



نوشته از جناب محقق  
پژوهشگر علوم اسلامی

## مذاهب فقهی و شیوه‌های اجتهادی شان

در نوشته‌های پیشین به شیوه‌ها و سازوکارهای اجتهادی در مذاهب بزرگ فقهی مسلمانان اشاره کردم، و گفتم که آنچه مجتهدان بزرگ را از بقیه اهل فقه و اجتهاد متمایز می‌سازد دستگاه‌های اجتهادی‌ای است که پرداخته‌اند. در این نوشته این موضوع را با اندکی تفصیل عرض خواهم کرد تا مراد از دستگاه‌های اجتهادی واضح‌تر شود.

چنان‌که می‌دانیم، و مشهور است، در آغاز دو مکتب فکری برای تفسیر نصوص دینی وجود داشت، یکی مکتب عقل‌گرایان مسلمان Rationalists که به اهل رأی معروف هستند، و دیگری متن‌گرایان که به آنان اهل روایت یا اهل حدیث Lateralists گفته می‌شود. با گذشت زمان که بالندگی فرهنگی در تمدن اسلامی اوج گرفت و در هم آمیختن ملل و نحل گوناگون در درون تمدن اسلامی بر پیچیدگی گفتمان‌های دینی Discourses افزود، و حکومت‌ها نیز در پی بهره‌گیری از فقه در امور محاکم و دعاوی حقوقی بر آمدند، چند مذهب فقهی شکل گرفت که در میان اهل سنت مهم‌ترین آن‌ها چهار مذهب حنفی، شافعی، مالکی و حنبلی است، و هر کدام دستگاه فقهی خود را به گونه‌ای خاص سامان داده بود که در زیر به آن اشاره خواهم کرد.

دستگاه‌های فقهی این مذاهب از دو دسته منابع تشکیل می‌شد، و به این منابع اصطلاحاً اصول می‌گفتند، یکی اصول/منابع درجه اول که مورد قبول همه آنان بود و دیگری اصول و منابع درجه دوم که محل اتفاق نبود و ترتیب و جایگاه هر کدام در نزد هر یک از آنان نسبت به دیگری تفاوت داشت. منابع درجه اول برای استنباط احکام شرعی، چنان‌که امروزه مشهور است و در نظام مدرسی Scholastic سده‌های میانه رواج رسمی یافته است چهار تا است:

۱. کتاب (قرآن)

۲. سنت

۳. اجماع

۴. قیاس.

منابع درجه دوم عبارت است از:

۱. استحسان

۲. مصلحت مرسله

۳. قول صحابی

۴. شرایع پیشینیان

۵. سدّ ذریعه

۶. استصحاب

۷. عرف.

این دسته بندی فرآورده‌ای تاریخی است که در خلال سه قرن تکامل فقه اسلامی شکل گرفته است، و از آغاز چنین نبوده است، یعنی در زمان صحابه و تابعین تنها کتاب و سنت (تنها سنت معتبر) به عنوان منابع اصلی شمرده می‌شدند، و سخنی از اجماع و قیاس نبود، اما به جای این دو، اجتهاد عقلی، که به آن رأی می‌گفتند، قرار داشت و هنوز نام یا اصطلاح دیگری برای آن پیدا نشده بود. (چنانکه در مذهب جعفری نیز کتاب و سنت و عقل منابع اصلی شمرده می‌شوند.)

در اواخر قرن دوم هجری که شافعی کتاب الرساله را نگاشت، چهار منبع نخست به ترتیبی که ذکر شد وارد مباحث اصولی گردید و به مرور زمان به الگوی مسلط تبدیل شد. پیش قدم شدن شافعی در ترتیب مباحث اصولی و گنج‌اندیدن آن در قالب کتابی مخصوص این موضوع، به اضافه حمایت دستگاه‌های دولتی خلافت در آن زمان که او را به لحاظ تباری از خود می‌دانستند، سبب شد که الگوی شافعی تبدیل به الگوی رسمی شود. پس از وی دیگر مذاهب فقهی نیز کتاب‌های شان را مطابق این الگو ترتیب کردند. از این رو شماری از پژوهشگران معاصر، مانند عبد المجید الصغیر، جمال باروت و دیگران، معتقدند که یکی از عوامل انسداد فکری در تاریخ اسلام الگوی ساخته شده شافعی برای اجتهاد است. هر یک از این منابع که ذکر شد به مثابه یک قطعه از یک دستگاه هستند و بسته به این که کدام قطعات را با یکدیگر بسته کنید و به چه ترتیبی بسته کنید یک دستگاه اجتهادی از دستگاه اجتهادی دیگر تفاوت پیدا می‌کند. مثلاً یک ترتیب می‌تواند این گونه باشد: کتاب، سنت، اجماع، استحسان، مصلحت مرسله، عرف، و قیاس. ترتیب دیگری می‌تواند این گونه باشد: کتاب، سنت، اجماع، قول صحابی، قیاس، و شرایع پیشینیان. می‌توان با جا به جا کردن منابع به لحاظ ترتیب، دستگاه‌های دیگری ساخت، که نتایج دیگری به دنبال خواهد داشت. این فرمول تا حدی شباهت دارد به معادلات ریاضی‌ای که در آن برخی اعداد در برخی دیگر ضرب می‌شوند.

وقتی سخن از دستگاه‌های اجتهادی می‌گوییم مراد از آن این است که کدام یک از این منابع را معتبر بدانیم و آن‌ها را به چه ترتیبی بسته‌بندی کنیم. مثلاً، امام ابو حنیفه ترتیب این منابع را به این گونه در نظر می‌گرفت: کتاب، سنت، اجماع، استحسان، قیاس، و عرف. ولی امام مالک این ترتیب را به این گونه در نظر می‌گرفت: کتاب، سنت، اجماع، مصلحت مرسله، عمل اهل مدینه، قیاس، قول صحابی، و عرف. همین مقدم قرار دادن استحسان بر قیاس در نزد امام ابو حنیفه، که به ظاهر امر ساده‌ای به نظر می‌رسد، در عمل نتایج بسیار متفاوتی دارد نسبت به این که قیاس را بر استحسان مقدم بشماریم، بدان گونه که شافعی کرده است. یا تقدم مصلحت مرسله بر قیاس، بدان گونه که نجم الدین طوفی، از فقهای متأخر حنبلی (۶۵۷-۷۱۶ هـ) انجام داده است به نتایج بسیار متفاوتی می‌انجامد نسبت به تقدم فتوای صحابی بر قیاس که احمد بن حنبل کرده است.

البته این قضیه به صورت اجمالی همین گونه بوده است، و این گونه نیست که در تمام موارد و در تمام احکام استنباط شده فقهی مراعات شده باشد. گاهی شده است که اهل یک دستگاه در مورد برخی از احکام، ترتیب رایج در مذهب خود را مراعات نکرده و منبعی را که در درجه پایین‌تر تلقی می‌شده است بر منبع بالاتر تقدم بخشیده‌اند. در امور جزئی این کار فراوان رخ داده است، اما به صورت سیستماتیک تنها در میان پیروان امام ابوحنیفه این به هم خوردن ترتیب اتفاق افتاده است که بر خلاف رأی بنیانگذار مذهب خود، آنان قیاس را در نوبت چهارم قرار دادند. این تغییر الگوی اصولی عواقب وخیمی برای فقه اسلامی داشت و به مثابه این بود که اهل رأی در برابر اهل حدیث سپر انداخته و از صحنه خارج شدند. تقدم استحسان بر قیاس یک موضوع بسیار کلیدی در قانون‌گذاری اسلامی بود که اگر بر وفق شیوه خود امام ابو حنیفه به پیش می‌رفتند باب وسیعی از عقلانیت عرفی در میان مسلمانان گشوده می‌شد و فقه اسلامی با نظام‌های حقوقی مدرن قرابت بیش‌تری پیدا می‌کرد. در آن صورت، فقهای حنفی می‌توانستند موازی با کلام معتزلی، دستگاه اندیشگی عقل‌گرایان مسلمان را در برابر دستگاه

اهل حدیث برافرازند و تمدن اسلامی را از سرآشویی فروافتادن در پرتگاه روایت‌گرایی عقل‌گريزانه بازدارند.

برای روشن‌تر شدن موضوع مثالی را عرض می‌کنم. یکی از موضوعاتی که مردم با آن مواجه هستند بانکداری معاصر است که آیه یا حدیثی به طور مشخص در خصوص آن وجود ندارد و به همین جهت مردمانی که در پی دانستن حکم شرعی آن هستند دچار سردرگمی می‌شوند. اگر بخواهیم در باره حکم شرعی آن نظر بدهیم، طبق شیوه فقهی کلاسیک، باید نخست به کتاب، یعنی قرآن مراجعه کنیم، تا ببینیم که چیزی در باره اش خواهیم یافت یا نه، و اگر در قرآن چیزی ندیدیم به سنت، یعنی اقوال، افعال و تأییدات پیامبر اسلام مراجعه کنیم، و اگر باز هم چیزی ندیدیم، به سراغ موضوعاتی برویم که قبلاً مورد اجماع مسلمانان، یا اجماع صحابه یا اجماع مجتهدان و فقیهان، قرار گرفته باشد، و اگر هنوز چیزی نیافتیم، این بار یا به استحسان متوسل شویم و یا به قیاس و یا منابع دیگری که ذکر شد. اگر به استحسان مراجعه کنیم، مبنایش پذیرش عقلایی است. استحسان یعنی نیک به شمار آوردن یک چیز. مراد از استحسان این است که ببینیم آیا آن کار در نظر مردمان خردمند نیکو به شمار رفته است یا زشت. اگر عرف عقلاً به پذیرش آن تمایل داشت ما هم آن را جایز می‌شماریم، زیرا حکم صریحی در باب آن در قرآن و حدیث وجود ندارد. اما اگر به جای استحسان به قیاس متوسل شویم، ناگزیر هستیم که به سراغ نصوص دینی برویم و جستجو کنیم که شبیه موضوع بانکداری چه چیزی می‌توانیم پیدا کنیم، تا این را به آن قیاس کنیم و حکم آن را به این یکی تسری بدهیم. وقتی که شبیه بانکداری چیزی نیافتیم، می‌رویم به سراغ آیاتی که در باره ربا و سودخواری است، و می‌بینیم که بانکداری در یک گوشه به آن شباهت دارد، و آن این‌که در ربای رایج در صدر اسلام، یک شخص پولی را به قرض می‌گرفت و بعداً آن قرض را به اضافه چند در صد بیشتر به صاحب پول باز می‌گردانید. در آن زمان این کار تبدیل شده بود به شیوه‌ای از سوء استفاده سرمایه‌داران از فقرا و نیازمندی که در تنگدستی قرار داشتند، و به همین علت هم مورد تحریم قرار گرفت. کسانی که قیاس را در درجه چهارم بعد از سه منبع یاد شده قرار می‌دهند گذاشتن پول به بانک را به قرض دادن در آن زمان قیاس می‌کنند، و گرفتن در صد معینی به عنوان فایده از بانک را به پولی که فقیر برای سرمایه‌دار اضافه بر قرض اصلی می‌پردازت قیاس می‌کنند، و این را حرام می‌شمارند. از علمای معاصری که این نظر را دارند یوسف قرضاوی، عبد‌العزیز بن باز، مفتی اعظم اسبق عربستان سعودی، و جاد الحق علی جاد الحق، شیخ اسبق الازهر هستند. شماری دیگر از علما این قیاس را باطل دانسته‌اند و گفته‌اند که در این جا قرض دادن نیست که این را بر آن یکی قیاس کنیم، بلکه یک شخص پولش را در اختیار بانک قرار می‌دهد، و بانک بنا به امکانات عظیم مالی‌اش می‌تواند متخصصان ورزیده‌ای را برای سرمایه‌گذاری استخدام کند، و سپس بخشی از فایده این سرمایه‌گذاری را که قبلاً با صاحب پول به توافق رسیده است که مثلاً ده در صد باشد به او باز می‌گرداند، چه فایده خود بانک بیش‌تر شده باشد و چه کمتر، اما در این معامله ضمانتی برای صاحب سرمایه کوچک از سوی صاحب سرمایه بزرگ‌تر داده شده است و او را از زیان دیدن مصئونیت بخشیده است. اگر موضوع را به این‌گونه بفهمیم معاملات بانکی امروز حلال شمرده می‌شود. شماری از علمای معاصر در باره معاملات بانکی چنین دیدگاهی دارند، از جمله محمود شلتوت، شیخ اسبق الازهر، سید محمد طنطاوی و علی جمعه دو مفتی اعظم اسبق مصر.

چندی قبل، در پاسخ به یکی از دوستان که در این زمینه متحیر مانده بود و نمی‌توانست انتخاب کند که نظر کدام یک از این دو گروه درست‌تر است، من نوشتم:

بانکداری معاصر با نظام اقتصادی عرب در صدر اسلام ذاتاً تفاوت دارد و قیاس این دو غلط است. مشکل بسیاری از فقهای امروز این است که درکی از اقتصاد مدرن ندارند و ذهن‌شان در همان مدل‌های قدیمی قفل مانده است. در آن زمان، یک شخص حقیقی غنی به یک شخص حقیقی فقیر، پول نقدی را که طلا و نقره بود به قرض می‌داد و بعداً آن را با مبلغی اضافه دریافت می‌کرد. امروزه شخص حقیقی فقیر یا کم در آمد، پول خود را به اختیار شخص حقوقی نه حقیقی که بانک است می‌گذارد، و این شخص حقوقی به تجارت توان‌تر از آن شخص حقیقی است، و در پایان بخشی از فایده‌ای را که به دست آورده است به فقیر پس می‌دهد. این دو مدل را به هم قیاس کردن غلط است. علاوه بر این، پول امروز با پول

قدیم فرق دارد، زیرا پول قدیم طلا و نقره حقیقی بود اما پول فعلی کاغذی است که در ذات خود ارزشی ندارد ولی به شکل حکمی و فرضی از پول حقیقی نمایندگی می‌کند. این پول کاغذی با چاپ مستمر در بدل نیروی کاری که صرف می‌شود، پیوسته در حال تولید و چاپ مجدد است، در حالی که طلای حقیقی پیوسته و در تناسب با کاری که صورت می‌گیرد تولید نمی‌شود، و این تولید مستمر پول کاغذی سبب درجه‌ای از تورم می‌شود که در دنیای امروز تقریباً گریز ناپذیر شده است. برای مثال، اگر بانک از شما امروز مبلغ یک صد هزار دلار می‌گیرد، و ارزش این پول امروز فرضاً معادل یک کیلو طلاست، یک سال بعد که شما با او حساب می‌کنید آن یک صد هزار دلار معادل نهصد و پنجاه گرم طلاست نه دقیقاً همان مقدار طلایی که پارسال می‌شد با آن خرید. یعنی ارزش پول چاپ شده در برابر طلا کاهش یافته است و ده سال بعد این کاهش ده برابر خواهد بود. حال، اگر بانک اصل پول را به شما پس برگرداند، در واقع طلای کمتری را نسبت به آن چه پارسال شما به وی داده بودید به شما بازگردانیده است. اما اگر به عوض یک صد هزار دلار به شما یک صد و پنج هزار دلار داد در واقع تفاوت نرخ طلا را جبران کرده و اصل طلای شما را به شما بازگردانیده است و خودش هم زیان نکرده است زیرا آن پول را به چرخش انداخته و پول بیشتری تولید کرده است. اما اگر به دوره‌های دورتر برویم، اساساً پول در تاریخ بشر وجود نداشته است، و ابتدا انسان‌ها از طریق تبادل کالا به کالا معامله می‌کردند، مثلاً یکی چند من گندم اضافی داشت، و آن را با کسی که چند من جو یا کشمش اضافی داشت مبادله می‌کرد. هر کالایی که کمیاب‌تر و نیاز به آن بیش‌تر بود ارزش بالاتری پیدا می‌کرد. به مرور زمان که زندگی بشر پیچیده‌تر شد و نیاز به کالاهای بیشتری به میان آمد، از قبیل اسلحه، ظروف و غیره، تبادل کالا به کالا دشوار شد، و سرانجام نوعی قرارداد به وجود آمد که یک کالا را به مثابه واسطه در نظر بگیرند، و برای این کار هزاران سال فلزات و گاه سنگ‌های مختلف استفاده می‌شد، و سپس طلا و نقره و سرانجام طلا تبدیل به کالایی جهانی شد که همه بر آن توافق کردند. از آن پس، ارزش هر کالایی مورد نیاز بر این اساس سنجیده می‌شد که این مقدار از گندم مثلاً ارزشش به اندازه چند گرم طلاست و آن مقدار از انجیر مثلاً ارزشش چند گرم طلا. امروزه پول چاپ شده جانشین طلای قدیم شده است، و با پیدایش دنیای دیجیتال، پول مجازی شروع به گسترش کرده و به مرور جای پول چاپ شده را خواهد گرفت. گذشته از آن، دنیای اقتصاد به مرور با مفهومی به نام اعتبار/کریدیت آشنا گردید، و تبادل کالا در بازار سبب ذخیره شدن حجمی از اعتبار برای صاحب سرمایه شد و تعاملات شرکت‌های کلان بر پایه ارزش اعتباری نهاده شد و امروزه ملیاردها دلار اعتبار در دنیا مبادله می‌شود بدون این که پول چاپ شده‌ای از یک جا به جای دیگری انتقال داده شود. امروزه بانک‌ها و شرکت‌های غول‌آسای جهانی که بیش‌ترین سرمایه جهان را در اختیار دارند از پول چاپ شده در معاملات خود استفاده نمی‌کنند بلکه ارزشهای اعتباری خود را مبادله می‌کنند. فقهای که با اقتصاد مدرن هیچ گونه آشنایی ندارند و هنوز دینار و درهم در نظر آنان معیار همه چیز است، و در مدرسه‌های شان ساعت‌ها در باره زکات بنت مخاض و بنت لبون بحث می‌کنند، از این مسایل سر در نمی‌آورند. آنان مثل اصحاب کهف هستند که از خواب سیصد ساله بیدار نشده‌اند، و از این رو فتوای شان هم در اموری که زاده شرایط پیچیده این عصر است ارزشی ندارد، و نظرشان در باره معاملات بانکی امروز بی‌مورد به نظر می‌رسد. آنان نمی‌دانند که بانک‌ها اساساً شخصیت حقوقی هستند نه حقیقی، و شخصیت حقوقی ملک مشاع است و از دارای‌های همگانی به شمار می‌رود و در نتیجه قرضه گرفتن از آن یا قرض دادن به آن با مدل قدیمی قرض دادن سرمایه‌داران به فقرا بسیار فرق دارد. امروزه بخش مهمی از سرمایه همگانی دولت‌ها که صرف خدمات عامه می‌شود از وجه مالیات بانک‌ها و شرکت‌های بزرگ به دست می‌آید و پروژه‌های عظیم پژوهشی نیز منابع مالی خود را از همین راه به دست می‌آورند، و عرضه بسیاری از خدمات اساسی کشورها بستگی به رشد اقتصاد وابسته به نظام بانک‌داری کنونی دارد. (البته اقتصاددان‌ها بهتر با این مسایل آشنا هستند و می‌توانند این تحلیل را اصلاح کنند.)

آنچه گفته شد مثالی بود برای نشان دادن نحوه استنباط احکام و شیوه به کارگیری منابع مختلف فقهی در این زمینه. اما یک سطح عمیق‌تر از تفاوت میان دستگاه‌های اجتهادی به پیش‌فرض‌های شان در باره منابع درجه اول بر می‌گشت. منابع درجه اول شرعی که از همه مهم‌تر کتاب و سنت است، بدون

پیش‌فرض‌های تفسیری و تأویلی Hermeneutic قابل فهم نیستند. چنان‌که در آغاز نوشته نیز اشاره شد از همان عصر صحابه، دو گرایش عمده در فهم دین پدیدار گردید، البته در روزگار صحابه به شکل خفیف‌تر و در دوره‌های بعدی به شکل بارزتر. یکی از این دو گرایش، آن بود که نقش نصوص، یعنی آیات و احادیث، را در انتقال مراد شارع به بندگان، ابزاری می‌دانست، و به عبارتی برای لفظ نصوص طریقت قایل بود و نه موضوعیت، به این معنا که الفاظ و عبارات، تنها وسیله تلقی می‌شدند و نه این‌که خود دارای اهمیت مرکزی باشند، و از این رو الفاظ متون مقدس در ذات خود تقدس نداشت، بلکه به جهت رساندن و انتقال دادن پیام شارع، یا مرجع قدسی، از تقدس لغیره برخوردار می‌شد، و تقدس ذاتی در معنا و مراد شارع خلاصه می‌گردید. به تعبیر دیگر، الفاظ آیات و احادیث ازلی و ابدی نبودند، بلکه مقصد اخلاقی نهفته در پیام، امری جهان‌شمول و فراتاریخی بود.

برای نمونه، عبد الله بن مسعود، که یکی از پیش‌گامان این جریان بود، اعتقاد داشت که اگر در نماز به جای اهدنا الصراط المستقیم بگوییم ارشدنا للصراط المستقیم، درست است، زیرا معنای هر دو جمله یکی است. او حتی برخی سوره‌های قرآن را مانند معوذتین، دو تا از دعاهای قرآنی می‌دانست که به پیامبر اسلام آموزش داده شده است تا آن‌ها را مانند برخی نیایش‌ها و ادعیه دیگر بخواند و در نظر او از جمله سوره‌های قرآن به شمار نمی‌رفتند. همچنان، خلیفه دوم، عمر بن خطاب نیز، مثلاً، می‌گفت که حکم قرآنی پرداخت بخشی از مال زکات به سرمایه‌دارانی که مؤلفه القلوب نامیده می‌شدند، نوعی باج دادن موقتی به این مردم بوده و حکم جاویدان الهی نیست که برای همیشه این سهم به آنان داده شود. او به همان جهت این سهم را قطع کرد، و هنگامی که آن مردم به آیه قرآن استدلال کردند او گفت این حکم قرآنی ناظر به همان شرایط و وضعیت خاص بوده است و پس از قوت گرفتن اسلام محل اجرا ندارد. در مقابل این، رویکرد دیگری بود که ذات نصوص را مقدس می‌دانست، و لفظ و معنا را به یک درجه از اهمیت قرار می‌داد، و از این رو پیوسته بر لفظ (Text) می‌پیچید. از نظر این جریان، نص یا لفظ، یگانه و مهم‌ترین راه ورود به عالم معنا به شمار می‌رفت که نباید از مرزهای آن فراتر رفت و باید همه معانی دیگر را نهفته در اعماق آن دانست. این نظریه پسان‌تر به دست محمد بن ادریس شافعی تثوریزه شده و با عبارت "القرآن نظم و معنی" وارد متون کلاسیک اصول فقه گردید. اوج این موضع‌گیری و اختلاف نظر در نسل‌های بعدی رخ داد که معتزله قرآن را به مثابه بخشی از کلام الهی از صفات فعلی خداوند، مانند خلق و رزق و غیره، تلقی کردند که در درون طبیعت و تاریخ اتفاق می‌افتد. یعنی متکلم بودن خدا و خالق بودن او را از یک سنخ دانستند که هر دو در درون تاریخ جلوه گر می‌شود. در مقابل این جریان، موضع‌گیری احمد بن حنبل و یاران اهل حدیث او قرار می‌گرفت که حتی الفاظ قرآن را هم ازلی و ابدی، و در سطحی فراتر از تاریخ قرار می‌دادند. جریان دوم خود را به صورت انحصاری اهل سنت می‌نامید. مراد آنان از سنت در این‌جا معنای متضاد بدعت بود تا هر کس را که در کیش آنان نیست اهل بدعت بینگارند. تقابل این دو جریان در ادوار بعدی به تضاد و تخصصی داغ انجامید، تا جایی که شافعی گفته است: عراق را در حالی ترک کردم که پاره‌ای از مردم پاره‌ای دیگر را کافر می‌دانست. او نیز خود در دوره‌ای که به دستگاه حکومت پیوست وارد این معرکه گردید و شماری از بزرگان اهل رأی در زمان خود، از جمله دو تن از استادانش بشر مریسی و نیز محمد بن حسن شیبانی از شاگردان امام ابو حنیفه را، به دادگاه کشاند و به عنوان قاضی حکومتی محاکمه کرد.

به این ترتیب دانسته می‌شود که، علی‌رغم اتفاق نظر ظاهری میان دو جریان اهل رأی و اهل حدیث، بر ترتیب کتاب، سنت، اجماع و قیاس، در واقع آنان بر نحوه تأویل کتاب و سنت نیز اتفاق نظر نداشته‌اند. در مورد تفاوت نظر این دو جریان پیرامون سنت نبوی و پذیرش روایت‌های منسوب به پیامبر اسلام، در گذشته توضیحات نسبتاً مفصلی داده‌ام که در این جا نیاز به تکرار آن‌ها نمی‌بینم.

پیش‌فرض‌هایی که بر مکانیسم اجتهادی تأثیر عمیقی دارند تنها به پیش‌فرض‌های مرتبط با متن، یعنی کتاب و سنت، خلاصه نمی‌شوند، بلکه پیش‌فرض‌هایی که مرتبط به کلیت زندگی انسانی، نظام هستی، و جایگاه انسان در کاینات می‌شود تأثیرات ژرفی بر این سازوکار دارند. اگر کسی به دانش‌های برون‌دینی متعلق به علوم اجتماعی یا علوم انسانی آگاهی داشته باشد، و افزون بر این‌ها اشرافی بر

دانش‌های طبیعی پیدا کند، نگاه اجتهادی او به مراتب دگرگونی بیش‌تری پیدا خواهد کرد و با اجتهاد پیشینان تفاوت بنیادین خواهد یافت.

برای نمونه، اگر کسی با علم ژنتیک آشنایی پیدا کند، و در یابد که تکامل ژن‌ها در بستر چند ملیون سال چگونه بوده است، و چگونه خصوصیتی که ژنتیک هستند به آسانی تغییر نخواهند کرد، و کدام خصوصیات ژنتیک را باید به رسمیت شناخت و با آن‌ها، چه خوشایند باشند و چه بدایند، باید کنار آمد، توقع او از انسان متفاوت خواهد بود و در هنگام قانون‌گذاری واقعیت‌هایی را که این علم به رسمیت شناخته است در نظر خواهد گرفت. در این صورت مفهوم جرم‌شناسی Criminalology معنای دیگری پیدا خواهد کرد و پیش از آن‌که برای دزد حکم بریدن دست را صادر کند، بسیاری از اما و اگرهای دیگر را ملحوظ خواهد داشت. به همین ترتیب، هر یک از دانش‌های دیگر می‌تواند بر نحوه قانون‌گذاری تاثیر بگذارد و آن را بیش‌تر از گذشته با علم مقرون بگرداند.

از آن جایی که در توان هیچ مجتهدی نبوده و نخواهد بود که بر همه علوم تسلط پیدا کند، از این رو لازم است که اجتهاد کلاسیک، جایش را به قانون‌گذاری مدرن بدهد، و دستگاه‌های تقنینی با تکیه بر دانش متخصصان هر فن کار خود را به پیش ببرند، یعنی هر جا پای قوانین مالی به میان آمد به اقتصاددان‌ها، مراجعه کنند، و هر گاه سخن از قوانین کیفری بود از روان‌شناسان و جامعه‌شناسان کمک بگیرند، و هلم چرا..

آن‌چه یک دستگاه اجتهادی را از پایه متفاوت می‌سازد نگرش‌های کلان است که اصطلاحاً به آن جهان‌بینی گفته می‌شود، و در مبحث آینده به آن خواهیم پرداخت.