

موضوع شناسی در سیر تاریخی از نگاههای ابتدایی تا نظریه های کاربردی

نویسنده: مبلغی، احمد

مجله فقه (کاوشی نو در فقه اسلامی) « بهار ۱۳۷۹ - شماره ۲۳

موضوع: تاریخ موضوع شناسی

چکیده: بی گمان هر حکم، در فقه شیعی یا فقه سنی، موضوعی دارد. آنچه وجه جدا شدگی و برجستگی شیعه در این زمینه به شمار می رود، رویکرد به موضوع شناسی است که اکنون بر بحثهای فقهی و اصولی شیعه، سایه گسترده است.

بسم الله الرحمن الرحيم

بی گمان هر حکم، در فقه شیعی یا فقه سنی، موضوعی دارد. آنچه وجه جدا شدگی و برجستگی شیعه در این زمینه به شمار می رود، رویکرد به موضوع شناسی است که اکنون بر بحثهای فقهی و اصولی شیعه، سایه گسترده است. البته فقیهان شیعه نیز، در ابتدا به گونه ای آگاهانه به سمت موضوع شناسی گام بر نمی داشتند، اما رفته رفته و در یک فرایند تکاملی، که کم تر کانون تحلیل و بررسی قرار گرفته است، رگه هایی از پژوهشهای موضوع شناسانه در اندیشه فقهی آنان ریشه دواند که کم کم، شایستگیها و تواناییهای نو و کارآمدی را در روش شناسی استنباط به بار نشانند به دیگر سخن، در ابتدا، نگاههایی اثرگذار، اما ناشناخته به موضوع شکل گرفت، آن گاه در بستر زمان، تا مرز بدل شدن به رویکردی آشکارا در فقه، پیش رفت و در فرجام، سازوکاری ویژه را برای شیعه در استنباط سامان داد. آنچه سبب شد تا فقه شیعه، به چنین جایگاهی دست یابد، تلاشی بود که فقیهان این جماعت، برای ایجاد همزیستی میان دو انگاره و باور به انجام رساندند.

ییک انگاره این که فقه؛ بویژه مکتب فقهی اهل بیت(ع)، در همه زمینه ها و در رویارویی با همه پدیده ها و چالشها پاسخ گوست و دیگر این که بنابر سفارش امامان(ع) عالمان هرگز نباید پای در عرصه حکم نهند و به دست کاری و حکم و اصلاح آن، هر چند به بهانه اجتهاد، روی آورند!

در واقع شیعه، میان شکافی ژرف از دو اندیشه حساس می زیست که هر یک به بخشی از حقیقت اشاره داشت، یکی اندیشه کمال و توان مندی فقه بود و دیگری اندیشه پرهیز از وارد شدن به حریم تشریح، با معنایی که اهل بیت(ع) برای آن کرده بودند.

اندیشه نخست، به برآوردن فرعها، از اصل دعوت می کرد که به اجتهاد نیازمند است و اندیشه دوم به احتیاط فرا می خواند که روی خوشی به اجتهاد نشان نمی داد.

میان این دو اندیشه و پیامدهای به ظاهر ناسازگار آنها، شیعه در رفت و برگشتی دراز و زمان پر به سر برد. در این مدت و در این رفت و برگشت، به آنچه اندیشید، اجتهادی بود که هم تکیه آن فقه را بگستراند و پاسخ گو کند و هم، با این حال، به وادی تشریح فرو نیفتد. این دلمشغولی که بخشی از تاریخ فقه شیعه را شکل داد، سرانجام به بار نشست و شیعه را از تنگنایی که با آن رو به رو گشته بود رهانید و به وادی گسترده و درنگ انگیز موضوع شناسی وارد کرد.

بدین سان:

۱. برون رفت شیعه از تنگنایی که در آن گرفتار آمده بود، کم کم و در بستر زمانی دراز، رخ داد. در حالی که اهل سنت از ابتدا راهی آسان را برای پرداختن به حکم مسائل جدید، برگزیده بودند که قیاس و استحسان باشد. قیاس و استحسان، پاسخ گویی فقه را هر چند کم دقت و پرا شتبه پایندان بود. این روش، از همان آغاز عرصه را به روی عالمان سنتی برای دست کاری در حکم، دگر کردن و گستراندن آن گشود.

۲. رویکرد به موضوع شناسی در ابتدا، نه یک جریان عمومی و پیوسته که جریانی از هم گسسته و محدود به دقت پاره ای از فقیهان بود که گاه به گونه ای نه چندان شفاف شکل می گرفت؛ اما اکنون این جریان، دیگر یک رویکرد پیوسته، و در بسیاری از زوایای خود، عالمانه، خود آگاهانه و موشکافانه شده است؛ هر چند که هنوز به کندی پیش می رود. مشکل این کندی از آن جهت است که در قالب یک فصل نمایان و زیر عنوان یک سرفصل اصولی مستقل، پیش نمی رود.

در حقیقت، کم رمقی جریان موضوع شناسی، تا اندازه ای از نبود مهارتی سرچشمه می گیرد که علم اصول، همواره در زمینه عنوان دهی و سرفصل سازی در مطالعه های نوپیدای خود دچار آن بوده است؛ کاستی که دهها فرصت و امکان را برای باز تولید اندیشه ها و یا به ثمر رسانیدن آنها به کام خود فرو برده است.

با ضعف عنوان سازی اندیشه های بسیاری یا راه زوال در پیش گرفته و یا در حاشیه بحثهای مربوط به عنوانهای کهنه اصولی، جای گرفته و به طور طبیعی، به بحثهایی روبنایی دگر شده اند. به یقین موضوع شناسی را، با توجه به اهمیت آن، در صدر فهرست این اندیشه ها باید نهاد.

پیشنهاد این است:

بخشی از پژوهشهایی که در اصول برای بحثهای ملال آور زاید، هزینه شده و می شود، به موضوع شناسی واگذاریم، البته با عنوانی روشن و سرفصلی مستقل. باید بخشی از درس خارج را به این موضوع حساس ویژه کنیم که پرداختن به آن، هم با رویکرد فقه شیعی سازگارتر است و راهی اطمینان آور به شمار می آید و هم به بسیاری از بحثهای از هم گسسته و به پراکندگی دچار شده کنونی، سامانی درخور می بخشد. به دیگر سخن، هم نیاز استنباط از نوع شیعی آن است و هم راهی برای پرداختن به نیازهای شکننده زمان!

بررسی تاریخ فقه نشان می دهد که هرگاه روح تطوّر در کالبد موضوع شناسی حلول کرده است و دگرگونی نو در شناخت موضوع پدیدار شده است. فقه و اندیشه های برآمده از آن نیز، در فرایند مثبت و سازنده قرار گرفته است. تاریخ فقه شیعه؛ یعنی تاریخ فقیهانی که از دل مفهوم به ظاهر خشک انعطاف ناپذیر موضوع، به راهی نو دست یافته اند، راهی سرشار از پیچ و تابهای انعطاف بخش و شایستگیهای ارزش مند برای پاسخ گو کردن فقه.

با این وصف، باید اعتراف کرد که گنجاییها و شایستگیهای موضوع شناسی، هنوز، ناشناخته مانده است. نوشتاری که پیش روی دارید، نگاهی تطبیقی و تاریخی را به موضوع شناسی از آغاز تا عصر حاضر، سامان می دهد و بستری جدید را برای مطالعه در این مسأله حسّاس و حیاتی پیش روی می گشاید.

عصر حاضر را دوران طلایی موضوع شناسی باید بر شمرد؛ چه آن که در این عصر، دیدگاههای کارسازی از سوی فقیهان، بویژه دو شخصیت ژرف اندیش: امام خمینی و آیت الله سبزواری، درباره موضوع شناسی ارایه شده است؛ دیدگاههایی که می تواند در مسیر دگرگونیهای تاریخی قرار گیرد و به سامانی جدید و بنیادین، دگر شود.

مرحله های تاریخی موضوع شناسی

مرحله نخست:

پیدایش نخستین رگه های رویکرد به موضوع شناسی: علامه حلی را به حق باید آغازگر دگرگونیهای بسیاری در فقه به شمار آورد. بسیاری از واژه های کلیدی و اندیشه ساز، با اندیشه پرتوان او به ادبیات فقه راه یافت.

واژه پردازیهای ادبیات ساز او در فقه از سه عامل سرچشمه می گرفت:

۱. او می کوشید فقه پیشینیان و دیدگاههای پنهان مانده آنان را بگستراند و شرح دهد. و فقهی گسترده را با تکیه بر فتاوی عالمان شیعی، سامان دهد. کتابهای بسیار و گوناگون او، که از زوایای گوناگون نگارش شده اند، گواه این سخن است.

به این موضوع، خود او نیز، در جایی از قواعد الاحکام، اشاره کرده است: (... انّ اصحابنا المتقدمین، رضوان الله علیهم اجمعین، اعطونا القوانین الکلیه و لم یترعّضوا لهذه التفریعات الجزئیة فتعرضنا نحن لها لیتمهّر الفقیه الحاذق لاستخراج ما یرد علیه...) ۱

اصحاب پیشین ما، که رضوان خدا بر همه آنها باد، تنها قانونهای کلی را به ما ارائه دادند و به تعریفهای جزئی پرداخته اند. و اکنون، به این تعریفها می پردازیم، تا فقیه حاذق، برای استخراج هر آنچه بر او وارد می شود، مهارت پیدا کند. روشن است انجام نقشی این چنین، نیازمند به کارگیری واژه هایی جدید و کارآمد بود که علامه به آن دست زد. ۲. علامه به فقه مقارن در گستره ای کم مانند، توجه و گرایش داشت. پژوهشها و دقت نظرهای او در کتابهای اهل سنت، زمینه ساز به کار گرفته شدن پاره ای از تجربه های فقهی و اصولی سنّیان در فقه شیعه شد. پاره ای از این تجربه ها واژه ها و بیانها و سخنانی بود که نزد سنّیان رواج داشت و علامه آنها را در چارچوبی ویژه و با رویکردی، گاه جدای از آنچه نزد اهل سنت بود، به کار گرفت.

۳. علامه منطق را پیش نیاز اجتهاد می دانست. شاید او نخستین کسی باشد که در شیعه، به طرح این موضوع پرداخت. این توجه و اعتقاد، به او امکان داد که واژه های منطقی را در فقه به کار گیرد. با توجه به آنچه گذشت، می توان نقش علامه را در تأسیس مسأله (موضوع شناسی) شن اسایی و ارزیابی کرد؛ زیرا:

الف. علامه، آن گونه که پژوهش و کندوکاوها، نشان می دهد، برای نخستین بار واژه موضوع را در فقه به کار گرفت. به نظر می رسد علامه در به کارگیری واژه موضوع در ادبیات فقهی، از منطق اثر پذیرفته است. موضوع و محمول، دو واژه آشنا در منطق هستند. هر قضیه ای در نگاه من طقی، از این دو سازمان یافته است. علامه با توجه به این که هر مسأله فقهی سازمان یافته از موضوع و محمول است، دست به ابتکار یادشده زد. شاهد بر آن، به کارگیری واژه موضوع، در کنار واژه های منطقی است.

در مثل در یک جا می گوید: موضوع الکبری ۲ و در جای دیگر اتحادالموضوع ۳ و ...

ب. علامه، همان گونه که گذشت، پاره ای از واژه های سنّیان را در چارچوبی ویژه در فقه شیعه به کار گرفت. می توان واژه (مناسبت) را از زمره این واژه ها به شمار آورد. ۴

کاربرد این واژه، به دگرگونی که بعدها پیدا کرد، از کاربرد آن در نزد سنّیان فاصله گرفت و دگرگونی ستودنی را در زمینه موضوع شناسی در شیعه رقم زد که پس از این، زیر عنوان: مناسبات شناسی، مورد اشاره قرار می گیرد.

پس از علامه، فرزند او از واژه موضوع در فقه بهره جست. او نیز، این واژه را به همراه تعبیرهای منطقی به کار می گرفت؛ تعبیرهایی از این دست: (موضوعُ القضيّة) ۵، (الموضوع و المحمول) ۶ و ...

فقیهان زمانهای بعد نیز، این راه و روش را پی گرفتند و واژه (موضوع) را در پیوند با مسائل فقهی به کار بردند. ۷

کاربردها و فایده های مهم بهره گیری از واژه (موضوع) در فقه، در این مرحله عبارت بود از: * تفاوت شناسی دو مسأله: فرق گذاری میان مسائل، از اهمیت خاصی برخوردار است. این فرق گذاری، با توجه به مقایسه موضوعها و اختلاف آنها، انجام و پی گرفته می شد؛ از همین روی، تعبیرهایی، مانند (اختلاف موضوع المسألین) ۸ و ... در سخنان شماری فقیهان این دوره به چشم می خورد.

* زدودن ناسازگاری بین دو قضیه فقهی: فقیهان این دوره با توجه به این نکته که در دو قضیه ناسازگار با هم، یگانگی موضوع شرط است، به برداشتن و از بین بردن ناسازگاری میان دو قضیه فقهی می پرداختند. در مثل علامه، می نویسد: (نمض التناقض لأن الموضوع يختلف ...) ۹ ناسازگاری را در مسأله برطرف می سازیم؛ چون موضوع مختلف است. همان طور که پیداست، جایگاه و اهمیت علامه حلی در موضوع شناسی، بیش تر از آن روست، که وی، برتری پیشی گرفتن را در به کارگیری واژه موضوع، از آن خود کرد و بدین وسیله، حرکتی را آغازید که بعدها، تاریخ را در نوردید و دستاوردهای بزرگی را به بار آورد.

مرحله دوم: قلمرو شناسی موضوع بر پایه مقایسه آن با موضوع دیگر:

با گذشت زمان، قضیه اختلاف دو مسأله از حیث موضوع، که در مرحله قبل بروز یافته بود، گامی به پیش نهاد و بُعد تازه ای به خود گرفت و بدین سان مرحله جدیدی در موضوع شناسی گشوده شد.

این بُعد جدید، شناخت فرق و ناسانی دو موضوع از حیث اعم یا اخص بودن بود که در سنجش با یکدیگر، آشکار می شد. آنچه در مرحله پیش رخ نموده بود، تنها این نکته بود که موضوع این مسأله غیر از موضوع مسأله دیگری است، ولی در این مرحله، بعد از فرض غیرهم و جدا بودن دو مسأله از نظر موضوع بحث شد که کدام یک اعم تر است؟

این مرحله را محقق کرکی گشود. او در بحثهای خود به این نکته توجه نشان داد که در مقایسه دو مسأله فقهی کدام یک از نظر موضوع اعم است و کدام یک اخص؟ ۱۰

این نگاه کرکی، شروع یک حرکت مهم در قلمروشناسی موضوع شد که سپسها زوایای پیچیده و پیشرفته ای پیدا کرد.

به دنبال کرکی شماری از فقیهان نیز، به اعم یا اخص بودن موضوع مسأله توجه نشان دادند. ۱۱

مرحله سوم: پیدایش نظریه دگرگونی (تبدل) پذیر بودن موضوع:

بر خلاف آن که اخباریان سر ناسازگاری با اصول داشتند، نگاهها و دقتهایی را سامان دادند که بسیاری از نظریه های کنونی اصول، یا فقه، ریشه در آنها دارد، یعنی اگر پاره ای از دیدگاههای کنونی، که بسیار مهم هستند، را پی گیریم به سخن یا نگاهی بر می خوریم که یک اخب اری برای نخستین بار ارائه داده است.

دگرگونی موضوع، که نگاهی مهم در موضوع شناسی به شمار می آید و زاویه های تازه ای را اکنون پیدا کرده است که پس از این اشاره خواهیم کرد، از همین مقوله است برای نخستین بار، کسی که سخن از دگرگونی موضوع به میان آورد، یک اخباری بود. محمد امین استرآبادی، با وسواس و دقتی که از خود نشان می داد تا به ورطه قیاس فرو نیفتد و حکم موضوعی را به موضوع دیگر سریان ندهد، شناخت به حدومرز موضوعها را کانون توجه خویش قرار داد و در نتیجه به دگرگونی موضوع راه یافت. از دیدگاه او، اگر در یک موضوع، حالت و قیدی پدید آید که ناسازگار حا لت و قید قبلی او باشد، موضوع دگرگونی یافته است. بر این اساس، دیگر نمی توان استصحاب را نسبت به چنین موضوعی پذیرفت؛ زیرا در استصحاب و یگانگی موضوع شرط است و با انگاره دگرگون شدن موضوع، شرط یاد شده، وجود ندارد.

(اذا تبدل قید موضوع المسأله بنقیض ذلك القید اختلف موضوع المسأله فالذی سمّوه استصحاباً راجع بالحقیقه إلی اسراء حکم الی موضوع آخر یتخذ معه بالذان و یغایره بالقید و الصفات و من المعلوم عند الحکیم أنّ هذا المعنی غیر معتبر شرعاً و أنّ القاعدة الشریفة المذكورة غیر شامله له) ۱۲

اگر قید موضوع یک مسأله، به ضد خود، دگرگونی بیابد، موضوع مسأله اختلاف و تغییر یافته است. پس آنچه را [در این مورد] استصحاب می خوانند، در حقیقت، به سریان دادن حکم به موضوع دیگر بر می گردد که با آن در ذات یگانه و در قید و صفات دوگانه است و نزد انسان حکیم آشک ار است که این معنی را شرع اعتبار نکرده است و قاعده شریفه (لا تنقض الیقین...) آن را در بر نمی گیرد.

بدین سان آشکار می شود نظریه دگرگونی موضوع، ریشه در دغدغه ای دارد که شیعه همواره در تاریخ با خود همراه داشته است؛ دغدغه فرو نیفتادن در دام قیاس و سریان ندادن حکم یک موضوع به موضوع دیگر. و از آن جا که

اخباریان این دغدغه را در خود بیش تر می پروراندند، در درک و کشف و پی بردن به قاعده دگرگونی موضوع، از دیگران پیش افتادند.

اِذْکَر این نکته را نیز نباید نادیده انگاشت که زیاده روی اخباریان در دغدغه هایی از این دست، به دستاوردهای زیانباری انجامید؛ چه آن که اخباریان در کنار دقت‌های بستودنی و گاه ویژه به خود، به دامی فرو افتادند که قیاس برای پرهیز از همان دام از دور خارج شده بود. اخباریان از آن جا که پنجره های شناخت به حقیقت‌های دین را به روی خویش بستند مقصود اصلی امامان (ع) را در رد قیاس و پرهیز دادن از آن، در نیافتند و در نتیجه جمود را به جای اجتهاد و اخباری گری را بر جای اصول گرایی نهادند.

مرحله چهارم: دگرگونی نظریه تبدل و پیدایش نظریه اجتهاد در موضوع:

مرحله چهارم، زمان - کاشف الغطاء، سپس نراقی و تازمان محقق همدانی را در نوردید. این مرحله، شاهد دو دگرگونی مهم در عرصه موضوع شناسی بود، یکی آن که نظریه دگردیسی پذیرش موضوع، که در مرحله پیش پدیدار شده بود. به دگرگونی چشمگیری دست یافت و دیگر این که نظریه ای جدید، که اجتهاد را در موضوع ضروری می شمرد، پا به میدان نهاد.

۱. دگرگونی نگره تبدل

دگردیسی پذیری موضوع، همان طور که گذشت، نگره ای بود که پیدایش آن، مرحله سوم را شکل داده بود. پس از مدتی دراز، این نگره، با پذیرش سه دگرگونی، مرحله جدیدی را آغازید. این سه دگرگونی عبارت بود از:

الف: پذیرش این دیدگاه از سوی یک اصولی:

نگره تبدل را که در گذشته یک اخباری ارائه کرده بود، یک اصولی در این مرحله برای نخستین بار پذیرفت. این عالم اصولی، کاشف الغطاء بود. پذیرش او، راه را برای طرح (تبدل موضوع) به مانند یک قاعده در اصول به خلاف آن که در سرزمین تفکر اخباری گری زاده شده بود، باز کرد و از آن پس، در مسیر بالندگی و بالنده سازی فقه گام نهاد. او، گفت: (لو تغیر الموضوع... یتبدل الحکم عما کان علیه). ۱۳

اگر موضوع دگرگونی یابد، حکم نیز دگرگونی می پذیرد. همو گفت: (تبدل الاحکام بتبدلها). ۱۴ احکام، با دگرگونی موضوعها و گزاره ها، دگرگونی پیدا می کنند. و ...

ب. شکسته شدن ویژه بودن طرح قاعده در استصحاب:

استرابادی قاعده دگرذیسی پذیرى موضوع را در استصحاب ارائه کرده بود. کسانی هم که پس از او، بر سخن وی خرده گرفتند، در همین عرصه به نقد خویش سامان دادند.

در این مرحله، قاعده تبدل پاره ای از بحثها و مقوله های دیگر را نیز در نوردید. این دگرگونی، ویژه بودن کاربرد قاعده را در استصحاب شکست و به آن بُعدی گسترده تر و کاربردی تر بخشید. بخشی از سخنانی را که از پیش از این، از کاشف الغطاء ارائه کردیم، در بحثها و مقوله هایی غیر از استصحاب ذکر و طرح شده است.

ج. پیدایش رویکرد ظاهرگرایانه به قاعده دگرگونی موضوع:

زمانی که استرابادی از قاعده دگرگونی موضوع سخن گفت، نشانی از ظاهرگرایی را در سخن خود به همراه نداشت. آنچه در کانون توجه او قرار داشت، تغییر قیدهای موضوع بود. او، این دگرگونگی را، که به عالم قیود مربوط می شد، نشانه دگرگونی موضوع گرفت. عصر نوسازی علم اصول فرا رسید، برابر قاعده، در این شرایط نگره دگرگونی موضوع، باید گامی به پیش می نهاد و رویکرد به آن عقلانی تر می شد؛ اما آنچه رخ داد غیر از این بود و پیامدهای دیگری در خود داشت. نگاهی ظاهرگرایانه، قاعده دگرگونی موضوع را در محاق نوعی جمود قرار داد. آنچه را این نگاه بدان باور داشت، آن بود که تنها وقتی به دگرگونی موضوع کردن می توان نهاد که نام و عنوان موضوع تغییر یابد.

این دگرگونی، نه در آغاز مرحله که پس از مدتی، به دست محقق نراقی انجام گرفت.

او گفت: انّ تعلیق الشارع الحکم علی اسم یجعلہ مقیداً به فیتغیّر الموضوع بعد انتفاء الاسم (۱۵)

آویختن شارع، حکم را بر یک نام، آن را به این نام پابند می سازد. پس، با از بین رفتن نام، موضوع تغییر می یابد.

نراقی در حالی که به ارائه دیدگاههایی از این دست، توجه نشان می داد، زبان خرده گیری هم به فقیهان قبل از خود می گشود: (شماری از اینان، در فهم معنای دگرگونی موضوع، به اشتباه افتاده اند و برخی دیگر تصویری درست از معنای موضوع ندارند). (۱۶)

البته دیدگاه ظاهرگرایانه را پیش از نراقی، کاشف الغطاء نداشته است. از سخنان او استفاده می شود که دگرگونی در صفات را سبب دگرگونی موضوع می گرفته است: (قد یختلف الحكم باختلاف الصفات لأنها من الموضوعات). ۱۷ گاه حکم در نتیجه اختلاف پیدا کردن صفات، اختلاف پیدا می کند؛ چه آن که صفات از موضوعها به شمار می روند.

و نیز درمسأله ای با اشاره به پاره ای از صفتها می نویسد: (الاقوی ان صفة الاصاله و النیابه کصفه الذکوره و الانوئه تبدل الاحکام بتبدلها). ۱۸

سخن قوی تر این است که دو صفت اصالت و نیابت، همچون: صفت مذکر و مؤنث هستند در این که احکام با دگرگونی آنها دگرگونی می یابند.

به هر حال، ظاهرگرایی نراقی سایه بر قاعده دگرگونی موضوع افکند و بر فقیهان بعد نیز این اندیشه اثر گذاشت. و شگفتا که این چنین اخباری در جایگاه اصولی، و اصولی در جایگاه اخباری ظهور یافت.

محدث استرآبادی با نگاهی تیزبینانه، دگرگونی در قیدها را نشانه دگرگونی در موضوع می انگارد و به جای قشرگرایی، گونه ای عقلانیت را در پیش می گیرد. و نراقی اصولی، دیدگاه عقلانی او را با رویکردی اسم گرایانه زمین گیر می کند و از بالیدن و عقلانی تر شدن آن را باز می دارد!

البته قاعده دگرگونی موضوع در مرحله چهارم، همان گونه که یادآور شدیم، از یک نظر به پیش رفت؛ چه آن که در غیر بحث استصحاب نیز مورد توجه و اشاره قرار گرفت؛ اما این پیشرفت را در مقایسه با آن پسرفت که به عنوان دگرگونی سوّم یاد شد، نمی توان چندان مهم انگاشت.

۲. پیدایش نظریه اجتهاد در موضوع

این دگرگونی را نیز، کاشف الغطاء رقم زد. وی به چند دسته موضوع اشاره کرد و اجتهاد را در آنها ضروری شمرد: (الموضوعات شرعیة او لغویة او عرفیة خفیة بمنزلة الاحکام الشرعیة یلزم علی من لایعلمها السؤال عنها ولا تصح الاعمال الا بعد العلم بالحال ولو بالسؤال). ۱۹

موضوعها و گزاره ها چه شرعی، چه لغوی و چه عرفی ناپیدا، به منزله احکام شرعی است. بر کسی که علم به این موضوعها و گزاره ها ندارد، پرسیدن ضرورت دارد و عمل بدون علم به آنها، هر چند که این علم از پرسش به دست آید، درست نیست.

و در چند سطر بعد مضمون پیش گفته را به روشنی بیش تری تکرار کرده است: (يجب الرجوع في تلك الموضوعات والاحكام الشرعية وغيرها من الخفية التي لايتهدى اليها الا من طريق الشريعة الاسلامية إلى المجتهد المطلق). ۲۰ واجب است در موضوعهای شرعی و احکام شرعی و غیر آنها از موضوعهای عرفی ناپیدایی که شناخت آنها جز در سایه نور شریعت اسلامی امکان پذیر نیست، رجوع به مجتهد مطلق کرد.

نظریه اجتهاد در موضوعها را از یک سو باید بازتابی از چگونگی دانست که موضوع شناسی در گذشته پیدا کرده بود و از دیگر سو، سرآغاز دگرگونی برشمرد که در زمینه موضوع شناسی، سپسها، رخ داد.

در پاسخ به این که چگونه این دیدگاه بازتابی از چگونگی گذشته بود، سخن بسیار است. خلاصه می توان گفت: یکی از مهم ترین عوامل زمینه ساز این نظریه، نظریه دگرگونی پذیری موضوع است که در مرحله سوم به ظهور پیوسته بود که به واقع می توان آن را فراخوان فقیهان به دقت در موضوع به شمار آورد، تا به راحتی از کنار موضوع در نگذرند. پیداست که دگرگونی یافتن یا نیافتن یک موضوع، چیزی نیست که سرنوشت آن را بتوان در عرصه ای غیر از اجتهاد و بدون دقت رقم زد! از این نظر دور نمی نماید، نگره اجتهاد در موضوع را به گونه ای اثر پذیرفته از نظریه دگرگونی پذیری موضوع به حساب آوریم.

و در پاسخ به این که (نظریه اجتهاد در موضوع) چگونه سرآغاز دگرگونیهای دوره های بعد شد، می توان گفت: به کارگیری واژه اجتهاد نسبت به موضوع، در حدّ خود عنوانی تکان دهنده بود که توانست شتابی چشمگیر را در توجه اذهان به موضوع شناسی پدید آورد. ضرورتش را پررنگ ت ر، زوایای آن را آشکارتر و جایگاه آن را در مدار بحثهای فقهی و اصولی شفاف تر نماید.

با این دگرگونی، موضوع شناسی دیگر در حاشیه باقی نماند، به متن راه یافت و خود در عالم بحث موضوعیت پیدا کرد. از آن پس موضوع شناسی و فرایند پیدایی دیدگاههای خرد و کلان پیرامون آن، آهنگی اجتهادی به خود گرفت و از ریز بینی و موشکافی خاصی، که تنها از نگاهی اجتهادی بر می خیزد، برخوردار شد.

مقصود کاشف الغطاء از طرح نظریه اجتهاد

باید دید مقصود کاشف الغطاء از طرح اجتهاد نسبت به موضوع چه بوده است؟ آیا در طرح نظریه ای در عرض نظریه رجوع به عرف در موضوعها و گزاره ها می اندیشیده، یا این که پی جوی این نکته بوده که عرف با وصف آن که مرجع برای شناخت موضوع است، شناخت موضوع یک امر اجتهادی است؛ یعنی سرنوشت موضوع شناسی تنها در عرصه اجتهاد رقم می خورد هر چند از رهگذر رجوع به عرف.

به دیگر سخن، عرف گرچه خود مجتهد نیست؛ اما رجوع به آن، یک کار اجتهادی است و غیر مجتهد، توان انجام این رجوع و یان نتیجه گیری دقیق از آن را ندارد.

مقصود کاشف الغطاء چندان آشکار نیست. البته این مقدار روشن است که کاشف الغطاء، عرف را به گونه مطلق، مرجع شناخت موضوع نمی دیده است؛ بلکه شناخت یک دسته از موضوعها را تنها از رهگذر بیان شارع ممکن می شمرده است. این دسته، واژگان عبادات بوده است:

(الفاظ العبادات... يتوقف بيانها على تعريف الشارع كالأحكام الشرعية كما... انّ الموضوعات في جميع الصناعات معرفتها و معرفة احكامها موقوفة على بيان مؤسسها.)^{۲۱}

واژگان عبادات... بیان آنها به تعریف شارع وابسته است، همان گونه که احکام شرعی چنین هستند. آن سان... که شناخت همه موضوعها در همه صنعتها و شناخت احکام آنها، به بیان تأسیس کنندگان آنها وابسته است. این نگاه، که قلمروی رجوع به عرف را در مدار بسته ای قرار می دهد، ابتکار کاشف الغطاء نیست. پیش از او نیز، فقیهان، عرف را تنها برای شناخت مفهوم دسته ای از واژگان، مرجع می شمردند و بس! بلکه می توان گفت شماری از این فقیهان، دقیق تر از سخن کاشف الغطاء این بحث را پرورده اند؛ چه آن که شرح بیش تری داده و دو مورد را نیازمند به بیان شارع، دانسته اند: یکی واژگان عبادات و دیگری واژگانی که هر چند مفاهیم عرفی دارند، ولی حدّ و قیدی را شارع نسبت به مفهوم آنها زده است.

در مثل، علامه درباره معنای یک عنوان می نویسد: (فأنه غير محدود في الشريعة... فيجب الرجوع فيه إلى العرف والعادة.)^{۲۲}

این عنوان در شریعت قید نخورده است، پس در آن باید به عرف و عادت رجوع کرد.

پیدا است که علامه، نخست آن که عرف را مرجع شناخت معانی واژگان می دانسته است. دو دیگر، به گونه ای مطلق آن را مرجع نمی دانسته است. سه دیگر، او ملاک رجوع به عرف را نبود حدّ و مرزی از سوی شارع نسبت به معنای عنوان می دیده است.

شهید ثانی در بحث از یک عنوان می نویسد: (انّ مرجع الامر العرف حيث لم يضبطه الشرع.)^{۲۳} بازگشت مسأله به عرف است؛ چه آن که عنوان را شارع ضبط نکرده است و در مورد غنی نیز، بازگشت را به عرف می داند و در وجه آن می نویسد: (لعدم ورود الشرع بما يضبطه.)^{۲۴}

چه آن که از شرع نصّی که آن را ضبط کند، وارد نشده است. صاحب مفتاح الکرامه نیز در باره موضوع یک حکم می نویسد: (لأنه لفظ ورد في الشرع تحريم معناه ولم يعلم له معنى شرعي فيحال على العرف). ۲۵

این عنوان لفظی است که در شرع تحریم معنای آن وارد شده، ولی معلوم نیست که آیا معنای شرعی دارد یا نه. پس به عرف احاله می شود.

همان طور که پیداست، معیار رجوع به عرف، از دیدگاه صاحب مفتاح الکرامه این نیست که به دست آید و روشن شود که برای واژه معنای شرعی وجود ندارد بلکه ملاک به دست نیاوردن وجود معنای شرعی است. و این قلمروی رجوع به عرف را گسترده می سازد.

به هر حال، دگرگونی را که در این مرحله، کاشف الغطاء پدید آورد، به کارگیری واژه اجتهاد در موضوع بود. پس از کاشف الغطاء، شاهد دو قراءت از نظریه اجتهاد در موضوع هستیم، آن گونه که از ظاهر عبارات به دست می آید، قراءت اول، همان تفسیری را پی می گرفت که از آن به عنوان تفسیر دوّم یاد کردیم، تفسیری که اجتهاد در موضوع را، نه به عنوان نظریه ای در برابر نظریه رجوع به عرف که به عنوان نظریه ای که رجوع به عرف را کاری اجتهادی قلمداد می کرد، تعریف می کرد.

این، قراءت نراقی بود: (لايجوز للمفتي حواله المقلد في فهم الخمر والنجاسة إلى العرف أو اللغة). ۲۶
برای مفتی جایز نیست مقلد را در فهم شراب و نجاست به عرف یا لغت حواله دهد. و نیز می گوید: (لايجوز له ان يقول لاقتلید فی الموضوع لشمول الادله بهذا الاستنباط ايضاً). ۲۷

برای مقلد جایز نیست که بگوید: در موضوع تقلید نیست؛ زیرا همه دلیلهای استنباط، موضوع را نیز در بر می گیرد. وی سخنانی در همین سطح یا روشن تر را نیز به قلم آورده است که با مراجعه به عوائد، زوایای دیدگاه او بیش تر آشکار می گردد.

البته او در کنار نظریه اجتهاد در موضوع، به نظریه رجوع به عرف نیز پای بند بود: (دَيِّنَ الفقهاء الرجوع في الموضوعات إلى اهل خبرتها). ۲۸ شیوه فقیهان رجوع در موضوعها و گزاره ها، به اهل خبره آنهاست. او، میان دو نظریه به صورت طولی جمع می کرد، نه عرضی. به این گونه که رجوع به عرف کار مجتهد است، او در عرصه اجتهاد، نسبت به دسته ای از موضوعها، باید به عرف رجوع کند.

البته، همان طور که اشاره شد، نسبت دادن نگاه طولی به نراقی معنایش این نیست که وی برای رجوع به عرف قلمروی، باور نداشته است؛ بلکه مقصود این است که او، با توجه به قلمرو رجوع به عرف، که همه موضوعها را در بر نمی گیرد، به طرح اجتهاد در موضوع نپرداخته است، تا موضوعها و گزاره های خارج از قلمروی عرف را به دست اجتهاد بسپرد. او، اجتهاد را چتری می دیده است که همه موضوعها و گزاره ها را به گونه ای پوشش می دهد. قراءت دوم، قراءت صاحب جواهر است. وی، آن گونه که از ظاهر عبارات او بر می آید، به تفسیر نخست می اندیشیده است؛ تفسیری که در آن، طرح اجتهاد در موضوع برآمده از انگیزه پوشش دادن به موضوعهای خارج از قلمروی عرف به حساب آمد.

به دیگر سخن، صاحب جواهر دو نظریه را در عرض یکدیگر می دید، با دو قلمروی جداگانه. بخشی از موضوعها، در قلمروی اجتهاد در موضوع جای می گیرند و بخش دیگر در قلمروی عرف.

صاحب جواهر موضوعها و گزاره ها را به دو دسته تقسیم کرد: موضوعها و گزاره های نظری و موضوعهای غیر نظری. دسته نخست را نیازمند اجتهاد و به طور طبیعی از موارد ضروری تقلید برای عوام، معرفی کرد و دسته دوم را نیازمند رجوع به عرف دانست: (الظاهر مشروعیه التقلید للعامة فی الحکم الشرعی و فی الموضوعات و مصادیقها النظریه المحتاجه إلى بحث و ترجیح). ۲۹

ظاهر مشروعیت تقلید برای عامی، در حکم شرعی و در موضوعها و گزاره ها و مصداقهای نظری است که به بحث و ترجیح نیاز دارند. وی، در بحث از معیار بلوغ، ضمن ذکر این نکته که حکم به بلوغ بستگی به بیان شارع ندارد آورده است: (فإنّ البلوغ من الامور الطبیعیة المعروفة فی اللغة والعرف و لیس من الموضوعات الشرعیة الّتی لاتعلم الا من جهة الشرع کالفاظ العبادات). ۳۰

بلوغ از امور طبیعی شناخته شده در لغت و عرف است و از موضوعهای شرعی، که جز از ناحیه شرع شناخته نمی شوند، همانند واژگان عبادات، نیست.

سخن دیگری از او که تا اندازه ای دلالت دارد که به تفسیر نخست می اندیشیده است: (ربما یكون العامی اعرف من الفقیه فی ذلك). چه بسا عامی در این موضوع، از فقیه آشناتر باشد.

البته این که مرز میان بدیهی و نظری چیست و قلمروی هر یک کدام است، مسأله دیگری است که خود نیاز به درنگ و بحث دارد.

پس از صاحب جواهر، شیخ انصاری واژه‌ها و تعبیرهایی را به کار گرفت که به بحث ادبیاتی تازه بخشید. او، از تقسیم موضوعها به موضوعهای صرفه و مستنبطه، سخن به میان آورد. ۳۱ تقسیمی که بعدها نزد فقیهان جای باز کرد. با این وصف، آشکار نیست که او از نظریه اجتهاد در موضوع چه تفسیری را در برابر نظریه رجوع به عرف در نظر داشته است. تفسیر طولی یا عرضی، کدام یک؟ به کارگیری واژه مستنبطه، درباره دسته‌ای از موضوعها، به این معنی نیست که شناخت موضوعهای صرفه، کاری اجتهادی نیست؛ بلکه تنها به این معنی است که در این موضوعها به عرف باید مراجعه کرد. اما آیا این رجوع به عرف، در قلمرو کار فقیه است (یعنی تفسیر دوم) یا قلمروی فراخ تر دارد (یعنی تفسیر اول) نظر شیخ انصاری، در حدود پژوهشی که انجام گرفته، روشن نیست که، گرچه احتمال دارد، او نیز، همانند صاحب جواهر می‌اندیشیده است، به دلیل نشانه‌هایی که چندان مجال بحث از آنها نیست.

مرحله پنجم

قلمروشناسی موضوع بر پایه مقایسه موضوع با حکم خود: در مرحله سوم، قلمروشناسی بر پایه مقایسه موضوع یک حکم با موضوع حکم دیگر انجام گرفت. این قلمروشناسی، نگاه ژرفی را به موضوع سامان نمی‌داد، تنها مقایسه‌ای میان موضوع حکم با موضوع حکمی دیگر بود، از آن نظر که کدام یک اعم و کدام اخص است. اما در این مرحله، قلمروشناسی موضوع، گامی مهم و بلند به پیش نهاد. این گام، نه براساس مقایسه موضوع با موضوع حکم دیگر که بر پایه مقایسه موضوع با حکم خود و مناسبات سنجی میان آن دو استوار بود. این مقایسه، در حقیقت رفت و برگشتی را برای فقیه میان موضوع و حکم آن سامان می‌داد، تا به شناخت رابطه مناسب و عرف پسند آن دو، برسد و از این رهگذر، به تعیین قلمروی موضوع دست زند.

واژه مناسبات حکم و موضوع، نامی بود که برای اشاره به مقایسه پیش گفته، به کار گرفته شد که گاه نیز به مناسبات حکمیه تعبیر می‌شد.

این واژه، مرحله تطوّر یافته واژه مناسبت بود که برای نخستین بار، علامه در فقه شیعه به کار گرفت. تحلیل این که چگونه مناسبت به مناسبات تطوّر یافت و از چه مراحل این انتقال گذر کرد، خود داستانی شنیدنی دارد که به مقال و مجالی دیگر نیازمند است.

این دگرگونی در ابتدای قرن چهاردهم، رخ داد. در سخنان سه عالم بزرگ آن زمان: آقا رضا همدانی، آخوند و شیخ فضل الله نوری، قاعده مناسبات حکم و موضوع به کار رفته است.

آیا این سه، قاعده را از فرد دیگری که نام او بر ما آشکار نیست، گرفته اند؟ یا یکی از این سه، طراح نظریه و دو تن دیگر پیرو او بودند؟ بر ما روشن نیست.

با توجه به آن که تاریخ وفات آقا رضا همدانی، پیش تر است و از طرف دیگر قاعده مناسبات را او به صورتی کارآمدتر و در دایره ای فراخ تر و با دستاوردهای شفاف تر به کار گرفته است، نظریه را اگر نتوان به نام او رقم زد، دست کم جایگاهی اثرگذارتر باید برای وی در بنی ان گذاری یا کارآمدسازی این قاعده در نظر گرفت.

همان گونه که گذشت، قاعده مناسبات حکم و موضوع به مانند ابزاری برای تعیین قلمروی موضوع پدید آمد. این ابزار، گاه برای گستراندن دایره موضوع و گاه برای تنگ کردن به کار گرفته می شد. در مورد اول، آقا رضا همدانی می نویسد: (تناسب نهفته در مقام، تعمیم را اقتضاء می کند، هر چند لفظ اقتضاء نکند). ۳۲

و در مورد دوم، شهید فضل الله نوری می نویسد: (ان اسباب الانصراف کثیره و من جملتها المناسبات الحکمیة). ۳۳
پیدا است انصراف یک واژه، به بخشی از آنچه که زیر پوشش دلالت وضعی جای می گیرد، تنگ شدن دایره مدلول عنوان تلقی می شود.

مرحله ششم

ظهور عرفی نگری در قلمروشناسی موضوع و پیدایش دیدگاهی نوین پیرامون قاعده دگرگونی موضوع: این مرحله که هنوز هم ادامه دارد و پرونده آن گشوده است، کاربردی ترین دیدگاهها را درباره موضوع، نسبت به گذشته سامان داده است.

گرچه عالمان در این مرحله دقتهایی در خور را ارائه کرده اند؛ اما همه را باید به گونه ای تکرار کننده دیدگاههای پدید آمده در مراحل پیشین به شمار آورد. تنها دو شخصیت موضوع شناسی را در گامهایی بلند به پیش برده اند، یکی امام خمینی است و دیگری سید عبدالاعلی سبزواری است.

بحث از این مرحله را در دو زمینه سامان می دهیم.

۱. ظهور عرفی نگری در کنار عرف گرایی: از آن جا که این دگرگونی در بستر حدومرزشناسی موضوع و نسبت به زوایایی از آن پدید آمده است، به بررسی این مسأله می نشینیم و در لابه لای پاره ای از زوایای این بحث، مقصود از عرفی نگری و دگرگونی که در این زمینه پدیدار شده و هنوز در آغاز راه است، آشکار می کنیم.

بحث را با پرسشهایی چند پی می گیریم: آیا شارع، حدّ و مرز موضوعها را روشن کرده و به دخل و تصرف در آنها دست یازیده است؟ اگر دست یازیده، این حدّ و مرز بر چند گونه است؟

و آیا حدّ و مرز تعیین کردن شارع به معنای پدید آوردن انقلابی مفهومی در موضوع است، یا به معنای دیگری است؟

اگر پاسخ مثبت است، چه سنخ موضوعهایی این انقلاب را بر می تابند؟

و نیز آیا حدّ و مرزی که شارع تعیین می کند، می توان حمل بر حدّ و مرز تکوینی کرد؟ و پرسشهایی از این دست، زمینه ساز طرح و شناخت قاعده هایی هستند که از آن، به قواعد دست کاری شارع در موضوع یاد می کنیم. توجه نداشتن و شناختن این قواعد، شتابزدگی را در شرعی انگاشتن بسیاری از موضوعها پدید آورده است. آنها که در برخورد با هر موضوع به پندار دخالت و دست یازی شارع دچار می شوند، شناخت دقیقی از این قواعد ندارند.

گرچه، می پذیریم، آنچه را زیر این عنوان در این فراز، عرضه می داریم، غور در ژرفای همه زوایای بحث نیست؛ چه آن که تنها در پی طرح و ارائه دیدگاههای امام خمینی و سید عبدالاعلی سبزواری، به عنوان مرحله ای از سیر تطور موضوع شناسی هستیم. ولی به یقین آغازی روشن برای طرح مسأله است و نکته های علمی را برای سامان بخشی به این بحث مهم، پیش روی ما می نهد.

این بحث چند محور دارد:

الف. گونه های حدّ و مرز شارع درباره موضوع:

دست یازیه و حدّ و مرز روشن کردنهای شارع درباره موضوع را می توان به سه گونه، انگاشت: ۱. روشن کردن دایره مفهومی موضوع: اگر شارع قید یا قیدهایی را متوجّه مفهوم عرفی موضوع کند، حدّ و مرز، مفهومی می شود، مانند واژه جماعت که شارع مفهوم عرفی آن را با انجام دست کاریها و قید زدنهایی به عنوان موضوع احکام خود لحاظ کرده است.

۲. روشن کردن قلمروی موضوع از نظر مصداق: این فرض بدان معنی است که شارع مفهوم عرفی عنوان را پذیرفته باشد، ولی مصداق بودن عرفی مورد یا مواردی را برای آن نپذیرد.

سخن شماری از فقیهان، در مسأله ایجاب و قبول، که گفته اند: شارع دیدگاه عرف را در اعتبار بخشی به ایجاب و قبولهای غیر عربی ردع کرده است و این ردع به تخطئه عرف در مصداق بر می گردد، برخاسته از پذیرش این گونه حدّ و مرز (حدّ و مرز مصداقی) از سوی آنان است.

امام خمینی، این گونه حدّ و مرز را پنداری بیش نمی داند و در بیان وجه دیدگاه خود، می نویسد: (أنه مع اتفاقهما فی المفهوم لا یعقل الردع والتخطئه فی المصداق بعد کون تطبیق المفاهیم علی المصداق ضروریاً). ۳۴

پس از اتفاق شارع و عرف بر یک مفهوم، راندن و رد کردن عرف در مصداق، امری خردمندانه و عقلایی نمی نماید، پس از آن که برابرسازی مفاهیم بر مصداقها، از امور روشن به شمار می رود. در فراز دیگری از سخن خود، با تکیه بر نکته پیش گفته؛ یعنی روشن بودن برابرسازی مفهوم بر مصداق، راندن و رد کردن از این دست را به حد و مرز مفهومی، نوع اول، بازگشت می دهد.

(... انّ تطبیقها علیه وجدانی بداهه فلا بد من اعتبار الشارع قیداً فیها حتی لاتنطبق علی الفاقده وهذا هو الاختلاف مفهوماً). ۳۵

برابر کردن ماهیت بر مصداق وجدانی است؛ پس به ناگزیر شارع باید قیدی را در ماهیت اعتبار کند، تا برابر بر مصداقی که آن قید را ندارد، نشود. در این صورت، اختلاف، مفهومی می شود.

۳. مرزبندی و قید زدن مقام تأثیرگذاری به قید یا قیدهایی افزون بر ماهیت: اگر بپذیریم شارع واژه ای را با همان مفهوم عرفی آن، به عنوان موضوع حکم خود پذیرفته است؛ اما اثرگذاری این موضوع را بر حکم، پابند به وجود قید یا قیدهایی افزون بر ماهیت آن کرده است، حد و مرزی شکل می گیرد که به مقام اثرگذاری ماهیت مربوط می شود.

بدون آن که بخواهیم این انگاره را درست یا نادرست، ارزیابی کنیم، یادآور می شویم: امام خمینی این انگاره را، دست کم، از نظر ثبوتی، صحیح شمرده است. وی با مثال زدن به بیع می نویسد: (یصح للشارع المقتن ان يعتبر فی التأثير زائداً علی ماهیه البیع قیوداً آخر). ۳۶

صحیح می نماید که شارع قانونگذار، اثرگذاری را به قیدهای دیگری، زاید بر ماهیت بیع مقید کند.

ب. آیا حد و مرز روشن کردن شارع، پدید آوردن یک انقلاب مفهومی در موضوع است؟
بی گمان این بحث، تنها نسبت به گونه نخست از گونه های حد و مرز؛ یعنی حد و مرز مفهومی، قابل طرح است؛ اما تحدید مصداقی یا تحدید نسبت به مقام اثرگذاری ماهیت ربطی به مفهوم ندارند، تا سؤال شود آیا این تحدید، مفهوم را دچار انقلاب می کند یا نه؟

توضیح این نکته نیز پیشاپیش ضروری است که مقصود از انقلاب مفهومی، این است که پس از تحدید شارع، مفهوم عرفی، جای خود را به مفهومی دیگر می دهد که آن را می توان مفهوم شرعی خواند. در برابر این انگاره (انقلاب مفهومی) فرض تنگ شدن دایره عرفی مفهوم قرار دارد؛ یعنی شارع بدون آن که اصل مفهوم عرفی را دگرگون کند، زوایا و دامنه آن را محدود کرده است. در نتیجه اگر در چیزی به عنوان حد شرعی نسبت به موضوع، شک کردیم به سراغ مفهوم عرفی می رویم و نگاه عرف را محکم می سازیم. امام خمینی نگاهی روشن و سامان مند به این مسأله افکنده است.

از دیدگاه امام، موضوعها و گزاره ها، به سه دسته تقسیم می شوند:

دسته نخست: موضوعهای تکوینی:

امام برای این دسته به واژه (عالم) مثال می زند در عبارت اکرم کل عالم. مفاهیم عنوانهایی از این دست، دست یازیهای شارع را بر نمی تابد. اگر قیدی را شرع در این موضوعها به کار برد، انقلابی را در مفهوم آن بر نمی انگیزد.

(آنه لاشبهه فی ان الموضوعات التکوینیة المتعلّقة للاحکام لاتنقلب عما هی علیها مع تصرّف الشارع فاذا ورد اکرم کلّ عالم ثم ورد لاتکرم الفسّاق منهم لایکشف ذلك عن ان العالم هو العادل لاشرعاً و لاعرفاً بل یکون ذلك تخصیصاً حکماً بلاریب). ۳۷

شکی نیست در این که آن دسته از موضوعهای تکوینی که در آویزنده و آویخته احکام قرار گرفته اند، با دست یازی شارع، دچار انقلاب مفهومی نمی شوند. پس اگر این جمله وارد گردد که هر عالم را اکرام کن؛ سپس وارد شود که فاسقان را اکرام نکن، از جمله دوم به دست نمی آید که ه عالم عبارت از عادل است، نه در شرع و نه در عرف.

دسته دوم: موضوعهایی که خردمندان برای آنها اثرگذاری ویژه را اعتبار کرده اند:

اگر خردمندان برای پاره ای از موضوعها اثرگذاری ویژه را اعتبار کرده باشند؛ همانند: زوجیت که در پدید آوردن حقوقی ویژه اثرگذار است. آیا حدّ و مرز شارع نسبت به این دسته، مفهوم آنها را دستخوش انقلاب می کند؟

از دیدگاه امام خمینی پاسخ، منفی است؛ یعنی این دسته نیز همانند موضوعهای تکوینی به انقلاب مفهومی دچار نمی شوند، هر چند با قیدهایی از سوی شارع رو به رو گردند: (لایبعد ان تکون الامور الاعتباریة ملحقةً بالتکوینیة فان نهی الشارع وردعه عن معامله لایوجب سلب اعتبار العقلاء ایاها کما تری ان بیع آلات اللهو والخمر والبیع الربوی بیع حقیقه لدی العقلاء واعتبار النقل والانتقال حاصل). ۳۸

دور نیست اموری را که خردمندان اعتبار کرده اند، به موضوعهای تکوینی، از نظر انقلاب ناپذیری در مفهوم، پیوسته باشند. پس بازداشتن شارع از یک معامله، اعتبار عقلا، را نسبت به آن معامله، از بین نمی برد. همان طور که می بینی فروش ابزار لهو و فروش شراب و دادوستد رب وی نزد خردمندان، در حقیقت دادوستد است و اعتبار نقل و انتقال توسط آن برای این موارد از بیع حاصل است.

امام مقصود خود را چنین شرح می دهد:

(دادوستد ربوی، دادوستد است، حتی در شهرهای مسلمانان، و حکم شارع به فساد این دادوستد، آن را از

این که یک تبادل عرفی است، خارج نمی کند). ۳۹

دسته سوم: موضوعهای عرفی:

امام خمینی درباره این دسته می نویسد: (انّ بعض الموضوعات المتعلقة للحکم اذا تصرف الشارع فی حکمه انقلب موضوعه عرفاً کالباطل فی قوله (ولاتأکلوا اموالکم) الخ فانه وان کان عرفياً الاّ أنّه ینقلب عرفاً إلی غیر الباطل اذا جعله الشارع مؤثراً، مثلاً انّ الفسخ اذا کان فی العرف غیر مؤثر یعدّ لغواً و باطلاً لانّ مفهوم الباطل عبارة عمالاً اثر له فاذا جعله الشارع مؤثراً یخرجه بذلك عن عنوان الباطل... ۴۰)

پاره ای از موضوعهایی که متعلق حکم قرار گرفته اند، زمانی که شارع در حکم آنها تصرف کند، موضوع این حکم از نظر عرف دچار انقلاب می شود؛ مانند باطل در قول خداوند: (ولاتأکلوا اموالکم) الخ این عنوان گرچه عرفی است، ولی اگر موردی را که عرف باطل می انگارد، شارع اثرگذار دانست، نزد عرف از باطل بودن به باطل نبودن انقلاب پیدا می کند. در مثل (فسخ) اگر در عرف، بی اثر به شمار آید، در دایره لغو و باطل جای می گیرد؛ چه آن که مفهوم باطل، عبارت است از آنچه بی اثر است. حال اگر شارع، فسخ را اثرگذار قرار داد، آن را بدین وسیله از عنوان باطل خارج ساخته است.

گفتنی است، بررسی این دسته و فرق گذاری میان آن و دسته دوم، نیازمند دقتی بیش تر و بحثی سامان یافته تر است، ولی به اجمال یادآور می شویم، بعید می نماید که امام خمینی در طرح این دسته، نظر به همه مفاهیم عرفی، که از سنخ دسته دوم نیستند، داشته است، تا نگاهی مطلق نگرانه را به وی، نسبت به همه این مفاهیم بتوان داد؛ بلکه بیش تر نظر به مفاهیمی از سنخ واژه باطل دارد که در عرف، بر پایه معنای فقدان شکل گرفته است؛ چه آن که باطل یعنی (مالا اثر له).

سنخ شناسی واژه باطل یا نقد کلام امام، مجالی دیگر را می طلبد که در قلمرو رسالت این نوشتار که نگاهی تاریخ پردازانه به مسأله دارد، نمی گنجد.

* دیدگاه آیت الله سبزواری: آیا سبزواری به حدّ و مرزی که شارع نسبت به مفهوم، قرار داده، به چشم عامل پیدایش انقلابی در مفهوم نگاه می کرده است، یا حدّ و مرز مفهومی را چیزی جز سر و ته زدن از مفهوم عرفی نمی دیده است؟ سخنی روشن از وی در این باره، تا آن جا که پژوهش و پی جویی ما نشان می دهد، در دست نیست، ولی نگاههایی را از وی می توان دید که به انگاره دوم، که انقلاب مفهومی را نفی می کند، نظر دارد.

از آن جمله، نگاه وی به مفهوم شناسی واژه جماعت است. حدّ و قیدزندهای پیاپی شارع به این واژه، بسیاری را دچار این گمان کرده که واژه دیگر به یک مفهوم شرعی تبدیل گشته است.

ژرفای عرفی نگری سبزواری را در آن باید جست که در مثل، واژه ای این چنین، نگاه زیر را ارایه کرده است؛ نگاهی که مبنای انقلاب مفهومی را بر نمی تابد و با مبنای مقابل آن، تراز است:

(انّ الاجتماع في الصلاة والجماعة ليست من الحقائق الشرعية ولا الموضوعات المستنبطة، بل من الامور العرفية العقلانية التي حددها الشارع فيها حدوداً و قيدها بقيود كسائر موضوعات الاحكام كالسفر والحضر والكرّ والامساك وغير ذلك ممّا هو كثير جداً في الفقه فكلماً صدق الاجتماع للصلاة عرفاً تشمله احكام الجماعة الأعم الدليل على الخلاف). ٤١

اجتماع در نماز و جماعت، نه از حقیقتهای شرعی است و نه از موضوعهای استنباط شده؛ بلکه از امور عرفی عقلایی است که شارع در آن حدودی را ترسیم کرده و آن را به قیدهایی پابند ساخته است؛ همانند سایر موضوعهای احکام، همچون واژه های: سفر، حضر، کرّ، امساك و غیر آنها که در فقه بسیارند. پس نسبت به هر مورد که در عرف، عنوان اجتماع، صدق کند، احکام جماعت می آید، مگر آن که دلیلی بر خلاف در دست باشد.

و در جای دیگری می نویسد:

(فكل مورد حکم العرف فيه بتحقق الجماعة والاجتماع يترتب عليه الحكم الشرعي الا اذا ورد تحديد شرعي لذلك وهذا باب يفتح منه ابواب في هذا الامر العام البلوي). ٤٢

هر مورد که عرف به تحقق عنوان جماعت و اجتماع در آن، حکم کند، حکم شرعی بر آن بار می شود، مگر زمانی که دومی شرعی نسبت به مورد وارد شود. این بابی است که از آن درهایی در این امر عام البلوی گشوده می شود.

سبزواری با توجه به همین مبنی، به جایز بودن مساوات در نماز جماعت میان امام و مأوم حکم کرده است. ٤٣
ج. فلسفه حدّ و مرز شرعی موضوعها:

امام خمینی به فلسفه دست کاری شارع در پاره ای از موضوعها و گزاره های عرفی و حدّومرز دار کردن دایره مفهومی آنها توجه نشان داده است.

به سامانی مفهوم عنوان، با مبنی قرار دادن چگونگی مصداقهای غالب، فلسفه ای است که اشارتی بدان در سخن این فقیه فرزانه رفته است. وی درباره یکی از عنوانهایی که شارع در آنها دست برده، می نویسد:

(تَصَرَّفَ الشارع في الموضوع و حَدَّهُ بحدود لاحظ فيه حال النوع الغالب والحاقاً للشواذ والنوادير بالعدم). ٤٤
شارع در موضوع دست برده و برای آن حدّومرزی را بر پایه درنگریستن به حال نوع غالب و پیوستن مصداقهای کمیاب و نادر به عدم، ترسیم کرده است.

آقای سبزواری نیز، فلسفه دست بردن شارع، برای حدّومرز کردن پاره ای از مفاهیم عرفی، نگهداشت و برآوردن مصالح نوعیه بشر، به شمار آورده است.

وی، پس از ذکر این نکته درباره اجاره، که معامله ای نظام بخش در زندگی بشر به شمار می رود و بر پایه اصولی عقلایی استوار گشته است و شریعت جعل و یا اصطلاحی خاص را در این زمینه ندارد، می نویسد:

(نعم لها تحدیدها بحدود و قیود ترجع تلك القيود إلى المصالح النوعية ايضاً). ۴۵

بله، شریعت می تواند اجاره را به حد و مرزهایی مرزین کند که این حدها و قیدها نیز، به مصالح نوعی بازگشت دارند.

برابر این بیان، شارع از دو نظر به عرف توجه کرده است:

۱. موضوعی عرفی را برای احکام خویش پذیرفته است؛ البته با دست زدن به آن، و دیگر اینکه در حد و مرز دار کردن این مفهوم، از نگاه و روش عرف در سامان دهی و قانون مندی که بر پایه نگهداشت مصالح نوعی استوار است، پیروی کرده است همین تحلیل را درباره دیدگاه کلام امام خمینی نیز می توان در نظر گرفت.

همان طور که پیداست، نگاهی از این سنخ، که در کلام امام و سبزواری، جلوه گر شده است، رویکردی عرفی در فقه است که برجسته سازی و تواناسازی آن، به گشوده شدن بسیاری از گره های کور در فقه می انجامد. این رویکرد، از دو نظر عرفی است: یکی آن که عرف گراست و دیگر این که عرفی نگر است. از آن نظر که به موضوعها و گزاره ها، اعتبارات و مناسبات عرفی توجه نشان می دهد، عرف گراست و از آن نظر که در پرداختن به عرف، عرفی می اندیشد، عرفی نگر است.

رویکردی این چنین را کم تر در میان فقیهان می توان دید. رویکرد چیره در میان آنان، تنها از عنصر عرف گرای بهره مند است و از عنصر عرفی نگری کم تر بهره می برد. از همین روی، رویکرد چیره راهی دراز را در بررسی موضوعات عرفی در پیش می گیرد و به پیچیده سازی بحث تن در می دهد. عرفی نگران، نه تنها از پیچیده سازی بحث روی بر می گردانند که ملالت و گلایه خویش را گاه، از بحثهای دراز دامن دیگران پوشیده نمی دارند و زبان به اعتراض می گشایند. سبزواری، در جاهای گوناگون به فقیهان از این نظر، خرده گرفته است.

در مثل، وی در مورد اجاره، پس از ذکر سخنانی که از او گذشت، می نویسد:

(ولا يحتاج إلى إتعاب الفقيه نفسه في بيان هذا المعنى العام الابتدائي). ۴۶

نیازی نیست که فقیه خویش را در بیان این معنای عام و مورد ابتلا، به زحمت اندازد.

و در جای دیگر، درباره مفهوم دیگر عرفی می نویسد:

(... حدها الشارع بحدود و قیود كما هو شأنه في جميع الموضوعات العرفية فلامجال لبحث الفقهاء و تطويل الكلام فيه و نقل اقوال بلا دليل عليها ولا اثر لها لان مثل هذه الامور ليست استنباطية بل من

العرفیات. ۴۷)

شارع، مسأله را به حدها و قیدهایی مرزین کرده است، همان طور که شأن او در همه موضوعها و گزاره های عرفی چنین است. در نتیجه، مجالی برای فقیهان باقی نمی ماند که در مسأله به بحث پردازند و سخن را به درازا کشانند و به نقل دیدگاههایی که نه دلیلی بر آنهاست و نه اثری را در پی دارند، سرگرم شوند؛ چه آن که این امور استنباطی نیستند؛ بلکه از امور عرفی هستند.

د. تکوینی یا تعبّدی:

از دیدگاه امام خمینی اگر شارع برای موضوعی، حدودی را ترسیم کرد، مرزبندی او را تعبّدی باید گرفت و نه تکوینی.

(ورود التحدید فی لسان الشارع محمول علی التحدید التبعّدی لا التکوینی لعدم اهتمام الشارع فی مقام

بیان الاحکام و موضوعاتها بیان حال التکوین بل همه بیان موضوع احکامه. ۴۸)

مرزبندی که بر زبان شارع جاری شده، حمل بر مرزبندی تعبّدی می شود و نه تکوینی، زیرا شارع در مقام بیان احکام و موضوعهای آنها، به بیان حال تکوین نظر ندارد، بلکه هم او بیان موضوع احکام خویش است.

پاسخ این پرسش را که ثمره عملی حمل بر تکوینی یا تعبّدی چیست؟ به بررسی موارد فقهی آن مربوط می شود و در فقه باید جست و جو کرد. به عنوان نمونه به موردی که امام سخن بالا را پیرامون آن ارایه کرده، مراجعه شود.

هـ. آیا موضوع عرفی جنبه معرفت دارد؟

شماری از کسانی که عرفی نگریستند، راه گزاف را در شرعی دیدن موضوعها و گزاره ها در پیش گرفته و این باور را پیدا کرده اند.

اگر شارع حکم خود را بر موضوعی عرفی بار ساخت، این عمل او، جنبه اثباتی دارد، نه ثبوتی. در عالم ثبوت، هر حکمی، موضوعی شرعی دارد. برای دستیابی به این موضوع شرعی، که مقام اثبات خوانده می شود، موضوع عرفی مورد بهره برداری قرار می گیرد؛ یعنی در لسان دلیل به عنوان معرف موضوع شرعی در نظر گرفته می شود:

(أنما اخذ الموضوع العرفی فی مقام الاثبات بنحو المعرفیة للموضوع الشرعی. ۴۹)

جز این نیست که موضوع عرفی در مقام اثبات، به گونه معرف برای موضوع شرعی در نظر گرفته می شود.

گفتنی است اگر به این مبنی تن در دادیم دیگر نباید استثنایی را که شارع از دلیل مورد بحث ارائه کرده

است، به عنوان یک تخصیص حکمی قلمداد کنیم؛ بلکه به معنای تخصیص زدن به ملازمه ای تلقی باید کرد که میان موضوع شرعی و موضوع عرفی از سوی شارع اعتبار شده و به لحاظ آن، ملازمه موضوع عرفی اثباتاً معرّف موضوع شرعی قرار داده شده است. بر این اساس، تخصیص شرعی، تحدید موضوع عرفی برابر حدود موضوع شرعی، تلقی می شود.

برابر نظر این محقق، این سؤال که آیا تخصیص حکمی است یا ملازمه ای؟ در فقه ثمره عملیه دارد.

امام خمینی معرّف بودن موضوع عرفی را برای شرعی، نمی پذیرد و می نویسد:

(ان اخذ کل عنوان موضوعاً لحکم ظاهر فی موضوعیته والحمل علی المعرفیة یحتاج إلی قرینة عقلیة او لفظیة.) ۵۰

نهادن هر عنوان در جایگاه موضوع برای یک حکم، ظهور در موضوع بودن این عنوان دارد. حمل کردن آنان به عنوان معرّف نیازمند قرینه ای عقلی یا لفظی است.

و. بازشناسی قیدهای غیرشرعی شرعی انگاشته شده:

زمان و مکان، مهم ترین اثر را در تعریف قلمرو عرفی گزاره ها و موضوعهایی که عرفی هستند، می گذارند. این اثرگذارها، از آن جا که گاه، رنگ شرعی به خود می گیرند، به مانند قیدهای شرعی نمایان می شوند؛ در حالی که به واقع، قیدهای عرفی هستند که تاریخ به کاربری آنها، به زمان، یا مکانی ویژه بسته است.

به دیگر سخن، پاره ای از گزاره ها و موضوعهای عرفی، هنگامی که به حوزه تشریح وارد می شوند، کوله بار سنگینی از اثرگذارها و قالبهای برخاسته از زمان و مکان را با خود، به قلمرو شریعت وارد می کنند.

این اثرها و قالبها، در فرایندی ناخواسته از نگاه شرع، در حوزه شریعت، ماندگار می شوند. بازشناسی و فرق گذاری بین قیدهایی از این دست، با قیدهای واقعی شرعی، فقیه را در دستیابی به موضوع واقعی حکم، یاری می رساند و راه واگشت به عرف را در گزاره ها و موضوعها، گست رده تر می سازد. سبزواری به بایستگی این فرق گذاری، باورداشت و به آن در حوزه استنباط، گردن می نهاد. از باب نمونه، می توان از نگاهها و فتوهای او در باب (طواف)، به دست آورد که (طواف) از آن گزاره ها و موضوعهایی است که زمان بر گرد آن، قیدها و بندهایی را تنیده است که رفته رفت ه، رنگ شرعی به خود گرفته اند.

او، در بحث از (طواف) درباره حدّ و مرز و دایره ای که بر طواف کننده رواست، به طواف پیردازد، می

نویسد:

(لاریب فی صدقه ولو کان خارجاً عن الحدّ المعهود، خصوصاً مع اتصال الطائفین بعضهم ببعض، سیما مع کثرتهم الازدحام التي يكون جميع الطائفین، کالسيل الذي يدور حول الكعبة المقدسة بحركة واحدة دوریه كما لا يخفى علی من شاهد ذلك المشهد العظيم من سطح المسجد الحرام، فلا يفرق العرف فی صدق الطواف بين من كان فی المطاف او خارجاً منه و لو بكثير وحينئذ فيكون جميع الطائفین و ان استوعبوا تمام مساحة الحرام - كطواف واحد). ۵۱

شکی در صدق عنوان طواف، هر چند که گردش در خارج از حد شناخته شده و مشهور انجام گیرد، نیست؛ بویژه آن که طواف کنندگان به هم پیوسته باشند و از فزونی و فشردهگی جمعیت، بسان سیلی یگانه، گرداگرد خانه خدا، به حرکت در آیند. هر کس که از پشت بام مسجد الحرام، به منظره بزرگ طواف چشم بدوزد، نکته ای که یاد آور شدیم، بر او پنهان نمی ماند.

بدین سان، عرف در صدق عنوان (طواف)، فرقی میان کسانی که قلمروی مطاف معروف قرار گرفته و کسی که در خارج آن در حال (طواف) - هر چند با فاصله ای بسیار - نمی بیند. از نگاه عرف طواف کنندگان، یک طواف را شکل می دهند؛ گرچه سرتاسر مسجد الحرام را پر سازند. ایشان، در فراز دیگری یاد آور می شود:

(فتحید المطاف بالحدّ المشهور بین الفقهاء، کان تحدیداً تکویناً لفرض ان وسعهُ المسجد کانت بهذا المقدار فی اول البعثه و کان مازاد علیه، خارجاً عن اصل المسجد، بحسب الظاهر). ۵۲

مرزبندی مطاف، به آن اندازه ای که میان فقیهان، مشهور است، مرزبندی تکوینی [و نه شرعی] است؛ زیرا فرض این است که مسجد در آغاز بعثت همان مقدار بوده است و آن گونه که می نماید، افزون بر آن، خارج از مسجد به شمار می رفته است.

ز. عرفی نگری و تخصص گرایی:

عرفی نگری، نوعی نگاه به موضوع است. این نگاه، خود، در گذر زمان، دستخوش دگرگونی قرار می گیرد. گاه که دانش، گامی به پیش می نهد، نگاه عرف را به موضوع، دگرگون می سازد و دریچه های تخصصی تر و دهلیزهای خصوصی از نگاه به موضوع را بر عرف می گشاید. از آن پس، عرف به تخصص می گراید و به دیگر سخن، از نگاه عرف، موضوع در کانون موضوعها و گزاره های تخصصی جای می گیرد.

در این مقال، بر آن نیستیم که زوایای این نظریه را وارسیم، که بسیار درنگ و دقت می طلبد و به بحثی طولانی نیاز دارد؛ بلکه طرح اصل آن را در نظر داریم و این که سخنی از سبزواری در دست است که با این نظریه همخوانی دارد.

وی، در باب معدن، در بحث خمس، همه تعریفهای فقیهان را وا می نهد و می نویسد: (ان المرجع فی المعدن اهل الخبرة المعدون لذلك، خصوصاً فی هذه الاعصار التي اهم الناس بمعرفة هذه الامور و وضع لذلك دروس و مباحث و صار معرفة المعادن و استخراجها من مهام الامور ولا ريب فی ان للمعادن مطلقاً درجات كثيرة من جهات شتى... لكل منها عالم خبير و مهندس بصیر).^{۵۳}

در معدن، به اهل خبره ای که در این زمینه تخصص یافته اند، باید رجوع کرد. بویژه در این زمانها که مردم به شناخت این امور، اهمیت می دهند. برای این رشته، درسها و بحثهایی تهیه دیده شده و شناخت معادن و استخراج آن، از امور مهم گردیده است. شکی نیست که عادن از جنبه های گوناگون، پایه ها و درجه هایی دارند... که برای هر یک از این جنبه ها و درجه ها، دانشمندی آگاه و مهندسی آشنا، ویژه شده است.

البته فقیه سبزواری، در مقام فتوا، نسبت به خمس معدن، راهی غیر از آنچه فقیهان دیگر رفته اند، نرفته است؛ اما سخن در دیدگاه نظری اوست که مقوله و موضوعهایی از این دست را به رشته های تخصصی بازگشت می دهد.

۲. پیدایش دیدگاهی نوین در قاعده تبدل موضوع:

امام خمینی قاعده دگرگونی موضوع را دگرگونی و بالندگی بخشید. این قاعده را که در بند غل و زنجیر ظاهر گرای اصولیان، از حرکت در صحنه استنباط باز ایستاده و تنها نام و عنوان آن باقی مانده بود، وجهه ای عقلانی و توانی ستودنی داد؛ تا در اثرگذاری بر استنباط جایگاه واقعی خود را باز یابد. امام، قاعده را از اسم گرای خشک رهاوند و حکم به تبدل موضوع را حتی بدون تغییر نام، ممکن شمرد و بیان داشت:

(مسأله ای که در قدیم دارای حکمی بوده است، به ظاهر همان مسأله در روابط حاکم بر سیاست و اجتماع و اقتصاد یک نظام، ممکن است حکم جدیدی پیدا کند؛ بدان معنی که با شباهت دقیق روابط اقتصادی و اجتماعی و سیاسی، همان موضوع اول که از نظر ظاهر، با قدیم فرقی نکرده است، واقعاً موضوع جدیدی شده است که قهراً حکم جدیدی می طلبد).^{۵۴}

تبدل موضوع در قراءت امام همان قدر جریان اندیشه اصولی را دچار دگرگونی می سازد که حرکت در قراءت ملاصدرا اندیشه فلسفی را روح و تحول می بخشید.

هر دو اندیشه، در امتداد تاریخی، از رویکرد به ظاهر گرای زاده می شوند.

تا پیش از ملاصدرا، دگرگونیهای ظاهری در کم و کیف مبنای بازشناسی حرکت روشن کردن مصداق آن بود و تا پیش از نظریه امام نیز، اصولیان دگرگونی موضوع را به دگرگونیهای ظاهری و تفاوت یافتنهای درخور دیدن و در دایره ای تنگ مربوط می دانستند.

هنر امام را در دو درون گرایی باید جست: نفوذ به درون موضوع و شناخت واقعی معیار و علت حکم و نفوذ به درون مناسبات اجتماعی و شناخت واقعیت دگرگونی پذیر زمان. نظریه دگرگونی موضوع امام برآیندی از آمیختگی این دو نگاه درون گرایانه بود. به دیگر سخن، امام رشته های ناپیدای بحث را تا درون اجتماع پی می گیرد و در فرایند گسست ناپذیر دگرگونیهای اجتماعی، سیاسی و اقتصادی، به نکته ای نو و اساسی در تحول موضوع دست می یابد. ۵۵

از زاویه دیگر، دگرگونی که امام در انداخت، به مقام اثبات قاعده تبدل بر می گردد. از نظر ثبوتی همه، چه امام و چه اصولیان پیش از او، بر این باورند که اگر موضوع دگرگونی یابد، حکم نیز به دگرگونی دچار می شود، اما در مقام اثبات، دگرگونی موضوع را اصولیان هنگامی در خور ثابت شدن می دیدند که نام و عنوان دگرگون نشود؛ اما امام با تکیه بر نگاههای کلامی، که در فرصت و جای دیگری بدان باید پرداخت، و نیز شناختی که از معیار و حکمت حکم داشت؛ دگرگونی موضوع را در مقام اثبات، دایره ای فراخ بخشیدند و دگرگونی روابط در نظامهای پیچیده را نشانه ای انکارناپذیر بر دگرگونی موضوع گرفت. آنچه را ظاهرگرایی اصولیان خواندیم، ظاهرگرایی آنان در ثابت کردن دگرگونی موضوع بود و گرنه در مقام ثبوت، نگاهی عقلانی را از خویش، حتی ظاهرگرایان، بروز داده اند.

پی نوشتها:

۱. (قواعد الاحکام)، علامه، ج ۱/۳۳۴.
۲. (مختلف الشیعه)، علامه، ج ۲/۲۱۶.
۳. (منتهی المطلب)، علامه، ج ۴/۲۳۵.
۴. (مختلف الشیعه)، علامه، ج ۲/۷۶، ۱۲۲؛ ج ۴/۱۷۲.
۵. (ایضاح الفوائد)، فخرالمحققین، ج ۳/۷۹.
۶. همان ۱۱۶/.
۷. (ذکری)، شهید اول ۹۸/؛ (المهذب البارع)، ابن فهد حلی، ج ۲/۲۳.

۸. (ایضاح الفوائد)، ج ۳/۴۰، ۱۱۶.
۹. (مختلف الشیعه)، ج ۵/۷۳.
۱۰. (جامع المقاصد)، محقق کرکی، ج ۸/۳۷، ج ۱۳/۱۹۱.
۱۱. (مسالك الافهام)، شهید ثانی، ج ۲/۱۴، ۱۸۴.
۱۲. (الفوائد المدنیه)، استرآبادی ۱۴۳.
۱۳. (كشف الغطاء)، كاشف الغطاء، ج ۱/۱۹۴.
۱۴. همان ۶۳.
۱۵. (عوائد الايام)، نراقی ۷۱.
۱۶. همان ۲۰۹.
۱۷. (كشف الغطاء)، ج ۱/۶۳.
۱۸. همان.
۱۹. همان ۱۳۳.
۲۰. همان.
۲۱. همان ۷۷.
۲۲. (منتهی المطلب)، ج ۲/۲۸۳.
۲۳. (مسالك الافهام)، شهید ثانی، ج ۳/۲۴۰.
۲۴. همان، ج ۱۴/۱۸۰.
۲۵. (مفتاح الكرامه)، ج ۴/۵۱.
۲۶. (عوائد الايام)، نراقی ۱۹۳.
۲۷. همان.
۲۸. (مستند)، ج ۱/۱۲۱.
۲۹. (جواهر الكلام)، ج ۷/۴۰۵.
۳۰. همان، ج ۳۴/۲۷۴.
۳۱. (حاشیه بر قوانین)، شیخ انصاری ۲۲۱.
۳۲. (مصباح الفقیه)، آقا رضا همدانی، ج ۴/۴۱۹.
۳۳. (رساله قاعده ضمان) ۲۹.
۳۴. (کتاب البیع)، امام خمینی، ج ۱/۴۶.

۳۵. همان.
۳۶. همان.
۳۷. همان ۱۳۷/.
۳۸. همان ۱۳۸/.
۳۹. همان.
۴۰. همان ۱۲۷/.
۴۱. (مذهب الاحکام)، سید عبدالاعلی سبزواری، ج ۸/۵
۴۲. همان، ج ۷/۳۸۸.
۴۳. همان، ج ۸/۱۹.
۴۴. (طهارت)، امام خمینی، ج ۱/۵.
۴۵. (مذهب الاحکام)، ج ۱۹/۵، ۶.
۴۶. همان.
۴۷. همان، ج ۱۷/۸.
۴۸. (طهارت)، امام خمینی، ج ۱/۵۱.
۴۹. (حاشیه مکاسب)، اصفهانی، ج ۴/۳۴.
۵۰. (کتاب البیع)، امام خمینی، ج ۱/۱۳۹.
۵۱. (مذهب الاحکام)، سید عبدالاعلی سبزواری، ج ۱۴/۶۱.
۵۲. همان ۶۲/.
۵۳. همان، ج ۱۱/۴۳۶.
۵۴. (صحیفه نور)، رهنمودهای امام خمینی، ج ۲۱/۹۸.
۵۵. مجله (دین پژوهان)، ویژه کنگره دین پژوهان ۱۹/، ۲۰، ۲۳.
- پایان مقاله

منبع: www.noormags.com