

دین در محاق: تأثیر قیاس در عرفی شدن دین

محمد کاظم حقانی فضل*

اشاره

عرفی شدن یا فرایند سکولار شدن، به لحاظ تاریخی پدیده‌ای است که در بستر مسیحی و در غرب رخ داده است و علت اصلی آن را باید در تحولات جهان معاصر و زندگی بشر جدید جست‌وجو کرد. با این حال جای این پرسش وجود دارد که اکنون که جوامع اسلامی در معرض باورها و فرهنگ دنیای مدرن قرار دارند، آیا این فرایند در بستری اسلامی و با تکیه بر آموزه‌های دین اسلام نیز امکان تسریع دارد؟ این نوشته درصدد بیان این نکته است که تکیه بر قیاس، به‌عنوان یکی از مهم‌ترین مبانی اجتهادی اهل سنت، ظرفیت آن را دارد که به عرفی شدن دین و فقه بینجامد و یا دست‌کم در صورت جمع‌بودن شرایط، فرایند عرفی شدن دین را سرعت بخشد. برای بیان این مطلب ابتدا تعریفی از عرفی شدن و عوامل مؤثر بر آن ارائه شده است. سپس با تکیه بر تعریف قیاس، اقسام آن، روش‌های کشف ملاک حکم در قیاس و برخی مبانی علمای اهل سنت در این زمینه نشان داده شده است که چگونه عقل عرفی‌ای که پشتوانه قیاس است فقه و در نتیجه دین را عرفی می‌سازد. به نظر نگارنده می‌توان عرفی شدن دین در اثر عمل به این شیوه استنباط را تعبیر دیگری دانست از به محاق رفتن دین در سایه عمل به قیاس، همان که در روایاتی چند از ائمه معصوم (ع) بدان تصریح شده است.

کلیدواژه‌ها: عرفی شدن، سکولاریزاسیون، عقلانیت، اهل سنت، فقه، قیاس، مسالک العلة

* پژوهشگر مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب وابسته به دانشگاه ادیان و مذاهب.

مقدمه

امروزه عرفی شدن یا فرایند سکولاریزاسیون، دغدغه دین‌پژوهان و دینداران بسیاری است. پدیده‌ای نسبتاً فراگیر که نگرانی‌ها و دلمشغولی‌ها و در نتیجه تحقیقات فراوانی را در عرصه جامعه‌شناسی دین در پی داشته است. علت اصلی این پدیده را باید در تحولات جهان معاصر و تغییرات ایجاد شده در فلسفه، علم، تکنولوژی و نیز زندگی بشر جدید جست‌وجو کرد. با این حال نمی‌توان دخالت دین مسیحی و ویژگی‌های آن در تحقق و تسریع این فرایند را نادیده گرفت. در واقع بستر مسیحی و به‌ویژه پروتستان‌تیسیم است که این فرایند را در درون خود پرورش داده است. از سوی دیگر جوامع مسلمان نیز که عمدتاً جوامعی با مذهب اهل سنت هستند، زندگی مدرن را تجربه می‌کنند و خواسته یا ناخواسته پیامدهای آن نیز گریبان ایشان را خواهد گرفت و کشورهای مسلمان‌نشین از این رهگذر به ناگزیر در دام عرفی شدن و عرفی‌گرایی خواهند افتاد. حال آنچه شایسته تحقیق است آن است که آیا این فرایند در بستری اسلامی و با تکیه بر آموزه‌های دین اسلام نیز امکان تسریع دارد یا نه؟ از آنجا که یکی از مهم‌ترین مبانی اجتهادی در اهل سنت، قیاس است، در این نوشته به بررسی نسبت قیاس با عرفی شدن دین می‌پردازیم.

عرفی شدن و ابعاد آن

سکولاریزاسیون یا فرایند عرفی شدن، به گونه‌های مختلفی تعریف شده و جامعه‌شناسان دین با رویکردهای مختلفی بدان نگریسته‌اند. شاینر در یک بررسی آماری شش معنا و کاربرد برای آن ذکر کرده است:

۱. زوال دین؛ بدین ترتیب که نمادها، آموزه‌ها و نهادهای مذهبی پیشین حیثیت و اعتبارشان را از دست می‌دهند و در نتیجه راه برای جامعه بدون دین باز می‌شود.
۲. سازگاری هر چه بیشتر با این جهان؛ به این معنا که در این جهان، توجه آدم‌ها از عوامل فراطبیعی منفک و به ضرورت‌های زندگی دنیوی و مسائل آن جلب می‌شود. بر اساس این معنا، علایق و گروه‌های مذهبی با علایق و گروه‌های غیرمذهبی درهم آمیخته می‌شوند، به گونه‌ای که نمی‌توان یکی را از دیگری متمایز کرد.
۳. جدایی دین و جامعه؛ در این معنا دین به قلمرو خاص خودش عقب می‌نشیند و

منحصر به زندگی خصوصی می‌شود و خصلتی یکسره درونی پیدا می‌کند و تسلطش را بر جنبه‌های زندگی اجتماعی خارج از قلمرو دین از دست می‌دهد.

۴. جایگزینی صورت‌های مذهبی به جای باورداشت‌ها و نهادهای مذهبی؛ در این معنا دانش، رفتار و نهادهایی که زمانی مبتنی بر قدرت خدایی تصور می‌شدند به پدیده‌های آفریده انسان و تحت مسئولیت او تبدیل می‌شوند. در اینجا با دینی انسانی‌شده روبه‌رو می‌شویم.

۵. سلب تقدس از جهان؛ یعنی جهان خصلت مقدس‌بودنش را از دست می‌دهد و انسان و طبیعت موضوع تبیین علی-عقلانی و دخل و تصرف می‌شوند. حاصل این فرایند رسیدن به این نتیجه است که در این جهان نیروهای فراطبیعی هیچ نقشی ندارند. ۶. حرکت از جامعه مقدس به جامعه دنیوی؛ به این ترتیب که جامعه هر گونه پای‌بندی به ارزش‌ها و عملکردهای سنتی را رها می‌کند و ضمن پذیرش دگرگونی، همه تصمیم‌ها و کنش‌هایش را بر یک مبنای عقلانی و فایده‌گرایانه انجام می‌دهد. این معنای دنیاگرایی از معانی دیگر که تنها با پایگاه دگرگون‌شده دین در جامعه ارتباط دارند، گسترده‌تر است (همیلتون، ۱۳۷۷: ۲۸۹-۲۹۰).

بر اساس این معانی و کاربردها می‌توان دست‌کم سه حوزه جدا برای عرفی‌شدن تعریف کرد: دین، جامعه و فرد. بر این اساس جامعه‌شناسان دین، عرفی‌شدن را در این سه حوزه از هم تفکیک کرده‌اند و بر این باورند که هر یک از این حوزه‌ها ویژگی‌هایی دارند که هرچند در تأثیر و تأثر از هم به سر می‌برند ولی عرفی‌شدن در هر یک به نحوی متفاوت از دیگری محقق می‌شود. تمایز بین ابعاد عرفی‌شدن، در کلمات رابرتسون (بنا بر نسبتی که ویلسون به او می‌دهد)، خود ویلسون، دانیل بل (شجاعی زند، ۱۳۸۰: ۲۱۸)، استارک و بین‌بریج (رک: جلیلی، ۱۳۸۳: ۷۶-۸۵)، دان کیوییت (کیوییت، ۱۳۸۵: ۲۲۴) و ویلم (رک: ویلم، ۱۳۷۷: ۱۴۲-۱۴۵) مشاهده می‌شود. رابرتسون نیز با اشاره به دو سطح تحلیل، چنین توضیح داده است: «تعاریفی از عرفی‌شدن که به زوال دین یا اضمحلال و محو دین اشاره دارند، در واقع ناظر به "عرفی‌شدن جامعه" است و آنانی که به اصلاح و تغییر دین نظر داشته‌اند، منظورشان "عرفی‌شدن دین" بوده است. این دو واقعه لزوماً با هم و در یک جهت اتفاق نمی‌افتد» (شجاعی زند، ۱۳۸۱: ۱۶۰). دابلر به ابعاد سه‌گانه سکولاریزاسیون اشاره کرده است؛ یعنی: (۱) تغییر و تحول درون دین،

(۲) کاهش در تضمن و التزام دینی فرد و (۳) بالاخره لائیک‌شدن در سطح کلان اجتماعی (ویل، ۱۳۷۷: ۱۴۰). گیدنز نیز سه حوزه جدا برای دنیوی‌شدن معرفی می‌کند (گیدنز، ۱۳۸۳: ۵۲۳-۵۲۴). وودهد و هیلاس نیز مدعی‌اند که برخی نظریه‌های عرفی‌شدن مربوط به تحولاتی است که در خود دین رخ داده است و سمت و سوی آن، کاستن از عناصر سنتی، ماورایی و آمرانه در دین و همچنین دست شستن از مدعیات و تعصبات فرقه‌گرایانه است (شجاعی زند، ۱۳۸۱: ۱۰۵). نتیجه آنکه از نظر جامعه‌شناسان دین، خود دین و آموزه‌های آن یکی از عرصه‌های عرفی‌شدن است، که حوزه‌ای است جدا و البته در تعامل با عرفی‌شدن فرد و جامعه. تلاش ما در این مقاله بررسی رابطه قیاس با «عرفی‌شدن دین» است، بنابراین نظری خواهیم داشت به برخی از آنچه جامعه‌شناسان دین در توصیف و تعریف این مفهوم ارائه داده‌اند.

عرفی‌شدن دین

پیش از آنکه به توضیح عرفی‌شدن بپردازیم تذکر این نکته لازم به نظر می‌رسد که آنچه به‌عنوان توضیح و توصیف عرفی‌شدن دین ذکر می‌شود در واقع ماجرای است که در مسیحیت و البته بیشتر در قرائت آمریکایی آن رخ داده است. با این حال مؤلفه‌ها و شاخص‌های این پدیده چنان‌اند که می‌توان رد آنها را در ادیان دیگر نیز پی‌گرفت. این شاخص‌ها را در سطور پایانی این بخش ذکر خواهیم کرد.

مک ایتنایر و ویلسون به پیروی از ویل هربرگ معتقدند مسیحیت در آمریکا برای متحد ساختن مهاجران حول یک نظام اعتقادی مشترک، به دیانتی دنیوی مبدل شده است که ارزش‌های مسلط این جهانی‌فردگرایی و اکتساب را می‌پذیرد. همان‌طور که مک ایتنایر مدعی است: «دین آمریکا فقط به قیمت دنیوی‌شدنش به حیات خود در جامعه صنعتی ادامه داده است» (ترنر، ۱۳۸۰: ۲۷۱). لاکمن می‌گوید امروزه این «ایده‌های عرفی» است که رویای آمریکایی دین متکثر کلیسایی را ترویج می‌کند. کارکردهای فرهنگی، اجتماعی و روانی کلیساها در جامعه آمریکا بیشتر صبغه عرفی دارد تا دینی (شجاعی زند، ۱۳۸۱: ۱۶۹).

به نظر فن صورتی از فرهنگ مذهبی که با جامعه نوین بیشترین سازگاری را دارد، آن صورتی است که پهنه محدودی به امور مقدس می‌دهد و درجه پایینی از تلفیق

نظام‌های ارزشی فردی و گروهی را تقویت می‌کند. دین اسرارآمیز و اختصاصی بهترین بازنمای این نوع فرهنگ مذهبی است. این نوع دین را می‌توان بدون هرگونه تناقض با نقش‌های شغلی روزمره به کار بست (همیلتون، ۱۳۷۷: ۳۱۳).

بر اساس تحقیقات استارک و بین بریج، عامل اصلی دنیوی‌سازی رشد علم و ابطال آموزه‌های مذهب است. هنگامی که فرهنگ عمومی جوامع مدرن کمتر پذیرای مافوق طبیعت‌انگاری سنتی شود، گروه‌های مذهبی عمده تنش بیشتری با محیط احساس می‌کنند و برای کاستن از تنش و در نتیجه ارضای نیازهای اعضای ممتاز و مسلط، مجبور به تلطیف آموزه‌هایشان درباره مافوق طبیعت می‌شوند، و برای پایین نگه‌داشتن تنش مجبور به کنار گذاشتن یک اعتقاد پس از اعتقادی دیگر خواهند بود. مهم آن است که اضطراب‌های وجودی یا میل به پاداش‌های دست‌نیافتنی همیشه باقی هستند، و جز دین هیچ پدیده دیگری نمی‌تواند جبران‌کننده‌های مناسبی برای این خواست‌ها فراهم سازد. دنیوی‌شدن دقیقاً زمانی رخ می‌دهد که ادیان سنتی دیگر قادر به عرضه جبران‌کننده نباشند. این ناتوانی ناشی از آسیب‌پذیری دین در مقابل علم است. از زمان ظهور علم تجربی، تاریخ مملو از شکست‌های پی‌درپی دین در برابر علم است. پایان این ماجرا شکست دین در برابر علم و دست‌کشیدن از مخالفت با فرهنگ جدیدی بود که نتایج عملی چشمگیری داشت. در دهه‌های اخیر نخبگان دینی در مذمت از مافوق طبیعت‌انگاری سنتی - در تلاشی آشکار برای کسب احترام نزد متفکران سکولار - از یکدیگر سبقت می‌گیرند. چنین روندی است که به گونه‌ای فزاینده موجب دنیوی‌شدن ادیان سنتی شده است؛ یعنی به شکل روزافزونی ادعای کمتری نسبت به توانایی مافوق طبیعت و دخالت آن در جهان ابراز داشته‌اند (رک: جلیلی، ۱۳۸۳: ۸۰-۸۵).

ژان پل ویلم، جنبش‌های جدید دینی را از شاخص‌های دینداری در دنیای معاصر معرفی می‌کند؛ این جنبش‌ها توجه خویش را به این دنیا مبدول کرده‌اند و شاید از این روست که بیشتر دین افراد غیرروحانی‌اند تا دین روحانیان و کشیشان مذهبی. از این لحاظ این جنبش‌ها تا حدودی تصدیق‌کنندگان نظام اجتماعی موجود هستند. آنها سعی دارند تضادهای عمده و قدیمی بین فرد، جامعه و امور مادی و معنوی را با هم آشتی دهند (رک: ویلم، ۱۳۷۷: ۹۴-۹۶). وحدت ادیان نیز یکی از ویژگی‌های جوامع غیردینی

(سکولار) و کثرت‌گرا است که به روحیات و گرایش‌های وحدت‌گرایانه، برای اداره مسالمت‌آمیز یک کثرت‌گرایی فارغ از افراطی‌گری، نیازمند هستند (همان: ۱۱۸).

به گفته ویلم، ویژگی خاص وضعیت دینی معاصر، انتشار و پراکندگی وسیع اعتقاد دینی و رها شدن آن از قید وابستگی‌ها است. مطلبی که تداوم سطح نسبتاً بالای اعتقاد، در مقابل کاهش میزان تعلق به کلیسا را روشن می‌سازد، که با ضعیف‌شدن تدریجی قوانین و مقررات نهادی دین همراه است. اکنون در جوامع غربی شاهد گرایش‌های فردی (فردگرایانه شدن) و جنبه ذهنی (ساجکتیو) پیدا کردن احساس دین هستیم. به همان اندازه که این مطلب در سازمان‌ها و تشکیلات دینی و شبه‌دینی مشاهده می‌شود در قلب مؤسسات و نهادهای بزرگ دینی مانند کلیسای کاتولیک نیز به چشم می‌آید. امروزه سرمایه‌ها و توشه‌های نجات و رستگاری از هیچ انحصار سنتی و یا نهادی تبعیت نمی‌کنند (رک: همان: ۱۲۳-۱۲۷).

جایگاه عقلایی شدن دین در عرفی شدن دین

مجموعه پیامدهای دنیوی شدن که ناظر به موقعیت دین در جامعه و نزد افراد است در پنج مؤلفه خصوصی شدن دین، شخصی و درونی شدن دین، عقلایی شدن دین، ظهور مذاهب و فرقه‌های آیینی جدید و بالاخره ظهور احیاگری و بنیادگرایی دینی قابل تلخیص است (شجاعی زند، ۱۳۸۱: ۱۶۳-۱۷۰). آنچه با موضوع این نوشتار ارتباط وثیقی پیدا می‌کند عقلایی شدن دین است، و چهار مؤلفه دیگر بیشتر ناظر به حوزه باورها و عقاید دینی و نیز عرفی شدن در عرصه فرد و جامعه‌اند.

توماس آدی معتقد است که عرفی شدن چیزی نیست جز دو انتقال مرتبط به هم: «تقدس‌زدایی» و «عقلانی شدن». آدی همچون رودلف اتو دین را «تجربه یک راز شگفت» می‌داند. نظام عقاید و اسطوره‌های دینی بسط و توسعه همین تجربه نخستین هستند و نظام مناسکی نیز همین تجربه خاص را در زمان‌های مختلف بازسازی می‌کند. او از تکامل ایده‌ای درباره جهان سخن می‌گوید که دیگر چندان مقدس نیست، بلکه حاوی چیزهایی است که توسط منطق و عقل بشری کشف شده است. در این جهان، راز و رمزها، جای خود را به مسائل داده‌اند. آدی معتقد است که رشد الاهیات فلسفی و عقلانی محصول همین فرایند است (همان: ۱۶۷). روشن است که این اتفاق نمی‌تواند

لزوماً منحصر به مسیحیت باشد، الاهیات عقلانی روشی است که می‌تواند در حوزه باورهای سایر ادیان همچون اسلام نیز بروز و ظهور داشته باشد؛ به‌ویژه که جریان عقل‌گرایی در تفکر مسلمانان که سابقه‌ای درخور توجه دارد می‌تواند بسترساز رشد بیشتر الاهیات فلسفی در عالم اسلام باشد.

توجه به این نکته لازم است که آنچه معمولاً از آن به عنوان فرایند عقلانی‌شدن یاد می‌شود، عقلانیت ابزاری و صوری است. توضیح لازم در این زمینه آن است که عقلانیت صوری توجه به صورت‌بندی اعمال و نظارت بر آنهاست و بر تنظیم مقررات و قواعد تأکید دارد، و در قلمروهای فردی موضوعیت پیدا نمی‌کند؛ بلکه تحقق آن در یک ساخت اجتماعی ممکن است و تعیین آن در محاسبه‌پذیری، کارایی، پیش‌بینی‌پذیری، و غیرانسانی‌کردن روال‌ها و فنون است. اما عقلانیت ماهوی بر محاسبات مربوط به وسیله-هدف تأکید دارد و از طریق قراردادن کنش در الگوها با عمل ربط پیدا می‌کند. عقلانیت عملی و نظری نیز هر چند هر دو در قلمرو فردی مطرح هستند، اما عقلانیت عملی به عرضه مستقیم قواعد رفتاری می‌پردازد، و عقلانیت نظری الگوهای تازه کنش را، آن هم به نحو غیرمستقیم عرضه می‌کند: عقلانیت عملی توجه به منافع و عقلانیت نظری توجه به فرایندهای ادراکی انتزاعی است. به گفته برخی تحلیلگران، عقلانیت صوری بسیار بیش از عقلانیت عملی، نظری و ماهوی بر دین و نهادهای آن مؤثر واقع می‌شود. علت این امر آن است که قلمرو عقلانیت صوری، ساخت اجتماعی است نه زندگی فردی. محتوای عقلانیت صوری، مقررات و قواعد است و از این جهت در حوزه شریعت بسیار مؤثر واقع می‌شود. شرایع معمولاً مدعی تنظیم اعمال و نظارت بر آنها هستند و عقلانیت صوری از این جهت شرایع را تحت نفوذ خویش قرار می‌دهد. این عقلانیت، محصول تمدن غربی است و با گسترش حیطه‌های تمدن غربی، به دیگر تمدن‌ها نیز سرایت کرده است (مجید محمدی، ۱۳۷۸: ۱۴۵-۱۴۶). همین عقلانیت است که به بیان وبر می‌تواند به نوعی ریاضت‌کشی این جهانی تبدیل شده و به عرفی‌شدن بینجامد (رک: وبر، ۱۳۷۴: ۱۳۳-۱۵۷).

با این حال به نظر می‌رسد که در عرصه عقلانیت عملی نیز می‌توان همین پدیده را مشاهده کرد. عقلانیت عملی انسان نیز چنان‌که اشاره شد با محاسبه هدف و وسیله در عرصه زندگی فردی شکل می‌گیرد؛ بنابراین، روشن است که هر مقدار پیش‌فرض‌های

ذهنی و ارزش‌های حاکم بر باور فرد که نتیجه عقلانیت ذاتی و ماهوی است به معیارهای عقل مدرن نزدیک باشد، در عرصه زندگی فردی نیز با بریدن از ماورا تصمیم می‌گیرد و هر مقدار که نقش نیروهای ماورای طبیعی را در زندگی خود قوی‌تر ببیند، جهت‌گیری عقلانی عملی او شکل دیگری خواهد داشت. چنان‌که به تصریح کالبرگ، هر جا قید و بندهای جادوی ابتدایی قطع شده باشد، خواه در اعصاری که ادیان مبتنی بر رستگاری اخلاقی نقش خود را به‌شدت بر آنها حک کرده‌اند یا در دوران‌های کاملاً عرفی، «قابلیت و میل» اشخاص برای الگوهای کنش مبتنی بر عقلانیت عملی پدیدار می‌گردد (کالبرگ، ۱۳۸۳: ۴۸) و بلکه بر اساس سخن او باید مدعی شویم که اصولاً عقلانیت عملی وقتی شکل می‌گیرد که ذهنیت فرد به تعبیر وبر افسون‌زدایی شده باشد. بنا بر آنچه ذکر شد بعضی از شاخص‌های اصلی و معرف عرفی شدن در عرصه دین در بستر غربی-مسیحی عبارت‌اند از: متوجه شدن از آخرت به سوی «دنیا»، اعتنای به «طبیعت» به زیان ماوراء الطبیعه، تعظیم و تکریم «انسان» با تغافل از خداوند، منصرف شدن از آموزه‌های وحی به سوی دستاوردهای «عقلی»، متمایل شدن از نص مقدس به «تفسیر و رأی»، دست‌شستن از ثبات به نفع‌تغییر، و بالاخره دست‌شستن از اطلاق به نفع‌تکثر و نسبیّت (شجاعی زند، ۱۳۸۱: ۶۴-۶۶). این شاخص‌ها در واقع نتیجه حاکمیت عقلانیت صوری است که معیار تنظیم مقررات اجتماعی قرار گرفته تا آنها را قابل محاسبه و ارزیابی کند و به سوی هدف‌های معینی که محصول جهان‌بینی انسان جدید است و با توجه به الگوهای پیشنهادی عقلانیت نظری راهنمایی کند. بدیهی است این حرکت در دنیای متکثر و متغیر کنونی حتی اگر بر نصی دینی تکیه داشته باشد آن را به نفع اهداف خود تفسیر و تأویل خواهد برد.

در بحث از قیاس و ذکر تعریف و اقسام آن خواهیم دید که برخی از مشخصه‌های فوق‌مثل منصرف شدن از نص به تفسیر و گرایش به دستاوردهای عقلی به جای وحی، به وضوح در عمل به قیاس خودنمایی می‌کنند.

عقلانیت دینی، عقلانیت عرفی

مخفی‌ماندن تفاوت بین عقلانیت به مفهوم مذکور با عقلانیت دینی می‌تواند رهزن هدفی باشد که این نوشتار در پی آن است. عقلانیت دینی بر اساس روایات اسلامی که

عقل را مایه عبادت خدا و کسب بهشت و همراه جدایی‌ناپذیر دین می‌داند (الکافی: ۱۰/۱-۱۱)، عقلانیتی است که در طول وحی قرار دارد، و سازوکاری که ارائه می‌دهد برای رسیدن به اهدافی است که وحی مشخص کرده است. به بیان دیگر اگر بنا باشد به نحوی عقلانیت ایجادشده در جهان سکولار را با عقلانیت دینی مقایسه کنیم، باید بگوییم عقلانیت ذاتی که ناظر به ارزش‌هاست با وحی پیوند دارد و ارزش‌های غایی را از وحی می‌گیرد و عقلانیتی که مقررات و قواعد را در عرصه اجتماع تعیین می‌کند (عقلانیت صوری) بر اساس معیارهای ارزشی ناشی از وحی عمل می‌کند. حال اگر در مواردی نصوص دینی بر اساس هدف، راهکار داده باشند یا فقط به ذکر قانون و مقررات بدون بیان هدف اکتفا کرده باشند، عقل سخنی برای گفتن نخواهد داشت. مگر اینکه هدف و غایت قوانین شرعی را کشف کند و اینجا البته فقط عقل دقیق است که حجیت دارد و عقل عرفی وقتی حجت می‌شود که مؤید به نصوص باشد. در نقطه مقابل، عقلا و عرف لزوماً بر اساس مبانی ارزشی الهی رفتار نمی‌کنند و اهدافی که در نهادهای اجتماعی پیگیری می‌کنند می‌تواند اهدافی این‌جهانی باشد. چراکه اصولاً نگاه عقلایی راهی به ویژگی‌ها و طرق رسیدن به ارزش‌های آن‌جهانی ندارد؛ بلکه تلاش خود را صرف محاسبه‌پذیری، پیش‌بینی‌پذیری، کاهش عدم‌اطمینان‌ها، و افزایش کارآمدی می‌کند (رحیم محمدی، ۱۳۸۲: ۴۴) و روشن است که محاسبه و پیش‌بینی و کارآمدی وقتی معنا دارد که هدف مشخص و تعریف شده باشد.

عرفی‌شدن فقه

آنچه در سطور فوق آمد بیشتر ناظر به مبانی کلامی و عقیدتی و به تعبیر گویاتر جهان‌بینی دینی است. در واقع از آنجا که عرفی‌شدن در بستری مسیحی روی داده است و مسیحیت دینی است که شریعت به معنای فقه نقش چندانی در آن ندارد، جامعه‌شناسان دین نیز در مطالعات خود سهمی برای عرفی‌شدن فقه در نظر نگرفته‌اند. اما با همین مقدار نیز می‌توان این مطالعه را برای روشن ساختن کیفیت عرفی‌شدن فقه اسلامی ادامه داد.

به نظر می‌رسد عرفی‌شدن فقه از سه طریق قابل‌تصویر باشد:

۱. تغییر مبانی کلامی در عرصه قلمرو دین و گستره شریعت و محدود کردن عرصه

فقه بر اساس نگرش حداقلی به دین، که یکی از پیش فرض‌های مطرح در بحث انتظار بشر از دین است. وقتی انتظار ما از دین آن باشد که فقط به امور اخروی بپردازد، یا قائل باشیم که شریعت در برخی حوزه‌ها ساکت است و حکمی ندارد، نتیجه آن عدم دخالت خداوند در حوزه امور اجتماعی و بسیاری از امور فردی و واگذاری آن به عرف و عقلا خواهد بود (رک: علیدوست، ۱۳۸۸: ۱۹۵-۲۱۲).

۲. تغییر مبانی کلامی و جهان‌بینی از نگاه قدسی به عرفی. بشری که دنیاخواه است، دین را در تنافی با دنیا نمی‌بیند بلکه در تفسیری که از دین ارائه می‌دهد، مدعی است که دین نیز خواهان بهره‌وری از دنیا است. چنین باوری توسعه به سمت دنیاخواهی را توجیه می‌کند، و به برداشتی عرفی از فقه منتهی خواهد شد. چنین فقهی در جهت بهتر و به تعبیری راحت‌تر زندگی کردن قرار خواهد داشت.

۳. دخالت مستقیم عرف در فهم احکام. این دخالت به دو صورت امکان وقوع دارد: یکی دخالت در فهم منابع و استنباط احکام با تکیه بر روش‌های عرفی همچون قیاس، استحسان، مصالح مرسله و ... دیگری واگذاری بخشی از موضوعات (علیدوست، ۱۳۸۴: ۴۳۰-۴۳۴) و یا احکام فقهی به عرف (علیدوست، ۱۳۸۸: ۱۹۵-۲۱۲).

چگونه قیاس فقه را عرفی می‌کند؟

نخست نگاهی داریم به تعاریف ارائه شده از قیاس در منابع فقهی و اصولی اهل سنت. با قطع نظر از کسانی که مثل امام الحرمین و ابیاری، تعریف قیاس به حد حقیقی آن را ممکن نمی‌دانند (الشوکانی، ۱۴۲۱: ۸۴۱/۲؛ منون الشامی، ۱۴۲۴: ۱۴؛ الزرکشی، ۱۴۲۱: ۴/۵-۴) و نیز تعریفی که قیاس را فعل مجتهد می‌داند نه حجت در استنباط (الشوکانی، ۱۴۲۱: ۲/۸۴۲ و عبدالله الاشقر، ۱۴۱۹: ۷۵-۷۶)، می‌توان تعاریف زیر را برای قیاس ذکر کرد:

اثبات مثل حکم یک معلوم برای معلوم دیگر به دلیل اشتراک آن دو در علت حکم در نظر اثبات‌کننده حکم (بیضاوی) (منون الشامی، ۱۴۲۴: ۱۴).

سرایت حکم از اصل به فرع به سبب علت متحدی که به صرف شناخت لغت قابل درک نیست، یعنی اثبات مثل حکم اصل برای فرع (عبدالله الاشقر، ۱۴۱۹: ۷۶).

حمل معلومی بر معلومی دیگر در اثبات حکم یا صفتی برای هر دو یا نفی آن از هر دو به علت امر جامعی که در هر دو وجود دارد (غزالی، ۱۹۹۶: ۲۸۰). همین تعبیر از

دین در محاق: تأثیر قیاس در عرفی شدن دین / ۱۷

ابوبکر باقلانی نیز نقل شده و صاحب *المحصول* آن را به جمهور محققان اهل سنت نسبت داده است (الشوکانی، ۱۴۲۱: ۲/ ۸۴۰؛ الزرکشی، ۱۴۲۱: ۶/۴).

الحاق حکمی که به حکم شرع برای چیزی واجب شده به شیء دیگری که مسکوت مانده است، به سبب شباهت آن به شیء اول یا به سبب علتی جامع که در هر دو وجود دارد (قرطبی، ۱۴۰۶: ۵).

اثبات مثل حکم یک معلوم برای دیگری به سبب اشتراک در علت حکم (الزاهدی، ۱۴۱۶: ۱۰۷ و العسقلانی، بی تا: ۲۴۸/۱۳)، وی در عبارتی دیگر گفته است: قیاس، تشبیه «ملاحکم فیه» است در معنا به «ما فیه الحکم» (العسقلانی، همان: ۲۴۷).

آمدی نیز در تعریف قیاس گفته است: استواء فرع و اصل در علتی که از حکم اصل استنباط شده است (الزرکشی، ۱۴۲۱: ۵/۴). شبیه این تعبیر از ابن حاجب نیز نقل شده است (منون الشامی، ۱۴۲۴: ۴۱).

تعاریف متعدد دیگری ذکر شده که با وجود تفاوت لفظی، همه به نکته واحدی بازگشت می کنند و آن عبارت است از: استدلال بر حکم چیزی بر اساس حکم شیء دیگر بدون آنکه یکی از دیگری اعم باشد. این استدلال نزد علمای منطق تمثیل نامیده می شود (همان: ۴۳-۴۴). شافعی در کتاب خود با نام *الرساله* می گوید یکی از دو وجه موافقت بین دو شیء آن است که بین دو شیء شباهتی بیابیم که هیچ شیء دیگری چنین شباهت نزدیکی به آنها نداشته باشد، در این صورت یکی را به دیگری ملحق می کنیم (عبدالله الاشقر، ۱۴۱۹: ۷۸-۷۹). بر اساس تعاریف فوق یکی از چهار رکن قیاس، علت یا همان جهت مشترک و جامع بین اصل و فرع است که به آن «جامع» هم گفته می شود (شریعتی، ۱۳۸۰: ۲۸۳).

ناگفته نماند که قیاس اولویت که برخی آن را قیاس جلی خوانده اند خارج از این بحث قرار دارد و کثیری از منکران حجیت قیاس نیز به آن عمل کرده اند (رک: همان: ۹۱-۹۳).

با نگاهی به این تعاریف روشن می شود که پیش فرض ثابت در همه آنها امکان شناخت عقلی ملاکات احکام است، روشن است که اگر ملاک یک حکم در نصوص شرعی آمده باشد، مشکلی در پذیرش آن نیست، ولی اگر چیزی در متن شریعت ذکر نشده باشد، چگونه می توان روشن کرد که این حکم خاص چه ملاکی دارد؟ به نظر

می‌رسد راهی به جز دخالت عقل در این مورد نمی‌توان یافت. از سوی دیگر ملاکات بسیاری از احکام دور از دسترس عقل دقیق و فلسفی قرار دارند، ناگزیر آنچه می‌ماند عقل عقلایی و عرفی است؛ عقلی که بر اساس هزینه و فایده و کشف روابط بین وسیله و هدف قضاوت می‌کند و حکم می‌دهد. روشن است که این عقل اگر به ماورای ظاهرها دسترسی نداشته باشد، معیار قضاوتش منحصر در روابط ظاهری و دنیوی خواهد بود. به نظر می‌رسد از این جهت می‌توان بین عقل عرفی و عقلانیت صوری مورد اشاره در سطور پیشین ارتباط برقرار کرد.

بنابراین نخستین فصل مشترک بین قیاس و عرفی‌شدن را می‌توان قائل شدن به دخالت عقل در شریعت و البته فروکاهش این عقل از عقل فلسفی به عقل عرفی و عقلایی دانست. در واقع کسی که قیاس را به کار می‌بندد مدعی است که نکته‌ای مخفی در ورای این احکام وجود ندارد که نتوان آن را کشف کرد.

اقسام قیاس

این نکته یعنی دخالت عقل عرفی در شریعت به جای نص یا عقل دقیق و فلسفی، در تقسیمات ذکر شده برای قیاس نیز به خوبی خود را نشان می‌دهد؛ برخی اقسام معروف قیاس عبارت‌اند از:

قیاس شبّه: قیاسی است که در آن حکم فرع از شباهتی که با اصل دارد اخذ می‌شود؛ مثل این حکم که گفته‌اند ظهار ذمی صحیح است چون طلاقش هم صحیح است، چراکه هر دو از سنخ قول هستند و نیز مربوط به زوجه‌اند. ابواسحاق اسفراینی این قسم را قیاس دلالت خوانده است (الزرکشی، ۱۴۲۱: ۴/۳۶-۳۷).

قیاس دلالت: آن است که جامع، وصفی باشد که لازمه علت یا اثری از آثار علت و یا حکمی از احکام آن باشد، در این قیاس آنچه ذکر می‌شود دلیل علت است نه خود علت (همان: ۴۴).

قیاس عکس: اثبات نقیض حکم در فرع به دلیل تفاوت در علت حکم. مثل اینکه پیامبر (ص) فرمودند وقتی در وطی حرام گناه هست، پس در وطی حلال اجر وجود دارد (همان: ۴۱-۴۲).

قیاس خفی: آن است که شناخت علت نیازمند تفکر و استدلال است. ماوردی و

الروایانی این نوع از قیاس را به سه قسم کلی تقسیم کرده‌اند، قسمی که استدلال بر آن متفق علیه است؛ مثل تحریم عمه پدر و مادر به قیاس مادر خود فرد. دوم، قسمی که استدلال بر آن اختلافی است، مثل تعلیل حرمت ربا در گندم به اینکه قوت مردم است و بالاخره قسمی که هم قیاس مشتبه است و هم نص و هم معنای آن نیازمند استدلال است، مثل فرمایش پیامبر(ص) که فرمود «الخراج بالضمآن» و باید معلوم شود که منظور از خراج نفقه است و ضمان هم ضمان نفقه است و معنای نفقه هم روشن شود (همان: ۳۴-۳۶).

روشن است که در همه این اقسام امکان فهم و بلکه روشن بودن علت حکم، هرچند به اجمال، مفروض دانسته شده است و چنان‌که به‌عنوان مثال در قیاس شبه مشاهده می‌شود، شناخت علت مستند به هیچ یک از نصوص دینی نیست و فقط برداشتی است عرفی و عقلایی.

از همین جا می‌توان یک نقطه اشتراک دیگر را نیز نتیجه گرفت و آن اینکه قیاس‌کننده احکام دینی را عقلایی و انسانی (به مفهوم بشری) تلقی می‌کند. در واقع این ادعا که با درک عقلایی می‌توان ملاکات احکام را هرچند به‌طور اجمال فهمید، نمی‌تواند پیش‌فرضی جز این داشته باشد که این ملاکات اموری این‌جهانی و عقلایی‌اند، نه آن‌جهانی و دور از دسترس فهم بشری تا نیاز به توضیح و بیان از سوی خداوند باشد. این نکته را از نظر برخی از جامعه‌شناسان دین از جمله توماس ادی نقل کردیم.

مسالك العلة

نظری به راه‌های شناسایی علت حکم یا همان وجه جامع بین اصل و فرع، در کتب اهل سنت نیز نکته مذکور را به‌خوبی آشکار می‌کند. این راه‌ها که مسالك العلة خوانده می‌شوند، عبارت‌اند از سه راه عمده نقل، اجماع و استنباط (رک: الزرکشی، ۱۴۲۱: ۴/ ۱۶۵-۱۸۵ و صابری، ۱۳۸۱: ۱۳۴).

در کشف علت بر اساس اجماع به دو قسم اشاره شده است: قسمی که علما بر علت معینی اجماع کرده باشند و قسمی که اصل تعلیل در آن اجماعی باشد ولی علت خاصی مورد اجماع نباشد (رک: صابری، ۱۳۸۱: ۱۳۵-۱۴۱).

اما در شیوه کشف علت بر اساس استنباط، مسالک متعددی برای کشف علت ذکر شده که عبارت‌اند از: تنقیح مناط، تحقیق مناط، سبر و تقسیم، استدلال، مناسبت، مشابَهت، طرد یا اطراد، دوران یا طرد و عکس (رک: همان: ۱۴۱-۱۵۵).

بیش از همه، مسلک‌های سبر و تقسیم، استدلال، مناسبت و مشابَهت در بحث ما حائز اهمیت‌اند؛ چراکه در همه آنها به نوعی عدم اتکا به نصوص و ادله نقلی مشاهده می‌شود و کشف علت، متکی به عقل عرفی فرد استنباط‌کننده یا فهم عقلا است. تکیه ما بر این شاخص یعنی عدم اتکا بر نصوص، بدان جهت است که برخی گمان می‌کنند نص و متن شرعی وقتی کارآمد است که آدمی را راهی به حقیقت نباشد و لذا خود را محتاج توضیح بداند، ولی اگر کسی خود را دانا به پاسخ پرسشی و عالم به نکته مجهولی فرض کند، دیگر نیازمند توضیح و راهنمایی دیگران نخواهد بود، و به همین جهت جایگاه نص در نگاه او تنزل می‌یابد چون نص چیزی به دانش او نمی‌افزاید.

مثلاً در مسلک سبر و تقسیم همه اوصافی که گمان می‌رود علت حکم باشد مورد بررسی قرار می‌گیرد و هرگاه از بین همه یکی باقی ماند، همان علت حکم محسوب می‌شود. سبر و تقسیم گاهی منحصر است یعنی بر اساس نفی و اثبات شکل می‌گیرد و گاهی منتشر، که در آن اوصاف دایر مدار نفی و اثبات نیستند و در هر دو صورت گاهی حکم به عدم دخالت وصف در حکم شارع قطعی است و گاه ظنی (همان: ۱۴۲-۱۴۳). روشن است که حتی در سبر و تقسیم منحصر نیز این پیش‌فرض مستتر است که علت حکم بیرون از دایره‌ای که عقل عرفی توان تشخیص آن را دارد نیست.

مسلک استدلال در مواردی به کار می‌رود که نص، اجماع یا قیاسی در کار نباشد. برخی آن را سه گونه دانسته‌اند که عبارت‌اند از: تلازم بین دو حکم بدون تعیین علت، استصحاب حال، و شرایع قبلی. حنفیه استحسان و مالکیه مصالح مرسله را نیز از اقسام استدلال می‌دانند (الشوکانی، ۱۴۲۱: ۲ / ۹۷۰-۹۷۱).

مسلک مناسبت مهم‌ترین مسلک در این بحث است که مطابقت آن بر فرایند عرفی شدن وضوح بیشتری دارد. تعبیر اخاله، مصلحت، استدلال، و رعایت مقاصد نیز بر همین مسلک اطلاق می‌شوند. منظور از مناسبت، راهی است برای تعیین علت حکم به صرف یافتن نوعی مناسبت به شرطی که نصوص و غیر آن مخالف این علت نباشند. استخراج علت از این طریق تخریج مناط (الزرکشی، ۱۴۲۱: ۴ / ۱۸۶)، و علتی که از این راه

کشف شود مناسب خوانده می شود. در تعریف دیگری که از صاحب *المحصول* نقل شده چنین آمده است که: «مناسب آن است که با افعال عقلا در عاداتشان ملایمت دارد؛ چنان که گفته می شود این مروارید با این مروارید مناسب است که در یک سلک قرار گیرند» (الشوکانی، همان: ۸۹۶-۸۹۷؛ منون الشامی، ۱۴۲۴: ۲۸۲-۲۸۴؛ الرازی، ۱۴۱۲: ۱۵۸/۵).

در یک تقسیم بندی که به لحاظ شهادت شرع تنظیم شده است، مناسب را سه گونه دانسته اند: یکی مناسبی که اعتبار آن از سوی شارع معلوم است. منظور از علم در اینجا رجحان و منظور از اعتبار شرع، صرفاً آن است که شرع بر اساسش حکمی کرده باشد نه آنکه نص یا اشاره ای نسبت به آن مناسب داشته باشیم. قسم دوم آن است که الغای آن از سوی شارع معلوم است و بالاخره مناسبی که اعتبار و الغای آن در شرع معلوم نیست که مصالح مرسله خوانده می شود (الشوکانی، همان: ۹۰۴-۹۰۷؛ الزرکشی، ۱۴۲۱: ۴/۱۹۳-۱۹۴؛ منون الشامی، ۱۴۲۴: ۳۱۵). در صورتی که وصف مناسب حکم، مستلزم مفسده ای باشد که مساوی یا راجح بر مصلحت باشد، ابن حاجب و برخی دیگر بطلان مناسبت را پذیرفته اند ولی رازی در *المحصول* و بیضاوی در *منهاج قائل* به عدم بطلان شده اند و البته در صورتی که مصلحت راجح باشد همه با عدم بطلان همراهی کرده اند (منون الشامی، همان: ۳۳۷).

مسلك مشابَهت: در تعریف مشابَهت اختلاف وجود دارد، برخی گفته اند مشابَهت به معنای آن است که بین اصل و فرع وصفی باشد که موهم اشتمال بر علت حکم باشد (الزرکشی، ۱۴۲۱: ۲۰۷/۴). رازی در *المحصول* دو وجه در توضیح مشابَهت ذکر کرده است؛ یکی آنکه وصفی، بذاته مناسب حکم نباشد ولی مستلزم چیزی باشد که با حکم بذاته مناسب باشد. وجه دوم آنکه وصف مناسب حکم نباشد ولی از طریق نصوص بدانیم که جنس قریب وصف در جنس قریب حکم مؤثر است (الرازی، ۱۴۱۲: ۵/۲۰۱-۲۰۲). تعریف دیگر آن است که شبهه، وصفی است که بعد از جست و جوی تمام، مناسبتی با حکم از آن حاصل نمی شود ولی التفات به آن وصف در بعضی از احکام از سوی شارع مألوف است. این علت کم ارزش تر از مناسب است؛ زیرا عقل مستقلاً ملایمتی با حکم در آن نمی یابد. این تعریف از آمدی و غزالی نیز نقل شده است (منون الشامی، ۱۴۲۴: ۳۵۳). در صورت عدم امکان قیاس علت، اکثر فقهای شافعی این نوع جامع را به صورت مطلق یا با شرایطی حجت می دانند. ولی در نزد اکثر حنفیه و نیز

ابواسحاق مروزی و ابوبکر الصیرفی و قاضی ابن‌الباقلائی حجت نیست. برخی نیز گفته‌اند که برای شخص مجتهد به شرط غلبه ظن حجت است (رک: الزرکشی، ۱۴۲۱: ۴/ ۲۱۰-۲۱۴؛ منون الشامی، ۱۴۲۴: ۳۶۳-۳۶۷).

مسلك طرد: منظور وصفی است که نه مناسب حکم است و نه مستلزم مناسب، ولی در مواردی غیر از محل نزاع ملازم و مقارن حکم است (هلال، ۱۴۲۴: ۱۹۲؛ منون الشامی، ۱۴۲۴: ۳۹۸). اساس این مسلك آن است که فرد نادر نیز به افراد غالب ملحق می‌شود. بر خلاف جمهور فقها و متکلمان، رازی و بیضاوی قائل به حجیت این مسلك‌اند، چنان‌که از صیرفی نیز چنین نقل شده است (منون الشامی، ۱۴۲۴: ۳۹۹-۴۰۰؛ الزرکشی، ۱۴۲۱: ۴/ ۲۲۱-۲۲۲).

چنان‌که مشاهده می‌شود در این مسالک نه تنها عقل بلکه می‌توان مدعی شد فهم عرفی بدون تکیه بر عقل دقیق نیز بر شرع حاکم است. اینکه ارتباط بین احکام را به مناسبت بین دو مروارید تشبیه کنیم یا صرفاً بر اساس اینکه شارع در جایی بر اساس یک علت حکمی کرده باشد و همان را به جای دیگری سرایت بدهیم و یا اینکه مجرد مقارنت یک حکم و یک وجه جامع را کافی بدانیم چیزی به جز تکیه بر فهم غیردقیق عرفی نیست.

در صورت کشف علت بر اساس نقل، یا در مواردی که بتوان با عقل صریح علت یک حکم را کشف کرد نیز مشکل در جانب فرع خود را نشان می‌دهد؛ زیرا روشن نیست که چگونه علت حکم اصل به فرع سرایت داده می‌شود. اینجا نیز به روشنی پیش فرض مذکور خودنمایی می‌کند، یعنی فقیه معتقد است که این حکم ناشی از همین علت است و او توانسته است با فهم عرفی خویش علاوه بر علت حکم اصل، علت حکم فرع را نیز تشخیص دهد.

نقطه اشتراک دیگری که می‌توان بین فرایند عرفی شدن دین و عمل به قیاس پیدا کرد، گریز از نص و گرایش به تفسیر و رأی است. این نکته در تعاریف قیاس و مسالک العلة به وضوح مشاهده می‌شود؛ زیرا چنان‌که دیدیم بسیاری از طرق کشف علت هیچ ارتباطی با نصوص دینی ندارند، به علاوه که اساس قیاس در برخی تعریف‌ها بر سرایت دادن علت کشف شده به حکم دیگری است که علت آن را نمی‌دانیم. ولی با گذر از این دو نکته شباهت اصلی در جای دیگر است، و آن نظرات فقهایی است که

قیاس را بر نصوص نیز ترجیح داده‌اند؛ چراکه تاکنون فقط با فهم عرفی علت احکام روبه‌رو بودیم، یعنی مواردی بود که نصی در آن یافت نشده بود و فقیه سنی با برداشتی که از نصوص وارد شده در موارد دیگر داشت حکم مورد مجهول را نیز بیان می‌کرد، ولی در ترجیح قیاس بر نص با ترجیح دادن فهم عقلایی بر نص مواجه هستیم، و این مصداق بارز نص‌گریزی و تفسیرگرایی است.

جمهور فقها و متکلمان اهل سنت عمل به قیاس را عقلاً و شرعاً جایز می‌دانند (الشوکانی، ۱۴۲۱: ۲/۸۴۳). قائلان به جواز نیز به دو گروه اسراف‌کنندگان در تکیه به قیاس که جمهور اهل سنت‌اند، و گروهی که فقط در ضرورت به قیاس اتکا می‌کنند تقسیم شده‌اند. مسرفان گاهی عمومات را هم با قیاس تخصیص زده‌اند. کسانی مثل ابوالفرج قاضی و ابوبکر الاسدی که مالکی هستند قیاس را بر خبر واحد مسند و مرسل مقدم می‌دانند. البته شافعی فقط در صورت فقدان نص به قیاس استدلال می‌کند و ابوحنیفه نیز مثل احمد بن حنبل، خبر مرسل و ضعیف را مقدم بر قیاس می‌داند (رک: عبدالله الاشقر، ۱۴۱۹: ۷۸-۹۰). ابن حجر نیز قیاس در مقابل نص را فاسد و فقط عندالضروره مشروع می‌داند (الزاهدی، ۱۴۱۶: ۱۰۸ و ۱۱۱). قاضی ابوبکر و غزالی از قاسانی و نهروانی قول به قیاس را فقط در موارد منصوصه بودن علت حکم نقل کرده‌اند (الشوکانی، ۱۴۲۱: ۲/۸۴۸). با این حال به گفته زرکشی این مذاهب مخالف، همه مهجورند؛ زیرا همه بعد از حصول اجماع بر اثبات قیاس در قول و عمل صحابه و تابعان حادث شده‌اند، و از غزالی نیز نقل شده است که هر کس قیاس را رد کند خطایش در عرصه نظر قطعی است و حکم به گناهکار بودنش می‌شود (الزرکشی، ۱۴۲۱: ۴: ۱۹).

نکته دیگر آن است که برخی عمل به قیاس را قبل از فحص در نصوص نیز جایز می‌دانند؛ ابن تیمیه می‌گوید که مسئله سه صورت دارد؛ بدین صورت که قبل از جست‌وجوی نصوص معروفه، بدون تردید عمل به قیاس صحیح نیست. ولی در مورد نصوصی که نمی‌شناسد حتی اگر امید به یافتن نص داشته باشد، حنفی‌ها قائل به جوازند، ولی احمد و شافعیه و فقهای اهل حدیث جایز نمی‌دانند و قیاس را فقط در ضرورت جایز می‌دانند. و بالاخره بعد از ناامیدی از یافتن نص و حصول ظن به عدم نص، قطعاً عمل به قیاس جایز است (عبدالله الاشقر، ۱۴۱۹: ۱۴۱). همین تقسیم از ابواسحاق اسفراینی نیز نقل شده است (الزرکشی، ۱۴۲۱: ۴/۳۱). ابن حجر با اینکه قیاس در

مقابل نص را فاقد اعتبار می‌داند، عمل به آن را قبل از معرفت خبر جایز دانسته است (الزاهدی، ۱۴۱۶: ۱۱۱). این جواز کار را به جایی رسانده است که زرکشی می‌گوید یکی از بلیات و گرفتاری‌ها این است که کثیری از فقها بر استدلال به قیاس اکتفا می‌کنند و پی نصوص نمی‌روند در حالی که اگر طلب کنند، نص موجود است (الزرکشی، ۱۴۲۱: ۴/۲۵). در این بین نظراتی نیز یافت می‌شود که فقط در مواردی خاص قیاس را بر نص مقدم داشته‌اند، مثل اینکه نص عام باشد و قیاس خاص که در این صورت قیاس، نص را تخصیص می‌زند، یا اینکه حکم در اصل قیاس (مقیس‌علیه) با نصی قوی‌تر از نص معارض ثابت شده باشد و قطع به وجود علت در فرع داشته باشیم، و یا اینکه نص از جمیع جهات با قیاس مخالف باشد که در صورت سوم حنفیه قیاس را مقدم بر خبر واحد می‌دانند و ابن‌برهان از مالک نیز همین را نقل کرده است (همان: ۳۲). در همه این مبانی اصولی به نوعی تقدیم فهم عقلایی بر نصوص مشاهده می‌شود.

نتیجه

با نگاهی به آنچه گذشت رابطه قیاس با عرفی شدن دین به‌خوبی آشکار می‌شود. در تقسیمات قیاس روشن شد که مهم‌ترین نوع قیاس قیاسی است که بر اساس مشابهت بین اصل و فرع برقرار می‌شود و مستندی از نصوص ندارد. در مسالک علت نیز مشخص شد که پر دامنه‌ترین مسلک، مسلک مناسبت است که معنای آن همان مشابهت است و در بحث اقوال نیز تذکر داده شد که جمهور اهل سنت، قیاس را بر نص مرسل و گاه نص مسند که خبر واحد باشد مقدم می‌دارند. این مبانی فکری در واقع راه گشودن بر دخالت بی‌حساب عقل عرفی در دین و فاصله گرفتن از نص و گرایش به تأویل و رأی و البته جایگزینی درک انسان به جای وحی است و از آنجا که آنچه عقل و عقلا درک می‌کنند محصور به مصالح و مفساد دنیوی و عقلایی است، نه مصالح اخروی، راه دنیوی شدن فقه بسی گشوده‌تر خواهد شد. این نوع تأثیرپذیری همان است که در طریق دوم عرفی شدن فقه ذکر شد؛ یعنی تأثیر در مبانی کلامی و جهان‌بینی که به صورت غیرمستقیم فقه را عرفی می‌کند.

این نکته با توجه دقیق‌تر به فرایند افسون‌زدایی و رازگشایی از عالم روشن‌تر خواهد شد؛ زیرا تقویت هر چه بیشتر این نوع جهان‌بینی، جای ملاکات فرازمینی در

احکام فقهی را تنگ‌تر خواهد کرد و به جای ملاکات ماورایی معیارهای عرفی و ضابطه‌های دنیوی زیربنای احکام فقهی را شکل خواهند داد. اگر آنچه به عنوان فتوا از این مسیر صادر می‌شود، تحت تأثیر فرهنگ عمومی باشد - که غالباً نیز چنین است - نتیجه حاصل‌آمده چیزی جز یک فقه عرف‌زده نخواهد بود. در این میان جواز عمل به قیاس قبل از جست‌وجو در نصوص و همچنین مسلک طرد در شناخت علت، مشکل را مضاعف می‌کنند.

به‌طور خلاصه، این مقاله درصدد نشان‌دادن این مطلب است که قیاس ظرفیت آن را دارد که به عرفی‌شدن دین بینجامد و یا دست‌کم در صورت جمع‌بودن شرایط، فرایند عرفی‌شدن را تسریع ببخشد؛ زیرا چنان‌که اشاره شد قیاس به‌نحوی بعضی از شاخص‌های عرفی‌شدن دین را داراست. از این رو اگر فرهنگ مردم مسلمان به سوی دنیاخواهی متمایل شود و بنیان‌های فکری ایشان دگرگون شود، و هدف از دین را زندگی بهتر در این دنیا بدانند و یا دست‌کم معتقد شوند که دین با دنیاخواهی و پیشرفت زندگی مادی و رفاه مخالفتی ندارد، عرفی‌شدن دین با حضور قیاس امکان تحقق بیشتری خواهد یافت.

از آنجا که جوامع اسلامی امروزه در معرض باورها و فرهنگ دنیای مدرن قرار دارند، عرفی‌شدن فقه عربیان‌تر به چشم می‌آید. در واقع می‌توان ادعا کرد که فقه اهل سنت با تکیه بر قیاس و البته سایر مبانی اجتهادی همچون استحسان، مصالح مرسله و ... به‌شدت عرف‌زده است، و چنان‌که تاکنون تحت تأثیر عرف جامعه گذشته و محیط زندگی فقهای درجه اول ایشان بوده است، در آینده نیز این امکان آن را همراهی می‌کند. البته رواج کمتر اجتهاد در حوزه‌های علمی اهل سنت می‌تواند با نوعی گذشته‌گرایی مانع این فرایند به شمار آید. ولی از سوی دیگر موج مدرن‌شدن زندگی و تغییر جهان‌بینی انسان‌ها از قدسی به عرفی زمینه‌ساز شدت و سرعت حرکت عرفی‌شدن است.

در نهایت شاید بتوان گفت این مقاله ترجمانی است از این حدیث امام صادق(ع) که «السنة إذا قیست محق الدین؛ سنت اگر قیاس شود، دین در محاق قرار می‌گیرد» (الکافی: ۱/ ۵۷).

کتاب‌نامه

- ابن حزم، ابی محمد علی بن احمد بن سعید (بی تا)، *المحلی*، تحقیق احمد محمد شاکر، قاهره: دار التراث. ترنر، برایان. اس. (۱۳۸۰ش)، *ویر و اسلام*، ترجمه حسین بستان و علی سلیمی و عبدالرضا علیزاده، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- جلیلی، هادی (۱۳۸۳ش)، *تأملاتی جامعه‌شناسانه درباره سکولاریزیشن*، تهران: طرح نو.
- الرازی، فخرالدین محمد بن عمر (۱۴۱۲ق)، *المحصل فی علم اصول الفقه*، بیروت: مؤسسة الرسالة.
- الزاهدی، ثنائه (۱۴۱۶ق)، *توجیه القاری الی القواعد و الفوائد الاصولیه و الحدیثیه و الاسنادیه فی فتح الباری*، [بی جا]: دار الفکر.
- الزکشی، بدرالدین محمد بن بهادر بن عبدالله (۱۴۲۱ق)، *البحر المحیط فی اصول الفقه*، تحقیق محمد محمد تامر، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- شجاعی زند، علی رضا (۱۳۸۰ش)، *دین، جامعه و عرفی شدن*، تهران: نشر مرکز.
- _____ (۱۳۸۱ش)، *عرفی شدن در تجربه مسیحی و اسلامی*، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- شریعتی، مهدی (۱۳۸۰ش)، *بررسی مصادر و منابع فقه فریقین*، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- الشوکانی، محمد بن علی (۱۴۲۱ق)، *ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول*، تحقیق ابی حفص سامی بن العربی الأثری، لبنان: مؤسسة الریان و دار الفضیلة.
- صابری، حسین (۱۳۸۱ش)، *عقل و استنباط فقهی*، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- عبدالله الأشقر، عمر سلیمان (۱۴۱۹ق)، *نظرات فی اصول الفقه*، اردن: دار النفائس.
- العسقلانی، ابن حجر (بی تا)، *فتح الباری*، بیروت: دار المعرفة للطباعة و النشر.
- علیدوست، ابوالقاسم (۱۳۸۴ش)، *فقه و عرف*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- _____ (۱۳۸۸ش)، *فقه و مصلحت*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- غزالی، محمد (۱۹۹۶م)، *المستصفی*، تحقیق محمد عبدالسلام عبدالشافی، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- القرطبی، ابوالولید محمد بن احمد بن رشد (۱۴۰۶ق)، *بداية المجتهد ونهاية المقتصد*، قم: منشورات الرضی.
- کالبرگ، اشتفان (۱۳۸۳ش)، «انواع عقلانیت از دیدگاه ماکس وبر»، ترجمه مهدی دستگردی، معرفت، ش ۸۰.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵ش)، *الکافی*، تصحیح محمدعلی غفاری، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- کیویت، دان (۱۳۸۵ش) *دریای ایمان*، ترجمه حسن کامشاد، تهران: طرح نو.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۸۳)، *جامعه‌شناسی*، ترجمه منوچهر صبوری، تهران: نشر نی.
- محمدی، رحیم (۱۳۸۲ش)، *درآمدی بر جامعه‌شناسی عقلانیت*، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- محمدی، مجید (۱۳۷۸ش)، *دین علیه ایمان*، تهران: انتشارات کویر.
- منون الشامی الازهری، عیسی (۱۴۲۴ق)، *نبراس العقول فی تحقیق القیاس عند علماء الاصول*، تحقیق یحیی مراد، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- وبر، ماکس (۱۳۷۴ش)، *اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری*، ترجمه عبدالمعبود انصاری، تهران: انتشارات سمت.
- ویلم، ژان پل (۱۳۷۷ش) *جامعه‌شناسی ادیان*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: موسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان.
- هلال، هیثم، (۱۴۲۴ق)، *معجم مصطلح الاصول*، مراجعه و توثیق محمد التونجی، بیروت: دارالجلیل.
- همیلتون، ملکلم (۱۳۷۷ش)، *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: موسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان.