

فقه جواهری در نگاه امام خمینی (ره)

مجتبی رحیمی*

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۹/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۱/۲۲)

چکیده

تحول در حوزه های علمیه، عرصه های مختلفی دارد. تحول در شیوه و متد اجتهاد، تحول در شیوه مدیریت حوزه، تحول در شیوه آموزش و ... بی شک مهم ترین عرصه در این زمینه، تحول یا عدم تحول در شیوه اجتهاد است. نظر امام خمینی (ره) در مورد متد و شیوه اجتهاد لزوم حفظ اجتهاد سنتی و جواهری است. از این رو برخی از کسانی که مخالف تحول در شیوه اجتهاد هستند، سخنان حضرت امام را مستندی برای سخنان خود قرار می دهند. در حالی که ایشان از کسانی است که عمیقاً اعتقاد به پویایی فقه شیعه دارد و با تحفظ بر اصول اصلی فقه شیعی، دست به تکامل عرصه های مختلف فقه زده اند. لذا ضروریست با تبیین مشخصات اجتهاد مرسوم و سنتی، عرصه هایی را که تحول در آن ها انحراف و زمینه هایی که تحول در آن ها رشد و پیشرفت محسوب می شود، روشن شود و نیز عملکرد حضرت امام با استناد به آثاری که از ایشان به جای مانده و با توجه به زمینه های اجتماعی ای که موجب شده امام بر اجتهاد جواهری تأکید کند، تبیین شود. لذا در ادامه مشخصات اجتهاد سنتی شیعی بررسی شده و با استناد به عملکرد حضرت امام در فقه و اصول و نیز تبیین برخی شرایط اجتماعی حاکم بر زمانی که حضرت امام، سخن از فقه جواهری زده اند، مقصود ایشان از فقه جواهری روشن می شود. علاوه بر این از سخنان مقام معظم رهبری نیز در تبیین مقصود امام راحل استفاده می کنیم.

کلیدواژگان

تحول، تکامل، خطوط اصلی، خطوط تکامل پذیر، فقه جواهری.

* طلبه سطح چهار حوزه علمیه، مدرس حوزه علمیه قم، قم، ایران

مقدمه

بحث از تحول در حوزه های علمیه از جهات مختلف و متعدد، از مباحثی است که از دیرباز در مجامع علمی مطرح بوده است. بعد از انقلاب بزرگی که به رهبری حضرت امام (ره) به وقوع پیوست و حوزه به گونه ای رسمی وارد مسائل اجتماعی و نظام سازی شد، این ضرورت نمایان تر شد و لزوم بررسی این امر به امری بدیهی بدل گشت. یکی از مهم ترین، بلکه مهم ترین بعد از ابعاد تحول، تحول در خود روش اجتهاد و فقاهاست. سخن این است که آیا روشی که پیشینیان در اجتهاد داشته اند و تا به امروز ادامه دارد برای اداره جامعه کفایت می کند؟ یا باید روشی جدید و طرحی نو در انداخت؟ اگر روش سنتی حوزه کفایت می کند، خصوصیات آن روش کدام است؟ آیا نمی توان با تحفظ بر همان روش سنتی، آن را تکامل بخشید؟

حضرت امام خمینی (ره) در موارد متعددی، لزوم تحفظ بر فقه سنتی و جواهری را مطرح کردند. مثلاً فرمودند:

این جانب معتقد به فقه سنتی و اجتهاد جواهری هستم و تخلف از آن را جایز نمی دانم. اجتهاد به همان سبک صحیح است ولی این بدان معنا نیست که فقه اسلام پویا نیست، زمان و مکان دو عنصر تعیین کننده در اجتهادند. مسئله ای که در قدیم دارای حکمی بوده است به ظاهر همان مسأله در روابط حاکم بر سیاست و اجتماع و اقتصاد یک نظام ممکن است حکم جدیدی پیدا کند، بدان معنا که با شناخت دقیق روابط اقتصادی و اجتماعی و سیاسی همان موضوع اول که از نظر ظاهر با قدیم فرقی نکرده است، واقعاً موضوع جدیدی شده است که قهراً حکم جدیدی می طلبد. (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۱، ص ۲۸۹)

بعد از ایشان نیز خلف صالحشان حضرت آیت الله خامنه ای همین خط و راه را ادامه داده و از لزوم محافظت از فقه سنتی سخن گفتند. اما علی رغم این که هم حضرت امام (ره) و هم رهبری معظم، عالمانی تحول خواه بوده و هستند، برخی که با تحول مخالفند سخنان ایشان را دست مایه خود قرار دادند و با هر گونه تحولی به نام تحفظ بر فقه سنتی و جواهری مخالفت کردند. بعضی از کسانی هم که تحول را ضروری می دانستند به خاطر این که به عمق بیان این دو اندیشمند

تحول خواه نرسیدند در این راه دچار تردید شده و این امر مقدس را کاملاً حد اقلی به پیش بردند. لذا ضروری است به اندازه مقتضی در مورد معنای دقیق فرمایشات این بزرگان به بحث و دقت نظر پردازیم. از این لحاظ سعیمان در مقاله پیش رو تبیین دقیق فرمایشات ایشان و رهبری در مورد فقه جواهری است.

مراد امام خمینی (ره) از فقه جواهری

از آن جایی که حضرت امام منظور خودشان را از فقه جواهری بیان نکرده اند (و شاید فکر نمی کردند که این جمله روشن با زمینه های اجتماعی روشن تر، خود نیز گرفتار نقض و ابرام های بی پایان طلاب و فضلا! شود!) برای یافتن معنای دقیق سخنان حضرت امام لازم است به اموری توجه کرد:

یکم: فقه سنتی، واقعیتی تاریخی

وقتی گوینده ای در مورد یک امر واقعی و تاریخی سخنی می گوید، بهترین راه برای فهم مقصود او از آن امر، بررسی عینی و تاریخی موضوع سخن است. لذا اگر بخواهیم دقیقاً بفهمیم مقصود حضرت امام و رهبری از فقه سنتی چیست لازم است فقه سنتی را به صورت یک واقعیت تاریخی بررسی کنیم و ببینیم چه ویژگی هایی داشته است. تا وقتی کسی می گوید باید فقه سنتی را حفظ کرد مشخص باشد منظورش کدام فقه است. در این زمینه باید گفت: فقاهت شیعی مرکبی است تشکیل یافته از امور ثابت و متکامل.

خطوط اصلی (که تغییر در آن ها انحراف است):

خطوط اصلی فقه شیعه را می توان در سه عرصه پیگیری کرد. منابع معرفت، سطح معرفت و روش تفسیر متون دینی. سعی ما بر این است که بعد از طرح هر کدام از این موارد، انحرافات مربوط به همان عرصه را نیز بیان کنیم:

منابع معرفت

بی شک یکی از ارکان بسیار مهم هر مکتب علمی، منابع آن است. همانطور که بین علما مشهور

است، فقه شیعی متکی بر چهار منبع اصیل و محکم است. قرآن، سنت (اعم از قول و فعل و تقریر پیامبر و اهل بیت)، عقل و اجماع. ابن ادریس حلی در این مورد می‌فرماید:

رسیدن به حکم الله به یکی از این چهار روش است: یا از کتاب الله است و یا از سنت متواتره و یا اجماع. و هر گاه هیچ یک از این سه نبود آن چه در نزد محققین معتبر و معتمد است، دلیل عقل در آن مسأله می‌باشد... (حلی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۸)

با توجه به این امر است که انحراف فقاها در نزد اهل سنت و اخباریون و نیز برخی از روشنفکران (مانند آن چه سروش در ضمن بحث از بسط تجربه نبوی مطرح کرده‌اند)، روشن می‌شود.

سطح معرفت

دومین شاخصه مهم فقه شیعی تبعیت از علم است. در نزد شیعه تمام ادله ای که بر احکام اقامه می‌شود یا باید خود مفید علم باشند و یا این که حجیتشان بر اساس علم باشد. بنابر این باید همه امارات و نیز اصول عملیه، حجیتشان بر اساس ادله قطعی ثابت شود. سید مرتضی در کلام جامعی که در ضمن بحث از قیاس مطرح می‌کند، می‌فرماید:

فعلی که مکلف، ملزم به انجام آن است یا باید برای او معلوم باشد و یا در حکم معلوم. (و این قسمت دوم خود دو صورت دارد) به این بیان که یا متمکن از علم به آن باشد و یا اگر علم به آن برایش ممکن نیست، سبب و طریقتش برای او معلوم باشد (مثل این که کسی بگوید شهادت دو نفر عادل قطع حاصل نمی‌کند اما به حجیت شهادت آن‌ها قطع داریم). (علم الهدی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۲۰۲)

با توجه به این اصل است که ادله ای مانند قیاس و خواب و استحسان و ... فاقد حجیت‌اند.

پذیرش روش عقلایی در تفسیر متن

روشن است که تفسیر تنها در حدود قواعد شناخته شده زبان و روش‌های عقلایی و متداول، موجه و معتبر است؛ زیرا بیرون از قراردادهای عقلایی، نظام دلالت‌ها فرو می‌ریزد. برای همین (اختلال) نیز خدای متعال وقتی می‌خواهد با انسان سخن بگوید، از این قواعد عدول نمی‌کند؛

زیرا می‌داند که انسان همین اعتبارات شناخته شده را درک می‌کند. از این رو پیامبران به زبان امت‌هایشان سخن می‌گفتند. و اهل بیت نیز هیچگاه در مقابل روش عقلا، روش جدیدی ابداع نکرده و مردم را از سلوک بر اساس روش عقلایی در تفسیر قرآن یا سخنانشان منع نکردند و در هر جا که ورود کرده اند کاملاً در مقام تأیید و تأکید بر همان نکات عقلایی بوده است. در نزد حضرات اهل بیت ع حجیت ظواهر قرآن (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۶۲۸) و نیز حجیت خبر ثقه (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲؛ ص ۲۰۶) مفروض بوده است. ایشان (ائم‌ع) در مقام لزوم توجه به قرائن در فهم کلام ضرورت مراجعه به ناسخ و منسوخ و عام و خاص و محکم و متشابه را گوش زد می‌کردند. (شیخ حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷؛ ص ۲۰۷) و نیز از زیاده روی در استفاده از نحو و قواعد آن نهی می‌نمودند (نوری، ۱۴۰۸، ج ۴؛ ص ۲۷۹). و در فرض تعارض بین اخبار به قواعد عقلایی ای مانند مشهور بودن روایات، افقه یا عدل یا اضبط بودن راوی و ... اشاره کرده اند. (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۵، ج ۴؛ ص ۱۳۳)

این امر، از مواردی است که علما و اندیشمندان شیعه بر آن وفاق دارند. آقای علیدوست بعد از این که کاربرد عرف در شرع را تقسیم به «کاربرد استقلالی و غیراستقلالی» کرده، کاربرد «غیراستقلالی» را نیز دارای مصادیقی می‌داند:

- مراجعه به عرف در مفاهیم مفردات و هیأت‌های به کار رفته در دلیل
- مراجعه به عرف در برداشت از مجموعه دلیل یا ادله و امور پیرامون
- مراجعه به عرف در تطبیق مفاهیم عرفی بر مصادیق

ایشان بعد از تبیین و توضیح اقسام سه‌گانه کاربرد غیراستقلالی عرف، در ذیل کاربرد سوم (تطبیق مفاهیم بر مصادیق) درباره برخورد علما و فقهای شیعه با آن‌ها چنین می‌نویسد:

بر خلاف کاربرد آلی (غیراستقلالی) اول و دوم که مورد وفاق فقیهان در اندیشه و عمل بود، این کاربرد برای عرف در هر دو عرصه نظری و عملی مورد اختلاف اندیشمندان قرار گرفته است. (علیدوست، ۱۳۸۸، صص ۲۱۳-۲۵۴)

می‌بیند که آقای علیدوست مرجعیت عرف در مقام تفسیر متن (که محل بحث ماست) را مورد وفاق همه فقهای شیعه می‌داند. اگر کسی کتب اصولی را ملاحظه کند عبارات زیادی در

تأیید این مطلب می‌یابد. در این جا به دو بیان اکتفا می‌کنیم. حضرت امام در این باره چنین می‌فرماید:

ملاک و میزان در تشخیص تمام مفاهیم (و مصادیق) عرف است؛ چرا که شارع در مخاطبات و محاورات مانند یکی از عرف عمل کرده است، و اصطلاح و روش خاصی غیر از روش عرف برای القاء کلام ندارد. لذا مردم از جملات شارع مانند «اجتنب عن الدم» یا «اغسل ثوبک من البول» همانی را می‌فهمند که اگر یکی از خودشان آن جملات را به کار می‌برد، می‌فهمیدند. به خاطر همین وقتی شارع بفرماید «فاغسلوا وجوهکم و ایدیکم الی المرافق» شستشوی متعارف را از آن می‌فهمند نه شستشو از بالا به پایین با دقت عقلی.... (امام خمینی، ۱۳۸۱، ص ۲۲۰)

با توجه به این ویژگی، دو طیف از روش‌های تفسیری عدول از روش عقلایی تفسیر بوده و فاقد حجت می‌باشند:

۱. تفسیر بطنی

شایع‌ترین معنای بطن، کشف معانی فراتر از ظرفیت الفاظ است؛ معانی و مفاهیمی که رابطه عقلایی با متن ندارند؛ یعنی مفسر می‌گوید این لفظ بر فلان معنا دلالت می‌کند، اما دلیل عقلایی از جنس اعتبارات لفظی و قواعد ادبی نمی‌آورد. مثلاً زید شحام می‌گوید روزی قتاده بن دعامه خدمت امام باقر رسید. امام فرمود: تو فقیه اهل بصره هستی؟ عرض کرد: بله. فرمود: به من خبر رسیده است که تو قرآن را تفسیر می‌کنی؟ گفت: بله. فرمود: بر اساس علم یا جهل؟ گفت: علم. فرمود: پس بگو از نظر تو تفسیر آیه «و قدرنا فیها السیر سیروا فیها لیالی و ایاما آمنین» که درباره قوم سباست، چیست؟ قتاده گفت: یعنی اگر حاجی با ره توشه حلال به زیارت خانه خدا عزیمت کند، خدای متعال او را از گزندها مصون می‌دارد. امام فرمود: آیا تا به حال کسی را ندیده‌ای که با زاد و راحله حلال به زیارت خانه خدا برود و در راه گرفتار رهنان بشود؟ گفت: دیده‌ام. امام فرمود: وای بر تو قتاده! اگر از پیش خودت یا بر اساس آنچه از دیگران شنیده‌ای قرآن را تفسیر کنی، هم خودت و هم دیگران را هلاک کرده‌ای. تفسیر آیه چیزی نبود که تو گفتی، بلکه این است: اگر کسی با زاد و راحله حلال قصد خانه خدا را بکند و حق امامت ما را ادا کند و از صمیم قلب ما را

دوست داشته باشد، حجتش قبول است و در آخرت از عذاب الهی مصون خواهد بود. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۳۱۱)

نکته جالب در این روایت این است که هر دو تفسیر (تفسیر قتاده و امام ع) دلیل لفظی ندارد و فراتر از ظرفیت قواعد و اوضاع ادبی و لغوی است؛ زیرا آیه در مورد قوم سباست. خدای متعال آنان را از نعمت باغ های سرسبز بهره مند ساخت و راه های آنان را امن کرد و...؛ ولی چون شاکر نبودند، گرفتار عذاب الهی شدند.

باری، ورود به این عرصه جایز نیست و ثمره آن چیزی جز تفسیر به رأی و هرج و مرج در نظام گفت و گو و نوشتار نیست. و اگر هم ما تفسیر امام باقر ع را می پذیریم، از آن روست که دلیل قطعی بر امامت و عصمت ایشان داریم و می دانیم که حامل علم ظاهر و باطن قرآن است؛ و گرنه همان طور که تفسیر قتاده را قبول نمی کردیم، تفسیر امام ع را هم نمی پذیرفتیم. این مطلب، مورد توافق قاطبه علمای شیعه است و همگی - جز برخی افراد شاذ که تحت تأثیر افکار صوفیه قرار گرفته اند - دسترسی به بطون قرآن را منحصر در اهل بیت ع می دانند.

۲. تفسیر فلسفی

مقصود از تفسیر فلسفی متون، استفاده فلسفی از متون دینی نیست. اگر آیه یا روایتی ناظر به یکی از براهین فلسفی باشد و فیلسوفی آن را در تأیید برهان خود بیاورد، افق هایی جدید نیز برای او باز می شود. مقصود از تفسیر مذموم فلسفی، تفسیر متن با روش فلسفی است. یعنی همان طور که یک فیلسوف یا ریاضی دان با یک مسئله مواجه می شود و به همه احتمالات توجه می کند و در صدد رفع تمام احتمالات است، مفسر نیز با متن، مانند گزاره های عقلی برخورد کند. بنابراین سرزنش «تفسیر فلسفی متون»، مستلزم نفی فلسفه یا استفاده های فلسفی از متون دینی نیست؛ بلکه نهی از اختلاط روش ها در علوم است. با روش فلسفه، نمی توان متن وحیانی را تفسیر کرد؛ زیرا تفسیر، روشی دیگری دارد.

مشخصه های اصلی تفسیر فلسفی از این قرار است که مفسر یا از اول دست به خلق تمام احتمالات ممکن در اطراف متن می زند و یا این که علی رغم ظهور عرفی یک متن، احتمالات

غیرعرفی را چنان تقویت می‌کند که معنای ظاهر و عرفی آن را تحت الشعاع قرار داده و موجب می‌شود که آن معنای ظاهر از حجیت بیفتد. وحید بهبهانی هر دو نحو از طرح احتمال در مقابل معنای ظاهر عرفی را تخطئه کرده. ایشان در ضمن بحث از شرایط اجتهاد می‌نویسد:

هشتم: این که فقیه با توجیه و تأویل در آیات و روایات مأنوس نباشد به حدی که معانی مؤوله از جمله احتمالات مساوی با معنای ظاهر شده و مانع از اطمینان به آن معنای ظاهر شوند. کما این که از برخی شاهدیم. و نیز نباید عادت به تکثیر احتمالات داشته باشد؛ چرا که تکثیر احتمالات موجب فساد ذهن می‌شود. (بهبهانی، ۱۴۱۵، ص ۳۴۱)

به نظر ما روش شیخ انصاری در تفسیر متن، روش فلسفی بوده و از روش عقلایی تفسیر عدول کرده است. مثلاً آن جایی که در ترجمه یک روایت کوتاه ۱۸ احتمال را مطرح می‌کند از این شیوه استفاده می‌نماید. (اهمیت این بحث اقتضای این را دارد که در مقاله ای جداگانه مورد بررسی قرار گیرد)

دوم: خطوط تکامل پذیر

مکاتب علمی نیز مانند جوامع انسانی دارای مرگ و حیات، رشد و نکس و پیشرفت و پسرفت هستند. هر کس نگاهی اجمالی به مکاتب فقهی و اصولی شیعه ببیند این معنا را با همه وجود تصدیق می‌کند. اخباریگری اولیه تا اجتهادی کردن فقه شیعه توسط ابن ابی عقیل، و تکمیل آن توسط شیخ طوسی و دوره تقلیدی که تا صد سال بعد از شیخ وجود داشت. و تا سلطه تفکر اخباری بر جهان شیعه و سپس تجدید اصول توسط وحید بهبهانی و مکتب شیخ انصاری...

نکته ضروری در این جا این است که باید پرسید چه عواملی موجب تکامل و بالندگی یک مکتب می‌شود؟ و یا اساساً ملاک پیشرفت و پسرفت مکاتب کدام است؟ و بر چه اساسی می‌توان به قضاوت نشست و مثلاً مکتب وحید را بالنده تر از مکتب شیخ طوسی دانست؟

ملاک تکامل در مکاتب فقهی

اموری مانند پیشرفت و پسرفت، رشد و نکس و ... با هدف سنجیده می‌شوند. اساساً وقتی سخن

از رشد به میان می آید توجه به هدف نیز در ضمن آن بیان می شود. رشد همیشه جهت دار است. مثلا انسان مادی رشد را در رسیدن هرچه بیشتر به مطامع دنیوی و لذت های مادی می داند اما انسان الهی رشد را در رسیدن به سعادت اخروی و ابدی و ... در این جا نیز وقتی از رشد و تکامل مکاتب فقهی سخن می گوئیم لاجرم باید بر اساس هدف بررسی نماییم. لذا ما مکتبی را رشد یافته و متکامل می دانیم که:

با حفظ شاخصه های ذاتی و اصلی فقاقت شیعی، موجب شود تا فقیه روشمندتر، متقن تر و سریع تر به هدف از فقاقت برسد.

درست است که تحول و تکامل در شاخصه های اصلی فقاقت تصور نمی شود یعنی نمی شود گفت که تا الان منابع منحصر بوده اند در "کتاب و سنت و عقل و اجماع"، از امروز "تجربه شهودی عرفا" را نیز به آن ها اضافه می کنیم (همانگونه که گفته اند!)، اما محورهایی در اطراف این شاخصه ها وجود دارند که قابلیت پیشرفت و پسرفت دارند. بر اساس آن ها می توان در مورد تعالی یا عدم تعالی مکاتب قضاوت کرد. این محورها از این قرارند:

۱. استفاده کامل از ظرفیت منابع

یکی از اموری که می تواند در تکامل یا عدم تکامل یک مکتب فقهی تأثیرگذار باشد قدرت آن مکتب در استفاده از ظرفیت های منابع است. کاملا قابل تصور است که دو مکتب دارای منابع مشترک باشند اما یکی از آن ها به دلیل استفاده خوب و مناسب از ظرفیت های منابع، بهتر و متکامل تر از مکتب دیگر باشد. و همانگونه که گذشت در طول تاریخ فقهی شیعه نیز بسیار اتفاق افتاده است. بعضی از اموری که از این حیث مؤثرند و در مکاتب و مناهج مختلف شیعه شاهد آنیم، از این قرارند:

طرح قواعد لفظی به صورت یک منطق منسجم

همانطور که گذشت در میان منابع، کتاب و سنت، مهمترین رکن فقاقت هستند. و نیز گذشت که پیامبر اکرم و اهل بیت علیهم السلام در مورد تفسیر متن به همان روش عقلایی عمل کرده و روش جدیدی ارائه نکرده اند. طبعا اگر کسی بخواهد از تمام ظرفیت کتاب و سنت استفاده کند باید

مجهز به یک منطق تفسیر کامل و قوی باشد. مباحث الفاظ که در کتب اصولی مطرح است دقیقاً با همین هدف شکل گرفته و علمای اصولی نیز همیشه در صدد پیشرفت و غنا بخشیدن به مباحث آن بوده‌اند. این اقدام نیز گاهی به حذف کردن برخی مطالب از مباحث الفاظ اصول بوده و گاهی اضافه کردن مباحثی که گذشتگان آن را طرح نکرده بودند. به عنوان نمونه در کتب اصولی اولیه حتی از معانی حروف نیز بحث می‌شد (حلی، محقق، ۱۴۰۷؛ ص ۸۹) در حالی که در کتب اصولی فعلی اثری از این مباحث در کتب اصولی دیده نمی‌شود و برای یافتن این معانی باید به کتب نحوی مراجعه کرد. و یا این مباحثی در گذر زمان به مباحث الفاظ اضافه شده در حالی که در کتب اولیه اصول مطرح نبوده است. به عنوان نمونه می‌توان به مبحث وضع اشاره کرد. منظورمان از بحث وضع مجموعه‌ای از مباحث ذیل عنوان وضع هست به این عناوین: «حقیقة الوضع»، «من الواضع؟»، «الكلام في أقسام الوضع: وضع عام و موضوع له عام. وضع خاص و موضوع له خاص...»، «المعاني الحرفیة»، «الكلام في الفرق بين الإنشاء و الإخبار»، «الكلام في معاني أسماء الإشارة»، «الكلام في الضمائر»، «الموصلات». شما اگر کتابی مثل العده شیخ طوسی را ملاحظه کنید بحثی به این صورت در آن پیدا نمی‌کنید. و اگر اسمی از وضع آمده در ذیل مباحثی مثل معنای حقیقی و مجازی الفاظ بوده است (طوسی، ۱۴۱۷، ج ۱؛ ص ۲۸). البته ما در صدد این نیستیم که تمام تطورات و تحولات مباحث الفاظ در اصول را نشان دهیم؛ بلکه هدف تنها این بود که نشان بدهیم که تطورات در مباحث الفاظ از جمله مباحثی است که در کتب اصولی وجود داشته است و علمای ما در صدد تکمیل مباحث آن بوده‌اند. لذا در این راستا می‌توان به منطقی در تفسیر متن رسید که بسیار کامل تر و دقیق تر از مباحث الفاظ فعلی اصول فقه باشد. منطق و علمی که "از عوامل تأثیرگذار در انتقال معنا و ضوابط هر یک از آن‌ها بحث می‌کند تا فرایند انتقال معنا را مهندسی و نتیجه‌بخش کند". همان کاری که در کتاب «منطق تفسیر متن» (اکبرنژاد، ۱۳۹۵) اتفاق افتاده است.

استفاده ارتكازی یا تفصیلی از کلامک

همه می‌دانند که کلام جایگاه نخست را در میان علوم دینی دارد و فقه و اخلاق باید در امتداد آن باشد؛ اما در وقت استنباط و اجتهاد، وضعیتی دیگر بر ذهن ما حاکم می‌شود؛ در مقام نظر پذیرفته‌ایم که «اعتقادات»، مبادی اصول و فقه است و «عقاید» ریشه درختی است که اصول تنه آن

و فقه نیز شاخ و برگ آن است؛ اما شگفتا که در مبادی و پایه‌های اصلی علم، به اجمال و ارتکاز بسنده و شالوده علم را ناهمگون و بی‌برنامه رها می‌کنیم؛ سپس مسائل فرعی را که تکیه بر آن مبادی دارند، شرح و بسطی فراخ می‌دهیم!

البته از آغاز تأسیس علم اصول، برخی بحث‌های کلامی مرتبط با استنباط مطرح شده است. مثلاً شیخ طوسی عنوان فصل پنجم از کتاب *عده الاصول* (ره) را چنین بیان می‌کند: «بیان آنچه از معرفت صفات خدای متعال و پیامبر(ص) و ائمه(ع) لازم است تا بتوان به فهم کلامشان دست یافت.» (طوسی، ۱۴۱۷، ج ۱، فصل پنج، ص ۴۲)، و یا این که علامه وحید بهبهانی(ره)، کلام و به‌ویژه برخی از قواعد آن را، در شمار مقدمات اجتهاد می‌دانست: «یکی از شرایط اجتهاد علم کلام است؛ چرا که اجتهاد متوقف بر معرفت دقیق بر اصول دین، و این که خداوند مرتکب قبیح نشده و تکلیف به مالایطاق نمی‌کند و ...» (وحید بهبهانی، ۱۴۱۵، ص ۳۳۶) اما هیچگاه بزرگان در صدد برنیامدند که به صورت دقیق و تفصیلی مشخص کنند که کدام گزاره کلامی در کجای فقه و اصول مؤثر است؟ و این تأثیر به چه کیفیتی است؟ و ... طبعاً در این صورت استفاده از کلام در فقه و اصول به صورت ارتکازی اتفاق می‌افتاد و گذشت که ارتکازی بودن یک امر همان و راکد ماندن آن همان. تنها در صورتی می‌توان از ظرفیت کامل کلام در فقه و اصول بهره برد که این تأثیر گذاری به صورت تفصیلی واکاوی شود. همان کاری که در «کلام فقهایی» (اکبرنژاد، ۱۳۹۵) صورت گرفته است. این کتاب در چهار فصل به نگارش درآمده است: خداشناسی فقهایی، انسان شناسی فقهایی، دنیا شناسی فقهایی، مربی شناسی فقهایی. و در هر بخش سعی شده صفاتی از خدا یا انسان یا دنیا یا مربی که در فقه و اصول تأثیرگذار است بیان شود، سپس لوازم هر یک از آن‌ها پیگیری شده و این کار باعث قدرت و سرعت بیشتر در حل مسائل فقهی و اصولی می‌شود. در صورت تمایل می‌توانید این کتاب را مطالعه کنید تا صدق سخن را دریابید.

بسیار بعید است که کسی از اندیشمندان تفصیلی کردن مباحثی را که همه به ضرورتش اذعان دارند، انحراف در روش بدانند و بنامند.

۲. به کار گیری روش‌های بهتر

تغییر و تعالی دادن به روش‌ها با تحفظ بر شاخصه‌های اصلی فقهات شیعی، همیشه در میان

علمای شیعه رایج بوده است. مثلاً شیخ انصاری روشی که در کتاب‌ها و مباحث اصولی پیشین، رایج و معمول بود برکناری نهاد و ترتیب و تنظیمی جدید برای مسائل این علم ابتکار کرد. در پی این ابتکار، مسائل و مباحث اصول، ترتیب و تنظیمی منطقی و قانونمند یافت و هر یک از عناصر اصولی، جایگاه راستین خود را بازیافت. اصولی مانند «برائت» و «استصحاب» که تا آن روزگار در لابلای مباحث مطرح می‌شد، در محور بندی جدید شیخ، در قالب اصول عملیه در آمد و جایگاهی جداگانه و مستقل به آن‌ها اختصاص یافت. به هر روی، با این ابتکار، دانش اصول ترتیب و سامانی دوباره گرفت و شیوه طرح مباحث آن بجد بازسازی گردید. وی این اصل و الگوی کلی را طرح کرد که:

وقتی مجتهد حکمی از شریعت را می‌نگرد، یا نسبت به آن شک می‌کند یا قطع و یا ظن برایش پدید می‌آید. (انصاری، ۱۴۲۸، ج ۱؛ ص ۲۵)

بر همین اساس، مباحث دومین بخش از علم اصول را بدین ترتیب در آورد:

پس، تمام سخن در طی سه مقصد بیان می‌شود: اول در قطع، دوم در ظن و سوم در اصل عملیه. (انصاری، ۱۴۲۸؛ ج ۱؛ ص ۲)

بر اساس این ترتیب جدید، مسائل اصول (جز مباحث الفاظ) را در قالب سه عنصر: قطع، ظن و شک، طرح ریزی کرد...

با توجه به این که تغییر در روش بحث مسأله‌ای رایج در میان علما بوده است می‌توان برخی از روش‌های اندیشمندان را نقد کرده و روش کامل تری ارائه داد و این امر به هیچ وجه انحراف از فقه شیعی به حساب نمی‌آید. از باب مثال می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

ورود و خروج مشابه و عدم سنخ‌شناسی در مسائل مختلف

یکی از مسائلی که در بحث روش مطرح است، اولویت بندی در استفاده از منابع می‌باشد. به عنوان مثال آنچه در فقه موجود شاهدیم این است که مشهور فقها فی الجمله ورود و خروج خاصی به مسائل فقهی - اصولی دارند. به صورت نوعی اگر در میان ادله نقلی چیزی راجع به موضوع بحث وجود داشته باشد از ادله نقلی مثل قرآن و روایت و اجماع شروع می‌کنند، سپس

نوبت به سیره عقلا یا دلیل عقل می‌رسد. علما این روش را حتی در مسائلی که ذاتا تعدی نبوده و عقلا و عقل نگاه روشنی به آن‌ها دارند، استفاده می‌کنند.

زیاده روی در رجوع به اقوال

بی‌شک استفاده از نظرات صاحب نظران و اندیشمندان، از مسائل انکارناپذیری است که همگی بر ضرورت آن اذعان داشته و در واقعیت خارجی زندگی خویش بارها تجربه اش کرده‌اند. امیرالمؤمنین در تأیید همین امر وجدانی و ضروری می‌فرماید: «نظرات را با یکدیگر مقایسه کنید تا نظر درست از میان آن‌ها بیرون بیاید» (لیثی واسطی، ۱۳۷۶؛ ص ۹۱). اما باید توجه داشت به همان اندازه که ما ضرورت رجوع به نظرات دیگران را درک می‌کنیم، همچنین این را نیز می‌فهمیم که زیاده روی در این زمینه موجب حیرت و سرگردانی ما شده و از صواب دور می‌گرداند. مخصوصا اگر کسانی که می‌خواهیم از نظراتشان استفاده کنیم، از طراز علمی بالایی برخوردار باشند که در این صورت وسواس و حیرت ما دو چندان خواهد شد. امیرالمؤمنین آفت زیاده روی در مراجعه به نظرات دیگران را همین امر دانسته و چنین می‌فرماید: «هنگام ازدحام جواب‌ها، جواب درست پنهان می‌ماند» (شریف الرضی، ۱۴۱۴، ص ۵۱۱).

با این حال شیخ انصاری از جمله فقهای است که در نقل اقوال بزرگان از حد معمول فراتر می‌رود و چنان به نقض و ابرام آن‌ها می‌پردازد که گاهی فهمیدن نظر خود ایشان سخت یا ناممکن می‌شود. به نظر ما یکی از علت‌هایی که فقه شیخ، احتیاطی است همین است. (البته در آینده توضیحات بیشتری خواهیم داد). برای نمونه شیخ در ابتدای رساله مواسعه و مضایقه، نزدیک به ۵۰ نفر از فقها را نام می‌برد و نظر آنان را درباره این که تقدم نماز قضا بر نماز حاضر لازم نیست، بیان می‌کند. (انصاری، ۱۴۱۴، ص: ۲۵۷) و نیز در باب بیع وقف کلمات فقها را از ۲۲ کتاب فقهی به ترتیب زمان تألیف، ذکر می‌کند. (انصاری، ۱۴۱۵، ج ۴، ص: ۴۳) در باب اختصاص خیار حیوان به مشتری نظر بیش از ۲۰ نفر از فقها را نقل کرده است. (انصاری، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۸۵) و نیز در باب سقوط خیار حیوان با تصرف مشتری، در تبیین معنای تصرف که در روایت وارد شده ۱۳ عبارت از کتب فقهی را در تأیید وجهی که خود درست می‌داند ذکر می‌کند. (انصاری، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۱۰۴)

البته مراجعه به اقوال و کم و کیف آن قواعدی دارد که در اینجا مجالی برای طرح آن نیست. می‌توانید تفصیل آن را در «نظام معرفتی فقاہت» (اکبرنژاد، ۱۳۹۵) بحث از طریق خبره پی‌گیری کنید.

با این وصف وقتی امام و رهبری از فقه سنتی سخنی می‌گویند ناظر به یک مجموعه‌ای که «ثابت و متغیر» است سخن می‌گویند. لذا اگر کسی بخواهد در مورد تحول در فقاہت شیعی سخنی بگوید لازم است ثابتات آن را که شاخصه‌های اصلی فقاہت شیعی است حفظ کند و در امور متغیر آن لازم است عالمانه، عمیق و همراه با برهان به چنین عملی دست بزند.

سلوک حضرت امام ره در فقه و اصول

مسئله مهم دیگری که باید بدان توجه کرد مشی خود حضرت امام در فقه و اصول است. این مسئله می‌تواند مهم‌ترین قرینه برای فهم معنای «فقه سنتی و جواهری» در کلامشان باشد. اتفاقاً امام از جمله کسانی است که با تحفظ بر همان امور ثابت و شاخصه‌های اصلی، در مواردی که برشمردیم و به اصطلاح امور متکامل نامیدیم ابداعاتی داشته است. ایشان در مباحث روشی گاهی مسائلی را که مشهور اصولیون با روشی خاص حل می‌کنند، روشی دیگر به کار برده و ادعا می‌کنند که اگر این روش به کار گرفته شود بسیاری از منازعات و اشتباهات از بین می‌رود. آیت الله فاضل در مقدمه خویش بر منهج الاصول حضرت امام درباره روش اصولی ایشان چنین می‌نویسد:

روش استاد توجه به اصل و اساس نظریات بود. در این که آیا آن مسئله بر اساس صحیح و قابل قبولی بنا شده است یا اساسش مخدوش و قابل بحث و بررسی است. ما شاهد بودیم که ایشان در بسیاری از موارد انگشت دقت بر اصل و اساس بحث که در نزد اصولیون مسلم شمرده می‌شد، می‌گذاشت و در آن مناقشه می‌کرد و از همین جهت بحث به گونه‌ای دیگر بررسی می‌شد و نوبت به بررسی فروع آن مسئله نمی‌رسید.... (امام خمینی، ۱۴۱۵؛ ج ۱؛ ص ۱۶)

توجه می‌کنید که آیت الله فاضل می‌فرماید حضرت امام مباحثی را که در نزد اصولیون از

مسلمات شمرده می شد جوری بحث و مناقشه می کرد و مسیر بحث را عوض می کرد که دیگر نیازی به طرح فروعات آن مسئله پیدا نمی شد. آیت الله فاضل بعد از این سخن برخی از نوآوری‌هایی که حضرت امام داشته اند را برمی شمرد.

از آن جایی که در صدد پرداختن به همه نوآوری‌های امام نیستیم به عنوان نمونه به یکی از معروفترین ابداعات ایشان اشاره می کنیم. در ذیل بحث از این که «آیا امر به شیء نهی از ضدش می کند یا نه» بحثی مطرح شده به این عنوان که: بسیاری از مردم بر اثر سستی در انجام عبادات و امور واجب خویش روی به کارهای مستحب می آورند. مثلاً به زیارت یکی از ائمه علیهم السلام می روند و یا این که واجب مضیق را رها کرده و واجب موسع را انجام می دهند و ... در این موارد آیا این اعمال مستحب یا واجب موسع یا ... صحیح اند و ثواب دارند یا این که باطل اند؟ محقق ثانی، میرزای شیرازی و مخصوصاً میرزای نائینی برای برون رفت از این مشکل، روشی به نام «ترتیب» را اختیار کرده اند. خلاصه این روش این است که دو خطاب اهم و مهم در طول یکدیگرند به گونه ای که با ترک و عصیان امر اهم، امر مهم فعلیت می یابد. و به این ترتیب اوامر مهم که در ظرف عصیان اوامر اهم به وقوع پیوسته اند را واجد شرایط صحت می دانند (مظفر، ۱۳۸۷، ص ۳۱۶).

اما حضرت امام با استفاده از بحث «خطابات قانونیه» به حل این معضل پرداخته و می فرمایند از اساس نیازی به بحث ترتب نداریم. ایشان در این رابطه چنین می نویسند:

در وجهی که ما برگزیده ایم تصویر اهم و مهم در عرض یکدیگر است بدون این که برای حل این مسئله نیازی به «ترتیب» داشته باشیم. نظریه ما دارای چند مقدمه است: مقدمه چهارم: احکام شرعی و قانونی که بر موضوع ها بار می شوند دو گونه اند: انشائی و فعلی. مقدمه پنجم: احکام کلی و قانونی با احکام جزئی و شخصی فرق هایی دارد که خلط میان آن دو، زمینه اشتباهات فراوانی را به وجود آورده است... مقدمه هفتم: امر به دو ضد امری است به مقدور و ممکن و آن چه مقدور نیست اتیان دو ضد در مقام عمل است.... بنابراین روشن شد که حل شبهه به وسیله ترتب اساس صحیحی ندارد. (امام خمینی، ۱۴۱۵، ج ۲؛ ص ۲۳ تا ص ۳۰)

علاوه بر این، حضرت امام در مورد لزوم پیراستن اصول از زوائد سخنان زیادی گفته اند. از آن جمله:

ضروریست در مقدمات اجتهاد به همان هایی اکتفا کرد که مقدمه واقعی استنباط است به گونه ای که اگر آن مقدمه نباشد نظام استنباط مختل می شود. اما اشتغال به چیزی که دخالتی در استنباط ندارد ضایع کردن عمر و انحراف از هدف است. و اگر خوف اطاله کلام نبود مسائلی را برمی شمردم که اصولیون قدیما و جدیدا حول آن بحث کرده اند در حالی که جریان استنباط به هیچ کدام از آن ها متوقف نبوده است. پس برای طالب سعادت ضروریست به اموری که واقعا مقدمه استنباطند با همین نگاه مقدمیت و ابزاری بودن نگاه کند، لذا تنها در مسائلی وارد شود که دخالت در استنباط داشته باشد و با بهانه هایی مانند این که پرداختن به این امور موجب تشحیذ ذهن می شود، به آن ها روی نیاورد. حتی ممکن است همین تطویلات موجب طعن اخباریون به کتب اصولی باشد. (امام خمینی، ۱۴۲۳، ج ۳؛ ص ۵۷۱)

زمینه های اجتماعی مقارن با بیانات امام(ره)

یکی دیگر از قرائن فهم کلام حضرت امام توجه به زمینه های اجتماعی چنین سخنانی است. این که چرا حضرت امام به لزوم حفظ فقه جواهری تأکید می کردند؟ اگر کسی به بیانات مختلفی که حضرت امام در این مورد داشته اند مراجعه کند متوجه می شود که ایشان چه دغدغه هایی داشته اند.

بعضی از این تأکیدات در مقابل جریان روشنفکری است که بدون استفاده از روش فقاهاست می خواهند در دین نظر بدهند. حضرت امام با گوشزد کردن خطر این جریانات به حفظ و مشی بر اساس فقه سنتی و جواهری تأکید می کردند. مثلا در جایی می فرمایند:

اسلام تا آخر احتیاج دارد به این علما. این علما اگر نباشند، اسلام از بین می رود. اینها کارشناس های اسلام هستند و حفظ کردند اسلام را تا کنون و باید اینها باشند تا اسلام محفوظ بماند. اسلام با روشنفکر محفوظ نمی ماند. روشنفکرش آن است

که آیه صریح قرآن را مسخره می‌کند. اسلام با شماها، با این طبقه تا اینجا رسیده است و باید شما با تمام جدیت، فقیه درست کنید، ملأ درست کنید؛ فقیه در همه چیز. منافات ندارد که فقیه باشد، دخالت در امور مسلمین هم بکند، هیچ منافات با هم ندارد. اما طبقه جوان باید مشغول باشند به تحصیل، و این حوزه‌های فقاهتی هر چه باید، هر چه بیشتر باید بشود و مراجع به اینها عنایت زیادتر بکنند و مدرسین عنایات زیادتر راجع به اینها داشته باشند. و حوزه فقهی به همان معنایی که تا کنون بوده است، حفظ کنید که اگر این حفظ نشود، فردا مردم دیگر شما را قبول نمی‌کنند. (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۵؛ ص ۲۱۹)

برخی دیگر از این تأکیدات در مقابل حوزویانی بود که عالم نشده بودند اما در فقه اظهار نظر می‌کردند. به اصطلاح ملا نشده بودند و به تعبیر حضرت امام حالا که انقلاب شده بود فکر می‌کردند دیگر نیازی نیست خیلی تحقیق و تحصیل کنند. (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۳، ص: ۳۶۴)

گاهی هم به خاطر این که خوف داشتند فقه یک امر فرعی در حوزه های علمیه شود و از متن به حاشیه رود، می‌فرمودند این امر یا از جهالت است یا کسانی مأمورند چنین کاری کنند. پس این تأکیدات برای نفعی هر گونه تحول و تکاملی نبود (چرا که خود ایشان مرتکب چنین تغییراتی می‌شد)؛ بلکه تأکید ایشان به خاطر جریان روشنفکری و جریان بی سواد حوزوی بود.

تفسیر مقام معظم رهبری از بیانات حضرت امام(ره)

یکی دیگر از راه هایی که می‌توان نظر حضرت امام را درست متوجه شد بیانات رهبری و تفسیر ایشان از فقه جواهری مورد نظر امام است. ایشان گاهی در صدد تبیین معنای مورد نظر امام از فقه سنتی و جواهری، ضوابط فقه جواهری را تبیین کرده اند. یکی از ویژگی هایی که در مورد فقه جواهری بیان کرده اند تکیه بر علم و پرهیز از ظنونی است که به علم منجر نمی‌شوند:

اگر تحول را به معنای تغییر خطوط اصلی حوزه‌ها بدانیم - مثل تغییر متد اجتهاد - قطعاً این یک انحراف است. تحول است، اما تحول به سمت سقوط. شیوه‌ی اجتهادی که امروز در حوزه‌های علمیه رائج است و علمای دین به آن متکی هستند، یکی از قوی‌ترین و منطقی‌ترین شیوه‌های اجتهاد است؛ اجتهاد متکی به یقین و علم، با اتکای به وحی؛ یعنی از ظن به دور است و

استنباط ما استنباط علمی و یقینی است. این ظنون خاصه‌ای هم که وجود دارد، همه‌ی اینها حجیتش باید یقینی و قطعی باشد. حتی اعتبار اصول عملیه‌ای که ما در فقه از آن استفاده می‌کنیم، باید اعتبار جزمی و قطعی باشد. تا وقتی که از دلیل قطعی به معتبر بودن این اصل عملی-استصحاب یا براءت یا اشتغال، هرکدام در مجاری خودشان- جزم پیدا نکنیم، نمی‌توانیم از این اصل استفاده کنیم. بنابراین یا بی‌واسطه یا به‌واسطه، همه‌ی شیوه‌های استنباط ما در فقه منتهی می‌شود به قطع و یقین. اجتهاد در شیعه به معنای تکیه به ظنون غیر معتبر نیست؛ ... امروز هم تحت هر نامی کسانی به این‌جور اجتهادها روی بیاورند، مردود است. (حوزه و روحانیت؛ ص ۱۳۹۰)

همانطور که گذشت این امر یکی از امور و شاخصه‌های اصلی فقهات شیعی است و گذشت که هر کسی از این اصل تخطی کند موجب از بین رفتن فقه شیعه می‌شود نه تحول و تکامل آن. یکی دیگر از ویژگی‌هایی که رهبری در مورد فقه جواهری مورد نظر امام بیان می‌کنند استفاده دقیق و منظم از ابزارها و موازین رایج فقهی (ظواهر ادله، شهرت، اجماع، اصول...) است. به این گونه که اول سعی کند از ظواهر حکم را بیرون بیاورد. اگر نشد به سراغ اصول عملیه می‌رود و دقیقاً مشخص می‌کند که الان مجرای کدام اصل عملی است. و در صورت تعارض ادله به رفع تعارض بین آن‌ها اقدام می‌کند:

مبنای اول، فقه سنتی و جواهری است، که تعبیر امام بزرگوارمان بود. صاحب جواهر، مظهر یک فقیه مقید به مقررات فقهات و قواعد اصولی و فقهی است. او یک ملای اصولی مقید و دقیق و منظم بود که از موازین رایج فقهی بین اصولیین، هیچ تخطی نکرد و در بررسی هر مسئله، شهرت و اجماع و ظواهر ادله و اصول و هرچه را که جزو ابزارهای معمولی کار فقهات شمرده می‌شود، در اختیار گرفت و آن‌ها را با همان دقت یک فقیه اصولی به کار می‌بست. بنابراین، فقه جواهری، یعنی همان فقه سنتی رایج با متد فقهات. این روش و متد، همان کیفیت رسیدگی یک مسئله در فقه است. روش رایج فقها، بدین ترتیب است: اولاً، استفاده از ظواهر و علاج مشکلات ظواهر و امارات؛ و هنگامی که فقیه دستش از امارات کوتاه شد، مراجعه به اصول، و پیدا کردن اصلی که اینجا مجرای آن است؛ و اگر معارضه‌یی میان اصول وجود داشته باشد، علاج کردن آن

معارضه و دیگر مشکلات باب اجرای اصول ... و بالاخره از آب در آوردن مسأله‌ی فقهی. این، فقه جواهری است. ما دو فقه، یکی سنتی و دیگری پویا نداریم. فقه پویا، همان فقه سنتی ماست. پویاست، یعنی علاج‌کننده‌ی مشکلات انسان و پاسخگوی حوادث واقع است؛ و سنتی است، یعنی دارای شیوه و متدی است که برطبق آن «اجتهاد» انجام می‌گیرد، و این شیوه قرن‌ها معمول بوده و کارایی خود را نشان داده است. باید فقاہت تقویت شود و درسها و حوزه‌های فقاہت مورد اهتمام قرار گیرند. اصولاً بی‌مایه فطیر است و بدون درس خواندن و زحمت کشیدن و ملا شدن، نمی‌توان مفید واقع شد. (حوزه و روحانیت؛ ص ۱۱۶)

روشن است که معنای تحول و تکامل در عرصه‌هایی که ذکر کردیم به هیچ وجه از این ملاک تخطی نمی‌کنند. تحول و تکاملی که گفتیم این است که از ابزارهای رایج در فقه استفاده شود ولی همه ظرفیت‌های این ابزارها فعلیت یابند. مثلاً اگر کسی یک منطق تفسیر قوی داشته باشد می‌تواند از همه ظرفیت‌های ظواهر استفاده کند و ... و یا این که گفتیم از ضروریات کار علمی سنخ شناسی است لذا لازم است با توجه به سنخ موضوعات مورد بحث، ابزارها را اولویت بندی کنیم و

و در جای دیگری با بیانی صریح و روشن سخن از تحول در اصل شیوه فقاہت به میان می‌آورد و حتی به لوازم این تحول و تکامل (که تغییر نتایج و فتاوی باشد) تصریح می‌کنند:

عدم تحول، یعنی عدم پرداختن فقه به خود مسأله‌ی فقاہت. فقاہت، یک شیوه و روش برای استنباط آن چیزی است که ما اسمش را فقه می‌گذاریم، همان چیزی است که تا این درس را نخوانید، یاد نمی‌گیرید که چگونه باید از کتاب و سنت استنباط کرد. فقاہت یعنی شیوه‌ی استنباط. خود این هم به پیشرفت احتیاج دارد. اینکه چیز کاملی نیست؛ بلکه متکامل است. نمی‌شود ادعا کرد که ما امروز دیگر به اوج قلّه‌ی فقاہت رسیده‌ایم و این شیوه، دیگر بهتر از این نخواهد شد. نه؛ از کجا معلوم است؟ «شیخ طوسی» - ملای به آن عظمت - فقاہت داشت. فتاوای ایشان را در یک مسأله‌ی فقهی ببینید! امروز، کدام مجتهد حاضر است آن‌گونه بحث کند؟ آن فتاوا، ساده و سطحی است. مجتهد امروز، هرگز راضی نمی‌شود آن‌طور کار کند و استنباط نماید. فقاہت، در دوره‌های متعددی تکامل پیدا کرده است.... چه دلیلی دارد که فضلا و بزرگان و محققان ما نتوانند

بر این شیوه بیفزایند و آن را کامل کنند؟ ای بسا خیلی از مسائل، مسائل دیگر را غرق خواهد کرد و خیلی از نتایج عوض خواهد شد و خیلی از روشها دگرگون می‌شود. روشها که عوض شد، جوابهای مسائل نیز عوض خواهد شد و فقه، طور دیگری می‌شود. این از جمله کارهایی است که باید بشود. (حوزه و روحانیت؛ ص ۶۷۶)

نتیجه

از مباحثی که گذشت روشن می‌شود که فقاہت شیعی دارای شاخصه‌های ثابتی است که تحول در آن‌ها، انحراف در فقه شیعه شمرده می‌شود و کسی مجاز به نادیده گرفتن شاخص‌های مذکور نیست. اما علاوه بر امور ثابت، امور متغیر و تکامل‌پذیری نیز در فقه شیعی وجود دارد که ذاتاً قبول تکامل و تحول می‌کنند و آن چه لازم است در آن‌ها مورد توجه قرار گیرد این است که این تکامل باید با برهان و دلیل اتفاق بیفتد و دقیقاً بر اساس ملاک اصلی تکامل رخ دهد. ملاک اصلی تکامل نیز عبارت بود از این‌که:

با حفظ شاخصه‌های ذاتی و اصلی فقاہت شیعی، موجب شود تا فقیه روشمندتر، متقن‌تر و سریع‌تر به هدف از فقاہت برسد.

و نیز روشن شد که حضرت امام (ره) و خلیف صالح ایشان، رهبر معظم انقلاب، عمیقاً به این نوع تکامل در فقه، عقیده دارند و نمونه‌های زیادی از این نوع تحول خواهی در سخنان و کتب فقهی - اصولی ایشان وجود دارد.

منابع و مأخذ

۱. ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین (۱۴۰۵ ق)، عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة - قم، چاپ: اول.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۳ ق)، من لا یحضره الفقیه - قم، چاپ: دوم.
۳. اکبرنژاد، محمد تقی (۱۳۹۵)، کلام فقهی، انتشارات دارالفکر، قم، چاپ: اول.
۴. اکبرنژاد، محمد تقی (۱۳۹۵)، منطق تفسیر متن، انتشارات دارالفکر، قم، چاپ: اول.
۵. امام خمینی، روح الله (۱۴۱۵ ق)، مناهج الوصول إلى علم الأصول - قم، چاپ: اول.
۶. امام خمینی، روح الله (۱۴۲۳ ق)، تهذیب الأصول - تهران، چاپ: اول.
۷. امام خمینی، روح الله (۱۳۸۱ ه.ش)، رهبر انقلاب و بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران، الاستصحاب، ۱ جلد، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، تهران، چاپ: ۱.
۸. امام خمینی، روح الله (۱۳۸۹ ه.ش)، صحیفه امام، ۲۲ جلد، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، تهران، چاپ: ۵.
۹. انصاری، مرتضی بن محمد امین (۱۴۲۸ ق)، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم.
۱۰. انصاری، مرتضی بن محمد امین انصاری (۱۴۱۵ ه ق)، کتاب المکاسب (للشیخ الأنصاری، ط - الحدیث)، ۶ جلد، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، قم، اول.
۱۱. انصاری، مرتضی بن محمد امین (۱۴۱۴ ه ق)، رسائل فقهیه (للشیخ الأنصاری)، در یک جلد، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، قم، اول.
۱۲. حلّی، ابن ادریس، محمد بن منصور بن احمد (۱۴۱۰ ه ق)، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ۳ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دوم.
۱۳. حلّی، محقق، نجم الدین، جعفر بن حسن (۱۴۰۷ ه ق)، المعترف فی شرح المختصر، ۲ جلد، مؤسسه سید الشهداء علیه السلام، قم، اول.
۱۴. روحانی، محمد (۱۴۱۳ ق)، منتقی الأصول - قم، چاپ: اول.

۱۵. شریف الرضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ ق)، نهج البلاغه (للمصباحی صالح) - قم، چاپ: اول.
۱۶. شیخ حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ ق)، وسائل الشیعه - قم، چاپ: اول.
۱۷. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۷ ق)، العده فی أصول الفقه - قم، چاپ: اول.
۱۸. علم الهدی، علی بن حسین (۱۳۷۶ ش)، الذریعه إلى أصول الشریعه، تهران، چاپ: اول.
۱۹. علیدوست، ابوالقاسم (۱۳۸۸)، فقه و عرف، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ: چهارم.
۲۰. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ ق)، الکافی (ط - الإسلامیه) - تهران، چاپ: چهارم.
۲۱. لیبی واسطی، علی بن محمد (۱۳۷۶ ش)، عیون الحکم و المواعظ (للیثی) - قم، چاپ: اول.
۲۲. محقق حلی، جعفر بن حسن (۱۴۲۳ ق)، معارج الأصول (طبع جدید) - لندن، چاپ: اول.
۲۳. مظفر، محمد رضا (۱۳۸۷ ش)، أصول الفقه (با تعلیقه زارعی)، قم، چاپ: پنجم.
۲۴. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن (۱۴۳۰ ق)، القوانین المحکمه فی الأصول (طبع جدید) - قم، چاپ: اول.
۲۵. نرم افزار حوزه و روحانیت.
۲۶. نوری، حسین بن محمد تقی (۱۴۰۸ ق)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم، چاپ: اول.
۲۷. وحید بهبهانی، محمد باقر بن محمد اکمل (۱۴۱۵ ق)، الفوائد الحائریه، قم، چاپ: اول.