

بسم الله الرحمن الرحيم

بازنویسی و خلاصه نویسی کتاب مبانی علم اصول

اثر حجت الاسلام و المسلمین استاد میرباقری

در فهرست و چینشی جدید

مهدی عبدالهی

فهرست مباحث

.....۴	تکامل تفقه و معرفت دینی از طریق تکامل ظرفیت ایمان
.....۴	نظریه «قبض و بسط شریعت» داعیه‌دار قاعده‌مندی تکامل معرفت دینی
.....۴	«نیاز» معنوی و «ایمان به وحی» ریشه تکامل معرفت و تفقه
.....۷	نقش «اراده» در تکامل نیازهای انسانی
.....۷	جهت‌گیری الهی یا مادی «اراده» مؤثر در تکامل معرفت مؤمنانه یا ملحدانه
.....۷	تکامل «ایمان» پایگاه اساسی تکامل معرفت دینی
.....۸	«حجیت» لازمه حضور اراده انسان در تکامل معرفت
.....۹	جریان «تولی و ولایت» عامل تکامل ظرفیت «ایمان» و «تفقه»
.....۹	مبانی و پیش‌فرضهای مؤثر در تکامل علم اصول
.....۱۰	نقش تحولی و تکاملی پیش‌فرضها در علم اصول ضرورت بررسی مبانی علم اصول
.....۱۰	بررسی مبانی علم اصول در کتب اصولی گذشته و کتب اهل سنت
.....۱۰	بررسی مبانی علم اصول بر اساس نظریات سید منیرالدین حسینی (ره)
.....۱۱	«طاعت»، «حکم»، «حجیت» مفاهیم اساسی مبانی علم اصول
.....۱۱	اجتهاد و محدوده آن

زیرساختهای روش اجتهاد

۱۲.....

الف) مفهوم «طاعت» و نقش آن در تغییر شاکله «فقه و اصول»

تبعات فقهی، اصولی، کلامی، فلسفی و عرفانی و نیز پیش فرضهای «انسان شناسی» و «جامعه شناسی» در معنای «طاعت» و

«حکم»

۱۳.....

دین خداقل و خداکثر و سطوح پرستش خدای متعال

۱۴.....

توسعه مفهوم طاعت

۱۶.....

مفهوم «طاعت» فراتر از رابطه عرفی «عبد و مولی»، شامل مدارج رشد و ارتقاء مقامات

۱۷.....

مفهوم «طاعت» فراتر از مناسک «شریعت»، شامل «حقیقت» و «طریقت»

۱۷.....

مفهوم «طاعت» فراتر از مفهوم عرفی «حق الطاعه»، شامل «حق الطاعه حقیقی»

۱۷.....

مفهوم «طاعت» فراتر از رابطه فردی «عبد و مولی»، شامل روابط و نظامات اجتماعی و سازمانی

۱۸.....

پرستش و بندگی در عرصه حیات اجتماعی ضرورت تولید احکام اجتماعی و فقه حکومتی

۲۰.....

مفهوم «طاعت» فراتر از تأمین عقوبت، شامل مقامات «قرب» و سلوک عرفان عملی و اخلاق

۲۲.....

مفهوم «طاعت» فراتر از مناسک «عملی»، شامل انگیزه و مناسک «قلبی» و «فکری»

۲۵.....

مفهوم «طاعت» فراتر از تبعیت از تکالیف، شامل نظام توصیفات شارع

۲۶.....

مفهوم «طاعت» و ضرورت تبیین «باید» حاکم بر علم اصول

۲۶.....

تفاوت فقه با اخلاق و عرفان در پیش فرضهای توصیفی و انسان شناسی

۲۷.....

نگرش به انسان و مدارج کمال آن در اخلاق و عرفان

۲۷.....

«نیل به تکامل» در انسان و احکام عملی آن

۲۷.....

توسعه مفهوم «کمال انسانی» از حاکمیت قوه عاقله به حاکمیت جریان «ولایت الهی»

۲۸.....

عدم تفقه و اجتهاد تام در اخلاق و عرفان

۲۹.....

عدم توجه اخلاق و عرفان به حالات فردی سالک

۲۹.....

توسعه و تکامل فقه در پی توسعه مفهوم طاعت و پرستش

۳۰. «تفقه جامع» و هماهنگی سه حوزه «عرفان و اخلاق»، «کلام» و «فقه» و قاعده مندی تولی «فردی، اجتماعی و تاریخی»

توسعه و تکامل اصول فقه در پی توسعه مفهوم طاعت و پرستش

توسعه «منطق تکلیف» به «منطق توصیف» در تتبع مدارج قرب

تکامل تفقه در پی تکامل منطق کل نگر

تکامل ادبیات و مفاهیم فقهی در پی توسعه مبنای فقه

ب) مفهوم حکم و نقش آن در تغییر شاکله «فقه و اصول»

تعریف و مراتب «حکم» در علم اصول موجود

سنخ جدیدی از حکم ناظر به تکلیف جمعی

توسعه محتوا و دامنه «حکم» متناسب با توسعه مفهوم «پرستش»

بررسی ملاکات حکم و «حسن و قبح» در نظر اشاعره و معتزله

«حسن و قبح ذاتی» در نظر عدلیه

تأملی در بدیهیات عقل عملی و خاستگاه حسن و قبح

ملاکات احکام در نظر فقها

ضرورت بررسی مسئله «حقیقت و اعتبار» و رابطه آن با «حکم»

«تناسبات تولی و ولایت الهی» ملاک احکام در نظر مختار

«تعدد واجب» حاصل اعتقاد به شأن ذاتی افعال در اتصاف به حسن یا قبح

احکام «فردی، جمعی و تاریخی» متناسب با محدوده «ولایت و تولی»

«تولی» شرط فعلیت حکم و «حکم اجتماعی» متناسب با «ظرفیت تولی اجتماعی»

فاقد ملاک بودن اعمال بدون «تولی به ولایت» به عنوان حکم اصلی در تشریح

جهتگیری و وحدت ملاکات بر اساس «مصالح اخروی» شامل «نظام معاش» و «نظام معاد»

تکامل تفقه و معرفت دینی از طریق تکامل ظرفیت ایمان

تکامل تفقه و معرفت دینی را در چه فرایندی می‌توان توصیف نمود و اساس معرفت دینی را چه چیزی می‌توان شمرد؟ آیا رشد فقه شیعه در طول تاریخ متأثر از نیازهای مادی و جبری انسان بوده و در برابر حوادث طول تاریخ انفعال داشته است یا متأثر از رشد ایمان و بر اساس حاکمیت ایمان در جامعه بوده است که در اینصورت تکامل آن نیز ناشی از تکامل انگیزه‌های الهی خواهد بود. در این مجال باید بررسی نماییم که اصولاً معرفت دینی چگونه پیدا می‌شود و پایگاه این معرفت چیست و چگونه تکامل می‌یابد؟

نظریه «قبض و بسط شریعت» داعیه‌دار قاعده‌مندی تکامل معرفت دینی

یکی از نظریه‌های مشهور، نظریه «قبض و بسط» است که درصدد قاعده‌مندی تکامل معرفت دینی است. صاحب این نظریه، یکدسته اصول معرفت‌شناسی عام را مطرح کرده است که قرار است حاکم بر معرفت دینی باشد به اینکه اولاً معرفت، امری تکامل‌پذیر است. ثانیاً معرفت، امری منظومه‌ای است بگونه‌ای که معارف انسانی با یکدیگر مرتبط هستند و چون تکامل‌پذیر نیز هستند لذا بصورت نسبی خطا‌پذیرند؛ دارای قدسیّت مطلق نیستند؛ ثابت و بدون اختلاف نیستند و... ثالثاً معرفت دینی، غیر از دین است. با این وصف طبیعی است که با تکامل معارف غیر دینی، معارف دینی نیز تغییر کند و از آنها تأثیر بپذیرد.

«نیاز» معنوی و «ایمان به وحی» ریشه تکامل معرفت و تفقه

اما در مقام نقد این نظریه می‌گوئیم گرچه پذیریم معارف انسانی به یکدیگر مرتبط بوده و در عین حال تکامل‌پذیر نیز هستند اما بایست دید ریشه تکامل معارف انسانی کجاست و معرفتها چگونه تکامل پیدا می‌کنند؟ اصولاً علوم چگونه متکامل می‌شوند که تغییر آنها باعث تغییر معارف دینی و به تبع، تغییر نگرش ما به دین می‌شود؟ علی‌القاعده جواب آنها باید چنین باشد که «نیاز»، محور و مفهوم حاکم بر تکامل علوم و معارف انسانی است لذا با حذف تکامل نیاز انسانی، تکامل علوم نیز متغی است، پس تکامل نیاز است که می‌تواند با ایجاد تغییر در پیشفرضهای معارف دینی، تغییر در نفس معارف دینی را بدنبال بیاورد.

در صورت مخالفت با این نظر ممکن است اشکال شود که چگونه می‌توان پذیرفت اصل «نیاز» انسان، زیربنای تفقه موجود و ترسیمگر محدوده آن نباشد حال آنکه اگر ما نیاز را حذف کنیم در واقع حرکت و تکامل را حذف کرده‌ایم؟ بله ما نیز می‌پذیریم که نیاز مادی انسان، اساس شکل‌گیری تفقه موجود نیست اما جدای از اینکه به صبغه و چیستی این نیاز توجه کنیم که آیا مادی است یا معنوی؛ بایست این واقعیت را بپذیریم که بالاخره نیازمندی انسان، خاستگاه اصلی فقه و تفقه موجود است؛ اما جواب این است که ما کلیت این مطلب را می‌پذیریم ولی شما با اندکی تأمل در پاسخ ما به نظریه قبض و بسط در می‌یابید که صاحبان این قبیل دیدگاهها قائلند با رشد نیاز اجتماعی انسان، موضوعات جدیدی رخ می‌نماید که سبب رشد تفقه می‌شود و البته این نیازها هم همان نیاز حسّی برآمده از جامعه است نه یک نیاز ایمانی. ایشان هیچگاه دین را مهد تکامل این نوع نیازها ندانسته و با یک دید انتزاع‌نگر، محدوده آنها را خارج از حوزه سرپرستی دین می‌دانند. آنها می‌گویند با تکامل روش ارضاء نیاز، موضوعات جدیدی تعریف می‌شود که به تبع به تکامل فقه و تفقه می‌انجامد.

ولی سخن ما این است که روش تفقه فقهای ما متأثر از چنین موضوعاتی نیست چراکه اصولاً معرفت‌شناسی ایشان بر اساس نیازهای اجتماعی شکل نگرفته است بلکه تفقه آنها بر مبنای ایمان به وحی است و این ایمان هم به آنها شیوه‌ای از استنباط را ارائه کرده است که بر این پایه، موضوعات مستحدثه را جواب می‌دهند. البته این موضوعات هم عمدتاً از حدود یک تا دو قرن اخیر مطرح شده است که شاکله زندگی اجتماعی انسانها تحول جدی پیدا کرده است. لذا شما قبل از این تحول اساسی که موضوعات فقهی از صبغه‌ای یکنواخت برخوردار بود شاهد تفاوت جوهری میان نظرات فقهای طراز اول شیعه از حیث نیازمندیهای اجتماعی انسان آنروز نیستند گرچه اصل روش استنباط از تحولاتی دیگر همچون تغییر نگرش اخباری‌گری به شیوه پذیرفته شده اصولیین امروز برخوردار بوده است اما این امر متأثر از تکامل نیازهای حسّی انسان نبوده است. ولی امروزه که شیوه زندگی اجتماعی انسان تغییر اساسی پیدا کرده است و موضوعاتی نظیر بانک، بیمه، تورم و... مطرح شده است عملاً فضای جدیدی فراروی فقهای ما قرار گرفته است اما باز آنچه حاکم بر تفقه موجود می‌باشد همان ایمان دینی فقهای ماست نه نیازهای انسانی و تکامل آنها. بله ممکن است بگوئید این روش نمی‌تواند به چنین موضوعاتی پاسخ دهد و عملاً در عینیت منزوی شود ولی این با ادعای مستشکل تفاوت دارد که قائل به امر دیگری غیر از ایمان دینی بعنوان خاستگاه فقه موجود بود. اصولاً فقهای ما در دام تأویلات حسّی گرفتار نیامده‌اند مگر اندکی از ایشان که هم می‌خواهند به انزوای عینی دچار نشوند و هم متد مناسبی در اختیار ندارند لذا عملاً بنوعی به تغییر غیر قاعده‌مند تفقه روی آورده‌اند؛ اما خوشبختانه ایشان از فقهای برجسته نبوده و نیستند و نظرات ایشان تأثیری در شاکله فقه و تفقه ایجاد نکرده است. ولی اکثریت قریب به اتفاق فقهاء هرچند موضوعات برخاسته از تکامل نیازهای انسانی را با آغوش باز پذیرفته‌اند اما هیچگاه به تأویل حسّی روی نیاورده و از ایمان دینی خود بعنوان خاستگاه

تفقه دست نشسته‌اند. مسلماً تمامی فقهای برجسته ما از آندسته نیستند که مثلاً بگویند بحث معاملات، از امضائیات شرع و جزء امور عقلانی است بگونه‌ای که در شرع هم موضوعیت نداشته و امری تکامل‌پذیر است.

در هر حال نوع تلقی ایشان از مفهوم پرستش، خاستگاه تفقه ایشان است که هرچند این ظرفیت منطقی، فضای محدودی را برای ایشان ترسیم کرده و نمی‌تواند تمامی مراحل پرستش و ایمان را قاعده‌مند کند اما با موضوع جدید بگونه‌ای برخورد می‌کنند که نه از ایمان خود دست بردارند و نه آن موضوع را بپذیرند گرچه بدانند لازمه این برخورد، انزوا است و عملاً مشکل اجتماعی کماکان لاینحل باقی می‌ماند.

البته چون ایمان مورد اشاره ما (بعنوان خاستگاه تفقه موجود) یک ایمان مطلق نیست لذا نبایست انتظار داشت عوامل بیگانه‌ای همچون تأثیرپذیری از منطق صوری یا فلسفه یونانی، در امر تفقه دخیل نباشد ولی آنچه پایگاه «اصلی» است همان ایمان حاکم است. از اینرو جهتگیری کلی فقیه، جهتگیری تعبد به منابع است. او صرفاً می‌خواهد استناد حکم را به کتاب و سنت تمام کند. از همین جاست که میان «رساله» با کتب فلسفی و عرفانی تفاوت وجود دارد چراکه غیر رساله، شدیداً متأثر از منابع و روشهای حسّی می‌باشد ولی رساله از این آفات تا اندازه زیادی مصون مانده است. زیرا جهتگیری غالب فقیه، بر اساس منطق صوری نبوده است.

خلاصه کلام این است که تفقه موجود، تفقه رهبری حوادث نیست اما در این تفقه هم تأویلات حسّی راه ندارد لذا فقهاء نمی‌پذیرند که از سنگر خود خارج شوند و مثلاً حکم به تساوی ارث زن و مرد یا جواز رفع پوشش از زنان بدهند. ایشان در عین حال بصورت ناخودآگاه از فرهنگ فلسفه، منطق و کلام تأثیر پذیرفته‌اند ولی چون بنا را بر «حجیت» گذاشته‌اند عملاً جلوی بسیاری از هجوم‌های پیدا و پنهان فرهنگهای غیر متعبد را در حوزه فقه گرفته‌اند. بله در بعض موارد نیز مانند پذیرش «بنای عقلاء»، متأثر شده‌اند اما باز این پذیرشها در صورت نبود دلیل خاص از کتاب و سنت، امری پذیرفتنی بحساب می‌آید؛ بنابراین دستگاه تفقه موجود در مقام پاسخگویی نسبت به موضوعات جدید دارای نقائصی است و روش فعلی تفقه نمی‌تواند پاسخگویی مطمئنی برای همه شبهات و موضوعات باشد؛ روشی که انزوای در عینیت، ثمره غیرقابل اجتناب آن می‌باشد. هرچند که سلامت این دستگاه از تأویلات حسّی، امری مسلّم می‌باشد اما تعاملات میان فلسفه و منطق با عرصه فقه و تفقه، غیرقابل انکار است که همین امر هم سبب بروز نقاط ضعفی در این دستگاه شده است. این تعامل، عامل تهدید کننده‌ای برای سلامت اجمالی این دستگاه نیست ولی در عین حال باعث کاستن از کارآمدی آن در عرصه عینی جامعه شده است.

نقش «اراده» در تکامل نیازهای انسانی

در بررسی نحوه تکامل نیاز انسان به این سؤال باید پاسخ داد که آیا نیاز انسان «جبرا» تکامل پیدا می‌کند یا اینکه «اراده» انسان نیز به نحوی دخیل است؟ اگر ما آنرا یک پروسه جبری بدانیم بدین معناست که عواملی منشأ توسعه احساس نیاز و به تبع، توسعه ابزار، علوم و منطقها می‌شود و عملاً معارف انسانی شکل می‌گیرد. پس تکامل جبری نیاز انسان، بر تکامل معرفت دینی حاکم می‌شود. از همین جاست نظریه «دینامیزم قرآن» که تکامل جبری ماده را کاملاً مؤثر در نگرش ما نسبت به معارف دینی می‌داند.

جهت گیری الهی یا مادی «اراده» مؤثر در تکامل معرفت مؤمنانه یا ملحدانه

ولی اگر اراده انسان را در شکل گیری نیازهای انسانی حاکم دانسته و دو نوع جهتگیری الهی و مادی را برای آن تعریف کردیم در واقع نوع جهتگیری اراده انسان را بر تعریف انسان و مبانی معرفت‌شناسی او حاکم کرده‌ایم. لذا نوع ایمان انسان، بر معرفت انسان حاکم می‌شود و اراده انسان هم سازنده نیاز انسانی خواهد بود. یعنی نیاز، در جریان «تولی و ولایت» ساخته می‌شود که البته این جریان هم یا از صبغه الهی برخوردار است یا از صبغه مادی. از دیگر سو این دو جریان، تکامل پذیرند که با تکامل آنها دو دستگاه معرفتی زاده می‌شود و البته هر یک بگونه‌ای متفاوت به دین می‌نگرد؛ نگاه مؤمنانه و نگاه ملحدانه. لذا می‌بینیم که دین‌شناسی در میان مستشرقین غربی بسیار رشد کرده است؛ اما این تحول، به واقع یک تکامل در معرفت دینی نیست بلکه تکامل تحلیل از دین بر اساس یک مبنای مادی است.

تکامل «ایمان» پایگاه اساسی تکامل معرفت دینی

پس می‌بینیم اساس معرفت دینی انسان قبل از آنکه به قدرت سنجش انسان باز گردد به ایمان او بازگشت دارد گرچه این معرفت، از ناحیه قدرت سنجش و از جمله منطق انتزاع او نیز قید می‌خورد. چون به هر حال نوعی نگاه انتزاعی بر این معرفت دینی و تعیین وظایف عبد حاکم بوده است. این نگاه، هم بر موضوع‌شناسی و کلیه موضوعاتی که قرار است احکام آنها استنباط شود سایه افکن شده است و هم بر نفس روش استنباط. ولی فعلاً بحث ما از ناحیه ایمان حکم بر تفقه است و نه حاکمیت این نگاه انتزاع بر امر استنباط احکام. به اعتقاد ما پایگاه اصلی تکامل تفقه، «تکامل ایمان» است نه تکامل معرفت دینی. طبیعی است در این حال تکامل ظرفیت تفقه، منوط به تکامل ظرفیت ایمان است. اگر ایمان اجتماعی و احساس نیاز به پرستش خداوند متعال وارد عرصه جدیدی شد و ایجاد نظام و محاسبه نسبت بین امور را بر اساس منطق انتزاع، ممکن ندانست و از دیگر سو در این عرصه نیز نیاز به پرستش احساس شد آنگاه همین نیاز، مبنائی برای رسیدن به یک تفقه و سیعتر خواهد شد که در این حال ابتدائاً روشی برای ما ترسیم می‌شود که دیگر یک روش انتزاعی نیست بلکه روش محاسبه نظام و تناسبات آن بلکه تکامل یک نظام است. بنابراین تکامل روش و بدست آوردن روش حاکم بر تکامل نیازها بمنظور هدایت نیازها بر اساس تکامل معرفت دینی،

منوط به این است که ظرفیت ایمان اجتماعی تکامل یابد و آلا اگر این ظرفیت به این درجه از بلوغ نرسد تکامل معرفت دینی هم اتفاق نخواهد افتاد. پس پایگاه اصلی تکامل این نوع معرفت، تکامل ایمان دینی و پرستش خصوصاً در شکل اجتماعی آن است.

حال از همین جا ممکن است اشکال شود ما نمی‌پذیریم که پایگاه اصلی تکامل معرفت دینی، تکامل ایمان باشد بلکه این تکامل منطق و فهم است که خود سلسله جنبان تکامل ایمان و به تبع، تکامل معرفت است به تعبیر دیگر این منطق انتزاع بوده است که ابتدائاً اولین تأثیر را بر محدوده تفقه گذاشته است نه ظرفیت پرستش اجتماعی. چون همین منطق است که حدود اولیه تعاریف را تبیین می‌کند و لاجرم بر اساس آن، دایره تفقه ترسیم می‌شود. به اعتقاد ما این اشکال ناشی از غفلت مستشکل نسبت به پیدایش اصل منطق است. اصولاً کسانی که «معرفت نظری» را اصل قرار می‌دهند حتماً پایگاه اصلی معرفت را منطق می‌دانند به اینکه منطق، معرفت ساز است و معرفت هم ایمان ساز. در این حال ظرفیت ایمان، تابع ظرفیت معرفت است. ولی کسانی که «اراده» را بر معرفت حاکم می‌دانند و آنرا دارای تولی - آنهم قبل از عملکرد قوه سنجش انسان - می‌دانند عملاً به تابعیت ظرفیت عملکرد سنجش، از ظرفیت تولی اراده رأی می‌دهند. در این حال پایگاه اصل شکل‌گیری «منطق معرفت‌شناسی» انسان (که یکی از اقسام آن نیز معرفت دینی است) ظرفیت ایمان شخصی است. حال این ظرفیت ایمان نیز تابعی از یک تکامل تاریخی و یک اراده محوری است که از ولی معصوم الهی (ع) سرچشمه می‌گیرد. از اینجاست که می‌بینیم کسی مانند حضرت امام (ره) هرچند علم اصول و منطق جدیدی ارایه نکردند اما توانستند فضای جدیدی را فراروی جامعه و حوزه‌های عملیه باز کنند؛ اما زمانی «حوزه» می‌تواند به وادی بررسی تفقه جدید پای گذارد که عملاً تکامل نیاز بصورت اجتماعی درآید. در این حال تفقه نیز اجتماعی خواهد شد. پس پایگاه تکامل تفقه، تکامل ظرفیت ایمان اجتماعی است که این امر هم از مجرای ولایت تاریخی معصوم (ع) محقق می‌شود. لذاست که در عصر ظهور حجت (عج) تکامل ایمان و به تبع، تکامل عقل در حد اعلائی خود صورت می‌گیرد.

با این وصف صحیح نیست که منطق انتزاع را اصلی‌ترین عامل محدودیت تفقه بدانیم بلکه این ظرفیت ایمان و پرستش است که پایگاه اصلی معرفت است. مگر غیر از این است که در غرب «منطق مجموعه نگر» در روند تکامل پرستش مادی شکل گرفته است؟ پس با توسعه ظرفیت پرستش، ظرفیت منطق توسعه می‌یابد و از سطح انتزاع‌نگری به یک سطح مجموعه‌نگری ارتقاء می‌یابد که به تبع، مفهوم از پرستش نیز تغییر پیدا می‌کند.

«حجیت» لازمه حضور اراده انسان در تکامل معرفت

با این وصف می‌بینیم نقد جدی دیدگاه ما بر نظریه قبض و بسط این است که اگر این نظریه، فرآیند تکامل معرفت انسانی را یک پروسه جبری می‌داند دیگر نمی‌توان آنرا یک روند قابل بررسی و ارزشگذاری دانست. بلکه صرفاً یک روند خارج از حاکمیت اراده انسان است که به تبع، بحث پیرامون به حجیت رساندن این شیوه از معرفت دینی، امری بیهوده خواهد بود چراکه قرار شد

تکامل معرفت، امری جبری و غیر ارادی باشد. ولی اگر حضور اراده انسان را در این تکامل، تعیین کننده دانستیم آنگاه بحث «حجیت» مطرح می‌شود. در این حال باید دید حجیت معرفت دینی چگونه تمام می‌شود؟ یعنی چگونه می‌توان فعل عبد را به فعل مولی نسبت داد و این شیوه عملکرد را بین خالق و مخلوق، حجت دانست و تسلیم به خداوند متعال را بر این جریان معرفت‌شناسی، حاکمیت داد؟ البته لبّ بحث از حجیت، به بحث از حاکمیت ایمان باز می‌گردد. ما در بحث حجیت خواهیم گفت که کدامیک از این دو نظر صحیح است: آیا حجیت، به کشف و قطع باز می‌گردد یا به پذیرش ولایت الهی؟

جریان «تولی و ولایت» عامل تکامل ظرفیت «ایمان» و «تفقه»

اما نکته دیگر این است که اصلی‌ترین متغیر تأثیرگذار بر معرفت دینی همانا جریان «تولی و ولایت» الهی است که ظرفیت ایمان را می‌سازد و سپس این ظرفیت، تفقه را شکل می‌دهد. اصولاً جریان تکامل تفقه در طول تاریخ شیعه نیز چنین بوده است. لذا نیاز مادی نمی‌تواند فقه را شکل دهد. هرچند که تفقه موجود هیچگاه درصدد سرپرستی حوادث دنیا نبوده و از ظرفیت فعال و هدایتگر نسبت به حوادث برخوردار نیست لکن منفعل از آنها هم نبوده است و همین نکته، فارق میان تفقه موجود با نظریه‌های دینامیزم و قبض و بسط و... است به اینکه در این تفقه، نیاز مادی مفسر دین نبوده است. لذا هیچیک از فقهای ما به «عصری بودن دین» و امثال این سخنان معتقد نبوده‌اند. چراکه تکامل نیاز مادی را بر تفقه حاکم نمی‌دانسته‌اند گرچه این نوع تکامل باعث ورود فقیه در عرصه جدیدی از تفقه شده باشد اما باز منطبق تفقه او نه بر اساس حاکمیت نیاز حسی بلکه بر اساس حاکمیت ایمان بوده است که بالطبع تکامل آن هم ناشی از تکامل انگیزه معنوی می‌باشد. لذا اگر بخواهیم نحوه شکل‌گیری تکامل معرفت دینی را دنبال کنیم بایست به جریان تولی و ولایت نظر کنیم که تکامل این جریان، به تکامل معرفت دینی ختم می‌شود. به تعبیر دیگر تکامل چنین جریانی باعث ارتقاء ظرفیت ایمان می‌گردد و سپس معرفت‌شناسی انسان رشد می‌یابد. لذا پایگاه اصلی تکامل معرفت، تکامل ظرفیت ایمان اجتماعی است که می‌توان از آن به تکامل نیاز معنوی انسان نیز یاد کرد. از اینرو تکامل نیاز معنوی انسان به تولی و ولایت الهی، تکامل تفقه و معرفت دینی را دنبال می‌آورد. در واقع اولین حوزه اعمال اراده انسان، حوزه ایمان و احساس نیاز اوست که از آنجا به حوزه معرفت‌شناسی سرازیر می‌شود. پس اساس منطبق معرفت‌شناسی، ظرفیت ایمان و تولی و ولایت فردی و اجتماعی است.

مبانی و پیش فرضهای مؤثر در تکامل علم اصول

مبانی علم اصول مدون نیست و نیازمند تحلیل است تا مبانی تحلیلی آن بدست آید و سپس با تتبع و استقراء خاصی، از کلمات بزرگان قوم، استنباط و استظهار گردد. پس اولین کار ما تحلیل علم اصول برای بدست آوردن مبانی آن است، برای اینکار لازم

است در کلمات و منابع قوم اعم از کتب فلسفی و کلامی و اصولی و... تتبع نماییم؛ اما در قدم بعد بایست به تنظیم ساختار علم اصول به شکل کاملتر مبادرت کنیم.

نقش تحولی و تکاملی پیش فرض‌ها در علم اصول ضرورت بررسی مبانی علم اصول

اولاً فقه، بیان احکام مربوط به مکلفین است که از درون آنها می‌توان وظایف یک مکلف را استخراج کرد. ثانیاً فقه نهایتاً به پیدایش علم اصول منجر شده است که این مهم از طریق تدوین قواعد مشترک موجود در فقه صورت گرفته است. ثالثاً اگر فرهنگی خاص بر فقه استدلالی حکومت کند لاجرم همین فرهنگ، بر اصول نیز حاکم خواهد بود. رابعاً حتماً این فقه استدلالی، از پشتوانه‌ای فلسفی یا عرفانی یا کلامی برخوردار است که اگر هر یک، جای دیگری بنشیند می‌تواند مهره‌های اصلی چنین فقهی را جابجا کرده و تغییر دهد؛ بنابراین توجه به این نکته که چه تحولاتی ممکن است در این مبانی رخ دهد و این تحولات هم چه تأثیری در علم اصول می‌گذارد، در بررسی مبانی علم اصول لازم است.

بررسی مبانی علم اصول در کتب اصولی گذشته و کتب اهل سنت

بررسی «مبانی علم اصول» بنوبه خود، تحلیل علم اصول موجود نیز هست. چون در اصول فقه موجود، این مبانی بصورت روشن و منظم طرح نشده است خصوصاً اگر پیشینه این علم نیز ملاحظه گردد. البته شاید برخی از کتب اصولی قبل از سید مرتضی (ره) و خصوصاً بعضی از کتب اهل سنت در این خصوص، مشتمل بر مبانی کلامی نیز بوده و در واقع بحث را از مبانی شروع کرده باشند؛ مانند بحث حجیت اصل کتاب و سنت، حجیت کلام معصوم (ع) و... اما این امر در کتب متأخرین موجود نیست. چه اینکه کتاب «الذریعه» مرحوم سید مرتضی (ره)، اولین کتاب مدون شیعه در خصوص علم اصول است و خود ایشان تصریح دارد که ما مقدمات امر را حذف کرده‌ایم.

بررسی مبانی علم اصول بر اساس نظریات سید منیرالدین حسینی (ره)

ما دارای سه منطق «استناد، استنتاج و تطبیق» هستیم به این معنا که منطق استنباط یا استناد برای قاعده‌مند کردن «ارتکاز» و منطق صوری یا منطق استنتاج برای قاعده‌مند کردن «استدلال» بکار می‌رود که مکمل اصلی این دو، منطق موضوع‌شناسی یا منطق تطبیق می‌باشد. البته نقص اصلی هم در منطق سوم است تا بتوانیم با رفع این نقیصه، «فقه» حاصل از منطق استنباط و مبادی برآمده از منطق استنتاج را با عینیت تطبیق دهیم. لذا ضرورت بحث از منطق موضوع‌شناسی بدین خاطر است. ولی چون این سه منطق نیازمند یک پایگاه هماهنگی (که همان فلسفه جدید است) بود به تدریج ما به این نتیجه رسیدیم که بایست تفقه، تکامل پیدا کند. لذا خود بخود بحث تکامل علم اصول مطرح شد ولی این امر نه به معنای نقص دین است و نه عدم حجیت فقه موجود. بلکه منظور این است که هم دین کامل است و هم این فقه، یک معرفت دینی و امری تکامل‌پذیر است.

از این رو «فرهنگستان» به این نتیجه رسید که ضعف کار صرفاً در فقدان منطق انطباق نیست بلکه اصولاً سطح استنباط ما سطحی نیست که به سنخ احکام حکومتی پرداخته باشد و پر واضح است که این احکام هم همان احکام توسعه (هدایت جهت‌گیری کلی جامعه) و احکام کلان (ناظر به ساختارهای اساسی جامعه) می‌باشد.

سرمایه ما از حضرت استاد (ره) در دو امر خلاصه می‌گردد: ۱- بحث در باب خود مبانی بدون کار استقرائی نسبت به کلمات قوم. ۲- روش عام تحقیق مورد نظر ایشان. هر چند که آثار ارزشمند قوم نیز در این خصوص قابل استفاده است.

اما مبحث مبانی علم اصول مطابق نظر ایشان در سه بحث «مفاهیم اساسی مبانی علم اصول»، «زیرساختهای روش اجتهاد» و «اجتهاد و قواعد آن» قابل بررسی است و سه موضوع «طاعت»، «حکم» و «حجیت» به عنوان مفاهیم اساسی در «مبانی» علم اصول مورد دقت قرار می‌گیرند. طبعاً پس از این مرحله، سخن از «زیرساخت‌ها»ی اصول خواهد بود؛ و نهایتاً سلسله مباحث با بحث از «قواعد» این علم به پایان می‌رسد. در ادامه از سه مرحله «مبادی، زیرساختها و قواعد»، تنها در مرحله مبادی، از «طاعت، حکم و حجیت» بحث می‌شود.

«طاعت»، «حکم»، «حجیت» مفاهیم اساسی مبانی علم اصول

بحث در باب «طاعت» که اعم از مفهوم طاعت و بندگی بوده و حاکم بر علم اصول و مشتمل بر بحث معذرت و منجزیت است. البته این بحث، سایه خود را بر مفهوم «حکم» می‌افکند. بالاخره باید از «حجیت» و اقامه آن نسبت به حکم نیز بحث کرد. بنابر مشی قوم، ما بایست از قواعدی که در طریق استنباط حکم شرعی بکار می‌رود بحث کنیم اما قبل از آن، اموری این چنین بعنوان پیش فرض قرار گرفته است که باید احکام مولی را اطاعت کرد و وظیفه ما هم بندگی است که آنهم منوط بر همین اطاعت است. سپس باید برای رسیدن به این احکام، بایست دید که چه مسیری طی شود گرچه به حکم واقعی نیز نرسیم؟ چراکه وظیفه فعلی ما نسبت به احکام مولی، اقامه حجت نسبت به این احکام است. این نیز از مبانی علم اصول است که کار مجتهد الزاماً رسیدن به احکام واقعی نیست لذا باید بدنبال معذر و منجز نسبت به این حکم بود. در هر حال بایست از سه مفهوم «طاعت»، «حکم» و «حجیت» و اقامه آن نسبت به حکم در این بخش، بحث کرد؛ بنابراین در مرتبه نخست، بحث از مبانی علم اصول، منوط به دستیابی به مفاهیم «طاعت» و «حکم» و «حجیت» است. پس از بررسی تعریف و مراتب «حکم» باید بررسی نماییم که اگر قرار است پرستش الهی از طریق حکم و متابعت آنها محقق گردد «حجت» بر این حکم چیست؟

اجتهاد و محدوده آن

آنچه که بین متأخرین مورد وفاق است چنین است که برای رسیدن به حجیت باید مسیر اجتهاد و استنباط طی شود. این بحث دیگری است که اولاً اجتهاد، جایز است یا خیر؟ ثانیاً اصول حاکم بر اجتهاد چیست؟ آیا طبق نظر مختار می‌توان از «تعبد،

قاعده‌مندی و تفاهم» بعنوان این اصول نام برد؟ لذا بایست دید که فقهاء در طول تاریخ با چه شیوه‌هائی به مقابله با تأویلات «ذوقی، عقلی و حسّی» پرداخته‌اند و کلاً چه تفاوتی میان دو روش «تأویل» و «تعبد» در امر اجتهاد وجود دارد که در طول تاریخ باعث نزاع میان اخباریین و اصولیین شده است؟ در ادامه نیز باید از «موضوع اجتهاد» بحث کرد که همان «حکم» است و چیزی جز متعلّق اجتهاد نیست. لذا از دیگر مباحث مربوط به مبانی علم اصول، محدوده علم اجتهاد است.

زیرساختهای روش اجتهاد

بالاخره در بخش بعدی، بحث «زیرساختهای روش اجتهاد» را مورد دقت قرار می‌دهیم. در واقع جدول «زیرساخت تنظیم اصول» که مشتمل بر بحث «احراز عقلی» و «اخبار عرفی» و «انشاء عقلائی» است در همین راستا قابل طرح است و در درون خود مشتمل بر مباحثی همچون عقل، حجیت عقل، جایگاه این حجیت، عقل نظری، عقل عملی و... است.

الف) مفهوم «طاعت» و نقش آن در تغییر شاکله «فقه و اصول»

در بین مفاهیم مبنایی حاکم بر فقه و اصول، قبل از مفهوم «طاعت» می‌توان از مبانی دیگری همچون اثبات مبدأ و اصل وجود آخرت، مخلوق بودن انسان و تجلّی افعال در آخرت و... سراغ گرفت. تمامی اینها پیشفرضهای علم اصول است اما تنها پیشفرضی که علم اصول از آنجا آغاز می‌شود چیزی جز مفهوم طاعت و بندگی نیست که این، بحث از «مبانی و فرهنگ علم اصول» است نه بحث از اصول فقه؛ گرچه در مقدمه علم اصول هم به آن پرداخته باشند؛ بنابراین باید مشخص کرد محدوده مفهوم «طاعت» تا کجاست و نقش آن در دایره «احکام» چیست؟ آیا فقه صرفاً بدنبال اتمام حجیت بین «مولی و عبد» در این محدوده ضیق است یا اینکه شامل محدوده‌های دیگری نیز می‌شود تا آنگاه بتوانیم از ضرورت تأسیس روشهای دیگر نیز سخن به میان بیاوریم؟

در هر حال ابتدائاً بایست نگاههای مختلف به «طاعت» تبیین شود و سپس تأثیر هر یک را در امر «تفقه» و «روش» بررسی کنیم و نهایتاً بر اساس یک تحقیق کتابخانه‌ای چنین نسبت دهیم که آنچه بر علم اصول موجود حاکم است این تلقی از تعبد و طاعت است که با تغییر آن نیز این تبعات و تأثیرات، در علم اصول و محصول آن (فقه) ایجاد خواهد شد. البته در پایان بایست به این جمع‌بندی نائل شویم که آیا ما نیز همان مفهوم از طاعت را کافی می‌دانیم یا اینکه این مفهوم برای ارتباط میان عبد و مولی کافی نیست و دایره این ارتباط بایست اوسع از این محدوده باشد. در هر حال بایست در کلمات قوم، این تتبع صورت گیرد که مفهوم طاعت بعنوان یک ارتکاز نهفته در ضمیر رجال علم اصول، چگونه مفهومی است؟ چون بالاخره این مفهوم، فرهنگ حاکم بر فقه را تشکیل می‌دهد.

البته تأثیر مفهوم پرستش در تفقه از دو جهت قابل ملاحظه است: ۱- «چگونگی ارائه معنای حجیت» به اینکه کلیه قواعد اصولی که بر اساس این معنا شکل می‌گیرد و حجیت، زیربنای آنهاست متأثر از مفهومی است که خود حجیت از آن تأثیر گرفته است. ۲- «سطح تفاهم شارع با ما» در تمامی سطوح نمی‌تواند با فهم عرفی از خطابات محقق شود. لذا اگر تفقه وارد سطوح دیگری گردد عملاً تکامل تفقه با این فهم عرفی میسور نیست. البته این بحث نیازمند بررسی دقیق مقوله «زبان‌شناسی» و... است تا ببینیم آیا زبان شارع در مخاطب با ما همان زبان عرف است یا اینکه این زبان، زبان تبعی شارع است؟ تلقی موجود در علم اصول فعلی، زبان عرف را زبان شارع می‌داند لذا قواعد ارتکازی (زبانی) و عقلانی (مشترک) که در تفاهم عرفی، موجود است عملاً در تفاهم شارع با ما نیز وجود دارد. ولی مبنای دیگر این است که شارع سطوح دیگری از تفاهم را نیز ملاحظه کرده است که با این زبان ممکن نیست لذا زبان عرف، زبان تبعی شارع است. پس بایست زبان تأسیسی شارع و قواعد فهم آن زبان را کشف کرد که بالطبع سطح دیگری از علم اصول و تفقه را تعریف می‌کند. در هر حال دایره فقه و تفقه، از قیل نوع نگاه ما به مفهوم طاعت و پرستش رقم می‌خورد که با توسعه آن می‌توان ساختار درونی علم اصول را برهم زد.

تبعات فقهی، اصولی، کلامی، فلسفی و عرفانی و نیز پیش فرضهای «انسان‌شناسی» و «جامعه‌شناسی» در معنای «طاعت» و «حکم»

بی‌تردید خاستگاه اصول موجود، «فقه» بوده است و لذا تدریجاً بعنوان یک علم مستقل ظهور کرده است. فقه نیز علمی است که می‌خواهد احکام آحاد مکلفین را در مقام عمل بیان کند و این احکام نیز الزاماً احکام واقعی نیست بلکه شامل وظایف ظاهری نیز می‌شود. حال علماء در طول تاریخ ابتدائاً به یک جمع‌بندی اولیه از اصول استنباط این نوع احکام رسیده‌اند و آنرا بعنوان مقدمه فقه قرار داده‌اند و سپس آنرا در قالب یک علم مستقل، به بحث نهشته‌اند. با این وصف تعریف قوم از «فقه» می‌تواند مبنای تحلیل ما نسبت به مفهوم «طاعت» و قرار گیرد.

در علم اصول موجود، قواعد استناد امر خاص به شارع، موضوع بحث قرار گرفته است اما اینکه این قواعد، قواعد استناد چه امری بوده است مطلبی است که از تعریف فقه استفاده می‌شود. لذا ما نبایست صرفاً بصورت استقرائی به جمع‌بندی مبنای پردازیم چراکه ممکن است مبنای دیگری نیز پیدا شود. بعلاوه نمی‌توان یک نظام مبنای را برای آن تعریف کرد. اصولاً یک کل زمانی تعریف می‌شود که ما بتوانیم با یک منطق خاص، مؤلفه‌ها را محدود کنیم و سپس «نسبت» مشخصی را بین آنها ایجاد نمائیم.

در هر حال برای یافتن مبنای اصول موجود می‌توان از فقه آغاز کرد گرچه می‌توان دید آیا ممکن است آنها را در قالب یک نظم انحصاری و بصورت سه امر فوق‌الذکر در آورد؟ آیا این انحصار، قابل اثبات است؟ آیا «باید» حاکم بر فقه موجود، «باید کلامی»

است که بالطبع مفهوم «طاعت» حاکم بر فقه، یک مفهوم کلامی - و نه عرفانی - خواهد بود؟ آیا چنین امری بر دو مفهوم «حجیت» و «حکم» نیز مؤثر است؟

بی تردید یکی از مفاهیم حاکم بر علم اصول، مفهوم طاعت و وجوب اطاعت مولی است و با تغییر مفهوم طاعت (امثال حکم) قطعاً معنای حکم نیز تغییر پیدا می‌کند، البته در علم اصول نمی‌توان از این مفهوم چندان سراغی گرفت گرچه در خصوص تعریف حکم و انواع آن زیاد بحث شده است. پس این حکمی که قرار است امثال شود و نیز روش استنباط آن در علم اصول، بیان شده اما مفهوم طاعت مورد دقت قرار نگرفته است، هر چند که نوعاً در طول بحث «حُسن و قُبُح»، از وجوب بندگی و طاعت سخن گفته‌اند. بالمآل بایست یک کار تبیی در علم کلام موجود صورت گیرد تا بینیم علمای اصولی در این خصوص چه می‌گویند؟ اما آیا با تتبع علم اصول و استقراء نظرات، می‌توان به آن مفاهیم و مآلاً مبانی مورد نظر دست یافت؟ طبعاً برای این کار بایست ابتدائاً به استقراء تلقی‌های قوم از مباحثی همچون رابطه عبد و مولی، طاعت مخلوق و... بپردازیم و نقش هر یک را در مقوله طاعت مورد دقت قرار دهیم. سپس بایست با تتبع در متن موجود، به این نکته برسیم که این علم، کدامیک از آن تلقی‌ها را محور حاکم بر شاکله اصول قرار داده و آنرا بعنوان مبنای حکم، مقنن کرده است؟ نام این امر چیزی جز تحلیل علم اصول بر اساس مبانی آن نخواهد بود که اولین گام در تحلیل بشمار می‌رود. با این وصف تتبع نسبت به علم کلام و نیز کتب اصولی قدمای اهل سنت که تأثیرگذار بر علم اصول شیعه بوده است ضروری است. سپس بر اساس تتبع اصولی و کلامی و عرفانی و فلسفی مشخص کنیم که مفهوم طاعت حاکم بر علم اصول چگونه مفهومی است؟ بنظر می‌رسد که این همان مفهوم اهل کلام و بمعنی امثال حکم است و نه مفهوم اهل عرفان و فلسفه. چراکه در این زمینه، «باید» علم اصول بیشتر متأثر از فرهنگ کلام است تا فرهنگ فلسفه و عرفان و ما بایست با تتبع خود این مطلب را به اثبات برسانیم. البته ممکن است مجبور شویم تبیی نیز نسبت به این مطلب در علم اصول انجام دهیم که نوعی خاص از انسانشناسی و جامعه‌شناسی در مفهوم حکم، فرض شده است چراکه قوم، جامعه را اعتباری می‌داند لذا به حکم و مکلف، از زاویه «فرد» و «آحاد» «جامعه» نگریسته شده است نه جامعه بعنوان یک حقیقت غیر اعتباری. در هر حال بایست بحث کرد سنجی از تکلیف وجود دارد که غیر از تکالیف فردی (عینی) و یا کفائی است که با امثال توسط یک فرد، تکلیف از بقیه ساقط می‌شود و این نوع تکلیف، چیزی جز تکلیف مربوط به جامعه نیست. در اینجا دیگر یک تکلیف، از یک فرد خواسته نمی‌شود بلکه یک «نظام» را از یک «مجموعه» خواهان هستند بگونه‌ای که اگر امثال نشود همه معاقب می‌شوند که چرا تقسیم کار صورت نگرفت و این نظام مکلف، محقق نشد؟

دین حداقل و حداکثر و سطوح پرستش خدای متعال

اصولاً این نزاع، در سطوح پرستش قابل طرح است چراکه می‌خواهیم بینیم پرستش خداوند دارای چه جایگاهی است؟

اصولاً عده‌ای آنرا در امور فردی و باطنی معنا می‌کنند. ولی غالب فقهای اسلام قائلند که متابعت از حکم الهی - ولو در امور اجتماعی باشد - واجب است؛ اما از نگاه اول صرفاً «فقه حد اقل» مستفاد است چراکه پرستش الهی را اصولاً در امور عینی و اجتماعی، قابل طرح نمی‌داند لذا فقه آنها در دایره ضیق فقه عبادات (و نه حتی فقه معاملات بمعنی‌الاعم) خلاصه می‌شود. ولی از نگاه دوم نه «فقه حد اکثر» مستفاد است و نه «فقه حد اقل». چراکه ایشان انسان را بنده خدا می‌دانند که بایست دید فرمان الهی در امور فردی و اجتماعی چیست تا بتوان آنرا متابعت کرد.

ایشان نهایتاً احکام اجتماعی را در دایره «فقه معاملات بمعنی‌الاعم» - همچون حدود و دیات و قصاص و قضا و امر بمعروف و نهی از منکر و جهاد دفاعی - معنا می‌کنند. هرچند که گروه اول بر ایشان خرده می‌گیرند که این عرصه‌ها صرفاً عرصه امضائات و عرضیات دین است و الا آنچه بالاصالة از طرف دین تأیید شده همان عرصه امور فردی و باطنی است و دین صرفاً امور عقلائی زمان خود را امضاء کرده است. پس آنچه را که شارع امضاء کرده است همان سیره متحول عقلاء است و نه بیشتر. ولی فقهاء، این احکام را نمی‌پذیرند و آنها را تأسیسی می‌دانند و بخشی را که امضائی است با این بیان که ما بیش از این دلیلی در اختیار نداریم توجیه می‌کنند.

اما نگاه سوم این است که دین درصدد قاعده‌مندی «پرستش» است و موضوع پرستش هم تمامی عرصه‌های حیات انسان است. چراکه شکل‌گیری و تکامل جامعه بر اساس تولی و ولایت است و این تکامل هم به دو صورت قرب و بعد نسبت به خداوند متعال، قابل تحقق است؛ اما تمامی شؤون پرستش بایست در جهت بندگی خداوند باشد. طبعاً تفقه پیرامون مناسک چنین پرستشی، امری ضروری خواهد بود. در این حال نظام غایبات جامعه که از طرف شارع ترسیم شده است بر امر برنامه‌ریزی اجتماعی حاکم می‌شود. پس ما بایست در عرصه زندگی فردی و اجتماعی، خداوند را پرستش کنیم و این امر، «فقه حد اکثر» را اجتناب‌ناپذیر می‌کند.

حال آنکه «فقه حد اقل» اصولاً جائی برای پرستش در عرصه اجتماعی قائل نبود و آنرا نسبت به اصل پرستش، عرصه‌ای خشتی می‌دانست. هکذا در نگاه دوم هرچند عرصه اجتماعی، جای پرستش محسوب می‌شد اما بنوعی تفویض مطلق از سوی خداوند در این عرصه صورت گرفته بود که عنان اختیار را به عقل عمل انسانها و انهاده و دایره «مباحات» را به این محدوده وسیع نیز کشانده بود. البته فرقی نمی‌کند که ما این عرصه را اصلاً جای پرستش ندانیم و یا آنرا عرصه‌ای رها و تفویض شده بدانیم چراکه در هر دو حالت، دین بصورت «دین حد اقل» خواهد بود.

به تعبیر دیگر این دیدگاه یا اصلاً عرصه اجتماعی را عرصه «حق» و ایفاء و استیفاء آن بلکه اصولاً عرصه پرستش هم نمی‌داند یا آنرا عرصه اعمال حق خداوند متعال می‌داند ولی ارسال رسول هم برای آن قائل نیست چراکه می‌گوید اداره این عرصه به عقل

عملی واگذار شده است. پس رسول ما در عرصه امور باطنی، انبیاء (ع) هستند و در عرصه امور عینی، عقل عملی و دانش و تجربه.

طبیعی است که در این حال کلیه امور اجتماعی و آنچه که به معاش مردم مربوط است از دایره تفقه خارج می‌شود چراکه اینجا جای پرستش الهی و قرب و بعد نسبت به او نیست؛ و این بسیار متفاوت است با دیدگاه «دین حد اکثر» که این عرصه را هم از آن ولایت الهی می‌داند و تفقه پیرامون احکام اجتماعی - آنهم احکامی فراتر از آنچه در «فقه معاملات بمعنی الاعم» گذشت - ضروری می‌شمرد. از این منظر، جامعه بستر توسعه تقرب الهی یا مادی خواهد بود که به تبع بایست مناسک آنرا هم بدست آورد. طبیعی است در این حال باید دید انسان چیست؟ جامعه چیست؟ جریان تولی و ولایت در جامعه چگونه است؟ هماهنگی شئون در مسیر تقرب به چه معناست؟ و... لذا عملاً دایره تفقه بسیار فراتر از آنچه الآن وجود دارد معنا می‌شود. قطعاً در این حال یک نوع انسانشناسی و جامعه‌شناسی خاص مطرح می‌شود اما همگی این شناخته‌های جدید، تحت یک مفهوم شاملتر که همان «پرستش خداوند متعال در حیات اجتماعی» است قرار می‌گیرد

توسعه مفهوم طاعت

با تغییر مفهوم طاعت، مناسک بندگی نیز تغییر پیدا می‌کند. تلقی‌های گوناگونی از مفهوم طاعت وجود دارد که در ادامه متذکر آنها میشویم البته فعلاً در مقام بین صحت و سقم این نظرات نیستیم اما از این امر معلوم می‌شود که با تغییر مفهوم طاعت، تغییر فقه و اصول حتمی خواهد بود. هر یک از این تلقی‌ها بر روش تفقه، تأثیر می‌گذارد. چه اینکه «فقه، اخلاق و عرفان عملی» مبین وظایف عبد نسبت به مولی هستند اما هر یک، از منظری خاص به افعال عباد می‌نگرد و بگونه‌ای خاص آنرا قاعده‌مند می‌کند. یکی از تکلیف و مکلف و وظایف آحاد جامعه سخن می‌گوید و دیگری از نظرگاه تهذیب نفس، افعال بندگان را منجر به پیدایش ردائل یا ملکات می‌داند و رابطه بین فعل را با رذیله و فضیلت تبیین می‌کند؛ و بالاخره سومی، غایت را رسیدن به مقام قرب می‌داند و منازل را تعریف می‌کند که غایت آن فناء فی‌الله است. در اینجا نیز عمل سالک، مورد بررسی است اما نه از منظر فقه و اخلاق؛ بنابراین آیا نمی‌توان بگونه‌ای دیگر به رابطه عبد و مولی نگریست؟ و اگر چنین باشد آنگاه فقه، چه هیئتی پیدا می‌کند؟ در هر حال مفهومی خاص از طاعت، مورد نظر فقهاء بوده است که همان مفهوم را هم به حجیت رسانده و کار را تمام کرده‌اند. نکته مهم این است که خاستگاه طاعت در انسان چیست؟ آنچه که انسان را به چنین طاعتی وا می‌دارد آیا ترس از عقوبت محتمل است یا شوق به بهشت یا عوامل بالاتری که مبنای پرستش در وجود انسان و احکام عقل عملی هستند؟ اصولاً مبنای این احکام چیست؟ آیا چنین است که انسان همواره از لذات دنیوی شادمان است و از تبعات آن، نگران؟ اگر چنین باشد دایره مصحلت سنجی، در منافع و مضار دنیا خلاصه می‌شود؛ اما آیا بیش از این محدوده نمی‌تواند مبنای واقعی احکام عقل عملی باشد؟ بنابراین آیا اگر کسی بتواند در این مفهوم توسعه دهد آیا می‌تواند در این تفقه نیز توسعه ایجاد کند؟

مفهوم «طاعت» فراتر از رابطه عرفی «عبد و مولی»، شامل مدارج رشد و ارتقاء مقامات

آنچه لازم است در این بحث به آن پرداخته شود، طرح «مسالك» مختلف در خصوص «ارتباط عبد و مولی» و تبیین وظایف بندگان در این خصوص است. نهایتاً میبایست «مبنای حاکم بر علم اصول» از میان مسالك و تلقی‌های تتبع شده انتخاب و تعیین شود، برخی از تلقی‌های قابل اشاره در خصوص «رابطه عبد و مولی» را می‌توان در اقسام ذیل خلاصه نمود:

الف) این ارتباطی است میان عبد و مولی آنهم برای انجام وظایف عبودیت. چراکه عبد بایست حقوق مولی را ایفاء کند؛ اما این حقوق چیست؟ از همین جاست که ضرورت وجودی علم اصول بعنوان ابزاری برای شناخت، دستیابی و استناد این حقوق اثبات می‌شود و نقش نهائی آن هم رسیدن به «قواعد امتثال اوامر مولی» است.

طبیعی است که در این دیدگاه، عبد و مولی بگونه‌ای خاص و از منظر «عرف» در قالب موالی و عبید عرفی معنا می‌شوند و رابطه حقوقی آنها به این درجه از ولایت و عبودیت تنزل پیدا می‌کند.

ب) این ارتباطی است که با تبیین «سطوح خاص» مربوطه، قابل تقیح است چراکه عبد بایست مدارجی را پشت سر بگذارد تا به مقام محبت و فناء و... برسد که این هم جز با رعایت آداب و قواعدی خاص ممکن نیست. طبعاً استخراج این آداب، ابزاری می‌خواهد اما آیا این امر با تفقه موجود امکان‌پذیر است یا ابزار نوینی را طلب می‌کند؟ آیا دایره تفقه، و روش استنباط، همین دایره موجود است یا قابل توسعه نیز هست؟

مفهوم «طاعت» فراتر از مناسک «شریعت»، شامل «حقیقت» و «طریقت»

اگر ما بتوانیم در مفهوم «بندگی» توسعه داده و آنرا فراتر از «فقه» معنا کنیم طبعاً خود را نیازمند فقه جدیدی خواهیم دید. چه اینکه در کلمات عرفاء و بعضی فرق متصوفه، از سه مرحله عملی «حقیقت و طریقت و شریعت» بحث شده و این فقه را در مرحله شریعت می‌دانند و در ورای آن، طریقت و حقیقت را قائلند به اینکه در این دو وادی نیز مناسکی است اما متفاوت با مناسک وادی شریعت.

مفهوم «طاعت» فراتر از مفهوم عرفی «حق الطاعه»، شامل «حق الطاعه حقیقی»

مرحوم صدر (ره) در موضعی، به تقیح معنای «حجیت قطع» پرداخته و آنرا به «معذرت» (معذر بودن عبد هنگام رسیدن به قطع خلاف وظیفه و تخلف از امر مولی بواسطه این قطع) و «منجزیت» معنا می‌کنند و سپس «باید» حاکم بر این تعاریف را مورد نقد جدی قرار می‌دهند و نهایتاً «حق الطاعه» را ریشه حجیت قطع دانسته و آنرا عقلاً با دایره «حق الطاعه عرفی» و رابطه میان مولی و عبید عرفی متفاوت می‌دانند. در هر حال ایشان اصل وجوب طاعت را به حق الطاعه حقیقی باز می‌گردانند و بحث حجیت قطع - آنهم به معنای منجزیت قطع - و نیز بحث قبح عقاب بلابیان را به دایره حق الطاعه باز می‌گردانند و می‌گویند این دایره می‌تواند

سه امر «قطع» به تکلیف مولی و «احتمال منجز» که دلیل یا اصل عملی معتبر بر آن اقامه شده است و «احتمال بلا بیان» که هیچ بیانی له یا علیه آن نیست را شامل شود.

با تتبع در کلمات امثال ایشان می توان به این تلقی ها نائل شد و فرهنگ علم اصول را یافت که مثلاً اگر حق الطاعه مولی، ریشه و جوب طاعت است پس نباید از این دایره خارج شد و همین هم مبنای علم اصول است به اینکه بایست در همین دایره، به تبیین وظایف بندگان پرداخت و استناد به مولی را قاعده مند کرد.

هکذا از دیگر مواضع تتبع در تبیین رابطه عبد و مولی و مفهوم طاعت می توان به بحث «حجیت قطع»، «برائت عقلیه» و نیز بحث «اوامر» و تعریف امر و نهی اشاره کرد چون جای طرح این سؤال است که آیا این تعاریف، دلالت بر وجوب و حرمت دارد یا خیر؟ طبعاً ریشه این سؤال را هم بایست به کیفیت تحلیل خود از رابطه عبد و مولی باز گرداند چون بسیاری از متأخرین، این دلالت را عقلانی - و نه لفظی - می دانند و ریشه دلالت عقلانی را هم به رابطه مولی و عبد برمی گردانند.

مفهوم «طاعت» فراتر از رابطه فردی «عبد و مولی»، شامل روابط و نظامات اجتماعی و سازمانی

آیا هر عبدی صرفاً با مولای خود ارتباطی خاص دارد و این حق هم فقط از طریق ارتباط تک تک افراد با مولی اعمال می شود بگونه ای که هر یک امتثال کرد مستحق عقوبت نیست و آلاً چنین است یا اینکه این حق، اوسع از چنین ارتباط ضیقی است لذا اگر مولی، کسی را بعنوان ولی اجتماعی و تاریخی جامعه هم معرفی کرد و به او حق الطاعه عطاء نمود چنین حقی تسری به او پیدا می کند و نبی و ولی نیز وجوب طاعت پیدا می کنند چراکه این وجوب به وجوب طاعت مولی بازگشت دارد؟ طبعاً در دیدگاه دوم، دایره و منصب حق الطاعه مولی وسیعتر از دایره خصوصی حق الطاعه خود مولی است و این حق را که همان ولایت تشریحی است قابل تفویض به غیر می داند. آیا دستور و حکم همواره بایست بصورت رابطه مولی و عبد باشد یا اینکه ما چیزی بنام «دستور سازمانی» هم داریم؟ اصولاً تفاوت بین این دو دستور چیست و گردش عملیات هر یک کدام است؟ آیا گردش عملیات سازمانی نیز بر اساس «اذا امر المولى بعبده» است بگونه ای که پیگیری مقصد، به رابطه عبد و مولی باز می گردد و حق الطاعه از آن مقوله همیشه بایست حاکم باشد تا یک جریان عملیات، به گردش بیفتد و به نتیجه برسد یا اینکه ممکن است ارتکاز «حق الطاعه» هم حاکم نباشد اما گردش عملیات هم وجود داشته و به نتیجه نیز برسد؟ چون بالاخره فرهنگ حاکم بر طاعت این دستور سازمانی، امری مسلم است و انسانها بر اساس یک ارتکاز خاص، به تبعیت سازمانی تن می دهند اما آیا این نوع ارتکازات که موتور محرک گردش عملیات یک سازمان است همان رابطه عبد و مولی در زمان برده داری است که بالاخره بر اساس فرهنگی خاص، دستوری صادر می شد و به امتثال نیز می رسید یا اینکه اصولاً سنخ دیگری از حساسیتها در وجود انسان یافت می شود که همواره می تواند منشأ تحرک، تبعیت و رفتار سازمانی باشد و کار را نیز به انجام برساند؟ آیا از درون تلقی موجود نسبت به رابطه

بین عبید و مولی فقط تبعیت از خداوند بدست می‌آید؟ آیا احکام اجتماعی فقه و ولایت فقیه و امام و نبی، منافاتی با این امر دارد یا خیر؟ از فرهنگ حاکم بر فقه مستفاد است که حق الطاعة، قابل تسری است لذا احکام نبی و ولی نیز جایز بلکه واجب الطاعة است. گرچه اصحاب فقه، دارای اختلاف نظر پیرامون محدوده این تسری می‌باشند و در این امر که خداوند متعال در کدام محدوده، ولایت خود را به فقیه وانهاد است دارای یک رأی نیستند ولی در اصل قضیه که این حق را قابل تسری می‌دانند هیچ اختلافی ندارند. پس اطاعت غیر خداوند - اعم از نبی، امام معصوم، فقیه و پدر و مادر - نیز چون از سوی او دارای حق الطاعة هستند واجب است. در واقع مولی می‌خواهد از زبان ایشان فرمان دهد و از طریق دستورات ایشان به اعمال مولویت پردازد. این مبنای رایج در فقه است که ریشه آن هم به حکم عقل باز می‌گردد. لذا این بحث کلامی مبنای فقه واقع شده است به اینکه چنین نیست که صرفاً خداوند متعال در آنجا که مستقیماً فرمان می‌راند دارای حق الطاعة است بلکه این حق، شامل مواردی نیز می‌شود که از زبان اولیاء معصوم و غیر معصوم خود به اعمال ولایت می‌پردازد و در واقع فرمان ایشان را تنفیذ می‌کند. پس این حق، یک حق متعدی و قابل تفویض است نه یک حق لازم و غیرقابل واگذاری. حال اگر چنین شد آیا می‌توان بر اساس این کیفیت از اعتبار و تسری دادن ولایت و از درون این نوع حق الطاعة وسیع، «نظام اجتماعی» را تحصیل کرد؟ در دیدگاه قوم جواب به این پرسش مثبت است و همین حق الطاعة می‌تواند از طریق این حق متعدی، به یک حکومت و نظام اجتماعی ختم شود. با این وصف یکی از پرسشهای اصلی که پیرامون قابلیت یا عدم قابلیت چنین حقی برای ایجاد سازمان و نظام اجتماعی بود جواب داده می‌شود چراکه مولی، حق خود را به دیگری و دیگری هم به دیگران وا می‌گذارند و بدین شکل شاکله یک سازمان و نظم اجتماعی رقم می‌خورد.

قوم بر این باور است که با تفویض این حق توسط مولی می‌توان به یک سازمان رسید که قادر است نظم اجتماعی را محقق و حاکم گرداند؛ اما آیا گردش عملیات یک سازمان صرفاً از طریق اعمال مولویتهاست یا اینکه جریان «توصیف‌ها» و «تعلق‌هاست» که می‌تواند گردش عملیات در سازمان را سامان دهد؟ آیا بایست با ضرب «دستورات مولوی» در «توصیف و تعلق»، یک گردش روان از عملیات سازمانی را ساماندهی کرد؟ آیا می‌توان از دایره توصیف و تعلق، به توسعه تفقه رسید و چنین گفت که صرفاً نمی‌توان از درون توصیف، روابط عبودیت را استخراج کرد بلکه بایست علاوه بر توصیف، به شکل دهی تعلقات مطلوب میان موالی و عبید پرداخت تا یک سازمان شکل بگیرد؟ آیا حرکت و رفتار سازمانی صرفاً با تکیه بر خوف از عقوبت و اعمال فرمان محقق می‌شود یا اینکه بگونه‌ای دیگر نیز می‌توان چنین حرکتی را ایجاد کرد؟ آیا می‌توان مانند اهل دنیا، قرب مولی و ثواب و عقاب را حذف کرد و باز از یک سازمان و نظم اجتماعی برای رسیدن به اهداف خود بهره جست؟

بنابراین در بعد حیات اجتماعی انسان و «حکومت»، می‌توان با توسعه و تکامل پیش‌فرض‌ها و بالطبع توسعه مفهوم طاعت و پرستش و توسعه پرستش در مقیاس اجتماعی و تاریخی به تفقه متناسب با آن دست یافت، بنابراین باید بررسی نمود که آیا نوع

نگاه ما به جامعه‌شناسی و فلسفه تاریخ می‌تواند بر تحلیل ما از «پرستش» دخیل باشد؟ آیا نحوه رابطه میان مولی و عبد و تفویض ولایت خود به دیگران که در فقه موجود تعریف شده است می‌تواند برای تحلیل پرستش تاریخی و اجتماعی کافی باشد؟ اگر خیر پس آن نگاه چه تأثیری بر تفقه می‌گذارد؟

پرستش و بندگی در عرصه حیات اجتماعی ضرورت تولید احکام اجتماعی و فقه حکومتی

«پرستش» محوری‌ترین مفهومی است که در فقه، مورد نظر می‌باشد لذا ما در صدد بیان مصب طاعت الهی در فقه هستیم چراکه مفهوم طاعت و پرستش، تأثیرگذارترین مفاهیم در دایره فقه و تفقه است. امروزه نگاه خاصی در حوزه فقه و اصول، نسبت به این مفاهیم وجود دارد که توسعه دایره این مفاهیم هم امری ضروری و غیرقابل اجتناب است. پیروزی انقلاب اسلامی، ضرورت اجتماعی جدیدی را مطرح کرده است که این امر، ضرورت ارائه یک تحلیل همراه با ایجاد دستگاه جدیدی از تفقه را ایجاد می‌کند. در این حال فقهای ما قادر می‌شوند پرستش خداوند متعال را نیز در عرصه اجتماعی قاعده‌مند نمایند و تفقه را به عرصه مدیریت اجتماعی سریان دهند.

ممکن است از سوی اهل عرفان یا اخلاق یا فقه موجود اشکال شود چرا آنچه را که از وظایف دین نیست بر گردن آن می‌گذارید و عملاً دین را در تنگنای ناکارآمدی یا کارآمدی نامناسب قرار می‌دهید و با نیت دفاع از دین، توجیه نامناسبی از ثغور آن ارائه می‌دهید که دارای هیچ توجیه عقلی و شرعی هم نیست؟! جواب این است که آیا شما بر این نکته اعتراف می‌کنید که خود عملاً اموری را در باب احکام فردی بر گردن دین می‌گذارید آنجا که می‌گویید «بایست اوامر مولی را اطاعت کرد»؟ قطعاً این کلام از احکام عقل عمل است و ریشه در علم کلام دارد که تأثیر آن در تفقه شما، محرز است. پس اولاً این یک پیش فرض فقهی است و ثانیاً با تغییر آن، دایره تفقه نیز تغییر می‌یابد. با این وصف شما نیز امری را به دین منتسب می‌کنید. حال بایست دید آیا ادعای ما بر سبیل صواب نیست یا کلام شما؟ همچنین شما در باب اجتماع نیز بگونه‌ای مشابه برخورد می‌کنید چراکه می‌گویید «بایست دید مولی نسبت به امور جمعی، چه اوامری دارد و چه کسانی بایست والی باشند و محدوده حکومت چیست؟» پس شما بدنال ترسیم «وجوب متابعت جمع» هستید تا از «اختلال نظم جامعه» جلوگیری کنید. در واقع باز بر اساس مفهومی که از پرستش و رابطه خاص میان عبد و مولی، در ذهن شما بوده است به رهگیری اوامر مولی - اما این بار در عرصه اجتماع - پرداخته‌اید و تمامی اینها یک پیش فرض فقهی است که ترسیمگر محدوده تفقه شما در این عرصه است. حتی شما تا آنجا پیش می‌روید که علاوه بر تبیین احکام اجتماعی اسلام و بیان مشخصات والی حکومت، در آنجا هم که ظاهراً حکم صریحی در آیات و روایات برای موضوعی خاص در باب اجتماع نمی‌یابید دست ولی اجتماعی را در امر تصمیم‌گیری باز می‌گذارید تا او بتواند علاوه بر «اجراء»، در مقام «تقنین» نیز نظر دهد.

اما در همین جا می‌توان فرض دیگری را هم مطرح کرد به اینکه همانگونه که رفتار فردی نمی‌تواند خالی از پرستش باشد رفتار جمعی نیز چنین است. این یک نگاه دیگر به انسان و جامعه و افعال اوست که می‌گوید افعال انسان یا بصورت فردی محقق می‌شود و یا بصورت مشاع و جمعی؛ و این افعال هم یا تحت پرستش الهی است و یا ذیل پرستش شیطانی. پس می‌بینید که در این نگاه، تمامی شؤون حیات فردی و اجتماعی انسان، مصبوغ به امر «پرستش» و مسبوق به امر «تولی و ولایت» اجتماعی و تاریخی می‌گردد بگونه‌ای که بدون این نوع تولی و ولایت، اصولاً فعلی محقق نمی‌شود و از دیگر سو تقسیم نظام تولی و ولایت، به «حق و باطل» هم به اعتبار نوع پرستشی است که در آن صورت می‌گیرد. هرچند که ادعاهای اخیر بایست در جای خود اثبات گردد اما بیان آنها صرفاً بعنوان جواب اشکالی بود که گذشت. در هر حال این نکته مسلم است که آنچه از فقه موجود و پیشفرضهای کلامی آن مستفاد است، عمدتاً در فقه قضاء و فقه اجتماعی - همچون احکام اجتماعی محدودی مانند دیات و قصاص و حدود و احکام معاملی و اقتصادی - خلاصه می‌شود که البته از احترام و کارآمدی خاصی نیز برخوردار است؛ اما در نگاه قوم، عمل به این «فقه»، عمل به «دین» به حساب می‌آید که از این طریق وظیفه عبد در حیات اجتماعی عملاً آیان می‌گردد. لذا بندگی خداوند متعال در عرصه حیات اجتماعی بدین معناست که بایست دید او چه فرامینی را در روابط اجتماعی، جعل فرموده است و وظیفه افراد جامعه و ولی اجتماعی در این خصوص چیست؟ و البته از جمله این فرامین این است که خداوند، شخصی را والی قرار داده و نظر او را در خصوص اینگونه امور، تنفیذ کرده است. هرچند که قوم و فراتر از این احکام، شأنیست والائری را فقط برای معصومین (ع) در جعل احکام الهی و تشریح قائل است اما برای ولی اجتماعی غیر معصوم، صرفاً به ولایت بر امور حسبه و اجرای احکام رأی می‌دهد و آن شأن والا را برای او قائل نیست. البته در همین اختیارات ولی غیر معصوم نیز بحث می‌کنند که آیا این نوع ولایت اصولاً جعل شده است یا صرفاً از باب حسبیّه، چنین حقی برای تصدی فقیه والی، قابل اثبات است؟

پس می‌بینید که «فقه حکومت» قوم در همین حد خلاصه می‌شود و در حکم مازاد بر آنها هم غالباً در باب «نظم اجتماعی» مطرح می‌گردد به اینکه بایست از اختلال نظم اجتماعی جلوگیری کرد چراکه این اختلال، خلاف رضای شارع است و نظام مسلمین بایست محفوظ باشد و اگر در جایی چنین اختلالی ایجاد شود فقیه والی بایست آنرا مانع شود همچنانکه انجام «امور حسبه» نیز چنین بوده و بر عهده ولی اجتماعی گذاشته شده بود. همچنین است حکم «امر به معروف و نهی از منکر» و حکم «جهاد» - و در واقع دفاع عمومی و نه جهاد ابتدائی - که به فقه حکومت الحاق می‌شود.

اما سؤال مهم ما کماکان این است که آیا بندگی خداوند متعال در عرصه اجتماعی می‌تواند به همین حد محدود گردد یا اینکه می‌تواند تعریف وسیعتری هم ارائه داد بصورتی که جامعه، امری حقیقی است و این جامعه چه خواهیم و چه نخواهیم دارای نظام ولایت است و این نظام ولایت هم یا بستر توسعه پرستش خداوند است یا بستر توسعه پرستش دنیا؟ و بالاخره پرستش

اجتماعی هم بمعنای ایجاد نظام تولی و ولایت بر محور عبودیت با جهتگیری دائمی تقرب است که مرتباً این نظام، در هر حال توسعه است. حال آیا ما چنین وظیفه‌ای را در مقابل خداوند متعال داریم یا خیر؟

اگر ما چنین وظیفه‌ای را در مقام عبودیت فرض کردیم و از دو نظام و توسعه‌یاب بودن آنها سخن گفتیم قطعاً «پرستش»، مفهوم وسیعتری پیدا می‌کند و ما را و می‌دارد که پیرامون مناسک این پرستش، تفقه کنیم آنهم مناسکی اجتماعی که برای توسعه نظام ولایت الهی ضروری است و رابطه حاکم بر آن هم صرفاً در «فرمان» و «باید» و... خلاصه نمی‌شود. البته تمامی اینها پیش‌فرض و قابل بررسی است؛ بنابراین می‌توان نگاهی دیگر به روابط اجتماعی و جریان بندگی در این روابط کرد و آنرا در امر تفقه دخیل دانست، چه اینکه در فقه موجود، بندگی در حیات اجتماعی نیز تعریف شده است.

اصولاً هدایت انبیاء (ع) نه برای ابلاغ صرف اوامر مولی بلکه برای بدست گرفتن سرپرستی انسان در مسیر پرستش بوده است تا تمامی شؤون او بصورت هماهنگ در مسیر عبودیت قرار گیرد. قطعاً این هدف، دارای مناسک و مراحل است که تبیین آنها، تفقه خاص خود را می‌طلبد که با تفقه پیشین متفاوت می‌باشد. چراکه فقه موردنظر ما اولاً تمامی شؤون حیات انسان را پوشش می‌دهد و ثانیاً آنها را بصورت هماهنگ، در مسیر عبودیت الهی قرار می‌دهد و ثالثاً تمامی مراحل سیر و قرب را ترسیم می‌کند و رابعاً سرپرستی انسان را با هماهنگی کامل بعهده گرفته و برای تک تک انسانها نسخه خاص آنها متناسب با وضعیت شخصی افراد ارائه می‌دهد بگونه‌ای که به شرایط تراحم و خصوصیات مختلف افراد، ناظر است. البته لازم نیست تطبیق این امر در فقه صورت گیرد اما بایست از درون فقه ما این تطبیق، قابل استخراج باشد.

«ضرورت» بحث روشن است به اینکه گرچه این سطح از «تفقه»، «حجیت» را تمام می‌کند اما کافی از تسری دادن این حجیت، به «فقه اداره و حکومت» نیست. لذا نیاز به تکامل حجیت، ما را نیازمند تکامل علم اصول فقه کرده است و تکامل علم اصول نیز منوط به تکامل مبانی این علم است. آیا فقه موجود، خود را مقید می‌بیند که فراتر از «احکام تکلیفی و وضعی»، سخنی بر زبان بیاورد؟ اگر بلی آنگاه علم اصول موجود که روش استنباط چنین احکامی است دارای چه محدوده‌ای خواهد بود؟ آیا چون دایره «فقه» محدود است پس دایره «اصول» نیز این چنین است؟

مفهوم «طاعت» فراتر از تأمین عقوبت، شامل مقامات «قرب» و سلوک عرفان عملی و اخلاق

آیا فقه صرفاً در محدوده ثواب و عقاب سخن می‌گوید و همین را هم قاعده‌مند می‌کند یا اینکه این علم، از مفاهیم اخلاقی نیز بهره‌مند است؟ آیا فقه صرفاً به قاعده‌مندی ثواب و عقاب و منجزیت و معذرت می‌پردازد؟ اصولاً تفاوت میان فقه با اخلاق، در نگرش به مباحث اخلاقی و تفاوت میان مباحث مستحب و مکروه فقهی یا چنین مباحثی در اخلاق و عرفان چیست؟ آیا این

نگرش فقهی با مباحث اخلاقی می‌تواند متولی شایسته‌ای برای مراحل کمال نیز باشد؟ اگر خیر آیا علت را بایست در نبود موضوع‌شناسی اخلاق و عرفان، در دایره فقه جستجو کرد یا مشکل از جای دیگری ناشی می‌شود؟

قرائن نشان می‌دهد که نگاه فقها به مفهوم طاعت چگونه است و آنها درصدد قاعده‌مند کردن چه امری هستند. البته از کلمات ایشان مستفاد نیست که جریان طاعت حتماً با مراحل خاص همراه است بصورتی که از منزلی معین شروع می‌شود و به منزلی دیگر ختم می‌گردد. چراکه بدین شکل، بدنبال قاعده‌مندی مفهوم طاعت نبوده‌اند همچنانکه بدنبال این امر نبوده‌اند که سطوح «فردی، جمعی و تاریخی» را معین نمایند. اصولاً اینگونه امور در موضوع فقاہت ایشان راهی نداشته است چراکه تلقی ایشان از طاعت، یک تلقی خاص بوده است. از تتبع مستفاد است که فرهنگ قطعی حاکم بر فقه، فرهنگ علم کلام بوده است که به اثبات واجب‌الوجود بودن خداوند، مخلوق بودن عباد و وجوب طاعت عبد از مولی از طریق وحی پرداخته است. حال اگر از این فضای موجود خارج شویم و با جابجائی فرهنگ حاکم که مصبوغ به علم کلام است دیگر از وجوب طاعت عبد بخاطر تأمین از عقوبت و... سخن نگوئیم بلکه از لزوم رسیدن بندگان به قرب دفاع کنیم و مراحل و منازل روحانی را برای نیل بنده به مقام «قرب» به تصویر بکشیم و فضای موجود را به حاکمیت عرفان عملی تغییر دهیم و از آثار و برکات سیر و سلوک سخن بگوئیم خواهیم دید که دیگر مجالی برای طرح «دفع ضرر و عقوبت محتمل» نخواهد بود که فرهنگ کلامی حاکم بر فقه موجود است چراکه سیاق عرفان عملی در باب عقوبت عبد، متفاوت با تصویری است که علم کلام ارائه می‌دهد گرچه هر دو در نهایت می‌خواهند به تنظیم رابطه عبد و مولی بپردازند. به بیان بهتر، فقه موجود ما در گام اول می‌خواهد قواعدی را برای تأمین از عقوبت عباد ارائه دهد. طبعاً همین جو، بر علم اصول نیز حاکم است لذا جای تعجب نیست اگر در اصول موجود از این امور بحث می‌شود که طاعت مولی در چه محدوده‌ای واجب است؟ آیا اگر «بیان» به ما نرسید عقوبتی در کار است؟ طبعاً اگر چنین مبنائی حاکم شود ظرفیت «تبعیت» به «عقوبت» بازگشت می‌کند لذا هر جا که عقوبت برداشته شود طاعت نیز منتفی خواهد بود. بدیهی است فقهی که درصدد قاعده‌مندی چنین روابطی است دیگر نمی‌تواند به بیش از این فضا بیندیشد گرچه فقه موجود، این حسن را دارد که در تبیین دایره مستحبات و مکروهات نیز خود را ذی نقش می‌بیند. از اینرو می‌توان گفت در چنین فقهی علاوه بر دفع عقوبت، کسب «قرب» نیز مطمح نظر بوده است چراکه فرض شده است انسان، در تبعیت خود صرفاً تابع عقوبت نیست. در پایان نیز با تبیین محدوده وجوب طاعت و وجود یا عدم عقاب بلا بیان، مؤمن و معذّر می‌سازد و در کنار آنها از استحباب و کراهت نیز سخن می‌گوید، هرچند اصولاً بحث از مستحبات و مکروهات در فقه موجود، یک بحث استطرادی است چرا که فقه ما فقه معذرت و منجزیت و فقه ثواب و عقاب است و اساس هم در آن «امر مولی» است بگونه‌ای که تنها آن خطابی را که بصورت «امر» صادر شده است قابل بررسی می‌داند. لذا زمانی که به خطابات دارای امر می‌رسد که از نوعی ترخیص در ترک نیز برخوردار است آنها را بعنوان نوعی امر و اعمال مولویت اما در دایره مستحبات و مکروهات معنا می‌کند. ولی فقه موجود دیگر

خود را متعهد به قاعده‌مندی این دایره استطرادی نمی‌بیند چرا که ذهن قوم در دایره تامل از عقاب و امور کاملاً دخیل در آن نوسان دارد؛ و اگر هم از اهم بودن یک تکلیف نسبت به تکلیف دیگر سخن می‌گوید هیچ‌گاه این امر به معنای نظام دادن به دایره مستحبات نیست. در هر حال بنظر می‌آید که همین امر، فرهنگ حاکم بر فقه موجود، حداقل در دایره واجبات و محرمات است و البته مجزی نیز هست اما آیا کافی هم می‌باشد؟ از این نیز نمی‌توان گذشت که این فرهنگ، غیر از فرهنگ حاکم بر اخلاق و عرفان است چه اینکه اگر هم فقه موجود، از قرب سخن می‌گوید حتماً غیر از قربی است که در منازل سیر و سلوک مطرح است. در هر حال بایست دید اگر قرار باشد «حق الطاعة مولى» به دایره سیر معنوی افراد گسترش پیدا کند آیا همین شکل از تحلیل کلامی از حق الطاعة می‌تواند «فقهی» را نتیجه دهد که ثمره نهائی آن، رسیدن به قرب است؟ آیا تمامی مدارج قرب با چنین فقهی که چنین مبثائی بر آن حاکم است قابل طی شدن است یا اینکه بایست به تغییر مبنا دست یازید و چنین گفت که عامل حرکت در انسان صرفاً خوف از عقوبت یا میل به ثواب نیست و در درون انسان، محرکهای قوی‌تری وجود دارد؟ آیا فقه موجود، کافی از درک تمامی مدارج قرب است یا اینکه به اخلاق و عرفان و... نیز نیازمند است؟ اگر جواب مثبت است آیا نگاهی که بایست داشته باشیم همان نگاهی است که در اخلاق و عرفان عملی حاکم است یا اینکه مبانی حاکم بر این علوم نیز دچار نقائص جدی است؟ آیا برای رسیدن فرد به کمال و مدارج قرب، این مقدار از مفهوم طاعت کلامی که زیربنای طاعت فقهی و اصولی نیز هست کافی است یا اینکه یک فرد، خود را نیازمند وادی مکمل اخلاق و عرفان می‌بیند تا از این رهگذر بتواند مدارج قرب را به تمامه وجدان کند؟ آیا در وادی غیر فقه، نوعی موضوع‌شناسی نسبت به نفس و قوای انسانی و نیز مبدأ و منازل حرکت و سیر و سلوک صورت می‌گیرد؟ اگر بلی این تفاوت در موضوع‌شناسی چه ربطی به حق الطاعة مولى دارد در حالی که تلقی قبلی از حق الطاعة کماکان باقی است گرچه نوع شناخت موضوع، تفاوت کرده است؟ دیدگاه غالب در فقه این است که همین تلقی از حق الطاعة برای درک تمامی مدارج قرب و نیز ایجاد یک سازمان کافی است. بنابراین این نوع از حق الطاعة می‌تواند از یک سو متولی پیدایش مراحل باطنی سیر و سلوک شود و به شکل دهی علم اخلاق و عرفان پردازد و از دیگر سو یک نظام اجتماعی را ساماندهی کند، اما به اعتقاد ما این دیدگاه قابل نقد است.

البته ذکر این نکته ضروری است اگر ما از عدم جامعیت فقه سخن می‌گوئیم بدین معنا نیست که الزاماً بایست در وادی نگاره‌های موجود اخلاق و عرفان مستغرق شد و آنها را از فقه، مستندتر دانست چراکه مستندترین علم، آنهم در حد حجیت، همین فقه است گرچه دیگر علوم، از موضوع‌شناسی‌های دیگری برخوردارند و به تبع، موضوعات جدیدی را برای فقه و تفقه آفریده‌اند اما نوع تفقه در وادی غیر فقه، یک تفقه مستند نیست؛ لذا شما در عرفان عملی بلکه اخلاق نیز با استناد سر و کار ندارید گرچه باز می‌توان ردپای شبیحی از استناد در مفردات و تکیه بر نقل را در این علوم نیز مشاهده کرد. اما بالاخره ایشان این منظومه را نتوانسته یا نخواسته‌اند مستند نمایند. آیا شما سراغ دارید که یک عالم اخلاقی به استناد و تفقه پیرامون حاکمیت قوه عامله بر سه

قوه شهویه، غضبیه و واهمه انسان پرداخته باشد و بر اساس آن، تمامی ردائل و فضائل را به سه قوه اخیری بازگردانده باشد؟ بله ایشان مفردات آن - مانند حسد و... را منسوب به شرع می‌کنند و روایات هر یک را هم می‌آورند اما دیگر خود را مقید نمی‌بینند که ربط تک تک این ردائل و فضائل را با قوای چهارگانه انسانی و استناد این منظومه را با شرع مقدس تمام کنند. علاوه بر اینکه روی تک تک روایات و مجموعه آنها نیز یک کار فقهی انجام نداده‌اند که از این منظر بتوانند استناد امر را تمام کنند. همچنین شما نمی‌توانید راه‌های پیشنهادی ایشان را برای رفع ردائل، مبتنی بر یک تفقه ببینید. هکذا چنین است عرفان عملی و منازل سیر و سلوک مطروحه در این علم، چراکه اولاً پیش‌فرض انسانشناسی این علم بر اساس یک تفقه، مطرح نیست چون بالاخره این انسان است که باید چنین منزلی را بی‌ماید اما مشخص نیست که مختصات چنین انسانی چیست؟ ثانیاً نسبت به دسته‌بندی این منازل، تفقه خاصی صورت نگرفته است و نمی‌توان آنرا را به وحی مستند کرد چراکه ایشان، مکاشفات عرفانی را یک منبع مستقل بحساب می‌آوردند. پس ادعای عدم جامعیت فقه و نبود تمامی مناسک پرستش در این علم بمعنای نفی حجیت فقه یا شرافت سایر علوم بر این علم بلحاظ حجیت، نیست. به هر حال به نظر می‌رسد که کار فقهاء، کاملتر از دیگران بوده است چراکه ایشان توانسته‌اند حجیت را تمام کنند؛ اما در هر حال حتماً فرهنگی خاص، حاکم بر این فقه است که بازگشت آن به عقل عملی نیز قابل دفاع است. اصولاً ریشه بحث حجیت نیز در همین امر است که بایست در جای خود بیشتر مورد دقت قرار گیرد.

مفهوم «طاعت» فراتر از مناسک «عملی»، شامل انگیزه و مناسک «قلبی» و «فکری»

مسئله اگر تفقه صرفاً برای تأمین از عقوبت باشد یک فقه را نتیجه می‌دهد آنهم فقهی که در دایره حق الطاعه مولی و احکام تأمین کننده رضایت او تنفس می‌کند و عمدتاً به «عمل» مکلف - و نه «قلب» و «فکر» او - توجه دارد. حال آنکه می‌توان بگونه‌ای دیگر به انسان و رابطه او با مولی نیز نگریست و «انگیزه» را محور قرار داد و آنرا قاعده‌مند کرد چراکه بالاخره بایست این انگیزه تحرک، بر اساس قواعدی شکل بگیرد. در هر حال پیشفرضهای حاکم بر فقه و اصول موجود با دیگر پیشفرضهای مطرح در اخلاق و عرفان و... تفاوت دارد و به تبع، نتایج هر یک نیز متفاوت است اما آنچه مسلم است «پرستش» و اینکه «باید خداوند را پرستید» در هیچ فعلی از افعال، تعطیل‌پذیر نیست. تمامی افعال انسان تحت پرستش است و این پرستش نیز عام است و شامل تمامی شؤون انسانی می‌باشد. تفقه برای درجه‌بندی سطوح پرستش است. این یک نگاه به تفقه و محدوده آن است که بایست دید آیا تفقه موجود برای تمامیت پرستش کافی است و می‌تواند پرستش را در تمامی مدارج قاعده‌مند کند یا اینکه پرستش خداوند متعال صرفاً در یک محدوده از تفقه موجود می‌تواند قاعده‌مند شود که آن چیزی نیست جز اینکه انسان می‌تواند در آن محدوده، از عقوبت برهد؟

مفهوم «طاعت» فراتر از تبعیت از تکالیف، شامل نظام توصیفات شارع

همچنین در فقه موجود «تشریح» به «اعتبارات» معنا شده و جدای از «توصیفات» در نظر گرفته می شود و تنها «عمل» به احکام وضعی و تکلیفی شارع را واجب می داند و اعتقاد و التزام به آنها را لازم نمی داند و البته اعتقاد و التزام به توصیفات شارع را واجب می داند، بنابراین در فقه به احکامی توجه می شود که بتوان از آنها «عمل» را استنباط کرد ولی با توسعه مفهوم طاعت و پرستش، می توان همه توصیفات را نیز مبنای پرستش قرار داد و این توصیفات همان اموری است که شارع فرموده و باید تفقه شوند.

مفهوم «طاعت» و ضرورت تبیین «باید» حاکم بر علم اصول

برای تبیین رابطه عبد و مولی می بایست به تبیین «باید» حاکم بر علم اصول که ذهن اصحاب آنرا به تسخیر خود درآورده است نائل شد که آیا این «باید» همان «باید اوامر مولی را امتثال کرد؟» است یا «باید حق مولی را ادا کرد؟» یا «باید به مولی ظلم نکرد؟» یا... در هر حال تبیین رابطه عبد و مولی، از این تتبع امکانپذیر است؛ بنابراین یک «باید»، حاکم بر تفقه است و با سلب آن، دیگر این تفقه، تفقه کنونی نخواهد بود به عبارت دیگر یک «باید» شامل، حاکم بر کل فقه و موتور محرک آن است که اگر آنرا برداریم دیگر «تَجِبُ عَلَیْكَ الصَّلَاةُ» و امثال آن از دایره امتثال خارج می شود. این مهم هم می تواند چیزی شبیه «باید خداوند متعال را طاعت کرد» باشد. در هر حال یافتن «باید» اصلی بعنوان مبدأ تفقه، امری ضروری است که همان حکم اصلی عقل عملی است و «ضرورت» تفقه را تمام می کند همچنانکه همین حکم است که عارف را به نگاشتن «منازل العارفين» فرا می خواند و یک عالم اخلاق را در به تصویر کشیدن «مراحل سلوک اخلاقی»، پراکنده می کند و بالاخره یک فقیه را به تأمل در خصوص مناسک فقهی بندگی خداوند و می دارد؛ اما این «باید» چیست؟ آیا نمی توان آنرا به صور مختلف تحلیل کرد؟ مثلاً اگر «باید» را به «حق الطاعة» معنا کنیم در واقع محرک فقه و مجوز امتثال تمامی واجبات و محرمات موجود را در قالب تحلیل «عقل عملی» آورده ایم. چون ما می خواهیم ببینیم «باید و نباید» در انسان چگونه شکل می گیرد؟ چنانچه گذشت یک راه آن چنین است که انسان با دیدن عقوبت محتمل، از آن می گریزد. حال همین که می گوئیم «باید از چنین عقوبتی، خود را رها کنید» در واقع بایست متوجه باشیم که دیگر چنین «بایدی»، یک فرمان تشریحی نیست بلکه فرمانی تکوینی است که بعنوان موتور محرک، در وجود انسان به ودیعت گذاشته شده است. از اینروست که می گوئیم اگر «باید» اولیه بخوبی تحلیل شود خواهیم دید که این امر، ریشه در عقل عملی دارد چراکه می خواهیم ببینیم «عمل»، در انسان چگونه اتفاق می افتد؟ و اگر انسان، وجوب طاعت را درک نکند مگر غیر از این است که نمی تواند خود را از عقوبت مولی برهاند؟ و مگر انسان فطرتاً ایمن (در امان ماندن) از عقوبت را طالب نیست؟

غایت کلام، حاکمیت «باید» کلامی بر این عرصه است که آنهم چیزی جز این نیست که «مولی را باید طاعت کرد».

تفاوت فقه با اخلاق و عرفان در پیش فرضهای توصیفی و انسان شناسی

نگرش به انسان و مدارج کمال آن در اخلاق و عرفان

با اندکی تأمل در اخلاق و عرفان می‌بینیم که نوعی پیش فرض توصیفی در اخلاق و عرفان وجود دارد که در فقه، وجود ندارد و البته فقه ما هم مستغنی از این پیشفرضها نیست. گرچه در فقه، پیشفرضهای دیگری وجود دارد که مدعی است می‌تواند انسان را به مدارج قرب نائل کند؛ اما در غیر فقه، امور اضافه‌ای در وادی «تکامل انسان» مطرح است که بر تفقه تأثیر می‌گذارد و خود این امور هم مستغنی از نفس تفقه نیستند و بایست پیرامون آنها تفقه صورت گیرد. اصولاً چه کلام اضافه‌ای در علومى مانند اخلاق و عرفان وجود دارد که در فقه، موجود نیست؟ تفاوت اخلاق و عرفان با فقه، در خصوص نوع نگرش به انسان و مدارج کمال است که می‌توانند فی‌الجملة نسبت بین حالات، افکار و اعمال را معین کرده و به ارائه دستورات کلی بپردازند. با این وصف آیا فقه موجود که صرفاً به فرامین الزامی و غیر الزامی مولی توجه دارد و اگر هم به کمالی قائل شود آنرا در تبعیت محض از این دستورات می‌بیند می‌تواند جای غیر فقه را پر کند؟ و اگر جواب منفی باشد نیازی به غیر فقه هست یا خیر؟ آیا غیر فقه، از دایره تفقه و دین خارج است؟ آیا اخلاق و عرفان عملی، از شؤون عقل عملی و مکاشفه است و از این منابع استفاده می‌کند یا اینکه بایست منبع آنها هم به وحی باز می‌گردد؟ آیا فقه موجود بایست وظایف غیر فقه را هم انجام دهد؟ اگر بلی آیا نقص این تفقه، به پرستش و نگرش آن به مفهوم طاعت باز می‌گردد که آنرا بصورت انتزاعی و بدون دید جامع‌نگر نسبت به بندگی و طاعت انسان و رابطه آن با جهان خلقت می‌بیند یا قضیه بگونه‌ای دیگر است؟ در علم اخلاق و عرفان عملی، پیشفرضهائی - همچون تعریف از انسان، کمال و نقص و غایت و موانع و لوازم این سیر - موجود است که در فقه، موجود نیست؛ اما آیا بایست این پیشفرضها حذف شود یا وارد عرصه فقه گردد؟ اگر اینها بر این وادی حاکم شوند آیا در تفقه تأثیرگذار خواهند بود یا خیر؟ آیا چون در این پیشفرضها تفقه نکرده و معنای پرستش الهی را در اطاعت امر مولی دانسته‌ایم عملاً به تعطیلی بخشی از فقه رأی نداده‌ایم؟ در آنجا که اختلافی بین فقه و اخلاق و عرفان وجود دارد حق با کدامیک از این دو گروه از علماست؟ اما ابتدا بایست دید تفاوت حقیقی میان اخلاق و عرفان عملی با فقه مستحبات و مکروهات چیست؟

«تیل به تکامل» در انسان و احکام عملی آن

گاهی ما از انسان‌شناسی فقه موجود دفاع می‌کنیم و می‌گوییم انسان‌شناسی خاصی در آن موضوعیت ندارد چرا که این فقه، انسان و آفات سلوک او را همچون اخلاق و عرفان تعریف نکرده است بلکه صرفاً از یک مولی، عباد او و رابطه بین آنها در قالب حق الطاعه مولی سخن می‌گوید که بایست کاری کرد تا این حق را اداره نمود. پس در این نگاه، رسالت انسان بیش از این نیست. در این حال تفقه، در حد خروج انسان از حق الطاعه معنا می‌شود و به تبع، روش استنباط احکام الهی نیز تابع همین حد تعریف شده خواهد بود؛ اما می‌توان نگاه دیگری نیز داشت و فراتر از خروج حق الطاعه را تصور کرد و گفت انسان بایست مراحل از

سلوک را طی کند تا به تخلق به اخلاق الاهی و یا فنا برسد. طبیعی است در این حال مباحثی مانند وفا، توکل، صبر، رضا و ... محور می‌شود. هکذا می‌توان به گونه‌ای دیگر نگریست و عملاً نوعی توسعه در مفهوم پرستش صورت داد و از دایره حق الطاعه مولی و عبد فراتر رفت به اینکه رابطه هر حرکتی در انسان را نوعی پرستش دانست و چنین گفت که پرستش نیز دارای غایاتی است و غایت نهایی آن هم قرب به «ولایت الاهی» می‌باشد که بالطبع بایست مدارج قرب را هم در این راستا تبع کرد.

تفاوت میان اخلاق و عرفان با فقه به شناخت انسان و تکامل او و نقضی که در میسر این تکامل فرض می‌شود باز می‌گردد. یعنی نوعی «انسانشناسی» در اخلاق و عرفان (که از این ببعد از آنها با عنوان «غیر فقه» نام می‌بریم) وجود دارد که در پیش فرض فقه چنین شناختی از انسان وجود ندارد چون در این پیش فرض چنین آمده است که انسان بایست خداوند متعال را تبعیت کند و این تبعیت هم به تحصیل احکام الاهی است که شامل واجبات مستحبات و نیز محرّمات و مکروهات می‌شود. حال چنین انسانی با اطاعت از احکام فرامین الاهی می‌تواند به مقام قرب نائل شود؛ و البته اگر دو حکم در مقام امتثال، با یکدیگر متزاحم شدند فقه ما مشخص کرده است که چه باید کرد؟ مثلاً یکی از مرجحات باب تزاحم، تقدم اهم بر مهم است؛ اما همین بحث اهم و مهم هیچگاه بعنوان یک موضوع جدی، مورد تفقه و بررسی هم جنبه قرار نگرفته است تا ببینیم در مقام تزاحم، کدام را بایست بر دیگری مقدم نمود. لذا فقه موجود نمی‌تواند ضوابط تزاحم در عمل مکلف را آنهم بنحو جامع ارائه دهد؛ بنابراین در غیر فقه نوعی انسانشناسی وجود دارد که برای انسان و قبل از پرستش، هدفی را با عنوان «نیل به کمال» تعریف کرده و سپس تحلیلی از انسان و کمال او ارائه می‌دهد و بر این اساس، احکام اخلاقی را تبیین می‌کند. مثلاً می‌گوید کمال انسان به این است که به نقطه اعتدال برسد و اعتدال هم بمعنی ترک رذائل و کسب فضائل است. البته در تعریف رذائل و فضائل هم به بیان قوای نفس انسانی و افراط و تفریط و حد میانه آن می‌پردازد. تمامی اینها پیشفرضهای علم اخلاق است هرچند طرح این بحث در مجال خود قابل ستایش است که ببینیم کدامیک از این پیشفرضها از عقل نظر گرفته شده است و کدامیک از عقل عمل؛ هرچند فعلاً بنا نداریم که وارد عرصه فلسفه اخلاق شویم.

توسعه مفهوم «کمال انسانی» از حاکمیت قوه عاقله به حاکمیت جریان «ولایت الاهی»

آیا می‌توان در جریان پرستش خداوند متعال، نظام تولی و تبری را فرض نمود؟ اگر بلی مناسب این نظام چیست؟ برای ارائه پاسخی در خور به سؤالات فوق مناسب است یک گمانه را مورد دقت قرار دهیم. اگر در علم اخلاق تأمل شود می‌بینیم می‌توان به دو گونه به انسان و خلقت نگریست:

- ۱- قوای چهارگانه انسانی را مطرح کنیم و محور کمال انسان را هم حکومت قوه عاقله بر دیگر قوا بدانیم.
- ۲- دو نظام ولایت اسلام و کفر را مطرح کنیم بگونه‌ای که این دو نظام در نفس انسان حاضرند. پس جریان تولی و ولایت عملاً بین انسان و این دو نظام وجود دارد. یعنی این دو جریان، منشأ دو نوع ولایت در وجود انسان می‌شود که به میزان تولی انسان در

بعض یا تمام شئون، حضور ولیّ معنا پیدا می‌کند. لذا کمال انسان به این است که در تمامی شئون حیات خود، متولیّ به ولایت الهی باشد و البته این نوع ولایت هم از طریق خلفای او جریان می‌یابد. در این حال مقصد علم اخلاق، رسیدن به تولی تام و قرب ولایت کامل الهی خواهد بود نه اعتدال مطروحه در اخلاق ارسطویی. همچنانکه معنای فضیلت الهی، رسیدن به ولایت الهی خواهد بود و رذیلت هم دوری از این ولایت می‌باشد. پس دیگر معنای مجاهده و مراقبه و محاسبه تغییر پیدا می‌کند و تولی و تبرّی، محور قرب می‌شود.

این اجمالی بود در خصوص ارتباط پرستش خداوند متعال با «کمال فردی» که در فقه کاملاً مورد نظر نیست. لذا در عرصه کمال فردی نه فقه موجود به نسخه‌نویسی روی می‌آورد و نه فقهی است که می‌تواند تمامی شئون حیات انسان و مدارج کمال را حتی بصورت کلی تعریف کند.

عدم تفقه و اجتهاد تام در اخلاق و عرفان

البته تکامل پیشفروضهای فقهی با توجه به پیش فرضهای علم اخلاق و عرفان، به این معنا نیست که آنچه در اخلاق و عرفان عملی بوده است می‌تواند جای خالی را در فقه و نقائص آنرا پر کند چراکه اصولاً در آنجا باب تفقه تعطیل بوده است و گاهی عقل عملی و گاهی هم مکاشفات، بعنوان «منبع» مستقل مطرح شده و البته گاهی هم «نقل» موجود، منبع اصلی عرفان عملی و اخلاق بوده است؛ اما در هر حال چنین نبوده است که از صدر تا ساقه، باب تفقه باز شود و تمامی ادعاها - اعم از انسانشناسی و غایات انسانی و منازل و مراحل - به «نقل» مستند گردد؛ خصوصاً که با این نقل هم یک برخورد اجتهادی نشده است چون اصولاً باب تفقه و اجتهاد تامّ در غیر فقه بسته می‌باشد. در هر حال این امر بمعنای استغناء تفقه از اخلاق و عرفان نیست و نمی‌تواند در مقام سلوک انسان، جای آنها را پر کند؛ گرچه این اخلاق و عرفان هم بر آمده از یک تفقه مجتهدانه نمی‌باشد.

عدم توجه اخلاق و عرفان به حالات فردی سالک

همانطور که گفته شد نوعی انسانشناسی خاص در غیر فقه وجود دارد که براحتی می‌توان ردپای آنرا در نوع احکامی که برای کمال انسان تجویز می‌کنند مشاهده نمود؛ هرچند که خود علم اخلاق، نسخه درمان محسوب نمی‌شود بلکه مانند علم طب است که به شناخت بیماریها و راه درمان آنها - اما در بعد روحی - می‌پردازد. پس باز نمی‌توان مدعی شد که در علم موجود، نوعی نسخه‌نویسی برای انسان و بیماریهای روحی او وجود دارد و این از نقاط قابل تأمل در اخلاق و عرفان عملی موجود است که مانند علم طب حتّی به بیان تفصیلی علائم بیماری هم نمی‌پردازد و کمتر می‌توان چنین خصوصیتی را در این علوم سراغ گرفت. اگر چه در عرفان عملی به بیان مراحل و منازل سیر و سلوک پرداخته شده است اما باز نسخه‌نویسی را به استاد و مرشد سالک وانهاده است تا او متناسب با ظرفیت روحی سالک، وی را با اذکار اوراد و ریاضات خاص راهنما باشد. لکن در هر حال مانند علم روانشناسی نمی‌تواند نسخه‌های تعریف شده و قاعده‌مند ارائه دهد.

توسعه و تکامل فقه در پی توسعه مفهوم طاعت و پرستش

همانطور که گفته شد پیشفرضهائی در تفقه تأثیرگذار است و این تفقه در حوزه پرستش فردی و جمعی، ناظر به نوعی خاص از پرستش است که البته از این نوع پرستش، نه عرفان و اخلاق اجتماعی و نه عرفان و اخلاق فردی بصورت مدون حاصل می‌شود گرچه این، حدی از تفقه است که برای حداقل بندگی در حوزه فردی کافی است. در هر حال تفاوت غیر فقه با فقه را بایست در تفاوت آن پیشفرضها جستجو کرد؛ و اگر چه از اصل آن پیشفرضها برای پرستش فردی هم مستغنی نیستیم اما همگی آنها نیازمند تفقه می‌باشند. این پیشفرضها در فقه کنونی وجود ندارد و دایره تفقه موجود هم نمی‌تواند احکام حاصل از آن پیشفرضها را در خود هضم کند و ظرفیت جدیدی را برای طرح آنها تعریف نماید. لذا فقه موجود نمی‌تواند تمامی مراحل پرستش فردی را قاعده‌مند کند گرچه این تفقه، در حد حق الطاعه «الزامی» مولی نسبت به کمال فرد کما کان یک تفقه جامع محسوب می‌شود.

قطعاً فقه موجود به ارائه دستورات کلی می‌پردازد و از اول هم «حالات فرد» و روش درمان بیماریها را از دایره تفقه خارج کرده است. علاوه بر این نوعی انسانشناسی و تعریف خاص از غایت و طریق قرب به این غایت، در فقه وجود دارد که قابل تغییر و تکامل است گرچه کما کان از طاعت و بندگی و پرستش سخن خواهیم گفت اما می‌توان بگونه‌ای دیگر هم به این گونه مفاهیم نگریست. از اینرو ما بر این باوریم که این فقه حتی با مستحباتش نیز کافی نخواهد بود. از اینرو نمی‌توان مفهوم پرستش و نوع نگرش ما نسبت به این مفهوم را در دایره تفقه کتمان کرد اصولاً ما بایست در این نکته تامل کنیم که آیا مفهوم طاعت، امری است که می‌تواند مراتبی از کمال را برای انسان تعریف کند؟ آیا می‌توان با «تفقه»، سطوح و مراتب «کمال» را برای تبیین مراتب قرب و «تولی و ولایت» بدست آورد؟ یا اینکه اصولاً طاعت، امری است که به واجب و حرام و مستحب و مکروه تقسیم می‌شود و در مقام تراحم هم از اهم و مهم سخن میان می‌آید و بیش از این هم چیزی نیست؟ با این حال اگر بتوانیم با توسعه در مفاهیم پیش فرض، پرستش را به جریان ولایت الهی در وجود انسان معنا کنیم و پیشفرضهای این جریان را هم تبیین نماییم، آیا می‌توانیم دایره جدیدی را برای تفقه ترسیم نماییم بگونه‌ای که فقه موجود، خود را از ورود در آن وادی عاجز بیند و مستحبات و مکروهات فقه موجود هم نتواند آن دایره تفقه را پوشش دهد؟ آیا ما چنین تفقه‌ی را برای تکامل فرد نیازمندیم یا خیر؟ آیا چنین امری به نوع نگرش ما نسبت به بندگی، اناطه دارد یا خیر؟ آیا اساس سیر و سلوک انسان، تولی و تبری است است یا بندگی و اطاعت (آنهم با مفهوم رایج از این الفاظ)؟ آیا سیر فرد در پرستش، بصورت فردی واقع می‌شود؟ هرچند این مباحث همگی مصبوغ به «توصیف» است و نه «تکلیف»، اما آیا می‌توان از این توصیفات، یک نظام تکلیف استخراج کرد؟

«تفقه جامع» و هماهنگی سه حوزه «عرفان و اخلاق»، «کلام» و «فقه» و قاعده مندی تولی «فردی، اجتماعی و تاریخی»

ما قائل به تکامل در «معرفت دینی» هستیم و معرفت دینی در عرصه فقه را هم ناشی از معرفت دیگری در عرصه کلام می‌دانیم. لذا اگر معرفت کلامی توسعه پیدا کرد معرفت فقهی نیز توسعه پیدا می‌کند؛ اما ما هر دو را معرفت دینی و نه خود دین می‌دانیم

لذا نمی‌توان ما را به غلو در دین متهم کرد. یعنی ما تلقی صحیح از دین را در قالب ابزار تکامل «فردی، جمعی و تاریخی» در تمامی شؤون حیات بشر آنهم به سمت تقرب الهی می‌دانیم بگونه‌ای که علاوه بر استناد مفردات این شؤون، به شرع مقدس بایست «نسبت» بین آنها را نیز مستند کنیم و سپس امر تکامل این پرستش را دنبال نمائیم. در این حال هماهنگی بین شؤون در جهت قرب الهی امکانپذیر می‌گردد. در اینصورت آیا اصولاً قواعدی لازم است که نظامی را برای حرکت انسان بسوی خداوند متعال آنهم در دایره تفقه نسبت به قرب (غیر واجبات و محرمات) تبیین کند؟ اگر بلی این قواعد، با وجود همین مفهوم از معذرت و منجزیت امکان‌پذیر است یا اینکه ما می‌خواهیم امر دیگری را قاعده‌مند کنیم که ورای تأمین از عقوبت است و شامل رسیدن به مدارج کمال انسانی، فناء و تولی و ولایت نیز می‌شود؟ بنابر نظر مختار، تولی و ولایت بعنوان یک مفهوم شامل می‌تواند مفاهیمی همچون محبت، تبعیت، خوف، حق مولویت مولی و ... را در بر گیرد. پس این یک مبنای عام است که با پایه‌گذاری آن دیگر نمی‌توان مدعی شد که قواعد قاعده‌مندی تمامی مراتب تولی و ولایت عبد، همین قواعد موجود است. در این حال بایست سه حوزه عرفان و اخلاق و فقه، یکسان و هماهنگ شود به گونه‌ای که حوزه تفقه بتواند دو حوزه دیگر را پوشش داده و تصحیح کند. این همان تفقه جامع است که دارای یک مبناست و دیگر قاعده‌مندی معذرت و منجزیت را پیگیری نمی‌کند بلکه مدارج پرستش را تعریف کرده و متناسب با آن، تفقه می‌کند و برای آحاد جامعه، نسخه‌ای خاص ارائه می‌دهد. در این حال می‌توان مدعی شد که ما به تفقه جامع در دین که دارای نظام مخصوص بخود است رسیده‌ایم و پرستش و تولی «فردی، جمعی و تاریخی» قاعده‌مند شده است. هر چند که ما کماکان به اخلاق و عرفان و علوم اجتماعی اما در یک طبقه‌بندی جدید نیازمندیم.

پس با تغییر مفهوم پرستش، دایره تفقه نیز گسترش پیدا می‌کند تا جائی که ما می‌توانیم علوم تجربی و کلیه معادلات کاربردی را پوشش داده و بنوعی ارزش‌مداری را بر آنها حاکم کنیم چراکه در دیدگاه ما اصولاً علم منهای ارزش بی‌معناست. ما «باید دینی» را حاکم بر «معارف تجربی» می‌دانیم. حال آنکه قوم، «تشریح» را به «اعتبارات» معنا می‌کند و آنرا جدای از «توصیفات» می‌داند. ایشان در فقه می‌گویند بایست به احکام تکلیفی و وضعی شارع «عمل» کرد و التزام و اعتقاد واجب نیست لذا مثلاً می‌توانیم به نجاست این شیء، ملتزم نباشیم اما بایست عامل باشیم. ولی در دایره توصیفات و احکام توصیفی، التزام واجب است هرچند که در اصول دین، التزام تفصیلی وجود دارد و در فروع دین، التزام اجمالی. از اینرو ایشان در فقه صرفاً به احکامی عنایت دارند که بتوان از آنها «عمل» را استنباط کرد.

ولی سخن ما این است که بایست بگونه‌ای پرستش را معنا کرد که همه توصیفات هم مبنای پرستش باشد و این توصیفات هم همان اموری است که شارع فرموده است و ما بایست آنها را تفقه کنیم. مثلاً بایست دید شارع در امر پرستش چه فرموده است؟

آیا بایست این پیشفرضها را از عقل گرفت و یا از شرع؟ آیا صرفاً بایست احکامی که بصورت «باید» و وضعی و... است تفقه شود؟

توسعه و تکامل اصول فقه در پی توسعه مفهوم طاعت و پرستش

اگر بپذیریم که پرستش زیربنای فقه است آنگاه این امر چه تأثیری در مباحث اصولی خواهد داشت؟ ابتدائاً باید دید کارآمدی قواعد اصول چیست؟ بخوبی پیداست که این قواعد برای قاعده‌مند کردن و نظم منطقی دادن به تفقه است. لذا اگر محدوده خاصی برای تفقه تعریف شد قطعاً این امر در نفس تفقه نیز تأثیر مستقیم دارد. مثلاً اگر ما به قاعده‌مند کردن سطحی از تفقه بوسیله فهم عرفی، از خطابات بیردازیم و در عین حال بخواهیم به قاعده‌مندی سطح دیگری نیز بر اساس غیر فهم عرفی مبادرت کنیم آنگاه نمی‌توان به شیوه قبلی عمل کرد و همان نتیجه را هم از سطح جدید انتظار داشت.

علاوه بر این می‌بینیم که علم اصول موجود، از بطن قواعد عمومی و مشترک فقه استدلالی و از متن فقه زاده شده است و البته رفته رفته بصورت یک علم مستقل در آمده پس طبیعی است اگر حدّ اولیه‌ای برای فقه تعریف شود حتماً می‌توان آثار مستقیم آنرا در علم اصول نیز ملاحظه کرد. خصوصاً که مفهوم «طاعت و پرستش»، در مبانی علم اصول بعنوان یک مفهوم مستقل و در قالب مبنای «حجیت قطع» مورد بحث قرار گرفته است. لذا از هر دو جنبه «تأثیر اصول از فقه» و «استقلال مفهومی» می‌توان به تعریف محدوده علم اصول رسید.

توسعه «منطق تکلیف» به «منطق توصیف» در تتبع مدارج قرب

همانطور که گفته شد، همواره مفهوم خاصی از «پرستش»، بر «تفقه» حاکم بوده است که با توسعه این مفهوم، هم فقه و هم تفقه گسترش می‌یابد. چه اینکه گاهی مبنای تفقه، مفهوم «حق الطاعه» است که اطاعت امر مولی بر عباد را لازم می‌داند. طبعاً بایست تفقه در این حال، بر شناخت اوامر الهی متمرکز باشد که به تبع، فقه ما نیز همین صبغه را پذیرا خواهد شد. خصوصاً اگر ما تلقی خاصی از مولی و عبد داشته باشیم و آنرا هم در دیدگاه علم اصول وارد کرده باشیم. ولی گاهی هم پرستش مولی را اولاً به «تأمین از عقوبت»، قید نمی‌زنیم و ثانیاً به «امثال امر مولی» محدود نمی‌کنیم به اینکه هر جا امر کلی مولی وجود داشت بایست آنرا مورد بررسی قرار داد و مصادیق آن امر کلی را در زندگی امثال نمود. چراکه تمامی رفتارهای یک فرد و یا جامعه، نوعی پرستش و خضوع است که بایست این پرستشها از غیر فارغ شود و در مسیر قرب آنها بصورت «هماهنگ» و «متکامل» قرار گیرد.

نکته مهم در این خصوص این است که در هر صورت، «تفاوت» ما تابع «منطق» ماست. چه اینکه اگر ما مفهوم خاصی از طاعت را حاکم کردیم بایست به منطق معذرت و منجزیت تن دهیم و سپس از اصول عملیه سخن بگوییم. طبیعی است در این حال

دیگر نمی‌توان از این اصول، برای علمی مانند اخلاق و عرفان بهره برد. مسلماً نمی‌توان برای توصیف انسان‌شناسی، مثلاً از اصل استصحاب یا برائت، استعانت گرفت چرا که تمامی اینها قواعد مربوط به مقام عمل است و نه مقام توصیف. بله ما هم می‌پذیریم که آخر الامر، توصیف به مقام عملی ختم می‌شود ولی سخن اینجاست که آیا منطق کشف توصیف - آنها هم توصیفی که به تکلیف ختم می‌گردد - همین منطق است؟

طبیعی است که با توسعه مفاهیم پیش فرض، دیگر نمی‌توان ادعا کرد تفقه جامع صرفاً از طریق تفقه در فرامین و انشائات «تشریحی» شارع صورت می‌پذیرد چراکه شما از این منظر عملاً به تأثیر انشائات «توصیفی» شارع هم (که از آن به اخبار تعبیر می‌کنید) رأی داده‌اید و آنرا در حوزه تفقه برای عهده‌دار شدن این معنا از پرستش، وارد کرده‌اید.

تکامل تفقه در پی تکامل منطق کل نگر

با تغییر مفاهیمی همچون «معذرت و منجزیت» یا حق الطاعه که از لوازم پرستش در دستگاه قوم است و ارتقاء به مفهوم وسیع‌تری همچون «تولی و ولایت» که بر دایره ضیق معذرت و منجزیت، مسیطر است و دایره و فضای وسیع‌تری را با موضوعات نو آنها از سخنی دیگر عرضه می‌کند عملاً ناتوانی منطق موجود در پاسخ‌گویی به این گونه موضوعات (همچون تبیین «نسبت» بین امور یا تعیین جایگاه مردم در دایره قدرت سیاسی جامعه یا ...) رخ می‌نماید. لذا تمامی اینها ریشه در نوع نگرش ما نسبت به مفهوم «پرستش» دارد بگونه‌ای که با توسعه آن، موضوعات جدیدی در حوزه اندیشه جامعه وارد می‌شود که به تبع، ابزار جدیدی را متناسب با این شاکله نوین برای استخراج احکام الهی از متن کتاب و سنت طلب می‌کند و این ابزار همان تفقه جدید است که فضای وسیع‌تر از معذرت و منجزیت موجود را (که با مفهوم خاص از طاعت و پرستش همراهی می‌کند) می‌کاود چرا که این گونه مفاهیم، تکامل‌پذیر است و با تحقق این تکامل، فضای وسیع‌تری به لحاظ کیفی بوجود می‌آید که عملاً منطق جدیدی را طلب می‌کند. در این حال شایسته است که ادعا شود دیگر مفهوم معذرت و منجزیت، فهمی فراتر از ثواب و عقاب موجود را طالب است.

در واقع خطاب، یکی است اما با دو منطق، دو گونه فهم حاصل می‌شود و با تکامل منطق، تکامل فهم و تفقه صورت می‌گیرد اما این یک توسعه کمی نیست بلکه یک توسعه کیفی در تفقه است به اینکه سنخ جدیدی از سوالات که با سنخ قدیم متفاوت است جواب پیدا می‌کند. چه اینکه وقتی از ضرورت وجودی یک منطق جدید در کنار منطق صوری سخن می‌گوییم بمعنای حذف ضرورت منطق صوری نیست بلکه بدین معناست که منطق جدید، امکان جمع‌بندی جدیدی را به ما می‌دهد که این نوع نگاه نوین جامعه به موضوع، قبلاً از منطق صوری بر نمی‌آمد. مثلاً هیچ‌گاه منطق موجود نمی‌تواند به تجزیه کل و بیان اوصاف آن نائل شود. پس منطق صوری کماکان به بیان نوع ارتباط میان مفاهیم انتزاعی خواهد پرداخت و البته ضرورت آن هم کماکان احساس

خواهد شد اما این منطق جدید کل سازی است که به جمع بندی میان اطلاعات می پردازد. در این حال می توان مدعی شد که منطق صوری کما کان می تواند سوالات جدید اما مشابه با سوالات مربوط به حوزه انتزاع را پاسخ گو باشد اما بحث ما در خصوص تولد سنخ جدیدی از سوالات در حوزه ای فراتر از دایره انتزاع است که قطعاً تفقه و منطق جدیدی را طلب می کند و دیگر پای منطق قدیم در این وادی جدید، چوبین می نماید.

تکامل ادبیات و مفاهیم فقهی در پی توسعه مبنای فقه

در این حال این بانگ بگوش می رسد که اگر بر بقای مفهوم تعذر و تنجز در ادبیات تفقه پای می فشرید دیگر این مفاهیم، از صبغه و شاکله موجود برخوردار نخواهد بود چرا که نگرش ما به مفهوم پرستش و طاعت تغییر پیدا کرده است لذا مفاهیمی همچون تعذر، تنجز، ثواب، عقاب و امثال آن، رنگ دیگری گرفته است و لوازم پرستش بگونه ای دیگر تعریف می شود که با مبنای تولی و ولایت سازگار است. گرچه حق این است که مبنای جدید، ادبیات جدیدی را نیز همواره به همراه خواهد داشت. چه اینکه گفتیم در علم اخلاق نیز از «مدارج قرب» و «انسان کامل» و مفاهیمی این چنین سخن می گویند که اموری متفاوت و فراتر از تامین از عقاب و رهائی از جهنم و ... است که در فقه موجود بر آن اصرار دارند. فقهاء، این مفهوم خاص از ثواب و عقاب را در علم کلام پایه گذاری کرده و در فقه، مبنای قرار داده اند و این همان ارتکاز حاکم بر تفقه موجود است که با تغییر این مبنای، تفقه جدیدی حاصل می شود که مفهوماً، منطقی و لفظاً با تفقه قدیم متفاوت است. در این حال می توان نظام و طیفی از مراتب اقل و اکثر عبادت را تعریف کرد و حتی معذرت و منجزیت را بعنوان بخشی از مفهوم طاعت معنا نمود.

ب) مفهوم حکم و نقش آن در تغییر شاکله «فقه و اصول»

دومین پیش فرض حاکم بر علم اصول، «حکم» است که به تبع مفهوم پرستش مطرح می شود چراکه پرستش خداوند مستلزم تبعیت از حکم الله است و این فقه است که بیانگر چنین احکامی است. طبیعی است با توسعه در مفهوم پرستش، تلقی ما از حکم نیز تغییر پیدا می کند. در هر حال بحث از حکم بایست از جایگاه ویژه ای در علم اصول برخوردار باشد چراکه تمامی قواعد اصولی بنحوی در خدمت استنباط «حکم» یا «محدوده حکم» قرار می گیرند. بر همین اساس است که برخی تقسیم بندی علم اصول را دگرگون کرده و آنرا بر اساس محوریت حکم معرفی کرده اند و سپس از اصول عملیه و تعادل و تراجیح سخن گفته اند ولی در هر حال شالوده اصول را حکم دانسته اند گرچه کماکان این امر از جایگاه شایسته ای در اصول موجود برخوردار نمی باشد. البته مرحوم محقق اصفهانی (ره) در رساله ناتمام «بحوث فی علم الرجال» تا اندازه ای به این مهم توجه کرده اند ولی باز نتوانسته اند آنرا به انجام برسانند. ایشان بحث از حکم و تقسیمات آنرا، از مبادی تصویری اصول می دانند بگونه ای که تصور پاره ای از مسائل علم اصول، متوقف بر این مباحث تحلیلی است. یعنی طرح این مباحث، زمینه ساز تصور قضایای اصولی است.

بنابراین بحث از حکم و تعریف و مراتب و تقسیمات آن از یکسو بر فقه و تفقه، تأثیرگذار است و از دیگر سو از مفهوم پرستش الهی، متأثر می‌باشد چراکه تبعیت از حکم، طریق پرستش است که با توسعه این مفهوم، مفهوم حکم نیز توسعه می‌یابد.

تعریف و مراتب «حکم» در علم اصول موجود

البته بحث از حکم و «تعریف، مبادی و مراتب» آن در علم اصول موجود نیز بصورت پراکنده مطرح شده است و می‌توان ردپای این مباحث را در مقدمه واجب (که آیا ظهور اولیه ورود یک قید در یک خطاب، شرط واجب است یا شرط وجوب؟) و جمیع بین حکم واقعی و ظاهری و بحث استصحاب حکم (که آیا استصحاب فقط در شبهات موضوعه جاری می‌شود یا این جریان شامل شبهات حکمی نیز می‌گردد؟) و بحث تقسیمات حکم به «تکلیفی و وضعی» در باب استصحاب و باب هیئت اوامر و مباحثی از این قبیل پیدا کرد گرچه یک بحث مستوفی در این خصوص از طرف قوم در مقدمه این علم مطرح نشده است. این امر بیانگر این است که اصحاب اصول، به تأثیر این مفهوم بر چارچوب فقه و اصول بگونه‌ای دیگر نگریسته‌اند.

اما اولین کسی که در مقدمه علم اصول بیشتر به این بحث پرداخته است مرحوم شهید صدر (ره) در کتاب «حلقات» خود می‌باشد که در حلقه ثانی بصورت مبسوط‌تر از حکم و مراتب آن، تحلیل خود را ارائه داده است. ایشان این بحث تحلیلی را جزء مبادی این عمل می‌دانند و شناخت حکم را برای شناخت قواعد دستیابی به حکم و مآلاً امر استنباط، وظیفه‌ای حتمی برای یک اصولی بر می‌شمرند.

البته بخشی از مباحثی از این قبیل که در کلمات قوم بصورت پراکنده آمده است از صبغه کلامی برخوردار است. مثلاً بحث از اینکه «آیا حکم، تابع مصالح و مفاسد است یا خیر؟» در واقع اشعار به نزاع میان اشاعره و عدلیه دارد که گروه دوم صرفاً معتقد به «حسن و قبح» و به تبع، «مصلح و مفاسد» در احکام می‌باشند و می‌گویند خداوند متعال به اموری امر می‌کند که فی حدّ ذاته دارای مصلحت می‌باشند پس اوامر الهی تابع مصالح است؛ و هکذا این چنین است نواهی الهی که تابع مفاسد می‌باشد. در هر حال این مباحث بصورت متفرقه در کلمات قوم دیده می‌شود اما اولاً ایشان برای این مقال، جایگاهی مستقل و مستوفی قائل نبوده و نیستند. ثانیاً تأثیر نوع تحلیل یک اصولی از «حکم» را بر «حوزه تفقه» او به هیچ وجه تنقیح نکرده‌اند؛ و البته همین امر وظیفه ما را در بیان مستقل و مستوفی چنین بحث تأثیرگذاری، مضاعف می‌سازد.

با توجه به مراتب ۴ گانه حکم (البته با اختلافاتی میان اصولیین در این باب)، در قالب «اقتضاء و ملاک»، «انشاء»، «فعلیت» و «تنجز» می‌توان گفت که تمامی اصولیین در این امر مشترک هستند که احکام، بر اساس ملاکات و مصالحی جعل می‌شود گرچه معمولاً مکشوف ما نیستند و بایست توسط وحی به ما واصل شوند. ایشان در خصوص مرتبه انشاء، اشتراک رأی دارند که پس از این اعتبار، مرحله فعلیت فرا می‌رسد؛ اما عده‌ای آنرا به اراده معنا می‌کنند و عده‌ای دیگر به تحقق موضوع و فیود تعلیقی در

حکم که با فعلی شدن حکمی همچون حج و نماز و... می توان شاهد بود که به تعداد موضوعاتش منحل می شود. در این حال دیگر تعلیقی در کار نخواهد بود و می توان گفت الآن بر این شخص، حج واجب شده است. در نهایت ایشان از مرحله تنجز و ابلاغ حکم سخن می گویند گرچه باز این اختلاف وجود دارد که آیا صرف وصول احتمالی حکم به عبد، سبب تنجیز می شود یا اینکه باید آنرا در قالب «قبح عقاب بلا بیان» معنا کنیم؟ در هر حال در نزد قوم وصول حکم، شرط حق الطاعه است.

سنخ جدیدی از حکم ناظر به تکلیف جمعی

طبیعی است در این حال سنخ جدیدی از حکم که دارای مخاطبین «جمع» - و نه فرد - هستند مطرح می گردد. این سنخ بدنبال خود تقسیم دیگری را طلب می کند که با آنچه امروزه در قالب «واجب عینی و کفائی» تعریف می شود تفاوت داشته و طرح این سؤال جدی را توجیه می کند که آیا می توان نوع جدیدی از تکلیف را تعریف کرد که مکلفین و مخاطبین آنها نه آحاد جامعه بلکه جمع باشد یا اینکه تکلیف الزاما یا عینی است که موضوع تکلیف، بر هر فرد بصورت مستقل واجب می شود و به امثال یکی، از دیگری ساقط نمی گردد یا اینکه کفائی است و با امثال بعض، از دیگران ساقط می شود؟ البته تفاوت میان سنخ جدید از تکلیف با واجب عینی واضح است اما فرق بین این سنخ از احکام الهی با واجب کفائی در این است که کل جامعه، مکلف به امثال امر مولی می شود و با اتیان بعض، تکلیف از دیگران ساقط نمی شود همچنانکه نسبت به تک تک افراد جامعه، این تکلیف بصورت یکسان تسری ندارد آنچنانکه در واجب عینی بود بلکه شاکله این تکلیف بگونه ای است که همه موظفند اما این وظیفه متناسب با مقدراتی است که بر عهده دارند. برای این نوع تکلیف می توان آیه شریفه «واعدوا لهم ما استطعتم من قوه» را مثال آورد که تحصیل قوه در مقابل کفار را بر کل جامعه اسلامی - و نه تک تک افراد - واجب فرموده است. این تکلیف، ناظر بر ایجاد یک «کل» است و مخاطب اصلی آن هم «کل» می باشد. لذا دیگر انجام افعال از هم جدا از آحاد مکلفین خواسته نمی شود بلکه همه سازمان بایست یک کل - و نه افراد یک کلی مانند روزه و نماز - را ایجاد نمایند. پس این چنین نیست که تک تک افراد یا بعض از ایشان موظف به ایجاد یک فرد از کلی باشند بلکه ایشان بایست با هماهنگی افعال خود، یک کل را بسازند چراکه مکلف به آن هستند.

توسعه محتوا و دامنه «حکم» متناسب با توسعه مفهوم «پرستش»

روشن است که طریق پرستش، تبعیت از احکام الهی است. یعنی با تعیین این طریق و درک از احکام الهی می توان پرستش را از بی قاعدگی رها کنید. البته این طریق، از جانب خداوند و توسط احکام الهی به ما شناسانده می شود. لذا با تعریف حکم، مجاری پرستش تعریف می گردد و هدف غائی از فقه و تفقه نیز تبیین می شود. شایسته است که بعنوان مقدمه بررسی جامع پیرامون مفهوم حکم به این سؤال پاسخ دهیم که آیا «حکم» در واقع بعنوان حوزه ای از دایره وسیع «پرستش» محسوب نمی شود و اصولاً چگونه ما پرستش را تعریف می کنیم؟

به اعتقاد ما پرستش، مفهوم عامی است که حاکم بر حکم می‌باشد. پرواضح است که علم به احکام، غیر از مفهوم حکم است. یعنی خداوند متعال، دارای احکامی است و محسوب پرستش هم چیزی جز عمل به این احکام نیست لذا تبعیت از این احکام، طریق پرستش می‌شود که بنابر لسان قوم، با آن می‌توان حق الطاعه مولی را محقق کرد. در واقع اعمال مولویت خداوند، از طریق احکام صورت می‌گیرد. از اینرو صحیح است که پرستش را رعایت حق الطاعه و حق مولویت او بدانیم که این امر هم جز از طریق احکام مولوی او قابل تحقق نیست. طبعاً با توسعه مفهوم پرستش در تمامی شؤون «فردی و اجتماعی»، چاره‌ای جز توسعه مفهوم حکم و تقسیمات آن نخواهیم داشت. چه اینکه مفهوم حکم در دایره عرفان موجود، امری فراتر از احکام الهی در محدوده فقه موجود است و صرفاً به وجوب و حرمت و... ختم نمی‌شود. در اینجا نیز مولی احکامی دارد اما از سنخ عرفان و متناسب با هدف تعریف شده آن. هکذا این چنین است اگر مفهوم پرستش به شؤون اجتماعی نیز تسری داده شود که به تبع، حکمی فراتر از احکام فقه و عرفان و اخلاق موجود را که غالباً در وادی امور فردی سیر می‌کنند طلب می‌کند. در این حال طرح این ادعا بر سبیل صواب است که حکم الهی، در «محتوا» و «دامنه» توسعه می‌یابد و می‌تواند حوزه‌های دیگری از اراده مولی را هم پوشش دهد.

بررسی ملاکات حکم و «حسن و قبح» در نظر اشاعره و معتزله

در بررسی مراتب چهارگانه حکم، قبل از هر چیز از مرحله ملاکات (و اقتضاء) سخن می‌گوئیم تا بحث مربوط به مصب احکام، بیش از پیش روشن گردد و بدین طریق محدوده دایره حکم مورد تبعیت، وضوح بیشتری یابد. بخوبی می‌دانیم که اصولاً بحث از ملاکات، یک بحث کلامی و مورد اختلاف میان اشاعره و معتزله نیز می‌باشد که آیا احکام، تابع ملاکات هستند یا خیر؟ آیا اصولاً افعال الهی، تابع ملاک هست یا خیر؟ آیا در مرتبه قبل از جعل حکم، ملاکی فرض وجود دارد یا خیر؟ اما قبل از این، بحث از «حسن و قبح عقلی» قابل طرح است به اینکه آیا با صرفنظر از فعل و ترک و امر و نهی شارع می‌توان احکامی را قبیح و احکامی دیگر را حسن دانست یا اینکه در مرتبه قبل از اراده تکوینی و تشریحی مولی، اصلاً حسن و قبحی در کار نیست؟ طبیعی است که در فرض دوم، حسن و قبح در رتبه بعد از اراده قرار می‌گیرد که در این حال آنچه خداوند اراده یا ترک می‌کند چون او اراده یا ترک کرده است لذا دارای حسن یا قبح است. هکذا همین معادله در خصوص امر و نهی تشریحی مولی نیز وجود دارد.

به عبارت دیگر طبعاً اگر افعال را متقدم بر ملاکات بگیریم آنگاه هیچ ملاکی که بتواند مبنای اراده الهی قرار گیرد قابل تعریف نخواهد بود و اگر هم آنرا متأخر بدانیم آنگاه بر اساس نظر معتزله می‌توان گفت احکام الهی، تابع ملاکات است و بر اساس نظر اشاعره، ملاک نمی‌تواند از مبادی حکم باشد که در این حال اراده مولی، منشأ حسن و قبح خواهد بود آنهم حسن و قبحی که معلوم نیست بمعنای مصالح و مفاسد باشد. در هر حال بحث وجود یا عدم مبادی برای احکام ریشه در وجود یا عدم «حسن و قبح ذاتی» دارد.

اشاعره معتقدند که حسن و قبحی با صرفنظر از امر و نهی شارع در حوزه افعال ما وجود ندارد. ولی عدلیه و معتزله معتقدند که چنین ملاکاتی در حوزه افعال ما وجود دارد و نمی‌توان گفت هر فعلی را خداوند انجام می‌دهد پس حسن است! بلکه باید بگوئیم سلسله افعالی صرفنظر از فعل و ترک الهی، دارای ملاک حسن و قبح است و خداوند هم افعال قبیح را انجام نمی‌دهد و صرفاً افعال حسن را انجام می‌دهد؛ و این هم جبر نیست بلکه تناسب «حکمت» با «مشیت» است لذا آنچه متناسب با حضرت حق است دارای ملاک حسن است و آنچه متناسب با او نیست دارای ملاک قبح می‌باشد. از اینرو چنین نیست که او مجبور به انجام حسن و ترک قبیح باشد.

در هر حال هر یک سعی دارند با تکیه بر یکطرف اشکال، خصم را به اسکات بکشانند لذا معتزله اشکال می‌کنند آیا ثواب دادن به عاصی و عقاب کردن مطیع نیز حسن است یا خیر؟ و از آنطرف اشاعره می‌گویند اصلاً قبل از رتبه اراده حضرت حق، چه ملاکی برای حسن و قبح دارید و اینکه از حسن و قبیح سخن می‌گویید کلام شما بر چه مبنائی استوار است؟ مگر با صرفنظر از اراده مولی می‌توان چنین حسن و قبحی را فرض نمود؟!

در این حال قوم برای حل این اقیسه قائل شده است که حسن و قبح، از اوصاف ذاتی است و عقل عملی نیز آنرا درک می‌کند کما اینکه عقل نظری، مدرک «هست و نیست» است. گرچه بعداً در نزد قوم تفاوت میان عقل نظری و عملی، مورد تردید قرار گرفته است به اینکه آیا آنچه عقل عملی می‌فهمد سخن دیگری از امور و غیر از سخن «هست و نیست» است یا خیر؟ لذا کسانی مانند مرحوم علامه طباطبائی (ره) با تقویت نظر مرحوم ابن سینا (ره)، ادراکات عقل عملی را به «هست و نیست» و در واقع ادراکات عقل نظری باز می‌گردانند.

«حسن و قبح ذاتی» در نظر عدلیه

در هر حال بعض حکمای عدلیه برای رهائی از محذور مزبور قائل به «حسن و قبح ذاتی» شده و می‌گویند افعال با صرفنظر از امر و نهی مولی یا حسن و یا قبیح هستند و این واقعیت هم مستند به ذات اشیاء است. لذا عدل ذاتا حسن است و ظلم ذاتا قبیح است حال چه خداوند متعال (العیاذبالله) ظلم کند یا نکند و چه فعل عدل را انجام بدهد یا ندهد. بلکه خداوند ظلم نمی‌کند و همواره عادل است آنهم از این باب که این واقعیت متناسب با ذات الهی است و نه از این باب که او مجبور است.

البته ایشان در مورد «چیستی» و ماهیت حسن و قبح نیز که آیا همان تلائم و تنافر یا امر دیگری است در «فلسفه اخلاق» به بحث و تأمل پرداخته‌اند. در همین رابطه مرحوم مظفر (ره) در ابتدای علم اصول و در بحث «احکام عقلیه» به ارائه سه معنی برای مفهوم حسن و قبح می‌پردازند.

قوم بر این باور است که نظریه حسن و قبح، قابل دفاع و امری ذاتی است لذا دیگر استناد به یک مستند، در آن ضرورتی ندارد چراکه اینها از بدیهیات عقل عملی هستند و هم اینها و هم بدیهیات عقل نظری امور مبینی نیستند تا ضرورتی برای اقامه بین دیگری باشد چون خود از بینات هستند. اصولاً تمامی احکام عقل عمل را بایست در مرتبه بعد بر اساس همین بینات، روشن نمود نه اینکه آنها خود نیازمند تبیین توسط امر دیگری باشند.

تأملی در بدیهیات عقل عملی و خاستگاه حسن و قبح

البته نظر مختار در خصوص بدهت‌های عقل نظری و عملی، وفق نظر قوم نیست و در جای خود به این مهم خواهیم پرداخت که آیا عقل می‌تواند واقعا کشف کند و اگر جواب مثبت است آیا این کشف به بدهت بازگشت دارد و این روند از همین بدهت آغاز می‌شود یا خیر؟ تمامی اینها منوط به تحلیل عقل عملی است که خوشبختانه تا اندازه زیادی این تحلیل و تردیدهای مربوط به حوزه‌های دو عقل نظری و عملی بر اساس مبانی مختار صورت گرفته است؛ اما نکته مهم این است که وجود ابهام در مسئله حسن قبح و حوزه‌های ادراک عقل نظری و عملی می‌تواند مبانی علم اصول موجود را با تردیدات جدی مواجه سازد. لذا بایست به سؤالاتی از این قبیل پاسخی در خور داد که: آیا اصلاً حسن و قبح، نظریه‌ای قابل دفاع است یا خیر؟ اگر بلی مفهوم دقیق آن چیست؟ آیا ادراک آن بمعنای کشف است یا اینکه از سنخ کشف نیست بلکه صرفاً احساسی ناشی از فطرت یا اراده است؟ تنها در این حال می‌توان به تنقیح عقل عملی، پایگاه و احکام آن که تمامی اعتبارات هم به همین عقل بازگشت دارد پرداخت.

البته اگر مفروض بگیریم که حسن و قبحی وجود دارد و مصب احکام هم ملاکات هستند آنگاه بایست بینیم این ملاکات چیست؟ ما هم الآن قصد داریم مانند بسیاری از قوم، حسن و قبح و مسائل پیرامون آن را به وجدان و بدیهیات باز گردانیم و گرچه این عمل را بمثابة ایجاد یک پایگاه سیاسی برای احکام می‌دانیم چراکه به پذیرش عمومی برای محکوم کردن خصم تکیه می‌کنیم اما در جای خود تنقیح بحث حسن و قبح و سؤالات جدی پیرامون عقل عملی را امری ضروری می‌دانیم که انشاء... به آن نیز خواهیم پرداخت. لذا در این مقام، با قوم هم‌نوا می‌شویم و به بررسی ماهیت ملاکات احکام می‌پردازیم اما کما کان این حق را برای خود محفوظ می‌دانیم که در آینده نزدیک تحلیل جامعی از عقل عملی ارائه دهیم چون معتقدیم که این بحث، یکی از اساسی‌ترین ارکان فلسفه علم اصول است. لذا بایست بخوبی تبیین شود که آیا غیر از عقل نظری، عقل دیگری وجود دارد که از شأنیت ادراک برخوردار است؟ اگر جواب مثبت است آیا سنخ ادراک آن، از سنخ اعتباریات است یا حقیقیات؟

در ادامه خواهیم گفت که ملاکات حکم، تابع مصالح و مفساد هم نظام معاش و هم نظام معاد خواهد بود و برخی فقهاء «سیره عقلاء» را در نظام معاش به عنوان تعیین کننده مصالح و مفساد دنیا پذیرفته اند و حال آنکه این سؤال نیز آنجا مطرح خواهد بود که آیا سیره عقلاء، همان احکام عقل عملی است؟ اگر بلی، مبنای عقل عملی چیست؟ آیا این عقل، ریشه در بدهت دارد یا اینکه

جهتگیری و اراده در چنین عقلی موضوعیت دارد؟ اینها سؤالات جدی است که بایست در مناشیء علم اصول و بحث پیرامون احکام «عقلی، عقلائی و عرفی» که تمامی ساختار علم اصول هم به آنها باز می‌گردد مورد بررسی کامل قرار گیرند.

ملاکات احکام در نظر فقها

اما آنچه از کلام قوم مستفاد است صرفاً بیان اجمالی نسبت به ملاکات احکام است به اینکه آنها می‌پذیرند که بالاخره احکام الهی نمی‌تواند بدون ملاک و بصورت لغو و بی پایه ابلاغ شود. هکذا ایشان در علم کلام نیز بصورت روشن از ماهیت ملاکات، تصویری ارائه نمی‌دهند و تنها از صلاح و فساد فرد و جمع سخن می‌گویند بگونه‌ای که گاهی ملاک احکام، مصالح و مفاسد فردی و گاهی هم جمعی است. البته بخشی از این سلسله مصالح و مفاسد، صبغه اخروی و برخی دیگر صبغه دنیوی دارد. این امر در فقه نیز کم و بیش بچشم می‌خورد و فقهای ما از ضرورت حفظ نظم اجتماعی و قبح اختلال نظام سخن می‌گویند.

در هر حال ایشان به همین اجمال اکتفاء می‌کنند لذا دقیقاً از کلمات ایشان مستفاد نیست که بالاخره این مصالح و مفاسد چه هستند؟ آیا اگر آنها را به ذات اشیاء بر می‌گردانیم به این معناست که ذات با صرفنظر از خلقت ربوبی دارای چنین مصالح و مفاسدی است یا اینکه خداوند متعال قبل از امر و نهی، ذاتی را در منزلتی خاص خلق فرموده است که آن منزلت، دارای چنین حالتی است یا اینکه آن منزلت اصلاً منزلت خلق هم نیست بگونه‌ای که ذوات اشیاء در منزلتی موجودند و دارای ملاکاتی این چنین هستند؟ آیا تمامی ملاکات به یک روح جامع باز می‌گردد یا خیر؟

شاید ایشان دخالتی برای پاسخ این سؤالات، در مبادی علم اصول قائل نبوده‌اند لذا برای آن، چندان وقعی قائل نشده‌اند اما باعتقاد ما یافتن پاسخ این پرسش‌ها می‌تواند تصویرگر محدوده حکم باشد. از اینرو ما سعی می‌کنیم در این باب به تأملی - هرچند کوتاه - پردازیم تا بدین وسیله تا اندازه‌ای حق مطلب ادا شود.

ضرورت بررسی مسئله «حقیقت و اعتبار» و رابطه آن با «حکم»

اما نکته مهم دیگر در دیدگاه قوم این است که تشریح، چیزی جز جعل حکم و اعتبار آن نیست. با این وصف مهمترین بخش از بحث حکم و تشریح، مسئله «حقیقت و اعتبار» است که بایست آنها را از منظر قوم بررسی نمود. چراکه از نظر ایشان اعتبار، طریق جریان طاعت و رابط میان عبد و مولی است. طبعاً اگر ما مصب طاعت را گسترش داده و پرستش را عام کنیم آنگاه تشریح نیز بایست بصورت عام در آید. پس باید بررسی کرد که از منظر قوم:

اولاً اعتبارات شارع چیست و آیا این اعتبارات، مصب طاعت است؟

ثانیاً توسعه در مفهوم پرستش، چه توسعه‌ای در تشریح و اعتبار ایجاد می‌کند؟

ثالثاً تقسیمات این تشریح کدام است؟

بنابراین پس از بحث از مبادی حکم و اثبات وجود ملاک برای حکم، در قدم بعد لازم است پیرامون ماهیت و مآلاً مراتب حکم، تأمل شایسته‌ای داشته باشیم تا ببینیم آیا حکم، همان اراده مولی است یا اینکه صرفاً اعتبار است و یا اینکه هم اراده و هم اعتبار می‌باشد؟

«تناسبات تولی و ولایت الهی» ملاک احکام در نظر مختار

اصولاً ملاک حکم، آن چیزی است که ما را به «برای» حاکم بر احکام الهی نائل می‌کند. در واقع درون ملاک، خصوصیتی است که ما را به غایت احکام رهنمون می‌سازد. پس ملاک، پشتوانه غایت است و چون این ملاک، دارای خصوصیتی این چنین است لذا می‌تواند متعلق امر و نهی الهی قرار گیرد.

حال اگر ما قائل شویم که:

اولاً: خداوند به انسانها قدرت «فاعلیت» و «اراده» داده است.

ثانیاً: موضعگیری ایشان در سیر بطرف مقصد نهائی خلقت، امری تأثیرگذار است لذا در محدوده فاعلیت و اراده خود دارای «مسئولیت» هستند.

آنگاه می‌توانیم نتیجه بگیریم که مسئولیت انسان، مبین محدوده فاعلیت، اراده و تکلیف اوست لذا محدوده «حکم»، چیزی جز همین محدوده اراده و مسئولیت نیست. طبعاً هر جا که اراده و فاعلیتی در کار نباشد تکلیف و حکمی نیز نخواهد بود.

اگر ما مانند عدلیه (امامیه) مفروض بگیریم که احکام، تابع ملاکات هستند آنگاه باید ببینیم این ملاک چیست و مصب آنها کجاست؟ در این خصوص نیز دو نظریه مطرح شد که یکی قائل به عدم وجود ملاک بود و دیگری وجود آنرا قائل بود ولی ملاک را به افعال باز می‌گرداند بگونه‌ای که با امتثال عبد، آن ملاک بدست می‌آید و الا خیر. لذا احکام، ناشی از ملاکاتی بودند که صرفاً با امتثال می‌توان آن ملاکات را احراز نمود. حال گاهی این ملاکات، ایجابی هستند که مربوط به احکام وجوب و استحباب است و گاهی هم سلبی است که مربوط به احکام حرمتی و کراهت است. در اولی مصلحت است و در دومی مفسده، و البته احکام مبادی هم بعضاً بصورت اقتضائی هستند.

در نظریه مختار، باید دید خداوند توسط اراده تشریحی خود (یعنی امر و نهی) چه تکلیفی را از عباد در محدوده احکام مجعول خود خواهان است؟ باعتقاد ما بایست ملاک اصلی در این خصوص به «تناسبات ولایت الهی» بازگشت کند. به تعبیر بهتر تنها بخشی از اراده‌ها و فاعلیت‌ها می‌تواند متناسب و هماهنگ با ربوبیت الهی باشد که مقصد نهائی این ربوبیت هم «قرب» به ولایت اوست. البته همین مقصد نهائی نیز می‌تواند مفسر احکام الهی باشد. لذا ملاکات احکام، به تناسب با همین غایت باز می‌گردند. ما

معتقدیم که فاعلیت انسان، قبل از خلقت او وجود نداشته است اما حرکت بطرف غایت نهائی نیز دارای تناسبات خاصی است. پس شایسته است که تناسبات سیر بطرف این غایت را ملاکات احکام الهی بدانیم.

بنابراین اگر سؤال شود آیا افعال بخودی خود دارای ملاک هستند یا خیر؟ باید گفت که جواب به این سؤال و ارائه تعریف از مصب ملاک، از طریق تحلیل فلسفی «فعل» امکانپذیر است به اینکه بالاخره این فعل، از مجاری خاصی عبور می‌کند که در یک فرض می‌تواند به ولایت الله تویی داشته باشد. طبعاً این تویی از این مجاری گذر می‌کند تا در نهایت عبد بتواند از این طریق، نسبتی خاص پیدا کند و کاری را انجام دهد. مثلاً یک شیعه که به ولایت معصومین (ع) اعتقاد دارد از بستر تویی خود، فعلی مانند «نماز» را انجام می‌دهد که دارای ملاک قرب است؛ بدین معنا که این فعل با این شرایط می‌تواند مجرای قرب او به رحمت الهی شود. حال اگر همین فعل را یک غیر مسلمان و یا یک غیر امامی انجام دهد بنا بر اعتقاد شیعه باید بگوئیم یا این فعل و در مقام امثال، دارای ملاک نیست یا اینکه متضمن ثواب نمی‌باشد. یعنی عدم صحت فعل این افراد، یا بمعنای عدم امثال امر است و یا بمعنای عدم قرب به مولی است. در حالی که مفروض این است که چنین فردی تمامی اجزاء نماز را مانند یک شیعه انجام داده است ولی باز فعل او دارای استیفای ملاک نیست چراکه از یک تویی خاص برنخاسته است.

بنابراین اگر این سیر بر اساس تویی به ولایت الهی باشد آنگاه ولایت الهی، محور خواهد بود و آنچه در رتبه‌های بعد مطرح می‌شود چیزی جز ولایت اولیاء معصوم (ع) نخواهد بود. در این حال تعریف «حکم»، به «تناسبات ولایت خدا و معصوم (ع) بر انسان و جهان» باز می‌گردد. حکم در واقع مجرای جریان ولایت است و از موضوعیت بنفسه در مقابل امر ولایت برخوردار نیست. یعنی حکمی که خداوند بر اولیاء معصوم خود دارد مجرای جریان ولایت الهی بر ایشان است و احکام رتبه بعد، همان تناسبات ولایت آنها در تاریخ و جامعه و با هدف جریان دادن ولایت ایشان می‌باشد. طبیعی است هر آنچه که مورد نهی خداوند است چیزی است که با این ولایت، متناسب نیست و بایست هماهنگی آنها با جریان مقابل، قطعی دانست. این افعال گرچه مسیر خلقت را تغییر نمی‌دهند اما با مشیت الهی نیز هماهنگی ندارند.

پس بایست مجاری تویی و ولایت، مجاری خاصی باشد و این همان معنای شرطیت «تشیع» برای قبولی اعمال است؛ اما جای سؤال است که ملاک این تویی و ولایت خاص چیست؟ حال آنکه اجمالاً روشن شد که نمی‌توان مصب ملاک را در ذات افعال جستجو کرد چون اصولاً هیچ ذاتی با صرفنظر کردن از فعل عبد، وجود خارجی ندارد تا نوبت به این برسد که ذاتی را در خارج فرض کرده و سپس آنها را ملاک بدانیم. مگر آنکه مانند اصحاب اصالت ماهیت قائل شویم که ماهیات، قبل از ایجاد در وعاء خاصی هستند که نه موجودند و نه معدوم بلکه دارای ملاک و اقتضاء هستند؛ و الا چه معنا دارد که بگوئیم فعل عبد در رتبه قبل، دارای ملاک و اقتضاء است؟!

پس صحیح آن است که بگوئیم این تحقق خارجی با تولی و ولایت خاص پیدا می‌شود و در این حال این نسیبیت خاص از تولی و ولایت می‌تواند ملاک پیدا کند. باعتقاد ما ملاک نمی‌تواند در ذات فعل باشد بلکه آنچه هست در تناسب میان ولایت و تولی است بگونه‌ای که در آنها با این تناسب، ملاک محقق می‌شود.

حال ممکن است اشکال شود که نظر مختار شما امری فراتر از نظر معتزله نیست چراکه شما قائل هستید احکام، تابع ملاکاتی است و این ملاکات هم به مصالح و مفاسد که همان تناسبات قرب است باز می‌گردد و این تناسبات هم تابع نظام تولی و ولایت است. پس شما نیز مانند غیر اشاعره قائلید که احکام، دارای یک ملاک واقعی هستند و خداوند متعال هم بر اساس همان ملاک، چنین احکامی را جعل می‌کند.

برای پاسخ به این اشکال بایست مباحثی نظیر ملاک حاکم بر فعل الهی، حسن و قبح و... مورد تحلیل جدی قرار گیرد که اجمال آن از نظر گذشت؛ اما نکته مهم این است که هرچند هر دو گروه قائل به وجود ملاک هستند اما غیر از اشاعره با صرف نظر از اراده ربوبی، از ذات عدل و ظلم سخن گفته و مدعی هستند خداوند متعال ملاکات را ملاحظه می‌کند؛ اما سخن ما حول محور وجود تناسباتی در عالم است که همین تناسبات محور جعل حکم است و البته رتبه اینها هم بعد از اراده ربوبی است؛ اما این تناسبات نه اعتباری محض است (آنچنان که اشاعره می‌گویند) و نه حقیقی و حاکم بر اراده می‌باشد (آنچنان که غیر ایشان می‌گویند). از اینرو خداوند متعال این تناسبات را که داخل در فعل اوست ملاحظه می‌کند و نه امری خارج از فعل خود را که در قالب تناسبات ذاتی یک امر تعریف می‌شود.

البته بعدا باید به این مطلب بصورت تفصیلی پرداخته شود که جعل احکام بر اساس اراده الهی و تناسبات تولی و ولایت، چیزی جز ابزار ولایت الهی در عالم نیست که این هم از مجاری معصومین (ع) جریان می‌یابد. ولی مهم این است که او در مقام تشریح، تناسبات ولایت خود را بر عالم اعمال می‌کند و نه تناسبات ذوات اشیاء را. آنها می‌گویند خداوند ظلم نمی‌کند و ظلم هم ربطی به ولایت الهی ندارد؛ اما ما می‌گوئیم قبل از رتبه اراده الهی اصولاً حسن و قبحی نیست تا بخواهد بر خداوند متعال حاکم شود. چون حق مطلق، خود اوست و همه چیز نیز ناشی از اوست. پس تناسبات اراده او منشأ حسن و قبح است. لذا نظر مختار با نظر ایشان که حسن و قبح را به ذوات اشیاء و امری خارج از اراده الهی باز می‌گردانند در تفاوت آشکار است.

البته نظر ما وفق نظر اشاعره هم نیست چراکه غایت کلام ما، جبر در اراده و فعل الهی را نتیجه نمی‌دهد بلکه ما می‌گوئیم خداوند متعال چنین اراده کرده است که با تسلیم شدن و امتثال اوامر مولی توسط عبد، وی مستحق قرب می‌گردد. بلیه ما از تناسبات فعل الهی سخن می‌گوئیم اما چون از ورود در بحث ماهیت ذات حضرت حق و تناسبات آن، منع شده‌ایم لذا از این باب عبور کرده و با تمسک به «نقل»، آنچه را که از زبان معصوم (ع) در این مقوله رسیده است بازگو می‌نمائیم.

در هر حال ما بر اساس «تولی و ولایت»، عالم را تفسیر کرده و از عنصر «اختیار» سخن می‌گوئیم. طبعاً در جریان تولی و ولایت هم «حسن و قبح» قابل تعریف است اما این امر نه به ذات اشیاء بلکه همان تناسبات تولی و ولایت بازگشت دارد؛ و این تفاوت اساسی میان نظر ما با نظرات دیگران است چون کماکان ما اصرار داریم حسن و قبح را بر اساس «ذات اشیاء» و لوازم آن تفسیر نکنیم. البته این سخن بدین معنا نیست که در بحث اختیار ما نافی قانون هستیم و یا از هرج و مرج دفاع می‌کنیم بلکه حرکت کرده و از «تناسبات نظام اراده‌ها» سخن می‌گوئیم. در این حال «تعین» هم پیدا می‌شود اما نه بصورت تعین کیفیتی. بلکه آنچه تعریف می‌شود تعین به نسبیّت اراده‌هاست چراکه کیفیت، تابع اراده است؛ و هکذا این چنین است بحث حسن و قبح که بایست به تبع اراده تعریف شود تا دچار خلط مبنا نشویم و مآلاً دستگاه عقل نظری را بر یک مبنا و دستگاه عقل عملی را بر مبنائی دیگر تعریف کنیم! حال آنکه قوم در عقل نظری، از میانه روی بین جبر مطلق و اختیار مطلق دفاع می‌کنند اما زمانی که به عقل عملی و حسن و قبح می‌رسند از اصالت ذات سخن می‌گویند و آنها را به ذات اشیاء باز می‌گردانند. لذا از این منظر، یا اصلاً حسن و قبحی در کار نیست چراکه ذات هیچ اقتضائی ندارد و یا ذات، دارای اقتضاء مطلق نیست! این مبنا در واقع مدافع همان نظریه است که می‌گوید: یا قانون مطلق و هرج و مرج؛ و یا علت مطلق و هرج و مرج.

بنابراین ما جبر را آنچنان که اشاعره می‌گویند نمی‌پذیریم چراکه قائل به «فاعلیت» و «اختیار» برای عباد هستیم؛ اما از آنطرف هم دایره این فاعلیت را به حوزه فعل و اراده و شاء حضرت حق تسری نمی‌دهیم. بله قطار خلقت بسوی مقصدی مشخص در حال حرکت است و انس و جن، قدرت منحرف کردن و یا ایجاد توقف در این حرکت پرشتاب و هدفمند را که ناشی از شاء غالب ذات باری است ندارند؛ اما این امر هیچگاه بمعنای نفی اختیار ما نیست چراکه ما می‌توانیم نسبت به این جریان حاکم، رضا و سخط داشته باشیم و در همین حوزه که محکوم شاء غالب الهی نیز هست از قدرت تصرف و فاعلیت خود استفاده کنیم. پس نمی‌توان وجود یک اراده غالب را در نظام فاعلیت انکار کرد. به تعبیر بهتر ما در جهتگیری کلی حرکت خلقت، سهیم و دخیل نیستیم اما در کیفیت حرکت و در داخل این نظام می‌توانیم مؤثر باشیم. از اینرو نمی‌توان مدعی شد یا انسان مطلقاً مجبور است و یا بایست فعل او در تمامی حوزه‌های خلقت - حتی جهتگیری حاکم بر آن - سهیم و مؤثر باشد! مسلماً هر دو طرف این قضیه بر سیل صواب نیست لذا آنچه قابل دفاع است وجود یک اراده متصرف در نظام فاعلیت است که قدرت و شاء خود را در حوزه‌هایی که اصولاً از آنها خروج موضوعی دارد دخیل نمی‌بیند. به دیگر بیان، اراده ما در محدوده‌ای که می‌تواند حضور داشته باشد مطلق نیست بلکه تأثیرگذاری آن به شکل ترکیبی است اما همین اراده در حوزه‌ای اصولاً قدرت عرض اندام هم ندارد.

پس این چنین نیست که یا بایست اشعری مسلک بود و ملاک را مطلقاً انکار کرد و یا مسلک غیر اشعری را پذیرفت و ملاک را در ذات افعال جستجو کرد. بلکه می‌توان گفت افعال ما حتماً دارای تناسباتی با مشیّت الهی است؛ گاهی هماهنگ است لذا حسن است و گاهی هماهنگ نیست لذا قبیح است. تمامی ملاکات، در پایان به همان فعلی که ما انجام می‌دهیم بازگشت می‌کند. لذا

این سخن قوم هم صحیح نیست که می‌گویند افعال ما دوگونه است: یا فقط متعلق دارد و یا علاوه بر متعلق، موضوع نیز دارد لذا این افعال دارای متعلق المتعلق هستند. مثلاً «صلوة» فقط متعلق دارد ولی «شرب خمر» متعلق المتعلق دارد چراکه هم ما فعلی را انجام می‌دهیم و هم این فعل به موضوعی خاص بنامخمر تعلق می‌گیرد. حال در صورت اول، ملاک در خود فعل است لذا «نماز خواندن» بایست ملاکی داشته باشد. ولی آنجا که متعلق المتعلق دارد (همچون خوردن حیوان حرام گوشت یا خوردن نجس) بایست دید که آیا ملاک حکم، در فعل است یا در موضوع (شیء)؟ بنابراین ملاک حکم را نه در فعل و نه در متعلق آن بلکه بایست در «تناسب» این فعل با مشیت الهی حاکم بر عالم جستجو کرد.

«تعدد واجب» حاصل اعتقاد به شأن ذاتی افعال در اتصاف به حسن یا قبح

نبایست برای اشیاء و موضوعات، شأن ذاتی قائل شویم و از وجود ملاک در عالم ذات سخن بگوئیم چراکه چنین کلامی، سر از ادعای «تعدد واجب» در می‌آورد که مقبول خود قوم هم نیست. در هر حال آخرالامر بایست ملاکات تشریح به حوزه تصرف اراده انسان بازگشت کند به این معنا که تصرفات ما یا هماهنگ با مسیر قرب است یا خیر. لذا ملاک چیزی جز این نیست. اصولاً اگر انسانی نباشد اراده‌ای نیست و اگر اراده‌ای نباشد فعلی نیست لذا چه معنا دارد که ما برای اشیاء عالم، ذات قائل شویم و ملاک را در این وادی مجهول و مجعول بشری جستجو کنیم؟! بله ما هم قائلیم که این فعل، دارای متعلق در خارج است اما مطلب مهم این است که ببینیم آیا «نسبت میان این فعل و متعلقش» با «مشیت الهی» متناسب است یا خیر؟ آیا می‌توان پذیرفت که اگر مشیت بالغه الهی، عالم را بگونه‌ای دیگر خلق می‌کرد و سمت و سوئی دیگر داشت باز هم همین تناسب وجود داشت؟! قطعاً جواب منفی است. اصولاً منظور قوم از ذات فعل و وجود ملاک حکم در آن چیست؟ اگر منظور همان نسبت میان فعل و متعلق آن، و تناسب میان آن با مشیت الهی است که اختلاقی در کار نیست؛ و اگر منظور چیز دیگری است که نهایتاً به حاکمیت جبر بر فعل و اراده الهی و تعدد واجب ختم می‌گردد حتماً نظری غیرقابل دفاع و مردود است.

احکام «فردی، جمعی و تاریخی» متناسب با محدوده «ولایت و تولی»

اگر تناسب ولایت و تولی را ملاکات احکام بدانیم، در این حال هر جا که ولایت و تولی وجود دارد ملاک حکم و به تبع آن، خود حکم نیز موجود است. البته اگر تعریف ما از محدوده ولایت و تولی، توسعه پیدا کرد و هر سه شکل «فردی، جمعی و تاریخی» را پوشش داد آنگاه محدوده احکام نیز به همین سه عرصه تعریف می‌شود و ما با باید و نبایدهای فردی، اجتماعی و تاریخی آنها متناسب با تناسب تولی و ولایت روبرو می‌شویم.

حال اگر ما ملاک احکام را به ذات افعال با صرفنظر کردن از ارتباط آنها با نظام ولایت برنگردانیم و قائل شدیم که بدون تناسب این نظام، ما نمی‌توانیم از حسن و قبح سخن بگوئیم آنگاه می‌توانیم اشکال اصلی در این باب را نیز جواب دهیم که

می‌گفت: هر چند وجود حسن و قبح، امری قطعی است اما بازگشت آن به مناسبات مشیت، اراده و فعل حضرت حق - و نه غیر ذات الهی - است. یعنی با صرف نظر کردن از اراده الهی، اصلاً حسن و قبحی در عالم پیدا نمی‌شود. پس حسن و قبح، متأخر از تشریح نیست اما به تناسب ولایت بازگشت می‌کند. در واقع نفس تشریح، تابع ولایت است.

«تولی» شرط فعلیت حکم و «حکم اجتماعی» متناسب با «ظرفیت تولی اجتماعی»

نکته دیگر این است که می‌توان قائل شد «تولی» عبد در مرتبه فعلیت حکم نیز ملحوظ است. یعنی حکم کنونی که متوجه این مکلف است متناسب با مرتبه تولی اوست. لذا برای جریان دادن ولایت الهی بر او بایست ظرفیت مکلف را ملاحظه کرد. پس «ظرفیت تولی اجتماعی» در وضعیت «حکم اجتماعی» کاملاً مؤثر است. اگر الآن جامعه در این منزلت از تولی است لذا تکلیف کنونی چنین است؛ و از همین جاست که ما «تناسبات ولایت و تولی» را ملاک حکم می‌دانیم و پر واضح است که این نگرش، «نوع» و «محدوده» احکام را تغییر می‌دهد.

فاقد ملاک بودن اعمال بدون «تولی به ولایت» به عنوان حکم اصلی در تشریح

در این حال حکم اصلی در تشریح، وجوب تولی به ولایت خواهد بود و هر آنچه غیر آن است بعنوان مجاری و مناسبات ولایت الهی قلمداد می‌شود. طبعاً بدون ولایت الهی در جامعه، بقیه احکام هیچ ملاکی نخواهد داشت نه اینکه ملاک داشته اما قبول نمی‌شوند. چگونه می‌توان پذیرفت نماز در جامعه‌ای که ولایت الهی را نپذیرفته است دارای ملاک باشد؟! چراکه بنا شد مثلاً «صلوه» طریق جریان ولایت یا شفاعت باشد. ولی اگر بپذیریم که نماز ذاتا دارای ملاک است آنگاه این فعل، دارای ملاک خواهد بود گرچه بعقل دیگر پذیرش آن زیر سؤال باشد؛ اما چنانچه گذشت نبود ولایت الهی در جامعه همان و نفی هر گونه ملاک حکم در آن نیز همان. چراکه ولایت الهی همان شرط ملاک است نه شرط قبولی عمل، لذا عدم آن، عدم ملاک را نتیجه می‌دهد. مگر غیر از این است که قرب الهی جز از طریق سرپرستی و ولایت الهی محقق نمی‌شود؟ طبعاً اگر کسی از محور اصلی عبودیت خارج شده باشد فعل او دیگر چه ملاکی خواهد داشت تا نوبت به بحث از پذیرش و عدم پذیرش آن برسد؟! مگر ابلیس هزاران سال عبادت نکرد اما چون همواره این افعال بر سبیل عدم قبول ولایت خداوند و معصومین (ع) بود لذا سر از نافرمانی در آورد؟

جهتگیری و وحدت ملاکات بر اساس «مصلح اخروی» شامل «نظام معاش» و «نظام معاد»

چنانچه گفتیم قوم، غایت تشریحات شارع را «تنظیم حیات انسانی» می‌داند اما این سؤال مهم، جای طرح دارد که آیا ملاکات مورد نظر شارع که اساس چنین تنظیمی است تماماً به مصالح دنیوی باز می‌گردند یا اینکه جهتگیری تمام آنها بایست حول مصالح اخروی باشد؟ آیا جهتگیری تشریح می‌تواند به مصالح دنیا، جدای از پرستش و قرب بازگشت کند یا خیر؟ آیا شارع، مناسبات پرستش را بیان می‌کند و آیا مصالحی که غایات تشریح است همان مصالح پرستش است؟ آیا آنچنان که قوم می‌گویند

می‌توان مصالحی غیر از مصالح پرستش را ملاحظه کرد و حیات انسانی را برای امور معاش و بدون منشأیتی برای قرب و رسیدن جامعه به کمال معنوی تنظیم نمود گرچه پس از این امر و با اعمال مولویت مولی، حق الطاعه و ثواب و عقاب معنا پیدا کند؟ طبیعی است که این دیدگاه با آنچه که گفته می‌شود بایست مصب تشریح مولی، قواعد قرب به ولایت و پرستش باشد در تفاوت آشکار است.

بنابراین همانطور که گفته شد، ملاک نمی‌تواند در ذات فعل باشد بلکه آنچه هست در تناسب میان ولایت و تولی است بگونه‌ای که با این تناسب، ملاک محقق می‌شود. حال این ملاک چیست که در صورت تولی و ولایت خاص می‌توان آنرا در افعال عبد احراز کرد؟ آیا اصولاً حقیقت ملاکات، به یک امر بازگشت دارد یا خیر؟ آیا می‌توان بخشی را به مصالح دنیوی و بخش دیگری را به مصالح اخروی بازگرداند؟ آیا شارع برای تنظیم امور جامعه، ملاکاتی را قرار داده است که هدف از جعل آنها حفظ نظام معیشت عباد است؟ اگر بلی آیا می‌توان ارتباط آنها را با ملاکات اخروی نظیر ثواب و عقاب و رضوان الهی قطع کرد و صرفاً از ملاکات دنیوی و حفظ معاش ایشان سخن گفت؟

عقداً ما «احکام امضائیه» در باب معاملات در نزد قوم ناشی از همین نگرش است که آن را صرفاً در چارچوب حفظ نظام معیشت معنا می‌کنند بدون آنکه بتوان ربط منطقی آنها را با یک نظام جامع‌تر تعریف کرد. به تعبیر بهتر ایشان می‌گویند عقلاء، سلسله اعتباراتی برای حفظ نظام معاش خود دارند که شارع هم آنها را امضاء فرموده است. بله بخش اندکی از این اعتبارات، دارای مفسده است که شارع آنها را امضاء نمی‌کند.

در هر حال این امر ناشی از چنین نگرشی است که چون ایشان عاقل هستند و بدنبال تأمین معاش خود می‌باشند لذا بلا اشکال است که عمده این نظام ساخته عقل را با قلم شرع، رسمیت ببخشیم و آنچه از این قوانین را که قطعاً تابع ملاکاتی است و تنافری با شرع هم ندارد امضاء کنیم و استیفای همان ملاکات را ضروری بدانیم. در این حال چه اشکالی دارد که بر این افعال، حکم وضعی و سپس حکم تکلیفی متناسب بار شود به اینکه علاوه بر صحت بیع، حکم حرمت تصرف بدون اذن مالک، از سوی فقیه ارائه شود چراکه شارع قبلاً اینها را امضاء فرموده است؟ طبیعی است در این نگاه، برخی از ملاکات به آستان قدس ربوبی و سعادت ابدی عباد بازگشت دارد و برخی دیگر به مصالح و مفسدات دنیوی که بر فعل مترتب است باز می‌گردد.

اما در نگاه مختار که اصولاً ذات فعل را خالی از مصلحت و مفسده می‌داند و این ملاکات را به تناسبات تولی و ولایت باز می‌گرداند و مصالح و مفسدات را در این تناسبات معنا می‌کند دیگر نمی‌توان از دو نوع ملاک با دو صبغه سخن گفت و از وجود مصالح و مفسدات در بعض موضوعات و با هدف حفظ نظام معاش دفاع کرد. چراکه این تناسبات همواره از یک صبغه برخوردار است و همین تناسبات است که مصب ملاک را تعریف می‌کند.

در همین جا طرح این سؤال ضروری می‌نماید که آیا می‌توان ملاکی را مستقل از ملاکات اخروی فرض نمود؟ آیا نظام معاش، از امور مرتبط با دین محسوب می‌شود یا خیر؟ طبعاً گروه اولی که به چنین سؤالی پاسخ منفی می‌دهند رابطه میان ملاکات افعال دنیوی را با «سعادت و شقاوت» قطع می‌کنند و امر سعادت را ناشی از چنین نظام معاشی نمی‌دانند. ایشان در این عرصه هیچ تفاوتی میان مؤمن و کافر قائل نیستند چراکه ایمان را مرتبط با چنین مصالح و مفاسدی نمی‌دانند. ما این افراد را دارای «دین حد اقل» می‌دانیم. ولی گروهی دیگر از همین افراد، اندکی این دایره ضیق را توسعه داده و به بخشی از این نظام خدشه وارد کرده و آنرا با امر سعادت، در تنافر می‌بینند لذا قائل به امضاء این بخش نمی‌شوند.

اما گروه سوم که به «دین حد اکثر» قائلند می‌گویند اصولاً مصالح و مفاسد دنیوی موضوعیت ندارند و این امور بایست در نهایت به تناسبات قرب ولایت الهی تعریف شوند. در این حال مبنای اصلی تمامی مصالح و مفاسد، «قرب به رحمت الهی» خواهد بود که به تبع، مصالح و مفاسد دنیوی در امور اخروی منحل می‌شوند. لذا دیگر نمی‌توانیم مصالح و مفاسد کفار را که بدون لحاظ سعادت و شقاوت اخروی خود مبنا قرار داده‌ایم ملاک جعل احکام شرعی نظام اسلامی قرار دهیم. در این حال ما قائل نمی‌شویم که نظام معاش کفار، خالی از قرب و بعد است و مثلاً می‌توان عقل جمعی عباد را مبنای جعل بخشی از احکام دانست و مدعی شد عقل، کافی از تنظیم نظام معاش است و اگر آخرتی نبود نیاز به ارسال پیامبری هم نبود کما اینکه حیوانات نیز چنین نیازی در خود احساس نمی‌کنند!

پس یک مبنا قائل است که رابطه نوع معیشت بشر با تناسبات تولی و ولایت منقطع است لذا نیازی به ملاحظه این تناسبات در نظام معاش نیست؛ و یک مبنا هم نقطه مقابل چنین ادعائی را ادعا دارد. در دیدگاه اول بنوعی حفظ نظام معاش، موضوعیت دارد حال آنکه هر نظامی مبتنی بر یک غایت شکل می‌گیرد و جای سؤال است که این هدف و غایت چیست؟ آیا این امر، غیر از غایت پرستش و تولی و ولایت است؟ مسلماً بلا اشکال است که برای هر نظامی، غایتی فرض شود اما همگی بایست به یک غایت اصلی بازگشت کند که این «یک» هم «یک بسیط» نیست. این غایت، در نهایت به یک مجموعه از ملاکات منحل می‌شود که هم در عبادات تبلور می‌یابد و هم در معاملات. پس بر هر یک، نوعی از سعادت و شقاوت حاکم است که مآلاً هر دو به یک امر بازگشت می‌کنند. از همین جاست که سعادت حاکم بر نظام معاش، ابتهاج به قرب است و نه ابتهاج به لذت. طبعاً هر دو نوع ابتهاج در دو نظام معاش و معاد، از دو شاکله و یک حقیقت برخوردارند که هماهنگی میان آنها شرط هم‌نوا شدن با همان غایت واحد است. در غیر این صورت معاملات با عبادات، در تنافر آشکار قرار می‌گیرند و نظم اجتماعی را مختل می‌کنند. پس هماهنگی در احکام الهی به هماهنگی در قرب به ولایت الهی باز می‌گردد.

«تناسبات ربوبیت الهی» نسبت به تمامی احکام مربوط به نظام معاش و معاد، در نزد ما ملاک احکام بشمار می‌رود. پس فعل ما چه در حوزه امور دنیوی باشد و چه امور اخروی، دارای ملاک واحدی است که همان تناسبات تولی و ولایت است. طبعاً ملاک تشریح در حوزه امور معاش (که در فقه موجود، از آن بعنوان «معاملات» یاد می‌شود) نیز به همان امری باز می‌گردد که قرار است سعادت انسان را در حوزه معاد تأمین کند. چراکه تعدد سنخ ملاکات در این دو حوزه، مکلفین را با دوگانگی و تناقض در دو حوزه عقیده و عمل و نیز تشکیک در حوزه عمل روبرو می‌سازد.

اصولاً زمانی که ما از سعادت و شقاوت و رابطه آن با قرب الهی سخن می‌گوئیم و «حفظ نظام» را ذیل امر «سعادت» معنا می‌کنیم طبیعی است که این دو امر بایست با یکدیگر تناسب داشته باشند. با این وصف اگر غایت حفظ نظام را قرب به خداوند متعال دانستیم بایست تناسبات داخلی آن هم هماهنگ با آن غایت باشد. در این حال دیگر ادعای این امر صحیح نیست که به هر صورتی می‌توان نظام را حفظ کرد و در عین حال جهتگیری آنرا هم با هدف غائی (قرب) تضمین نمود! برآستی آیا می‌توان پذیرفت که سعادت و شقاوت حاکم بر نظام معیشت، با سعادت و شقاوت حاکم بر امور اخروی یکسان نباشد و در عین حال هر دو نظام به سوی یک هدف، طی طریق نمایند؟! بله قائلین به نظریه «دین حداقل» به این سؤال، جواب مثبت می‌دهند هر چند که ناگزیرند در نهایت به این واقعیت اعتراف کنند که سعادت حاکم بر نظام معیشت با جهتگیری غیر قرب به ولایت الهی، تعریفی جز ابتهاج دنیوی ندارد؛ امری که عقلاء غیر متعبد به آن باور کامل دارند.

«تأسیسی بودن» احکام در دو نظام معاش و معاد

یکی از ثمرات بازگرداندن ملاکات احکام به تناسبات تولی و ولایت، وحدت ملاکات مربوط به دو نظام معاش و معاد است چراکه همه ملاکات، به قرب حضرت حق باز می‌گردد و بمحض آنکه چنین شد قطعاً ما نمی‌توانیم از حکم آنگونه تحلیل دهیم که مانند قوم، ملاکات را در دو حوزه معاش و معاد یکسان نمی‌بینند و برای وحدت ملاکات، ضرورتی قائل نیستند. طبعاً بنا بر مبنای مختار، تمامی احکام، «تأسیسی» خواهند بود. چون نظام حقوقی شارع، «تأسیسی» است لذا بلا اشکال است که بپذیریم بخشی از امور عقلانی در چنین نظامی، منحل شده است. مثلاً «بیع» از سیره عقلاء اخذ می‌شود و با جرح و تعدیل و کم و زیاد کردن آن، در نظام حقوقی شرع قرار می‌گیرد. در این حال این «بیع» تغییر پیدا می‌کند و در یک نظام جدید منحل می‌شود. همچنین ما می‌پذیریم آن دسته از احکام چنین سیره‌ای که مبتنی بر شرایع سابق و با همان هدفمندی قرب به ولایت الهی است قابل اندراج در نظام حقوقی شارع مقدس است؛ اما نمی‌پذیریم که بخشی از سیره عقلاء بماهم عقلاء، بدون انحلال در نظام شرع و بدون ابتناء بر شرایع سابق، قابل استفاده در نظام معاش جامعه اسلامی باشد. دلیل عمده ما بر آن پذیرشها و این عدم پذیرش هم به یک امر باز می‌گردد: «ضرورت حاکمیت هدف توسعه قرب الهی بر دو نظام معاش و معاد».

لذا اگر برای رسیدن به این هدف جامع، اهداف واسطه‌ای همچون حفظ نظام اسلامی، پرهیز از هرج و مرج، حفظ معاش مسلمین و... تعریف می‌شود همگی بایست در نهایت به آن هدف اصلی ختم گردد. در این حال نظام معاش نیز هم‌رنگ نظام معاد خواهد شد و کنترل و بهینه‌امور مادی نیز مسانخ با هدف غائی می‌گردد و این کلام «مارتین لوتر» و دیگر عقلاء رنگ می‌بازد که می‌گویند: علمای مسیحی در اشتباهند که مردم را به سعادت اخروی فرا می‌خوانند. چراکه سعادت، چیزی جز رفاه دنیوی نیست. لذا هر کسی که ابتهاج بیشتری از دنیا می‌برد در آخرت نیز مقربتر است!

در هر حال یک مسلمان و یک جامعه اسلامی چاره‌ای جز متناسب کردن افعال خود با تناسبات غایت ندارد. نام این غایت هم «مشیت الهی» است و نام تناسبات چنین غایتی هم همان «عدل» است که البته چنین تناسباتی صرفاً در حوزه اراده انسان، قابل تعریف می‌باشد. طبعاً این اراده، هم می‌تواند در جهت توسعه قرب الهی باشد که در این حال ما ناچار از ارسال رسل و تبیین مقدمات، ذی‌المقدمات و غایات توسط ایشان در دو حوزه معاش و معاد هستیم؛ و هم می‌تواند در جهت ابتهاج بیشتر به دنیا باشد که دیگر نیازی به ارسال رسل نیست چراکه اصولاً عقل غیر متعبد، رقیب شکن است و همزیستی با شرع را بر نمی‌تابد. چگونه چنین نباشد حال آنکه هر دو می‌خواهند در همان عرصه‌ای جای گیرند و به تبیین ساختارها و مفاهیمی بپردازند که درست نقطه حضور رقیب، همان جاست؟ و پیداست که در «یک ملک، دو سلطان نخسبند».

البته صورت سومی نیز فرض تحقق ندارد. لذا نمی‌توان با تمسک به «حال» و «تناسبات انقیاد»، سیره عقلاء را همچون اهل تصوف و بسان وصله‌ای ناهمگون به ساحت شرع مقدس سنجاقت کرد و با ادعای کشف و شهود، احکام عقلاء را رنگ شریعت بخشید. همچنانکه نمی‌توان با تمسک به مشربهای روشنفکری، چنین سیره‌ای را به شریعت ضمیمه کرد و سپس از آن انتظار معجزه الهی در عرصه معاش جامعه داشت. پیداست که در هر دو صورت دیگر نیازی به ارسال رسل نخواهد بود و عقل و حال بشر، کافی است تا تناسبات الهی را با سرپنجه خود کشف کند و پرده از معماهای خلقت بردارد. در این حال در عرصه معاد نیز نیازی به نبوت و امامت نیست چون عقل و شهودی که می‌تواند بعض تناسبات را کشف کند چرا عاجز از کشف بقیه باشد؟

ما هیچگاه در مقام تخطئه عقل و کتمان کارائی آن نیستیم اما قائلیم که پای عقل قبل از شرع، چوبین است و تنها زمانی می‌تواند پیامبر درون باشد که در خدمت شرع و نه در عرض آن قرار گیرد. در غیر این صورت انکار رسالت، لازمه حتمی چنین دیدگاهی است گرچه هیچگاه چنین انکاری بر زبان نیاید. بله استفاده از مفردات در یک نظام تأسیسی بلا اشکال است چراکه در اینجا دیگر سخن از انحلال است و نه امضاء؛ و اگر هم بخشی اندک کما کان امضائی باقی بماند می‌توان رد پای آنرا در شرایع سابق جستجو کرد؛ و الا چگونه می‌توان بدون انحلال، از مفردات نظامی استفاده کرد که بر جبین آن، شعار «انا ربکم الاعلی» نوشته شده است؟ اگر کسی قائل شود که عقلاء، مصلحت امور را می‌دانند بلافاصله سؤال می‌شود آن غایتی که بر اساس آن،

چنین مصلحتی تعریف می‌شود چیست؟ اگر از جنس غایات اومانستی است حتما می‌توان از طرق راسیونالیستی (عقل‌گرایی) به آنها رسید. در این حال دیگر انسان و تمایلات او محور خواهد بود نه خداوند و اراده او؛ و همه چیز مد نظر خواهد بود جز تناسبات پرستش حضرت حق.

پذیرفتن «سیره عقلاء» توسط شارع در صورت وحدت ملاک با شرع

ادیان الهی در عین جریان تکاملی حاکم بر آنها، با غایت جامع تناسب دارند و هر دو نظام سعادت را با یک لسان و یک روش تعریف می‌کنند. طبیعی است اگر از حوزه ادیان خارج شویم هر نظام فکری که آئینه‌دار زندگی بشر باشد او را به سوی تناسبات بُعد سوق می‌دهد و هر آنچه که درون دین یافت می‌شود بشر را به تناسبات قرب فرا می‌خواند که البته سطحی از این تناسبات، در یک دوره و سطحی دیگر در دوره‌ای دیگر و متناسب با بلوغ روحی، فکری و عینی جامعه بیان می‌گردد.

ممکن است ادعا شود می‌توان امضائات شرع را به ادیان سابق بازگرداند. اگر اساس این ادعا به این امر باز گردد که شارع، احکام عقلاء را با صرف نظر از شرع مقدس تأیید نفرموده است بلکه ابتدائاً ملاکات تشریح را در آنها ملاحظه کرده است آنگاه این ادعا پذیرفتنی خواهد بود؛ اما اگر منظور این باشد که عقلاء صرفاً غایاتی را برای افعال و احکام خود در نظر می‌گیرند و برای آن غایات هم مسیرهائی را تعریف می‌کنند و سپس شارع بخشی از آنها را امضاء می‌کند آنگاه ما می‌گوئیم آیا غایات عقلاء، همان غایات شریعت است؟ اگر بلی پس علی‌القاعده این غایات همگی در جهت قرب به او هستند. در این حال دیگر نمی‌توان پذیرفت که خود عقلاء به تنهایی می‌توانند تناسبات آنها را بدون کمک از شرع مقدس کشف کنند. طبعاً اگر در یک مورد، این تناسبات کشف شود پذیرفتنی است که در بقیه موارد نیز آنها قابل کشف باشند؛ و اگر خیر که تکلیف روشن است. چراکه در این صورت احکام امور معاش و معاد، از یک سنخ نخواهد بود خصوصاً که چنین عقلانی مرتباً در حال بهینه کردن غایت و ذی‌الغایت هستند و برای ابتهاج بیشتر نسبت به دنیا دائماً قوانین و احکام خود را عوض می‌کنند. کافی است قوانین حاکم بر نظامهای غربی را در این زمان، با سیصد سال پیش مقایسه کنیم. می‌بینیم تغییراتی اساس در آنها صورت گرفته است هر چند که جهتگیری کلی حاکم بر آنها کماکان با آنچه شرع مقدس می‌فرماید دارای تفاوت ماهوی و آشکار است.

بنظر می‌رسد که برخی از قوم همین نظر اخیر را می‌پذیرند و می‌گویند شرع، احکام عقلاء بماهم عقلاء را امضا کرده است و چون عقلاء امروز هم جزء کلی عقلاء هستند لذا بلاشکال است که احکام معاش خود را از ایشان بگیریم. ایشان اضافه کنند اصولاً شارع، «سیره عقلاء» را مورد تأیید قرار داده است و این امر صرفاً شامل عقلاء زمان وحی نبوده و زمان ما را نیز در بر می‌گیرد. بله اگر نصی بر خلاف این امر باشد پیداست که مورد تأیید هیچکس نخواهد بود و از دایره احکام امضائیه خارج می‌شود.

اما برخی دیگر از ایشان قائلند هر چند در اساس، امور عقلانی قابل تأیید می‌باشد ولی این امضاء بایست از طرق مشخص کشف شود که البته ما تنها نسبت به امور عقلانی زمان شارع می‌توانیم چنین ادعائی داشته باشیم.

اگر بخوبی دقت شود می‌بینیم که هر دو گروه از فقهای قوم، سیره عقلاء را از اساس، امری قابل امضاء می‌دانند. بله اگر همگی مدعی بودند که ملاک شارع در پذیرش چنین سیره‌ای در واقع به ملاکات تشریحی ادیان سابق که همان تناسبات تولی و ولایت است بازگشت می‌کند ادعائی صحیح بود اما ظاهر کلام قوم، غیر از این را تداعی می‌کند که عملاً سر از تعدد غایت حاکم بر دو نظام معاش و معاد در می‌آورد. البته در جای خود باید به این مطلب هم پردازیم که اصلاً عقلاء چه کسانی هستند و سیره آنها در فقه چه نقشی می‌تواند داشته باشد؟ آیا می‌توان پذیرفت که تصادفاً بخشی از سیره عقلاء با بخشی از سیره شریعت که دارای دو هدف کاملاً متغایر نیز می‌باشند هماهنگ درآمده است؟! چگونه می‌توان پذیرفت که قطعه‌ای از یک اتومبیل عیناً در اتومبیل دیگر مورد استفاده بهینه قرار گیرد؟