

نقد مقدماتی

طریقه‌های اصولی و اخباری

علی عابدی شاهرودی



آن اعضای یک مجموعه واقعه و متطابق با نفس‌الامرند. خطاها و عدم تطابقهایی که در جریان اجتهاد پدید می‌آیند با همه عللی که دارند ناشی از خطاپذیری بشر عادی و غیر معصوم‌اند و منافاتی با خاصیت واقعه‌نمایی اجتهادات ندارند. چنانکه در مطلق دانش بشری این خطا پذیری همواره بعنوان عنصری غیر قابل حذف باقیست ولی با این وصف، دانش بشری، خصالتی واقعه‌نما دارد. نقصها و محدودیتها نیز با خاصیت تطابق با واقع تنافی ندارند، تدریجی و تطوری بودن دانش نیز با کاشفیت آن متنافی نیست.

و افزون بر این، ساختار علم، این توان را دارد که با عناصر و ادوات خویش خطاهایش را همواره تصحیح کرده و نقصها را پیوسته تقلیل داده و خاصیت کشف را در کل جریان تطور بعنوان نوری راهنما نگهدارد.

و بر پایه این توانها است که اندیشه می‌تواند با استفاده مستمر از اصول و عناصر و محتویات و صور ثابت و مطلق خود

در فصل گذشته از تعاریف و اقسام اجتهاد سخن آمد و از مجموع آن گفتار دانسته شد: اجتهاد یک حقیقت علمی و تفکری است که مانند هر حقیقت چینی از محتوی و صورتی برخوردار می‌باشد و با دیگر حقیقتهای علمی و تفکری در چند جهت رابطه قابل محاسبه دارد.

این حقیقت یک ماهیت استنباطی و اکتشافی است و مانند همه ماهیتهای استنباطی بر آن می‌باشد تا از مقدار معلومات موجود بر یک سلسله از مجهولات دست یابد، چه معلومات مورد نظر از سنخ تجربیات یا استقرائیات باشد، چه از سنخ محاسبات یا عقلیات ناب و چه از سنخ منقولات و مرویات. در همه موارد مذکور کار عقل بواسطه دستگاه استنباط‌گر خود کشف مجهولات و تبدیل آنها به معلومات است.

نیروی خرد و فاهمه با تمامی دستگاه استنباطش نسبت به واقع و نفس‌الامر به مثابه یک ناظر تفسیرگر و یک مکتشف جستجوگر است و همه عناصر و مختصات

۲- مسأله اصول موضوعه و مفروضات قبلی و لازم اجتهاد.

۳- مسأله امکان تقیید علمی که به احکام حاصل می شود به شروط و قیود این مسأله. در صورت نفی و اثبات هر دو، در نقد و تحقیق طریقه های اصولی و اخباری سرنوشت ساز است، زیرا چنانکه بیاید در صورت امکان تقیید علم راه برای مقاله اخباریین بطور بحثی گشوده شده و زمینه یک نقد شدید بر اصولگیری فراهم می شود و در صورت امتناع تقیید علم، راه اخبارگیری در مدخل آن بسته شده و میدان برای تاخت تفکر اصولی باز می ماند.

الف: رابطه اجتهاد فقهی با دیگر علوم

علوم بر دو قسمند: علوم نظری و علوم عملی.

۱- علوم نظری که در آنها سخن از «هست» و «است» می باشد. واقعیات هستی چه از سنخ متافیزیکی باشند و چه از سنخ تجربی یا استقرائی همگی در منطقه علوم نظری قرار دارند گزاره هایی که در این سپهر نمایان می شوند گزاره هایی واقعنما و از تیره هست یا است می باشند و به اصطلاح رایج علم اصول یا دارای مفاد کان تامه اند، یا دارای مفاد کان ناقصه.

۲- علوم عملی که در آنها سخن از بایدها و شایدهای عملی و اخلاقی عام است، گزاره های این علوم بیانگر هست و است واقع نیستند بلکه آنچه را که باید باشد بیان می کنند، و به اصطلاح اصول فقه دارای مفاد انشایی اند. بین گزاره های هست و است و گزاره های باید و شاید در بادی امر هیچ رابطه ای بچشم نمی آید و بدین جهت

بدون جزمیگیری نامعقول و بدون تمجید ماهیت علم، به مجموعه ای از ثابتها و مطلقها دست یابد و در پرتو آنها خود را در راستای کشفیات علمی قرار دهد و پیوسته بر پایه اصل خطا پذیری با توجه به ثابتها و مطلقها در پی تصحیح یا اصلاح و تکمیل مستمر فرضیه ها و نظریه های خویش بر آید.

اجتهاد دینی و از آن جمله اجتهاد فقهی نیز در کلیت خویش همین رفتار پژوهشی را دارد. این اجتهاد در بخش اصول نظری از طریق مبانی عقلی با سایر علوم به تناسب مسائلی در تماس است و در بخش عملی و فقهی از طریق مبانی اصولی و ملازمات عقلی می تواند با دیگر علوم در حد امکان، ارتباط برقرار سازد.

آنچه این نوشتار درصدد تحقیق آن بر آمده است، نظریه اجتهاد اصولی و فقهی است که در بحث گذشته تعاریف و اقسام آن یاد شد و اکنون طریقه های کلی آن از جهت اصولگیری و اخباریگری بررسی می شود، ولی لازم است در این مقدمه به اختصار رابطه این نظریه با دیگر علوم و نیز اصول موضوعه آن و همچنین امکان تقیید علم تبیین شود. زیرا با توجه به این مسائل برای مبحث اصولگیری و اخباریگری یک زمینه مهیا و روشن پدید می آید. علاوه بر این استدلالها و نقدهای این مبحث ارتباطی عمیق با رابطه و اصول موضوعه اجتهاد و مسأله تقیید علم دارد.

پس در این گفتار سه مسأله بنیادی در نقادی طریقه های اجتهادی بطور مقدماتی ارائه می شود:

۱- مسأله رابطه اجتهاد با علوم دیگر بویژه علوم عقلی.

«است» ثابت می‌کند و یا از وجود مطلق یا مفید پدیده‌ای شرعی بواسطه هست خبر می‌دهد.

در جریان فعالیت استنباطی نیز فقیه در صدد یافتن دلیلی بر «است» یا «هست» یا «نیست» مسائل فقهی می‌باشد. به سخن دیگر فقیه از این حیث همانند دانشمندان دیگر علوم در پی گزارش واقعیات بیرون از ذهن است و در صمیم کار اجتهادی خود به مثابه یک کار تماماً علمی هیچ توجهی به باید و نباید ندارد.

دوم، حیثیت محمول گزاره‌ای: فقیه از این حیث در صدد محمولاتی از سنخ بایدها و شایدها می‌باشد. آن محمولات دارای محتوای عملی‌اند. احکام پنجگانه تکلیفی همان محمولات عملی‌اند که فقیه آنها را استنباط می‌کند، بلکه بر طبق برخی از انظار اصولی همه احکام فقهی را به گونه‌ای به احکام تکلیفی باز می‌گرداند.

از اینرو به استثنای موضوعات واقعی شرعی که خارج از سنخ باید می‌باشند، کل فقه به محمولات عملی و تکلیفی قابل ارجاع است. اگرچه به نظر اینجانب: تفکیک احکام وضعی از احکام تکلیفی یک حقیقت است و ارجاع وضع به تکلیف از توجیهی صحیح برخوردار نیست.

با این وصف، چه وضع قابل ارجاع به تکلیف باشد و چه نباشد، در حال ما در هر دو مورد وضع و تکلیف با مجموعه‌ای از احکام و قرارات مواجهیم که از سنخ اعیان خارجی یا نفس‌الامری نیستند، در اینجا سخن در این است که چه رابطه‌ای بین احکام فقهی و علوم نظری یا عملی امکان دارد و چگونه در روند استنباطی می‌توان از

نمی‌توان از است به باید رسید و گزاره‌های عملی را از گزاره‌های نظری استخراج کرد.

ولی بنظر نگارنده بین این دو منطقه گزاره‌ای، یک منطقه تبدیلی و تحویلی است که با عناصر و ادوات میانجیگرا نه‌اش است‌ها را به بایدها تبدیل کرده و موجب تحویلات گزاره‌ای می‌شود. مجموعه این عناصر و ادوات میانجی بین «است» و «باید» موسوم به دستگاه تبدیلیات گزاره‌ای می‌باشد که در مقالی جداگانه در پیوست با این مباحث تشریح خواهد شد.

بحث در حال حاضر به تبیین ارتباط فقاهت با علوم نظری و عملی مخصوص است. اینک پس از بیانی اشاره وار درباره دو گونه محتوای نظری و عملی علوم باید در مورد خود اجتهاد فقهی مشخص شود که به کدام دسته از علوم تعلق دارد. گفتار ذیل، شرحی موجز از ماهیت فقاهت یا اجتهاد فقهی است.

شرح ماهیت اجتهاد فقهی

این دانش در متن قضایای خویش از دو حیثیت برخوردار است:

نخست، حیثیت رابطه گزاره‌ای: علم فقه به ملاحظه این حیثیت، یک علم نظری است، زیرا همه گزاره‌های آن با رابطه «هست» و «است» مشخص می‌شود. مثلاً هنگامی که یک فقیه می‌گوید: نماز جمعه واجب تخییری است یا زکات مال‌التجاره مستحب است، یا بینه بر عهده مدعی هست. گزاره‌هایی از تیره گزاره‌های علوم نظری تشکیل می‌دهد و محمول و جوب یا حرمت یا استحباب را برای موضوعی بواسطه

تعاضد بین اجتهاد فقهی و برخی تئوریهای علمی می‌تواند منظور گردد. و افزون بر این همواره گونه‌های تماس بین نظریات اجتهادی و فرضیه‌ها، یا نظریه‌های اقتصادی و یا فلسفه علوم انسانی برقرار هست که به اندیشه، میدانی باز برای جولان می‌دهد و زمینهای ژرف و بارور را برای اعمال تفکرهای عمیق به وجود می‌آورد.

از اینها گذشته یک رابطه دیگر که مشترک همه علوم است از طریق اصول منطقی و قواعد نقیضها و عکسها و عکس نقیضها و قوانین تبدیلیها و تحویلهای گزارهای و کیفی و صور تصور و تصدیقی و قیاسی برقرار می‌باشد که بسی مهم و قابل مطالعه است.

اما در همه این موارد، دستگاه فقهات با استقلال کامل بر پایه منابع ومبادی ویژه خود عمل می‌کند وفقیه بعنوان امانت علمی، فقه را تنها با استدلالهای مورد تأیید فقه‌سامان می‌دهد، حتی در آن مواضعی که تئوریه‌ها در میان می‌شوند باز خلوص علمی فقه، ایجاب می‌کند فقه را از مجاری استدلالهای اصولی وفقیه بجلو برد و آنرا از هر گونه دخالت‌های غیر صحیح تئوریه‌ها تا حد ممکن تجرید نمود و این حفظ استقلال فقهات و تجرید آن از عناصر بیگانه، کاری است سنجیده و شدنی که بخواست خدا نمونه‌های تطبیقی آنرا در فصول آینده همراه با بحثی تحقیقی در زمینه اجتهادهای درگیر با تئوریه‌ها و نظریه‌ها ارائه خواهیم کرد.

ارتباط فقهات با علوم نظری عقلی

سخن در این زمینه بسیار نیازمند تشریح

«است» به آنچه باید باشد دست یافت، و به بیان دیگر چگونه می‌توان از واقع به اعتبار و یا به مبادی اعتبار رسید. و نیز چگونه می‌توان از احکام عقل عملی به احکام شرع رسید و چه عنصری این دو مجموعه از احکام را به هم مرتبط می‌سازد.

ما در این بخش از گفتار بر آن نیستیم تا بحث را در تفسیر رابطه فقه و سایر علوم، تمرکز دهیم بلکه می‌خواهیم گفتاری مختصر در آن باره داشته باشیم تا در مقالی دیگر به آن بپردازیم. اینک رابطه اجتهاد فقهی با دیگر علوم تفسیر می‌شود:

ارتباط فقهات با علوم ریاضی و تجربی

گفتیم که علوم با یک تقسیم کلی به نظری و عملی، انقسام می‌یابد. علوم نظری نیز خود به ما بعد طبیعی و ریاضی و استقرائی به معنی عام، تقسیم می‌شود. علم فقه از آن جهت که مانند دیگر علمها صورت و ماده و هم موضوع و مصداق و هم محمول و حکم دارد، می‌تواند از جهات مختلف با دانشهای دیگر ارتباط یابد. در این میان، بخش موضوعات و مصداق و قسمتی از محمولات محاسباتی و طبیعی فقه با علوم تجربی و ریاضی پیوسته است.

فی المثل در تعیین و تبیین نصابها و وزنها و مقادیر و سهام در ابوابی مانند میاه و طهارات یا زکوات و اخماس یا نکاح وارث و همچنین در تشخیص و توضیح موضوعات و مصادیقی در ابواب مکاسب و معاملات به معنی عام و نیز مقادیر ملحوظه در آنها حضور دانشهای تجربی و ریاضی آشکار است.

علاوه بر اینگونه ارتباط، نوعی تلاقی و

رده دوم نیز که از ارزش رده اول بهره‌مند نیستند به فراوانی استفاده می‌شود.

مباحث تعارض و تزاحم و اجتماع امر و نهی از جمله بحث‌هایی می‌باشند که در بنیادشان به علوم بدیهی عقلی وابسته‌اند. هر چند در مقدمات قریب نتایج، به قضایای غیر بدیهی و غیر عمومی عقلی کشیده شده و سرانجام ارزش متعددی خود را از کف داده‌اند.

دوم، علوم عقلی خاص که از ضرورت یا

بدهت برخوردارند و نه از عمومیت عقلی.

این علوم خاص به نوبه خود دو قسمند:

ظنی و قطعی. قسمی که ظنی بوده و منجر

به جزم نمی‌شود این قسم اصلاً قابل اعتناء

نیست و در استنباط احکام هیچ سهمی نزد

امامیه ندارد، مگر بنا به طریقه انسداد. آن

هم بر برخی از مسالک و با توجه به خروج

قیاس به دلیل قطعی. ولی نزد عامه اهل

تسنن، این قسم از عقلیات در صور مختلفی

می‌توانند اعتبار و ارزش داشته باشند.

و قسمی دیگر که قطعی می‌باشد، اما

قطعیت این قسم قطعیت عام نیست که

همگان در آن متفق باشند، بلکه قطعیت آن

مخصوص به شخصی است که دلایل منشأ

قطعیت را معتبر می‌داند. حال اگر شخص

دیگر در آن ادله نظر کرد و آنها را معتبر

دانست، برای وی نیز قطعیت می‌یابد. اما

برای دیگران همچنان غیر قطعی می‌ماند.

نظر نگارنده درباره موقعیت اجتهادی

این قسم از علوم عقلی خاص در عین فرض

قطعیت آن دارای تفضیلی به این شرح است:

یک: اگر مشروطیت علم به احکام شرعی ممکن باشد چنانچه برخی اخباریون مدعی هستند و یا به آنان منسوب شده است و

ونقادی است، چون این بحث از عناصر

ومختصات وروابطی برخوردار است که نیاز

به شرح و نقد را بگسترده می‌کند.

وبه‌همین دلیل از گذشته دور از سده

نخست اسلامی، پیوسته به‌عنوان بحثی زنده

و پر بار مطرح بوده و در روند تاریخی خود

مکتب‌های چندی را به‌بار آورده است. که

برخی یک‌سره این ارتباط را گسسته تلقی

کرده و علوم عقلی را جز در ضروریات از

درجه ارزش فقهی ساقط کرده‌اند و برخی

بیش از حد به آنها بها داده‌اند و برخی هم

کوشیده‌اند راهی میانه پیش گیرند.

شرح این مکاتب در مبحث طریقه‌های

اصولی و اخباری بیاید.

در اینجا بعنوان پیش در آمد نظر خود را

به‌کوتاهی به‌گزارش ذیل عرضه می‌کنم:

۱- علوم عقلی بر دو قسمند:

اول، ضروریات و بدیهیات و عمومیات عقلیه

و دیگری علوم عقلی خاص. ضروریات و

بدیهیات و عمومیات عقلیه، به دلیل

ضرورت یا بدهت و یا عمومی و همگانی

بودنش یقینی و غیر قابل اختلاف و تردید

است و ارزش عمومی و متعددی دارد و به‌همین

دلیل در باب حجج شرعیه بر احکام از

مدرکیت تام برخوردار است و می‌توان بر

پایه این رده از علوم احکامی را استنباط

کرد و آنها را با ارزش اسنادی کامل به

شارع اسناد داد، از اینرو استنباط‌های مبتنی

بر قطعیات عمومی عقلی استنباط‌هایی

صحیح و برخوردار از حجج مورد تأیید

شرعند.

بسیاری از بحث‌های اصول فقه در بنیادشان بر این رده از علوم اتکاء دارند، گرچه در فرایند استدلالی از علوم عقلی

حجت باشد، از اینرو نمی‌شود بر طبق چنین قطعی فتوا داد، هر چند خود مجتهد قاطع باید به آن عمل کند.

چهار: حجت لازم در صورتی که دلیلی برای تعمیم و تعدی آن در بین باشد به حجت متعدی تبدیل می‌شود. در همین قطع حاصل از طرق عقلی اگر دلیلی از عقل عام مورد تأیید شرع یا از خود شرع برای تعمیم و تعدیت آن در میان باشد در آن صورت از جمله دلایل شامل و متعدی می‌شود که برای مرحله فتوا مفید می‌باشند، ولی چون دلیلی برای تعدیه و تعمیم آن نداریم بلکه برخلاف آن دلیل داریم، از اینرو قطعهای حاصل از ادله عقلی خاص نمی‌توانند مدرک اجتهاد در حد فتوا قرار گیرند، بر اساس همین نتیجه است که در مورد چنین قطعهایی به طریقی جز طرق مشهور اصولی و اخباری باید گرایید.

به سخن دیگر: قطعهای حاصل از ادله عقلی خاص به دلیل فقدان شرط نیست که از حوزه اجتهاد فتوایی باید کنار گذاشته شوند، بلکه به دلیل قصور حجیت آنها نسبت به این حوزه است که فاقد ارزش فتوایی‌اند و این معنی منافاتی با حجیت ذاتی قطع طریقی ندارد، زیرا اینگونه قطعها گرچه طریقی‌اند، اما حجیت ذاتی آنها طبعاً قاصر است و شامل غیر قاطع نیست.

از این گذشته، اساساً به نظر اینجانب از قضایای عقلی خاص نمی‌توان هیچگونه استنباط فقهی داشت، اصلاً از چنین قضایایی هیچ حکم فقهی قابل استخراج نمی‌باشد، زیرا چنانکه در فصل بعدی بحث بیاید استنباط احکام شرعی از قضایای عقلی تنها از راه قانون ملازمات است و این

دلیلی هم بر وجود چنین مشروطیتی از شرع باشد، آنگاه علوم عقلی خاص در عین قطعی بودن حجت شرعی نبوده و نمی‌توان بر اساس آنها احکام را استنباط کرد، زیرا آنها فاقد شرط شرعی علم به احکامند، چون علم به احکام در این فرض مشروط است به اینکه از طرق عقلی حاصل نشده باشد. و یا به تقریر دیگر مشروط است به اینکه از طرق نقلی حاصل شده باشد.

دو: اگر چنین مشروطیتی ممکن نباشد (آنهم به دلیل عام عقلی) در آن صورت چون حجیت قطع طریقی، حجیتی ذاتی است (با تقریرهای مختلفی که هم حجیت دارد و هم ذاتیت آن) و قطع به احکام هم قطع طریقی است، پس لزوماً حجیت می‌باشد.

سه: بر اساس نفی مشروطیت قطع به احکام شرعی به شرط عدم حصول از طرق عقلیه و بر اساس حجیت ذاتی قطع طریقی، دو مسلک اجتهادی پدید می‌آید:

مسلک اول این است که می‌توان بر پایه قطع حاصل از دلیل عقلی خاص استنباطات را تا آخرین مرحله به انجام رسانید و بر طبق آنها فتوا داد، به وجهی که برای مکلفین، حجت باشد و آنان بتوانند بر طبق آن فتوا عمل کنند.

مسلک دوم، نظر حقیر است که قطع حاصل از دلیل عقلی خاص را برای مقام افتاء کافی نمی‌داند. این نظر بر پایه نظر دیگری از اینجانب است که حجیت را به دو قسم لازم و متعدی تقسیم می‌کند. از این دیدگاه قطع مذکور تنها حجت لازم است و فقط برای شخص قاطع مدرک است و حجت متعددی نیست تا بتواند برای غیر قاطع هم

گیهان اندیشه نشر یافته. در مقدمه کنونی ارائه تشریح و نقادی شده هر چند به اختصار میسر نیست بلکه محصول آنها را به نحو ملخص بعنوان مبنای بحث عرضه کرده و با توجه به آن انتقال از توصیف به تکلیف و قانون شرعی را توضیح می‌دهیم.

مبنای انتقال از توصیف به فقه

کل دستگاه اجتهادی در زمینه استنباطهای عقلی از سه بخش فراهم آمده است:

بخش اول: عبارت است از ادراک قضایای عقلی مرتبط با احکام شرعی، چه این ارتباط بی‌واسطه باشد و چه با واسطه و از این جمله است چند قضیه ذیل:

- ۱- قضیه امتناع یا امکان اجتماع امر و نهی.
- ۲- قضیه امکان یا امتناع ترتب.
- ۳- قضیه قبح امر به شیء با علم به انتفاء شرط آن.

در موارد یاد شده، قضایای عقلی با احکام شرعی، ارتباط بی‌واسطه دارد، با این فرق که برخی از آنها از سنخ عقل نظری‌اند و برخی از سنخ عقل عملی.

و نیز از جمله قضایای عقلی چند قضیه دیگر در ذیل است:

- ۱- قضیه امتناع تخلف معلول از علت: گرچه در زمینه اجرای احکام علل و معالیل تکوینی در امور تشریحی جای بحث بسیار است، برخی آن را پذیرفته و در کل فقه و اصول از این رهگذر مسائل فراوانی پدید آورده‌اند و برخی هم آن را نپذیرفته و به نتایجی مخالف در مسائل مذکور رسیده‌اند.
- ۲- قضیه امتناع تخلف علت از معلول: از

قانون به هیچ روی قابل اجراء در مورد قضایای عقلی خاص نیست، از اینرو به طور فنی و علمی ممکن نیست از یک قضیه خاص عقلی به یک حکم شرعی رسید و نسبت به آن قطع پیدا کرد و اگر قطعی حاصل شود آن قطع از یک مبنای غیر صحیح حاصل شده و جنبه اجتهادی صحیح و قابل احتجاج ندارد و به همین دلیل است که کل دستگاه عقل خاص نظری در میدان استنباط از کار می‌افتد و مبنای قطعهای خاص فروریخته و قطعهای تابع آن نیز از منظر یک ناظر پژوهشگر ارزش خود را از کف می‌دهند.

حال پس از تقسیم علوم عقلی نظری به ضروری و بدیهی و عمومی از یک طرف و به خاص و غیر بدیهی از طرف دیگر باید دید چگونه از علوم عقلی نظری که از مقوله هست و است می‌باشند، می‌توان معلومات فقهی را که به ملاحظه محمولاتشان از مقوله بایدند، بدست آورد. در اینجا دیدگاه خود را از چگونگی انتقال از علوم عقلی نظری به معلومات فقهی به اختصار ارائه می‌دهم.

انتقال از هستهای عقلی به بسایدهای فقهی

این مبحث از مهمترین مباحث مبنایی است که در شمار مبادی فقاقت قرار دارند. ایفاء حق مبحث مذکور، نیازمند تشریحی مفصل از ساختار عقل نظری و نظام استنباطی آن است که آن تشریح به نوبه خود نیازمند یک نقادی همه جانبه از کلیت عقل می‌باشد و این کاری است که از نظر فکری به انجام رسانیده‌ام، حتی برخی از مقدمات آن در مقالاتی مسلسل در مجله

نگارنده حدود و شروطی دارد که بدون رعایت آنها استفاده صحیح از قانون مذکور ممکن نیست، در تفسیر رابطه عقل و شرع، اختلاف نظر هست و به دلیل همین اختلاف نظر چند صورت برای بیان رابطه یاد شده ارائه گردیده که در اینجا بهترین صورت فنی آن رابطه بعنوان قانونی عام و اجتناب نا پذیر بدینگونه ارائه می شود: «کلمه حکم به العقل العام الیقینی قرره الشرع الالهی سواء انشأ علی وفقه حکماً مولویاً ام لم ينشأ و سواء کان ذلك فی الامور الاعتقادیة او فی مسائل اصول الفقه او فی الامور الفرعیة الفقهیة»: هر آنچه عقل عمومی یقینی به آن نظر داده و بر طبق آن حکم کرده است، شرع نیز آن را پذیرفته و تقریر می کند خواه بروفق آن حکمی مولوی انشاء کند و خواه چنین حکمی انشاء نکند و چه در امور اعتقادی باشد و چه در مسائل اصول فقه و چه در امور فرعی فقهی.

اگر تقریر در امور اعتقادی باشد این تقریر به معنای حجیت عقل عمومی یقینی است و اگر تقریر در امور فرعی فقهی باشد مفادش عبارت از این است که عین احکام عقلی همان احکام شرعی است بی آنکه نیاز به انشاء مولوی جدید باشد.

و اگر تقریر در قضایای اصول فقه باشد معنای آن حجیت قضایای اصولی می باشد. توضیح مشروح و نقد شده این نظریه که بسی تحول آفرین است بخواست خدا در مبحث نقد طریقه های اصولی و اخباری بیاید.

حاصل اینکه بخش دوم دستگاه استنباطی عبارت است از قانون ملازمات احکام عقلی عام با تقریرات شرعی. این

نتایج این قضیه امتناع شرط متأخر است که در فقه موجب بحثها و فرضهایی بسیار شده است، برخی بر پایه اسراء احکام علل و شروط تکوینی به حوزه تشریح در صدد حل مشکل شروط متأخر فقهی برآمدند و برخی هم یک سره این اسراء تکوین به تشریح را نفی کرده و برای اعتبارات تشریحی دستگاهی مستقل از جریان تکوین قائل شده اند.

۳- دوقضیه امتناع تناقض و تضاد: به لحاظ این دوقضیه و اسراء آنها به منطقه تشریح، مسائلی در اجتهاد پدید می آیند. بسی پر دامنه در این میان برخی بدلیل بینش تفکیک تشریح از تکوین جریان تناقض یا تضاد در مورد احکام فقهی را انکار کرده و آن را به مبادی اعتبار ارجاع داده اند. حقیر را نظر این است که تناقض و تضاد به معنی اعم برخلاف مسأله علل و شروط، از امکان سرایت به احکام و اعتبارات برخوردارند. از اینرو در مورد احکام علاوه بر تقابلی که از جهت مبادی و علل و ملاکات احکام وجود دارد، تقابلی نیز از جهت خود احکام و مقررات شرعیه هست، دلیل سرایت احکام تقابل به منطقه تشریح، اجمالاً این است که قانون تناقض از طریق امکان سلب هر امر ثبوتی به منطقه تشریح نیز کشیده شده، و از این رهگذر بین احکام شرعی یک جریان تضاد به معنی اعم حاصل می شود و بر پایه جریان تقابل در احکام است که مسائل ارزنده ای در زمینه مقتضیات و مستلزمات تشریح پدید می آید.

بخش دوم: عبارت است از قانون ملازمات این قانون، بیانگر رابطه ای ضروری بین عقل و شرع است اما این رابطه بنظر

گرفته می‌شود که پس «الف» حکمی شرعی می‌باشد.

اکنون پس از تبیین مبنای انتقال از احکام عقلی به احکام شرعی برای تتمیم مطلب، به طور موجز، به نقد استنباط احکام فقهی از احکام عقلی خاص می‌پردازیم تا روشن شود که نمی‌توان از هر حکم عقلی به یک حکم شرعی رسید، بلکه حدود و شروطی در حکم عقلی باید باشند تا بتوان در مورد آن حکم از قانون ملازمات بهره گرفت و مآلاً به یک حکم فقهی رسید. سخن ذیل شرحی کوتاه از نظریه نگارنده در رابطه احکام فقهی با احکام عقلی خاص است.

بخش عنصر بنیادی و کارساز انتقال از «است» به «باید» و از توصیف به تکلیف و قانون است. نظیر این عنصر کار ساز در دیگر انتقالهای استدلالی از است به باید و از واقع به قانون در میان هست و بر پایه آن است که یک اخلاق واقعی و رئالیست و مشتمل بر مثالها و ارزشها و ایده‌ها امکانپذیر می‌شود.

و بطور کلی تمامیت دستگاه تبدیل است به باید و تحویل واقع به اعتبار بر شانه قانون ملازمات و عنصر همگون آن قرار دارد. قانون ملازمات در حوزه عقل و شرع، عمل می‌کند و عنصر همگون آن از حیث میانجیگری در انتقال از است به باید در حوزه عقل نظری و عقل عملی فعالیت دارد.

بدون این عنصر میانجیگر که به مثابه قانون ملازمات در عقل و شرع هیچ گونه انتقالی از علم و عقل نظری به اخلاق امکان پذیر نیست. دستگاه اخلاق در عین استفاده از عناصر و صور داخلی خود سراغ عقل نظری نیز رفته و از آن در تتمیم و تعمیم حوزه خود به کل قلمرو هستی و نفس الامر کمک می‌گیرد. این کمک تنها از طریق عنصر میانجی واقع و اخلاق ممکن می‌باشد. بخش سوم: عبارت است از نتیجه گیری حکم شرعی بر اساس مقدمات فراهم شده. در بخش اول و دوم این مقدمات همان صغری و کبری استدلال فقهی‌اند.

مقدمه صغروی بخش اول می‌گوید: «الف مثلاً حکمی از احکام عقل عمومی و قطعی است» و مقدمه کبری بخش دوم می‌گوید: «هر آنچه حکم عقل عمومی باشد مورد تأیید شرع است و از این جهت حکمی شرعی است» و سپس در بخش سوم نتیجه

نظریه نگارنده در نقد ملازمه بین احکام خاص عقلی و احکام شرعی

در کتابهای اصولی چنین تعلیم داده شده که حجیت قطع ذاتی است، و بدین جهت، اختلاف موارد و موضوعات و افراد تأثیری در حجیت قطع نفیاً یا اثباتاً ندارد. بنابراین در مورد احکام عقلی خاص مثل مسأله ترتب یا مسأله وحدت یا تعدد مورد اجتماع امر و نهی، یا مسأله مقدمه واجب و یا دیگر مسائل نظری یا عملی خاص که درستی و نادرستی آنها با عقل عام قابل تشخیص نیست و نیاز به بحث و نقد دارد. اگر برای مجتهد قطع پیدا شد می‌تواند با توجه به قطعیت درستی حکم عقلی مورد نظر و با استفاده از قانون ملازمه به حکم شرعی مسأله دست یابد، زیرا به نظر رایج اصولی همه عناصر و ادوات استنباط حکم شرعی در چنین موقعیتی فراهمند از یک طرف یک حکم عقلی در بین هست که قطع به درستی آن داریم و قطع هم دارای حجیت ذاتی و غیر قابل خدشه است و از طرف دیگر بر طبق

مرحله نخست: مفاد قانون ملازمه این است: هر حکم عقلی بدون استثناء ملازم با تقریر یا حکم شرع می باشد، این مفاد یک قضیه حقیقه از سنخ موجه کلیه است. که جمیع افراد مقدر و محقق را در بر می گیرد. و به سخن دیگر مفاد مذکور بیانگر این است که طبیعت حکم عقلی چنین است که ملازم با حکم شرعی می باشد و هر گاه چیزی به لحاظ طبیعت خود دارای حکمی باشد ضرورتاً به لحاظ همه افراد تحقیقی و فرضی خود آن حکم را دارا است.

حکم در چنین قضیه‌ای حکم حملی است و بر جمیع افراد طبیعت موضوع بدون هیچ شرطی محمول بار می شود. و بنابر این در بحث کنونی جمیع افراد حکم عقلی ملازم با احکام و تقریرات شرعی اند.*

* در تفسیر قضیه حقیقه اختلاف هست، بویژه در آنجا که سخن از معدومات و ممتنعات باشد، برخی از محققان علم اصول اینگونه قضیه را از سنخ شرطیات قلمداد کرده و بر این پایه همه قضایای احکام شرعی را که از تیره قضایای حقیقه بحساب آوردند، به شرطیات ارجاع می دهند. ولی به نظر حقیر قضایای حقیقه به شرطیات راجع نیستند و صورت شرطی که در گزارش مفاد آنها وجود دارد از تئمه موضوع آنها است نه بیانی از رابطه موضوع و محمول در آنها.

همه انواع قضایای حقیقه چه بتیّه و چه غیر بتیّه، چه سلبیه و چه ایجابیه، چه امکانیه به معنی عام و چه غیر امکانیه، عبارتند از گزاره‌های حملی. برپایه موضوعات بالفعل، چه موضوعات از سنخ طبایع محققه باشند و چه از سنخ طبایع فرضیه، افراد موضوع در طبایع محققه گاه محققند و گاه مفروض، اما در طبایع فرضیه همه افراد مفروض الوجودند و به لحاظ مفروضیت فعلی، دارای تحقق فرضی فعلی اند، حتی در قضایای حقیقیهای که دارای طبایع محققند افراد موضوع از سنخ مفروضات فعلی اند، چون افراد واقعی در حریم قضیه مستقر نیستند آنچه در حریم قضیه می تواند باشد چیزی جز افراد فرضی نیست تمایز حقیقه بتیّه از حقیقه غیر بتیّه نه در سنخ افراد هریک می باشد بلکه در

قانون ملازمه هر حکم عقلی با یک حکم شرعی ملازم است، یا حد اقل شرع آن حکم عقلی را تقریر کرده و از این راه آن را به حکم شرعی تبدیل می کند.

حاصل اینکه: مقتضی برای استنباط یک حکم شرعی در چنین موردی تماماً وجود دارد و هیچ مانعی هم در میان نیست، پس به طور قطع، حکم شرعی را استنباط می کنیم. اما به نظر حقیر چند اشکال غیر قابل رد بر این نظریه به شرح ذیل وارد است:

۱- اگر چه حجیت قطع، ذاتی است اما این حجیت همه جا مدرک فتوا واقع نمی شود، فقط در صورتی که حجیت آن متعددی باشد می تواند مدرک فتوا قرار گیرد، و چون در مورد احکام عقلی خاص، حجیت قطع لازم است نه متعددی، پس مجتهد نمی تواند با توجه به قطعی که در باره احکام عقلی خاص دارد برای غیر مجتهد فتوا دهد. تنها می تواند حکم شخص خود را برپایه حجیت ذاتی قطع استنباط کند، آنهم به شرطی که احکام شرعی مشروط به طریق ویژه نباشد و علاوه بر این در صورتی قطع مذکور برای خود مجتهد فایده دارد که از اشکال آتی صرف نظر نماییم.

۲- قانون ملازمه بر احکام عقلی خاص، انطباق پذیر نیست، این اشکال همان اشکال اصلی است که بر بنیاد استنباطهای متوقف بر احکام عقلی خاص وارد شده و یک سره نظام عقل خاص نظری و عملی را از عرصه اجتهاد کنار می گذارد و میدان را به عقل عمومی که حجت شرعی است می سپارد. تحقیق این اشکال در ضمن چند مرحله انجام می پذیرد.

جداگانه‌ای برای تحقیق آن ترتیب داد. حاصل گفتار: قضایای عقل خاص خطا پذیرند و بدین جهت هر حکم عقلی خاص دارای این احتمال است که درست و مطابق با واقع نباشد، نفی این احتمال به لحاظ تئوریک امری است ناممکن، پس نظام قضایای عقل خاص بطور کلی از دیدگاه علمی محض و به ملاحظه نتیجه اصولی و فقهی، یک نظام ظنی است.

حال با این بیان در موقعیت منطقی و اصولی قضایای عقلی خاص به مرحله سوم بحث می‌رسیم.

مرحله سوم: این مرحله از آنجا آغاز می‌شود که گفتیم: هر حکم عقلی خاص منطقی‌مقرون با احتمال خطا است و به همین دلیل ممکن است هر حکمی که مورد نظر قرار می‌دهیم مطابق واقع نباشد، و اگر حکمی مطابق واقع نباشد ضرورتاً مطابق شرع هم نیست و اصلاً چنین حکمی نه عقلی است و نه شرعی، پس چون در کل

نظام عقل خاص چنین احتمال فوق فرضیه‌ای وجود دارد، احتمالی که از طریق آن همه قطعهای ناشی از عقل خاص و غیر ضروری منطقی‌تبدیل به مجموعه‌ای از ظنون فوق فرضیه‌ای می‌شوند، از اینرو هیچ حکم عقلی خاص دارای تضمین مطابقت با واقع نیست و قهراً در هیچ حکم خاص عقلی تضمینی نیست که واقعاً حکم عقلی صحیح و

مرحله دوم: عقل خاص از عقل عام به چند وجه تمایز دارد: یکی از آنها این است که عقل عام دارای قضایای همگانی و غیر قابل خطا است این قضایا از اصل عدم تناقض و اصل هویت آغاز شده و تاقضایای عمومی فلسفه اولی گسترش می‌یابد ولی عقل خاص خطا پذیر بوده و قضایای آن ضروری و بدیهی و یا عمومی نمی‌باشند.

از اینرو هیچ حکم عقلی خاص مانند مسائل فلسفه و کلام و مسائل عقلی اصول فقه از امکان خطا و عدم مطابقت با واقع در امان نیست، هر چند برای مجتهد در باره آنها قطع پیدا شده باشد، زیرا قطع نیز گرچه به نظر قاطع نمی‌تواند با احتمال خطا همراه باشد، اما به نظر دیگران به عنوان ناظر خارج همواره این احتمال خطا وجود دارد و اساساً بحث در باره قطع غیر معصوم است و چون غیر معصوم لزوماً محکوم به امکان خطا است قطعهای وی نیز احتمال خطا دارد.

و به بیان دیگر قطعهایی که در موارد عقل خاص و دیگر مسائل کسبی و غیر بدیهی حاصل می‌شود، از نظر گاه عملی محض و از دید منطقی ناظر خارج در حکم ظن می‌باشند با این فرق که ظن حتی در نظر صاحب ظن دارای احتمال خطا است، اما قطع در نظر صاحب قطع در حین قطع و با توجه به آن احتمال خطا ندارد و تنها در نظر دیگران است که قطع قاطع به احتمال خطا محکوم بوده و به منزله ظن می‌باشد. و در حقیقت بین قطع قاطع و ظن در نظر ناظرین خارج یک معادله منطقی و فلسفی هست و این معادله به اندازه‌ای در اصول فقه فایده دارد که می‌سزد فصل

این هست که مصداقها و مطابقهای قضایای بیهی بطور موجه جزئی می‌توانند وجود محقق بالفعل داشته باشند، ولی در غیر بیثبات برای عناوین امتناعی مصداق و مطابقی در نفس‌الامر تحقق ندارد، مگر در قضایای عدمیه‌ای که موضوعشان از معدوم مطلق نیست، چون در این گونه قضایا که موضوعاتشان معدومهای غیر مطلق و عدمیه‌ای اضافی‌اند به تناسب طبعاً آنها مصداقها و مطابقهای واقعی تحقق دارند.

۱- فرضیه ترتب: این فرضیه از جمله فرضیه‌های عقلی علم اصول است و بحث و نقد فراوانی بر انگیزخته است. جمعی از محققان اصول آن را پذیرفته‌اند.

بر اساس این فرضیه در آنجا که بین دو ضد که یکی مهم و دیگری اهم است در مقام امتثال تراحم پدید می‌آید، امر هر کدام از دو ضد به صورت ترتب امر مهم بر امر اهم و مشروطیت امر اول به عدم امتثال امر دوم باقی می‌ماند و از اینرو اگر مهم یک عمل عبادی باشد، می‌توان از طریق امر ترتیبی آن را تصحیح کرد و گفت که آن عمل عبادی با اینکه مبتلی به مزاحمت امر اهم است، عملی صحیح و مجزی است، زیرا گرچه به دلیل تراحم آن با فعل اهم از یک امر عرضی و غیر طولی بر خوردار نیست ولی بطور مشروط و ترتیبی دارای امر است و چون عمل عبادی دارای امر صحیح است، پس عمل عبادی مورد بحث نیز صحیح می‌باشد.

در اینجا آنچه بعنوان نقد ارائه می‌دهم دو مطلب است:
نخست اینکه فرضیه ترتب، قابل مناقشه است.

دوم اینکه بر فرض صحت آن چون قضیه این فرضیه از قضایای عقلی خاص بشمار می‌رود، دیگر استنباط حکم شرعی از آن امکان ندارد، پس درست نیست از صحت ترتب نتیجه گرفت که نماز مبتلی به مزاحم بر خوردار از امر ترتیبی می‌باشد، زیرا وجود امر ترتیبی به نظر شرع یک حکم شرعی است و فقط در صورتی نتیجه گرفتن آن درست است که بین آن و حکم عقلی به وجود امر

مطابق با تقریر یا حکم شرعی باشد، بدین جهت نمی‌توان در باره هیچ حکم عقلی خاص بعنوان یک نظریه نظر داد که با تقریر یا حکم شرع توافق دارد، زیرا در همه موارد این گونه حکم یک نظریه وارد به اصطلاح اصولی هست که قطع ناشی از آن حکم را از کار انداخته و واقعا از دیدگاهی تشویریک و ناظر آن را به یک ظن تبدیل می‌کند. بر اساس این تبدیل و معادله، احکام عقلی خاص از حوزه قانون ملازمات تخصصا کنار می‌روند و حوزه مذکور به احکام ضروری یا عمومی عقلی اختصاص می‌یابد، چه این احکام در منطقه عقل نظری باشند و چه در منطقه عقل عملی.

پس بر پایه مراحل سه گانه مزبور، از یک طرف چون باید حکم عقلی ملازم با شرع یک حکم عقلی واقعی بر جمیع فروض باشد و از طرف دیگر چون حکم عقلی خاص و غیر ضروری همواره این امکان را دارد که یک حکم عقلی واقع بر جمیع فروض نباشد، از اینرو ضرورتا نمی‌توان گفت که هر حکم عقلی خاص با شرع، مطابق است و به بیان دیگر هیچ حکم عقلی خاص واجد ملاکی نیست که بتوان به لحاظ آن گفت: آن حکم بطور قطع با شرع موافق می‌باشد.

به این شرح و تقریر است که ثابت می‌شود: حکم عقلی خاص با شرع ملازمی ندارد و بین آن دو یک معادله برقرار نیست.

حال پس از نقد قانون ملازمه در مورد احکام عقل خاص، چند نمونه از مسائل اجتهادی که برخاسته از مبانی عقلی اند ارائه می‌شود، تا با روش تطبیق نظریه بر موارد آن نظریه نفی ملازمه در احکام عقلی خاص بطور عینی مشخص گردد.

ولی ثبوت قبح فعلی تجری از طریق عقلی خاص است که خارج از قانون ملازمه است، پس ممکن نیست از آن حرکت شرعی تجری را نتیجه گرفت.

این بود ملخصی از چند نمونه احکام عقلی خاص که گمان رایج در باره نظایرشان این است که در صورت حصول قطع استنباط احکام شرعی از آنها ممکن است، ولی از نقدی که در این بحث بر تطبیق قانون ملازمات در زمینه احکام خاص عقلی داشتیم به وضوح پیوست که چنین استنباطی امکان پذیر نمی باشد، از این گذشته حتی اگر استنباط مذکور امکان داشته باشد، در مقام فتوی از حجیت برخوردار نیست.

زیرا قطع حاصل در اینگونه موارد قطع غیر عام است و حجیت شامل نسبت به غیر ندارد.*

* به نظر ما بعنوان قانون کلی در جمیع استنباطهای افتائی باید دلائل و حجج شامل و متعددی، مبنای اجتهاد باشد، از اینرو مبنای عقلی خاص و استظهارات شخصی فاقد جنبه عمومی و تضعیفات و تصحیحات غیر مستند به جهات قابل احتجاج و آراء اصولی حاصل از استدلالهای غیر منطقی به کتاب و سنت و به عناصر کاشف از کتاب و سنت بطور عام هیچ کدام نمی تواند مدرک فتوا نسبت به مکلفین در مقام مراجعه به مجتهد باشد، و به همین دلیل در مورد اختلاف فتاوی در آنجا که برخی فتاوی برخلاف اصل احتیاط و اشتغال است، قول واحد مخالف احتیاط و اشتغال و مخالف سایر فتاوی موافق با احتیاط و اشتغال از جمله مدارک معتبر و شامل نیست، از اینرو یا باید به طریق احتیاط عمل کرد، بویژه در حقوق ناس و سایر مواردی که چیزی از ناحیه فتوا برعهده غیر اثبات می شود که احتیاط در عدم ثبوت آن است و یا باید حجتی عام و قابل تعدی فراهم گردد تا به استناد بر آن بتوان برخلاف احتیاط و اقوال موافق احتیاط عمل کرد.

ترتبی ملازمه‌های باشد و چون چنین ملازمه‌های در مورد احکام عقلی خاص وجود ندارد پس نتیجه گرفتن وجود امر ترتبی شرعی ناممکن است.

۲- مسأله مقدمه واجب: این مسأله از سنخ مسائل عقلی خاص است. در اصول بخش وسیعی به مسأله مزبور اختصاص داده شده ولی از دو جهت بی ثمر می باشد. جهت اول اینکه وجوب غیر، قابلیت مجازات و ثواب و عقاب را ندارد، بر خلاف وجوب نفسی یا وجوب للغير و یا وجوب بالغير و یا وجوب فی‌الغير که با وجوب غیر تغایر داشته و قابلیت تنجیز و ثواب و عقاب را دارند.

جهت دوم اینکه بر فرض اثبات وجوبی برای مقدمه از راه ملازمه وجوب ذی المقدمه با وجوب مقدمه، این اثبات عقلی بی فایده است زیرا نمی توان از آن وجوب مقدمه را در نظر شرع به ثبوت رساند، زیرا چنانکه گذشت ثبوت چیزی از راه عقلی خاص ملازمه‌های با ثبوت شرعی آن ندارد.

۳- مسأله قبح فعلی تجری: که از جمله مسائل عقل خاص است و بسی موجب اختلاف نظر شده، حال اگر فرض کنیم که تجری قبح فعلی دارد و این مطلب را از راه استدلال عقلی به ثبوت رسانیم، باز نتیجه‌ای ندارد، چون نمی توان از این مطلب، حرمت شرعی تجری را ثابت کرد، وقتی حرمت شرعی تجری قابل اثبات می شود که قبح فعلی آن به دلیل ضرورت یا عقل عمومی ثابت شده باشد، در آن صورت، مجتهد طبق قانون ملازمه، حرمت شرعی را از قبح عقلی استنباط می کند،

بی‌نیاز از استدلال است، چون هر گونه استدلال در هر میدان علمی بر شانه اصل مذکور قرار دارد. از اینرو اصل کاشفیت، نسبت به مطلق دانش یک اصل ضروری و عام است و نسبت به اجتهاد یک اصل موضوع. این کاشفیت همان تطابق صور علمیه و قضایای صادق با مطلق نفس الامر می‌باشد که اعم است از خارج و از واقع عام که شامل مرتبه غیر ذهنی* صور ذهنیه نیز می‌شود.

۲- توانایی خارق‌العاده و خلاف طبیعی اندیشه بشر بر کشف مجهولات و تبدیل آنها به معلومات جدید از طریق عناصر نگرش و انگیزش و مواد و صور دستگاه شگرف فاهمه. این تجهیزات به‌مراه صفت انصاف و رضا و تسلیم در مقام دانش و انگاره یا علم و عقیده، بشر را بر گسستن

* ملاک اصلی صدق و کذب قضایا فقط مطابقت و عدم مطابقت با مطلق نفس‌الامر است، چه در قضایای ذهنی و چه در قضایای غیر ذهنی چه در بتیات و چه در غیر بتیات حتی در قضایایی که موضوعاتشان عدمهای اضافی اند یا در ممتنات که ردهای از غیر بتیات می‌باشند تنها ملاک همان نفس‌الامر است. ذهن در وعاء فهم و تصدیق قضایا بر دو حیثیت شامل است: یکی حیثیت لحاظ قضایا بعنوان صور علمی و دیگر حیثیت لحاظ مکتشفات آنها که نفس‌الامر قضایایند. قضایا به لحاظ نخست با مکتشفاتشان به لحاظ دوم مطابقت دارند، پس هر دو حیثیت فراهم‌سازنده صور علمی حاکی از واقع در خود ذهن موجودند، به یک حیثیت ساختار گزاره‌ای پرداخت می‌شود و به دیگر حیثیت، تطابق گزاره‌ها با مطلق واقع که در ذهن بازتابیده است تحقق می‌یابد و این از جمله شگفتیهای جهان رازآمیز علم حصولی می‌باشد که مطالعه آن اندیشه را به ژرفنای دانش و حقیقت اتحاد عقل و معقول و فنی ادراکات در مدرکات و انغماس و غوطه‌وری ذهن در اعماق واقع رهنمون می‌گردد و باین عظیم از علم بر فاهمه و نگرش می‌گشاید.

مفروضات اساسی و پیشین اجتهاد فقهی

این مفروضات از یک دیدگاه اصول موضوعه فقاهتند، و از دیدگاهی دیگر مصادرات آن گرچه از هر نظر، فرض اجتهاد، مستلزم آنها است و اگر اجتهادی داریم، خواه و ناخواه باید این امور را بپذیریم و از همین رو آنها را مفروضات اساسی و پیشین اجتهاد فقهی نامیدیم، تا از آغاز معلوم باشد که سروکار ما با طبیعت فقاقت و استلزامات و پیش فرضهای لازم آن است.

ما چه اخباری باشیم، چه اصولی و چه طریقه دیگر استنباطی را برگزیده باشیم، در صورتی که اجتهاد را اجتهاد همه‌جانبه و مطلق و کاشف و قابل صواب و خطا بدانیم باید به مقتضای طبیعت اجتهاد و مختصات آن اموری را به عنوان پیش فرضهای فقاقت قبول نماییم، اما در صورتیکه این گونه طبیعت با چنان مختصاتی مورد قبول نباشد چنانکه در طریقه تصویب محض، چنانچه است، دیگر الزامی از ناحیه طبیعت اجتهاد برای پذیرش مفروضات یاد شده نیست، مگر که دلیلی مستقل قبول آنها را از غیر ناحیه اجتهاد لازم سازد.

حال با این توضیح، بشرح ذیل، اصول موضوعه و مفروضات اجتهاد گزارش می‌شود:

۱- نخستین اصل موضوع اجتهاد که از فرض طبیعت آن لازم می‌آید، اصل کاشفیت اجتهاد است، از دانسته‌های واقعی این اصل، پیش فرض هر گونه دانش می‌باشد و به ملاحظه دستگاه صور و مواد فاهمه و ساختار نگرش ادراکی یک اصل عمومی و

مورد لحاظ دست نمی‌یابد، به اصول یا قواعد مقرر از سوی شارع مراجعه می‌کند. چنانچه در اصل موضوع پنجم گزارش خواهد شد.

پس در فراسوی سپهر اجتهادات مجتهدین در ادوار و اعصار تمامی فقه حقیقی با همه ویژگیها و شرعها و عنوانهایش از طرف شارع تقریر شده و نزد رسول خدا (ص) بالاصاله و نزد اوصیای معصومین (ع) او بالوارثه، موجود است و با همه جنبه‌های واقعی و ظاهری آن از طریق کتاب و سنت ابلاغ شده به وجهی که هیچ موضوع و یا عنوانی نیست مگر آنکه حکم واقعی یا ظاهری‌اش قابل استنباط از منابع و مدارک می‌باشد.

آیات کتاب و احادیث حاکیه از سنت، طرق و منابع اصلی این احکامند و در طول آنها طرق عقلی مورد تأیید شرع و سیرات و شهرات و اجماعات کاشفه از رأی معصوم علیه‌السلام قرار دارند که با شروط و حدودی بواسطه آنها امکان استنباط مقررات فقهی فراهم می‌شود.

۵- اجتهاد چون پدیده‌ای از اندیشه بشر عادی و غیر معصوم است، همواره در معرض خطا قرار داشته و همیشه صلاحیت متمیم را دارا می‌باشد و هیچگاه برایش انتظار تمامیت و مصونیت از خطا نمی‌توان برد. پس اجتهادات گاهی به واقع احکام شرع می‌رسند و گاهی نمی‌رسند و دچار خطا می‌شوند. و از این گذشته در مواردی این اجتهادات برای استنباط احکام خدا دسترسی به منابع و مدارک کتاب و سنت ندارند و بناگزی در چنین موارد، به اصول یا قواعد مقرر از طرف دین مراجعه

زنجیرهای سفسطه از یک طرف و دریدن حجب جزمیگری از طرف دیگر و در نتیجه بر قرار گرفتن در مدارهای آزاد و رهگشای تفکر و ملاحظه توانا ساخته و دروازه‌های جهان لایتناهای حقایق و اسرار را بر او می‌گشایند.

۳- در وراء اجتهاد به تناسب میدان آن واقعیت‌هایی هستند که اجتهاد در صدد آگاهی از آنها بر می‌آید، اگر چنین واقعیت‌هایی در وراء اجتهادها، مفروض نگردند اجتهادها از معنی تهی شده و تبدیل به علم بی‌معلوم می‌گردند و چون علم بی‌معلوم، محال و سفسطه است پس اجتهاد بدون فرض معلومات واقعی در وراء مرزهای آن نیست ————— محال و سفسطه می‌باشد. توسل به مسلک تصویب که جمعی از اصولیین عامه و اهل سنت، مفری از این سفسطه و محال بشمار نمی‌آید، بلکه تحقیقاً مسلک تصویبی با توجه به مبانی عمومی شرع و اصول موضوعه اجتهاد، نوعی امعان و انغمار در سفسطه یادشده است.

۴- از سه اصل موضوع گذشته به علاوه اصل ضروری خاتمیت نبوت و دین اسلام اصل موضوع چهارم که خود اصلی عمومی در شرع است نتیجه گرفته می‌شود. اصل موضوع چهارم این است:

«در وراء اجتهاد فقهی در همه زمینه‌ها از پیش از طرف شرع احکامی ثابت برپایه موضوعات و عناوین و شروط و حدود، مقرر شده است و فقاقت فقط کارش جستجوی آنها از منابع و مظان مورد تأیید شرع می‌باشد، و در مواردی که با همه جستار بر احکام فقهی نسبت به موضوعات و عناوین

تنافی بین دو دسته مذکور از احکام تحقق داشته باشد. محققان اصول طرق مختلفی در نفی تنافی این دو گروه از احکام پیموده‌اند.

دوم: احکام ظاهری که عبارتند از مفادات و مؤدیات اصول یا قواعد عملیه فقهیه که در موضوع آنها شک در احکام واقعی ملحوظ است، مثل برائت که در موضوعش جهل به حکم واقعی اعتبار شده، ونیز مثل قاعده طهارت که موضوعش مقید به شک در طهارت واقعی می‌باشد.

علاوه بر اینها، احکام ظاهری در نظر رایج عبارتند از احکام الزامی اتباعی و تصدیقی در مورد حجج و امارات و نیز از مؤدیات طرق شرعیه. فرق احکام ظاهری در مورد طرق و حجج با احکام ظاهری اصول و قواعد عملیه بنابر مشهور به این است که شک در احکام ظاهری اصول و قواعد بعنوان موضوع احکام ظاهری مأخوذ است و در زمینه امارات و طرق، شک موضوع نیست بلکه مورد است، برخی از اهل تحقیق این فرق را تمام ندانسته و ملاک دیگری برای فرق ابتکار کرده و شک را در امارات و اصول بعنوان موضوع تلقی نموده است. حقیر در باب احکام ظاهری در امارات و قطعهای تأیید نشده، نظری دارد که انشاءالله در مبحث حجج و ادله شرعیه شرح خواهد شد.

۷- بطلان تصویب محض که می‌گوید در زمینه ظنون و امور اجتهادیه، شرع را احکامی واقعی، وراء آراء مجتهدین نیست بلکه احکام آن عبارتند از مؤدیات اجتهادات با همه اختلافها و تضاربهای که دارند. بطلان چنین تصویبی گذشته از اینکه به برهانی مستقل ثابت است، ناشی از طبیعت

می‌شود، و در هر کدام از صورتهای مذکور احکام استنباط شده نامی و عنوانی دارند که ذیلاً ارائه می‌گردند.

یک: اگر احکام فقهی از طریق ادله قطعی و عامه استفاده شوند، بهتر است که به احکام حقیقی نامیده گردند.

دو: و اگر از امارات شرعیه استنباط شوند موسوم به احکام اجتهادی‌اند و به ادله آنها ادله اجتهادی گفته می‌شود.

سه: و اگر از هیچکدام از دو طریق مذکور حاصل نشوند بلکه مفاد اصول یا قواعد شرعی باشند موسومند به احکام فقهاتی و ادله آنها نیز بعنوان ادله فقهاتی معنونند. در اصطلاح رایج، کلیات در بردارنده اینگونه احکام به نام اصول عملیه خوانده شده و در شمار مسائل علم اصول قلمداد گردیده‌اند. اما به نظر حقیر اصول عملیه شرعیه مانند برائت شرعی و احتیاط شرعی و استصحاب از جمله قواعد ظاهریه فقهی، مگر در استصحاب، بنابر برخی مبانی و اصول عملیه عقلیه مانند برائت عقلی و احتیاط عقلی از طریق قانون ملازمات در صورت تمامیت شرایط در شمار قواعد فقهیه ظاهریه باید بشمار روند.

۶- احکام شرعی که اجتهاد به آنها می‌رسد، به یک تقسیم کلی بر دو گونه‌اند:

نخست: احکام واقعی که عبارتند از احکام شرعی منزل، این قسم از احکام در همه وقایع هست، چه فردی از مکلفین بر احکام مزبور آگاه شود و چه نشود، بر طبق مشهور احکام واقعی بین عالم و جاهل، مشترکند و با وجود این احکام واقعی مشترک احکام ظاهری نیز در ظرف جهل به احکام واقعی جعل شده‌اند، بدون آنکه

اجتهاد می‌باشد، زیرا طبیعت اجتهاد مستلزم بودن مجموعه احکامی در وراء اجتهاد است، و گرنه اجتهاد بعنوان کوششی علمی برای کشف مجهولات فقهی بنا بر تصویب محض معنا ندارد. و اساساً فرضیه تصویب فرضیه‌ای غیر علمی و مشتمل بر تبعات سوء است و بنیاد تشریح الهی و اجتهادات مجاز و پژوهشی را دچار مخاطره می‌سازد و از اجتهاد وسیله‌ای برای توجیه آراء باطله و تمهید نحل فاسده و تبریر اعمال سیئه بوجود می‌آورد.

ت: بحث در امکان تقیید و اشتراط در علم به احکام شرعی

این بحث یک بحث کلیدی در نقادی طرق اجتهادی است، هرگونه دید گاهی در آن در موضع ما نسبت به طرق مذکور تأثیر بسزایی دارد، از اینرو در یک نقد مقدماتی باید هر چند به اختصار بحثی در این باره به انجام رسد تا زمینه برای نقد اصلی مسلکهای اصولی و اخباری فراهم آید. بحث در مسأله امکان اشتراط در علم به احکام شرعی در دو مرحله انجام می‌گیرد:

نخست: مرحله ثبوت است که از امکان این اشتراط با قطع نظر از مفاد ادله گفتگو می‌کند.

دوم: مرحله اثبات است که پس از تعیین امکان یا امتناع اشراط مذکور آغاز می‌شود، در مرحله اثبات، توجه به مفاد ادله، معطوف است، تا معلوم شود ادله مورد تأیید شرع چه چیز را افاده می‌کنند. فی‌المثل اگر در مرحله ثبوت، ثابت شود که اشتراط در علم به احکام شرعی امکان دارد آنگاه در مرحله اثبات به ادله روی می‌آوریم. در این مرحله شاید مفاد ادله این باشد که چنین اشتراطی در شرع واقع است و شاید مفاد آنها این باشد که چنین اشتراطی با اینکه ممکن است در شرع واقع نیست، اگر در فرض کنونی در مرحله اثبات نظر به وقوع اشتراط

اجتهاد می‌باشد، زیرا طبیعت اجتهاد مستلزم بودن مجموعه احکامی در وراء اجتهاد است، و گرنه اجتهاد بعنوان کوششی علمی برای کشف مجهولات فقهی بنا بر تصویب محض معنا ندارد. و اساساً فرضیه تصویب فرضیه‌ای غیر علمی و مشتمل بر تبعات سوء است و بنیاد تشریح الهی و اجتهادات مجاز و پژوهشی را دچار مخاطره می‌سازد و از اجتهاد وسیله‌ای برای توجیه آراء باطله و تمهید نحل فاسده و تبریر اعمال سیئه بوجود می‌آورد.

۸- وجود مدارک و عناصر کافی برای تحصیل و استنباط احکام، حتی بر فرض انسداد باب علم و علمی باز هم این اصل موضوع را داریم، زیرا در صورت انسداد گرچه به مدارک قطعی یا حجج اصولی خاص دسترسی نیست، ولی مدارک ظنی و حجج غیر علمی وجود دارند، تا فقیه بتواند با اتکاء بر آنها به طریق حکومت عقلی یا کشف از جعل حجج انسدادی احکام شرعی و وظائف فقهیه را استنباط نماید.

۹- امکان اجتهاد که بعنوان اصلی‌ترین اصل موضوع در اینجا باید مطرح شود، چون همه اصول سابق بر فرض امکان اجتهاد استخراج پذیرند، اگر اجتهاد ممکن نباشد راهی برای اثبات اصول موضوعه گذشته با توجه به طبیعت اجتهاد نیست، امکان اجتهاد بر دو گونه است: نخست امکان عقلی و دوم امکان شرعی.

امکان عقلی با توجه به مباحث عقل نظری و نقادی آن و با توجه به عمومی بودن شرع به لحاظ زمان و مکان قابل اثبات است و امکان شرعی نیز بر پایه اصول و قواعد عام و قانون

ذاتی بودن حجیت قطع این است که قطع بنا علم به ذات خود به دون هیچ واسطه دیگر متعلق خود را بر مکلف تنجیز می‌کند، به نحوی که متعلق قطع در عهده قاطع بدون تردید مستقر می‌شود.

محققان اصول از حجیت ذاتی قطع چند نتیجه گرفته‌اند:

۱- امتناع جلوگیری از عمل به قطع، معنای این امتناع این است که منع از قطع به تناقض منجر می‌شود، حال یا تناقض در واقع و یا در نظر قاطع. حقیر در این مورد نظری دارد که به خواست خدا در مبحث قطع یا در مبحث جمع بین احکام ظاهری و احکام واقعی تفسیر خواهد شد.

۲- یکسانی قطع نسبت به اسباب و شرایط و متعلقات، به این معنی که قطع طریقی بطور ذاتی حجت است از هر قاطعی و از هر سببی و با هر شرطی و در هر متعلق. از اینرو حجیت ذاتی قطع حجیت مطلقه است که قید و شرط و حدی ندارد، این نتیجه به نظر حقیر جای اشکال دارد.

۳- جواز اسناد احکام به شارع از طریق قطع، این خاصه به خودی خود بدون دخالت و تصرف شرعی در ظن و شک وجود ندارد. اما قطع بخودی خود این رخصت را فراهم می‌کند که احکام قطعی را به استناد قطعی که داریم به شارع نسبت دهیم، با این وصف به نظر می‌رسد که نمی‌توان به وجود چنین خاصه‌ای بطور مطلق برای قطع قائل شد، زیرا اشکال اول بر آن این است که قطع در مواردی که حجت لازم است نه متعدی، نمی‌تواند در مقام فتوا موجب جواز اسناد حکم به شارع شود.

و اشکال دوم این است که برخی از قطعها

مذکور داده شود، دو مرحله ثبوت و اثبات موافق هم می‌باشند، و اگر نظر به عدم وقوع آن داده شود مرحله اثبات از مرحله ثبوت تخلف کرده و آن را تقریر نمی‌کند، حال برای توجه به موقعیت بحثی این گفتار باید توضیح داد که بحث در این مقطع مقدماتی فقط به مرحله ثبوت اختصاص دارد، آنهم به گونه موجز و مقدماتی. اینک بحث مذکور در چند فصل به ترتیب آتی عرضه می‌شود.

فصل ۱

دو گونه طریقی و موضوعی در علم

در مباحث اصول فقه، قطع یا علم به دو نوع طریقی و موضوعی، تقسیم شده است.

نوع اول: علم طریقی است و آن هر علمی می‌باشد که احکام و آثار فقط مربوط به متعلق آن است و به سخن دیگر هر علمی که در ترتیب آثار و احکام متعلقاتش هیچ سهمی جز کشف نداشته باشد و بوجهی که امور مزبور تنها بر متعلقات آن مترتب گردند، آن علم در اصطلاح به علم طریقی موسوم است.

و نوع دوم: علم موضوعی است و آن هر علمی می‌باشد که احکام فقط بر متعلقات آن بار نمی‌شود. بلکه خود علم نیز یا کلاً یا بعضاً در حصول و ترتب احکام سهم دارد.

فصل ۲

حجیت قطع یا علم طریقی

چنین علمی دارای حجیت ذاتی است، به گونه‌ای که اگر به اموری که دارای آثار و احکامند، علم حاصل شد آن علم بطور ذاتی موجب تنجیز آثار و احکام آنها می‌شود، در تفسیر حجیت ذاتی علم، اختلاف هست که در مبحث حجج، شرح و نقدش بیاید. معنای

فقط بر پایه قانون ملازمات موجب صحت اسناد حکم به شارعند، و چون قانون ملازمات در مورد آن قطعاً یا برخی از آنها جاری نیست، پس اصلاً حجت نیستند، و بدین جهت امکان ندارد که موجب جواز اسناد حکم به شارع گردند.

فصل ۳

تفکیک جعل از مجعول یا اتحاد آن دو

بر پایه تفکیک حساب جعل از مجعول، جدا است برخلاف فرضیه‌ای که قائل به اتحاد جعل و مجعول می‌باشد زیرا بنا بر نظریه اتحاد، قیود و حدود هر کدام، قیود و حدود دیگری است و هر چیزی که مأخوذ در موضوع یک کدام باشد در موضوع دیگری نیز مأخوذ است، حال اگر قائل به تفکیک آن دو از هم شدیم شروط و حدودشان نیز از هم جدا می‌شود.

غرض از این فصل، توضیح دو فرضیه تفکیک و اتحاد است تا با توجه به هر کدام بتوانیم در مسأله امکان تقیید علم نظر دهیم، و اینک توضیحی از هر یک:

فرضیه اتحاد جعل با مجعول

بر طبق این فرضیه همه احکام شرعیه دو اعتبار دارند:

یکی اعتبار صدور آنها از حیثیت شارعیت شارع، به این اعتبار همه احکام عبارتند از جعلهای تشریحی.

و دیگر، اعتبار نسبت آنها به موضوعات و متعلقاتشان، احکام به این اعتبار عبارتند از مجعولها و مقررهای تشریحی؛ پس یک واقعیت تقنینی در بین بیش نیست که از دو اعتبار و دو ملاحظه برخوردار است و به هر یک به عنوانی معنون می‌باشد. و بنابراین درست نیست چیزی شرط مجعول باشد،

بی‌آنکه شرطیت به جعل سرایت کند، زیرا اگر مجعول شرطی را دارا باشد آن شرط حتماً به جعل سرایت کرده و آن را نیز مشروط می‌سازد. از اینرو اگر در زمینه تشریعات اشتراطی در میان هست، باید بر پایه دیگری جز جعل و مجعول از تفسیر بهره‌مند شود. این پایه می‌تواند تفکیک مرحله انشاء از مرحله فعلیت باشد، حال اگر این تفکیک را مبنای توجیه اشتراط قرار دادیم با اشکالهایی مواجه می‌شویم که بحثی مبسوط را موجب می‌گردند و پاسخهایی می‌طلبند.

فرضیه تفکیک جعل از مجعول

برابر این فرضیه جعل از مجعول به حقیقت نه به اعتبار جدا است، برای توضیح تفکیک مزبور از مثال ذیل بهره می‌گیریم.

در کتاب و سنت و جوب حج بدین صورت تقریر شده که هر گاه مکلف دارای استطاعت شد حج بر او واجب است. این صورت عبارت می‌باشد از خود جعل شرعی که چگونه شرطی تقریر یافته، اما هنوز مجعولی در بسین نیست، زیرا مجعول همان وجوب فعلی حج بر یک فرد مکلف است و تا زمانی که استطاعت برای او حاصل نشود آن مجعول وجود نمی‌یابد، پس با تشریح قانون حج، جعل آن فعلیت یافته است، ولی مجعول که وجوب فعلی حج بر این و آن است هنگامی فعلیت می‌گیرد که استطاعت برای یک فرد یا بیشتر فراهم گردد. بر همین منوال در همه تشریعات، چه حملی و چه شرطی واقعاً دو حقیقت داریم، یکی جعل است که به صرف انشاء وجود می‌یابد، و دیگری مجعول است که وجودش به وجود مکلفین و نیز وجود شروط، در صورت اعتبار آنها بستگی دارد.

دو قید بلوغ و عقل موضوعیت آن کامل شده و قلم تکلیف و عنوان مکلف بر روی وضع می‌شود.

در اینجا بحثی ظریف و دقیق هست، به این شرح که آیا قیود موضوع به شروط حکم بازگشت دارد یا اینکه از تتمه موضوع می‌باشند و احکام پس از تمامیت موضوع بطور غیر مشروط از لحاظ این دو قید بر موضوع ترتب می‌یابند. عکس بحث مذکور نیز جریان دارد، به این نحو که آیا شروط و قیود حکم همگی به قیود تتمیمی موضوع باز می‌گردند، یا اینکه واقعاً قیود حکم از قیود موضوع تمایز دارند؟

۳- قیود متعلق، مانند قیودی که در واجبات هستند، از قبیل قید توجه به قبله در نماز یا شرط طهارت در نماز، و برخی واجبات دیگر.

۴- قیود حکم و متعلق که در هر دو دخالت شرعی دارند، مانند وقت در نمازهای یومیه که بنا بر مبنایی هم شرط وجوبند و هم قید واجب.

۵- قیود جعل و قیود مجعول که بر اساس تفکیک جعل از مجعول امکان پذیر می‌باشند، چنانکه بیاید.

این بود اجمال از انحاء قیود، علاوه بر تقسیم یاد شده تقسیم دیگری به لحاظ تقدم و تأخر و تقارن برای قیود هست که به دلیل عدم تناسب آن با موضوع بحث از گزارش آن صرفنظر می‌شود.

توضیحی در تمایز قیود حکم از قیود متعلق

قیود حکم شرطهایی نسبت به وجود حکمند، بدانگونه که وجود نیابند، حکم موجود نمی‌شود، پیش از شروط حکم

اینکه اگر چنین تفکیکی، موجه باشد در مسأله تقیید علم راه برای مسلک اخباری، حداقل در مرحله ثبوت، باز می‌شود.

فصل ۴

انحاء مختلف قیود

بحث قیود عقلی و شرعی از جمله بحثهای پر بار و مورد ابتلای علم اصول است، این بحث از دقتها و ظرافتهای تحقیقی فراوانی در طول ادوار اصول برخوردار گشته که جا دارد همه آنها همراه با تدقیق بیشتر بطور تطبیقی ملحوظ گردند. در این فصل فقط به اقسام قیود اشاره می‌شود تا زمینه مسأله تقیید علم آماده شود، بحث اصلی برعهده شروط و قیود وجوب و واجب و حکم و متعلق است.

قیود به یک تقسیم کلی به عقلی و شرعی انقسام می‌یابند: قیود عقلی قیودی می‌باشند که به حکم عقل در امور شرعی دخالت دارند، مانند قدرت که شرط عقلی اصل تکالیف است، این قیود هم در احکام است، هم در غیر احکام. برخی از قیود عقلی از قبیل مقدمات وجودی‌اند که موجب تقید و تخصص واجبات و غیر آنها نمی‌شوند، این مقدمات به نوبه خود به دو قسم مفوته و غیر مفوته انقسام می‌یابند که هر قسم حکمی جداگانه دارد.

و قیود شرعی عبارتند از آنها که به حکم شرع در موضوعات و متعلقات و احکام دخیلند، قیود شرعی چند نوعند:

۱- قیود حکم، مثل استطاعت که شرط است برای حکم وجوب حج.

۲- قیود موضوع، مثل بلوغ و عقل که قید موضوع اکثر احکام شرعی‌اند، به این نحو که هر فرد موضوع احکام است، ولی با

حکمی نسبت به مکلف در بین نیست، مثل حج که تا پیش از استطاعت بر هیچ مکلفی واجب نیست، بنابراین احکام مشروط قبل از تحقق شروطشان موجود نیستند، گرچه بعنوان تشریح کلی مشروط همیشه وجود دارند، اما این نحو از وجود، وجود حکم مشروط نیست، بلکه وجود قانون و تشریح است، و بر طبق برخی از مبانی این گونه از وجود عبارت است از وجود جعل، که قبل از شرط محقق می‌باشد، ولی معمول فقط بعد از شرط موجود می‌گردد.

در مقابل قیود حکم قیود متعلق قرار دارند، که از جهت آنها در حکم هیچگونه اشتراطی بوجود نمی‌آید. این قیود موجب تخصص و تقید متعلق می‌شوند، بگونه‌ای که واجب مثلاً عبارت می‌باشد از ذات مقید به قیود و یا حداقل متعلق رامضیق کرده به وجهی که متعلق عبارت می‌شود از ذات توأم با قیود، این قیود، به حکم سرایت نمی‌کند، مگر در برخی قیود بر برخی از مبانی که در آن صورت هم قیود متعلقند و هم قیود حکم.

فصل ۵

شرطیت علم به حکم نسبت به خود آن
این بحث، در اصول بسی اشکال و جواب بر انگیزخته، آنچه اینجا عرضه می‌شود اشاره‌ای است به نظری که در بحث مزبور دارم.

در علم اصول با استدلالی عقلی اثبات شده که محال است علم به حکمی شرط و موضوع آن حکم باشد، زیرا در آن صورت از طرفی حکم بر علم که قید و شرط آن است توقف دارد، و از طرفی دیگر علم بر وجود حکم متوقف است، آنچه که هر علمی بر

معلوم خود متوقف می‌باشد، بر این استدلال اشکال شده که علم بر وجود خارجی حکم، توقف ندارد، بلکه متوقف بر معلوم بالذات و صورت ذهنیه است، و چون توقف از هر دو طرف نیست، پس دور لازم نمی‌آید. محقق ناقد شیخ محمدحسین اصفهانی در تعلیقات کفایه در بحث حجیت قطع، امتناع این شرطیت را بدین گونه تقریر فرموده: «فرض مشروط بودن وجوب به علم، مساوی است با عدم وجوب برای طبیعت صلاة مثلاً و فرض وجود شرط که علم به وجوب صلاة باشد، مساوی با تحقق وجوب برای طبیعت صلاة نه برای حصه‌ای از آن و لازم چنین فروزی خلف است. بر این تقریر اشکالی وارد شده که وی از آن پاسخ گفته و مطلب را با طرح استدلال بر مبنای قضیه حقیقیه متمیم نموده است.

به نظر اینجانب مسأله امتناع شرطیت علم به حکم نسبت به خود آن حکم از جمله قضایای عام عقل نظری است، و شبهات ایراد شده، شبهاتی در مقابل امر بدیهی‌اند، و پاسخهای صحیح بر آن شبهات تدقیقهایی پیرامون تفسیر عقلی این قضیه عمومی‌اند، ولی ملاک اصلی و عام امتناع چنین شرطیتی در طبیعت خود علم نهفته است، زیرا: فرض طبیعت علم به عنوان کاشف محض مساوی است با وجود تام و کمال مطلوبی معلومات و منکشفات، و اینگونه وجود، مساوی است با اشمال معلومات موجود بر همه جهات کافی و لازم.

از اینرو اگر در محیط تشریح فرض علم نسبت به حکمی شد، این فرض مساوی است با وجود آن حکم به تمام موجودیت شرعی

مستطیع وجود آن بر فرد مستطیع فعلیت می‌گیرد.

اینک اگر فرضیه تفکیک جعل از مجعول، درست باشد، در مرحله ثبوت این امکان هست که با تبدیل علم طریقی به موضوعی و تقیید مجعول به علم جعل از شرطیت علم نسبت به حکم تصویری معقول عرضه گردد. فی‌المثل در مورد وجوب مشروط حج بر طبق این تصویر مسأله بدینگونه ارائه می‌شود: هر گاه شخص مستطیع باشد و علم به وجوب مشروط حج پیدا کند حج بر او بطور فعلی واجب می‌شود. وجوب مشروط حج همان جعل شرعی است که بدون تقیید به علم اعتبار شده و وجوب فعلی حج بر فرد مستطیع همان مجعول است که مشروط بر علم به جعل گردیده.

فصل ۷

نقد تقیید علم از دیدگاه اصولی و اخباری

الف: نقد نظرگاه اصولی

نظرگاه اصولی، در این مسأله نظرگاه مشهور و پرطرفدار است و جاذبه قویتری نشان داده، بر طبق این دیدگاه، احکام و آثار شرعی یکسره بر موضوعات و متعلقات با قطع نظر از علم و جهل به آنها مترتب می‌شوند، مگر در احکام ظاهری و برخی احکام واقعی. و چون در موضوعات و متعلقاتی که بخودی خود بدون نظر به علم و جهل و ظن و شک دارای احکام و آثارند، همواره علم از سنخ علم طریقی است و علم طریقی هم در دیدگاه رایج اصولی بطور کلی و ذاتی، حجت است، در هر مورد و از هر سبب و از هر قاطع، بدین جهت علم به امور شرعی یک علم مطلق و غیر مشروط است، چنانکه امور شرعی نیز مطلق و غیر

آن، به این معنی که حکمی است ابلاغ شده و فعلی، بنابر این حکم مذکور، نه قابل جعل مکرر تنجیزی است و نه قابل جعل تعلیقی، به نحو مشروط به علم، پس بر اساس محال بودن تحصیل حاصل هیچ جعلی در مورد احکام معلومه از آنرو که به تمام موجودیت شرعی معلومند، امکان ندارد و به بیان دیگر علم به حکم مساوی است با تنجز حکم بدون انتظار شرط. از اینرو مشروط کردن حکم به علم مساوی است با مشروط ساختن حصول حاصل به شرطی از شروط. علاوه بر این محذور خلف نیز لازم می‌آید، ولی رتبه این محذور از رتبه تحصیل حاصل تأخر دارد.

فصل ۶ امکان شرطیت علم بر مبنای تفکیک جعل از مجعول

در فصل گذشته سخن از اقتضای طبیعت علم بود، اما در فصل حاضر سخن با توجه به تحویل علم از طریقت به موضوعیت بر اساس تفکیک جعل از مجعول است، جعل چنانکه گذشت عبارت می‌باشد از حکم کلی تشریحی به عنوان حکم محقق و اصدار شده از مقام شارعیت. از این دیدگاه آنچه به شارع مختص است و در محیط اصدا روی قرار دارد سنخ جعل می‌باشد و مجعول از آن منطبقه بیرون است، زیرا مجعول اعتباری از متن حکم کلی بعنوان جعل نیست، بلکه مجعول عبارت است از وجوبهای فعلی و شخصی بر این و آن، این وجوبها در محیط تشریح وجود ندارند، ظرف وجودی آنها ظرف وجود موضوع با همه خصوصیات و شروط می‌باشد، مثلاً در آغاز وجوب کلی حج بطور مشروط به استطاعت جعل و تشریح گردیده، سپس در ظرف وجود مکلف

این موارد، بطور لازم حجت است، نه بطور متعددی و از اینرو برای غیر قاطع حجت نیست و در مقام فتوا یا قضاوت نمی‌تواند مدرک باشد.

۲- قطع یا علم حاصل از دلایل عقلی خاص نه تنها در امور فقهی و اصولی، از شمول و تعدی حجیت برخوردار نیست، بلکه اساساً از لحاظ مبنا حجت نیست، زیرا مبنای قطعهای استنباطی حاصل از دلایل عقلی قانون ملازمه است و به بیانی که در گذشته رفت این قانون در مورد قطع حاصل از دلایل عقلی خاص جاری نیست، پس چنین قطعهای اجتهادی چون فاقد مبنای استنباطی صحیح است معتبر و حجت نیست، مگر برای خود قاطع بطور مشروط به نحو مادامت به تشریحی که بیاید.

بخواست خدا در مبحث نقادی مشهورات اصولی بحث نقد حجیت مطلق قطع به گونه مشروح مطرح خواهد شد، و شبهه لزوم سلب حجیت ذاتی از قطع مورد پژوهش و سنجش قرار خواهد گرفت.

۳- قطع هر قاطع غیر معصوم از آن جهت که قاطع، از عصمت، برخوردار نیست همیشه در معرض خطا قرار داشته و محکوم به احتمال خلاف بر پایه احتمالات فوق فرضیه‌های است، بدین جهت قطع با همه صلابتی که برای قاطع دارد از دیدگاه علمی محض و از نظر ناظرین خارج در حکم ظن می‌باشد و ارزشی برابر با ارزش احتمال راجح دارد، نه بیشتر و بنا بر این نخست، حجیت متعددی قطع به دلیل تساوی با ظن از میان می‌رود، و سپس تأیید حجیت آن از طرف شرع دچار اشکال می‌شود، گرچه آن اشکال جواب دارد

مشروطند.

معنای اطلاق امور شرعی این است که آثار بر آنها بدون مشروط بودنشان به علم، ترتب می‌یابد. پس علم در مورد احکام و موضوعات شرعی، علم طریقی است.

و معنای اطلاق علم به امور شرعی این می‌باشد که حجیت علم مذکور مقید به حصول آن از طرق شرعی مثل روایت، نیست و به سخن دیگر این علم مقید به عدم حصول از طرق عقلی نیست، زیرا حجیت علم بطور ذاتی است و از صمیم علم ناشی می‌شود، پس از هر سببی و در هر موردی معتبر می‌باشد، چه سبب از سنخ اسباب شرعی باشد، چه از سنخ اسباب عقلی و چه از سنخ دیگر و نیز چه مورد از موارد امور تکلیفی باشد و چه امور وضعی و چه از امور اصولی باشد و چه از امور فرعی و چه از حقوق باشد یا غیر حقوق و یا جز اینها و نیز چه علم، واقعی باشد و چه ذهنی.

نقدی که بر این دیدگاه داریم در حصد اشاره عرضه می‌شود و تفصیل و شرحش به مبحث نقد طریقه‌های اصولی و اخباری واگذار می‌شود. نقد مذکور به این بیان است.

۱- حجیت قطع یا علم طریقی، گرچه ذاتی است ولی ذاتی بودن حجیت در شمول و تعدی آن کفایت نمی‌کند، چنین نیست که اگر حجیتی ذاتی باشد، متعددی نیز باشد، بلکه امکان دارد قطع در عین داشتن حجیت ذاتی، حجت متعددی نباشد، مانند قطع قاطع، یا قطع حاصل از جهات غیر شرعی و غیر عقلاپی یا قطع ذهنی یا قطع حاصل از دلایل عقلی خاص و یا قطع در مورد حقوق و دعاوی، قطع در

ومی گوید: هرگاه به جعل شرعی علم پیدا شد مجعولات شرعی بر فرد منجز می شود. آنگاه شارع علمی را که موضوع مجعولات است و به جعل تعلق می گیرد، به حصول از طرق کتاب و سنت مشروط می سازد و می گوید: هرگاه از طرق شرعی کتاب و سنت به جعل علم حاصل شد مجعولات شرعی بر فرد تنجز می یابد.

افزون بر این طریق، راه دیگری برای تصرفهای تشریحی در قطعهای بی رویه یا حاصل از اسباب تأیید نشده قابل فرض و پیشنهاد است، این راه عبارت می باشد از فرضیه انحفاظ مرتبه احکام ظاهری در مورد مطلق قطعهای بشر عادی و غیر معصوم.

با توجه به فرضیه مذکور و اینکه احکام ظاهری عبارتند از ابراز اهتمامات شارع می توان گفت که: قطعهای بی رویه یا حاصل از اسباب تأیید نشده در عین بقاء بر طریقت و حجیت ذاتی از تنجیز برخوردار نیستند، زیرا شارع به دلیل علم قبلی و ناظر خود به خطای قطعهای مذکور اهتمامی به متعلقات آنها ندارد، بلکه چون حفظ واقع شرع را در خلاف آن قطعها می داند، برای حفظ احکام واقعی و ابراز اهتمام به عدم تقویت آنها احکام ترخیص ظاهری را در مورد قطعهای تأیید نشده تشریح و جعل می کند.

بنابر این بدون لزوم محذور تناقض و سلب حجیت از قطع جعل احکام ظاهری ترخیص و حتی ردعی در مورد برخی قطعها امکان پذیر است. بخواست خدا در بحثهای آینده این فرضیه مورد تحقیق و نقادی قرار خواهد گرفت.

و نمی تواند حجیت ضروری قطع را یکسره از کار بیاندازد.

۴- بر اساس تعادل و تساوی قطع خطا پذیر با ظن و احتمال این نظر که مرتبه حکم ظاهری در مورد قطع به مانند ظن و شک محفوظ است قابل پیشنهاد می گردد. بنابر انحفاظ مرتبه حکم ظاهری در مورد قطع ترخیص در مخالفت آن یا منع از عمل به آن امکان پذیر می شود، بسا این حال تا قطع به قطع موضوعی تحویل نشده و تفکیک جعل از مجعول یا فعلیت از انشاء مسجل نشود، هیچگونه ترخیص یا منع در مورد قطع امکان پذیر نیست، زیرا حجیت قطع حجیت ذاتی و ضروری است و شبهه در آن شبهه در امر بدیهی است و در عین ضرورت حجیت آن باید به دو مطلب توجه داشت یکی اینکه ضرورت حجیت قطع با شامل و متعددی بودنش مساوی نیست و دیگر اینکه در نقد حجیت قطع در برخی موارد و اسباب مقصود اسقاط مبنای حصول آن است، نه نفی حجیت آن، بر فرض حصول و بر فرض طریقت.

۵- اگر چه قطع به امور شرعی طریقی است، اما شارع می تواند به نوعی در آن تصرف نموده تا از قطعهای بی رویه یا قطعهای ناشی از اسباب غیر صحیح جلوگیری کند. این تصرف بر مبنای امکان تفکیک جعل از مجعول انجام می گیرد.

ملخص تصرف شارع در قطعهای طریقی به امور شرعی به این نحو است که: شارع، قطع را در مرحله جعل بر خصلت طریقت آن نگه می دارد و در مرحله مجعول دست به اشتراط زده و علم طریقی به جعل را شرط و موضوع مجعولات قرار داده

ب: نقد دیدگاه اخباری

شرح ذیل گزارشی از برخی انظار نگارنده در مورد مسلک اخباری است. بخواست خدا در مبحث نقد و تحقیق طرق اصولی و اخباری به تفصیل انظار خود را در این باره و در باره مسلک اصولی عرضه خواهم نمود.

۱- حجیت قطع بدانگونه که به اشاره گذشت از ضروریات است و پس از مرحله قطع برای اندیشه مرحله دیگری به لحاظ دستگاه علمی تصور پذیر نیست، تا ملجأ احتجاجات اندیشه باشد، بنابر این در حجیت قطع طریقی از آن جهت که طریقی است با فرض حصول قطع برای قاطع جای تردید نیست، هر چند این حجیت به نظر ما تلازمی با شمول و تعدی ندارد.

۲- پس امکان ترخیص در مخالفت قطع یا امکان منع از عمل به آن وجود ندارد، از اینرو حجیت قطع نسبت به قاطع حجیتی مطلق است و به قاطع خاص یا سبب خاص یا مورد خاص تقید ندارد، و بدین جهت بر طبق مبنای اصولی باید هر قطعی را هر چند از مقدمات عقلی بر آمده باشد حجیت دانست.

محقق صاحب کفایه در مبحث حجیت قطع از کفایة الاصول در امر ششم گوید: قطع از حیث قاطع و مورد و سبب بی تفاوت است، چه عقلاً که وضوح دارد و چه شرعاً، زیرا دست جعل و قطع نفیاً و اثباتاً دسترسی ندارد.

گرچه به برخی اخباریین منسوب شده که اعتباری برای قطع ناشی از مقدمات عقلیه نیست، جز اینکه مراجعه کلمات

اخباریین بر این نسبت مساعد نیست، بلکه کذب آن را گواهی می‌دهد و اینکه آن کلمات یا در مقام منع ملازمه بین حکم عقل بوجوب چیزی و حکم شرع بوجوب آن است، چنانکه با اعلی صوت آنچه از سید صدر در باب ملازمه حکایت شده به آن گویا می‌باشد و یا در مقام عدم جواز اعتماد بر مقدمات عقلی است، زیرا مقدمات مذکور مفید غیر ظن نیست، بدان نحو که صریح عبارت شیخ محدث امین استرآبادی است.

۳- تفکیک جعل از مجعول در معرض مناقشه است، چون احکام شرعی که عین جعلهای شرعی اند به لحاظ وجودشان در منطقه تشریح، عین مجعولات شرعی می‌باشند، آنچه در فرضیه تفکیک مذکور بعنوان مجعول ارائه شده چیزی جز تنجزات عقلی و شخصی جعلها و مجعولهای شرعی نیست و به این دلیل دیگر جاندار تنجزات را بعنوان مجعولات تلقی کرده و آنها را مشروط به علم به جعل شرعی بدانیم، زیرا به صرف حصول علم نسبت به احکام شرعی کلی در صورت وجود قیود موضوع و شروط حکم آن، احکام خود به خود و عقلاً بر فرد مکلف تنجز می‌یابند، و از اینرو اشتراط تنجز به علم از وجهی صحیح بهره‌مند نیست، مگر بر مبنای اشتراط مرحله فعلیت به علم به مرحله انشاء بشرح و نقدی که بیاید.

۴- طبیعت علم یا قطع عبارت از کشف محض معلومات است، به همان نحو که معلومات در واقع هستند، پس هرگاه در مورد امور شرعی، علم به احکام شرعی حاصل شد، معنای آن علم این است که:

وجود علم به آنها تنجز ندارند، چنین نتیجه‌ای با مطلب فوق در باره طبیعت علم تنافی دارد، زیرا آن مطلب افاده می‌کند که: علم به احکام، مطلقاً مساوی است با تنجز احکام، ولی مشروطیت علم به عدم حصول از طرق عقلی مساوی است با عدم تنجز احکام در برخی از صور علم. این سالبه جزئی با آن موجه کلیه در تنافی می‌باشد مگر بر این فرض که می‌گوید:

تفکیک حجیت قطع از منجزیت آن ممکن است، پس قطع در عین حجیت ممکن است از تنجز برخوردار نباشد، زیرا در برخی موارد امکان دارد شارع به دلیل علم قبلی خود اهتمامی به حفظ متعلقات قطع نداشته باشد، از اینرو متعلقات قطع با اینکه حجت بر آنها تمام شده منجز نیستند بلکه تریخ در مخالفت قطع یا ردع از آن به مقتضای احکام ظاهری تشریح شده، تنجز می‌یابد.

احکام شرعی به همان نحو که در شرع وجود داشته‌اند از فعلیت برخوردارند متعلق علم واقع شده‌اند. از اینرو علم به احکام مساوی است با تنجز احکام و دیگر پس از تنجز احکام مرحله‌ای وجود ندارد، تا اینکه مشروط به علم باشد یا نباشد، مگر در فرضی که احکام را انشائی دانسته و فعلیت آنها را مشروط به علم به احکام انشائی بدانیم، تا فعلیت احکام از آثار علم محسوب شود، نه از آثار احکام. این فرض در خور بحث و تحقیق و نقد است که به مباحث آتی واگذار می‌گردد.

حال گوییم: اگر علم به احکام شرعی مشروط به حصول از طرق شرعی و یا مشروط به عدم حصول از طرق عقلی باشد معنای مشروطیت آن بدین نحو این است که علم حاصل از مقدمات عقلی به احکام اعتبار ندارد و اعتبار نداشتن آن مساوی است با اینکه احکام حتی در فرض

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

