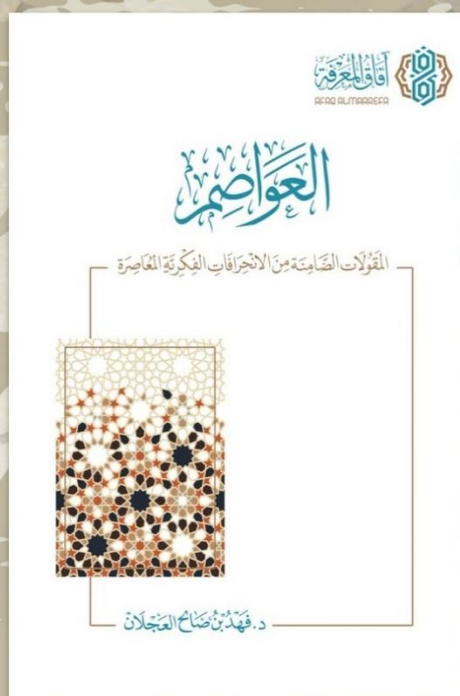


سخنان محافظ (۱۹)

احکام شرعی در یک سطح نیستند

دکتر فهد العجلان | ترجمه: عبدالله شیخ آبادی



سخنان محافظ | احکام شرعی در یک سطح نیستند |

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سخنان محافظ (۱۹) احکام شرعی در یک سطح نیستند

احکام شرعی از نظر ثبوت و قطعیت متفاوتند و در این زمینه در یک سطح قرار ندارند؛ بلکه برحسب قوت دلایلی که دارند، دارای درجاتی هستند. این احکام را می‌توان به چند درجه تقسیم کرد:

۱- احکام ضروری: این احکام در بالاترین درجات قوت قرار دارند. ثبوت آنها به حدی از ضرورت می‌رسد که حکمشان بر هیچ مسلمانی پوشیده نیست؛ زیرا دلایلشان برای همه آشکار و روشن است و معمولاً شناخت آنها بر مسلمان پوشیده نمی‌ماند.

مواردی مانند شناخت واجب بودن ارکان پنج‌گانه اسلام، حرام بودن فواحش، شراب و ربا، و مباح بودن غذا و نوشیدن آب و امثال آن. این‌ها

احکامی هستند که هر مسلمانی به دلیل آشکار بودنشان، آنها را می‌شناسد.

دربارهٔ چنین احکامی، علما می‌گویند: «هر کس آنها را انکار کند، کافر است». زیرا انکار آنها جز تکذیب محض شرع یا روی‌گردانی کامل از آن نیست؛ مگر آنکه در شرایطی باشد که بتوان او را معذور دانست، مانند اینکه تازه مسلمان باشد و از جمله کسانی باشد که آگاهی از چنین احکامی بر او پوشیده است.

۲- احکام قطعی: احکامی هستند قاطع، اما پایین‌تر از درجهٔ ضرورت. این احکام نزد کسانی که به شرع آگاهی دارند قطعی است، اما ممکن است بر برخی مردم پوشیده بماند. مانند مسائل مشهور اجماعی؛ مثل مشروعیت مسواک، مشروعیت نماز جماعت، حرام بودن معاملهٔ غَرَر و مانند آن.

۳- احکام ظنی: احکامی هستند که دلایلی بر آنها دلالت کرده، اما به درجهٔ قطعیت نرسیده است؛ بلکه ثبوت آنها ظنی (غیر قطعی) است.

این تفاوت در احکام، مقصود و مورد نظر خود شرع بوده است. شارع حکیم خواسته است که همه احکام در یک درجه باشند؛ بلکه در ثبوت و قطعیت میان آنها تفاوت قائل شده، همان طور که در درجه حکم میان آنها تفاوت گذاشته است. و همان گونه که برخی از آنها واجب، مستحب و مباح هستند، به همین ترتیب برخی ضروری، برخی قطعی و برخی دیگر ظنی هستند.

ابن قَصار در بیان حکمت شرعی این تفاوت می گوید: «دلیلش این است که چون خداوند متعال خواست بندگان را بیازماید و آنان را امتحان کند، راه های علم را متفاوت قرار داد؛ برخی را آشکار و هویدا، و برخی را پنهان ساخت، تا کسانی را که علم داده شده اند رفعت بخشد، چنانکه خدای عزوجل می فرماید: {يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ} [مجادله: ۱۱] (الله کسانی از شما را که ایمان آورده اند و کسانی را که علم داده شده اند، به درجاتی بالا می برد). و دلیل بر این امر آن است که اگر دلایل همگی آشکار و هویدا بودند، نزاعی رخ نمی داد، اختلاف برچیده می شد، نیازی به تدبیر

و عبرت گرفتن و تفکر نبود، آزمایش باطل می‌شد، امتحانی صورت نمی‌گرفت، راهی برای شبهه باقی نمی‌ماند، و شک، گمان و جهلی پدید نمی‌آمد؛ چرا که در آن صورت علم [امری] طبیعی می‌شد، و این فاسد است؛ پس اینکه همه علوم آشکار باشند، باطل شد. و اگر [دلایل] همگی پنهان بودند، دسترسی به شناختِ هیچیک از آن‌ها ممکن نبود، زیرا امر پنهان به خودی خود دانسته نمی‌شود؛ چرا که اگر به خودی خود دانسته می‌شد، آشکار بود، و این نیز فاسد است؛ پس اینکه همگی پنهان باشند نیز باطل شد.^۱

همچنین بخش بزرگی از این احکام، پذیرای «اختلافِ روا» است؛ بدین معنا که در هیچیک از اقوال، قطعیت وجود ندارد که این، یقیناً همان حکم شرع است، بلکه احتمال دارد که حق در [یکی از] دو قول یا سه قول یا بیشتر باشد. این همان محل اختلافِ شناخته‌شده میان علماست که از نظر شرعی نیز مقصود بوده است.

^۱ عیون الأدلة (۱/ ۲۲۹-۲۳۰).

این امر، نشانهٔ وسعت و رحمتی است که شریعت با خود آورده است؛ چرا که اگر احکام جزیک قول را بر نمی‌تابیدند، هرگونه اختلافی باعث تنگنا و سختی می‌شد، اما با وجود این احتمال، اختلاف نظر مایهٔ گشایش و رحمت است. معیار در اختلاف جایز و سائغ این است: آنچه «دلالت حکم» آن را بر می‌تابد؛ بنابراین نزاع به دلیل وجود همین احتمال رخ می‌دهد.

این تفاوت، در تفکیک میان احکام در دو زمینه تأثیر دارد:

امر نخست: درجهٔ یقین و جزم به حکم؛ مسلمان به حکم ضروری یا قطعی، ایمانی قطعی و جازم دارد. برخی احکام بر این [ایمان] مترتب می‌شود، از جمله حکم انکار آن؛ بنابراین انکار حکم ضروری، شدیدتر از انکار حکم قطعی است.

امر دوم: معتبر دانستن اختلاف؛ امر ضروری و قطعی، پذیرای اختلاف جایز نیست؛ برخلاف احکام ظنی که ممکن است اختلاف جایز در آن‌ها راه یابد.

اختلافِ جایز در نحوهٔ تعامل تأثیر دارد؛ چرا که در اختلافِ جایز، نه انکاری هست و نه مجازاتی؛ برخلاف اختلافِ غیر سائغ که محل انکار است.

با این حال، این تفاوت تأثیری در عمل کردن به حکم ندارد؛ ظنّی یا قطعی بودنِ حکم، ربطی به عمل کردن به آن ندارد، زیرا دلیل - چه قطعی باشد و چه ظنّی - الزام‌آور است. حکم هرگاه از نظر ثبوت و دلالت صحیح باشد، لازم الاجراست و لزومی ندارد که حتماً به شیوه‌ای قطعی یا ضروری ثابت شود.

* * *

پیامدهای این مقوله:

- بطلان شرط دانستنِ دلیل قطعی برای حکم:

نزد برخی از معاصران رایج است که برای حکم، شرطِ «دلیل قطعی» می‌گذارند؛ آنان استدلال‌کنان می‌گویند: «دلیل قطعی برای حرام یا واجب بودن وجود ندارد»، گویی شرطِ دلیل این است که حتماً قطعی باشد.

مثلاً برخی از آنان می‌گویند: «دلیل قطعی بر حرام بودن موسیقی وجود ندارد، و اگر خدا می‌خواست آن را حرام کند، قطعاً مانند حرام کردن شراب، خوک و فواحش، بر آن تصریح می‌کرد».

این استدلال، اشتباهش بسیار بزرگتر از ذات مباح دانستن موسیقی است. قول به مباح بودن موسیقی، آسان‌تر از این قول است که: «شرط استدلال برای حکم این است که قطعی باشد». این سخن قطعاً با اجماع تمام علما در تضاد است؛ هیچ‌کس شرط نمی‌کند که برای حکم به تحریم، [آن حرام] حتماً باید در درجهٔ تحریم شراب و خوک باشد. بلکه آنان اتفاق نظر دارند که این شرط نیست، چرا که تحریم درجات دارد.

تعیین نوع خاصی از دلیل پیش از پذیرش حکم، صحیح نیست، بلکه حکم تابع دلیل است. اگر دلیل قطعی باشد، پذیرش آن [نیز] قطعاً می‌آید، و اگر ظنی باشد، پذیرش آن نیز همان‌گونه خواهد بود. بنابراین شرط کردن اینکه دلیل حتماً قطعی باشد، وارونه کردن استدلال و برعکس کردن نگاه است که موجب اضطراب می‌شود. به همین دلیل، سرانجام این روش آن است که

دلیل قطعی نیز محل شک و تردید قرار می‌گیرد؛ زیرا او مانعی در برابر دلیل گذاشته است، در نتیجه این مانع بر دلیل اثر می‌گذارد، حتی اگر آن دلیل قطعی باشد.

- بطلان شرط دانستن اجماع:

از جمله مواردی که با شرط «قطعیت در دلیل» ارتباط دارد، این است که برخی [از معاصران] شرط می‌گذارند که دلیل حتماً باید مورد اجماع باشد. آنان اگر در حکمی اختلافی یافتند، یا در صحت و ضعف حدیثی سخنی بود، ادعا می‌کنند که این حکم برای آنان الزام‌آور نیست. گویی شرط عمل کردن به حکم یا حدیث نزد آن‌ها این است که امت بر آن اجماع کنند. این یک اشتباه آشکار است و هیچ‌کس از علما قائل به آن نبوده است، بلکه این سخن، مخالف اجماع خود آن‌هاست. علما این تفاوت در احکام را درک کرده‌اند که برخی از احکام محل اختلاف و اجتهاد است، و برخی احادیث نیز محل احتمال هستند. اما این به آن معنا نیست که به هیچ حکم یا حدیثی عمل نمی‌شود مگر پس از اجماع؛ این روشی است که همه بر نادرستی‌اش متفقند. بلکه

مُجتهد به آنچه ارجح می‌داند عمل می‌کند، و کسی که مُجتهد نیست، از کسی که در دین و علمش به او اطمینان دارد، تقلید می‌کند.

به همین دلیل، خودِ اختلاف به تنهایی حجت نیست، بلکه اختلاف باید به کتاب الله و سنت پیامبرش ﷺ ارجاع داده شود، چنانکه خداوند متعال می‌فرماید: {فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ} [نساء: ۵۹] (پس اگر در مورد چیزی اختلاف کردید، آن را به الله و پیامبر ارجاع دهید). و می‌فرماید: {لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ} [بقره: ۲۱۳] (تا در مورد آنچه مردم در آن اختلاف کرده بودند، میان آنان حکم کند).

ابن عبدالبر می‌گوید: «اختلاف نزد هیچ‌یک از فقیهان امت که آنان را می‌شناسم، حجت نیست، مگر کسی که بینش و آگاهی ندارد، و در سخن او حجتی نیست»!

^۱ جامع بیان العلم وفضله (۲/ ۹۲۲). و نک: التمهید (۹/ ۹۱).

شاطبی بیزاری خود را از این وضعیت چنین بیان می‌کند: «این امر از حدّ کفایت فراتر رفته است تا جایی که اختلاف در مسائل، در شمار دلایل اباحه قرار گرفته و در تمام زمان‌ها، [اعتقاد به] جواز انجام کاری، بر اساس محل اختلاف بودن آن میان اهل علم بنا شده است».^۱

از آنجایی که این روش قطعاً مخالف احکام اسلام است، ابن تیمیه با استدلال به لوازم آن می‌گوید: «لازمه این [سخن] آن است که هیچ چیز حرام نباشد، مگر آنچه بر حرام بودنش اجماع شده است؛ پس هر چیزی که در حرام بودنش اختلاف باشد، حلال خواهد بود. این [استدلال] مخالف اجماع امت است و بطلان آن به طور بدیهی از دین اسلام دانسته می‌شود».^۲

^۱ الموافقات (۲/ ۹۲-۹۳).

^۲ مجموع الفتاوی (۲۰/ ۲۷۰). همچنین شیخ (ابن تیمیه) استدلال به اختلاف برخی از سلف در مورد آنچه نص در آن وارد شده را مورد انتقاد قرار داده است؛ در حالی که اختلاف باید به کتاب و سنت ارجاع داده شود. نک: الاستقامة (۱/ ۲۸۲)، (۱/ ۳۰۰-۳۰۱).

علما نسل به نسل دربارهٔ این معنای مهم هشدار داده‌اند: برای پذیرش حکم شرعی و عمل کردن به حدیث صحیح، اجماع یا قطعیت شرط نیست!

- فهم معنای اینکه: حدیث صحیح موجب ظن است:

هرکس تفاوت احکام را بر اساس قوتشان بشناسد، معنای سخن بسیاری از علما را درک می‌کند که خبر آحاد صحیح، موجب ظن (گمان) است نه علم (یقین). برخی از مردم در این زمینه دچار اشتباه می‌شوند و می‌پندارند که این

تأکید بر این معنا در کتب فقها شایع است. به عنوان مثال، نک: الرسالة للشافعي (۵۶۰)، مختصر المزني (۴۳۱/۳)، أعلام الحديث للخطابي (۲۰۹-۲۰۹/۲)، شرح الرسالة للقاضي عبد الوهاب (۱/۳۴۷-۳۴۸)، شرح صحيح البخاري لابن بطلال (۵۱/۴)، الحاوي الكبير للماوردي (۱۰۶/۱۶)، الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم (۴۷۹/۳)، (۴۸۶/۳)، صنوان القضاء للأشغورقاني (۲۱۸-۲۱۹/۳)، تحصيل المأخذ للغزالي (۴۰۷/۱)، عيار النظر في علم الجدل للبغدادي (۴۶۴)، القواعد الكبرى للعزبن عبد السلام (۱۹۱/۲)، المفهم لما أشكل من تلخيص صحيح مسلم للقرطبي (۲۴۹/۳)، الأوسط في أصول الفقه لابن برهان (۴۲۱)، الإقناع في مسائل الإجماع لابن القطان (۶۵/۱)، إحكام الأحكام لابن دقيق العيد (۱۳۸/۳)، مجموع الفتاوى (۲۸۱/۲۳)، رفع الملام (۶۱-۶۳)، إعلام الموقعين (۵/۱۸۰)، الروض الباسم لابن الوزير (۲۱۴-۲۱۳/۲)، السيل الجرار للشوكاني (۵۸۸-۵۸۹/۴)، الأنوار الكاشفة للمعلمي (۳۱-۳۵).

ظن (گمان) از باب شک، حدس، یا از قبیل رها کردن حدیث و استناد نکردن به آن است. این مقصود علما نیست؛ بلکه مراد این است که ثبوتِ آن، پذیرشی ظنی است؛ زیرا از طریق آحاد نقل شده و نمی‌توان مانند متواتر یا آنچه در قرآن آمده، به آن قطعیت داد. اما این [ظنی بودن] بر استناد به آن تأثیر نمی‌گذارد، بلکه علما بر عمل کردن به حدیث صحیح اجماع دارند.

- پاسخ به پرسش نسبیت در احکام شرعی:

این تفاوت [درجات احکام]، وضعیت احکام را از حیث نسبیت و قطعیت روشن می‌سازد، و ما را در پاسخ به حضور نسبیت در احکام شرعی یاری می‌کند. آن بخش از احکام که ضروری یا قطعی باشد، در آن [مورد] جایی برای اختلاف جایز و سائغ نیست، بلکه حق در آن آشکار است. اما آنچه احتمال اختلاف جایز داشته باشد، در آن اختلاف رخ داده است. این همان مسئله شناخته‌شده به «تصویب مجتهدین» (بر صواب بودن مجتهدان) است: جمهور علما بر این عقیده‌اند که حق یکی است، و دیگران بر این عقیده‌اند که حق متعدد است و هر مجتهدی مُصیب است [و حکمش صحیح]. هر دو طرف

اتفاق نظر دارند که آنچه بر مکلف واجب است، بذلِ تلاش است، پس هر کس تلاش کند، قطعاً به آنچه الله از او خواسته رسیده است.^۱

این عرصه، پذیرای نسبیت است؛ نسبیت در اینکه آیا حق در آن مشخص است یا نه، و نسبیت در حکم به صواب بودنِ هر کس که اجتهاد کرده است. این قاعده، دیدگاه مسلمان را نسبت به احکام تنظیم می‌کند تا احکام قطعی و نسبی را بشناسد. پس احکام نزد او [چنان درهم] حل نمی‌شوند که نسبیت بر احکام قطعی غلبه کند، و [در عین حال] در این توجه به حدِّ افراط نمی‌رود تا جنبهٔ جایز و نسبی را نادیده بگیرد و همهٔ احکام را در یک درجهٔ اعتبار ببیند.

^۱ در مورد «تصویب مجتهدین» ببینید: الحاوی الکبیر (۱۶ / ۱۲۷-۱۲۹)، التلخیص فی أصول الفقه للجوينی (۳ / ۳۳۱-۳۴۱)، المستصفی للغزالی (۳۴۸-۳۴۹)، التحقيق والبيان للأیاری (۳ / ۳۴۶-۳۵۳). شایسته است به این اشتباه در فهم «تلازم میان گناه و خطا» توجه شود. [این اشتباه باعث می‌شود که] هر خطاکاری را به دلیل مخالفت با صواب، گناهکار بدانند، یا [برعکس] به دلیل نبود گناه، خطا را از او نفی کنند. ببینید: مجموع الفتاوی (۲۰ / ۱۹-۳۲)، منهاج السُّنة النبویة (۵ / ۸۳-۹۹)، (۲۸-۲۶۶).

این یک موازنه ضروری در حفظ احکام است؛ کوتاهی در توجه به احکام، مقابل افراط در توجه به آنها قرار می‌گیرد، و هر موضعی، در تقویت موضع مقابل خود تأثیر می‌گذارد. کوتاهی کردن، جانب افراط را تقویت می‌کند، و افراط نیز کوتاهی و تفریط را تحریک می‌کند. و این‌ها درجات متفاوتی در دوری از عدل شریعت هستند.

- قرار دادن هر حکم در مرتبه و جایگاه خود:

یکی از پیامدهای شناخت این تفاوت [درجات احکام]، آن است که احکام را در جایگاه شایسته‌اش قرار دهی. در نتیجه، آنچه را شریعت بزرگ شمرده، متناسب با وزن آن در ترازوی شریعت، بزرگ بشماری. بنابراین در معتبر دانستن برخی احکام، از آنچه شریعت معتبر دانسته، فراتر نروی، و همچنین حکم را از جایگاهش در شریعت، فروتر نیاوری.

همان‌طور که ایمان به احکام، و خارج نکردن حکم ثابت‌شده، یا وارد نکردن حکمی که ثابت نشده، واجب است؛ به همان ترتیب، نباید در معتبر دانستن

حکم، بر آنچه شریعت قرار داده، افزود. وجوبِ اصل نماز، مانند وجوبِ نماز جماعت نیست، و وجوب جماعت به شکل مطلق مانند وجوب آن در مسجد نیست. بلکه باید هر حکمی را در جایگاهش در شریعت اعمال کرد؛ آنچه فرضِ قطعی است، مانند فرض مورد اختلاف نیست، و واجب مانند مستحب نیست.

قرار دادن احکام در جایگاه شایسته‌شان، بر توجه به آموزش احکام شرعی، دعوت به آن‌ها و تربیت بر اساس آن‌ها تأثیر دارد. توجه به توحید، از توجه به سایر ابواب مهمتر است، و توجه به واجبات، از مستحبات و فضائل اعمال مهمتر است. این به آن معنا نیست که بر هر گوینده و عاملی در جنبه‌های آموزش، تربیت و دعوت، واجب است که حتماً این کار [مهمتر] را انجام دهد. چه‌بسا برخی مردم برای مقاصد صحیح، در جنبه‌های خاصی از عبادات، اخلاق، فضائل یا مباحات متخصص شوند. نمی‌توان گفت که اهتمام او به این [امور فرعی]، نشانه کوتاهی‌اش در توحید یا اصول اعتقاد است؛ بلکه این، از ستم در داوری است. همچنین اگر مسلمانی در سخنانش تنها به موعظه‌ها

و داستان‌ها بسنده کند، این نشانه کوتاهی‌اش در توحید نیست، بلکه زمانی کوتاهی کرده که توحید را کوچک بشمارد، یا کاری کند که در تناقض با توحید باشد و امثال آن. نقد [مورد نظر] در اینجا، تنها در فاضل و مفضول (برتر و فروتر) بودن احکام است. باید دید آیا این مشغول شدن به مفضول (امور فروتر)، دلیلی دارد که آن را به اولویت تبدیل کند و در نتیجه شایسته ستایش باشد، یا مشغول شدنی بی دلیل است که در نتیجه نکوهیده باشد؟ این همان محل ورود نقد است.

از جمله ثمراتِ فهمِ «قرار دادن احکام در جایگاه شایسته آن‌ها» کشف خللِ معاصر در تغییر رتبه‌بندی احکام است. [این رویکرد خطا] احکامی را که به مصالح دنیوی مردم مربوط است و آنچه معاش آن‌ها را در بر می‌گیرد، تا سطح ضروریات و امور حیاتی بالا می‌برد، در حالی که احکامی را که به این مصالح ربطی ندارند، کم‌اهمیت جلوه می‌دهد. نتیجه این امر، کم‌رنگ شدن جنبه‌های اعتقادی محض، و عبادات، و کم‌رنگ شدن چنگ زدن به واجبات و مستحبات شرعی، کم‌توجهی به اعمال قلوب، و موعظه در باب آخرت و

مواردی مانند این است. این حالِ کسی است که احکام را در جایگاه شایسته‌شان قرار نمی‌دهد.

از نمونه‌های این خطا، بزرگ شمردنِ امور مُتَعَدّی (اجتماعی/تأثیرگذار بر دیگران) در شریعت و کم‌اهمیت جلوه دادن عبادات قاصره (فردی) است. چنین فردی گمان می‌کند اسلام تنها برای امور متعددی آمده و جنبه‌های قاصره را نیاورده یا کم‌اهمیت شمرده است. این یک اشتباه بزرگ در قرار دادن احکام در جایگاه شایسته آن‌هاست. انجام عبادت برای الله، یک امر تعبدی فردی است و در عین حال هدف غایی رسالت است؛ با این حال چگونه امور متعددی، هدف رسالت خواهند بود و امور قاصره نه؟ و چطور می‌شود این عبادات فردی را در جایگاهی حاشیه‌ای یا ثانویه قرار داد؟!

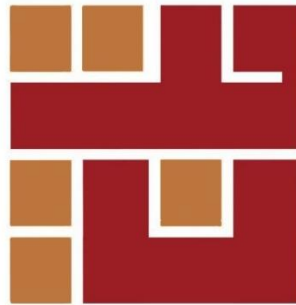
از جمله پیامدهای دعوی و تربیتی قرار دادن احکام در جایگاه شایسته آن، سیاستِ حکیمانه در برخورد با خطاهای مردم است. انسان آگاه به این قاعده نه آنان را از رحمت خدا ناامید می‌کند و نه بر شکستن حدودش گستاخ می‌سازد. او مسلمانِ مرتکب گناهان کبیره را با کسی که در شرک و کفر به خدا

واقع شده مقایسه نمی‌کند، و کسی را که مرتکب گناهان صغیره است با کسی که در گناهان کبیره افتاده یکی نمی‌داند. این سیاست، مسلمان را در مسیری معتدل و میانه حفظ می‌کند. [فقیه] هیچ گناهی را به بهانه کوچک بودن یا کفر نبودن، کوچک نمی‌شمارد و همچنین آن را بزرگتر از حدّ خود نشان نمی‌دهد. او از توجه به احوال خطاکاران غافل نمی‌شود تا [مبادا] سبب ترک دین یا افتادنِ آن‌ها در نافرمانی شود.

در دلالت بر این سیاست حکیمانه، علی بن ابی طالب رضی الله عنه می‌فرماید: «فقیه حقیقی کسی است که مردم را از رحمت الله ناامید نکند، بر نافرمانی‌های الله گستاخ نسازد، و آنان را از عذاب الله ایمن نگرداند».^۱

^۱ ابوخیثمه آن را در العلم (۱/ ۳۸۸)، دارمی در مسند خود (۴/ ۶۹)، ابوداود در الزهد (۱۱۵)، ابن الضریس در فضائل القرآن (۴۹) و آجری در أخلاق العلماء (۷۲) روایت کرده‌اند.

سخنان محافظ | احکام شرعی در یک سطح نیستند |



مرکز مطالعات متین

www.MatinStudies.com

t.me/MatinStudies

facebook.com/MatinStudies

Instagram.com/Matinstudies

X.com/Matinstudies