

# نقدها را بود آیا که عیاری گیرند؟

● علی اوجبی

شخصی روی آوردند و به ورطه «اجتهاد در مقابل نص» گرفتار آمدند.

شهید صدر خود در این رابطه می‌فرماید: «... وذلک لان المذهب السنی کان یزعم انتهاء عصر النصوص بوفاه النبی (ص) فحین اجتاز الفکر الفقہی السنی القرن الثانی کان قد ابتعد عن عصر النصوص بمسافه زمنیه کبیره تخلق بطبیعتها الثغرات والفجوات. و اما الامامیه فقد کانوا و قتنذ یعیشون عصر النص الشرعی؛ لأن الامام امتداد لوجود النبی...».

به دیگر سخن همان گونه که اطلاق «شارع» بر پیامبر گرامی (ص) و «تشریح» بر بیان احکام الهی، مجازاً جایز است - آن گونه که ناقد محترم فرموده‌اند - پس اطلاق «شارع» بر ائمه (ع) و «تشریح» بر تفسی و تبیین احکام الهی نیز مجازاً رواست. استعمال مجازی اخیر، خلافی است که نگارنده مرتکب شده!! و بدین سبب از دید ناقد محترم مستحق خروج از دایره اسلام و اعتقادات دینی گشته است؟! ب. در این قسمت فرموده‌اند: «همه اهل سنت قیاس و استحسان را حجت نمی‌دانند و بسیاری از آنها تنها اجتهاد بر اساس کتاب و سنت نبوی را جایز می‌دانند.»

نخست آن که بی‌شک استناد به کتاب و سنت نبوی نقطه مشترک فقه سنی و شیعی است؛ و تمایز آن دو به این است که فقه سنی در کنار دو منبع یاد شده به هیأت‌های عقلی ظنی چون: قیاس، استحسان، مصالح مرسله و سد ذرایع نیز تمسک می‌کنند که هیچ‌یک در فقه شیعی معتبر نیستند. در مقابل در فقه شیعی از منابع دیگری چون روایات معصومان - علیهم السلام - اجماع و دلایل عقلی قطعی بهره برده می‌شود.

ثانیاً همان گونه که ناقد محترم نیز معترفند، فقهای سنی شامل طیف گسترده‌ای می‌شوند و در به کارگیری از قیاس، استحسان، مصالح مرسله و سد ذرایع یکسان عمل نمی‌کنند، اما نقطه مشترک تمامی آنها استناد به هیأت‌ها، و ادله عقلی غیر قطعی است. حال اگر ما در مقام بیان ویژگی‌های نظام اجتهادی فقه سنی، تمامی موارد یاد شده را در کنار هم بر شمریم و گفتیم: «اهل سنت... منعی جز عقل، استحسان‌ها و قیاس‌های عقلانی نیافتند و بدین ترتیب در ورطه اجتهادات شخصی گرفتار شدند.» خطاست؟! آیا مفهومش این است که همه اهل سنت قیاس و استحسان را به یکمیزان حجت می‌دانند؟! برای بیان ویژگی‌های اصول اجتهادی فقه سنی، آیا عبارات یاد شده ترجیح دارد یا ذکر تفصیلی تمامی گروه‌ها و اعتقادات آنها؟

ج - در این بند تصریح فرموده‌اند که: «تولد علم اصول در عصر صادقین - علیهم السلام - بوده است نه عصر غیبت کبری» توجه ایشان را به این نکته جلب می‌کنم که آنچه که در زمان امام صادق و امام باقر - علیهم السلام - وجود داشته، بحث‌های جسته و گریخته اصولی - آن هم در حد مباحث الفاظ - بوده و نه علم اصول.

چه اساساً در آن زمان با وجود چشمه‌های جوشان معرفت آن دو امام، نیاز به تلوین چنین علمی نبود. شهید صدر در این باره می‌فرماید: «و اما الامامیه فقد کانوا و قتنذ یعیشون

در حالی که «تقدای علمی» سرشار از استدلال‌های منطقی، به دور از شائبه اغراض غیر علمی است. از این رو در آنها نکات اخلاقی و ادب در کلام رعایت می‌شود در استدلالات می‌شود و کاستی‌ها و قوت‌ها در کنار هم بیان می‌شوند. چه معنای لنوی و اثر نقد نیز چیزی جز این نیست. از جمله این نقدها، نوشتاری است تحت عنوان «نگاهی به کتاب درسهایی در علم اصول» به قلم آقای حسین تقوی که در ماهنامه تخصصی کتاب ماه دین (شماره ۸) به چاپ رسیده است.

و اما پاسخ اجمالی اشکالات، به امید آنکه برای مخاطبان و ناقد محترم مفید افتد:

نمی‌دانستند. چه آنها - برخلاف عامه - امام را امتداد وجودی پیامبری دانستند و شان و جایگاه نبوی را برای تمامی ائمه نیز قائل بودند. بنابراین همان گونه که در زمان حیات پیامبر (ص) مسلمانان در عصر نصوص شرعی بودند، در زمان حیات ائمه (ع) نیز در عصر نصوص شرعی به سر می‌پردند.

همان گونه که این عبارات - که به نوعی تکرار عبارات مقدمه کتاب مورد نقد است - بوضوح دلالت بر آن دارند، مقصود نگارنده از تشریح معنای اصطلاحی آن یعنی جعل حکم نیست بلکه معنایی اعم از جعل حکم [که مختص عصر نبوی است]، تفسیر حکم، تبیین مجملات حکم و... می‌باشد. مگر نه این است که - برخلاف اهل سنت - از دید امامیه، قول، فعل و تقریر ائمه نیز همانند قول، فعل و تقریر پیامبر حجت شرعی، دلیل معتبر و لازم الاتباع است. بنابراین با پایان وحی، امامیه همچنان در سکون و آرامش به سر می‌پردند و نیاز به تلاش‌های شخصی و اجتهادات فردی نداشتند، اما اهل سنت که انقطاع وحی را به منزله پایان یافتن دوره نصوص شرعی می‌انگاشتند، به اجتهادات

مقدمه  
با کمال تأسف در سالهای اخیر شاهد تولد جریان نوین «تقدوسی غیر علمی» می‌باشیم که تحلیل و ریشه‌یابی آن نیازمند بحث‌های مفصل جامعه‌شناسانه می‌باشد. از این رو از حوصله و موضوع این مقال خارج است. از عمده‌ترین شاخصه‌های این نوع نقد نویسی - که بیشتر به «جرح» نزدیکتر است تابه «نقد» - شتابزدگی، عدم استناد به دلایل منطقی، استناد به کلی‌گویی‌هایی چون بدها، متهم ساختن صاحب اثر به ناآشنایی با الفبای علمی، نسبت دادن اغلاط مطبوعی به صاحب اثر، تکیه بر موارد نقص بدون اشاره به نقاط قوت، درشت‌نمایی کاستی‌ها و... می‌باشد.

۱. در بند «الف» ناقد محترم در نقد این عبارت نگارنده: «اهل سنت که وفات حضرت (ص) را به منزله پایان وحی و انقطاع تشریح می‌پنداشتند» فرموده‌اند: «ظاهر بخش اول حاکی از آن است که شیعیان وفات پیامبر (ص) را پایان وحی و انقطاع تشریح نمی‌دانند! کدام مسلمانی است که معتقد به پایان وحی و انقطاع تشریح پس از پیامبر (ص) نباشد؟» آری ممکن است دربدو امر و بدون در نظر گرفتن عبارات بعدی نگارنده چنین معنایی از آن برداشت شود، اما به قرینه آنکه «هیچ مسلمانی بدین معنا معتقد نیست» و به ضمیمه عبارات بعدی - که گویا مورد غفلت ناقد قرار گرفته و باعث به جوش آمدن غیرت دینی ایشان شده - معنای دیگری نیز قابل فهم است که همان مراد نگارنده است و به دلالت تصدیقی، مخاطب نیز به همان معنای همنوم می‌شود. اجمال آن اینکه: اهل سنت، تشریح به معنایی که خواهد آمد را ملازمه وحی می‌انگاشتند؛ از این رو با انقطاع وحی در اثر وفات رسول گرامی (ص) تشریح را نیز پایان یافته تلقی کردند. در حالی که امامیه میان وحی و تشریح ملازمه‌ای قائل نبودند و از این رو انقطاع وحی را به منزله انقطاع تشریح

عصر النص الشرعی لان الامام متناد لوجود النبی، فکانت المشاكل التي يعانها فقهاء الاماميه في الاستنباط اقل بكثير الى الدرجة التي لا تفسح المجال للاحساس بالحاجة الشديدة الى وضع علم الاصول، و لهذا نجد ان الاماميه بمجرد ان انتهت عصر النصوص بالنسبة اليهم ببده الغيبه او بانتهاء الغيبه الصغرى بوجه خاص تفتحت ذهنيتهم الاصوليه و اقبلوا على درس العناصر المشتركه. و هذا يعني طبعاً ان بنور التفكير الاصولي لم توجد لدى فقهاء اصحاب الائمة، بل قد وجدت هذه البنور منذ ايام الصادقين - عليهم السلام - على المستوى المناسب لتلك المرحلة، و من الشواهد التاريخيه على ذلك ما تزويه كتب الحديث من اسئله ترتبط بجملة من العناصر المشتركه كفي عمليه الاستنباط وجهها عدد من الرواه الى الامام الصادق و غيره من الائمة - عليهم السلام - و تلقوا جواباً منهم؛ فان تلك الاسئله تكشف عن وجود بذرة التفكير الاصولي عندهم. و يعزز ذلك ان بعض اصحاب الائمة القوارسائل في بعض المسائل الاصوليه كهشام بن الحكم من اصحاب الامام الصادق الذي روى انه الفرساله في الالفاظ»

آن گونه که ما آموخته‌ایم علم عبارت است از مجموعه‌ای از مسایل پیرامون موضوعی واحد که به‌انگیزه دستیابی به هدفی مشترک گرد آمده باشند. بسیار خوشنود خواهیم شد که ناقد محترم برای اثبات ادعای خویش کتابی از دوره صادقین - علیهم السلام - معرفی نماید که شامل یک دوره مباحث علم اصول باشد. چراکه استقرای در کتب اصولی بر جای مانده از پیشینیان و مراجعه به منابعی که در زمینه سیر تکوین علم اصول و تاریخ فقه نگاشته شده در کنار تصریحات بزرگانی چون شیخ انصاری در رسائل و شهید صدر در حلقات خلاف مدعای ایشان را به اثبات می‌رساند.

۲. در این قسمت به دو اشکال اشاره فرموده‌اند که کلاماً بدانها پاسخ می‌دهیم:

الف. بحث از آیات مکی و مدنی از جمله مباحثی است که از دیرباز مورد توجه قرآن پژوهان بوده و در تمامی منابعی که در زمینه علوم قرآنی نگاشته شده و حتی در مقدمه برخی از کتب تفسیری به تفصیل مورد بحث و مذاقه قرار گرفته است. از جمله ویژگی‌هایی که پیشینه قرآن پژوهان بر آن اتفاق دارند این است که آیات مدنی در مدینه و آیات مکی در مکه نازل شده‌اند. در واقع مکی و مدنی بودن به محل نزول آیات اشارت دارد. برخی معتقدند که آیات مکی بیشتر بیانگر مسائل اعتقادی است. چه جامعه اسلامی در مکه در مراحل اولیه نضج گرفتن بود، و در ابتدا نیاز به آن بود که اعتقادات که پایه تمامی اندیشه‌ها و احکام فرعی عملی خواهند بود، تبیین و تفسیر شوند. اما بعدها یعنی پس از هجرت به مدینه و تشکیل حکومت اسلامی زمینه بیشتری برای بیان احکام شرعی فرعی فراهم آمد.

البته - برخلاف گمانه ناقد محترم - این بدان معنا نیست که در دوره پیش از هجرت هیچ آیه‌ای در زمینه احکام نازل نشد و مسلمانان در این فاصله زمانی «بدون انجام هیچ حکمی زندگی اسلامی داشته‌اند؟! بلکه بدان معناست که در آن دوره، شمار آیات احکام در مقابل آیات اعتقادی اندک

بوده. از این رو قرآن پژوهان، حکم اکثر را غلبه داده و فرموده‌اند: «در آیات مکی دریاب اعتقادات و آیات مدنی در باب احکام بوده‌اند.»

آیت‌الله جناتی در کتاب گرانسنگ منابع اجتهادی فرمایند: «بخش قابل توجهی از آیات قرآن را «آیات الاحکام» تشکیل می‌دهد که همین بخش از آیات در راستای استنباط احکام مورد نظر بوده و هست. آیات الاحکام... به رقمی حدود پانصد آیه می‌رسد که در طول سالهای پس از هجرت در مدینه به تدریج و در مناسبت‌های گوناگون نازل شده است و از این رو باید آیات الاحکام را در میان آیات مدنی جستجو کرد. این آیات، بیانگر احکام و فروع عملی و قوانین حقوقی، کیفری، اقتصادی و... است، به خلاف آیات مکی که بیشتر در مقام بیان و تحکیم اصول عقیدتی و اخلاقی است.»

ب. در پایان همین بند فرموده‌اند «در دنباله همین بحث نیز هنگامی که کتب مهم آیات الاحکام را نام می‌برند، چند کتاب کم اهمیت... را ذکر می‌کنند و یادی از کتاب بسیار ارزشمند فاضل مقداد به نام کنز العرفان نمی‌نمایند.»

اولاً ما در نیافتیم که علت کم اهمیت بودن منابعی که نگارنده بدانها اشاره نموده و اهمیت افزون‌تر کنز العرفان نسبت به آنها چیست؟! ثانیاً به فرض صحت این ادعا، آیا این مساله این قدر با اهمیت بود که در ضمن نقد علمی و به عنوان کاستی‌های یک اثر مطرح شود؟!!

۳. ناقد محترم فرموده‌اند: «معلوم نیست ایشان بر چه اساسی چنین سخنی گفته‌اند و کدام اندیشمند سنی قول و فعل و تقریر صحابه را سنت دانسته است» ایشان را به مطالعه بیشتر توصیه می‌کنم تا این حقایق علمی برایشان منکشف گردد. بنده مطلب یاد شده را با استناد به کتابهایی چون الموافقات و منابع اجتهاد ذکر کرده‌ام و اندیشمندان سنی یاد شده افرادی چون علامه شاطبی اندلسی می‌باشند.

حضرت آیت‌الله جناتی در این باره می‌فرمایند: «اندیشمندان اصولی، اعم از امامیه و اهل سنت، بر این رای اتفاق نظر دارند که سنت عبارت است از گفتار و کردار و تقریر رسول خدا (ص). آنچه میان ایشان مورد اختلاف نظر قرار گرفته است، اطلاق سنت بر قول و فعل و تقریر صحابه پیامبر (ص) و امامان (ع) می‌باشد. برخی از دانشمندان اهل سنت، مانند علامه شاطبی اندلسی معتقدند که قول و فعل و تقریر صحابه نیز سنت به شمار می‌آید و همانند سنت رسول خدا حجیت و اعتبار دارد.» بنابراین همان گونه که ملاحظه می‌فرمایید نگارنده میان بحث «عدالت صحابه» و مبحث «سنت» خلط نکرده‌ام بلکه اطلاعات جناب عالی در زمینه مورد بحث کافی و جامع نبوده است.

۴. ناقد محترم در این قسمت پس از نقل این عبارت نگارنده «برخی از اندیشمندان اصولی نیز سنت را در معنایی اعم از دو معنای پیشین به کار برده‌اند» فرموده‌اند: «آیا به کار بردن سنت در معنایی اعم از دو معنای اول، اصطلاحی سوم است؟» در پاسخ ایشان باید بگویم که:

اولاً: آیا میان اعم و اخص تفاوتی نیست؟! تفاوت اعم

و اخص از بدیهیات اولیه است و انکار چنین مطلب واضحی آدمی را به شگفت وامی‌دارد. گویا ایشان میان مفهوم و مصداق خلط کرده‌اند. گرچه هر اخصی از حیث مصداق در تحت مفهوم اعم از خود قرار دارد، اما از حیث مفهومی با یکدیگر مغایرند. به عنوان مثال: دو مفهوم کلی حیوان و انسان را در نظر بگیرید. گرچه هر انسانی حیوان است، اما مفهوم حیوان مغایر با مفهوم انسان است. پس اگر «الف» را یک بار در معنای انسان و بار دیگر در مفهوم حیوان به کار بریم، این دو اصطلاح جداگانه است.

اگر اعم و اخص دو مفهوم کاملاً جدای از یکدیگر نبودند هیچگاه در منطقی در مبحث نسبت اربعه کمیانگر نسبت میان دو کلی است، مطرح نمی‌شدند.

ثانیاً: وقتی سنت در دو معنای الف و ب به کار رود و آن گاه در معنایی اعم از دو معنای پیشین، این بدان معناست که معنای سوم، قدر مشترک میان دو معنای الف و ب می‌باشد؛ و بدیهی است که قدر مشترک میان دو معنا از حیث مفهومی مغایر با آن دو معناست، گرچه از حیث مصداقی هر دو از مصداقی آن قدر مشترک باشند؛ آنچه که در باب تعاریف و نسبت میان آنها مهم است و باعث تغایر یا تساوی آنها می‌گردد، حیثیت مفهومی است نه مصداقی.

۵. آنچه که ناقد محترم فرموده‌اند فی الجمله صحیح است و هیچ تهافتی میان فرمایش ایشان و عبارات نگارنده نیست. یعنی مصداق اولی حسن ذاتی «عدل» است و تمامی مصداقی دیگر از این جهت که مصداق عدل آنند از حسن برخوردارند. این با دقت و تأمل در عبارات نگارنده و قیدهای موجود در آن آشکار می‌شود. ما در متن آورده‌ایم: «لز دید عقل، رفتارها و کنش‌هایی چون صدق و راستی - بما هو هو، بدون لحاظ امور خارجی، انگیزه فاعل و شرایط انجام آن - عملی نیکو، و پسندیده و ممدوح به شمار می‌آیند» آیا چنین نیست؟! آیا میان صدق و راستی و اعمالی چون راه رفتن هیچ تفاوتی نیست؟! آیا همان گونه که عقل به حسن راستی حکم می‌کند، در مورد راه رفتن نیز حکم می‌کند؟! علت اینکه عقل در مورد رفتارهایی چون راه رفتن اولاً وبالذات هیچ حکمی نمی‌کند، چیست؟

آیا بدان دلیل نیست که صدق و راستی اولاً وبالذات از مصداقی عدل است اما راه رفتن اولاً وبالذات نه مصداق عدل است و نه مصداق ظلم؟

۶. در این قسمت ایشان سه اشکال را مطرح کرده‌اند: الف. فرموده‌اند: «اطلاق کلمه فقیه بر اخباریان صحیح نیست» اما به دلیل این ادعا هیچ اشاره‌ای نکرده‌اند. روشن است که بدین ترتیب هر کسی می‌تواند هر چیزی را ادعا کند!! «قل هاتوا برهانکم ان کنتم صادقین».

یکی از موانع مهم در برداشت درست از متن نگارنده که در بخش‌هایی از این نقد مشهود است، گرفتار بودن ناقد محترم در تنگنای چهار چوبه یک معنای اصطلاحی خاص و عدم لحاظ سیر معنایی یک واژه، و امکان استعمال آن در یکی از آن معنای است.

ایشان واژه «فقه» را در معنایی مقابل با «اخبارگری» به کار برده و معنای آن را منحصر در همین معنا دانسته‌اند.

غافل از اینکه اولاً آن اصطلاحی که در دوره اخباری گری در مقابل «اخباری» به کار می‌رفته اصطلاح «اصولی» است. چه اخباریون شیوه استنباط رایج در آن دوره که مبتنی بر علم اصول بود رانمی‌پذیرفتند.

ثانیاً فقه را «مطلق علم به احکام شرعی فرعی مستند به دلیل معتبر» نیز اطلاق می‌شود. و همان گونه که در متن نگارنده مشهود است، غرض از اصطلاح فقه همین معناست. حال سؤال این است که آیا علمای اخباری، احکام شرعی فرعی را - با استناد به روایات که از دید آنها مطلقاً معتبر بود - استنباط نمی‌کردند؟! آیا احکامی که توسط اخباریها استنباط شده را نمی‌توان «فقه» نامید؟! اگر فقه نیست، پس چیست؟ آیا آثار فقهی برجای مانده از اخباریها مانند الفوائد المدینه اثر گرانسنگ میرزا محمد استرآبادی و یا الحدائق الناضره بحرانی که بیشتر جنبه روایی دارد، را نمی‌توان یک دوره «فقه» نامید؟! بی شک در طول تاریخ پر بار فقه شیعی، فقها برای استنباط احکام شرعی از شیوه‌های گوناگونی استفاده کرده‌اند. از این رو علی‌رغم گوناگونی اسلوب‌های اجتهاد و نگرش‌هایی که در این باب وجود داشته و دارد، تمامی احکام استنباط شده توسط ایشان را بی‌هیچ تردیدی می‌توان از مصادیق دانش فقه دانست.

ب. فرموده‌اند: «اخباریان دشمنان اجتهادند و هیچ‌گاه اجتهاد اصطلاحی را جایز ندانسته‌اند». سؤال این است که اخباری‌ها دشمنان کدام اجتهادند؟ زیرا واژه اجتهاد از بدو استعمال در زمان ائمه تاکنون، سیر معنایی گوناگونی را طی کرده است. ما در سخنان ائمه نیز به واژه اجتهادی بر می‌خوریم که به شدت مورد نکوهش ایشان قرار گرفته؛ آیا به صرف چنین دلالتی می‌توان گفت که ائمه مخالف اجتهاد به معنای تلاش در راه استنباط احکام شرعی بر اساس کتاب و سنت‌اند؟! و اجتهاد مورد پذیرش فقهای بزرگوار شیعه فعلی بر خلاف خواسته معصومان - علیهم‌السلام - است؟! مسلماً پاسخ منفی است. چه اجتهاد مصطلح امروزی با اجتهاد مصطلح در نزد قدما کاملاً متفاوت است. بنابراین اینکه نگارنده، تلاش علمی علمای اخباری در جهت استنباط احکام شرعی فرعی را اجتهاد نامیده، برخلاف گمانه‌ناقد محترم، نادرست نیست.

ج. فرموده‌اند: «اینکه اخباریان در اجتهادهای خویش از کتاب استفاده می‌کرده‌اند، نیز صحیح نیست. زیرا اخباریان حتی ظواهر کتاب را نیز حجت نمی‌دانند و تنها بر اخبار تکیه دارند.» این سخن ایشان نیز ادعایی بدون دلیل است. چه «ظواهر قرآن از نظر همه دانشیان جامعه اسلامی حجت است» و می‌توان با استفاده از ظواهر آیات، استنباط حکم نمود؛ و تنها بعضی از اخباری‌های شیعه برای ظواهر قرآن نسبت به کسانی که در عصر حضرت رسول (ص) نبوده و یا در زمان نزول، حتی در مدینه نبوده‌اند، اعتبار عمل قائل نیستند و معتقدند که تنها نسبت به مقصودین بالا فهم حجتیت دارد.» بنابراین اگر در مقام بیان آرای اخباری‌ها گفتیم که ایشان در اجتهادهای خویش به کتاب و سنت استناد می‌کنند، سخن باطلی نگفته‌ایم.

۷. توجه ناقد محترم را به این نکته جلب می‌کنم

که اولاً در صورت مراجعه به متن در می‌یابید که در آن بخش، نگارنده در صدد استدلال و اثبات جامعیت قرآن نبوده و به آیه «لارطب» به عنوان استدلال تمسک نکرده تا به سراغ تفاسیر برود و ببیند که مراد از «کتاب‌مبین» لوح محفوظ است یا چیز دیگر. چه جامعیت قرآن، حقیقتی است که میان تمامی دانشیان مسلمان مسلم‌هاست و بی‌نیاز از هرگونه استدلال. آیه «لارطب» در متن تنها از باب تأیید به کار رفته است؛ و این شیوه‌ای است رایج. اینکه گاه در نوشته‌ها و گفته‌ها به اشعار، تشبیهات و تمثیل‌ها تمسک می‌شود، تنها به جهت تأیید و تقریب مطلب است و نه اثبات برهانی.

ثانیاً برخی از علما «کتاب‌مبین» را به معنای قرآن کریم دانسته‌اند. به عنوان نمونه می‌توانید به ترجمه تفسیری استاد الهی قمشهای ذیل همین آیه مراجعه فرمایید.

۸. توجه ناقد محترم را به این نکته جلب می‌کنم که در مورد اصطلاح «سنت» نیز همین ویژگی وجود دارد. سنت در واقع، گفتار، فعل و تقریر معصوم (ع) است. امام‌جازا به آن عباراتی که کاشف از گفتار، تقریر و فعل معصوم (ع) است نیز سنت گفته می‌شود. در ما نحن فیهم نیز گرچه معقد اجماع، کاشف از قول معصوم و دال بر آن است، اما می‌توان مجازاً آن را همان قول معصوم (ع) دانست. اگر به عنوان مثال: فقها اجماع کردند که در عصر غیبت، نماز جمعه واجب نیست، از یک سوم معقد اجماع «عدم وجوب نماز جمعه در عصر غیبت» است. از سوی دیگر این مفاد قول معصوم (ع) نیز هست. چه بنابر فرض، از دید امامیه، معصوم (ع) نیز در میان اجماع‌کنندگان است. و در غیر این صورت اجماع حجت نیست. از این رو نگارنده بلافاصله در دنباله عبارتی که ناقد محترم نقل فرموده‌اند آورده است: «... و در ماهیت اجماع به سنت باز می‌گردد.»

۹. نخست آن که آنچه که از معصوم (ع) به مامی رسد، همه فرامین الهی است و به منزله تصریح حق تبارک و تعالی.

جای بسیار شگفت است که فرموده‌اند: «اگر تصریحی قرآنی در کار بود، دیگر مسلمانی جرات نداشت که از اهل بیت دور شود!» گویا تمامی انحرافات و لغزش‌هایی که در جامعه اسلامی رخ داده بدان خاطر بوده که نص قرآنی در آن باب وجود نداشته است؟

آیا در باب بسیاری از گناهان کبیره چون: قتل، زنا، ربا، کذب و... نصوص قرآنی وجود ندارد؛ پس چگونه است که مسلمانان جرات انجام این گناهان را به خود راه داده‌اند؟! آیا در باب بسیاری از واجبات آیات قرآنی وجود ندارد؛ پس چگونه است که برخی از مسلمانان نسبت به انجام آنها سر باز می‌زنند و یا سستی می‌ورزند؟!

۱۰. اشکال دهم ایشان در واقع دو اشکال است: الف. فرموده‌اند «... تا چنین اشتباهی رخ ندهد و سخن‌پیمای اکرم (ص) که افصح عرب است تا حد یک عربی‌عامیانه تنزل نکند» آیا عبارت: «مثل اهل بیته کمثل سفینه نوح، من رکبها نجا و من لم یرکبها هلك» در حدیک عربی عامیانه است!!!

ب. فرموده‌اند: «بخش آخر حدیث چنین است: و

من تخلف عنها غرق». خدمت ایشان باید عرض کنم که حدیث یاد شده به اشکال گوناگون روایت شده است و منحصر در شکلی که ایشان نقل کرده‌اند نیست، به عنوان مثال: در بحار الانوار، ج ۲۳، ص ۱۲۱ آمده است «... من رکبها نجا و من ترکها هلك» باز در همان منبع، ج ۲۷، ص ۱۱۳ آمده است: «... و من رغب عنها هلك».

۱۱. در این بند فرموده‌اند:

الف. کدامیک از ائمه معصومین (ع) (جز سه امام اول) پیامبر را دیده‌اند؟!

ب. آیا همه اصحاب امام حسین (ع) صحابه پیامبر بوده‌اند و حضرتش را دیده‌اند؟!

ج. اصلا شان اهل بیت بسیار بالاتر از عنوان صحابی است که بر بسیاری از افراد عادی نیز می‌تواند اطلاق شود.»

منشاء دو اشکال نخست یکی است، پس پاسخ به‌هر دو نیز یک چیز خواهد بود: دوست عزیز! اولاً همان گونه که در علم منطق آمده است، ما در میان اقسام کلی، کلی‌ای داریم که تنها دارای یک فرد است، کلی داریم که دارای چند فرد است، و حتی کلی داریم که دارای هیچ فردی نیست، آیا این باعث شگفتی شما می‌شود؟ بنابراین اگر عنوان کلی «معصومان (ع)» یا «اصحاب و یاران امام حسین (ع)» را به عنوان یکی از مصادیق صحابه به کار بردیم، و از آنها حتی یک فرد را اراده کردیم - تا چه رسد به سه فرد - هیچ خطایی نکرده‌ایم.

ثانیاً باز در علم منطق آمده است که قضایا بر دو نوع‌اند:

۱. محصوره یا مسوره ۲. مهمله. دو عنوان «معصومان (ع)» و «اصحاب و یاران امام حسین (ع)» هر دو مهمله‌اند. چه مقید به سور کل یا بعض یا هیچ نشده‌اند؛ و مهمله بر قدر متیقن یعنی بعضی افراد دلالت دارد نه بر تمامی آنها.

و اما در پاسخ به اشکال پایانی باید بگوییم:

اولاً این یک بحث علمی است نه اخلاقی و ارزشی. اگر صحابه را به «کسی که حضرت رسول (ص) را دیده و مدت طولانی توفیق دیدار او را داشته» تعریف کردیم چه بخواهیم چه نخواهیم، سه امام اول - علیهم‌السلام - جزء صحابه خواهند بود.

گرچه از حیث فضایل و کمالات معصومان (ع) با غیر خود قابل مقایسه نیستند. این درست مثل آن است که بگوییم: چون معصومان (ع) از حیث فضیلت و کمال با دیگر انسان‌ها قابل مقایسه نیستند و برتر از انسانهای عادی می‌باشند، پس اصلاً بشر و انسان نیستند؛ همان شبهه‌ای که برای برخی از عوام صدر اسلام حادث شد و آیه «انابشر مثلکم یوحی الی» در رد آن نازل گردید.

و نیز مانند آن است که بگوییم: چون خداوند، خالق هستی است و وجودی است که مستجمع تمامی کمالات می‌باشد و با وجودهای ناقص امکانی قابل مقایسه نیست پس اصلاً عنوان «موجود» بر او صدق نمی‌کند. همان شبهه‌ای که باعث شد برخی در ورطه اشتراک لفظی وجود گرفتار شوند.

ثانیاً: به اطلاع شریف می‌رسانم که برخی از منابع مانند

کتاب بسیار مهم اسدالغابه فی معرفه الصالحه امام اول (ع) را نیز در زمره اصحاب به شمار آورده‌اند.

۱۲. در این قسمت دو اشکال مطرح کرده‌اند:

الف. «قدر جامع غیر از موضوع یک علم یا تعریف معروف منطقیان است» این اشکال از ناآشنایی با مباحث عقلی ناشی می‌شود. آری تمامی منطقیان موضوع علم را به «ما یبحث فی العلم عن عوارضه الذاتیه» تعریف کرده‌اند، اما با اندکی تأمل در می‌باید که آنچه که در علم از عوارض ذاتی آن بحث می‌شود، در واقع همان قدر جامع ذاتی میان مسائل علم است. به دیگر سخن: آنچه که مجموعه‌ای از مسائل متشتمل را در کنار هم می‌چیند و با آنها یک علم می‌سازد، همان قدر جامع ذاتی میان آنهاست که موضوع نامیده می‌شود - در مقابل قدر جامع عرضی که همان غرض است - پس تعبیر کردن از موضوع به «قدر جامع ذاتی میان مسائل» تعریفی مغایر با آنچه منطقیون ارائه کرده‌اند نیست بلکه تفسیری برای همان تعریف و عبارات خدای آن است. یک بار دیگر در تعریف منطقیون دقت بفرمایید: آنچه که در تمامی مسائل یک علم از عوارض ذاتی آن بحث می‌شود، چیست؟ آن امر واحدی که تمامی مسائل از عوارض ذاتی آن سخن می‌گویند چیست؟ اگر مجموعه‌ای از قضایا دارای یک موضوع بودند و از عوارض ذاتی آن سخن گفتند، در واقع موضوع، قدر جامع و قدر مشترک ذاتی آن مسائل و قضایاست.

ناقد محترم، در دنباله سخن خویش مطلبی را به تمامی علمای اصولی نسبت داده و بر آن صحه گذاشته‌اند، در حالی که اکثر اندیشمندان اصولی از این نسبت مبرا هستند و این تنها رای برخی از آنهاست جمله مرحوم مظفر در کتاب اصول الفقه می‌باشد و آن اینکه «لزومی ندارد که هر علمی دارای موضوعی باشد». این گمانه از آنجا ناشی شده است که برخی از علمای اصولی از یافتن موضوع واحد برای مسائل به ظاهر متشتمل اصولی درماندند؛ و از این رو این شبهه برایشان حادث شد که اصلاً چه ضرورتی دارد که هر علمی موضوعی داشته باشد، و بعد برای آن که مساله تمایز علوم و وحدت یک علم را به گونه‌ای توجیه کنند، دست به دامان «غرض» شدند. غافل از آن که «وحدت به غرض» و «تمایز به غرض» یک وحدت و تمایز عرضی است و همان گونه که فلاسفه فرموده‌اند «بازگشت هر مابالعرضی به یک ما بالذات است» و آن امر ذاتی چیزی نیست جز موضوع.

ب. دومین اشکالی که در این بخش وارد کرده‌اند این است که «همان تعریف موضوع از دیدگاه قدما نیز بر این عنوان صدق نمی‌کند، چرا که در علم اصول از عوارض ذاتیه «عصر مشترک عملیات‌های استنباطی» بحث نمی‌شود.» این شیوه‌ای است که ناقد محترم به دفعات برای جرح اثر نگارنده بدان متوسل شده‌اند و آن شیوه «ادعای بدون دلیل» است. فرموده‌اند: در علم اصول از عوارض ذاتیه عنصر مشترک بحث نمی‌شود. اما به دلیل آن هیچ اشاره‌ای نفرموده‌اند. بنابراین ما نیز می‌توانیم مطابق با همین شیوه ادعا کنیم که در علم اصول از عوارض ذاتیه عنصر مشترک بحث می‌شود.

برای احتراز از اطاله کلام، به ایشان و مخاطبان فهیم

این نوشتار توصیه می‌کنم تا به بحث مبسوط شهید صدر که با نثری روان و مستدل در همین کتاب مطرح شده مراجعه فرمایند. قبل از مراجعه نیز تعصب و تنگ نظری را به کنار بگذارند تا به راحتی دریابند که تمامی علمای اصولی پیش از شهید صدر در تبیین موضوع علم اصول به بیراهه رفته‌اند و موضوع علم اصول همان گونه که ایشان اثبات کرده‌اند، همان عنصر مشترک است. البته نباید چندان توقع داشت که این مطلب مورد پذیرش ناقد محترم قرار گیرد. چرا که قریباًست که علمای اصولی با بیاناتی شبیه به هم عنوانی چون ادله چهارگانه را موضوع علم اصول قلمداد کرده‌اند، حال وقتی به یکباره بساط ایشان بر چیده می‌شود و مهر ابطال بر همه سخنان آنها زده می‌شود، پذیرش آن قدری صعب و دشوار می‌نماید.

۱۳. دوست آشنای با الفبای علم اصول، توصیه‌نگارنده ناآشنای با الفبای علم اصول را بپذیرید و حداقل چند صفحه‌های را که شهید صدر در این باره در جلد نخست حلقات سخن گفته، با تامل مطالعه فرمایید و با پیشنویس قضاوت نفرمایید. اجمالاً خدمتتان عرض نمایم که آنچه که علمای اصولی پیش از شهید صدر پیرامون نقش قطع فرموده‌اند - همان گونه که خود شما نیز اشاره کرده‌اید - تنها مربوط به مباحث حجت است. اگر مباحثی که شهید صدر طرح کرده‌اند در همین مستوا بود، حق با شما بود. اما شهید صدر قطع را به عنوان عامل پیونددهنده تمامی مباحث اصولی مطرح کرده‌اند. ایشان تصریح نموده‌اند که قطع در تمامی استنباطها حتی در استنباطهایی که مبتنی بر اصول عملیه می‌باشد و در ظرف شک به حکم واقعی به وقوع می‌پیوندد نیز نقش اساسی دارد. گرچه این ویژگی جزء مبادی استنباط و اجتهاد است، اما هیچ یک از پیشینیان بدان تصریح نکرده‌اند. درست شبیه اصول و قواعد فلسفی‌ای چون اصالت وجود که در لایبای سخنان فلاسفه پیش از صدر المتألهین وجود داشته، اما چون او برای نخستین بار بدان اشاره نموده و آن را پروراند، از ابداعات او به شمار می‌آید.

یکی دیگر از ثمرات التفات شهید صدر به نقش عنصر قطع، تأثیری است که این نگارش بر تقسیم‌بندی او از مباحث علم اصول گذاشته است.

۱۴. دوست عزیز اگر ظهور واژه صعید به علم اصول ارتباط داشت که دیگر اشکالی مطرح نبود. بحث در این است که این مساله لغوی جزء علم اصول نیست و با این حال تعریف یاد شده شامل آن می‌شود. اینک به ناچار به عین عبارات شهید صدر تمسک می‌کنیم. زیرا دیگر ایشان را نمی‌توان به «عدم تسلط بر مباحث اصولی» متهم کرد؛ قطعاً ناقد محترم نیز با نگارنده هم عقیده‌است که شهید صدر از بزرگ مجتهدان مبتکر جهان معاصر به شمار می‌آید. ایشان در این رابطه می‌فرمایند: «ویقال: انه العلم بالقواعد التي تقع في طريق الاستنباط و لكن يبقى هناك اعتراض اهم و هو انه لا يحقق الضابط المطلوب، لان مسائل اللغه كظهور كلمه الصعید تقع في طريق الاستنباط ایضاً.»

۱۵. همان گونه که در مقدمه عرض کردم، یکی

از شاخصه‌های نقدهای غیر علمی، نسبت دادن اغلاط مطبعی به نگارنده است. اگر اندکی توجه می‌فرمودندم درمی‌یافتند که در عبارت یاد شده، قطعاً واژه «فقه» غلط مطبعی کلمه «فقیه» است؛ و ضمیر «او» که به دنبال مرجع آن بوده‌اند، به همان کلمه باز می‌گردد. پس در واقع عبارت یاد شده چنین است: «در جهان معاصر، گاه موضوعاتی فراروی فقیه قرار می‌گیرند.» در اینجا جادارد به یکی دیگر از معدود اغلاط مطبعی این اثر اشاره کنیم تا در نقدهای بعدی ایشان مورد استفاده قرار گیرد، و مستندتر بتوانند نگارنده را به «ناآشنایی با الفبای علم اصول» و «عدم تسلط بر مباحث اصولی» متهم سازند و آن درج کلمه «مشکوک» به جای «مشترک» در لب تاشوی کتاب است.

در پایان فرموده‌اند: «ایشان توجه نکرده‌اند تکلیف «موضع عملی» مکلف کاملاً در مباحث اصول عملیه علم اصول فقه روشن شده است». غافل از اینکه: اولاً «موضع عملی» علی رغم مشابهت لفظی با «اصول عملیه» اصلاً اختصاص به اصول عملیه نداشته و در مورد وجود دلیل لفظی یا عقلی معتبر نیز به کار می‌رود. یعنی در هر حال مجتهد در پی یافتن موضع عملی مکلف است. در این روند نخست به سراغ دلیل لفظی - آیات و روایات - و دلیل عقلی معتبر می‌رود و در صورت نیافتن آنها نوبت به اصل عملی می‌رسد.

ثانیاً: آنچه که در علم اصول مورد بحث و کنکاش قرار می‌گیرد، شیوه‌ها و قواعد دستیابی به «موضع عملی» است و والا نفس «موضع عملی» در علم فقه و توسط فقیه البته با ابزاری چون علم اصول به دست می‌آید.

ثالثاً: اگر آن گونه که ایشان ادعا کرده‌اند، تمام مواضع عملی مکلف در تمامی مسائل، در علم اصول آن هم در مباحث اصول عملیه روشن شده بود، دیگر این همه بحث و اختلاف نظری شدید در مسائل مبتلا به جامعه کنونی خودمان برای چیست؟!؟

والسلام علی من اتبع الهدی

پی‌نوشت‌ها:

۱. دروس فی علم الاصول، الحلقه الاولى، ص ۵۱.
۲. منبع پیشین، صص ۵۱-۵۲.
۳. منابع اجتهاد، ص ۶.
۴. ر.ک: الموافقات، ج ۴، ص ۷۴.
۵. منابع اجتهاد، ص ۷۵.
۶. منبع پیشین، ص ۱۵.
۷. ر.ک: اسدالغابه، ج ۴، صص ۸۷-۱۱۷.
۸. ر.ک: درس‌هایی در علم اصول، صص ۹۷-۱۰۲.
۹. دروس فی علم الاصول، الحلقه الثانيه، صص ۱۵۸-

۱۵۷