

اندیشه‌ورزی در استنباط فقه

امیرحمزه سالار زئی^۱، ابراهیم علی عسگری^{۲*}

۱. دانشیار دانشگاه سیستان و بلوچستان

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد فقه و مبانی حقوق اسلامی

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۴/۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۸/۳)

چکیده

کمال و سعادت بشری در گرو اندیشه و تعقل است و اندیشه‌ورزی، دعوت به تفکر و همچنین سلب محدودیت از عقل و اندیشه تعریف شده است. پرسش اصلی مقاله این خواهد بود که اسلام در تحقق این امر در مباحث اصول فقه (که علم استنباط فقه و یکی از منابع آن عقل است) برای اندیشه‌ورزی چه اعتباری قائل شده است؟ هدف این مقاله اثبات وجود اندیشه‌ورزی در حد متعالی عقلانی در اصول فقه است، چراکه اصول فقه؛ علم به قواعد عمومی و عناصر مشترک در عملیات استنباط احکام شرعی (فرعی) است و روش صحیح استنباط را از منابع فقهی به ما می‌آموزد. از این رو علم اصول مانند علم منطق علمی دستوری است. برای تحقق این هدف به تحقیق توصیفی-تحلیلی در این زمینه پرداخته شده است و در نهایت به این نتیجه رسیده‌ایم که اصول فقه نه تنها مخالف اندیشه‌ورزی نیست، حتی برای درست اندیشیدن نیز اصول و قواعدی ارائه کرده است و از روش‌هایی که اعتبار عقلانی ندارند، دوری می‌کند. همچنین به عقل و بنای عقلا اختیارات گسترده داده است و عقل را یکی از منابع استنباط می‌داند.

واژگان کلیدی

اختیار، استنباط فقه، اندیشه‌ورزی، حجیت، عقل.

مقدمه

از گذشته دور تا امروز و شاید آینده اندیشه بشر این نعمت الهی، در معرض محدودیت و سلب اختیار توسط مستکبران یا جهل و امیال نفسانی بشر بوده و موانعی بر سر راه کشف حقیقت و رسیدن به معلومات عقلی گذاشته شده است. انسان، با تعقل سیری از مجهولات به معلومات و در نهایت به کمال دارد. اگر در این سیر عقلانی دچار محدودیت شود، بدون تردید در تحقق کمال به مشقت و انحراف خواهد افتاد. به باور استاد مطهری، آزادی تفکر، مقدس‌ترین استعداد بشر و یکی از واجبات در اسلام است. «تفکر، قوه‌ایست در انسان، ناشی از عقل داشتن. انسان چون موجود عاقلی است، موجود متفکری هم هست.» (مطهری، ۱۳۷۲ / ۹۲) اسلام که مدافع حقیقت و سرکوب‌کننده استبداد است، برای رفع این معضل اصول فقه را پیشنهاد می‌کند که یکی از مظاهر عقلانیت و مصادیق بارز آزادی تفکر، علم اصول فقه محسوب می‌شود که از مبادی اجتهاد پویاست. به طوری که بین اصولیون مشهور است؛ نسبت اصول فقه به فقه مانند نسبت منطق است به فلسفه. به عبارت دیگر اصول فقه منطق فقه است که روش تحقیقی معتبر و راه درست برای رسیدن به احکام شرعی فرعی از ادله تفصیلی است که خردورزی در آن به حد تعالی عقلانی وجود دارد.

پیشینه تحقیق

در ابتدا مباحث اصولی، بسیار محدود و در حاشیه مباحث کلامی و سپس در مقدمه مباحث فقهی مطرح می‌شد. در مکتب امامیه برای نخستین بار دو عالم بزرگوار یعنی سید مرتضی علم‌الهدی و شاگرد ایشان شیخ طوسی در سطح به نسبت متنوعی مباحث اصول فقه را جداگانه در دو کتاب الذریعة الی اصول الشریعة و العدة فی الاصول الفقه در قرن پنجم تدوین کردند و اغلب عناوینی چون خبر واحد، قیاس و مباحث الفاظ و از جمله عقل به صورت مختصر را مورد مذاقه قرار دادند، همچنین سید مرتضی علم‌الهدی برخلاف اشاعره و ظاهریان از امامیه روش خود را بر پیروی از عقل بنا نهاده و حتی در فقه به خبر واحد (بدون محفوف به قرینه) عمل نمی‌کرد و بنابر دلیل عقلی این نوع اخبار را حجت نمی‌دانست و بیشتر از ادله اصول لفظیه و عقلیه استفاده می‌کرد پس چندان با محدثان و اخباریان از امامیه توافق نداشته است (ر.ک. مقدمه العده فی اصول الفقه، ۱۳۶۳، صص ۳ و ۵) و شیخ طوسی (۱۴۱۷، ۷، ۱) بنابرین عقل همواره در اصول فقه حضور فعال داشته و از آن جدا نبوده است، حتی برخی علمای پیش‌تر از دو عالم مذکور، مانند شیخ مفید، هرچند عقل را به عنوان منبع مستقل ذکر نکرده‌اند، اما قائل به نقش فعال آن در اصول فقه بوده‌اند، چنانکه وی (مفید) منابع اصول را کتاب، سنت و احادیث ائمه و روش رسیدن به این منابع را روایت یا عقل می‌داند. این روند توسط شاگردان شیخ طوسی و سیدمرتضی علم‌الهدی تا نیمه دوم سده ششم ادامه یافت تا اینکه نوبت به ابن ادریس رسید و او برای اولین بار از عقل به عنوان دلیل مستقل یاد می‌کند و در نهایت در عصر کاظمی و اصفهانی عقل کاملاً به عنوان منبع

مستقلی معرفی می‌شود، که می‌توان حکم شرعی را از آن به دست آورد (محمدی ۱۳۸۵، ۳، ۲۴۲ - ۲۴۶) و (دایرةالمعارف تشیع، ۱۳۷۵، ص ۸۴).

در هر مبحثی از این مقاله نتیجه مقدماتی و ارتباط مبحث مربوطه با موضوع مقاله، با عنوان «نتیجه» یا «در نتیجه» جداگانه و به صورت اختصاصی مطرح شده است و در انتهای مقاله به «نتیجه گیری» کلی پرداخته شده است.

۱. اندیشه‌ورزی

اندیشه به معنای «تلاش ذهنی برای شناخت» به کار رفته است (انوری، ۱۳۸۷ / ۵۳۸۸). اندیشه‌ورزی، یا خردورزی، یا خردگرایی یا عقل‌گرایی: به رسمیت شناختن عقل بشری برای رسیدن به شناخت و معرفت است، و چگونه اندیشیدن را به انسان می‌آموزد و این خرد انسان است که ملاک تمایز او با سایر جانداران است و این اصالت عقل به معنای تکیه بر اصول عقلی و منطقی است (بیات، ۱۳۸۱ / ۳۷۹ و پارکینسن، ۱۳۸۱ / ۱۱، فولکیه، ۱۳۷۰ / ۱۸۹، نوربخش گلپایگانی، ۱۳۸۰، ۲۴۰) و فرد خردور یعنی؛ عاقل، آگاه و هوشیار (دهخدا، ۱۳۷۲، ۲، ۳۵۶).

۱.۱. اصول اندیشه‌ورزی

اصول اندیشه‌ورزی به طور مختصر عبارت است از قائل شدن اعتبار و حجت برای عقل و شناختن آن به عنوان ملاک استنباط و استدلال برای کسب معرفت واقع و دادن حق انتخاب و اختیار به عقل و بی‌توجهی به مانع درونی، مانند ترس، حسد، تعصب و ... که مانع درست اندیشیدن و انتخاب درست عقلانی است، یا رفع موانع بیرونی مانند خرافه، مغلطه، جوسازی و هر عامل محدودکننده دیگری که عقل را از رسیدن به حقیقت باز دارد (ر.ک: پارکینسن ۱۳۸۱ / ۱۷؛ صادقی، ۱۳۸۳ / ۴۲).

۲. جایگاه عقل در اصول فقه

حجیت عقل؛ به معنای صحت تمسک به مدرکات عقل و عمل بر طبق آنها به عنوان حکم شرعی است (فرجی، ۱۳۸۹ / ۱۲/۲) و وجوب عقلی یعنی واجبی که دلیل وجوب آن عقل است، مانند وجوب توجه به دعوت انبیا و معرفت خدا و ... (حسینی، ۱۳۸۷ / ۳۷) تلازم حکم عقل و شرع مفاد این قاعده است که هرچه عقل به آن حکم می‌دهد، شرع هم به آن حکم می‌دهد " کل ما حکم به العقل حکم به الشرع " و در این باب بهترین استدلال منتسب به مرحوم مظفر است که می‌فرماید: «وقتی که عقل به حسن یا قبح چیزی حکم می‌دهد، به این معناست که رأی همه عقلا به آن امر تعلق گرفته است». شارع نیز از جمله عقلا، بلکه رئیس آنان است. بنابراین، از این رو که شارع عاقل است باید مانند سایر عقلا به آن مورد حکم بدهد. اگر شارع با سایر عقلا در آن حکم مشترک نباشد، معلوم می‌شود آن حکم از همه عقلا نبوده است و این خلاف فرض است (مظفر، ۱۳۸۱ / ۱ / ۳۹۷). حکم عقلی که نزد اصولیون حجت است، حکم قطعی عقل است که در آن، عقل از راه قطع به ملزوم و ملازمه، قطع به لازم پیدا می‌کند، اما حکم ظنی عقل (مثل حکم به دست‌آمده از راه قیاس و استحسان) نزد اصولیون شیعه اعتبار ندارد (صدر، ۱۳۵۹ / مرحله ۱ و ۲ / ۳۷۱-۳۷۲).

البته این تقسیم‌بندی حکم قطعی و ظنی عقل به معنای محدود کردن تعقل و خردورزی نیست و در اصل این حکم عقل آزاد است که به ظنیات غیر معتبر نباید اعتبار داد، چون آنها محصول عقل سلیم نیستند، بلکه حاصل وهم، خیال و... باشند. صحت استناد به مدرکات عقل نظری در احکام شرعی؛ مدرکات عقل عملی قواعد حاکم بر جهان هستی است و مدرکات عقل نظری درک حسن و قبح کردار انسان‌هاست (فرجی، ۵۲/۱/۱۳۸۵). عقل عملی برای به فعلیت رسیدن نیاز به علتی دارد که به محض تحقق آن عقل عملی نیز به وجود بیاید، آن علت جز عقل نظری نیست و هر دو نیز از ادراکات عقلی هستند. ادراک امور کلی مربوط به عمل است؛ یعنی عقل شایسته بودن یا ناشایسته بودن آن را درک می‌کند؛ برای مثال، "العدل حسن" یعنی "شایسته است انجام شود" و "الظلم قبیح" یعنی "شایسته است ترک شود" (زراعت، ۱۳۸۹ / ۲ / ۱۷۱ - ۱۷۴). تمام عقلا بما هم عقلاء به دنبال ادراک عقل نظری حکم می‌کنند که نام آنها مشهورات است (فرجی، ۵۲/۲ / ۱۳۸۹) تفاوت عقل نظری و عملی در مدرکات آنهاست که در حقیقت عقل اینجا به معنای قوه درک‌کننده است (مظفر، ۱۳۸۱ / ۲۹۵).

در جایی که صغری عقلی باشد، بحث مستقلات عقلی پیش می‌آید و در جایی که صغری شرعی یا عرفی باشد، بحث غیر مستقلات عقلی مطرح می‌شود؛ به این بیان که عقل، این ملازمه عقلی را کبری قرار می‌دهد تا به حکم شرع برسد، اعم از اینکه صغرای آن، حکم عقلی باشد یا شرعی یا عرفی. در مستقلات و غیر مستقلات عقلی کبری همیشه عقلی است. در قیاس حکم اصل همیشه باید شرعاً ثابت باشد، اما فرع شاید عقلی باشد. همین‌طور در عقل نظری استدلال با کمک شارع انجام می‌شود. اما در مستقلات عقلی صغری و کبری به تمامی عقلی است.

اگر اشکال شود که اموری مانند عقل نظری، غیر مستقلات عقلی، قیاس‌های معتبر و ... عقل محدود شده است، چون در این موارد، یک طرف قضیه به صورت شرعی (غیرعقلی) ثابت است و به عبارت دیگر در موارد مذکور عقل محدود به حدود و قیودی شده است، پس در این موارد خبری از خردگرایی نیست، در جواب می‌گوییم: وجود موارد مذکور به معنای محدودیت عقل نیست، چون این امور فقط برای مساعدت و همراهی عقل است که به خطا نرود، نه اینکه شرع، عقل را ملزم به روشی کند که به نتیجه از پیش تعیین‌شده برسد، بلکه اینها التزام عقل به روش عقلانی و منطقی است، چنانکه در تعریف اندیشه‌ورزی ذکر شد. البته در بعضی موارد مانند قطع یا مستقلات عقلی و. شرع به عقل این اختیار را داده که مستقلاً به واقع دست یابد. در مستقلات و غیر مستقلات عقلی، کبری همیشه عقلی است. در قیاس حکم "اصل" همیشه باید شرعاً ثابت باشد، اما "فرع" می‌تواند عقلی باشد. همین‌طور در عقل نظری استدلال با کمک شارع انجام می‌شود، اما در مستقلات عقلی صغری و کبری تماماً عقلی است.

۳. قیاس

قیاس فقهی؛ همانندی شیء مجهول‌الحکم با شیء معلوم‌الحکم در علت حکم شرعی است (فرجی، ۱۳۸۵ / ۱ / ۹۴). در واقع قیاس فقهی همان تمثیل منطقی است که از نظر اصولیان

شیعه، باطل و بی اعتبار محسوب می شود و دلیل بی اعتباری آن، عقل و روایاتی مانند «ان السنة اذا قیست محق الدین» (حر عاملی، ۱۴۰۳ ج ۲۵، ۱۸) «از ائمه (سلام الله علیه) است. بنابراین قیاس فقهی غیر از قیاس منطقی است. علت رد قیاس فقهی در اصول فقه امامیه، منافات آن با روش های صحیح و عقلانی استنباط است. با وجود این اصولیان شیعه بنابر شرایطی، برخی قیاس ها را معتبر می دانند.

شرایط قیاس معتبر نزد اصولیان شیعه عبارتند از:

۱. حکم اصل باید حکم شرعی باشد؛
۲. حکم اصل باید ثابت باشد، نه منسوخ؛
۳. دلیل حکم باید دلیل شرعی باشد؛
۴. حکم اصل نباید به قیاس بر اصل دیگر ثابت شده باشد (حسینی ۱۳۸۶/۱۳/۳۶۹)، مانند قیاس منصوص العله، علمای شیعه این قیاس را معتبر می دانند نه از این رو که قیاس اصولی (تمثیل منطقی) باشد، بلکه از حیث اینکه قیاس منصوص العله همان برهان و قیاس منطقی است، حجت خواهد بود.

از جمله قیاس های معتبر دیگر قیاس اولویت است؛ که در آن از طریق اقوی و اشد بودن علت در فرع، حکم اصل به فرع حمل و حکم آن استنباط می شود. بنابراین، در مواردی که علت حکم اصل در فرع به صورتی قوی تر از اصل موجود باشد، حکم اصل نیز به طریق اولی بر فرع بار شده و به آن سرایت می کند (فرجی، ۱۳۸۹/۲/۱۸۷). اولیات، یعنی بدیهی ترین امور، چیزهایی را گویند که خرد همه آدمیان به صحت آنها گواهی می دهد و کسی در درستی آنها شک نمی کند و زمانی را نتوان یافت که در آنها تردید شده باشد (موسوی، ۱۳۸۱/۱۱/۶۰۴). قیاس اولویت با شرط زیر حاصل می شود: ۱. حکم (سلب و ایجاب) در اصل و فرع از یک سنخ باشد؛ برای مثال، اگر حکم در اصل، وجوب است و ۲. ملاک حکم در فرع از ملاک حکم در اصل قوی تر باشد (محمدی، ۱۳۸۵، ۳/ ۳۸۸). بنابراین قیاس اولویت همان است که در منطق به فحوای دلیل مشهور است و کسی با آن مخالف نیست.

بنابراین در اصول فقه شیعه قیاس فقهی اعتباری ندارد، چون در آن بهره ای از روش های عقلانی و منطقی برده نشده و احتمال خطا در آن وجود دارد. اما قیاس منصوص العله و قیاس اولویت معتبرند، چون مستند به روش های عقلی و منطقی هستند و اصلاً نمی توان آنها را قیاس فقهی (تمثیل منطقی) نامید. در باب ارتباط این مبحث با مقوله خردورزی باید گفت که تأکید اصول فقه امامیه بر عقل گرایی تا حدی است که هر آنچه که رنگ و بوی عقلانی و منطقی دارد را جذب و غیر آن را دفع می کند.

۴. قطع

قطع علم به واقع است در مقابل ظن و بدیهی است که بالاترین مرحله علم است و حجیت آن محفوظ به قراین نیست، بلکه حجیتی واقعی دارد (سبحانی، ۱۳۸۶/ ۱۵۰۵). حجیت قطع؛ قطع

و یقین حجیتش ذاتی است و نیازی به جعل شارع ندارد، چون اگر شارع بگوید: قطعت را برایت حجت قرار دادم، تحصیل حاصل و اگر مخالفت کند، تناقض پیش می‌آید. عقل ما حکم می‌کند که قطع خود به خود حجیت دارد و نیاز ندارد که کسی آن را معتبر کند. عقل مستقلاً حکم می‌کند که قطع، حجیتش ذاتی است و بدون اینکه نیاز به جعل اعتبار داشته باشد، در غیر این صورت دور پیش می‌آید، بنابراین عقلاً ما باید به قطع عمل کنیم. هر چیزی که ذاتی یک چیز شود (مثل حجیت برای قطع که ذاتی است)، اثباتش نیاز به دلیل ندارد و اصلاً از او جدایی‌پذیر نیست. در نتیجه نفی آن هم ممکن نیست (ذهنی، ۱۳۶۶؛ تشریح المقاصد / ۱/ ۶؛ فرجی، ۱۳۸۵ / ۱۹۴) که در ۱۳۵؛ ۱۳۷۴ / ۳/ ۶؛ ذهنی ۱۳۶۶؛ تشریح المقاصد / ۱/ ۶؛ فرجی، ۱۳۸۵ / ۱۹۴) که در دایره‌المعارف الشیعیه العامه، ذات، چنین تعریف شده: ذات شیء، نفس، جوهر، حقیقت، عین و ماهیت آن است (حسینی، ۱۳۸۶ / ۹ / ۵۰۰). از این تعریف روشن می‌شود که ذات از شیء جداشدنی است. بنابراین حجیت و لزوم برای قطع، ذاتی است و عقلاً ثابت است (ذهنی، ۱۳۶۶؛ تشریح المقاصد / ۴ / ۱۳۴).

بنابراین قطع از هر راهی به دست آید، عقلی و غیرعقلی و ... معتبر و حجت برای قاطع است. گاه قطع مطابق با واقع و مصادف با واقع درمی‌آید، مثل اینکه قاطع به این باشد که این مایع شراب است و در واقع هم همین طور باشد و گاهی قطع غیر مطابق با واقع "جهل مرکب" مثل اینکه قطع به خمیریت مایع دارد، ولی در واقع آن مایع سرکه باشد (فرجی، ۱۳۸۹ / ۲ / ۴۲). قطع طریقی تماماً اجزایش عقلی و ذاتی است و از ادراک و عقل فرد قاطع صادر می‌گیرد و برای او معتبر است ولو خلاف واقع باشد و قاطع ملتزم به انجام قطع است و این قطع نیز برای شارع معتبر است (فرجی ۱۳۸۹ / ۲ / ۱۲۶؛ ذهنی ۱۳۶۶؛ تشریح المقاصد / ۱/ ۲۳). در حجیت قطع طریقی (موضوعی عقلی) هیچ خصوصیتی از حیث شخص قاطع (قطاع و غیر قطاع) و سبب حصول قطع (از مقدمات عقلیه یا غیر آن) و متعلق قطع حکم یا موضوع و زمان و مکان قطع و غیر ذلک دخالت ندارد، زیرا عقل که حاکم به حجیت قطع طریقی است، بین قاطع و سبب و متعلق و زمان و مکان قطع تفاوتی نمی‌بیند (کاظمی، ۱۳۷۴ / ۳ / ۱؛ ذهنی، ۱۳۶۶؛ تشریح المقاصد / ۱/ ۳۳).

اما قطع موضوعی نسبت به امور مذکور تابع دلیل شارع است. یعنی باید ملاحظه کرد که شارع چه نوع قطعی را در موضوع حکمش اخذ کرده است، بنابراین اگر در شرع مواردی دیده شود که به حسب ظاهر باقطع تفصیلی مخالفت شده است، باید توجیه شود، بدین صورت که در یکی از مقدمات حصول قطع معیناً و یا اجمالاً خدشه وارد نموده و آن را ابطال نماییم (ذهنی، ۱۳۶۶؛ تشریح المقاصد / ۱/ ۳۸ و ۴۰). در قطع موضوعی، خود قطع، از آن رو که یکی از صفات نفس است، در مقابل ظن، شک و وهم، در موضوع حکم شرع دخالت دارد و حکم شرعی، دایر مدار آن است. در صورتی که طریقی قطع، ذاتی آن باشد، شارع نمی‌تواند مکلف را مجبور کند برخلاف آن عمل کند؛ و چون قطع طریقی ذاتاً و نفساً طریق به واقع است، ذهن به سرعت و به صورت خودکار، بدون هیچ مانعی برای استدلال عقلانی به نتیجه منطقی می‌رسد و

به عبارت دیگر قطع بین الثبوت است و عقل این استدلال را آنچنان سریع انجام می‌دهد که گویی برای صغرای آن حد وسطی نیست، چنانکه برخی از اصولیان قائل به آن شدند (ر.ک. همان ۱/ ۲۳ و ۳۱) از سوی دیگر لازمهٔ طریقت قطع به واقع این است که شارع در جایی که مکلف قطع به حکم واقعی ندارد، امارات و اصول عملی را برای او جایگزین قطع می‌کند و در حکم قطع قلمداد خواهد کرد (ر.ک. اصفهانی، ۳/۱۴۲۹ / ۵۱) اندیشه زمانی تحقق می‌یابد که حداقل برای خود صاحب اندیشه؛ حجیت، منجزیت، طریقت داشته باشد و برای تحقق اندیشه‌ورزی علاوه بر این موارد معذرت نیز لازم است. چراکه در تعریف اندیشه‌ورزی گفتیم: اندیشه‌ورزی یعنی « اصالت عقل به معنای تکیه بر اصول عقلی و منطقی است». وقتی معذورت نباشد، چطور اندیشه و عقل خدادادی جرأت به کار بردن این روش‌های عقلانی را دارد، چون همیشه احتمال خطا وجود دارد و عقلگرایان همیشه این احتمال را می‌دهند. پس باید معذورتی بیاید و نسبت به عقاب این احتمال مصونیت عقل را تضمین کند. در بخش بعد در مورد معذورت بیشتر بحث می‌کنیم.

۵. حجیت قطع

حجیت قطع، قابلیت استناد به قطع در استنباط احکام شرعی است، که لازمهٔ آن، منجزیت و معذرت می‌باشد (ذهنی، ۱۳۶۶؛ تحریرالفصول ۴/ ۱۴؛ فرجی، ۱۳۸۵/ ۱۹۴). حجیت آن است که شارع به آن اعتبار، ارزش، نفوذ و قدرت داده است (جوادی، دایره‌المعارف تشیع ۱۰۸/۱).

۵.۱. منجزیت

منجزیت؛ از تنجز: تنجز در لغت؛ روایی خواستن و وعده وفا کردن است (دهخدا، ج ۵/ ۶۳۴). در اصول فقه از مراتب حکم شمرده شده است که مراد از آن رسیدن حکم (تکلیف) به مرحله‌ای است که مخالفت آن موجب عقاب می‌شود. به معنای لزوم موافقت با قطع و عدم مخالفت با آن است؛ پس در جایی که قطع، مطابق واقع باشد، لازمهٔ حجیت قطع، منجزیت و معذرت آن است؛ یعنی آخرین مرحله از مراحل چهارگانهٔ تکلیف (اقتضا، انشاء، فعلیت و تنجز) مسلم شده است و چنانچه کسی با آن مخالفت کند، مستحق عقوبت یا ثواب است (سبحان، ۱۳۸۰ / ۲۰۸ و ۲۰۹).

در نتیجه: ارتباط منجزیت با خردگرایی در آن است که وقتی مکلف به امری قطع پیدا کند، شرعاً و عقلاً منجزیت نیز به دنبال آن می‌آید و این به معنای به رسمیت شناختن قطعی است که حاصل عقل اوست. و اینکه شارع بر اساس این قطع ثواب و عقاب بر او اعمال می‌کند. در واقع عملاً اعلام می‌کند که قطع مکلف را به رسمیت شناخته ولو خلاف واقع باشد و مکلف آزاد است خود با استدلال عقلی به واقع علم یابد و در صورت حصول علم، حق مخالفت با آن را ندارد و ملاک شارع نیز برای ثواب و عقاب مکلف همان علم است و اگر این منجزیت برای حکم عقل نباشد، چه فایده که آن را از منابع استنباط فقه بدانیم. در واقع بدون منجزیت، قطع ارزش و اعتبار رسمی ندارد و وجود قطع و طریق رسیدن به آن بی‌فایده است. در کل منجزیت قطع انگیزه‌ای برای طی طریق برای رسیدن به قطع است. شارع تا حدی برای قطع مکلف

ارزش قائل است که حتی به او این اجازه را نمی‌دهد که با قطع خود مخالفت کند و به او می‌گوید که به هر آنچه رسیدی، عمل کن و این قطع تو برای من نیز ملاک ثواب و عقاب است. بنابراین اگر قاطع با قطع خود مخالفت کند مستحق عقاب یا مذمت است، گرچه قطع او خلاف واقع باشد.

۲.۵. معذرت

معذرت قطع، درجایی که قطع، مخالف واقع باشد، حجیت موجب معذرت است؛ به این معنا که قطع مکلف به خلاف تکلیف واقعی، عذری برای وی در مقابل مولا محسوب می‌شود و او را از عقاب می‌رهاند. قاطع کسی است که از سببی که در نزد متعارف مردم و برای آنها قطع حاصل نمی‌شود، از آن سبب برای این شخص قطع حاصل شود (همان / ۲۰۹). برای مثال کسی در اثر یک خواب - چه خود شخص ببیند و چه دیگران ببینند - قطع پیدا کند، قاطع است. در نتیجه: رابطه معذرت قاطع با خوردورزی در عدم عقاب و مذمت قاطع است. بنابراین قاطع می‌تواند با خیالی آسوده و عدم ترس از عقاب به قطع برسد و در تعاریف اندیشه‌ورزی آمده که شرط تحقق عقل‌ورزی و خوردورزی فقدان مطلق موانع (باطنی یا خارجی) است و ترس نیز نوعی مانع است و اگر این شخص با قطع خود مخالفت کند، او را مستحق مؤاخذة و عقاب می‌داند؛ چون می‌گوییم "القطع حجة عقلاً". ما وقتی به عقل مراجعه می‌کنیم، عقل می‌گوید همان طور که قطع غیر قطع منجزیت و معذرت دارد، قطع قاطع نیز منجزیت و معذرت دارد (همان / ۲۱۶).

در نتیجه: طریقی، حجیت، معذرت و منجزیت از ذات قطع هستند؛ یعنی نفی و انکار هر یک از این موارد یا جعل آنها محال است، حتی توسط شارع، پس مکلف می‌تواند به اعتبار این موارد (که ذات قطع هستند) آزادانه به آنچه که قطع می‌پندارد عمل کند.

۳.۵. تجرّی

تجرّی مخالفت عملی با حکم الزامی مولا به زعم شخص متجرّی است؛ بدون آنکه در واقع مخالفتی صورت گرفته باشد (همان / ۲۱۰). فرق تجرّی و معصیت حقیقی روشن شد. معصیت اقدام بر مخالفت مولا است که بر حسب واقع نیز مخالفت صورت گرفته باشد، مانند نوشیدن شراب با علم به شراب بودن آن (ذهنی، ۱۳۶۶؛ تحریرالفصول / ۴ / ۲۴) البته تجرّی به مفهوم لغوی (که عبارت است از جرأت بر مولا؛ خواه در واقع مخالفتی صورت گرفته باشد یا نه) اعم از معصیت است نه مباین با آن (الموجز ۲۱۰ / ۱۳۸۰؛ حسینی، ۴۸۷ / ۳ / ۱۳۷۹). در اینکه تجرّی حرام است یا نه، همچنین تجرّی موجب فسق است یا خیر، اختلاف وجود دارد. منشأ اختلاف این است که آیا از سوی شارع، قطع به حکم شرعی به طور مطلق، بر مکلف، حجت قرار داده شده است، گرچه مخالفت با واقع باشد؟ یا تنها در صورت انطباق با واقع حجت است؟

بنابر تعریف عدالت به ملکه نفسانی، تجرّی موجب فسق است؛ زیرا کاشف از فقدان چنین ملکه‌ای در متجرّی است؛ هرچند قائل به حرمت تجرّی و استحقاق عقاب بر آن نباشیم (خراسانی، ۱۴۲۹ / ۱ / ۱۸۷؛ کاظمی، ۱۳۷۴ / ۱ / ۳۷). اکثر اصولیون عمل متجرّی را کاشف نیت و

قبیح فاعلی او می‌دانند و آیات و روایات فراوانی در باب ثواب و عقاب بدون انجام عمل وجود دارد. همچنین آیات و روایات مخالف نیز فراوان است. روانشناسان نیز معتقدند اعمال هر کس انعکاس نیت و افکار اوست. رفتار افراد نشان‌دهنده افکارشان است، انسانها آن گونه که فکر می‌کنند، هستند و کل رفتار آدمی و ابسته به تفکر اوست (رک: همه چیز درباره تکنولوژی فکر / دکتر علی‌رضا آزمند).

فلاسفه مبدأ فاعلی رفتارهای انسان را «نفس» می‌دانند. در مباحث "علم‌النفس" فلسفی، پس از اثبات تجرد نفس، به رابطه آن با فعل و رفتار صادر از انسان پرداخته شده است (أملی، ۱۳۶۲، ۲/ ۲۳۴ و ۲۳۵).

بنابراین تعاریف متجری قبیح فاعلی دارد و به سبب نیت سوء، قبیح است. در نتیجه: در انقیاد و تجری مکلف مستقلاً به قطع راه می‌یابد و شارع او را ملزم به گام نهادن در راه معین نمی‌کند که به نتیجه از پیش تعیین شده برسد. شارع نه تنها با قطع آنها مخالفت نمی‌کند، بلکه بر اساس آن ثواب و عقاب می‌کند ولو خلاف واقع باشد، بنابراین در انقیاد و تجری به وضوح احترام و حریت برای اندیشه و تعقل قاطع دیده می‌شود ولو این اندیشه خلاف قطع باشد. مرحوم آخوند معتقد است که «تجری» هم قبیح فاعلی دارد و هم قبیح فعلی، اگر مناط عقاب این امور است، پس این «امور» در آدم متجری نیز هست، یعنی آدم متجری نیز "هتک امر المولاء، تجری علی المولاء و خرج عن رسماً لعبودیة و الرقیه" فلذا آدم مصیب و آدم متجری در این امور باهم فرقی ندارند، بنابراین تجری هم قبیح فاعلی دارد و هم قبیح فعلی (ذهنی، ۱۳۶۶؛ تحریرالفصول ۴/ ۲۳).

سید مجاهد عصیان بودن تجری را اقرب دانسته است (همان، تشریح‌المقاصد ۱/ ۶۳) دلیل عقلی بر حرمت تجری، مرحوم اصفهانی است، ایشان در حاشیه خود به نام نه‌یاه الدرایه استدلال خاصی دارد و می‌فرماید: یعنی این ملاک هم در عاصی موجود است و هم در متجری (اصفهانی، ۱۳۶۹، ۳/ ۳۲ و ۳۵). مانند قصد ریا در اعمال؛ تا آنجا که قصد ریا در اعمال عبادی نه فقط موجب بطلان عمل، بلکه موجب قلب عمل عبادی به معصیت می‌گردد. مرحوم شیخ انصاری و پیروان او اعتقاد دارند تجری حرام نبوده و موجب استحقاق عقاب نمی‌گردد و فقط بر قبیح فاعلی دلالت داشته و موجب استحقاق سرزنش و مذمت متجری می‌شود؛ گناه نشده و جز نیت گناه چیز دیگری در کار نبوده که آن هم بخشیده شده است (ذهنی، ۱۳۶۶؛ تحریرالمقاصد، ۱/ ۱۰۵)، شهید اول می‌فرماید: که تجری موجب عقاب نیست تا زمانی که به عمل تبدیل نشده، چون روایات از این مورد عفو کرده‌اند (همان ۱/ ۱۲۱). مرحوم صاحب فصول بر این باور است که تجری حرام بوده و سبب استحقاق عقوبت می‌گردد، مگر در جایی که مکلف به تحریم آنچه که واجب توصلی است، اعتقاد داشته و آن را انجام دهد (سبحانی، ۱۳۸۰، ۲۱۱). اما اخباری موجودند که قصد معصیت را موجب عقاب نمی‌دانند، این نوع روایات دارای معرض فراوان هستند. اینک بین آنها جمع عرفی و عقلی را که در فرائدالاصول به صورت پراکنده آمده است ذکر می‌کنیم: ۱. شاید این موارد از عفو الهی

برخوردار شده باشد؛ ۲. این اخبار مربوط به مواردی است که از اختیار مکلف خارج است؛ ۳. این اخبار مربوط به نیت‌های اختیاری هم می‌شود، اما مشروط به اینکه مکلف پس از تصمیم‌گناه، پشیمان شده باشد (عباسی ۱/۱۳۹۰).

نتیجه: این اختلاف‌ها در مستحق عقاب بودن متجری، خدشه‌ای در استناد ما به وجود اصل احترام و عنایت شارع بر خردورزی در اصول فقه وارد نمی‌کند، چراکه اصولیان برای عدم عقاب متجری به آیات و روایاتی استناد کرده‌اند که دلالت بر عفو شارع دارد. این مطلب مشخص می‌کند؛ شارع پذیرفته که متجری جسارت کرده چون رفتار، نمایانگر اندیشه و افکار است - اما شارع او را عفو کرده، یعنی پندار و حاصل اندیشه و تعقل متجری را بی‌اعتبار و بی‌اهمیت نمی‌داند، بلکه به تفکر او توجه دارد و آن را حجت می‌داند، مانند قطع-همان‌طور که در گذشته گفتیم، قاطع باید برای قطع خود منجزیت قائل باشد و پایبند به آن باشد، اما متجری این تنجز را شکسته، پس مستحق عقاب است، اما شارع از باب لطف متجری را عفو کرده است. این مطلب نشان می‌دهد که شارع نه تنها عقل را محدود نکرده و نعمت تعقل را از او سلب نکرده، بلکه آن قدر به عقل میدان داده است که قطعیات خلاف واقع آن را معتبر می‌داند و بر آن احکام منقاد یا متجری را بار می‌کند و به او می‌گوید من باید توی متجری را به‌خاطر نادیده گرفتن پندارت و این جرأت عقاب کنم، چون رفتار تو نشان از افکار توست.

۴-۵. جاهل قاصر

جاهل قاصر، به مکلفی گفته می‌شود که نسبت به جست‌وجو از دلیل حکم واقعی تمکن ندارد، یا اینکه تمکن داشته و جست‌وجو هم نموده، اما به آن دست نیافته است (فرجی، ۱۳۸۹/ ۲/ ۲۹۸). او در جهل بسیط است، برخلاف جاهل مقصر که در جهل مرکب است. براین اساس بین جاهل مقصر و جاهل قاصر فرق گذاشته‌اند. اصولاً فرد جهل به جهل خود دارد یا فکر می‌کند که علم به واقع دارد و متوجه این مطلب نمی‌شود که، لازم است که در این باب تفحص و تحقیق کند، اما تمکن ندارد. این نوع جاهل معذور است خلاف جاهل مقصر که متوجه به وظایف است و تمکن دارد (جهل مرکب دارد) (سبحانی، ۱۳۸۶/ ۶۶۸). در مبحث قطع؛ قطع وجدانی، را قطعی دانستیم که شامل علم یا جهل مرکب است، یعنی جهل مرکب چون حاصل استدلال ذهنی جاهل است را - هر چند خلاف واقع باشد - شارع، محترم و معتبر می‌داند، شاید به خاطر اینکه استدلال و تلاش ذهنی است. مشهور قائل به صحیح بودن عبادت جاهل قاصر هستند، چون او می‌تواند در این نوع عبادت قصد قربت کند (فرجی، ۱۳۸۹، ۲/ ۲۹۸). علما اتفاق نظر دارند که جاهل قاصر عقاب نمی‌شود، زیرا بر فرض قصور و بی‌تقصیری، عقاب بر خلاف عقل است که در مبحث برائت به تفصیل توضیح خواهیم داد.

نتیجه این است که جاهل می‌تواند به جهل مرکب خود اکتفا کند و آن را ملاک عمل قرار دهد.

۶. شک

شک مقابل علم و ظن و از حالت‌های نفسانی انسان است که از تردید در انتخاب یکی از دو طرف احتمال ناشی می‌شود که هیچ یک بر دیگری برتری ندارد. اصول عملی که در همه ابواب فقه و

تمامی اقسام شک، اعم از موضوعی و حکمی جریان دارد، چهار اصل است که عبارتند از: استصحاب، برائت، احتیاط و تخییر. خاستگاه اصول عملی به این گونه است که مشکوک یا حالت سابقی که شارع آن را لحاظ کرده باشد، دارد یا ندارد. در صورت دوم، تکلیف یا مطلقاً مجهول است؛ یعنی حتی جنس تکلیف (الزامی یا غیر الزامی بودن آن) نیز معلوم نیست یا به اجمال معلوم است. در فرض دوم یا احتیاط ممکن است یا ممکن نیست. مورد نخست (حالت سابق داشتن مشکوک) مجرای استصحاب؛ مورد دوم (مجهول مطلق بودن تکلیف) مجرای اصل برائت؛ مورد سوم (معلوم‌الحکم بودن مشکوک به اجمال با امکان احتیاط) مجرای اصل احتیاط و مورد چهارم (معلوم‌الحکم بودن مشکوک به اجمال با عدم امکان احتیاط) مجرای اصل تخییر است (امینی، ۱۶۹/۱۳۸۹) نیکو بودن احتیاط مورد اتفاق همه علمای اسلامی بلکه همه عقل است (جوادی، ۱/۱۳۸۶/۴۹۵) زیرا عقل بدون ابهام، حجت آن را درک می‌کند (خراسانی، ۱۴۲۹/۵/۵۷۶).

۱.۶. استصحاب

از این چهار اصل، فقط استصحاب است که، عقل حکم مستقلی در مورد آن ندارد و برخی علما برای آن سر منشأ فطری و غریزی قائلند؛ یعنی عمل به استصحاب در غریزه و فطرت سایر جانداران نیز وجود دارد، برای مثال کلاغ بر اساس یقین سابق خود به سراغ دانه‌ای می‌رود که قبل از این پنهان کرده است (ر.ک. امامی، ۱۳۷۲، ش، ج ۲، ص ۳۸). ولی مشهور قائلند که سه اصل دیگر عقلی است که مورد تأیید شرع نیز واقع شده است. البته ادله استصحاب، علاوه بر غریزه و فطرت بشری، یک عده اخبار و احادیث معتبرند که در این عبارت آمده است: (لاتنقض الیقین بالشک). (صدر، ۱۳۷۸ /مرحله ۱ و ۲/ ۴۲۴ و ۴۲۵). از متن خود احادیث و قبل و بعد آن جمله مشخص می‌شود که منظور همین چیزی است که فقهای اصولیون آن را «استصحاب» می‌نامند. " شهید صدر " برای استصحاب چهار رکن ذکر کرده اند: یقین به حدوث؛ شک در بقاء؛ وحدت زمان شک و یقین وجود اثر شرعی برای حالت سابق (همان /مرحله ۱ و ۲/ ۴۳۱) همچنین استصحاب را شارع محدود به شروط و روش های بسته کرده است که در آن برای بحث تعقل و خردگرایی جایی نیست، گرچه فاعل استصحاب عقل است، عقل ملزم به گام نهادن در روش های معین و رسیدن به نتیجه از پیش تعیین شده است، حتی (مشهور) حجیت استصحاب نیز عقلی نیست، بلکه شرعی است.

در نتیجه: به‌طور کامل از بحث اندیشه‌ورزی خارج است.

۲.۶. احتیاط

احتیاط ۱. محکم کاری کردن؛ ۲. کاری را با حزم و هوشیاری انجام دادن (دهخدا، ۱۳۷۲ /۱/ ۹۰۱)؛ بر حجیت اصل احتیاط دلیل عقلی، قاعده " دفع ضرر " (جوادی، ۱۳۸۶ /۱/ ۴۹۵) یا قاعده " اشتغال ذمه " است؛ به این معنا که عقل به لزوم دفع ضرر محتمل حکم می‌کند؛ بنابراین، هرگاه در انجام کاری، ضرر اخروی احتمال داده شود، عقل به احتیاط حکم می‌کند (فرجی، ۱۴۰/۱۳۸۹). مجرای اصل احتیاط جایی است که اصل تکلیف مسلم و مکلف به،

مشکوک می‌باشد، که بیشتر در قالب شبه مقرون به علم اجمالی محقق می‌شود (سبحانی، ۱۳۸۰/ ۳۰۲). شکی نیست که احتیاط عقلاً و نقلاً راجح و بر آن ثواب مترتب می‌شود، زیرا احتیاط از مصادیق انقیاد است (اطاعت حکمی) و انقیاد مستلزم ثواب است. بلکه اعطای ثواب بر انقیاد اولی از عقاب بر تجری (معصیت حکمی) است، زیرا امر ثواب اسهل از عقاب است (ذهنی، ۱۳۶۶؛ تحریرالفصول، ۵/ ۵۹۳ و ۵۹۴). حجیت احتیاط عقلاً و نقلاً ثابت است و مکلف مختار است که از آن استفاده کند یا نه. اگر به احتیاط عمل کرد آزادی را از خود سلب کرده و محدود به حدود احتیاط شده است و اگر به احتیاط عمل نکند، مسئول به خلاف واقع درآمدن امر مشکوک است.

در نتیجه: آزادی عقل خدادای در مبحث احتیاط، در حد اثبات عقلی حجیت احتیاط و انتخاب عمل به احتیاط یا عمل به مشکوک است.

۳.۶. تخییر

تخییر؛ در لغت به معنای واگذار کردن، اختیار، دادن حق انتخاب به دیگری و ترجیح دادن چیزی بر چیز دیگر است (حسینی، ۱۳۷۹/ ۳/ ۵۲۰؛ یوسفی، ۱۳۸۶/ ۲/ ۴۲۴). این واژه به معنای لغوی خود در برخی ابواب علم اصول به کار می‌رود، از جمله در مباحث تعارض ادلّه، تزاحم و در صورت عدم امکان جمع عرفی باید قواعد باب تعارض را اجرا کنیم، یا ترجیح، یا تساقط و عملیه، و در نهایت به تخییر رجوع می‌کنیم این‌ها قواعد باب تعارض است. در اصطلاح اصولیان متأخر امامی، اصل تخییر که یکی از اصول عملیه چهارگانه به شمار می‌رود، عبارت است از حکم عقل به اختیار داشتن مکلف میان انجام دادن کاری و ترک آن یا انجام دادن یکی از دو کار. در مواردی که احتیاط امکان ندارد، در این مورد مکلف به حکم واقعی نمی‌رسد، اما با همین حکم ظاهری از تخییر و سرگردانی خارج می‌شود (ابراهیمی، ۱۳۸۱/ ۱۰۰ و ۱۰۳؛ جوادی، ۱۳۸۶/ ۴/ ۱۸۶). کاربرد این اصل وقتی است که حکم واقعی یک موضوع مورد شک بوده و نسبت به زمان قبل از شک، هیچ‌گونه یقینی وجود نداشته باشد و در عین حال احتیاط نیز ممکن نباشد (ابراهیمی، ۱۳۸۱/ ۱۰۳؛ جوادی، ۱۳۸۶/ ۴/ ۱۸۶). از این فرمایش شیخ استنباط می‌شود که شارع به عقل این اختیار را داده که در صورت عدم امکان جمع عرفی و اجرای قواعد باب تعارض حکم یکی از دو متعارض را برای خود معین کند و بین آن دو حاکمیت داشته باشد. در صورت فقدان اصل تخییر، باید قائل به توقف می‌شدیم بنابراین برای رهایی از توقف باید به حکم عقل قائل به تخییر شویم (محقق، ۱۳۸۱/ ۳/ ۹۰).

در نتیجه: در چنین شرایطی انتخاب راه درست به شعور انسان داده شده تا در صورت تعارض و بلا تکلیفی تخییر کند. مشهور به دلایلی مانند قاعده احتیاط و نیز لزوم احتراز از مخالفت قطعی با تکلیف، به تخییر ابتدای نظر داده‌اند، بدین معنا که مکلف فقط در ابتدا می‌تواند یکی از دو طرف فعل و ترک را انتخاب کند و نباید تغییر بی‌دلیل به انتخاب خود دهد (بروجردی، ۱۳۶۴/ ۳/ ۳۲۹۵ و ۲۹۶) و از آن پس باید به همان ترتیب عمل کند. در نتیجه: این نشان از وجود تعقل و خردگرایی در اسلام و الزام عمل به نتیجه حاصل از این تعقل و تفکر

است و نباید این اندیشه نقض شود حتی توسط خود مکلف، مگر آنکه خلاف آن ثابت شود، چراکه در این صورت مخالفت قطعی پیش می‌آید.

۴-۶. براءت عقلی

براءت عقلی؛ مقابل براءت شرعی و عبارت است از حکم عقل به براءت ذمه مکلف، نسبت به تکلیف مشکوک، در مواردی که بعد از جست‌وجو از دلیل، شک او نسبت به تکلیف واقعی برطرف نگردد. حجیت براءت عقلی، به معنای صحت تمسک به براءت عقلی و عمل بر طبق آن است. چون عقل سلیم حکم می‌کند مجازات بر حکمی که تشریح نشده یا مشکوک‌الحکم است، بنابر قاعده عقلی قبح، عقاب بلا بیان دور از انصاف است. خلاصه در شبهات حکمی باید تفحص کرد ولی در شبهات موضوعیه در غیر از طهارت و نجاست، اگر فحش کردن آسان باشد، باید فحش کرد (حسینی، ۱۳۷۹، ۳/ ۱۱۱). تمام این مطلب علاوه بر دلایل شرعی با دلایل عقلی نیز ثابت است. دلیل اصلی بر حجیت براءت عقلی، قاعده "قبح عقاب بلا بیان" است که مؤاخذه کسی را که حکم شرعی به او نرسیده است، برمی‌دارد و این حکم عقل، سبب ایمنی از عقاب و ترخیص در ارتکاب می‌گردد (ابراهیمی، ۱۰۱/۱۳۸۱؛ حسینی، ۳/۱۳۷۹، ۱۱۱). بعد از جست‌وجو و عدم دستیابی به دلیل است که لازمه آن عدم مؤاخذه مکلف - بر اساس قاعده عقلی قبح عقاب بلا بیان - است (ذهنی، ۱۳۶۶؛ تحریرالفصول / ۵ / ۵۳۳؛ حسین، ۳/ ۱۳۷۹، ۱۱۱). مشهور اصولیون معتقدند که یکی از این شرایط، بررسی و جست‌وجو از وجود دلیل است. بنابراین، عقل در صورتی به براءت حکم می‌کند که بیان و دلیلی از سوی شارع درباره مورد مشکوک به مکلف نرسیده باشد و اگر مکلف به مظان وجود دلیل همچون کتاب "وسائل الشیعه" و سایر جوامع روایی که نسبت به وجود دلیل در آنها ظن وجود دارد - رجوع کرد و دلیلی بر الزام به آن نیافت، عقل حکم می‌کند عقاب بر آن، عقاب بلا بیان و قبیح است (ذهنی، ۱۳۶۶؛ تحریرالفصول / ۵ / ۵۳۱؛ موسوی، ۲/ ۱۳۷۲، ۴۱۱؛ حسینی، ۳/۱۳۷۹، ۱۱۱). در کتاب (خراسانی، ۱۴۲۹، ۵/ ۵۳۱) آمده است:

«و اما البرائة العقلية فلا يجوز اجراؤها الا بعد الفحص والیأس عن الظفر».

شایان ذکر است که در نزد قدمای شیعه، نه تنها اصل وجود حکم در مقام واقع برای تکلیف لازم است، بلکه اعلام به شخص و آگاهی او نیز شرط تکلیف است (محقق، ۳/۱۳۸۱، ۸۰). اصل اباحه، مقابل اصالت تحظر و به معنای حکم اولی عقل به جواز تصرف در اشیا - با قطع نظر از وجود شرع و حکم شارع نسبت به آنها - است (ابراهیمی، ۱۰۱ / ۱۳۸۱؛ حسین، ۳/ ۱۳۷۹، ۱۱۱).

نتیجه: در مبحث اصل اباحه و براءت عقلی شاهد استنتاج عقلی در باب حجیت این اصول هستیم که در اصول فقه، این حاکمیت به عقل داده شده که یکی از احکام خامسه را در موارد خاص تحکیم کند و این امر مؤید وجود اندیشه‌ورزی در حد متعالی عقلانی در اصول فقه است. قاعده قبح عقاب بلا بیان، از قواعد عقلی و مبتنی بر پذیرش حسن و قبح عقلی است و مفهومش این است که کیفر کردن شخصی که از جانب شارع و مولا بیانی بر تکلیف به وی

نرسیده، در نزد عقل زشت و ناپسند است (فرجی، ۱۳۸۵/۱۳۴). بنابراین، مورد عمل به قاعده، در جایی است که یا اصلاً بیانی از جانب مولا خطاب به عبد، صادر نشده، یا اگر صادر شده، به وی نرسیده است و او در عدم کسب آن مقصر نیست. (بهرامی، ۱۳۸۸/۱/۲۲۱). مدرک این قاعده عقل و سنت است. مشهور اصولی‌ها دلیل اصلی برائت عقلی را قاعده قبح عقاب بلابیان می‌دانند. در اصول فقه تا حدی برای عقل اختیار و آزادی وجود دارد که عقل می‌تواند برای تشخیص تکلیف خود قواعدی مانند قبح عقاب بلابیان بنا کند که برای قواعد دیگر نیز حجت است. این نشان از وجود حد علای حریت برای اندیشه بشر دارد.

دفع ضرر محتمل، از قواعد عقلی است که مضمون آن حکم عقل به دفع ضرر محتمل یا مظنون است. بنابراین، اگر انسان درباره چیزی احتمال ضرر بدهد، از نظر عقل ذم به آن تعلق نگرفته است، اما بهتر است از ضرر دوری کند (بهرامی، ۱۳۸۸/۱/۳۳۱). فلاسفه سخن جالبی درباره دفع ضرر احتمالی دارند که یکی از بدیهیات عقلی است که می‌گویند عاقل همیشه در اندیشه جلوگیری از ضرر محتمل است. ضرر محتمل یعنی ضرری که احتمال وقوع آن برای عاقل ضعیف است، اما ممکن است واقع شود (انصاری، ۱۳۸۸/۱۹۳). دفع ضرر محتمل، از قواعد عقلی است که مضمون آن حکم عقل به دفع ضرر محتمل یا مظنون است؛ بنابراین، اگر انسان درباره چیزی احتمال ضرر بدهد، از نظر عقل، دفع آن ضرر محتمل واجب است. این قاعده در مباحث مختلفی، همچون بحث حجیت مطلق ظن کاربرد دارد. در بحث حجیت مطلق ظن، گفته شده ظن به حکم شرعی، با ظن به ضرر ملازم است و دفع ضرر مظنون از نظر عقل واجب است، پس عمل به ظن واجب است (سبحانی، ۱۳۸۰/۲۸۳). حتی برای اثبات حجیت احتیاط به آن استناد شده و مبنای اصل احتیاط، حکم عقل به دفع ضرر محتمل است (جوادی ۱۳۸۶/۱/۴۹۵).

در نتیجه: عقل مختار است اصلی را بنا کند که علاوه بر اثبات حجیت خود، حجیت اصول دیگر را نیز ثابت کند و نشان می‌دهد که معماری اصول فقه بر پایه عقل‌گرایی استوار است. دفع ضرر محتمل یکی از بدیهیات عقلی است و می‌دانیم که اصولیون مخالفت با بدیهیات عقلی را مذموم و فلاسفه انکار آن را بازگشت به سفسطه‌گری می‌دانند. یکی از روش‌های عقلانی کشف حقیقت بدیهیات عقلی است و یکی از شروط اندیشه‌ورزی عدم مخالفت با روش‌های عقلانی است.

ظن مطلق

ظن مطلق، مقابل ظن خاص و عبارت است از ظنی که دلیل خاص (از عقل یا نقل) بر حجیت آن اقامه نشده است؛ به بیان دیگر، به هر ظنی که اعتبار آن از راه دلیل انسداد ثابت شود «ظن مطلق» می‌گویند. همچنین ظن مطلق در موارد عدم دسترسی به معصوم (ع) و انسداد باب علم و علمی، در صورتی حجت است که از ظنون باطل نباشد؛ یعنی مانند ظن حاصل از قیاس نباشد که از تمسک به آن نهی شده است (فرجی، ۱۳۸۹/۲/۵۰؛ ذهنی، ۱۳۶۶، تشریح المقاصد/۲/۲۲۲ و ۲۲۳). در صورت رسیدن به انسداد، شارع به عقل این اختیار را می‌دهد که بر اساس ظن معتبر

خود از انسداد خارج شود و تکلیف خود را مشخص کند، بنابراین حاکمیت به عقل سپرده شده و حکم حاصله منجزیت و معذرت برای عقل ایجاد می‌کند و رابطه این دو را با عقل‌گرایی در گذشته ذکر کردیم. البته این مورد که اصولیون ظنون باطل را حجت ندانسته‌اند، دال بر محدود کردن اختیار و حریت فکر و اندیشه نیست، چرا که ظنون باطله از مصادیق فکر و اندیشه نیستند. مانند قیاس مستنبط‌العله - احتمال خطای آن فراوان است - که محدود‌کردنشان به معنای محدود کردن اندیشه معتبر و موثق نیست. گروهی از اصولیون متأخر همچون مرحوم «میرزای قمی» و پیروان او، طرفدار انسداد باب علم و علمی هستند؛ یعنی معتقدند نسبت به بیشتر احکام فقه، هم باب علم و هم باب علمی به روی ما بسته است؛ بنابراین، به حکم عقل، چاره‌ای جز رجوع به ظن مطلق نداریم (فرجی ۱۳۸۹ / ۲ / ۴۷). به هر روی، از آنجا که تقریر آخوند از دلیل انسداد متداول‌تر است، مقدمات دلیل انسداد را بر تقریر آخوند می‌آوریم: مقدمه اول: ما به ثبوت تکالیف فعلی علم اجمالی داریم؛ مقدمه دوم: باب علم و علمی بسته است؛ مقدمه سوم: عدم امتثال آنها به طور مطلق جایز نیست؛ مقدمه چهارم: احتیاط واجب نیست، بلکه به اجمال جایز هم نیست؛ مقدمه پنجم: ترجیح مرجوح بر راجح قبیح است. در این شرایط عقل مستقلاً به لزوم اطاعت ظنی نسبت به آن تکالیف حکم می‌کند و گرنه لازم می‌آید که یا این تکالیف مورد اهمال قرار گیرد یا احتیاط در اطراف این علم واجب باشد، یا در هر مسئله‌ای به اصل جاری در آن رجوع شود یا در آن تقلید شود یا در شرایطی که امتثال ظنی ممکن است به اطاعت شکی و وهمی بسنده شود (ذهنی، ۱۳۶۶؛ تحریرالفصول / ۴ / ۳۵۱). در واقع نظر آخوند این است که عمل به ظن بهتر از عمل به این مواد مذکور است. باید در هر مسئله‌ای به اندازه توان در آنچه دخالتی در وثوق یا منع از وثوق دارد، تفحص کرد؛ اگر علم حاصل آمد که همان، وگرنه خواهیم دانست که باب علم در آن مسئله منسد است و عمل به ظن در آن برای ما جایز است ظن مطلق، نزد شارع حجت نیست؛ بنابراین، متابعت از آن فقط در صورتی درست است که عقل به آن حکم نماید و این همان مصداق بارز تعقل و خردگرایی است که عقل بشر خود درستی ظنی را حکم و حکمی را تشریح کند، زیرا در غیر این صورت لازم می‌آید اکثر احکام الهی که مبتنی بر ادله ظنی است، متروک شود (ذهنی، ۱۳۶۶؛ تشریح‌المقاصد / ۲ / ۲۲۲ و ۲۲۳).

در نتیجه: در شرایط انسداد، عقل اختیار دارد، خود را از بلا تکلیفی خارج کند، ولو به وسیله ظن.

اماره

اماره؛ دلیلی است که به لحاظ حکمیت و کاشفیت ظنی آن از واقع، معتبر دانسته شده است؛ در صورتی که دلیل قطعی و یقینی بر اعتبار آن وجود نداشته باشد، حجیت ندارد؛ هر چند ظن حاصل از آن قوی باشد. به این معنا که ظن نوعی برآمده از اماره، همچون علم، حجتش مرده شده است؛ البته با این تفاوت که حجیت علم، ذاتی است، اما حجیت ظن، جعلی و اعتباری است. اماره به لحاظ اعتبار کننده آن به اماره شرعی و عقلی تقسیم می‌شود. اعتبار کننده اماره

شرعی - مانند خبر واحد شارع است و اعتبار کننده اماره عقلی - مانند ظن انسدادی بنا بر قول به حجیت آن از باب حکم عقل - عقل است (فرجی، ۱۳۸۹ / ۲ / ۳۹ - ۴۱؛ جوادی، ۱۳۸۶ / ۱ / ۳۳۰). دلیل "حجیت اماره"، بناء عقلا و اجماع است مانند اصالت صحت و چون اماره دلیل لفظی نیست بر اصل، تقدم به نحو ورود یا تخصیص و غیره دارد نه به نحو حکومت (موسوی، ۱۳۷۹ / ۱۳ / ۱۵). بنا بر این: اماره عقلی، مقابل اماره شرعی و عقلا است و به اماره‌ای گفته می‌شود که اعتبار کننده آن عقل است، مانند: ظن انسدادی بنا بر حکومت، که عقل به حجیت آن حکم می‌کند. اماره‌ای است که معتبر (اعتبار کننده) آن، عرف عقلاست و شرع نیز یا آن را به صراحت امضا کرده یا دستکم از آن منع نکرده است، مانند ظواهر کلام، که عقلا آن را حجت می‌دانند و به آن عمل می‌کنند و شارع نیز این بنای عقلایی را امضا کرده است (جوادی، ۱۳۸۶ / ۱ / ۳۳۰). به علاوه ظن به خودی خود اعتبار ندارد و باید به قطع و یقین منتهی شود که به آن ظن معتبر یا ظن خاص می‌گوییم (فرجی، ۱۳۸۵ / ۱۹۴). به این نتیجه می‌رسیم که عقلا و عقل آنها تاحدی در اصول حاکمیت دارند که می‌توانند ظن را اعتبار کنند و شارع نیز به آنها اعتماد دارد که به خطا نمی‌روند.

ظاهر

حجیت ظواهر، دلالت ظاهر اگر در جمله‌ای دو یا چند تفسیر مختلف، محتمل باشد، اما یکی از آن معانی به ذهن غالب باشد (فرجی، ۱۳۸۵ / ۷۳). هرگاه عقل انسان دریابد که یک لفظ برای معنایی وضع شده است، این علم به وضع، بنا بر بنای عقلا، سبب ظهور لفظ در آن معنا می‌شود (سبحانی، ۱۳۸۰ / ۲۵). ظواهر جزو ظن نیستند که برای حجیت آنها نیاز به اعتبار دارند، آن محاورات عرفی و سیری عقلاست (موسوی، ۱۳۶۳ / ۲ / ۹۴؛ محمدی، ۱۳۸۵ / ۳ / ۲۸۶) و تنها دلیل موجود برای حجیت ظواهر همین سیری عقلاست نه کتاب و سنت (محمدی، ۱۳۸۵ / ۳ / ۲۸۵). شارع مقدس نیز که رئیس عقلاست، به این اصل عمل می‌کند (همانجا، ۲۸۹). بنای عقلا در محاورات این است که بنا بر یک دلیل عقلی (نه وضعی) باید از ظاهر الفاظ متکلم پیروی کرد، چون آن کلام بنا بر اختیار متکلم صادر شده و دلالت بر غرض او دارد (موسوی، ۱۳۷۲ / ۱ / ۲۳۹)، پس حجیت ظاهر بنا بر دلیل عقلی است. مکلف هیچ عذری نسبت به عمل بر خلاف ظاهر ندارد. سیره و طریق عقلا این است که برای تشخیص مراد متکلم به ظواهر توجه کرده‌اند و در صورت قطع و یقین باید تبعیت کنند، چون شارع مقدس در این باب طریق جدید یا اختراع نکرده و به همین سیره عمل می‌کند. در ضمن عدم مخالفت با ظاهر از بدیهیات و ضروریات است (ذهنی، ۱۳۶۶؛ تحریر الفصول / ۴ / ۱۷۹). در کتاب «اصول الفقه» آمده است:

«فی ان اللفظ الذی قد احرز ظهوره هل حجة عند الشارع فی ذلك المعنی فیصح ان

یحتج به المولی علی المكلفین و یصحان یحتج به المكلفون»

ظهور ظاهر حاصل ظن فعلی شخص نیست، بلکه ظن نوعی و شأنی است
(محمدی، ۱۳۸۵ / ۳ / ۲۸۹).

بنابراین مفهوم ظهور کاشفیت از ظاهر در ذات کلام است که مراد متکلم است و ظن به مراد را افاده می‌کند، ولو برای این شخص مفید معنا نباشد (همانجا / ۲۸۹). در نتیجه: اصول فقه تا آن حد برای ادراک عقلا ارزش قائل شده که حجیت ظاهر کلام را بسته به ادراک عموم عقلا کرده است. عمل به ظاهر منجزیت و معذوریت را به دنبال دارد (مگر خلاف آن را با قرین مشخص کرده باشد).

مفهوم

مفهوم؛ حکم غیر مذکور برای موضوعی غیر مذکور در کلام اما مستخرج از منطوق آن کلام و دلالت آن از نوع دلالت التزامی بین به معنای اخص است (فرجی، ۱۳۸۵ / ۷۳). منطوق مقابل مفهوم آمده و چنین تعریف شده است «معنایی که به طور مستقیم به ذهن می‌رسد» و مفهوم یعنی «معنایی که از آن فهمیده می‌شود» و لازمه معنای اصلی جمله است. در جمله به آن تصریح نشده، ولی از آن فهمیده می‌شود و لازمه معنای اصلی جمله است (قاضی، ۱۳۸۵ / ۱۴۷؛ موسوی، ۱۳۶۳ / ۱ / ۴۲۴). فهمیدن همیشه حاصل واکنش ذهنی است. شایان ذکر است، از این تعریف چنین استنباط می‌شود که ذهن در منطوق حالت منفعل دارد و در جایگاه مفعول است که معنا به طور مستقیم به ذهن می‌رسد، اما در تعریف مفهوم، عقل فاعل فهم معنای اصلی است و این وجود حریت و اختیار عقل در فهم مفهوم را می‌رساند.

حجیت مفهوم، به معنای اعتبار مفهوم قضایا (در مقابل منطوق آن) برای گوینده و شنونده در محاورات عرفی و عقلایی و صحت استناد به آن است. مفهوم با انتفای حکمی که بر شرط معلق شده، به طوری که انتفای شرط دلالت بر انتفای آن دارد نه شخص حکم مزبور چه آن که بدیهی و ضروری است، حکم با انتفای شرط عقلاً منتفی شده (ذهنی، ۱۳۶۶؛ تحریر الفصول / ۳ / ۱۶۳۳). شرط عمومی تحقق مفهوم که وجود آن در همه انواع مفهوم مخالف ضرورت دارد، این است که میان حکم از یک سو و شرط و وصف یا غایت از یک سو رابطه علیت انحصاری وجود داشته باشد (قاضی، ۱۳۸۵ / ۱ / ۱۸۱). این رابطه یک نوع عملیات ذهنی یا علیت ذهنی است که درک می‌شود، پس این عقل بشر است که رابطه را کشف و برقرار می‌کند.

در نتیجه: میانی که ذکر شد بر اساس بدیهیات و دلایل عقلانی استنتاج شده و این مطلب نشان می‌دهد که در شرع به عقل تا این حد میدان داده شده که منطوق شرعی را بر اساس ادراک خود تبیین کند و حتی در این زمینه اصول و قواعدی بنا کند و تمام ادراک او از ظواهر بر او حجت باشد و اگر این ادراکات به خطا رفت، معذور باشد. همان‌طور که در گذشته ذکر شد، حجیت و معذوریت برای محصول اندیشه از لوازم تحقق حریت اندیشه است.

تخطئه

تخطئه، مقابل تصویب و در لغت، به معنای نسبت دادن خطا به کسی، و در اصطلاح، به معنای احتمال خطای مجتهد در دستیابی به حکم واقعی - عدم اصابت به حکم واقعی - است. علمای

امامیه معتقد به تخطئه و بر این باورند که خداوند متعال برای هر واقعه ای یک حکم واقعی دارد که در لوح محفوظ در حق همگان - چه عالم، چه جاهل، چه مسلمان و چه کافر - ثابت است و همه ما به همان واقع مکلفیم و امارات نیز طریقی به واقع هستند، اما استنباط مجتهد گاهی مطابق آن حکم واقعی بوده و او "مصیب" است، که در این صورت، حکم واقعی در حق مجتهد و مقلدان وی منجز است، و گاهی هم رأی مجتهد بر خلاف واقع بوده و او "مخطیء" است، که در این صورت او و مقلدانش معذورند (ذهنی، ۱۳۶۶؛ تحریرالفصول ۶/ ۱۲۸۶-۱۲۸۸).

شعار علمای شیعه که تخطئه را پذیرفته اند، این است: "للمصیب اجران و للمخطیء اجر واحد"؛ یعنی مجتهدی که در اجتهاد خود به حکم واقعی دست می‌یابد دو پاداش دارد، اما مجتهدی که با وجود به‌کارگیری تمام سعی خود، به حکم واقعی نمی‌رسد، فقط یک پاداش دارد (فرجی، ۱۳۸۵/ ۱۸۵). از آن جهت که حجیت برای قطع، ذاتی است، هیچ راهی برای طرد قطع حاصل وجود ندارد، ولو خلاف واقع باشد. همچنین در مبحث قطع ذکر شد؛ قطع حجیت، طریقت ذاتی، منجزیت و معذرت دارد (فرجی، ۱۳۸۹/ ۲/ ۴۲-۴۴).

در نتیجه: این منجزیت و معذرت فتوای مجتهد مخطیء از لوازم اجتهاد است. همچنین از لوازم اصلی اندیشه‌ورزی در دستگاه استنباط احکام شرعی محسوب می‌شود - بحث آن در مبحث قطع گذشت - که مجتهد بدون ترس و با مصونیت تام اقدام به اجتهاد و تفحص علمی می‌کند.

اختیار مقلد در انتخاب مرجع تقلید

این امر برای هر مکلف شیعه جایز است، البته متاخران قائل به تقلید از اعلم شده‌اند که این امر نیز خارج از مقاله ما نیست. تشخیص اعلم به مکلف واگذار شده و او در این امر، آزاد و مختار است و این به دلیل بنای عقلای عالم است. مکلف هر مرجع تقلیدی را که اعلم تشخیص دهد، عمل و احترام به این قطع لازم است حتی بر خود قاطع و نمی‌تواند با این قطع بی‌دلیل مخالفت کند یا در برخی از احکام از دیگری تقلید کند - مگر در موارد خاص - و با قطع خود مخالفت کند (ذهنی، ۱۳۶۶؛ تحریر اصول فقه ۲۲۲-۲۲۴؛ موسوی، ۱۳۶۳/ ۲/ ۵۵۰).

بنای عقلا

بنای عقلا، به معنای روش و سلوک عملی خردمندان بر انجام دادن یا ترک کاری بدون دخالت و تأثیر عوامل زمانی، مکانی، نژادی، دینی و گروهی است (جوادی، ۱۳۸۶/ ۹/ ۴۷۸؛ محمدی، ۱۳۸۵/ ۳/ ۳۲۷). در نتیجه: این تعریف از سلوک غیر خردمندان دوری جسته چون پشتوانه عقلی ندارد، پس بنایی که عقلاً اعتبار شده معتبر است. حجیت، به معنای صحت استناد به ادله معتبر شرعی (قطع، اماره و اصل عملی) و درستی عمل بر طبق آنهاست (سبحانی، ۲۰۹/ ۱۳۸۰). از این تعریف به این نتیجه می‌رسیم که عقل آزادانه می‌تواند اصول و قواعدی را برای خود وضع کند، مگر خلاف آن به وسیله شرع بنابر وجود مصلحت یا حکمی

بهبتر ثابت شود. «مرتکبات عقلایی» یعنی آن احکام عقلایی که در ژرفای ادراک و فطرت خردمندان وجود دارد، هرچند بر طریق آن سلوک عملی ندارند. "صدر" بر این استدلال خرده گرفته که منشأ بنای عقلا همیشه امر فطری و عقلانی نیست تا شارع با عقلا هم‌مسلك باشد، بلکه گاه ممکن است ناشی از عواملی غیر عقلی باشد. به علاوه، ممکن است شارع برای اتخاذ طریقی عقلانی‌تر از روش عقلا بلابنای عقلا مخالفت کرده باشد (رک: صدر، ۱۹۷۸: الحلقه الثانیه / ۱۶۲؛ حکیم طباطبایی، ۱۴۱۴ / ۳ / ۲۷۵ - ۲۷۶). عدم ثبوت مخالفت را در صورتی دلیل حجیت بنای عقلا می‌شمارد که بنای مزبور ناشی از مرتکبات فطری عقلا باشد، بنابراین همان طور که در ابتدای این مبحث ذکر شد سلوک خردمندان شرط حجیت بنای عقلا است در غیر این صورت شارع آن را امضا نمی‌کند. همه اینها به امر عقلایی ثابت در نزد همه عقلا باز می‌گردد و این واضح است. و بر اساس قاعده دفع ضرر محتمل همچنین از اطلاق بنای عقلا در عبارات ایشان، و نیز استدلال به اینکه اگر امارات عقلایی جریان نیابد، نظام زندگی بشر مختل می‌شود.

وجوب شرعی مقدمه امر واجب

مراد از مقدمه واجب، ثبوت ملازمه شرعی بین حکم واجب و مقدمه آن است؛ به این بیان که در ملازمه عقلی میان وجوب شیء و مقدمه آن تردیدی نیست؛ برای مثال، عقل میان رفتن به بام ساختمان بلند و لزوم استفاده از وسیله بالابر مناسب برای این کار، ملازمه می‌بیند، اما سخن درباره ملازمه شرعی میان واجب و مقدمه آن، مانند نماز و وضو است که آیا وجوب شرعی نماز به وضو نیز سرایت می‌کند تا وضو هم به عنوان مقدمه، واجب باشد یا نه (مظفر، ۱۳۸۱ / ۱ / ۴۵۱؛ موسوی، ۱۳۷۶ / ۲ / ۹۰). مشهور علما، همچون مرحوم "آخوند خراسانی" معتقدند ذات مقدمه، بدون قید و شرط واجب است (ذهنی، ۱۳۶۶؛ تحریرالفضول / ۲ / ۷۲۸).

در نتیجه: چون این امر از بدیهیات عقلی و از روش‌های عقلانی منطقی ثابت شده - و همان طور که در تعاریف اندیشه‌ورزی آمده است - تحقق حقیقت منوط به عدم مخالفت با روش‌های عقلانی منطقی است. همین امر نیز در این اصل فقهی جاری است.

ترتیب

به معنای اجتماع دو حکم فعلی در موضوع واحد یا اجتماع دو حکم فعلی در دو موضوع در یک زمان است، به گونه ای که مکلف قادر به امتثال هر دو باهم نیست و این در جایی است که یکی از دو حکم، مطلق و دیگری مشروط به عصیان حکم مطلق یا مشروط به بنای مکلف بر عصیان حکم مطلق باشد و جمع بین آن دو ممکن نباشد. در این صورت عقل طبیعتاً حکم می‌کند آن امری که سود بیشتری یا ضرر کمتری دارد، انجام شود. در صورت انجام اهم، فقط اهم مطلوب است و مطلوبیت مهم مشروط به عدم اهم است. اگر اهم را به عمل آورد هم صحیح است و هم از جهت ترک مهم معذور است، پس صدور امر ترتیبی در نظر عقل محال نیست

(مظفر، ۱۳۸۱ / ۱ / ۵۴۵ - ۵۴۹؛ ابراهیمی، ۸۳/۱۳۸۱ و ۸۴؛ حسینی، ۱۳۷۹ / ۳ / ۵۳۴). از این مبحث در اصول فقه با عنوان مستقلات عقلی بحث شده است. در نتیجه: در اصول فقه به عقل این آزادی و اختیار داده شده که براساس ارتکازات و طبیعت خود بتواند یک قاعده عقلی را بنا کند که در حل مسائل فقهی و هم در اثبات سایر قواعد فقهی به آن تمسک می‌شود.

امر به شیء مقتضی نهی از ضد

این امر با دلایل عقلی و لفظی ثابت و در دلالت آن به ضد عام و خاص اختلاف است. متسالم بین اصحاب است امر به شیء مقتضی نهی از ضد عام است، اما مشهور گفتند: امر به شیء مقتضی نهی از ضد خاص نیست. هر جا شارع مقدس امر به شیء نمود، عقل از ضد آن نهی می‌کند. شاید بتوان این مطلب را هم استفاده کرد که عقل در اینجا کاشف حکم شرع نیست، بلکه حکم از آن خود عقل است، یعنی عقل این را از مصادیق اجتماع نقیضین می‌داند، نظریات عقلی مقدمیت و تلازم هر دو از نظریات معتقدان اقتضا، در بحث ضد هستند (مظفر، ۱۳۸۱ / ۱ / ۵۲۳ - ۵۲۹؛ ابراهیمی، ۸۶/۱۳۸۱ و ۸۵).

در نتیجه: این اصل از بدیهیات عقلی است، چون از مصادیق اجتماع نقیضین است که به صورت بدیهی عدم امکان آن نزد عقلا روشن و اعتقاد به بدیهیات از حقوق مسلم و انکارنا پذیر عقل است.

امتناع اجتماع امر و نهی

امتناع اجتماع امر و نهی از ملازمات عقلیه غیر مستقل است که این بحث فروع متعددی دارد (مظفر، ۱۳۸۱ / ۱ / ۵۶۰)، از جمله اینکه آیا اجتماع به سوء اختیار مکلف بوده یا نه و آیا مندوحه در مقام وجود دارد یا ندارد. علما با استدلال عقلی بر این فروع بحث می‌کنند (فرجی، ۱۳۸۹ / ۲ / ۲۶۸ - ۲۷۲ و ۳۰۰ - ۳۰۳). اگر اجتماع امر و نهی، امری (در مقام جعل) باشد، همگان معتقد به امتناع آن هستند و در حقیقت، این از موارد تعارض دلایل شمرده می‌شود که از بدیهیات عقلی است. این اجتماع در اضطرار اختیاری یا غیر اختیاری است. حکم به معذوریت اوامر اضطراری، تنها شامل اضطرار غیر اختیاری می‌شود. پس انجام مأمور به اضطراری در این صورت، مجزی است. در حدیث رفع آمده: رفع عن امتی ما اضطر و الیه... و عقل نیز، مضطر را در مخالفت معذور می‌بیند (ابراهیمی، ۱۳۸۱ / ۸۱ - ۸۳)، اما بر اساس قاعده عقلی «الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار» (که این قاعده در مواردی همچون تجری، اجتماع امر و نهی و ترتب در علم اصول به کار می‌رود و در فقه نیز برخی از مشکلات از طریق این قاعده حل می‌شود و کاربرد این قاعده در جایی است که مکلفی با اختیار خویش کاری انجام دهد که در اضطرار افتد و به سلب اختیار از خود منجر شود) اصولیون بر این اعتقادند که این اضطرار با مسئول بودن او در نظر عقل و شرع منافات ندارد (فرجی، ۱۳۸۹ / ۲ / ۳۰۵).

اجزا

بر کفایت امتثال امر واقعی ثانوی یا امر ظاهری از امتثال امر واقعی اولی اطلاق می‌شود. مرحوم مظفر، معتقد است مسئله از جنس ملازمات عقلی است؛ چراکه می‌خواهیم ملازمه میان حکم اضطراری و حکم اولی را دریابیم. زمانی که امر ساقط می‌شود موجبی برای ایجاد ثانی آن نیست، از آن رو که لازمه این بیان طلب حاصل است که عقلاً قبیح محسوب می‌شود، یعنی به انجام رساندن ماموریه که موجب سقوط تکلیف شرعی ادا شده به بیان دیگر امتثال امر پس از اتیان آن غیر معقول است، مشهور علمای امامیه، بر طبق مبنای طریقت و تخطئه، به عدم اجزا در امارات حکم کرده‌اند، هر چند تفصیل‌های گوناگونی ارائه داده‌اند (مظفر، ۱۳۸۱/ ۴۳۵/۱-۴۴۰؛ ابراهیمی، ۸۷/۸۶/۱۳۸۱) ارتباط طریقت و تخطئه با خردورزی را در گذشته ذکر کردیم، همچنین در این مبحث شاهد منجزیت، تلازم عقلی و حکم بدیهی عقل به تحصیل حاصل هستیم که آنها را مفصل توضیح داده‌ایم (فرجی، ۱۳۸۹/ ۳۰۵/۲).

نتیجه‌گیری

از مجموع مباحث فوق اثبات موارد زیر در اصول فقه حاصل می‌شود:

۱. به عقل اختیار و آزادی در حد متعالی عقلانی داده شده است و عقل در طول منابع دیگر استنباط، دارای حاکمیت و اعتبار است؛
۲. حاکمیت عقل تا حدی است که می‌تواند اصولی را بنا کند که حجیت خود و حجیت اصول و قواعد دیگر را نیز اثبات کند؛
۳. اندیشه عقلانی و منطقی بشر حجیت و طریقت برای او ایجاد می‌کند و به دنبال تحقق این موارد منجزیت و معذوریت نیز حاصل می‌شود. پس شرع مقدس اسلام در باب استدلال و استنباط عقلانی تأکید فراوانی بر اندیشه‌ورزی و عقل‌گرایی کرده و به عقل برای جولان، میدان وسیعی داده و نیز آن را تحریک و تشویق به خردورزی و تعقل کرده است، مانند این بیان امیرالمومنین (علیه‌السلام) در خطبه ۱، باب ۳۷ می‌فرماید:

«... لیثروا لهم دفائن العقول و یستادوهم میثاق فطرته ...»

۴. اگر در اصول فقه، ظنون غیر معتبر چون قیاس از فهرست حجیت خاج شده‌اند، آن هم به پشتوانه دلیل عقل و ارشاد نقل صورت گرفته است. در نهایت می‌گوییم که اصول فقه مانند منطق، راهی برای درک درست و روش تحقیق موثق است که هر آنچه را رنگ و بوی عقلانی و منطقی دارد، جذب و غیر آن را دفع می‌کند.

منابع

۱. ابراهیمی، ابراهیم (۱۳۸۱). مبادی فقه و اصول، دانشگاه اراک.
۲. اصفهانی، محمد حسن (۱۴۲۹ ه.ق). *نهایه الدرايه*، موسسه آل بيت الاحياء تراث، چاپ دوم.
۳. انصاری، حسین (۱۳۸۸). *اندیشه در اسلام*، مرکز تحقیقات دارالفنون، تهران.
۴. انوری، حسن (۱۳۸۷). *فرهنگ بزرگ سخن*، انتشارات سخن، تهران، چاپ ششم.
۵. امامی، سید حسن (۱۳۷۲). *حقوق مدنی*، اسلامیه، تهران، چاپ سوم.
۶. امینی، علیرضا؛ گرجی، ابوالقاسم (۱۳۸۹). *تحریر اصول فقه مظفر (سمت)*.
۷. بروجردی، محمد تقی (۱۳۶۴). *نهایت الافکار*، تقریرات عراقی، قم موسسه اسلامی تابع جامعه مدرسین قم.
۸. بهرامی، حمید (۱۳۸۸). *قواعد فقه*، دانشگاه امام صادق.
۹. بیات عبدالرسول، (ناظر اثر) (۱۳۸۱). *فرهنگ واژه‌ها*، بنیاد فرهنگی و اندیشه دینی، قم.
۱۰. جوادی، سعید؛ صدر، احمد؛ فانی، کامران؛ خرماهی، بهالدین و یوسفی، حسن (به عنوان ناظران اثر)، (۱۳۷۵). *دایرةالمعارف تشیع*، انتشارات شهید سعید محبی
۱۱. جی. ایچ. آر. پارکینسن (۱۳۸۱). *عقل و تجربه از نظر اسپینوزا*، ترجمه محمدعلی عبدالهی، قم، انتشارات بوستان کتاب.
۱۲. حر عاملی، محمد بن الحسن (۱۴۰۳ ه.ق). *وسائل الشیعه*، تهران، المکتبه الاسلامیه، چاپ ششم.
۱۳. حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۶۲). *دروس معرفت نفس*، تهران علمی فرهنگی.
۱۴. حسینی نژاد، سید اکبر (۱۳۸۷). *تلخیص اصول فقه*، عالمه، قم.
۱۵. حسینی حائری، محمد (۱۴۱۳ ق). *دایرةالمعارف شیعه عامه*، موسسه الاعلمی المطبوعات، بیروت.
۱۶. حسینی دشتی سید مصطفی (۱۳۷۹). *دایرةالمعارف جامع اسلامی*، آرایه، چاپ سوم.
۱۷. حکیم طباطبایی محمد سعید (۱۴۱ ه.ق). *المحکم فی اصول فقه*، قم.
۱۸. خراسانی، محمد کاظم (۱۴۲۹ ه.ق). *کفایه الاصول*، موسسه آل بيت الاحياء تراث، چاپ سوم.
۱۹. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۲). *لغت‌نامه*، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اول دور جدید.
۲۰. ذهنی تهرانی، سید محمد جواد (۱۳۶۶). *تحریرالفصول*، حاذق، اول پاییز.
۲۱. ذهنی تهرانی، محمد جواد (۱۳۶۶). *تشریح المقاصد شرح فارسی بر رسائل*، حاذق، چاپ دوم.
۲۲. زراعت، عباس (۱۳۸۹). *ترجمه و تبیین اصول فقه*، پیام نور آوران، قم، چاپ سو
۲۳. سبحانی، جعفر (۱۳۸۰). *ترجمه و شرح الموجز*، مترجمه مسلم قلیپور گیلانی، قم - معصومی.
۲۴. ----- (۱۳۸۶). *فرهنگ معارف اسلامی*، شرکت مؤلفان و مترجمان ایران، چاپ دوم.
۲۵. شریف‌الرضی، محمد بن حسین (گردآور) (۱۳۸۹). *نهج البلاغه علی بن ابی طالب (ع)*، موسسه نشر شهر
۲۶. طوسی، محمد حسن (۱۴۱۷). *مطبعة ستاره*، قم.
۲۷. صادقی، هادی (۱۳۸۳). *درآمدی بر کلام جدید*، قم، نشر سپهر، چاپ دوم.
۲۸. صدر، محمدباقر (۱۹۷۸). *دروس فی علم اصول*، بیروت
۲۹. ----- (۱۳۵۹). *علم اصول*، مترجم نصرالله حکمت، امیرکبیر.
۳۰. عباسی، محمد مسعود (۱۳۹۰). *ترجمه و شرح فرائد الاصول*، دارالعلم، قم.
۳۱. فرجی، حمید (۱۳۸۹). *شرح مختصر و جامع اصول فقه*، علامه محمد رضا مظفر، خرسندی.

۳۲. ----- (۱۳۸۵). قواعد اصول فقه، بهنامی، تهران، چاپ دوم.
۳۳. فولکیه، پل (۱۳۷۰). ما بعد الطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۳۴. قافی، حسن و شریعتی سعید (۱۳۸۵). اصول فقه کار بردی، پژوهشکده حوزه و دانشگاه
۳۵. کاظمی خراسانی، محمدعلی (۱۳۷۴). فوائداصول، انتشارات اسلامی تابع جامعه مدرسین قم.
۳۶. گرجی، ابوالقاسم (۱۴۱۷). مقدمه العده فی اصول الفقه، انتشارات دانشگاه تهران.
۳۷. محقق داماد، مصطفی (۱۳۸۱). مباحثی از اصول فقه، مرکز نشر علوم اسلامی، چاپ دوم.
۳۸. محمدی، ابولحسن (۱۳۷۳). مبانی استنباط، دانشگاه تهران.
۳۹. محمدی، علی (۱۳۸۵). شرح اصول فقه، دارالفکر، قم، چاپ نهم.
۴۰. مطهری، مرتضی (۱۳۷۲). پیرامون جمهوری اسلامی، انتشارات صدرا.
۴۱. ----- (۱۳۷۷). آشنایی با علوم اسلامی، انتشارات صدرا.
۴۲. مظفر، محمدرضا (۱۳۸۱). ترجمه اصول فقه، ترجمه غرویان، محسن، دارالفکر.
۴۳. معین، محمد (۱۳۸۱). فرهنگ فارسی، امیرکبیر، چاپ هشتم.
۴۴. موسوی خمینی، روح الله (۱۳۷۲). انوار هدايت فی تعلیق علی کفایت، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (قده).
۴۵. موسوی خمینی، روح الله (۱۳۶۳). تهذیب الاصول، تألیف جعفر سبحانی، اسلامی تابع جامعه مدرسین قم.
۴۶. موسوی خمینی، روح الله (۱۳۷۶). تنقیح الاصول، تألیف تقوی اشتهاردی، حسین، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (قده).
۴۷. موسوی، کاظم (۱۳۸۱). دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، تهران، انتشارات دایرهالمعارف بزرگ اسلامی.
۴۸. نوربخش گلپایگانی، مرتضی (۱۳۸۰). واژگان علوم اجتماعی، تهران، بهینه.
۴۹. یوسفی، حسین (۱۳۸۶). فرهنگ عربی به فارسی، دانشگاه مازندران.
۵۰. آزمند، علیرضا www.shadbodan.parsiblog.com سایت همه چیز درباره تکنولوژی فکر