

سه گلوگاه برای گسترش قلمرو اجتهاد^۱

عبدالحمید واسطی^۲

استادیار گروه منطق فهم دین، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ایران

چکیده

هدف مقاله تعریف، تفسیر و تبیین زیرساخت‌های «تفقه در مقیاس کلان» یا «اجتهاد نظام‌ساز و تمدن‌ساز» است. مسأله مقاله این است که قلمرو اجتهاد، عملاً منحصر به «احکام فعل مکلف» شده است، آیا ظرفیت فقه، واقعا به همین مقدار است؟ فرضیه مؤلف چنین است: «اجتهاد، تلاش معرفتی روشمند برای دستیابی به نظر خداوند (اعم از توصیف‌ها و تجویزها) از منابع معتبر براساس مدارک معتبر است». براساس این فرضیه، «اجتهاد» اختصاص به فقه ندارد و در کل دین جاری می‌شود و سه محور است این فرضیه را پشتیبانی می‌کند: ۱. بازنگری در قید «فعل مکلف» در تعریف فقه، و گسترش آن به «فعل فرآیندها» ۲. بازنگری در قلمرو «حکم شرعی» و گسترش آن به «احکام وضعی و احکام ارشادی» ۳. بازنگری در مفهوم «حجیت» در تعریف اجتهاد و گسترش آن از معذرت و منجزیت به کاشفیت.

کلیدواژه‌ها: قلمرو اجتهاد، منطق فهم دین، فقه العقائد، فقه الاخلاق، فقه النظام.

۱. تاریخ وصول: ۱۳۹۷/۱۰/۲۵؛ تاریخ تصویب: ۱۳۹۷/۱۲/۲

۲. پست الکترونیک: hvaseti@yahoo.com

مسأله بحث

پس از استقرار نسبی حاکمیت در کشور و عبور از سه دهه عملیات در مقیاس کلان اجتماعی و مشاهده نتایج غیردینی آن در جامعه، تصمیم‌سازان و متفکران دین‌دار متفطن ضرورت مواجهه‌ی ایجابی و تولید بسته‌های برنامه‌ای مبتنی بر گزاره‌های دین شدند و اصطلاح «فقه حکومتی» از صرف صدور احکام طبق شرایط زمان و مکان خاص، ارتقاء به «برنامه ایجابی اسلام برای اداره جامعه» پیدا کرد. و مطالبه «الگوی اسلامی پیشرفت» شکل گرفت و اذهان حوزویان به افق‌های تمدنی و تمدن‌سازی، جدی‌تر و عملیاتی‌تر از قبل معطوف گردید. فراوانی مفاهیم و تعبیری مانند «فقه به دو بخش فقه خرد (مسأله) و کلان (نظام) تقسیم می‌شود که فقه خرد دانشی است که احکام مربوط به مسائل مبتلا به انسان را از منابع دینی استنباط می‌کند و دومی دانش استنباط احکام مربوط به اداره نظامات، ساختارها و نرم افزارهای اجتماعی از منابع دینی است». نشان‌دهنده‌ی رسیدن حلقه‌ای از متخصصین به افق «استنباط در مقیاس کلان» است؛ این مقاله بخشی از یک تحقیق، در جهت تعریف، تفسیر و تبیین، زیرساخت‌های «تفقه در مقیاس کلان» یا «اجتهاد نظام‌ساز و تمدن‌ساز» است.

مسأله مقاله این است که: به چه دلیل قلمرو اجتهاد، عملاً منحصر در فقه به معنی «احکام شرعی تکلیفی فردی» شده است و اگر ادله این انحصار، تام نیستند قلمرو اجتهاد به چه حیطه‌هایی گسترش می‌یابد؟

فرضیه مؤلف در چستی اجتهاد و قلمرو آن چنین است: «اجتهاد، تلاش معرفتی روشمند و استدلالی برای دستیابی به نظر خداوند (اعم از توصیف‌ها و تجویزها) از منابع معتبر براساس مدارک معتبر است». براساس این فرضیه، «اجتهاد» اختصاص به فقه ندارد و در کل دین جاری می‌شود؛ و سه محور است که این فرضیه را پشتیبانی می‌کند: ۱. بازنگری در مفهوم و قلمرو «فعل مکلف» در تعریف فقه، ۲. بازنگری در قلمرو «حکم شرعی»؛ ۳. بازنگری در مفهوم و قلمرو «حجیت» در تعریف اجتهاد.

پیشینه تحقیق: تألیفاتی در زمینه انتظار از دین، فقه حکومتی و فقه الاجتماع و نظام-های اجتماعی اسلام؛ صورت گرفته است که تلاش کرده‌اند تا ایده‌هایی برای گسترش قلمرو اجتهاد ارائه دهند، نمونه‌ای از این تألیفات عبارتند از: محمدباقر ربانی، فقه اجتماعی (۱۳۹۳)؛ حسن خیری، مبانی نظام‌های اجتماعی (۱۳۹۳)؛ شهید صدر، المدرسه القرآنیه (۱۴۲۱)؛ سیدمصمصام‌الدین قوامی، فقه الاداره (۱۳۹۲)؛ علیرضا اعرافی فقه تربیتی (۱۳۹۱)؛ سیدروح‌الله خمینی، خطابات قانونیه (۱۳۸۵)؛ حمیدرضا حسنی، روش‌شناسی اجتهاد و اعتبارسنجی معرفتی آن (۱۳۸۶)؛ احمد مبلغی، روش‌شناسی اجتهاد قم و نجف (۱۳۹۰)؛ محمدجواد لنگرانی، روش‌شناسی اجتهاد امام خمینی (۱۳۹۰)؛ الهام اسکندری و علی تولایی، فهم اجتماعی نصوص (مبانی و کارکرد) (۱۳۹۰).

برخی مؤسسات و مراکز تحقیقاتی نیز به‌طور نسبی به این فضا پرداخته‌اند: مؤسسه فقهت و تمدن، مؤسسه رسائل، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (گروه فقه و حقوق)، مؤسسه لوح و قلم، مؤسسه فتوت، پژوهشگاه فقه نظام، مرکز رشد دانشگاه امام صادق (ع)، مرکز تحقیقات مجلس خبرگان، مؤسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلام. این مقاله، به‌طور خاص، متمرکز بر این مسأله شده است و تلاش برای ارائه یک فرضیه منسجم با استدلال اصول فقهی کرده است.

چپستی «اجتهاد»

اجتهاد در تبادر اولیه، اصطلاحی در فضای علم فقه است و در نمونه زیر تعریف شده است: «اجتهاد، تلاش حداکثری برای دستیابی به مصادیق احکام شرعی، براساس مستندات شرعی است و کسی می‌تواند چنین کاری انجام دهد که منابع این مستندات شرعی و شاخص‌های اعتبارسنجی مستندات و روش فهم آن‌ها را بشناسد و به‌واسطه تلاش روحی که برای اتصال به خداوند داشته است، توانایی تشخیص ارتباط هر موقعیتی را با دیدگاه‌های کلان شارع داشته باشد» (میرزاقمی، ۱۳۱۲ق، ج ۲، ص ۱۰۱).

اصطلاح اجتهاد، در موارد اعم از فقه به معنی خاص، هم به کار رفته است: «اصطلاح اجتهاد در برخی موارد به تمام تلاش‌های استدلالی برای کشف نظر دین، نیز اطلاق می‌شود چه مربوط به علوم عقلی باشد چه علوم نقلی، و چه مربوط به مصادیق باشد یا قواعد کلی» (میرزا قمی، ۱۳۱۲ق، ج ۴، ص ۲۳۷).

پیش‌نیازهای تبیین فرضیه اصلی و فرضیه رقیب هویت فقه و حکم:

در تعریف فقه، نظراتی مانند زیر ارائه شده است: «فقه دانشی است که در آن، مصادیق مسئولیت‌های شرعی، از قواعد و ادله مربوطه، به صورت استدلالی استخراج می‌شود» (علامه حلی، ۷۲۶ق، ص ۲۰۱).

مرکز ثقل تعاریف فقه، بر «حکم شرعی» است و تا هویت و قلمرو حکم شرعی مشخص نشود نمی‌توان در مورد قلمرو فقه و اجتهاد سخن گفت.

در تعریف حکم چنین آمده است: «جوهره‌ی حکم شرعی، مطالبه انجام کاری است که شارع براساس خواست قطعی و بدون جواز تخلف، یا خواست ترجیحی و با جواز تخلف، ابراز کرده است؛ این مطالبه است که معیار فرمانبرداری یا نافرمانی می‌شود و پاداش یا مجازات را به دنبال دارد» (اصفهانی، ۱۳۶۱ق، ج ۳ ص ۳۵۴).

براساس تعاریف، حکم شرعی از جنس اعتباریات است و همین‌جا یکی از گلوگاه‌ها برای دیدگاهی است که اجتهاد را مختص به فقه می‌دانند نه کل دین. که صحت و سقم آن در دنباله مقاله بررسی می‌شود. اما حکم شرعی به چه چیزی تعلق می‌پذیرد؟ و به تعبیر دیگر، موضوع علم فقه چیست؟

موضوع علم فقه

در مورد موضوع علم فقه تعابیر این چنین آمده است: «از آن جایی که ماموریت فقه تعیین

حکم است (وجوب، استحباب، اباحه، کراهت، حرمت، صحت، بطلان)، و حکم به رفتارهای مکلفین تعلق می‌گیرد، لذا موضوع فقه افعال مکلفین است و از جهت پذیرش نوع حکم، مورد بحث قرار می‌گیرند» (علامه حلی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۴۰).

براساس تعریف، موضوع فقه از جنس «افعال» است و این‌جا گلوگاه دوم برای دیدگاهی است که اجتهاد را مختص به فقه می‌دانند نه کل دین.

در سوی دیگر، دانش متکفل صحت و موجه بودن استخراج حکم، علم اصول فقه است که رکن اجتهاد است و برای تعیین قلمرو اجتهاد، نیاز به بررسی هویت اصول فقه است.

هویت «علم اصول فقه»

در تعریف و موضوع اصول فقه چنین گفته شده است: «علم اصول دانشی است که از قواعد علمی لازم برای دست‌یابی به حکم شرعی "موجه"، بحث می‌کند» (اصفهان‌ی، ۱۳۶۱ق، ج ۱، ص ۴۲). می‌بینیم که اصول فقه، متمرکز بر دست‌یابی به حجیت است؛ ارتباط اصول فقه که متکفل روش و اعتبار اجتهاد است با «حجت و حجیت»، گلوگاه سوم در دیدگاه انحصار اجتهاد به فقه است.

هویت «حجیت»

در تعریف حجیت چنین آمده است: «حجیت، یعنی قرار گرفتن آگاهی، در موقعیتی که سبب قطعی شدن مسئولیت یا رفع مسئولیت شود» (نائینی، ۱۳۵۵ش، ج ۲، ص ۳۳۲).

هم‌چنین با توجه به تعریف فقه و رویکرد فقهاء در مباحث اصول فقهی که به دنبال دست‌یابی به «المُؤْمِنُ عَنِ الْعِقَابِ» و «التَّعْذِيرُ وَ التَّنْجِيزُ» هستند به نظر می‌رسد: علم فقه فعلی هویت حقوقی دارد به معنی این‌که محمول گزاره‌های آن «حقوق و تکالیف» است و از بایدها و نبایدهایی سخن می‌گوید که فعل یا ترک آن‌ها جرم محسوب می‌شود و مجازات

دارد؛ به تعبیر دیگر، علم فقه فعلی ارائه کننده‌ی نظام حقوقی اسلام است (البته با تمایزهایی نسبت به اصطلاح رایج علم حقوق).

نتیجه اولیه: (فرضیه رقیب)

اخذ حکم در تعریف فقه، و اخذ افعال مکلفین در مُتعلَّق حکم، و اخذ حجیت و مُعذّریّت و مُنجزیّت، در امثال حکم، سه گلوگاهی هستند که فقه و منطق فقه را، به مقام عمل و تجویزهای رفتاری مرتبط می‌کنند و عامل دیدگاهی هستند که «اجتهاد» را منحصر به علم فقه می‌کند و نه ابزاری برای استنباط در کل دین.

در نقد این دیدگاه، از خاص‌ترین نقطه که گلوگاه سوم مذکور در فوق است آغاز می‌-

کنیم و سپس به مراتب قبلی می‌پردازیم:

نقد اول. عدم صحت انحصار معنای «حجیت» در «معذریّت و منجزیّت»

معنای حجیت براساس استدلال زیر، منحصر در معذریّت و منجزیّت نیست که از جنس اعتباریات محض عبدومولایی به نظر می‌رسد؛ بلکه معنای حجیت، مدرک بودن برای قابلیت استناد به شارع است و اعتبارِ طریق برای کشف نظر خداوند است (واسطه در اثبات است)، چه در حقوق و تکالیف و چه در توصیفات و حیانی نسبت به حقایق هستی که «متعلَّق ایمان» قرار می‌گیرند یا زمینه‌ساز برای تحقق اهداف دین می‌شوند. دلیل این ادعا، طریقی بودن جعل امارات، به معنی کاشفیت تنزیلی است.

استدلال: مقدمه ۱. معظم اصولیین شیعی، احکام را تابع مصالح و مفاسد واقعیه در متعلَّق آن‌ها (نه در جعل آن‌ها) می‌دانند و اعتبار محض را نه فقط بر شارع جایز نمی‌شمارند بلکه در سیره عقلائیّه نیز جاری نمی‌دانند (طوسی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۷۳۱؛ خویی، ۱۴۱۳، ج ۴، صص ۲۰۵ و ۲۹۱).

مقدمه ۲. حجیت ذاتی را متعلق به «قطع و یقین» می‌دانند و هر حجیت دیگری را

نیازمند اتصال به این علم و یقین قلمداد می‌کنند (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۴۲)؛ و به همین دلیل حجیت «امارات» را طریقی می‌دانند نه سببی، که بیانگر معتبر بودن یک واقع نفس‌الامری است که باید به وسیله اماره، کشف شود (مظفر، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۹؛ اصفهانی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۲۸۳).

مقدمه ۳. در علت حجیت امارات که ظنی هستند و کشف تام ندارند، «اکثر مطابقه للواقع» بودن اماره مورد نظر برای هدف مورد نظر را «مصحح جعل» امارات می‌دانند (در ردیف دیگر مُصَحِّح‌های جعل امارات مانند مصلحت سلوکیه و مصلحت تسهیل) (شیخ انصاری، ۱۲۸۱، ج ۱، ص ۴۳۹)؛ مرحوم نائینی، حجیت را به معنای تتمیم کشف و طریقت می‌داند (نائینی، ۱۳۵۵ق، ج ۳، ص ۵۹)؛ و شهید صدر معتقد است مصلحت حجیت امارات و اصول، تحفظ بر بیش‌ترین و مهم‌ترین مصالح احکام واقعی است و مصلحت حجیت امارات و اصول نیز تحصیل همان مصالح احکام واقعی است (صدر، ۱۴۰۰ق، ج ۲، ص ۲۲).

نتیجه: معنای حجیت، در دیدگاه مقبولی از متخصصین، صلاحیت مدرک بودن و دلیل بودن برای کشف از نظر شارع است و از «لوازم» این صلاحیت، ترتب «تنجیز و تعذیر» هست، نه این که حجیت همان معذرت و منجزیت باشد.

نقد دوم. عدم صحت انحصار «فعل مکلف» در «افعال جوارحی» در فرضیه رقیب، براساس تعاریف فقه، موضوع فقه از جنس «افعال» است و این جا گلوگاه دوم برای اختصاص اجتهاد به فقه مصطلح فعلی یعنی العلم بالاحکام الشرعیه الفرعیه بود؛ علت این که علم فقه به افعال، تعلق گرفت همان علتی است که سبب شکل‌گیری علم حقوق و تمایز آن از دیگر علوم شد، یعنی علماء دین، در مدلول گزاره‌های دین، مجموعه‌ای از دستورالعمل‌ها را یافتند که مورد مطالبه‌ی خداوند قرار گرفته است و حکم به انجام یا عدم انجام آن‌ها یا صحت یا فساد آن‌ها داده است، به طوری که عدم توجه به آن‌ها سبب ضررهای

اخروی می‌شود که غیرقابل صرف نظر است فلذا برای تأمین زیرساخت اصلی سعادت متمرکز بر تعیین خط‌قرمزها و تشخیص حداقل‌های لازم (دست‌یابی به مؤمن عن العقاب) شدند. لکن به دلیل زیر، قلمرو «افعال مکلف» و آنچه موضوع برای فعل مکلف قرار می‌گیرد، انحصار به افعال جوارحی فردی ندارد.

استدلال: یکسان بودن اهداف و تعابیر و روش فهم در هر دو فضا (اتحاد طریق المسالتین).

اگر حداقل هدف تصریح شده در فقه، دست‌یابی به تعذیر و تنجیز و نجات از عقاب است و تحقق این هدف مبتنی بر تشخیص مواردی است که سبب عقوبت می‌شود، و تشخیص این موارد مبتنی بر استظهار از ادله لفظی و به‌کارگیری اصول عملی است، ادله لفظی و اصول عملی‌ای که در کشف حکم افعال جوارحی فردی به کار می‌روند با همان تعابیر و در برخی موارد غلیظ‌تر در افعال جوانحی به کار رفته است، مانند: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: مِنْ عَلَامَاتِ الشَّقَاءِ جُمُودُ الْعَيْنِ، وَ قَسْوَةُ الْقَلْبِ، وَ شِدَّةُ الْحَرْصِ فِي طَلَبِ الدُّنْيَا، وَ الْإِصْرَارُ عَلَى الذَّنْبِ» (کلینی، الکافی، ج ۳، ص: ۷۱۲)؛ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: أَزْكَانُ الْكُفْرِ أَرْبَعَةٌ: الرَّغْبَةُ، وَ الرَّهْبَةُ، وَ السَّخَطُ وَ الْغَضَبُ» (همان، ج ۳، ص: ۷۱۰).

وظیفه فقه است که مانند وجوب حج، از اسباب و شرایط، اجزاء و لوازم، روافع و قواطع و خلل در موضوعات فوق با محمول‌هایی مانند «علامت شقاوت است، مبنای کفر است، نقطه شروع معصیت است، سبب ملعون بودن است، موجب هلاکت است»، بحث و تحلیل ارائه نماید و لو این‌که این بحث و تحلیل، اثبات عدم وجوب یا عدم حرمت آن‌ها با استناد به ادله دیگر و قرائن تکمیلی باشد. احکام خمسه (واجب، حرام، مستحب، مکروه و اباحه)، در افعال جوانحی نیز به کار رفته است حتی در فقه موجود و حتی در حیطة حداقل‌ها که واجب و حرام باشد، مانند: وجوب نیت در نماز و دیگر افعال عبادی، حرمت تکبر، حرمت سوءظن، وجوب حب الله و رسوله، وجوب جهاد النفس، استحباب التعقل و

التفکر، حرمة الرياء، حرمة الحسد، استحباب العفو، استحباب الصبر، كراهة الطيرة، كراهية الحرص و الطمع (شيخ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۱، باب جهاد النفس؛ سبزواری، ۱۴۰۴ق، ج ۱۵، ص ۲۸۳؛ نجفی، بی تا، ج ۱۳، ص ۳۲۰؛ حکیم، ۱۴۱۶، ج ۷، ص ۳۳۸).

معناداری «حق و تکلیف» در محورهای چهارگانه ارتباطی انسان

براساس استقراء مباحث فقهی، احکام فقهی آمیزه‌ای از اخروی و دنیوی، معنوی و مادی، فردی و جمعی است؛ در تصریحات روایات مربوط به فلسفه احکام، علل الشرایع نیز این مطلب آشکار است. روایت زیر از موارد جامع در این زمینه است: قال امیرالمومنین علیه السلام: «ذَلِكَ الْقُرْآنُ فَاسْتَنْطِقُوهُ وَ لَنْ يَنْطِقَ وَ لَكِنْ أُخْبِرْكُمْ عَنْهُ أَلَّا إِنَّ فِيهِ عِلْمٌ مَا يَأْتِي وَ الْحَدِيثَ عَنِ الْمَاضِي وَ دَوَاءَ دَائِكُمْ وَ نَظْمَ مَا بَيْنَكُمْ» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، تصحیح عطاردی، خطبه ۱۵۷).

عبارت «دواء دایکم و نظم ما بینکم» به قرینه سیاق که در مقام بیان گستردگی بی نظیر قرآن است، دارای اطلاق مقامی است و کلیه محورهای زندگی و نیازهای انسان را در بر می‌گیرد.

از سوی دیگر، در تمام حیطه‌های زندگی نیاز به تعیین حق و تکلیف است و علم فقه که مسئول حوزه «حقوق و تکالیف» باید وضعیت آن‌ها را روشن کند. لذا با تعیین محورهای مختلف در «حقوق و تکالیف» که زیرساخت علم فقه است می‌توان قلمرو علم فقه را به دست آورد: «حقوق و تکالیف» می‌تواند در محور ارتباط انسان با خداوند تعریف شود یا در محور ارتباط با خود، یا محور ارتباط با محیط، یا محور ارتباط با هم‌نوع؛ هم‌چنین می‌تواند در مقیاس فردی تعریف شود یا در مقیاس جمعی؛ و همین‌طور می‌تواند در مورد امور آخرتی تعریف شود یا دنیایی؛ در امور زندگی عمومی تعریف شود یا در امور حکومتی و هم‌چنین می‌تواند توصیف وضعیت لازم برای تحقق یک حق و تکلیف را بنماید یا راه‌کار دست‌یابی به یک حق و تکلیف را ارائه کند. و هم‌چنین در ارائه هر حق و تکلیفی،

باید شرایط تحقق، اسباب و علل تحقق و موانع تحقق، شرایط صحت و فساد آن نیز ارائه شود (احکام وضعی)؛ و در تمام این موارد، آنچه در ارتباط با این محورهاست هم جوانحی است و هم جوارحی، هم دنیایی است هم آخرتی، هم فردی است و هم جمعی.

برخی اندیشمندان، بر همین اساس، قائل به وجود سه حوزه کلان در فضای فقه مصطلح شده‌اند: فقه العقیده، فقه الاعمال، و فقه الاخلاق؛ که حوزه فقه العقیده را مربوط به «فعل شناختی»، فقه الاعمال را مربوط به «فعل رفتاری» و فقه الاخلاق را مربوط به «فعل نفس و روان» معرفی کرده‌اند (اعرافی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۷۹؛ ضیایی فر، ۱۳۹۲، ص ۱۳۷). این محققین، اختیاری بودن را ملاک اصلی برای ورود این سه حوزه از افعال انسان، در قلمرو علم فقه دانسته‌اند (همان، ص ۱۲۳) و موضوع فقه را مطلق رفتارهای اختیاری مکلفین قرار داده‌اند (اعرافی، ۱۳۹۰، شماره ۷۰، صص ۸۷-۱۳۰).

نتیجه: این موارد، نشان می‌دهد دلیلی بر حصر موضوع علم فقه در افعال جوارحی فردی نیست، بلکه می‌توان گفت موضوع فقه «ما يتعلق به الحكم الشرعی» است اعم از این‌که جوارحی باشد یا جوانحی، تکلیفی باشد یا وضعی، فردی باشد یا جمعی، دنیوی باشد یا اخروی، به صورت انشائی باشد یا اخباری.

نقد سوم. عدم صحت انحصار «حکم» در «احکام تکلیفی و ما يرجع الیه» در فرضیه رقیب، براساس تعاریف فقه، محمول‌های فقهی حکم‌ها هستند، و این‌جا گلوگاه سوم برای اختصاص اجتهاد به فقه مصطلح بود؛ زیرا این فرضیه قائل به اعتباری بودن حکم است و کارکرد «اعتبار» را فقط ترتب ثواب و عقاب می‌داند و نتیجه می‌گیرد که فقه فقط به اعتباراتی که سبب ثواب و عقاب هستند می‌پردازد (احکام تکلیفی).

لکن به دلیل زیر، قلمرو حکم، انحصار به احکام تکلیفی یا احکام وضعی منتزع از احکام تکلیفی ندارد.

استدلال: فراوانی احکام وضعی و گستردگی قلمرو آن‌ها.

احکام وضعی حجم وسیعی از انشاءات شارع است و در فقه نیز به تفصیل مورد بررسی قرار دارد ولی ثواب و عقاب مستقیم بر آنها بار نمی‌شود بلکه آنها کارکرد ایجاد اثر برای رفع نیازها را دارند.

به دلیل فراوانی این‌گونه از احکام شرعی، برخی از اصولیین تعریف فقه را از «العلم بالاحکام الشرعیه الفرعیه» تغییر داده و به صورت زیر تعریف کرده‌اند تا احکام وضعی را نیز در بر بگیرد: «المسألة الفقهيّة ما يبحث فيها عن عوارض أفعال المكلّفين» (اصفهانی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۲۹۰).

بررسی هویت و قلمرو احکام وضعی از مهم‌ترین درگاه‌هایی است که سبب گسترش قلمرو اجتهاد و ارتقاء اجتهاد به حیطه موضوعات کلان اجتماعی می‌شود. در تعریف حکم وضعی چنین گفته شده است: «حکم وضعی، هر حکمی است که دیدگاه شارع را در مورد یک وضعیت خاص (نه رفتارها) در زندگی انسان مشخص می‌کند» (صدر، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۶۲).

برخی از این وضعیت‌ها، مربوط به موقعیت‌هایی است که خود مکلف در آن قرار می‌گیرد و عنوان و حیث خاصی پیدا کرده است مانند: زوجیت، ملکیت، ولایت، قضاوت، نیابت، شهادت... که شارع با ارائه اسباب و شرایط و موانعی، حدّ و مرزهای آن را روشن می‌کند و بر این عناوین، احکام تکلیفی و رفتاری بار می‌کند مانند وجوب نفقه، جواز تصرف.

برخی دیگر از این وضعیت‌ها، مربوط به موقعیت‌هایی است که اشیاء و پدیده‌ها در آن قرار می‌گیرند و عنوان و حیث خاصی پیدا می‌کنند مانند: مال بودن، مُضَرّ بودن، وقف بودن، دلوک الشمس... که شارع با ارائه اسباب و شرایط و موانعی، حد و مرزهای آن را روشن می‌کند و بر این عناوین، احکام تکلیفی و رفتاری بار می‌کند مانند: جواز مبادله، حرمت اضرار، عدم جواز تبدیل، وجوب نماز...؛

از همین قسم است وضعیت‌هایی که افعال یا اشیاء، به‌عنوان سبب، شرط، جزء، مانع

و رافع، اصل بودن یا بدل بودن یا فرعی بودن، تشدیدکننده یا تضعیف‌کننده، مقدم بودن یا موخر بودن، تلقی می‌شوند که در این شرایط نیز شارع حد و مرزهایی برای سبب بودن یا شرط بودن یا... تعیین می‌کند و بر آن حکم تکلیفی بار می‌کند مانند جزء بودن رکوع برای نماز، شرط بودن طهارت برای آب.

حد و مرزهایی که برای اسباب و شرایط و اجزاء و روابط و موانع گذاشته می‌شود موجب پیدایش دو عنوان «صحت و فساد» می‌شود، عبادت صحیح یا باطل، معامله صحیح یا فاسد.

در مورد قلمرو احکام وضعی چنین آمده است: «حکم وضعی هر حکمی است که تکلیفی نباشد اما یا تأثیری در خود حکم تکلیفی دارد یا تأثیر در متعلق حکم دارد یا تأثیر در موضوع حکم دارد یا هر گونه تأثیر دیگری که یافت شود، لذا انواع و اقسام و تعداد مشخصی ندارد» (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۴۰۰): محقق دیگری، قلمرو وسیع احکام وضعی را چنین آورده است: «الحکم الوضعی یشمل الحجج و النسب و العلائق، اوصاف الاشخاص، المناصب، الحقوق، القيود، اوصاف الاعمال، حالات الاشياء و التقديرات و ما الی ذلک من الشؤون و الامور» (رشاد، ۱۳۹۳).

نتیجه این‌که: هر موضوعی که توسط شارع، تعیین وضعیت شود، حکم وضعی برای آن صادر شده است؛ این تعیین وضعیت عبارت است از: ارائه شاخص‌ها برای شکل‌گیری موضوع (ما یستکشف به تحقق الموضوع)، ارائه علت و سبب پیدایش موضوع (ما یتحقق به الموضوع)، ارائه شرایط و زمینه لازم برای فعال‌شدن موضوع (المقدمات القریبه لتحقيق الموضوع)، ارائه موارد بحران‌ساز و متلاشی‌کننده‌ی موضوع (الخلل و القواطع و الروافع للموضوع)؛ و به‌طور کلی بیان علل اربع و عوارض تسعه‌ی مورد نظر شارع در موضوعاتی که متعلق حکم قرار خواهند گرفت، «حکم وضعی» تلقی می‌شود.

بنابراین تمام موضوعاتی که شارع راجع به شکل‌گیری آن‌ها نظری داده است (مستقیم یا غیرمستقیم) در حیطه حکم وضعی هستند، مانند موضوع آموزش، عدالت، رفاه، امنیت،

تبلیغ، معماری، محیط‌زیست، خانواده، فرهنگ، ورزش، و... از این موارد، در برخی تعابیر اصولیین، به «ماهیات مخترعه» تعبیر می‌شود (خمینی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۱۵).

تحلیل این موارد نیز چنین است: هذا الموضوع، مطلوب للشارع تحققه (اعم من انواع المطلوبیه و درجاتها)، و ما هو مطلوب للشارع مطلوب ایجاد من المكلف (اعم من كونه بقصد القربه او غيرها)، فانبعث العبد نحوه بايجاد سببه او شرطه او رفع موانعه او مقداره او وصفه او روابطه او... امثال لطلب الشارع، فیدخل فی نطاق الفقه.

مثلاً: آموزش، مورد نظر خداوند است (مطلوب عند الشارع)، پس کشف اسباب و شرایط و اجزاء و روابط و موانع و خلل و اوصاف و عوارض تحقق آن، مورد نظر خداوند است. یعنی کشف فرآیندی که سبب آموزش مطلوب می‌شود مورد نظر خداوند است پس در علم فقه که به بررسی احکام الهی و فرآیند تحقق آن‌ها می‌پردازد، باید موضوعاتی مانند آموزش و عدالت و رفاه و... بررسی شود.

حکم شرعی، نسبت به هر تغییر اختیاری جهت‌ساز است و در همه حیطه‌ها، جهت یا چگونگی، تعریف می‌کند مانند: این‌گونه عبادت کن، آن‌گونه معامله نکن، این‌گونه آموزش بده، آن‌گونه توزیع نکن، (...); براین اساس به نظر می‌رسد تعریف شهید صدر رحمه‌الله- علیه، از حکم شرعی، نزدیک‌تر به واقع است: «الحکم الشرعی هو التشریح الصادر من اللّٰه تعالیٰ لتنظیم حیاة الانسان» (صدر، ۱۴۰۰ق، ج ۱، ص ۶۱).

نتیجه: (استدلال بر فرضیه مختار)

اتحاد ملاک «کشف» در استنباط فقهی، اخلاقی و معرفتی از گزاره‌های دین مسلک طریقت در جعل امارات، نشان می‌دهد که ملاک، کشف و احراز واقع است، و کشف، دست‌یابی به یک امر واقعی و نه اعتباری است پس توصیفی است نه تجویزی، و حتی در مواردی که کشف از یک امر و نهی می‌کند در حقیقت کشف از گزارش «مطلوبیت یا عدم مطلوبیت عند الشارع» می‌کند و این ملاک کشف، در کلیه گزاره‌های دین یکسان

است، یعنی ما همیشه با فرآیند «کشف مراد جدی» در ادله مواجه هستیم و اگر این فرآیند طبق طریقی باشد که شارع تأسیس یا امضاء کرده است، کشف ما، موجه و قابل استناد به شارع خواهد بود و بسته به مفاد دلیل اکتشاف شده، آثار معرفتی، یا حقوقی یا اخلاقی ایجاد خواهد کرد.

برخی از اصولیین نیز در تحلیل چستی حکم گفته‌اند: «خطاب‌های شرعی، کاشف از حکم شرعی هستند و حکم شرعی مفاد آن خطابات است نه نفس آن خطابات (صدر، ۱۴۰۰ق، ج ۱، ص ۶۱). «حقیقت حکم، اراده و کراهت است ولی تحقق عنوان الزام و بعث و حکم، عرفاً منوط به تحقق اراده‌ی مبرز است و لکن به هر گونه ابرازی (هر چند اخبار)، لب حکم محقق می‌شود و به تعبیر دقیق‌تر کشف می‌شود» (آملی لاریجانی، ۱۳۹۴ش، ج ۵، ص ۲۴۸).

بنابراین حجیت به معنی کاشفیت تنزیلی از واقع، اختصاص به احکام شرعی ندارد و در کشف نظر خداوند در حیطه‌های معرفتی (توصیف‌ها) و اخلاقی (تجویزهای غیرالزامی) نیز به کار می‌رود.

در نحوه عملکرد ائمه (ع) و اصحاب ائمه نیز همین‌گونه دیده می‌شود، به روایت زیر دقت شود: «راوی از حضرت رضا(ع) می‌پرسد: محل زندگی من از شما دور است و نمی‌توانم دائم مراجعه کنم، سوالاتم راجع به امور دینی (معالم دینی) را از چه کسی بپرسم؟ حضرت فرمود: از زکریا بن آدم قمی بپرس که از هر جهتی قابل اعتماد است» (شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷، ص ۱۴۶).

عبارت «معالم دینی» که در روایات دیگری نیز به کار رفته است، نقطه کانونی بحث است که آیا مقصود از آن احکام است یا کل آن‌چه به دین مربوط است از معارف و فقه و اخلاق؟ جست‌وجوی عباراتی که در آن‌ها معالم الدین در فضای اهل حدیث به کار رفته است نشان می‌دهد که مقصود کل امور دینی است نه فقط احکام؛ به نمونه زیر دقت شود: «كَانَ عَلِيُّ بْنُ جَعْفَرٍ شَدِيدَ التَّمَسُّكِ بِأَخِيهِ مُوسَى وَ الْإِنْقِطَاعِ إِلَيْهِ وَ التَّوَفُّرِ عَلَى أَخْذِ مَعَالِمِ

الدین منّه» (شیخ مفید، ۱۳۷۲ش، ج ۲، ص ۲۲۰).

علی بن جعفر دایما همراه امام کاظم (ع) بود و تلاش می کرد که معالم دین را از او دریافت کند. با مراجعه به کتاب مسائل علی بن جعفر می بینیم که احادیثی که ایشان از امام کاظم (ع) نقل کرده است هم در مورد احکام است و هم معارف و هم اخلاق (علی بن جعفر عریضی، ۱۴۰۹ق).

ترتیب اثر عملی بر استنباطات در حیطة معارف و توصیفات دین

برخی از اصولیین، در سرفصل «حجیت یا عدم حجیت خبر واحد در عقائد و تفسیر» قائلند که حتی اگر شرط حجیت را ترتیب اثر شرعی بدانیم، این اثر شرعی در غیر از احکام فقهی نیز وجود دارد که عبارتست از: جواز استناد به شارع و جواز عقد قلبی و باور نسبت به آن (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۲۳۸)؛ یعنی اثر عملی که بر حجیت مانند خبر واحد ثقه در عقائد، بار می شود، تنجیز برای عقد قلبی و متعلق ایمان قرار گرفتن آن است و ترتیب اثرهای عملی دیگر (مُثَبِّتات امارات) بر این عقیده، و تعذیر نسبت به این که اگر خطایی در این عقیده رخ داده باشد و براساس آن عملکردهای خطایی حاصل شد، معذور نسبت به حق الله است.

حجیت خبر واحد در عقائد و تفسیر

گذشته از بحث فوق (ترتیب اثر عملی)، برخی از اصولیین حجیت خبر واحد در عقائد و تفسیر را پذیرفته اند و ادله انحصار حجیت خبر واحد به موارد فقهی را تام نمی دانند. به سبب اهمیت این قسمت، عین عبارت دو نفر از اصولیین عرضه می شود:

۱. شیخ انصاری در فرائد الأصول (ج ۱، ص ۲۷۴) می گوید: «دیدگاه شیخ طوسی براساس آنچه از کتاب العده به دست می آید این است که استفاده از خبر واحد در امور اعتقادی جایز نیست و اندیشمندان امامیه در این مطلب اتفاق نظر دارند (مگر بعضی از

افراد بی دقت)؛ و هم چنین دیدگاه سیدمرتضی براساس آنچه در کتاب السرائر از او نقل شده است این است که همه علماء شیعه در این امر اتفاق نظر دارند و تمام متخصصین اصولی که اعتبار خبر واحد را در فروع پذیرفته اند، در اصول عقائد نیز پذیرفته اند. اما می توان با یک تفکیک، نتیجه را تغییر داد و آن این که: اگر مقصود از عدم اعتبار خبر واحد، تأثیر نداشتن آن در دست یابی به واقعیت است، مطلب درستی است اما یک امر تکوینی است و نیاز به جعل عدم اعتبار ندارد؛ و اگر مقصود تأثیر آن در باور کردن محتوای خبر و تلاش برای عمل طبق آن است، ادله حجیت خبر واحد، این موارد را نیز شامل می شود و واجب است طبق آن رفتار شود. (در برخی از روایات هم داریم که صرف پذیرش ذهنی کفایت نمی کند و باید پذیرش قلبی که منشاء عمل است نیز باشد)).

۲. آیه الله خویی در مصباح الأصول، (ج ۲، ص ۲۳۸) می گوید: «اگر محتوای خبر واحدی که در مورد معارف آمده است از مواردی بود که به سهولت برای عموم مردم به دست نمی آید مانند جزئیات معاد و برزخ و قیامت و صراط و میزان و مانند این ها، ادله حجیت خبر واحد (که از ظنون خاص است) این موارد را نیز در بر می گیرد، یعنی می توان با وجود نداشتن یقین صددرصد، به مفاد آن خبر تمسک کرد و طبق آن عمل کرد. در این مورد نیز فرقی نمی کند ملاک حجیت را جعل طریق به واقع بدانیم یا جعل تعذیر و تنجیز».

نکته مهم این که تمام این موارد مربوط به اخباری است که از فرد مطمئن به راستگویی و درست فهمی و درست گویی متعارف، نقل شده باشد و مغایر با قطعیات عقلی و قطعیات تجربی نباشد و معارض مستقری از اخبار دیگر نداشته باشد؛ و مقصود این نیست که هر خبری که در هر کتابی نوشته شده بود بدون بررسی موارد فوق، قابل اخذ و معتقد شدن به مضمون آن است.

علامه طباطبایی در نقد تمسک به سیره عقلاء برای اثبات حجیت خبرهای آحاد در تفسیر، چنین آورده اند: «تمسک به حجیت عقلائیة در این جا صحیح نیست زیرا عقلاء در مواردی که احتمال کذب و خطا زیاد باشد، به خبرهای آحاد اعتماد نمی کنند و برای استفاده

از روایات تفسیری چاره‌ای جز احراز موافقت محتوای آن‌ها با ظواهر قرآن نیست» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۲۱۲).

در بررسی کلام علامه رحمه‌الله‌علیه می‌توان به نکته‌ای که در فوق ذکر شد اشاره کرد و گفت: محل نزاع، خبرهای واحدی است که مراحل اعتبارسنجی اولیه را گذرانده‌اند و احراز شده است که مخالفت با قرائن قطعی عقلی، تجربی، تاریخی، عرفی و مخالفت با ظواهر کتاب الله و ظواهر سنت قطعی ندارند و قرائنی بر جعل و کذب و تحریف در آن‌ها یافت نمی‌شود؛ آیا در این‌گونه موارد، سیره عقلائی به خبر واحد صادر شده از ثقه، اعتماد می‌کند یا نه؟ ظاهراً پاسخ مثبت است گرچه عقلاء در مواردی که احتمال خطا زیاد است، تفحص و دقت خود را بالا می‌برند ولی در نهایت پس از نیافتن موردی بر خلاف ظاهر خبر، آن را تلقی می‌کنند و براساس آن اتخاذ موضع فکری یا روحی یا عملی می‌کنند.

همسانی عملکرد میدانی فقهاء، محدثین و مفسرین

عملکرد فقهاء در اجتهاد خاص فقهی، پردازش احتمالات موجه در کشف مدارک، کشف مدلول ادله و تلاش برای کشف مراد جدی شارع براساس تراکم قرائن و در صورت نبود آن‌ها تلاش برای تعیین وضعیت در عمل است، و عملکرد اصولیین در تبیین اعتبار عملکرد فقهاء، بحث از انواع مدارک و دلالت‌ها و قلمرو اعتبار آن‌ها و ملاک اعتبار و عدم اعتبار مدارک و ادله و اصول عملیه است؛ جنس این عملکرد فقهی، در فهم مدارک غیرفقهی (غیراعتباری) هم دیده می‌شود و متکلمین، محدثین و مفسرین در فهم مراد خداوند در آیات و روایاتی که توصیف‌گر حقایق هستند، احتمال‌پردازی کرده و با جمع‌آوری قرائن، تلاش برای ترجیح یک احتمال به عنوان مراد جدی خداوند کرده‌اند؛ و در کتب مربوط به روش-شناسی تفسیر و منطق فهم حدیث، در روشی که برای فهم موجه از آیات و روایات ذکر شده است تمایزی با روش متعارف فقهی دیده نمی‌شود.

نتیجه

براساس مباحث فوق می‌توان نتیجه گرفت که: علم فقه و اصول فقه که میدان و ابزار اجتهاد هستند منحصر به فعل مکلف نیستند، نه محتوای درونی فقه و اصول این فرضیه را تأیید می‌کند، نه اهداف آن‌ها و نه تحلیل‌های ارائه شده در تعریف و موضوع فقه، اصول فقه و اجتهاد؛ بلکه بازخوانی این موارد مؤید گستردگی نسبت به هر چیزی است که نظری از خداوند در مورد آن وارد شده است.

لذا فقه و اصول و اجتهاد موجود ظرفیت لازم برای تأسیس منطق فهم عقائد، منطق فهم اخلاق و منطق فهم نظام‌های اجتماعی را دارند و می‌توان فقه العقائد، فقه الاخلاق و فقه النظام را با ابزار اجتهادی پردازش کرد.

اما حداقل چهار گسترش در مباحث فعلی اصول فقه (بدون تغییر ساختار) لازم است تا این ظرفیت به فعلیت برسد: ۱. ارائه نظریه وضع الفاظ برای ارواح معانی ۲. ارائه نظریه تعلق حکم وضعی به فرآیندها ۳. ارائه منطق جمع دلالتی در مثبتات ۴. ارائه تحلیل‌های مفهومی در مفاهیم پرتکرار به کار رفته در مباحث عقائدی، اخلاقی و نظامات اجتماعی در ادله عقلی و نقلی.

منابع

- آخوند خراسانی، محمدکاظم، کفایه الاصول، قم، موسسه آل‌البیت، ۱۴۰۹ق.
- اصفهانی، سیدابوالحسن، وسیله الوصول الی حقایق الاصول، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۲۲ق.
- اصفهانی، محمدحسین، نهاییه الدرایه فی شرح الکفایه، بیروت، موسسه آل‌البیت لاحیاء التراث، ۱۳۶۱ق.
- اعرافی، علیرضا، فقه تربیتی، قم، موسسه اشراق و عرفان، ۱۳۹۱ش.
- آملی لاریجانی، صادق، فلسفه علم اصول، علم اصول و نظریه اعتبار، قم، مدرسه علمیه ولی عصر (عج)، ۱۳۹۴ش.
- بابایی، علی اکبر، و غلامعلی عزیزی، مجتبی روحانی راد، روش شناسی تفسیر قرآن، تهران، انتشارات

سمت، ۱۳۹۲ش.

بروجردی، حسین، تقریرات فی اصول الفقه، قم، موسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم، ۱۳۸۰ق.

حکیم، سیدمحسن، مستمک العروه الوثقی، قم، موسسه دارالتفسیر، ۱۴۱۶ق.

خمینی، سیدروح الله، الرسائل، قم، اسماعیلیان، ۱۴۰۹ق.

خویی، سیدابوالقاسم، محاضرات فی الاصول، قم، موسسه احیاء الآثار الامام الخویی، ۱۴۱۳ق.

همو، مصباح الاصول، قم، موسسه احیاء آثار الامام الخویی، ۱۴۱۳ق.

رشتی، حبیب الله، بدایع الافکار، قم، موسسه آل البيت، بی تا.

سبزواری، سیدعبدالاعلی، مهذب الاحکام، قم، موسسه المنار، ۱۴۰۴ق.

سیستانی، سیدعلی، الرافد فی علم الاصول، قم، موسسه الامام الصادق علیه السلام، ۱۴۱۴ق.

شیخ انصاری، مرتضی، فرائد الاصول، قم، مجمع الفكر الاسلامی، ۱۲۸۱ق.

شیخ بهایی، محمد بن حسین، زبده الاصول، قم، مرصاد، ۱۰۳۱.

شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، قم، موسسه آل البيت، ۱۴۰۹ق.

شیخ طوسی، محمد بن حسن، العده فی اصول الفقه، قم، علاقندیان، ۱۴۱۷ق.

شیخ مفید، محمد بن محمد، الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد، قم، کنگره هزاره شیخ مفید، ۱۳۷۲ش.

صدر، سیدمحمدباقر، بحوث فی علم الاصول، قم، موسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، ۱۴۱۷ق.

همو، دروس فی علم الاصول، قم، دارالهدی، ۱۴۰۰ق.

ضیایی فر، سعید، فلسفه فقه، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۲ش.

طباطبایی، سیدمحمدحسین، تفسیر المیزان، قم، انتشارات جامعه مدرسین حوزه قم، ۱۴۱۷ق.

طباطبایی، سیدمحمدکاظم، منطق فهم حدیث، قم، موسسه امام خمینی، ۱۳۹۰ش.

عریضی، علی بن جعفر، مسائل علی بن جعفر و مستدرکاتها، قم، نشر مهر، ۱۴۰۹ق.

علامه حلی، حسن بن یوسف، منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۲ق.

فاضل، مقداد بن عبدالله حلی، التنقیح الرائع لمختصر الشرایع، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۴ق.

مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، فرهنگنامه اصول فقه، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۹ش.

میرزا قمی، ابوالقاسم، القوانين المحکمه فی الاصول، قم، احیاء الکتب الاسلامیه، ۱۳۱۲ق.

مشکینی، علی، اصطلاحات الاصول و معظم ابحاثها، قم، الهادی، ۱۳۷۴ش.

مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، قم، انتشارات اسماعیلیان، ۱۳۷۵ش.

نائینی، محمدحسین، اجود التقریرات، قم، مطبعه العرفان، ۱۳۵۵ش.

همو، فوائد الاصول، قم، جامعه مدرسین حوزه، ۱۳۵۵ق.

نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.

Archive of SID

ثلاثة محاور رئيسية لتوسيع نطاق الاجتهاد

عبد الحميد واسطى

ملخص

الغرض من هذا المكتوب، التعريف و التفسير للبنى التحتية ل «التفقه فى نطاق واسع» أو «الاجتهاد الحضارى» و مسأله المقال هو أن نطاق الاجتهاد الذى انحصر عمليا فى «أحكام فعل المكلف» هل هو محدود واقعا فى هذا النطاق ام نطاقه اوسع من ذلك؟ الفرضية هى: الاجتهاد هو المعرفة بصورة منهجية لاستكشاف راي الله من مصادر الوحي استنادا إلى الأدلة الصالحة يستند هذه الفرضيه الى ثلاثة محاور: ١- اعاده النظر فى نطاق الفقه من استكشاف فعل المكلف، الى استكشاف فعل التفاعلات ٢- اعاده النظر فى نطاق الحكم الشرعى من حصره فى الاحكام التكليفى، الى فتحه الى الاحكام الوضعى و الارشادى ٣- اعاده النظر فى مفهوم الحجيه، من حصره فى التعذير و التنجيز، الى فتحه الى الكاشفيه.

المفردات الرئيسية: نطاق الاجتهاد، المنطق لفهم الشريعه، فقه العقائد، فقه الاخلاق، فقه النظام.