

بررسی تأثیرات جامعه شناختی هرمنوتیک فقه امامیه با تأکید بر اندیشه های حضرت امام خمینی (ره)

سوسن نریمانی^۱
مرتضی براتی^۲
ابراهیم باغشانی^۳

چکیده

روش شناسی و هرمنوتیک مواجهه یک فقه با متن در کتاب و سنت از مهمترین عوامل تفاوت در نظرات و استنتاجات و در نتیجه اعتقاد به فقه سنتی یا اجتماعی به شمار می رود. امام خمینی (ره) بعنوان یک فقیه با تأکید بر مقتضیات زمان و مکان به متن جان تازه ای بخشید و عوامل خارج از متن را در فهم متن دخالت داده و در بسیاری از موارد متن را به تنهایی وافی به مقصود نمی دانستند. از آنجایی که متن با توجه به عوامل خارج از آن مستعد فهم های متفاوت است، معتقد بودند که بر اساس تأثیر زمان و مکان ساختار جدید معنایی از دل متن و خارج از وضع متولد می شود. امام نه تنها استقلال متن از مبدأ آن را نمی پذیرفتند، بلکه متن را مستقل از فقیه و عوامل خارج از آن نیز نمی دانستند. روش فقهای امامیه به ویژه امام خمینی (ره)، برای پر کردن شکاف بین نص و جهان خارج، روش عملیات اجتهادی با عنایت بر مساله ی تغییر موضوعات و نقش زمان و مکان بوده است و وظیفه ی مکلف را در احکامی که نمی توان از فهم خطاب به دست آورد به کمک اصول عملیه مشخص می کردند. نظرات هرمنوتیکی حضرت امام خمینی (ره) به عنوان یک مجتهد و

۱. دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد دامغان، دانشگاه آزاد اسلامی، دامغان، ایران.

Email: S.narimani@kiaou.ac.ir

۲. استادیار فلسفه و کلام اسلامی، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد دامغان، دانشگاه آزاد اسلامی،

Email: mortezabarati@chmail.ir

(نویسنده مسئول)

Email: ebrahim.baghsani@gmail.com

۳. سطح چهار حوزه علمیه قم.

پذیرش نهایی: ۱۳۹۸/۱۱/۱۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۸/۵

فقیه که انقلابات فکری عظیمی در فقه با روشمندی متفاوت ایجاد نمود نقش الگودهی روش‌شناسی فقه امامیه را برای تمام دانش‌های روز دنیا بیشتر نمایان می‌نماید. امام (ره) با تکیه بر فقه جواهری مکتب فقه پویا را پایه‌گذاری می‌کند و تشکیل حکومت دینی را اساس کار قرار می‌دهد که در دنیا منحصر به فرد است. این پژوهش به شیوه توصیفی - تحلیلی همراه با گردآوری اطلاعات اسنادی و کتابخانه‌ای انجام گرفته تا بایان روش‌شناسی هرمنوتیکی فقه امامیه میزان و معیار توجه فقهاء به ویژه حضرت امام خمینی به مباحث اجتماعی بررسی و تأثیر‌پذیری متقابل فقه و اجتماع مورد مذاقه قرار گیرد.

واژگان کلیدی

جامعه، زمان و مکان، فهم متن، هرمنوتیک، فقه امامیه، حضرت امام خمینی (ره).

طرح مسأله

هرمنوتیک یا همان دانش فهم و تفسیر متن به عنوان یک شاخه‌ی رسمی دانش از قرن هفدهم رواج یافت، اما چه قبل از این تاریخ و چه بعد از آن همواره اندیشه‌ها و آرای وجود داشته که با نام رسمی هرمنوتیک عرضه نشده‌اند ولی درون مایه‌ی هرمنوتیکی داشته‌اند، این قسم تاملات «هرمنوتیک بی نام» نامیده می‌شود، پس می‌توان از روش‌شناسی فقه به عنوان نوعی هرمنوتیک بی نام یاد کرد. در علوم دینی دانش اصول فقه و وظیفه‌ی استنباط احکام شرعی از متون و منابع دینی را به عهده دارد و فقهاء در مبحث الفاظ علم اصول به کشف قواعد فهم متن می‌پردازند، در علوم انسانی نیز هرمنوتیک عهده دار فهم متن است.

از جمله مسائلی که در جهان اسلام مطرح است نقد و واکاوی روش‌های موجود در فقه سنتی است، برای رسیدن به وضعیتی که نوعی اجتهاد پویا در حوزه‌های علوم اسلامی به وجود آید، تا بتواند مشکلات و مسائل امت را پاسخگو باشد.

مسئله‌ی دیگر اینکه در ادوار فقه اگر چه منابع فقهی واحد بوده‌اند ولی نظرات و نتایج و استنتاجات فقیهان در بسیاری موارد با یکدیگر متفاوت بوده است، از این رو مکتب‌های مختلف فقهی با رویکردهای متفاوت به وجود آمده است؛ یعنی درجه‌ی التفات به یک موضوع و یک قرائت و نظر فقهی آنقدر بوده است که منجر به تاسیس مکتب جدید شده است. اینکه فقیهانی از دو عصر مختلف به دو مکتب منتسب می‌شود قابل توجیه است ولی وقتی دو فقیه در یک عصر در باب متنی واحد، نظری متفاوت داشته باشند. آنگاه سوال برانگیز است که چرا؟

قاعدتا برخی از اختلافات در احکام را می‌توان به ذمه‌ی قواعد اصولی گذاشت، ولی قطعاً حاکی از تفاوت در شیوه‌ی فهم فقهاء در اعصار و ادوار بوده است. افق تاریخی عصر آنها می‌تواند زمینه‌ساز فهم عصرهای متفاوت شود. در نتیجه بررسی تنقیح مقدمات و مقومات تفسیر متون دینی به منظور روشن‌سازی روش‌های اجتهاد فقهی ضروری به نظر می‌رسد، تا به تفسیر روشمند رسیده و به اجتهاد یاری رساند. البته سیر تاریخی اجتهاد در مذهب شیعه به دلیل انزوای سیاسی بیشتر به عرصه‌های فردی معطوف بوده است اما در

مقاطععی از تاریخ شاهد حضور فعال فقه در عرصه های اجتماعی از سوی فقها بوده ایم که می توان تحت عنوان فقه اجتماعی از آن یاد کرد. امام خمینی از جمله فقهای است که برای فعال نمودن فقه در عرصه های گوناگون اجتماع توجه به مصلحت و عنصر زمان و مکان را در روش اجتهادی خود مطرح ساخت. بدین ترتیب فقه به عنوان یک عنصر مهم برای تمدن سازی ارتقاء یافت.

روش شناسی فقه امامیه از فهم متن

روش شناسی یا متدولوژی در صدد شناخت روش یک علم است. و در واقع یک علم درجه ی دو است که به بررسی راهی می پردازد که ما را در یک علم به معرفت می رساند و به تعبیر دیگر می توان آن را علم کشف راه بهره گیری از منابع برای رسیدن به غایات و اهداف در یک علم خاص نیز دانست. همچنین بررسی منابع و میزان اعتبار و حجیت آنها نیز وارد در علم روش شناسی خواهد شد. (برنجکار، ۱۳۹۱: ۳۷)

در علم اصول فقه نیز وقتی سخن از حجیت قرآن، ظواهر، خبر واحد، اجماع و ... به میان می آید، در واقع منظور دریافت این موضوع است که معارف دین از چه منبعی حاصل می شود و کدام منبع و روش برای معرفت بخشی اعتبار دارند. علاوه بر این مسائل مباحث روش شناسی به معنای خاص (یعنی روش مراجعه به روایات با قطع نظر از حجیت و این که روایات معرفت بخشی دارند) که در مباحث الفاظ تجلی یافته است نیز مورد بحث قرار می گیرد. (همان: ۳۷)

به هر حال فقیهان از نخستین روزهای تفقه دریافتند که بدون در اختیار داشتن اسلوب و روش صحیح و مناسبی برای اجتهاد و استنباط نمی توان حکم نهایی را منطبق با ادله ی شرعی و عقلی سامان داد، از این رو قسمت عمده ای از مباحث مرتبط با روش شناسی اجتهاد و معرفی الگوی مناسبی جهت ساختارمند و ضابطه مند کردن استنباط در دانش اصول فقه تمهید گشت، بنابراین باید اصول فقه را بزرگ ترین خادم معرفت اسلامی دانست. اصول گرایی در هموردی نفس گیر با اخباری گری و قشری نگری دینی و تک منبع انگاشتن دین که خبر را تنها منبع دین می پنداشتند قهرمانانه ایستاد و تفقه شیعی را از تحجر رها کرد و موجب بالندگی دین فهمی، دین باوری و دین داری شد. (احسانی فر،

۱۳۹۵: ۲۳۲) مهم‌ترین دانشی که با بحث «روش‌شناسی برای فهم متن و خطاب» برای استنباط حکم ارتباط دارد، تنها همین دانش اصول فقه است. (محمد، ۱۳۸۷: ۸۵)

فرایند اجتهاد فنی است که متضمن روش است و شامل مراحل موضوع‌شناسی، رجوع به منابع و مدارک برای کشف احکام و مرادات جدی شارع 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 کار رفته در یک علم، روش آن علم محسوب می‌شود. روش هر علم حاوی مراحل «پژوهش»، «سنجش»، «شیوه‌ی کاربرد استدلال» و «اکتشاف» یک مسئله می‌باشد.

براین 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 شارع می‌انجامد. (احسانی فر، ۱۳۹۵: ۲۳۴) موضوع مورد بحث در روش‌شناسی توصیفی شناسایی عناصر روش صحیح فقه می‌باشد. روش‌شناسی توصیفی در صدور شناسایی روش اجتهادی یکی از فقیهان یا یکی از مدارس فقهی می‌باشد.

روش‌شناسی توصیفی فقها را از حیث روش اجتهادی شان به سه دسته تقسیم کرده‌اند:

فقهای تطبیقی، تنزیهی و تحلیلی

فقیه تطبیقی فقیه‌ای است که تمام اهتمام و مذاقه او در مسیر استنباط، متوجه تطبیق قاعده بر مصداق است. مراد از قاعده صرفاً قواعد منجز فقهی نیست. فقیه ابتدا سراغ قاعده رفته و سپس در صدد تطبیق آن بر فرع مورد نظر بر می‌آید. نمونه تمام عیار این روش فقه‌ای را می‌توان در آرای علامه حلی و محقق خوئی مشاهده کرد.

فقیه تنزیهی فقیه‌ای است که دائماً به دنبال تنزیه فقیهان سلف می‌باشد. شدت احتیاط‌گرایی در میان این دسته از فقیهان به حدی است که با هدف تنزیه آخرت خود، فقیهان سلف و رای ایشان را منزه می‌پندارند و به سختی قادر هستند از سلف عبور کنند تا گرفتار

خودرایی نشوند. در فروضی که سلف فاقد قول روشنی است، فقیه تنزیهی نیز فتوا نمی‌دهد. این دسته از فقیهان اندک هستند که از جمله می‌توان محقق اردبیلی را نام برد.

فقیه تحلیلی، فقیهی است که در فرآیند اجتهاد تحلیل موضوع می‌کند. و شیوه‌ی ورود به مسئله و آنچه آغازگر مسیر استنباط آنهاست با دیگر فقها متفاوت است و عبارت است از تحلیل. گاهی تحلیل تاریخی مانند شهید اول و گاهی تحلیل فلسفی مانند شیخ محمد حسین اصفهانی (کمپانی) و یا تحلیل عرفی مانند محقق نائینی. (همان، ۲۳۶-۲۳۵)

روش شناسی اجتهاد و استنباط در نزد هر فقیه نمایان کننده‌ی مراحل ذهنی فقیه در مسیر افتاست. طرز استدلال، مدیریت ادله و نوع ترابط با ادله واره‌های فقهی از جمله اموری است که در روش شناسی هر فقیه به نمایش در می‌آید. این دانش به عملیاتی اجتهادی که برگمان و ظن می‌انجامد، اعتراف می‌کند و سرانجام ضرورتاً خطاب را مطابق وهم بافت فهم خود ما نمی‌داند برعکس دانش کلام و سایر دانشهای همانند که اجتهاد منجر به ظن را که با خطاب همانندی ندارد، بر نمی‌تابند؛ به همین علت مذاهب میان مخطئی و ناکام در عقاید و اصول دین و مخطئی در فقه و فروع دین تفاوت قائل هستند. از دیدگاه آنان مخطئی در اصول دین کافر به شمار می‌آید ولی آن که در فقه و فروع دین خطا می‌کند و به مقصود واقعی شارع دست نمی‌یابد نه تنها کیفری نمی‌بیند بلکه پاداش تلاش و اجتهاد خود را به دست می‌آورد. (محمد، ۱۳۹۱: ۸۶) اگر مجتهد با تمام تلاش در راه به دست آوردن حکم شرعی، به حکم واقعی نرسد به آن تخطئه گویند و اگر برسد به آن تصویب گویند. تخطئه و تصویب در موارد و طرق و اماراتی که نظر به واقع دارند، قابل تصور است ولی در مورد اصول عملیه صدق نمی‌کند، زیرا اصول عملیه در مورد شک به حکم واقعی تنها رفع سرگردانی از مکلف می‌کند و ناظر به واقع نیستند. زمانی که مجتهد به حکم واقعی برسد به ثواب دست یافته است و اگر رأی مجتهد با حکم واقعی خداوند انطباق پیدا نکند و مخطئی شود در عین حال معذور و مأجور است. علامه حلی این قول را رأی امامیه خوانده است. (فیض، ۱۳۹۱: ۱۹۷-۱۹۶)

هرچند شیوه‌ی علم اصول با روش شناسی نزدیک است اما این دو تفاوت‌هایی عمده با هم دارند که نمی‌گذارند یکی بر دیگری مترتب شود. از جهتی علم اصول به پردازش

قضایای فقهی مقید است که دانشی به خودی خود فاقد روح کلی است، چنان که در علم کلام شاهد آنیم. البته مقایسه کردن فقه و اصول آن با کلام، در واقع قیاس جزئی با کلی است.

در کل جهان اسلام به دنبال ارائه مدلی روش‌شناختی از علم اسلامی قرار دارد. اندیشه ورزی علمی و تولید معرفت بدون داشتن روش‌شناسی معتبر در ورود به واقعیت حتی اگر غیرممکن نباشد نتیجه‌ای عاید حوزه تفکر و اندیشه نمی‌کند. (ایمان، کلاته ساداتی، ۱۳۹۲: ۴۱ و ۴۰) فقه امروزی از گذشته‌های دور به وسیله‌ی فقیهانی که مانند حلقه‌های زنجیر به یکدیگر مرتبط بوده‌اند به دست ما رسیده است و حضرت امام خمینی (ره) به عنوان بزرگترین فقیه عصر ما با الهام از فقه جواهری مکتب فقه پویا را پایه‌گذاری نمود. (موسوی خمینی، ۱۳۶۸: ۲۱/۹۸)

ایشان در روش اجتهادی خود ضمن اینکه سعی می‌کند از شهرت حاکم بر اندیشه‌های فقهی تخطی نکند و همواره در مضامین تحلیلی خود به جریان مشهور حاکم اعتنای ویژه نماید اما در ساختار و تنظیم مباحث خویش از دانش‌های جدید بهره‌برده و توجه ویژه به نقش زمان و مکان داشته است. همچنین بحث فقه پویا را با نظرات صاحب جواهر در آمیخته و فقه سیاسی را پایه‌گذاری کرد که تأثیرات عمیق بر جامعه گذاشت و از ثمرات آن پایه‌گذاری حکومت اسلامی در ایران است.

مهمترین عنصری که در شیوه‌شناسی و روش‌شناسی اجتهاد امام خمینی (ره) دارای اهمیت وافر است، تهذیب فکر از اندیشه‌های غیر دینی است. امام هرگز عوامل و عناصر خارج از کتاب و سنت را در فرایند استنباط حکم دخالت نمی‌داد.

از دید امام (ره) داشتن ذهنیت باز و آشنایی با اقسام مکاتب فکری و گرایش‌های ذهنی برای فقیه یک امتیاز بزرگ محسوب می‌شد. مسئله‌ی دیگر داشتن انضباط فکری و فقهی و مصون‌سازی فقه از گرایش‌های غیر فقهی بود و همچنین اجتناب از هر گونه عوام‌زدگی در مسیر تفقه و استنباط بود. شهید بهشتی در این باره می‌فرمودند: «وای به روزی که علمای یک امتی در صدد برآیند برطبق پسند مردم حرف بزنند، خواه مردمی کهنه پرست باشند و خواه نوپرواز و نوپرست...» (احسان فر، ۱۳۹۵: ۲۴۳)

سیر تاریخی روش‌شناسی فقه و اصول شیعه تا پویایی فقه

فقه شیعه از رحلت پیامبر (ص) آغاز می‌شود و تا عصر حاضر ادامه دارد. اولین دوره از رحلت تا پایان غیبت صغری یعنی سال (۳۲۹ هـ) ادامه دارد. به این دوره عصر تفسیر و تبیین گویند. در این دوره شیعه به دلیل حضور امامان نیازی به اجتهاد پیدا نکردند. استاد مطهری در کتاب آشنایی با علوم اسلامی مبحث فقه ضمن بیان این مطلب می‌فرماید: «ولی به هر حال در شیعه نیز فقهاء بزرگی در عصر ائمه اطهار وجود داشته است». دوره ی دوم عصر محدثان نام دارد که از غیبت کبری آغاز و تا نیمه اول قرن پنجم ادامه دارد. بزرگترین محدثان و فقهای شیعه امامیه در دو شهر مذهبی قم و ری زندگی می‌کردند. کتابهای این دوره اصول منابع فقه شیعه امامیه را تشکیل می‌دهد. (گرگی، ۱۳۷۵: ۱۲۴). دوره ی سوم عصر آغاز اجتهاد است. این دوره مقارن آغاز دوره ی قبل یعنی حدود آغاز غیبت کبری آغاز شد و نزدیک یک قرن و نیم دوام یافت و در زمان شیخ مفید و شاگرد او سید مرتضی نضج گرفت. در این دوره برای اولین بار در فقه شیعه اثر رأی و اجتهاد به خوبی محسوس گردید. در این دوره علم اصول شیعه به طور مستقل نگاشته شد. (همان: ۱۳۶) (سیوری، فاضل مقداد، ۱۳۹۳: ۲۸-۲۷)

عصر چهارم، عصر کمال و اطلاق اجتهاد است این دوره از نظر زمانی به خوبی از دوره قبل قابل انفکاک نیست. سر سلسله این دوره شیخ طوسی است که معاصر شیخ مفید و سید مرتضی بود و لذا این دوره را باید امتداد دوره ی قبل به حساب آورد. در این دوره اجتهاد به کمال خود رسید. دوره پنجم عصر تقلید است که پس از دوره ی سابق متجاوز از یک قرن دانشمندان در احکام اسلامی، نظری از خود ابراز نمی‌داشتند و شاید به علت درک عظمت علمی شیخ طوسی و اعتماد به آراء آن دانشمند بوده است. دوره ی ششم عصر نهضت مجدد مجتهدان است. بسیاری از بزرگان این عصر از حله برخاسته‌اند. دوره ی هفتم، عصر پیدایش مذهب اخباریان است.

دوره ی هشتم عصر جدید استنباط است موسس این دوره وحید بهبهانی است. دوره ی نهم، عصر حاضر است که از نظر روش دنباله ی دوره هشتم به حساب می‌آید و با شیخ مرتضی انصاری آغاز می‌شود در این دوره اجتهاد به اوج کمال رسید. یکی از

امتیازات این دوره این بود که شیخ انصاری در فقه از اصول اهل سنت استفاده نکرد و اصول خود را هم از این اصول تهی ساخت. (جناتی، ۱۳۷۴: ۶۰-۲۵)، (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۲۷۶-۲۷۵) مطالعاتی که پیرامون روش‌شناسی انجام می‌گیرد و بسیار سودمند است آن است که به اشخاص مرتبط شود مثلاً روش‌شناسی فقه و اصول شیخ انصاری و یا روش‌شناسی فقه و اصول ابن ادریس. گاهی روش‌شناسی مضاف به یک حوزه می‌شود مانند روش‌شناسی حوزه‌ی سامرا و یا روش‌شناسی حوزه‌ی قم و یا نجف. در مکتب قم عرف‌گرایی و متن‌گرایی پررنگ‌تر است. در حوزه نجف کمتر به این توجه می‌شود و قاعده بیشتر مورد توجه است. در مکتب قم به علوم استنباطی توجه بیشتر می‌شود ولی در نجف اینگونه نیست. مکتب نجف بیشتر صناعت محور است در حالی که مکتب قم تأکید بیشتری بر تجمیع ظنون دارد. یا می‌گویند در سامرا بیشتر «لعل» حاکم است ولی مکتب قم و نجف «انما» حاکم است. البته در نجف شخصیت‌هایی داریم که تمام یا بسیاری از ویژگی‌های آنها منطبق با مکتب قم است.

بدین ترتیب بهتر است روش‌شناسی استنباط فقها را شناخت تا حوزه‌ها، اتخاذ روش و مدت توسط هر فقیه موجب صدور فتاوی‌ی مختلف می‌شود و اینکه در احکام اسلامی چنین آزادی اندیشه وجود دارد و تضارب آرا دیده می‌شود از جلوه‌های عظمت این دین عزیز به شمار می‌رود.

نکته قابل ذکر این است که امام خمینی (ره) شخصیت نادری بود که با تبحر در علوم مختلف از قبیل فقه و اصول و تفسیر، حدیث، اخلاق و عرفان و سیاست با درک شرایط حساس اجتماعی مبنی بر گسترش نفوذ بیگانگان در ایران در برابر کجروی‌ها قد علم کرد و نهایت تلاش خود را به کار برد تا نفوذ بیگانگان را قطع و مجد و عظمت دیرینه اسلام را به این سرزمین بازگرداند.

رسالت اجتماعی روش‌شناسی فهم متن در منابع اجتهادی فقه امامیه

منابع فقه امامیه عبارت است از: کتاب، سنت، اجماع و عقل. (حیدری، ۱۴۱۲ق: ۳۲۹) (فیض، ۱۳۹۱: ۴۷-۱۸) (مطهری، ۱۳۸۳: ۱۷-۱۶) منظور از کتاب چیست؟ برخی گفته‌اند قرآن کریم است و برخی گفته‌اند منظور مجموعه احکامی است که خداوند بر

بندگانش واجب کرده. (موسوی بجنوردی، ۱۳۹۲: ۲/۳۹۵) این چهار منبع در اصطلاح فقهاء و اصولیین «ادله ی اربعه» خوانده می شود و معمولاً می گویند علم اصول در اطراف ادله ی اربعه بحث می کند. (مطهری، ۱۳۸۳: ۱۷)

اولین منبع فقه امامیه قرآن کریم است، بنابراین ابتدا به روش شناسی فهم متن قرآن کریم می پردازیم.

الف) روش شناسی فهم متن قرآن کریم

قرآن کتابی آسمانی است که برای فهم و تغییر رفتار انسان نازل شده است فهم قرآن روش ها و شرایط خاص خود را دارد. قرآن در موارد بسیاری تصریح می دارد که «بَيَانٌ لِلنَّاسِ» (آل عمران: ۱۳۸) است و یا «تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» (نحل: ۸۹) و یا «يَسِّرْنَا بِلِسَانِكَ» (مریم: ۹۷) این تصریحات همه مؤید این است که قرآن برای مردم قابل درک و فهم است. تأویل قرآن در هر دوره ای به منظور خاص مطرح شده است، اما مسلم و غیر قابل تردید است که به تصریح خود قرآن در این کتاب بعضی از آیات محکم و بعضی متشابه هستند و تأویل آیات متشابه را جز خداوند و معصومین نمی دانند. (فرهنگستان علوم اسلامی، ۱۳۹۱: ۴۸)

قرآن کتابی است که از یک طرف الفاظ آن در دست مردم و سوی دیگر آن دست خداست و می تواند روشن کننده ی همه چیز باشد. (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۹۰) سید جمال الدین اسد آبادی در مقالات جمالیه آورده است:

«قرآن منبعی مقدس است که تمامی حقایق و نیازهای زندگی انسان را در خود دارد که باید همگام با پیشرفت دانش بشری تفسیر قرآن هم مورد تجدید نظر قرار بگیرد».

(پاکتچی، ۱۳۹۶: ۱۰)

برای فهم قرآن باید از قواعد و قراردادهای لغوی، صرفی و نحوی و بیانی این زبان آگاه بود و در فهم قرآن به کار گرفت. البته قرار دادهای زمان نزول قرآن معیار است و هم باید قرائن پیوسته و ناپیوسته لفظی و عقلی را در نظر گرفت، مثل «شأن نزول و سبب نزول». بنابراین در باب روش های فهم متن قرآن نمی توان حصر عقلی در تقسیم قائل شد و تنها به لحاظ استقرایی می توان موارد زیر را در روش شناسی و پرداختن به متن قرآن بر شمرد: «۱-

تفسیر نقلی یا مأثور ۲- تفسیر به رأی ۳- تفسیر اجتهادی یا عقلی ۴- تفسیر اشاری ۵- تفسیر رمزی ۶- تفسیر قرآن به قرآن ۷- تفسیر جامع (براساس کتاب، سنت، اجماع و عقل). (عمید زنجانی، ۱۳۶۷: ۱۸۸)

مفسران که به مباحث مربوط به کیفیت فهم و تفسیر قرآن مجید می‌پردازند به نوبه‌ی خود بحث هرمنوتیکی انجام می‌دهند. برای مثال به شیوه‌ی علامه طباطبایی در المیزان اشاره می‌کنیم که با ارائه‌ی آموزه‌ی «تفسیر قرآن به قرآن» ایده‌ی تفسیری متفاوتی ارائه کرد. این رای را مقایسه کنیم با دیدگاه اخباری‌هایی که آیات قرآنی را در دلالت بر مراد مستقل نمی‌دانند و قرآن را برخلاف محاورات عرفی دانسته و معتقدند که غرض خداوند تفهیم مراد و مقصود خویش به نفس آیات قرآنی نبوده است بلکه تفسیر واقعی و مراد از آیات را باید به کمک روایات معصومین (ع) شناخت. (واعظی، ۱۳۹۳: ۵۳)

اینک اقسام روش‌های فهم قرآن را به اختصار شرح می‌دهیم:

۱- تفسیر نقلی

تفسیر قمی از علی بن ابراهیم بن هاشم قمی در قرن چهارم و تفسیر عیاشی از ابونصر محمد بن مسعود سمرقندی عیاشی از تفاسیر نقلی محسوب می‌شوند. در تفسیر عیاشی مؤلف با روش نقل احادیث به سراغ متن رفته است و در واقع هر جا حدیثی در باب آیه آمده، آن حدیث را با سند نقل و معنا می‌کند و فهم آیه را منوط به آن داشته است. مثلاً ذیل آیه «إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْلَا أَنْ تُفَنِّدُونِ» (یوسف، ۹۴) اگر مرا دیوانه نخوانید بوی یوسف می‌شنوم، راجع به پیشینه پیراهن یوسف (ع) احادیثی آورده مبنی بر اینکه که اصل پیراهن بهشتی بوده است. (عیاشی، ۱۳۸۰: ۲/۱۹۴) وجه تمایز تفسیر عیاشی با تفسیر قمی و دیگر تفاسیر روایی توجه ویژه به وجوه فقهی آیات الاحکام دانسته شده است.

۲- تفسیر به رأی

این تفسیر کاملاً مفسر محور است بی آنکه مفسر از علوم قرآنی سررشته‌ای داشته باشد. برخلاف روش نقلی که تماماً از معصوم شاهد آورده می‌شود. این تفسیر «من عندی» است و در شیعیان دیده نمی‌شود.

۳- تفسیر اشاری یا رمزی یا شهودی

این تفسیراصولا بر باطن و اشراقات متکی است و در آن دلالت لفظی و قواعد و مناسبات تفسیر در حد زیادی کنار گذاشته می‌شود. (عمید زنجانی، ۱۳۶۷، ۲۴۸)

مثلا در باب همان آیه ی مذکور (پیراهن یوسف (ع)) ابن عربی در تفسیر خود پیراهن را «هیأت نورانی قلب به هنگام وصل در مقام وحدت در عین الجمع و پیوستن به صفات الهی» تأویل کرده است. (ابن عربی، ۱۴۲۲ق: ۱/۳۳۱) در این گونه تفاسیر که بین برخی از اهل تصوف مرسوم است حالات و اذواق دخیل است و با این روش به سراغ فهم متن روی آورده‌اند. ابن عربی را برخی چون «شیخ بهائی» اهل تشیع دانسته‌اند، هر چند به این موضوع ایراداتی هم وارد است. (الهامی، ۱۳۷۸: ۱۴۲-۱۳۱). آنها معتقدند حقیقت هر چیزی در قلب انسان کامل موجود است. (محمدی آرانی، ۱۳۸۲: ۲۸۲) پس براساس این روش متن مستقل نیست و رابطه‌ی بین لفظ و معنا و وضع کاملا متحول می‌شود و بیشتر از آنکه به معنای لفظ توجه شود به فهم مراد گوینده با توجه به نشانه‌های خارج از متن توجه می‌شود.

۴- تفسیر قرآن به قرآن

از روش‌های مورد توجه مفسران به ویژه در سده‌های اخیر، این است که از رهنمودهای خود قرآن در فهم معانی و مقاصد آن استفاده می‌کنند. تفسیر المیزان که به وسیله‌ی مفسر شیعه علامه طباطبایی نوشته شده است نمونه‌ای از این نوع تفسیر قرآن می‌باشد. تفسیر قرآن به قرآن دارای گستره‌ی وسیعی است که در گرایش‌ها و سبک‌های گوناگون تفسیری قابل توجه است. مثلا آیه «اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ» در سوره‌ی حمد «راه کسانی که به آنها نعمت بخشیدی» چه کسانی هستند که خداوند به آنها نعمت بخشید؟ در آیه ۶۹ سوره نساء چهار طایفه نام برده شده و می‌فرماید که اینها «أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ» هستند آن چهار گروه عبارت‌اند از: تبیین و صدیقین و شهداء و صالحین. روشن است علامه طباطبایی به عنوان یک فیلسوف قرائتی کاملا عقلانی از قرآن دارد، روش تفسیر قرآن به قرآن ایشان، او را محدود و محصور به فهمی دگماتیک از قرآن نکرده و ایشان فهم قرآن را همگانی می‌دانند و معتقدند که چون قرآن برای همه

نازل شده است، پس باید برای همه قابل فهم باشد.

۵- تفسیر جامع و اجتهادی

تفسیر اجتهادی کامل‌ترین و جامع‌ترین روش تفسیر قرآن است. در این گونه تفسیر، عوامل اجتهادی نقلی [کتاب و سنت] و عقلی در کنار هم در کارند تا فهم متن را سامان دهند. گاهی در تفسیر اجتهادی برای توضیح و تبیین آیات، بیشترین استفاده از آیات قرآن می‌شود که به آن تفسیر اجتهادی قرآن به قرآن گفته می‌شود و گاه بیشترین استفاده از روایات برده می‌شود که به آن تفسیر اجتهادی روایی گفته می‌شود و گاه در تفسیر آیات از منابع مختلف بهره برده می‌شود که به آن تفسیر اجتهادی جامع گفته می‌شود. (بابایی، ۱۳۳۲: ۱/۲۵)

روش تفسیری شهید مطهری و علامه طباطبایی را می‌توان روش جامع و اجتهادی نامید. در این روش تفسیری سیاق آیه ابتدا با علوم و قواعد زبان عربی و سپس تنزیل و شأن نزول آیات بررسی می‌شود و مسائل و موارد علم اصول هم در این باب دخیل اند و ما آن را در قسمت بعد بررسی می‌کنیم. در باب تنزیل و شأن نزول نیز روش فقهاء با آنچه در روش غربی از آن به بافتارگرایی یا محتوایی «contextualism» تعبیر می‌شود قرابت‌هایی دارد. در این مبحث معنای متن با توجه به زمینه و زمانه یا شان نزول بررسی می‌شود و دایره‌ی آیات ناسخ و منسوخ هم زیرمجموعه‌ی این مبحث است.

برای مثال آیه «خَرُّوا لَهُ سُجَّدًا» (قرآن، یوسف آیه ۱۰۰) همه در برابر او به سجده در آمدند، علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می‌فرماید:

«از سیاق آیه برمی‌آید که ضمیر «ه» در «له» به یوسف برمی‌گردد و مسجودله او بوده است و اینکه بعضی (شیخ طوسی) گفته‌اند که به خدای سبحان برمی‌گردد، چون سجده جز برای خدا صحیح نیست، تفسیری است بی‌دلیل و از ناحیه‌ی لفظ آیه و هیچ دلیلی بر آن نیست». (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۸ و ۱۱/۳۳۷)

۶- تفسیر فقهی

تفسیر فقهی تفسیری است که تنها به تفسیر آیات مرتبط با احکام شرعی می‌پردازد. به همین جهت جزو تفاسیر موضوعی به شمار می‌آیند. (معرفت، ۱۳۷۹: ۲/۲۲۸) قرآن کریم

دارای آیات متعددی در مورد احکام تکلیفی انسان است که از پانصدتا دو هزار آیه گفته شده است. ولی مشهور فقهاء آن است که آیات نامبرده پس از ادغام و حذف مشابهات به سیصد و اندی آیه می رسد و نوعاً در سوره های مدنی قرآن پراکنده است. (سیوری فاضل مقداد، ۱۳۹۳: ۲۹-۲۸)

در این تفاسیر مباحث اصولی فقه پررنگ است برای مثال در تفسیر زبده البیان ذیل تفسیر آیه «ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك» وقتی تو را به سجده فرمان دادم چه چیز تو را از آن بازداشت. (قرآن، الاعراف/ ۱۲) دلیل می آورد که صیغه ی امر دلالت بر وجوب می نماید (نورایی، ۱۳۹۰: ۲/۱۹۵)

در نمونه ی دیگر در آیه «إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ» خدا حرام کرده است بر شما مردار و خون. سوره بقره آیه ی ۱۷۳ مبحثی از اصول تحت عنوان مطلق و مقید را دخیل در فهم متن می کند و نتیجه می گیرد که: «مراد از واژه ی خون عام و شامل خون ریخته شده و دیگر انواع آن می باشد» (نورایی، ۱۳۹۰: ۲/۲۰۱) بدون شک نص گرایی فقهی می تواند منجر به نامفهوم شدن قرآن شود. وقتی گفته می شود که تمام احکام جزئی در قرآن آمده و باید بدون کم و کاست در جامعه ی کنونی مسلمانان اجرا شود، می تواند به نامفهوم شدن قرآن منتهی شود. این دیدگاه خودداری از اجتهاد در مقابل نص است. اینکه هر گفتار یا نوشتاری باید در شرایط معین تاریخی برای انسان پدید آید، باید در فهم قرآن مورد توجه قرار گیرد و گر نه رابطه ی بین نص جهان واقع قطع و منجر به نامفهوم شدن متن خواهد شد.

تا اینجا روشهای فهم متن در آیات قرآن در فقه امامیه مورد بررسی قرار گرفت اینک به روشهای فهم متن در سنت می پردازیم.

ب) روش شناسی فهم متن سنت

در مبحث سنت نیز با متن روبرو هستیم یعنی متنی از معصوم به فقیه می رسد، که باید مورد بررسی قرار گرفته و مشخص شود التزامات متنی و حدود و ثغور التفات به متن چگونه مهیا می شود؛ اما ابتدا به تعریف سنت می پردازیم.

در تعریف سنت آورده اند: قول و فعل و تقریر پیامبر. و فقهای امامیه فعل یا تقریر

معصوم را نیز مشمول سنت میدانند. (خراسانی، ۱۳۹۳: ۱/۱۸)

باید توجه داشت که سنت امری در ایضاح کتاب است و نه در تعارض با آن و نیز خود روایات عین سنت نیستند بلکه حکایت گر و کاشف از سنت هستند. فقیه در مواجهه با سنت با متن اخبار روبروست که باید صحت آنها را به روش پرداختن به تواتر یا آحاد مشخص کند. علامه مظفر در کتاب اصول مظفر تعریف خبر متواتر و آحاد را به تفصیل آورده است: «خبر متواتر خبری است که افاده‌ی اطمینان کند و شک را برطرف کند، خبری که همدستی و توافق گروه مخبرش بر دروغ محال باشد. خبر واحد خبری است که به حد تواتر نرسیده است و گاهی علم آور است هر چند مخبر یک نفر باشد. این خبر حجیتش هنگامی است که با قرائنی همراه باشد و موجب صدق به علم آن شود. (فیض، ۱۳۹۱: ۳۰؛ محقق داماد، ۱۳۹۴: ۴۶-۴۵)

در باب صحت متن از طریق پرداختن به تواتر و یا قواعد اتصال و انقطاع آن به راوی در علم الحدیث مبحث «درایه» مطرح است که مربوط به احوالات راوی و مروی است و روایت به لحاظ افراد، اتصال، انقطاع، علو و نزول بررسی می‌شود. (هیثم، ۱۴۲۴ق؛ ۲۲۲)

سیره‌ی مسلمین در استفاده از اخبار ثقات برای استنباط احکام شرعی چیزی نیست که بر کسی پوشیده مانده باشد و این حقیقت بر کسی پوشیده نیست. البته سیره‌ی همه عقلا در هر مذهب و ملت است که در اموری عادی و جاری خود به خبر ثقه عمل کرده‌اند و چون انکار شارع نیز وجود ندارد کاشف از این است که روش مزبور مورد تأیید و پذیرش شارع بوده است. (فیض، ۱۳۹۱: ۳۳) اصولیون به دنبال فهمی از متن هستند که کاشفیت آن از مراد جدی مؤلف، حجیت دارد و در عین حال آنها بر آنند که فهمی معتبر است که برخاسته از ظاهر کلام و مراد استعمالی مؤلف باشد، البته با توجه به قرائن حالی و مقالی متصل یا منفصل.

ج) جایگاه اجماع در فهم متون دینی

اجماع از نظر شرعی عبارت است از: «اتفاق نظر کسانی که اجماع آنها در اثبات احکام شرعیه ارزش دارد.» و یا به قول شهید صدر «اتفاق عدد کبیر من أهل النظر و الفتوی فی حکم بدرجه توجب احراز حکم الشرعی» (حسینی، ۱۴۱۵: ۱۲)

در بحث اجماع چون اتفاق اهل نظر و فتوی در باب امری منظور است ارتباط مستقیمی با متن وجود ندارد. آنچه به متن مربوط می‌شود همان قواعدی است که «سنت» را می‌کاود و بر اساس آن بر حکمی اتفاق نظر می‌شود. در این صورت احصای نظرات اهل اجماع و متون مربوط باید مدنظر فقیه باشد و همواره در باب اجماع باید در نظر داشت، اجماع اگر حجیتی دارد از جهت کاشفیت از قول معصوم است و در واقع جزئی از سنت است. (ولایی، ۱۳۸۷، ۱۶۱) (الفضلی، ۱۳۸۲: ۹۷-۹۶) (فیض، ۱۳۹۱: ۳۹-۳۳)

د) جایگاه عقل در فهم متون دینی

منبع هستی‌شناسی دین فقط اراده و علم ازلی الهی است و همه‌ی اصول و فروع آن از ناحیه خدای سبحان تعیین می‌شود و عقل آدمی فاقد شأن حکم کردن و دستور دادن است. عقل تنها می‌تواند برخی احکام مولوی شارع را کشف و آن را ادراک کند. (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۳۹)، در باب عقل آنچه مربوط به بحث ما می‌شود. رابطه‌ی آن با متنی است که فقیه در اختیار دارد و بر اساس آن حکمی می‌گذارد. عقل یکی از پایه‌های شناخت احکام است و اولین کسی که به نقش عقل در احکام اشاره کرده است «ابن ادریس حلی» بوده است. (حلی، ۱۴۱۰ ق: ۱/۴۶) نکته‌ای که در گفتار ابن ادریس وجود دارد این است که اگر در سه مورد اول دلیلی پیدا نشد یعنی در کتاب و سنت و اجماع باید به عقل متمسک شد. در مبحث کاربرد عقل به مثابه‌ی منبع شناخت احکام، می‌توان به مهمترین مصداق و نمونه‌ی به کارگیری عقل که همانا امر «اجتهاد» است اشاره کرد. در معنای اجتهاد بسیار سخن رانده شده است، اما در نهایت در یک تعریف می‌توان اجتهاد را صرف همه‌ی توان برای بدست آوردن توانایی تشخیص وظیفه‌ی فعلی و واقعی با ظاهری در احکام فرعی کلی از ادله‌ی آن احکام دانست. (ملکی اصفهانی، ۱۳۷۹: ۱/۱۹) اجتهاد قوه‌ی محرکه‌ی اسلام است. اصول اسلام ثابت و لایتغیر است اما فروع الی مالانهایه به همین دلیل اجتهاد ضرورت دارد. (مطهری، ۱۳۹۴: ۱/۱۴۰) از جمله کسانی که به مبحث اجتهاد و شرایط آن پرداخته حضرت امام خمینی (ره) است در کتاب ارزشمند «الاجتهاد و التقليد» که در آنجا به شکل مبسوطی شرایط تحصیل اجتهاد را متذکر شده‌اند. (خمینی، ۱۴۲۶ ق: ۹)

مکتب اجتهاد پویای امام خمینی (ره) و مکتب عقلانیت کلامی آیت اله مصباح

یزدی با داشتن آرای خود و اختلاف نظر فهم‌های متفاوت از متن رشد کرده و بالیده‌اند و صاحبان آرا بوده‌اند. (طباطبایی فر، ۱۳۹۴: ۱۳۷ و ۹۳ و ۷۱ و ۶۳)

نقش جامعه در برداشت‌های فقهی فقها تحت مسئله «نقش زمان و مکان» در اجتهاد قرار می‌گیرد. منظور از زمان و مکان در اجتهاد شرایط و خصوصیات جدیدی است که بر اثر مرور زمان و تغییر مکان‌ها بر افراد و جامعه حاکم می‌گردد. همچنین منظور برداشت‌های مختلفی است که فقیه در اثر ارتباط با علوم جدید بشری از منابع و ادله فقهی به دست می‌آورد. بنابراین تغییر شرایط موجود در یک جامعه و وجود خصوصیات جدید بر اثر ارتباط افراد با یکدیگر و اختلاف برداشت و فهم جدید مستند به مبانی فقهی موجب می‌شود که حکم و فتوایی جدید صادر گردد. این امر چون با مرور زمان و تغییر مکان‌ها به دست می‌آید از آن تعبیر به «تأثیر زمان و مکان در اجتهاد» می‌کنند. بنابراین آنچه در این بخش مهم است وجود ضرورت‌ها و نیازهای جدیدی است که در زمان‌های گذشته به عنوان نیاز و ضرورت اجتماعی مطرح نبوده ولی امروزه به عنوان یک امر ضروری مورد نیاز جامعه است. نظیر تشریح مرده در علم پزشکی و پیوند اعضای بدن مرده به انسان زنده و ضرورت‌های اقتصادی نظیر بیمه و بانک (فاضل لنکرانی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۶۰) همچنین نوع تفقه فقیه می‌تواند تحولات اساسی بسیاری در اجتماع ایجاد نماید که در این مقاله به بررسی آن می‌پردازیم.

بر هیچ‌یک از فقیهان اسلامی پوشیده نیست که شریعت اسلام به جز احکام فردی دربردارنده آیین‌ها و قانون‌های فقهی برای جامعه نیز هست زیرا در متون دینی و منابع احکام آموزه‌های بسیار و اطمینان‌آور وجود دارد که به روشنی این باور را الهام می‌کنند. از باب نمونه در کتاب اصول کافی آمده است امام صادق (ع) فرمودند:

«ما من امرٍ یختلفُ فیهِ إثنانِ إلاَّ وَهَّ أصلٌ فی کتابِ اللهِ عزَّوجلَّ ولکن لا تُبلَغُهُ عَقُولُ

الرجال.»

هیچ امری نیست که میان دو نفر پدید آید مگر در قرآن اصل و اساسی برای آن هست لیک هر کسی با عقل بدان نمی‌رسد.

در این روایت نکته‌هایی درخور درنگ است:

۱. برابر این اصل ادبی که نکره در سیاق نفی عموم را می‌فهماند واژه «امر» در سخن امام (ع) تمام کارها و کنش‌های اجتماعی میان دو نفر را در بر می‌گیرد.
۲. مورد این روایت کارهایی است که میان دو نفر پدید می‌آید. در حقیقت امام (ع) پاسخگوی دین به اموری فردی را قطعی دانسته و خواسته است پیوندها و پیوستگی‌های اجتماعی انسان‌ها را موضوع سخن قرار دهد و فراگیر بودن قرآن نسبت به اینگونه امور را بیان کند.

۳. امام (ع) فرموده که قرآن درباره امور اجتماعی انسان‌ها «حکم» دارد بلکه فرموده «أصل» دارد. این تعبیر با توجه به بار معنایی واژه اصل می‌آموزاند که در قرآن برای امور اجتماعی اصول کلی و سازگار با شرایط گوناگون بیان شده است و اسلام پژوهان وظیفه دارند آن اصل‌ها را بشناسند و بر واقعیت‌های زمانی و نیازها برابر سازند.

۴. مقتضای اصول کلی در قرآن آن است که به نیروی عقل، رهنمودهای مورد نیاز فهم و کشف شوند از این روی حضرت در پایان سخن از عنصر عقل یاد می‌کند و می‌فرماید: همه کس با خردورزی نمی‌تواند به آن اصل‌ها دست یابد.

وقتی فقیه در حوزه کمال و دین‌شناسی انگاره‌های دینی و باورهای اعتقادی خود را به درستی و با ژرف کاری متکلمانه و عالمانه، بازساخت و رسالت اجتماعی اسلام را انگاره و ایده‌ای درست و برابر با متن دین یافت آنگاه پژوهش به منظور فرمانمایی رهنمودهای اجتماعی و احکام جامعه برای وی امری طبیعی و روشن خواهد بود.

همین سیر در فقه امام دیده می‌شود. ایشان از پایگاه اعتقادی و به گونه‌ای دقیق با عبور از این باور که وحی اسلام جامعه و اجتماع را هدف قرار می‌دهد به نگرش اجتماعی و فقه جامعه رسیده است. (مخلصی، ۱۳۷۸: ۱۷۱-۱۶۹).

اندیشه‌های امام خمینی پیرامون تأثیرات جامعه‌شناختی فهم متن

حضرت امام مسئله‌ی پیش‌ذهنیتها و گرایش‌های فکری را در تفاسیر مطرح می‌کنند و این یکی از مسائل مهم شناخت فهم متون است. حضرت امام (ره) همچنین گرایش‌های فردی و اجتماعی و شرایط تاریخی را در ذهنیت و فهم و برداشت مفسر دخیل می‌داند. در صحیفه نور امام خطاب به گروهی از مفسرین می‌فرماید:

«گروهی از مفسرین تمام آیات را به معنویات بر می‌گردانند حتی آیات قتال با مشرکین را تاویل به قتال با نفس کردند.» (موسوی خمینی، ۱۳۶۸: ۲۷۴/۱۰)

حضرت امام (ره) تنها به دو بعد عرفانی و مسائل اجتماعی در تفسیر اشاره کردند اما قطعاً در زمینه‌های دیگر نیز این گوناگونی وجود دارد.

امام تعظیم قرآن کریم را موجب نورانیت قلب و حیات باطن و از آداب مهم قرائت قرآن کریم می‌شمرند. (موسوی خمینی، ۱۳۷۸: ص ۱۸۱)

امام خمینی (ره) در تفسیر آیات قرآن تأکید بر هماهنگی با سایر روایات و سنت رسول (ص) دارند و حکم فقهی را مطابق آن استفاده می‌کنند مثلاً در مبحث «سقوط خیار مجلس به اشتراط سقوط در ضمن عقد، به نحو شرط نتیجه» که عده‌ای اشکال گرفته‌اند که ادله‌ی شروط شامل شرط نتیجه نمی‌شود بلکه ظاهر در وجوب تکلیفی است نه وضعی و نه اعم از تکلیفی و وضعی و معتقدند جمع بین حکم تکلیفی و وضعی بالفظ واحد «المؤمنون» یا «المسلمون عند شروطهم» محل اشکال است. امام ابتدا با رد مقدمه و پیش فرض آنها، قول آنها را رد می‌کند و می‌فرماید:

این حرف که «جمع بین حکم تکلیفی و حکم وضعی بالفظ واحد ممکن نیست» اساسی ندارد چون «اوفوا بالشروط» عمل به مقتضی شرط است، پس اگر شرط، شرط فعل بود لزوم عقد برطبق اتیان آن خواهد بود و اگر شرط نتیجه باشد وفاء ترتیب آثاری است که نتیجه است نظیر وفاء به عقد... و عموم در شروط شامل شرط فعل و شرط نتیجه هر دو می‌شود. هر شرطی که باشد.» (موسوی خمینی، ۱۳۷۹: ۴/۱۵۶؛ قدیری، ۱۳۷۶: ۱۵۶)

در مرحله‌ی بعد با رجوع به دیگر روایات، آن فهم را غیر مطابق با سنت می‌شمارد و می‌فرماید:

«روایاتی که بر شمول «اوفوا بالعقود» آورده شده بر حکم وضعی و حکم تکلیفی دلالت دارد.» (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۵: ۶/۲۵۷)

حضرت امام خمینی (ره) در موارد متعددی با تکیه بر مناسبت حکم و موضوع، فهم اجتماعی خاصی را از احادیث ارائه داده‌اند و رعایت این امر را به کسانی که در تفسیر خویش به این نکته عنایت نداشته‌اند متذکر شده‌اند. مثلاً در بحث خیار غبن عده‌ای

احادیث « تلقی رکبان » را دال بر خیار غبن گرفته اند اما عده ای دیگر نظیر ابن ادریس با استناد به این احادیث به « خیار تلقی رکبان » فتواداده‌اند. (ابن ادریس، ۱۴۱۰: ۲/۲۳۷) حضرت امام در نقد این گروه می‌فرمایند:

« ظاهر حدیث بر خیار ظهور دارد « فَمَنْ تَلَقَّاهَا فَصَاحِبَهَا بِالْخِيَارِ إِذَا دَخَلَ السُّوقَ » چون معلق نمودن حکم بر زمان ورود به بازار به خاطر اطلاع یافتن بر قیمت کالا است. و اگر چنانچه عامه نظر دارند خیار به خاطر استقبال مردم از دوره‌گردها و فروشندگان ثابت شده و به اصطلاح خیار « تلقی » باشد، این حرف مناسب حدیث نیست چون نفس مناسب حکم و موضوع موجب اطمینان به غبن بودن خیار می‌شود و اگر غبن نبود، جعل خیار لغو بود چون انگیزه ای وجود نداشت که خیار تلقی را یک نوع خیار در کنار ما بقی اقسام خیار حساب کنیم و چه بسا اتفاق بیفتد، فروشنده با خیار تلقی عقد را فسخ نماید در حالی که قیمت فروخته شده همان قیمت بازار باشد. پس در روایات اطلاقی وجود ندارد که غیر مغبون را در بر بگیرد. (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۵: ۶/۲۵۰)

ابن سینا هم درباره توجه به نقش زمان و مکان سخنی دارد که می‌فرماید :

« در هر عصر و زمانی باید افراد متخصص باشند که اصول اسلامی را با مسائل متغیری

که در زمان پیش می‌آید تطبیق کنند. (مطهری، ۱۳۹۴: ۱/۱۴۰)

همچنین در بین فقهای امامیه حضرت امام بیشترین تأکید را بر تحولات اجتماعی داشته‌اند که به ذکر نمونه‌هایی از نظرات ایشان می‌پردازیم .

مثلاً در عصر رسول الله (ص) در حجاز غالباً امرار معاش با حیواناتی مثل شتر و گوسفند صورت می‌گرفته. مبادله‌ها نیز مبادله بین جنس به جنس و یا حیوان به حیوان بوده و اصلاً مبادله به درهم و دینار شیوع نداشته است. اما بعد از گذشت عصر نبی (ص) با روی کار آمدن سلطنت اموی‌ها و عباسی‌ها اوضاع و احوال سرزمینها به ویژه در قسمت‌های پایتخت تغییر کرد در نتیجه در فهم احادیث تغییراتی ایجاد شد و این از اثرات زمان و مکان است. امام خمینی (ره) که به عنوان یک فقیه توجه خاص به زمان و مکان در فهم احادیث داشتند، در باره ی این سخن نبی (ص) « صاحب الحيوان بالخيار » می‌فرمایند:

« در اطلاقش نسبت به بایع و مشتری هیچ اشکالی ندارد. چون مبادله حیوانات شایع

بوده و جایی برای ادعای انصراف به مشتری نیست و کسی که مدعی انصراف است زمان و محیط پیامبر را با محیط و زمان خودش مقایسه کرده است. اما قول «صاحب الحيوان المشتري بالخيار» از ابی الحسن الرضا(ع) صادر شده و عصر ایشان برخلاف عصر نبی، مبادلات باطلا و نقره و درهم و دینار رایج بوده است. در نتیجه درست است که گفته شود قید غالب بوده اما صلاحیت تقييد حديث نبوی را ندارد و توهم و اشکال شيخ طوسی نیز ناشی از غفلت از این نکته بوده است». (موسوی خمینی، ۱۳۷۹، ۴/۲۶۴)

این در حالی است که مشهور فقها قائل به عدم ثبوت خيار حيوان برای بايع به طور مطلق شده اند آنان روایاتی که دال بر اختصاص خيار حيوان به مشتری است اخذ نموده و اطلاق روایات دیگر را بر آن حمل کرده اند. و برخی نیز قائل به ثبوت آن برای بايع به طور مطلق شده اند. (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۵: ۶/۲۵۲) اما حضرت امام ابتدائاً با تأمل در مصداق بايع و مشتری اختلاف اخبار را راسا انکار می‌کند. و می‌فرماید:

«تبادل در بيع گاه بين ثمن و جنس واقع می‌شود که در این صورت عنوان مشتری به کسی اختصاص می‌یابد که جنس به وی منتقل شده و بايع به کسی که جنس را داده و ثمن به وی منتقل گردیده است و گاهی تبادل جنس به جنس است که در اینصورت بايع از مشتری متمایز نمی‌گردد. (موسوی خمینی، ۱۳۷۹: ۲۶-۴/۲۵۹)

تأثیر تحولات اجتماعی بر استنباط فقهی فقها

در گذشته قلمرو فقه به افعال مکلفین و احکام تکلیفی آنها و بطور کلی در افعال فردی آنان خلاصه می‌شد اما امروزه با توسعه علوم انسانی و تحولات اجتماعی-سیاسی در جامعه قلمرو فقه به افعال اجتماعی، سازمان‌ها و نهادها نیز سرایت کرده و قلمرو فقه را دگرگون نموده است. (ربانی، میری، غفاری فر، ۱۳۹۸: ۳۲-۲۷).

فقه اجتماعی را در جایی می‌توان اطلاق نمود که خطاب شارع متوجه جامعه باشد. در فقه اجتماعی شارع برای جامعه اعتبار و وجودی قائل شده و چون اعتباری و انتزاعی برای جامعه قائل شده به او خطاب می‌کند و برای او احکامی قرار می‌دهد بنابراین فقه اجتماعی درباره احکامی است که متوجه جامعه می‌شود. (ربانی، ۱۳۹۳، ص ۱۷-۱۹)

بنابراین توجه به احکام با رویکرد اجتماعی و اهتمام به مسائل فقه اجتماعی و فقه

حکومتی و احکام مربوط به جامعه در کنار احکام مربوط به افراد از جمله تأثیرات جامعه بر قلمرو فقه به شمار می‌آید.

تغییر در شرایط بیرونی موضوع موجب می‌شود که مسئله‌ای از قلمرو یک موضوع خارج و تحت عنوان موضوع دیگر قرار گیرد. بنابراین تحولات اجتماعی می‌تواند موجب تغییر در احکام فقهی گردد. به عبارت دیگر هر حکمی موضوعی دارد. ممکن است آن موضوع دارای فروع و شاخه‌های متعددی باشد. تفاوت تغییر عنوان موضوع و تغییر مصادیق یک موضوع به این معناست که اگر تغییر یک موضوع را نسبت به فروع و افراد آن در نظر بگیریم تغییر مصداق به کار می‌رود ولی اگر همان موضوع را نسبت به اصل آن در نظر بگیریم تغییر عنوان محسوب می‌شود. به عبارت دیگر تغییر در شرایط بیرونی یک موضوع موجب می‌شود تا یک موضوع از اصل خود خارج شود و یا آن موضوع در قالب فروع جدید تحقق یابد (مهدوی، ۱۳۸۹، ص ۱۱۲-۱۱۳)

بنابراین جامعه و شرایط زمان و مکان در استنباط فقهی تأثیر می‌گذارد نظیر شطرنج که امام معتقد بودند: «شطرنج در این زمان آلت قمار بودن را ندارد لذا بازی با شطرنج بدون رهن را ایشان جایز می‌دانند.» (حقیقت، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۵۳)

در صورتی که فتوای قبلی مبنی بر حرمت شطرنج بوده اما با تغییر و تحولی که در استفاده از این ابزار صورت گرفت و هم اکنون به منزله آلت قمار در جامعه محسوب نشود و تحت عنوان و موضوع دیگری یعنی نوعی ورزش فکری قرار گیرد بازی با آن جایز خواهد بود البته اگر برای شطرنج موضوعیت قائل باشیم حرمت آن در همه شرایط زمانی و مکانی حرام باقی خواهد بود. امام در پاسخ استفتائاتی از حکم بازی با شطرنج بر فرض اینکه از آلت قمار خارج شده باشد فرمودند: «بر فرض مذکور اگر برد و باختی در بین نباشد اشکال ندارد.» (موسوی خمینی، ۱۳۶۸، ۲۱/۱۲۹) به دنبال این استفتاء یکی از شاگردان ایشان (حجت الاسلام و المسلمین قدیری) نامه‌ای به امام خمینی مرقوم فرموده و اشکالاتی به این استفتاء گرفته که روایات دال بر حرمت شطرنج است و منصرف به آلت قمار بودن نیست (همان، ص ۱۵۰) امام ضمن اظهار تأسف از این نوع برداشت لازمه این نوع برداشت‌ها را عدم امکان انطباق اصول اسلامی با تمدن جدید و از بین رفتن این تمدن

و برگشت به زندگی صحرائشینی دانسته است.

از جمله موضوعاتی که به بیان تأثیر ساختار جامعه و شرایط اجتماعی بر فقه می‌پردازد مسئله غنا می‌باشد. از این رو تشکیل حکومت اسلامی و تغییر شرایط حاکم بر اقتصاد و سیاست در این بحث مدخلیت دارد. امام پیش از انقلاب و تشکیل حکومت اسلامی موضوع غنا و نظرات مختلف در این مورد را در کتاب مکاسب محرمة مورد بررسی قرار داده اند ولی پس از انقلاب اسلامی وقتی مورد سؤال واقع می‌شوند که شما این نوع غنا را در زمان رژیم شاه جایز نمی‌دانستید در پاسخ فرمودند: اگر اکنون نیز همین غنا از رادیو و تلویزیون غیر از جمهوری اسلامی پخش شود آن را جایز نمی‌دانم (به نقل از آیت الله مهدوی کنی) در این پاسخ امام تغییر نظام حاکم بر موضوع را در تغییر موضوع مؤثر دانسته‌اند. نظریه ایشان مبتنی بر این مطلب است که هر نوعی از غنا داخلی در غنای مورد تحریم در روایات نیست. اگر غنا را به غنای حلال و حرام تقسیم کنیم نوع حلال آن مختص به مجالس لهو و لعب نیست چنانچه در جهت تعالی یک نظام و مصالح آن پخش شود امری مطلوب شمرده می‌شود (مهدوی، ۱۳۸۹، ص ۱۲۶-۱۲۷)

همچنین در عناوینی نظیر استطاعت، فقر، غنی و نفقه زوجه، هم که موضوع حکم واقع می‌شوند. فقیر امروز در گذشته غنی شمرده می‌شد ولی اکنون فقیر به شمار می‌آید از این رو زمان و مکان و بطور کلی جامعه در دگرگونی مصداق موضوع دخیل است. (سبحانی، ۱۴۲۴ ق، ص ۴۸-۵۰)

تطبیق موضوع یا اجتهاد تفریعی عبارت است از: اجتهادی که برای شناخت فروع، اصول، مصادیق قوانین کلی احکام و ارتباط بین فروع و اصول و بین مصادیق و قوانین کلی احکامه کار گرفته می‌شود. این اجتهاد فروع تازه و مسائل زندگی و رویدادهای تازه حکومتی را به اصول پایه بازگشت داده و قوانین کلی را بر مصادیق خارجی آنها تطبیق می‌دهد از این رو زمینه تفاوت آرای فقها در مصادیق و تطبیق کلیات بیشتر است. برای مثال در زمان مشروطیت برخی به یاران مشروطه می‌پیوستند و برخی دیگر در مقابل مشروطه خواهان صف کشی می‌کردند. مرحوم نائینی معتقد بود: از باب دفع افسد به فاسد می‌توان مشروطه خواهان را یاری کرد درحالیکه شیخ فضل الله نوری مفاسد استبداد را کمتر از

مشروطه خواهی می دید. از این رو امروزه با توجه به تنوع مصادیق مختلف احکام و پیشرفت علم و تکنولوژی و از سوی دیگر تشکیل حکومت اسلامی و حکومتی شدن فقه شیعه، تطبیق موضوعی و اجتهاد تفریعی بسیار حائز اهمیت می باشد. (حقیقت، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۵۶-۵۵)

از دیگر مسائلی که جامعه در فقه تأثیر می گذارد پیدایش موضوعات جدید است. تکامل زندگی بشری موضوعاتی را پدید آورده که فقیه باید حکم آنها را از کتاب و سنت استخراج کند درحالیکه این موضوعات قبلاً وجود نداشته و کاملاً نوظهور است. موضوعاتی از قبیل بیمه، بانکداری، تلقیح مصنوعی، رحم مصنوعی، مرگ مغزی، شبیه سازی انسان، حق التألیف، حق اختراع، پیوند اعضا هنر و معماری شهری و مقتضیات شهرنشینی، ساخت و تولید سلاح های کشتار جمعی و شرکت های تجاری و ... از جمله مسائلی است که جامعه در پیدایش این ها مؤثر بوده است. از این رو وجود و گسترش مباحث فقهی از قبیل فقه هنر، فقه ارتباطات و رسانه، فقه پزشکی، فقه حکومتی، فقه فرهنگ و فقه شهرسازی و معماری از جمله مباحثی است که جزء مباحث فقهی جدید و نوظهور به شمار می آید.

بنابراین فقه ممکن است با موضوعات جدیدی برخورد کند که حکم شرعی آنها تبیین نشده باشد. برای نمونه پدیده سرمایه داری از مسائل محدثه بوده و اجتهادی نوین برای تبیین حکم آن لازم است. در صدر اسلام انباشت سرمایه به شکل کنونی امکان نداشته و اگر از قاعده سلطه بر اموال سخن مطرح می شود باید موضوعات مستحدثه ای نظیر پدیده سرمایه داری را نیز مدنظر قرار دهیم (همان، ص ۵۷)

امام خمینی و سایر فقها مسئله تبدیل موضوع و مسائل مستحدثه و نوین را قبول داشته و به بررسی فقهی اینگونه مسائل پرداخته اند. اما امام با دیدگاه فقه اجتماعی و فقه حکومتی برخی مسائل فقهی را مورد تفقه قرار داده و نقش زمان و مکان را در استنباط فقهی خود دخیل داشته و برخی از نظرات ایشان نظیر جواز غنایی به مختص به مجالس لهو و لعب نیست و در جهت تعالی یک نظام و مصالح آن پخش شود و یا شطرنج به عنوان یک بازی فکری ناظر به فقه حکومتی و نگاه نظام مند ایشان به فقه می باشد.

همچنین احکام اسلامی تابع ملاکات است و حکم دایرمدار ملاک واقعی است. اگر امروز زمان در ملاک حکم دگرگونی ایجاد کند حکم نیز دگرگون می‌شود. نمونه آن خرید و فروش خون است. فقیهان گذشته خرید و فروش خون را حرام می‌دانستند زیرا فایده حلالی نداشت. اما امروزه بر اثر پیشرفت صنعت، خون مایه حیات است و در جراحی‌ها از آن بهره می‌برند لذا فروش آن جایز است از این رو زمان و مکان ملاک حکم را دگرگون کرده و طبعاً آن حکم نیز دگرگون می‌شود.

بنابراین منفعت محلله عقلایی موجب حلال شدن برخی موضوعات می‌شود و این از مصادیق تنقیح مناط است. مجتهد با تنقیح مناط در می‌یابد که اگر عملی دارای منفعت عقلایی بود حلال می‌باشد (همان، ص ۵۷) البته شیخ اعظم انصاری در کتاب مکاسب محرمة خاطر نشان می‌کند که این منفعت باید غالب و معتقد به باشد نه منفعت نادر (انصاری، ۱۴۲۳ ق، ص ۱۸) مثال دیگر قطع اعضای میت است که یکی از محرمت‌شمرده شده است. ملاک تحریم قطع اعضای میت به عنوان انتقام است و در زمان صدور روایات تحریم قطع اعضای میت غیر از این ملاک مناط دیگری نداشته است ولی اکنون به خاطر پیشرفت علم پزشکی می‌توان از اعضای میت برای ادامه حیات انسان دیگری استفاده کرد. از این رو با دگرگونی مناط حکم، حکم هم تغییر پیدا می‌کند امروزه تشریح جسد مرده به دلیل پیشرفت علم پزشکی و وجود منافع محلله و خرید و فروش بدن انسان برای نجات جان اشخاص جایز می‌باشد. اگرچه گذشته دارای منفعت محلله نبوده است. البته ممکن است فقه پژوهی منفعت محلله عقلایی زیرمجموعه تبدیل موضوع برده معتقد باشد که خونی که منفعت عقلایی نداشت امروزه به خونی که منفعت عقلایی دارد مبدل شده است. اما برخی دیگر این موارد را زیرمجموعه تنقیح مناط قرار داده‌اند (حقیقت، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۵۸)

امام بعد از حکم به جواز انتفاع به خون می‌فرماید: «منظور از نهی خرید و فروش خون در روایات نهی از خرید و فروش خون برای خوردن است و دلیل آن را متعارف بودن خوردن خون در آن زمان‌ها و مکان‌ها بیان می‌کنند» (موسوی خمینی، ۱۳۸۱ ق ج ۱، ص ۳۸) بنابراین شرایط اجتماعی و جامعه در دگرگونی ملاک حکم تأثیر دارند و اصل

تأثیر زمان و مکان و جامعه بر دگرگونی ملاک حکم قابل انکار نیست.

در مسئله احتکار، فقیهان پیشین مصداق احتکار را بسیار محدود دانسته و احتکار را فقط در مورد گندم، جو، خرما، کشمش و روغن منحصر دانسته‌اند؛ انبار نمودن اجناس دیگر به شمار نمی‌آید. گویا ملاک احتکار ضروریات زندگی است. مسلماً شرایط زندگی مصادیق جدیدی را برای ملاک کشف کرده و چیزهایی که در گذشته از ضروریات نبوده امروزه از ضروریات زندگی محسوب می‌شود. امروزه اگر اشخاصی به احتکار لوازم التحریر و احتکار دارو پردازند زندگی مردم فلج شده و احتکار دارو از مواردی است که حیات مردم به آن بستگی دارد و کمتر از احتکار گندم و جو نیست. (سبحانی، ۱۴۲۴ ق، ص ۵۸-۶۲)

امام یکی از محرمات کسب‌ها را احتکار دانسته و می‌فرماید احتکار این است که طعام را به امید گران شدن نزد خود حبس و جمع کند با اینکه مسلمانان به آن احتیاج ضروری دارند و کسی دیگر نیست که آن را در اختیارشان بگذارد. امام درباره حکم احتکار می‌فرماید:

اقوی آن است که حکم حرمت احتکار مخصوص گندم، جو، خرما، کشمش، روغن و زیتون است بلکه احتکار کردن غیر این‌ها از هر جنسی که مردم به آن نیاز دارند کار ناپسندی است ولی احکام احتکار را ندارد و کسی که طعام مردم را احتکار کند از طرف حاکم مجبور می‌شود به اینکه آن را بفروشد (موسوی خمینی، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۱۵)

نتیجه‌گیری

تاثیر جامعه و زمینه‌های اجتماعی در فقه و تاثیر فقه و فقهاء بر جامعه از مباحث کلیدی به شمار می‌رود و بر کسی پوشیده نیست. نقش زمان و مکان به معنای تحولات فراگیر فرهنگی مقتضیات گسترده‌ی زمان و مکان در اجتهاد و تحولات فقهی از مباحث مهمی است که در قرن هشتم مطرح شد. (عزیزی، ۱۳۷۸: ۲۷۱)

دراقینوس بی‌کران علم فقه، دست یافتن به گوهر مهمی به نام زمان و مکان و تاثیر آن در فروع متعدد فقه، چندان دشوار نیست؛ گوهری که به علم فقه حیات و پویایی و جاودانگی می‌بخشد. البته در شریعت اسلامی، احکامی ثابت وجود دارد که هیچ‌گاه قابل تغییر نیستند، مثلاً مسئله‌ی نجاست سگ و خون که به عنوان یک حکم کلی و غیر قابل تغییر است و در هیچ زمان و شرایطی نمی‌توانیم آنها را از دایره‌ی نجاست خارج کنیم اما همین حکم ثابت دارای فروعاتی است که در اثر گذر زمان و به اختلاف شرایط تغییر می‌کند؛ همچنین اصل کلی بیع و صحت آن در شریعت ثابت است، اما خصوصیات و شرایط آن قابل تغییر است. توجه به مقتضیات زمان و مکان مرتبط با حفظ دین و صیانت آن از زوال است. در زمان حیات حضرت امام خمینی (ره) شرایطی به وجود آمد که منجر به تعطیل شدن حج به مدت سه سال شد. شاید بتوان گفت در شرایطی حتی استطاعت برای حج از بین می‌رود.

هرمنوتیک دانش فهم و تفسیر متن است و بخش مهمی از مباحث الفاظ و حجج در علم اصول فقه نیز مقدمات فهم متن است، بنابراین ماهیت هرمنوتیکی دارد. از دیدگاه عموم فقهای امامیه، متن تجلیگاه مراد متکلم است و در چهارچوب وضع شکل می‌گیرد. وضع نیز مبتنی بر دلالت لفظ بر معنا و افاده‌کننده و انتقال‌دهنده‌ی مراد مؤلف به مخاطب است؛ بدین ترتیب رابطه‌ی بین متن و جهان خارج قطع نمی‌شود. همچنین متن برای افهام مخاطب خاصی نگاشته نشده است، از این جهت بین مخاطبان حاضر و غایب در انعقاد ظهور کلام تفاوتی وجود ندارد. از مهمترین عوامل فهم متن روش‌شناسی و متد مواجهه‌ی فقیه با متن در کتاب و سنت می‌باشد. البته افق تاریخی عصر فقها نیز می‌تواند زمینه‌ساز فهم‌های متفاوت باشد اما مهمترین عامل تفاوت در فهم‌ها همان روش‌شناسی و هرمنوتیک مواجهه

یک فقیه با متن است. اینکه حضرت امام خمینی معنای لا در قاعده لاضرر را به لای نهی حکومتی تعبیر می‌نمایند و در قاعده الخراج بالضمنان، الخراج را مالیاتی می‌دانند که دولت از مردم می‌گیرد، نشان از روش شناسی خاص امام و اجتماعی دیدن مباحث فقهی است که در نتیجه در سال ۵۷ منجر به ایجاد حکومت اسلامی در ایران می‌گردد. از سوی دیگر پس از انقلاب اسلامی با تغییر شرایط جامعه استنباط فقهی نیز تحت تاثیر قرار می‌گیرد مثلاً در مسئله غنا وقتی از تلویزیون پخش شد از ایشان سوال کردند در زمان رژیم شاه این نوع غنا را جایز نمی‌دانستید در پاسخ فرمودند اگر اکنون نیز همین از تلویزیون غیر از جمهوری اسلامی پخش شود آن را جایز نمی‌دانم. زیرا نوع حلال آن مختص به مجالس لهو و لعب نیست و چنانچه در جهت تعالی یک نظام و مصالح آن پخش شود امری مطلوب شمرده می‌شود. وقتی فقیه در حوزه کمال و دین شناسی باورهای خود را به درستی بازشناخت، رسالت اجتماعی اسلام امری طبیعی و روشن خواهد بود همین سیر در فقه امام خمینی (ره) نیز دیده می‌شود. بنابراین امام خمینی (ره) با طرح فقه پویا و حکومتی و با تأکید بر مقتضیات زمان و مکان رهبری جامعه اسلامی را به عهده گرفت و زمینه اجرای احکام سیاسی و اقتصادی و اجتماعی اسلام را در جامعه فراهم آورد. شایسته است که چنین شرایطی را به‌عنوان دوره ای مستقل در ادوار فقه دانسته و آن را عصر استقرار حکومت فقهی یا تجدید حیات سیاسی فقه بنامیم. حضرت امام خمینی (ره) هم به‌عنوان یکی از مفسران ژرف اندیش قرآنی است که افزون بر مباحث تفسیری مستقل چون تفسیر سوره حمد در جای جای مباحث معارفی خود به نکات قرآنی اشاره کرده و نکات قابل توجهی را در باب قواعد عام و تفسیر و هرمنوتیک بیان داشته است و هم به‌عنوان یک مجتهد و فقیه فهم خاصی را از نصوص و احادیث ارائه داده‌اند.

فهرست منابع

۱. ابن ادريس حلی، ابی جعفر محمدبن منصور (۱۴۱۰)؛ *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*، قم، موسسه نشر الاسلامی
۲. ابن عربی، محمدبن علی (۱۴۲۲ق)؛ *تفسیر ابن عربی (تاویلات عبدالرزاق)*، تحقیق رباب سمیر مصطفی، بیروت: دار احیاء تراث العربی
۳. احسانی فر، احمد (۱۳۹۵)؛ *مقاله روش‌شناسی اجتهاد از منظر آیت شهید بهشتی*، فصلنامه تخصصی دین و قانون، زمستان شماره ۱۴ صفحه ۲۳۱-۲۶۸
۴. انصاری، مرتضی، (۱۴۲۳)ق، مکاسب محرمة، قم، مجمع الفکر الاسلامی
۵. ایمان، محمد تقی و کلاته ساداتی، احمد (۱۳۹۲)؛ *روش‌شناسی علوم انسانی نزد اندیشمندان مسلمان*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
۶. بابایی، علی اکبر (۱۳۳۲)؛ *مکاتب تفسیری*، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه
۷. برنجکار، رضا (۱۳۹۱)؛ *روش‌شناسی علم کلام*، قم، ناشر: موسسه علمی فرهنگی دارالحدیث
۸. پاکتچی، احمد (۱۳۹۶)؛ *جریان‌های فهم قرآن کریم در ایران معاصر*، قم: انتشارات فلاح
۹. جناتی، محمدابراهیم (۱۳۷۴)؛ *دوارفقه و کیفیت بیان آن*، تهران: سازمان انتشارات کیهان
۱۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱)؛ *شریعت در آینه معرفت*، قم: نشر اسراء
۱۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳)؛ *ولایت فقیه، ولایت، فقاہت، عدالت، چاپ چهارم*، قم: اسراء
۱۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰)؛ *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، قم، اسراء
۱۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳)؛ *قرآن میزان شناخت قرآن*، قم: نشر اسراء
۱۴. حسینی، محمد (۱۴۱۵ق)؛ *معجم المصطلحات الاصولیه معجم مصطلحات الاصولیه*، بیروت، موسسه المعارف للمطبوعات
۱۵. حقیقت، سعید صادق، (۱۳۷۴)، *استنباط و زمان و مکان*، در مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی امام خمینی، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی
۱۶. حلی، ابن ادريس (۱۴۱۰ق)؛ *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی والسرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*، قم: اسراء
۱۷. حیدری، علی نقی (۱۴۱۲ق)؛ *اصول استنباط*، قم: لجنة اداره الحوزه العلیمه
۱۸. ربانی، محمد باقر (۱۳۹۳)؛ *فقه اجتماعی*، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار علیه السلام

۱۹. ربانی، محمد باقر؛ میری، محسن؛ غفاری فر، حسن (۱۳۹۸)؛ تاثیر جامعه بر فقه با تاکید بر آرای امام خمینی قدس سره، معرفت فرهنگی اجتماعی. شماره ۳۸، از صفحه ۳۸ تا ۱۹
۲۰. ربانی، محمد حسن (۱۳۹۵)؛ مکاتب فقهی، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۲۱. سبحانی، جعفر (۱۴۲۴)؛ الاسلام و متطلبات العصر او دور الزمان و المكان فی الاستنباط، قم، موسسه الامام الصادق (ع).
۲۲. سیدباقری، کاظم (۱۳۹۴)؛ هرمنوتیک و اجتهاد در فقه سیاسی، قم: نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
۲۳. سیوری، مقداد (فاضل مقداد) (۱۳۹۳)؛ کنزالعرفان فی فقه القرآن، ترجمه دکتر عقیقی بخشایشی، جلد اول، قم: انتشارات نوید اسلام
۲۴. طباطبایی فر، محسن (۱۳۹۴)؛ جریان های فکری در حوزه معاصر قم، تهران: نشر نی
۲۵. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴)؛ تفسیرالمیزان، ترجمه محمدباقر موسوی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه
۲۶. عزیزی، حسین (۱۳۷۸)؛ امام خمینی و حکومت اسلامی، مقاله بایسته های اجتهاد در فقه نوین، تهران، موسسه تنظیم و نشر امام خمینی
۲۷. عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۶۷)؛ مبانی و روش های تفسیر قرآن، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
۲۸. عیاشی، محمدبن مسعود (۱۳۸۰)؛ التفسیر، تحقیق هاشم محقق رسولی، تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه
۲۹. فاضل لنکرانی محمد جواد، (۱۳۷۴)، زمان و مکان و علم فقه در مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی، تهران موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۳۰. فرهنگستان علوم اسلامی (۱۳۹۱)؛ اجتهاد و بررسی روش های آن، تهران، موسسه انتشارات کتاب نشر
۳۱. فیض، علیرضا، (۱۳۹۱)؛ مبادی فقه و اصول، چاپ بیست و سوم، تهران، موسسه انتشارات دانشگاه تهران
۳۲. قدیری، محمد حسن (۱۳۷۶)؛ تقریر البیع امام خمینی، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی
۳۳. گرجی، ابوالقاسم (۱۳۷۵)؛ تاریخ فقه و فقهاء، چاپ اول، تهران: انتشارات سمت

۳۴. محقق داماد، مصطفی (۱۳۹۴)؛ قواعد فقه بخش جزائی، چاپ سی و یکم، تهران، مرکز نشر علوم اسلامی
۳۵. محقق داماد، مصطفی (۱۳۹۷)؛ قواعد فقه بخش مدنی، چاپ پنجاهم، تهران، مرکز نشر علوم اسلامی
۳۶. محمد، یحیی (۱۳۸۷)؛ درآمدی بر فهم روشمند اسلام، ترجمه سید ابوقاسم حسینی ژرفا، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
۳۷. محمدی آرانی، فاطمه (۱۳۸۲)؛ تأویل قرآن کریم از دیدگاه علامه سیدحیدر آملی و ملاصدرا، قم: دارالمهدی
۳۸. مخلصی، عباس (۱۳۷۸)؛ بازشناسی فقه اجتماعی امام خمینی (ره)، فصلنامه ISC، شماره ۲۲ و ۲۱، از صفحه ۲۰۸ تا ۱۶۰
۳۹. مطهری، مرتضی (۱۳۸۳)؛ کلیات علوم اسلامی، تهران، انتشارات صدرا
۴۰. معرفت، محمدهادی (۱۳۷۹)؛ تفسیر و مفسران، قم: موسسه فرهنگی انتشاراتی تمهید
۴۱. ملکی اصفهانی، مجتبی (۱۳۷۹)؛ فرهنگ اصطلاحات اصول، قم، عالمه
۴۲. موسوی خمینی، روح اله (۱۳۷۵)؛ قرآن از دیدگاه امام خمینی، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی
۴۳. موسوی بجنوردی، سیدمحمد (۱۳۹۲)؛ قواعد فقهیه، تهران: انتشارات مجد
۴۴. موسوی بجنوردی، سیدمحمد (۱۳۹۲)؛ قواعد فقهیه، تهران: انتشارات مجد
۴۵. موسوی خمینی، روح اله (۱۳۷۸)؛ آداب الصلوه، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی
۴۶. موسوی خمینی، روح اله (۱۳۸۸)؛ اجتهاد و تقلید، ترجمه وهاب دانش پژوه، تهران، چاپ و نشر
۴۷. موسوی خمینی، روح اله (۱۳۸۱)؛ مکاسب محرمه، قم، مطبعه مهر
۴۸. موسوی خمینی، روح الله (۱۴۲۶ ق)؛ الاجتهاد و التقليد، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی
۴۹. موسوی، خمینی، روح اله، (۱۳۶۸)؛ صحیفه نور، تهران، انتشارات فرهنگ و ارشاد اسلامی
۵۰. مهدوی، اصغر آقا (۱۳۸۹)؛ مبانی نقش زمان و مکان در استنباط احکام از دیدگاه امام خمینی و شهید صدر، تهران، دانشگاه امام صادق (ع).

۵۱. نورایی، محسن (۱۳۹۰)؛ *جریان شناسی تفاسیر فقهی تاریخ*، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی
۵۲. واعظی، احمد (۱۳۹۳)؛ *درآمدی بر هرمنوتیک*، چاپ هفتم، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
۵۳. واعظی، احمد (۱۳۹۳)؛ *درآمدی بر هرمنوتیک*، چاپ هفتم، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
۵۴. ولایی، عیسی (۱۳۸۷)؛ *فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول*، تهران: نشر نی
۵۵. الهامی، محسن (۱۳۷۸)؛ *داوری های متضاد درباره‌ی محی‌الدین ابن عربی*، قم، مکتب اسلام
۵۶. هیشم، هلال (۱۴۲۴ ق)؛ *معجم مصطلح الاصول*، بیروت: دارالجلیل.