کند و از تمام علوم به عنوان ابزار استفاده کند. آن که می فرماید علم عبادت است، با توجه به این غایت است که می فرماید؛ یعنی این علمها هم به گونه ای به آن ذات لا یزال منتهی بشود؛ چون همه چیز و تمام هستی به او وابسته است.

□ - بعد از هم تغییر موضوعات فقهی یا متعلقات آنها

استاد: موضوعات فقهی دائماً در تغییر است. عرض کردم مرکب در صدر اسلام الاغ بوده، شتر بوده، الان شما هواپیماهای ۷۶۷ دارید این کشتیهای غول پیکر و قطار؛ مسلماً موضوعات فرق می کنند. آن وقت موضوعات هم اسلام به کلی تابع حقوق آن است. ما سه قسم داریم: ۱ - حقوق تابع، ۲ - حقوق پیشرو ۳ - حقوق پیرو و حقوقی که دارای دو جنبه است. حقوق پیرو آقایان انگلوساکسونها می گویند حقوق ما پیرو است، یعنی ما کاری از خودمان نداریم، مردم برومند کار بکنند آنچه از زندگی اصیل می شده ما روی آن قانون حساب می کنیم. قضات ما روی آنها قضاوت می کنند [رویه و عرف]. این را حقوق پیرو می گویند. یک قسم حقوق پیشرو است که مانند حقوقی که سوسیالیستها ادعا می کردند که پیشرو است و ما باید برای اینکه جامعه پیش برود، مسلماً خواست همه را مشروحاً در نظر نمی گیریم، خواست کلی جامعه را در نظر می گیریم اما در اسلام، از نظر موضوع، اسلام کلاً پیرو است؛ هر کجا گفته بود ما یُسَمی عرفاً هذا فهو موضوع که فقط دو جا استثنا شده است و معلوم می شود که عمومیت این قدر بوده که استثناء فقط دو تا است: ۱ - معنای کُر که در عرف یک مقدار معینی بوده ولی در اسلام به مقدار سه و جب و نیم در سه و جب و نیم شد ۲ - رضاع که نَشْر حرمت می کند. بقیه را همه شارع به عهده خودش گذاشته است. اینکه ما چگونه بیل را به زمین بزنیم؟ اسلام می گوید به من چه مربوط است، عقل دارید، حجت باطن دارید، آن زور و بازو را هم روی آن بگذارید زراعت بکنید، تجارت بکنید اگر تجارت به سود شماست تجارت بکنید آنچه به صلاح است منتها اسلام و توهای عجیبی به سود بشریت دارد؛ احتکار را ممنوع می سازد و می گوید با **اسلحة الناس مسلطون** جلونیا که تخصیص می زنم و بیرون می آورم و می فروشم، احتکار ممنوع. این مسأله فقه ما را عقلانی می کند یا فرض کنید ممنوعیت مواد مخدر. اینها در حقیقت به سود بشر است که اسلام در موضوعات تصرف کند برای فقیه تمامی موضوعات پیرو است، اسلام در کجا گفته است که درخت را در آنجا بکارید در آنجا نکارید، عقل هر چه گفت آن را انجام دهید. در احکام اولیه پیشرو است؛ باید نماز بخوانید، بشر یک روز می آید که تغییرات چنین باشد که نماز نخواند بعد آقا مغز و روان او عوض بشود دیگر آن انسان نیست تا بخواند یا نخواند اگر انسانی مختصات توجه او به خدا، توجه او به کل هستی، توجه به سرگذشت است توجه به آینده اوست، اگر این است یک میلیارد سال دیگر هم

باید عبادت خود را بجا بیاورد منتها. **لِكُلِّ جَعَلْنَا مَنَسَكًا** برای هر کسی مَنسکی است عبادتی است. پس انتظار از دین را تحقیق کنید که مقصود از انتظار از دین چی است. اگر انتظار از دین این است که آیا این دین ذاتاً کَشش دارد یا نه؟ بله، این خوب است.

□ - همین سؤال مطرح است که آیا دین ذاتاً کَشش دارد؟

استاد: احسن، آیا خود این دین البته هر دین جعلی و ساختگی؛ که در امتداد تاریخ به وجود می آید کَشش ندارد و از بین می رود. چون خودش مقتضی ندارد و چون ندارد، چراغش به زودی خاموش می شود، اما گاهی ذاتاً بقا دارد، آن وقت نشان دادن اینکه آیا این قابلیت قدرت جوابگویی دارد، این مال دانشمندان و فضلاست. پس بحث ما دو مرحله دارد یکی این که آیا خود دین ظرفیت جوابگویی دارد؟ این یک بحث خوب است این تحقیق می خواهد از نظر عقاید. از نظر تکالیف، از نظر معارف، از نظر فرهنگ، یکی دیگر هم این که مسلم است که دین جوابگوست، منتها آن را چکار بکنیم تا جوابگو باشد آن دیگر انتظار از دین نیست، انتظار از شماست، انتظار از آنهایی است که پرچمدار دین هستند.

سؤال طرق موضوعات فقهی و متعلقات آن به این نحو جواب داده شده که چون در موضوعات فقه، اسلام تابع است ولی روش ساکسونی نیست که بگوییم که هم در احکام هم همه آن. اسلام در موضوعات تابع است، می گوید تشخیص موضوعات به عهده خود بشر است، تشخیص بدهید و بروید به کارتان برسید.

می گوییم احکام عرفی و این مسائل غالباً تأسیسی نیست، بلکه امضایی است، وقتی عقلایی شد اسلام پای آن را امضا می کند مگر در موارد خاصی که حق و تو دارد، احتکار را ممنوع می کند مواد مخدر را هم ممنوع می کند اگر هزار تا الناس مسلطون علی اموالهم باشد. به این دلیل که حیات بشری را شما به خطر می اندازید اسلام ممنوع می کند این موارد محدود است و به اصطلاح شبیه حق و تو است و الا بشر زندگی خودش را انتخاب می کند. اسلام بر این است که حیات بشر را در کره زمین تضمین کند؛ **جَعَلَ لَكُمْ مَا فِي الْاَرْضِ جَمِيعًا** یعنی چه؛ یعنی سیستم حیات شما سیستم باز است.

اگر این را به اصطلاح آکادمیک بخواهیم بگوییم، می گوییم این سیستم باز است، منتها جاهایی که به مانع بخورید، دستتان را می گیرد.

قلمرو زمان و مکان در استنباط ملاکات احکام

مصاحبه با آیه الله جناتی

□ - ضمن تشکر از حضرت تعالی از اینکه در این مصاحبه شرکت نمودید. لطفاً بفرمایید که: در زمینه مسائل عبادی تا چه حد می توانیم از احکام مطرح شده در نصوص و از قالبها خارج شویم؛ به عبارت روشن تر، در معاملات و احکام معاملی یک مقدار کارآسان است چون تابع ملاکات و ضوابط عرفی هستیم، اما در احکام عبادی اگر تعلیل و قیدی نباشد که از آن استظهار بکنیم، تا چه حد می توانیم از آن قیود خارج شویم و اگر خارج شدیم چگونه می توانیم آن را کنترل کنیم، چون اگر ضابطه ایی برای کنترل نباشد، ممکن است از اصل احکام و شریعت هم خارج شویم.

استاد: مسائلی که در منابع و پایه های شناخت مطرح شده، دو گونه اند:

۱- مسائل عبادی.

۲- مسائل غیر عبادی، مانند مسائل سیاسی، اجتماعی، اقتصادی؛ یعنی چیزهایی که مربوط به نظام جامعه و روابط انسانهاست. مسائلی وجود دارد که به روابط بین انسانها و خالق مربوط است که از آن امور به مسائل عبادی تعبیر می کنند. به دست آوردن ملاک حکم و نقش زمان و مکان در مسائل عبادی خیلی مشکل است. من نمی توانم بگویم که زمان و مکان در مسائل عبادی نقش دارد، چون تعبد محض بوده و ملاکشان بین انسان و خالق است. در این باره، ذکر این نکته لازم است که ما در ملاکات چهار اصطلاح داریم: تنقیح مناط، تحقیق مناط، تخریج مناط و استنباط علت. هر یک از اینها در موردی است. تنقیح مناط آن است که مناط حکم را به دست بیاوریم، به این نحوی که اگر مناط حکم را از موردی به دست آوردیم، در موارد دیگر هم تسری می دهیم. تنقیح مناط را از راه اوصاف موضوع حکم می توان به دست آورد. البته اکنون در مورد اعتبار یا عدم اعتبار آن سخن نمی گوئیم، مثلاً خمر حرام است (بدون توجه به لانه مسکر) سؤال می شود چرا؟ آیا چون روان است آب هم روان است؟ این دلیل نیست، چون اگر روان بودن مناط حرمت خمر باشد، خیلی چیزها روان است آب هم روان است پس آب هم باید حرام می شد. و این نمی شود. یا اینکه چون رنگش قرمز است، خوب خیلی چیزها قرمز هستند تا اینکه می رسیم به ملاک واقعی حکم که سُکر آور بودن آن است؛ یعنی چون موجب مستی می شود حرام است. ملاک بدست آمده از راه اوصاف را البته اهل سنت چه ظنی و چه قطعی معتبر می دانند اما نزد شیعه اگر قطعی باشد معتبر می دانند و اگر ظنی باشد معتبر نمی دانند، این را می گویند تنقیح مناط که از راه اوصاف است. به وسیله عقل هم می شود مناط را احراز کرد البته اگر مناط از راه مناسبت بین حکم و موضوع به دست بیاید، اهل سنت آن را تخریج مناط می گویند و تحقیق مناط آن است که بعد از به دست آوردن مناط حکم، دنبال مصادیق می گردیم، که این مناط در کدام یک از مصادیق وجود دارد. علت حکم هم از راه عقل به دست می آید البته این مسائل در منابعی مطرح شده که مربوط به نظام جامعه است، چه در بُعد اقتصادی،

سیاسی، روابط بین المللی و حکومتی. اما در عبادات، چون تعبد محض است نمی توان این راه را پذیرفت؛ مثلاً در مورد نماز نمی توان گفت که در آن زمان باید نماز می خواندند و حالا دیگر لازم نیست بخوانید، زیرا در زمانهای مختلف اصل نماز و احکام عبادی فرق نمی کند.

□ - به عنوان مثال، آیا با گذشت زمان و تغییر راههای حج، می توان میقاتهای جدیدی را برای احرام حجاج در نظر گرفت؟

استاد: با توجه به این که مناط حکم احرام، دخول حرم است و با روایات زیادی که در این زمینه وارد شده به این مسأله یقین داریم. در زمان رسول خدا صلی الله علیه و اله و سلم در هر طریقی میقاتی معین شده بود؛ مثلاً برای مردم مدینه مسجد شجره، برای مردم عراق وادی عتیق، برای اهل طائف قرن المنازل، برای یمنی ها یلملم و...، اما از جدّه که سابقه رفت و آمدی نبوده و اکنون محل ورود بسیاری از حجاج است و از آنجا به قصد خانه خدا حرکت می کنند، با توجه به مقدمات ذکر شده، می توان میقاتی در نظر گرفت. البته ما راههای زیادی داریم؛ مانند تنبیه الخطاب، دلیل الخطاب، لحن الخطاب و فحوی الخطاب که می توان از آنها در خارج شدن از احکام مطرح شده در نصوص و قالبها استفاده کنیم، که متأسفانه امروزه از آنها کمتر استفاده می شود و کارایی خود را از دست داده اند.

□ - خوب مرز استفاده از اصطلاحاتی که فرمودید در خارج شدن از قیود و قالبها تا کجاست، مرحوم بروجردی در باب تنقیح مناط می فرمودند که در واقع یک نوع قیاس است. استاد: البته قیاس هست، اما قیاس تمثیل و تشبیه.

□ - مرز اینها تا کجاست؛ یعنی چگونه و تا کجا می توان از آنها استفاده کرد؟

استاد: قیاس همان تشبیه و تمثیل است. فقط مکتب رأی؛ یعنی مکتب ابو حنیفه از اهل سنت آن را قبول دارد و همه اهل سنت قیاس تمثیل و تشبیه را قبول نداشتند؛ مثلاً شافعی و مالک به قیاس عمل نمی کردند. مقصود این است که قیاس الآن حد و مرز حسابی دارد، قیاس تشبیه و تمثیل است و ظاهراً حنبلی ها و وهابیه هم آن را قبول ندارند، مگر در موارد ضرورت. مالک و اهل حدیث عقیده داشتند که عصر نصوص با وفات پیغمبر صلی الله علیه و اله و سلم تمام شده بعد دیدند رویدادها و مظاهر حیات زیاد شد و با این احادیث مختصر و محدود نمی توان در برابر رویدادها پاسخگو بود لذا به قیاس روی آوردند، البته شافعی که ابتدا، شاگرد آنان بود به قیاس عمل نکرد فقط ابو حنیفه قیاس را قبول کرد. البته قیاسی که حد و مرز بین ما و اهل سنت است، همان قیاس تمثیل و تشبیه است.

□ - آیا این قیاس تنقیح مناط نیست؟

استاد: چرا، همه اینها قیاس است. تنقیح مناط، تحقیق مناط و تخریح مناط قیاس مناط است. البته هر کدام با دیگری فرق می کند، به عبارت دیگر هم ما به الامتیاز دارند و هم ما به الاشتراک، ما به الاشتراکشان این است

که همه قیاس هستند اما شیعه قیاس تشبیه و تمثیل را به طور مطلق قبول ندارند، ولی تنقیح مناط، تحقیق مناط و تخریج مناط، قیاس منصوص العله را توضیح می دهد.

□ - منظور این است که به تنقیح مناط می گویند تشبیه و تمثیل، نه به قیاس منصوص العله.

استاد: ما یک قیاس داریم به نام قیاس اولویت. قیاس اولویت و قیاس منصوص العله این دو هم قیاس هستند. حتی سید مرتضی و شیخ مفید اینها را قبول ندارند، می گویند این دو هم مثل باقی اقسام هستند و بعضی ها هم مثل امام خمینی رحمه الله و محقق (صاحب معتبر) می گویند قیاس منصوص العله و قیاس اولویت اصلاً قیاس نیست، چون ما در منصوص العله به عموم تعلیل می کنیم. **لا تشرب الخمر لانه مسکر**، این تعلیل، عموم دارد، لانه مسکر یعنی هر چیزی که مسکر است و عموم تعلیل از ظواهر است و ظواهر به بنای عقلاً اعتبار دارد و حجت است، پس عمل به منصوص العله و اولویت اصلاً عمل به قیاس نیست، عمل به ظاهر است. لذا اگر ما حکم ما تشرب را تسری دادیم به فقاع، از باب قیاس نیست بلکه از باب عموم تعلیل است.

بعضی از علمای شیعه، مثل سید مرتضی مطلقاً تنقیح مناط، تحقیق و تخریج آن را و منصوص العله را قبول ندارند و می گویند قیاس است. قیاس اولویت را قیاس می داند، اما زدن را در **(لا تقل لهما أف)** از باب فحوا، حرام می داند. ولی بجز یکی دو نفر، علمای شیعه قیاس منصوص العله و قیاس اولویت را قبول دارند. اکثراً تصور می کنند که قیاس را ابوحنیفه به وجود آورده، در حالی که قیاس را عمر تأسیس کرد. چون در نامه ای که به ابو موسی اشعری نوشته بود گفت تو بر طبق کتاب خدا حکم بکن، اگر نیافتی بر طبق سنت، اگر حکمی را در سنت نیافتی فقیس الأمور بعضها ببعض، ولی در زمان ابوحنیفه خیلی تطور و گسترش پیدا کرد. استحسان هم مال عبدالله بن عمر است و پس از عمر و پسرش به ابراهیم بن یزید نخعی که پیشوای مذهب نخعیها بود رسید، از او به حماد بن ابی سلیمان و از او به ابوحنیفه رسید و در زمان او گسترش یافت. اما آن قیاس تنقیح مناط، تخریج مناط و تحقیق مناط اگر موجب اطمینان شود اعتبار دارد.

□ - حضرت امام رحمه الله نقش و تأثیر زمان و مکان را در اجتهاد مطرح کردند که موافقت و مخالفتی را در پی داشت سؤال این است که منظور حضرت امام رحمه الله از نقش و تأثیر زمان و مکان در اجتهاد چیست؟

استاد: کسانی که با این مسأله مخالفت کردند، به این دلیل بود که تصور می کردند، تأثیر زمان و مکان این است که حکم خدا تغییر کند و به واسطه تغییرهای پیاپی رنگ و بویی از آن باقی نماند، مانند تاسماعیل شطی که می گوید: اجتهاد توطئه علیه دین است. البته اصل این مطلب مال مسیحیان است؛ مسیحیان پروتستانها، نه مال کاتولیکها و ارتدکسها، چون بیست سال است که پروتستانها مبارزه می کنند که باید شریعت را متحول دانست و مسائل دینی باید بر اساس اجتهاد و کتاب خدا حل شود در حالیکه کاتولیکها می گویند مرجع پاپ است و ارتدکسها می گویند مرجع سنت است. پروتستانها در این جهت با ما نزدیک هستند چون اجتهاد را قبول دارند، کتاب خدا را قبول دارند برای پاپ و سنت ارزشی قائل نیستند. به تدریج این فکر در یک عده روشنفکر مسلمان

پیدا شد که اسلام مروت دارد و انعطاف پذیر است و با مظاهر زندگی همگام است؛ یعنی هر رویدادی که رخ داد باید انسان خود را با آن همگام کند، حالا چه مطابق با ارزشها باشد چه نباشد این ذهنیت را بسیاری دارند، و بر این اساس می گویند این چه حرفی است که زمان و مکان در اجتهاد نقش دارد اولاً من این را عرض کنم که زمان، مکان، عرف، احوال و عادات اینها باید بررسی بشوند، همه اینها در تحول اجتهاد نقش دارد نه در تحول شریعت: زمان و مکان نه در تحول موازین اجتهادی نقش دارد نه در تحول مبانی اجتهادی؛ یعنی خبر ضعیف را قوی نمی کند همچنین خبر قوی را ضعیف نمی کند. اصلاً در اینها نقش ندارد، زمان و مکان در تحول موضوعات و ملاکات نقش دارد. البته در جایی که ملاک قابل درک باشد نه در همه جا؛ یعنی ممکن است یک موضوع در بستر زمان و مکان از نظر ویژگیهای داخلی و خارجی متحول شود، این است که امام رحمه الله می گوید زمان و مکان نقش دارد بعد قضیه شطرنج را مطرح می کنند. به نظر من، این که حضرت امام (ره) می فرمایند زمان و مکان در اجتهاد تأثیر دارد، نظرشان اجتهاد تطبیقی و تفریعی است، نه اجتهاد فقهی، اجتهاد اصولی، اجتهاد نظری و اجتهاد عملی، بنظر امام، زمان و مکان در اینها نقش ندارد؛ مثلاً می گویند دیروز با شطرنج برد و باخت می شد و قمار بود، این حرام بود. امروز شطرنج ورزش فکری است و برای تقویت بنیه فکری و پروراندن استعداد و اینهاست، شطرنج که همان شرنج است و تغییر نکرده. ولی ویژگیهای این موضوع تغییر کرده بنابراین از ناحیه حکم هم تغییر می کند. و این با «حلال محمد صلی الله علیه و اله و سلم حلال الی یوم القیامة، و حرام محمد صلی الله علیه و اله حرام الی یوم القیامة» هیچ معارضه ای ندارد؛ «یعنی حلال محمد صلی الله علیه و اله و سلم علی موضوعه حلال الی یوم القیامة و حرام محمد صلی الله علیه و اله و سلم علی موضوعه حرام الی یوم القیامة»، همه علما قائل به نقش زمان و مکان در اجتهاد هستند و این مطلب را با جمله کوتاه ثابت می کنم، همه کسانی که حساسیت دارند و با تأثیر زمان و مکان در اجتهاد مخالفند، معتقدند که خرید و فروش خون حرام بوده، حال اگر کسی بیاید و بگوید که مریضم در بیمارستان نیاز به خون دارم، چرا همه می گویند جایز است. آیا خون تغییر کرده، خون که تغییر نکرده، خون همان خون است چطور شده که حکم عوض شده است. چون در آن زمان خون را می خریدند برای آشامیدن که حرام بوده است و الآن شرایط زمان تغییر کرده با این ابزار وسایل پزشکی جان یک انسانی را حفظ می کند؛ یعنی می خرند برای حفظ حیات انسان لذا همه می گویند جایز است.

□ - شما قلمرو تغییر را دو چیز بیان کردید: یکی موضوع و دیگری ملاک آیا می توان فهم مجتهد را نیز به آنها افزود؟

استاد: بله، می توان افزود، چون تا فهم تغییر نکند نمی شود حکم را تغییر داد.

□ - پس در واقع سه محط داریم یکی موضوع، یکی ملاک یکی هم فهم مجتهد.

استاد: بله، ولی تذکر این مطلب لازم است که زمان و مکان به هیچ وجه در حکم نقشی ندارند پروتستانها قائلند به این که زمان و مکان در حکم نقش دارند. ما می گوییم نقش در حکم ندارد. این، دو تعیین کننده هستند، ولی

در مقام تفریح و تطبیق و تأثیر قید می خواهد؛ یعنی در اجتهاد تفریعی و تطبیقی. حضرت امام رحمه الله قائل نبودند که این زمان، حتی در اجتهاد فقهی دخل دارد.

□ - از بیانات حضرت عالی نتیجه می گیریم که تأثیر زمان و مکان یا در موضوع حکم است یا در ملاک حکم و یا در فهم مجتهد. خود شریعت ثابت است و به هیچ عنوان تغییر نمی کند.

استاد: حکم همیشه تابع موضوع است این یک قاعده اصلی فقه ماست؛ یعنی حکم تابع موضوع است مثل عرض که تابع معروض است یا مثل معلول که تابع علت است، حکم هم تابع موضوع است، اگر موضوع تغییر کرد حکم باید تغییر کند و این تحول بر اساس منابع اجتهاد و ادله ماست. احکام یک ماهیت ثابتی دارند و تغییر پذیر نیستند. اگر با تحول زمان، موضوع متحول شد حکم باید تغییر بکند و اگر تغییر ندهیم خلاف شرع است و با توجه به موضوعات جدید، فقه نیز باید متحول شود و برای موضوعات جدید، یا تغییر شکل داده با شرایط جدید، فکری بکند و به نظر من فقه پویا و متحول می تواند تمامی مشکلات را حل کند و برای هر موضوعی، حکم متناسب بیابد.

تا کنون نه شیوه اجتهادی در فقه ما به کار گرفته شده است و این تأثیر زمان و مکان که حضرت امام رحمه الله مطرح کرده اند نهمین شیوه است. خود پیغمبر صلی الله علیه و اله و سلم هم شرایط زمان را رعایت می کرد. در زمانی حول کعبه طواف می کردند و ۱۶۰ بت دور کعبه بود ایشان در همان حال طواف کرد و چیزی نگفت، ولی وقتی که خارج شد به مدینه و پس از آن، مکه را فتح کرد، تمام آن بتها را از بین برد. آیا پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم از همان ابتدا وظیفه نداشت بتها را از بین ببرد، پیغمبر آن وقتی که زیارت و طواف می کرد و طواف می کرد و نماز می خواند نمی دانست نباید این بتها این جا باشد چرا می دانست ولی شرایط زمان را رعایت کردند، مورد دیگر: در یکی از غزوات، سربازی دزدی کرد که حکمش هم قطع دست بود اما پیغمبر گفتند دستش را قطع نکنید، برای اینکه اگر دستش را قطع کنید ممکن است پناهنده بشود - به طرف دشمن برود - و اسراری را فاش کند و آنها تقویت بشوند. در موارد دیگر نیز حضرت رسول شرایط زمانی و مکانی را رعایت می کردند.

البته اهل سنت بر اساس مصالح مرسله، قیاس و استسحان و بر اساس روش صحابه تحول اجتهاد را با تحول زمان در یک دامنه وسیع قبول دارند که ما آن طور قبول نداریم.

در مسیحیت هم همین طور است؛ یعنی آنها هم به دنبال همگام کردن دین و شریعت خود با زمان هستند؛ در بحثی که آنجا شد گفتم چرا زن نمی تواند در کارهای کلیسا داخل شود؟ گفتند چون که حضرت عیسی فرموده است. گفتم حضرت عیسی زمانی این دستور داد که زن دارای کمال و مدارج عالی علمی نبود و طبق این که فاقد شیء نمی تواند معطی شیء باشد، نمی توانست به دیگران اصول مذهبی بیاموزد، اما امروزه وضع دگرگون شده و زنان نیز دارای فضل و کمالند. اگر عرف آن زمان به این حکم می کرد که زن نباید در این مورد دخالت کند، با تحول عرف حکم هم باید متحول شود؛ به عنوان مثال، زمان رسول خدا صلی الله علیه و اله و

سَلَم هنگام عقد دختر و پسر، عرف این بود که اگر دختر سکوت می کرد دلیل رضایتش بود، همانگونه که پیامبر صلی الله علیه و اله و سَلَم فرموده بود (اذنُّها صمتها). اما امروزه عرف متحول شده و دختر حتماً باید بگوید بله، در غیر این صورت رضایت او احراز نمی شود، لذا با تحول عرف، حکم هم متحول شده است.

به نظر من بزرگترین حرف حضرت امام رحمه الله مطرح کردند نقش زمان و مکان در اجتهاد بود که مصونیت فقه را به دنبال دارد و الآن وظیفه ماست که در جهت احیای این تفکر گام برداریم چه به صورت کنگره و چه به صورت های دیگر. باید روش آموزشی حوزه دگرگون شود و با در نظر گرفتن موضوعات جدید و شرایط و اوضاع و احوال حاکم بر جامعه بشری و با توجه به اصول ثابت اسلام نسبت به صدور احکام اقدام شود تا - انشاء الله - نظریات حضرت امام قدس سره (که ضامن صیانت اسلام و فقه اسلامی است) به اجرا درآید.

پیرامون حقیقت عرف و اقسام و مبادی آن

مصاحبه با آیه الله خرازی

□ - عرف چیست

استاد: دانشمندان تعاریفات مختلفی از عرف بیان کرده اند که مشهورترین آنها تعریف ابو حامد غزالی است: «العاده و العرف ما استقر فی النفوس من جهة العقل و تلقته الطبايع السلمية بالقبول» یعنی عرف و عادات آن چیزی است که از راه عقل در جانه استقرار یابد و طبیعتهای سالم آن را بپذیرد. این تعریف همانند سایر تعاریفات از نظر جامعیت و مانعیت - که در تعریف حقیقی و ماهوی لازم است - مورد نقد و ایراد است؛ از جمله اینکه:

۱ - اگر مراد از استقرار در نفوس از جهت عقل، توافق همگی عقلا باشد، تعریف به عرف عام و مطلق اختصاص می یابد و شامل غیر آن مانند عرف عرب یا عرف فارس و غیره نمی شود؛ زیرا عرف عام و مطلق بر اساس مبانی فطری و عقل بدیهی مانند رجوع جاهل به عالم یا خضوع ناقص نسبت به کامل، موجب استقرار در نفوس و توافق همگی می گردد و ارتباط به زبان خاص یا مکان خاص پیدا نمی کند. و اگر مراد، توافق عده ای از عقلا - و لو چند نفر محدود باشد - این گونه توافقیها موجب استقرار چیزی در نفس مردم نمی گردد، بلکه اختصاص به همان جمع کوچک یا بزرگ پیدا می کند.

۲ - اشکال دیگر در جمله «تلقته الطبايع السلمية بالقول» است که تعریف را اختصاص به عرف عام و مطلق می دهد و ارتکازی دارد، می دهد و شامل غیر آن نمی شود و در نتیجه تعریف نسبت به افراد عرف، جامعیت ندارد؛ زیرا در پاره ای از موارد عرف مبتنی بر قرارهای اجتماعی از قبیل شرایط و خصوصیات است که در معاملات مراعات می شود و ارتباطی به تلقی طبیعت و فطرت ندارد.

۳ - دو قیدی را که غزالی در تعریف عرف آورده، آن را به عرف صحیح اختصاص می دهد؛ در حالی که دانشمندان، عرف را به صحیح و فاسد تقسیم کرده اند.

۴ - ذکر عادت در کنار عرف گویای تساوی آنهاست، در صورتی که عادت شامل عادات فردی هم می شود، بخلاف عرف که عادات فردی را در بر نمی گیرد.

اشکالات فوق کم و بیش به سایر تعریفهایی که از عرف شده، از قبیل آنچه در مجموعه «رسائل ابن عابدین» و «اشباه و نظائر» ابن نجیم و «اصول الفقه» ابو زهره و «اصول فقه» بدران و غیره که عادت را در تعریف آورده و از رفتار تجاوز نکرده اند. وارد است؛ زیرا تعریفهای مذکور جامع و مانع نیست. البته اگر مقصود از این تعریفها توضیح مفهومی یعنی تعریف شرح الاسمی باشد، مانعی ندارد.

به هر صورت، می توان عرف را چنین تعریف نمود: «عرف یک سلسله استظهارات کلامی و گفتاری و رفتارها و بناات نسبت به فعل و ترک و یا اراده گوینده کلام است که در بین عموم مردم و یا اقوام و جماعت خاصی به جهتی از جهات فطرت، عقل یا قرارهای اجتماعی یا هواهای نفسانی و غیره به وجود آمده و رواج پیدا کرده است.»

بدیهی است این تعریف شامل عرف عام و خاص، صحیح و فاسد، استظهارات کلامی از قبیل معانی الفاظ مفرد و ترکیبها و جملات و مفاهیم جملات و **مدلولات التزامی و اصالة الحقیقة و اصالة الجد** و غیره می گردد. و جامعیت و مانعیت آن بهتر به نظر می رسد، اگر چه باز هم دقت بیشتری را می طلبد تا تعریف کاملتری از عرف ارائه شود.

□ - اقسام عرف چیست؟

استاد: طبق معمول، عرف به عرف عام و خاص، و عرف خاص به خاص صنفی و زمانی و مکانی و عرف صحیح و فاسد تقسیم می شود. ولی می توان آن را به نوع دیگری نیز تقسیم کرد.

۱- عرف عالم العام؛ مقصود از آن، چیزهایی است که اکثر قریب به اتفاق مردم با وجود تفاوتهای فرهنگی و زمانی و مکانی آن را پذیرفته باشند و می توان از آن به بنای عقلا و سیره عقلا و احیاناً عرف بین الملل نیز تعبیر کرد. نمونه های این عرف برای همه روشن است، مانند قدردانی از استاد و منعم و راهنما، خضوع و احترام نسبت به کامل و فاضل، حکم به اولویت کسی که از دیگران نسبت به کاری سبقت گرفته، رجوع جاهل به عالم، اعتماد به اقوال ثقات و غیره؛ این نوع از عرف نه تنها همگانی است، بلکه در همه اعصار و ازمنه ثابت است و تغییر نمی یابد.

۲- عرف عام؛ مقصود از آن، چیزهایی است که در میان یک ملت یا اهل یک زبان عمومیت داشته باشد؛ مانند عرف عرب، عرف فارس و غیره که همه آن افراد در اقوال یا اعمال و رفتار با هم توافق دارند. مانند استعمال الفاظ عربی یا فارسی در معانی وضعی یا شایع آن که اختصاص به همان عرف عرب یا فارس دارد و بقیه عرفها از آن اطلاع ندارند. یا اگر هم اطلاع داشته باشند به تبع همان عرف استعمال می کنند.

و همچنین مانند ایستادن و یا خم شدن و به رکوع رفتن به عنوان احترام در مقابل شخصیت دیگران و یا تشویق به کیفیت خاصی که به برخی از عرفها اختصاص دارد و در همه اقوام و ملل شیوع ندارد.

۳ - عرف خاص؛ مراد چیزهایی است که نه تنها همگانی نیست، بلکه در میان یک ملت یا اهل یک زبان هم شیوع ندارد و فقط در عرف یک منطقه از شهر یا روستا با یک صنف از اصناف پذیرفته شده است؛ مانند استعمالات محلی از قبیل استعمال لفظ فرزند در خصوص فرزند پسر، در صورتی که در عرف عام در مطلق فرزند استعمال می شود.

و مثل معاملات محلی از قبیل فروش چیزی که در همه جا عددی معامله می شود، به صورت وزنی و مانند استعمالات عرف علما و دانشمندان علم اصول و عرفان و غیره که بر خلاف عرف عام، به زبان خاص خودشان صورت می گیرد.

۴ - عرف خاص الخاص؛ منظور از آن، چیزهایی است که در میان جماعتی خاص از اهل یک شهر و یا روستا که در برابر عموم مردم از همان شهر و غیره رواج می یابد، مانند عرف کسبه و بازار و یا عرف راننده و غیره که هر کدام دارای اصطلاحات مخصوص به خود هستند و می توان از آن به عرف خاص صنفی هم تعبیر کرد.

۵ - عرف متشرعه؛ مقصود از آن، اموری است که در میان پیروان یک آیین از آیینهای الهی شیوع پیدا کرده و در انجام و یا به کاربردن آن، از آن آیین خاص تبعیت و پیروی می کنند و به همین جهت عرف متشرعه نامیده می شود، مانند الفاظ «صلاة»، «حج»، «زکاة»، «حدود»، «قصاص» و غیره که در همان معانی شرعی به کار برده می شود.

مبدأ شکل گیری این عرف، زمان دقیقی ندارد و ممکن است در عهد خود پیامبر اسلام صلی الله علیه و اله و سلم به وجود آمده باشد و اختصاص مبدأ آن به زمان حضرات امام باقر و امام صادق - علیهما السلام - دلیل ندارد، مگر مقصود آن باشد که عرف متشرعه در زمان آن امامان به حد کامل خود رسیده است؛

همچنین عرف متشرعه اختصاص به ابواب عبادی ندارد، اگر چه ادعای اکثریت در آن اشکالی ندارد. عرف متشرعه در مواردی که دلیل لفظی برای جواز یا کراهت یا استحباب یا وجوب و یا حرمت چیزی نداریم، می تواند با شرایط خاصی کاشف از رأی معصوم باشد؛ مانند آنکه عرف متشرعه نسبت به کاری امتناع می ورزند و شخصی را که به آن می پردازند، مورد عتاب و مذمت قرار می دهند، در این صورت کاشف از حرمت آن کار است، و لو دلیل لفظی موجود نباشد.

۶ - عرف صحیح و فاسد، عرفی که پایه ها و مبانی اصولی و اساسی و صحیحی داشته باشد، از قبیل حکم عقل و یا فطرت یا مصالح نظام و اجتماع بشری، و مخالفتی با موازین شرعی نداشته باشد. آن عرف، عرف صحیح نامیده می شود که معمولاً طبق تقسیم فوق عرف عام العام همین است و عمومیت آن در میان همه اقوام و ملل و اجتماعات بشری، دلیل ریشه دار بودن آن و صحت مبانی آن است.

به عکس، سایر عرفها که به خاطر تمایلات نفسانی و حبّ حال و شهرت و غیره و یا به خاطر تجاوز از محدوده مقررات اجتماعی و شرعی به وجود آمده باشد، عرف فاسد است، مانند ربا، فحشا و منکرات و مسامحه در شرایط معاملات.

□ - چگونه اقسام و انواع عرف احراز می شود؟

استاد: احراز عرف عام العام و عرف مطلق که همه جایی است و اختصاص به زمان و مکان و فرهنگ خاصی ندارد، برای همه سهل و آسان است؛ زیرا هر کسی براساس مبانی عقل بدیهی و یا فطرت خویش یا قرارهای عام

اجتماعی بشری، بدون تامل می تواند چنین روش و بنایی را درک کند و به آن پردازد. ولی احراز سایر عرفها، نیاز به آشنایی کامل با قوانین وضع و استعمال و قرارهای خاص آن زبان یا قوم معین دارد. برای مثال، عرف زبان فارسی برای ما که زبان فارسی داریم و از آغاز با مبانی استعمالات آن آشنا بوده ایم روشن است، ولی برای کسانی که اهل زبان ما نیستند لازم است به قواعد و مقررات استعمالی این زبان توجه کامل نمایند تا بتوانند این عرف را احراز کنند. همین طور ما نسبت به سایر عرفها چنین خواهیم بود.

□ - سیره عقلا چیست و آیا با بنای عقلا و ارتکاز عقلایی متفاوت است؟

استاد: سیره همان روش خاص عملی عقلا است که با بنای عملی آنان فرقی ندارد. اما فرق سیره و بنای عقلا با ارتکازات عقلانی در این است که مبانی ارتکازات، محدود به عقل بدیهی و فطرت و شعور غریزی انسان است و بناات عقلایی اختصاص به این موارد ندارد؛ و احياناً ممکن است به خاطر قرارهای خاص و در جهت حفظ جامعه از فساد و یا به سبب نیل به مصالح خاص و یا عام، به وجود آمده باشد. ولی سیره عام عقلا و بناات عام عقلا با ارتکازات، در یک چیز مشترکند و آن اینکه، به خاطر مبانی فاسد وجود پیدا نمی کنند، زیرا در غیر این صورت عمومیت نخواهد داشت؛ و همان عمومیت آن به طوری که سیره عقلا و بنای عقلا نامیده شود، دلیل صحت مبانی آنها خواهد بود.

□ - تفاوت عرف و سیره عقلا در چیست؟

استاد: پوشیده نیست که نسبت عرف و سیره عقلا به اصطلاح اهل منطق عموم و خصوص است، یعنی عرف اعم از سیره عقلا است و مواردی که عرف نسبت به بنای عملی و سیره عقلا بیشتر است، عبارتند از:

- ۱- استظهارات مفاهیم الفاظ، مانند تشخیص معانی الفاظ از قبیل آنکه لفظ صعيد ظاهر در وجه الارض است تا شامل سنگ و گل هم بشود، یا مختص به زمین خاکی است و یا مشتق مانند «عالم» ظاهر در متلبس به مبدأ یا اعم از آن است.

- ۲- تشخیص تطبیق معانی مستظهره بر مصادیق آنها، مانند تشخیص تطبیق مفهوم خون بر موارد خارجی و عدم آن.
- ۳- تشخیص دلالت التزامی کلام و دلالت فحوا و اولویت.

- ۴- مصادیق تابع مبیع، هر چیزی که بر حسب عرف جزء یا تابع مبیع شمرده شود، داخل در مبیع و مربوط به مشتری است، گر چه ذکری از آن در متن عقد نشده باشد.

حکم به بقای موضوعات و عدم آن با تبدل احوال و خصوصیات که رخ داده است، که درباب جریان استصحاب نقش بسیار اساسی دارد. در این گونه موارد، معتبر همان حکم و تشخیص عرفی است، نه آنکه سیره عقلا جاری شده باشد با توجه به مطالب فوق روشن است که عرف توسعه بیشتری از بناات عقلایی دارد.

□ - تفاوت سیره عقلا با احکام عقلی در چیست؟

استاد: احکام عقلی کلیاتی است که عقل آن را با ملاکاتی که در اختیار دارد، درک می کند، از قبیل: امتناع انفکاک علت و معلول، و استحالة تقدم معلول بر علت، حسن عدل و قبح ظلم و غیر اینها.

سیره همان رفتار و روش عقلاست. که بر اساس فطریات و بدیهیات عقلی و یا قرارهای اجتماعی و یا بر مبانی دیگر جریان دارد. و به عبارت دیگر، سیره رفتار است و حکم عقل، ادراک است و ادراک و رفتار با هم تفاوت جوهری دارند و دو مقوله هستند.

□ - مبنای حجیت سیره عقلا چیست؟

استاد: مبنای سیره عقلا به شرح زیر است:

الف - خلق و خوی فطری و غرایز شعوری، مانند خضوع در مقابل کامل و گریز از ضرر که زیربنای آنها همان فطرت و غرایز شعوری است.

ب - عقل بدیهی، زیربنای سیره عقل در بسیاری موارد از قبیل: عدم مؤاخذة جاهل و اعطای اجرت کار و غیره، عقل بدیهی است که همان قبح عقاب بلایان و حکم به استحقاق عامل نسبت به عمل خود است.

ج - قرارهای اجتماعی که بر اساس مصالح اجتماعی به وجود می آید، مانند کیفیت انجام معاملات از قبیل عقود و ایقاعات لفظی و معاطاتی مبنای فطری و عقل بدیهی حجیت ذاتی دارد و همان فطری بودن و بداهت عقلی، دلیل واضحی بر صحت آن است. زیرا عقل موجب علم به صحت آن طریقه است و فطرت هم خطا و اشتباه نداشته باشد و نیاز به امضا ندارد، بلکه شارع هم طبق فطرت و عقل خود به عنوان عاقل کامل به همان شیوه رفتار می کند؛ اما قرارهای اجتماعی که بر اساس مصالح اجتماعی به وجود می آید، نیازمند به حجیت است که از راه تقریر شرعی و عدم ردع آن حاصل می شود. هر گاه سیره ای در مرئی و منظر شارع مقدس جریان داشت و شارع مقدس از آن منعی نکرد، این سیره مورد تقریر و امضای او قرار گرفته و حجیت پیدا می کند. به عکس، سیره هایی که مبنای صحیحی ندارد و بر اساس لهو و لعب یا حب مال و شهرت و غیره به وجود آمده، مانند تعارف معاملات ربوی و آشامیدن مسکرات و غیره، مورد منع و ردع شارع مقدس قرار گرفته و به طور کلی مردود است.

سیره عقلانی در مواردی که مبنای عقل بدیهی و ارتکازی نداشته باشد، به خودی خود حجیت ندارد و با تقریر و امضای شرعی حجیت پیدا می کند. و فرق آن با سیره متشرعه - در صورتی که شرایط آن کامل باشد - در این است که سیره متشرعه همانند اجماع تام الشرایط، کاشف از رای شارع و معصوم است و با کاشفیتی که از رای معصوم و شارع دارد، نیازی به امضا و تقریر، نخواهد داشت؛ بر خلاف سیره عقلایی که در موارد مذکور بدون امضا و تقریر کاشفیتی از رأی معصوم ندارد و همواره در حجیت، به تقریر و امضای شرعی نیازمند است.

□ - آیا سیره عقلایی جدید متصور است؟

استاد: پاسخ آن به تفصیل زیر است.

الف) سیره جدید در ناحیه تبدل موضوعات و تغییرات آنها مانند: تغییر یا حدوث مالیت برای چیزی که قبلاً مالیت نداشته به خاطر استفاده های جدید از آن، یا تغییر مکیل به موزن و به عکس، متصور است و این موارد از باب تبدل موضوع به شمار می آید و حکم آن بر اساس تبدل موضوع و تغییر ماهوی آن، تغییر می یابد.

همچنین اگر موضوعی حکمی داشت و معلل به علتی در نصوص شرعی بود و با حدوث سیره جدید، آن علت منتفی شد، حکم آن با تغییر علت منصوصه تغییر می یابد، ولی با تغییر علت غیر منصوصه و یا تغییر حکمتها، حکم تغییر پیدا نمی کند.

ب) سیره در ناحیه عقد و قرارهای جدید مانند: بیمه ها در صورتی که مخالفتی با احکام شرعی نداشته باشد، در عموم «اوفوا بالعقود» قابل درج است؛ البته بنا بر اینکه مراد از آن قضیه حقیقه باشد، نه قضیه خارجی و پس از اندراج آن در عموم دلیل این نوع قرارها لازم الوفا است.

ج) سیره جدید اگر موجب انصراف اطلاق در محاورات و معاملات گردد مانند تقیید اطلاق، لازم المراعات است. از باب مثال، سیره عقلا در زمان ما بر این قرار گرفته که هنگام فروش املاک غیر منقول آن را در دفاتر رسمی به ثبت می رسانند، این روش عملی ولو هنگام معامله ذکری از آن نشود موجب انصراف معامله به آن شده و بر اطلاق معامله مقدم می شود و فروشنده از نظر شرعی موظف است که فروش آن را به ثبت قانونی برساند و همچنین اگر نوع ثمن و پول در معامله تعیین نشده، ولی در آن منطقه یک نوع پول رایج باشد و هر دو از آن آگاه باشند به همان منصرف می شود.

و در غیر موارد فوق سیره های جدید که از نظر شارع مقدس نگذشته و جدیداً به وجود آمده است، در صورتی که مخالفت با احکام شرعی داشته باشد مردود است؛ و اگر با احکام شرعی مخالفت نداشته باشد و تحت عنوان عقد و عهد و سایر عناوین عامه در نیاید، دلیلی بر لزوم و حجیت آن وجود ندارد.

مانند آنکه در عهد اخیر سیره مردم یک کشور یا یک شهر بر این قرار بگیرد که روز معینی را تعطیل کنند و یا به خارج شهر برای تفریح و غیره بروند، بدیهی است این سیره جدید به امضای شارع نرسیده است و اگر مخالفتی با احکام شرعی نداشته باشد، جزو مباحات است.

نقش زمان و مکان در ساختار احکام

مصاحبه با آیه الله شمس

□ - با تشکر از جناب عالی، لطفاً بفرمایید مراد از تأثیر زمان و مکان در اجتهاد و در احکام چیست؟
استاد: زمان و مکان برای موجودات عالم ماده، جنبه «ظرفیت» دارند؛ موجودات عالم ماده، زمانی و مکانی هستند نمی توانند فاقد زمان و مکان باشند. پس زمان و مکان برای موجودات عالم ماده به مثابه ظرف است. ما نیز که مکلف به احکام تکلیفی هستیم - همه زمانی و مکانی هستیم، زیرا خود از موجودات عالم ماده ایم.

حال باید دید که این زمان و مکانی که نسبت به ما ظرفیت دارند، نسبت این دو با احکام، با متعلقات احکام و با موضوعات احکام، چگونه است؟ باید این نکته را بررسی کرد که علاوه بر آنکه برای خودمان ظرف است آیا نسبت به احکام، متعلقات احکام و موضوعات احکام، نیز همواره ظرفیت دارد یا نه. ممکن است ظرف باشد و ممکن است که صرفاً دخالت داشته باشد در احکام، نه به عنوان ظرف. خوب وقتی که ظرف باشد معنایش چیست؟ مثلاً، نماز بر مکلف واجب است. معنای اینکه زمان ظرف نماز است» آن است که چون مکلف «زمانی» است، پس نماز در زمان واقع می شود. فرض کنید اگر امکان داشت که نماز را در خارج از زمان به جا آورد، دیگر زمان دخالت نداشت. مکان هم چنین است.

زمان و مکان نسبت به احکام شرعی، متعلقات احکام و موضوعات آنها، دو گونه هستند. گاهی جنبه ظرفیت دارند و گاهی علاوه بر ظرف بودن، در احکام و متعلقات آن هم دخالت دارند. مثالی را دقت کنید. واجب است نماز ظهر، نماز مغرب و عشا را باید در وقتش بخوانید نماز صبح را از طلوع فجر بخوانید. این زمانهای خاص، علاوه بر آنکه ظرف هستند، دخالت در وجوب هم دارند. یعنی نماز اگر در این ظرف واقع بشود مصلحت و جویی دارد و اگر قبل از ظهر باشد مصلحت ندارد. این زمان دخالت در مصلحت عمل من دارد؛ نماز صبح من اگر بعد از طلوع فجر واقع بشود این مصلحت دارد؛ واجب است بر من؛ اما قبل از طلوع فجر، بر من واجب نیست و مصلحت و جویی ندارد. اینجا علاوه بر اینکه ظرف هست، دخالت در خود وجوب هم دارد، زیرا ملاک عمل دخالت دارد، چون احکام - طبق مذهب عدلیه - که معتزله و شیعه هستند - روی افعال می رود. گاهی زمان در ملاک عمل دخالت دارد؛ به طوری که انجام عمل در آن زمان، ملاک دارد؛ قبل و بعد از آن ندارد. زوال ظهر در ملاک نماز دخالت دارد. قبل از این ندارد؛ ملاک و جویی که مصلحت ملزمه باشد در ظهر است و وجوب بر روی نماز در ظهر آمده است. این راجع به اصل حکم است که قید در وجوب دخالت دارد؛ به طوری که با بودن آن، وجوب هست و بدون آن، وجوب هم نیست.

گاهی زمان قید «وجوب» است و گاهی قید «واجب» که واجب معلق می شود. حج در روز عرفه واجب است. این زمان «روز عرفه» قید واجب (حج) است نه قید وجوب. گاهی نیز زمان، در «ملاک» دخالت ندارد؛ بدون آن،

عمل دارای ملاک است؛ ولی در تحصیل ملاک دخیل است؛ مثل «روز عرفه» که قید واجب است. قید واجب در تحصیل ملاک و قید وجوب در اصل ملاک دخیل است، ...

□ - آیا مراد از تأثیر زمان و مکان، همین زمان و مکانی است که شارع عند الجعل لحاظ کرده است یا نه...؟

استاد: گاهی سخن از موضوعات و متعلقات احکام است که در یک زمان دارای حکمی و در زمان دیگر دارای حکمی دیگر است و از آن به «مقتضیات زمان» تعبیر شده است. همین مسأله خون را مثال می‌زنیم، در یک زمان جایز نیست خرید و فروش آن در یک زمان جایز است. زمان واقعاً در تغییر حکم دخالت دارد. آن وقت جایز نبود، چون در آن زمان بود؛ حالا که جایز است چون در این زمان است.

آیا این زمان موجب جواز یا عدم جواز است یا آنکه فقط ظرف است و سبب جواز یا عدم آن، چیز دیگر است؟ خون در زمانی که نمی‌توانستند از آن بهره برداریهای مشروع کنند، منفعت محلله شرعی نداشت. آن زمان وسائل بهره برداری مشروع از آن نبود. نبود وسایل و کسانی که بتوانند بهره برداری کنند، باعث عدم مالیت و عدم مالیت باعث عدم جواز بیع شده بود. چنین وضعی مقارن با آن زمان بود؛ زمان ظرفیت دارد، و دخالت ندارد. اما در این زمان، امکان بهره برداری مشروع از آن، باعث به وجود آمدن منفعت محلله شد و از نظر شرعی مالیت دارد؛ این تغییر احکامی الهی نیست؛ زیرا حکم جواز از ابتدا رفته روی چیزی که منفعت محلله داشته باشد.

مسائل مستحدثه هم همین طور است. در واقع، مصادیقند که مستحدثه اند، نه عناوین کلیه هر موضوعی که تا روز قیامت پیدا شود باید تحت یکی از عناوینی که شارع گفته داخل شود؛ و الا دین ناقص است؛ در حالی که «خاتم النبیین» یعنی کسی است که قانونی را آورده که تا دامنۀ قیامت بتوان به وسیله آن نیازهای مردم را رفع کرد. البته باید دید که هر موضوع جدیدی - مثلاً بیمه - تحت چه عنوانی قرار می‌گیرد.

عده ای بین «تقارن زمان» و «شرطیت زمان» اشتباه کرده اند؛ در حالی که نباید بین تقارنات زمانی با دخالت داشتن زمان اشتباه شود و در نتیجه گفته شود که احکام شرعی تغییر کرده است. خیر، احکام اولی و ثانوی تغییر پذیر نیست، بلکه مصادیق تغییر پذیرند. احکام کلیه الهیه به نحو قضیه حقیقه تا قیامت ادامه دارند؛ مصادق فرق می‌کند باید دنبال مصادیق و تشخیص مصادیق رفت و فهمید که موضوعات مستحدثه مصادق برای کدام عنوان هستند.

□ - اگر چه ملاک حکم تغییر کرده باشد... .

استاد: ما قادر به تشخیص ملاک نیستیم و نمی‌توانیم آن را احراز کنیم. مثلاً نمی‌توان فهمید که ملاک حرمت خمر، صرفاً «اسکار» است. بله، ما از طریق ادله احکام می‌توانیم «اناً» کشف کنیم که این ملاک دارد، اما ملاکش به طور قطع چیست خبر نداریم. اگر در ادله هم دیدیم یک جایی معلل است و صحبت از ملاکات می‌کنند، آن را حکمت می‌گویند و آن را می‌گویند جزء العله است. لذا فرق ما با سنی‌ها همین است. ما قائل به قیاس نیستیم، آنها هستند. ما می‌گوییم احراز ملاکات بر ایمان مشکل است و نمی‌توانیم احراز ملاک بکنیم. بعضی از آقایان

ادعا می کردند که هفتصد روایت راجع به حرمت قیاس وجود دارد. همین هست که ملاکات را نمی توانیم احراز کنیم. راهی برای پیدا کردن علت غایی تامه ملاک، نداریم.

آقایان باید خیلی مواظب باشند. بعضی از اشخاص می خواهند مردم را از راه «فلسفه احکام» با احکام آشنا کنند؛ راه آشنا کردن مردم به احکام این است که آنها را به خدای حکیم و آگاه به مصالح بشر معتقد کنید.

هر کس بخواهد از طریق ملاک حکمی را به جای دیگر تسری بدهد، بر خدا افترا زده است. کیست که می تواند یقین پیدا کند که ملاک تام این است؟

بنا بر این، باید جایگاه زمان و مکان را شناخت که آیا جزو مقارنات هستند، جزو موضوع هستند و یا ... امام (ره) همین موضوعات را می خواستند بفرمایند.

قصدها همین است مسلماً. اینکه مجتهد باید زمان و مکان را نگاه کند، معنایش این است. ایشان خودشان می گفتند که اگر کسی برود - در زمان طاغوت در رادیو حرف بزند حرام است؛ اما حالا واجب است. الان اگر کسی در رادیو سعودی صحبت بکند حرام است ولی اینجا جایز است. چرا چنین است؟ زیرا شرایط مکان و زمان فرق می کند. آنجا ترویج اسلام آمریکایی و ترویج وهابیت است. چون مصداق ترویج وهابیت است تحت عنوان حرام قرار می گیرد. اما اینجا مصداق ترویج اسلام است.

کلیاتی را که اسلام آورده است، قابل تغییر نیست، چه احکام اولیه و چه ثانویه باشد، خوردن میته در وقت اضطرار حلال است. آیا این حکم تغییر می کند؟

□ - نماز مسافر دو رکعت است

استاد: حالا آنکه اضطراری نیست فرض کنید) آن حکم اولی است، آدم میته نمی خورد درست شد؟ در حال فراموشی تصرف در مال غصبی کرد غاصب نبوده و این حرام نیست. تا روز قیامت هم همین طور است. کسی در مکان غصبی نسیاناً نماز خواند غیر غاصب، این جایز است؟ نماز درست است و تغییر پذیر نیست.

پس مصادیق تغییر می کند. یک کس است که افتاده در جایی که غذا ندارد میته هم هست باید بخورد، همان آدم اگر از آنجا بیرون آمد به دهی، شهری رسید، همین آدم، که یک آدم بیشتر نیست، جایز نیست آنجا اینکار را بکند.

باید میان عناوین ثانویه و اولیه فرق گذاشت و اینها را واقعاً باید تحلیل کرد. اینها همه کارشناسی می خواهد. آیا احکام اسلامی کارشناسی نمی خواهد؟ با وجود روایات جعلی بین روایات ائمه علیهم السلام، اسلام شناسی یک کار خیلی مشکلی است. امام (ره) که قیام کردند ایشان اسلام شناسی شان با بقیه فرق داشت (بعضی از مجتهدین) که اسم نمی برم معتقد بود که اگر بنا باشد قطره ای خون از بینی کسی بریزد، من قیام یا اقدامی نمی کنم. این یک نوع اسلام شناسی است در حالی که امام می گفت باید قیام کرد، و لو بلغ ما بلغ.

جاودانگی احکام و تغییر موضوعات

مصاحبه آیت الله آیت الله صالحی مازندرانی

□ - با تشکر از حضرت عالی، لطفاً در زمینه تأثیراتی که تحول زمان و مکان علوم و تکنولوژی، عرف و نظایر اینها می تواند در اجتهاد داشته باشد، کلیاتی را بیان فرمایید.

استاد: بهتر است ابتدا توضیح مختصری راجه به استنباط و اجتهاد بدهم، بعد ببینیم که نقش زمان و مکان در مسأله اجتهاد چیست، استنباط - که به آن اجتهاد هم می گویند - به همان معنای مصطلح است که معنای عرفی خاص رایج بین فضلا و علما در حوزه هاست، البته معنای مصطلحش هم ریشه در معنای لغوی دارد و با هم تناسب دارند. فرض کنیم کسی زمینی را شناسایی می کند، مکانی را ارزیابی می کند برای اینکه ببیند در عمق آن آب هست یا نه؛ پس از اطمینان، ابزاری را به کار می گیرد و زمین را حفر می کند و در نتیجه به آبی که در عمق زمین هست دست می یابد. استنباط در فقه هم همین است. اینجا آنچه در عمق و بطن حکم الهی است - اعم از الزامی، غیر الزامی، تکلیفی و وضعی - به منزله همان ماده حیاتی (آب) است و معمولاً در عمق است و در باطن، آنطور نیست که در مرئی و منظر، در دسترس هر کس و لو اشخاص عادی باشد. لذا افراد فنی دست به کار می شوند، با تأمل و تعمق به عمق می رسند. زمین در اینجا معمولاً منابع فقه است، منابع استنباط است. عمده آن، کتاب و سنت و گاهی هم عقل است. اجماع نیز به عنوان کاشف از رأی معصوم علیه السلام معتبر است.

سرمایه های شخص فقیه و مجتهد، علوم و ویژه ای است از جمله: ادبیات، رجال، فقه، اصول، مقدرای منطق و فقیه با استفاده از این وسایل، به استنباط احکام می پردازد مطلب مهم این است که آیا حکم تغییر می کند و تغییر آن با چه چیز تحقق پیدا می کند؟ آیا زمان و مکان در تغییر حکم نقش دارد یا اساساً تغییر حکم دایر مدار تغییر محور دیگری است؟

معمولاً حکم دایر مدار موضوع یا متعلق است. متعلق، افعال مکلفین است، مانند نماز، روزه، حج و ... موضوع عبارت است از اشخاص؛ حکم هم عبارت است از وجوب، حرمت و ...

در هر حال، حکم یدور مدار الموضوع وجودا و عدما. موضوع که تحقق پیدا کرد حکم آن هم تحقق پیدا می کند، عدم حکم هم دایر مدار عدم موضوع است؛ گاهی موضوع معدوم می شود حکم خاص و ویژه ای که برای آن موضوع بود نیز معدوم می شود. اگر موضوع استمرار داشته باشد حکم هم استمرار و بقا پیدا می کند و اگر موضوع انقطاع پیدا کند حکم هم منقطع می شود.

به تعبیر دیگر، با انحفاظ موضوع، با همه خصوصیات و ویژگیهایی که دارد - اعم از حیثیات تقییدیه و حیثیات تحلیلیه - و آسیبی که به حریم موضوع وارد نشود، حکم هم باقی می ماند. اما اگر موضوع نماند، یا از خصوصیات موضوع چیزی کاسته بشود، حیثیات تحلیلیه یا حیثیات تقییدیه اش و شرط یا شطرش برود، قطعاً حکم هم آسیب

می بیند. تا اینجا نه زمان در این مسأله نقش دارد و نه مکان. به عنوان مثال یکی از موضوعاتی که شرعاً بر آن حکمی مترتب هست، میته است. «المیته حرام» موضوع، میته است و حکم حرمت است، این حکم هم دایر مدار موضوع می شود که میته باشد. اگر موضوع که میته هست با همه جهاتش نه موضوع فقط بماهی میته، منحنف بماند، حکم حرمت الی یوم القیامه باقی است و خللی در این حکم ایجاد نمی شود. حال می رویم به سراغ جهات و حیثیات حرمتش، چرا میته حرام شد، آیا همین طور بی دلیل حرمت پیدا کرده؟ این امکان ندارد؛ زیرا ما عدلیه و امامیه. احکام را تابع ملاکات می دانیم، یعنی تابع مصالح و مفاسد یا منافع و مضار.

وقتی بررسی می کنیم می بینیم که سبب حرمت میته این بوده که در آن زمان مصرفی غیر از خوردن نداشته و در آن عصر اکل میته مطرح بوده است. به این علت گفتند که خوردن و خرید و فروش آن حرام است. بیع المیته حرام یعنی بیع المیته باطل، حرمت، حرمت وضعی است اکل المیته حرام حرمت تکلیفی است و این حرمت تکلیفی منشا شد برای حرمت وضعی، بر این اساس حرمت وضعی که بطلان هست دایر مدار حرمت تکلیفی (حرمت اکل) است. علت بطلان این است که اکل مال به باطل هست: «لا تأکلو اموالکم بینکم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض» لذا بیعش در آن زمان باطل بود.

اما در زمان حاضر، اگر چه میته جنبه غذایی ندارد اما منافع محلله فراوانی دارد از جمله استفاده از آن در خوراک دام و طیور یا تبدیل آن به کود. می بینیم که در این فرض، بیع المیته حلال، آن حرام جای خود را به حلال می دهد، حرمت وضعیه می رود و جای آن حلیت وضعیه می آید؛ بطلان می رود جای آن صحت می آید. خوب اینجا نمی شود گفت حکم تغییر کرده بلکه همان حکم باقی است و چهره موضوع عوض شد چون معنای تغییر، این است که موضوع بماند و چهره اش دگرگون نشود ولی سیمای حکم عوض بشود. پس حکم بطلان تغییر نکرده؛ حکم بطلان، حکم بطلان است الی یوم القیامه و حکم صحت هم تغییر حکم بطلان نیست حکم جدید دیگری است. هر چند موضوع که میته باشد با قطع نظر از جهات و حیثیاتش، عوض نشد، ولی حیثیات و جهات عوض شد، میته ای که دارای منافع محلله باشد آن میته بیعش صحیح و حلال. میته ای که دارای منافع محلله نباشد - با این خصوصیات - بیعش باطل هست و غیر نافذ؛ موضوع در واقع دو تاست، میته با آن خصوصیت حکمش الی یوم القیامه همین است. اینجا نقش زمان چیست؟ آیا در استنباط - در اجتهاد و استخراج حکم صحت یا فساد و بطلان - تأثیر داشته است؟ خیز، فقط موضوع به حسب ادوار و قرون - به حسب اعصار و ازمه - یا به حسب امکانه مقداری جا به جا شده است. ممکن است، در یک مکانی در یک سرزمینی علم پیشرفت بکند و از میته دهها داروی مفید استخراج و استفاده بشود؛ یا مکان دیگر که علم پیشرفت نکرده، نتوانند از میته استفاده دارویی یا استفاده های مفید دیگری بکنند.

بنابراین، در صورت انحفاظ موضوع با همه خصوصیات و ویژگیهایی که دارد، حکم **ینحفظ الی یوم القیامه** و با بقا و استمرار موضوع با همه خصوصیاتش، حکم آن هم مستمر خواهد بود الی یوم القیامه. پس آنچه کاستی یا فزونی در آن پیدا می شود عنصر موضوع است. به تبع تبدیل عنصر موضوع، حکم هم متبدل می شود. موضوع

قدیم رفته موضوع جدید آمده، موضوع قدیم همان است که در قدیم بوده و حکمش همان است که در قدیم گرفته شده، موضوع جدید این است که جدیداً مطرح است، حکمش هم این حکم جدید است نه این حکم آن حکم است و نه این موضوع آن موضوع دو موضوع و دو حکم است. مسأله خرید و فروش خون هم همین طور است.

مثال دیگر، بازی با شطرنج است. در روایات و متون فقهی آمده که بازی با شطرنج حرام است. البته این از باب تمثیل است نه انحصار؛ و آلا خیلی از ابزار همین طور هستند. عنوان جامع که در واقع عنوان قمار هست، موضوع است. قمار همان برد و باخت است، آلات قمار همه ابزارند و موضوعیت ندارند. آنچه موضوعیت دارد خود قمار و برد و باخت است و کسب مال به وسیله آن. ممکن است یک روزی، یک عصری مسأله شطرنج آلت باشد برای قمار، آلت زور باشد، رواج داشته باشد و وسیله تحصیل مال و برد و باخت بشود، خوب در آن زمان، شطرنج به خودی خود، حرمتی ندارد؛ بلکه قمار با آن - مانند هر نوع قمار دیگری - حرام است.

حال اگر روزی شطرنج این خاصیت را از دست داد و فقط به عنوان سرگرمی و بازی فکری مورد استفاده قرار گرفت، اینجا نه قمار مطرح است و نه آله قمار بودن؛ و لذا وجهی ندارد که شطرنج حرمت داشته باشد.

خلاصه کلام اینکه، حکم با انحفاظ موضوع با همه خصوصیات **يَنْحَفِظُ دَائِمًا، يَكُونُ وَ يَوْجُدُ دَائِمًا** و با عدم انحفاظ موضوع لا ینحفظ، این موضوع است که گاهی در متن و بطنش تغییراتی پیدا می شود، کمی و کاستی پیدا می کند یا اصلاً محو و منعدم می شود و در نتیجه حکم هم به تبع آن دگرگون می شود. در واقع شأن موضوع، شأن علت است (البته نه به معنای علت فلسفی) شأن حکم هم شأن معلول است و به تعبیر دیگر، حکم تابع است و موضوع متبوع.

مطلبی که باید توجه داشت این است که گاهی در محور واحد، حکم و فتوا تغییر می کند. یعنی مجتهدین در یک زمان اجتهاد می کنند، و طبق برداشتی که می کنند، فتوایی می دهند. مجتهدین دیگر در عصر دیگر، در همان محور برداشت دیگر می کنند مقابل برداشت قبلی و فتوای دیگر می دهند. بدین صورت که مجتهدین متأخر متوجه یک نکاتی شدند که آن نکات از نظر مجتهدین گذشته مغفول عنها بود لذا ایشان اینطور برداشت کردند و آنها این برداشت را نکردند. آیا اینجا واقعاً زمان یا مکان در استنباط و کیفیت برداشت نقش دارد؟

برای مثال، مسأله نجاست آب چاه را در نظر بگیرید (در موردی آب چاه قلیل باشد) فقهای گذشته، در صورت ملاقات نجس، حکم به نجاست آن می کردند؛ اما فقهای متأخر، با بررسی بیشتری که در روایات انجام دادند، متوجه شدند که در چنین وضعی، آب چاه پاک خواهد بود. متقدمین، در این مسأله متوجه بعضی از روایات نشده بودند. وقتی چنین مسائلی را تحلیل می کنیم، می بینیم زمان و مکان در این تغییر فتوا نقشی نداشته است؛ بلکه آنچه تأثیر داشته، اجتهاد و نحوه برداشتی است که شخص مجتهد دارد. حتی گاهی می شود در یک زمان و در یک شهر، فتاوا متفاوت است و اجتهاد و استنباط در بعضی از محورها فرق فاحش دارد، اصلاً مقال هم است. مساله ولایت فقیه، یک مسأله بسیار مهم، اساسی، اصولی و حیاتی است بخصوص نظام ما که نظام جمهوری

اسلامی است حکومتان، انقلاب و نهضت‌مان کلاً حول این محور من چرخد. مشروعیت این نظام، این نهضت، انقلاب و حرکت به برکت این اصل است اگر این اصل نبود، نظام مشروعیت نداشت. - اتفاقاً امروز هم روز ورود حضرت امام راحل (قدس الله نفسه الزکیه) به ایران است ایشان با اجتهاد بسیار قوی و پویایشان (البته تعبیر «پویا» و «زاینده» در مقابل عقیم تعبیر صحیحی هستند). این اصل اصیل را برای عصر غیبت استخراج کردند، فتوا دادند و نظر دادند. رویش هم کار کردند و آن را جانداختند. در همین زمان عده ای می گویند نه ولایت فقیه در عصر غیبت کبرا معنا ندارد اصلاً «فقیه» پسوندش نیست ولایت معصوم درست است. در عصر غیبت این ولایت می ماند تا زمان ظهور؛ وقتی ایشان حضور پیدا کرد، حضرت علیه السلام ظهور کرد این ولایت دوباره مطرح می شود؛ ولی، حضرت امام (ره) اصحابشان، اتباعشان، تلامذه شان و خودبنده رویش کار کردیم در کنار ایشان، در پناه ایشان، در ظل اجتهاد و استنباط ایشان و معتقدیم که ولایت همیشه بوده و هست نمی شود و کسی منکر اصل ولایت بشود.

ولایت گاهی ولایت حق است گاهی ولایت باطل، گاهی عدل است گاهی جور. امامت در طول قرون بوده و هست حتی در میان ملل و فِرَق باطلهً الا اینکه امامت جور است؛ ائمه نار و ائمه نور هر دو هستند. و در عصر غیبت کبرا می گوئیم خوب معصوم نیست ولایت هست. غیبت، غیبت معصوم است نه غیبت ولایت. این دو تا باید از هم تفکیک بشود. حضور معصوم نیست اما حضور ولایت بله. ظهور، ظهور معصوم است نه ظهور ولایت، ولایت که غیبت نمی کند. شخصیت حقوقی که ولایت باشد همیشه هست، شخصیت حقیقی که بار ولایت را حمل می کند گاهی معصوم هست، گاهی فقیه واجد شرایط. غرض در همین زمان و در همین مکان و شهر دو نظر هست. البته این مسائل مربوط به احکام اولیه است، در احکام حکومتی و احکام ولایی و سلطانی هم همین طور است. گاهی وضعیت و شرایط ایجاب می کند که حاکم حکم بدهد، حکم جهاد ابتدایی بدهد - حالا جهاد دفاعی جای خود دارد - حتی جهاد ابتدایی، چون دلیلی بر عدم جواز یا حرمت یا منع جهاد ابتدایی در عصر غیب نداریم (مگر اجماع که اجماع هم «فیه ما فیه» است؛ و الا نص، کتابی و سنتی نداریم). اگر ولایت هست جهاد هم هست، هم دفاعی هم غیر دفاعی. زمانی اوضاع و شرایط ایجاب می کند که حاکم حکم ولایی و سلطانی به جهاد یا صلح بدهد، یا گاهی حکم منع حج و زیارت خانه خدا را صادر کند، البته به جهاتی که ایجاب می کند در یک مقطعی تعطیل بشود نه اینکه تشریح آسیب ببیند؛ تشریح سرچایش محفوظ است. «و لله على الناس حج البيت من استطاع...» آن تشریح را کسی کار ندارد الا اینکه می گوید حالا این حکم موقتاً تعطیل باشد تا بعد.

□ - لطفاً در خصوص تاثیر یا عدم تاثیر زمان و مکان در استنباط مجتهد توضیح بیشتری دهید.

استاد: اینکه تغییرات زمان و مکان در فهم و نظر مجتهد تأثیر دارد، چیزی است که به آن معتقدم. خوب امام هم ظاهراً فرمودند باز کردن آن، تفسیر و بسطش مجال واسعی می خواهد اما علما نباید در بیان آن کوتاهی بکنند. آنچه من در زمان خودم یافتم، این است که کسانی معمولاً در محیط بسته، راههای بسته و محدود کار کرده و می کنند و نوعاً بر متونی که از گذشته به دست ما رسیده جمود دارند و با شرایط، تحولات و تطورات زمانی یا

مکانی چندان دمخور و آشنا نیستند، آنها اجتهادشان و استنباطشان با اوضاع و شرایط، با احوال و زمان و مکان و نسل معاصر خیل هماهنگی ندارد، و آنهایی که در مسیرهایی بودند که تحرک و تلاشی داشتند، با افکاری اصطکاک داشتند و با شرایط و اوضاع دمخور بودند، کیفیت برداشت و اجتهاد آنها کاملاً فرق دارد، فرض کنید کسی که عمری در جایی نشسته و هیچ توجهی به اوضاع، شرایط، مصائب، مشکلات، حوادث واقعه و گرفتاریها نداشته و ندارد، سخنش، عبارتش، کیفیت اجتهاد و استنباطش، آرا و نظارش و فتاوا و افکارش با افکار کسی که دنیای امروز را با دید وسیع می بیند، با افکار و اوضاع آشناست، فکر زنده ای دارد اجتهاد زایا و پویایی دارد، فرق دارد خوب این برداشتش، برداشت دیگری خواهد بود.

این را خودم هم لمس کردم که اگر انسان از یک محیط محدود بسته و بسیط و جامد یا به تعبیر دیگر محیط تحجر آلود بیرون بیاید اصلاً افق فکرش، افق دیگری خواهد شد و برداشتش، برداشت دیگری خواهد شد، و در عصر غیبت کبرا هرگز راضی نمی شود که ظلمه، فسده، فجره، زناذقه و منحرفین، بر مؤمنان و مسلمانان حاکم شوند؛ و حتماً برای از بین بردن رژیمهای ظلم و استبداد، تلاش خواهد کرد، آنطور که امام تلاش کردند. البته فقهای شیعه فقهای خوبی هستند نوعاً کیفیت برداشت متفاوت است، عناد نیست؛ انحراف یا خصومت و دشمنی هم نیست. اما شخص در محیط بسته بار آمده و در حلقه های بحثی شرکت کرده و نشسته، از افکاری تغذیه کرده که آن افکار، افکار محدود، بسته، منقطع و گسته از دنیای خودش بوده؛ تقوا دارد، تعهد دارد، تخصص اجتهادی و فقهی هم دارد، اما اینطور بار آمده است.

لذا می بینیم آنهایی که همگام با امام حرکت کردند دیدگاهشان یک دیدگاه دیگری است آنها که همگان با ایشان حرکت نکردند، دیدگاه متفاوتی دارند. زمان همین زمان است و مکان همین مکان است. حالا این زمان و مکان یعنی چه؟ چون زمان و مکان متعددی دارد.

□ - در واقع، مفهوم کنایی است.

استاد: بله، باید به این معنا باشد. زمان و مکان به این معنا. واقعا در برداشتهای انسان نقش دارد و لذا «**فلینظر الانسان الی طعامه**» من معتقدم که آدم این خوراک روح را که می خواهد به عنوان علم از کسی بگیرد باید خیلی دقت کند که این خوراک را چه کسی دارد می گیرد از یک فکر بسته، فکر محدود که دور و بر خودش را به زحمت می بیند یا از یک فکر باز که جهان را به عنوان یک نظام هستی بیکران می بیند. این خیلی فرق می کند، عرض کردم همین مسائل زندان، تبعید، شکنجه و درگیری با حکومت جور و این مسائل، بر افکار خیلی از افراد تأثیر سازنده گذاشت. امام که جای خود دارد، صاحب فکر بوده و مؤسس بوده، آنها که دنبال ایشان حرکت کرده بودند، می بینم که برداشتهای زنده و زبده ای دارند، اجتهادی پویا دارند، اما جمعی - نمی خواهم متهمشان بکنم - اجتهادشان عقیم و ایستاست؛ یعنی همان بوده که در سابق بوده؛ شطرنج گفتند حرام است می گویند خوب تا روز قیامت این شطرنج حرام است خوب این شطرنج چرا حرام است؟ علت حرمتش چه بوده است؟ مگر نمی گوئیم احکام تابع ملاکات است مناطات، ملاکات، مایه هایی در بطن و متن اعمال و افعال مکلفین نهفته است.

نقش زنان و مکان در اجتماع

گاهی این ملاکات را ما می فهمیم و گاهی نمی فهمیم . تازه باید یک شعور بالایی باشد، شعور وحی که ملاکات را ببیند خوب باید نشست و بحث کرد.

فقه و نیازهای جدید

مصاحبه با حجة الاسلام و المسلمین آقای صفایی

□- اگر حضرت عالی برای شروع بحث مطلبی دارید، بفرمایید تا بعداً سؤالات را مطرح کنیم؟
استاد: با تأسیس نظام مقدس اسلامی و به صحنه آمدن فقه غنی شیعه برای پاسخگویی به نیازهای جامعه در ابعاد مختلف مشکلاتی پدید آمد. از این رویارویی اجتهاد و نیازها بود که بنیانگذار و معمار بزرگ حکومت اسلامی حضرت امام خمینی رحمه الله توجه حوزه های علمی به ویژه مجتهدین را به تأثیر دو عنصر زمان و مکان جلت کردند نیازها و مشکلاتی که به وجود آمده مقدری به خاطر گستردگی و پیچیدگی روابط است، یک مقدار به خاطر ظهور مسائل و موضوعات جدید است مقدری هم به خاطر شبهات و درگیری های بنیادی است که اساس دین و فرهنگ دینی را زیر سؤال برده است سخنی که در اینجا مطرح می شود این است که آیا برای پاسخگویی به نیازها و مشکلات. توجه به عنصر زمان و مکان کافی است؟

ما علاوه بر عنصر زمان و مکان باید به ملاکات، تنقیح مناط، عرف، سیره، بنای عقلاء سد ذرایع ضرورتها یا احکام ثانوی، عسر و حرج، ضرر و مصلحت تسهیل توجه کرد تا به راه حل مناسبی برسیم و جوابگو باشیم، به عبارت دیگر آیا قید زمان و مکان برای حکم، موضوع یا برای متعلق یا در حوزه عقد و قراردادهای مجموعه این چهار حوزه، آیا باعث خلاصی و فراغت موضوعی از حکم و رفع حکم در زمان و مکان خاص می شود که اگر بخواهیم برای این موضوع در زمان و مکان دیگری حکمی داشته باشیم، باید دنبال دلیل شرعی یا حکم حاکم باشیم؟ یا این که این قید بودن وقتی حکم سابق را نفی کرد می تواند حکم جاری را هم توجیه کند؟ به عبارت دیگر آیا تأثیر زمان و مکان در اجتهاد فقط نفی و رفع حکم می کند یا حکم جدید را نیز اثبات می کند.

□- آیا به نظر شما عنصر زمان و مکان از عناصر دیگر جدا هستند یا با یکدیگر تداخل و ارتباط دارند؟
استاد: طبیعتاً نه اگر ما آمدیم به عنصر زمان و مکان توجه کردیم یعنی زمان و مکان را هم به معنی تقیید گرفتیم، این فراغت را برای موضوع به وجود می آوریم که این در زمان دیگر نمی تواند آن حکم سابق را بر آن بار کند، حالا که آن حکم سابق بر آن بار نمی شود برای یافتن حکم جدید چه باید کرد؟ آیا به عرف رجوع کنیم یا به رأی و استحسان؟

به عبارت دیگر مجتهدین به این توجه می کنند که احکامی که در یک مقطع مطرح شده دارای حدود و خصوصیات بوده اکنون که وضعیت روابط اجتماعی دگرگون شده باید به شرایط و اوضاع کنونی توجه کرد، اما حکم جدید را چگونه باید شناسایی بکنیم؟ در واقع عرضم این است که اگر ما بخواهیم تأثیر زمان و مکان را، چه به صورت نفی حکم سابق و چه به صورت اثبات حکم جدید، در اجتهاد (اعم از اجتهاد استحسانی، که

برادران اهل سنت آن را پذیرفته اند، اجتهاد تفریعی و اجتهاد تطبیقی) بررسی کنیم، باید چه راهی را برگزینیم؟ آیا برای پاسخگویی به این نیازهای جدید باید به قواعد عامه، اصول کلی، اطلاقات و عمومات رجوع کنیم؟ یا اینکه باید ملاکات و مصالح مفاسد عمومی را مدنظر داشت و طبیعتاً رأی، قیاس و استحسان سایر ادله را با کیفیت خاصی دنبال کرد، یا اینکه باید به جریانهای عرفی و عقلایی توجه کرد؛ یعنی به قراردادها رود آورد آن را به صورت امضایی یا کیفیت دیگری تعقیب کرد تا جواب مسائل بیمه معاملات بانکی و سایر مسائل داده بشود، یا اینکه باید به دنبال رهایی از ادله خاصه بود؛ یعنی اولین کاری که می: نیم ادله خاصه که در این موضوعات وارد شده مربوط به گذشته و مربوط به شرایط دیگری است؛ یعنی قیوداتی را در اینجا لحاظ کنیم، و وقتی که از محدوده آن» ادله خاصه خارج شدیم، با توسل به قید بودن زمان و مکان دنبال ادله جدیدی برویم، یا اینکه نظر خود را در این مورد روشن کنیم که آیا ما مخاطب همان کلمات و جملات که احکام و وظایف و تکالیف را برای مسلمان اولیه مشخص کرده اند، هستیم یا نه؟ اگر ما معتقد به این نظریه باشیم که ما نیز موظف به انجام احکام مسلمانان اولیه هستیم، آن گاه هنگام برخورد با احکامی که به انحای گوناگون از ائمه نقل شده، با الغای خصوصیت آن حکم را اجرای می کنیم.

انسان با آگاهی به این مسأله که علم و تجربه و عقل و... نمی تواند تمامی روابط او را توجیه کند، متوجه ضرورت وحی و رابطه خود با خالق می شود؛ به اندازه های وجودی خودش، به ارتباطهای پیچیده اش به حق و جمال و اجل در هستی واقف می شود می فهمد که هستی هدفمند و زبان بندی شده است. نظام خاصی بر آن حاکم است و هر چیزی در نهایت حسن آفریده شده است. پس از اینکه این هدایتها و معارف به عقاید تبدیل شوند تلقی انسان از خودش عوض شده و آدمی به خودش ایمان می آورد و به خدای خویش گرایش می یابد. با این معارف و عقاید به نظامهایی راه پیدا می کنیم، نظام اول نظام تربیتی است (که دین با ارسال رسول آغاز شده) و بعد نظام معرفتی است (که رسول در ذهن و قلب آدمی تغییر و تحولهایی را به وجود آورده است و بعد از تحول در معارف، در اخلاق او هم تحول ایجاد کرده است، نظام اخلاقی اسلام ترکیبی است از معرفت و محبت و نیت عمل که سبب تبدیل بدیها به یک وضعیت جدید می شود. این نظام اخلاقی تحقق نظام اجتماعی را در پی خود دارد و این نظام اجتماعی، نظام حکومتی، سیاسی، اقتصادی، حقوقی، قضایی و جزایی خاص خودش را می خواهد و وقتی این توجه در آنان به وجود آمد آن موقع من به احکام روی می آورم، حالا چه احکام عبادی باشد چه اخلاقی، چه اجتماعی، چه سیاسی، چه قضایی و حقوقی، در هر زمینه ای باشد. اگر او کارش را با این توجه آغاز کرد، یعنی از آن مبانی معارف و عقاید و نظامها به احکام رسید، در این مقطع در هر زمینه ای حتی وقتی می خواهد مثلاً حکم حجاب را بگوید، دارای مبانی و مقاصدی است که شرایطی که مدام متحول می شود قدرت پاسخگویی سؤالات ریز و برنامه ریزی جزئی قضایا را دارد. روی آوردن ما به مباحث کلی (قواعد عقلیه) و فقه عامه (رو آوردن به مباحث رأی و استحسان و قیاس سد ذرایع و مصالح مرسله) از اینجا آغاز می شود که بگویم فقه ما جوابگو نیست و چون فقه جوابگو نیست، برگردیم؛ در حالی که ما از جای دیگر آغاز کردیم، ما

گفتیم علم و تجربه آدمی و عقل و اندیشه آدمی کفاف روابط او را نمی دهد پس به وحی احتیاج داریم؛ یعنی ما بعد از عبور از آن دو مقطع به وحی روی آوردیم و اکنون نمی توانیم نارسایی وحی را دلیلی برای بازگشت به گذشته بگیریم و به ادله ای همچون ضرورت، انسداد رأی و استحسان، تنقیح مناط، تحقیق مناط روی کنیم. در حالی که در فقه مبانی داده شده؛ یعنی برداشت مرا از خودم و رابطم را عوض کرده و مقاصدی هم مشخص کرده است، که این مبانی و آن مقاصد نظام جوابگویی را خواهد ساخت که در هر شرایطی جواب خواهند داد که مثلاً با چه صوت و لحنی صحبت کن، چه نوع غذایی بخور، چه نوع لباسی بپوش، یعنی به این مجموعه سؤالات جواب می دهد. این نظام جوابگویی سه مسأله را جواب می دهد: شکل، روش و دستور عمل را؛ یعنی باید‌ها و نبایدها را مشخص می کند و این جواب برخاسته از متن فقه است بر خلاف استحسان و قیاس یا عرف با سایر قضایا که برخاسته از کناره هایی است که در مراحل شارح آن را امضا کرده یا در مواردی بدان استناد کرده است.

□ آیا در این صورت دور پیش نمی آید، زیرا ممکن است، کسی که مدعی استحسان است، هر استحسانی را قبول ندارد، بلکه ادعایش این است که یک مجتهد می آید استحسان می کند کسی که معتقد است آگاه به آن نظامی است که شما می فرمایید، به عبارت دیگر، کسی که مبانی و مقاصد در دست اوست پر کردن جاهای خالی باید استحسان کند و آن موارد را با همان عقل و فکر خودش پر بکند؟
استاد: دیگر جای خالی نیست.

□ منظور حوزه دلیل عقل ات و اینکه آیا جای خالی برای عقل در نظر گرفته شده که خودش بکند؟
استاد: اگر ما مبانی و مقاصد را؛ یعنی اینکه کجا هستیم و کجا می خواهیم برویم، این دو نکته راحل و فصل کردیم جای خالی باقی نمی ماند، اصول برنامه ریزی این است شما وقتی می خواهید برنامه ریزی کنید، به عنوان یک سیاست گذار مقصد را مشخص می کنید و هیچ جای خالی باقی نمی گذارید، چون برنامه ریز تمامی مسائلی را که ممکن است مطرح شود؛ پیش بینی می کند.

□ آیا چیزی به عهده ریز گذاشته نشده است؟
استاد: برنامه ریز فقط با توجه به لوازمی که شما برای او مشخص کردید، برنامه ریزی می کند.

□ دقیقاً سؤال همین جاست، زیر ممکن است برنامه ریزی دو مدیر از یک برنامه متفاوت باشد. هر یک از آن برنامه، جزئیات خاصی را مطرح کنند؟

استاد: گمان کنم شما فرق برنامه ریز و مدیر را در نظر نمی گیرید، چون ممکن است در جریان اجرا یک برنامه مکتوب و مشخص با کیفیتهای متفاوت شکل بگیرد. به عبارت دیگر؛ برنامه اجرا با برنامه سیاست گذاری فرق دارد. سیاست گذاری، مقاصد را مشخص می کند و کاری به جریان اجرایی قضیه ندارد. مدیریت جریان بعدی است؛ یعنی پس از سیاست گذاری. و مشخص کردن مقاصد و تنقیح شرایط برای مدیریت به کسی واگذار شده است که لازمه آن تفکیک بین تقدیر و تدبیر است؛ یعنی تفکیک بین مدیریت و برنامه ریزی، لذا با سیاست

گذاری صحیح منطقه الفراغی باقی نمی ماند که بی حکم باشد و ما برای پیدا کردن حکم آن به استحسان و... متوسل شویم.

□- تأثیر زمان و مکان در اجتهاد تا چه حد است و آیا می توان زمان و مکان را تغییر معنا کرد، در این صورت متغیر چیست؟ آیا معرفت آدمی است، موضوعات فقهی است، ارزشهای اجتماعی است، و یا موضوعات دیگر؟ **استاد:** اگرچه ممکن است تأثیر زمان و مکان فراغتی را به وجود بیاورد و با احتمال و اجمال، ادله خاصه را از کار بیاندازد (در صورتی که اطلاق و عموم را آن قدر در نظر بگیریم که نتواند تمامی مسائل را حل کند و مفید واقع شود به نظر من توجه به عنصر زمان و مکان گرچه بتواند چنین خصوصیتی ایجاد کند، ولی برای پاسخ دینی و اصولاً برای اثبات حکم کارگشا نیست. ممکن است شما حکم را با عنوان قید بودن نفی کنید. اگر این قید تعدد موضوع را ایجاد کند؛ یعنی بالاتر از تغییر و تفاوت لذا اگر بخواهید حکم این موضوع را به موضوع دیگری منتقل کنید، باید دنباله ادله جدیدی بگردید که این دلیل می تواند استحسان، قیاس، عرف یا ادله عامه باشد در هر حال زمان و مکان کارگشا نیست، زیرا اثبات هر حکمی به ملاک و استحسان یا عرف و یا قراردادها یا ضرورتها یا احکام ثانویه ضرر و یا احکام حکومتی و یا احکام مصلحتی محتاج است. در اثبات حکم جیدد از عهده زمان و مکان خارج است، زیرا اثبات هر حکمی خود زمینه دیگری را می خواهد. اگر ما زمان و مکان را به عنوان تغییر و قید مطرح کردیم سبب تعدد موضوع می شود، نه سبب تغییر معرفت. البته ممکن است در عنصر معرفت تأثیر بگذارد، اما سبب تحول آن نمی شود.

اما موضوعات فقهی چیزی است که در زمان متغیر می شود، مرکبها متغیر می شوند، نه اینکه زمان و مکان قید باشد برای تغییر نه به عبارت روشن تر ما دو متحول مستمر داریم: یکی تحول در شرایط و امکانات آدمی است و یکی تحول در موضوعات و به اصطلاح متعلقات احکام کلی، دو امر ثابت داریم: یکی روابط ثابت در کنار پدیده های متغیر؛ یعنی ما در حوزه پدیده های متغیر، می توانیم روابط ثابت را بررسی کنیم و دومین امر ثابت سنتها و قانونمندیهاست؛ پس در فرض متغیرها، سنتها، قانونمندیها و نظام مندیها بر اساس قدر و اندازه های ثابت، دارای حدود و حقوق مشخصی است، ما روابط ثابتی خواهیم داشت، این دو تا نکته باید بررسی بشود.

مسأله بعدی تغییر ارزشهای اجتماعی است تغییر ارزشها تأثیر در اجتهاد ندارد بلکه سبب استغناء از دین است؛ یعنی قبل از اینکه اجتهاد فقیه را متحول کند؛ او را از دین بی نیاز می کند؛ یعنی مجتهدی که به تحول این چنین ارزشی می رسد قبلاً بی دین می شود، تا بعداً به اجتهاد خاص روی آورد. مرادم از بی دینی اهانت نیست؛ یعنی از آن دینی که به اصطلاح به ضرورتش رسیده بود که جامع و شامل الی یوم القیامة جامع و شامل، از این فارغ می شود حالا یا به حد مبدأ و معاد می رسد یا به اعتقاد و باور که می گوید مذهب در حد اعتقادات من است؛ یعنی بیش از این را نمی فهمم.

□- در نظامی مانند نظام مقدس جمهوری اسلامی ایران که با روابط اجتماعی - اقتصادی و تو شرایط خاص خود می خواهد ارزشهای اسلامی خود را حفظ کند و به نیازهای جامعه نیز پاسخ بدهد، این سؤال مطرح می شود که زمان و مکان به چه نحوی در اجتهاد مصطلح تأثیر می گذارد که آن مفاسد بازگشت به بی دینی را به دنبال نداشته باشد؟

استاد: با توجه به اینکه نظر حضرت امام در مورد زمان و مکان هم در محدوده زمانی خاصی و هم در مورد موضوعات خاصی مطرح شده است؛ به عبارت دیگر خود این مسأله همه تحت تأثیر زمان و مکان است؛ یعنی نمی توان تمامی مشکلات نظام را با طرح تأثیر زمان و مکان حل کرد، زیرا حتی اگر اصل قضیه زمان و مکان تعمیم هم پیدا بکند فقط نفی حکم می کند، اما اثبات حکم جدید نیازمند مبانی جدید است، که در این صورت ناچار باید به سراغ استحسان و قیاس و استقراء... رفت و بنای شما هم نیست که به مسائل حکومتی، احکم ثانویه اطلاعات و عموماً متمسک بشوید. کلاً من زمان و مکان را جوابگوی مشکلات کلی فقه نمی دانم.

□- منظور از زمان و مکان چیست؟

استاد: با برداشتی که از مفهوم زمان و مکان در این جوامع وجود دارد، این مسأله مطرح شد که آیا می توان زمان و مکان را به تغییر و تعبیر ما تحول معنا کرد، دگرگون شدنی که عنصری را به وجود می آورد؛ یعنی این غیر از آن موضوع سابق می شود، تعدد به وجود می آید. بعد هم شما سؤال کردید اگر زمان و مکان به معنای تغییر باشد متغیر، متغیر کدام است؟

□- با توجه به مسائلی که مطرح شده، نظر شما در مورد زمان و مکان چیست؟

استاد: من اصلاً زمان و مکان را جوابگوی مشکلات کلی فقهی خودمان نمی دانم و راه حل را منحصر در زمان و مکان نمی دانم و تحلیل من با نتایجی که در این بحث از آن سخن گفته شد هماهنگ نیست.

□- مسائلی که در اینجا مطرح شده فقط سؤال است و موضوعیت ندارد. عده ای زمان و مکان را به عنوان یک منبع پنجمی (در کنار قرآن، سنت، اجماع و عقل) در واقع برای اجتهاد فرض کردند که با زمان و مکان حکم دیگری را اثبات کنند، حالا بحث این است که تصور و تلقی شما از مسأله زمان و مکان چیست و اگر قائل به تأثیر زمان و مکان در اجتهاد هستید، این تأثیر به چه نحو است؟

استاد: من خیلی راحت با این قضیه برخورد کردم، فرمایش امام و آن نکته ای که مربوط به برکات وجودی ایشان بوده و راه حلها و معالجه هایی که مطرح شده یک مسأله است و اینکه ما بیاییم مبحثی را که در مقطع خاصی مطرح شده یک مبانی کلی بگیریم و بگوییم که همه مشکلات ما برخاسته از این است مسأله دیگری است که من این مسأله را باطل می دانم، عنصر زمان و مکان به هر تحلیلی که بشود به هر نحو، به عنوان تغییر بگیریم، به عنوان تحول بگیریم، به عنوان قید خاصی برای یک چیزی بگیریم، به عنوان شرایط بگیریم، به عنوان زمینه های حکم بگیریم، به عنوان پوششهایی، ملبساتی بگیریم به هر عنوانی که اخذ شود ممکن است علاوه بر نفی و رفع حکم اثبات حکم را هم به دنبال داشته باشد یا اینکه ما محتاج به قواعد عامه یا ملاکات و استحسانات یا محتاج ادله حکومتی هستیم.

□- سؤال همین جاست که در همان حد امکان، چرا زمان و مکان حکمی را اثبات نکنند، به این صورت که مصداقی که قبلاً موضوع یک حکم خاصی بوده، به سبب تحول زمان اکنون موضوع حکم دیگری شده است، آیا این اثبات حکم نیست؟

استاد: خیر، این تخلیه از حکم است؛ مثلاً مسأله خون. در واقع زمان و مکان به این حکم نداده بلکه تحول نافع به ضار یا تحول ضار به نافع این موضوع را ساخته است، و ادله عامه اثبات حکم می کند، نه تحولی که به وجود آمده است؛ مثلاً اگر سگ ملح شد، تحول این سگ (حالا چه عنصر زمان و مکان را در آن ملحوظ بکنید یا نه) این انقلاب این تبدیل و این تحول موضوع باعث می شود که احکام ثانویه و احکام اولیه ای که روی موضوعات خاص آمده، روی موضوع ملح آمده، آن را شامل می شود؛ یعنی در واقع زمان و مکان حکم ایجاد نکرده، تخلیه کرده یک موضوعی را از یک حکم، فراغتی به وجود آمده تا حکم دیگری بر آن بار شود، ولی زمان و مکان جواب دینی به قضیه شما نداد که مسائل را حل و فصل کند.

□- آیا به نظر شما بین اجتهاد مجتهدی که آگاه به زمان و روابط اجتماعی، سیاسی و ... جامعه خویش است با اجتهاد مجتهدی که فاقد اینهاست، تفاوتی وجود دارد؟

استاد: این بحث جدیدی است؛ یعنی بحث این است که حوادث تا چه حد بر حوزه معرفت آدمی، معرفت دینی او تأثیر می گذارده که اگر بخواهیم پاسخ این سؤال را بدهیم از حوزه بحث فقهی خو خارج می شویم. نتیجه بحث این شد که زمان و مکان با همه تحلیل‌های خوش بینانه ای که از آن می شود تنها می تواند رفع الحکم کند، اما اثبات حکم به عهده دلیل دیگری است، لذا عده ای به استحسان و قیاس و مصالح و ملاکات (اهل سنت) و عده ای نیز به ظنون (فیض) متوسل شده اند.

سازگاری دین با نیازهای جدید

مصاحبه با آیت الله طاهری خرم آبادی

□- ضمن تشکر از جناب عالی که در این مصاحبه شرکت نمودید لطفاً بفرمایید چه تحلیلی از مؤثر بودن زمان و مکان در اجتهاد دارید؟

استاد: پیرامون مطلب بسیار مهم و ارزنده ای که حضرت امام - قدس سره الشریف - در این سالهای آخر مطرح کردند و آن مسأله تأثیر زمان و مکان در احکام الهی و شرعی است، چند نکته به نظر می رسد که عرض می کنم. منظور از زمان و مکان مسلماً نفس این دو ظرف زمانی و مکانی نیست؛ یعنی این طور نیست که نفس زمان با قطع نظر از مظروف و قطع نظر از جامعه ای که در آن زمان است و با قطع نظر از اوضاع و احوالی که در زمان و مکان هست، خود زمان یک اثر خاصی داشته باشد. قطعاً چنین معنایی منظور نیست، که بگوییم مثلاً حرکت زمین؛ دور خورشید و گذشت ساعات و سال و ماه - اگر هیچ تغییری در مظروف، در جامعه و افراد آن پیدا نشود - نفس این حرکت خورشید و زمان و مکان در احکام یک اثر تکوینی داشته باشد؛ بلکه منظور این است که زمان با محتوا و مظروفش و همچنین مکان با مظروف و محتوایش که در حال تغییر و تحول است، این تغییر و تحولاتها احياناً در تغییر و تحول احکام، نقش مؤثری دارد. به بیان دیگر، منظور این است که آنچه از مسائل فردی و اجتماعی در این زمان واقع می شود، با آنچه در گذشته بود فرق دارد. حال با توجه به این مطلب بینیم تغییراتی که در احکام و در مسائل شرعی به واسطه تغییر در زمان و مکان - به همین معنا - پیش می آید، چگونه است؟ چند نوع تغییر و تأثیر را می توان تصور کرد: اولاً به واسطه تغییر زمان و مکان، یک موضوعات جدید و مستحدثی به وجود می آید که این موضوعات جدید و مستحدث احکام جدیدی را اقتضا می کند و در گذشته به خاطر اینکه این موضوعات وجود نداشته، قهراً بحثی هم در باره این احکام نبوده است. این یک مسأله خیلی روشن و واضحی است و ما مثالهای فراوانی در این مورد می توانیم ارائه کنیم. انواع مسائلی که الآن در موضوع پزشکی مطرح است و در گذشته اصلاً مطرح نبود، مسائل پیوند اعضا، کالبد شکافی، خرید و فروش عضو (در زمان حیاتش، مثلاً شخص عضو خودش را بفروشد) و یا مسائلی در رابطه با تلقیح و نظیر اینها؛ که ما بعد از پیروزی انقلاب شاهد این نوع سؤالات هستیم، خوب اینها مسائل متسحدثه ای است که شرایط زمان و مکان، اینها را به وجود آورده. تغییراتی که در جامعه و در مسائل مربوط به طب، حرکت در فضا و حرکت انسان در مسافتهای طولانی به دور زمین در رابطه با نماز و روزه اش، که احياناً خود امام هم بعضی از این مسائل را مطرح فرموده است.

همچنین مسائل فراوانی داریم که در خصوص قراردادهای بین المللی، احکام شرکتها، انواع و اقسام شرکتها، بیمه و سایر مسائل اقتصادی که اصلاً در گذشته وجود نداشتند. نقش زمان و مکان در پیدایش این احکام و در پیدایش

این موضوعات خیلی روشن است؛ این در مورد احکام اولیه. در همین رابطه، نسبت به احکام ثانویه هم مواردی داریم که باز زمان، مؤثر است در پیدایش یک موضوعاتی که این موضوعات، احکام ثانویه ای را می طلبد؛ از قبیل: اضطرار، ضرر، حرج. این نوع مسائلی که جزو احکام ثانویه است، به خاطر یک سری مسائل مستحدثه و مسائل پیچیده اجتماعی و یا اقتصادی پیش می آید. مثلاً فرض کنید در گذشته، این احکامی که مربوط است به خراب کردن منازل مردم، گرفتن زمینهای مردم برای خیابان کشی یا احداث پارک و سایر مسائل رفاهی مردم، اینها وجود نداشت. یا فرض کنید مسائلی که مربوط می شود به قوانین راهنمایی و رانندگی، اینها گرچه به نفع مردم است، ولی در عین حال سلب اختیار کردن از مردم است. این که مثلاً به فلان و سیله نقلیه گفته می شود اینجا باید توقف بکنید، از این راه بروید، از آن راه نروید، حداکثر سرعت این قدر باشد. اینها همه اش تحدید اختیار مردم است، اینها خودش حکم است و احتیاج دارد به اینکه حکم شرعی اش - چه احکام ثانویه باشد و چه احکام ولایی - معلوم و معین باشد. بعضی از این موارد، ممکن است جزو احکام ثانویه باشد، از باب ضرر، حرج و اضطرار. بعضی از اینها هم ممکن است در حد اضطرار و امثال آن نباشد، اما مصلحت اجتماعی اقتضا می کند که این نوع تحدیدها به وجود بیاید.

□- معمولاً این مصالح را به جایی بر می گردانند که از باب اضطرار تلقی می شود.

استاد: بله بعضی موارد، این گونه است، اما بعضی وقتها هست که به آن مرحله نمی رسد، به آن مرحله ای که واقعاً مشمول قاعده لاضرر باشد، که بتوان به قاعده لاضرر و قاعده لاجرح تمسک کرد؛ مثلاً در این جا فضایی نباشد، ممکن است ضررهایی برای افراد داشته باشد، اما اینها ضررهایی نیست که بتوان به «لاضرر» تمسک کرد. در هر حال، این یک قسم تغییر است.

یک قسم دیگر این است که تغییراتی که در زمان و مکان واقع می شود، منشأ می شود که موضوع تغییر بکند، موضوع حکم اولی تغییر بکند. مثلاً فرض کنید در گذشته خرید و فروش خون حرام بود، این خرید فروش، موضوع حرام بود؛ برای اینکه یک منفعت حلالی برای خون تصویر نمی شد، و چیزی که منفعت مُحلَّله نداشته باشد - مگر یک منفعت خیلی نادر - این را می گویند حرام است. اما الآن تغییراتی که در زمان و در مسائل پزشکی پیدا شده، این موضوع را تغییر داده است. قهراً وقتی موضوع تغییراتی پیدا کرد، حکم هم همین طور تغییر می کند. یا فرض کنید که به این نتیجه رسیدیم که شطرنج در یک مکانی، در یک عرفی و در یک جامعه ای اصلاً به عنوان آلت قمار از آن استفاده نمی شود. قهراً حکمش عوض می شود. یا همین آلاتی که الآن هست و موسیقی محسوب می شود اگر واقعاً فرض کنید که از یکی از این آلات اکثراً برای منفعت مُحلَّله - مانند سرودهای حلال - از آن استفاده می شود، قهراً موضوع این تفاوت پیدا می کند.

□- در همین جا سئوالی پیش می آید و آن اینکه آیا بدون تغییر موضوع، ممکن است حکم عوض شود؟

استاد: فعلاً بحث ما در مورد تغییر موضوع است. اگر، موضوع تغییر پیدا کرد، قهراً حکم عوض می شود، چه نسبت به عناوین اولیه باشد و چه نسبت به عناوین ثانویه باشد. در مورد عناوین ثانویه، ممکن است یک چیزی یک زمانی برای فرد یا برای جامعه، ضرر داشته باشد یک زمانی هم ضرر نداشته باشد، قهراً در آن زمانی که ضرر ندارد دیگر مشمول قاعده «لاضرر» نمی شود.

نوع دیگر تأثیر، این است که زمان و مکان در کیفیت استنباط احکام و فتوا مؤثر باشد. به این معنا که وضع زمان و اوضاع اجتماعی جوری باشد که نحوه فهم فقیه و مجتهد از منابع، از آیات، از روایات، فرق کند، که به نظر من این مسأله مهمی است. از باب مثال، زمانی بود که در استنباطات، به مسائل حکومتی توجه چندانی نبود؛ چون شیعه دارای حکومتی نبود. لذا در مسأله انفال تصور شده بود که اینها مال شخص امام است و از روایت و آیه شریفه، چنین استنباط شده بود. در آن زمان ممکن بود کسی به ذهنش بیاید و حکم کند به لزوم دفن سهم امام. یا مثلاً احیاناً افرادی که متعبد و متشرع نبودند، برایشان این سؤال مطرح می شد که امام می خواهد چه کند تمام این اراضی موات جنگلها و دریاها و آنچه که به عنوان مصداق انفال ذکر شده است. ولی حالا بعد از این که آدم یک مقداری در مسائل اجتماعی و حکومتی پیش می رود آن وقت می بیند در تمام دنیا، در همه حکومتها و در همه جوامع، این نوع اموال مال حکومت است. مال دولت است، این جا قهراً زمان به طور ناخودآگاه تأثیر می گذارد. البته این لغزشگاه بسیار خطرناکی است. یک وقت کسی متعبد است و واقعاً با دقت و با حفظ موازین و معیارهای فقهی و اصولی مطلبی را استنباط می کند مثل امام - رضوان الله تعالی علیه - که متعبد بود به استفاده از آیات و روایات. یعنی با آن فکر سرشارش، ذوقی استنباط بکند، یک وقت این جور است، اما یک وقت است که نه شخص خودش را می دهد دست زمان و مکان. باید کسی که واقعاً فقیه و مجتهد است خیلی ذهن خودش را خالی بکند و دنبال این نباشد که بخواهد یک مطلبی را ثابت کند؛ کما اینکه ما شاهد بودیم قبل از پیروزی انقلاب و بعد از پیروزی انقلاب، خیلی افراد بودند که فضل هم داشتند، اما در عین حال در این مسائل اقتصادی و فقهی گاهی تحت تأثیر قرار می گرفتند.

□- یکی از مسائلی که در باب مسأله زمان و مکان، مطرح است، مسأله تعارض اهم و مهم ماست تشخیص اهم و مهم بر عهده کیست؟ عرف یا فقیه؟

استاد: قطعاً تعیین اهم و مهم در مقام تزامن بین دو حکم، با کسی است که مکلف به این دو حکم است. گاهی تکلیف، یک امر اجتماعی است که اصلاً اختیارش با حکومت است و گاهی هم تکلیف، یک امر فردی است. برای مثال، حج دو حیث دارد یک حیث فردی و شخصی، که هر وقت راه باز شد من می روم حج اینجا اگر من می خواستم بروم حج و رفتن حج من متوقف شد بر اینکه از زمین غصبی عبور بکنم، و نظائر این، تشخیص اینها با خود من است که این مهم است یا آن، و من مکلفم به وجوب اجتناب و یا حرمت. در اینجا مخاطب، فرد

است. اما یک وقت هست که یک حیث دیگر دارد که مربوط به حکومت است، مثل فراهم کردن تسهیلات حجاج.

□- منظور این است که آیا تشخیص اهم و مهم در اختیار حاکم است یا در اختیار مجتهد است و یا عرف؟

استاد: کلاً به این صورت است که تشخیص اهم و مهم به کسی محول شده است که تکلیف متوجه اوست. پس تکلیفی که به حاکم محول است، او باید خودش تشخیص بدهد، مکلف هم همینطور. اما اگر جایی تعارض پیش آمد مکلفین باید از حکومت اطلاعات کنند. مثلاً در جبهه جنگ سرباز تشخیص می دهد که الآن این جا باید برود، ولی فرمانده تشخیص می دهد که نباید برود این از همان جاهایی است که تعارض پیش می آید بین تکلیف شخصی و فرمانده، کدام را باید مقدم بکنیم؟ احکام ولایی معنایش همین است که باید تشخیص فرمانده را مقدم بکند.

□- این جا ممکن است بگوییم که در جهاد حیث جمعی دارد، ولی در حج، حیث تکلیف عبادی فردی هم وجود دارد.

استاد: جهاد هم همینطور است؛ همراه با حیث فردی، حیث جمعی هم دارد. وظیفه مکلف این است که حج را انجام بدهد، حاکم هم وظیفه اش این است که اگر این حجی که می خواهد انجام شود، به ضرر اسلام باشد جلویش را بگیرد. بنابراین آنچه مربوط به شؤون حکومت و اداره اجتماع است، در تشخیص موضوعش - چه موضوع اولی باشد، و چه موضوع ثانوی و چه تراحم - مربوط به حکومت است؛ اما اینکه حکومت خوب تشخیص می دهد یا اشتباه می کند، افرادی را که می گمارد، باید برای تشخیص چه بکند این یک بحث دیگری است، بحث صغروی است، فعلاً امام(ره) «مجمع تشخیص مصلحت» را تعیین کردند. ممکن است این مجمع تشخیص مصلحت اشتباه کند؛ اما در هر حال وظیفه، وظیفه حکومت است که این کار را بکند (آنچه مربوط به اوست) البته قهراً گاهی تراحم هم پیدا می کند با آنچه که مربوط به شخص افراد و اشخاص است. خلاصه آنکه، همانطور که تشخیص موضوع مربوط می شود به مکلف، یک وقت حکومت مکلف است، یک وقت یک جمع است به نحو و خوب کفایی، و یک وقت شخص است.

□- بعضی از آقایان یک راه دیگری برای این کار مطرح کرده اند و در تعارض بین اهم و مهم گفته اند که تشخیص با مجتهدین است، به خاطر اینکه در مسائل عامه، در واقع تغییر عناوین اولیه است. **استاد:** بالاخره ما در یک حکومت آیا یک حاکم می خواهیم یا چند حاکم؟

□- نه حاکم هم می آید امر را به شورای مصلحتی می دهد که عده ای از فقها هستند.

استاد: بحث در این است که در حکومت اگر یک نفر مجتهد در رأس بود و تمام امور را به افراد صافح داد، آیا این دیگر لازمه اش این است که همه پستها را مجتهد قرار بدهد؟ این لزومی ندارد. و آیا هر مجتهدی می تواند حکم را تغییر بدهد این هم که نمی شود، پس بنابراین بحث بر می گردد به اینکه در رأس حکومت یک مجتهدی باشد و مصالح را واقعاً در نظر بگیرد و تمام خصوصیات را ملاحظه بکند.

□- برای اینکه آن عناوین اولیه در جای خودش محکم بماند و از طرف دیگر کارها مختل نشود و مصالح رعایت بشود، برای جمع بین این دو چه باید کرد که در آینده فقه جدید به وجود نیاید و از آن طرف هم کارها مختل نشود؟

استاد: این یک ذهنیت اشتباه است. اغلب چنین تصور می شود که در موارد تعارض بین اهم و مهم، در موارد حرج و ضرر، همه این مواردی که از حکم اولی صرف نظر می شود، تصور این است که حکم اولی را به طور کلی کنار گذاشته ایم؛ در حالی که چنین نیست «الضرورات تقدر بقدرها»، از حکم اولی باید به اندازه ضرورت، حرج و اضطرار، صرف نظر بکنیم، در امور شخصی هم همینطور است. شما وقتی که مریض هستید وضو نمی گیرید، یا روزه نمی گیرید. پس این جهت باید در ذهنمان باشد که این کار چنین نیست که فقه جدید پیش بیاورد.

□- یکی از سؤالی که کمتر به آن پرداخته شده، مسأله تفاوت میان عرف و سیره عقلاست، چه فرقی هست بین عرف و سیره عقلا؟

استاد: معمولاً «عرف» در تشخیص موضوعات و مصادیق عناوین مطرح است و در استظهار از مدالیل الفاظ. مثلاً گفته می شود که این آب عرفاً مصداق آب مطلق است، یا این معنا از این لفظ عرفاً فهمیده می شود. اما سیره یعنی بنای مستمر عقلا. مثلاً روش عقلا این است که به ظاهر کلام عمل می کنند به خبر ثقه، و یا به اعمال یکدیگر ترتیب اثر می دهند و اصالة الصحه جاری می کنند و هکذا. سیره عقلا در آن اموری است که به نحو مستمر عمل می کنند به آن؛ اما عرف را معمولاً در تشخیص به کار می برند، در تشخیص موضوعات و مفاهیم.

□- آیا می توان سیره عقلائی جدید را هم تصور کرد؟ یعنی سیره عقلائی ای را تصور کرد که در زمان ائمه نبوده و بعداً به وجود آمده است.

استاد: بله فرض کنید اگر گفتم در زمان ائمه تقلید اصلاً در کار نبوده و روایات را می گرفتند عمل می کردند، «تقلید از مجتهد» وجود نداشت، ولی بعد از زمان ائمه علیهم السلام به وجود آمده است. البته این مورد بحث است که آیا اگر چنین چیزی نبود، اما شارع اصل رجوع جاهل به عالم را ردع نکرده است. اینجا آیا این عدم ردع حجت نیست؛ بعضی می خواهند بگویند حجت است، چون شارع می دانسته که بالاخره یک روزی پیش می آید و این عدم ردع او، امضا است. این از مسائل مورد بحث است.

□- مرحوم صدر تعبیری دار به «منطقه الفراغ» به این معنا که جاهایی هست که شارع نظری ندارد ولی حاکم می آید این جا دست می گذارد روی آن؛ مرحوم شهید صدر می گوید که مهمترین میدان فعالیت حاکم در همین منطقه الفراغ است که حکم می دهد به وجوب یا حرمت حال سؤال این است که آیا این منطقه الفراغ را می شود گفت که با احکام حکومتی مغایر هستند یا نه؟ اگر نیستند پس تفاوتشان در چیست؟

استاد: اباحه خود یک حکم است. یعنی هیچ شیئی، از یکی از احکام خمسه خالی نیست، اینکه شارع گفته «هذا مباح» ولو به نحو کلی، اگر این باشد، آن وقت قهراً مغایر می شود با حکم حکومتی که می گوید واجب یا می

گوید حرام ولی اگر گفتیم اباحه «لابشرط» نیست، بلکه «لاحکمی» است، (امام هم نظرشان این بود) خود اباحه حکم نیست مگر در بعضی جاها، به طبیعت خودش رها کرد و نگفت «هذا مباح» (شاید منطقه الفراغ) باشد این معنا مغیر نیست، چون شارع حکمی نکرده و در واقع بر می گردد به حکم عقل. این بر می گردد. به آن بحثی که آیا اصل در اشیا - قطع نظر از حکم شرعی - اباحه است یا حذر؟ عقل می گوید مانعی ندارد، شرع هم که در این جا چیزی نفرموده است. اما یک وقت است که شاید شرع گفته مباح است و در عین حال آمد و گفت که حرام است، این مغایرت است.

□- حالا اگر در منطقه الفراغ حاکم حکم کرد، تفاوت با آنجا که حکم ثانوی می کرد چه می شود؟

استاد: منطقه الفراغ را به چه معنا می گیرید؟

□- به معنای مباح لابشرطی.

استاد: اگر مباح لابشرطی گفتید اینجا حاکم حکم کرده، در حالی که حکم اولی هم ندارد. حکم ولایی کرده یا بر اساس عناوین ثانویه حکم کرده است. خوب، تفاوتش با آنجا این است که در آنجا باید از حکم اولی صرف نظر کنیم، به سبب ضرورت یا تشخیص مصلحت.

قلمرو نقش زمان و مکان در احکام

مصاحبه با آیت الله علوی گرگانی

□ - با تشکر از اینکه قبول زحمت فرمودید، این فرمایش حضرت امام که زمان و مکان در اجتهاد نقش دارد و تعیین کننده است، در تبیین این مطلب و استدلالها یا ادله و شواهدی که می شود برای آن ذکر کرد، در خدمتتان هستیم تا استفاده بکنیم.

استاد: به نظر حقیر می رسد که این جمله ایشان که فرمودند: زمان و مکان دو عنصری هستند که نقش مهمی در اجتهاد دارد، یک اصل و یک رکن اساسی دین مقدس ما، مخصوصاً مذهب تشیع است. ما می توانیم مطلب ایشان را از جهات مختلف از مدارک شرعی به دست بیاوریم. چنانچه عقل هر عاقلی هم شهادت بر این مطلب می دهد. عنایت دارید که احکام همیشه یک مرکزی و یک متعلقی می خواهد و متعلق احکام نیز همیشه فعل مکلفین است. و از آنجا که فعل مکلف هم از اموری است که وابستگی به خود انسان دارد و انسان هم خودش یک فرد زمانی و مکانی است (یعنی در ظرف زمان قرار گرفته و دارای یک جسمی است که احتیاج به تحیّر و مکان دارد)، پس فعل و افعال انسان هم قهراً زمانی و مکانی اند، یعنی احتیاج به زمان و مکان دارند. بنابراین هر حکمی نیز احتیاج به زمان و مکان دارد. اما اینکه زمان و مکان چگونه و چطور می تواند در زمینه اجتهاد و حکم تعیین کننده باشد و مؤثر واقع بشود، در اینجا ما سه مرحله را فرض می کنیم. این سه مرحله عبارت است از اینکه یک موقع حیثیت مقام جعل و تشریح ملاحظه می شود (مرحله اول)، یک موقع هم مقام، مقام استکشاف است (مرحله دوم)، (مرحله سوم) مقام اجراست. اما مرحله اول مربوط به شارع مقدس است؛ زیرا جعل و تشریح به دست او است. مرحله دوم که مقام استکشاف است و مقام استکشاف نیز همان مقام اجتهاد است، مربوط به بزرگان و مجتهدین است. مرحله سوم، یعنی مقام اجرا بستگی به خود مکلفین دارد که خارجاً این احکام را پیاده می کنند. اما اینکه چطور مسئله زمان و مکان در این سه مرحله نقش دارد، باید گفت: در مقام جعل و تشریح در عصر خود رسول الله صلی الله علیه و اله و سلم چه بسا حکمی در یک زمانی جعل شد و زمانی دیگر آن حکم برداشته شد. در آیه شریفه «نجوا» در سوره مبارکه مجادله، این مطلب به چشم می خورد و حیثیت زمان در این آیه تأثیر کرده است.

خدای تبارک و تعالی با نازل کردن آیه نجوا چند کار انجام داد. یکی از حکمتهای این آیه شریفه این است که خدای متعال با فرستادن این آیه وجود مقدس رسول الله صلی الله علیه و اله و سلم را از شرم و حیا راحت کرد و فرمود که از این به بعد اگر بناست رازی با حضرت داشته باشید، اول باید صدقه بدهید. با این حال بعد از گذشتن مدت زمانی آیه شریفه نسخ شد. در اینجا کیفیت زمان و خصوصیت زمان نسبت به وجود مقدس رسول الله صلی الله علیه و اله و سلم در جعل این حکم و رفع این حکم تأثیر گذاشته است.

بهترین شاهد برای این مدعا (تأثیر زمان و مکان در جعل احکام) بیان تدریجی خود احکام اولیه است که در ابتدا (قُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ تَفْلِحُوا) بود، و بعد نوبت به نماز و روزه و خمس و... رسید. با گذشت زمان دین صورت تکاملی خودش را طی کرد و این می‌رساند که زمان و مکان در جعل احکام دخالت داشته است.

اما مرحله دوم که مقام استکشاف است، در مرحله جعل گفتیم که جاعل حکمی را جعل می‌کند. وقتی که جاعل، جعل حکم کرد، مجتهد به وسیله ادله اربعه این حکم را استکشاف می‌کند. در این مرحله باز می‌بینیم زمان و مکان نقش مؤثری دارند. برای اینکه مجتهدی که می‌خواهد حکمی را بیان کند، فرض این است که دسترسی به واقع ندارد، بلکه طریق استکشاف دارد و طریق استکشاف او همین ادله است که به وسیله آن حکمی را استخراج می‌کند و برای او مشخص می‌کنند که در اینجا مصلحت چیست و مفسده چیست. حالا چه بسا ممکن است که این ادله او را به واقع برساند و یک موقع هم ممکن است که او را به واقع نرساند. اما حکم را (به لحاظ حکم اولی) که ملاحظه بفرمایید، آن حکم به لحاظ مصلحت واقعی و مفسده واقعی، که وجود مقدس رسول الله صلی الله علیه و اله و سلم آورده، تغییر نمی‌کند. و این همان مضمون روایت مشهور از امام باقر علیه السلام است که حضرت فرمود: «قال جدی رسول الله صلی الله علیه و اله و سلم: «حلالی حلالٌ إلى یومِ القیامةِ و حرامی حرامٌ إلى یومِ القیامةِ» ولی من مجتهد فرضاً ممکن است که به همان حکم واقعی برخورد بکنم و گاهی هم ممکن است برخورد نکنم، اما این دید من نسبت به اینکه به حکم واقعی برخورد بکنم، باز روی همین فرد زمان و افعال مکلفین در زمان می‌رود؛ زیرا مقتضیات زمان می‌گوید که این زمان و این وقت اقتضا می‌کند که چنین حکمی مطابق این ادله بیان بشود.

اما مرحله سوم که مقام اجرا است، مربوط به شخص است؛ مانند ضرر شخصی، حرج شخصی، اهم و مهم شخصی. البته ممکن است مجتهد موضوع مستنبطه را بگوید، اما پیاده کردنش به دست خود شخص است که آیا من اینجا این حکم را پیاده بکنم یا نه؟ این دیگر ربطی به مسأله اجتهاد ندارد.

□ - تأثیر شرایط زمانی و مکانی در حکم به این صورت، سرانجام به چه چیزی بر می‌گردد؟ یعنی چه چیز حکم عوض می‌شود که حکم دگرگون می‌شود؟

استاد: جعل حکم به مصالح و مفاسد بستگی دارد. چون عقیده ما امامیه این است که احکام همیشه تابع مصالح و مفاسدند. خود جاعل و قانونگذار هم قدرت دید آن مصالح و مفاسد را دارد و قهراً حکم را به همان مناسبت جعل می‌کند. در عین حال که مراد از مصادیق همان خصوصیت فعلیت حکم است.

□ - یعنی بدون اینکه موضوع دگرگون بشود، حکم عوض می‌شود؟ به عبارت دیگر آیا قدر جامع همه این مصادیقی که فرمودید یک چیز نیست، که عبارت باشد از تبدل موضوع؟

استاد: موضوع بستگی به خود قانونگذار دارد. من در ابتدا عرض کردم که احکام متعلق و موضوعی می‌خواهد و موضوع احکام هم فعل مکلفین است. آن وقت قانونگذار به حسب مقتضای واقعی فعل مکلف (از نظر مصلحت و مفسده) حکمی را متناسب با آن جعل می‌کند و مثلاً می‌گوید الآن این موضوع فعل مکلف اثباتاً این اقتضا را

و یا نفیاً این اقتضا را دارد. پس قهراً حکم عوض می شود، ولی عوض شدن حکم در اینجا چون به دست قانونگذار است، دیگر نمی گویند تغییر العنوان، بلکه تعبیر می شود به این که حکم را برداشتند و حکم را اثبات کردند.

□ - زمان و مکان در خطا و صواب مجتهد چه نقشی دارد؟

استاد: زمان و مکان وسیله است برای مجتهد، یعنی زمان در پیشگاه مجتهد قرار دارد و موضوع هم فعل مکلف در زمان است، حالا مجتهد می آید می گوید خوب من در مقابل این مرحله فعل چه وظیفه ای دارم. و مجتهد بر اساس روایات و ادله حکم را در دو مرحله به دست می آورد: یک مرحله حکم اولی است که شارع مقدس آورده و می خواهد آن را پیاده بکند. خوب به لحاظ آن حکم اولی می گوید «**الصلاة واجبه**»، «**الخمس واجب**» و... اما گاهی به حساب حکم اولی نمی خواهد بیان بکند. الآن تشخیص می دهد که اینجا جایی است که خصوصیت زمان به گونه ای است که نمی تواند حکم اولی را در اینجا پیاده بکند و یک جنبه عنوان ثانوی پیدا کرده است. خوب در این صورت مجتهد دستش باز است؛ برای اینکه شارع مقدس ادله ای مانند قاعده لاضرر، قاعده نفی حرج و امثال آن را در دست مجتهد قرار داده و به او می گوید آن حکم اولی را که من به دست تو دادم و تو به وسیله ادله به دست آوردی و زمان و مکان هم برای آن، موضوعیت ظرفی داشت، آن حکم خودش باقی است؛ ولی شما چون مجتهد هستی اگر تشخیص بدهی که در این عصر بخواهد فلان حکم پیاده بشود، اساس دین در خطر است و یک چیز مهمتری از بین می رود، می توانید حکم را تغییر بدهید. لذا گاهی می بینیم که در بعضی موارد شارع مقدس دست از حکم اولی اش برداشته است.

عنوان ثانوی معلول زمان است. معلول علت مکان است و مکان و زمان هم فرقیشان در این موارد معلوم می شود که گاهی نگاه می کنیم می بینیم همزمان با وجود جنابعالی بنده مشمول نفی این قضیه هستم و شما مشمول عنایت اثباتی اش هستید، با اینکه در یک زمان هستیم، اما حیثیت و خصوصیت مکانی شما ایجاب می کند که شما مشمول عنایت اثباتی اش باشید و حیثیت و خصوصیت مکانی من ایجاب می کند که من مشمول نفی این قضیه بشوم. بنابراین ملاحظه می کنید که مقام استکشاف و اجتهاد، مقامی است به لحاظ حکم الواقع و واقعیات الهی هم سر جای خودش محفوظ است. اما اینکه مجتهد می تواند حکمی را تغییر بدهد، این کار مجتهد منافاتی با این ندارد که بگوییم، **(حلالٌ محمدٌ حلالٌ إلى یومِ القیامه و حرامٌ محمدٌ حرامٌ إلى یومِ القیامه)** به خاطر اینکه مجتهد با توجه به قواعدی که شارع مقدس به دستش داده و با ملاحظه «**الأهم فالأهم**» چنین اقدامی می کند.

البته این اقدام مجتهد نه تنها شرعی است، بلکه مترادف با حکم عقل فطری هم هست. ولی در هر جا که حکم عقل مستقل باشد، قهراً حکم شرع ارشادی است، و هر جا که عقل نتوانست زیاد نزدیک بشود، آنجا حکم مولوی است. بنابر این با توجه به ادله شرعیه مجتهد می تواند مقتضیات زمان و مکان را برای جهات حکمش (حالا یا اثباتاً و یا نفیاً) موضوع قرار بدهد.

□ - این مطلبی که فرمودید آیا به مقام اجرا نزدیک نیست؟ چون اهم و مهم کردن مربوط به مرحله اجراست، نه مرحله اجتهاد.

استاد: البته از نظر حکمی اش مربوط به حاکم و مجتهد است، اما مقام اجرایی اش خصوصیت فردی است و این مربوط به مقام اجرا و مکلف است.

□ - با این حال مطلبی که فرمودید ظاهراً یا به مقام اول بر می گردد یا به مقام سوم؛ چون اگر از جهت اهم و مهم باشد، ظاهراً برگشت به مقام اجرا می کند، ولی اگر قسمت اول کلامتان را (که نسبت به اینها «حلال محمد...» جاری نمی شود و در مورد احکام اولیه است) در نظر بگیریم ممکن است کسی بگوید «حلال محمد...» در مورد همینها هم جاری می شود؟

استاد: نه، ناظر به آن ادله است. ببینید این حکمی که الان داده می شود مقطعی است. مثلاً امام بزرگوار - رضوان الله تعالی علیه - تشخیص داده بودند که فلان روز باید شما مغازه ها را ببندید، به نمازهای جماعت نروید. حالا اینجا این حکم امام را که فرمود به نمازهای جماعت نروید، وقتی با حکم اولی نماز جماعت می سنجم، جماعت دیگر استحباب و موضوعیت ندارد. خوب اینکه امام این گونه حکم می کند و تشخیص می دهد و می گوید در اینجا نظر من این است که این حرکت و قیام باید صورت بگیرد و نمازها تعطیل بشود، خوب اینکه مقام اجرای شخص مکلف بما هو مکلف کلّ واحد نیست؛ یعنی اگر خود امام تنها بخواهد نماز نرود که موضوعیت ندارد، امام می خواست همه ائمه جماعات را در این حکم زیر پوشش بیاورند. یعنی من شخص مکلف اینجا موضوعیت ندارد. اینجا نظر شخص حاکم و مجتهد است و بما انه مجتهد و حاکم علی الاجتماع، از باب اهم و مهم می گوید باید نمازهای جماعت تعطیل شود.

□ - حرمت خمر هم مقطعی است؟ به این معنا که هر جا موضوعش باشد حکم حرمت هم هست؟

استاد: موضوع غیر از مقتضیات موضوع است. اصل موضوع در اینجا وجود دارد، ولی زمان جهت دهنده موضوع است و موضوع در اینجا فعل مکلف است. آنچه شما می فرمایید از اعیان است، شمار روی اعیان نروید، فعل غیر از اعیان است. فعل من که موضوع است، یک موقع آن را شخصی در نظر می گیریم، این مربوط به مقام اجراست، و یک موقع آن را فعل مکلف بما هو مکلف در نظر می گیریم. در این صورت مربوط به مقام حکم و استکشاف و اجتهاد است. اینکه امام می فرماید زمان و مکان در احکام نقش دارند، یعنی اینکه زمان و مکان نقش مؤثری در اجتهاد مجتهد دارند. یعنی اینکه مجتهد در هر عصری و هر زمانی باید بتواند تشخیص بدهد که الان این حکم آیا سزاوار است گفته بشود یا سزاوار نیست؟ مجتهد که فقط کارش این نیست که بگوید این روایت چه دلالت می کند و والسلام؛ باید زمان و مکان را هم کنار این فهم روایی قرار بدهد. بنابراین در مقام استکشاف و اجتهاد می بینیم که همانند حکم اولیه مقام جعل، مسأله زمان و مکان در موضوع اجتهاد تأثیر دارد.

□ - در تقسیم بندی حضرت تعالی مقام اجرا خیلی روشن نشد، اگر مقام اجرا را به اشخاص مربوط بدانیم، خوب اشخاص بعد از اینکه فتوای فقیه را یافتند آن را مقام عمل پیاده می کنند. دیگر مقتضیات زمان و مکان در آن چه تأثیری دارد؟ تأثیر مقتضیات زمان و مکان در اصل اجتهاد و استکشاف و مرحله جعل است، اما تأثیر آن در چه چیزی از مقام اجراست؟ این یک مقداری مبهم است.

استاد: الان خود جنابعالی یک مکلفی هستید که در این عصر و زمان و مکانتان می خواهید احکام را پیاده بکنید. حالا در این مراحل، گاهی تقیه برایتان پیش می آید. مثلاً در یک موقعیتی قرار می گیرد که نمی توانید نماز را به حساب حکم اولی بجا بیاورید. اینجا قهراً چه کار می کنید؟ اینجا حکم ثانوی را به تشخیص خودتان پیاده می کنید. یعنی مجتهد نمی آید بگوید اینجا تقیه است. لذا می گویند که مجتهد در موضوعات دخالت نمی کند، چون موضوعات به دست شماست. مجتهد فقط حکم را می گوید، می گوید هر جایی که شما میان مخالفین قرار گرفتید، می توانید تقیه بکنید؛ اما حالا کجا جای تقیه است، این مربوط به مکلفین است و پیاده کردن حکم مجتهد بر موضوعات خارجی و تشخیص آن از نظر زمان و مکان به عهده خود مکلف است. بنابراین مرحوم امام آن را اصلاً موضوع قرار نمی دهد، نه مقام اجرا را در نظر داشت و نه مقام جعل را. چون مقام جعل مربوط به حکم واقعی است. آنچه منظور امام بود و می خواستند بگویند، این بود که مجتهدی می تواند در جامعه اجتهاد خودش را پیاده بکند که دو دید داشته باشد: یکی، دیدی که با آن همه احکام را به دست بیاورد، دوم اینکه در کنار این دید بتواند مقتضیات زمان و مکان را درک کند.

□ - طبق فرمایشی که حضرت تعالی داشتید پس نقش زمان و مکان منحصر می شود به قواعد ثانویه و اهم و مهم در مرحله اجتهاد، یا نه چیز دیگری غیر از اینها هم مورد نظر شماست؟

استاد: اهم و مهمی که ایشان فرمودند یک موقع در مقام خارج است، خوب این مربوط به مقلدین است؛ یک موقع هم مربوط به اصل استکشاف حکم است، که این دیگر تشخیصش به دست مبارک مجتهد است. یعنی مجتهد ابتدا حکم اولی را به دست می آورد، بعد نظر می دهد که کدام اهم است و کدام مهم. اگر اهم را تشخیص داده است، از آن حکم اولی دست بر می دارد و اگر تشخیص نداد طبق حکم اولی فتوا می دهد.

□ - یعنی در واقع قلمرو تأثیر زمان و مکان در اجتهاد، همان قلمرو و تطبیق قواعد ثانویه بر قواعد اولیه است؟

استاد: بله، ولی قواعد اولیه بمآله قاعده، نه بمآله اجرا. برای اینکه قواعد اولیه که می خواهد پیاده بشود دو مرحله دارد: یک موقع مقام خارجش است که آن مربوط به مجتهد نیست، و یک موقع تطبیق عنوان کلی است به موضوعات کلی که این به دست مبارک مجتهد است.

□ - بنابراین قلمرو فرمایش امام در احکام اولیه نیست؟

استاد: بله، عرض کردم که «احکام اولیه» مربوط به جعل جاعل و قانونگذار است، و بیشتر نظر مبارک مجتهدین در پیاده کردن احکام است. به عبارت دیگر مجتهد کاری به «اولی» ندارد، آن مربوط به شارع مقدس است؛ به

این کیفیت که هر جا مصلحت واقعیه را می بیند، حکم را هم می آورد و هر جا که نبیند، حکم را نمی آورد. آنچه به دست مجتهد است، همان «تطبیق» است که بیان شد.

□ - حضرتعالی درباره نقش زمان و مکان در اجتهاد با ذکر چند نمونه مطالبی بیان فرمودید، حالا ما هم می توانیم سؤالهای دیگری را مطرح کنیم همچنین اگر چیزی در همین مورد، خصوصاً موارد خاص که در ابواب مختلف فقه درباره زمان و مکان و نقش آنها در کیفیت اجتهاد به نظر حضرتعالی می رسد بیان بفرمایید، استفاده کنیم.

استاد: شما سؤال بفرمایید شاید مطلب خاصی منظور نظر باشد.

□ - سؤالی که اینجا مطرح است کاوشی در معنای مقتضیات زمان است که مراد آن چیست؟ و آیا با موارد قبل متفاوت است یا نه؟ و چگونه می توان از مقتضیات زمان آگاه شد؟

استاد: به نظر می رسد همانطور که خود مسأله زمان و مکان در دیدگاه مجتهد برای جهت دادن در بیان حکم و امثال اینها موضوعیت دارد، کیفیت اقتضا هم بستگی به دید مجتهد دارد؛ یعنی مجتهد است که کیفیت اقتضا را درک می کند و شرایط را می بیند و قهراً حکم متناسب را روی موضوع پیاده می کند اینها یک سلسله مطالبی است که در برخورد با امور خارجی و شرایط بیرونی قضیه یک سلسله آگاهی برای مجتهد بوجود می آید. به دین معنا که خارجیت یک شیئی هنگامی که در پیشگاه مجتهد قرار گرفت، او می تواند بگوید این زمان اقتضای چنین حکمی را دارد، پس مجتهد در واقع اینجا دو کار انجام می دهد: اول: تشخیص مقتضی، دوم: پیاده کردن حکم، در این حال مجتهد می گوید: حکم این مسأله این است. بنابراین به نظر بنده درک کیفیت اقتضای مقتضی به دید مجتهد بستگی دارد که او کیفیت را چگونه می بیند، منتها اصل وقوع این کیفیت یک امر طبیعی و خارجی است؛ یعنی چه بسا که امری خارجی و طبیعی است که آن کیفیت را در منظر او قرار می دهد، اما تشخیص اینکه اقتضا تا چه اندازه است و خصوصیاتش چقدر است تا حکم را هم بر همان قرار بدهد، به نظر مجتهد بستگی دارد؛ مثلاً خود حضرت امام (ره) هر حکمی را که قبل از پیروزی انقلاب صادر می کردند دید ایشان در اقتضای زمانی آن موقع نشأت گرفته بود. مثل این فرمایش ایشان که پول آب و برق را ندهید. قهراً می بینید شرایط و مقتضیات آن زمان این بوده که دستگاه رژیم سابق را از کار بیندازد. پس شرایط محیط و تشخیص اقتضای زمان، آن طور است که کیفیتش هم به دست مبارک خود مجتهدین است. بنابراین آقایان می گویند هم تشخیص الموضوع به دست مجتهد است، هم وضع الحکم علی الموضوع و مجتهد فقط حکم را بیان نمی کند، بلکه مجتهد باید ببیند که آیا موضوع حکم الآن موضوعیت دارد یا خیر؟

□ - ممکن است جنبه دیگری از همین سؤال را این طور مطرح کنیم، این که می فرمایید کیفیتش به دست مجتهد است، در واقع مجتهد برای اینکتهان مقتضیات را به دست بیاورد باید برود چه چیزهایی را مطالعه کند؛ به عبارت دیگر سؤال این است که فرض کنید بعضیها پیشنهاد می کنند که مجتهد باید علوم اجتماعی رایج را بیشتر بداند بعضیها می گویند اگر بخواهد در زمینه های پزشکی فتوا بدهد، باید موضوعات پزشکی را مطالعه بکند یا از این قبیل چیزها، منظور این است که اگر چه کیفیت اقتضا دست او است ولی باید به چه مطالب یا علوم خاصی یا چه زمینه هایی مراجعه بکند.

استاد: اگر منظور از مراجعه، مراجعه به این مسائل هست، البته خود امام(ره) روششان همین بود. در این مدتی که در نجف اشرف تبعید بودند مطالعات عمیقی در این مسائل داشتند، من چون هر سال محضرشان می رفتم این را متوجه شدم. ایشان درباره انقلابهایی که در جهان رخ داده و رهبران آن انقلابها و نحوه رهبری آنها و چگونگی تصمیم گیری آنان مطالعات بسیار مفصلی کردند. اینها زمینه های آگاهی مجتهد هستند و قابل انکار نیست؛ یعنی مجتهدی که اینها را بررسی کند قهراً به این جهت آگاهتر می شود، این یک چیز طبیعی است.

□ - این نمی تواند یک شکل منطقی پیدا بکند؛ یعنی فرض کنید امروزه در اوایل کتاب القضاء ذکر می کنند، برای اینکه مجتهد بتواند استنباط کند چه علومی را باید مطالعه کند آیا نمی توان به این مطالبی که فرمودید شکل منطقی تری داد و به آن مطالبی که آنجا فرموده اند اضافه کرد؟

استاد: عرض کردم به عنوان کلی قضیه می شود گفت، اما باید دید چه اندازه در مسأله دخیل است؛ یعنی به این معنا که اگر مجتهدی این جور مطالعه نداشت نمی تواند حکم بدهد؟ یا اینکه می تواند نظر بدهد. زیرا آنچه که به نظرش رسیده برای او حجت است، تشخیص اینکه آیا رجوع به این معنا برای او ضروری هست یا نه؟ به دست خود مجتهد است؛ یعنی تشخیص حضرت امام(ره) که من کتبی را مطالعه کنم تا در آینده در نظر دادن دخیل باشد، آن هم باز به دست مبارک خود ایشان است. آن توجهی که به این مسأله پیدا کنیم باز جنبه منفی قضیه را نمی توانیم بگویم که اگر مجتهدی مراجعه نکرد، پس این در واقع مقصر است و دیگر حق ندارد نظر بدهد این را هم نمی توان اثبات کرد چون ما مرهون آن مسأله عدل و عدالت و امثال ذالک هستیم. در رابطه با همین مسأله بنده بین حضرت امام(ره) و مرحوم آیت الله خوانساری(ره) یک مقایسه ای کردم، مرحوم امام - رضوان الله تعالی علیه - می فرمود به نظر من یک مجتهد یک مفتی که می خواهد جامعه ای را رهبری کند کفایت نمی کند که تنها در فقه و مسائل دینی اطلاع داشته باشد، در کنار این باید از یک سلسله امور اجتماعی هم آگاه باشد. امام مرحوم آیت الله خوانساری(ره) می فرماید: ما در موازین فقهی آنچه در محدوده روایات و اینها هست که یک سلسله احتیاج و نیاز جامعه را بیان کرده اند؛ و با آن حجت بر ما تمام می شود. لذا ایشان نظر مرحوم امام(ره) را نظر مبارک و مصاب می دانستند و به من فرمودند: چون آقا نظر مبارکش به این است که حتماً باید با حرکت و انقلاب پیش برویم و به هدف برسیم و به هدف برسیم ایشان غیر از این نمی تواند انجام بدهد. ولی بنده که تشخیصم این است که نه، اجتماع را در غیر این راه می شود به دست آورد، بنده باز نمی توانم مثل ایشان حرکت کنم، ولی نمی توانم ایشان را هم خدای ناخواسته رد بکنم، چون رسم حکومت به دست مبارک ایشان است،

مردم باید تابع حکومت رسمی اجتماعی باشند، این مطالب ما را به این جا می رساند (همان طور که فرمودید درست است) که مجتهد باید مراجعه کند به سلسله چیزهایی در امور پزشکی، اجتماعی و... البته اطلاعات اجتماعی، سیاسی همه اینها خوب است، اما حالا اگر مراجعه نکرد بیاییم بگوییم این مجتهد حق فتوا ندارد، این محل اشکال است، این است که ما نظرات سایر مجتهدین در جامعه را هم قبول می کنیم، در حالی که می دانیم صددرصد آنها دید آقا را نداشتند، این، از این باب است.

□ - عرض کنم خدمتتان که بعضی از بزرگان از جمله مرحوم شهید صدر در بعضی از کتابهایشان اصطلاحی را بکار بردند به نام منطقه الفراغ آیا منظور شهید صدر همین مطالب است یا منظور مرحوم شهید صدر از منطقه الفراغ چیز دیگری است که نمی دانیم و آیا حاکم شرع و مرجع تقلید در زمان غیبت، علاوه بر اجتهاد و استنباط و به دست آوردن احکامی که شارع جعل کرده جایی برای اینکه خود جعل حکم کند و منطقه الفراغی داشته باشیم که بعضی از موضوعات حکمش به دست ولی امر یا مرجع تقلید باشد، هست یا نه؟ با توجه به آن روایاتی که تمام احکام مورد نیاز مردم را در قرآن و احادیث ائمه مندرج می دانند.

استاد: در کل قضیه نمی توان گفت که مجتهد جعل حکمی بکند، به نحوی که در اسلام و قانونگذاری هیچ اثری از آن ولو به نحو کلی نباشد، ما چنین چیزی نداریم. شما هر موردی را در نظر بگیرید، نسبت به حکم آن مورد فی الجمله به نحو کلی حکمی بیان شده، اما تشخیص موضوعات به عهده مجتهد است و شاید منظور شهید صدر هم از منطقه الفراغ همین باشد.

□ - بدون شک مرحوم شهید صدر یا کسانی که به منطقه الفراغ به نحو استقلال قائل هستند این چنین چیزی مد نظرشان باشد، لابد در این حد همان جوری که شارع آمده برای پدر ولایتی را جعل کرده و گفته نسبت به پسر در یک محدوده خاصی، می توانی امر و نهی کنی پدر در حقیقت جعل حکم می کند.

استاد: باز هم اصل قضیه را در این جعل حکم، شارع قرار داده است.

□ - نه به عنوان حکم ثانوی از باب حرج، ضرر، بلکه از باب حکم اولیه.

استاد: نه، این حکم ثانوی نیست، تطبیق حکم اولی بر حکم ثانوی است به مناسبت عوارض نظیر ضرر، حرج، عسر، بنابراین مسأله حکم ثانوی نیست، بلکه همان مصداق حکم اولی است که با تشخیص موضوع این حکم به وجود آمده، همچنان که شارع خودش به شکل کلی فرموده: «لا طاعة للمخلوق فی معصية الخالق»، از آن طرف همان شارع فرموده: «اطاعت والدین واجب است»، البته با توجه به آن نظر که ما اطاعت را مصداق واجب نمی دانیم. نظر خود امام و نظر ما هم یکی است؛ یعنی با امر پدر که می گوید برو نماز جماعت بخوان، نماز واجب نمی شود ما این را قبول نداریم. ما در رساله و حاشیه عروه هم نوشتیم وفای به نذر واجب است نه خود مندور. (اگر نماز شب را شما برای خودتان نذر کردید نماز شب که واجب نمی شود، اگر هم نیت وجوب بکنی اصلاً بری الذمه نمی شوید. نیت نماز شب را شما باید به نحو استحباب بکنید؛ وفاء لنذرک)، عنوان واجب الوفا

اطاعت است نه جماعت. بنابراین خود شارع فرموده: اگر پدر و مادری یا ولی فقیهی حکم کرد یا مجتهد امر کرد که باید مردم نماز جماعت بروند، این از باب «اطاعة واجب» است و از «اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولی الامر منکم» اطاعت را استفاده می کنیم، پس این «اطاعة واجبه» را حاکم شرع نیاورده و همان حکم اولی است، اگر چه مصداقش را الآن ایشان پیاده کرده باشد. و علت این موضوع ممکن است امر خارجی باشد که در این صورت اشکالی ندارد و ضرری به ما نمی رساند. اما خود اینکه تشخیص بدهد الآن جایی است که «اطاعة الفقيه واجب» دیگر تطبیق از باب عنوان ثانوی نمی شود و همان عنوان اولی است، منتها مصداقش را ولی فقیه بیان می کند.

□ - بنابر فرمایش حضرت تعالی محدوده ولایت فقیه همان تطبیق کلیاتی است که شارع جعل کرده و بر موارد جزئی صدق می کند؟

استاد: فقط تشخیص موضوعاتش به دست مبارک حاکم شرع است و او حکم را جعل نمی کند، بر مبنای اینکه شارع هم فرموده «اطيعوا... اولی الامر منکم»؛ مثلاً، بنده اگر مصداق اولی الامر هستم و از اخبار استفاده می کنم که ما أمانة الرسل هستیم، الان بنده امری می کنم که «صلوای الجماعة» تا گفتم صلوا به معنای امر نیست که من فقط این را ایجادش کردم، زیرا شارع خودش گفته «اذا امر إمامکم» بر شما امر کرد یا عالمتان امر کرد، اینها حجة الله علیکم هستند، باید از اینها اطاعت بکنید.

□ - سؤال دیگر این است که صرف نظر از تطبیق کلیات بر موارد و مصادیق که مسأله روشنی است، آیا موضوعاتی که در زمان غیبت جعل حکمش غیر از باب اضطرار و از باب عناوین ثانویه است، آیا ولی فقیه می تواند در صدد نفی آن برآید یا موضوعیاتی که در صدد اثبات حکمی برآید که نه از باب تطبیق کل بر جزئی و نه از باب عنوان ثانوی صادر نشده است؟ البته تحت این عنوان که فرموده خداوند «اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولی الامر» را توسعه داده است و یا حتی در موضوعاتی می خواهد قانونگذاری کند.

استاد: خوب شخص ولی فقیه باید این موضوع را تشخیص بدهد که آیا این مطلبی که می خواهد بگوید، بر خلاف سنت نیست...

□ - یعنی تشخیص بدهد که این موضوع، حکمش این است.

استاد: بله این هم باید حساب بشود، و حالا که ما در بیان فرض و تئوری هستیم، می گوئیم هیچ مجتهدی سنت را عوض نمی کند. در مباحث قبلی هم گفتم ممکن است یک دید مقطعی داشته باشد؛ یعنی شرایط محیط مملکتی و وضع خاصی ایجاب بکند و مجتهد بگوید چنین کاری نکنید در این جا نمی خواهد اساس سنت عوض بشود یا اساس تناکح عوض بشود و قهراً می رود تحت همین عناوین؛ یعنی عنوان خاص می آید روی حکم، این به معنای آن نیست که مجتهدی اینجا نشسته بگوید: آقا بنده می خواهم ابتداءً حکمی را بگویم که شارع نگفته است بلکه می گوید من نظریه ای از خود ندارم و سنت نبوی را قبول دارم که نص است، ولی الآن در یک شرایطی واقع شده ایم؛ مثلاً در مسأله کنترل جمعیت شرایط فعلی ایجاب می کند که فرزندان و نفوس کمتری

داشته باشیم، اگر این طور باشد دیگر ضروری به سنت نبوی هم نمی رساند. این است که به نظر من نقطه ابهامی در این مسأله که آیا فقیه می تواند مستقلاً درباره چیزی نظر بدهد باقی نمی ماند.

□ - بعضیها در توضیح تأثیر زمان و مکان در اجتهاد تقسیم معروف احکام به عبادی و معاملات را بیان می کنند و می گویند: بیشترین تأثیر زمان و مکان در معاملات هست، به این معنا که شارع مقدس در معاملات فقط نظر امضایی داشته نظر تأسیس ندارد؛ مثلاً می توان با این تقسیم بندی و با این دید تأثیر زمان و مکان را در پاسخگویی فقه به خیلی از مسائل اجتماعی روشن کرد در این زمینه نظر حضرت تعالی چیست؟

استاد: به نظر بنده عنصر زمان و مکان نه تنها در مسائل معاملات دخالت دارد، بلکه بالمعنی ااعم در تمام جهات فقهی نقش مؤثر دارد. و معاملات امضایی ربطی به نقش زمان و مکان ندارد. لازم است برای روشن شدن مطلب به این نکته توجه شود که روشهای سنت دین اسلام به این شکل است: بعضی از آنها تأسیس است و بعضی دیگر تقریری و امضایی. یعنی شارع مقدس از دو روش استفاده کرده است که در این مرحله کار به زمان و مکان ندارد، یعنی دید اسلام در جامعه به دو صورت است. یکی صورت مسائلی که تأسیس دارد، مثل اکثر عبادات که برای حفظ نظام جامعه به وجود آمده اند، آن هم برای مصلحت جامعه بوده، مثلاً در باب بیع غرر اگر یادتان باشد آقایان می گویند در بعضی جاها شارع دست برده و فرموده اینجا مُنابذه قبول نیست؛ یعنی در اینجا حکمی را امضا نکرده، ولی در بعضی معاملات امضا کرده و می گوید داعی بر ردّ نیست هنگامی که این معامله را با این کیفیت عقلاً (بماهم عقلاً) هم قبول دارند، بنابراین نقش زمان و مکان فقط در معاملات نیست. علی کل حال، شارع مقدس دو بُعد قضیه در دست مبارکش است: اول تأسیسات، یکی هم عنوان تقریری، یعنی در بعضی جاها شارع تأسیساً جعل حکم می کند و می گوید باید این کار را بکنی و حتی در تعبّدی هم اندکی تقریری هستند اما در معاملات احکام تأسیسی کمتر وجود دارد، چون مواردی بوده که رواج کشوری و مردمی داشته و عام البلوای مردم بوده، ولی در امور عبادی چیزهایی بوده که شارع در آن دست برده به نظر حقیر این طور است. بنابراین در غالب معاملات تأسیس نیست بلکه تقریر است، ولی در عبادات غالباً تأسیس است که ناشی از نقش زمان و مکان بوده و لذا مقام معظم رهبری تعبیر جالبی داشتند اجتهاد مجتهد؛ و آن را محدود به معاملات نکردند. حضرت امام(ره) هم فرمود: زمان و مکان دو عنصری هستند که در اجتهاد مؤثر هستند و درست هم هست من به نظرم این طور می آید حالا دیگر و الله العالم.

□ - یک تقسیمی آقایان دارند در رابطه با حکم، که آن را به حکم اولی و ثانوی تقسیم می کنند و یک تقسیم دیگری هم دارند که یک شق آن حکم حکومتی است، به نظر حضرت تعالی تعریف حکم حکومتی که جامع افراد باشد و مانع اغیار چیست؟

استاد: حکم حکومتی و رای حکم اولی و ثانوی است و به معنای ولایت است.

□ - یعنی در مقابل احکام اولی و ثانوی قرار می گیرد؟

استاد: نه، مقابل هم نفرمایید، اینها متخالفین هستند نه متضاد، تقابلهشان تخالفی است، یعنی دو تا موضوع است و با هم برخورد ندارند بلکه برخورد بینشان در کمال ملایمت است، حکم حکومتی از این باب است که کأنه اعمال ولایت است، در حالی که حکم اولی و حکم ثانوی مربوط به جعل است، اما در حکم حکومتی جعل نیست اعمال نظر و اعمال ولایت است. من تصورم این است که برخوردی با هم چندان ندارند.

□ - می شود گفت حکم حکومتی در طول احکام اولی و ثانوی است.

استاد: در واقع همین طور است البته مراد از طول به آن معنا نیست. که هم زمان با همان جعل باشد، یعنی تا حکم اولی و حکم ثانوی نباشد جایی برای حکم حکومتی باقی نمی ماند، اما بعد از جعل شارع دیگر در طول قرار نمی گیرد و از افراد حکم اولی یا ثانوی است.

□ - از مصادیق ثانوی هم نیست؟

استاد: نه، حکم حکومتی اصلاً مربوط به حکم ثانوی نیست.

□ - داخل آن تقسیم هم نیست.

استاد: حکم حکومتی هر دو را می تواند در برگیرد، هم حکم اولی را می توان در صداق پیاده کند، هم حکم ثانوی را اصلاً نباید شما حکم حکومتی را در قبال آنها قرار بدهید. حکم حکومتی یک چیز است و رای حکم اولی و حکم ثانوی و کاری به آن ندارد؛ یعنی از باب اعمال است، مثل اجرایی است که شخص پیاده می کند، این اجرای مجتهد است؛ یعنی کأنه مجتهد می خواهد خودش حکم را در موضوعاتی پیاده کند.

□ - با این بیان حضرت تعالی می خواهید بفرمایید که حکم حکومتی عبارت است از دستور مجتهد نسبت به اجرای حکم اولی و ثانوی (در اجرا به ید مجتهد).

استاد: اجرای در مقام مجتهد حکم حکومتی است و اجرای مکلفین در مقام پیاده کردن از مقام امثال و بقول آقایان حکم حکومتی اجرای مجتهدین است به معنایی که تشخیص می دهد این حکم اولی یا حکم ثانوی اینجا این است و باید بشود و اگر شخصی فرمود: «اجرا یبید المجتهدین علی الموضوعات» این همان حکم حکومتی است که در واقع اعمال نظر می کننده با این حال اجرا از نظر خارجی مقام امثال است که آقایان اجرای می کنند و به نظرم این است که حکم حکومتی را نباید بگوییم «من اقسام الحکم الاولی» چون اصلاً ربطی به آن ندارد و لذا می توان گفت حکم حکومتی چیزی است که هر دو حکم اولی و ثانوی را در بر می گیرد.

□ - یعنی در بیانات رسول الله صلی الله علیه و اله و سلم و ائمه علیهم السلام مواردی که دیده می شود و آقایان حمل می کنند بر اینکه این نه حکم اولی است نه ثانوی، بلکه حکم حکومتی است، مثلاً در بعضی از غزوات مواردی پیش می آمد یا مثلاً نسبت به گوشت الاغ که وارد شده مکروه است یا در بعضی موارد پیغمبر یا ائمه می فرمودند این چیز حلال است یا آن چیز حرام است یا اینکه حکم اولی اش حرمت نبوده، این را حمل می کنند، بر اینکه، حکم حکومتی است.

استاد: این هم جزء همان تشخیص عنوان است دیگر چه فرقی می کند شما از این دو تا دایره نمی توانید بیرون بروید.

□ - به نظر حضرت تعالی این اجرای حکم اولی نیست؟

استاد: خیر، چون در اجرا هم باز تعبیری که می کنند از باب ضیق خِناق است عرض کردم از اینکه تشخیص می دهد اجرا، به وجود می آید.

احکام و منابع فقهی و تحولات زمانی و مکانی

مصاحبه با حجة الاسلام والمسلمین عمید زنجانی

□_ضمن تشکر از جنابعالی موضوع جلسه تأثیر زمان و مکان در اجتهاد است که این از دو جنبه قابل بررسی است. یکی ارتباط آن با احکام حکومتی و قانونگذاری است و دیگری نحوه تأثیر آن در استنباط احکام شرعی (یعنی مقام فقهت، نه مقام حکومت). لطفاً در هر یک از این دو محور مطالبی را بفرمایید.

استاد: در هر بحثی ما ناگزیریم که پیشفرضها را در نظر بگیریم و به تعبیر دیگر، «اصول مقبوله» را از اصول «مختلف فیه» جدا کنیم. یک بحثی که قابل طرح و بررسی است، این است که اصولاً غیر از احکام اولیه و ثانوی، آیا چیزی به نام «حکم حکومتی» داریم یا نه؟ چون شما این را پیشفرضی مسلم گرفتید اما جای گفتگو هست. بعضی معتقدند که آنچه تحت عنوان احکام حکومتی مطرح می شود، همان احکام ثانویه است، یعنی در مواقعی که احکام اولیه با حرج مواجه می شود تبدیل می شود به احکام حرجی و چون ثانوی حرجی با ضرر مواجه می شود تبدیل می شود به احکام ضرری، اگر اهم و مهم در تراحم قرار گیرند، اهم بر مهم مقدم می شود، اگر فاسد با فاسد مواجه شود فاسد فدای فاسد می شود و همچنین است نظام و اختلال آن که وقتی حکم اولی موجب اختلال نظام باشد تبدیل می شود به آن حکمی که نظام می طلبد و نظیر اینها پس اگرما تعدادی قاعده برای تبدیل احکام اولیه به احکام ثانویه داشته باشیم، در حقیقت اینها شأن حکومت و شأن فقیه است که می تواند در آن شرایط خودش، شرایط حرجی، ضرر و مانند آن، احکام اولیه را متوقف کند و تبدیل کند به احکام ثانویه. منتها بنا بر این نظر، فقط مصلحت نیست که تعیین کننده باشد. این قواعد هم باید با مصلحت همراه باشد، یعنی مصلحت توأم با حرج، مصلحت توأم با ضرر، مصلحت توأم با نظم الی آخر و غیر از این عناوین ثانویه ما چیزی دیگری نه احتیاج داریم و نه وجود دارد. باز بودن دست فقیه برای تبدیل احکام اولیه و احکام ثانویه، صرفاً براساس یک قاعده و ضابطه نیست، بلکه چندین قاعده و چندین ضابطه انجام می گیرد و به عبارت خیلی صریحتر تبدیل احکام اولیه به احکام ثانویه قانونمند و ضابطه مند است. بنابراین شما موردی پیدا نمی کنید که خارج از احکام ثانویه باشد تا بتوان به آن احکام حکومتی گفت.

اجازه دهید یک مثال را مورد بحث قرار بدهیم؛ مثلاً جریان تنباکو. بسیاری از افراد، تحریم تنباکو از سوی میرزای بزرگ را از مصادیق احکام حکومتی دانستند؛ در صورتی که بنابراین نظریه - که بیان شد - حکم میرزای شیرازی از احکام حکومتی نیست و حکم ثانوی است، یعنی مرحوم میرزای بزرگ وقتی ملاحظه کردند که چنانچه این قرارداد اجرا شود - یعنی انطباق اصل «**اوفوا بالعقود**» با این قرار استعماری تالوت - موجب ضرر و زیان غیر قابل جبران برای اسلام و مسلمانها می شود، حکم ثانویه از بابت لاضرر یا حرج اجتماعی، سیاسی، اقتصادی ایجاد کرده، به حکم «لا حرج» ایشان گفته است که «**اوفوا بالعقود**» منتفی است؛ بنابراین قرارداد

تالیوت ملغاست. یا خود استعمال دخانیات هم همین طور؛ چون آن زمان موجب ضرر و زیان بود یا موجب حرج سیاسی بود به حکم ثانوی تبدیل شد به حرمت. حلال مبدل شد به حرام. پس چه از نظر تئوریک و چه از نظر مصداقی ما برای احکام حکومتی مصداقی نداریم و این همان احکام ثانویه است، حتی بسیاری معتقدند که مواردی در دوران حکومت امیرالمؤمنین - علیه السلام - هم به چشم می خورد که دستورات صادره از سوی ایشان، به صورت حکم حکومتی در شریعت نبوده؛ مانند همان مثال که می گویند بر اسبان زکات قرار دادند. خوب این هم در حقیقت حکم ثانوی است، نه یک چیزی مازاد بر حکم ثانوی، این یک عقیده است. صرف نظر از اینکه الآن مشهور احکام را به سه دسته تقسیم می کنند: اولیه، ثانویه، احکام حکومتی، من اعتقاد شخصی ام این است که بین احکام ثانوی و حکام حکومتی کاملاً فرق هست یعنی با تمام توضیحاتی که داده شد در مورد احکام ثانوی، این شأن فقاهتی دولت است؛ حالا دولت به معنای امامت، «دولت امامت» - چه دولت امامت بالاصالیه معصوم یا دولت امامت فقیه جامع شرایط - این از شؤونات دولت است چون فقیه است و می تواند بر اساس احکام ثانوی دستورات را صادر کند. همانطور که در دولت امامت ولی امر حاکم احکام اولیه را قانونی می کند یعنی احکام اولیه را می آورد قانونمند می کند احکام ثانویه را هم با تبدیل به حکم حکومتی قانونمند می کند. اضافه بر اینها، دولت امامت دستش بسته نیست در اینکه تنها احکام اولیه و احکام ثانویه را قانونمند کند. در مواردی که حرج نیست، ضرورت نیست، ضرر نیست، نظام اختلال پیدا نمی کند هیچکدام از آن محورهایی هم که قواعد احکام ثانویه می گوید صدق نکند، امام مصلحت ملزمه ای در کار باشد - مصلحت ملزمه ای که ما در فقه از آن، گاه تعبیر می کنیم به «ما لا یرض الشارِعُ بِتَرَکِهِ» تشخیصش با کی است؟ تشخیصش با فقیه است. اگر بخواهیم یک خورده سر بسته صحبت کنیم، این دولت امامت است که باید تشخیص بدهد این مصلحت، مصلحت ملزمه است - در چنین مواردی می تواند در اینجور احکام مصلحتی فرمان صادر کند و قانونمند کند یعنی جزو قوانین دولت امامت می شود. به عبارت دیگر، من می خواهم حرفم را منطبق کنم با آن سؤالی که جنابعالی فرمودید. احکام و قوانینی که در دولت هست گاه این قوانین مصداق احکام اولیه است، گاه مصداق احکام ثانویه است و گاه مصداق هیچ کدام از اینها نیست و آن مواردی است که صرفاً مصلحت ایجاد می کند؛ گرچه در خیلی از موارد، احکام و مصلحتی حکومتی قابل انطباق با یکی از عناوین قواعد ثانویه است؛ من از احکام حکومتی جدید مثال می زنم. مثل قانون کار که بنا به تشخیص شورای نگهبان موارد متعددی از آن با احکام اولیه سازگار نبود و رد شد ولی وقتی در مجمع تشخیص مصلحت مطرح شد، بنا بر ضرورت نظام یا مصلحت نظام قابل انطباق با عناوین ثانویه تشخیص داده شد، برای اینکه اگر این قانون کار تصویب نمی شد ضرر به نظام می زد یا ضرر سیاسی یا ضرر اقتصادی، با «لاضرر» هم می شد این مسأله را حل کرد ولی این چنین نیست که در همه موارد کاربرد احکام حکومتی، بشود آن را با احکام ثانویه منطبق کرد. بین احکام ثانویه و احکام حکومتی عموم و خصوص من وجه است، درحقیقت ما می توانیم تصور کنیم مواردی هست که هم مصداق احکام حکومتی و هم مصداق احکام ثانویه است؛ مواردی هم هست که احکام ثانویه جدا می شود. اصلاً مصلحت

در آن نیست؛ بلکه به خاطر مسائل حرج ضرر، نظم و نظایر اینهاست. مواردی هم هست که صرفاً مصلحت است. مصلحت به خطر افتادن نظام سیاسی، همانی که ما در تعبیر فقهی می‌گوییم کیان اسلام به خطر بیفتد، حاکمیت اسلام به خطر بیفتد، همانی که امام می‌فرمود که اوجب بر واجبات است، حتی مقدم بر واجبات عبادی هست. آنقدر مقدم است که امام معصوم هم به خاطر آن فدا می‌شود. خوب این اصلاً ربطی به مسائل احکام ثانویه ندارد. بنا براین، این پیشفرض را با همین بحث کوتاه می‌توانیم بپذیریم که احکام حکومتی و رای احکام اولیه و احکام ثانویه است و همان طور که احکام اولیه منابع خاصی دارد که عبارت است از ادله اربعه احکام ثانویه هم منابعی دارد که عبارت است از قواعد فقهی، همین طور احکام حکومتی هم مبانی و منابعی دارد که در واقع رعایت مصلحت است؛ یا مصلحت به مفهوم مصلحت مردم در جهت رفاه، یا مصلحت نظام در بُعد سیاسی قضیه، که تشخیص آن هم با مقام امامت و دولت است. و از کانال مجمع تشخیص مصلحت مورد مشاوره امامت و دولت قرار می‌گیرد و بعد از آن که از این مجمع گذشت خود ولی امر هم ملزم نیست که حتماً تصمیم مجمع تشخیص مصلحت را عمل بکند، رهبر دستش باز است که تأیید بکند یا تأیید نکند؛ اما اگر می‌خواهد تأیید بکند حتماً باید از کانال مجمع تشخیص مصلحت بگذرد و به همین دلیل است که امام علی رغم اینکه در قانون اساسی سال ۵۸ مجمع تشخیص مصلحت پیش بینی نشده بود، اقدام به تأسیس این مجمع کرد و در بازنگری قانون اساسی سال ۶۸ همین نهادی که امام بنیان نهاده بود به صورت رسمی و قانون در آمد.

□_ می‌توان از بیانات حضرت تعالی نتیجه گرفت که شما به نحوی قائل به (منطقه الفراغ) هستید که به دست امامت یا ولی فقیه واگذار شده است که در آن منطقه در راستای اداره کشور به قانونگذاری می‌پردازد. در این صورت روایات حتی آیاتی که بعضی به آنها تمسک می‌کنند مبنی بر اینکه خداوند هیچ حکمی را واگذار نکرده و همه چیز را خود بیان کرده است، چگونه توجیه می‌شوند؟

استاد: مسأله «منطقه الفراغ» به تعبیر مرحوم شهید صدر یا به تعبیر سنتی خودمان «ما لا نصّ فیهِ» یا «قلمرو آزاد احکام»، اصلاً یک مقوله جدایی است و ربطی به احکام حکومتی ندارد. البته یک ارتباطی نهایتاً پیدا می‌کند اما مثل دو تا نظر است که در نهایت به یک نحوی با هم ارتباط پیدا می‌کنند. مسأله احکام حکومتی یک مسأله جدایی است که در تقسیم بندی احکام بوده و ما احکام را به سه دسته تقسیم می‌کنیم. اما مسأله منطقه الفراغ یا مسأله «ما لا نصّ فیهِ» یک مقوله جداگانه ای است. اگر اجازه بفرمایید این را مستقیماً به عنوان یک پیشفرض دیگری که شما در سؤالتان مطرح کردید مورد بحث قرار دهیم. البته به نظر من بحث بسیار طولانی هست اما سعی می‌کنم آن را مختصر بیان کنم.

□_ ببخشید سؤال در همین تفاوتی است که بین دو تقسیم بندی دو گانه و سه گانه در و مورد احکام بیان کردید، همان طور که فرمودید در نظر کسانی که تقسیم بندی ثنائی را میپذیرند حکم یا اولی است یا ثانوی و یکی از مصادیقش را بحث اهم و مهم می گیرند. یعنی می گویند یکی از مصادیق حکم ثانوی همین است که یک حکم از دیگری اهم است اما در قسمتی که به عنوان حکم حکومتی در تقسیم بندی ثلاثی می پذیرند معیار هایی که برای حکم حکومتی بیان می شود «مصلحت» است حالا یا سیاسی یا مصلحت اقتصادی که این هم مسلماً از مصادیق اهم و مهم شمرده می شود، آیا با توجه به این نکته که ما اهم و مهم را در آن تقسیم بندی ثنائی یکی از مصادیق بدانیم - چون شاید بعضیها این اهم و مهم را از آن مصادیق ندانند یا بگویند در جای خاصی اهم و مهم به عنوان حکم ثانوی حساب می شود - تفاوت ما هوی بین این دو نوع تقسیم بندی وجود دارد یا نه؟

استاد: همان طوری که می دانید مسأله اهم و مهم راه حلی در باب تراحم است، در مواردی که حکم اهم با حکم مهم در مقام عمل - نه در مقام تشریح - با هم تراحم داشته باشند، راه حل عبارت است از مقدم داشتن اهم و چشم پوشی کردن از مهم به خاطر اهم، درست به عکس افسد و فاسد که چشم پوشی کردن از افسد به خاطر فاسد است. این یک مسأله جداگانه ای است و اصلاً ربطی به مسأله مصلحت ندارد و مربوط است به این که بالاخره شرع در این دو مورد وقتی مقایسه می شود به یکی بیشتر اهمیت داده و در بود مهم راضی به ترک اهم نیست ولی در بود اهم راضی به ترک مهم هست. در حقیقت این یک بحثی است که صرفاً ما ادله را بررسی کنیم و از ادله چیزی را استنباط می کنیم که دقیقاً مربوط به مسأله فقاهاست یعنی اصلاً در خلأ حکومت هم این مسأله انجام می گیرد. وقتی که مسأله اهم مطرح می شود، تشخیص اهم و مهم دست حکومت نیست که بیاید بگوید چه چیز مهم است و چه چیز اهم است، در اهم و مهم عناوین ثانویه، مجبورید به منابع فقهی مراجعه کنید و ببینید خود شارع چه چیزی را اهم قرار داده و چه چیزی را مهم قرار داده است. یعنی ملاک اصلاً مصلحت نیست. ملاک همان است که شرع اهم و مهم کرده است. مثلاً گفته است «لا تُتْرَكُ الصَّلَاةُ بِحَالٍ» اما در مورد صوم گفته است و جوبش با مرض ساقط می شود. ما نظر شارع را باید در اینجا به دست آوریم. مثلاً در مورد وجوب حفظ نظام، اگر ما نداشتیم که حفظ نظام اوجب واجبات است، در عنوان ثانوی دچار مشکل می شدیم. اینکه گفتم نسبت احکام ثانوی و حکومتی عموم و خصوص من وجه است برای همین بود که ممکن است مواردی بیش بیاید که شرع صراحتاً نگفته باشد.

مثال دیگری از احکام حکومتی می زنم که الآن هم عملی شده و در جمهوری اسلامی مصداق دارد و آن را مجمع تشخیص مصلحت تصویب کرده است. ولی در آن ابواب جا نمی گیرد. فرض بفرمایید اگر در دادگاهها و کیل گرفته نشود حکم صادره از سوی دادگاه - در مواردی که دادگاه اجازه و کیل گرفتن به شخص متهم نداده - ارجاع می شود به دیوان عالی کشور، در صورتی که ما می دانیم آرای صادره از سوی قاضی فقیه عادل، قطعی است و لذا الآن در جمهوری اسلامی ایران تجدید نظر منحصر به دو سه موردی است که از نظر موازین فقهی قابل قبول است خارج از آن اصلاً تجدید نظر پذیرفته نمی شود ولو آنکه دنیا به صورت عرفی موارد تجدید نظر

را متعدد می‌داند ولی ما در نظام قضایی فقط سه مورد را بیشتر نمی‌دانیم. اما آمدم در مورد وکیل، خارج از آن سه مورد، شورای نگهبان ایراد گرفته ملی مجمع تشخیص مصلحت تأیید کرده است. خوب اینجا نظام در خطر نیست که بگوییم حفظ نظام واجب واجبات است؛ یک مصلحت قضایی است که در مملکت در نظر گرفته شده است اصلاً شارع هم در این زمینه چیزی نگفته است.

فرض کنید ما بر اساس قانون اساسی، قاضی وقتی که در دادگاه انتظامی قضات محکوم شد انفصال پیدا می‌کند، اما بر اساس حکمی که مجمع تشخیص مصلحت تصویب کرده است، رییس قوه قضائیه می‌تواند در مواردی قاضی را منفصل کند ولو اینکه در دادگاه انتظامی قضاوت محاکمه هم نشده باشد. خوب این را شما جز یک مصلحت قضایی جامعه که در نصوص شرعی هم ذکر نشده نمی‌دانید تا از اوجب واجبات باشد.

بنا بر این احکام حکومتی یک مقوله سومی می‌شود. حتی در تقسیم ثنایی هم می‌توانیم این جور بگوییم که موارد احکام ثانویه ای مربوط به حکومت، احکام حکومتی است یعنی موارد احکام ثانویه هم دو دسته است یک دسته احکام ثانویه هستند که مربوط به غیر مسائل حکومتند و یک قسمتی مربوط به حکومت است که این باز یک تقسیم ثلاثی می‌شود. در احکام اولیه هم ما می‌توانیم همین کار را بکنیم احکام اولی یا مربوط به مسائل فقه سیاسی است - اگر این تعبیر درست باشد - یا مربوط به مسائل عبادی است یا غیر ذلک. ولی نظر ارجح همین است که ما احکام حکومتی را قسم احکام اولیه و احکام ثانویه بدانیم نه قسمی از آنها. اما به نظرمی رسد مسأله «ما لا نَصَّ فیهِ» که اصلاً ربطی به احکام حکومتی ندارد. گر چه در بعضی از موارد مثل احکام ثانوی تلاقی پیدا می‌کند با احکام حکومتی، ببینید این تبیینی که من عرض می‌کنم شاید بتوان آن را چیز جدیدی فرض کرد. احکام الزامی شرع دو دسته بیشتر نیست: یا احکام الزامی وجوبی است یا تحریمی. اگر بخواهیم برای اعمالی که یک انسان مسلمان در طول شبانه روز انجام می‌دهد عددی فرض کنیم این چه میزان می‌تواند باشد یعنی انسان معمولی که نه خیلی فعال باشد نه خیلی تنبل باشد به طور متوسط چه تعداد عمل جوارحی انجام می‌دهد؟ یعنی آن اعمالی که موضوع حکم شرعی است، شاید هزارها باشد؛ از این مقدار زیاد، عملی که انسان در بیست و چهار یا دوازده ساعت انجام می‌دهد، یک بخش کوچکی مشمول احکام الزامی حلال و حرام است یعنی حدود بیست در صد. اینجا یک بحث اساسی بیش می‌آید که فلسفه این چیست که اسلام با خیلی از اعمال انسان کار ندارد و مثلاً به انسان می‌گوید تحصیل علم واجب است، اما ایستاده باشد نشسته باشد از روی کتاب باشد، حفظ باشد، محضر استاد باشد، یا مکاشفه باشد، هیچ کدام را تعیین نکرده است؛ یا گفته اجرای عدالت واجب است در حالیکه شیوه‌های بسیاری دارد. که انسان در آن آزاد است. اینکه انسان در تعداد کم و معینی محدودیت دارد و باید خودش را با دستورات الزامی شرع منطبق کند و مثلاً هفتاد در صدی آزاد است که خودش انتخاب کند این فلسفه آزادی انسان را مشخص می‌کند اینکه خداوند انسان را بالفطره آزاد آفریده شاید اگر این احکام الزامی تمام اعمال انسان را شامل می‌شد انسان نمی‌توانست زندگی کند، در تنگنا واقع می‌شد. یعنی اگر لحظه به لحظه احکام الزامی داشته باشد و حتی پلک زدنهای ما هم واجب و حرام داشت اصلاً زندگی امکان پذیر نبود. انسانی

که آزاد آفریده شده باید یک فرجه و میدانی برای اعمال نظر خودش داشته باشد. اگر این اعمال نظر را احکام الزامی پر می کرد خواه ناخواه انسان عاصی بود و اصلاً انسان معصومی نمی توانست وجود داشته باشد برای اینکه انسان موردی برای اعمال آزادی باید داشته باشد.

خوب با این توضیح، آن هشتاد یا هفتاد درصد آزادی عمل انسان، همان «ما لا نصّ فیه» است، باز هم تأکید می کنم که مستحبات، مکروهات، مباحات را گذاشتیم کنار چون اگر آنها را در نظر بگیریم همه اعمال انسان را پر می کند بالاخره اعمال انسان یا مباح است یا مستحب است یا مکروه، یا واجب است یا حرام؛ آن سه احکام الزامی نیستند آنکه الزام آور است حکم وجوبی و تحریمی است. اینجا اختلافی است که آیا ما می توانیم در این هفتاد یا هشتاد درصد باز یک احکام الزامی خودمان ایجاد کنیم و تمام اعمالمان را با احکام الزامی وجوبی و تحریمی پر بکنیم؟ خوب اگر این جور بود و این مصلحت بود خدا این کار را می کرد. بعضی معتقدند که این جایز نیست و استناد می کنند به آن حدیث نهج البلاغه که «ان الله سکت عن اشياء لا يتغافل و لا نسیان **فَلَا تَتَكَلَّفُوهَا**» [1] خداوند سکوت کرده از خیلی از جاها، نه حرام کرده نه واجب، خوب شما نیاید به خودتان واجب کنید یا بر خودتان حرام کنید «**فَلَا تَتَكَلَّفُوهَا**» کلفت و تکلیف برای خودتان ایجاد نکنید و الا آزادی از شما گرفته می شود. این نظر، نتیجه اش خلاف نظر مرحوم شهید صدر است؛ یعنی در این «**منطقه الفراغ**» یا «**ما لا نصّ فیه**» ما حق نداریم قانون گذاری کنیم خدا خواسته ما آزاد باشیم و آزاد هم زندگی کنیم اگر ما از اصطلاحات سیاسی و اقتصادی هراس نداشته باشیم، می شویم لیبرالیزم، یک لیبرالیزم متتها منستب به اسلام، منتسب به شرع که شما زندگی تان به صورت اجتماعی یا دولت امامت فقط در حدود واجبات و محرمات دور می زند و بیشتر از آن، مردم را آزاد می گذارد. خدا آزاد گذاشته مردم هم آزادند «**فَلَا تَتَكَلَّفُوهَا**» یک لیبرالیزم اسلامی از داخل این نظریه بیرون می آید. نظر دیگر این است که: با آزادی منافات ندارد اگر خودم را به واجب و حرامی که آزادانه انتخاب کردم مقید کنم «**الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار**» الآن هم که قانون وضع کردم در منطقه الفراغ و «**مالا نصّ فیه**» این هشتاد درصد را چهل درصدش را الزامی می کردم و چهل درصدش را تحریمی کردم. هنوز من آزادم چون با اختیار خودم این کار را کردم. «**فَلَا تَتَكَلَّفُوهَا**» معنایش این نیست که کلفت و تکلیف برای خودتان ایجاد نکنید، «**فَلَا تَتَكَلَّفُوهَا**» در نهج البلاغه معنایش این است که، یعنی نگردید در ادله برای چیزی که حرام نیست، و به شکل آنهایی که خیلی احتیاط کارند انجام ندهید «**فَلَا تَتَكَلَّفُوهَا**»، شریعت سمحه سهله است سخت نگیرید؛ چیزی را که خدا حرام نکرده نگویید خدا حرام کرده است، چیزهایی که خدا واجب نکرده شما نگویید خدا واجب کرده است. در این صورت در «**مالا نصّ فیه**» ما می توانیم قانونگذاری کنیم. یعنی دولت امامت می تواند قانونگذاری کند. این قانونگذاری را می توانیم به وسیله مثلاً امامت صورت بدهیم یا نهادهای وابسته به امامت مثل قوه مقننه ای که الآن در نظام جمهوری اسلامی ایران است و ما آن را به عنوان یک نهاد وابسته به نظام امامت می شناسیم می تواند بیاید اینها را قانونمند کند. حالا قانونمند کردن بنا بر نظریه دوم در مورد «**مالا نصّ فیه**» دو حالت دارد، یک حالت این است که قانونمند بر اساس

مصالح اجتماعی باشد. آن طور که قوه مقننه تشخیص می دهد. یک بار هم این است که ولی امر مسلمین و دولت امامت تشخیص ضرورت می دهد؛ یعنی می تواند این قانونمندی یک بار برود در حیطة قوه مقننه یک بار هم باید برود در حیطة احکام حکومت. یعنی آن گونه که مرحوم شهید صدر می گوید که استناد به «اطيعوا الله و اطيعوا الرسول» می کنند.

بنابراین در منطقه الفراغ لزومی ندارد همه این «ما لا نص فيه» از مصادیق احکام حکومتی باشد و ممکن است از احکام عرفی باشد؛ یعنی نمایندگان مردم جمع می شوند و به نیابت از طرف مردم یک قاعده ای را اینجا وضع می کنند و توافق می کنند در این «ما لا نص فيه» که این کار را انجام بدهند، که در حقیقت جزو موارد میثاق ملی می شود. یعنی مردم می توانند در «ما لا نص فيه» با هم توافق کنند؛ در قرارداد، چیزی را امتناع داشته باشند؛ و چیز دیگری را الزام داشته باشند مصداقش هم قانون اساسی است. منتها گاهی در این «ما لا نص فيه» احکام اولیه و ثانویه هم ضمیمه می شود که اشکالی ندارد. مثلاً فرض کنید قوه مقننه می آید احکام اولیه را به صورت قراردادی جزو قانون می کند، احکام ثانویه را هم جزو قانون می کند؛ در «ما لا نص فيه» هم قوانینی وضع می کند و ضمیمه می کند. اتفاقاً در قوانین جاری کشور هم اگر نگاه کنیم، همان نسبت وجود دارد؛ یعنی از نظر شرعی حدود بیست - سی در صد از قوانین کشور باید و نباید شرعی است هفتاد - هشتاد در صد قوانین کشور هم باید و نباید به اصطلاح قراردادی دارد؛ میثاق ملی است که چون مردم به وسیله نمایندگانشان توافق کردند که به آن عمل کنند التزام پیدا می کنند. ملاحظه می فرمایید که مسأله «ما لا نص فيه» هم ارتباط با مسأله حکم حکومتی ندارد، گر چه می تواند در بعضی از موارد حکم حکومتی باشد. باز عرض می کنم که بین «ما لا نص فيه» و احکام حکومتی عموم و خصوص من وجه است. بعضی از «ما لا نص فيه» ربطی به حکومت ندارد مثل موارد میثاق ملی؛ بعضی از موارد احکام حکومتی اصلاً در «ما لا نص فيه» نیست و دقیقاً در احکام اولیه است. در مواردی هم «مالا نص فيه» حکم حکومتی است.

حکومت و دولت امامت دو وظیفه دارد: ۱. اجرای احکام الزامی ۲. اجرای قراردادهای میثاق ملی (قراردادهای مردمی). از یک سو چون نمایندگی از طرف شریعت دارد ملزم به اجرای احکام اولیه و ثانویه است؛ از آن نظر که نمایندگی از مردم دارد - چون الآن در نظام فعلی جمهوری اسلامی ایران حتی رهبری هم به واسطه ای منتخب مردم است - موظف به اجرای میثاقهای ملی است یعنی آنچه را توافق کردند و در فرآیند تأیید کردند. در این میان می تواند الزام سومی را هم اضافه کرد که همان احکام حکومتی است.

□_ یعنی شما از میثاق ملی یک حیثیت انتزاعی در نظر تان هست نه یک حیثیت واقعی، که الآن به عنوان مجلس شورای اسلامی است.

استناد: مجلس شورای اسلامی نهادی است که در قانون اساسی پیش بینی شده و قانون اساسی همان میثاق ملی است، یعنی مردم توافق کردند که مجلسی داشته باشیم.

□ اصل ولایت فقیه، قوه مجریه و قضائیه هم که در قانون اساسی هست، آیا همه اینها خارج از حکومت هستند؟

استاد: دقیقاً همین طور است. و لذا الآن نهاد رهبری دو بُعد دارد یک بُعدش منتخب مردم است، مردم خبرگان را انتخاب می کنند و آنان نیز رهبر را انتخاب می کنند، و لذا رهبر هم این اختیارات را دارد. کانه در فقه بحثی از ولایت فقیه نشده و این میثاق ملی است؛ منتها ما می گوئیم که این میثاق ملی بر اساس یک تعهد شرعی است چون مردم این میثاق را امضا کردند و چون شریعت این نوع از نظام حکومتی را گفته است، مثلاً در جمهوری اسلامی ایران قانون اساسی یک پیشفرض دارد و آن این است که مردم خواهان اجرای اسلامند اگر این پیشفرض را از بین ببرید اصلاً بُعد حاکمیت به هم می خورد چون حاکمیت الهی با حاکمیت ملت سازگار نیست؛ شرک است. اگر حاکمیت الهی است دیگر مردم چه کاره هستند و اگر حاکمیت ملی است پس حاکمیت الهی چه میشود؟ یک پیشفرض داریم که ملتی پیدا شده می گوید ما اداره خود را از طریق اراده شریعت اجرا می کنیم؛ آنچه را که شریعت خواسته می خواهیم. وقتی مردم خواسته شریعت را می خواهند پس ولایت فقیه هم خواسته ی مردم است اصلاً حاکمیت ملت است. از آن بُعد نگاه کنید دقیقاً آن چه مردم خواستند حاکمیت شریعت هم هست این دو بُعدی نظام که هم ملی است هم الهی مسبق به یک پیشفرض است که در کشورهای دیگر این پیشفرض نیست.

□ البته همان طور که فرمودید در واقع میثاق ملی و حکم حکومتی یک بحث کلی است. آیا در حقیقت حکومت تئودوکراسی یعنی مشروعیت به یک طرف (خدا یا مردم) - که ثمره اش هم در موارد اختلاف بین این دو تا پیدا می شود - داده شود؟ این سؤال نیز مطرح است که بالاخره این دو که الآن هست (میثاق ملی و ولایت فقیه) آیا دو منبع مشروعیت جداگانه اند یا این که چون ولایت فقیه در قانون اساسی هست قانون در حقیقت مشروعیت ذاتی دارد و ولایت فقیه تحت قانون اساسی به حساب می آید. بر این اساس اگر فرضاً روزی میثاق ملی با ولایت فقیه هماهنگ نبود ما آنجا ولایت فقیه را می گیریم و در نتیجه می گوئیم اینجا منطقه الفراغ، دیگر به عنوان یک تنوری است نه یک واقعیت خارجی و منطقه الفراغ در آنجا منحصر به همان حکم حکومتی است چون این میثاق ملی - به معنایی ذکر کردید - دیگر از بین رفته و میثاق ملی - مثلاً - بر طبق اسلام منعقد نشده است؟

استاد: بحث خیلی حساس است، اما اشکالی ندارد در چارچوب یک بحث علمی بسته مسائلی مطرح شود. این مشروعیت دو بُعدی که در اینجا متعارف شده و بعضی می گویند مشروعیت و مقبولیت یا بعضی دیگر تعبیر می کنند به مشروعیت با کار آبی بهتر، به نظر من اینجا یک اشتباهی رخ می دهد. بسیاری تصورشان از این تعبیرات این است که مشروعیت یک حالت ترکیبی است و برای آن، دو جزء قائلند: یک جزء الهی و یک جزء مردمی. اما با بیانی که عرض کردم اصلاً مشروعیت یک امر بسیطی است یعنی آنچه که در جمهوری اسلامی ایران اتفاق افتاد هم مشروعیت الهی است و هم مشروعیت مردمی. قانون اساسی - امام فرمود در این قانون اساسی من خلاف شرع ندیدم - قبل از تصویب از طریق فراندنم، این مشروعیت را داشت اگر هم حالا که مردم با فراندنم انتخاب

کردند اصلاً چیزی به نام ولایت فقیه و مشروعیت نبود اصلاً ما آن حرف را می پذیرفتیم که بعضیها می گویند «اسلام در مورد نظام سیاسی نظر ندارد و آن را واگذار کرده به مردم یعنی فقط مشروعیت مردمی لازم است».

همان طور که خود مردم جمع شدند و برای خودشان تعیین تکلیف کردند. یک میثاق ملی تدوین کردند به نام «قانون اساسی» منتها هم از اصطلاحات شرعی استفاده کردند مانند اصطلاح «رهبر»، هم از اصطلاحات شرعی استفاده کردند و هم از اصطلاحات روز. سه تا نهاد از اصطلاح روز گرفتند و یک نهاد هم اسمش را از فقه گرفتند. به نظر من، اصلاً لزومی ندارد شما دو بُعدی بودن حکومت را به معنی ترکیبی بگیرید چون هر دو مصداق دارد. حالا این بیان یک جا مشکل پیدا می کند آنجا که شما اصرار بر جدایی اینها از هم دارند و می گویند در شرایطی که میثاق ملی و خواست مردم خلاف شرع باشد چه طور است، بالاخره مشروعیت دارد یا نه؟ الآن این جور اتفاق افتاده که خواست مردم همانی است که خواست شرع است. اگر روزی پیش بیاید که خواست مردم با شرع منطبق نشود مثلاً خواست شرع با کودتا پیاده شود بدون اراده و انتخاب مردم، یا خواست مردم پیاده بشود بدون اینکه موازین شرعی و اسلامی مد نظر باشد، حالت دوم یقیناً اسلامی نیست و مشروعیت ندارد یعنی مردم بیایند تصمیم بگیرند و نظام سیاسی و دولتشان را بر خلاف موازین اسلامی تشکیل دهند، خوب شرع که امضا نمی کند اینجا بین خواست مردم و خواست شرع جدائی پیدا می شود اما آن طرف قضیه، اگر دقیقاً موبه مو خواست شریعت با کودتا اجرا بشود این اسلامی هست یا نیست؟ این همان بحث دقیقی است که در سؤال شما مطرح است «بله» یا «نه» گفتن به این مسأله کار آسانی نیست، ما در تاریخ اسلام مواردی از این مسأله داریم؛ اگر بعد از رحلت پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم فرضاً امام مصلحت می دید که با قوه قهریه خلافت را به دست بگیرد دقیقاً مصداق همین می شد، اما چنین نکرده است. شاید امام صادق علیه السلام با قوه قهریه می توانست اما نکرد سید الشهداء هم که قیام کرد، دفاع کرد به قوه قهریه متصل نشد. خوب در دوران امامت بالاصاله با قوه قهریه نشده در دوران غیبت به طریق اولی نمی شود، این مشکل اگر اتفاق می افتاد چطور بود؟ برای ما جواب آن خیلی مشکل است.

این یک بُعد قضیه؛ اما بُعد دیگر قضیه کلمه و واژه سیاسی «رضا العاملة» است که ما در متون اسلامی می بینیم «لِمَ سَمِيَ رِضًا بِالرِّضَا لِرِضَا الْعَامَةِ بِهِ» اینکه در بعضی از روایات ما داریم که «وَفِيهِ رِضَا الْعَامَةِ» یا در عهد نامه مالک اشتر هست که حال عامه را رعایت کن نه خواص را، و موارد بسیاری که رعایت رضایت عمومی از وظایف دولت است؛ این مطلب با به قدرت، رسیدن دولت مشروع به وسیله زور و بر خلاف اراده مردم تناسب و توافق ندارد. پس بنابراین، جدا کردن این دو از همدیگر به معنای به هم خوردن و مختل شدن آن پیشفرض است که اشاره کردیم.

□ - با اجازه شما وارد محور دوم بحث می شویم. آیا نقش عرف و بنای عقلا در تشخیص موضوعات چیست؟ بویژه در شناخت مسائل و مشکلات جامعه که حکومت باید برای آنها با توجه به پیشفرض منطقه الفراع - باید و نبایدهایی وضع کند.

استاد: باز تأکید می کنم که مسأله عرف و بنای عقلا یک مقوله دیگری است خارج از آن مقوله های احکام حکومتی و «ما لا نصّ فیهِ». بر می گردیم به تقسیم بندی متعارفی که در فقه انجام می گیرد و احکام را به دو دسته تقسیم می کند؛ امضایی و تأسیسی. در احکام امضایی معتقدیم که بسیاری از احکام عرفی را شرع تأیید کرده و با تأییدش قواعد عرفی تبدیل شده به قواعد شرعی؛ یعنی بعد از بعثت پیامبر دیگر قاعده عرفی «لزوم وفا به عهد» یک قاعده عرفی نیست «او فوا بالعقود» آمده همان را شرعی کرده یعنی یکی از احکام شرعی، اصل لزوم وفای به عهد است. اما در واقع، می دانیم که این تأسیس نیست، بلکه یک حکم امضایی است.

پس منافات ندارد قاعده عرفی که مورد امضای شرع قرار گرفته حکم شرعی هم باشد. حالا اینکه چند درصد از احکام شرعی تأسیس هستند و چند درصد، احکام امضایی، بحثی است که کمتر مطرح شده و جا دارد که این مساله باز بشود. به عنوان مثال، می دانید که بعضی از حقوقدانهای غربی در فقه اسلامی شبهه کرده اند و گفته اند که بخش عظیمی از فقه اسلامی مُتخذ از قانون روم قدیم است. دلیلی که آورده اند اینست که بالاخره روم شرقی در شامات حکومت داشته و با مردم عرب در تماس بوده است و ارتباطات تجاری بین مکه و شامات وجود داشته که در دوران قبل از بعثت پیامبر صلی الله علیه و اله و سلّم هم مواردش می بینیم، عرب اصولاً با قواعد حقوقی روم قدیم آشنایی داشته و این آشنایی را توسعه داده است، بعد می گویند وقتی اسلام ظهور کرد از قواعد روم شرقی که به میان اعراب انتقال پیدا کرده بود پیامبر اسلام هم استفاده کرده، خوب ما هم جواب می دهیم که اینها از مقوله مشابهت است و مشابهت هیچ گاه دلیل نمی شود بر اتخاذ یکی از دیگری این مثل آن است که بگوییم روم قدیم و رومیها از اسلام گرفتند؛ و اتفاقاً قرائن و موارد خاصی هم داریم که در طول جنگهای صلیبی - قبل و بعد از آن - رومیان با بسیاری از احکام اسلامی آشنا شدند و در منابع و مدارک حقوقی که الآن در اختیار هست آثاری از احکام اسلامی دیده می شود. اما این نکته را می توانیم بپذیریم که وقتی اسلامی بنای عقلا و عرف را تأیید می کند، برایش مهم نیست که این بنای عقلا و عرف در جاهلیت عرب باشد، در قبایل باشد یا در روم باشد؛ هر کجا باشد فرقی ندارد.

بنابراین با آن سعه صدری که اسلام دارد، این را امتیاز اسلام می دانیم نه اینکه اسلام التقاطی بوده است نه این سعه صدر اسلام بوده که کلیه قواعد عقلا و عرف که با موازین واقعی مخالف نیست یعنی مصلحتها و مفسده ها در آن رعایت شده. را مورد تأیید قرار داده است. بنابراین کاملاً ما جای پای عرف و بنای عقلا را در احکام امضایی می بینیم. منتها مشکلی که در پاسخ به سؤالی که مطرح کردید، داریم این است که چنین احکام امضایی عبارت است از قواعد عرفی زمان رسالت؛ و از نظر فقه شیعه توسعه داده می شود تا زمان ائمه با آن تعبیر فقهی که می گوییم در مرئی و مسمع معصوم بوده و معصوم نهی نکرده باشد. بحث در اینجاست که آیا این قابل توسعه

به زمان ما هم هست یا نه؟ دو نظریه در این مسأله وجود دارد: یک نظریه این است که احکام امضایی مخصوص زمان معصوم است. بعد از زمان معصوم دیگر احکام امضایی وجود خارجی ندارد، چون شرط است که در مرئی و مسمع معصوم باشد و معصوم هم از آن ردع، و منعی نکرده باشد و این قواعدی که بعداً حادث شده (قواعد عرفی عام یا قواعد عرفی خاص) معیارها و ملاکهای احکام امضایی را ندارد؛ زیرا نه در مرئی و در مسمع امام بوده و نه مسأله عدم ردع احراز شده است. اما نظریه دیگر آن است که در احکام امضایی فرقی نیست بین زمان معصوم علیه السلام و غیر زمان معصوم. اجازه بدهید جنبه دیگر بحث را هم عرض کنم. در کجای فقه این بیشتر بحث می شود؟ یک مورد از این بحث خیلی مهم را مرحوم نائینی در رابطه با «**اوفوا بالعقود**» مطرح کردند که آیا «**اوفوا بالعقود**» فقط شامل عقود زمان معصوم است یا نه. می بینیم که مرحوم نائینی در این مسأله و خیلی از محققین و تا آنجا که من به نظر می آید حضرت امام - قدس الله سره - توسعه می دهند «**اوفوا بالعقود**» را به کل عقد عرفی چه در زمان معصوم وجود داشته باشد یا در زمان معصوم وجود نداشته باشد. برای اینکه «**اوفوا بالعقود**» یک قضیه حقیقه است؛ قضیه خارجی نیست. اگر «**اوفوا بالعقود**» را منحصر در عقود عرفی زمانی معصوم بدانیم قضیه خارجی می شود یعنی آن عقدهایی که در خارج هست؛ و حال آنکه اصلاً ماهیت و مفهوم منطقی این قضیه، نشاندهنده قضیه حقیقه است.

در حقیقت، «**اوفوا بالعقود**» آمده یک عدم ردعی در برابر عقود آینده قرار داده است. خیلی از شرکتها فعلی از مقوله شرکتی که در وکالت و ضمان و امثال آن ذکر می کنیم نیست. امروز در دنیا، مالکیت تعاونی، نوع دیگری از مالکیت است، در قانون اساسی مالکیت تعاونی قسیم مالکیت خصوصی، دولتی و عمومی آمده است. در حالی که این شرکتها یا سرمایه اش مال مردم است و مربوط به بخش خصوصی است یا مال دولت است که بخش دولتی است. شرکت تعاونی اصلاً یک عقدی است که پیش بینی نشده قبلاً هم نبوده است و مصداق یک شرکتی که از باب مضاربه و ربا، انواع عقودی که در فقه داریم نیست. همه آنها را می شود براساس این تحلیل، با «**اوفوا بالعقود**» تصحیح کرد.

اگر احکام امضایی را با این قرینه ای که فقهای مثل مرحوم نائینی و امام - رضوان الله تعالی علیه - فرمودند معیار قرار بدهیم، اگر به مرور زمان عرفی شکل بگیرد - مخصوصاً در مسائل بین المللی مصداق خیلی روشن دارد - را شامل می شود براین اساس یا در مسائل سیاسی که از اختیارات دولت است عرفی شکل بگیرد، دیگر لزومی ندارد برویم ادله ولایت فقیه را زیر و رو کنیم ببینیم آیا دولت این اختیارات را دارد یا ندارد. وقتی عرف دنیا و عقلا این باشد که دولت چنین اختیاراتی را دارد، ما می توانیم از آن استفاده کنیم. مصادیق عرف و بنای عقلا بالاخص در مسائل حکومتی و سیاسی، مسائل امنیتی، مسائل حقوقی عمومی و آزادیها الان در دنیا دارد شکل می گیرند. خیلی از مسائلی که در فصل سوم قانون اساسی تحت عنوان حقوق ملت آمده حدود بیست اصل است و مربوط به حقوق عمومی است شما اینها را در روایات نمی توانید بیابید پس چرا در قانون اساسی آمده؟ یقیناً زیربنای این مسأله همین عرف بین المللی عرف سیاسی، عرف حکومتی است که بالاخره حکومتی که تشکیل

می شود باید این اختیارات را به مردم بدهد، این حق را برای مردم قائل بشود، بنابراین حوزه مسائل حکومتی آزادیهای عمومی، حقوق عمومی یا در مسائل بین الملل می تواند موارد و مصادیق بسیار پیدا کند و این رسالت فقه است که این موارد را استعفا کند. یعنی ما ناگزیریم اینجا یک بحث علمی داشته باشیم بینیم عقلا در مسائل حکومتی چه فکر می کنند. بله در سیستم های حکومتی الآن عقلا بنای واحدی ندارند در دنیا حکومت مشروطه داریم، سلطنتی داریم، جمهوری داریم، جمهوری ریاستی داریم، جمهوری پارلمانی داریم، انواع و اقسام حکومت داریم که در حال حاضر یک عرف خاصی مستقر نشده است؛ اما حقوق عمومی در داخل یک نظام سیاسی حالت عرفی پیدا می کند و قاعده ای می شود.

امروزه تنها دموکراسی به معنای این نیست که دولت تمام امورش متکی به آرای عمومی باشد؛ بلکه در دموکراسی یک پارامتر دیگری اضافه شده و آن اینکه دولت حداکثر سعی خود را برای کسب رضایت مردم داشته باشد و آرای مردم را همواره پشتوانه خودش بداند و به گونه ای مشی کند که مردم را راضی نگه دارد. یعنی حقوق عمومی مردم را حفظ کند، حق اعتراض به مردم بدهد، حق تخصص و حق اعتصاب به مردم بدهد و اینها جزو لوازم دموکراسی است.

بنابراین اگر در دنیای سیاست و حکومتداری و دولتمداری یا نظام بین المللی یک سلسله قواعدی جا افتاد ما می توانیم بگوییم که خیلی از این قواعد حقوق بین الملل در فقه ما آمده است، ما در خیلی از اصول و آداب و رسوم دیپلماسی، پیشگام هم هستیم. پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم به سفیر فرمود اگر در شریعت اسلام سفیر کشتن جایز بود، هر آینه چنین و چنان می کردم. خوب احترام و مصونیت دادن به سفرا و نمایندگان کشورهای خارجی یک اصلی است اما خیلی از کنوانسیونهایی که ما در زمینه حقوق کُنسولی داریم در فقه مطرح نشده؛ ولی اینها به تدریج دارد عرف بین الملل و بنای عقلا در سطح بین المللی می شود. ما اینها را به چشم غربی و شرقی نمی توانیم نگاه بکنیم؛ اینها اصول انسانی است. اصلاً غریبها هم پیشقدم نیستند. غریبها هم ریشه در شرق دارند از شرقها گرفتند مقتضای زندگی اجتماعی در طول تاریخ از آدم تا کنون است که این را به صورت قواعد عرفی و بنای عقلا در آورده و الان می تواند برای ما معیار و مبنا باشد.

□ - آیا می توان به بنائات عقلایی که در طول زمان شکل می گیرد، صبغه شرعی زد؟

استاد: اگر بخواهیم این آداب و رسوم بین المللی و این کنوانسیونها که دارد جنبه عرفی بین المللی پیدا می کند در رساله ها جزو احکام شرعی ذکر کنیم، مقداری مشکل است و این را الآن نمی توانم در این باره اش نظری بدهم؛ نه نفی می کنم و نه اثبات می کنم؛ امام جای بحث دارد. اجازه بدهید برای استشهاد مسأله، از خودم چیزی نگویم که بضاعتی ندارم؛ از کلام امام (ره) استشهاد می کنم امام یک بحث بسیار بکری در «تحریر الوسيله» دارد که یک بار هم من به مناسبت بحث دخانیات و سیگار به آن استناد کردم، خیلیها پسندیدند و خیلی ها هم رد کردند. در تحریر الوسيله به احکام عقلی (احکام واجب عقلی و احکام حرام عقلی)، شرعی نمی گویند می فرمایند هر چیزی که ضرر دارد برای انسان، «حرام عقلی» است؛ داروئی که بیماری انسان را علاج می کند،

مصرف کردن آن واجب است، ولی «واجب عقلی» حالا آیا می شود به این واجبات عقلی، یک صبغه شرعی زد و گفت عقلی شرعی یا اصلاً عقلی اش را برداریم بگوییم دارو خوردن شرعاً واجب است یا بگوییم که سیگار کشیدن شرعاً حرام است؟ امام در تحریرالوسیله این چنین تعبیر نمی کنند و بخصوص عنایت دارند بگویند «احکام واجب عقلی»، «احکام حرام عقلی»؛ منتها قاعده ای داریم که بالاخره چیزی را که عقل حکم می کند شرع هم مراعات کرده تا آنجا که من در درس امام حضور داشتم، ایشان یکی دو جا نقطه نظری خاص داشتند که همین مطلب را تأکید می کردند و می فرمودند گاه پوشش حکم یک چیز است و درون حکم یک چیز دیگر. خود امام این مثال را می زدند و که اگر مثلاً فرزندان یا از بستگانتان بیمار هستند، خوب بشوند و نذر کنید که ده شب نماز شب بخوانید، نماز شب واجب نمی شود؛ نماز شب مستحب است؛ چیزی که واجب است «**اوفوا بالنذر**» است، آن چه شرعی است وجوب وفا به نذر است، اما خود نماز شب را شما به نیت واجب نمی توانید به جا بیاورید؛ نافه شب را به نیت مستحبی به جا می آوریم. چرا، تا وفا به نذر کرده باشیم که این بر ما واجب است. اینجا هم دقیقاً همینطور است واجب عقلی شرعی نیست؛ شرعاً واجب نیست. اینکه «حکم عقلی قطعی را باید عمل کرد» شرعی است، من حکم عقلی را به خاطر عقل عمل می کنم (انجام می دهم یا اجتناب می کنم) تا به آن حکم شرعی عمل کرده باشم خوب اگر این مبنای امام را به قواعد عرفی و بنای عقلای جدید و مستحدثه سرایت دهیم، نمی توانیم بگوییم اینها احکام شرعی است؛ بله، حکم شرعی این است که به عرف باید احترام گذاشت و به بنای عقلا باید عمل کرد. اما اگر نظر مشهور را عمل کنیم وقتی نذر می کنید حج عمره را عمره واجب می شود و یا نذر می کنید زیارت حضرت ابا عبدالله علیهم السلام را، این زیارت واجب می شود و یا نذر کنید نافله شب را، واجب می شود. بر این مبنا، تمام قواعد عرفی را می توان احکام شرعی دانست.

عناصر پویایی فقه سنتی

مصاحبه با آقای دکتر علیرضا فیض

□ - ضمن تشکر از جنابعالی که مصاحبه با کنگره را پذیرفتید، ابتدا در مورد اصطلاح فقه سنتی و فقه پویا نظر تان را بفرمایید.

استاد: عرض اول من این است که چرا فقه پویا را قسیم فقه سنتی قرار دادند؟ در حالی که فقه سنتی نیز پویاست. پس قسیم قرار دادن فقه سنتی و فقه پویا، صحیح نیست؛ حال آنکه در نوشته ها، مقالات و کتابها تکرار شده است و این دو را در برابر هم قرار داده اند. ابتدا لازم است که به سابقه تاریخی فقه خودمان، نظری بیفکنیم. دوره اول، دوره محدثین است که فقه ما در آن دوره یک فقه نازلی بود؛ گرچه محدثین، اشخاص بزرگواری بودند، اما فقه آنها، فقه کوچکی بود و در واقع، کتابهایی که در زمینه فقهی نوشتند شاید نتوان بر آنها نام کتاب فقه گذاشت؛ بلکه کتاب حدیث بودند؛ حتی کتاب شیخ مفید - که من او را از «محرمین» می دانم - که هم دوره محدثین را در حالی که گرایش حدیثی داشت سپری کرد و هم، دوره مجتهدین را در حالی که رهبری مجتهدین را داشت؛ در واقع، راه پیشرفت فقه را او باز کرد. این خودش یک مرحله از پویایی فقه شیعه است. چه پویایی از این بالاتر که یکمرتبه کسی همچون شیخ مفید پیدا شود و بر فقهی که این قمیین درباره آن، این همه داد سخن دادند، با آن ابهت، عظمت و شکوه، خط بطلان بر آن بکشد.

مطلبی را صاحب «سرائر» در اوایل کتاب خود از یکی از کتابهای شیخ مفید نقل می کند که شیخ اظهار داشته است: «من در سفری بودم، یکی از فضلا که مرا می شناخت و با کتابهای من آشنا بود، نزد من آمد و گفت: آقا ما راجع به مسأله زن زائو که چند روز باید از عبادت دست بکشد، به کدام کتاب شما عمل کنیم؟ مثلاً در کتاب «مقنعه» نوشته اید: شانزده روز، در کتاب دیگر دوازده روز و در کتاب دیگر، بیست روز... و همین طور همه کتابها را نقل کرد. شیخ در ادامه می فرماید: به او گفتم که اگر به آن کتابها مراجعه نکنید و اکنون از خود من پرسید، می گویم ده روز» این نکته، راه و رسم فقه دوره حدیث را ترسیم می کند؛ که هیچ انسجامی نداشته است. احادیث را چندان بررسی نمی کردند، در رجال و احوال راویان هیچ امعان نظر نداشتند. مسائلی که در باب «علاج روایات متعارض» هست مورد توجه آنها نبوده است. چنانچه همین مقنعه را مطالعه کنید، متوجه می شوید که در واقع، شیخ مفید یک راه جدیدی را در فقه باز کرده است؛ یعنی یک انقلاب بزرگ، که نمی شود اسم آن را فقط پویایی و تحرک گذاشت. آن عظمتی که قمیین از قبیل، صدوق، کلینی و شیخ ابو جعفر داشتند، راه آنها را یک مرتبه تغییر داد و مسیر جدیدی را در فقه ما گشود. این راه، توأم با روشی بود به نام «اصول فقه».

پس از شیخ مفید، شیخ طوسی با انقلابی که در فقه ایجاد کرد، در صدد تکمیل فقه ناقص ما برآمد و آن را کامل کرد. ایشان در اوایل مبسوط می نویسد: «ما هدف تیرهای ملامت و انتقادی علمای اهل سنت قرار گرفتیم که:

شما فقه ندارید و حق هم دارید که نداشته باشید؛ زیرا اگر فقه ما فقه عریض و طویلی است، دلیلش این است که به قیاس، مصالح مرسله، قول صحابی، عرف و چیزهای دیگر عمل می‌کنیم؛ ولی شما خودتان را در کتاب و سنت و قول ائمه علیه السلام محدود کرده اید - چنانکه شیخ مفید در تذکره بیان می‌کند - پس بدیهی است که نباید فقهی داشته باشید. اقوال ائمه علیه السلام مگر چه هستند؟ تعدادی روایت که بر فرض، اگر همه آنها صحیح، متقن و متواتر هم باشند، تازه مگر چه مسائلی را حفظ و بیان می‌کنند؟.

من متأسفم از اینکه بعضی، وقتی ظن خاصی را مطرح می‌کنند، می‌گویند همه چیز را می‌توانیم از این روایات به دست آوریم. در حالی که در آن زمان هم نمی‌شد همه چیز را به دست بیاورند، تا چه رسد به این زمان. مرتب این سخن را دنبال می‌کنند که دین ما دین کامل است؛ بلکه دین ما کامل است، ولی بعضی چیزهای آن یا به دست دشمنان از بین رفته و به ما نرسیده است، و یا زمان اقتضا نمی‌کرده است. من صریحاً می‌گویم که به هر حال، الآن آن کمال دین در اختیار ما نیست؛ اگر بود که این اندازه به دنبال اصول عملیه نمی‌رفتند، خودتان می‌گویید جای اصول عملیه، شک در حکم است؛ یعنی نمی‌دانید و جاهل هستید؛ یعنی هر چه در کتاب و سنت بگردیم جاهایی هست که به حکم نمی‌رسیم.

□ - به نظر می‌رسد منظور کسانی که مدعی هستند دین همه جا حکم دارد، این نیست که همه جا حکم واقعی الله برای ما محرز است؛ بلکه منظورشان این است که مجتهد برای هر مورد، حجتی دارد و این حجت او برگرفته از اصول و قواعدی است که دین آنها را تأیید کرده است. در روایت است که به حضرت عرض می‌شود که، ما مجالسی داریم که در آن مجالس مباحثی مطرح می‌شود. گاهی حکم واقعی را نمی‌دانیم و بعضی از اهل مجلس قیاس می‌کنند و می‌گویند «نقیس» (قیاس می‌کنیم). حضرت می‌فرماید: «نه، قیاس نکنید، هر واقعه‌ای حکمی دارد، لکن علم آن نزد ماست.» لذا مدعیان کمال دین که می‌گویند هر واقعه‌ای حکمی دارد، ادعا نمی‌کنند که حکم واقعی در دست ماست. و به همین دلیل است که در اول هر رساله عملیه آقایان می‌نویسند که عمل به این رساله مجزی است و ادعا نمی‌کنند که این، متن دین است.

استاد: خودشان می‌گویند ناظر به واقع نیست. حتی نجفیهای متأخر اسم «حکم» روی آن نمی‌گذارند و می‌گویند «وظیفه» است؛ پس هیچ مصلحتی در آن نیست؛ جز مصلحت رهایی از تحیر و بلا تکلیفی؛ عیناً مثل قرعه کشی برای انتخاب راهی.

□ - **منتهی این راهی است که خود دین تعیین کرده است.**

استاد: به هر حال، اشتباه در تعبیر هم بوده و آلا استصحاب، همان است که محرز واقع است و جزو امارات است و دلیل متقن و کارسازی است؛ در این بحثی نیست؛ ولی عرض می‌کنم که این بحثها فقه را منحرف کرده است و ما به خاطر این انحرافات نمی‌توانیم به بسیاری از قوانین راه پیدا کنیم. من با خیلی از مبانی اصولی حضرات مخالفم؛ زیرا آنچه را که لازم بود، در اصول نیاوردند و چیزهایی را بحث کردند که واقعاً زاید است. خدا رحمت کند آیت الله بروجردی را که می‌فرمود: «این اصول متورم شده است و به درد فقه نمی‌خورد.» آقای مظفر در

اوایل بحث اوامر، در اینکه آیا امر به ماده و امر به صیغه دالّ بر چیست؟ می گوید: «گرچه نظر ما با نظر قدما مخالف است و آنها می گفتند وضع شده برای وجوب و ما می گوئیم ظهور در وجوب دارد، اما از نظر استفاده و استنباطی که از این اوامر شارع در کتاب و سنت می کنیم، مفاد حرف آنها با مفاد حرف ما تفاوتی از نظر فتوایی و واقعیت پیدا نمی کند.» و می گوید تا همین حد هم برای فقه کافی است. یعنی تا همین حد که یک اصولی، متدی داشته باشد برای استنباط فقه، کافی است. اما بعضی از اصولیون که می گویند ببینیم از نظر عقلی اِفْعَل برای چه وضع شده و ماده امر برای چه وضع شده است، بحث را می برند در معنی حرفی کذایی و دامنه بحث را می گسترانند. مثلاً در مقدمه واجب، خود مرحوم مظفر که بنایش بر اختصار است، ناچار شده است در مقدمه واجب آنقدر بحث را طولانی کند تا اینکه می گوید واقعاً حیف است یک طلبه ای که می خواهد فقه را بخواند خودش را اینگونه برای این مباحث اصولی سرگردان کند. این مباحث طولانی را مطرح کرده اند، ولی در مباحث مهم و جالبی مثل اوامر ارشادی و اوامر مولوی، فقط حدود مسأله را مشخص کرده و تعریفی از امر مولوی و امر ارشادی ارائه کرده اند و بعد هم مثالی می زنند که در همه کتابها وجود دارد «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ»؛ در حالی که اگر این مسأله را می شکافتند، خیلی از مسائل دیگر برای ما روشن می شد.

□ - در ارتباط با اوامر ارشادی بعضی مدعی هستند که در ابواب معاملات، حدود هشتاد درصد آنچه را که در زمان رسول الله صلی الله علیه و اله و سلّم بوده است حالت امضایی دارد. آیا از این مطلب می شود استفاده کرد که در این ابواب، بنای شرع بر امضای بنیاد عقلایی است، الا ما خرج بالنص؟ استاد: من درباره همه احکام اسلامی، مروری داشته ام و در صدد بودم که بگویم چرا این عقل را از مسائل اسلامی، حقوقی و فقهی بیگانه کردید؟ واقعاً عقل را خلع سلاح کردید و چرا این روش غیر منصفانه را درباره دلیل عقلی، عرف و عقلا داشته اید؟ شما در اصول عقاید می گوئید که فقط از راه عقل می توانیم توحید، نبوت، معاد و سایر اصول مذهب را استفاده کنیم؛ زیرا اگر بخواهیم از نقل استفاده کنیم منجر به دور می شود. پس اینها در قلمرو حکومت عقل است - گرچه اخباریها چیزهای دیگری می گویند، ولی ما به نظر اخباریها متعبد نیستیم - و بقیه احکام که قسمی از آن اخلاقیات اسلامی است - اگر این مسائل صرفاً جنبه اخلاقی داشته باشند و صبغه فقهی به آن نخورده باشد - اینها نیز جنبه عقلی دارد و ثواب و عقابی بر آنها مترتب نیست؛ یعنی عیناً مثل احکام ارشادی می شوند که شارع، ثواب و عقابی بر آنان مترتب نکرده است؛ بلکه صرفاً مصلحتی است که در صورت انجام، عاید انسان می شود. مثلاً اگر برای دین و وام مکاتبه نکنند، ممکن است شخص مدیون منکر شود و موجب ضرر این بشود. فقط همین؛ والا او را در آتش جهنم نمی فرستند که تو چرا این دینی که از فلانی می خواستی، نوشتی و سند از او نگرفتی؟ احکام اخلاقی نیز همین طور است. همه فلاسفه اسلامی معتقدند که مسائل اخلاقی، مسائلی است که در آن، ثواب و عقاب وجود ندارد و فقط خیر و شر است.

باید این مسأله را در اصول مطرح کنیم که مسائل اخلاقی در اسلام چه ویژگی ای دارند؟ آیا صرفاً همان جنبه اخلاقی خود را حفظ کرده است؟ یا اینکه رنگ دیگری به خودش گرفته و صبغه دیگری پیدا کرده است؟ پس

احتمال اینکه این قسم دوم از احکام هم در قلمرو عقل باشند، زیاد است. این مسائل اخلاقی، از قدیم الایام (از زمان سقراط و قبل از سقراط) همیشه مطرح می شده و تا زمان کنونی هم، در فلسفه، فقه و جاهای دیگر، وجود دارد؛ حتی در معراج السعاده هم مطرح شده است؛ اینها همه جنبه های عقل است.

اما نوع دیگر احکام که فروع دین است، از طهارت تا زکات، صرفاً جنبه تعبیدی دارد؛ یعنی در قلمرو حکومت شارع مقدس است. اینکه چند نماز باید بخوانم، کی بخوانم، چند رکعت بخوانم، چه اذکاری داشته باشد، چه مقدمات و مقارنات و تعقیباتی باید داشته باشد، همه به دست شارع است. من صرفاً می توانم بفهمم که شکر منعم یک واجب عقلی است. اما اینکه شکر منعم چه مصادیقی دارد، باید خود شارع بگوید. اینجا پویایی پذیر نیست؛ لذا اگر فرموده اند. «**حلال محمد صلی الله علیه و اله و سلم حلال الی یوم القیامه**» ناظر به این مسائل است. چون این مسائل بیشتر راجع به ذات خداست و ذات خدا هم که پویایی ندارد و کمال محض و ثبات محض است، پس تغییری در آن پیدا نمی شود. بنابراین، در فصول عبادی فقه، هیچگونه تغیر و تبدلی تا روز قیامت راه ندارد و این مسلم است.

اما نوع دیگر، مبادلات و معاملات است و حتی شامل نکاح، قضا، شهادت، ارث، حدود و تعزیرات می شود. اینها از زمانهای بسیار دور (قبل از ظهور اسلام) در بین امم و ملل وجود داشته است. اینها در زمانی که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و اله و سلم ظهور کردند در این حد از عرقیت وجود داشت؛ که آن را تأیید و امضا کردند. حال اگر جوامع، تحول یافتند، و عنصر اصلی جامعه ها تحول است. چگونه می شود یک فقه ثابت را به این جامعه تزریق کرد؟ مثلاً در معاملات، بحث از شرکت، مربوط به شرکت بسیط و ساده است که می گویند چند قسم است - و البته سه یا چهارتای آن را هم می گویند درست نیست - مثل شرکت مفاوضه و ابدان. درحالی که تکامل بشر به جایی رسیده که در قوانین مربوط به شرکتهای و کمپانیها، مسائل عظیم و عجیبی دارند که حتی به گوش ما نخورده است و استصحاب، برائت و خبر واحد گوشه ای از آن را هم نمی تواند پاسخگو باشد.

□ - همه این مسائل عموماًش در فقه وجود دارد.

استاد: نیست، اگر عموماًش بود دنبال اصول عملیه نمی رفتیم.

□ - در باب معاملات، غالباً به سراغ اصل عملی نمی روند. همه تمسک

می کنند به عموماًتی نظیر «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» و غیر آن. شما می فرمایید که در مسائل مستحدثة گسترده ای که در نتیجه پیشرفت تمدن پیش می آید، این فقه پاسخی ندارد، جواب این است که مجتهدین در این گونه مسائل مستحدث، همه جا قانون دارند که همان اطلاقات و عموماًت است و این اطلاقات و عموماًت، قضیه خارجی نیست؛ یعنی همان بیع، شرکت و اجاره ای که در زمان پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم بوده است، کشف دارد به پهنای زندگی تجاری مردم تا روز قیامت. لذا چون امکان آن نیست که در هر زمان برای هر موضوع جدید، شارع حکم مخصوص آن را بیان کند، به صورت کلی و یکجا فرموده است: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» سؤال دیگر این است که شما در عرف مستحدث، معاصرت را شرط نمی دانید. و چون بنای شرع بر امضای امور عقلایی است اینها «مضاء» هستند. در این نظر جنابعالی یک مسأله نادیده گرفته شده و آن این است که ماگر چه اطلاقاتی بر امضای بعضی از این عرفهای مستحدث نداریم، ولی عموماًت و اطلاقاتی داریم که با این عرف مستحدث معارضه دارد. مثلاً «الناس مسلطون علی أموالهم». در برابر بعضی از محدودیتهایی که عرف مستحدث ایجاد می کند، می ایستد. لذا در مسأله «حق التألیف» گرچه شخص می گوید همه هزینه ها را خودم می دهم و کتاب را چاپ می کنم ولی مؤلف به دلیل «الناس مسلطون علی أموالهم» می آید و از چاپ ممانعت می کند. حال شما این اشکال را چگونه دفع می کنید که بعضی از عرفهای مستحدث اگر چه ما اطلاقی نداریم و معاصر هم نیست ولی عموماًت و اطلاقات با آن معارض است؟

استاد: من در مقاله ای متذکر شده ام که عرف بایستی به مرئی و منظر معصوم برسد و امام خمینی (ره) هم در این مسأله نظرشان همین است. ایشان در اوایل «رسالة الاجتهاد و التقليد» تحت عنوان عویصه - یعنی اشکال بزرگ - می گوید: «حضرات گفته اند که رجوع جاهل به عالم عرفیت دارد، بعد اشکال کردند که دنباله این عرف باید به زمان معصوم برسد تا در مرئی و منظر معصوم قرار گرفته باشد؛ در حالی که این رجوع جاهل به عالمی که در عرف فعلی ما هست، غیر از آن رجوع جاهل به عالمی است که در زمان امام صادق علیه السلام و امام باقر علیه السلام بوده است.

یعنی دو سبک است، پس به هم نمی رسند؛ زیرا در زمان معصوم فقه عبارت بود از یک سلسله احکام واقعی نفس الامری که در همه یا در اکثر قریب به کل این مسائل فقهی علم داشتند؛ چون از خود معصوم شنیده بودند و حتی اگر ابهامی داشتند از معصوم می پرسیدند و به هر حال به علم می رسیدند؛ اما در رجوع جاهل به عالم در غیر زمان معصوم - که یک فردش هم در این زمان من مجتهد باشم - فقه من عبارت است از یک سلسله ظنون و شکوک. آیا رجوع جاهل به عالم عین آن رجوع جاهل به عالم است؟ مسلماً اینطور نیست. پس در این صورت پای عرف می لغزد. لذا به این عرفها نمی توان تمسک کرد؛ و اگر در جوامع فقهی و اصولی ما همچنان آن فکر حاکم باشد، واقعاً هیچ عرفی برای ما کارساز نیست، برای اینکه این عرفیتهایی که در زمان ما شایع است - در معاملات، قضا، شهادت، ارث، نکاح و ... - به دلیل اینکه عرف همواره با تحول جامعه، خود به خود متحول می شود و زمان معصوم تا کنون قهراً چندین تحول را پشت سر گذاشته است، معلوم است که دنباله این عرف نمی

تواند به دوازده قرن پیش برسد؛ پس از کار می افتد» لذا امام می فرمایند که ما مرئی و منظر را این محیط فیزیکی نمی گیریم و معصوم این قدرت را دارد که از همان زمان، مشرف و ناظر به ادوار مختلفی باشد که بر بشر و بر فقها می گذرد و اگر جایی عرف ناسالمی را از آن زمان تشخیص داده بود، جلوی آن را می گرفت و اخطار و هشدار می داد و این هشدارها به ما می رسید؛ زیرا وقتی همه چیزها را از قول آنها نقل کردند و به ما رسیده، مسلماً در اینجا داعی بیشتری هم برای نقل وجود داشته است. در حالی که ما هر چه بگردیم نه در کتاب و نه در سنت یک چنین چیزی که ردع کرده باشند نمی یابیم. پس همین عدم ردع کافی است. لذا ما می گوئیم در مرئی و منظر عرفهای هر زمان. منتها حضرت امام(ره) فقط روی یک عرف بحث کرده است و ما این را قدری گسترش دادیم.

حدیثی را شیخ یوسف قرضاوی در کتابش از صحاح نقل می کند که فردی حضور پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله و سلم آمد و مسأله ای مربوط به معاملات پرسید. حضرت در پاسخ فرمودند: «**أَنْتُمْ أَعْمَلُ**» یا «**أَعْرِفْ بَعْرِفْ زَمَانِكُمْ**». در مورد آیه شریفه «**خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ**» اهل سنت و حتی مفسرین آنها از زمانهای قدیم در مورد عرف و سیره عقلایی به این آیه استناد می کرده اند؛ اما در کتابهای تفسیری ما فقط علامه طباطبائی در «المیزان» و طبرسی در «مجمع البیان» آن را مطرح کرده اند. آن هم با لفظ «قیل» تعبیر می آورد، که بعضی می گویند مراد از عرف، سیره های نیکوست که در میان جامعه عقلای شهرت پیدا می کند؛ و خود ایشان هیچ ردعی نمی کنند. اما علامه طباطبائی در ذیل همین آیه، این مطلب را تقویت می کند که مراد همین «سیر جمیله» است. ایشان کلمه «جمیله» را مخصوصاً به کار برده که در بین عقلاست.

□ - سیاق آیه، اخلاقی است و ربطی به قراردادهای عرفی در معاملات و ... ندارد؛ بلکه به سیر مستحسنة اخلاقی اشاره دارد.

استاد: خیر، آیه اطلاق دارد و تازه همین قرار دادها و عقود می تواند شامل سیر مستحسنة اخلاقی هم باشد.

□ - ربطی بین سیر مستحسنة و مثلاً حقوق دریاها و مرزهای هوایی و ... نیست؛ زیرا اینها برای انتظام امور است و جنبه اخلاقی ندارد تا سیر مستحسنة را شامل اینها بدانیم.

استاد: اشکالی ندارد که جنبه اخلاقی نداشته باشد، ولی به هر حال چیز خوبی است، زیرا سود آن به جامعه ها می رسد.

□ - به هر حال به نظر می رسد سیاق آیه **خُذِ الْعَفْوَ** و یا **أَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ** ربطی با عقود و معاملات و ... ندارد.

استاد: من فکر می کنم که این تعبیر هیچ اشکالی ندارد «**خُذِ الْعَفْوَ**» یعنی پیامبر؛ اینجا مانند عبادات، جامعه را به احکام مشکل و سخت الزام نکن. اینجا جای کارگشایی است و جای بخشش است. من معتقدم در قرآن آیاتی که در مورد معاملات آمده است بسیار اندک است؛ زیرا در معاملات راه و رسم را عقلا پیدا کردند و شارع مقدس هم تأیید کرده است. لذا اگر باز بیاید جزئیات را بیان بکند، تحصیل حاصل است؛ در حالی که در مسائل

عبادی، خیلی از جزئیات را هم بیان می کند؛ به خصوص در مسائل حج، نماز و روزه. لذا من معتقدم که مثل «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا»، «ال» در «البيع»، عهد است، یعنی همین بیعهایی که در جوامع خودتان رایج است. منتها قید زده است که بیع ربوی حرام است و یا فرموده: «تِجَارَةٌ عَنِ تَرَاضٍ» یعنی آن تجارتهایی که با رضایت خودتان باشد، اشکالی ندارد. مانند تجارتي که در تمام جوامع عقلایی حتی کشورهای اسلامی و کشور خودمان با کشورها و دولتهای دیگر، به صورت «کالی به کالی» است. در حالی که اینقدر مورد بی مهری فقها قرار گرفته است.

□ - شما فرمودید که فقه زمان شیخ مفید، فقه پویا بود و پس از اومقداری انحراف پیدا کرد. به نظر شما در فقه زمان شیخ مفید، چه محاسنی بوده است تا بتوانیم فقهی مطلوب را در طول زمان داشته باشیم؟

استاد: من معتقدم که ظن خاص هیچ چیزی را حل نکرد و اصلاً حجیتش هم زیر سؤال است. یعنی هیچ دلیل قاطعی بر حجیتش نداریم. به نظر من، اگر تمام این اخبار در کتابهای کلینی، صدوق، شیخ طوسی و دیگران وجود دارد، همه وحی منزل هم بود و به ضمیمه کتاب می خواستند فقه ما را پی ریزی کنند باز هم باید به حجیت ظن و انسداد معتقد باشیم. زیرا بسیاری از قوانین و احکام فقهی ما از این اخبار نمی توانند جواب بگیرند. من معتقد نیستم که از اطلاعات و عمومات می توانیم همه مسائل را استنباط کنیم.

□ - جناب آقای دکتر، اینکه می فرمایید اگر ما تمام این روایات را هم متقن بدانیم باز به انسداد احتیاج داریم؛ می دانیم که اساس انسداد برای علم اجمالی به حصول تکالیف است و از سوی دیگر، ما کالبهائم نیستیم و از طرفی، پرداختن به احتیاط، موجب عسرو حرج است؛ این مقدمات که به هم ضمیمه شوند منتهی می شوند به انسداد کبیر. یعنی انسداد کبیر حجت می شود. حال اگر ما معتقد بشویم که کل این روایات به نصّ خاص و نصّ عام - یعنی عمومات و اطلاعات - همه حجت و معتبر است عملاً آن علم اجمالی که به وجود تکالیفی در ورای اینها پیدا می کنیم، به اندازه نیست که احتیاط کردن در آنها باعث عسرو حرج شود و یا پرداختن به اصول عملیه ما را کالبهائم بکند. علاوه بر این؛ ظن خاص، دلیل محکمی دارد و اصلاً ظن خاص عبارت است از ظنی که پشتوانه آن قطع است، یعنی «علمی» است، که یکی از ادله آن بنای عقلاست. حال آنکه شما در مقاله انسداد و همچنین در مقاله عرف، در مقام رد حجیت قطعی خبر واحد، متعرض بنای عقلا نشدید.

استاد: اخباری که چند دست گشته است در آنها اخبار غیر صحیح را وارد کرده اند، اصلاً در اینجاها بنای عقلا سابقه ندارد. وقتی به نام زراره روایت جعل کردند، شما می آید به نظر یک رجالی مثلاً مامقانی استناد می کنید که زراره ثقة است که این هم خودش ظن است و تازه ظن خاص هم که شما معتقدید نیست. وقتی از روایتی ظن شخصی به دست نمی آید - به خاطر همان دسیسه ها - ظن نوعی را پیش می کشید و این تناقض است. من حتی می گویم در شبهات محصوره، وقتی که علم اجمالی باشد، نمی توانید در اطراف این شبهات، اصل اعمال

کنید. در اینجا هم یک چنین علم اجمالی هست؛ یعنی علم اجمالی داریم که در بسیاری از اخبار دسیسه کرده اند.

□ - حال، یک سؤال پیش می آید؛ برای اینکه میدان عرف را برای فقه باز کنیم - با توجه به آن مبنایی که حضرت تعالی دارید که مسائل بسیار متحول است و جوامع نیز مرتباً در حال تغییرند - ما اصلاً نیازی نداریم که راه انسداد را طی کنیم؛ زیرا گر چه اخبار و عموماتی که به طور مسلم به ما رسیده است، امضای عرف زمان خاص شارع بوده، اما باز هم اگر با عرف جدید مقبولی مواجه شویم که با مسلمات شریعت معارض نباشد، آن را می پذیریم، پس چه اصراری است که از راه انسداد وارد شویم؟ **استاد:** من انسداد را کلید حجیت همه آنها می دانم. اگر آن مبادی را که در دلیل عقلی مطرح کرده ام دیده باشید، در آن زمان، نظر من حوزوی بود یعنی همه را پذیرفته بودم؛ ولی بعد که در دوره دکترا ناچار شدم درس خارج بیان بکنم و واقعاً آن را حلّاجی کنم و تحویل دانشجویان بدهم، به نظرات دیگری رسیدم. در آن زمان من یک کلامی از شهید سید محمد باقر صدر - رضوان الله علیه - در کتاب «**الفتاوی الواضحة**» نقل کردم که ایشان در آنجا ادعا فرموده اند که: من تمام مسائل فقهی فقها را من البدو الی الختم تفحص کردم و آمار گرفتم و در هیچ مسأله ای نیست که یک فقیه، هیچ دلیلی دیگری برای فتوایی که می خواهد بدهد نداشته باشد و به عقل تمسک کرده باشد. ایشان اول این را بیان می کند و بعد اظهار نظر می کند که بالاخره دلیل عقل بالقوه دلیل خوبی است. من به این حرف «بالقوة» ایشان ایراد گرفتم که علمای ما همچنان آن روحیه اخباریها در ذهن و اعماق وجودشان ریشه دوانیده، به طوری که نمی توانند از آن تخطی کنند، این است که در اصول می گویند که چهارمین دلیل، دلیل عقل است ولی در فقه به قول آقای شهید صدر حتی یک جا نشده که به دلیل عقلی استناد کرده باشند.

علت عدمت توجه آنان به دلیل عقلی - به نظر من - این است که چون می گویند ملاکات دلیل عقلی ما ملاکات ظنی است و این ظنها از کجا معلوم که حجت باشد؟ در عرف هم همینطور می گویند. بنده در مقابل قائلین به اینکه عقلا در عرف هم به اخبار استناد کرده اند، می گویم: چطور در شبهات محصوره مربوط به علم اجمالی می گویند به اصول نمی توان تمسک کرد. پس در مورد روایات که در بین آنها اخبار جعلی فراوانی وجود دارد و علم اجمالی داریم که همه این روایات، صحیح نیستند، چگونه می توانید اصل صحت، اصل حجیت و یا فلان اصل دیگر را به کار ببرید؟ وقتی بیست یا سی تا بظری آب اینجا هست ولی علم اجمالی دارید یکی از اینها مشروب است، به هیچکدام دست نمی زنید و اصالة الطهارة را در مورد هیچکدام اعمال نمی کنید، ولو صد تا هم باشد باز محصوره است، ولی در مورد علم اجمالی در اخبار مرتب به اصل تمسک می کنید! و این اشکالی است که غیر قابل دفاع است.

□ - اگر اعتبار خبر واحد را از باب وثاقت بگیریم نه از باب تعدی، آنوقت هر خبری را که وثوق پیدا کردیم می توانیم اخذ کنیم.

استاد: این در صورتی است که انسداد داشته باشیم؛ در این صورت است که می گوئیم هر خبری را که برای ما نسبت به آن ظن حاصل شد به خاطر اینکه روات آن را موثق می دانیم، اخذ می کنیم، و بقیه را که کاذب هستند، وثوق پیدا نمی کنیم، ولی چه کنیم که روات را هم جعل کردند. حتی زراره را هم جعل کردند این مطلب را فقط من قائل نیستم، خیلی ها می گویند.

به هر حال شما اگر جلد پنجم الغدیر را مطالعه بفرمایید. آیت الله امینی فرموده اند که بزرگان اهل سنت، اسم کتابهایشان را «صحاح» گذاشته اند و ادعا می کنند که همه روایتهای صحیح را آوردیم؛ اما کتابهای شما (این چهار یا هشت کتاب) همه روایتهای ضعیف، جعلی و غیر قابل اعتمادند. مانند ایشان (علامه امینی) آمدند از قول خود آنها بررسی کردند که چقدر اخبار در زمانی که حتی پیغمبر اکرم صلی الله علیه و اله و سلم زنده بودند و حیات داشتند جعل شده است. به طوری که خود ایشان هم فرمودند: «كثْرَ عَلَيَّ الْكَذَّابُونَ».

حاصل نظر من این است که چون جامعه به گونه ای شتابان متحول است، لذا قانون متحول هم لازم دارد و چون معتقد هستیم که تمام قوانین را فقه باید پاسخگو باشد، بنابراین فقه ما باید پویایی داشته باشد؛ اما اگر بگویند این پویایی همه جا باید باشد؛ این را قبول نداریم. در مسائلی نظیر معاملات، اخلاقیات و غیره حتماً باید این پویایی در فقه وجود داشته باشد و در این بخشها باید بر اساس بنیاد عقلایی و عرف و سنی که در میان همه عقلا - اعم از کافر و مسلمان - هست سیر کنیم و چنین عرفیتی ناچار وجود پیدا می کند و حتماً هم به نفع جامعه است. لازم است این را از نظر فقهی تثبیت کنیم تا فقه ما تثبیت شود، که اگر تثبیت نکنیم فقه ما همین الان هم زیر سؤال است. مثلاً این را آقای مغنیه می گوید که «در باره مسائل مربوط به مخبرات، پست و تلگراف و تلفن در جهان متمدن عصر کنونی دیده ام که در حدود چندین جلد قانون دارند. شما اینها را از کدام اطلاق و تقیید یا عام و خاص می خواهید استنباط کنید».

بنابراین اگر در پاره ای از مسائل، به عرف، به دلیل عقلی، به مصالح مرسله و اینجور مسائل توجه داشته باشیم که ردعی هم از طرف شارع نشده، تقریباً مسأله حل است. در بین اهل سنت هم این مسأله حل است - گرچه بعضی جاها خیلی غلو کردند و مسیر نادرستی رفتند - ولی به هر حال چون راه برای آنها باز بوده از جهت عرف، قیاس، مصالح مرسله و اینجور چیزها، حکم هر رویداد جدیدی را که پیش می آمد، فوراً از مآخذ فقهی خودشان استنباط می کردند. البته ما الآن داریم تا حدودی به «مجمع تشخیص مصلحت» توجه می کنیم و حتی مصوبات این مجمع بر مصوبات مجلس شورای اسلامی حکومت دارد. در حالی که این مصالح مرسله و ملاک مصلحتی که آقایان در این مجمع به دست می آورند، ملاک قطعی نیست.

□ - آنها قانون را به عنوان حکم تصویب نمی کنند؛ بلکه به عنوان ولایی است و این خیلی فرق می کند.

استاد: تازه بعضی از احکام حکومتی با احکام مولوی مشخص نیست.

□ - آنچه که از ادله شرعی مستنبط باشد حکم است و در این موارد سخت گیری می کنند و دایره اش را ضیق می گیرند؛ یعنی تابع «ظن خاص» هستند.

استاد: به هر حال ابتدا باید مشخص کرد که ارشادیات و مولویات چیست؟ این مسأله مهمی است. من معتقد هستم تمام مسائل مربوط به عرفهایی که قبل از اسلام هم بوده، اگر هم شارع در این زمینه بحثی داشته، همه ارشادی است. اگر در قرآن و سنت، بحثی راجع به مسائل اعتقادی و یا مبادلات و معاملات، روابط اجتماعی و اقتصادی و غیر اینها باشد، همه آنها ارشادی است. در حالی که حتی بعضی می گویند این معاملات هم دو نوع است؛ مثلاً می گویند دو نوع بیع داریم: بیع شرعی و بیع عرفی؛ یا نکاح دو نوع داریم: نکاح شرعی و نکاح عرفی و همینطور صلح، اجاره و غیر آن؛ و این حرفی است باطل.

قلمرو تأثیر زمان و مکان در اجتهاد

مصاحبه با آیت الله کریمی طبرسی

□ - با تشکر از جناب عالی که مصاحبه با ما را پذیرفتید برای شروع بفرمایید چه تفسیری از فرموده حضرت امام (رضوان الله علیه) که «زمان و مکان دو عنصر تعیین کننده در اجتهادند» دارید؟
استاد: امام راحل که به تحقیق در میان علمای محققین دوره های اخیر فردی ممتاز بود به جرأت می توان گفت که وحید عصر و فرید دهر بود، شناخت خاصی از ره آورد رسالت رسول الله صلی الله علیه و اله و سلم داشت. این شناخت ایشان، حاصل بیش از هفتاد سال غور و بررسی در علوم آل محمد (ص) بود. به جرأت می توانیم بگوییم فرهنگ و فقه ائمه معصومین - صلوات الله علیهم اجمعین - را درک کرده بود و از آن دیدگاه، گاهی به مناسبت هایی، کلماتی به صورت قصار از زبان مبارک ایشان به گوش شنوندگان می رسید که متأسفانه و با هزار با تأسف، مجال پیدا نکردند که مکونات خودشان را بیان و تحلیل کنند؛ به گونه ای که در ذهن شنوندگان جا بگیرد و باورشان شود.

کلمات قصار امام - قدس سره - در رابطه با مسائل فقهی، فقط به جمله معروف ایشان، یعنی دخل زمان و مکان در اجتهاد، خلاصه نمی شود، بلکه به مسائل زیادی در ابواب فقه اشاره فرمودند که در بوته اجمال و ابهام باقی ماند. نه ایشان مجال توضیح داشتند و نه کسی در فکر تدبر و تعمق و درخواست توضیح برآمد.

ما در زمان غیبت کبرا، برای رسیدن به احکام الهی ناگزیریم با کوشش و جدّ و جهد به قرآن کریم و روایات اهل بیت مراجعه کنیم و وظیفه شرعی خودمان را در روابط فردی و اجتماعی و در امر معاش و معاد بیابیم. کاوش و کوشش در یافتن وظیفه شرعی از طریق غور در مبانی اجتهاد، تعبیر دیگری است برای اجتهاد در احکام شرعی و شأن مجتهد، تلاش برای پیدا کردن آن حکم و وظیفه است. احکام از این لحاظ - به یک اعتبار - به دو دسته تقسیم می شوند: دسته اول، عبارت است از احکام ضروری اسلام، که این نوع احکام نیازی به زحمت و اجتهاد ندارند و جزو بدیهیاتند و همه آن را می دانند و قابل تغییر و تبدل نیست. در این گروه از احکام، نیازی به اجتهاد مجتهدین نیست و حتی در باب تقلید هم فقهای عالیقدر که عنوان می فرمایند بر هر مکلفی واجب است در اعمال خودش، یا مجتهد باشد یا مقلد یا محتاط، احکام ضروری را استثنا می کنند؛ زیرا اینها اجتهادی نیست که کسی در آنها اجتهاد کند یا از دیگری تقلید کند و یا احتیاط. دسته دوم، احکام نظری است. مشکل بزرگ مسلمین در رسیدن صحیح و درست به این نوع از احکام است. اختلاف آرا و نظرات، در این نوع از احکام زیاد است؛ که ناشی از اختلاف در درک مطلب از منابع اجتهاد و گاهی هم براساس اختلاف در مبنا، مخصوصاً در اصول و حتی در روایات آحاد؛ زیرا حجیت روایات باید قبلاً ثابت بشود تا مبنای استنباط قرار گیرد. که از این جهت اختلاف، مبنای در حجیت اخبار آحاد قهراً منتهی به اختلاف آراء در استنباط احکام از روایات خواهد

شد، و در حجیت عقل در بعضی از احکام هم اختلاف مبانی وجود دارد که اختلاف آرای مجتهدین، از آن نشأت می‌گیرد. و در اکثر موارد، اختلاف آراء، از اختلاف در نحوه درک و استظهار، ناشی می‌شود، که اکثر این اختلافات در استنباط احکام از ظواهر کتاب و سنت است؛ و گاهی هم اختلاف در ارزیابی موضوعات احکام است؛ مخصوصاً موضوعات مستنبطه و یا موضوعات عرفی و عقلایی که موضوع احکام هستند. و اختلاف نظر در موضوعات هم، اختلاف نظر در حکم شرعی را در پی دارد. این مشکلی است که شیعه در طول تاریخ بدان مبتلا بوده است؛ زیرا به سبب محروم ماندن از درک حضور ائمه معصومین علیه السلام، ناگزیر است که به فهم و درک خودش تکیه کند، البته بر اساس ضوابط و مقرراتی که ائمه معصومین علیه السلام اساسش را پی ریزی فرموده اند. مجتهد گاهی در برهه ای از زمان، بر معتبر بودن روایاتی که در دسترسش هست معتقد می‌شود و از آن روایات، حکمی را استنباط می‌کند و بعد در سند آن روایات یا در دلالت آنها - به - لحاظ ابتلا به معارض - به اشکالاتی برخورد می‌کند و تغییر رأی می‌دهد. چنین وضعی، در دوران قبل بسیار رواج داشت. برای مثال، در تألیفات مرحوم شیخ طوسی، محقق، علامه، شهیدین و دیگران به موارد متعددی برخورد می‌کنیم که در یک کتاب، یک جور فتوا می‌دهند و در کتاب دیگر جور دیگری. این اختلاف نظر شخص، به اضافه اختلاف نظر اشخاص دیگر، گاهی از این جهت نشأت می‌گیرد که تبدل رأی در مبنا پیدا می‌شود یا تجدید نظر در استظهار، این گونه امور هیچ ارتباطی به دخالت زمان و مکان در اجتهاد ندارد. در این درک جدید، اموری غیر از زمان و مکان دخالت دارد. و یا اختلاف نظر یک فقیه با فقیه دیگر، هیچ ارتباطی با زمان و مکان ندارد؛ اختلاف در نحوه درک است، یا اختلاف در مبنای اصولی بالمعنی العام.

یک عنوان دیگر هم در فقه وجود دارد که از آن به عنوان ثانویه تعبیر می‌کنیم. حکمی را که از حالت ثانویه موضوعات نشأت می‌گیرد حکم ثانوی می‌نامیم که همان حکم الهی اولی است، نظیر موارد اضطرار، اکراه و غیر اینها، این معنا هم هیچ ربطی به دخالت زمان و مکان در اجتهاد ندارد. صدق و عدم صدق عنوان ثانوی بر یک حکم، دائر مدار طر و عنوانی از عناوین طاریه مانند اضطرار است؛ البته از آنجا که امور زمانی، نیاز به زمان دارند ممکن است «اضطرار» در فردا محقق شود بدون اینکه فردایت فردا، در مؤثر بودن اضطرار، دخیل؛ باشد همچنین ممکن است، اضطرار در منطقه ای خاص به وجود آید، بدون اینکه آن شهر خاص در مؤثریت اضطرار دخالت داشته باشد. بنابراین، هر جا و در هر زمان که عنوان اضطرار مثلاً طاری شود براکل میته، اکل میته می‌شود جایز، البته به مقدار ضرورت. این اضطرار در فلان زمان پیدا می‌شود یا در فلان مکان حاصل می‌شود، بدون اینکه زمان و مکان در این دخالت داشته باشد. اما اینکه می‌گوییم «دخالت زمان و مکان»، با مطلب بالا تفاوت دارد. در اینجا خود زمان و مکان دخالت دارد؛ به نحوی که اگر آن مکان را تغییر دهیم دیگر «آن مکان» نیست و یا این زمان را در زمان متأخر ببریم دیگر «این زمان» نیست. این زمان با حفظ ظرف خودش و این مکان با حفظ ظرف خودش این اثر را دارد که اگر این را ببرید در جای دیگر - مثلاً عمل خاصی در یک شهر فلان قبح را دارد که اگر این عمل را از این شهر ببریم بیرون، این قبح را ندارد و اگر این عمل را با

همین شهر، به جای دیگر منتقل کنیم هر جا می رود این عمل با این شهر باشد دیگر آن را بیرون نبرده اید - یک چنین معنایی که عملی را در راستای زمانی خاص در نظر بگیریم، این عمل در آن ظرف خاص دارای حُسن باشد یا دارای قبح باشد، یک امر معقولی است؛ و بنابر تبعیت احکام از مصالح و مفاسد، اگر در اثر تقارن با زمانی یا در اثر تقارن با مکانی این حُسن در آن پیدا شد، زمینه ثبوت این حکم هم محقق خواهد بود. به عبارت دیگر براساس مبنای صحیح قابل تصدیق و اثر بر اینکه واجبات شریعت اسلام از جهت اینکه مصلحت است واجب است و محرّمات از جهت اینکه مفسده است حرام است و با توجه به اینکه مصلحت یا مفسده بودن عموماً یا اکثراً بالوجه و الاعتبار است، ممکن است عملی در زمانی یا در مکانی به ملاحظه آن زمان یا مکان مصلحت یا مفسده باشد که در زمان یا مکان دیگر این چنین نباشد، و این بدان معنا نیست که اجتهاد مجتهد، به سبب دستیابی به چیز جدید، تغییر پیدا کرده است و یا سطح درک مجتهد بالا رفته است؛ نه، بلکه درک همان درک و اجتهاد همان اجتهاد است، اما ظرف زمانی یا مکانی که مجتهد در آن قرار گرفته است، تغییر پیدا کرده است. شواهد و قرائن زیادی هم در مسائل فقهی از زمان رسول الله صلی الله علیه و اله و سلم تا زمانی کنونی وجود دارد که این مطلب را تأیید می کند. البته این حقیقت، منافاتی با ابدیت رسالت رسول الله صلی الله علیه و اله و سلم ندارد. مثلاً حج که جزو ارکان دین است، رسول الله صلی الله علیه و اله و سلم مُحرم شد برای انجام آن، اما در بین راه مسدود شدند و برگشتند و حج را هم چند سال تحریم فرمودند. این معنایش این نیست که حلیت حج و یا وجوب حج را برداشته باشد؛ نه، بلکه معنایش این است که واجب در حالتی قرار گرفت که آن حُسن را ندارد و اگر آن حُسن را نداشت، وجوب آن هم ساقط می شود. نظیر آن فرمان منقول از امام موسی بن جعفر علیه السلام به یکی از اصحاب آن بزرگوار است که امر فرمود خود دستور داده بود که از این به بعد اینجور وضو بگیرد، وضو گرفت تا از آن شری که در کمین او بود، رفع شد، بعد فرمود از این به بعد دیگر مثل همان سابق وضع بگیر، سؤال کرد چرا؟ حضرت فرمود: «برای دفع شر». چنین وضویی که جان مسلمانی را با این کیفیت در خطر قرار دهد، دارای «حُسن» نیست؛ و زمانی حُسن دارد که جان او محفوظ بماند و مشکلی در بین نباشد. یک جمله را همین جا اضافه کنم؛ این معنا را که ما می گوییم زمان و مکان در حُسن و قُبْح اشیا دخالت دارد؛ این یک واقعیت است و یک فعلیت؛ واقعیتش سر جای خودش محفوظ و اما درک آن مثلاً این نماز جماعت نه تنها مصلحت ندارد بلکه مفسده دارد، و یا شرب خمر نه تنها مفسده ندارد که مصلحت دارد، درک این مطلب که در راستای آن بتوان به حکم شرعی آن دست یافت، برای هر کس میسر نیست؛ بلکه درک آن منوط و موقوف است به اطلاع دقیق از طرز تفکر ائمه معصومین علیه السلام و فهم احکام از کتاب و سنت. مرحوم شیخ یوسف بحرانی در اشتباه و نظائر مقام تعبیر لطیفی دارند که می فرمایند «این را درک نمی کند مگر کسی که حلاوت علوم آل محمد صلی الله علیه و اله و سلم را چشیده باشد». و این، همان آشنایی با فرهنگ فقاهت شیعه و فرهنگ قرآن و روایات است. این غیر از فهم روایات و آیات است که آدم با یک کتاب لغتی در یک جلسه ای بنشیند تک تک کتابها را باز کند، لغتها را با کمک کتاب لغت تفسیر نماید و با ترکیب مفردات مطلبی را درک و بیان کند.

نظیر این را همه ملل دارند. اینکه آدم فرهنگ قرآن، فرهنگ روایات آل محمد صلی الله علیه و اله و سلم و فرهنگ فقه شیعه را درک نکند، این نیاز دارد به اینکه آدم در اعلا درجه قدرت استنباط و اجتهاد باشد و غور زیادی کرده باشد در روایات آل محمد صلی الله علیه و اله و سلم و در فقه آل محمد صلی الله علیه و اله و سلم. شاید اینکه فرموده اند: «**العلم نور یقذفه الله فی قلب من یشاء**» ناظر به همین معناست. این علم به معنای تبدیل جهل و نادانی به دانایی، چیز مهمی نیست؛ هر کسی می تواند هر لغتی را یاد بگیرد، هر مطلبی را یاد بگیرد، اگر کند ذهن باشد ممارست زیاد می خواهد و اگر ذهن خوبی داشته باشد زود یاد می گیرد، هر چه را بخواهد حفظ بکند می تواند حفظ کند، ولی این معنای «**نور، یقذفه الله فی قلب من یشاء**» نیست. دخالت وجوه و اعتبار در حُسن و قبح اشیا، یک چنین معنایی است که گاهی فقیه این را درک می کند و گاهی درک نمی کند؛ اگر فقیه، چنین شی طاری را درک نکرده باشد، رأی او براساس موازین اولیه، بر همان حکمی که قبلاً روی این موضوع بود و ملتزم به آن بود، می ماند؛ زیرا درک نکرده است که زمان و شرایط، سبب تغییر در موضوع شده است. اما اگر درک کند. و فقیه شجاعی مثل امام(ره) باشد، با صراحت لهجه فتوای می دهد؛ مانند قضیه تعطیل حج برای چند سال، که چون امام درک کرد که آن حج برای جامعه ایران دارای مفسده است، آن را تحریم نمود و یا قضیه شطرنج که البته تحت این عنوان نیست؛ آن زوال عنوان موضوع است از دیدگاه امام(ره)، که روی فرض زوال عنوان موضوع، حکم آن تغییر می کند.

□ - درباره شطرنج، بعضی از آقایان نقل می کردند که نظر امام - در زمانی که نجف بودند - این بود که نهی تعلق گرفته به خود شطرنج، نه از باب اینکه قمار است؛ ولی ظاهراً در ایران تبدیل رأی برای ایشان پیدا شده که نهی، نهی ذاتی نیست، از ذات شطرنج نیست، بلکه بما هو قمار است و الان تبدیل موضوع پیدا کرده است. حتی آن آقا می فرمود که امام وقتی این مسأله را بیان می کرد به دست مبارکشان می زند که این نهی به خود شطرنج می خورد.

استاد: العهده علیه. نظر امام(ره) ممکن است که در دخل زمان و مکان در اجتهاد یک چنین معنایی که بدان اشاره رفت باشد که این معنا از چندین قواعد کلامی و اصولی قابل استنتاج است - که بحث آن در سابق رایج بود و فعلاً بساط آن برچیده شد - و التزام به این هم، بر نمی گردد به انکار اصالت احکام. برای تقریب به ذهن عرض می کنم همان گونه که ما در کثیری از محرمات به حرمت قائل هستیم، نسبت به همه احکام ملتزم به بقای آن هستیم، مادام که بر حال خودش باقی است. اما اگر در موردی درک کردیم که این چیز را که تا کنون غیر قبیح تلقی می کردیم، الآن دیگر قبیح است، قهراً آن حکم تغییر می کند؛ منتها رفع ید از حکم اولی موقوف بر درک قبح این عمل در این ظرف زمان خاص است و تا این درک پیدا نشده، از حکم اولی رفع ید نمی کنیم و آن حکم اولی کائماً یک اصل مسلم است که رفع ید از آن احتیاج دارد به دلیل و دلیل آن عبارت است از احراز و اثبات اینکه زمان، مؤثر بوده در قبح آن. پیدا کردن شواهد برای این مطلب نیاز دارد به یک بازنگری در ارتباطات رسول الله صلی الله علیه و اله و سلم در زمان حیات ایشان پس از بعثت، و نحوه برخورد ائمه معصومین علیه السلام در طول ۲۵۰ سال حیات ظاهری آنان. همه این مسائل اینچنین نیست که مواردی را که خلاف آنچه

را که قبلاً فرمودند عمل می کردند، حمل بر تقیه یا اضطراب بشود که البته موارد تقیه و اضطراب هم وجود داشته؛ با این حال، مواردی هم پیدا می شود که در این زمان بخصوص این عمل که فعل مکلف و موضوع حکم است، آن جهت محسّنه یا جهت مقبّحه را ندارد. بنابراین دخالت زمان و مکان در زشتی و زیبایی بعضی از امور، به آسانی درک می شود و در بعضی موارد هم مشکل درک می شود، و نسبت به حریم احکام الهی درک آن موکول به توانمندی مجتهد است، به آشنایی دقیق به فرهنگ ائمه معصومین علیه السلام. یک چنین معنایی را من معتقدم که همه فقها بدان ملتزم هستند و قبول دارند، منتها شجاعتی که لازم است تا فقیه به آن تصریح کند را هر کسی ندارد؛ زیرا این حرف باعث می شود زود آدم را هو بکنند.

البته نباید فقهای ما جوان زده بشوند؛ که به دنبال فقه پویا بروند. این یک خطر بزرگی است که اساس اسلام را تهدید می کند؛ یعنی آدم ببیند که جوانها چه می پسندند و آن را بگوید؛ و نباید دنبال فقه سنتی محض بروند، بلکه فقه سنتی ای که مذاق ائمه معصومین علیه السلام را بتواند درک کند. یکی از اموری که در حال حاضر مطرح است، این است که از یک طرف، در فقه می خوانیم که برای قاضی اجتهاد شرط لازم است. و می گوئیم قضاوت غیر مجتهد باطل است؛ این را اکثر فقها از جمله امام(ره) قائل هستند. اما در زمان تشکیل نظام جمهوری اسلامی، امام می دانستند؛ که اکثر قضاوت، مجتهد نیستند؛ در عین حال بر قضاوت آنان صحه گذاشتند، زیرا در این زمان که ما حکومتی تشکیل دادیم و مجتهد به تعداد کافی نداریم، قضاوت اینها درست است. صاحب «جواهر» که کسی در فقاہت او شکی ندارد، می فرماید: مگر در زمان امیرالمؤمنین علیه السلام همه قضاوت ایشان مجتهد بودند؟ و مگر زمان ظهور حضرت بقیه الله - ارواحنا له الفدا - همه دنیای اسلام قاضی مجتهد دارند؟ چه کسی گفته است قاضی حتماً باید مجتهد مسلم باشد؟

بنده یک مساله ای را خدمت مقام معظم رهبری - حفظه الله تعالی - عرض کردم که چه لزومی دارد شما یک مطلبی را که ذهن بعضی آن را نمی پذیرد بفرمایید؟ ایشان با تبسم فرمودند: «اگر یک چیزی را خدا حلال کرد و ما به این نتیجه رسیدیم که حلال است؛ به چه مجوزی برای خاطر حفظ حیثیت شخصی خودمان یا برای حفظ رفاقت با چند نفر، مردم را نسبت به این حلال، ناآگاه باقی بگذاریم؟ پس چه وقت باید مردم مطلع شوند؟» بله، یک وقتی است که اصلاً حلیت را درک نکرده ایم؛ اما اگر حلیت چیزی را درک کردیم، چرا به این بهانه که مبادا به یک عده ای بر بخورد، مبادا دوستان از ما برنجند و ... حکم خدا را نگوئیم و مردم را در خواب غفلت و ناآگاهی باقی نگه داریم؟ بنابراین، مرحله اول، درک صحیح حکم است که البته کار مشکلی است، و مرحله دوم، بیان حکم و ابراز نظر و اعلام فتواست که این مرحله، مشکلتر از مرحله اول است و باید فقیه، از شجاعت کافی برخوردار باشد تا از ابزار حکم، واهمه ای نداشته باشد. در این بحث مختصر، نمی توان حق مطلب را درباره «دخالت زمان و مکان در اجتهاد» ادا کرد و نیاز به بحثهای مستوفی - در چند باب مجزا - دارد. «رحمة الله علی قائل هذه الکلمة و وقفنا الله و ایاکم».

قاعده اهم و مهم و تشخیص موارد آن

مصاحبه با آیت الله گرامی

□ - ضمن تشکر از جناب عالی؛ به عنوان اولین سؤال، هنگامی که افراد عادی از یک فقیه استفتاء می کنند، معمولاً شقوق و دقایق مربوط به موضوع مورد سؤال را در نظر نمی گیرند؛ فقیه نیز بدون رعایت جزئی شناسی و موضوع شناسی، یک فتوای کلی می دهد. نظر شما در این خصوص چیست؟

استاد: در این باره چند حالت متصور است: گاهی موضوع مبهم است و گاهی خود مُستفتی درست نتوانسته است به طور صحیح تقسیم بندی کند. که در صورت دوم، فقیه با کمک علمی که در اختیار دارد و با استفاده از تخصصی که در اثر کثرت مراجعات عامیانه برایش حاصل شده و می داند که این عامی چه چیزهایی می خواهد بگوید، آنچه را که مورد سؤال و نیاز مستفتی است را بیان می کند. که البته این خود نیز دو گونه است: یا موضوع مورد سؤال، از موضوعات استنباطی است که شخصی عامی آن را به طور صحیح درک نکرده است؛ و یا موضوع، مستنبط نیست، عامی یک سؤالی کرده ولی در متن واقع این سؤال شقوقی دارد و او نتوانسته شقوقش را ذکر کند. در این صورت، بیان شقوق مسأله و تقسیم موضوع سؤال، ربطی به اصل فقاهت ندارد. آنچه به اجتهاد مربوط است درک کبریات کلیه است و لذا حتی بسیاری از مسائلی که مثلاً در «عروۃ» عنوان شده است بحث موضوعی است، در مفاهیم لغت یا در مفاهیم عرفی که مجتهد باید تشخیص بدهد. البته فقط موضوعات مستنبطه این طور است و در غیر مستنبطه این را قبول نداریم. در مفاهیم - حتی لغوی - که عامی نمی تواند نفس مفهوم را در آورد، فقها دخالت می کنند، اما از باب کمک به عامی است. عامی یک سؤالی مطرح می کند خودش نمی داند مسأله را چگونه بگوید؛ ما کمکش می کنیم برای طرح سؤال؛ و این به عنوان تعاون است و الا ما حق داریم زیر عبارت او که سؤال کرده جواب را بنویسیم و بگوییم جوابش این است.

ولی وقتی می دانیم که این سؤال کننده منظورش این نبوده و منظورش چیز دیگری است، کمکش می کنیم. این کمک کردن به عامی است نه اینکه اجتهاد معنایش این است.

اجتهاد تفریع است. در واقع، اجتهاد یعنی قیاس منطقی، یعنی برهان؛ برهان مناسب با حکم خودش؛ و این سه تا حد می خواهد، حد اوسط، حداکبر، حد اصغر. تفریع را من کمک نمی دانم الا از باب کمک به عامی یا در موضوعات مستنبطه ای که عامی نمی تواند بفهمد، آن از باب بنای عقلاست و لو در آنجا به حساب تفریع به آن معنا نیست ولی ملحق به تفریع است. مسأله فقط بنای عقلا نیست که آقایان می گویند: «بنای عقلا در اجتهاد، رجوع عامی به متخصص است»؛ اگر این باشد بنده می توانم مقلد یک مستشرق فرانسوی هم بشوم! یک منصبی هست در شیعه، اگر یکی از ادله ما در فقه «ارتکاز متشرعه» است، سیره متشرعه است، این را به عنوان یک منصب به آن نگاه می کنند. همواره در شیعه این یک قدرت و منصب بوده است، نه فقط از باب تخصص.

ممکن است یک نفر مستشرق، در مسأله تقلید خیلی بیشتر از ماها هم کار بکند یا ممکن است یک نفر طلبه، چند مسأله را بهتر از تمام مجتهدین تحقیق کند. مگر به صرف یک مسأله می شود از یک نفر تقلید کرد؟ حتی اگر در یک مسأله کار کرده و از تمام علما هم اعلم است.

برای آنکه مطلب قدری روشن شود، ناگزیر چند مقدمه را ذکر می کنم. مقدمه اول مربوط است به معنای ختم نبوت. یکی از دوستان هم دوره ما - حدود سی و پنج سال قبل - نظریه ای مطرح کرده و می گفت، منظور از اینکه پیغمبر اکرم خاتم انبیاست این است که بشر دیگر نیازی به نبی ندارد، نه اینکه نبی می خواهد و این نبی اش است. در حالی که آنچه از ادله می فهمیم این است که مسلمان کسی است که شهادتین را بگوید، به این معنا که لا اله الا الله یعنی الله ربی و رب العالمین و محمد صلی الله علیه و اله و سلم نبی نه اینکه یقین دارم محمد صلی الله علیه و اله و سلم نبی بوده بر اباذر و سلمان و نه برای من. و الا بهاییها هم به این معنا پیغمبر را قبول دارند ولی ما بهاییها را حتی اهل کتاب هم نمی دانیم کافر مرتد هم نمی دانیم. پس میزان نبوت یعنی من یکی از افراد امت پیامبرم. اما اگر کسی بگوید پیغمبر یک زمانی به خاطر نبوغ یا نه، خاطر رسالت، پیغمبر بوده ولی حالا دیگر من کاری ندارم خودم به کمک عاقل می فهمم، یعنی پس او نبی من نیست، به ما چنین کسی را مسلمان نمی دانیم. نبوتی که ما می گوئیم مبنای اسلام است یعنی (محمد نبی نه کان نبیاً در زمان سلمان و اباذر، این یک نکته، اگر هم گفتیم پیغمبر نبی ما هست معنایش این است که قوانین خودمان را از پیغمبر بگیریم، در این بحثی نیست، بله آنها خود پیغمبر می گوید شما آزادی، خودت بر و فکر کن.

مقدمه دوم، حدیث مُستَفَیض - اگر چه مفادش را متواتر می دانند - «حلال محمد(ص) مستمر الی یوم القیامه و حرام محمد صلی الله علیه و اله و سلم مستمر الی یوم القیامه» که با تعبیرات مختلفی بیان شده است.

این حدیث را بعضی چنین معنا می کنند که: «شرع محمد صلی الله علیه و اله و سلم مستمر الی...» چون پیغمبر احکام متعددی داشته، یک سری احکام دائمی داشته و یک دسته احکام موقت داشته، و نیز تعدادی احکام مولوی داشته است. آقایان می خواهند بگویند که مراد این روایت، همان احکام دائم است. این در واقع، یک ضروری به شرط محمول است. شرع محمد صلی الله علیه و اله و سلم مستمر الی یوم القیامه یعنی «شرعُ المُستمرّ مستمرّ»، «حَالَةُ المُستمرّ مستمرّ» این معنا فایده ای ندارد. زیرا می گوید حکمی که مستمر است. مستمر است؛ در حالی که نمی دانیم کدام یک مستمر است و کدام مستمر نیست؛ و هم ضمیمه به شرط محمول است.

پس باید بگوئیم که این به منزله القاء یک حکم ظاهری است. بدین معنا که کلّ ما شککت فی کونه مستمراً او لا، فهو مستمر؛ البته بعد از اینکه بداند قانون است. اما ن را که می دانیم قانون نیست بلکه حکم است، و یا شک داریم که حکم است یا قانون؛ اگر می دانیم قانون است به عنوان قانون الهی که پیغمبر آن را بیان می کند ولی نمی دانیم دائم است یا موقت، به خاطر حدیث باید بگوئیم دائم است، **أَلَا إِذَا دَلَّ دَلِيلٌ عَلَى الْإِنْقِطَاعِ؛**

از طرفی، موارد اشتباه بین حکم و قانون بسیار بسیار نادر است؛ مشخص است حکم یعنی چی، دیگر کسی درباره اینکه «نماز صبح دو رکعت»، است»، نمی گوید من شک دارم که حکم است یا قانون؛ و یا اگر پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم فرمود قانون مساوات را من قبول دارم، بگوییم این مساوات حکم بوده، یعنی فرمان داده است! مقدمه دیگری که باید در نظر بگیریم، مسأله عناوین ثانویه و قانون اهم و مهم است، خیلی از چیزها به عنوان اولی؛ قانون عام است ولی ممکن است عنوان ثانوی، عنوان اولی را تحت شعاع قرار دهد. یکی از این عناوین ثانویه قانون اهم و مهم است که البته باید دید مورد اهم و مهم چیست؛ و این نه از باب از بین رفتن قانون یا عمل قانون یا تاثیر زمان و مکان در قانون است، اگر امر دایر شد بین اهم و مهم، آن قانون اولی هست ولی اذا زاحمه قانون الاهم، عقل و شرع می گوید قانون اهم مقدم است این یک مطلبی است که باید در نظر بگیریم.

ما باید اهم و مهم را تعریف کنیم که اهم و مهم یعنی چه؟ زیرا سوء استفاده از این اهم و مهم فراوان است و هر کسی می تواند بگوید اهم و مهم است. فرض کنید یک پرونده قضایی تشکیل می شود که در این پرونده سه - چهار نفر دخیلند. یکی از آنها آشنا است. به چه عنوانی آن دو سه نفر را اعدام می کنید. و این یکی را مشمول عفو قرار می دهید؟ می گوید اهم این است حساب نمی کند که تبعیض در قانون چه بر سر مردم می آورد. مردم را بی اعتقاد می کند؛ دیگر سوء ظن پیدا می کنند و حتی ایمانشان هم از بین می رود.

حضرت امیر علیه السلام چرا سکوت کرد؟ دلیلش همین رعایت اهم و مهم است.

مردم چرا دنبال معاویه رفتند؟ به خاطر اینکه معاویه دروغ می گفت، پول بیت المال هم می داد. این فقط راه حلش، قانون اهم و مهم است؛ اگر حضرت امیر علیه السلام طبق شرایط زمان دروغ می گفت، در خزانه را باز می کرد به هر که می خواست پول می داد یقیناً حکومتش می ماند. چرا صبر می کند؟ علی انسان است، بحثی در آن نیست، می گوید من از بین بروم اما مسلمانان پای عقیده شان بایستند. لذا پای قولشان ایستادند، پای قرارشان ایستادند، به بیت المال ظلم نکردند. این برای اسلام است. اسلام را ما می خواهیم به عنوان ایده معرفی کنیم که در هیچ شرایطی به بیت المال ظلم نمی کند. لذا تشخیص اهم و مهم بسیار مهم است. ما باید بررسی کنیم که اهم و مهم را از کجا و چگونه تشخیص بدهیم آیا هر کسی می تواند اهم و مهم را تشخیص بدهد؟ من می خواهم بگویم که از تعابیر برخی روایات استفاده می شود که در بعضی جاها اصلاً قانون اهم و مهم جریان ندارد؛ بلکه بسته به اهمیت خود قانون است که مشمول یک اهم دیگری قرار نگیرد.

به هر حال، تشخیص صحیح اهم و مهم در توان هر کسی نیست. یک مثال می زنم؛ فرض کنید بنده عقیده ام بر این باشد که موسیقی - یا لاقبل به کارگیری آن - حرام است؛ حال بگوییم: اگر بخواهیم جامعه به ماهواره رو نیاورد، قدری موسیقی آزاد باشد. همین مسأله که یک چیز جزئی است باید بشکافیم تا معلوم شود اشتباهات ما چقدر زیاد است. شما معتقدید اگر موسیقی آزاد باشد او دیگر دنبال ماهواره نمی رود؟ آیا چه کسی دنبال ماهواره می رود؟ کسی که اهل هوس است، برای او هر کاری کنید کم است؛ انواع فیلمها را برایش در تلویزیون، کافی نیست او فیلم کامل سکسی می خواهد. بلکه این موجب شود عده ای هم که تا حالا آلوده نبوده اند به وسیله این

وسعت و توسعه ای که می دهیم آلوده می شوند. این یک اشکال اهم و مهم است و منظور این است که فکر ما برای تشخیص اهم و مهم نارساست. استفاده از قانون اهم و مهم منحصر است به جایی که عقل سلیم هر کس وقتی آن را ببیند می فهمد.

بعضی قوانین هست که کبرای کلی آن درست است، اما ارجاع تشخیص آن به افراد بطور عام، معنایش هدم آن کبرای کلی است، هدم آن قانون کلی است. مسایل مختلفی در شریعت داریم که تشخیص آن در اختیار فرد خاص یا گروه خاص است. به عنوان نمونه خارج کردن پول از گردش اقتصادی در صورت نیاز جامعه جایز نیست؛ اما خوب، نیاز یعنی چه؟ این نیاز را چه کسی باید تشخیص بدهد؟ و وقتی تشخیص داد، آیا صرف تشخیص کافی است یا باید یک حکم ولایتی هم دنبال آن باشد؟ در آیه کریمه «**وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَ الْفِضَّةَ وَ لَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ عَظِيمٍ**». این «**بَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ عَظِيمٍ**». نشاندهنده این معناست که حکم مولوی در این قسمت و تشخیص این قضیه با شخص پیغمبر است. خوب، الآن هم اینچنین است؛ اگر بنا باشد تشخیص را به افراد واگذار کنیم، چون افراد غیر متدین اعتنا نمی کنند و متدینین اعتنا می کنند، ثروت از دست متدینین می رود. پس بی دین ها، پول دار می شوند و متدینین، فقیر. اگر در اختیار متخصصین قرار بدهیم ولی حکم حکومت دنبال آن نباشد، ممکن است وظیفه خود را درست انجام ندهند. علاوه بر این، حکم متخصص - بما هو متخصص - نفوذی ندارد. لذا خطاب به شخص پیغمبر است...

همچنین در مسأله قیمت گذاری اجناس؛ قیمت نگذاشتن، بی بند و باری اقتصادی به وجود می آورد و بحثی در آن نیست؛ اما چه کسی باید قیمت بگذارد؟ عدم وجود ضابطه سبب مفسده می شود. لذا از نظر شرعی - گرچه به عنوان اولی حرام است قیمت گذاری - ولی در عناوین ثانویه جایز است و طبق عهدنامه مالک اشتر، حضرت امیر علیه السلام خطاب به والی می فرماید: «تو قیمت بگذار.»

در قانون اهم و مهم من نظرم بر آن است که تشخیص این چنانچه به دست متخصصین فن و ولایت (یعنی ولی با مشورت متخصصین) نباشد، معنایش این است که به طور کلی اصل این قانون از بین برود؛ برای اینکه هر کسی می گوید اهم و مهم است. تشخیص اهم و مهم به دست مجتهد متجزی هم نیست برای اینکه همه ابواب در دست او نیست؛ به دست مجتهد مطلق است؛ حتی اگر تجزی در اجتهاد را قبول بکنیم، باز مجتهد مطلق، متخصصی که به همه ابواب وارد است، می تواند اهم و مهم را تشخیص بدهد.

به نظر من، سخن حضرت امام (ره) در دو مورد پذیرفتنی است: اول، مسأله اهم و مهم و عناوین ثانویه؛ دوم، مقام ادراک. بعضی چیزها عناوین ثانویه است. مثلاً حت قانون حرج و ضرر و مانند اینها در می آید حالا حرج عام یا حرج خاص، اینها تابع یک کبرای کلی است؛ مثلاً دلیل حرج آیا حرج فردی است یا عمومی. حرج بر غیر را هم می گیرد یا فقط حرج بر شخص.

قانون اهم و مهم در عناوین ثانویه را قبول داریم؛ یعنی به اصطلاح قوانین دیگر در برابر قانون اهم از کار می افتد ولی معنای آن این نیست که زمان و مکان - بما هو زمان و مکان - تأثیر دارد. باز مسأله اهم و مهم در کار است.

اهم و مهم را کی تشخیص بدهد؟ مثلاً یک آقا قانونی وضع کرد و آن اینکه اگر مستأجر در خانه ای یا در مغازه ای نشسته و مالک هم بخواهد آن را پس بگیرد، در حالی که این محل دیگری ندارد، ایشان قانون حرج را اعمال کرد. به چه جهت می گویند حرج مستأجر احترامش بیش از مالکیت است؟ هیچ دلیل شرعی این را ثابت نکرده است.

فقط استثنا کردند آنجایی که معارض باشد با حرج خودمالک.

مرحوم آقای حاج سید خوانساری یکی از بستگان ما فرمود چه کسی گفته که اگر مستأجر در حرج باشد همانجا بماند گفتم بله آن آقا گفته. فقط ایشان گفتند لا اله الا الله - این از نظر بعد شرعی - هیچ مدرکی ما برای این قضیه پیدا نکردیم.

علاوه بر این، از نظر مصالح اقتصادی اگر احترام مالکیت شکسته بشود اقتصاد مملکت صد درجه سقوط می کند و بدتر می شود الان وضع اجاره ها چقدر بد است، فقط به خاطر اینکه مالکین آن اهمیت قدیم را ندارند. درست است که این مستأجر در زجر می افتد، ولی اگر احترام مالکیت از بین برود کل جامعه اقتصادش سقوط می کند. پس در همین قضیه، خیلی اهمیت دارد که کدام مهم است و کدام می تواند در عناوین ثانویه مقدم بشود. به هر حال، این مسأله ربطی به زمان و مکان ندارد گاهی از اوقات در زمان واحد عناوین متعدد است گاهی در زمان و مکان متعددی عنوان واحد است.

□ - در نامه معروف امام عبارت تأثیر زمان و مکان آمده است، یک شاهد قطعی وجود دارد که مفسر صدر کلام ایشان است و نشان می دهد که مرادشان از تأثیر زمان و مکان، همان تبدل مصداق است و می خواهند بفرمایند که زمان و مکان در تبدل موضوع مؤثر است؛ و این چیزی است که کبرای آن را همه قبول دارند؛ منتها در مصادیق آن بحث است.

استاد: آنچه باید توجه داشت این است که گاهی مطلبی را که تازگی ندارد، به گونه ای مطرح می کنیم که عوام را نسبت به اصل دین سست می کند. وقتی عوام چنین تعبیراتی را می شنود، فکر می کند که دین عوض شده است و یا لااقل تاکنون، سر او کلاه گذاشته شده. بنابراین، باید در استفاده از تعابیر، فهم و ظرفیت عوام را در نظر بگیریم، و به نحوی مسائل را مطرح نکنیم که باعث بی اعتمادی عده ای و سست شدن عقیده مردم شود. امام در درس مسجد سلماسی می فرمودند: «اگر خواستید به عوام چیزی بگویید باید متوجه باشید که او از حرف شما چه می فهمد.»

به هر حال، این حرفها را می زنید که مردم را متدین کنید، اما اگر توجه نداشته باشید، ممکن است آنان از دین رویگردان شوند.

تأثیر زمان و مکان در احکام حکومتی

مصاحبه با جناب آقای دکتر گرجی

□ - برای شروع بحث، لطفاً درباره فرمایش حضرت امام(ره) در مورد تأثیر زمان و مکان در اجتهاد توضیح بفرمایید.

استاد: در حقیقت تأثیر زمان و مکان در اجتهاد، خود نوعی اجتهاد و طریق دستیابی به احکام است، و آشنایی به مسائل روز و آگاهی از آنها در نحوه استنباط احکام شرعی تأثیر بسزایی دارد، اما آنچه به نظر من مهمتر است، تأثیر زمان و مکان در خود احکام است، نه در اجتهاد و نحوه استنباط احکام.

□ - آیا تأثیر زمان و مکان در احکام به این باز می‌گردد که چگونه اجتهاد کنیم تا به احکام جدیدی دست پیدا کنیم؟

استاد: خیر، از این هم بالاتر است؛ یعنی احکام خدا که مجتهد در مقام استنباط آن است دچار تغییر و تحول می‌شود. مناسب است ابتدا درباره تأثیر زمان و مکان در احکام بحث کنیم و پس از آن به بحث درباره تأثیر زمان و مکان در اجتهاد بپردازیم. اما قبل از بحث در مورد تأثیر زمان و مکان در احکام، باید دانست که احکام چیست؟ و به برخی از اقسام آن اشاره کنیم به نظر بنده احکام، مجموعه‌ای از مجعولات شرعی است که برای موضوعات مختلف اعم از عمل مکلف و غیره قرار داده شده است. فقها می‌گویند موضوع فقه عمل مکلف است. بنظر اینجانب چنانچه مقصود فقها این باشد که موضوع مسائل فقهی ولو بطور غیر مستقیم عمل مکلف است این مطلب درست است، اما اگر مقصود این باشد که موضوع همه مسائل فقهی بطور مستقیم عمل مکلف است. این، درست نیست؛ یعنی فقط عمل مکلف نیست که موضوع مسائل فقهی قرار می‌گیرد بلکه چنانکه ممکن است موضوع مسأله فقهی عمل مکلف باشد مانند وجوب نماز و حلیت بیع، ممکن است خود مکلف یا چیزهایی دیگر نیز باشد مانند زوجیت زوج و زوجه، طهارت اشیاء پاک مثلاً آب و خاک و غیره و نجاست اشیاء، ناپاک مثلاً خون و بول و غیره. بنابراین موضوع فقه تنها عمل مکلف نیست ممکن است موضوع، انسان و یا اشیاء دیگر باشد. آری موضوع احکام تکلیفیه تنها عمل مکلف است اما موضوع احکام وضعیه می‌تواند چیزهای دیگر باشد.

□ - ببخشید به نظر این چیزی غیر از اضافه کردن احکام وضعیه به احکام تکلیفیه نیست؟

استاد: این طور که شما می‌فرمایید نیست، ممکن است موضوع احکام وضعیه عمل باشد؛ مثل خواندن نماز ظهر که شرط صحت نماز عصر است؛ نماز عصر هنگامی درست است که نماز ظهر صحیحاً خوانده شود در اینجا عمل مکلف شرط صحت عمل دیگر او واقع شده است؛ یعنی این امکان وجود دارد که عمل مکلف موضوع احکام وضعی قرار گیرد چنانکه موضوع احکام تکلیفی قرار می‌گیرد.

□ - ولی غیر از فعل مکلف، همه آنها که منظور تان است تحت پوشش احکام وضعی نیستند.

استاد: چرا، همه آنها زیر پوشش احکام وضعیه قرار دارند، مقصود این است، چنانکه عرض کردم و توجه فرمودید، همانطور که عمل مکلف موضوع حکم تکلیفی قرار می گیرد می تواند موضوع حکم وضعی - مثلاً شرطیت - واقع شود.

□ - منافاتی ندارد بالاخره این هم یکی از احکام وضعی است.

استاد: بسیار خوب، منظور این است که عمل مکلف اعم است؛ می تواند موضوع حکم تکلیفی باشد یا حکم وضعی. بنده می خواهم عرض کنم به صرف اینکه غالباً موضوع حکم تکلیفی عمل مکلف است و موضوع حکم وضعی چیز دیگر ما نمی توانیم بگوییم بطور کلی موضوعات احکام تکلیفی، عمل مکلف است و موضوعات احکام وضعی چیزهای دیگر در هر حال قسمت مهم احکام شرعی، همان احکام وضعی است. از این چند حکم نماز، روزه، خمس و زکات و غیر ذلک که بگذریم همه، موضوع احکام وضعیه هستند؛ مثل احکام بیع، اجاره، صلح، قرض، و ...، در حالی که موضوعات بیشتر اینها عمل مکلف نیست، گرچه گاهی هم عمل مکلف است. بنابراین صحیح نیست بطور مطلق گفته شود: موضوع فقه عمل مکلف است. علی ای حال منظور این است که احکام در هر تقسیم دارای اقسامی است که در اینجا مورد نظر یکی از آن تقسیمات است که تقسیم احکام به احکام خصوصی و احکام اجتماعی است؛ احکام خصوصی احکامی است که مربوط به عمل افراد است؛ مثلاً در مورد عبادات و حتی عقود، بدیهی است در هر عقد خاصی طرفین آن، دو نفر هستند یا گاهی هم بیشتر و در هر حال بطور مستقیم فقط برای همان عده خاص اثر دارد ولی قسم دیگر احکام که خیلی مهم است و فقهای شیعه در مورد آن خیلی کم بحث کرده اند و اساساً به آن عنایت کمی شده است، احکام اجتماعی است، احکام اجتماعی؛ یعنی احکامی که موضوع آن جامعه است؛ مثل احکام مربوط به جنگ، صلح، بهداشت، فرهنگ، آموزش و پرورش و ... بدون شک شارع مقدس در اینها ساکت نیست و احکامی دارد.

□ - آیا منظور تان این است که در روایات از این قبیل احکام بحث شده؛ ولی مورد توجه فقها قرار

نگرفته و در متون فقهی از آن بحث نشده است؟

استاد: بله در روایات داریم، منتها روایات هم کلی است؛ علت آن این است که اصلاً این نوع احکام را به حکومت‌های اسلامی واگذار کرده اند که در جعل آنها هم زمان و مکان و بطور کلی اوضاع و شرایط دخالت دارد، بنده می خواستم به اینجا برسم که احکام حکومتی در حقیقت همان احکام عمومی است که فوق العاده مهم است. زمان و مکان و سایر شرایط و اوضاع بر این احکام خیلی تأثیر دارد و همانطور که خودش مسائل جعلی و اعتباری است، موضوعات آن هم همین طور است. بنابراین، ممکن است در بسیاری از مواقع زمان و مکان و غیره روی آن اثر بگذارد؛ مثلاً می توان در این مورد به سواد و تحصیل علم اشاره کرد؛ این که معصوم می فرماید: «طلب العلم فریضه» شاید حکم حکومتی باشد و امروزه با توجه به پیشرفت علم و صنعت بر هر مسلمانی (چه ایرانی چه غیر ایرانی) آموختن آن واجب است و این یکی از مصادیق تأثیر زمان و مکان در احکام

است. موضوع این نوع احکام تابع زمان و مکان، شروط و ظروف مختلف است؛ همچنان که در موضوعات احکام خصوصی هم احیاناً زمان و مکان تأثیر دارد؛ یعنی اگر این شروط و ظروفی که امروز وجود دارد، ثابت باشد حکم ثابت است و اگر عوض شود، خوب قهراً موضوع هم عوض می شود و در نتیجه حکم تغییر می کند؛ یعنی ممکن است چیزی که در گذشته حکمی داشته؛ مثلاً اباحه، امروز حرام شود یا حکم کراهت بر آن بار شود و شاید در آینده مستحب یا واجب شود. علت تغییر احکام این است که ویژگیها، شروط و قیود موضوعات این احکام در آنها تأثیر داشته، با توجه به اجتماع آن روز و خصوصیات موجود آن زمان، احکام هم موجود بوده، اما با دگرگون شدن اجتماع، خصوصیات موضوع حکم هم دچار تغییر شده و در نتیجه حکم هم عوض شده است. فرض بفرمایید یک وقت پوشش یا آرایشی عنوان تشبّه به قومی را داشته لذا به این عنوان حرام بوده است، اما اکنون که این عنوان از بین رفته و یا عنوان تشبه به قوم دیگری پیدا شده، قهراً موضوع عوض شده و بالتبع حکم هم عوض می شود. همینطور در موارد عناوینی از قبیل عقد، قمار، نقاشی، مجسمه سازی، موسیقی ربا و غیره. بنابراین حکم ابتداً تغییر نمی کند بلکه با تغییر قیود و شروط، موضوع عوض می شود. و بالتبع حکم هم عوض می شود.

□ - ظاهراً تقسیمی که بیان فرمودید غیر از تقسیم بندی رایج در مورد احکام نیست که احکام را یا اولیه می گیرند یا ثانویه و احکام حکومتی؟ منتها مقصود حضرت عالی این است که در احکام حکومتی با تغییر موضوع، حکم در زمانهای مختلف فرق می کند، ولی در احکام اولیه تغییر فقط در قیود و شروط موضوعات است.

استاد: تقسیم به این صورتی که فرمودید ثلاثی یعنی سه قسمتی نیست (اولی، ثانوی و حکومتی) بلکه ثنائی یعنی دو قسمتی است اولی و ثانوی، لیکن حکم اولی خود بر دو قسم است: خصوصی و عمومی موضوع احکام اولیه ذوات مکلفین با عناوین خاصه آنان است و موضوع احکام ثانویه همان موضوع است به قید عروض عناوین ثانویه از قبیل اضطرار و اکراه و غیره بر آن، موضوع احکام خصوصی همان موضوع است از این جهت که فرد یا موضوعی است خاص. اما موضوع احکام عمومی موضوع مذکور است. از این جهت که جامعه ایی را بوجود آورده است. احکام خصوصی تابع مصالح خصوصی افراد است و احکام عمومی تابع مصالح جامعه از این روی ممکن است احکام عمومی که همان احکام حکومتی است سریعاً در زمانها یا مکانهای مختلف عوض شود. یک وقت مصلحت جامعه اقتضاء جنگ می کند یک وقت اقتضاء صلح یک وقت اقتضا کند همه مردم با سواد باشند؛ یک وقت چنین اقتضا را نداشته باشد. شرایط مختلفی که برای اجتماع در زمانهای مختلف به وجود می آید در این احکام تأثیر دارد. اما در حکم اولی خصوصی تأثیر آن بیشتر در اختلاف و در تغییر موضوعات است. بنابراین، اگر موضوعات همیشه یکسان باشند، حکم هم عوض نمی شود.

□ - آیا در احکام عمومی خود حکم عوض می شود ولی در احکام خصوصی این موضوع است که تغییر می کند؟

استاد: بله احکام عمومی که تابع مصالح جامعه است ممکن و مکان و زمانهای مختلف است در شروط و ظروف مختلف تغییر کند اما در احکام خصوصی غالباً موضوع تغییر می کند مثلاً مسأله محاسن که بر فرض جعل مطلوبیت برای آن، از احکام خصوصی است و مبنای آن چه بسا عرف اجتماعی مسلمین در آن ازمه بوده است ممکن است با زوال آن روش و تبدیل آن به روش اجتماعی دیگر حکم تغییر کند.

□ - آیا اینجا هم قید موضوع عوض شده یا اینکه این هم شبیه احکام عمومی است؟

استاد: بله: این هم قید موضوع است و تحت تأثیر جوامع مختلف و مکان و زمانهای مختلف است و همه جا یک جور نیست.

□ - محط تغییر در احکام خصوصی مشخص شد که فرمودید موضوع است، اما سؤال بیشتر روی احکام عمومی است آیا محط تغییر هم موضوع است هم حکم؟ یا آنجا هم فقط موضوع تغییر می کند؟
استاد: آنجا چنانکه قبلاً اشاره شد حتی اختیار حکم هم به دست حُکام است حُکام هر چه را مصلحت جامعه به بیند. می تواند به آن حکم کنند و همان، حکم شرعی و حکم شارع است، پس حاکم هر چه را مطابق مصلحت عموم باشد یا مفسده عمومی در آن باشد، می تواند واجب یا تحریم کند. یعنی، ممکن است یک وقت مصلحت عمومی اقتضا کند که این عمل خاص انجام شود و یک وقت اقتضا کند که انجام نشود، بنابراین حکم یک موضوع خاص با تمام شرایط و ضوابط ممکن است تغییر کند.

□ - ظاهراً در این مورد دو نظر هست، بعضیها می گویند در جایی هم که حکم تغییر می کند، در واقع منوط به تغییر موضوع است و علت این است که شارع برای جامعه آن موقع کلیاتی فرموده، حاکم فقط می آید موضوعات آن کلی را تشخیص می دهد. بعضی دیگر می گویند که شارع این قسمت را کلاً به دست حاکم سپرده است.

استاد: بنده می خواستم همین را عرض کنم، شارع مقدس در این باب تنها به ذکر ضوابط کلی قناعت کرده است از قبیل رعایت عدل، داد، حقوق رعیت، مواساة و مسائل دیگری از این قبیل، شکل خاصی از حکومت را پیشنهاد نکرده است معلوم می شود که به هر نوع از حکومت یعنی جعل و اجراء احکام عمومی اجازه داده است در صورتی که ضوابط کلی شرع مقدس را تأمین نماید. بنابراین جعل و اجراء احکام عمومی (حکومتی) که وظیفه حاکمان است مشروط به سه امر است: ۱ - رعایت مصالح عامه ۲ - تأمین قسط و عدل ۳ - عدم تضییع اهداف و مقاصد شرع مقدس. بدیهی است این نوع احکام در شرائط و ازمه بلکه امکانه مختلف متغیر می شود.

□ - با این حال آیا همه احکام عمومی که زمان شارع وجود داشته است جزو احکام حکومتی در نظر می گیریم؟

استاد: همه را خیر. بلکه آنچه با شرائط و ضوابط روز سازگار باشد، طبق مصالح عمومی مردم باشد، قسط و عدل را هم تأمین کند و با اهداف و مقاصد شرع هم منافات نداشته باشد.

□ - آیا می توان با توجه به بیانی که شما فرمودید یک ملاک کلی درست کنیم و بگوئیم که هر حکمی در زمان شارع دربارهٔ مصالح عمومی - نه خصوصی - مثل وجوب یا مقدار زکات و یا خمس و موضوعات دیگر که به جامعه مربوط بود، اینها حکم حکومتی است؟

استاد: همه اش که خیر، ولی قسمتی از آن احکام به ضمیمهٔ قسمت دیگری که بعداً به وجود آمده همه احکام حکومتی است. احکام حکومتی خیلی زیاد است که بر حسب ظاهر نه فقها متعرض آن شده اند و نه حتی خود شارع همه را جعل کرده است، همه آنچه که حکومتها متصدی آن هستند و قوانینی که وضع می کنند، اگر ضوابطی که شارع فرموده رعایت شود و مصلحت عموم در جعل آنها ملاحظه شود، قوانین مصوب مجلسها - نه خصوص مجلس ایران - همه می تواند احکام عمومی شرع باشد. اما احکام خصوصی این طور نیست، در اینجا بیشتر تغییر موضوع و خصوصیات موضوع است که به دنبال خود، حکم را هم تغییر می دهد.

□ - خوب است در این بخش توضیحی در مورد مکانیزم و نقش و تأثیر زمان و مکان در احکام خصوصی بفرمایید.

استاد: چنانکه قبلاً اشاره شد نقش زمان و مکان و همچنین سایر قیود و شروط در وجدان و فقدان و تغییر موضوع جای هیچگونه خدشه و اشکال نیست بدیهی است در این صورت احکام خصوصی آن موضوعات نیز به تبع موضوعات بوجود آمده یا از بین رفته و یا دگرگون خواهد شد. آنچه اهمیت دارد نقش این امور و سایر اموری که قبلاً ذکر آنها به میان آمد در احکام عمومی است اگر چه فقها خودشان را از این گونه امور کنار کشیده اند، ولی معنای آن این نیست که احکام اعم از خصوصی و عمومی در حیطة اقتدار و نظارت فقها نیست، تمامی مواردی که شورای نگهبان یا مجمع تشخیص مصلحت نظام یا حتی مجلس شورای اسلامی تصویب یا رد می کند، همه در حوزهٔ نظارت و وظیفهٔ فقهاست. به عبارت دیگر فقها باید در تمامی موارد که ادله لفظیه و یا عقل حاکم است و مجال فعالیت دارد نظارت داشته باشند و اگر امروزه فقها در مسائلی که عقل حکومت دارد کمتر دخالت می کنند و نظر می دهند، دلیل بر این نیست که از حیطة نظارت و وظیفهٔ آنان خارج است. حالا اگر شرایط وجود داشته باشد همهٔ قوانین: قانون تجارت (تجارت غیر از کتاب التجارة «المتاجر» است)، حقوق معنوی و هنر، حقوق مدنی، حقوق جزا، حقوق عمومی و خصوصی، بین الملل و غیره، اینها تمام کار فقیه است و فقیه واجد شرایط می تواند همهٔ اینها را استنباط کند.

□ - آیا این مکانیزم خاص در تغییر موضوع مانند شطرنج، مجسمه سازی و موسیقی؛ غیر از آن چیزی است که همهٔ فقها می گفتند؟ چون قبلاً فقها می گفتند موضوع باید یا خودش برداشته می شود یا قیدش عوض شود، در حالی که به ظاهر این موضوعات باقی است؟

استاد: برای آنکه مسائلی نظیر مجسمه سازی، شطرنج و یا بعضی انواع هنر، در ازمنه قبل از عنوان دیگری داشت، بدون شک آن عنوانها در حکم حرمت دخالت داشتند؛ مثلاً مجسمه را عبادت می کردند خصوصاً در صدر اول که خیلی شایع بود، اما الآن بدون شک مجسمه سازی آن جنبه را ندارد یا فرض بفرمایید در گذشته بعضی از انواع هنر صرفاً جنبهٔ لهوی داشت و دارای هیچ جنبهٔ خاص و مشروع نبود حتی شرع مقدس حکم به حرمت این

موضوعات کرده است. و منصرف علیه آن هم همان چیزی بود که در آن جو وجود داشته و غالب بوده است. ولی امروز انواع و اقسام نقاشی، مجسمه سازی و موسیقی زبان گویایی است. چه بسا آن کسانی که امروز به این کارها می پردازند، چه خود تعلیم می دهند و یا به آن عمل می کنند اصلاً آن حرفها منظورشان نیست. با این وسائل چیزهایی ارائه می دهند و حقایقی را بیان می کنند که ابداً در آن ایام مطرح نبوده است به نظر بنده موضوع عوض شده است، بنابراین در حال حاضر ما نمی توانیم بطور عام بگوییم فلان چیز که آن وقت حرام بوده است حالا هم حرام است آری اگر امروز هم کسی این امور را در همان جهت بکار برد حرام است، ولی در حال حاضر معمولاً بدان نحو نیست بنابراین باید گفت موضوع عوض شده است و به تبع آن حکم تغییر کرده است، در حقیقت نه حکم عوض شده و نه موضوع آن، بلکه به مرور ایام موضوع دگرگون شده لذا حکم هم تغییر کرده است. امروزه بسیاری از انواع هنر در وادی دیگر و به شکل دیگر عمل می شود، هیچ مسأله لهو و لعب و مسائل دیگر مطرح نیست و اکنون غلبه بر این نحو است، اما در گذشته بدان نحو که ذکر آن رفت بوده است، در این صورت آیا می توانیم بگوییم این امور باز منصرف به گذشته است. اگر جهات مورد توجه واقع شود همیشه همین طور است، با توجه به آن حرام است، اما وقتی جهت عوض شد، بدیهی است حکم هم تغییر می کند.

□ - از سخنان حضرت عالی این طور استنباط می شود که قائل به تجزی اجتهاد هستید؟

استاد: بله بنده قائل به هیچ نوع ملکه بسیطی که (به وحدتها) در اجتهاد کل احکام جریان داشته باشد نیستم، تجزی را واجب می دانم و تقلید متجزی اعلم را هم واجب می دانم؛ یعنی ممکن است کسی در یک باب اعلم باشد و همه چیزهایی که در آن باب دخالت دارد می داند، اما چیزهایی دیگر را نمی داند در این باب باید از او تقلید کرد. امروز توسعه علوم به حدی است که حتی این علمی که ما خیال می کنیم محدود است و مثلاً فقه همین سی، چهل جلد جواهر است اینطور نیست، یقیناً بسیار و سیعتر از آن است. منتها حالا اهل استنباط چه کسانی هستند و چه شرایطی باید داشته باشند باید در این باره دقت شود. بنده معتقدم که تجزی واجب است و حتی تقلید متجزی اعلم هم واجب است (البته برای غیر مجتهد و غیر محتاط)؛ مثل اینکه امروزه در پزشکی هر کس، در بخشی از بدن متخصص است. در باب اجتهاد من تصور می کنم که روی مسأله تجزی بحث و بررسی کافی نشده است امروزه مسائل مستحدثه زیاد است و حتی بعضیها هم راجع به آن چیزهایی نوشته اند. قبلاً هم گفتیم: حتی قوانین و مقررات موضوعه هم از جمله وظائف فقیه است که احکام آنها را استنباط کند یقیناً اینکه شما اشاره کردید درست است، حتی در احکام خصوصی هم همینطور است. بنده اضافه کنم که احکام منحصر به عمومی و خصوصی محض نیست، بلکه احکام ذوجنبتین هم داریم بعضی احکام خصوصی محض است، مثل قسمت مهم احکام عبادات، اطعمه، اشربه، بعضی از آنها عمومی محض است. مثل همان کشورداری و مسائلی که مربوط به کشورداری است، بعضی هم هر دو جنبه را دارا است، مانند عقود و ایقاعات.

□ - در پایان بر خود لازم می دانیم از استاد گرامی که وقت پر ارزش خود را در اختیار ما قرار دادند کمال تشکر را داشته باشیم.

عصر جدید و تحول فقه

مصاحبه با آیت الله محفوظی

□ - با تشکر از حضرت آیت الله محفوظی که در مصاحبه کنگره «نقش زمان و مکان در اجتهاد» شرکت فرمودید، خواهش می کنیم مقداری از دیدگاه حضرت امام را درباره نقش زمان و مکان، با توجه به آشنائی هایی که قبلاً، چه در درس و چه بعد از پیروزی انقلاب، با مبانی ایشان داشتید و تلقی که از این مسأله دارید بیان فرمایید و آیا این نقش زمان و مکان در اجتهاد را می شود تحت ساز و کارها (مکانیزمها) خارجی در آورد و زمینه های مشخصی را در تأثیر زمان و مکان در اجتهاد ارائه کرد یا نه؟

استاد: ابتدا باید روشن شود مفهوم اجتهاد از کجا نشأت گرفته و آیا اجتهادی که ما می گوئیم فقط می تواند برای یک قرن، دو قرن یا چند قرن کارایی داشته باشد یا نه برای همه زمانهاست؟ به عقیده بنده در هر زمان و برای هر مکان؛ عنصر اجتهاد نقش اساسی دارد و فقیه می تواند احکام الهی را - ولو مسائلی که در زمانهای سابق نبوده - از اصول مسلمی که برای ما قرار داده شده؛ یعنی قرآن و سنت، استنباط کند؛ منتها فقیه باید توجه داشته باشد که این مسائل را - که بعدها پیدا می شود - از آن کلیات بتواند به دست آورد، مثلاً بعضی از مسائلی را که در زمان ما به وجود آمده و جزئیاتش در زمانهای گذشته نبود، استنباط کند. فقیه باید بتواند مسأله بیمه که از مسائل مستحدثه است و در کتابهای فقهی گذشته چنین بابی نداشته ایم. - حتی جزئیاتش - را از کلیاتی که در روایات آمده، تبیین و استفاده کند. حال اینکه در آن زمان این مسأله نبوده و در زمان حاضر پیدا شده ما باید بگوئیم چون مسأله بیمه بیان نشده نباید حکم این مسأله را از نظر شرعی بیان کنیم؟ من یادم نمی رود وقتی حضرت امام - قدس سره - می خواستند در «مکاسب محرمة» بحث «مجسمه سازی، تصویر و نقاشی» را مطرح کنند، فرمودند: در زمان صدور روایات مجسمه سازی برای زینت نبوده یا نقاشی برای زیور نبوده، بلکه در برابر این مجسمه سجده می کردند، آن را می پرستیدند و بت پرستی از همان جاها شروع شد. لذا آن روایات با در نظر گرفتن این موضوع که نباید کسی در برابر مجسمه سجده بکند و آن را خدای خود بداند، وارد شده اند نه اینکه اگر کسی نقاشی بکند و به دیوار بزند و برای زیور و زینت، آن لعنها و عتابها - که در روایت آمده - برای او هم باشد و فردای قیامت به او بگویند این مجسمه هایی که ساخته ای و یا نقاشهایی که کرده ای، زنده کن. یا مثلاً مسافرت در زمان ما با وسایلی انجام می گیرد که در سابق نبوده؛ در گذشته بیشتر، با الاغ و اسب مسافرت می کردند؛ الان هواپیماهایی است که به اندازه سرعت صورت یا بیشتر سرعت دارند آیا اگر شخصی در موقعی که اول ظهر بود یا هنوز ظهر نشده سوار هواپیما شد و مسافرت کرد وضع نمازش چه جور خواهد بود، آیا نماز او ساقط است یا نه؟ یا مثلاً در مکانهایی که شب غلبه دارد؛ مثلاً بیست ساعت شب است چهار ساعت روز، مسأله

روزه آیا در آنجا چگونه است؟ آیا روزه در آنجا همان چهار ساعت است یا بیشتر و یا باید در آنجا چگونه نماز خواند.

در معاملات هم چنین چیزی وجود دارد. بعضی از معاملات در زمان ما به وجود آمده و اکنون باید چه حکمی درباره آنها داد؟ بنابراین، مسأله زمان و مکان مسأله جدیدی نیست که الان به وجود آمده باشد، بلکه در زمانهای گذشته نیز بوده است؛ مثلاً در شهری برخی از جنسها را وزن می کردند و در شهر دیگر می شمردند، در اینجا مسأله ربا را باید چگونه حل کرد؟ در مسأله قضای اسلامی، ما به بعضی از روایات برخورد می کنیم که ائمه معصومین علیه السلام حکمی را صادر فرموده اند و بعداً فقهای ما که آمدند می گویند این با موازین ما و با روایات دیگر ما سازش ندارد آیا باید بگوییم که این حکم به همان زمان اختصاص دارد؛ یعنی به تعبیر فقهای ما از باب: «قضیه فی واقعه» بوده است یا نه؟ مرحوم صاحب جواهر(ره) و همچنین سید(ره) و دیگران قضاوت امیرالمؤمنین علیه السلام را در آنجایی که برای صدور حکم شاهد و یمین نیاز دارد، به همان یک قضیه، اختصاص داده اند؛ آیا می توان این قضاوت علی علیه السلام را به زمانهای دیگر سرایت داد و این حکم را استنباط کنیم؟ بنابراین، همان طور که مکانها و زمانهای سابق با یکدیگر فرق داشتند، زمان و مکان سابق با زمان و مکان ما فرق دارد. از این رو، قطعاً زمان و مکان در استنباط فقیه نقش دارد و این فقیه است که باید از این کلیات و عموماً می که به دستش رسیده استفاده و حکم الهی را استنباط کند.

□ - اگر بخواهیم همین نقش زمان و مکان را - که بیان فرمودید - به صورت فنی تری بیان کنیم، آیا منظور این است که موضوعات تغییر می کند یا باید فقیه به مناط حکم توجه کند؟ براساس مثالهایی که شما زدید از دید گاهی ممکن است اشکال بشود که، مثلاً در همین مسأله مجسمه سازی، به مناط حکم توجه می شود و آن وقت اگر مناط حکم مطرح شود این اشکال پیش می آید که این مناط، ظنی است یا قطعی، بر طبق همان بحثهایی که در اصول مطرح شده است. به عبارت دیگر، اگر کسی بخواهد به این صورت برای زمان و مکان نقش قائل شود، کدام یک از راهها را می رود؟ با این مشکلات چگونه برخورد می کند؟ لذا شما ابتدا بفرمایید که منظور شما از نقش زمان و مکان چیست؟ آیا منظور این است که موضوعات و یا مصادیق تغییر می کند یا اینکه به مناط حکم توجه می شود؟ و اگر به مناط حکم توجه می شود، باید مناط قطعی باشد و ظنی دردی را دوا نمی کند و در این صورت، آن اشکالات را دارد. خلاصه باید به این مسأله چگونه جواب داد؟

استاد: مسأله، همان مسأله مناط است و موضوعات تغییر نکرده است. شما اگر مناط را بگیرید می بینیم که فقیه باید استنباط حکم کند، اگر قطعیتی نداشته باشیم برای فقیه راهی باز گذاشته شده که از آن راه برده؛ مثلاً آیا فقیه به طور قطع می گوید این خبر، خبر قطعی است یا نه فقیه از مضمون روایات ممکن است قطعی بودن را بفهمد؟

یعنی فقیه بگوید: من این چنین می فهمم. اما آیا واقعاً این چیزی را که می فهمد با چیزی که خود ائمه معصومین فرموده اند واقعاً مطابقت دارد؟ شما ظواهر را که حجت می دانید واقعاً می توانید بگویید دلالتش قطعی است. آیا

فقیه بعد از این کلیاتی که داده شده؛ مثل «**اوفوا بالعقود**» می تواند حکمی صادر کند؟ «**اوفوا بالعقود**» برای ما چه نقشی دارد؟ این «**اوفوا بالعقود**». در زمانهای گذشته بود و الان هم هست ما می گوئیم معاملاتی که انجام می دهید؛ چون شارع مقدس فرموده باید وفای به عقد بکنید این عقد لازم الوفاست. در زمان ما آیا فقیه می تواند با همان کلیاتی که رسیده عقد تأمین (عقد بیمه)، این عقد مستحدث را استفاده بکند یا نمی تواند؟ ما این مسأله را «**حلال محمد صلی الله علیه و اله و سلم حلال الی یوم القیامه و حرامه حرام الی یوم القیامه**» استفاده می کنیم نه اینکه مثلاً بگوئیم که پنجاه هزار حکم بوده و حالا همین پنجاه هزار حکم است. آیا در جواهر ما - که صد هزار حکم استنباط شده - می توانیم بگوئیم همین صد هزار حکم است، یا بعد از جواهر اگر دویست هزار حکم پیدا شد باید از آنها استفاده کرد. بنابراین، اصول را برای ما بیان کرده اند، این فقیه است که باید مصادیق را با آن اصول تطبیق دهد و زمان و مکان هم برای استنباط حکم نقش دارد.

□ - به هر حال، آنهایی که فقیه می خواهد استنباط کند و به آن تمسک کند، حجیتشان قطعی است ولو اینکه ظنی هستند همان مسأله ای که به عنوان «علم و علمی» در اصول مطرح است، حالا بحث در این است که اگر به کیفیتی که در بالا گفتیم باشد، چطور می شود که استنباط مناط قطعی بشود؟
استاد: همان حکمی را که فقیه در آن زمان به طور گسترده، از «**اوفوا بالعقود**» استفاده می کرد، نمی تواند به تخمین و ظن باشد.

□ - حجیت ظهور است.

استاد: با همان ظهور باید این مصادیق را با آن کلی تطبیق بدهد و این مصداق که تطبیق به آن کلی می دهد و به طور قطع تطبیق دهد؛ یعنی الان همان طوری که شما اگر خرید و فروش در بازار بکنید این خرید و فروشتان مصداق، «**احل الله البیع**» یا «**افوا بالعقود**» است، اگر آمدید با شرکتهای قرار داد بستید آیا این قرار داد را از «**احل الله البیع**» استنباط می کنند، آیا این را به طور قطع استنباط می کنید، یا به طور تخمین؟ همان ملاکاتی که در آنجا بوده، همان ملاکات هم در این زمان خواهد بود.

□ - چگونه می توانیم همین مجسمه سازی و حرمت و حلیتش را با مطلبی که فرمودید تطبیق کنیم؟
استاد: در آنجا می گوئیم آن موقعی که این روایات وارد شده است به این جهت وارد شد که زمان اقتضا می کرد و این روایات جلوی این کارها را گرفته تا مردم گرفتار بت پرستی نشوند. وقتی که آن مسأله از بین رفت حرمت نیز از بین می رود و دیگر چنین چیزی نخواهد بود. الان فقیه می خواهد بگوید که آن ملاک و مناط وجود نداشته و لذا اشکالی ندارد.

□ - کشف قطعی مناط است؟

استاد: بله، همان طوری که آنجا قطعی است اینجا هم مثل بقیه احکام قطعی است. و هیچ فرقی نمی کند. ردّ فروعی که بر اصول می کند همان است که در زمان سابق می کرد. الان هیچ فرقی نمی کند؛ مثلاً شما اگر در تاریخ ملاحظه فرموده باشید می بینید در یکی از جنگها، برای اینکه مردم متوجه نشوند که پیرمردها هم در

این جنگ شرکت کردند بلکه همه جوانند، قدرتمندند، می توانند بجنگند. دستور این بوده که شما خودتان را جوان نشان بدهید؛ مثلاً الآن مسأله گریم است، ولی در آن زمان خضاب بود. با همین خضاب خودشان را مقداری جوانتر نشان می دهند. دستور دادند که شما خضاب بکنید تا این پیرمردها هم در میدان وارد شوند. دشمن می دید که مثل اینکه همه جوانند حتی به شبهه افتادند. از امام زین العابدین علیه السلام یا از یکی از ائمه علیه السلام پرسیدند این ریش شما به صورت طبیعی، مشکلی است؟ حضرت فرمود: نه، پیری زود به سراغ ما می آید، لذا خضاب می کنیم.

خوب معلوم است در آن زمان اقتضا این معضل را می کرد الآن ما نمی توانیم این معنا را بگوییم که استحباب خضاب برای خاطر همین معنا باشد. خضاب قطع نظر از آن ملاک، ملاک دیگری هم دارد، یک ملاک این است که دلهره در دل دشمن بیندازد، ولی ملاک دیگر این است که برای سلامت انسان هم مفید است.

□ - این احتمال ملاک در همان مجسمه سازی هم می رود؟

استاد: الآن موضوع منتفی است.

□ - نه، آخر در روایات، موضوعی که محرم شده خود مجسمه سازی است.

استاد: در نقش و نقاشی هم هست.

□ - در فتاوی امام در مورد ساختن مجسمه سازی حکم حرمت هست. ولی غیر از اینکه آن مناط به دست می آید، محتمل است کسی بگوید در احکام عبادی یا حتی احکام معاملی، ما به همه زوایای مسائل نمی توانیم پی ببریم؟

استاد: شما می خواهید بگوئید که آیا عناوین ثانویه یا عناوین اولیه روی مناط می رود یا نه؟ ماروی عناوین اولیه بحث می کنیم. ولی ممکن است به جهتی آن حرمت را روی عنوان ثانوی ذکر بکنند، نه روی عنوان اولی. عنوان اولی حرمت بوده، آن عنوان اولی الآن وجود ندارد ما می توانیم عنوان ثانوی را به وجود آوریم، عنوان ثانوی که به وجود آمد آن یک جهت دیگری می شود.

□ - یعنی الان در مورد مجسمه سازی احتمالاً عنوان ثانوی است؟

استاد: بله، احتمال می رود.

□ - چه عنوانی مثلاً؟

استاد: حالا عنوانی را که نمی توانیم بگوییم؛ مثلاً ممکن است مطلب لغو و بی فایده و مبتدل بشود؛ یعنی افکار به چیزهای لغو مبتدل مشغول بشود.

شریعت و ایده های مختلف تطبیق آن با مقتضیات زمانی، مکانی

مصاحبه با حجة الاسلام و المسلمین مصطفی محقق داماد

□ - آیا احکام دینی در سیر تحولات زمانی، مکانی ثابت هستند یا با آن تحولات همگام و همارهند، در این صورت آیا این با جاودانگی احکام می سازد؟ به طور کلی آیا دین، احکام حقوقی به معنای امروزی که جوابگوی نیازهای مادی و متغیر جامعه است ارائه می دهد یا صرفاً احکام ثابت و لا یتغیر اخلاقی و الهی مربوط به جهان آخرت است؟

استاد: مقدمتاً مطلبی را عرض کنم تا اهمیت موضوع متبلور شود، کسانی که معتقدند اسلام سیستم حقوقی - به معنای تعریف امروزی حقوق - ندارد، هیچ وقت این سؤال برایشان مطرح نمی شود. افرادی که متخصص اسلام هستند و در غرب زندگی می کنند و احیاناً یهودی هستند مثل گلدزیهر و شاو این حرفها را می زنند و می گویند: اصلاً در قرآن دلیلی وجود ندارد که حقوق به مبنای امروزی داشته باشد، چون تعریف امروزی حقوق، یعنی قوانینی که دارای ضمانت اجرای دنیوی باشند و فرق آن اخلاق در این است که اخلاق ضمانت اجرای دنیوی ندارد، ولی حقوق دارد. آنچه در مجموعه دستوره های اسلام به چشم می خورد بیشتر جنبه های اخلاقی است برای اینکه هیچ ضمانت اجرایی دنیوی برای این مسأله پیش بینی نکرده است؛ مثلاً بیان قرآن در مورد بیع و شراء «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» است و حلیت اصطلاحی، این جهانی نیست، بلکه اصطلاحی معنوی، اخلاقی و آن جهانی است. معنای حلال و حرام - بنابراین مفهوم - اخلاقی و اخروی است؛ یعنی هر کس هر کاری بکند سر و کارش با خداست، منتها اگر جایز باشد، حلال و اگر خداوند مجازات اخروی برای آن قرار داده، باشد حرام است.

باز در مثل «أَحَلَّ لَنَا النِّكَاحَ وَ حَرَّمَ عَلَيْنَا السَّفَاحَ». حلیت و حرمت است، قانون دنیوی نیست که امروزه به اصطلاح انگلیسی Law و به اصطلاح فرانسوی Droit می گویند.

تعریف آنها از اخلاق وسیعتر از معنای اخلاقی در نظر ماست. آنچه با خدا سروکار دارد، اخلاقی است. جالب این است شاهدی که برای این مطلب آورده اند این است که می گویند در اسلام علاوه بر حلیت و حرمت، استحباب و کراهت نیز وجود دارد. همین که دو عنوان در اسلام وجود دارد معلوم می شود که قانونی و حقوقی نیست؛ نهادی الهی و اخروی است. نفوذ، بطلان و از این قبیل، مفاهیم نهادهای دنیوی هستند. اضافه می کنم که اینها می گویند حتی آنچه امروز در فقه به عنوان جنبه های جزایی آمده، مطالبی به عنوان «حدود و دیات»، اینها هم جنبه معنوی داشته و هیچ به معنای اصطلاحی که جنبه مجازاتی (Penalty) باشد، نیست. و لذا هیچ مجرمی نمی آمده پیش حکومت و بگوید من فلان جرم را کردم پس مرا مجازات کنید. بلکه آنها می گفتند تا عذاب خدا بر آنها کم بشود. دقیقاً از روایات ما استنباط کرده اند که تمام اینها جنبه های آسمانی داشته است

گناهی مرتکب شده و خداوند بر او غضب کرده و با این جریان می خواسته عذاب خدا و مجازات اخروی را آسان بکند و لذا می آمدند نزد پیامبر و ائمه: و می گفتند: «طَهْرَنِي، مرا پاک کن». جنبه معنوی جزای امروری نیست، جنبه جزایی این است که دادستان می آید برای او کیفر خواست صادر می کند و او از خودش دفاع می کند که من این جرم را مرتکب نشدم و احیاناً اگر اقرار بکند از جامعه می خواهد که او را ببخشند. اما اینکه کسی با اصرار می آمد و می گفت: «إِنِّي زَنَيْتُ فَطَهْرَنِي؛ زنا کردم پاکم کن» این دلیل بر آن است که اصلاً اسلام چنین قوانین اصطلاحی ندارد.

برای تکمیل اضافه می کنم حتی تعزیراتی که بعدها در اسلام آمده همه ساخته فقهاست و درست هم فکر کرده اند و خودشان هم تأیید می کنند که فقها در این زمینه خدمت بزرگی کرده اند و این احکام را بر اساس اجازه ای که از دین داشتند، به وجود آوردند. اما البته این اجازه دینی دلیل بر آن نمی شود که این احکام، احکام الهی بشود؛ چون این احکام را خودتان برای خودتان وضع کردید و ربطی به دین ندارد. این حرفی است که آنها می زنند.

اگر کسی این طور فکر کند البته ما الآن در مقام جواب این نظریه نیستیم، ولی به تفصیل گفتم تا بدانید که چقدر مسأله مهم است و ما باید در این مباحث سخن بگوییم. کسانی که این گونه می اندیشند هیچ وقت این سؤالی که می خواهم طرح بکنم برایشان مطرح نمی شود: دین ثابت است، دین در درونش ثبات و عدم تغییر وجود دارد و از طرف دیگر، تاریخ مثل رودخانه ای است که همواره در حال تغییر است وقتی این دو مطلب را به هم ضمیمه بکنیم چگونه می توان از امر ثابتی، جامعه متغیری را اراده کرد؟ یعنی دین می تواند برای جامعه در حال تغییر طرح ارائه بدهد. اگر به اصطلاح قدیمی خودمان بخواهیم بگوییم، ربط این متغیر به ثابت چگونه است؟ این سؤال برای کسی مطرح می شود که معتقد است اسلام قانون دارد؟ آیا این قانون برای مقطع خاصی بوده یا برای همیشه؟ مگر می شود برای همیشه باشد؟ این سئوالها، سئوالهای بسیاری مهمی است که اگر نتوانیم درباره تاریخ در حال تغییر و تحول، به گونه ای بیندیشیم که دین ثابت و غیر متغیر را بر تاریخ متغیر انطباق بدهیم ما به این مهلکه می افتیم که اصل دین بکلی قانون ندارد، و یا قانونش مختص گذشته است و قوانین آن جهانی است نه این جهانی. اگر بخواهیم درباره این مطلب خوب کار بکنیم، اولین کار این است که بدانیم اولاً این حرف تازه نیست شکوفایی این مسأله بعد از جنگ جهانی اول است، ولی ریشه تاریخی دارد. در تاریخ تفکر دینی آن را می بینیم. در چند قرن قبل محمد فاتح مؤسس امپراتوری عثمانی قسطنطنیه را فتح کرد او در حقیقت، روحانی جوانی بود که با قدرت دینی سربازان زیادی را بسیج کرد که بر تکنولوژی بسیار پیشرفته ای (که هنوز بر خود بنده روشن نیست که چگونه توانستند بر تکنولوژی روم) پیروز بشوند، وارد قسطنطنیه شد و در کلیسای معروف آن آیا صوفیا نماز خواند. بقدری پیشرفت کرد که تقریباً تا قلب اروپا رسید. این امپراتوری چند قرن تا جنگ جهانی اول ادامه داشت. بعد از جنگ جهانی اول تحول عظیمی که به وجود آمد در نظام حقوقی ترکیه بود. مقالات و کتابهای - تا آنجا من اطلاع دارم و تتبعی که کرده ام - بسیاری زیادی در این زمینه نگاشته شد که دین نمی تواند برای جامعه

متغیر قانون داشته باشد و «مجلة الأحكام العدلیة» زمان عثمانی را منسوخ کردند. خلاصه مقاله ای را برای شما از اصل انگلیسی مقاله می خوانم محمود عزت بعد از تصویب قانون مدنی ترکیه، که تقلید از سوئیس بود، مقاله ای ارائه داد تحت عنوان «یادداشت توضیحی بر قانون مدنی ترکیه مصوب ۱۹۲۶» این زمانی است که قانون جدید می خواهد تصویب شود و وزیر عدلیه از قانون جدیدی که می خواهد به جامعه عرضه بکند دفاع می کند، او می گوید:

«بشر همه روزه بلکه در هر دقیقه در حال تغییر و تحول است. ممالکی که حقوقشان مبتنی بر مذهب است پس از گذشت مدتی کوتاه، توان تأمین نیازهای کشور و مردم را از دست می دهند؛ زیرا قوانین و مقررات مذهبی تغییر ناپذیر است، در حالی که زندگی به پیش می رود و مستلزم تغییرات سریع است. با تغییرات مداوم زندگی، قوانین مذهبی چیزی بجز الفاظ عاری از معنا و ظواهری تهی از محتوا نخواهد بود. ثبات و تغییر ناپذیری برای مذهب از ضروریات است.

[اصطلاحی که آنجا به کار می برد این است که مذهب ذاتاً مقتضی داشتن دگماها و دگماها؛ جزئیات و ثوابت یک دین است دینی که دگما نداشته باشد، دین نیست] قوانین ملهم از مذهب، ملتهای تحت نفوذ خود را به ادوار بدوی که خاستگاه پیدایش این قوانین بوده اند، مقید می کند. این قوانین سدهایی غیر قابل نفوذ بر سر راه ترقی و پیشرفت ایجاد می کنند. بی تردید قوانین ما که مبتنی بر اصول مذهبی است و دائماً به الوهیت متصل بوده، در دوران جدید قویترین و مؤثرترین عاملی بوده که سرنوشت ملت ترکیه را به نهادها و طرز فکر قرون وسطایی پیوند زده است.

اگر جمهوری ترکیه تابع قانونی مدنی ملهم از زندگی اجتماعی ملت باشد، نخواهد توانست اقتضاهای تمدن جدید، ایده آنها و انقلاب ترکیه را برآورده سازد. در جوامع مدرن قوانین مدونی وجود دارد که حاکم بر روابط موجود در اجتماع است و جامعه جدید را از جوامع اجتماعی دیگر متمایز می سازد. در یک دوره نیمه تمدن از جامعه نهادین، قوانین به شکل مدون نیستند لذا قاضی رأی خود را به عرف و سنت استوار می کند». با این طرح اینها می خواهم بگویم که ما چگونه در سیستم شیعه این مشکلات را حل خواهیم کرد؟

□ - در کشور خودمان به قدمت تاریخ است، بحثهای دوره مشروطیت، یعنی مشروطه مشروعه و بعد درگیریهایی که در مشروطیت در مورد قوانین لاقول از ناحیه روشنفکران مثل طالبوف و ... - به وجود آمد، این مسائل مطرح بود. منتها در ترکیه به ثمر نشست و نهادینه شد و بعد مدافعین عظیم فکری پیدا کرد اما در دیوان نه. این بار مدرنیسم همراه بوده است.

استاد: این مطلب به این سبک مطرح نشده یعنی به ریشه دست نگذاشتند. در بعضی از اعلامیه ها آمده، منتها جریان فکری مستقلی نشد. علمایی که در مشروطه بودند، مثل میرزا عبدالله نمی آمدند بگویند که دین به درد نمی خورد، ما می خواهیم مشروطه درست کنیم، بلکه می گفتند: دین این است. دین را آن گونه تفسیر و مطرح می کردند. دین با دمکراسی، با قانون مدرن، با قانونگذاری (Legislation)، با عرف منطبق است. شما «تنبیه

الأمة» مرحوم میرزا نائینی را ببینید می‌کوشد که براساس تئوری فقهی شیعه، مشروطه را توجیه بکند. اما آشیخ فضل‌الله نوری می‌گفت: دین این نیست.

□ - جریان سومی غیر از این دو جناح وجود داشت که الحادی بود.

استاد: جناح الحادی اصلاً درسیاست، مطرح نبود.

□ - چرا مطرح بود. در تهران در اولین اعلامیه دوره اول مجلس، عین این تعبیر آمده: آنچه الان آقایان دنبالش هستند بعنوان دین، از آن هزار اندی سال قبل است و برای مردم عرب، نه ما عربیم و نه در هزارو چهارصد سال قبل زندگی می‌کنیم. نامه ای که مجاهدان تبریز در آن دوره اول مجلس نوشتند که آقایان سرگرم مباحثات شدند، مگر ما دنبال قانون پیامبر بودیم. آن را که داشتیم! استاد: آن را من دیده‌ام آنها می‌گویند آنها عبرتند ما ایرانی هستیم. این نکته را قبول می‌کنند به عنوان اینکه در ارزش ثبات وجود دارد و تاریخ در حال تغییر است. به نظر من تا آنجایی که تتبع کردم و در زمان مشروطه نبود و یا اگر مطرح بود نقشی در پیروزی نهضت نداشت. اینکه ما برگردیم به ایرانی بودن خودمان، این غیر از این است. این مطلب تفکر دیگری است که با یک برهان پیش آمده است. در ایران در قضیه مشروطه دو یا سه جریان وجود داشته. جریان مشروطه مشروعه و جریان مشروطه و جریان تفکر ناسیونالیستی - که الان هم هست. این جریان اخیر در آن وقت رونقی نگرفت. در آن مشروطه علمای طراز اول بودند و با تقوای آخوند خراسانی (ره) درست شد.

□ - باز به شکل همان ثبات و تغییری که در کلمات عبده - که متقدم بر اینها است - وجود دارد. او عین همین مسأله را مطرح می‌کند منتها دو راه برای آن پیش رو می‌گذارد.

استاد: اصل این طرز تفکر در مباحثات میان خوارج با مخالفین خودشان می‌یابیم حتی در قرن اول و دوم هجری بوده است در اجماعی که در قضیه انسداد اجتهاد وجود دارد. همین مطالب گفته شده است. آن موفقیت تند و سریع دولت عثمانی با امپراتوری عظیم بر پایه دین، مقتضایش این مسائل بود برخوردارهای تاریخی امری طبیعی است.

□ - پس جمع بندی گفته‌های شما این می‌شود که ممکن است جرقه‌هایی در طول تاریخ در اندیشه‌های مختلف زده باشد، اما به عنون فکری منسجم که دفاع ایدئولوژیک از آن بشود. بعدها در زمان دولت عثمانی به ثمر می‌نشیند.

استاد: شکوفایی اش در زمان عثمانی است. من معتقدم حکومتی که توانست بر اساس دین امپراتوری بزرگی را تاسیس کند دولت عثمانی است، دولت مشروطه در ایران، دولت ملی بوده است که علما تأییدش کردند اما حکومت عثمانی در حقیقت بر اساس ولایت فقیه پیش رفته است؛ یعنی سلطان محمد فاتح، ولی فقیه بود که در آنجا حکومت تأسیس کرد. شاید رد پای این مسأله را بعد از دیالمه بیابیم، البته باید تحقیق کرد. اما آن چیزی که مستند است به نظر می‌رسد تأثیر موفقیت سریع و بسیار قدرتمند دولت عثمانی بر نهاد (آنتی ترز) این بود که دولتهای غربی به مقابله برخیزند. ضربه عثمانی مشت محکمی بر دهان غرب بود.

آنان به فکر انتقام افتادند و با اصل تفکر دینی به نبرد برخاستند. مسیحیت را بخصوص از انقلاب فرانسه از نظر حکومت منزوی کردند. البته این نکته را عرض می‌کنم، چون داریم بررسی تاریخی آن را می‌کنیم، به نظر می‌رسد این مسأله در مسیحیت می‌تواند پیشینه داشته باشد، یعنی نظیر این طرز تفکر در مسیحیت سابقه دارد. بنده در مطالعاتم به این نتیجه رسیده‌ام که این مسأله در تاریخ الهیات مطرح شده آنها می‌گفتند چگونه می‌توانیم کلیسا را به روز برسانیم یا همراه زمان (**Up To Date**) بکنیم. آنان برای این طرز تفکر، راههای مختلفی پیشنهاد کردند. البته بعضی از رشته‌های کلیسا حال سنتی خودش را حفظ کرد، مثل کلیسای ارتدوکسی مثلاً در یونان و سخت می‌ایستاد. من معادل کلمه ارتدوکس را در نوشته‌های خودم «متصلبین در شریعت» گذاشته‌ام. اما طیفی مقاومت نکردند و با اجماع پدران کلیسا مسأله را حل کردند؛ اجماعی که هر چند وقت یک بار تشکیل می‌شد و مطالب را تغییر می‌داد. اما در کنار مسأله، روشنفکری بسیار تندی در مسیحیت پیدا شد که الآن آن فکر حاکم است که اصلاً مسیحیت وحی مدام است که آن عیسی است، یعنی عیسی کلمه الله است و کلمه الله همواره قابل تفسیر است. آنجا به این طریق توانستند کلیسا را به روز برسانند. گفتند: ما وحی ثابتی مثل قرآن نداریم، اختلاف آنها با اسلام در همین است. بلکه کلمه الله خود عیسی است. مقایسه پیامبر اسلام با عیسی در اعتقاد مسیحیت غلط است بهترین مقایسه، مقایسه قرآن با عیسی است. جایگاه عیسی در مسیحیت، مانند قرآن در اسلام است عیسی بمانند قرآن کلمه الله نازل است که هر روز می‌توانیم تفسیر جدیدی از آن بکنیم.

□ - انجیل روایت حیات مسیح است.

استاد: انجیل وحی نیست.

□ - باز هم متنی مقدس است.

استاد: ولی متن مقدس ثابتی است. مبنای اجتهاد از نظر آن تفسیر جدید است.

این تفکر در مسیحیت برای تطبیق ثابت با متغیر زمانی وجود داشته است. این سوابق از نظر تاریخ در مسیحیت هست. این تجربه ای که در زمان عثمانی داشتیم و عکس‌العملی که در آن زمان به وجود آمد در زمان ما عیناً همان قضیه دارد تکرار می‌شود. بعد از سقوط امپراتوری عثمانی، حکومت دینی وجود نداشته تا زمان جمهوری اسلامی ایران و غریبها هم این مطلب را پذیرفته‌اند. به نظر می‌رسد همین موفقیت ناگهانی و گسترش و تثبیت این نظام در این مدت و فراگیری این تفکر در کشورهای همجوار بخصوص کشورهای اسلامی و صدور انقلاب به نحوی که الآن می‌بینیم، باعث می‌شود که از درون و بیرون این مطالب آغاز شود. در اصل زیاد می‌بینیم که در نوشته‌ها می‌آوردند، همان راهی که در کلیسا برای تطبیق خودشان با زمان پیشنهاد کردند در افکار روشنفکران ما در ایران می‌بینیم که همواره خواستار تفسیر جدید از اسلام، مانند تفسیر کلمه الله (عیسی) از دین بشود که به نظر من عین همان افکار و حرفهای قدیم است.

□ - این حرف را کسانی که می‌کوشند فقه را از بستر اجتماع جمع کنند و بگویند مدیریت فقهی نیست، زده اند و در حقیقت همان مبانی سکولاریزم را در زندگی پی می‌گیرند.

استاد: این به دو روش است که من آنها را جدا می‌کنم و در حقیقت دو فکر در ایران که دقیقاً در تاریخ هم دو فکر بوده مطرح بود:

۱- مدیریت فقهی کارایی ندارد و دین جنبه فردی دارد و رابطه انسان با خداست.

۲- معرفت دینی متغیر بوده و شریعت مفهوم ثابتی ندارد. باید هر روز تفسیر جدیدی از دین بکنیم که همان دین است؛ یعنی گویی همه ما می‌شویم ملهم و پیغمبر، و مفسران جدید دین.

□ - راه سومی هم شاید باشد و آن بنای عقلاست که خیلی از علما پیشنهاد می‌کنند.

استاد: این دو تا فکر یکی برگرفته از مقالاتی است که بعد از سقوط عثمانی نوشته شده و دیگری آن وقتی که کلیسا می‌خواست خودش را همراه روز بکند این دو مطلب در مقابل تفکر ثابت دینی است.

□ - حتی همراه روز کردن دین را، مقابل تفکر دینی می‌دانید؟

استاد: بله، به روز کردن دین با نظام و اصول فقهی ما اصلاً نمی‌سازد. اینجا بنده معتقدم راه سومی را امام خمینی در کلماتشان مطرح کردند.

□ - قبل از اینکه این راه حل را بفرمایید، اصل این تفکر که باید فقه را مطابق مقتضیات روز کرد و فهمی از متون دینی منطبق با اوضاع زمانی و مکانی عرضه کرد. این که بد نیست؟! آنچه بد است مبادی این تحول است. اگر کسی معتقد باشد که این تحول برخاسته از نظر به علوم عصری است یا این تحول، امر اجتناب ناپذیر و جریانی قهری است ممکن است این تحلیل و تبیین را بپذیریم. اصل اینکه در این عصر بخواهد فقه پیاده بشود، باید فهمی از متون دینی متناسب با مقتضیات زمان و موضوعات جدید در روابط اجتماعی داشته باشیم. آیا در اصل این تفکر اشکال وارد است و یا راه حل سوم را چیزی غیر از این می‌دانید و تحلیل و تبیین دیگری از این مطلب دارید؟

استاد: من این دو را مطرح می‌کنم ببینید چقدر این دو با هم متفاوت است. وقتی ما می‌گوییم دین اصلاً امر ثابتی نیست، بلکه در هر زمان و مکانی، هر چه از آن مفهوم غیر ثابت بفهمیم، همان دین است. تفسیری که در قرن اول هجری می‌فهمیدند، تفسیری که امروز از دین می‌فهمند همان دین است نظیر آنچه در اصول «تصویب» می‌گوییم. البته این مطلب در غرب برای انطباق کلیسا با زمان خودشان و در عرفای ما وجود داشته است.

افرادی مثل محی الدین عربی دقیقاً از کلامشان همین بو می‌آید. محی الدین در تفسیر (وَ مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحياً أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بَأْذَنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ) گفته است تکلم خدا با انسان به سه طریق است «من وراء حجاب» مثل موسی یا «إلّا وحياً» آنهايي که خدا به خود آنها وحی می‌کرده یا «أو يرسل رسولاً» به ذهن ما، آن رسول می‌شود، جبرئیل و رسول در اینجا خود پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم است. محی الدین معتقد است مخاطب خدا در اینجا انسانها هستند، متکلم خدا و تکلم خدا با انسان است. اینجا پیامبر اکرم واسطه شده برای رساندن پیام خدا به مردم. آنها هم وقتی قرآن می‌خوانند هر تفسیری که می‌کنند گویی

خدا با آنها صحبت می کند و این می شود وحی مدام. چنین نوع تفکری در اسلام هست و این غیر از انطباق شریعت با زمان است. مطلب دوم اینکه ما در شریعت کلیاتی داریم که دست ما را در زمانها و مکانها باز گذاشته و همین معنای انطباق با زمان است.

آن اولی انطباق نیست و این دومی انطباق بود. جور دیگری هست که اصولاً خداوند برای سیاسات (سیاست به معنای عام کلمه، یعنی روابط اجتماعی مردم با یکدیگر، آنچه به آن فقه معاملاتی می گوئیم) تئوری تاسیسی ندارد، نه سکولاریزم به این معنا که اصلاً دین از زندگی مردم جداست بلکه دین، حق است ولی راه القایش خرد جامعه است یعنی آنچه دین تأسیس می کند مسائل عبادی است، در سیاسات تأسیس ندارد. آنچه عقلا به آن برسند، همان حکم الله است، اما نه عقلا بما هم عقلا که برگردد به ثابتات، بلکه عقلا به معنای مشهورات عقلاست، مشهورات عقلا متغیر و به قول غربیها (Chengeable) است. ممکن است روزی مبنای عقلا در تلف مبیع قبل القبض، از مال بایع بدانند و یک روزی بر اثر پیشرفت تکنولوژی به عهده مشتری بدانند. هر جور که عقلا می خواهند زندگی می خواهند زندگی بکنند خداوند ضمانت اجرایش را قرار می دهد که باید به این عمل کرد. در زمان پیامبر عقلا یک جور زندگی می کردند و پیامبر آن را امضا کرد و گفت این طور زندگی کنید و اگر عقلا خواستند زمانی به گونه گونه دیگری زندگی کنند، دین حرفی ندارد و پشتوانه آنست. این راه حل دیگری است که برای انطباق با زمان و مکان وجود دارد. چند طرح وجود دارد که طرح اول اصلاً با انطباق می سازد. و طرح دوم و سوم نوعی اجتهاد مستمر است. اقبال در «بازسازی فکر دینی». نوعی اجتهاد مطرح می کند.

فکر دیگری در معنای خاتمیت این است که با آمدن انبیا و حکما دیگر خود عقلا با عقل خودشان باید زندگی کنند، البته استاد ما شهید مطهری، این را تخطئه کردند که این خاتمیت دین است نه خاتمیت نبوت. البته شهید مطهری رحمه الله از حرف اقبال (که آقای آرام ترجمه کردند) این طور فهمیدند. من با ایشان در این مطلب بحث داشتم. به نظر بنده ایصال حکم الله را به بنای عقلا گذاشته است نه اینکه بخواهد بگوید دین دوره اش تمام شد. البته نظر گاه شیعه نسبت به اهل سنت بیشتر باز است و به اجتهاد مستمر قائلم.

□ - آنچه در این شبهات القا می کنند این است که دین مساوق با ثبات است. این معنا که این آقا آورده، گفته علامه طباطبایی هم هست، یعنی آن راه حلی که علامه به عنوان وجوه ثابت و وجوه متغیر ذکر می کند که وجوه متغیر به کمک مجتهد و ولی فقیه پر می شود، و دیگر دین نیست؛ چون مسلم می گیرند که وقتی چیزی دین شد باید ثابت باشد.

استاد: بنده نظر همه را دیدم و نظر خودم را هم می گویم. بنده فکر می کنم اولاً، این نکته را عرض کنم که برای مجتهدین شیعه این تفکر که تغییر زمان در تغییر احکام نقش دارد، خیلی زیبا و بسیار صریح مطرح بوده است. عالم بزرگواری به نام فیض کاشانی داشتیم که کتابی به نام الاصول الاصلیه، نه الاصول الاصلیه دارند. من فکر می کنم که این جرعه در ذهن ایشان آمده است که موضوعی در زمانی حکمی و در زمان دیگر حکم دیگری داشته باشد و در عین حال هر دو دین باشد.

□ - آیا اصلاً منطقتاً الفراغ با توجه به آن روایت: «حلال محمد و حرام محمد و امثال اینها». تصور می شود یا نه؟ لطفاً منطقتاً الفراغ با توضیح دهید (عبارتی که برای خیلی ها وحشت آور است و حاضر نیستند بپذیرند و ما در چند جلسه ای که خدمت بزرگان رسیدیم کمتر حاضر شدند در این مورد صحبت کنند و اگر صحبت کردند خیلی گذرا رد شدند و کلی فرمودند که قانع کننده نبود). سؤالهای دیگری که در اینجا مطرح است، آیا احکام حکومتی، احکام ثانوی است. فرق اینها با هم در چیست؟ آیا ملاک احکام با عقل بشری دست یافتنی است؟ آیا می توان به کمک عقل به فلسفه قطعی احکام پی برد؟ البته این، هم در اصول و هم در فقه به مناسبتهایی بحث شده و گاهی بعضی در درسهای خارج خود نیز فرمایشهایی داشته اند. از حضرت عالی خواستاریم در این بخش که کمتر صحبت کرده اند سخن بگویید.

استاد: احکام اسلامی از نظر اصطلاحی تقسیم می شود به احکام تکلیفی و احکام وضعی. احکام وضعی مثل فساد، نجاست و طهارت، نفوذ عقد، لزوم عقد، شرطیت، جزئیت و ... اما تکلیفی احکام پنجگانه است موضوع احکام تکلیفی مکلف و فعل او است، ولی موضوع احکام وضعی خود مکلف نیست، بلکه اعمالی است که آن را مکلف از جهت آثار و جوب، حرمت، کراهت، استحباب و جواز انجام می دهد. این پنج تا را حکم تکلیفی می گویند. سخن در این است که وقتی این احکام پنجگانه تشریح می شود، نقش حکومت اسلامی چیست؟ حاکم در مورد مدیریت اجتماع چه می کند؟ اصلاً وظیفه اول حکومت، مدیریت اجتماع و زعامت مردم است و وظیفه دومش حفظ احکام الله و امر به معروف و نهی از منکر است؛ یعنی باید احکام خدا را هم اجرا کند. نکته این است که شکی نیست نباید تغییری در احکام الزامی به وجود آید بلکه باید پشتیبان آن احکام بود. احکام الزامی عبارت است از: وجوب و حرمت البته در موارد خاصی، یعنی موارد تراحم معیار وجود دارد. در مقام تراحم چه باید کرد، حاکم باید چگونه عمل کند. تنها نقشی که در دستور العمل اولیه حاکم هست نظارت بر اجرای اعمال الزام آور است اینها را در حقوق امروزی گویند «قواعد آمره» (**imperatre Law**) یعنی قواعد آمرانه، همان که در فقه الزام آورد یعنی وجوب یا حرمت می گوئیم. از این دو مورد که بگذریم به سه مورد دیگر: مستحبات، مکروهات و مباحات می رسیم. آیا حکم در اعمالی که شرعاً مباح است یا مکروه، نقشی دارد؟ آیا می تواند مستحب را واجب و مکروه را مستحب کند؟ آیا می تواند نماز را ممنوع کند؟ البته نه برای هوی و هوس، بلکه برای مصالح اجتماعی و به قصد مدیریت جامعه. در مورد این سه حکم، چقدر اختیارات دارد؟

گفتیم در احکام درجه اول - غیر از موارد تراحم، تعارض و ایجاد مشکلات است - نمی تواند هیچ الزامی را ترک کند. یک وقت مصالح عامه ایجاب می کند که حج را موقتاً تعطیل کند این می شود حکم ثانوی. در آن دو مورد اول، یعنی در الزام آورها - به نظر من - جز در موارد ضرورت جایز نیست که «الضرورات تبیح المحظورات». و از باب اضطرار اشکالی ندارد. عمل به اضطرار و ضرورت، یعنی به قاعده ضرورت و به حکم اضطرار عمل کردن. حتی جالب این است که حاکم می تواند در مقابل کفر تعهد کند که من این عمل

واجب را ضرورتاً انجام نمی دهد مثل کاری که رسول الله (ص) در صلح حدیبیه کردند. صلح عقد است و عقد باید مطابق شرع باشد. یکی از بندهای آن، این بود که مردم به حج نروند. با اینکه حج عمل واجب است. اما مصلحت همه مسلمانان را در نظر گرفتند. حرام هم همین طور است؛ مثلاً «اکل میتة» که از باب اضطرار است. «فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَ لَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» خود قرآن حکم ثانوی را یاد داده است. در آن دو عنصر لازم است: یکی «غیر باغ» باشد و دیگر «ولاعاد». در مورد آن سه مطلب دیگر؟ در آن موردی که مجاز محض است، جواز است. اینجاست که مرحوم آقای صدر رحمه الله اصطلاحی دارد که اسمش را منطقه الفراغ می گذارد. حاکم اسلامی می تواند بر اساس مدیریت و مصالح عامه مردم، نه در مورد مصالح عالی اسلامی، (این جا دیگر حکم اولی است لازم نیست حکم ثانوی باشد). ممنوع کند و می تواند لازم کند؛ مثلاً در مورد خیابانی که جایز است انسان از این طرف یا آن طرفش برود، اسلامی می تواند بگوید: صبح از این طرف بروید و بعد از ظهر از آن طرف. در حقیقت جوازها منطقه الفراغ هستند.

□ - آیا منطقه الفراغ دایره اش در مباحات است. آیا مباح حکمی از احکام خمسه هست یا نه؟ اگر حکم باشد؛ یعنی در واقع خداوند در این مورد حکم اباحه را جلع کرده است. آنوقت ارتباطش با حکم حاکم چگونه است؟

استاد: این مطلب را مرحوم صدر رحمه الله از شیخ انصاری رحمه الله در مبحث «شروط» گرفته است. می دانید نصوصی در شرع هست تحت عنوان «المؤمنون عند شروطهم» مگر همه شروط لازم است «شرطاً أحلّ حراماً و حرّم حلالاً» که جایز نیست. شیخ این جا نکته مهمی را مطرح می کند که کدام شرط حرام را حلال و حلال را حرام می کند. طرح سؤال از مرحوم شیخ این جور است:

هرگاه انسان تعهد کند که مباحی را انجام دهد آن مطلب به قاعده شرط بر او واجب می شود؛ وقتی انسان نذر می کند که فلان مباح را انجام ندهد. آیا این تحریم حلال است که در این صورت نذر حرام می شود؟ شیخ در جواب می گویند: تحریم حلال و تحلیل حرام این است که کسی به دین خدا به عنوان حکم ببندد و بگوید حکم خدا در اینجا واجب شده است؛ یعنی بگوید: حکم خدا در فلان سوره، فلان چیز بوده است و آن را تغییر بدهد؛ مثلاً اگر امر پدر عمل مباحی را بر من حرام کرد این تحریم حلال نیست چون خود خداوند می گوید: اگر پدرت عمل مباحی را گفت که باید انجام دهی، بر تو واجب می شود و همین طور اگر حرام کرد باید ترک کنی. نظیر همین حرف را مرحوم صدر(ره) گفته اند آن چیزهایی که شرعاً مباح و مجاز است، واجب نیست مردم انجام دهند. شرعاً مباح است که انسان صد هزار متر زمین بخرند، ولی آیا باید همه بخرند. در مباحات این گونه است. «الناس مسلطون علی اموالهم» معنایش همین است که می توانند از اموالشان استفاده کنند نه اینکه استفاده واجب است.

□ - معیار و میزان دخل و تصرف در مباحات، پیدا کردن مصلحتی اقوا از مصلحت تسهیل است، همان چیزی که در باب تحلیل محرّمات یا ایجاب محرّمات هست که باید مصلحت اقوایی تشخیص داده شده باشد تا تغییری صورت گیرد. حالا ما روی موضوع و مورد بحث نمی‌کنیم. بحث این است که ملاک و معیار اینکه در مباحات تغییر صورت می‌گیرد، چیست؟ اگر اقوایت مصلحت باشد این در همه یکسان است پس فارقی بین مستحب، مکروه، حرام و واجب نشد، چون ملاک در تمام اینها یکی است.

استاد: این سؤال شما که حکم ثانوی می‌شود حکم ثانوی، این طور نیست! باز از حرف شیخ (ره) استفاده می‌کنیم. چرا در واجبات نمی‌توانیم این حرف را بزنند؛ مثلاً نذر کند کار حرامی را انجام دهد این نذر محقق نمی‌شود، ولی در کار مجاز و مباح می‌شود. شاید بتوان این جور پاسخ داد. در این دومی، مصلحت به معنای نفع است. در آن اولی برای دفع ضرر است باید اضطراب باشد. اضطراب ریشه اش از ضرر است و ضرر، عدم النفع را شامل نمی‌شود. اگر در آنجا فلان حرمت صورت گرفت جان در خطر می‌افتد عسر و حرج پیش می‌آید، اما در قضیه مباحات که برای زیست بهتر مردم است چنین چیزی نیست؛ یعنی اگر نکنند ضرری وارد نمی‌شود و ملت نابود نمی‌شود.

□ - حالا این مبحث بر می‌گردد به ولی فقیه و محدوده ولایت فقیه که آیا فقیه می‌تواند در ترخیصاتی که تشخیص نداده مصلحت اقوایش بر حد ضرورت رسیده باشد، اعمال ولایت کند. به نظر می‌رسد در مباحات می‌تواند. مثلاً در چهار زن اختیار کردن، اگر فقیه تشخیص داده مصلحت وحدت زوجه (در زوجیت) به حد ضرورت رسیده می‌تواند آن را تحریم کند؟

استاد: مثال دیگر بزنم حکم اولی در اسلام این است که سربازان اسلامی وقتی پیروز می‌شوند می‌توانند زن و فرزند دشمن را اسیر و بنده کنند، یعنی بحث «استرقاقی» که در فقه مطرح است. نه اینکه واجب است لذا حاکم اسلامی می‌توانست قرار داد بزند که اگر در جنگ پیروز شدیم برده نمی‌گیریم. به اعتقاد بنده در آنجا عدم النفع به سبب نفع بهتر، حکم الزامی را تغییر می‌دهد، اما در جوازها، هر نوع مدیریتی، عین محدودیت جوازهاست. قبول مدیریت در جامعه، محدود کردن اختیارات است؛ یعنی این مطلب در ماهیت مدیریت وجود دارد.

□ - ضرورت اقتضا می‌کند.

استاد: نه اینکه ضرورت اقتضا می‌کند، بلکه مدیریت مقتضی است. مگر مدیریت ضروری است؟ مگر اینکه بگویید اصل قبول حاکمیت و حکومت براساس قاعده ضرورت است. یعنی واقعاً این طور است؟

□ - اگر حاکم اسلامی تشخیص داد که مضطر و ناگزیر است که در بعدی کلی، چنین بافت حکومتی داشته باشد، باز به قاعده ضرورت بر نمی‌گردد؟

استاد: اصل حکومت دلیلش چیست؟ دلیل لفظی داریم یا عقلی؟ هر کدام را بپذیرید؛ یعنی حاکم کسی است که اختیارات را محدود می‌کند.

□ - حاکم در هر موردی اگر تشخیص داد که مثلاً خیابان به حدی رسیده که مردم در عسر و حرج می افتند، این جا می تواند دخل و تصرف کند، اگر تشخیص نداد چطور؟ لذا بحث مبنایی است که آیا ولایت هست یا نه؟ اگر هست دلیلش چیست؟

استاد: این دلیلش همان مصادره به مطلوب است مگر بیایم بگوییم که معنای این حرف این است که حاکم می تواند برای زیست بهتری تمشیت و تدبیر سیاسی کند و جوازاها را محدود کند.

□ - همین اول کلام است و مصادره به مطلوب می شود.

استاد: نه، اگر کسی قائل به این مطلب باشد مصادره مطلوب نیست.

• - اگر قائل باشد، بله می شود.

استاد - ما مصادره نمی کنیم آن کسی که می گوید نه، مصادره می کند.

□ - این مطلب برای بعضی وحشت آور و غیر قابل قبول است که با توجه به «حلال محمد و حرام محمد» و اینکه آنچه ما را به بهشت نزدیک بکند امر کرده و آنچه ما را به جهنم نزدیک بکند نهی کرده است و امثال اینها، چگونه منطقه الفراغ با این گونه ادله می سازد. منطقه الفراغ، یعنی جایی که شارع بی نظر است؟

استاد: منطقه الفراغ به معنایی بی نظری شارع نیست. منطقه الفراغ، یعنی اینکه شارع حکمش را متغیر گذاشته است نه معنایش این باشد که حکم ندارد. فراغ از تعیین و مشخص کردن غیر متغیر و فراغ از محدود کردن به نحو جزئی است. الان در حقوق روز، پارلمان قوانین را مشخص و معین می کند که این جا این طور است آن جا آن طور؛ مثلاً مقدار گمرکات و اصل مالیات، در قانون بودجه وضع می شود، اما مقدار حقوق، نرخ اجناس، نرخ گمرگی را پارلمان تعیین نمی کند، این اختیار را به هیأت وزیران می دهد که به حسب مورد نرخ روز را تعیین کند. این منطقه الفراغ برای دولت است. این به دست قوه اجرایی است، نه این است که مملکت قانون ندارد. معنایش این است که اختیارات جزئی روز به نحو کلی در اختیار قوه مجریه است. شرع قوه مقننه و حاکم قوه مجریه است.

این حدیث معروف «التعزیر بید الوالی یا بید الحاکم» که هر دو جور آمده) یا معنایش به عقیده مشهور این است که از نظر اندازه (هشتاد یا شصت تا) به دست والی است هر چیزش به دست والی است؛ یعنی چه اندازه تعزیر دارد و در چه چیزی هست، تمام به دست والی است؛ به عبارت دیگر شارع دو جور تحریم دارد:

یکی شرب خمر، لواط و ... که حدودش مشخص است دسته دیگر، به دست والی است. که شرع گفته تو برای تنظیم امور، این کار را حرام کن و این کار را حلال. اگر کسی کار ممنوعی را مرتکب شود تعزیر می شود که حاکم به حسب مورد تعیین می کند. معنایش بی قانونی نیست، بلکه منطقه الفراغ است. امام (ره) در «قاعده لاضرر» حرف بسیاری خوبی دارند که این قاعده بر قاعده: «الناس مسلطون علی اموالهم» حاکم است و داستان سمره بن جندب را ذکر می کنند. این حق را خداوند به پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم نه به عنوان قانونگذار، بلکه به عنوان قوه مجریه داده که سلطنت افراد را محدود کند.

□ - این قدرت در مورد واجبات هم هست اگر مثلاً حج را تشخیص بدهد که ضرر دارد می تواند تحریم کنند؟

استاد: این سؤال شما متین و درست است، ولی جوابش به نظر من این است که باید آن سلطنت نوعی باشد نه فردی. هر موردی بر حسب خودش باید باشد. در ضمن عدم النفع در آنجا نیست. و همان مطلبی که گفتم والا اختیاراتش بیشتر است. البته بستگی دارد به آن حرف اول که اختیارات حکومت تا چه اندازه است؛ ممکن است حکومت به کسی اجازه ندهد که در آن قضایای اولی دخالت کند. اما در این دومی چیزی است که بنای عقلاء در هر نوع مدیریتی مستلزم نوعی محدودیت اختیارات است. در حقوق امروز می گویند اصلاً حقوق و قانون به معنای محدود کردن اختیارات است. محدود کردن اختیارات در یک درجه معین منطقه الفراغی است که حاکم از آن استفاده می کند. حاکم هیچ وقت ممنوعهای قانون اساسی را نمی تواند جاوز کند.

□ - منتها در این بحث هست که مصلحت ایجاب تحدید اختیارات حاکم، باید اقوای از مصلحت ترخیص باشد یا نه؟ اگر مصلحت باید اقوا باشد دیگر آن دو، یکسان می شوند.
استاد: بلکه، یکسان می شوند.

□ - دو سؤال اینجا مطرح است که به یکدیگر مربوط می شوند. اعمال و اختیارات حاکم حکم اولی است نه حکم ثانوی و به بیان امام(ره) هم تمسک کردید که فرمودند. تمام احکامی که با «قضی» و «امر» و «حکم» آمده، احکام حکومتی است. پس این طور برداشت می کنیم، اصل اینکه شارع به حاکم اختیار داده این حکم اولی است اما مواردش نمی تواند احکام اولی باشد. فرق است بین اینکه کل آن مواردی که حاکم امر و نهی کند احکام اولی باشد یا نباشد، اصل این اختیاری که به حاکم داده شد حکم اولی است، کما اینکه در مورد پدر این حکم داده شده است. بنابراین، اگر این معنا را بپذیریم این موارد جزئی از این طرف احکام ثانوی می شود.

استاد: اصلاً معنای حکم اولی و ثانوی این نیست رابطه حکم اولیه با ثانویه را خودش فرمولش را داده است که در چه مواردی حکم عوض می شود و در چه مواردی حکم اول عوض نمی شود. توجه کنید این خیابانی که می شد انسان از این طرف یا از آن طرف بروم، ممنوعیت این جواز، حکم ثانوی نیست. گفتم وقتی انجام حرام یا ترک واجب مجاز می شود، حکم به عنوان حکم ثانوی تغییر کرده و لذا حکم ثانوی می گویند. اما وقتی بر من مجاز است که این کار را بکنم یا این کار را نکنم. اگر شرع آمد گفت تو می توانی و مجاز هستی بکنی یا نکنی. این حکم عوض نشد تا حکم ثانوی بشود.

□ - اول اباحه بود الان الزام نشد یعنی از این طرف برود.

استاد: اینها الزام حاکم است. احکام ثانوی در مورد خود شارع است؛ یعنی شارع در جایی که جان شما در خطر هست می گوید اکل میتة بر شما جایز است و حکم شرعی ثانوی (جواز یا حرمت) در آنجا وجود دارد. اما در مورد خیابان شرعاً حکم جواز است اما در مقام اجرا شرع گفته باید بینی مصلحت چیست؟ عین حکم پدر است. در مستحبات و مکروهات عین همین است.

□ - بعضی از آقایان این مسأله را مطرح کردند و به شدت با این فرمایش مقابله کردند که خود پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم حق قانونگذاری نداشته که البته نقض می شود با بعضی از موارد که در روایات در مورد ارث جد داریم. در فقه داریم «فرض الله» و «فرض النبی». باید ببینیم این فرض الله و فرض النبی یعنی چه؟ آیا در غیر نماز یا در حج هم هست که اخیراً یکی از دوستان گفت که در کل ابواب هست و در حج هم دو مورد پیدا کرد. اجمالاً بنابر فرمایش شما پیامبر دو حیث دارد: حیث پیامبری و حیث حاکم بودن؟ یا خیر

استاد: بحث جالب و عمیقی است. بعد از حکومت رسول الله صلی الله علیه و اله و سلم دیگر حکم رسول الله صلی الله علیه و اله و سلم وجود ندارد. حاکم بعدی باید تصمیم بگیرد بجنگد یا صلح کند و در موارد مشابه سنت پیامبر عمل می کند. نمونه اش مثلاً تحریم گوشت الاغ در جنگ خبیر که الان عمل نمی شود. احکام حکومتی الان همین طور است که مورد عمل واقع نمی شود. زمان خودمان تحقیق کردیم که به هیچ کدام از شصت یا هفتاد مورد احکام حکومتی پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم در زمان حاضر عمل نمی شود یا امیرالمؤمنین علیه السلام به عمار فرمود: متعه را بر تو حرام می کنم که مرحوم شهید مطهری نیز این را می فرمایند. این همان منطقه الفراغ بوده است.

□ - در تایید گفته شما شهید مطهری در کتابشان دارند که اصلاً این مطلب که منطقه ای را باز گذاشت از افتخارات قانون است.

استاد: بله، دولتی که قانونگذار دست آن را باز بگذارد، آن دولت موفق است. اساساً دایره احکام عقلایی خیلی وسیع است مثلاً عقلاً به عقد وفا می کنند. عقلاً تلف مبیع قبل از قبض را از مال بایع می دانند آنچه در فقه و بنای عقلا می گویند... اینجا حکم شرع، ارشاد است. من معتقدم شرع نیامده حلالها را بگوید. اینکه در آیه «الذین یأکلون الربا لایقومون الا کما یقوم الذی یتخبطه الشیطان من المس ذلک بأنهم قالوا انما البیع مثل الربا و احل الله البیع و حرّم الربا...» خدا بنا ندارد حلالها را بگوید آن را به عهده بنای عقلا می گذارد و بنای عقلا عبارت است از: مشهور است. اگر بگوییم «عقلاً بما هم عقلاً» این خلط است می شود، حکم عقل نه بنای عقلا. در مسائل معلومات و سیاسات (به معنای اعم) نقش بنای عقلا بسیار وسیع است. بنای عقلا نه به معنای حکم عقل، بلکه به معنای زندگی خردمندانه است و زندگی خردمندانه هر زمان جور دیگری می تواند باشد. بنده در امور قضایی به بنای عقلا اعتقاد دارم. این حکم «البینه علی المدعی و الیمین علی من انکر» عین همان در مدونه ژوستینین است و از آن رومی هاست.

□ - التزام اینکه شارع در هر زمانی بنای عقلا را امضا کرده است باید در آیات و روایات می آمد که اگر از آراء محموده و مشهورات بود باید از آن پیروی کرد. نظیر باب نفقات که شارع فرمود: «... فامساک بمعروف او تسریح باحسان...»

استاد: چنین چیزی هست. ما در بنای عقلا به دلیل قطعی می خواهیم تمسک کنیم. مضای شرع سکوتش است. بنای عقلا به حسب زمان و مکان فرق می کند.

□ - معنی عرف چیست؟

استاد: معنای عرف، معروف است.

□ - یعنی «وَأَمْرٌ بِالْمَعْرُوفِ»؟

استاد: «و امر بالعرف» یعنی بالمعروف. عرف یعنی معروف و توده مردم نه به معنای پسندیده.

□ - عرف یعنی آن چیزی که طبیعت انسانی می پذیرد.

استاد: بعید است به این معنا باشد.

□ - مرحوم علامه طباطبایی این جور معنا کرده است، یعنی خلقیاتی که خلقت انسان ملازم با آن

هست اما این داد و ستدهایی که همواره در حال تبدل است. با اینها چه باید کرد؟

استاد: خود فقها عملاً در مسائل معاملات بیشترین دلیلشان بنای عقلا و عرف است. لذا نسل بعد از نسل باید

بررسی شود تا به زمان معصوم برسد. این معنایش احراز وحدت بنای عرف است و اگر دگرگون بشود، مشکل

می شود و دشواریهای زیادی بوجود خواهد آورد. اما اگر بنای عقلا و عرف امضایش از شارع باشد و بشود آن

را اثبات کرد خیلی از مشکلات را می توان حل کرد.

□ - با تشکر از شما که وقت خودتان را به ما دادید.

شکل گیری اجتهاد و لزوم پویایی آن

مصاحبه با جناب حجة الاسلام و المسلمین مددی

□ - در ابتدای بحث لازم است بر اصل مسأله تأثیر زمان و مکان در اجتهاد توجهی نکنیم و بعد وارد بحث ملاکات احکام شویم که آیا ملاک احکام با عقل بشر دست یافتنی است؟ و آیا می توان به کمک عقل به فلسفه قطعی احکام پی برد یا نه؟

استاد: در ابتدا خیلی تشکر می کنم از حسن ظن شما که محبت فرمودید تشریف آوردید. مطالبی را که حضرتعالی فهرست وار فرمودید بحث زیادی می طلبد فکر نمی کنم با یک ساعت حل بشود. قبل از ورود به بحث، نکته ای را متذکر شوم. اصل کلمه «اجتهاد» تفکری بود که بعد از زمان پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم کم کم جای خود را در جامعه باز کرد. زمان عمر با توسعه دنیای اسلام این بحث مطرح شد که چگونه با مبانی فقهی برخورد بکنند. لذا باید مقداری ریشه بحث را در آنجا جستجو کرد. اول منابع اجتهاد کتاب و سنت بود بعد اجماع و قیاس به وجود آمد. به نظر ما اجتهاد به این صورت، بیشتر در زمان خلفا مطرح شده و دستگاه خلافت آن را پی گرفته و بعد حالت جمود به خودش گرفته است. مسأله زمان و مکان هم از مسایل مربوط به آن دوران است این در کیفیت استدلالهای اصولی و نیز فقهی ما بسیار مؤثر است. باید - ان شاء الله - طوری بشود که زمان و مکان جزو قطعیات فقه بشود و دیگر برای جا انداختن سیمنا لازم نباشد. اصلاً باید به جایی برسیم که تافقیه به این درجه نرسد او را فقیه ندانیم. همه فقها معتقدند که زمان و مکان در احکام ولایی مؤثر است اگر چه در زمینه های دیگر یعنی غیر از احکام ولایی به اختلاف وجود دارد.

□ - که آیا به کمک عقل می توان ملاکات احکام را کشف کرد و در نتیجه از این طریق، احکام را توسعه و تضییق داد؟ و دیگر اینکه به اصل مسأله تأثیر زمان و مکان در اجتهاد اشاره بفرمایید و به موارد زنده ای که در فقه هست اشاره نمایید.

استاد: مسأله ملاکات دقیقاً به عنوان ظهور در نتیجه گیرهای فقهی از عهد خلفا آغاز شد. البته ملاکهایی که در آن زمان مطرح بوده معمولاً به چند دسته تقسیم می شد. تعدادی عقلانی بوده و بعضی ملاکات را از شارع استظهار کردند. در دوران بعدی با ظهور فرقه های کلامی و ورود علوم یونانی، ملاکات به شکل دیگری مطرح شدند و ملاکات توسعه و تضییق یافتند، یعنی مباحث کلامی در آن داخل شد بدین صورت که، آیا افعال حق معلل به اغراض است یا نه؟

به هر حال، مسأله ملاک شناسی و اعتبار ملاک برای احکام به علاوه جنبه های فقهی - که برای فقها مطرح بود - به میدان آمد و دو فرقه اعتزال و اشعری شکل گرفت. مدرسه کربلا و نجف در میان شیعیان در واکنش به ملاکات و توضیح آنها به وجود آمد. مکتب قم راه سومی پیش گرفت که به عقل شرعی قائل بشویم نه

عقل مجرد، یعنی هر چه شارع گفت همان باشد. اندیشه ای در مقابل اینها را آمد که به ملاکهای نفسی و واقعی قائل شد، یعنی احکام، حقایق ذاتی دارند بلکه حقیقه الحقائق هستند.

□ - عقل شرعی یعنی خود شارع؟

استاد: نه، ما نمی توانیم با قطع نظر از نص، ملاک را درک کنیم... مکتب اخباریگری شیعه دنبال این راه است، یعنی اینها معتقد به جمع بین دو دسته از روایات شدند، بین روایات تبعدی و روایاتی که بر عقل تأکید می ورزد.

□ - وقتی که می فرمایید علل هم تبعدی هستند آیا مقصود این است که بعد از اینکه شارع آن را توضیح داد با عقل عرفی خودمان می فهمیم یا بعد از توضیح هم نمی فهمیم؟

استاد: بله، اشکال ندارد، تعلیلش تبعدی بشود باز هم چون شارع خودش علل را گفته، درک می کنیم و الا عقل به تنهایی نمی توانست درک کند که مصلحت نماز و روزه و ... چیست.

□ - آیا ملاک احکام با عقل بشری دست یافتنی است و چگونه می توان به ملاک حکم رسید و ملاک با قیاس چه تفاوتی دارد و قلمرو درک احکام کدام است آیا معاملات است یا عبادات و معاملات؟

استاد: بحث ملاک، مسائل بسیار سنگینی دارد که واقعاً بحث از آنها بخصوص بحث استدلالی بشود مشکل است تا آنجایی که شواهد تاریخی نشان می دهد، رأی بیشتر، در زمان خلیفه دوم به عنوان یکی از مصادر شناخت شریعت مطرح می شود. مدینه در زمان پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم همچنانکه مرکز خلافت بود مرکز وحی نیز بود. خصلت اساسی فقه در زمان پیامبر، تحرک، پویایی و کاربردی بودن آن است، یعنی فقه منجمد و ایستاده نبود و حالت ذهنی صرف نداشت و درزندگی همه افراد منعکس بود، فقه در متن جامعه قرار داشت و لذا در حوادث جدید، فقه کارایی خود را نشان می داد. زمانهای بعد هر وقت فقه در متن جامعه و نظام سیاسی مطرح بود پویا و شکوفا بود و وقتی دور می شد حرفهای فرضی دور از کاربرد به وجود می آمد. فرض کنید پیش از فتح عراق با مجوس سروکار نداشتند بعد از فتح این سؤال مطرح شد که آیا اینها اهل کتابند یا نه؟ مسأله شطرنج در زمان عمر پیش آمد و این نزاعها از زمان عمر به وجود آمد چون یاران پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم در شهرهای مختلف پراکنده شدند و در طی دوازده سال صحابه در شهرهای مختلف مداری در کوفه، بصره، مدینه، مکه، مصر، شام و ... به وجود آوردند. اما اولین کسی که رأی را به شکل منسجم مرتب کرد و ربیعیه بود. می گویند ابوحنیفه مسأله رأی را از او گرفت.

□ - ربیعیه در چه دورانی بوده است؟

استاد: تقریباً زمان حضرت امام محمد باقر علیه السلام و یک مقداری از زمان حضرت صادق علیه السلام.

□ - بعد از صحابه است.

استاد: بله، بعد از صحابه است و به ظن قولی در سال ۱۲۱ و ۱۲۲ بعد از هجرت مرد؛ یعنی ۲۷ - ۲۸ سال قبل از حضرت صادق علیه السلام، بنابراین، مؤسس رأی در حقیقت ربیعیه است همان طور که اصلاً معروف شد به ربیعیه الرأی. این اساس بعدها به کوفه منتقل شد و شافعی بزرگترین تعدیل را روی رأی انجام داد، چون وی اولین کسی

است که اشکال کرد، حدیث مرسل را نپذیرفت، اصول فقه را در کتاب «الرساله» تدوین کرد. یکی از امتیازات شافعی مرتب کردن رأی بود. خیلی کوشید آن را منظم بکند. او به حدیث هم نظم بخشید و لذا حدیث مرسل را رد کرد. باید گفت آن حالت گسترده و درندستی که باید واقعاً اسم آن را رأی گذاشت، در مدرسه حنفی ها پدید می آید، اما در مدرسه شافعی نظم پیدا می کند. متأسفانه ما در مسأله، معرفت به اصطلاح ملاکات، به چنین چیزی در فقه اسلامی مبتلا شده بودیم. چیزهایی شبیه مسائل شعری ذوقی نظیر استحسان و ... را داخل فقه کردند که این مسأله خطرناکی است.

این اجمال قضیه بود که مسأله رای اصولاً از نظر تاریخی در اندیشه اسلامی چه طوری وارد شده است. بنابراین، ما در تحلیلی تاریخی به این نتیجه رسیدیم که در برهه بیست و پنج سال دو مکتب متناقض با همدیگر شکل می گیرند: یکی مکتب خلفا - که اجماع و رأی را جزو مصادر و منابع تشریح قرار داد و یکی امیرالمؤمنین علیه السلام که اصرار داشت فقط کتاب و سنت مبنی است شما چرا می خواهید به اجماع و رأی و قیاس مراجعه بکنید؟ شما بیاید نقطه فراقی پیدا کنید آن وقت به قیاس رجوع کنید. من معتقدم اشکال اساسی تفکر اهل بیت علیهم السلام به آن خط (فکری) در این بود که شما باب رأی و قیاس را باز نکنید. اگر این در باز شد باید در سنت را ببندید.

نقش فقه و قانون در ساختار حکومت اسلامی

مصاحبه با آیت الله سید حسن مرعشی

□ - با سپاس از اینکه وقت شریفتان را در اختیار ما قرار دادید ابتدا بفرمایید مفهوم این سخن که «زمان و مکان در اجتهاد نقش دارد» چیست؟ و آیا شواهد و قرائنی برای این مطلب در متون شرعی و در استدلالهای فقهی وجود دارد و ایرادهایی که بر این مسأله ذکر می شود، چیست؟

استاد: به نظر می رسد مسأله ای که باید قبل از هر چیز بررسی کنیم، مسأله «مقتضیات زمان» است، که ببینیم آیا برای آن، ملاکات شرعی داریم یا نه، و مقتضیات زمان را چگونه تفسیر می کنیم و چه معنایی از آن اراده می کنیم.

«مقتضیات زمان» گاهی به اعتبار موضوعاتی است که در زمان مطرح است. بدین معنا که فقها باید برای موضوعات جدید و مسائل مستحدثه، براساس مقتضیات زمان فتوا بدهند و نظریات فقهی خودشان را اظهار کنند؛ مانند مسائل مربوط به بانک، حقوق بین الملل و امثال آن، اینها مسائلی هستند که در صدر اسلام وجود نداشت. علما و فقها که مروج و مبلغ احکام اسلام، و کارشناسان مسائل اسلامی هستند وظیفه دارند که نظریات اجتهادی خودشان را مطرح بکنند و آن را توجیه بکنند تا مردم بتوانند طبق موازین شرع نسبت به موضوعات جدید برخورد داشته باشند و دچار بلا تکلیفی نشوند. با توجه با تأکیداتی که حضرت امام راجع به این مسأله داشتند و از حوزه می خواستند که این کارها را بکنند، آن طور که باید و شاید، انجام نشده است، در حالی که حوزه قم بهترین حوزه ها در دنیای کنونی است و علمای برجسته ای در آن هستند که در مسائل، بسیار روشن هستند و آگاهی دارند و کارهایی هم انجام داده اند، اما می بایست در یک سطح گسترده تر انجام شود. مثلاً موضوعاتی را که در دانشگاهها امروز مورد بحث قرار می گیرد، حوزه ها نیز باید آن را مورد بحث و بررسی قرار دهند و آقایان حکم آن را از نظر فقهی بیان بکنند؛ یعنی دانشگاه موضوعات را ارائه بدهند و نظرات حقوقی خودشان را هم بگویند، در مقابل، فقها نیز نظریات فقهی خودشان را بگویند، که اگر توافقی باشد فهو المطلوب و اگر هم اختلاف نظر وجود داشته باشد، رفع گردد؛ زیرا منظور از بحث، روشن شدن حقایق است، آنها روی مبانی خودشان نظر می دهند و ما نیز براساس مبانی فقهی خودمان اظهار نظر می کنیم. گاهی از اوقات هم که می گوئیم مقتضیات زمان، معنای دیگری در نظر است؛ و آن اینکه ناچاریم با مسائل اولیه اسلام به شکل دیگری برخورد کنیم، نه اینکه از مبانی اسلام خارج بشویم و اصول اولیه اسلام را از دست بدهیم؛ بلکه در یک قالب جدید، مسائل اسلام را در جامعه پیاده بکنیم بدون اینکه برخوردی با اصل پایه های اسلام داشته باشد. پس مراد از مقتضیات زمان در این معنا، این است که فقیه باید در «حوادث واقعه» سعی کند با سبک جدیدی احکام اسلام را پیاده کند. پس از انقلاب، امام به این مسأله توجه داشتند؛ یعنی در عرصه های مختلف، هم جهات شرعی رعایت شده است و

هم اقتضائات زمانی؛ و بدین ترتیب، یک اصول کلی برای انقلاب تنظیم شده، با در نظر گرفتن اصول شرع در قالب و سبک جدید. بنابراین، رعایت مقتضیات زمان به معنای خروج از موازین شرع نیست؛ این، تهمت و شاید جهل است. مواردی را ذکر می‌کنم که در آن، هم مقتضیات زمان رعایت شده و هم موازین فقهی و شرعی رعایت شده است. در نظام مقدس جمهوری اسلامی، اصل تشکیل حکومت، مسأله قوه مقننه، مجریه و قضائیه و تقسیم قوا به سه قوه، چیزی است که در صدر اسلام به این شکل مشخص و مرتب نبوده و این مسائل در چارچوب خاص خودشان در دنیای کنونی مطرح است.

پس می‌توان گفت مقتضیات زمان ایجاب می‌کند که در هر حکومتی این سه قوه وجود داشته باشد؛ اما اینکه گفتیم باید این سه قوه وجود داشته باشد، معنایش این نیست که موازین شرعی را باید زیر پا گذاشت. اگر ما براساس مقتضیات زمان چیزهایی تصویب کردیم و در قانون اساسی آوردیم، به معنای این است که می‌خواهیم کارها را تقسیم بکنیم؛ و این تقسیم کار یک اصل عقلایی است و منع شرعی هم ندارد و ضرورت دارد که در جامعه باشد و با هیچکدام از اصول اسلامی مغایرت ندارد. همه اینها زیر نظر مقام رهبری و جهتی که باید رهبر به اینها بدهد که از موازین شرع خارج نشوند، قرار دارد. در مورد قوه مقننه ممکن است کسی اشکالی مطرح کند و بگوید قوه مقننه حق قانونگذاری ندارد، چون این با موازین شرع سازگار نیست، زیرا در قوه مقننه قانونگذاری می‌شود و در اسلام و در مذهب تشیع آنچه که اعتبار شرعی دارد و حجت است قول مجتهد است؛ باید نظام فتوا حاکم باشد. این حرفها در صدر مشروطه هم مطرح بود. عده‌ای با اساس مجلس مخالف بودند، حتی بعضی از اساتید ما می‌گفتند مجلس یعنی کفر، بعضی از علما که با مشروطه مخالفت کردند، یا شیخ فضل الله نوری که بعداً با مشروطه مخالفت کرد، براساس همین طرز تفکر بوده است. اما در مقابل، علمایی هم بودند که نظریات اینها را رد می‌کردند، و شیوه حکومتی اسلام را مطرح کردند.

بنابراین، اشکال این است که اگر ما خواسته باشیم یک قوه مقننه داشته باشیم، - چون مقتضیات زمان ایجاب می‌کند که چنین قوه‌ای وجود داشته باشد - دیگر فتوای مراجع کنار می‌رود و مرجعیت اهمیت خودش را از دست می‌دهد. این مسأله از نظر تشکیل حکومت به این صورت قابل طرح است که آیا در نظام، باید روش فتوا وجود داشته باشد، یا روش قانون؟ به عبارت دیگر، باید بینیم در حکومتی که تشکیل می‌شود، انسجام و هماهنگی در قوانین آن لازم هست یا نه؟ اگر بگوئیم انسجام و هماهنگی لازم نیست و می‌رویم سراغ فتوا، در مسائل قضایی هم مراجعه می‌کنیم به روایت حدیث و محدثین و مجتهدین، نتیجه این است که در موضوعات واحد، آرای متفاوت و مختلف صادر شود، اثر این کار در جامعه چه خواهد بود و جامعه را به کجا خواهد کشاند؟ این باعث می‌شود که امنیت اجتماعی از بین برود، یک هرج و مرج در جامعه به وجود بیاید، زیرا دو نفر که با هم اختلاف دارند، هر کدام به یک مجتهدی که مراجعه کنند یک نظری دارد. این فقیه یک نظر دارد و آن فقیه یک نظر دیگری دارد. هر که را انتخاب کردند و حکمی صادر کرد، باید تعبداً بپذیرند؛ زیرا **(الرأدُ علیهم کالرأد علی الله و هو فی حدّ الشریک بالله)**. استنباط من از این روایت این است که این روایات در زمانی از امام - علیه السلام

- صادر شده است که حکومت در دست طاغوت بوده است و خود امام هم حکومتی نداشته و این را در حال تقیه ذکر کرده است. شیعیان ناچار بودند به حکام طاغوت مراجعه بکنند. در آن موقع، برای اینکه شیعه ها به حکام جور و به طاغوت مراجعه نکنند، فرمود که مراجعه کنید به روات حدیث. این یک چاره جویی بوده است برای شیعه در زمانی که حکومت نداشتند. ما نمی توانیم از این روایات چنین استفاده بکنیم که در زمانی که حکومتی تشکیل شد باید به همان سبک و به همان روش عمل کنیم و هر کس به مرجع تقلید خودش مراجعه کند و فتوا و حکم را از او بگیرد. آنها تقریباً به طور صریح در مقام بیان این نیستند که اگر حکومتی باشد چه باید کرد، ایشان می فرمایند وقتی حکومت دست طاغوت است، پیش طاغوت نروید، بلکه به راویان حدیث مراجعه کنید؛ اصلاً آنها در مقام تشکیل حکومت و ولایت هم نیستند، فقط می خواهند بگویند که در مسائل قضایی و مسائل مورد اختلاف، وقتی حکومت ندارید، مراجعه بکنید به روات حدیث. بنابراین، اصلاً نظری به حکومت ندارند.

از آنجا که ما با تمام دنیا می خواهیم ارتباط برقرار بکنیم و نمی توان بدون ارتباط با تمام دنیا، حکومتی تشکیل بدهیم و نمی شود برای خودمان دیواری بکشیم و بگوییم این حکومت این جوری است و مراجع آن هم اینها هستند، مسائل قضایی هم باید از طریق فتوا حل بشود. این روش، یک روشی است که ما را در دنیای امروز گرفتار می کند؛ یعنی باعث می شود که اصل حکومت از دست برود. ما نمی توانیم به غریبها بگوییم اگر بین ما و شما در رابطه با یک قراردادی اختلاف پیش آمد، بیایم سراغ آقایی که در قم است، یعنی از روش فتوا استفاده کنیم. آیا این، عملی خواهد بود؟ یا اینکه یک سلسله قوانین و مقررات بین المللی وجود داشته باشد که هم مورد اعتماد و قبول ما باشد و هم آنها. لذا قانون اساسی ما این مسأله را مورد توجه قرار داده. مثلاً قانون اساسی، به این مسأله در امر قضا توجه داشته است و در اصل ۱۶۷ قانون اساسی آمده است که قاضی باید حکم هر دعوا را در قوانین مدون بیابد؛ نمی گوید باید از مرجع تقلید یا از رهبر سؤال بکند؛ بلکه این را در قوانین مدون بیابد. اینها را امام امضا کرده است، و اگر در قوانین مدون نیابد به منابع فقهی مراجعه می کند. البته در صورتی که قاضی، مجتهد باشد؛ و اگر مجتهد نیست به فتوای معتبر مراجعه می کند.

ما از این استفاده می کنیم که اصل با «قانون» است؛ و اگر در موردی قانون نبود باید به منابع فقهی مراجعه شود. زیرا غیر از این نمی شود حکومت کرد. مردم باید امنیت قضایی داشته باشند و با اختلاف و تشتت آرا، امنیت قضایی از بین می رود، اما اگر قانون واحد باشد، وحدت رویه قضایی در جامعه به وجود می آید و امنیت اجتماعی نیز در اثر وحدت رویه قضایی به وجود می آید؛ ولی در جایی که قاضی قانونی را پیدا نکند، ناچار است به منابع فقهی مراجعه کند. پس اینکه می گوییم قاضی باید مجتهد باشد، حرفی است که با مقتضیات زمان سازگار نیست باید ما فتوای آنهایی را بپذیریم که می گویند قاضی لازم نیست مجتهد باشد.

□ - رابطه شرع و قانونی که باید در جامعه اجرا شود، چگونه است؟

استاد: قانون باید مطابق شرع باشد؛ اما اینکه مطابق شرع باشد به چه معناست؟ آیا به این معناست که مطابق فتوای همه فقها باشد؟ این که جزو محالات است و اگر مطابق با فتوای یک نفر باشد، این یک نفر کیست و او را چه کسی باید تعیین کند؟ لذا برای اینکه هم شرعیت قانون در نظر گرفته شود و هم مقتضیات زمان رعایت شده باشد و هم وحدت رویه قضایی به وجود بیاید، یک شورایی به نام «شورای نگهبان» را ناظر بر قوانین قرار دادند. شرع به این وسیله نظارت دارد. پس شرع هست، گرچه فتوای همه مراجع نیست؛ اما این معنایش آن نیست که اگر فتوای مرجع نبود پس شرعی نیست. برای اینکه شرعیت قانون محرز شود، فقهای عادل و با ایمان و آگاه به مسائل زمان و مکان، تعیین شده است که نظارت بکنند بر این قوانین و هر چیزی را که مجلس تصویب می کند اگر مطابق با شرع یافتند امضایش بکنند و اگر دیدند مخالف شرع است، آن را رد بکنند. پس هم مقتضیات زمان و هم شرع مراعات شده است.

□ - عده ای معتقدند چون این نوع تطبیق میان شرع و زمان نبوده است، اگر این مسائل در فقه مطرح شود، نوعی بدعت و نزدیک شدن به روش اهل سنت به شمار می رود؛ نظر حضرت تعالی در این باره چیست؟

استاد: اصلاً واژه «بدعت» نباید اینجا به کار رود، اگر فقط ما بودیم و قانون - اگر چه با شرع مغایرت داشته باشد - اشکال وارد بود. اما همین مطلب در یکی از اصول قانون اساسی آمده است که هر قانون، وقتی صورت قانونی پیدا می کند که مطابق شرع باشد، بر همین اساس است که اصل چهارم قانون اساسی هم می گوید: اگر شورای نگهبان یک قانونی را برخلاف شرع ببیند، می تواند آن را رد بکند، حتی خود شورای نگهبان هم معتقد است که نظرش منحصر نیست به قوانینی که در مجلس شورای اسلامی مطرح می شود؛ بلکه قوانینی هم که قبلاً وجود داشته، و مربوط به نظام سابق است، نسبت به آنها هم حق دارد که اظهار نظر کند و قوانین مغایر با شرع که در زمان طاغوت تصویب شده است را هم می تواند نسخ بکند و از بین ببرد.

اگر ما بر اساس مقتضیات زمان عمل بکنیم و بیایم یک حکومتی را تشکیل بدهیم که بگوید به قانون باید عمل کرد و روش فتوایی نمی تواند قوه قضائیه را اداره بکند و باید روش، روش قانونی باشد، و این را بر اساس یک سلسله مصالح مطرح بکند و بعد هم یک پشتوانه شرعی برایش در نظر بگیرد، این کجایش خلاف شرع است؟ در همین قانون اساسی آمده است که مرجع تمام تظلمات دادگستری است.

□ - بنابر نظر حضرت امام (ره) قاضی باید مجتهد باشد، این فرمایش امام را چطور می توان با توضیحات حضرت تعالی جمع کرد؟

استاد: ما معتقد هستیم که هر مجتهدی می تواند قضاوت بکند، اما این اصل می گوید مرجع رسمی تظلمات، دادگستری است؛ یعنی هر مرجع دیگری غیر از دادگستری بخواهد در یک مسأله ای اظهار نظر کند، نظرش رسمی نخواهد بود و فاقد اعتبار قانونی است و آثار حقوقی بر آن مترتب نخواهد شد. در حالی که فقه چه می گوید؟ فقه می گوید که روایت حدیث وقتی نظری دادند باید آن را پذیرفت «الرأد علیهم کالرأد علی الله

و هو فی حد الشریک باللّٰه»، این مطلب در نظام غیر حکومتی خوب است. اما نمی توان آن را در نظام حکومتی پیاده کرد. پس طبق این اصل، حکم قاضی دادگستری غیر مجتهد، معتبر است، اما یک مجتهد جامع الشرایط خارج از قوه قضائیه، نظر قضایی اش اعتباری نخواهد داشت. نهایت این حرف این است که شرطیت اجتهاد را برداریم، این یک مسأله خلافی است و اجماعی نیست. بنابراین، نظر حضرت امام این بود که قاضی باید مجتهد باشد، اما در عین حال، همین قانون اساسی را امام براساس تشخیص ضرورت امضاء کردند.

احکام ولایی و حکومتی

مصاحبه با آیت الله مظاهری

□ - با تشکر از جنابعالی که مصاحبه با کنگره نقش زمان و مکان در اجتهاد را پذیرفتید، برای شروع، پرسشهایی درباره احکام ولایی و حکومتی مطرح است؛ از جمله اینکه: امام خمینی فرموده است: «هر جا در حدیث «قضی»، «أمر»، «حکم» باشد، اصل آن است که حکومتی است نه مولوی.» و آیت الله العظمی بروجردی نیز دستورات دوران جنگ از سوی پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم را حکومتی می داند. این پرسش مطرح است که آیا می توان ضابطه و قاعده ای در این باره ارائه کرد؟ تعریف احکام حکومتی چیست و مصادیق آن در سیره ائمه و پیامبر و در فقه ما کدام است؟

استاد: همان طور که می دانید، فقها احکام را به سه قسم تقسیم کرده اند: احکام اولیه، احکام ثانویه و احکام حکومتی. همه این سه قسم هم از احکام واقعیه اسلام است، بدین معنی که اسلام سه قسم حکم دارد: (۱) حکمی که بر عناوین اولیه مترتب است. (۲) حکمی که بر عناوین ثانویه بار می شود و (۳) حکمی که ولی امر مسلمین در موارد خاصی صادر می کند. به بیان دیگر: مراد از احکام حکومتی - در مقابل احکام اولیه و ثانویه - این است که فقیه یا حکومت اسلامی، گاهی یک مصلحت تامه ملزمه یا مفسده تامه ملزمه ای را تشخیص می دهد و براساس آن، حکمی را صادر می کند که از نظر قرآن و روایات همان «حکم الله» است. آن مصلحتی که فقیه در نظر می گیرد، گاهی عنوان ثانوی است؛ نظیر قضیه «سمره». یا قضیه تحریم تنباکو و گاهی عنوان ثانوی نیست، مثل حکم به اول ماه. البته عناوین ثانوی یا حکم حکومتی لازم ندارد؛ نظیر روزه ای که موجب ضرر می شود و فقیه براساس یک قاعده کلی، فتوا می دهد: «کسی که قادر به گرفتن روزه نیست و روزه برای او ضرر دارد، باید روزه اش را افطار کند بعد آن را قضا نماید»؛ و یا اینکه احکام ثانوی در محیط حکومت است. در این گونه احکام، نمی توان گفت که مثلاً هر کسی می تواند در صورت ضرر، در مال مردم تصرف کند؛ زیرا این مستلزم هرج و مرج در نظام کشوری است.

احکامی که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و اله و سلم در صدر اسلام صادر می کردند، مانند مصادره مال محترک، از قبیل حکم ولایی و حکومتی از نوع اخیر است. در زمان حاضر نیز مجمع تشخیص مصلحت نظام تشکیل شده است و حضرت امام - رضوان الله تعالی علیه - می فرمودند که وجود گره های کور، ما را ملزم ساخت که یک هیأتی به نام «مجمع تشخیص مصلحت» تشکیل بدهیم. این یک قسمت از احکام حکومتی است که دارای عنوان ثانوی است. استاد بزرگوار ما حضرت آیت الله العظمی بروجردی هم که می فرمایند دستورات صادره از سوی پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم در دوران جنگ، حکومتی است، از این جهت درست است. و اما فرموده حضرت

امام - رضوان الله تعالى عليه - که در درسهای خود به صورت استشعار - و نه به صراحتی که شما نقل می کنید - گفته اند در جایی که لفظ «قضی» یا «أمر» باشد، اینها حکم حکومتی است، صحیح است؛ ولی باز ممکن است از همین لفظ «قضی» و «أمر» حکم حکومتی استفاده نکنیم. اما اینکه بتوان یک قاعده کلی برای حکم حکومتی به دست آورد، مشکل است. قاعده ای که انسان می تواند در مورد احکام حکومتی، به دست دهد، همین است که بگوییم اگر یک مصلحت ملزمه ای پیش آمد - یا یک مفسده ملزمه ای - حاکم شرع می تواند روی آن مصلحت ملزمه حکم کند و حکم او «حکم الله» است؛ نظیر حکم قاضی در منازعات. وقتی قاضی در یک مورد خاص و براساس موازینی که تعیین شده است حکم می کند حکم او، «حکم الله» است؛ زیرا قرآن و روایات فرموده است که حکم قاضی مُجراست، ادله ولایت فقیه هم به ما می گوید که حکمی که حاکم اسلامی صادر می کند، مُجراست، پس «حکم الله» است. عناوین ثانویه نیز همین طور است. همان گونه که احکام اولیه، تابع مصالح و مفاسد نفس الامری است، احکام ثانویه نیز تابع مصالح و مفاسد نفس الامری است و ولایی هم نزد حاکم، تابع مصالح و مفاسد نفس الامری است. حاکم در احکام اولیه، خداست و در احکام ثانویه هم خداوند است و در احکام حکومتی هم کسی است که خداوند او را تعیین کرده است. روایت (و) **أَمَّا الْحَوَاثُ الْوَاقِعَةُ فَارْجِعُوا إِلَى رِوَاةِ أَحَادِيثِنَا، فَانْتَهَمِ حُجَّتِي عَلَيْكُمْ وَ أَنَا حُجَّةُ اللَّهِ** می گوید تشخیص این حجت از طرف امام زمان، «حجت» و «حکم الله» است. تشخیص مصلحت یا مفسده در احکام حکومتی، در اختیار ولی فقیه و حاکم اسلامی است؛ اما تشخیص مصالح و مفاسد احکام اولیه و احکام ثانویه، به دست پروردگار عالم است. و اینکه برخی می گویند معیار، اهم و مهم است، یک قاعده کلی نیست.

پیامبر اکرم p و ائمه طاهرین u، در احکام حکومتی خود آنجا که وجود یک مصلحت نفس الامری یا مفسده نفس الامری را تشخیص می دادند، حکم صادر می کردند. خوب، این «حکم الله» است؛ زیرا «اطيعوا الله و اطيعوا الرسول» تصریح می کند که اطاعت از ایشان، اطاعت خداست؛ گرچه احکام حکومتی - در مواقعی - با احکام اولیه و ثانویه در تعارض قرار می گیرد.

□ - اگر در تعارض قرار بگیرند، این مصلحتی که حاکم تشخیص می دهد، مخالف با حکم اولی خواهد بود. در این صورت ترجیح با کدام یک می باشد؟

استاد: در این حال، حکم حکومتی بر آن حکم اولی؛ ترجیح پیدا می کند.

□ - آیا احکام عبادی که تشخیص مصلحت آن برای بندگان ممکن نیست - بجز معصومین - در حیطة حکم حکومتی حاکم نمی تواند باشد؟

استاد: موارد فرق می کند، نمی توان در اینجا به طور کلی حکم نفی یا اثباتی صادر کرد؛ زیرا در مواردی مانند ضروریات اسلام، حتی پیغمبر اکرم صلی الله علیه و اله و سلم یا ائمه طاهرین علیهم السلام نمی توانند حکم صادر کنند، چه رسد به ولی فقیه. صدور حکم در احکام اولیه و ثانویه نیز دایر مدار قطع ولی فقیه و دایر مدار قطع حکومت اسلامی است. هر جا که قطع پیدا کند به اهم و مهم، مسلماً اهم مقدم می شود؛ نه اینکه مهم را از بین

ببرد بلکه سرپوش می شود برای مهم، و هر جا که این تشخیص را ندهد نمی تواند حکم بکند؛ یعنی در مواردی که نمی تواند مصلحت تامه هست یا نه، نمی تواند حکم بکند؛ مثلاً در مورد نماز می داند که تغییرپذیر نیست، بنابراین نمی تواند درباره آن حکم کند. همچنین می داند که احکام اولیه تغییرپذیر نیست، لذا نمی تواند آن را به خاطر مصلحتی، از بین ببرد. مثلاً در باب «خمس» می داند که خمس ارباح مکاسب تغییرپذیر نیست، پس نمی تواند آن را کم یا زیاد بکند؛ و اما در باب زکات ممکن است کسی بگوید که این موارد نه گانه که پیغمبر صلی الله علیه و اله و سلم فرموده است، در محیط حکومتشان بوده و الان هم در محیط حکومت ما چیز دیگری است - همان طور که عامه و تعداد کمی از شیعیان هم می گویند - و اما در زمان ما در مواردی مثل برنج یا حبوبات دیگری که از لحاظ ارزش، بالاتر از جو و گندم است چنانچه فقیه واقعاً قطع پیدا کند، در رساله اش می نویسد که موارد زکات، بیش از ن مورد است. اگر بتوان چنین چیزی را پذیرفت، آنگاه قانون اهم و مهم را می توان به عنوان یک قاعده کلی ارائه کرد، که البته از نظر بنده بعید است.

□ - در همه مواردی که حاکم حکم می کند، از چند حال خارج نیست؛ حکم او یا الزامی است (در مقابل حکم الزامی دیگر) و یا آنکه ترخیصی است. اگر الزامی باشد، مسأله اهم و مهم مطرح می شود و اگر در مواردی که حکم، ترخیصی بوده و این را مبدل به الزامی تحریمی یا ایجابی می کند در واقع رفع ترخیص می کند - با آنکه می دانیم رخصت مردم و تسهیل امور آنان خود یک امر مهمی است - این رفع ترخیص، مصلحت تسهیل را از بین می برد و در مقابل آن، یک حکم الزامی می آورد (تحریم یا ایجاباً) در اینجا هم امر دائر مدار اهم و مهم است.

استاد: خیر، مادام که فقیه احکام اولیه را به دست نیاورده است، نمی تواند احکام ثانویه را صادر کند، ولی می بیند که این حادثه جدید که به فرمایش حضرت ولی عصر (عج) «الحوادث الواقعة» است، حکم، طلب می کند و مصلحت تامه ای دارد. در این حال، فقیه به قانون اهم و مهم و یا اینکه احکام اولیه و ثانویه چیست، نظر نمی کند و برای این مسأله حکم صادر می کند، که به آن «حکم حکومتی» می گوئیم. به همین جهت است که در هیچ جایی از اصول و فقه، نمی توانید تقدم احکام ثانویه را بر احکام اولیه پیدا کنید که بر مبنای قانون اهم و مهم باشد.

□ - جمع میان این فرمایش حضرت عالی و روایات متواتری که باب تشخیص ملاکات را برای غیر مقام عصمت و ولایت مسدود کرده، مانند «ان دین الله لا یصاب بالعقول»، مشکل است. استاد: نه، ما چنین چیزی نداریم و آنچه اشاره کردید مربوط است به باب قیاس و امثال آن؛ لذا موردی را نمی توان پیدا کرد که جلوی ولی فقیه را گرفته باشد.

□ - مصالح ضروریّه ای که عامّه ذکر می کنند، در حقیقت آنها هم بر همین اساس مصلحت و مفسده، نسبت به احکام اولی حکم می کنند و می گویند چون مصلحت دارد، ما چنین حکم می کنیم؛ آیا بین مصلحتی که ما می گوئیم و مصلحتی که آنها می گویند، تفاوتی وجود دارد؟

استاد: فرق بین سخن ما (یعنی آنچه که بین فقهای ما مشهور است) و سخن آنها، در این است که آنها براساس ظن و تخمین حکم می کنند، اما غالب فقهای ما، براساس «قطع» حکم می کنند و می گویند که قطع، حجت است و اگر مجتهد خطا کند، یک ثواب دارد و اگر مصاب شود، دو ثواب دارد. اینکه چرا در فقه ما، قیاس، استحسان و مصالح مرسله آنان ردّ شده است، برای این است که براساس ظن، تخمین، استحسانات و امثال اینهاست؛ و البته اینکه گفته شده است «انّ دین الله لایصاب بالعقول»، مراد عقل قیاسی است نه مطلق عقل. اگر بگوئیم عقل مجتهد حجت نیست، یا عقل حکومت اسلامی حجت نیست، که این همان اخباریگری می شود. بله نظریّه ای را بنده در اصول به آن معتقدم و آن این است که شارع مقدس می تواند «القطع حجه» را تخطئه کند؛ زیرا «حجّیت» از لوازم ذاتی قطع نیست، بلکه «کشف» از لوازم ذاتی قطع است و شارع نمی تواند بگوید که «القطع کاشف» یا «لیس بکاشف» و یا «لاتناله یدّ الجعل اثباتاً و لا نفیاً» اما می تواند بگوید «قطع حجت نیست» یا مثلاً بگوید «قطع باید از راه متعارف باشد و قطع از طریق رمل و اسطرلاب حجت نیست». که تفصیل این نظریّه را در جای خود آورده ام.

به هر حال، مسأله برمی گردد به اینکه قطع حکومت اسلامی، مسلماً حجت است و این تخطئه نشده است - بر فرض هم شارع بتواند بگوید: «القطع لیس بحجه» اما این را نگفته است - و اینکه حضرت فرموده است: «و اما الحوادث الواقعه فارجعوا فیها الی رواة احادیثنا فانهم حجّتی علیکم و انا حجه الله» این پیش آمدن حادثه، مسلماً مسأله گفتن نیست، تطبیق یک کلی بر فرد نیست و بعید است که از عناوین ثانویه هم باشد؛ پس این همان چیزهایی است که در حکومت پیدا می شود. در این چند سال، حکومت جمهوری اسلامی با حوادث فراوانی مواجه بوده است که حکم می طلبید. بدیهی است که یک فقیه آشنا به زمان و مکان و سیاستمدار است که می تواند برای این حوادثی که پیش آمده است، حکم داشته باشد؛ البته گاهی از باب اهم و مهم است - که گفتم به عنوان ثانوی برمی گردد - و گاهی هم غیر آن است. بنابراین، موضوع جدید، حکم جدید می طلبد و حکم آن حجت است، یعنی ولی فقیه حکم می کند، اگر چه از باب اهم و مهم هم نباشد؛ همین قدر که مصلحت تامّه ملزمه پیش آمد، حکم می کند و حکم آن حجت است؛ زیرا «فانهم حجّتی علیکم و انا حجه الله».

□ - پس ولی فقیه، هرگاه قطع پیدا نکند به وجود مصلحت ملزمه، جایز نیست حکم کند؟
استاد: خوب، این بدیهی است.

□ - تمامی احکامی که حکومتها صادر می کنند، بر اساس مظنه است.

استاد: خدا نکند! خدا نکند! آنوقت نه حکم آنها حجت است و نه برای کارشان دلیل دارند؛ وقتی حاکم می خواهد بگوید که جنگ و دفاع لازم است، این دلیل می خواهد، یعنی نیازمند کارشناسی شده است. و دلیلش ظنی نیست. مسلماً دلیل قطعی دارد. در همان مواردی هم که شما آن را دلیل ظنی می گوید، در واقع، آنها دلیل ظنی نیست؛ مثل خبر واحد و ظواهر و امثال اینها را که نمی توان گفت از باب مظنه حجت است. اینها بالاخره برای خودش حجت است. به عبارت دیگر، ولی فقیه حجت لازم دارد.

□ - آیا حجت در اینجا مساوی است با قطع یا آنکه مظنه را هم شامل می شود؟

استاد: در اینجا حجت مساوی قطع است ولو اینکه «الاصل حرمة العمل بالظن الا ما أخرج الدليل»، اصلاً شک در حجیت مساوی با قطع به عدم حجیت است. این تعبیر محقق بزرگوار مرحوم آخوند در کفایه است که همه امضا کرده اند و بسیار واضح است؛ زیرا اگر حجت نداشته باشد، نمی تواند حکم کند و اگر هم شک در حجت داشته باشد، باز نمی تواند، چون حجت قطع می طلبد. بله این حجت گاهی قطع اوست و گاهی چیز دیگر، اما در هر حال، حجت او باید قطعی باشد، چه قطع واقعی باشد و چه قطع تعبدی.

□ - از آنچه گفته شد نتیجه می گیریم که زمان و مکان در احکام ولایی و حکومتی نقشی تعیین کننده دارد.

استاد: بله، همینطور است. اساساً فرمایش حضرت امام(ره) در مورد تعیین کنندگی زمان و مکان در فقه، در هر سه قسمت از احکام شریعت جاری است، لکن جریان فرمایش آن حضرت در احکام اولیه از باب تعیین مصداق یا نفی مصداق است نظیر تجویز عقد بیمه و تطبیق «**اوفوا بالعقود**» بر آن و یا از باب تعمیم علت و یا تخصیص علت است - «**العله قد یعمّم و قد یخصّص**» - نظیر تجویز بیع و شراء خون که در زمان حاضر منفعت محلله دار است لکن در زمان پیشین، اینطور نبوده است. ولی در احکام ثانویه از باب تغییر حکم واقعی است به طور موقت برای عنوان اهمی که در موضوع حکم پیدا شده است نظیر تجویز تصرف در مال غیر در صورت ضرورت، و شخص فقیه عالم به اوضاع و احوال و بصیر به زمان و مکان، تعیین می کند که آیا ضرورت هست یا خیر. و اما در احکام ولایی و حکومتی که به دست حکومت اسلامی و در اختیار ولی فقیه است، جریان فرمایش حضرت امام(ره) گاهی از همین باب تشخیص عنوان ثانوی است نظیر حکم میرزای شیرازی به تحریم تنباکو برای قطع سلطه اجانب از ممالک اسلامی. و گاهی از باب تشخیص موضوعی که مصلحت ملزم دارد نظیر حکم به جنگ یا صلح.

لذا مراد از فقه سنتی ولی پویا و یا فقه جواهری متأثر از زمان و مکان که در کلمات حضرت امام(ره) به چشم می خورد و مورد تأکید ایشان، بویژه در این اواخر واقع شده است همین است که فقیه متشرع سیاستمدار با توجه به این سه قسم حکم، تکلیف مکلفین را در زمانها و مکانهای مختلف روشن می کند زیرا اسلام و فقه به وی اجازه چنین کاری داده است.

نیازهای جدید تکامل فقه

مصاحبه با آیه‌الله هادی معرفت

□ - ضمن تشکر خواهشمندیم درباره تأثیر زمان و مکان در اجتهاد که حضرت امام فرمودند توضیح بفرمایید که منظور چیست و اگر مؤیدات و ادله ای بر این نظریه هست ذکر نمایید و نیز برخی از شبهاتی را که در تفسیر آن مطرح می کنند تبیین نمایید.

استاد: مسأله نقش زمان و مکان در استنباط احکام فقهی و اینکه فقیه باید به جریانات روز آگاهی کامل داشته باشد امر مسلمی است، ولی باید محدوده آن روشن بشود که زمان و مکان در چه بخشی از احکام نقش دارد.

ما احکام شرعی را ابتداءً به عبادات و معاملات تقسیم می کنیم و از طرف دیگر یک سری از مسائل شریعت را مربوط به احکام می دانیم و قسمتی دیگر را مربوط به موضوعات می دانیم. در باب عبادات همان گونه که خود احکام از ناحیه شارع می رسد فقیه باید برای فهم و استنباط آن، دنبال نصوص شرعی برود، در موضوعات آنها هم همین طور است مثلاً وقتی شارع می فرماید «**ان الصلوة کانت علی المؤمنین کتاباً موقوتاً**» یعنی نماز یک فریضه ای است بر مسلمانان؛ قرآن، هم «حکم» و هم «موضوع» را معین فرموده که نماز چیست و شرایطش کدام است؟ این را هم باید از شارع فهمید و توقیفی است. چیزی نیست که با سیر تاریخ و تحول زمان تحولی در آن حاصل بشود «**صلوا کما رأیتمونی اصلی**»، «**خذوا عنی مناسککم**» یعنی در هزار سال پیش حج همین بوده حالا هم همین است. هزار سال دیگر هم همین است و هیچ تغییری در مناسک حج یا در ارکان صلوة داده نمی شود در اینگونه مسائل یعنی در باب عبادات به طور مطلق - چه در احکامش و چه در موضوعات آن - زمان نمی تواند نقش داشته باشد و اسلام. حدود اینها را از روز اول اسلام روشن کرده است و اکنون نیز همان طور هست و اما در باب معاملات بالمعنی الاعم، فقط شارع کلیاتی را دستور داده است در رابطه با خود احکام البته احکام در باب معاملات وضعی است و تکلیفی نیست (البته تکلیف هم داریم اما غالب احکام باب معاملات بامعنی الاعم، وضعی است).

در باب معاملات، شارع «**اوفوا بالعقود**» و «**تجاره عن تراض**» آورده همانطور که در عبادات «**ان الصلوة کانت علی المؤمنین کتاباً موقوتاً**»، «**کتب علیکم الصیام**» و «**و لله علی الناس حجّ البیت**» داشتیم در معاملات هم باز یک سری احکام در قرآن مطرح است، اینها جزو احکام وضعی هستند، لذا فقها از «**اوفوا بالعقود**» لزوم معامله را استفاده می کنند نه وجوب تکلیفی را. اما اینکه عقد معامله چیست؟ این بستگی دارد به عرف جامعه. لذا اینجاست که پای زمان و مکان به میان می آید، یعنی اینکه «**مُشَخَّصِ موضوع**» «**مُبَیَّنِ شرایطِ موضوع**» بستگی به عرف دارد و عرف هم یک چیزی است که زمان و مکان مستقیماً در آن نقش

دارد. چون عرف یعنی آنچه که «استقرّ علیه عادة العقلاء»؛ سیره عقلایی بر آن است و لذا اختصاص به مناطق اسلامی ندارد، فرض کنید در عقودی نظیر عقد اجاره، عقد بیع و عقد مضاربه، عقلای جهان چگونه بر آن تسالم کردند، از باب تسالمات عرفیه و مراد از تسالمات عرفیه همان است که عقلا بر آن در هر جای دنیا و در هر مقطعی از زمان یا مکان تسالم کردند و این می شود عرف. لذا عرف واقعاً بستگی دارد به زمان و مکان. شارع مقدس می گوید قرارداد عقلای را که عقلا بر آن تسالم کردند و آن را سفهائی ندانستند، این را من قبول دارم. مثلاً درباره مضاربه باید بینیم عقلاً آن را چه می دانند؛ به جهت اینکه شارع خودش واضح عقد مضاربه نیست. شارع در مقطعی مضاربه را که یکی از عقود عقلایی بوده و از قبل جریان داشته، امضا کرده است. اینکه می گوئیم نقش زمان و مکان در آن مؤثر است به این معناست که مربوط به عرف همان وقت بوده، یعنی شارع مقدس عقد مضاربه ای که بین عقلا بر اساس پول نقد و طلا و نقره متداول بوده، بر آن صحه گذاشته است؛ متداول عرف بوده نقش فقها این بوده که وارد عرف می شدند و معامله ای را که عرف می دیدند در حدود آن تأمل می کردند، در مضاربه ای که عرف هم واقع می شد با قواعد شرع تطبیق می دادند، با سفهایی و عن کراهه نباشد، بیع کالی به کالی نباشد و ربایی در کار نباشد، ضرری در کار نباشد. وقتی که اینها نبود ملاحظه کردند که موضوع مورد امضای شارع است. سپس سعی می کردند که ببینند عقلا مضاربه را تحت چه شرایطی پذیرفته اند که این مربوط به زمان خودشان بود؛ حالا اگر این مضاربه را در زمان بعد عقلا به گونه ای دیگر مطرح کردند و در مضاربه به جای پول نقد، اعتبار را امضا کردند مثلاً آن موقعی که علامه حلی (ره) بحث شرکت را در کتابهای فقهی خود می نوشت عمیق شد در عرف تا ببیند شرکت رایج در عرف چیست؟ امام به ما در نجف می گفتند: شما مسایل را بروید توی بازار مطرح کنید نه در اطاقهای در بسته مدرسه یعنی بروید میان عرف، ایشان می فرمودند در متن جامعه بروید و مسایل را بررسی کنید. مضاربه مسأله ای است که الان می خواهیم امضا بکنیم.

علامه چه کرده است؟ علامه در عرف سه نوع شرکت را مشخص کرد: یک نوع شرکت اموال است دوم شرکت ابدان است و سوم شرکت وجوه است. دو نوع از شرکتهای به نظر علامه با قواعد شرع تطبیق نمی کند اما نوع دیگر را که دیده با قواعد شرع تطبیق می کند همان مورد امضایی شارع است؛ ولی الان در عرف زمان ما، پیش از ده نوع شرکت وجود دارد و فقیه امروز نباید کتاب تذکره علامه را بردارد و بگوید: «الشركة علی ثلاثة اقسام». و لذا بنده مکرر عرض کرده ام که بیشتر فقهای عصر ما مقلد فقهای عصر سابق هستند آن کاری را که آنها می کردند اینها نمی کنند آنها وارد گود می شدند و معاملات را از عرف می گرفتند و شرایطش را تحقیق می کردند؛ بعد با قواعد اولیه شرع مطابقت می دادند و هرچه با آن تطابق می کرد کشف می کردند که مورد امضای شارع است و لذا تصحیح می کردند و هر جا که تطابق نمی کرد تصحیح نمی کردند. امروز هم ما باید همین کار را بکنیم اینکه امام (ره) این همه می گفت شما مقلد نباشید آنها شرایط و ظروف زمان خودشان را بررسی کردند و قواعد اولیه شرع را بر همان تطبیق می کردند و با قواعد شرع تطبیق می دادند. شما هم اگر می خواهید فقیه باشید همان کار را بکنید و آلا فقیه نیستید.

یک مثال روشن در این زمینه، بحث «خون» است. زمانی، هم در روایات بوده که «بیعُ الدَّمِ حرامٌ من السُّحتِ» و همه فقها به عنوان اینکه «نَجَسٌ لَا يَنْتَفَعُ بِهَا مَنْفَعَةٌ مُحَلَّلَةٌ مَقْصُودَةٌ» بر معامله آن خط بطلان کشیدند. و گفتند این مربوط به زمان خودشان است حتی اگر ما روایاتی هم داشته باشیم و داریم باز روایات ناظر است به خون (مسلوب المنفعة) یعنی خونی که در عرف مسلوب المنفعة است، جز منفعت حرام که اکل آن بوده است؛ یعنی اینها خون را دکمه می کردند و می خوردند که حرام و منفعة محرمة بوده است. لذا شارع این را تجویز نکرده است. بنابراین امروزه حتی روایات را هم می توانیم طبق شرایط روز اطلاقش را اخذ نکنیم، چون آن روایات به دم مسلوب المنفعة منصرف است. یعنی امروزه فقیه با کمال شهامت و جرأت می گوید برخلاف آن روایت من می توانم بگویم به اینکه بیع دم امروزه جایز است.

□ - مثالی که در بحث مضاربه در رابطه با درهم و دینار فرمودید اگر چه بعضی از این شرایط در خود نصوص زمان شارع آمده اما ما چگونه استظهار کنیم تا بتوانیم آن را قاعده مند کنیم؟

استاد: ما یک مسأله ای داریم و آن این است که دین تعبد است؛ اما دایرة تعبد در باب عبادات است نه در باب معاملات. این یک اصل است یعنی اگر شارع گفت «أحل الله البيع» این تعبد نیست. اما در احل الله البيع که تعبدی نیست من می گویم بیع، حلال است و ربا حرام است. این مسأله تعبد است اگر شارع می گوید «أحل الله البيع» به جهت این است که یک معامله عقلایی انجام می دهد استثماری در کار نبوده و معاوضه و تماثل در جهت راه اندازی کار است. اما اینکه شارع «و حرم الربا» می گوید چون ربا استثمار و نظایر آن است ظلم است؛ یعنی در باب معاملات اصل اولی این است که ملاک روشن است و شیوة فقهای قدیم هم بر این بوده که دنبال ملاک حکم بروند، آن را کشف می کردند و روی آن ملاک توسعه می دادند و تضییق می کردند و کاری به نص نداشتند. یک مثال می زنم، در باب حدود و دیات مسأله ای داریم و آن عبارت است از دیات سته که دیة یک انسان مسلمان هزار دینار طلا یا صد شتر یا دویست گاو یا هزار گوسفند یا دویست حله یا ده هزار درهم است. بیشتر فقها می گویند اینها موضوعیت ندارند، در رساله ها هم فقهای روشنفکر ما امروز باز هم می گویند این شش تا موضوعیت ندارند، اینجا ما با اشکال مواجه هستیم: اشکال اول این است که آیا این شش مورد در نص شارع آمده است یا نه؟ بعد از دقت ما به این نتیجه رسیدیم که مسأله حُلل اساساً در روایات وارده از معصومین نیامده است. این چیزی است که در فقه اهل سنت مطرح است و «عبدالرحمن بن الحجاج» این را از «ابن ابی لیلیا» برای امام صادق علیه السلام نقل می کند و امام صادق علیه السلام هم اعتنا نمی کند؛ آن پنج تا را می گوید اما این را مطرح نمی کند. این یک مسأله است. اشکال دوم در عدد حله است؛ چون در روایت منقول از مرحوم صدوق در «من لا یحضره» صد حله آمده است، اما وسائل آن را دویست عدد ذکر کرده است، در حالی که ما علت آن را نمی دانیم، این اشکال دوم است. تعبد به نص در باب معاملات این مشکلات را دارد. اما وقتی که به فرمایش علامه، یا به فرمایش فاضل هندی «صاحب کشف الانام» رجوع می کنیم توضیح می دهد و می گوید چگونه است که دیة یک انسان دویست حله باشد یا هزار دینار! اینکه با هم جور در نمی آید. ایشان

می گوید این مسأله برای ما حلّ است چون ما حلّه ای را می گوئیم که هر کدام پنج دینار ارزش داشته باشد. این مشکل را حل می کند؛ یعنی ملاک همان هزار دینار است و حلّه مطرح نیست. این چیزها به عنوان قیمت اصل نیست. فقهای سلف (ره) ملاک را به دست می آوردند بنده هم در این زمینه تحقیق کردم؛ حضرت علی علیه السلام فرمود ملاک اصلی دینار است. ملاک را یا شارع به دست می دهد یا اینکه فقیه باید به دست بیاورد و روی ملاک، حکم برایش مشخص می شود ولی فقهایی که می گویند این پنج تا موضوعیت دارند و اینها را به اقلّ قیمت روز می شود حساب کرد، به مشکلات برخورد می کنند به هر حال، اصل در معاملات بالمعنی الاعم آن است که تعبد در کار نیست ملاک را یا خود شارع ارائه داده یا اگر ارائه نداده فقیه باید به دنبال ملاک باشد و فقیهی که ملاک حکم را به دست نیاورده است از نظر عقلا فقیه نیست، بلکه فقیه مقلداست.

□ - بنابراین که در معاملات جای تعبد نیست و فقیه باید ملاک حکم را به دست بیاورد و براساس آن حکم کند، آیا مصلحت سنجی و مصالح مرسله در معاملات راه ندارد و آیا لازمه سخن شما همین است یا نه؟ این مطلب را قبول می کنید؟ و آیا لازمه فرمایش حضرت عالی همین است؟ به عبارت دیگر برای به دست آوردن ملاک آیا آنچه را عقل فقیه به مصلحت درک می کند می توان حکم را به عنوان ملاک دائر مدار درک مصالح خودش قرار بدهند؟

استاد: برای روشن شدن این مطلب (که تا حدودی مبهم است)، مثالی می زنم؛

مسأله ربا یکی از مسایل مشکل زمان ماست، مخصوصاً مسایل بانک. زیرا یکی از مسایل اجتماعی و اقتصادی روز مسأله بانک است - یعنی جامعه ای منهای بانک نمی تواند روی پای خودش بایستد. معاملات بین المللی به هم می خورد و تمام نظام اقتصادی، سیاسی و حتی نظام فرهنگی به هم می خورد، چون امروزه نظام دنیا روی بانک حرکت می کند و بانک یک هسته محوری است و از آنجایی که بانک را ما به وجود نیاورده ایم، نمی توانیم شرایطش را تغییر بدهیم پس خودمان را هم نباید گول بزیم که اسمش مضاربه است و فلان یا امثال آن، زیرا بانکی محور است که اروپاییها برای ما آورده اند شرایطی را ما باید ملتزم بشویم که آنها گفتند و الا ما از دنیا حذف می شویم یعنی اگر ما بخواهیم شرایطی را که آنها در بانک معتبر کردند ملغا کنیم، در واقع، خودمان را از سیستم اقتصادی دنیا کنار گذاشته ایم. پس باید بانک با تمام سیستم آن را بپذیریم. تا اینجا مسلم شد که بانک یک ضرورت اقتصادی و زیربنای تمام ضرورتهای جامعه ماست و سپس دنبال چاره باشیم که ربا را در بانک چگونه علاج بکنیم. اگر مثل بعضیها بگوئیم که مصلحت جامعه اقتضا دارد که در بانکها ربا باشد، این مصلحت اندیشی چون در تعارض با احکام شرعی است، قابل قبول نیست با این حال، راه بسته نیست و ما روی کشف ملاک راه دیگری را پیش می گیریم.

□ - آیا از باب تغییر موضوع می شود بگوئیم که موضوع ربای آنجا اشخاص بودند ولی الان حیث حقوقی دارد؟

استاد: مسأله این است که ربایی را که شارع حرام کرده همان ربایی بوده که بین اشخاص حقیقی جریان داشته و مسأله استثمار مطرح بوده است. و با ملاک قرار دادن عناوین باید دید که ربای متداول امروزه در بانک مشمول

عنوان استعمار است یا نه؟ آیا استثماری در کار هست؟ به عبارت دیگر، اصلاً ربای بانکی برای این است که پولهای سرگردان را به کار بیندازد و به واسطه آن، افراد به کار بیفتند و چرخ اقتصادی جهان بچرخد، و از طرف دیگر، شخص هم در کار نیست. و در واقع کار بانک امروزه «منا و الینا» است یعنی هیچ یک از ملاکات ربا که شارع در صدر اول حرام کرده در این معاملات ربوی بانکی وجود ندارد؛ پس وجهی برای حرمت آن نیست؛ لذا از این راه ما تحلیل و تحویز می کنیم که بهره بانکی اشکالی ندارد. البته در این مسأله بین بانکهای دولتی و خصوصی فرق است.

□ - آیا می توان از روایت امام صادق (ع) در مسأله تساوی دیه یهودی با مسلمان (برای رفع بدینی به اسلام) الغای خصوصیت را استفاده کرد و گفت حکمی موجب بدینی شده، از آن صرف نظر می کنیم. مثلاً در جزیه هم همینطور باشد؟

استاد: احسنت، ما از این نصوص زیاد داریم و اگر این نصوص را مورد بررسی قرار بدهیم، می توانیم از آن، جواب مسئله را دریابیم. اگر زمان یا مکان اقتضا می کند که ما بگوییم دیه یک یهودی ۸۰۰ درهم است این انتزاع و بدینی علیه اسلام بشود فقیه می تواند حکم به تساوی دیه یهودی و مسلمان بدهد، همانطور که نص هم گفته است.

□ - در این صورت لازمه اش این است که در باب معاملات بمعنی الاعم - غیر از بعضی مسایل تکاح - بگوییم دین ما این را نگفته است و با این حال؛ اگر چنین باشد دیگر موردی از دین باقی نمی ماند. استاد: شما بحث معاملات تجارت را تا آخر ببینید، چند تا نص دارید؟ همین «اوفوا بالعقود» و «تجارة عن تراض» و «احل الله البيع» و «الناس مسلطون...» را مداوم تکرار کنید تا آخر. اصلاً چیزی که شارع در باب اجزای معاملات گفته باشد، نداریم و فقط یک سری قواعد کلی را بیان کرده است.

□ - لازمه سخن شما این است که در واقع، فقیه در معاملات کاری به فقاہت و مانند آن ندارد. استاد: نه فقیه معنایش همین است، یعنی مثلاً امروز تجارت یا روابط بین المللی که جریان دارد، فقیه باید حدود و ثغور آن را در عرف پیدا کند و آن را تطبیق بدهد با قواعد کلی شرع، تا اینکه مطمئن بشود که مثلاً «لاضرر» شامل آن نمی شود. پس می گوید تحت این شرایط، اشکال ندارد که شخص در تجارت یا روابط بین المللی وارد شود؛ مراد از فقیه همین است بنابراین، فقیه کسی نیست که فقط از نص حکم در بیاورد.

□ - زمانی که هشتماد نود درصد فتوایی را حقوق بین الملل فرا گرفته است در حقیقت، دیگر کاری به فقیه نداریم، باید ببینیم حقوقدان بین المللی چه می گوید یا اقتصاددان چه می گوید، و نظر اینها فقه نمی شود.

استاد: آیا همان حقوقدان بین المللی بیاید آن را با قواعد شرع تطبیق بدهد؟

□ - سه یا چهار مطلب کلی هست که مثلاً در باب اقتصاد، خود اقتصاددانان می گویند که اگر کسی حرفش این باشد...، صرفاً کلیاتی در یک مسأله اقتصادی ارائه داده و آلاً علم اقتصاد و یا حکم اقتصادی یا قانون اقتصادی که می آید، این فقهی نیست؛ یک چیزی است که فقط مربوط به خود اقتصاد است، ولی فقیه حرفش این است که در اقتصاد، نباید استثمار وجود داشته باشد. پس کلیاتی را بیان می کند. **استاد:** فقیه نباید کلی بگوید؛ بلکه باید بگوید این معامله ای که شما انجام می دهید مثلاً در قوانین مرز آبی - که نزدیک به دو هزار قانون هست - فقیه باید این قانونها را یک به یک با قواعد شرع تطبیق بدهد بیند کجای آن با شرع مخالف است و کجای آن موافق است؛ آنوقت بگوید که کدام ماده این قانون درست است و کدام درست نیست. بنابراین تطبیق قوانین با احکام شرعی کار فقیه است. البته چنانچه حقوقدان، منابع اولیه فقه دست او باشد و بتواند قوانین را بر اساس قواعد شرع وضع کند، همانند یک فقیه خواهد بود.

□ - در صورتی که تجزی را بپذیریم.

استاد: بله در فقه ما مطلق را قائل نیستیم اصلاً امکان هم ندارد. چون ما فقه را به گونه ای معنا می کنیم غیر از معنایی که بعضی از آقایان می گویند. ما اجتهاد را قدرت نمی دانیم بلکه فعلیت استنباط می دانیم بنابراین تعریف، فقیه کسی است که استنباط را به فعلیت رسانده باشد و این امکان ندارد که یک شخص در تمام فقه استنباط را به فعلیت رسانده باشد.

□ - آیا نباید فقیه احاطه داشته باشد به مجموعه فقه یعنی «عَرَف احکامنا» باشد نه «عَرَف حکمنا»؟

استاد: نه، احکام همان موضوعی که می خواهد در حکم بدهد و تطبیق کند کافی است. فقیه آن کسی است که قواعد کلی که شارع مقدس برای سالم بودن زندگی مردم مطرح کرده بداند و در حکم خود به کار گیرد اسلام نیامده برای مردم نحوه تجارت را بیان کند همانطور که حضرت فرمود: «**اوصیکم بتقوی الله و نظم امرکم**» امر منظمی که به خود مردم مربوط است، یعنی حتی نحوه تشکیل حکومت مربوط به اسلام نیست؛ جمهوری باشد، به صورت گروهی حکومت کنند یا فردی؛ دارای سه قوه باشد یا چهار قوه، اصلاً مربوط به اسلام نیست. هر جوری که خودمان پسندیدیم؛ منتها باید فقهای باشند که ما بر خلاف روئے شرع حرکت نکنیم یعنی به هیچ فردی یا گروهی ظلم نشود. پس آنکه مربوط به شارع است یک سری قواعدی است که برای سالم بودن جامعه از اجحاف و تعدی وضع کرده و نحوه تنظیم و چگونگی و مانند آن را به عهده عرف و مردم گذاشته است. نظیر اینکه در خیابان از سمت چپ حرکت کنیم یا از سمت راست؛ اینها دیگر مربوط به شارع نیست و همچنین است در کلیه معاملات.

پس در واقع فقیه از جانب شارع مقدس نظارت دارد بر کارهای جامعه تا آنکه در جامعه ظلم، تعدی، حیف و میل، اجحاف در کار نباشد و این مربوط است به تشخیص حقیقی عرف، و عرف هم چیزی است که مربوط است به زمان و مکان خاص. یعنی زمان در عرفیات مدخلیت دارد؛ لذا نمی شود عرفیات صد سال پیش را برای حالا ملاک قرار داد یعنی یک فقیه حق ندارد بیند مثلاً شیخ بهایی در کتاب (جامع عباسی) جامعه خودش را چگونه ارزیابی کرده و چگونه حلال و حرام آن زمان را تطبیق داده است؛ این درست نیست. الآن ما باید زمان خودمان

را ببینیم چه چیزی در عرف ما جریان دارد و آن را با شرع تطبیق بدهیم. پس زمان و مکان نقش اساسی در آنچه که (یجری فی العرف و العادة) دارند اما در باب عبادات اصل این است که تعبد است زمان و مکان هیچ تأثیری در آن ندارد.

□ - آلا مواردی که تخصیص خورده، مثل زکاة و نظایر آن که فرمودید:

استاد: درباره زکات از امام صادق سؤال کردند که امروزه برنج بیش از گندم و جو و مویز مطرح است (می خواهم این مصلحت سنجی را عرض کنم) امام صادق علیه السلام فرمودند: زمان پیغمبر هم برنج بود. پیغمبر هم می دانست برنج هست، ولی تعمداً روی برنج حکم زکات نگذاشت. بحث این است که راوی چرا این را برای امام صادق علیه السلام مطرح کرد. آن واهمه ای که او داشت ما هم داریم، یعنی می گوئیم چطور شد این گندم کار باید زکات بدهد، اما برنج کاران که بیشتر هستند زکات ندهند. زمان پیغمبر اکرم صلی الله علیه و اله و سلم با اینکه خمس هنوز واجب نبود برنجکاری هم کم بود اما زمان امام صادق علیه السلام، امام مسأله خمس را با کشف ملاک، مطرح کرد، یعنی این را به ما یاد داد، همانطور که آیه شریفه می فرماید: «و اعلموا ان ما غنمتم من شیء فان لله خمسهُ و للرسول». در اینجا حرف «ما» موصوله است (غنم) هم در لغت به معنای مطلق سود و فایده و ربح است، حضرت می فرماید هم «ما» عمومیت دارد، هم «غنم» و لذا حضرت از مورد غنایم جنگی این حکم را کشف ملاک کرده و توسعه داد، لذا فرمودند: «الخمس فی کل فائده» حالا آن آقایی که صدها هکتار زمین برنجکاری می کند به خاطر این فواید از او خمس می گیرند که خمس بیش از زکات است.

چون دو تا حق مالی به یک مال تعلق نمی گیرد، مگر اینکه خود آن پول باز یک سال بماند.

□ - گندم را یک بار ابتدا در صورت رسیدن به نصاب، زکات می دهد، یک بار هم که سال بر آن بگذرد، اما در مورد برنج یک سال که بر آن گذشت خمس می دهد.

استاد: نه شما این حساب جزئی را نکنید، روی هم رفته خمس بیش از این حرفهاست. اصلاً زکات یک چیز (مغفول عنه) است. مخصوصاً این همه شرایطی را که دارد، زمان پیغمبر صلی الله علیه و اله و سلم خمس ارباح واجب نبود، اما زکات مطرح بود زمان امام صادق علیه السلام مسأله عوض شد، اصلاً خمس را مطرح کردند. بحث ما حالا این است که آیا زکات را توسعه بدهیم؟ می گوئیم نه نیازی به توسعه آن نیست. همین پیشنهاد هم به امام صادق علیه السلام شد، فرمود نه نیاز نیست.

□ - خمس به تنهایی نمی تواند مملکت را بچرخاند، باز باید موارد زکات را توسعه داد تا مالیات اسلامی بتواند مملکت را اداره کند.

استاد: شارع علاوه بر خمس و زکات برای اداره کشور مالیات جعل کرده: «و انفقوا فی سبیل الله» [9]. که در آیات قرآن بسیار فراوان آمده، ناظر به مالیات است، سبیل الله یعنی راه خدا، یعنی تثبیت کلمه الله فی الارض و تثبیت پایه های حکومت عدل اسلامی این معنای آیه است و این «انفقوا فی سبیل الله» و «لا تلقوا

باید یکم الی التهلكه» می گوید شما برای تثبیت پایه های حکومت اسلامی پول بدهید خودتان را به هلاکت نیندازید؛ یعنی اگر مسلمانها واقعاً بودجه ای را که بتواند جهات فرهنگی، اقتصادی، سیاسی، نظامی کشور را اداره کند تامین نکردند، خودشان عقب می افتند و از بین می روند. یعنی مسلمانها واقعاً نابود می شوند اگر تمام مخارج دولت خود را بر عهده نگیرند از آن جمله مالیات است، لذا حضرت امیر علیه السلام مالیات قرار داده بود. اسبهای بارکش در سال دو دینار و اسبهای سواری یک دینار مالیات داشتند یعنی مثل همین مالیاتی که الان روی ماشین گذاشتند این را در باب زکات آوردند این مالیات است این باز نقش زمان و مکان پیش می آید ببینید حضرت علیه السلام مالیات را روی اسبها گذاشت و ما آن را روی ماشینها و اجناس دیگر می گذاریم؛ پس مسأله **«انفقوا فی سبیل الله»** نص صریح در مالیات است. و مقصود از سبیل الله جمع نیست بلکه تحت عنوان مالیات، تثبیت پایه های حکومت عدل اسلامی است.

□ - می فرماید **انفاق واجب است - تحت عنوان مالیات - برای تحکیم پایه های حکومت عدل، این در واقع برمی گردد به همان که شما یکمالیاتی را در عبادات واجب کردید.**

استاد: عرض کردم این تعیین بر عهده حکومت است؛ یعنی اولاً باید نیاز دولت برآورده شود که تا چه حدی است، بعد روی چه چیزهایی ممکن است این مالیات را گذاشت. اینها را باید بررسی بکنند. حضرت امیر و تشخیص داد روی اسبها بگذارد ما هم روی ماشینها و کشتیها می گذاریم.

□ - در نصوص گاهی راه حل وجود دارد. در بعضی از روایات موارد زکات تعمیم داده شده، مثلاً همین مورد اسب تحت عنوان وجوب مالیات است اصلاً می خواهیم بگوییم این زکات است بعضیها همین را مصداق زکات می دانند.

استاد: نه خیر، ما به عکس می گیریم اصلاً زکات مطرح نمی کنیم، ما **«انفقوا فی سبیل الله»** را آیه محکم می دانیم و در واقع، همان مالیات است.

□ - حضرت می فرماید زکات از چیزهای دیگر هم عفو شده است و بر این نه چیز وضع شده است. **استاد:** ولی امر مسلمین به عنوان فقیه می بیند که آیه **«و انفقوا فی سبیل الله»** بس است.

□ - اگر بر فرض، این آیه کافی نبود، چه باید کرد؟

استاد: نمی شود لذا در شرع زکات را محدود کرده است که «ده یک» روی چیزهای معینی باشد. یعنی در شرع همه چیز آن محدود شده است اما مسأله انفاق فی سبیل الله را به طور مطلق گذاشته و واگذار کرده به دید و نظر اولیای امور.

□ - در روایت هم زکات محدود نشده، **«و لقد اعفی عن ذلك»** معلوم می شود این عفو کردن را پیغمبر حکومتاً بیان کرده مثلاً پیغمبر برنج را به عنوان حکومت بخشیده است به عبارت دیگر پیغمبر به عنوان حاکم مسلمین برنج را از اشمال زکات بخشیده است.

استاد: چرا روی زکات تکیه می کنید؟

□ - یک آیه انفاق داریم و یک آیه خمس داریم اما بیش از نود آیه درباره زکات داریم. آیا تأکید فراوان قرآن بر زکات را نمی توان دلیل اهمیت آن دانست؟

استاد: نه، از باب اینکه زمان پیغمبر چون منحصر بفرده بوده. مثلاً حضرت امیر علیه السلام راجع به دیات می فرماید: زمان پیغمبر ثروت منحصر در چند شتر و چند چیز دیگر بود ولی الان که ثروت توسعه پیدا کرده این حرفها نیست، یعنی در فاصله ۲۵ الی ۳۰ سال اینقدر احکام فرق می کند. انسان باید این روایتها را ببیند تا مسأله برایش روشن شود؛ عرض کردم در ابواب معاملات، «تعبد» حرف صحیحی نیست و این ابواب مشمول تعبد نیست.

□ - پس می شود گفت خود زکات هم تعبدی نیست و دلیلی هم نداریم که زکات از امور تعبدی باشد. بحث دیگری در رابطه با همین مسأله مطرح است این است که آیا ما تحت عنوان «منطقة الفراغ» قانونی داریم که حکم این منطقه الفراغ را شارع (یعنی خدا) به ولی امر و حاکم شرع واگذار کرده باشد؟

استاد: در باب معاملات اگر مراد از «منطقة الفراغ» این باشد که شارع در موضوعات بیانی ندارد و این ایكال شده به زمان و مکان خاص بله شارع یک سری قواعد آورده شصت هفتاد تا قاعده آورده گفته شما زندگی خود را باید با این قواعد تطبیق بدهید. ما به این معنی منطقه الفراغ را قبول داریم.

□ - خوب باز این غیر از منطقه الفراغ است، چون در بحث منطقه الفراغ راد از آن این است در مواردی که شما می فرمایید آن قواعد کلی از جانب شرع بیان شده (أَوْفُوا بِالْعُقُود) را شارع گفته، فقیه باید این مواردی که حکم آن صریحاً بیان نشده را تطبیق بدهد این باز حکم خداست و به اطلاق بیان شده است و شما با این بیان، اساس منطقه الفراغ انفی می کنید، صرف نظر از این؛ اصلاً خود حکم را (نه تطبیق را) به ولی فقیه واگذار کرده باشد. مرحوم شهید صدر در جلد دوم (اقتصادنا) یک عنوانی دارد تحت عنوان «منطقة الفراغ»، آنجا تعبیر این است که ما اگر بخواهیم مکتب اقتصادی اسلام را بررسی کنیم باید به منطقه الفراغ توجه کنیم و معنای منطقه الفراغ این است که حاکم بعضی از موضوعاتی که حکم آن را بیان نکرده، به ولی امر (حاکم) واگذار کرده است و چنین حکمی مقطعی است.

استاد: اگر مقطعی بشود احکام حکومتی است و آنوقت این اسمش فراغ نمی شود و به زمان و مکان خاص مربوط می شود.

□ - آیا در زمان و مکان خاص فراغ به همین معنا داریم؟ به عبارت دیگر حاکم حق جعل حکم را دارد یا ندارد؟

استاد: این اسمش فراغ نیست. یعنی حرکت ماشینها در خیابان از سمت چپ باشد یا راست، شارع حکم این را نگفته است ما خودمان وقتی تشخیص دهیم از چپ حرکت کنیم با از راست و حاکم این را حکم کرد، واجب می شود.

□ - البته عنوان اولیه هم دارد؛ مثلاً ادله اولیه می گوید باید در کارها انتظام وجود داشته باشد. **استاد:** شما مثلاً در جاده ای که هیچ ماشینی حرکت نمی کند، می روید، می خواهی از سمت چپ بروی یا راست، اما وقتی وارد شهری شدید، ولی فقیه دستور داده که ماشینها از طرف راست حرکت کنند؛ بر شما واجب است اطاعت بکنید.

□ - البته ولی فقیه لازم نیست حکم کند، اینجا عقلا هم این کار را می تواند انجام دهند. **استاد:** نه دو مطلب است، ما حکومت اسلامی را می گوئیم؛ می خواهیم بگوئیم الآن این وجوب شرعی دارد.

□ - یعنی سرپیچی از آن گناه دارد و معصیت است، عقاب هم دارد؟ **استاد:** بله معصیت است و عقاب هم دارد.

□ - آخر این از امور عبادی نیست بلکه توصیلی است و حکم توصیلی هم که گناه بر آن مترتب نیست. **استاد:** بنده عقیده ام این است که تخلف از فرامین دولت اسلامی عقوبت اخروی دارد. زمانی از بنده سؤال کردند که مأمور دولت می آید در مغازه ما می پرسد چه اجناسی داری؟ آیا واجب است که به او جواب بدهیم. گفتم آیا شما حرکت امام را (امام حیات داشتند) بر حق می دانید؟ گفتند بله. گفتم این حکومت را، حکومت عدل می دانید یا نه؟ گفتند بله. گفتم آیا امام را به عنوان جانشین صاحب الامر، ولی امر حقیقی می دانید؟ گفتند بله می دانیم. گفتم خیلی خوب، حالا فرض می کنیم زمان حضرت امیر است یک نفر از طرف حضرت امیر می آید در مغازه شما و می پرسد چه اجناسی دارید؟ واجب شرعی بود بگوئید یا نه؟ گفتند: بله.

گفتم: الکلام الکلام؛ وقتی که مأمور حضرت امیر می آید در مغازه من، این استاندار این مأمور ولی امر ماست آن پلیس را هم که می فرستد در خانه من این نماینده ولی فقیه است اینها همه نماینده هستند؛ چه فرقی می کند؟ یعنی اطاعت از دستور پلیس اطاعت از راهنمایی و رانندگی، مسائل گمرکی و نظیر اینها همانطوری که امام فرمودند، مسأله ولایت فقیه خیلی از موضوعات را برای ما حل می کند؛ یعنی اینها را به عنوان واجبات شرعی مطرح می کند، اگر مقصود از منطقه الفراغ این است، بله.

□ - أطيعوا الله را آنجا می گویند ارشادی است چون اگر غیر از این باشد، دو تکلیف هست؛ اما چون دو تا حکم نیست پس می گویند ارشادی است.

استاد: نه ارشادی نیست؛ پس مغازه دار می تواند راست نگوید؟

□ - آیا می شود گفت نسخی که در یک شریعت است به لحاظ در نظر گرفتن شرایط زمان و مکان است، منتهی آن در حیطة احکام بوده. آیا در حیطة موضوعات نیز می توان از آن استفاده کرد برای این بحث؟

استاد: نسخ در احکام است و راجع به موضوعات نیست و نسخ هم در صورتی است که وحی باشد و بدون وحی امکان ندارد. منتها آنچه جواب شبهه نسخ را می دهد، همین مسأله است چون یکی از شبهاتی که بر نسخ وارد شده و یهود آن را القا کرده است، این است که اگر حکم سابق بود پس حکم الحق باطل است و اگر حکم الحق، حق است پس حکم سابق باطل بوده است. خداوند می فرماید: نه وقتی که احکام منوط است به مصالح

موجود و مربوط به واقعیات زمان و مکان است یعنی مصلحت، آن وقت اقتضا می کرد که حکم چنین باشد لذا حق بود و مصلحت کنونی اقتضا می کند که حکم چنین باشد، لذا هر دو حکم، حق است. مثالی هم که فقها می زنند مثال «مریض» است. دیروز دکتر برای مریض نسخه ای نوشته بود، امروز نسخه ای دیگر می نویسد. هم نسخه دیروز درست بود و هم نسخه امروز چون حال مریض در دگرگونی است، دیروز حالت او طوری بود و امروز طور دیگر، پس تبدل و تغییر در احکام الهی باز منوط است به مصالح واقعیه ای که در حال تغییر و تبدل است.

□ - پس موارد نسخ در یک شریعت بعضی از آن به تصرف بر می گردد و بعضی...
استاد: بله اینها هر کدام یک حیث خاصی است.

نقش زمان و مکان و حکم عقل در اجتهاد

مصاحبه با آیت الله مکارم شیرازی

□ - با تشکر از حضرت عالی لطفاً به عنوان شروع، در مورد موضوع اصلی کنگره، یعنی نقش زمان و مکان در اجتهاد، نظراتان را بفرمایید.

استاد: در مورد نقش زمان و مکان در اجتهاد که امام - قدس سره الشریف - مطرح کردند، باور بعضی از ناآگاهان این است که این موضوع در فقه سابقه نداشته و بنابراین بدعتی در فقه گذاشته شده؛ در حالی که این اشتباه است. (موضوع تأثیر و نقش زمان و مکان در اجتهاد همیشه در فقه ما بوده است؛ منتهی کاری که امام کردند این بود که این موضوع را به صورت بنیادیتر و اساسیتر و فراگیرتر مطرح کردند). مثلاً آن دو مثال معروف که ما در مکاسب داریم - مرحوم شیخ و دیگران دارند - که اگر کسی برف و یخ را در تابستان از کسی غضب کند و در زمستان بخواهد آن را به او تحویل بدهد، همه گفته اند این ادای مثل نیست و باید در اینجا تبدیل به قیمت شود چرا؟ برای اینکه زمان در موضوع اثر داشته است. برف و یخ در تابستان بها داشته و در زمستان همان برف و یخ چیزی مزاحم است که باید یک پولی هم بدهند تا از خانه بیرون بریزند. این یک مثال خیلی ساده است مربوط به زمان که تأثیر در ارزش آن کالا گذاشته است.

در مورد مکان هم مثال معروفی در مکاسب هست. مرحوم شیخ و دیگران دارند که اگر کسی آب را در بیابانی از کسی غضب کند و بعد بیاید کنار یک نهر عظیم بخواهد عوضش را بدهد، این کار عوض محسوب نمی شود. چون مکان تأثیر دارد. در بیابان این آب قیمت دارد و در کنار روت فرات قیمتی ندارد.

در اینجا گفته اند که منطبق به قیمت می شود. زیرا مکان در این موضوع اثر داشته است. حالا این مثال ساده را بیایم گسترش بدهیم و عمق به آن بدهیم. عمقش این است که موضوعات در بستر زمان تغییر پیدا کرده است. اجتهاد هم تابع تشخیص موضوع است. اگر موضوع عوض شد، حکم هم عوض می شود.

عقیده ما این است که گذشت زمان و مکان هیچ وقت حکم را مستقیماً عوض نمی کند، بلکه از طریق تأثیر گذاشتن در موضوع، حکم را دگرگون می کند. و آلاً (حلال محمد الی یوم القیامة و حرامه حرام الی یوم القیامة) اگر موضوع عیناً محفوظ بشود، یعنی موضوع در زمان و مکان عوض نشود، محال است که حکم عوض بشود. (همیشه اثر گذاشتن زمان و مکان در حکم به خاطر اثر گذاشتن در موضوع است. مثالهای فراوانی داریم. فرض کنید مسأله تشریح؛ در یک زمانی چاقو برداشتن و تشریح کردن حرام بوده است، اما الآن ما می گوئیم واجب است؛ چون موضوع عوض شده است. نه اینکه حکم با گذشت زمان و بدون تغییر موضوع، تغییر پیدا کرده است، بلکه در گذشته فایده ای مترتب بر تشریح نبوده و الآن فایده مترتب است و جان مسلمانی نجات پیدا می کند. یا در گذشته خرید و فروش خون حرام بوده است؛ زیرا به قول فقها منفعت محلله مقصوده نداشته

است، ولی الآن بزرگترین منفعت محلله مقصوده را دارد و یک کیسه خون باعث نجات یک انسان از مرگ می شود پس موضوع عوض شده که حکم هم عوض شده است. لذا تأثیر زمان و مکان در اجتهاد تأثیر مستقیم نیست، بلکه با واسطه است از طریق تأثیر گذاشتن در تبدل موضوع و تغییر موضوع است).

□ - منظور از موضوع، مصداق است؛ چون موضوع حکم به هیچ وجه قابل تبدل نیست. این مصادیق هستند که تغییر می کنند.

استاد: موضوع کلیاً هم در زمان و مکان تغییر پیدا می کند.

□ - این ممکن نیست، مگر به جعل خود قانونگذار.

استاد: مصداق دو معنی دارد: مصداق جزئی و مصداق کلی. ما می گوئیم مصداق کلی هم با گذشت زمان عوض می شود. توضیح اینکه ما در هر حکم شرعی سه چیز بیشتر نداریم (گاهی سه چیز است و گاهی دو چیز). حکم و موضوع و گاهی حکم و موضوع و متعلق. در جاههایی که فعل بلاواسطه انجام می شود، دو چیز بیشتر نداریم. حکم و موضوع، مثل «الصلوة واجبه» که دو چیز بیشتر نیست: یک صلاه و یکی واجبه. «صلاه» موضوع و «واجبه» حکم است. چون صلاه بدون تعلق به چیزی انجام می شود. نماز مستقیماً حرکات بدن من است. اما گاهی متعلق به یک شیء خارجی می شود. مثلاً می گوئیم: «شرب الخمر حرام» که اینجا شد سه چیز: شرب که فعل است، خمر که یک موضوعی است در خارج و حرمت. چون فعل مستقیماً از انسان سر نمی زند، بلکه فعل به واسطه موضوع خارجی واقع می شود. شرب حرکات من است و صلاه هم حرکات من است. منتهی صلاه قائم به جسم من است و شرب قائم به جسم من و یک جسم خارجی است که همان خمر است.

□ - پس شطرنج در آن فرضی که می گوئیم از قمار بودن افتاده است، چگونه است؟

استاد: شطرنج خودش ذاتاً حرام نیست، بلکه «بما أنه قمار» حرام است. لذا گذشت زمان ممکن است سبب شود شطرنج از عنوان قمار - در عرف عام البته، نه در عرف خاص - خارج و جزء عنوان ورزش بشود. یعنی موضوع عوض شده است و عنوانش تغییر کرده است. پس می بینیم که حکم مستقلاً عوض نمی شود جز از طریق تغییر موضوع.

□ - مطالبی که فرمودید در مقابل آنهایی است که ممکن است بگویند تأثیر زمان و مکان در اجتهاد بدعت است. لذا فرمودید که نه، این سابقه دارد. و از این طرف تعبیری داشتید که حضرت امام مطلب را بنیادتر مطرح کرده است. بفرمایید این قید بنیادتر چیست؟ چون اگر مراد حضرت امام همان لحاظ تبدل موضوع باشد، که قبلاً سابقه داشته است، پس چیزی را ایشان افزودند که آن را به بنیادتر تعبیر می کنید؟

استاد: کاری که امام قدس سره کردند این بود که کاربرد این مسأله را از یخ و آب در بیابان بیرون آوردند و در تمام مسائل اقتصادی، سیاسی و اجتماعی - جاری کردند. یعنی توجه دادند که این مسأله منحصر به مورد خاصی که در کتاب تجارت و بیع ذکر شده نیست بلکه در سرتاسر فقه ممکن است کاربرد داشته باشد.

□ - حتی در مسائل عبادی؟

استاد: بله، حتی در مسائل عبادی ممکن است مصداق پیدا بکند. مثلاً ممکن است جهاد که واجب تخییری است در شرائطی واجب عینی شود. کار بنیادین امام این بود که این اصل را به صورت کلی در تمام فقه مطرح کردند؛ در حالی که سابقاً در گوشه هائی از کتاب تجارت یا کتاب بیع مطرح می شد.

□ - این را از یک حیث دیگر هم می شود مطرح کرد که: کار بنیادین امام به خاطر این است که امروزه فقه گسترش پیدا کرده است و اگر این گسترش قبلاً هم می بود، هر جا فقیه به تبدل موضوع برخورد می کرد قطعاً در آن موارد هم اعمال می کرد.

استاد: من یک مثال بزنم در مسأله استصحاب. روایات استصحاب همیشه در فقه بوده و در باب طهارت هم فقها متعرض می شدند و می گفته اند حالت سابقه طهارت بوده پس حالا هم طاهر است، چرا؟ چون روایت داریم. ولی شیخ انصاری آمد استصحاب را از محدود بودن به طهارت حدیثی و خبثی در آورد و دلیل آورد که: این روایات عمومیت دارد یعنی **(ولا تنقض الیقین بالشک)** یک کبرای کلیه است که از باب طهارت تادیات را می برد زیر چتر استصحاب. هنر شیخ (رضوان الله علیه) این بود که استصحاب مستفاد از روایات را از آن محدوده کتاب طهارت بیرون کشید و در سراسر فقه برد. ما می گوئیم هنر امام هم در این بود که توجه فی الجمله را در این موضوع که در ابواب محدودی در فقه بود، گسترش دادند به تمام فقه و حق همین است. امروز حداقل صدها مسأله پزشکی پیدا شده است که همه اش از قبیل تبدل موضوع و تغییر موضوع است و احکام جدیدی را می طلبد. همچنین در مسائل قضایی، سیاسی، اجتماعی و غیره، مثلاً مسأله وحدت رویه که امروز در مسائل قضایی یک مطلب مهم است، سابقاً در فقه ما می گفتند که قاضی حق دارد خودش مقدار تعزیر را تعیین بکند؛ هر قاضی برای خودش تعیین می کرد. یک قاضی در اصفهان بود، یکی در شیراز و یکی در تهران. خودشان تعیین می کردند. یکی می گفت ده تازیانه، دیگری پانزده تازیانه و این نظرها هم مختلف بود و هیچ مشکلی هم ایجاد نمی شد. ولی ما امروزه در عصری زندگی می کنیم که دنیا به هم پیوسته شده است و اگر قضات بخواهند هر کدام یک نظریه ای درباره جرم واحدی بدهند، باعث تزلزل مبانی قضا در افکار عمومی می شود. پس اینجا یک ضرورت پیدا می شود که این ضرورت سابقاً نبود (این تبدل موضوع است). یعنی وحدت رویه سابقاً ضرورت نبود و امروز ضرورت است.

□ - یعنی حکم تغییر نمی کند؟

استاد: موضوع عوض شده و عنوان ثانوی به موضوع داده شده و عنوان ثانوی هم جزء موضوع است.

□ - مانند آن دو موردی که جناب عالی هم در باب قربانی در حج می فرمایید که موضوع عوض نشده، بلکه عنوان جدیدی برای حکم پیدا شده است.

استاد: خیر، ما می گوئیم موضوع عوض شده است. زیرا ظاهر آیات قرآن این است که مشروط است. (فَإِذَا وَجِبَتْ جُنُوبُهُمْ فَكُلُوا مِنْهَا وَاطْعَمُوا الْقَانِعَ وَالْمَعْتَرَةَ) قربانی ای واجب است که مصرف بشود. بنابراین موضوع

مشروط بوده است، ولی حالا قربانیهای می شود که مصرف نمی شود و این تبدل موضوع است. لذا حکم هم عوض شده است، ما از هیچ روایت و آیه ای موضوعیت برای ریختن خون قربانی نمی فهمیم و هیچ آیه و روایتی دلالت بر آن ندارد.

□ - در احکام اولیه، مثل لاضرر و لاحرج و... موضوع عوض نمی شود، یکی است ولی حکمش عوض می شود.

استاد: نه، در آنجا هم موضوع عوض می شود. عنوان ثانوی هم جزء موضوع است. اهم و مهم هم جزء موضوع است. من یک مثالی درباره اهم و مهم می زنم که مثال مشهوری است. مثلاً دخول در «ارض مغصوبه ای» که برای نجات غریق باشد. در اینجا می گویند جایز است. اما اگر وارد زمین مغصوب شدند نه برای نجات غریق، جایز نیست. پس موضوع دخول در زمین مغصوبه دو شکل دارد: یک دخولی که مقدمه واجب است و دیگری دخولی است که عنوان مقدمه بر آن منطبق نشده است و مقدمه واجب جزء موضوعات است. پس اگر عنوان موضوع عوض شد (موضوع عوض خواهد شد)، مسأله ای که حرام بود، به خاطر تغییر عنوان حلال می شود.

□ - پس اگر این گونه باشد، باید بگوییم همیشه موضوع به شروط آینده متصل است و همین طور ادامه دارد. یعنی شروط و قیودی می آید که در گذشته نبوده است؟

استاد: بله، به عقیده من مهمترین چیز در مسأله تأثیر زمان و مکان در اجتهاد توجه به همین نکته است. خیلی ها تصورشان این است که در بستر زمان و مکان حکم عوض می شود. در حالیکه هیچ وقت حکم به تنهایی در بستر زمان و مکان عوض نمی شود. همیشه موضوعات مقید به قیودی هستند که با گذشت زمان، قیود خود را دگرگون می کند. یا عناوین اولیه عوض می شود یا عناوین ثانویه. مثلاً شطرنج عنوان اولیه اش قمار بود. و یا خون در عنوان اولیه اش منفعت محلله مقصوده نداشت. وحدت رویه که بدان اشاره شد یک عنوان ثانوی و یک ضرورت است. بنابراین موضوع در بستر زمان و مکان عوض می شود. یا عنوان اولیه اش یا عنوان ثانوی اش و تا آن عوض نشود حکم عوض نمی شود. و اینجاست که فقیه باید تمام جهات را در نظر داشته باشد.

□ - البته در مثال مقدمه واجب که فرمودید، با توجه به اینکه وجوب مقدمه عقلی است وقتی با اهم برخورد می کند حرمت برداشته نشده است؛ ولی چون اهمی در میان هست این فرد معذور است. وجوب عقلی دارد و حرمت شرعی.

استاد: حرمت دو معنی دارد: یک حرمت شأنی و یک حرمت فعلی. حرمت شأنی در هر حال موجود است، ولی حرمت فعلی برداشته شده است؛ یعنی بعث و زجر نیست. آنکه فقیه برایش دل می سوزاند، حرمت فعلی است. حرمت شأنی را من چه کار دارم. بنده اکل میته می کنم در حال اضطرار. میته دارای حرمت شأنی است که سر جای خودش است. و این را فقیه برایش دل نمی سوزاند. آنچه دل می سوزاند، حرمت فعلی است.

□ - این وحدت رویه که فرمودید، که مثلاً به حکم، یک قید وحدت رویه اضافه کنیم، این جوری باشد که انسان بتواند همه جا این کار را انجام بدهد، یعنی ضرورت. مثلاً در جزیه: الآن اگر بخواهند از یهود و نصارای ایران جزیه بگیرند، معلوم است که چه اثرات منفی دارد. لذا برای جزیه یک قید این جوری بیاوریم.

استاد: هر حکمی مشروط به این است که مفسده مهمتری بر آن بار نشود. اگر من بینم برگرفتن جزیه مفساد کثیره عدیده ای مترتب می شود، بنابراین موضوع عوض شده است. گرفتن جزیه در گذشته مفسده نداشت. ولی حالا جزیه **ینطبق علیه المفساد**. لذا حاکم شرع می گوید: حکم جزیه فعلاً برداشته شد. چون موضوع عوض شده است. مثلاً: تجسس ذاتاً حرام است به دلیل اجماع و عقل و روایت. ولی یک وقت توطئه ای در کار است و ممکن است خون پنجاه نفر، صد نفر و هزار نفر ریخته بشود، یا یک نظام متزلزل بشود. پس می گویم تجسس دو نوع است. یک تجسسی که یترتب علیه المفساد فقط. و یک تجسس که یترتب علیه مصلحهٔ اهم. اینجا موضوع عوض شد. یک چنین تجسسی واجب می شود. به هر حال من معتقد هستم این مسألهٔ زمان و مکان چیزی است که از طریق تأثیر روی موضوع می تواند تأثیر وسیعی بر روی احکام داشته باشد.

یک نکتهٔ دیگر باید اینجا اضافه کنم که تأثیر زمان و مکان چنان نیست که خود زمان یا خود مکان اثر بگذارد، بلکه زمان و مکان ظرفی است که یک همراهانی و وارداتی دارد. آن همراهان و واردات زمان و مکان هستند که اثر می گذارند. مثلاً زمانی که ما در آن زندگی می کنیم، همراه با این است که دنیا یک کاسه بشود. مسألهٔ وحدت رویه به خاطر یک کاسه شدن است. یا در زمانی که ما در آن زندگی می کنیم، جزیه آثار منفی پیدا کرده است. زمان خودش جزیه را عوض نکرد، فرهنگ خاصی که در این زمان است اثر گذاشت. مکان هم همین طور است. ما می رویم اروپا، فرهنگ موجود در آن مکان ممکن است سبب شود در آنجا وظایف خاصی داشته باشیم.

□ - یک سؤالی اینجا مطرح می شود. فرمودید که حکم هیچ جا عوض نمی شود، بلکه این موضوع است که در طول زمان عوض می شود. و مکانها با مقارنات سبب می شوند که موضوع را عوض کنند. در ضمن تشخیص موضوع بر خود شخص مکلف است. تشخیص موضوع هم که به دست مجتهد نیست که فعل را برگرداند، بلکه به دست مکلف است. بنابراین می شود این مطلب را استظهار کرد که اگر مکلفی تشخیص داد موضوع این حکم عوض شده، دیگر آن حکم را روی این موضوع بار نکند. مثلاً اگر خود مکلف تشخیص داد که شطرنج قمار نیست و مصلحت دارد و مفسده قمار ندارد، پس خرید و فروش آن جایز است؛ بدون اینکه به مجتهد مراجعه کند. مطلب دیگر فرمودید که گاهی یک موضوع که حکم روی آن آمده قبلاً مفسده داشته و الآن مصلحتی بر آن موضوع وارد شده است. تشخیص این مصلح و مفسد برای اینکه سر از مصلح و مفسدی که در میان اهل سنت مطرح است، در نیابرد چگونه است؟

ضمناً این تفسیری که از سخن امام در مورد نقش زمان و مکان فرمودید با توجه به اینکه خود ایشان معتقد هستند موضوعاتی که غیر شرعی است، خارج از حیطة اجتهاد و تقلید است (در حاشیه عروه این مطلب را آورده اند) بنابراین تأثیر زمان و مکان در موضوعاتی که مقدار عمده و غالب نیز هست، از حیطة اجتهاد و تقلید خارج است. لذا تعبیر به اینکه زمان و مکان در اجتهاد مؤثر است، تسامحی خواهد بود. زیرا زمان و مکان در جایی اثر می گذارد که حیطة و قلمرو اجتهاد و تقلید نیست و خارج از کار اجتهاد و تقلید است.

استاد: این مسأله بسیار مهمی است و از مسائل بنیادی این بحث است. بنده عقیده دارم اینکه در اذهان رفته که تشخیص موضوع کار مقلد است، حرف درستی نیست. امام هم منظورش این نیست. دیگران هم منظورش این نیست. به علت اینکه در غالب فروع، موضوع را فقها تشخیص می دهند. من یک مثالی می زنم: در باب «ما یصح السجود علیه» یک یا دو سه روایت داریم که (یجوز السجود علی الارض و ما یخرج منها آلا ما أكل و ما لبس عنه) عروه را نگاه کنید. پنجاه تا فرض می آید. آیا جایز است بر پوست میوه نماز خواندن یا نه؟، بر دواجات، گل گاوزبان، تفاله چای و برگ مو - چیزهایی را که در یک شهری می خورند و در یک شهر نمی خورند - سجده بر آنها جایز است یا نه؟ چیزی در زمانی مأكول است و در زمان دیگر مأكول نیست. در مورد اینها کدام روایت را داریم؟ تمام اینها تشخیص و کارشناسی موضوعی است. نصف توضیح المسائل تشخیص موضوعی است و کار فقیه در فروع، پنجاه درصد کارشناسی موضوعی است و فقیه حق دارد این کار را کند. به علت اینکه دائماً سروکار با موضوعات گوناگون دارد. عرف با یک مسأله یا دو مسأله سروکار دارد، اما فقیه شب و روز دارد کارشناسی موضوعی می کند و فقیه در کارشناسی موضوعی در غالب مسائل اهل خبره است؛ مگر در مسائلی که خبریّت خاصی لازم دارد.

من مثالی برای شما بزنم. مرحوم میرزای شیرازی در داستان تحریم تنباکو می گوید: الیوم استعمال تنباکو بمنزله محاربه با امام زمان است. این حکم است، ولی این حکم دنبال یک کارشناسی موضوعی بوده که خود میرزا انجام داده است، او دیده است اگر مردم در آن شرایط خاص سیاسی و اجتماعی تنباکو بکشند، باعث تقویت

شرکت رژی انگلستان می شود و در نتیجه باعث تضعیف مسلمین و تقویت کفر است. و الا اگر کارشناسی موضوعی نبود، باید بگویند مردم ببینند آیا کشیدن تنباکو باعث تضعیف اسلام می شود؟ اگر تشخیص می دهید که باعث تضعیف است، نکشید؛ و اگر تشخیص نمی دهید، بکشید. ولی می گویند من تشخیص می دهم. من کارشناسی موضوعی کردم و تشخیص می دهم باعث تقویت کفر است و تضعیف اسلام پس بر همه حرام است.

□ - گاهی فقیه از مسند موضوعی می آید و می خواهد کارشناسی بکند، گاهی از مسند حاکم، این جوری که مرحوم میرزا این کار را کردند، یا مواردی که حاکم می آید رؤیت هلال را اعلام می کند از موارد مسند حاکم است.

استاد: موارد «ما یصح السجود علیه» نه مسند حاکم است نه مسند ولایت فقیه روایت یک چیز بیشتر ندارد: «الا ما اکل و ما لبس». نه راجع به پوست میوه در روایات هست و نه راجع به ادویه و گل گاوزبان و نه تفاله چای و نه چیزی که در یک شهر بخورند و در یک شهر نخورند. کارشناسی این موضوعات همه کار فقیه است.

□ - پس بگوئیم فقیه حق تشخیص موضوع را دارد و هر جا هم موضوع را بیان بکند، واجب الاتباع است.

استاد: یک مرحله آمید پایین که به فقیه حق می دهید تشخیص موضوع کند. تا به حال می گفتیم روی موضوعات پایش را نگذارد. بنده معتقدم شما قائل هستید در این عصر و زمان باید دنبال مجتهدی رفت که به مسائل روز آشنا باشد. همه آگاهان معتقدند، چرا؟ برای اینکه یکی از کارهای مهم مجتهد موضوع شناسی است و اگر به مسائل روز آشنا نباشد، موضوع شناسی ندارد. و موضوع شناسی که نداشت، بنابراین احکامش، احکام خاصی خواهد بود.

□ - می گویند فقیه از این جهت باید موضوع شناس باشد که در واقع باید پاسخ به موضوع بدهد و اگر موضوع را نداند، نمی تواند پاسخ به موضوع بدهد. نه از این حیث که بخواهد کارشناسی موضوعی بکند. به تعبیر دیگر می شود گفت: آنجایی که می گویند فقیه باید موضوع را بشناسد، یعنی در واقع باید سؤال در بیاورد. اگر ذهن انسانی بسیط باشد، اصلاً سؤالی در ذهنش ایجاد نمی شود مثل بعضی افراد که اصلاً موضوع در ذهنش نیامده تا بفهمد این حکمش واجب است یا حرام.

استاد: نه، مسأله بیش از این است. ما می گوئیم این فقیه چون آشنا به زمان نیست، موضوع را درست تشخیص نمی دهد. بنابراین حکمی را که می دهد حکم درستی نیست. پس به فقیه حق می دهیم که موضوعات را بفهمد. معرفت موضوع داشته باشد و بعد حکم را صادر کند.

حالا بگذارید آن سؤالی را که مطرح کردید، پاسخ بگوئیم که اگر مقلد خودش در موضوع صاحب نظر بود. چه می شود بله، در اینجا این مسأله باقی می ماند که اگر مقلد خودش صاحب نظر در موضوع بود و گفت. من یقین دارم که شطرنج هنوز در عرف عام جزء ورزش نشده است و هنوز عنوان قمار دارد، فقیه هم گرچه تشخیص داد که جزء ورزش شده و حلال است، در اینجا چون مقلد در موضوع را بر خلاف قطع مجتهد است، می

تواند عکس آن را انجام دهد چنانچه حقاً موضوع را بر خلاف فقیه تشخیص داد عمل به تشخیص خود کند، اگر مجتهد گفت حلال است، او باید بگوید حرام است. و اگر مجتهد گفت حرام است، او باید بگوید حلال است. ولی اینها فرضیه است. آنچه در عمل اتفاق می افتد، در نود و نه درصد کارشناسی فقیه در موضوعات از مقلد قویتر است. چون شب و روز کارش این است بنابراین کارشناسی اش قویتر است.

□ - البته به شرط آنکه آن فقیه موضوع شناس هم باشد.

استاد: بله موضوع شناس هم باشد.

□ - به شرطی: یعنی همین قید هم هست.

استاد: آری همین است که می گوئیم فقیه سلیقه عرفی داشته باشد و اینکه بعضیها می گویند باید عرفیات فقیه خوب باشد، مراد از عرفیات، همین کارشناسی موضوعی است.

□ - برخی می گویند تشخیص فقیه در موضوعات حجت نیست.

استاد: مرادشان موضوعات بسیط و بسیار ساده ای است که تمام عرف می فهمند؛ مانند اینکه این آب مطلق است یا مضاف و امثال اینها. ولی اگر از موضوعات بسیط مقداری بیاییم بالاتر. عوام گیج می شوند. مثلاً به این فرد در سفر فضائی و عمودی صدق مسافر می کند یا خیر؟ بر پوست میوه صدق مأكول یا ملبوس می کند یا نه؟ اینجا را باید بدسیم دست فقیه.

□ - پس چرا در اول فقه می گویند بر کل فقه فقیه باید بیاید نظر بدهد؛ نه در موضوعات یعنی اعم از موضوعات بسیط و پیچیده مطرح است؟

استاد: منظور موضوعات بسیطه است و گرنه این خلاف عملشان است و به این اصل عمل نمی کنند. زیرا مرتب دارند کارشناسی موضوعی می کنند و پاسخ می دهند. لذا چرا فقیه می گوید در زمستان جایز نیست یخ را به عنوان قرض بدهید؟ به دلیل اینکه می گوید در عرف این عوض صدق ادای دین می کند، صدق ادای مغضوب نمی کند و عوام این را نمی فهمند که آب در کنار رودخانه صدق مالیت نمی کند. با اینکه روایت هم در این رابطه ها نداریم و همه اش کارشناسی موضوعی فقیه است. لذا اگر آن قاعده کلی که اشاره کردید که در اول فقه مطرح است، درست باشد، همه اینها باطل است.

□ - این سؤال باقی می ماند که تشخیص موضوع را به دست فقیه بدانیم یا یک مواردی را به دست مکلف؟

استاد: موارد خیلی بسیط دست مکلف است و اگر یک قدری پیچیده شد می افتد دست فقیه و اگر خیلی پیچیده تر شد از دست فقیه هم بیرون می رود و اهل خبره در خصوص آن موضوع باید نظر بدهند.

□ - در هر حال باز فقیه در برخی موارد تشخیص موضوع را براساس مصالح و مفاسدی که بر موضوع بار می شود می دهد؛ برای اینکه سر از مصالح و مفاسدی که اهل سنت می گویند در نیاید، چه باید کرد؟

استاد: در مورد مصالح و مفاسد یک خط روشنی عرض می کنم که خط فاصل بین حرف اهل سنت و حرف ماست. هم در مسأله قیاس و در مسأله مصالح و مفاسد و هم در مسأله ملاکات، خط روشن این است که ما در قطعیات حرکت می کنیم و آنها در ظنیات. ما می گوئیم قیاس اولویت قطعیه، مصالح و مفاسد قطعیه و ملاکات قطعیه و آنها معمولاً تکیه بر ظنون دارند.

□ - ما می گوئیم ظنیات، خودشان این را نمی گویند.

استاد: نه، تصریح می کنند به ظنیات، که قیاس ظنی است.

□ - ما هم درک عقلمان ظنی است؛ مثلاً مصالح و مفاسد در احکام را عقل انسان ناقص است و به طور قطع نمی تواند درک کند.

استاد: خیر، برخی جاها یقیناً درک می کند. مثل حسن احسان و قبح ظلم یا اهمیّت نجات غریق نسبت به مسأله غضب و خانه غضبی.

□ - باز درکش قطعی نیست.

استاد: خیلی جاها قطعی است؛ مثلاً مواد مخدر که در هیچ جایی در روایات نیامده است، ولی من می گویم وقتی اسلام شراب را حرام کرده، مواد مخدر را به طریق اولی حرام کرده است. زیرا مفسده اش بیش از شراب است. اهل سنت تصریح می کنند به قیاس ظنی، اجتهاد ظنی. اولویت ظنی. ولی ما به قیاس قطعی و اولویت قطعی معتقدیم. مثلاً کسی می آید خدمت امام و می گوید «سافرت من الکوفه الی البصره». امام می فرماید: (قصر). بعد می گوید «سافرت الی البغداد»، باز امام می فرماید: (قصر). و فرضاً روایت هم ندارد. که «المسافر یقصر». و شما هم می گوئید که کوفه و بصره دخالت در حکم ندارد. خوب یقیناً دخالت ندارد یا ظناً؟ ما المغاء خصوصیت می کنیم. یا اینکه مثلاً زراره می گوید: رجل شکّ بین الثلاث و الأربع. خوب اگر زن شک کرد چه می شود؟ یقیناً می دانیم که رجل، خصوصیت و دخالت ندارد. پس فرق ما با اهل سنت این است که مصالح را به طور قطع کشف می کنیم و می گوئیم مواد مخدر مفسده اش از شراب بیشتر است و فتوا هم می دهیم به حرمت آن، ولی برای آنان مصالح و مفاسد ظنی معیار است. همچنین در الغای خصوصیت و بحث ملاکات احکام.

□ - در مثالهایی مانند تشریح بدن میت مسلمان و خرید و فروش خون و شطرنج و... در اینها مصالح و مفاسد را عقل به طور قطعی درک نمی کند و از کجا معلوم که حرمت تشریح بدن میت مسلمان از باب نفع نداشتن و بی احترامی بوده است؟

استاد: مثال خوبی زدید. بنده می دانم اگر دانشجوی طب تشریح نکند نمی تواند جان مسلمانان را نجات بدهد. این را یقین دارم و بدن کافر هم نتوانستیم تهیه کنیم. البته ما سه شرط قائل هستیم: غیر مسلمان پیدا نشود؛ حداقل

لازم برای تشریح باشد؛ اضافه بر این منظورش از درس خواندن تنها علم نباشد، بلکه عمل، یعنی نجات جان مسلمانان، باشد. خوب من یقین دارم که تشریح باعث تکامل علم طّبی است که موجب نجات جان مسلمانان است. حال امر دائر شده که بدن میّتی را چاقو بزنی یا دهها مسلمان بمیرند. آیا از نظر شرع قطع به الویت نداریم؟ آری؛ ظّنی نیست قطعی است.

□ - پس چرا آقایان در همین مسأله اختلاف دارند. بعضی از اهل فتوا می گویند حرام است؛ چون این قطع را عقل ما درک نمی کند. پس خود این اختلاف دلیل بر این است که این قطع، قطع صد در صد نیست، و آثا اختلاف معنی ندارد.

استاد: این دلیل سوفسطائیهست می گویند تمام مسائل علمی باطل است و دلیلش این است که بین علماء اختلاف است. هر کدام ادعای یقین می کنند و محال است که دو تا یقین ضد هم باشد. پس هیچکدام یقین ندارند و لذا تمام علوم باطل است.

چنین نیست هر کس به حکم عقل موظف است به قطع و یقین خود عمل کند او از طریق یقین خود واقع را می بیند.

□ - ما می خواهیم بگوییم بدیهی نیست و اختلاف دلیل بر عدم بدهت است.

استاد: ما یک سلسله بدیهیات داریم و یک سلسله نظریات و این استدلال شما معنایش این است که فقط در بدیهیات عقل حجت است و این حرف اخباریهاست. در نظریات عقل حجت نیست، به دلیل اختلاف علما بنابراین فلسفه، فقه اصول و... نظری هستند و همهء علوم نظری باطل است!؟

□ - این سؤال مطرح است که اصولاً قلمرو حکم عقل در احکام چیست؟ آیا با عقل بشری می توان به ملاک احکام دست یافت؟

استاد: همیشه ادله احکام را ارائه اربعه دانسته ایم که یکی از آنها احکام عقل است. تنها اخباریها در این مسأله با اصولیها مخالفند. آنها ادله را منحصر در کتاب و سنت و اجماع می دانند که اجماع هم به سنت برمی گردد. لذا دلیل عقل را در ظاهر قبول ندارند. شاید بتوان گفت در این مسأله با اصولیون می توانند تفاهم کنند و نزاع آنها با اصولیون لفظی باشد. البته در اینجا مراد از عقل، همان عقل قطعی است، ولی عقل قطعی دو شاخه دارد: بدیهیات و مستقلات عقلیه، و نظریات. در مستقلات عقلیه که حکم بدیهیات را در مسأله حسن و قبح دارد، ظاهراً اخباریها با ما مخالف نباشند، یعنی حُسن احسان و قبح ظلم چیزی است که با حکم عقل دریافت می شود. اصولاً اگر ما حسن و قبح را قبول نکنیم، اصل مسأله نبوت و امامت به خطر می افتد؛ چون پایه ارسال رُسل و انزال کتب مسأله حسن و قبح است. اگر حسن و قبح انکار شود، دیگر دلیلی بر ارسال رُسل و انزال کتب نخواهیم داشت. یا در مباحث شناخت پیامبر که پیامبر معجزه دارد و اگر معجزه بر دست کاذب ظاهر شود، قبح دارد. همچنین در فروع هم با نفی حسن و قبح عقلی دچار اشکالات فراوان خواهیم شد. به همین دلیل عملاً حسن و قبح از سوی همه پذیرفته شده است؛ هم از طرف اصولیون و هم از سوی اخباریون. حال براساس حسن و قبح عقلی اگر یک چیزی

از مسائل مسلم بود، ما آن را به عنوان یک حکم شرعی معرفی می کنیم زیرا ضمیمه اش می کنیم به قاعده ملازمه بین حکم عقل و شرع و از حکم عقل، حکم شرع را استنباط می کنیم و در این حال ثابت می شود که مثلاً احسان در حکم شارع مأمور به است و ظلم منهی عنه است.

شاخه دیگر حکم عقل، حکم نظری است. شاید اخباریها در اینجا با ما مخالف هستند که با آن یک سلسله مسائل را ثابت می کنیم؛ مانند وجوب مقدمه واجب که ممکن است هیچ دلیل شرعی از کتاب و سنت نداشته باشد، یا محال بودن اجتماع امر و نهی یا ثابت بودن قاعده ترتب به حکم عقل یا ثابت بودن مسأله ضد به حکم عقل که اینها را به حکم عقل (عقل نظری) ثابت می کنیم. اصولیون اینها را پایه های احکام می دانند و حکم را به وسیله آن اثبات می کنند و اشکالی هم ندارند. ولی اخباریها معمولاً قبول ندارند.

□ - آنچه در باب حسن و قبح به دست می آید، یکی حرمت ظلم است. یعنی می توانیم از طریق حکم عقل، حرمت فعل حرامی را کشف کنیم.

و یکی هم استحباب عدل یا در بعضی موارد وجوب عدل است. این دو مطلب طوری است که اگر عقل هم درباره آنها حکم نمی کرد، آیات و روایات زیادی در این زمینه داریم.

استاد: حالا اگر آیات و روایات هم نداشتیم، آیا با حکم عقل می شد اینها را ثابت کرد یا نه؟ در جواب باید گفت: بلی. بر حسن احسان و قبح ظلم خیلی چیزها مترتب می شود. مثلاً ما می توانیم با ادله اربعه حرمت سرقت، غیبت، غش در معامله، خیانت در امانت و خیلی از مسائلی را از محرمات و گناهان کبیره است ثابت کنیم. بنابراین می توانیم دلیل عقلی را یک دلیل مستقل بدانیم.

□ - فرمایش حضرت عالی در جایی است که از حکم عقل به قبح ظلم، حرمت شرعی آن را کشف می کنیم. اما در غیر مستقلات که محققین، از جمله حضرت عالی ذیل مسأله ضد و وجوب مقدمه در «انوارالاصول» بحث کرده اید، نتیجه می گیرند که فقط وجوب عقلی دارد، مسأله به چه صورت است؟ استاد: نه، ما از آن آثار شرعی می گیریم

□ - یعنی وجوب شرعی را به عهده خود شرع بگذاریم؟

استاد: ما می گذاریم و مقدمه واجب را واجب می دانیم. به تعبیر صحیحتر کشف حکم شرعی می کنیم.

□ - واجب شرعی می دانید؟

استاد: بله، به ضمیمه قاعده ملازمه، حکم شرعی از آن در می آید و در رساله هم می نویسیم - مثلاً تهیه آب وضو واجب است. اگر آیه و روایتی هم نداشتیم باز این را می گفتیم.

□ - یعنی وجوب شرعی غیری دارد؟

استاد: بله، همین طور است.

□ - غیر از مسأله مقدمه واجب می توان نمونه دیگری هم ذکر کرد؟

استاد: بله، مسأله ترتب که به وسیله آن صحت شرعی ضدّ را قائل می شویم و امر شرعی درست می کنیم. همچنین مسأله ضد، البته تا آن حدودی که حرمت ضدّ خاص را قائل هستیم، برخلاف بعضیها که نفی مطلق می کنند. و هكذا مسائل دیگری از این قبیل.

اما در اصل مسأله، یعنی حکم عقل که تنها در مستقلات عقلیه نیست و امروز برخی زیاد از آن صحبت می کنند و بیشتر سراغ ملاکات می روند، همان چیزی که اخباریها نسبت به آن حساسیت دارند به تعبیری دیگر فلسفه های احکام و مفساد و مصالح آنهاست که به دو گونه قابل دسترسی است: یکی اینکه انسان به طور قطع به آن برسد. مثلاً من بگویم: حرمت مجسمه حتماً ملاکش پرهیز از بت پرستی بوده است؛ اما الآن که مسأله مجسمه ارتباطی با بت پرستی ندارد، مجسمه سازی هم حرام نیست. ولی معمولاً این گونه از ملاکها به شکل ظنی به دست می آید؛ درست شبیه قیاسات ظنی که تفاوت چندانی با قیاسات ظنی - که عامه می گویند و مورد قبول ما نیست - پیدا نمی کند. این یک تقسیم که ملاک قطعی و ملاک ظنی در آن جریان دارد.

تقسیم دوم هم این است که یک وقت ملاک جنبه علت دارد. و یک وقت است که به صورت حکمت ظاهر می شود علت در باب ملاکات، آن است که تمام موضوع حکم بوده و حکم «یدور مداره» باشد، ولی حکمت، علت ناقصه بوده و حکم در آن «لا یدور مداره» است. اگر ملاک را به عنوان حکمت حکم پیدا کنیم، فایده ندارد. چون حکم دایر مدار حکمت نیست و غالباً با آن است نه دائماً. اما اگر به صورت علت پیدا کردیم، فایده دارد. پس ما می گوئیم اگر ملاک را به طور قطعی، آن هم به صورت علت حکم نه حکمت حکم، یعنی با این دو شرط پیدا کنیم، آن وقت قائل می شویم که اگر یقین پیدا کردیم به اینکه شارع فروختن خون را حرام کرده است، علتش این بوده که منافع محلله مقصوده نداشته و تمام علت همین بوده است. اما امروز منافع محلله مقصوده دارد و لذا خرید و فروش آن جایز است. ولی تمام مشکل همین است که بعضی گرفتار ملاک ظنی به جای ملاک قطعی می شوند و باز فرقی در ملاکها، بین آنجایی که حکمت است یا علت؛ نمی گذارند و دچار اشکال می شوند.

□ - از آنجایی که اصل مقتضیات و ملاکهای احکام شرع بر ما روشن نیست و از طرفی علم و آگاهی انسان هم محدود است، چگونه می توان بین این مطلب جمع کرد؟

استاد: ملاکها را یک جا نمی شود قضاوت کرد. ملاکها چند قسم است: یک قسم آن کاملاً روشن است. مثلاً می دانیم علت اینکه شارع مقدس اسلام دزدی را حرام کرده است، چیست. و یا اینکه چرا سرقت حرام است. چون باعث فساد اموال و ناامنی و تباهی و به هم ریختن نظم جامعه است. به طور قطع این ملاک را می دانید. گاهی نیز با بررسی آیات و روایات بتدریج برای ما کشف می شود که علت چه بوده است.

اما خیلی جاهاست که ما به حکمت احکام دسترسی نداریم. در این حال بعضی به ظن خود پناه می برند. این همان حکمت ظنی است که عرض کردم برای ما حجت نیست؛ مثل قیاسهای ظنیه که حجیتی برای ما ندارد. اما آیا در عبادات است یا در معاملات؟ فرق نمی کند. اگر ما ملاک را به طور قطع به دست بیاوریم، معاملات و عبادات تفاوتی نمی کند. مثلاً در عبادات شارع مقدس می گوید: کراهت دارد که چراغی جلو نمازگزار باشد، چون نوعی تشبیه به آتش پرستان است. اما اگر در زمانی هستیم که همه جای سالن چراغ روشن می کنند و هیچ تشبیهی به آنها نیست، در این حال می گوئیم نماز روبروی چراغ کراهت ندارد. البته در صورتی که فهم این ملاک یقینی باشد.

□ - آیا در این زمینه می توان فرق صغروی قائل شد؟ و آیا جهت تشخیص صغروی ملاکها، کسی بگوید در معاملات بیشتر را باز است حتی در عبادات؟

استاد: این درست است، در معاملات فکر ما به ملاکها بیشتر می رسد؛ چون امور عرفی هستند و شارع امضا می کند، ولی در عبادات کمتر است. اما این به معنای آن نیست که در عبادات هرگز نمی توانیم ملاکها را پیدا کنیم. در خیلی از عبادات هم ممکن است ملاکهایی پیدا شود.

□ - حال سؤالی که به ذهن می رسد این است که با توجه به اخباری که درباره (إنّ دین الله لایصاب بالعقول) زیاد وارد شده است، آیا این پیام را ندارد که در وادی ملاکها به هیچ وجه برای عقل راه ورودی نیست؟

استاد: نه این اخبار ملاک قطعی را نمی گوید بلکه مراد ملاک ظنی است. اصلاً این ناظر به همان چیزی است که در آن زمان متداول بوده و روشن است این تأکیدی هم که اخبار دارند به همین دلیل است که محل ابتلا بوده است. پس عقول، یعنی عقول ظنیه، حتی امروز هم استدلالهایی که اهل سنت می کنند غالباً به همان امور استحسانیه و ظنیه باز می گردد و فقه را بر آن بنا می کنند. پس منظور از (إنّ دین الله لایصاب بالعقول) مسأله قبح ظلم نیست یعنی مراد از عقل، عقل قطعی نیست.

اما درباره مصلحت تسهیل که از ملاکهای حکم است، این را هم اگر به طور قطع بتوانیم پی ببریم، علت است و نه حکمت. در این صورت قائل می شویم که تسهیل به عنوان یک ملاک می تواند باشد، ولی تشخیص دادن اینکه تسهیل کجا ملاک است و کجا ملاک نیست، کجا قطعی است و کجا ظنی است کار آسانی نیست.

□ - روایات متعددی داریم که دین اسلام را به عنوان دین (سمحه سهله) معرفی می کند. مراد از دین (سمحه سهله) چیست؟

استاد: اینکه دین (سمحه سهله) است یک مسأله کلی است. معنای آن این نیست که شما اجازه دارید برای تسهیل امر بر مردم، همواره به احکام استثنا بنزید، بلکه این تسهیل احتیاج به دلیل مستقل دارد.

□ - به نظر حضرت عالی مصلحت تسهیل از ملاکهایی است که عقل درک می کند یا از ملاکهایی است که از خود شرع به دست می آید؟

استاد: تسهیل در احکام در هر دو جهت عقل و شرع است؛ ولی بیشتر جنبه حکمت حکم را دارد، نه علت حکم. تسهیل قیاس منصوص العله ای نیست که به خاطر آن بتوانیم به جای دیگر هم تسری بدهیم.

□ - منظور این است که یک مبنای عقلی برای آن در نظر بگیریم؛ مثلاً ادله نفی حرج و ضرر و اینها را پشتوانه قاعده تسهیل قرار دهیم.

استاد: در این صورت تسهیل دیگر نقلی می شود نه عقلی. تسهیل که گفته می شود، قطع نظر از نفی عسر و حرج است. اصولاً سهولت همیشه مدنظر قانونگذار است و همان طور که در قوانین عرفی است، در قوانین شرع نیز همین طور است. اما نمی توان به بهانه سهولت دائماً قوانین اسلام را دست کاری کرد.

□ - در دایره شرعیات و بحث حق مولویت که بعضیها آن را حق ذاتی می دانند، این مسأله را اگر بخواهیم فقط در دایره حکم عقل نگاه کنیم و به دنبال نقل نباشیم، در این صورت حق مولویت چطور جریان پیدا می کند؟

استاد: در این صورت منافاتی بین حق مولویت و حکم عقلی به وجود نمی آید و مولا بالاخره همان مولای حکیم است که بدون حکمت کاری انجام نمی دهد و حکمی صادر نمی نماید.

□ - در جایی که شک داریم، مثلاً بگوییم شارع اینجا تسهیل قائل شده است، ممکن است از آن طرف به مناسبت حق مولویت شارع بگوییم نه، و خودمان را به غایت زحمت هم بیندازیم و نظر احتمالی شارع را تحصیل کنیم؟

استاد: از طرز بیان شما مسأله براءت استفاده می شود و در حقیقت براءت عقلی را می خواهید محدود کنید؛ به خاطر همان استدلالی که بعضیها می کنند و می گویند در قلمرو مولا حق تصرف نداریم. به همین دلیل هم هست که من براءت را عقلی نمی دانم و آن را عقلایی می دانم.

□ - یعنی به خاطر همان حق مولویت؟

استاد: بله ما در حالی که از حقوق و منافع خودمان هم در موارد شک احتیاط می کنیم، چرا در موارد مولا احتیاط نکنیم. البته یک بنای عقلایی هست که آن بنای عقلا ایجاب می کند که ما در حق مولویت جانب عقلایی را نگهداریم.

زمان و مکان و تحول موضوعات

مصاحبه با آیت الله موسوی اردبیلی

□ - با تشکر از حضرت علی که وقتان را در اختیار کنگره قرار دادید. مسأله ای که لازم است مطرح شود این است که آیا می توان برای تأثیرگذاری زمان و مکان در اجتهاد، مکانیزمی را ارائه داد و آن را در ابعاد مختلف سیاسی، اقتصادی، حقوقی، جزایی و ... نظام مند کرد؟

استاد: علم فقه علمی کاربردی است، بر خلاف بعضی دیگر از علوم اسلامی، حتی آنها که جنبه عمومی دارند؛ مثل علوم اعتقادی، فلسفه، کلام و حتی اصول فقه. فقه چون با افعال مکلف سر و کار دارد، جنبه کاربردی آن قوی تر است، نه این که علمی نیست، علمی و تخصصی است اما جنبه کاربردی اش قوی تر از دیگر جنبه ها است. لذا تحولات شاید در سایر علوم، کمتر اثر داشته باشد. شاید تکامل علمی باعث پیدایش مسائل جدیدی در جهت تکامل فکری شده باشد. اما در فقه چنین نیست. فقه عناصری دارد که بعضی از آنها با گذشت زمان و تغییر مکان، متحول نمی شوند. یکی از این عناصر، مدارک فقه است مدارک فقه، از همان ابتدا، عبارت بوده اند از: قرآن و قول، فعل و تقریر معصوم U. نمی توان گفت که زمان و مکان باعث می شود که ما منابع جدیدی را به این منابع بیفزاییم. اما موضوعات، چنین نیست؛ یعنی ممکن است موضوعی جدید پیدا شود و موضوعی قدیمی را به دست فراموشی بسپارند. آنان که آگاهانه یا ناآگاهانه دم از اسلام واقعی و اسلام سنتی می زنند، منظورشان این است که به جای این منابع و مدارک الیتغیر، از علوم جدید بیشتری برای تبیین و استنباط مسائل فقهی استفاده کنیم. غلط بودن این سخن به قدری روشن است که نیازی به استدلال ندارد. کسی که کمترین اطلاعی از مسائل فقهی داشته باشد، می داند که روش استنباط و مبانی استدلال فقهی، تغییر پذیر نیست. حضرت امام (ره) گاهی می فرمودند که فقه باید همان فقه جواهری باشد. منظورشان این بود که مدارک و روش استدلال، همان مدارک و روش صاحب جواهر باشد. آنچه تغییر می کند، موضوعات است. بسیاری از موضوعات که در زمانهای گذشته وجود داشته اند، امروز از بین رفته اند؛ مثلاً موضوع عبد و امه، در روزگار قدیم، از موضوعات مبتلا به بوده است و لذا بخشهای عمده ای از کتابهای فقهی آن زمان را به خود اختصاص داده است. اما امروزه این موضوع از بین رفته است. در مقابل، موضوعاتی به وجود آمده که در آن زمانها جزو اوهام و خیالات به شمار می آمدند؛ مثل مسأله قبله برای کسی که در کرات دیگر بخواد نماز بخواند. آیا برای چنین شخصی شرط قبله ساقط است یا نه؟ یا مثل مسأله نماز در مناطقی که شش ماه از سال شب است و شش ماه از سال روز. یا مسائلی از قبیل گمرک، تعزیرات حکومتی، روابط بین الملل، فروش اعضای بدن و تلقیح مصنوعی. این مسائل را مستحدثه می نامند؛ زیرا قبلاً مطرح نبوده اند و امروز مبتلا به شده اند. موضوعات فرق کرده اند اما منابع، همان منابع است؛ بدین معنی که هنوز هم باید احکام این موضوعات را از کتاب و سنت استخراج کرد. و اما کمکی که

پیشرفت علوم جدید می تواند بکند، تشخیص مصادیق موضوعات است. البته در بعضی از موارد نیز ما موضوع را از عرف می گیریم؛ مثلاً در احکام فقهی آمده است که اگر متنجس را شستید و عین نجس از بین رفت، گر چه رنگ نجاست باقی باشد، آن شئی پاک است. اما علم ثابت کرده است که اگر رنگ از بین نرفته باشد، دلیل آن است که اجزای نجس هنوز باقی است. در این جا گر چه علم می گوید هنوز ذرات نجس باقی است اما عرف این رنگ را غیر از آن عین نجس می داند در چنین مواردی، موضوع را از عرف می گیریم.

□ - شما فرمودید که علم فقه، علمی کاربردی است. یکی از معیارهای موفقیت علوم کاربردی، همراهی و تطابق داده های آن علم است با حقایق و جهان خارج. حضرت امام(ره) نیز در پاسخی که با آقای قدیری در مسأله شطرنج دادند، فرمودند که این طور که شما می فرمایید باید تمدن امروز را به طور کلی کنار بگذاریم. از این فرمایش حضرت امام(ره) شاید بتوان استنباط کرد که یکی از معیارهای موفقیت و صحت اجتهاد، موافقت آن با دستاوردهای تمدن و علوم بشری است.

استاد: در مسأله شطرنج اتفاقاً نظر حضرت امام(ره) عوض نشد و همان نظر اولیه است. همان طور که می دانید مرحوم شیخ مرتضی انصاری (رحمه الله) این گونه بازیها را به چهار دسته تقسیم کرده است: ۱ - بازی با آلات قمار همراه با برد و باخت که مسلماً حرام است؛ ۲ - بازی با غیر آلات قمار همراه با برد و باخت، مثل انگشتر بازی؛ ۳ - بازی با آلات قمار بدون برد و باخت؛ ۴ - بازی با غیر آلات قمار بدون برد و باخت. بعضی از فقها بازی با آلات قمار بدون برد و باخت را بدون اشکال دانسته اند. حضرت امام(ره) نیز از همان قدیم، بر این نظر بودند. این طور نبود که ایشان ابتدا قائل به حرمت بوده و بعد دیده باشند که این با تمدن تطابق ندارد و لذا حکم به جواز کرده باشند.

□ - در مسأله تحول موضوع، سؤالی که مطرح است این است آیا مبنای تشخیص موضوع، عرف است یا علم؟

استاد: بسیاری از فقها از جمله، مرحوم میلانی و صاحب جواهر، بر این نظر که مفهوم از عرف گرفته می شود. علم در رقت نظر برای تشخیص مصداق به ما کمک می کند؛ مثلاً در مسأله خنثی، این که مفهوم مرد یا مفهوم زن چیست، این را از عرف می گیرند. اما این که آیا این فرد مشخص، مرد است یا زن، این را دیگر عرف نمی گیرند. مرحوم میلانی، در این جا عرف را تخطئه می کند. اما علم می تواند این مسأله را پاسخ بدهند. البته علمی که یقین آور باشد نه علم ظنی.

□ - اتفاقاً غالب مسائل علمی، یقین آور نیست؛ زیرا بر پایه تئوری و تجربه استوارند. نه تئوری علم آور است، نه تجربه و نه استقرا.

استاد: استقرایی که علم آور نیست، استقرای ناقص است. چنین علمی بسیار اندک است. غالب علوم یقین آورند. به طور معمول، محاسبات علمی، دقیق است. البته نباید ظن را به علم مخلوط کرد.

□ - در مساله عرف، همان طور که می دانید، دو نوع عرف وجود دارد. یکی عرف عام و عادی و دیگری عرف متخصص که در فقه خبره (کارشناس) نامیده می شود. تشخیص موضوع که نیاز به کارشناسی دارد، گاهی چندان کار مشکلی نیست؛ مثلاً تشخیص این که این نوع ماهی، فلس دار است یا نه، کار مشکلی نیست. اما به تازگی نوعی دیگر از کارشناسی به وجود آمده که آن را تحقیقات میدانی می نامند و در زمینه های بسیاری مانند تشخیص حرج و ضرر کاربرد فراوان دارد. سؤالی که مطرح می شود، این است که آیا ممکن است مبنای فقه، تحقیقات میدانی باشد است؟

استاد: اگر موردی باشد که باید به کارشناس و اهل خبره، مراجعه کرد گاهی مسأله به گونه ای است که نیازمند مراجعه به خبره و کارشناسی است؛ مانند تعیین ارزش یک کالا. در این جا نظر عرف عام به درد نمی خورد. اما گاهی نظر عرف ملاک است؛ مثل تشخیص آب مضاف از غیر مضاف. در این موارد، نظر کارشناس، ملاک نیست. هر نظری که عرف بدهد، باید طبق آن عمل شود.

جایگاه احکام حکومتی و اختیارات ولی فقیه

مصاحبه با آیه الله مؤمن

استاد: توفیقی شد تا بنده به بهانه کنگره تبیین نظرات فقهی حضرت امام (ره) بخصوص نقش زمان و مکان در اجتهاد سخن بگویم، حضرت امام - رضوان الله تعالی علیه - در پیام مهمی که به روحانیون سراسر کشور و مراجع بزرگوار اسلام در اسفند ۱۳۶۷ فرستادند در قسمتی که مربوط به فقه است به فقه جواهری و سنتی تأکید کردند و فرمودند: «در مورد تحصیل و تحقیق حوزه ها این جانب معتقد به فقه سنتی و اجتهاد جواهری هستم و تخلف از آن را جایز نمی دانم. اجتهاد به همان سبک صحیح است» و در عین حال در جمله بعد فرمودند: «این بدان معنا نیست که فقه اسلام پویا نیست زمان و مکان دو عنصر تعیین کننده در اجتهاد هستند». امام در اینجا برای دو عنصر زمان و مکان نقش قائل شدند؛ یعنی تغییر زمان می تواند در مورد اجتهاد بر روی موضوعی اثر بگذارد. بنابراین، باید این زمینه بنابر مبانی عمیق فقهی - که فقهای اسلام و شیعه بر آن هستند - تفسیر شود. با این حال، به عنوان مقدمه باید گفت از نظر ما استنباط این است که: از مدارک احکام (عمدتاً قرآن و روایات) حکم الهی را که پیامبر و ائمه فرموده اند، به دست آوردن اینک تفسیر دلخواهی بشود. مطلب دوم اینک احکامی که خداوند تبارک و تعالی؛ در قرآن شریف یا به واسطه در کلام پیامبر و ائمه - علیه السلام - بیان فرموده و قرار داده، احکام موسمی و موقتی نیست. احکام الهی، دایمی است و این از مسلمات مذهب و بلکه از مسلمات اسلام است. الا اینکه این احکام روی موضوعات کلی قرار داده شده است و به تعبیر اصطلاحی از قبیل قضایای حقیقی است که در قضیه حقیقی روی یک موضوع کلی حکم می آید و هر وقت که آن موضوع تحقق یافت حکم هم دنبالش هست. جز اینکه ممکن است چیزی در زمانی از مصادیق این موضوع کلی باشد و در زمانی دیگر از مصادیق آن موضوع کلی نباشد و یا حتی در مکانی از مصادیق موضوع باشد و در مکانی نباشد بنابراین احکام الله همیشه روی آن عناوین کلی وسیع آمده است.

مطلبی را به عنوان توضیح عرض می کنم که عمده قانونگذاری که انجام می شود برگشتش به تشخیص موضوعات کلی است و به عبارت دیگر، همان طوری که اختیاراتی برای مسؤول خانواده برای اداره آن خانواده قرار داده شده، یعنی خداوند تبارک و تعالی وظیفه هر شخصی را در اداره زندگی اش مشخص کرده است، که این وظیفه یک رشته اختیاراتی را به بزرگ خانواده می دهد.

□ - تشخیص مصالح و مفاسد؟

استاد: تشخیص مصالح و مفاسد یعنی فرضاً تو که می خواهی برای زندگی خودت، و بچه هایت پولی را خرج کنی باید آنچه را به ضرر تو و به ضرر بچه هایت نیست انجام بدهی. نفع و ضرر آن برعهده مسؤول خانواده است. وقتی حکومت اسلامی تأسیس شد تشخیص موضوعات، برای تشخیص مصالح و مفاسد در جامعه اسلامی، در

اختیار ولی امر است و امکان دارد مجلس آن را قانونگذاری کند. بنابراین، تشخیصی مصلحت و مفسده بر عهده ولی فقیه است و او می تواند از طریق مجلس قانونگذاری را انجام دهد و یا از طریق هیأت وزرا این کارها انجام بگیرد.

□ - بعضی از بزرگان چون شهید صدر در نوشته های خودشان بخصوص در «اقتصادنا» تعبیری به نام منطقه الفراغ دارد که با بیان حضرت عالی دیگر منطقه الفراغی نداریم.

استاد: بله، درست است. همانطور که می فرمایید در سخنان ایشان هست، ولی واقع قضیه مطلبی را که عرض کردم با ظواهر روایات می سازد و فقها نیز بدان معتقدند در روایت هست که از امام (ره) می پرسند: آیا حکم همه چیز در کتاب خدا و در سنت هست یا نه؟ فرمود: بله، همه چیز بنابراین، ما به معنای منطقه الفراغ، که حکم کلی قضیه در آن بیان نشده باشد نمی توانیم ملتزم بشویم مگر اینکه منظور از منطقه الفراغ معین باشد که عرض کردم.

□ - منظورتان غیر الزامیات است؟

استاد: همه غیر الزامیات هم بیان شده است.

□ - نه، منظورم این است که منطقه الفراغ، یعنی مصادیقی که در بستر جامعه احکام الزامی ندارد، چون مواردی که احکام الزامی ندارد مباح است. اینجا هم می تواند ولی فقیه دخل و تصرف بکند واجب گرداند. الان واقعاً همین طور است؛ یعنی قوانین که در رانندگی و... هست از نظر شرعی حکم اولیه اینها مثلاً اباحه است حالا مناقشه در مثال نشود اینجا هم می تواند کارشناس این قضیه، بر حسب مصالحی که تشخیص می دهد به حسب اختلاف زمانها، دخل و تصرف کند و حکم الزامی صادر کند؟ استاد: نه، آن جور نیست.

□ - یعنی الزامی نیست؟

استاد: نه، فرقی نمی کند چه الزام باشد و چه غیرالزام.

□ - بله، هست، ولی آقای صدر می گوید در منطقه الفراغ در آن مواردی که... .

استاد: من کار به کسی ندارم. حضرت می فرمایند منطقه الفراغ نداریم.

□ - نه، ایشان تفسیر می کنند این منافات ندارد این نمی گوید همه احکام الزامی است.

استاد: الزام و غیر الزام هرچی هست.

□ - آقای صدر می گویند، مباح هم می شود.

استاد: نه این جور نیست دلیل هم نداریم. هر چیزی که به اصطلاح کم و زیاد شدن آن و نفی و اثبات آن به دست مردم باشد در حکم خدا تصرف نمی شود. ولی امر کارش این است که مصلحت را وقتی ببیند به جای آنها تصمیم گیری کند، این یکی از احکام و اختیاراتی است که برای ولی امر است. اصلاً ولی امر همیشه به جای مولی علیه تصمیم می گیرد... این معنایش این نیست که منطقه الفراغ است.

□ - لازمه اش قانونگذاری است؟

استاد: قانونگذاری است که عرض کردم.

□ - ایشان هم همین را می گویند.

استاد: بسیار خوب ما حرفی نداریم، حالا ما نمی خواهیم حرف کسی را اثبات و یا نفی بکنیم، اما کلی قضیه همان قانونگذاری است، که اول هم عرض کردم، یعنی در مواردی که اختیار کشوری همانند سرپرستی منزل است... در تصمیم گیریهایی که در مورد جامعه هست یکی از اختیارات ولی امر این است. البته منحصر به این نیست، اختیارات دیگری هم دارد، مثلاً ولی امر است که می تواند تشخیص بدهد در موارد تراحم، کدام دلیل قویتر و شایسته تر است.

□ - در بعضی روایات آمده: خداوند تمام احکام را به طور کلی ولو به طور جزئی بیان کرده، در کتاب خدا آمده است و روایت هم به این مضمون زیاد داریم، ائمه، حتی رسول الله صلی الله علیه و اله و سلم در بعضی روایات هست که حق قانونگذاری ندارند، بیان حکام خدا را می کنند آنچه پیغمبر یا ائمه فرمودند بیان حکم الله است. در بعضی از روایات آمده مثلاً در دو رکعت نماز و امثال اینها که خود پیغمبر جعل قانون کرده یا مثلاً در باب «ارث» این روایات با آن روایاتی که می گوید اختیار قانونگذاری فقط مال خداست، چگونه قابل جمع است؟

استاد: این بحث دیگری است و مطلبی که ما عرض کردیم دنباله این بود که حضرت امام (رحمة الله علیه) مبنای نقش زمان و مکان را بیان فرمود. شما گفتید احکام را پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم و ائمه علیه السلام بیان فرمودند و فقهای ما نقش مستنبط و مستخرج را دارند هیچ اختیاری برای آنها نیست، اما به سراغ پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم و ائمه علیهم السلام می رویم که زمانی به لحاظ اینکه پیامبر یا امام (رهبر جامعه و ولی) بودند. این ولایت لوازمی دارد اگر ولایت فقیه را قبول داشتیم - که داریم - این اختیارات برای ولی فقیه نیز هست. از روایات مقامات و اختیارات بالاتری برای پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم و حتی امام علیه السلام اثبات می شود. ما روایات معتبر داریم که پیامبر و امام علیه السلام حق قانونگذاری دارد، منتها ولی فقیه حق ندارد.

□ - این برای ولی فقیه هم است؟

استاد: این دیگر مسأله ولایت نیست، مسأله ای بالاتر از این حرفهاست. آن وقت با توجه به این مسأله اجمالاً استفاده می شود که نقش داشتن زمان و مکان در اجتهاد، خلاصه اش این شد که نه که حکم خدا که روی موضوع کلی خدا قرار دارد، تغییر بکند، بلکه وضع آن موضوع جزئی عوض می شود، خدا حکم را روی آن موضوع برده و فقیه تشخیص می دهد که در این زمان مصداق برای آن موضوع کلی هست؟ بنابراین اگر ما این حرف را گفتیم هیچ معنایش این نیست که فقه ما، دیگر فقه الهی و آسمانی نباشد، فقه زمینی و خاکی شود و عرف را در فقه و احکام الله دخالت بدهیم. ابداً چنین نیست و هرگز عرف و مردم در حکم خدا دخالت ندارند. حکمی است که خدا و پیغمبر فرموده و نقش زمان و مکان موجب این جهت نیست.

تأثیر زمان و مکان در برداشتهای فقهی و نمونه های زنده آن

مصاحبه با جناب آقای دکتر مهرپور

□ - مسأله مهم که ربط به مسأله زمان و مکان دارد و شما نیز در آن زمینه تجربه دارید، مسأله تبدیل فقه به قانون است؛ زیرا مشکل اساسی این بوده که چگونه فقه بی هیچ گونه واسطه ای به قانون تبدیل شده و همین مطلب مشکلاتی را برای دستگاه قضائی و... به وجود آورده است. بنابراین، باید بحث شود که برای این تبدیل و در واقع این قانونگذاری (برای جامعه ای که می خواهد قانونش براساس فقه باشد) چه شرایطی باید در نظر داشت که در واقع به نقش زمان و مکان برمی گردد و نمونه هایی که شما ذکر می کنید می تواند مؤیدی در مورد ضرورت زمان و مکان برای تبدیل فقه به قانون باشد.

استاد: فقه ما دو بخش دارد: بخش عبادی، یعنی احکامی که جنبه انسان با خدا را در نظر دارد و امری شخصی است و بخش دیگر که بخش وسیعی از فقه را فراگرفته همان چیزی است که ما آن را حقوق یا قانون می نامیم. قواعد و احکام فقهی ما - که جنبه اجتماعی دارد - همان وظیفه ای را بر عهده دارد که قطع نظر از فقه به عنوان احکام اسلامی، نظام حقوقی در هر جامعه ای بر عهده دارد؛ نظام حقوقی که بخصوص مبتنی بر تدوین قانون یا قانون نوشته است، دنبال این است که نیازهای مردم و معضلات اجتماعی را حل کند و بهترین، منصفانه ترین و عادلانه ترین راه را بیابد یعنی جامعه ای که خواهد بر اساس دین قانونگذاری کند باید از درون منابعی که برای فقه هست که طبعاً مبتنی بر اخلاق و زمینه های مذهبی است، قوانین و قواعدی را جستجو و تدوین کند و به اطلاع مراجع مربوط برساند و اعلام کند که اینها مقرر است، قانونی است و باید همه بدان عمل کنند تا نظم جامعه بر مبنای انصاف و عدالت حفظ شود. خود فقه کاری غیر از این نمی کند اینکه می گوئیم باید فقه را تبدیل به قانون بکنیم با آنکه فقه خودش قانون است، برای این است که در جامعه ما و بسیاری از جوامع دیگر اسلامی در تدوین مقررات و اجرای آنها به فقه توجه نمی شد. جهان اسلام در عصر جدید بعد از پشت برگذاردن دوره ای از تمدن اسلامی از تمام جهاتش (از جمله سیستم قضایی) عمدتاً تحت تأثیر قوانین غربی بود و بر مبنای آنها قانون تنظیم کردند؛ یعنی آنهایی که نظام مدون را در پیش گرفتند، از فرانسه و آلمان الگو گرفتند و یا به نحوی از الگوی سیستم حقوق غربی (**Common law**) پیروی کردند کشورهای اسلامی نظیر پاکستان و مالزی که تحت تأثیر انگلیس و آمریکا بودند.

هدف نظام اسلامی در کشور ما این بود که قانونگذاری، نظام حقوقی و قضایی براساس اسلام باشد و عهده دار بیان مبانی اسلام فقه یعنی همان حقوق اسلامی است. پس معنای قانون فقه این است که آن را از انزوا بیرون بیاوریم و به رسمیت بشناسیم و لذا از وظایف عمده، حکومت اسلامی این است که نظام قانونگذاری را براساس قوانین اسلامی بنیان نهد. و این تعبیری که شما کردید که فقه را قانون بکنیم، به هر حال، این است که ما نظام

فقهی و حقوقی داریم و باید کاری کنیم که بشود آن را در جامعه پیاده کرد به گونه ای که نیازهای جامعه را بر آورد. ما طی این چند سال کوشیدیم که قوانین بر اساس موازین اسلامی تنظیم بشود و لذا تا حدودی سیستم قضایی متحول شد مخصوصاً در امور کیفری قوانینی را تدوین کردیم. قانون مجازات عمومی که در سال ۱۳۰۴ تصویب شد و به مرحله اجرا درآمد با یک ماده خیلی محترمانه قوانین کیفری اسلام را کنار گذاشتند؛ یعنی گفتند مقرراتی را در این مجموعه قانونی تنظیم می کنیم که نیازهای جامعه را بر آورد و اگر امری مطابق موازین شریعت بود، در آن قوانین اسلامی رعایت می شود. گمان نمی کنم از سال ۱۳۰۴ تا سال پیروزی انقلاب (۱۳۵۷) و عملاً تا سال ۱۳۶۱ - که ما قانون مجازات اسلامی حدود و قصاص را آوردیم - موردی مطابق آن ماده عمل شده باشد. البته آن ماده هم بعد در اصلاحات سال ۱۳۵۲ بکلی حذف شد. بر همین مبنا، در زمینه های مدنی و احوال شخصی هم طبعاً تغییراتی داشتیم. امور شکلی دادرسی تغییراتی پیدا کرد، منتها با مشکلاتی برخوردیم و شاید جهتش این بود که بعضی از موارد را عجولانه اصلاح کردیم و در بعضی از موارد احکامی که فقها به تناسب مشکلاتی زمانی و مکانی خود بدست آورده بودند و به عنوان مقررات اسلامی در کتابهای فقهی تنظیم و بعضی از آنها نظر مشهور فقهی هم شده بود و دیگران از آن تبعیت کردند - با نظر واقعی اسلام خلط شد و به همین سبب با اشکالاتی هم در قوانین ماهوی و هم در قوانین شکلی برخورد کردیم. الان به اینجا رسیدیم که هم در زمینه قوانین ماهوی و هم در قوانین شکلی به چیزهایی که ده - پانزده سال پیش خلاف شرع تلقی می شد، رجوع کنیم. مثلاً همین قانون تعزیرات که الان دارد در مجلس تصویب می شود ما ماده ۱۷۵ و ماده ۱۷۵ مکرر را در قانون مجازات عمومی داشتیم. مثلاً اگر چند نفر با هم درگیری پیدا کردند یکی از آنها کشته شد به گونه ای که معلوم نباشد قاتل کیست، حکمش چیست؟

قانون در اینجا مجازاتی را برای شرکت کنندگان در منازعه تبیین کرده بود برحسب اینکه قتل باشد یا جرح. بعد اشکال شد این گونه مجازات مبنایی ندارد، ولی الان به این نتیجه رسیدند که همان قانون مجازات عمومی سابق را پیاده کنند. یا مثلاً در مورد سرقت (وقتی شرایط حد در آن نباشد) آنی که بیشتر کاربرد دارد قانون تعزیری است که به تفضیل در همین قانون تعزیرات آمده است. حتی در مورد ثبت ازدواج در قانون ۱۳۱۰ برای عدم سوء استفاده، دولت الزام کرده بود که افراد ثبت کنند و در صورتیکه تخلف بورزند، مجازاتی برایش گذاشته بود. شورای نگهبان گفت این خلاف شرع است اما الان همین قانون برایش ضمانت اجرایی گذاشته است.

در مورد «حدود و قصاص» وقتی در معاونت قضایی قوه قضاییه بودیم آنجا اداره حقوقی ای داشتیم و داریم که سؤالات قضات را جواب می دهد مثلاً «اعانت در قتل» و یا در سایر امور مثل امور منافی عفت و... مجازاتش چیست؟

در مورد «اعانت» چیز خاصی نداریم فقط درباره قصاص دو مورد داریم که اگر کسی در کمک به قاتل، مقتول را بگیرد یا جاسوسی برای قاتل بکند «عین» باشد، مجازات خاصی دارد. جز در این دو مورد، مجازاتی پیش بینی نشده است. اعانت حکم تعزیری در قانون مجازات داشت اما قصاص و حد قانونی نداشت. وقتی قانونی نبود

قاضی باید به طور مضیق عمل می کرد نمی توانست خودش برایش مجازات بگذارد. ما در قانون مجازات ۱۳۷۰ این مشکل را در شورای نگهبان مطرح کردیم و به نحوی در مجلس نیز منعکس شد. الان به این نتیجه رسیدیم؛ مطالبی که در ابتدا نسبت خلاف شرع به آنها می دادیم استنباطهای خود فقها بوده که در زمان خودش صحیح بود و معلوم نیست که واقعاً خلاف شرع باشد، ما نیز باید بکوشیم با توجه به زمان و مکان حکم بدهیم.

مثال خیلی روشن برای این مسأله «تجدید نظر» است ابتدا این نظر بود که تجدید نظر در حکم حاکم جایز نیست آنهم قاضی با آن شرایط که باید مجتهد جامع الشرایط و عادل باشد و چون دادگاه شهرستان، استان و دادگاه بدوی و تجدید نظر داشتیم. این مسأله علی الاصول خلاف شرع بود و فقط در دو - سه مورد خاص پیش بینی شده بود که نمی شود در حکم قاضی تجدید نظر کرد و احکامش قطعی است. این در آیین نامه های دادگاههای انقلاب تصویب شد در احکام دادگستری هم بر همین مبنا - پیش رفتند. از جهتی خیلی کاربرد داشت اما از جهت دیگر، مشکل می ساخت و به تدریج مشکلات اضافه شد، منتها کار عجولانه ای در شورای عالی قضایی صورت گرفت که، تمام دادگاههای تجدید نظر را منحل کردند حتی احکامی را که در مرحله تجدید نظر بود، به همان دادگاههای بدوی برگرداندند تا حکم بدوی اجرا شود. ما به جای اینکه بیایم بررسی کنیم این که تجدید نظر خلاف شرع است یعنی چه؟ و اگر گفته شده باشد در مورد مجتهدی است که اعلم اهل بلد فی البلد باشد و به همه جهات اشرف داشته باشد. چنین افرادی در سیستم قضایی حاکم باشند. ما حتی قاضی قریب الاجتهاد کم داریم، این قضات جز اینکه قانون مدونی جلویشان بگذارند کار دیگری نمی تواند بکنند، اشتباه هم زیاد دارند باید آن را مرجع بالاتری رسیدگی کند.

بعد تحقیق کردم و دو - سه مقاله در این زمینه نوشتم که «تجدید نظر» بدین معنا که اگر پرونده ای را سیستم قضایی به قاضی داد و قاضی هم به نظری رسید مرجع بالاتر رسیدگی کند، مخالف مذاق شرع نیست. حتی در سیره هم نظام ثابت در این زمینه برقرار نشده است.

بعد از اینکه در این زمینه به مشکلاتی برخوردیم دوباره بازگشتیم به همان چیزی که ده - پانزده سال پیش داشتیم. یعنی حکم دادگاههای بدوی برای تجدید نظر می آید به دادگاههای استان و دیوان عالی کشور رسیدگی می شود. دید زمانی و مکانی در کار نبود فقهای ما مثل گذشتگان فکر می کردند استنباطهای گذشتگان برای زمان خودشان مناسب بود اما برای زمان ما باید اجتهاد جدید کرد که در آن به مسأله زمان و مکان توجه شود. تا حدودی شورای نگهبان مجبور شد دیدگاههای خود را عوض کند چون در اوایل آن دیدگاهها کاربرد لازم را نداشت. ناچار شدیم «مجمع تشخیص مصلحت نظام» به وجود بیاوریم در نتیجه مقرراتی وضع کرد که اصلاً با مقررات سابق نمی خواند؛ مثلاً در زمینه خسارت تأخیر تأدیه گفته می شد که «ربا» ست و جایز نیست حتی شورای نگهبان نامه زیادی به بانک مرکزی داد که چرا از بدهکاران که دینشان را نداده اند خسارت می گیرید بعد می بینید که مجمع تشخیص مصلحت ماده واحده ای می گذارند و می گوید کسانی که از سیستم بانکی وام گرفتند به هر ترتیب و تحت هر عنوانی پرداخت نکرده اند خسارت تأخیر تأدیه باید بدهند.

در زمینه حق کسب و پیشه هم اگر مستأجر جایی را اجاره کرد و بعد از مدتی مؤجر او را بیرون کرد باید چیزی به عنوان حق کسب و پیشه - با تعیین کارشناسی - به او بدهد. این مطابق با فتاوای رایج نبود. و در نظریات شورای نگهبان در ۱۳۶۵ - ۱۳۶۶ که ملاحظه بکنید هر جا عنوان سرقفلی و حق کسب و پیشه آمده، گفته اند؛ حرام است ماه ظاهراً ۱۹۰ مالک و مستأجر که حق و کسب و پیشه را به رسمیت می شناسد خلاف شرع است، ولی مجمع تشخیص مصلحت قانون وضع کرد که مقررات قانون مالک و مستأجر و مصوب ۱۳۶۵ کماکان در زمینه حق کسب و پیشه اجرا شود.

شاید بگویید که اینها احکام ثانوی و موقت است، بنده می گویم ما باید نظر بالاتری داشته باشیم. احکام ثانوی، احکامی نیستند که با گذشت زمان برگردد بلکه همان طور پیش می رود مثل خوردن مردار (= اکل میت) نیست، این جور احکام عمومیت دارد. پس باید تجدید نظر در بعضی از دیدهای استنباطی احکام و ن چیزی که مقررات و احکام فقهی می نامیم، بکنیم. به نظر بنده اگر با این دید وارد شویم بسیاری از مشکلات حل می شود.

□ - اشاره فرمودید: شاید این اشکال به نظر بیاید که براساس ضرورت یا احکام ثانوی است کنگره این جهت را دنبال می کند که با دخالت دو عنصر زمان و مکان در اجتهاد بسیاری از این تحولات برمبنای قوانین اولیه، اسلامی بشود، مثلاً با تأثیر دو عنصر زمان و مکان در دگرگونی موضوعات، حکم اولی آن عوض می شود و موضوعات جدید حکم جدید را براساس عناوین اولیه می طلبند یا مثلاً بخشی از اینها ملاکات خیلی روشن دارند و با دگرگونی قطعی مصالح ملاکات حکم قاعدتاً حکم هم دگرگونی می شود یا در بعضی موارد بر اثر تغییری که در عرف ایجاد شده، حکم به همان عنوان اولی اش دگرگونی پیدا کرده است. شما اشکالات و موارد شبهه ای را در این رابطه مطرح می کردید آیا همه اینها را براساس ضرورت یا احکام ثانوی باید حل کنیم یا پاره ای براساس عناوین اولی هم قابل حل هستند؟

استاد: به نظر بنده بسیاری از احکام را براساس احکام اولی می توانیم حل کنیم. برای اینکه حکم شارع گاهی منصوص است و گاهی برداشت فقهاست و در نهایت عمده نظر در بیان احکام این بود که روابط اجتماعی را به عادلانه ترین و منصفانه ترین شکل تنظیم کند و این تنظیم روابط اجتماعی و حل مشکلات با تغییر دیدگاهها و مقتضیات متفاوت است. وقتی متفاوت شد قطعاً دیدگاه شارع متفاوت است. گاهی از حکم رایج دست برمی دارد که اگر خود شارع بود از آن دست برمی داشت. زیرا طبع بیان حکم به گونه ای است که الان وصفی را می طلبد و زمانی دیگر، وضعی دیگر را. در آنجایی که نصوص مسلم نداریم و عمدتاً نظر فقهاست راحت تر می توانیم کار بکنیم؛ مثلاً اجتهاد علامه حلی رهنمودی است برای ما، ولی دلیل نمی شود که اگر به خلاف آن رسیدیم این خلاف فقه، خلاف شرع باشد. من قسمتی از کارهایم در همین زمینه هاست. برای تقریب به ذهن مثالی می زنم که برای خود من جالب بود و در یکی از مقالات نوشتم.

مسأله ای داریم به نام «دیون ممتازه» یعنی اگر کسی طلبکارانی متعدد داشت و دارایی او کفاف همه دیون را نداد. این دارایی باید بین طلبکاران (غرمات) تقسیم شود. حالا بحث در این است که آیا همه باید یکسان ببرند و یا در این

میان کسی هست که طلبش وضعیتی داشته باشد که باید اول کل طلب او پرداخت شود و اگر باقی ماند به بقیه بدهند. مسائل مربوط به ورشکستگی که ما در سابق داشتیم و نظیر آن در سطح بین المللی در حقوق کارگر داریم که وقتی در سازمان بین المللی کار شرکت کرده بودم مطرح بود که اگر کارفرمایی نتواند بدهی هایش را بدهد و در بین این طلبکارها کسانی هستند که به لحاظ دستمزد طلبکارند آیا می توانیم برای مکالمه کارگران امتیاز قائل بشویم. در قانون کار سابق داشتیم اما در آنجا جامعتر مطرح شد. بعد این مسأله پیش می آید که ما این مورد را بپذیریم یا نه؟ شورای نگهبان گفته بود خلاف شرع است چون طلبکاران مساوی هستند. من بررسی کردم چیزی در فقه به نام طلب ممتاز نداریم، در مسأله زوجه هم نصی در مورد نفقه گذشته اش - که طلبکار است - ندیدم که نسبت به طلبکارهای دیگر ممتاز باشد. البته زوجه در مقام مقایسه با واجب النفقه ها مقدم است اما وقتی عنوان طلب دیگر مقدم نیست. البته قانون مدنی ماده ۲۰۵ یا ۲۰۶ تصریح دارد که طلب زوجه بابت نفقه گذشته، طلب ممتاز است. در فقه آنهم به این صورت تصریح نشده. تنها چیزی که در فقه داریم اگر در بین طلبکارهای آدم مفلس «ورشکست» یا کسی که ناتوان از پرداخت دیون باشد، طلبکاری باشد که عین مالش جزء اموال آن بدهکار است این، بر دیگران تقدم دارد بدین مبنا که می تواند مالش را بردارد. ما رفتیم به دنبال شقوق مختلفی که فقها مطرح کردند و جرقه ای به ذهنمان زد که شاید بتوانیم استیناسی بکنیم به این صورت که محصولات این کارگرا هر چند عین مال آنها نیست، تبلور یافته کارشان است. ابتدا به نظرمان رسید که نکند حرفهای سوسیالیستی باشد بعد در بررسی دیدم که علامه حلی در همین مسأله (حق تقدم طلبکاری که حق عینی در اموال بدهکار ورشکست دارد) شقوق مختلفی را مطرح می کند و می گوید اگر کسی لباسی را به رختشوی در عوض یک درهم بدهد. در مقام پرداخت بدهی، رختشو «قصار» حق تقدم دارد چون پاک شدن جامه تبلور کار اوست. روایاتی در این زمینه نداریم ولی علامه با قریحه اجتهادش آن را استنباط کرد.

ما هم باید مثل علامه در مورد حق کارگران همین حرف را بزنیم. نمی گویم مثل او بگویم، بلکه همان کار علامه را انجام بدهیم. بنابراین باشد که از الفاظ آیات و روایات به شکلی استفاده بکنیم که مشکلهایمان را حل بکنیم. مسلماً نیازهای جدید راه حلهای جدید را می خواهد که ما در سوابق فقهی و روایات نمی یابیم و یا چیزهایی را می یابیم که با حل این مشکلات جور در نمی آید باید چه بکنیم؟

یکی از کارها این است که بکشیم به هر حال مشکلمان را با تعبیرهایی مختلف حل بکنیم چیزی که اسمش را «حیل شرعی»، تخلص از «ربا» می نامیم. ما به خودمان زحمت نمی دهیم که روی این جهت فکر کنیم که شاید آن جهتی که شارع گفته و حرام کرده اصلاً این جاها صدق نکند. چرا مرتب به خودمان زحمت بدهیم و الفاظ را عوض بکنیم. ممکن است این لفظ بر این مطلب صدق نکند باید دید در واقع چه مورد نظر بوده است.

در شماره جدید مجله اهل بیت بحث جالبی دیدم و آن اینکه، اگر مردی زنش را طلاق دهد باید سه ماه آن زن عده نگه دارد: **«والمطلقات یتربصن بانفسهن ثلاثه قروء و لایحلّ لهنّ ان یتکمنن ما خلق الله فی ارحامهنّ...»** حکمش عدم اختلاط و طهارت نسل است و لذا زن یائسه و غیر مدخوله عده ندارد و آنجایی

که شك و ارتياب در حيض شدن و يا نشدن داريم «واللاتي يئسن من المحيض من نسائكم إن ارتبتم فعدتهن ثلاثه اشهر واللاتي لم يحض...» نمی توانیم سه طهر حساب کنیم آیه شریفه راه حل داده گفته سه ماه باید عده نگه دارد. اما اگر جایی مواجه شدیم که زن عادت ماهانه نمی بیند یا اصلاً حامله نمی شود یا هیچ گونه ارتباطی بین زن و مرد نبوده، غیر مدخوله هم نبود، مدخوله بود، یا سه هم نیست، یا لوله رحم را بسته اند و یا از طریق اطمینان بخش دیگر، حاملگی در کار نیست، می توانیم در اینگونه موارد بگوییم زن عده ندارد. اما چون عده نگه داشتن منحصر شد به یائسگی و غیر مدخوله بودن، تعبداً در بقیه موارد باید بگوییم مثل وفات (که عده اش چهار ماه و ده روز است) عده دارد.

این مسأله ای بود که سخن خلاف آن، خلاف شرع به حساب می آمد، اما اخیراً بحثی باز شده است که در مورد زنانی که رحم ندارند، رحمشان را برداشته اند آیا باید عده نگه دارند یا نه؟ نتیجه گیری بحث تقریباً این شده بود که اینها عده ندارند و کوشیده شده است اینها را مشمول «یئسن من الحيض» بکنند. در روایات هم آمده که «لا تحيض و مثلها لا تحيض» آن کسی که رحمش را برداشته می توانیم بگوییم «مثلها لا تحيض».؟ در آن زمان که «رحم در آوردن» نبود منظور این بود زن در سنی باشد که معمولاً حیض نمی شود، اما در این زمان می توان چنین زنانی را مشمول این قسمت اخیر از روایات دانست.

آیا نمی توانیم بگوییم این عده نداشتن به دلیل «لا يحل لهن انما يكتمن ما خلق الله...» است. و وقتی جایی مسلم شد که اساساً زمینه ای وجود ندارد تا بچه ای وجود داشته باشد آن استدلال «و مثلها لا تحيض» را نمی توانیم بیاوریم و آن لفظ را شاملش بکنیم، بلکه باید به دنبال حکمت و مصلحت این کار بگردیم. اگر به همین شکل برداشت بکنیم خیلی از جاها می توانیم همین طور استنباط کنیم و لازم نیست. به احکام ثانوی - که برای برهه ای از زمان است - رجوع کنیم.

□ - در این مورد علامه در مختلف بنا بر این ملاکی که در روایت تصریح به آن شده که عده لازم نیست به طور مطلق گفته و فتوا داده است.

استاد: شما در کتب فقهی بگردید رد پای خیلی از مسائلی که امروز مطرح است وجود دارد و ما همان کاری که فقها در زمان خودشان می کردند، باید بکنیم. مثلاً در بحث مسؤولیت مدنی داریم که آیا در ازای خسارت معنوی مثل تهمت و اهانتی که به کسی می شود به عنوان جبران می توان پول قرار داد؟ در این مورد باید چه کرد در جهان امروز خسارت معنوی را با توجه به مذاق مادی که بسیاری از مردم دنیا پیدا کرده اند، با پول جبران می کنند. از نظر اسلامی در این مورد اشکال وجود دارد. در قانون اساسی اصل ۱۷۱ عنوان جبران خسارت مادی و معنوی آمده، منتها نوشته طبق موازین فقهی. ما در سابقه فقهی که می گردیم نمونه روشنی نمی یابیم مثلاً یک نمونه روشن خسارت معنوی به این معنا مسأله قذف است که حکم آن در قرآن آمده و برای آن مجازاتی ذکر شده: «و الذین یرمون المحصنات ثم لم یاتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانین جلدۀ و لا تقبلوا لهم شهادة ابدًا و اولئک هم الفاسقون» که در حقیقت نوعی محرومیت اجتماعی برای قذف بوجود می

آید و نداریم که مقذوف می تواند مطالبه مالی بکند. در مسؤولیت مدنی ما هم جبران خسارت معنوی و مادی آمده است. وقتی دو - سه مورد آن در مجلس به عنوان خسارت معنوی آمد شورای نگهبان آن را به عنوان اینکه جبران خسارت معنوی با مادی خلاف شرع است، رد کرد. ظاهراً ملاکشان این است که وجهی ندارد کسی را در این موارد، ضامن و مسؤول بدانیم که بخواهد بپردازد و این مسأله مبنای شرعی ندارد، مبنای شرعی «**من اتلف مال الغير فهو له ضامن**» و «**من اضر بطریق المسلمین فهو ضامن**» است.

مقداری بررسی کردم و دیدم آنجایی که شخص عمل ضروری جسمی به فردی وارد کند که نقص عضو نیست، بایدارش یا تحت عنوان حکومت چیزی بدهد، در واقع خسارت معنوی را بیان می کند چون طرف از نظر روانی چیزی را از دست داده است و این جزو خسارتهای معنوی قرار گیرد. علامه می گوید: اگر کسی جنینی را سقط بکند باید دیه بر حسب مراحل مختلف آن بپردازد حالا اگر کسی کاری بکند که زن چیزی سقط کند که جنین انسان نباشد، بلکه زایده ای باشد (در قانون مجازات ما هم آمده) اینجا دیه ای تعلق نمی گیرد آن طرف که این کار را کرده است چیزی باید بدهد. می گویند اگر بر زن ضرب و جرح وارد شده باشد، به عنوان ضرب و جرح دیه یا ارش به حسب مورد دارد. علامه در قواعد، فرعی مطرح می کند، اگر آن چیزی سقط شده موجود انسانی نیست و ضرب جرحی وارد نشده است، اما زن درد کشیده، برای این درد که جنبه روحی دارد علامه احتمال می دهد که چیزی پرداخت شود ولی عموم فقها آن را رد کرده اند. اینها جرقه هایی بود که زده می شد. گرفتن مال، گاهی باعث تشفی خاطر شخص است و خود این مال می تواند تا حدودی آن ضربه روحی و خسارت معنوی را جبران کند.

بنابراین باید افراد مصالح و شایسته بنشینند اینها را بررسی کنند و فتوا بدهند و با این کار خدمت بزرگی به اسلام می کنند و جلوی گفته کسانی که می گویند قوانین اسلام به درد امروز نمی خورد، قابل اجرای نیست می گیرند. همان مطلبی که امام (ره) فرمود: کاری نکنید که بگویند اسلام عاجز از راه ارأه جامعه است.

پروفسور **رنه داوید**، از استادان بزرگ حقوق، فرانسوی است کتابی دارد به نام **سیستمهای بزرگ حقوقی معاصر** وی در بخشی از آن در مورد اسلام صحبت می کند و می گوید: «احکام اسلامی آن موقعی که اجرا می شد خوب بود و جوامعی را اداره می کرد. از حقوقدانان اسلامی نقل می کند که بعضی از حقوقدانان اسلامی نگرانی ای که دارند این است که: فقه اسلامی به عنوان مسائل مقدسی به حساب آید و کنار گذاشته شود و در متن جامعه عمل نشود و این خیلی بد است». او درست هم می گوید که واقعاً برای کسی که معتقد به اسلام است و اعتقاد دارد اسلام، نظام اجتماعی، سیاسی و... دارد، جای نگرانی است. این وضعیت، مقداری بر اثر تهاجم فرهنگی و سست شدن مسلمانان است. و مقداری هم تقصیر خودمان است که اسلام را درست نفهمیدیم و نمی توانیم درست برای خودمان و دیگران تبیین کنیم. در اینجا اشاره ای کلی می کنم، شما به صدر اسلام بنگرید احکام فرعی ای که قرآن و پیامبر آورده اند دقیقاً در جایی آمده که نیاز بوده است؛ مثلاً مسأله «طلاق»، در زمان جاهلیت دید خاصی به زن داشتند نه تنها برای او مالکیت قائل نبودند، بلکه او را جزو اموال می دانستند که از

کسی دیگر به ارث می رسد و از هر نظر در اختیار مرد بود. البته به طور کلی نبوده ولی غالب بوده است گر چه زنان مستقلی هم داشته ایم. در مورد اطلاق نازل شد که باید به شان نزول آن توجه شود. که این شأن نزولها خیلی مطالب به ما یاد می دهند. اسلام بیان داشت که طلاق تا دو مرحله بیشتر وجود ندارد در مرحله سوم دیگر نمی شود رجوع کرد. طلاق خلعی و رجعی پیش بینی شد. در مورد قذف با آن شدت برخورد کرد، «و الذین یرمون ازواجهم و لم یاتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانین جلدۀ ولا تقبلوا لهم شهادة ابدآ و اولئک هم الفاسقون». مثلاً مردی وارد خانه می شود و می بیند زنش با نامحرم زنا می کند. او نمی توانست چهار شاهد بیاورد، در اینجا به پیامبر P رجوع کرد. بر طبق تفسیر مجمع البیان ابتدا پیامبر می خواست در این مورد چیزی بگوید که وحی آمد: «والذین یرمون ازواجهم و لم یکن لهم شهداء الا انفسهم فشهاده احدهم اربع شهادات بالله انه لمن الصادقین» بر این اساس لعان مطرح می شود.

این را می خواهیم بگویم که اسلام در آن موقع احکامی آورده و به بهترین وجه جامعه را اداره کرده است. الان با این دید به قوانین جزایی، پاره ای از مسائل زنان، برخی از مسائل حقوق بشر و ... باید این بنگریم اگر این گونه نگاه کنیم می توانیم خیلی از احکام را در جامعه کارساز بکنیم بدون اینکه بدعت باشد.

نکته آخر، برای اهمیت موضوع عرض کنم ما غیر از مشکلات حقوقی داخلی که داریم در بعد خارجی در مجامع بین المللی نیز مشکل داریم. در حالی که در کلیات مسائل بسیار خوبی داریم که می توانیم مطرح کنیم که گاهی بالاتر از گفته های آنان است گاهی مساوی. اما در مواردی بوده که حتی افراد بسیار بزرگ نتوانستند مسائل را پیروانند و توجیه کنند. وقتی توجیه نمی شود می گوئیم اسلام این را می گوید، البته این حرف درستی است اگر یقینی باشد که گفته اسلام است ولی شاید برداشت فقها این باشد که اگر با دید دیگری نگاه شود استنباط دیگری بشود، و لذا گاهی با پناه بردن به اسلام چهره آن را خراب می کنیم.

□ - در پایان از حضرتعالی که وقت گرانبهای خویش را در اختیار ما قرار دادید متشکر و سپاسگزاریم.