

روش‌شناسی اجتهاد از منظر آیت‌الله شهید بهشتی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۶/۰۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۶/۱۸ احمد احسانی فر *

چکیده

فقیهان از نخستین روزهای تفقه دریافتند که بدون در اختیار داشتن اسلوب و روش صحیح و مناسبی برای اجتهاد و استنباط، نمی‌توان حکم‌نهایی را منطبق با ادله شرعی و عقلی سامان داد. از این رو، قسمت عمده‌ای از مباحث مرتبط با روش‌شناسی اجتهاد و معرفی الگوی مناسبی جهت ساختارمند و ضابطه‌مند کردن استنباط در دانش اصول فقه تمهید گشت. یکی از معانی متداول روش‌شناسی اجتهاد، شناسایی منابع، منبع‌واره‌ها، مدارک و دوال دینی است که در هریک از مدارس فقهی یا تفقهات شخصی به‌عنوان مستندات مورد رجوع به کار می‌رود. شناخت نقش و جایگاه هریک از این منابع و مدارک در مسیر استنباط و افتاء از مهم‌ترین کارکردهای روش‌شناسی توصیفی محسوب می‌شود. در مقاله پیش رو، با بهره‌گیری از مجموعه گفتارها و نگاشته‌های شهید آیت‌الله دکتر سیدمحمد حسینی بهشتی، روش‌شناسی مطلوب اجتهاد از منظر ایشان مورد بررسی قرار می‌گیرد. عناصر دخیل و تأثیرگذار بر روند استنباط حکم شرعی و نقش هریک از آنها از منظر شهید بهشتی مورد واکاوی قرار می‌گیرد. با امعان نظر به مؤلفه‌های مؤثر بر جریان اجتهاد و فرآیند استنباط، می‌توان تعلق خاطر شهید بهشتی به برخی از مدارس فقهی را بدست آورد.

واژگان کلیدی: روش‌شناسی، اجتهاد، شهید بهشتی، منابع فقه.

مقدمه

اجتهاد و فقاہت، پس از غیاب رسالت و امامت، سومین حلقه از مراحل هدایت بشر به سمت اهداف متعالی شریعت می‌باشد. از نخستین روزهای تفقه، ساختارمندی و انضباط اجتهاد به دانش ارجمند اصول فقه سپرده شد. به همین دلیل وظیفه و غایت اصلی علم اصول، روشمندسازی اجتهاد و انطباق‌پذیر کردن استنباط احکام فقهی بر قواعد متعلقات از نصوص شرعی و گزاره‌های عقل مستقل می‌باشد. نمی‌توان انکار کرد که خمیرمایه روش‌شناسی اجتهاد در دانش اصول فقه وجود دارد. از این روی باید اصول فقه را بزرگ‌ترین خادِم معرفت اسلامی دانست. اصول در هم‌آوردی نفس‌گیر با اخباری‌گری و قشری‌نگری دینی و تک‌منبع‌انگاشتن دین (خبر را تنها منبع دین پنداشتن)، قهرمانانه ایستاد و تفقه شیعی را از تجمد و تحجر رها کرد و موجب بالندگی دین‌فهمی، دین‌باوری و دین‌داری شد. روشمند و نوآمد ساختن معرفت دینی دست‌آورد مهم و منحصر اصول است.

با این حال دانش اصول، به‌رغم ژرفای شگرف و گستردگی شکوهمندش، به‌ویژه پس از نگارش کتاب «فرائد الاصول» توسط شیخ انصاری، فاقد کمال و جامعیتی فراخور استنباط فقه کارآمد، روزآمد، نظام‌ساز، اکنون‌ساز و آینده‌پرداز است؛ زیرا پاره‌ای از مباحث مهم مطروحه در آن کامل نیست و جای برخی مباحث ضرور و مبتلابه در منطق استنباط فقه، تهی است. دانش اصول نیازمند بسط مباحث معطوف به مدارک و دوال دینی (بالمعنی الاعم) است. در اصول فقه کنونی جای مباحث بنیادین خالی است؛ از جمله سهم و نقش جهان‌بینی، انسان‌شناسی، نقش و سهم منزلت انسان، فلسفه حقوق و فقه، سیاست و اقتصاد، به‌ویژه مسائلی از قبیل عدالت، اولویتها در استنباط فقهی، مصلحت امت اسلامی و حکومت دینی. همچنین به تأثیر مباحث فلسفه دین، به‌ویژه نهادهای مهمی همچون مقاصد الشریعة، ابتدای احکام بر مصالح و مفاسد، کل‌گونگی دین، و تلاثم و سازوارگی ارکان دین با

یکدیگر و انسجام درونی هر رکن، بذل توجه کافی نمی‌شود. از دیگر بایستگی‌های کارآمدسازی اصول فقه، بسط و ساماندهی، بلکه ابداع پاره‌ای مباحث ناظر به مبانی، اصول، قواعد و ضوابط عام معطوف به فقه اجتماعیات و سیاسیات و عقود و ایقاعات است.

بر این اساس، «اجتهاد در روش‌های اجتهاد» نباید از ساحت موضوعات علمی متداول در گفتگوهای فقهی و اصولی، خارج انگاشته شود. امروزه با همان منطق اجتهاد باید خود منطق اجتهاد و روش استنباط احکام شریعت، به‌خصوص از حیث کشف روش نظام‌پردازی و طراحی نظامات اجتماعی، مورد بازنگری قرار گیرد. گاه راه‌هایی در این مسیر گشوده می‌شود، اما یا گشایش‌ها از روشنی و وضوح برخوردار نیست، و یا گشایش‌ها منضبط و مدون نیست، و یا عمر گشاینده کفاف نمی‌دهد و دیگران نیز راه او را بی‌رهرو می‌نهند. بنابراین اصول فقه از جهت روشی باید مورد نقادی و بازسازی قرار گیرد.

فقیهان نیز در نقد و تقریظ آرای یکدیگر، گاه به جنبه‌های ماهوی موضوع مورد بحث می‌پردازند، و گاه روش اجتهادی یکدیگر را مورد اعتراض یا ابرام قرار می‌دهند. برای مثال صاحب‌جواهر گاه به جای آنکه فتوای فقیه دیگری را از حیث ماهیت موضوع مورد تأیید قرار دهد، با عبارت «استقامه طریقه» به تأیید روش اجتهادی و استنباطی او اقدام می‌نماید (نجفی، ۱۴۰۴ق: ج ۱۶، ص ۳۷۴). گاه فقیهان در نقد رأی فقیه دیگر، به جای نقد ماهوی موضوع، رأی او را مخالف با روش صحیح اجتهاد و قواعد استنباط تلقی می‌کنند (موسوی قزوینی، ۱۴۲۴ق: ج ۱، ص ۵۳۰). محمدامین استرآبادی در ترجمه و شرح احوال علامه حلی، او را در زمره نخستین کسانی می‌داند که روش صحیح اجتهاد را پیموده است (عراقی، ۱۴۱۴ق: ج ۱، ص ۳۴). او موافقت فتاوای فقیهان با احادیث معصومان و اصول فقهی مورد اعتماد را منوط به پیمودن روش صحیح اجتهاد و استنباط و رجوع به قواعد روش‌شناسی اجتهاد می‌داند (استرآبادی، ۱۴۲۶ق: ۱۰۰). همچنین فقیهان یکی از

نیازمندیهای حتمی مرجع تقلید را داشتن احاطه کامل بر روش اجتهاد می‌دانند (موسوی قزوینی، ۱۴۲۷ق: ۵۲۷).

فرایند اجتهاد فن و علمی است که متضمن روش است، و شامل مراحل موضوع‌شناسی، رجوع به منابع و مدارک برای کشف احکام و مرادات جدی شارح و تشکیل قیاس منطقی می‌باشد. روش هر علم عبارت است از شیوه استدلال‌هایی که در آن علم مطرح می‌شود. به عبارت دیگر مسیر یا اسلوب استدلال‌های به کاررفته در یک علم، روش آن علم محسوب می‌شود. روش هر علم حاوی مراحل «پژوهش»، «سنجش»، «شیوه کاربرد استدلال» و «اکتشاف» یک مسئله می‌باشد (عابدی شاهرودی، ۱۳۸۵: ج ۲، ص ۱۸). بر این اساس، روش اجتهاد در دانش فقه مشتمل بر پژوهش در کل منابع مسئله مورد تحقیق، اعم از آیات و احادیث، و نیز پژوهش در اسناد، امکانات و اقتضائات معنایی و دلالی متن احادیث می‌باشد؛ آنگاه با سنجش امکانات معنایی متن، از میان آنها بر مبنای شواهد و دلایل کافی، معنای مرجح یا متعین‌گزینش می‌شود، و در ادامه، با استفاده از صور منطقی - قیاسی، استدلال صورت می‌گیرد که در نهایت به تنجز واقع یا تعذر در برابر شارح می‌انجامد.

روش‌شناسی اجتهاد يك دانش درجه دوم و فرانگرانه‌اي است که با دید استعلایی در روش اجتهاد می‌نگرد و به‌ویژه تکامل و تحوّل این روش را موضوع بحث قرار می‌دهد. در پی این نگاه استعلایی می‌توان ضرورت‌های کنونی را پی برد و پاسخ این پرسش را بدست آورد که چگونه می‌توان علم اصول و روش اجتهاد را به سطحی از بالندگی رسانید که بتواند حلال مسائل امروزی باشد. بر همین اساس، یکی از نیازمندی‌های جدید دستگاه تفقه شیعه، بحث و بازنگری مجدّد در روش اجتهاد است.

موضوع مورد بحث در روش‌شناسی توصیفی، شناسایی عناصر روش صحیح تفقه می‌باشد. روش‌شناسی توصیفی در صدد شناسایی روش اجتهادی یکی از فقیهان یا یکی از

مدارس فقهی می‌باشد. از حیث روش‌شناسی توصیفی، فقها را از حیث روش اجتهادی‌شان می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: فقه‌های تطبیقی، فقه‌های تنزیهی و فقه‌های تحلیلی.

فقیه تطبیقی، فقهی است که تمام اهتمام و مذاقه او در مسیر استنباط، متوجه تطبیق قاعده بر مصداق است. مراد از قاعده در این رویکرد، صرفاً قواعد منجز فقهی نیست؛ بلکه هر چیزی است که قابلیت انطباق داشته باشد؛ اعم از این که قاعده فقهی یا قاعده اصولی یا قاعده رجالی یا قاعده حدیثی یا قاعده کلامی یا اصل عملی یا ضابطه‌ای باشد که از اطلاق ادله نقلی بدست می‌آید؛ حتی قواعدی که با انس ذهنی فقیهان، اجماع یا شهرت ایشان، مقاصد شریعت و مذاق شارع در تنافی باشد. به همین دلیل فقه‌های روایت‌محور که با خیمه‌زدن بر روی روایات و تمرکز همه‌جانبه بر آنها و با رفت و برگشت‌های وسیع بر متن روایات، درصدد تطبیق مصداق بر اصل القاشده در روایات هستند، در زمره فقیهان تطبیقی جای می‌گیرند. چنین فقهی اساساً به دنبال تجمیع قرائن و ظنون نیست. در بررسی هر فرع فقهی، ابتدا سراغ قاعده رفته و در صورتی که بتواند چنین قاعده‌ای را شناسایی کند درصدد تطبیق آن بر فرع مورد نظر برمی‌آید. چنین فقهی در حصار قاعده‌هاست و به پیامدها و آثار احتمالی یا حتمی تطبیق قاعده هم توجه نمی‌کند. می‌توان این قسم از فقیهان را فقیهان مصمم به «تطبیق قاعده، ولو بلغ ما بلغ» نامید. نتیجه نهایی اجتهاد این فقیهان، می‌تواند راهگشا و کارآمد برای جامعه و نظام بوده، و می‌تواند راهی فراوی جامعه و نظام نگشاید، و حتی می‌تواند مشکلات عدیده‌ای را نیز به بار آورد. با این حال منطق استنباطی و روش اجتهادی این دسته از فقیهان، بازتاب‌دهنده عیان شعار «ولو بلغ ما بلغ» می‌باشد. نمونه تمام عیار این روش فقه‌های را می‌توان در آرای علامه حلی و در میان معاصرین، در آرای محقق خوئی مشاهده کرد.

دسته دوم از فقیهان، فقیهان تنزیهی می‌باشند. فقه‌های تنزیهی، فقه‌هایی هستند که دائماً

به دنبال تنزیه فقیهان سلف می‌باشند. شدت احتیاط‌گرایی در میان این دسته از فقیهان به حدی است که با هدف تنزیه آخرت خود، فقیهان سلف و رأی ایشان را منزه می‌پندارند. فقیه تنزیهی به سختی قادر است از رأی سلف عبور کند و به ندرت از آن عبور می‌کند تا گرفتار خودرأیی نشود. به همین دلیل در آرای این دسته از فقیهان، همواره خوف از مخالفت با اجماع و شهرت نمایان است. حتی در فروضی که سلف فاقد قول روشنی است، فقیه تنزیهی نیز فتوا نمی‌دهد. بیشترین کوشش او این است که در چارچوب تفکر، فهم، قول و روش سلف باقی بماند؛ گرچه این دسته از فقیهان نیز در طبقات متعددی جای می‌گیرند. گاه در اقوال سلف متوقف و معطل است، بدون اینکه روشی در دست داشته باشد؛ گاه یک مرحله فراتر رفته و به دنبال کشف فهم سلف است؛ و گاه فراتر از این مرحله نیز پیش می‌رود و به دنبال کشف روش اجتهادی سلف است که البته تعداد این دسته از فقیهان اندک بوده و می‌توان محقق اردبیلی را در رأس ایشان به شمار آورد.

فقیه تحلیلی، همان‌طور که از نامش برمی‌آید، نقطه عزیمتش در فرایند اجتهاد، تحلیل موضوع است. مهم‌ترین تفاوت روشی این دسته از فقیهان با سایر فقیهان در نقطه عزیمت، شیوه ورود به مسئله و آنچه آغازگر مسیر استنباط است می‌باشد. فقیه تطبیقی در بررسی هر فرع فقهی ابتدا به سراغ قاعده و ضابطه می‌رود تا با شناسایی آن به تطبیق مصداق بر قاعده اقدام نماید. فقیه تنزیهی ابتدا به سراغ قول سلف می‌رود تا از همان کانال، موضوع را مورد فحص و بحث قرار دهد. فقیه تحلیلی نه آنکه در روش اجتهادی‌اش فحص از قواعد و ضوابط و اقوال سلف نباشد، بلکه نحوه ورود او به مسئله و نقطه آغازین مدل اجتهادی او از کانال قواعد و اقوال سلف شروع نمی‌شود. او بحث را با تحلیل شروع می‌کند و در مراحل بعدی به قواعد و ضوابط و اقوال سلف نیز اشاره می‌نماید؛ اما خود را محصور و محبوس در این قواعد و ضوابط و اقوال نمی‌بیند، بلکه تا انتهای مسیر استنباط و بیان حکم شرعی، اتکا و

اعتماد خود را بر تحلیل آغازین خویش محفوظ می‌دارد.

نکته حائز اهمیت آنکه رویکرد تحلیلی این دسته از فقیهان را می‌توان در سه طبقه جای داد. رویکرد نخست، تحلیل تاریخی نصوص فقهی می‌باشد. در این روش، ابتدا تاریخ هر فرع فقهی مورد ملاحظه قرار می‌گیرد؛ لکن نگاه به تاریخ مسئله، با هدف تنزیه قول سلف و تبعیت از قول ایشان نمی‌باشد؛ بلکه با هدف جمع قرائن و ظنون صورت می‌گیرد. در واقع، مهم‌ترین ابزار، طرق و وسایل وصول به حکم شرعی در نزد این عده از فقیهان عبارتست از عملیات قرائن‌یابی. این دسته از فقیهان می‌کوشند تا با جمع قرائن و ظنون، و ضمّ بعضی به بعض دیگر به حکم شریعت وصول یابند. نمونه عیان این روش اجتهادی را می‌توان در آرای شهید اول مشاهده کرد. رویکرد دوم در میان فقیهان تحلیلی، رویکرد فلسفی می‌باشد. به کارگیری تقسیم‌بندی‌ها، مفاهیم و واژه‌های تخصصی فلسفی به منظور تحلیل موضوعات فقهی، مهم‌ترین ابزار این عده از فقیهان برای کشف حکم شرعی به شمار می‌رود. این دسته از فقیهان هیچ‌گاه مرعوب اجمال و سربسته‌بودن موضوع نمی‌شوند و در تلاشند تا با تجزیه موضوع، به همه ابعاد و زوایای آن سرکشی کنند. می‌توان شیخ محمدحسین اصفهانی (کمپانی) را از مهم‌ترین باورمندان به این رویکرد دانست. رویکرد سوم در میان فقیهان تحلیلی، رویکرد عرفی می‌باشد. نگاه عمده این دسته از فقیهان به عرف، بنای عقلا و مناسبات اجتماعی است. در واقع، این عده از فقیهان، تحلیل را از خاستگاه عرفی، عقلایی و اجتماعی شروع کنند. به همین دلیل در آرای این دسته از فقیهان، به کرات از دو واژه «ارتکاز» و «مرتکز» استعمال می‌شود. می‌توان از محقق نائینی به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین فقیهان صاحب این رویکرد نام برد.

سیدمحمد حسینی بهشتی (۱۳۰۷-۱۳۶۰) از جمله اندیشمندان معاصری است که در حوزه‌های متعددی از دانش‌های فقه، فلسفه، حقوق، اقتصاد، علوم قرآنی و معارف اسلامی

صاحب قلم و اندیشه بوده است. شکل‌گیری اندیشه اسلامی وی ریشه در مراحل تحصیلی و پژوهشی وی دارد. ایشان پس از گذراندن دوران دبیرستان به حوزه علمیه اصفهان و مدرسه صدر وارد شد و در سال ۱۳۲۵ راهی حوزه قم گردید و پس از اتمام دوره سطح، در دروس خارج فقه و اصول حضرات آیات سیدحسین طباطبائی بروجردی (۱۲۵۴-۱۳۴۰)، سیدمحمدتقی خوانساری (۱۲۶۷-۱۳۳۱)، سیدمحمد محقق داماد (۱۲۸۶-۱۳۴۷)، سیدمحمد حجت کوه‌کمره‌ای (۱۲۷۱-۱۳۳۱) و سیدروح‌الله موسوی خمینی (۱۲۸۱-۱۳۶۸) و در درس فلسفه علامه سیدمحمدحسین طباطبائی (۱۲۸۱-۱۳۶۰) شرکت جست. هم‌زمان با پشت سر نهادن علوم حوزوی، در دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران در رشته فلسفه اسلامی مشغول به تحصیل شد و در سال ۱۳۳۸ به مدرک دکترا نائل آمد. تدریس زبان انگلیسی در دبیرستان‌های قم، ایجاد امکانات آموزش زبان‌های خارجی و علوم روز به فضایی حوزه، تأسیس مدرسه علمیه حقانی، تشکیل گروه تحقیقاتی حکومت در اسلام، از جمله فعالیت‌های او در شهر قم محسوب می‌شود. پس از پانزده خرداد ۱۳۴۲ توسط سازمان اطلاعات و امنیت کشور (ساواک) به‌صورت اجباری از قم به تهران انتقال می‌یابد. شرکت در تهیه برنامه جدید تعلیمات دینی مدارس و برقراری رابطه فعال با هیئت‌های مؤتلفه از جمله فعالیت‌های بهشتی در این دوره از حضور خود در تهران محسوب می‌شود.

در سال ۱۳۴۴ برای انجام فعالیت‌های تبلیغی به دعوت چند تن از مراجع، به آلمان عزیمت می‌کند. بنیان‌گذاری گروه فارسی‌زبان در انجمن‌های اسلامی دانشجویان در اروپا، تبدیل مسجد ایرانیان به مرکز اسلامی هامبورگ، برگزاری سلسله‌ای از کنفرانس‌های آموزشی دانشگاهی و کلیسایی، از جمله فعالیت‌های بهشتی در سال‌های حضور در آلمان محسوب می‌شود که تا سال ۱۳۴۹ به طول انجامید. از فعالیت‌های او پس از بازگشت به ایران می‌توان به برگزاری جلسات تفسیر قرآن با عنوان مکتب قرآن و تهیه کتاب تعلیمات

دینی در مدارس اشاره کرد. همچنین مشارکت در تشکیل شورای انقلاب، تشکیل هسته اصلی روحانیت مبارز، تشکیل حزب جمهوری اسلامی و مبارزه ایدئولوژیکی گسترده با تفکرات حزب توده در زمانی که این حزب با تشکیلات قوی و مؤثر در صحنه سیاست کشور حضور فعال داشت از فعالیت‌های سیاسی و فرهنگی بهشتی در این دوره محسوب می‌شود.

روش‌شناسی اجتهاد و استنباط در نزد هر فقیه نمایان‌کننده مراحل ذهنی فقیه در مسیر افتاست. طرز استدلال، مدیریت ادله و نوع ترابط و تعاطی با ادله‌واره‌های فقهی، از جمله اموری است که در روش‌شناسی اجتهادی هر فقیه به نمایش درمی‌آید.

بررسی دقیق آرای شهید بهشتی در مسائل فقهی و حقوقی، نیازمند بررسی روش‌شناسی خاص فقهی و اسلوب او در استنباط احکام می‌باشد. مؤلفه‌های موجود در شیوه‌ها و متدهای اجتهادی شهید بهشتی، نقش‌مبنایی را نسبت به آرای او در مسائل حقوقی و فقهی ایفا می‌کند. تدقیق در این مؤلفه‌های مبنایی به‌خوبی می‌تواند سیر تطور ذهنی شهید بهشتی برای وصول به حکم، کنش‌های استدلالی، نوع چینش ادله، مدیریت ادله و جهت‌گیری‌های نظری او را در موضوعات فقهی و حقوقی به نمایش گذارد.

شهید بهشتی در ارائه تحلیل‌ها، استدلال‌ات، تقسیم‌بندی‌ها و تبیین مفاهیم سعی می‌کند تا از شهرت حاکم بر اندیشه‌های فقهی تخطی نکند و همواره در مضامین تحلیلی خود به جریان مشهور حاکم بر فقه اعتنای ویژه می‌نماید. اما در ساختار مباحث و تبویب و تنظیم مباحث خویش سعی می‌کند تا از دانش حقوق جدید بهره‌گیرد و از اسلوب و چارچوب حاکم بر تألیفات حقوقی پیروی کند. با این حال ملاحظه و تدقیق در اندیشه‌های حقوقی بهشتی اثبات‌کننده آن است که او در طرح مضامین حقوقی بیش از آنکه خود را متکی به جریان مشهور فقهی یا مکاتب چیره حقوقی ببیند، از منظر مجتهد و مستنبطی ایستاده بر قله

فقاہت که توانایی درک و استنباط احکام و مقررات حقوقی از ادله وحیانی و عقلانی را دارد و متکی بر این ادله حرکت و گفتمان‌سازی می‌کند، به طرح دیدگاه‌های حقوقی می‌پردازد. به همین دلیل در میان مجموع نگاشته‌ها و گفتارهای شهید بهشتی به‌ندرت می‌توان استناد به قول فقیه یا حقوق‌دان دیگری را به دست آورد. او با ملاحظه کلی سیر منطقی حاکم بر جریان عمومی فقه و همچنین با ملاحظه کلی روند حاکم بر تبویب مباحث حقوقی، به بیان برداشت‌های خود از ادله نقلی و عقلی اقدام می‌ورزد.

روش‌شناسی اجتهاد می‌تواند در سه معنا مورد استعمال قرار گیرد. در معنای نخست، روش‌شناسی به معنای شناخت ابزار، فنون و طرق تحصیل معرفت در یک حوزه معین از دانش فقه محسوب می‌شود. در این معنا، سخن از منابع و مدارک، منبع‌واره‌ها و منابع تفسیری، تکمیلی و اعتضادی است که فقیه بر پایه آن به کشف و فهم حکم شریعت نائل می‌آید. در معنای دوم، روش‌شناسی به معنای بررسی پایه‌های معرفتی، ارزشی و بینشی، ارتکازی و اصولی یکی از مکاتب، نحله‌ها و مدارس فقهی است. در این معنا، بررسی پیش‌فرض‌ها و مفروضات پیشینی، زیرساخت‌ها و مفاهیم اساسی آن مکتب فقهی در دستور کار قرار می‌گیرد. در معنای سوم، روش‌شناسی، خود، علمی مستقل محسوب می‌شود که در آن روش دستیابی به معرفت مورد بررسی قرار می‌گیرد.

مراد از روش‌شناسی اجتهاد در این مقاله، معنای نخست می‌باشد. در واقع مقاله پیش روی درصدد آن است که منابع، منبع‌واره‌ها، مدارک و دوالی که در ساحت اندیشگی شهید بهشتی به‌عنوان مستندات مورد رجوع در مسیر اکتشاف و استخراج حکم فقهی است را دریابد و نقش و جایگاه هریک را در بستر آرای او بررسی نماید.

۱. خلوص فقه از اندیشه‌های غیردینی

نخستین عنصری که در شیوه‌شناسی و روش‌شناسی اجتهاد و استنباط از منظر شهید

بهشتی دارای اهمیت وافر است، تهذیب فکر از اندیشه‌های غیردینی است. شهید بهشتی معتقد است که فقیه در فرایند استنباط حکم نباید عوامل و عناصری را که از خارج دایره کتاب و سنت به فقیه هجوم می‌آوردند، با برداشت‌های مأخوذ از کتاب و سنت درآمیزد و در نهایت حکمی التقاطی و به تعبیر شهید بهشتی، حکمی آلیاژی را عرضه نماید. از منظر شهید بهشتی داشتن ذهنیت باز و آشنایی با انواع و اقسام مکاتب فکری، گرایش‌های ذهنی و اقتضائات اجتماعی برای فقیه یک امتیاز بزرگ محسوب شده و حتی استنباط فقیه در احکام شرعی را پخته‌تر خواهد کرد؛ لکن به شرط آنکه در مسیر تفقه، اندیشه‌های متفرق به‌عنوان حکم مستنتج از ادله شرعی وانمود نشود.

داشتن انضباط فکری و فقهی و مصون‌سازی فقه از گرایش‌های غیرفقهی، از توصیه‌های مکرر شهید بهشتی محسوب می‌شود. او همواره مجتهدان را از تطبیق اسلام بر تفکرات وارداتی پرهیز می‌داد. شهید بهشتی در پاسخ به سؤالی در همین زمینه، در سال‌های قبل از پیروزی انقلاب اسلامی و در اوج تلاطم‌های فکری می‌گوید:

«بدون شك هر قدر مطالعات ما در زمینه مسائل گوناگون، و آگاهی ما بر آراء و عقاید گوناگون، در تمام زمینه‌های عقیدتی و عملی، اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی، فلسفی بیشتر باشد، و با این آگاهی بیشتر به مآخذ اسلامی و کتاب و سنت مراجعه کنیم، برداشت‌های روشن‌تر و جافاده‌تر و کامل‌تری از اسلام خواهیم داشت. اما به يك شرط و آن اینکه نخواهیم اسلام را بر هیچ چیزی تطبیق کنیم. به شرط اینکه اسلام را به خاطر جورشدن با هیچ چیز، نخواهیم دست‌کاری کنیم. به شرط اینکه آیات قرآن را تفسیر به رأی نکنیم؛ یعنی مطابق سلیقه‌مان به قرآن یا حدیث، معنا ندهیم. و الا اصالت يك مکتب را فدای توجیهات سلیقه‌ای کرده‌ایم. آن وقت دیگر اسلام - برای اینکه هر کسی می‌تواند آن را مطابق با سلیقه خود معنا کند - يك مکتب نیست؛ بلکه يك چیزی می‌شود که با هر چیز جور

درمی آید و بستگی دارد به دست چه کسی بیفتد... معلوم باشد که می خواهیم با بینش و آمادگی بیشتر، اسلام را بشناسیم. آنچه که اسلام آورده است - می خواهد با اینها جور دریاید، و می خواهد جور درنیاید - ما می خواهیم اسلام را بشناسیم... بنابراین اگر سؤال این است که چون علم رو به تکامل می رود، شناخت اسلام به صورتی که در هر دوره ای در فرهنگ و جامعه جا بیفتد، ایجاب می کند که انسان نسبت به این مسائل آگاهی روشن داشته باشد، آگاه باشد و بیگانه نباشد، صحیح است، بله. همین طور است. و اگر مقصود از سؤال این است که ما مکتب های نو را بشناسیم تا اسلام را بر آنها تطبیق کنیم، دست کاری نکنیم تا با آنها جور دریاید، خیر، این طور نیست. یک روزی اسلام و آیات را دست کاری می کردیم تا ئه فلك بظلمیوس را با قرآن وفق بدهیم. حالا که ئه فلك از بین رفته، قرآن را دست کاری کنیم تا با کیهان شناسی امروز جور دریاید! خیر، هر دوی اینها اشتباه است. هم آن اشتباه بود، هم این اشتباه است. قرآن هر چه هست، قرآن است. اسلام هر چه هست، اسلام است» (حسینی بهشتی، ۱۳۹۰، (الف): ۲۳۸-۲۴۰).

شهید بهشتی اصول متعلقات از کتاب و سنت را پایه و اساس اجتهاد می داند و فقیهان را نسبت به عبور از این مرزهای معرفتی بر حذر می دارد و می گوید:

«آنچه در رأس قرار دارد که همه، حتی پیغمبر (صلی الله علیه و آله)، حتی امام (علیه السلام) و مرجع تقلید باید مراقب او باشند و از آن سر مویی تخلف نکنند اصول عقیدتی و عملی اسلام براساس کتاب و سنت است. حتی قرآن کریم درباره پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله) می فرماید: «وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ» (الحاقة: ۴۴) می گوید رسول خدا هرگز چنین نمی کند؛ اما به فرض اگر برخلاف گفته خدا و فرمان و تعلیم خدا سخنی به ما ببندد ما او را به نابودی خواهیم کشاند» (همو، ۱۳۹۰، (ب): ۴۲).

۲. پرهیز از عوام‌زدگی در اجتهاد

دومین مؤلفه مؤثر در اجتهاد از منظر شهید بهشتی، اجتناب از هرگونه عوام‌زدگی در مسیر تفقه و استنباط می‌باشد. شهید بهشتی معتقد است حکم شارع همان‌گونه که از فقه استنباط می‌شود، باید در اختیار مردم قرار گیرد. از نظر او بیان حکم شارع در نزد مستنبط باید بر خوشایند و پسند مردم ترجیح داده شود. او در این باره می‌گوید:

«وای به روزی که علمای يك امتی در صدد برآیند بر طبق پسند مردم حرف بزنند. خواه این مردم، مردمی مرتجع و کهنه‌پرست باشند، خواه، مردمی نوپرداز و نوپرست. وظیفه عالم، گفتن حق است؛ خواه حق با کهنه‌جور درآید و خواه با نو. حق از آن کهنه‌هایی است که هر چه کهنه‌تر شود، قیمتش بیشتر است. وظیفه عالم، حق گفتن است. نکبت دنیا و آخرت نصیب آن جامعه‌ای می‌شود که عالمانش و آگاهانش به خاطر استقبال و ارادت مردم، شلوغی و رونق و گرمی بازار و مریدبازیشان چه به طرف کهنه و چه به طرف نو بروند؛ فرق نمی‌کند. نوپردازی به خاطر گرمی بازار همان قدر زشت است که کهنه‌گرایی. عالم باید چراغ روشن‌گر باشد. باید چهره حق را در پرتو علمش بشناسد و بشناساند» (همو، ۱۳۹۰، الف: ۱۴۸-۱۴۹).

شهید بهشتی در اوج فعالیت‌های انقلابی که گاه ارائه فتوایی انقلابی می‌توانست جایگاه يك فقیه را در میان توده‌های مردم مستحکم نماید، هم از مجتهدان انقلابی تقاضا می‌کند که بر مبنای خواست و خوشایند مردم انقلابی فتوا ندهند، و هم از مردم انقلابی تقاضا می‌کند که از فقیهان انقلابی چنین مطالبه‌ای را نمایند. او افتائی که منطبق با روحیات و ذوقیات مردم باشد را «بازیگری با مکتب» می‌داند و رهاورد تفقه بر مدار سلايق مردم را «ناتوانی فقه در مکتب‌سازی» دانسته و در این خصوص می‌گوید:

«بعضی می‌گویند: آقا، فلان مجتهد انقلابی خوب است يك فکری برای فلان حکم

بکند. مثل اینکه دین مثل يك موم نرم در دست مجتهد است تا مطابق سلیقه زمان و مکان و مردم هر جور دلش خواست و به هر شکلی دلش خواست در بیاورد! این طور نیست و از مجتهدان آگاه يك چنین بازیگری را با مکتب نخواهید. مکتبی که مثل موم باشد و بتوانی آن را به هر شکلی که بخواهی در بیاوری اصلاً دیگر مکتب نیست» (همو، ۱۳۹۰، (ب): ۴۲).

۳. پویایی در اجتهاد

شهید بهشتی در مواجهه با مسائل فقهی، ضمن احترام به آرای سایر فقها، پرهیز از جمود بر آنها را مورد تأکید قرار داده و جرئت ارائه نظرهای جدید، مبتنی بر قواعد فقهی را از ضروریات تفقه می‌داند. این خصوصیت که شهید بهشتی آن را «پویایی» می‌نامید از نکات مورد توجه او بود؛ به طوری که در جمع فقهای مجلس خبرگان قانون اساسی تصریح می‌کند:

«برای اینکه جمهوری اسلامی مان، جمهوری اسلامی بماند، باید اجتهاد انقلابی داشته باشیم؛ یعنی اجتهادی که محافظه کارانه نباشد. اجتهادی که با همه مسائل و با همه نهادها با روحیه انقلابی برخورد کند... در برخورد با مسائل، یک وقت است کسی مجتهدی است که ملتزم می‌کند خودش را به آرا گذشته و یک وقت مجتهدی است که در برخورد به شهرت قبلی، با کمال شهامت و پویا برخورد می‌کند، که در این صورت دو نوع مجتهد داریم و نمونه‌های فراوانی در تاریخ فقه خودمان داریم» (اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، ۱۳۶۴: ج ۱، ص ۲۱۳).

مبنای دیدگاه شهید بهشتی در «پویایی تفقه» آن است که فقه در بخش غیرعبادی متکفل حل مشکلات جامعه است. شهید بهشتی با چنین نگاهی به فقه، برخی احتیاطات فقهی در مسائل مبتلا به مردم را خلاف احتیاط فقهی می‌داند. او چنین احتیاط‌هایی را موجب وهن

اسلام و از عوامل دورشدن احکام الهی از صحنه مدیریت جامعه و کوتاهی در زمینه حل مشکل مردم به شمار می‌آورد. شهید بهشتی در موضوع نرخ‌گذاری بر کالاها به این احتیاط فقهی اشاره کرده و می‌گوید:

«عده‌ای احتیاط فقهی می‌کنند و می‌گویند چون نرخ‌گذاری دلیل فقهی اساسی ندارد، بنابراین انسان مؤمن مقدس محتاط، باید فروشنده را راضی کند، ولو اینکه ده برابر نرخ اعلام شده هم باشد» (حسینی بهشتی، ۱۳۹۰، (الف): ۳۸).

در نهایت، شهید بهشتی اصل این احتیاط را خلاف احتیاط می‌داند و ثمره‌گزینش چنین احتیاطاتی را رکود فقه در عرصه مدیریتی جامعه و کمرنگ‌شدن جایگاه شریعت در بین توده‌های مردم می‌داند و می‌گوید:

«سؤال این است که آیا نرخ‌گذاری هم جزو حقوق حکومت هست یا نه؟ این هم سؤالی است در فقه ما. آن چیزی که برای بنده قطعی است، این است که (خود) این مطلب که نرخ‌گذاری دلیل روشنی ندارد و بنابراین فتوای به نرخ‌گذاری دادن خلاف احتیاط است را من خلاف احتیاط فقهی می‌دانم. این را قطعاً می‌دانم که خلاف احتیاط است. برای اینکه چنین فقهی سر از يك جای بدی درمی‌آورد؛ زیرا جامعه را سوق می‌دهد به اینکه نه تنها دیگر به سراغ فقه و فقیه نیاید، بلکه حتی به سراغ "خدای فقه‌فرست" هم نیاید. قطعاً باید این را فتوای مطابق احتیاط تلقی نکرد. بنابراین اینکه گرایش احتیاطی عده‌ای از فقهای ما - حتی در عصر حاضر - سبب می‌شود در مورد نرخ‌گذاری خیلی مته‌بر خشخاش بگذارند، از دید من این گرایش، گرایش احتیاطی فقهی تلقی نمی‌شود. اگر واقعاً دلایل، در حد متعارف در مورد نرخ‌گذاری، تمام و کمال شد، در این صورت ما به حکومت صحیح، حکومتی که نرخ‌گذاری‌اش روی حساب و مصلحت عموم باشد باید اجازه بدهیم نرخ‌گذاری کند و امکان این را بدهیم که دقیق هم اجرا کند» (همان: ۳۹).

شهید بهشتی با اعتقاد راسخ به پویایی فقه شیعه، نوآوری در استنباط را به رسمیت می‌شناسد. لکن نوآوری را مختص فقهی می‌داند که بر اساس روش‌شناسی منضبط و بر محور ادله شرعی و قواعد سامان‌یافته فقهی به نوآوری اقدام کرده باشد. او با انتقاد از فضای خفقان فکری در ارائه‌انظار و آرای جدید فقهی، فشار علیه مجتهدان و فقیهانی که رأی مخالف نظر مشهور اتخاذ کرده باشند را ناروا می‌داند. ایشان به فشارهایی که بر فقیه معاصر، آیت الله سیدمحسن حکیم، به علت فتوا به طهارت اهل کتاب وارد شد اشاره می‌کند و می‌گوید:

«از هر فقهی پرسید اهل کتاب پاک هستند یا نجس، فتوای رایج و جاری این است که نجس‌اند. مجتهد و فقهی به نام آیت الله حکیم استنباطش این بود که آنها پاک هستند و این نظر را هم اعلان کردند. ولی به قدری ایشان را اذیت کرده بودند که من در نجف از ایشان پرسیدم: آقا شنیده‌ام فتوای شما در مورد اهل کتاب این است که آنها پاک هستند؟ دیدم هم خود ایشان و هم کسانی که آنجا نشسته بودند می‌خواهند یک‌جوری این فتوا را بیان کنند که مبادا، مبادایی پیش بیاورد. چرا جامعه ما چنین است؟ این خفقان فکری چرا؟ این خفقان باید از بین برود. نمی‌گویم هر انسانی و هر کسی که چند عبارت عربی، چند حدیث و آیه می‌داند، حق نوآوری دارد... ولی می‌گویم اگر کسی واجد شرایط شد و با معیارهای موجود، او را به اجتهاد شناختید، وقتی مطلب فقهی گفت، بگذارید نوها گفته شود. برای اینکه نظردادن ضدفتوای مشهور، نظردادن ضداسلام و ضدتشیع نیست. وقتی می‌توانیم بگوییم یک رهبر بر ضداسلام دستور داده است که دستور او بر ضد ضروریات اسلام باشد یا آن رهبر شخصاً دارای شرایط افتاء نبوده و یک صاحب افتا هم نظر او را تأیید نکرده باشد» (نظری، ۱۳۹۱: ۱۳۹-۱۴۰).

شهید بهشتی نوآوری در تفقه را یک «پویش پویا و پرتوان» می‌داند. او عملکرد فقیهانی

بسان شیخ طوسی و علامه حلی که فقه شیعه بدست آنان ساختارمند گشت را الگوی مناسبی برای سایر فقیهان می‌داند؛ چرا که اینان در طول عمر خود بارها به تغییر نظر خویش راجع به مسئله واحد اقدام نموده و گاه در یک کتاب فقهی نیز رأی خویش را تغییر داده‌اند. شهید بهشتی این تغییر آرا که بر مبنای تفسیر جدیدی از ادله شرعی صورت می‌گیرد را نه تنها مایه تأسف برای فقهای پیشگامی چون شیخ طوسی و علامه حلی نمی‌داند، بلکه این تغییر آرا را نشان‌دهنده ظرفیت و قابلیت عظیم فقه شیعه در نوآوری و تغییر کنش‌ها و متدهای فقهی بر مبنای تحلیل‌های جدید از ادله شرعی می‌داند. شهید بهشتی در این زمینه می‌گوید:

«در تاریخ فقه‌مان، فقهای برجسته‌ای داریم که آنها نیز دارای ذهن نقاد و پدیده‌ای سرشار و اندیشه‌ای پویا بوده‌اند. علامه حلی و شیخ طوسی دو فقیه معروف هستند و هر دو دارای کتاب‌های فراوان و ما می‌بینیم که در مورد یک مسئله فقهی، علامه حلی در کتاب‌های مختلف، فتاوی‌ای گوناگون دارد. یعنی اندیشه‌اش پویاست. عجیب این است که گاهی در یک کتاب فقهی، یک مسئله‌ای بر حسب نیاز در دو جا مطرح شده؛ یک بار در آغاز آن کتاب و یک بار در پایان آن کتاب؛ و علامه تا کتاب را به آخر نرسانده دارای یک برداشت جدید می‌شده و درباره همان مسئله در پایان کتاب و در اواخر کتاب یک فتوای جدید می‌دهد. این ویژگی اندیشه‌های پویا و پرتوان است» (حسینی بهشتی، ۱۳۶۱، (پ): ج ۲، ص ۴۷۴-۴۷۵).

شهید بهشتی در موضع دیگر، باز به تقدیر و تمجید از این روحیه نوآوری بر مبنای درک جدیدی از ادله شرعی پرداخته و می‌گوید:

«مثلاً علامه حلی و علامه طوسی از فقهای هستند که خیلی کتاب نوشتند. وقتی می‌گویند نظر علامه حلی باید بگویند در چه سال و در چه کتابی. چه بسا علامه حلی و شیخ طوسی با نظر و فتوایی که در آثار پنجاه سالگی داشته، نظر و فتوایی که در سن سی سالگی

داشته را رد کرده... باید بگوییم ذهن‌های تیز و تند که یک پوشش باشتاب هستند، بدین گونه‌اند» (همان: ج ۲، ص ۴۸۲).

۴. جایگاه مقاصد شریعت در اجتهاد

مؤلفه‌های متعدد مقاصد شریعت و مذاق شارع از دیگر مواردی است که در روش‌شناسی اجتهادی شهید بهشتی نقش چشمگیر دارد. شهید بهشتی در مسائل گوناگون فکری و فقهی، به نقش و جایگاه کلیدی مقاصد شریعت و مذاق شارع اشاره می‌کند و گاه برای تثبیت این رویکرد روش‌شناسانه به بیان برخی مصادیق فقهی و چگونگی تأثیرگذاری مؤلفه‌های مرتبط با مقاصد شریعت و مذاق شارع در استنباط احکام شرعی می‌پردازد. در ادامه، مؤلفه‌هایی از مقاصد شریعت و مذاق شارع که بیشتر مورد تأکید شهید بهشتی بوده است، مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۴.۱. توجه به جایگاه عدالت در اجتهاد

عدالت اجتماعی محور بسیاری از تفکرات فقهی شهید بهشتی را تشکیل می‌دهد. او عدالت را پایه و قوام اداره جامعه می‌داند و می‌گوید:

«جهان و انسان بر پایه عدل و اعتدال و هماهنگی آفریده شده است و قانون تکوینی خداوند قانون عدل است و انسان در جهان مسئول اقامه عدل است. مسئولیت انسان این است که در پرتو قرآن و بیانات الهی، قسط را برپا دارند. بنابراین در جامعه اسلامی، جامعه‌ای که به راستی اسلامی باشد، هیچ چیزی که ضد عدل باشد نباید وجود داشته باشد» (همو، ۱۳۶۱، (ت): ج ۳، ص ۱۰۹۴).

این تفکر، ملازمات و آثار روشن خود را در بستر اجتهادات نظری شهید بهشتی پیاده می‌سازد. برای مثال در حوزه مسائل مربوط به حقوق مالکیت، شهید بهشتی سعی دارد تا از ادله شرعی مربوط به حیازت و احیا اراضی موات اطلاق‌زدایی کرده و ادله را منطبق با

ملزومات عدالت اجتماعی و رفع ظلم و استثمار، مقید نماید تا این اهرم مشروع که می‌تواند در صورت رعایت موازین، مایه گسترش آبادانی و توسعه اقتصادی و اجتماعی جامعه گردد، به‌وسیله‌ای برای تحصیل درآمدهای نامشروع تبدیل نشود. به همین دلیل شهید بهشتی حیازت از انفال و ثروت‌های عمومی را مقید به نیاز شخص و فراوانی ثروت‌های عمومی برای همگان می‌سازد و حیازتِ فراتر از نیاز را ملکیت آور نمی‌داند. همچنین از منظر شهید بهشتی، حیازت به قدر نیاز در صورتی منشأ مالکیت است که ثروت حیازت‌شده فراوان و در دسترس همگان باشد. اما در شرایط تنگنا و کمبود ثروت، حیازت‌کننده یا از حیث وضعی مالک مقداری که سهم دیگران محسوب می‌شود، نمی‌باشد، و یا اگر مالک ثروت حیازت‌شده باشد، از حیث تکلیفی موظف به توزیع آن در بین نیازمندان می‌گردد (همو، ۱۳۶۲: ۲۸-۲۹).

شهید بهشتی از اصل عدالت در جهت کاستن از فاصله طبقاتی بهره می‌گیرد و همان‌گونه که خود بدان تصریح می‌نماید، نظام حقوقی و اقتصادی اسلام را حائز اصول و قواعدی در جهت کاهش این فاصله قلمداد می‌کند و می‌گوید:

«من به شما می‌گویم تا زنده‌ام تحمل نخواهم کرد نظامی را که در آن انسان‌های بسیار کم‌درآمد در کنار انسان‌های پردرآمد زندگی کنند. من این را تحمل نخواهم کرد و تا آنجا که در توان دارم برای از بین بردن این خواهم کوشید؛ و اسلام هم این را نمی‌پسندد... و برای این مسائل هم راه‌حل‌های اسلامی اصیل خواهیم یافت و عمل خواهیم کرد» (همو، ۱۳۶۱، (ب): ج ۱، ص ۷۱-۷۲).

این آرای فقهی، حاصل کاربست فنی مقاصد شریعت در استنباطات فقهی و جایگاه عدالت در برداشت صحیح از اسناد و مدارک شرعی می‌باشد.

۴.۲. توجه به جایگاه اخلاق در اجتهاد

از دیگر مؤلفه‌های مقاصد شریعت که شهید بهشتی نگاه ویژه‌ای بدان داشته و آن را به‌عنوان یکی از محورهای مورد نیاز در امر تفقه و اجتهاد ملحوظ داشته، اخلاق است. بر اساس رویکرد شهید بهشتی، هر فقیهی باید جایگاه مناسبی را برای اخلاق در روش‌شناسی فقاهتی خویش بگشاید. برای مثال شهید بهشتی منشأ اصلی مالکیت را کار انسان می‌داند و دیگر اسباب تملک را فرع بر این منشأ قلمداد می‌کند. او در توجیه این مطلب تصریح می‌کند که از منظر ملاحظات اخلاقی، اسباب دیگری که متفرع بر کار انسان نیستند، بلکه متفرع بر سرمایه‌داری سودگرایانه هستند، نمی‌توانند به‌عنوان منشأ مالکیت قلمداد شوند. شهید بهشتی در بیان درخور توجهی در این زمینه می‌گوید:

«اساس در زندگی عبارت است از اخلاق؛ و این بدان معنی نیست که اقتصاد نقش مهمی ندارد؛ اتفاقاً نقش مهمی هم دارد، ولی زیربنا نیست. عامل اصلی این است که انسان متعادل بسازیم. انسان عدل و عدالت بسازیم و نظام عدل و عدالت بسازیم. با این نظر که نقش مهم روابط اقتصادی را در اخلاق انکار نمی‌کنیم و این معنا که در جامعه اسلامی، اخلاق و اقتصاد و معنویت و مادیت روی یکدیگر عکس العمل دارند. یعنی انسان یک مجموعه است؛ ولی در این مجموعه هر قدر ما انسان‌تر شدیم عامل اخلاق نقشش بیشتر می‌شود. بنابراین منشأ اصلی مالکیت، کار است» (همو، بی‌تا: ۳۰-۳۱).

شهید بهشتی توجه به نگرش‌های الهی و فرامادی را در فرایند استنباط احکام شرعی و همچنین در فرآیند نظام‌سازی اسلامی مورد تأکید قرار می‌دهد. او نظام‌سازی و استنباط حکم بر محور جهان‌بینی الهی را کاملاً متفاوت با نظام‌سازی و استنباط حکم بر محور جهان‌بینی مادی گرامی‌پندارد و می‌گوید:

«انسان دارای بینش ماتریالیستی و مادی‌گری با انسان دارای بینش الهی از یک سو متصل

به مبدأ و از سوی دیگر به معاد، خود به خود و به صورتی اجتناب‌ناپذیر، معیارهای فکری و مقیاس‌های بررسی‌شان، نمی‌تواند کاملاً و صد در صد یکسان باشد. حتی وقتی در يك مسئله مادی هم بحث می‌کنند، باز معیار و مقیاس‌شان با هم کم و بیش متفاوت است و اساساً نمی‌تواند تفاوت نداشته باشد. اینها نمی‌توانند از يك دیدگاه و از يك نقطه نظر به مسائل بنگرند. بالاخره دو دیدگاه است. یعنی وقتی مثلاً درباره مسأله اقتصاد یا سیاست یا معیشت بحث می‌کنند، با اینکه زمینه بحث، اقتصادی و مادی، و زندگی همین دنیایی است، اما نمی‌توان گفت که اینها در این زمینه با مقیاس کاملاً مشترك در حال بحث با یکدیگرند. شدنی نیست، دو مقیاس است» (همو، ۱۳۹۱، (الف): ۱۵۳-۱۵۴).

۴.۳. توجه به جایگاه فلسفه احکام در اجتهاد

از دیگر شاخه‌های مقاصد شریعت که شهید بهشتی نقش برجسته‌ای را برای آن در شیوه‌شناسی مدل‌های اجتهاد قائل است، فلسفه احکام می‌باشد. شهید بهشتی توجه مستنبط به فلسفه احکام را در مسیر استنباط ضروری می‌داند. بر این اساس گاه حکمی که دائرمدار علت و فلسفه‌ای خاص بوده است، با انتقای علت و فلسفه تشریع، مبنای خود را از دست می‌دهد. با ازیں رفتن فلسفه حکم در زمان‌های متأخر، بنای حکم نیز فرو می‌ریزد. شهید بهشتی همواره بر دقت و تأمل فقیه در فلسفه‌ها و علل تشریع هر حکم در مجموعه مقررات تشریعی تأکید می‌نماید. او در ضمن بیان حکم حرمت اخراج گوشت قربانی از سرزمین منا در مناسک حج، با نگاهی تعلیلی به فلسفه این حکم و منتفی شدن فلسفه حکم در زمانه کنونی، بیرون بردن گوشت قربانی از منا را در حال حاضر بی‌اشکال می‌پندارد و این مطلب را ضمن بیان قضیه‌ای، چنین بیان می‌کند:

«روز قبل از عید، روز عرفه، با عده‌ای از دوستان و آقایان علما و فضلاء برجسته که از ایران آمده بودند جلسه‌ای تشکیل دادیم ببینیم می‌توانیم فکری درباره گوشت‌های قربانی

بکنیم؟... تحقیق کردیم. یکی از افراد مطلع گفت: ما سال گذشته با مسئولان عربستان تماس گرفتیم. آنها گفتند: فتوای فقیهان آنان با این مسئله مخالف است... وقتی ما از امتیاز فقه جعفری نام می‌بریم... نمونه‌های جالبی از آن داریم که باید پیروان این مذهب آنها را بشناسند... این بن‌بست‌ها تا حدی به دست خود ائمه (علیهم السلام) باز شده است و این ما هستیم که خود را منتسب به این مکتب و این مذهب و این ائمه (علیهم السلام) می‌دانیم. گفته فقه با بیرون بردن گوشت قربانی از منا مخالف است و فقهایشان بیرون بردن گوشت قربانی از منا را صلاح نمی‌دانند. ریشه این مطلب چیست؟ ریشه مطلب این بود که در زمان پیغمبر (صلی الله علیه و آله) ایشان منع فرموده بود که گوشت قربانی را از منا بیرون ببرند... زیرا اگر اجازه داده می‌شد گوشت قربانی را بیرون ببرند، حاجی خودش آن را می‌برد و چیزی به کسی نمی‌رسید. بنابراین فلسفه دستور پیامبر این بوده است. در فقه وهابی یک نوع جمود هست و این نوع جمود در آنهاست. آنان فکر نمی‌کنند در آن موقع گوشت برای مصرف عموم هم کافی نبود؛ زیرا بسیاری از مردم برایشان امکان بردن قربانی وجود نداشت و لذا پیغمبر (صلی الله علیه و آله) و علی (علیه السلام) صد قربانی می‌بردند. چون صدها نفر بودند که یک رأس آن را هم نمی‌توانستند بیاورند. بنابراین باید در آن زمان بیرون بردن گوشت قربانی از منا قدغن می‌شد تا این گوشت‌ها همان‌طور که اساس تشریع بر این مطلب بوده است، در اختیار مصرف کنندگان بینوا قرار گیرد. اما بعد از آن وضع مالی عمومی مسلمان‌ها طوری شده است که بیشتر حجاج می‌توانند قربانی کنند و می‌کنند» (همو، ۱۳۶۷: ۸۶).

۵. نقش عرف، عقل و بنای عقلا در اجتهاد

شهید بهشتی در موضوعات متعدد فقهی، هرگاه راه ورود تعبد به آن موضوعات را مسدود می‌بیند، جایگاهی شایسته برای کاربست نگاه‌های عرفی، عقلی و عقلایی در استنباط

فقهی می‌گشاید. نمونه این رفتار را می‌توان در مسئله حيله‌های ربا مشاهده کرد. او برای اثبات بطلان معاملات ربوی که در آن از شیوه‌های متداول برای فرار از ربا استفاده می‌شود، به فهم عرف استناد کرده و درک عقلا را محور استنباط قرار می‌دهد. او درک عرف و عقلا از تمام راه‌های مرسوم برای فرار از ربا را کلاه‌گذاری می‌داند؛ چه این راه اجاره پول باشد یا ضمیمه نمودن چیز دیگر یا هر نام و عنوان دیگر. همین درک متفاهم عرفی و بنای عقلانی که مجموعه این راه‌ها را با عنوان کلاه‌گذاری شناسایی می‌کند کافی است تا هیچ عنوان شرعی توانایی انطباق بر این معامله را نداشته باشد. از این روی درک عرف و عقلا زمینه‌ای می‌شود تا شهید بهشتی استنباط فقهی خود را از مقوله متداول حیل ربا سامان بخشد (همو، ۱۳۶۹: ۸۷-۹۰).

شهید بهشتی دور شدن از شاخص عرف و بنای عقلا در معاملات را زمینه‌ای برای وهن شریعت می‌داند. او در مورد راه‌های پیشنهادی که در موضوع حیل ربا مطرح شده است، به راهی که برخی فقیهان پیشنهاد کرده و قرض به ضمیمه فروش مالی کم‌ارزش بمانند یک قوطی کبریت را مطرح کرده‌اند اشاره می‌کند و می‌گوید:

«این، همان چیزی است که دین ما را مسخره کرده است. این همان چیزی است که نسل جوان ما - به خصوص اگر واقعاً با چنین دینی روبرو شوند - حق دارند بگویند که این دین، مسخره و بازی است! فهمیده‌های دنیا حق دارند پرسند که چه می‌کنید؟ آیا کلاه بر سر خودتان می‌گذارید یا بر سر خدا؟ یا بعضی از وجوه دیگر که گاهی اخیراً حتی در بعضی از نوشته‌ها دیده شده است» (همو، ۱۳۹۰، (الف): ۴۸).

شهید بهشتی در تحلیل این حيله ربوی، یعنی قرض همراه با فروش مال محقر، به سیره خردمندان استناد می‌کند و می‌گوید:

«این خرید و فروش نیست! در هیچ جای دنیا يك قوطی کبریت، مثلاً، از دو ریال بیشتر

نمی‌ارزد. همین قدر که آن را يك تومان معامله کردی می‌گویند: "بین چه کاسه‌ای زیر این نیم کاسه است!"، یا می‌گویند: "فلان کس مخش عیب کرده که قوطی کبریت دو ریالی را يك تومان می‌خرد!". آن وقت معامله‌اش سفهی و باطل است... در واقع اینها کلاه و بازی است. اینها را باید دور ریخت. در فقه - فقه فقهی - اینها مطرح نیست» (همان: ۴۸-۴۹).

در نهایت، شهید بهشتی دانش فقه را در شاخه‌های غیر عبادی، متکفل بررسی و شناخت احکام راجع به موضوعات متداول در عرف جامعه و سیره خردمندان می‌داند و می‌گوید:

«فقه عبارت است از شناخت احکام معاملات عقلانی رایج در میان مردم. و گرنه شناخت يك حکمی که اساساً در میان جامعه‌ای در دنیا و در نزد عقلای دنیا موضوعی ندارد، موضوع بحث نیست. اینکه شناخت فقه و حکم خدا نیست» (همان: ۴۹).

شهید بهشتی از تناقض در مبانی نظری و رویه‌های فقهی انتقاد می‌کند. او معتقد است که با آنکه برخی فقیهان از شاخص عرف در موضوع‌شناسی احکام فقهی دم می‌زنند، اما در عمل و در فرآیند استنباط، چندان به این مبنا پایبند نبوده و از تلقی عرف عدول می‌کنند. او در این زمینه می‌گوید:

«با کمال تأسف دیده می‌شود که در مسائل فقهی، در يك جا همه‌اش سراغ عرف می‌رویم و می‌گوییم عرف را حاضر کنید و ما از عرف دوریم و عرفیات ما خوب نیست؛ عرف را بیاورید. بعد در جاهایی با يك تیزی که پیدا کردیم، چنان بی‌اعتنا به عرف، می‌تازیم و تعمیم می‌دهیم که آن سرش ناپیداست» (همان: ۱۹۱).

شهید بهشتی به موضوع فروش دین به قیمت کمتر اشاره می‌کند که به صرف اشاعه واژه «فروش دین» نباید از منطقی عرف دور افتاد. او با استناد به اینکه عرف، دین را موضوع بیع و خرید و فروش نمی‌داند و بر چنین معامله‌ای عنوان بیع و خرید و فروش را مترتب نمی‌نماید، این معامله را بسان داد و ستد وام و معاملات دینی ربوی دانسته و از این روی به بطلان آن

نظر می‌دهد (همان: ۱۹۱-۱۹۲).

۶. توجه به رویکردهای فطری در اجتهاد

از منظر شهید بهشتی، روش‌شناسی اجتهاد در موضوعات مرتبط با سیاسیات، اجتماعیات، عقود و ایقاعات تفاوتی عمیق با روش‌شناسی اجتهاد در موضوعات مرتبط با عبادات دارد. به عقیده او باید به این مفروض پیشینی ملتزم بود که نصوص شرعی مربوط به موضوعات دسته اول، برای سامان یافتن و منظم شدن امور این جهانی فراهم آمده است. از این روی باید با منطق فطرت و وجدان عام بشر سازگار افتد تا بتواند مقصد و مقصود خویش را در بهبود زندگی افراد جامعه به انجام رساند. بنابراین باید با رویکرد فطری به تفسیر نصوص شرعی اقدام کرد.

برای مثال شهید بهشتی تمامی اسباب مالکیت‌آور را از منبع فطرت اقتباس می‌کند و منطق فطری و وجدانی بشریت را حاکم بر تشخیص اسباب ملکیت‌ساز می‌داند. تلاش او آن است که تمامی مباحث راجع به منشأ و اسباب مالکیت، تئوری‌های مالکیت و تقسیم‌بندی‌های موجود در این حوزه را بر مبنای فطرت و وجدان عام بشر مطرح نماید (همو، ۱۳۶۲: ۷۵؛ همو، بی‌تا: ۹۵). از این روی شهید بهشتی در این بحث مکرراً مخاطب خویش را به فطرت بشریت احاله می‌دهد و عقل و بنای عقلا را راهی برای کشف گزاره‌های فطری تلقی می‌کند. با این طرز تحلیل، شهید بهشتی روایات مربوط به اسباب مالکیت را به کلی از قبیل امضائات شارع تلقی کرده و همگی را در زمره احکام امضائی می‌پندارد که مؤید تلقی فطرت، وجدان، عقل و بنای عقلا می‌باشند.

یکی از مقولاتی که شهید بهشتی براساس منطق فطرت به طرح آن اقدام کرده است، مالکیت خداوند می‌باشد. از منظر شهید بهشتی، مالکیت خداوند بر جهان و تمام عناصر و اشیای موجود در آن به لحاظ منطق طبیعت و فطرت قابل درک می‌باشد؛ چراکه مالکیت

پدیدآورنده شیء بر خود آن شیء از بدیهیات فطری به شمار می آید. آیات متعددی در قرآن با عبارت "له" و "الله" بر این مالکیت تصریح دارد (همان: ۱۷-۱۹؛ همو، بی تا: ۸۷).

از منظر شهید بهشتی، کار مولد و خلاق بر اساس منطق فطری، اولین و اصلی ترین منشأ مالکیت می باشد (همو، ۱۳۶۲: ۱۹؛ همو، بی تا: ۳۱). شهید بهشتی در تشریح علت مالکیت آور بودن کار مولد و خلاق، از منظر فطرت و وجدان بشر به تحلیل فطری فلسفه مالکیت آور بودن کار اقدام نموده است. او معتقد است هر کس که پدیدآورنده چیزی باشد، به لحاظ فطری مالک و صاحب اختیار آن محسوب می شود؛ چراکه فراورده های تولیدی هر شخص به منزله بخشی از وجود او و یا عینیت یافته از وجود او محسوب می شوند. به همین دلیل انسان همان گونه که بر کار خود و بر نیروی کار خود مالکیت دارد بر نتایج و فراورده های کار خود که تجسم و تبلور خارجی و عینی نیروی کار خود می باشد نیز مالکیت می یابد (همو، بی تا: ۷ و ۱۰ و ۱۱).

حیازت مباحات از دیگر اسباب و مناشی مالکیت است که شهید بهشتی فلسفه مالکیت آور بودن آن را منطبق با منطق فطرت و وجدان آدمی می داند. بهشتی فلسفه مالکیت آور بودن حیازت را در این نکته می داند که فطرت و وجدان برای جمیع انسان ها در کل طبیعت اعتبار مالکیت می کند؛ چراکه طبیعت ملک مشترک همه انسان ها است (همو، ۱۳۶۲: ۲۷-۲۸؛ همو، بی تا: ۱۷-۱۸). همچنین شهید بهشتی کار خدماتی را از منظر فطرت و

۱. «لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»: بقره: ۱۱۶؛ نحل: ۵۲؛ حشر: ۲۴.

«لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ»: بقره: ۲۵۵؛ نساء: ۱۷۱؛ یونس: ۶۸؛ ابراهیم: ۲؛ طه: ۶؛ حج: ۶۴؛ سبأ: ۱؛ شوری: ۴ و ۵۳.

«لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ»: بقره: ۲۸۴؛ آل عمران: ۱۰۹ و ۱۲۹؛ نساء: ۱۲۶ و ۱۳۱ و ۱۳۲؛ نجم: ۳۱؛ حشر: ۱؛ صف: ۱؛ جمعه: ۱؛ تغابن: ۱.

«لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»: نساء: ۱۷۰؛ یونس: ۵۵؛ نور: ۶۴؛ لقمان: ۲۶؛ حدید: ۱.

فقه، از دیگر اسباب مالکیت به‌شمار می‌آورد (همو، ۱۳۶۲: ۳۴-۳۵؛ همو، بی‌تا: ۲۴-۲۶). هر چند واژه «فطرت» در اسلام و فقه شیعه، دارای سابقه‌ای طولانی و دربردارنده مفاهیم عمیقی است، اصطلاح «حقوق فطری» اخیراً در میان حقوق‌دانان مطرح شده است. در تألیفات و تقریرات برخی فقیهان و اصولیان متأخر بسان شهید سیدمحمدباقر صدر، بارها اصطلاح «حق ذاتی» دیده می‌شود (صدر، ۱۴۱۷ق: ج ۸، ص ۷۱؛ همو، ۱۴۱۸ق: ج ۱، ص ۳۷۲ و ج ۲، ص ۲۰۵ و ۳۶۷ و ۷۸). همچنین اصولیان در مباحث مربوط به مستقلات عقلیه از تعبیر «عقل فطری» به کرات نام برده‌اند (انصاری، ۱۴۱۶ق: ج ۱، ص ۱۷ و ۱۸ و ۵۵ و ۵۷ و ۵۹).

۷. برتری اجتهاد اجتماع‌محور بر اجتهاد شخص‌محور

نگرش‌های فقهی و فکری خردنگر با مجرد دیدن همه موضوعات و بدون در نظر گرفتن روابط میان عناصر و مؤلفه‌های گوناگون، برای هر موضوع، حکمی بریده و منقطع صادر می‌نمایند. اینکه حکم مزبور توانایی اداره جامعه را دارد و به مصلحت اجتماع است یا خیر، در این نگرش‌ها لحاظ نمی‌شود.

در مقابل، نگرش‌های جامع‌نگر با پیوند عوامل، عناصر و مؤلفه‌های شکل‌گیری نظام اجتماعی، در تلاشند تا تأثیر احکام صادره در موضوعات گوناگون را بر سایر نهادها و موضوعات مدنظر قرار دهند. در این نگرش برخلاف نگرش نخست، منفعت هر شخص به تنهایی مورد ملاحظه قرار نمی‌گیرد؛ بلکه تأمین منفعت هر شخص باید همراه با تأمین منافع سایر افراد جامعه مورد ملاحظه قرار گیرد.

شهید بهشتی را می‌توان از پیشقراولان نگرش‌های جامع‌نگر فقهی بعد از پیروزی انقلاب اسلامی دانست. برای مثال ایشان در مقابل نظر فقیهانی که نرخ‌گذاری را فاقد دلیل و توجیه شرعی می‌دانستند، یک‌تنه قد علم می‌کند و اداره جامعه بر طبق احکام الهی و جلوگیری از هرج و مرج اجتماعی و اجحاف به توده‌های مردم را در گرو قیمت‌گذاری می‌داند

(حسینی بهشتی، ۱۳۶۹: ۲۶-۲۷).

شهید بهشتی عنصر «مصلحت» را به عنوان یکی از مؤلفه‌های مهم در اجتهاد و استنباط فقهی، به منظور محافظت از ضروریات اجتماعی قلمداد می‌کند. او در مسئله قرعه کشی مؤسسات تولیدی و تجارتی برای دادن جوایز به مشتریان خود، ضمن پذیرش صحت اصل قرعه کشی، معتقد است که اگر مصلحت جامعه اقتضا نماید، بدین معنا که قرعه کشی باعث زیان‌های کلان اجتماعی گردد، حاکم یا حکومت اسلامی می‌تواند به صورت موقتی مانع قرعه کشی مؤسسات شود و در این حالت، قرعه کشی براساس حکم ثانوی تحریم می‌گردد (همو، ۱۳۹۰، الف): (۲۱۵-۲۱۶).

آنچه مهم است این است که مصلحتی که می‌تواند حکم اولی الهی را تغییر دهد با چه شیوه‌ای باید تشخیص داده شود. شهید بهشتی معتقد است اولاً مراد از مصلحت، مصالح اسلامی است و باید ضوابط و موازین شریعت اسلام در تشخیص مصلحت مدنظر قرار گیرد. ثانیاً مصلحت نمی‌تواند به شخص یا گروه خاصی تعلق گیرد؛ بلکه متعلق مصلحت، جامعه و تمامی اقشار آن می‌باشد (همان: ۲۱۷).

شهید بهشتی معتقد است که فقه اسلامی با کندی و با تأخیر در حال حرکت به سمت پذیرش عامل «مصلحت جامعه» به عنوان یکی از مؤلفه‌های تأثیرگذار در فتوا است. او به دو فتوای امام خمینی اشاره می‌کند که در فتوای نخست، تثبیت قیمت کالاها و ممنوع کردن مالکان از فروش اموالشان به قیمتی فراتر از قیمت مصوب را جایز نمی‌داند. ولی در فتوای دوم، هر کاری که به نظام معیشتی و اجتماعی مردم مربوط باشد و عنصر مصلحت جامعه در آن دیده شود را برای حاکم جامعه اسلامی جایز می‌داند، مانند تثبیت قیمت‌ها و انحصار تجارت (خمینی، بی تا: ج ۲، ص ۶۲۶). شهید بهشتی، تدقیق در مدلی از اجتهاد که به این فتوای امام خمینی منتج شده است را در جهت نظام‌سازی اجتماعی و پیاده‌سازی اسلوبی

اسلامی برای مدیریت جامعه، از ضروریات تفقه در عصر اخیر می‌داند. او با انتقاد از متحجرانی که تفقه را بر همان مبنای تفقه فردمحور و بدون ملاحظه ضروریات اجتماع، مصالح جامعه و اقتضائات اداره جامعه می‌پسندند، طراحی نظام‌های اجتماعی بر محور شریعت اسلام را وابسته به نظریاتی از قبیل فتوای امام خمینی می‌داند و می‌گوید:

«این مسئله‌ای است که با کمال خوشوقتی به‌صورت فتوا در کتاب‌های فتوایی آمده است. البته مسئله‌ای است که از خیلی پیش مطرح بوده است و مسئله‌ای است که مرحوم میرزای نائینی (رحمة الله علیه) در يك دوره خاصی از ادوار زندگی اجتماعی ما، برای نخستین بار، درباره‌اش کتاب نوشت و زمینه‌های علمی آن را بیان کرد. کتابی که بتواند مغزهای متحجر را تکان بدهد تا معلوم باشد که باید در جامعه اسلامی برای اداره صحیح نظام زندگی فکر کرد، کار کرد، کار نو و صحیح کرد؛ ولی کار نویی در چارچوب معیارهای اصیل اسلام و در جهت مصلحت جامعه اسلام که خود به خود در جهت مصلحت جامعه بشری هم هست... اما در رساله‌های عملیه تا پیش از این، این مطلب نیامده بود. خوشحالیم که گُند پیش رفته‌ایم، اما حداقل پیش رفته‌ایم؛ و این مطالب در رساله‌های عملیه هم آمده است» (حسینی بهشتی، ۱۳۹۰، (الف): ۲۱۸-۲۱۹).

۸. پرهیز از تفسیر به رأی

شهید بهشتی در مواقع و مواضع متعدد بر اجتناب مستنبط از تفسیر به رأی نسبت به ادله شرعی تأکید نموده است. تفسیر به رأی می‌تواند تحت تأثیر عوامل گوناگون رخ دهد. برای مثال شرایط و اوضاع و احوال زمانی و محیطی و جو حاکم بر محیط اجتماعی می‌تواند مستنبط را به برداشتی از آیات و روایات، منطبق با جو موجود وادارد. شهید بهشتی استنباط این‌چنینی را انحراف در برداشت قلمداد می‌کند. اگر نوع نگرش مستنبط به وقایع و رخدادهای عصری و زمانی منجر به برداشتی از ادله شرعی، منطبق با ذوقیات و سلاقیات

شخصی مستنبط گردد، از منظر شهید بهشتی انحراف در استنباط قلمداد می‌گردد. شهید بهشتی، فقیهان را به شدت از این برداشت‌های مغایر با ظهورات ادله برحذر می‌دارد. او برای تقریب مطلب به ذهن، به یکی از برداشت‌های صورت گرفته از آیه «أَقِمْوَا الصَّلَاةَ» (بقره: ۴۳ و ۸۳ و ۱۱۰؛ نساء: ۷۷؛ انعام: ۷۲؛ یونس: ۸۷؛ نور: ۵۶؛ روم: ۳۱؛ مزمل: ۲۰) اشاره کرده و می‌گوید:

«در این برداشت‌های زنده گاهی به یک نوع انحراف‌های خنده‌دار برخورد می‌کنیم. این انحراف خنده‌دار مربوط [است] به یک آقای طلبه که مراحل تحصیلی معمولی را تا پایان سطح نسبتاً خوب گذرانده و در شهر خودش درس می‌دهد. ایشان در حدود سیصد صفحه به صورت مرتب تعدادی از آیات سوره حمد و سوره بقره را تفسیر کرده بود. من در حدود دوازده صفحه این نوشته را دیدم... مجبور شدم هفده صفحه برای دوازده صفحه نقد بنویسم. سپس خطاب به نویسنده نوشتم، انصاف بده نمی‌شود از یک منتقد انتظار داشت که برای کتاب سیصد صفحه‌ای احیاناً پانصد صفحه یا دویست و پنجاه صفحه نقد بنویسد. یک نگاهی به بحث‌های دیگر کردم. به مطلبی برخورددم که حالا نقل می‌کنم.

ایشان می‌رسد به آیه «أَقِمْوَا الصَّلَاةَ» که «أَقِمْوَا الصَّلَاةَ» را معنی می‌کند: «برپای دارید آتش انقلاب را». می‌گوید صلوٰة یعنی آتش انقلاب. صلوٰة به معنای نماز نیست و دلیل مطلب خود را از قرآن می‌آورد و می‌گوید: «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» (عنکبوت: ۴۵). صلوٰة بازدارنده از زشتی‌ها و ناپسندی‌ها و تجاوزها و ظلم‌هاست... حال نگاه می‌کنم که الان پانصد یا ششصد میلیون مسلمان که حداقل سیصد میلیون مرتب نماز می‌خوانند... این نماز می‌خواسته بازدارنده از فحشا باشد، عملاً نیست. نماز هست... بغی و

فحشا و منکر هم هست.

با این کشف مهم معلوم شده در طول این چهارده قرن از خود پیامبر خدا تا همه مردم دیگر، صلوٰه و اقامه صلوٰه را عوضی می‌فهمیدند و لابد این آقا «قد قامت الصلوٰه» را که قبل از هر نماز می‌گوییم می‌گوید برپاشد آتش انقلاب... این هم تفسیر به رأی است. این را هر آدم منصفی، هر آدم معتقد به اینکه قرآن کتاب وحی است اگر بیاید و ببیند با این متن و بر سر این متن این بلاها آورده می‌شود می‌گوید آقا دست بردارید؛ برای خودتان نشسته‌اید و جمع‌بندی‌های متناسب با خواسته‌های خودتان می‌کنید. قرآن کتاب انقلاب است... اما مگر آیات انقلابی در قرآن قحط است که ما برای نشان دادن چهره انقلابی اسلام، «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» را به این معنی بگوییم... مگر آتش انقلاب صددرصد جلوی فحشا و منکر و بغی را گرفته... در فهم «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» این قدرها در تنگنا نیستیم که صلوٰه را آتش انقلاب معنی کنیم... این نوع روبروشدن با آیات قرآن کریم همان تفسیر به رأی است که سبب می‌شود این کتاب الهی از اصالت بیفتد» (حسینی بهشتی، ۱۳۶۱، (الف): ۱۱؛ همو، ۱۳۶۱، (ت): ج ۳، ص ۸۷۰-۸۷۱).

از دیگر عوامل تفسیر به رأی که شهید بهشتی، فقیهان را در پروسه استنباط از آن برحذر می‌دارد و آن را یکی از عوامل انحراف، تحریف و بدفهمی در برداشت از ادله شرعی قلمداد می‌کند آن است که فهمنده در صدد دلیل تراشی و حجت‌سازی برای یک اندیشه از پیش پذیرفته‌شده برآید. شهید بهشتی در پردازش این آسیب تفقه به نمونه قابل تأملی اشاره می‌کند. مستنبطی که ابتدا مکتب مارکسیسم را مطالعه کرده و استدلال این مکتب در نفی مالکیت شخصی و خصوصی را مورد پذیرش قرار می‌دهد، سعی می‌کند برای این پسندِ پیشینی خویش دلیل شرعی دست و پا کند. برای مثال به آیه «وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي

الأرض» (آل عمران: ۱۰۹ و نساء: ۱۲۶ و ۱۳۱ و ۱۳۲؛ نجم: ۳۱) استناد کرده و مراد از ملکیت مطلق خداوند را نفی ملکیت خصوصی بشر می‌داند تا برای اندیشه از قبل پذیرفته‌شده خویش پشتوانه قرآنی درست کرده باشد. شهید بهشتی معتقد است که این سبک استنتاج از ادله شرعی منطبق با انتظارات فهمنده انجام می‌گیرد؛ یعنی فهمنده از قرآن و روایات انتظار دارد تا اندیشه خاصی را مورد تأیید یا رد قرار دهد (حسینی بهشتی، ۱۳۶۱، (ت): ج ۳، ص ۸۷۹-۸۸۰).

۹. توجه به معنای رایج الفاظ در عصر تشریع

یکی دیگر از صناعات اجتهاد که در روش‌شناسی استنباط مورد بحث قرار گرفته و از نکات ظریفی است که توسط شهید بهشتی مورد اشاره و تذکار قرار گرفته، توجه مستنبط به معنای رایج واژه‌ها و عبارات مستعمل در ادله شرعی در زمان صدور ادله است؛ چرا که واژگان و عبارات مزبور در طول قرون متمادی با تغییر در معنا و یا قلت استعمال مواجه می‌شود. شهید بهشتی ضمن تأکید بر دقت در معانی الفاظ و عبارات در عصر تشریع، به نمونه قابل تأملی اشاره می‌کند. او از قول یک طبیعت‌شناس مسلمان، چنین نقل می‌کند که برای اثبات حرکت زمین به آیه «أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ كِفَاتًا» (مرسلات: ۲۵) استشهد می‌کند. در لغت جدید عرب، واژه «کفات» به معنای پرنده تیزپرواز استعمال می‌شود و از همین روی طبیعت‌شناس مزبور، معنای آیه را پرواز کردن زمین دانسته بود. حال آنکه شهید بهشتی با تصریح بر این مطلب که در استنباط باید به معنای رایج الفاظ در عصر تشریع دست یافت، این برداشت را نادرست می‌داند؛ چرا که واژه «کفات» در زمان نزول آیه با معنای پرنده تیزپرواز مورد استعمال رایج قرار نمی‌گرفت (حسینی بهشتی، ۱۳۶۱، (ت): ج ۳، ص ۸۶۵).

شهید بهشتی تصریح می‌کند که فقیه نباید ادله شرعی را براساس خواسته‌ها و اهداف شخصی تفسیر کند. از همین روی، اثبات حرکت زمین نمی‌تواند مجوز برداشتی ذوقی و

سلیقه‌ای از آیات قرآن باشد.

۱۰. توجه به سیاق ادله

از دیگر مواردی که شهید بهشتی در روش‌شناسی اجتهاد و استنباط بدان تأکید دارد توجه به سیاق عبارات موجود در ادله شرعی به منظور استنباط حکم صحیح می‌باشد. برای مثال شهید بهشتی در مورد معنای واژه «کفات» در آیه «أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ كِفَاتًا» (مرسلات: ۲۵)، سیاق آیات را روشن‌کننده مراد آیه می‌داند؛ زیرا در آیه بعد، این گونه آمده است: «أَحْيَاءَ وَ أَمْوَاتًا» (مرسلات: ۲۶). آیه دوم اشعار به معنای اصلی کفات در آیه نخست دارد، یعنی محلی دربرگیرنده چیزهای دیگر است (حسینی بهشتی، ۱۳۶۱، (ت: ج ۳، ص ۸۶۵).

شهید بهشتی توجه به ارتباط ارگانیک میان آیات قرآن را روش مناسبی برای فهم درست معنای آیات می‌داند. گرچه گاه فهم این ارتباط دشوار است و نیاز به فحوص در تاریخ قرآن و تاریخ نزول آیات دارد (همان: ج ۳، ص ۸۶۷). در این میان، از منظر شهید بهشتی، توجه به ترتیب نزول آیات صادره درباره موضوع واحد از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. گاه درباره یک موضوع، چند آیه در زمان‌های متعدد و تحت تأثیر شرایط گوناگون نازل می‌شود. مقصود نهایی شارع تنها با توجه به ترتیب تاریخی نزول آیات مشخص می‌شود (همو، ۱۳۶۱، (ت: ص ۸۶۸).

۱۱. توجه به فضای صدور ادله

از دیگر مواردی که شهید بهشتی در روش استنباط و اجتهاد بدان تأکید می‌نماید، توجه به شرایط محیطی و اوضاع اجتماعی حاکم بر صدور هریک از ادله شرعی می‌باشد. روشن است که هر آیه و روایت در فضای خاص اجتماعی، سیاسی و اقتصادی صادر می‌شود. کسانی که در آن فضا حضور دارند با توجه به حضور ذهن، فوراً با معنای مدنظر شارع ارتباط برقرار می‌کنند. در این حالت معنای ادله شرعی به همراه محدوده اجرایی و قیود و

ضوابط آن، به درستی درک می‌شود. اما برای نسل‌های بعد که از آن فضا فاصله می‌گیرند، فهم معنای صحیح و یا قیود و لوازم آن به راحتی میسر نیست. در این وضعیت است که شهید بهشتی به فهمنده و مستنبط توصیه می‌کند تا با مطالعات تاریخی، خود را در آن فضا و شرایط و اوضاع و احوال اجتماعی قرار دهد تا فهم درستی از ادله به دست آورد (همان: ص ۸۶۶).

۱۲. توجه به فرازمانی و فرامکانی بودن شریعت

از منظر شهید بهشتی، فقیه باید در استنباط خویش به این مسئله توجه جدی داشته باشد که شریعت اسلام، شریعت جاوید است و قرآن آخرین کتاب الهی است. بنابراین نه می‌تواند محصور در زمان تشریع باقی بماند و نه می‌تواند منحصر به جامعه عربستان باشد. بر این اساس، احکام فقهی باید بتواند قابلیت انطباق بر شرایط زمانی و مکانی دیگر را نیز داشته باشد. این مسئله ایجاب می‌کند که فقیه از ارائه احکامی که تنها قابلیت انطباق بر شرایط زمانی و مکانی خاص دارند اجتناب نماید. از این روی، ادله شرعی نباید بگونه‌ای تفسیر و تحلیل شوند که منحصر در شرایط مکانی و زمانی خاص باشند. شهید بهشتی در اثبات این رویکرد به آیه‌ای از قرآن که پیامبر (صلی الله علیه و آله) را «رَحْمَةً لِّلْعَالَمِینَ»^۱ معرفی می‌کند استشهد می‌جوید. بر مبنای این آیه، شهید بهشتی معتقد است خطاب پیامبر (صلی الله علیه و آله) و آیین او نباید در چارچوبی خاص منحصر بماند. لکن فضای نزول، جو حاکم، شرایط اجتماعی و اوضاع و احوال پیرامونی و سیاسی در زمان صدور ادله باید مدّ نظر قرار گیرد (همان: ص ۸۶۸).

۱. «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِینَ» (انبیاء: ۱۰۷). البته شهید بهشتی آیه را به اشتباه «تنزیلاً للعالمین» خوانده است که چنین خطایی در قرآن به پیامبر (صلی الله علیه و آله) وجود ندارد.

نتیجه

شهید بهشتی به عنوان یکی از فقیهان عصر اخیر که با مبانی روشن در حوزه‌های متعددی از فقه و حقوق صاحب نظر و قلم بوده است، از روش‌شناسی اجتهادی و متدولوژی خاص در عرصه استنباط حکم بهره‌مند است که تعلق خاطر او به بعضی از مدرسه‌های فقهی را به نمایش می‌گذارد. لکن با توجه به مؤلفه‌های تأثیرگذار در روش‌های استنباطی شهید بهشتی می‌توان به این نتیجه رسید که او به هیچ یک از مدرسه‌های فقهی التزام کامل نداشته و در تلاش برای اخذ و بهره‌گیری از مؤلفه‌های ارزشمند هریک از مدارس فقهی می‌باشد.

از منظر روش‌شناسی توصیفی مدرسه‌ای، با وجود عدم اعتنای بیش از حد شهید بهشتی به شهرت و اجماع، می‌توان میان روش اجتهادی او با روش اجتهادی مدرسه فقهی صنعت‌محور و صغرا و کبرایی محقق نائینی و برخی از شاگردان ایشان از قبیل محقق خوئی مشابهت برقرار کرد. در مقابل، بهره‌گیری از منبع‌واره‌هایی بسان مقاصد شریعت و مذاق شارع در آرای فقهی شهید بهشتی و به کارگیری مؤلفه‌هایی نظیر عدالت، اخلاق، عرف و بنای عقلا در استنباط احکام فقهی، هماهنگی او با مدرسه فقهی تجميع‌ظنون که در رأس آن، شیخ انصاری قرار دارد را می‌رساند.

از منظر روش‌شناسی توصیفی شخصی، شهید بهشتی را باید در زمره مجتهدان تحلیلی عرف‌محور بشمار آورد. نگاه عمیق او به فطرت و وجدان بشر و معرفی گزاره‌های عقل مستقل و بنای جاری بین خرمندان به عنوان ابزار و وسایل کشف‌کننده از فطرت، و تحلیل موضوعات فقهی مرتبط با سیاسیات، اجتماعیات، عقود و ایقاعات از دریچه فطرت و وجدان عام بشر، روش اجتهادی او را به شدت مشابه با روش فقیهان تحلیلی با رویکرد عرفی قرار می‌دهد. سعی وافر او برای نهادینه کردن احکام شریعت در زندگی جاری مردم و تلاش برای برقراری وفاق و هماهنگی بین احکام فقهی با جریان عمومی زندگی از محورهای

مهمی است که او را قرین فقیهان تحلیلی عرف محور قرار می دهد. کاستن از تعبد بر نصوص روایی، کاستن از جمود بر آرای فقهی، تحلیل ادله نقلی بر مبنای منطق سلیم عقلی و عقلایی، تلاش برای همساز کردن نصوص با درک عام و فطرت بی پیرایه بشر، از مضامین روشنی است که در آرای شهید بهشتی بدان تأکید می شود و قرابت او را با رویکرد فقه تحلیلی عرفی جلوه گر می سازد. همچنین ملاحظه عمیق و دقیق پیامدها، نتایج و آثار فتاوی فقهی بر جامعه، زندگی مردم و حکومت سیاسی، مفارقت عیان میان روش اجتهادی شهید بهشتی با روش اجتهادی تطبیقی که به مکتب «تطبیق قواعد، ولو بلغ ما بلغ» مشهور است را آشکار می سازد.

منابع

۱. انصاری، مرتضی، فرائد الاصول، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، چاپ پنجم، ۱۴۱۶ق.
۲. اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، صورت مشروح مذاکرات مجلس
۳. بررسی نهائی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، تهران: چاپخانه مجلس شورای اسلامی، چاپ اول، ۱۳۶۴.
۵. استرآبادی، محمدامین، الفوائد المدنیة و بذیلة الشواهد المکیة، تحقیق رحمت الله رحمتی اراکی، قم:
۶. دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم، ۱۴۲۶ق.
۷. حسینی بهشتی، سیدمحمد، اقتصاد اسلامی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ اول، ۱۳۶۲.
۸. _____، (الف)، بانکداری، ربا و قوانین مالی اسلام، تهران: بنیاد نشر آثار و اندیشه‌های شهید دکتر بهشتی، ۱۳۹۰.
۹. _____، (ب)، مبانی نظری قانون اساسی، تهران: بنیاد نشر آثار و اندیشه‌های شهید دکتر بهشتی، چاپ چهارم، ۱۳۹۰.
۱۰. _____، حج در قرآن، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۶۷.
۱۱. _____، ربا در اسلام، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۹.
۱۲. _____، (الف)، روش برداشت از قرآن، تهران: حزب جمهوری اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۶۱.
۱۳. _____، (ب)، مجموعه مصاحبه‌ها و سخنرانی‌های شهید بهشتی (او به‌تنهایی یک ملت بود)، ج ۱، تهران: انتشارات واحد فرهنگی بنیاد شهید، چاپ اول، ۱۳۶۱.

۱۴. _____ (پ)، مجموعه مصاحبه‌ها و سخنرانی‌های شهید بهشتی (سید مظلومان امت)، ج ۲، تهران: انتشارات واحد فرهنگی بنیاد شهید، چاپ اول، ۱۳۶۱.
۱۵. _____ (ت)، مجموعه مصاحبه‌ها و سخنرانی‌های شهید بهشتی (بهشتی اسطوره‌ای بر جاودانه تاریخ)، ج ۳، تهران: انتشارات واحد فرهنگی بنیاد شهید، چاپ اول، ۱۳۶۱.
۱۶. _____ مسئله مالکیت، تهران: سیدجمال، بی تا.
۱۷. ۱۴. خمینی (امام)، سیدروح‌الله، تحریر الوسيلة، قم: مؤسسه مطبوعات دار العلم، چاپ اول، بی تا.
۱۸. صدر، سیدمحمدباقر، بحوث فی علم الاصول، تقرير حسن عبد الساتر، بیروت: الدار الاسلامیة، چاپ ۱۹. اول، ۱۴۱۷ق.
۲۰. _____ دروس فی علم الاصول، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ پنجم، ۱۴۱۸ق.
۲۱. عابدی شاهرودی، علی، «روش‌ها، منابع و ادله در علم اصول»، جایگاه‌شناسی علم اصول، به کوشش ۲۲. سیدحمیدرضا حسنی و مهدی علی‌پور، قم: انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۸۵.
۲۳. عراقی، آفاضیاء الدین، شرح تبصرة المتعلمین، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
۲۴. ۱۹. موسوی قزوینی، سیدعلی، الاجتهاد و التقليد (التعليقة على معالم الاصول)، تحقیق سیدعلی علوی ۲۵. قزوینی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول، ۱۴۲۷ق.

۲۶. _____، ینابیع الاحکام فی معرفة الحلال و الحرام، تحقیق سیدعلی
علوی قزوینی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول، ۱۴۲۴ق.
۲۷. نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، بیروت: دار إحياء
التراث العربی، چاپ
۲۸. هفتم، ۱۴۰۴ق.
۲۹. نظری، مرتضی، خاطرات ماندگار از زندگی آیت‌الله دکتر سیدمحمد حسینی
بهشتی، تهران: دفتر
۳۰. نشر فرهنگ اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۹۱.

