

نراقی و

پیش شرط‌های اجتهاد

احمد مبلغی

بررسی شرایط اجتهاد به سه دلیل اهمیت و ضرورت می‌یابد:

۱. دانش فلسفه فقه در سال‌های اخیر به نحو گسترده‌ای مورد توجه قرار گرفته است و به نظر می‌آید که با گذشت زمان نقش و اهمیت این دانش نیز بیش از پیش روشن گردد و مطالعات جدیدی پیرامون آن شکل گیرد. قسمت‌های مهمی از این دانش را باید آن دسته از مباحث دانست که در تکون اجتهاد و تحقق یابی آن تاثیر می‌گذارند؛ مباحثی که بخش بزرگی از آن در سایه عنوان شرایط اجتهاد جای می‌گیرد.

۲. امروزه اجتهاد با حجم گسترده‌ای از موضوعات تازه و بی‌سابقه در حافظه تاریخی خود روبرو است. موضوعاتی که اولین گام در استنباط و تبیین احکام آن‌ها، شناخت آن‌ها است. در واقع تنها دهلیزی را که فقه می‌تواند برای دستیابی به احکام این مسایل بپیماید، شناخت و آشنایی عالمانه از آن‌ها می‌باشد. با توجه به این ویژگی، می‌توان دامنه مهارت‌های پیش‌نیاز برای فقه را افزایش داد و پای دانش‌های دیگری را نیز در جرگه علوم مورد نیاز فقه - البته در عرصه موضوع شناسی و نه حکم شناسی - گشود.

طرح و بررسی سؤالاتی که تکاپوی پاسخ‌گویی به این مباحث را در آستین دارد، در محدوده و حوزه مبحث پیش فرض‌های اجتهاد جای می‌گیرد.

۳. طرح شرایط اجتهاد، بازبینی و بازنویسی آن از این جهت نیز ضروری است که در واقع اجتهاد کوششی است برای صعود به یک قله. اگر این مسیر را بدون فعال ساختن توجه به شرایط آن بپیماییم یا اصلاً در دستیابی به قله ناتوان خواهیم ماند و یا با اتلاف و هدردهی بی‌مورد توان و ظرفیت‌های خود، دیرتر از زمان لازم در صعود به قله موفق خواهیم گشت گاه این اتلاف از چارچوب عملیات فردی اجتهاد خارج می‌گردد و جنبه‌ای

تاریخی می‌یابد برخی از متون متورم فقهی را که به صورت بی‌نتیجه‌ای به فقه پرداخته‌اند باید از این دست دانست محصول این نوع تلاش‌ها هم اتلاف وقت نویسنده بوده است و هم اتلاف وقت کسانی که مجبورند در تبعیتی تاریخی این راه‌ها را باری دیگر بپیمایند.

باید اذعان نمود که مبحث شرایط اجتهاد، به رغم اهمیت و تاثیرگذاری به حاشیه رفته است و متناسب با نقش و کارکردی که دارد، دیگر مورد توجه قرار نمی‌گیرد.

نخستین گام در مطالعه پیش‌نیازها و شرایط اجتهاد، گردآوری ادبیات غنی و برآمده از نظریات تاریخی و تحولاتی فکری رخ داده در دوران‌های گذشته در مورد اجتهاد و شرایط آن می‌باشد. نگاهی از دل تاریخ به امروز و موشکافی نظریات پرارجی که در گذشته توسط افرادی همچون نراقی تبیین شده است، پیش شرط اصلی در مطالعه پیش شرط‌های اجتهاد می‌باشد.

شروط اجتهاد

۱- موضوع شناسی:

با رشد روزافزون دانش‌ها و شکل‌گیری حوزه‌های تخصصی علوم و نتایجی که در شکل‌گیری موضوعات نو و روابط پیچیده برجای نهاده‌اند، وضعیت‌ی جدید و چالش برانگیز فراروی اجتهاد پدید آمده است. این وضعیت از فقیهان می‌خواهد تا بخشی از تلاش موضوع شناسانه خود را که به حوزه‌های تخصصی همچون علوم اجتماعی و سیاسی، اقتصاد، پزشکی و... مربوط می‌شود، از اندیشمندان این عرصه‌ها دریافت نمایند.

پرسش این است آیا واقعا مراجعه به متخصصان علوم برای شناخت پاره‌ای از موضوعات به مثابه یک شرط در اجتهاد تلقی

اصل موضوع؛ ۲. شرع برای دستیابی به شناختی از حدود و ثغور آن. حال اگر بپذیریم که امروزه بانسلی از موضوعات روبرو شده ایم که نه شرعی و مخترع شارع و نه به معنای مورد اشاره قدما عرفی و نه محصول مشترک فرایندهای عرفی جامعه و نظر شرع می‌باشند، آیا باز هم مراجع سه گانه بالا می‌توانند پرده از راز موضوعات این چنینی بردارند؟ امروزه چه بخواهیم و چه نخواهیم بانسلی از این موضوعات روبرو هستیم که محصول تکاپو و پویایی علمی دنیای پیرامون می‌باشد. این گروه از موضوعات به رغم تاثیر وسیعی که بر زندگی و سمت و سوی آن می‌گذارند، به شدت تخصصی و دور از دسترس عموم مردم قرار دارند و تنها در حوزه های تخصصی مخصوص به خود می‌توان به ارایه نمایی از آن‌ها نایل آمد.

آنچه پیش از هر سخن به ذهن می‌آید این است که بر اساس آموزه های دینی، منابع استنباط منحصر به کتاب، سنت، عقل و اجماع می‌باشند. آیا با این وجود می‌توان به مراجع دیگری همچون دانش های تخصصی بشری رجوع کرد؟ آیا با این کار به تشریح دست نزده ایم؟ در پاسخ به این پرسش باید گفت که مراجع چهار گانه بالا هنگامی به عنوان مراجعی بی رقیب و نهایی به حساب می‌آیند که ما به دنبال دریافت حکم موضوعات هستیم؛ ولی در اصل موضوع شناسی این انحصار پذیرفتنی نیست. به دیگر سخن پیش از مراجعه به مراجع چهار گانه مشهور برای دستیابی به حکم فقهی یک مساله باید گره از موضوع آن گشود و موضوع آن مسئله را به خوبی شناخت در این نخستین گام که تاثیر تعیین کننده ای نیز در چند و چون حکم مساله بر جای خواهد نهاد، پای دانش موضوع شناسی به میان می‌آید؛ دانشی که باید گفت در پاره ای از موضوعات پیچیده امروزی، معجونی از دانش های تخصصی و حرفه ای را به استخدام می‌گیرد و با بهره گیری از مطالعات آن‌ها نقشی واسطه ای را میان فقه و علم برقرار می‌سازد. در پاسخ به منتقدانی که بر نقش دانش های دیگر در موضوع شناسی اشکال وارد می‌سازند و شبهه تشریح را مطرح می‌نمایند، باید گفت که رجوع به عرف - که از منابع چهار گانه تشریح محسوب نمی‌شود و تنها با استدلالی که فقیهان سامان داده اند آن را مرجعی برای پاره ای از موضوعات قرار داده ایم - نیز چیزی کمتر از بهره گیری از مطالعات دیگر دانش ها نیست و این روند همانگونه که در گذشته در قبال عرف به خوبی

می‌شود؟ در پاسخ باید گفت: طرح نظریه بهره گیری از تخصص های مختلف در موضوع شناسی بر دو پایه استوار است. اگر استدلال بتواند این دو پایه را بنا نماید، نظریه استوار می‌گردد و به اثبات می‌رسد:

یکم. آن که موضوع شناسی را بخشی از فرایند اجتهاد و قسمتی از عملیات استنباط بدانیم؛ اگر موضوع شناسی را بخشی از اجتهاد ندانیم، نمی‌توان از ضرورت مراجعه به پاره ای از تخصص ها به عنوان پیش شرط اجتهاد یاد کرد. به دیگر سخن برای آن نقشی در نظر گرفته ایم که سالبه به انتفای موضوع است. اگر چه مروری در تاریخ اجتهاد گویای آن است که در گذشته این پیش فرض - دست کم برای بسیاری - وجود داشته که شناخت موضوع را خارج از اجتهاد قلمداد می‌کرده اند، با ظهور کاشف الغطاء و نظریه ضرورت اجتهاد در موضوع که او در انداخت^۱ پیش فرض یاد شده به حاشیه رفت و به جزء افرادی که به صورت جسسته و گریخته بر آن روال پای می‌فشرند، بسیاری پذیرفتند که موضوع شناسی در درون عملیات اجتهاد جای دارد و به عنوان بخشی از فرایند استنباط عمل می‌کند.

در این میان نباید از کنار نقش صاحب جواهر و نیز نراقی در فرو ریختن پیش فرض یاد شده بی توجه گذشت. این دو پس از کاشف الغطاء به نظریه اجتهاد در موضوع ابعادی تازه بخشیدند و آن را رشد و رواج دادند. صاحب جواهر پاره ای از موضوعات را اموری نظری و نیازمند بحث و بررسی معرفی نمود^۲ و نراقی نیز عنوان استنباط را نسبت به موضوع به کار برد^۳.

دوم. آن که شناخت پاره ای از موضوعات نو بدون بهره گیری از متخصصان علوم امکان پذیر نیست؛ تا به حال در دیدگاه غالب سه نوع موضوع شناسی با سه مرجع برای آن به رسمیت شناخته شده است: نخست موضوعات اختراع شده توسط شرع که طبعاً مرجع موضوع شناسی آن‌ها شرع به حساب می‌آید. دوم موضوعات عرفی محض. در این دسته، این عرف است که به عنوان مرجع شناخت موضوع عمل می‌کند. سوم موضوعاتی که ذاتاً عرفی هستند، ولی شرع در حدود و قیود و عناصری از آن‌ها دست برده و دخالت کرده است. نسبت به این دسته، همزمان باید از دو مرجع بهره گرفت: ۱. عرف برای باز شناسی

۱. هوالد الايام، ص ۱۹۳.

۲. کشف الغطاء، ج ۱، ص ۶۳.

۳. جواهر الکلام، ج ۷، ص ۴۰۵. لایجوز له ان یقول لاتقلید فی الموضوع لشمول جمیع الادله بهذا الاستنباط ایضاً. (هوالد الايام، ص ۱۹۳)

و بی هیچ مشکل انجام گرفته است، در قبال مجموعه ای از تخصص های مختلف نیز - البته با رعایت چارچوبی که در دانش اصول باید ارایه گردد - می تواند دنبال شود

در اندیشه کلاسیک فقهی سخنی از رجوع به اندیشمندان دیگر دانش ها در میان نیست؛ ولی از دو سده قبل تاکنون نواحی آرام آرام جان گرفته است که می تواند دستمایه ای برای این بحث حساس به حساب آید. نراقی از معدود کسانی است که می توان در سخنان او به این دستمایه برخورد. او می گوید:

دیدن الفقهاء الرجوع فی الموضوعات الی اهل خبیرتها^۴؛
«روش فقها در موضوعات مراجعه به اهل خیره آن ها است.»
از میان معاصرین نیز مرحوم سبزواری به این مقوله حساس نگاه مثبت انداخته است. او می گوید:

ان المرجع فی المعدن اهل الخبرة المعدون لذلك خصوصا فی هذه الاعصار التي اهم الناس بمعرفة هذه الامور و وضع لذلك دروس و مباحث و صار معرفة المعادن و استخراجها من مهام الامور و لاریب فی ان للمعادن مطلقا درجات كثيرة من جهات شتى... لكل منها عالم خبير و مهندس بصير^۵.

در معدن، مرجع، اهل خبره ای است که برای این کار خویش را آماده کرده اند؛ به ویژه در این زمان ها که مردم به شناخت این امور اهمیت می دهند و برای آن درس ها و بحث هایی فراهم آورده اند و شناخت معادن و استخراج آن ها به یکی از امور مهم تبدیل شده است. بی گمان برای معادن از جنبه های گوناگون درجه های وجود دارد که به هر یک از این جنبه ها و درجه ها دانشمندی آگاه و مهندسی بینا اختصاص یافته است.

۲. کلام:

آیا کلام از شرایط اجتهاد است؟ در پاسخ به این سؤال دو دیدگاه جلب توجه می کند:

گروه نخست: کسانی هستند که کلام را به عنوان یکی از علوم پیش نیاز برای استنباط مطرح می کنند و بر وابستگی فقه و استنباط به علم کلام اعتقاد می ورزند. نراقی از این دسته است.

و دلیل اشتراط الکلام توقف الاجتهاد علی اثبات الصانع و النبی و الامام و وجوب اطاعتهم و تعیین الامام و صدق النبی و علی نفی القبیح عنه...^۶

و دلیل شرط بودن کلام در اجتهاد توقف داشتن اجتهاد است به اثبات صانع و پیامبر و امام و ضرورت پیروی از آنان و تعیین امام و راستگویی پیامبر - در ادعای خود - و بر نفی قبیح از خداوند سبحان...

گروه دوم: کسانی هستند که بر عدم دخالت کلام در استنباط تاکید می ورزند و کلام را پیش نیاز استنباط نمی دانند. این افراد در دفاع از اعتقاد خود بر ماهیت اعتقادی کلام اشاره می کنند و می گویند از آن جا که کلام برای تصحیح اعتقادات است، نمی توان از آن انتظار داشت که کارکردی فقهی بیابد.^۷

در پاسخ به استدلال گروه دوم باید یادآور شد که اجتهاد خود بر اعتقادات صحیح استوار است و نمی توان با ایجاد دیواری میان شرایط اعتقادی و فقهی حساب آن ها را از هم جدا نمود. نراقی همین پاسخ را در مقابل آنان ارایه کرده است. او می گوید:

الاجتهاد يتوقف علی تصحیح الاعتقاد^۸.

حقیقت این است اعتقادات کلامی تأثیری بسزا، شگرف و پدیده بر استنباط و فقه بر جای می گذارند. این تأثیر در گذشته مورد بی توجهی واقع شده است و حتی کسانی که بر پیش شرط بودن کلام برای فقه پای می فشرده اند، توجهی جدی به این تأثیر گذاری شگرف نکرده اند؛ چرا که این افراد نیز مباحث خود را کمتر به صورت کاربردی پی می گرفته اند و طرح این مباحث بیش تر همچون شعاری می ماند که در لابلای سطور تاریخ گم شده است و گاه تنها کارکرد آن ها نوعی ارضای ماجراجویی و دقت علمی بوده است در واقع آنچه به خوبی جای خالی آن به چشم می آید، مطالعاتی که است که به جای بسنده کردن به تفتن های علمی، پابر عرصه های عملی می گذارد و با بررسی موردی و مشخص موارد تأثیر گذاری کلام در فقه راهی را بر مجتهدنی می گشاید تا از افقی متفاوت و بانگهای تأثیر گذار رابطه میان کلام و فقه را در استنباط های خود لحاظ دارند. اخیرا اندیشمندان حوزه به این موضوع توجهی ویژه نموده اند و مباحثی تحت عنوان «مبانی کلامی» در فقه رواج یافته است. آنچه که این فرصت و شرایط جدید را پیش آورده است، طرح

۴. مستند، ج ۱، ص ۱۲۱

۵. مهلب الاحکام، ج ۱۱، ص ۴۳۶

۶. مناهج الاحکام والاصول، ص ۲۶۵.

۷. رك: مناهج الاحکام والاصول، ص ۲۶۶.

۸. مناهج الاحکام والاصول، ص ۲۶۶.

نراقی به رغم انکار ناپذیری ضرورت اصول و بی پایگی دلائلی که اخباریان در رد آن ارائه کرده اند، به ردّ پاره ای از این دلائل پرداخته است. وی می گوید:

«ان حدوث هذا العلم بتمام مسائله بعد عصر الاثمه عليهم السلام محل النظر اذ حکم ما لانص فيه و تعارض الادلة و القياس و الاستحسان و الاستصحاب و الناسخ و المنسوخ و امثالها يظهر من الاحاديث وجودها في عصرهم ببعض الوجوه و على حسب ما كانوا محتاجين اليها في ذلك العصر... ثم لو سلمنا حدوث هذه المسائل بعضها او كلا بعد عصر الاثمة (ع) نقول لاملازمة بين حال زماننا و حال زمانهم و حالنا و حال الرواة حتى انهم اذا كانوا مستغنين فنحن نكون مستغنين ايضا»^{۱۴}

ادعای پدیداری این علم باتمامی مسایلش پس از عصر ائمه -علیهم السلام- صحیح به نظر نمی رسد؛ چرا که حکم آنچه که در آن نصی نباشد- مالانص فیهِ- و تعارض ادله، قیاس، استحسان، استصحاب، ناسخ و منسوخ و مواردی از این دست از دل احادیثی به دست می آیند که در عصر امامان بنا بر نیاز مورد اشاره آنان قرار گرفته است... حتی اگر هم بپذیریم که تمام یا بعضی از مسائل اصولی بعد از امامان (ع) پدید آمده، سخن ما این است که میان زمان ما و زمان آنان و حال ما و حال راویان آن دوران از نظر وضعیت ملازمه ای نیست تا در نتیجه اگر آنان بی نیاز از مسائل اصولی بودند ما نیز- بالملازمه- بی نیاز باشیم.

دوم: نقش دانش اصول در فقه و اجتهاد؛ گستردگی نقش دانش اصول فقه در اجتهاد در مقایسه با دیگر شروط به دو دلیل می باشد: نخست آن که حجم وسیعی از معلومات و قواعد مورد نیاز اجتهاد در این علم گرد آمده اند و دوم آن که میزان اثرگذاری و توان تأثیر آفرینی مباحث اصول فقه در اجتهاد بیش از هر عرصه دیگری است.

عرصه های خطیری همچون کیفیت استفاده از نصوص، چگونگی برخورد با نصوص متعارض و موارد فقدان نص بر عهده دانش اصول می باشد با این حساب می توان بیش ترین درصد از فعالیت اجتهادی را متأثر از دانش اصول و قاعده های تعیین کننده آن دانست.

۹. مناهج الاحکام و الاصول، ص ۲۶۶.

۱۰. القوانین للمقی، ص ۳۶۷، ارشاد الفحول، ص ۲۵۲.

۱۱. الفوائد الحاثریة، ص ۳۳۶.

۱۲. مناهج الاحکام و الاصول، ص.

۱۳. الرسائل، ج ۲، ص ۹۷.

۱۴. هین الاصول، ص ۲۱۸.

مباحث فلسفه فقه می باشد. گفتنی است که جای گیری این مباحث تحت عنوان فلسفه فقه مناسب بوده و باید تلاش های آینده را نیز تحت همین عنوان پی گرفته و سامان داد و از این جا عمق سخن پیش گفته نراقی (الاجتهاد يتوقف على تصحيح الاعتقاد)^۹ هر چه بهتر آشکار می گردد.

۳. علم اصول:

در این زمینه سه مبحث را ارائه می کنیم:

یکم: آیا علم اصول از شرایط اجتهاد است؟ بیش تر علمای اهل سنت و علمای امامیه معتقدند که علم اصول از شرایط اجتهاد می باشد. این شرط عنایتی ویژه را به خود اختصاص داده، تا آن جا که به عنوان مهم ترین و تعیین کننده ترین شرط و اساس و پایه در استنباط به شمار رفته است.^{۱۰} یکی از فقیهان می گوید:

«دانش اصول، میزان فقه است و معیار برای شناخت آنچه فقه را به فساد می کشاند. این شرط بزرگ ترین و مهم ترین شرط است.»^{۱۱}

نراقی نیز در توضیح اهمیت اصول می گوید:

«شرافت و عظمت و جلالت علم اصول بر کسی پوشیده نیست... و بدون آن استنباط احکام ممکن نیست.»^{۱۲}

امام خمینی نیز در این زمینه می گوید:

«روشن است که استنباط بسیاری از احکام بر پایه محکم و استوار مسائل علم اصول قرار دارد و بدون آن استنباط در این زمان امکان ندارد.»^{۱۳}

می توان استدلال علما را بر ضرورت اصول در قالب قیاس زیر توضیح داد:

مقدمه اول: بیش تر احکام فقهی از احکام ضروری و بدیهی نیستند بلکه با اعمال نظر و اقامه دلیل و برهان می توان به آن ها راه پیدا کرد.

مقدمه دوم: قواعد اصولی کبرای قیاس هایی را تشکیل می دهند که در عرصه استنباط احکام اقامه می شوند.

نتیجه این دو مقدمه این می شود که: آگاهی از قواعد اصولی ضروری و غیر قابل اجتناب می باشد.

نقش علم اصول را می توان با توضیح موارد زیر بیش تر آشکار کرد:

یک. تعیین منابع اجتهاد، و بررسی حجیت و یا عدم حجیت آن؛

در این زمینه نراقی می گوید:

«لابد... من تعیینها و... البحث من حجيتها و عدمها». ۱۵

دو. شناخت اقسام زیر مجموعه منابع و بررسی حجیت آن ها؛

نراقی جزء مهمی از وظیفه علم اصول را تلاش برای شناخت اقسامی می داند که تحت هر یک از منابع اجتهاد جای گرفته اند و نیز شاخه هایی که از آن اقسام جدا می گردند. او می گوید:

«و لكل منها ای مصادر التشريع - اقسام فلا بد من معرفة كل منها و اقسامه و الحجة منها من غيرها». (همان) نراقی بدون اشاره از این اقسام نگذشته است. او در مورد گونه های مختلف آیات قرآن می گوید:

«فللكتاب ظاهر و مأوّل و محكم و متشابه». ۱۶

«برای کتاب، آیات ظاهر، آیات تأویل برده شده، آیات

محکم و آیات متشابه وجود دارد.»

و در مورد اقسام مرتبط به سنت می گوید:

«و للسنّة قول و فعل و تقرير و فی القول آحاد و متواتر و فی

الاحاد صحيح و موثق و حسن و ضعيف و فی الضعيف منجبر و غير منجبر». ۱۷

و پیرامون اقسام متعلق به اجماع می گوید:

«و فی الاجماع بسيط و مركب و فی كل منهما محقق و

منقول». ۱۸

و پیرامون اقسام عقل می گوید:

«و فی ادلة العقل اصل و استصحاب و غير ذلك». ۱۹

سه. بررسی و ارائه قواعد فهم نصوص و چگونگی استدلال

به آن ها؛

نراقی بر این باور است که فهم نصوص شارع و کشف معناهاى نهفته در ورای این نصوص کار آسانی نیست؛ زیرا مبانی و مقدمات شناخت این معانی و شرایط فهم کردن آن سخت یاب است. او می گوید:

«... المبانی الصعبة فی شرایط الفهم و تحصیل معرفة

المعانی». ۲۰

بخشی از قواعد حوزه فهم نصوص قاعده هایی است که به منظور دست یابی به عرف زمان شارع به کار گرفته می شود.

نراقی به این بخش توجه و عنایتی ویژه نموده است. او در توضیح و دلیل ضرورت آن می گوید:

«ثم لاریب فی انهما صدرا قبل الف سنة و لا یعلم اتحاد عرف الشارع و عرفنا بل نعلم مخالفتها فی کثیر و نشک فی کثیر نعم یحصل العلم بالاتحاد فی البعض و کلامنا لیس فیہ و لا فیما علم مراد الشارع و اصطلاحه بل فیما لم یعلم او علم التفسیر و لکن لم یعرف عرفه او یشک فی التفسیر فیحتاج الی معرفته اذ مکالمة کانت علی طبق عرفه و عرف اهل خطابه فیحتاج فی ذلك الی تحصیل مراد الشارع او عرف زمانه و الی طريقة العلاج لو لم یحصل ذلك و الی معرفة انه هل یصح التمسک بالتبادر و امثاله فثبت به الحقیقة فی عرفنا او عرف مخصوص ثم مع ضم اصالة عدم النقل و التعدد هل یثبت عرف الشارع ام لا؟ ثم کل کلام یحتمل ان یكون مشترکا بین معان لا یعلم بعضها او استعمال فی المجازی و سقطت القرینة فلا بد من معرفة ان الاصل هل هو عدم الاشتراك و التجوز و القرینة ام لا؟ و منه یتظهر الحاجة الی رسم مباحث الالفاظ». ۲۱

شکی نیست در این که این دو، هزار سال پیش از این صادر شده اند؛ در حالی که همسانی عرف شارع و عرف ما یقینی نمی باشد. بلکه میان این دو مغایرت در موارد بسیاری وجود دارد؛ همان طور که در موارد دیگر این امر مشکوک است، اگرچه یقین داریم که در پاره ای از موارد میان این عرف شارع و عرف زمان ما اتحاد وجود دارد که این، مورد بحث ما نمی باشد. همین طور هنگامی که مراد شارع و یا اصطلاح او مشخص می باشد، محل بحث شامل آن نمی شود. سخن در مواردی است که اصطلاح و مراد او آشکار نیست و یا به دگرگون شدن اصطلاح یقین داریم، در حالی که از عرف زمان شارع بی خبریم و یا در اصل

۱۵. منابع الاحکام، ص ۲۶۶.

۱۶. همان.

۱۷. همان.

۱۸. همان.

۱۹. همان.

۲۰. همان.

۲۱. همان.

«ليس احد الطرفين من هذه المسائل بديهيا^{۲۵}؛ در هر مسأله اصولی هیچ یک از دو طرف آن بدهی نیست»
مقدمه دوم: این اعمال نظر در مسائل اصولی را خود مستنبط باید انجام داده باشد و نباید به صورت تقلیدی به کار بسته شود؛ زیرا:

«لو كانت تقليدية لادى الى التقليد فى الاحكام لان النتيجة تتبع اخس المقدمتين»^{۲۶}
«اگر قواعد اصولی به صورت تقلیدی دریافت شده باشند، به تقلید در احکام می انجامند؛ زیرا نتیجه تابع اخس دو مقدمه است.»
امام خمینی می گوید:

«ضرورة تقوم استنباط كثير من الاحكام باتقان مسائله وبدونه يتعذر الاستنباط في هذا الزمان»^{۲۷}

پرسش دوم: این که قلمرو نیاز به اصول تا کجا امتداد می یابد و چه مباحثی را در می نوردد؟ آیا گستره ای میسوط را در بر می گیرد که همه مباحث قابل طرح را حتی با دغدغه های علمی نیز در خود دارد یا تنها به جنبه های کاربردی و ابزاری برای دانش فقه محدود می گردد؟

این پرسش مدتی است که عرصه ای جدال انگیز را به خود اختصاص داده و در میان کسانی شکل گرفته است که به بازنگری و کاربردی سازی نظام آموزشی حوزه ها علاقه مند می باشند.

۴. نداشتن کج سلیقگی:

اجتهاد فرایندی انتقالی است که در آن سهم تحرك ذهنی از هر فعالیت دیگری بیش تر است. مجتهد باید عوامل متعددی را در مسیر این جابه جایی و حرکت فکری در بخش هایی مختلف دخالت دهد و در نهایت باید سهم مشخص هر یک را در اثر گذاری بر محصول اجتهادی تعیین کند. از آن جا که این فرایند مسیری پریچ و تاب را پشت سر می گذارد و دارای فرایندهایی پیچیده و چند ضلعی می باشد، تنها افرادی می توانند از هزار پیچ تودرتوی آن سر در بیاورند که از ذهنی صاف و منطقی برخوردار باشند.

در مقابل افرادی که به رغم بهره مندی از سطح بالای دانش از

دگرگون شدن اصطلاح تردید داریم در این صورت به شناخت در این صورت به شناخت عرف شارع نیازمندیم زیرا مکالمه شارع با ما بر پایه عرف همان زمان و مردم آن دوران انجام گرفته است پس به ناگزیر باید مقصود شارع و عرف زمان وی را بشناسیم و یا در صورت عدم دستیابی به عرف و مراد شارع راهی برای حل این مشکل بیابیم و بررسی کنیم که آیا تمسک به اصل تبادر و امثال آن درست است.

چهار. تعارض شناسی روایات با آیات و یا با یکدیگر؛ نراقی در این زمینه می گوید:

«تري ان فى الاخبار وقع التعارض بل بينهما وبين الكتاب ايضا فلا بد من معرفة العلاج وما يتفرع عليه»^{۲۲}
«تو می بینی که میان اخبار تعارض واقع شده است و یا میان آن ها و قرآن، پس به ناگزیر باید راه حل این تعارض و اموری را که بر آن باز می گردد یافت.»

پنج. تعیین وظیفه عملی هنگام فقدان دلیل بر حکم؛ در این زمینه می گوید:

«... ثم اذا لم يوجد فى المسألة دليل بالخصوص ولم يستقل فى حكمها العقل فهل الحكم فيه الاباحة والبراءة او الحرمة او التوقف»^{۲۳}

«سپس اگر در مسئله دلیلی مشخص پیدا نشود و عقل نیز مستقلانه در قبال مسئله حکمی نداشته باشد، باید دید که آیا حکم این مسئله اباحه و براءت می باشد، یا حرمت و یا توقف.»
سوم. معرفت اصولی در چه سطحی و با چه میزانی؟ دو پرسش در میان است:

پرسش نخست: آن که نیاز به اصول ماهیتی کاملا اجتهادی استنباطی و غیر تقلیدی باید داشته باشد یا این که می توان به شناختی در سطوح پایین تر نیز بسنده کرد؟ پاسخ عالمان این است که اجتهاد در اصول لازم است.^{۲۴}

دو مقدمه زیر قیاسی را تشکیل می دهند که ضرورت اجتهاد را در اصول به اثبات می رساند:

مقدمه اول: قواعد اصولی نظری می باشند و نه بدهی. وحید بهبهانی می گوید:

۲۲. همان.

۲۳. همان.

۲۴. معالم، ص ۲۴۰، قوانین، ص ۳۷۶، تنقیح، ج ۱، ص ۲۵.

۲۵. الرسائل الاصولية، ص ۹۷.

۲۶. التنقيح، ج ۱، ص ۲۵.

۲۷. الرسائل، ج ۲، ص ۹۷.

کج بینی و متفاوت انگاری رنج می برند، هرگز به اجتهاد واقعی دست نخواهند یافت. به دیگر سخن اندیشه های بدسلیقه و کج انگار در اجتهاد ورزی همان قدر مشکل دارند که اندیشمندان خوش سلیقه و خوش بین در این مسیر کامیابند.

وحید بهبهانی می گوید:

«... ان لایکون معوج السلیقة فانه آفة للحاسة الباطنة ...»^{۲۸}

او پا را فراتر می نهد و می گوید:

«اعظم الشرايط استقامة الفهم و جودة النظر.»^{۲۹}

نراقی هم نداشتن کج سلیقه را شرط اجتهاد دانسته است.

او می گوید:

«... ان لایکون معوج السلیقة مخالف الفهم للاكثر ... فان

اعوجاج السلیقة آفة للحاسة الباطنة.»^{۳۰}

جلوه های حسن سلیقه در استنباط

این جلوه ها را می توان در سه زمینه مشاهده کرد:

یکم: قاعده ابزار اصلی اجتهاد و عنصر تعیین کننده در فرایندهای آن است، ولی از آن جا که قواعد خود دارای تنوعی چشمگیر هستند و از سوی دیگر در فضاهایی متفاوت مفهوم یا کارایی می یابند به کارگیری آن ها در عملیات اجتهاد، بسیار حساس و دقیق می باشد. گاه در فضای قواعد اصولی باید با گذر از چارچوبه های آن و شکستن محیط پیرامون، مجتهد نظری به قواعد فقهی افکند و سهم آن ها را در نتیجه گیری نهایی به فراموشی نسپرد و گاه نیز همین رفتار را باید در قبال قواعد اصولی انجام دهد.

فقهها از این حالت به «درست رد کردن فرع به اصل» یاد

کرده اند. نراقی در توضیح نداشتن کج سلیقه می گوید:

«... و یکون رده الی الاصل صحیحاً غالباً عندهم وان لم یکن

الاصل مقبولاً عند البعض.»^{۳۱}

دوم: گاه یک قاعده را نمی توان از بدنه اصلی آن به دست آورد.

بسیاری از قواعد مهم تنها در کنار دیگر قواعد تکمیل می شوند.

اگرچه هر قاعده پیام و مفهومی مشخص و تطبیق پذیر را به مجتهدان

ارایه می دهد، ولی در بسیاری از مواقع تبصره ها و تکمله های این

قواعد تنها در پس مطالعه و بررسی دسته ای دیگر از قواعد به دست

خواهد آمد. مجتهدان همواره با این پیچیدگی دست به گریبانند که

چه موقع و چگونه باید به مفهوم و مراد غایی هر قاعده دست یابند.

یکی از جلوه های حسن سلیقه را باید در هوشمندی و نکته بینی در

توجه به مجموعه ای از قواعد و برایندهای آنان تفسیر نمود زیرا در

موارد بسیاری آنچه که از مجموعه ای از قواعد می تراود گاه پیام یک

قاعده را تکمیل می سازد.

سوم: مجتهدین در طول تاریخ مجبور بوده اند تا با دقت هایی

موشکافانه و عمق گرایی هایی بعضاً متفاوت با فرایندهای طبیعی

در مواجهه با یک متن راه بر اندرون حدیث ها بیابند در مجموع از

پس همه این رفتارها آنچه به جا مانده است مجموعه ای از صنایع

لفظی و مفهومی می باشد که مجتهدین از دریچه آن ها به احادیث

می نگرند این صنایع اگر چه به بخشی جدانشدنی و لازم در اجتهاد

تبدیل شده اند و نقشی مهم را در راهبری مجتهد به لایه های

تاریخی متن و بررسی موشکافانه آن ایفاء می کنند ولی گاه خود

به حجایی بر دیدگان مجتهدین بدل می شوند و امکان بررسی

طبیعی متون روایی را از آنان می ستانند به دیگر سخن این صنایع

در برخی از مواقع امکان ایجاد ارتباطی ذاتی و عاطفی را با متون

دینی به عنوان برشی از دنیای واقعیت و کلماتی که در فضای

کاملاً عرفی و همه فهم بیان شده اند از ما می ستانند و برداشتهایی

فوق العاده ذهنی را که ارتباطی با دنیای واقعیت ندارند نتیجه

می دهند تنها افرادی که آراسته به حسن سلیقه و خصلت های

جامعه و مردم پسند همچون نگاه های مستقیم هستند می توانند از

این دهلیز سخت تو در تو راه به بیرون ببرند و نگرش هایی عرفی

خود را با استفاده از صنایع حدیث شناسی تکمیل کنند.

گونه های بد سلیقه:

با دو گونه کج سلیقه روبرو هستیم:

الف. کج سلیقه ذاتی؛ گاه بد سلیقه ذاتی است و از کم

تحرك و ناصاف بودن ذهن سرچشمه می گیرد. وحید بهبهانی به

این دسته اشاره کرده است:

«یقسم یکون ذاتیا.»^{۳۲}

نراقی نیز می گوید:

«و هو قد یکون ذاتیا.»^{۳۳}

۲۸. القوائد الحالیة، ۳۳۷.

۲۹. همان.

۳۰. مناهج الاحکام والاصول، ص ۲۶۵.

۳۱. همان.

۳۲. القوائد الحالیة، ص ۳۳۷.

۳۳. مناهج الاحکام والاصول، ص ۲۶۵.

۵. علم رجال :

مهم ترین و گسترده ترین راه قابل اعتماد جهت دستیابی به سنت ، روایات هستند . ولی از آن جا که در تاریخ ، صحت ادعاهای بر جای مانده از راویان نسبت به صدور روایات از غبار شک و تردید در امان نبوده ، دانش رجال به عنوان دانشی واسطه ای تولد و اهمیت یافته است . البته کسانی همواره وجود داشته اند که دانش رجال را ضروری و مورد نیاز نمی شمرده اند .

به همین دلیل ضروری می نماید در فضا و چارچوب مطالعه ای مقایسه ای به بررسی هر دو دیدگاه پردازیم :

دیدگاه اول : علم رجال شرط اجتهاد نیست ؛ دو رویکرد روایی به این دیدگاه تن داده اند :

۱. **قطعی الصدور انگاری روایات ؛** این رویکرد را اخباری ها داشتند و می گفتند : بی گمان روایات کتب اربعه - اگر نگوئیم همه روایات - از امامان - علیهم السلام - صادر شده اند . از نظر آنان مجموعه ای از قرائن وجود دارد که به یقین و علم به صدور می انجامد . آن ها این قرائن را در کتاب های خود ارایه و شرح و بسط داده اند .

و حید بهبهانی هفت قرینه را از آنان نقل ، سپس رد می کند . امام خمینی نیز با اشاره به این رویکرد به رد آن پرداخته است و می گوید :

«و ما قبل من عدم الاحتیاج الیه لقطعیه صدور ما فی الکتب الاربعه او شهادة مصنفیها بصحة جمعیها او غیر ذلک کماتری .»^{۳۶}

۲. **ظنی الصدور انگاری روایات ؛** این رویکرد را نراقی داشت . او معتقد بود که قرائن چند وجود دارند که موجب پیدائی ظن به صدور روایات کتب اربعه - بلکه روایات کتاب های دیگری همچون ... - می شوند .

نراقی با پذیرش دو مبنا وابستگی اجتهاد را به علم رجال نفی می کند :

مبنای نخست : نکته ای که به او نسبت دادیم ، یعنی این که قرائن و شواهد و اماراتی وجود دارند که به پیدایش ظن در ما نسبت به صدور روایات کتب اربعه و کتاب های از قبیل ... می انجامد .^{۳۷}

مبنای دوم : برای عمل کردن به روایات ظن به صدور آن ها کافی است . او می گوید :

«المناطق فی حجیة الاخبار هو الظن .»^{۳۸}

«ملاك حجیت اخبار ظن است .»

ب. **کج سلیقگی ناشی از عوامل تاریخی ؛** تاریخ اجتهاد گنجینه ای گهر بار را برای امروزیان به یادگار نهاده است ؛ اما این گنجینه فراتر از یادگاری تاریخی ، دستمایه ای علمی نیز برای مجتهدین امروزمین به حساب می آید . این تاریخ در درون خود دقت هایی کارساز را روایت می کند که نقششان در فرایند اجتهاد می تواند حیاتی و کلیدی باشد . در عین حال برخی از خصلت های فردی و علائق شخصی مجتهدین سده های گذشته نیز به صورت جزئی از این میراث به ما رسیده است . مجتهدینی که گاه سطحی از کم سلیقگی و ناسازگاری با روندهای مطلوب اجتهادی را در خود داشته اند ، این خصلت ها به صورت آموزه های نانوشته یا نگرش هایی که در پس مبانی فقهی آنان مخفی مانده است ، امروزیان را نیز دچار خود ساخته است . با توجه به این واقعیت است که می توان اهمیت خوش سلیقگی و بهره مندی از نگاهی صاف و منطقی را دریافت . در واقع ما هر اندازه هم که از خوش بینی و سلیقه ای مناسب برای اجتهاد برخوردار باشیم ، باز رگه هایی از بدبینی و کج انگاری اجتهادی را از میراث سنتی اجتهادیمان به ارث خواهیم برد . جالب آن که گاه این رگه ها آنچنان حریمی قدسی برای خود تنیده اند و در پیله ای از تقدس لانه کرده اند که نزدیک شدن به آن ها خود نوعی کج سلیقگی و بی مبالائی علمی ارزیابی می شود که از ساحت عالمان وارسته و سنگین رفتار به دور است . باید پذیرفت که نوآوری ها به صرف آن که با روندهای شناخت شده هم نوایی ندارند ، محکوم به کج انگاری و بدسلیقگی اجتهادی نیستند و تنها آن دسته از تازه خواهی ها به ورطه کج فهمی و بد سلیقگی خواهند غلطید که در کشاکش روشی ماجراجویانه فارغ از مقتضیات اندیشه شناخته شده سنتی یا نوجویی های قابل قبول اجتهادی فرمان پیشروی را سر می دهند .

و حید بهبهانی از این دسته به کج سلیقگی عرضی یاد می کند و می گوید :

«و قسم یکون عرضیا ناشیا عن سبق تقلید او شبهة .»^{۳۴}

به تبع او نراقی هم همین تعبیر را به کار می گیرد او می گوید :

«قد یکون عرضیا بسبب سبق تقلید او شبهة او غیره .»^{۳۵}



در توضیح ابعاد این مبنای نراقی توجه به دو نکته ضروری است: نکته اول این که به اعتقاد نراقی برای عمل کردن به اخبار، مطلق ظن کافی است. بنابراین نیازی نیست که ظن قریب به یقین (یعنی اطمینان) وجود داشته باشد. و نکته دوم این که اکتفا کردن به ظن معمولی، حتی در جایی که امکان تحصیل ظن قوی تر وجود دارد، مجاز است و معتبر؛ یعنی در مواردی هم که می توان به تقویت ظن پرداخت، تحصیل این ظن قوی تر ضرورتی ندارد.

به همین دلیل نراقی در مقابل تلاش برای اثبات ضرورت علم رجال به این دلیل که به تقویت ظن می انجامد، می گوید:

«ان قلت: فائدتها تقوية الظن ... و فيه منع وجوب تحصیل الظن الاقوی ...»^{۳۹}

«اگر بگوییم که فائده رجال تقویت ظن است ... این اشکال را در بر دارد که وجوب تحصیل ظن اقوی مورد انکار است.»

نراقی در عین حال معتقد است: رجال نمی تواند ظنی همسان با ظن حاصل از شواهد و قرائن پدید آورد. او می گوید:

«... ان قلت: لا يحصل من تلك الاخبار المدونة في الكتب

المعتبرة الظن مع تلك القرائن والامارات الواضحة و ضم الشهادات فكيف تقول بحصوله من تعديل علماء الرجال المشوب بانواع الاختلالات المبتنى على امور استحسانية اقناعية ...»^{۴۰}

«اگر بگوییم از اخبار تدوین یافته در کتب معتبره با وجود آن قرائن و امارات واضح و با ضمیمه کردن شهادت های داده شده ظن پدید نمی آید، پس چگونه حصول ظن را از رهگذر تعدیل عالمان رجال که آمیخته به انواع آشفتگی های مبتنی بر امور استحسانی و اقناعی است مورد ادعا قرار می دهی!»

با توجه به آنچه گذشت به دست می آید که نراقی در مقایسه با اخباریان:

الف. همانند آن ها روایات کتب اربعه - و حتی کتاب های دیگر - را با تکیه به قرائن و شواهدی ویژه معتبر می شمرد.

ب. برخلاف آنان ملاک اعتبار روایات را ظن می داند، نه یقین. ج. با آن ها - دست کم نسبت به پاره ای از موارد - در این ادعا که شواهد و قرائن یاد شده یقین به صدور ایجاد می کنند، هم سخن نیست. او می گوید:

«كيف يحصل القطع بان جميع اخبار الشيعة قطعية الصدور.»^{۴۱}

«چگونه می توان یقین پیدا کرد که تمام اخبار شیعه قطعی الصدور هستند؟»

د. با آن ها در این عقیده که به علم رجال نیازی نیست، هم سخن است.

دیدگاه دوم: علم رجال شرط اجتهاد است؛ این دیدگاه را غالب

عالمان پذیرفته اند. آنان بر این باور می باشند که رجال شرط اجتهاد و از عناصر تعیین کننده در فرایند شکل گیری آن است. این دیدگاه اعتبار خود را از یکی از دو رویکرد زیر - غیر از دو رویکردی که به اخباریان و نراقی نسبت دادیم - می ستاند:

۱. وثوق محوری؛ وثوق محوران تأکید می ورزند که سند تنها به عنوان راهی در وثوق یابی به روایات اهمیت می یابند و از قرائن و شواهد تاریخی نیز می توان به عنوان پلی که میان امروز و روایات ارتباط برقرار می کند، بهره گرفت. بیش تر اصولیان وثوق محوری هستند. امام خمینی از آن جمله است.^{۴۲}

۲. سندمحوری؛ سندمحوران اعتقاد دارند که راه دستیابی به روایت تنها و تنها سند روایات هستند. مرحوم خویی از این دسته است.^{۴۳}

از آن جا که طرفداران سندمحوری به سند روایات به عنوان تنها زمینه دستیابی به روایت های صحیح نگاه می کنند، دانش رجال در روش اجتهادی آنان اهمیت بیش تری می یابد و به صورت مهارت و دانشی کلیدی نقش ایفاء می نماید. این بدان علت است که رجوع و بهره گیری آنان از رجال به نحو گستره تر و پدیده تری مورد نیاز است. مرحوم خویی می گوید:

«در این صورت نیاز به علم رجال شدت می گیرد.»^{۴۴}

در مقابل طرفداران اندیشه وثوق محوری به لحاظ درگیری با طیف گسترده تری از عوامل تاریخی و قرائن روایت شناسانه روبرو هستند و پرکاری گسترده ای را در این زمینه ها در پرونده اجتهاد خود دارند؛ اگرچه در زمینه رجال شناسی با حجم محدودتری از فعالیت دست به گریبان می باشند. یکی از مهم ترین قرائن مورد توجه وثوق گرایی در روایت شناسی این است که آیا اصحاب و فقیهان متقدم به روایت های مورد مطالعه آنان عمل کرده اند یا از آن ها اعراض نموده اند، طبیعتاً بررسی ویژگی هایی از این دست بسیار زمان بر و نیازمند کوشش های گسترده می باشد.

۳۹. رك: همان.

۴۰. رك: همان.

۴۱. هین الاصول، ص ۲۲۴.

۴۲. الرسائل، ج ۲، ص ۹۸.

۴۳. تنقیح، ج ۱، ص ۲۶.

۴۴. همان، ص ۲۷۱.

و الفقهاء فيها و کم من عالم قد حصل جميع ما يحتاج اليه في الاجتهاد و حيث لم يكن له تلك القوة كان اسيرا في قيد التقليد و تلك القوة بيد الله تعالى يعطيها من يشاء من عباده على وفق حكمته و مراده و لكثرة المجاهدة و الممارسة دخل عظيم في تحصيلها. «^{۴۶}»
 «داشتن ملكه ای قوی و نیرویی که با آن بتواند فروع را از اصول استنباط نماید، و جزئیات را به کلیات برگرداند، و در مقام تعارض دست به ترجیح زند شرط اجتهاد است، این توانایی، عمده در این باب است و گر نه تحصیل مقدمات به ویژه در دوران ما آسان شده است، به خاطر آن که عالمان و فقیهان بسیار در آن بحث کرده اند و چه بسیار عالمانی که تمام آنچه را در اجتهاد مورد نیاز است، در اختیار دارند، اما از آن جا که از این نیرویی بهره می باشند، در قید تقلید از دیگران گرفتار آمده اند. این قوه از خداوند است به هر کس که بخواهد بر وفق حکمت و اراده خود می دهد و بسیاری تلاش و ممارست دخالتی عظیم در تحصیل این توانایی بر عهده دارد.»

و در جای دیگری می گوید:

«توانایی بر استنباط جز با تلاش برای عمق یابی و نیز تمرین در مقدمات پیشین بدست نمی آید.»^{۴۷}

امام خمینی نیز بر همین باور است. او می گوید:

«یکی از شرایط اجتهاد تکرار کردن تفریح فروع بر اصول است، تانروی استنباط در انسان پدیدآید و در او به کمال برسد.»
 وی مدعای خود را چنین ثابت می کند:

«از آن جا که اجتهاد از دانش های عملی است، تلاش عملی، آن گونه که پیداست در پیدایش آن دخالت تمام دارد.»^{۴۸}
 در برابر این گروه عالمانی وجود دارند که شرط بودن تمرین را برای اجتهاد انکار کرده اند. آقای خوبی از این دسته است.^{۴۹}
 نراقی راه احراز پیدایی این ملكه را عرضه کردن و مطابقت دادن استدلال ها با استدلال های فقیهان می داند و می گوید اگر به آن ها شباهت داشت، ملكه پدید آمده است.^{۵۰}

۷. شناخت کتاب:

قرآن اصلی ترین منبع استنباط محسوب می شود. به غیر از یک شعبه دور مانده از حرکت تاریخی اندیشه شیعی که چندان هم

۴۵. الروضة البهية، ج ۳، ص ۶۶.

۴۶. هین الاصول، ص ۲۲۶.

۴۷. منابع، ص ۲۶۸.

۴۸. الرسائل، ج ۲، ص ۹۹.

۴۹. رك: تنقيح، ج ۱، ص ۲۱.

۵۰. هین الاصول، ص ۲۲۶.

۶. تمرین و ممارست:

اجتهاد از یک سوی پای در اندیشه و قاعده شناسی دارد و از سوی دیگر به مهارت های حرفه ای و چیره دستی های هنرمندانه ای نیاز دارد که تنها در پس ممارست های سخت کوشانه و پای فشاری های زمان بر به دست می آید. در واقع اگر یک روی سکه اجتهاد دانش و اندیشه باشد به یقین آن روی این سکه هنر و زیردستی در سامان بخشی به مجموعه ای پراکنده و پردامنه از مواد خام اجتهاد برای شکل دادن به فرایندی یکدست و هدف مند و حرکت بر روی سطحی لغزنده و نازک می باشد.

مطالعه، شاید بتواند بر دانش اجتهادی ما بیافزاید، ولی این تنها تمرین و پای فشاری بر اجتهاد است که هنر اجتهاد کردن را به ما خواهد آموخت.

از این روی، بسیاری از عالمان، تمرین تفریح فروع بر اصول را شرط اجتهاد گرفته اند.

شهید در روضه می گوید:

«ان يكون له قوة يتمكن بها في رد الفروع الى اصولها واستنباطها منها وهذه هي العمدة في هذا الباب والافتحصيل تلك المقدمات قد صارت في زماننا سهلا لكثرة مآحقه العلماء والفقهاء فيها وفي بيان استعمالها وانما تلك القوة بيد الله تعالى يؤتيها من يشاء من عباده على وفق حكمته ومراده و لكثرة المجاهدة والممارسة لاهلها دخل عظيم في تحصيلها.»^{۴۵}

توانایی داشتن بر رد فروع بر اصول و استنباط کردن آن ها از آن اصول شرط اجتهاد است و این شرطی عمده در این باب است و گر نه تحصیل مقدمات در این زمان آسان شده است به خاطر بسیاری تحقیقات عالمان و فقیهان در این مقدمات و چگونگی به کارگیری آن ها این توانایی از خداوند متعال است که به هر کس که بخواهد بر وفق حکمت و اراده خود می دهد. پرکاری و ممارست نقشی بزرگ در ایجاد این توانایی بر عهده دارد.

و نراقی در این زمینه می گوید:

«ان يكون له ملكة قوية و قوة يقتدر بها على استنباط الفروع من الاصول و رد الجزئيات من الكليات و الترجيح في مقام التعارض و هذه القوة هي العمدة في باب الاجتهاد و الافتحصيل المقدمات قد صار سهلا خصوصا في زماننا لكثرة بحث العلماء

دوام نیاورد به نام اخباریان، همه عالمان شیعه قرآن را منبع استنباط و نخستین آن‌ها می‌دانند. با قبول امکان استنباط از قرآن، شناخت نسبت به آن یکی از شرایط اجتهاد می‌شود. مباحث قابل طرح پیرامون قرآن را می‌توان به دو سنخ تقسیم نمود که تحصیل هر دو سنخ به عنوان پیش شرط اجتهاد ضروری است:

الف. مباحث کلی که برخوردار از ماهیتی اصولی هستند؛ همچون: - حجیت کتاب؛

- رابطه قرآن و سنت؛ که خود دارای مباحث متعدد و گسترده‌ای است؛

- نقش شأن نزول در استنباط احکام و قواعد بهره‌گیری از آن؛ ضرورت شأن نزول شناسی از آن جهت است که در بسیاری از موارد، رسیدن به مقصود و هدف اساسی آیه بدون کمک گرفتن از شأن نزول‌ها امکان‌پذیر نیست. دانش اصول باید نسبت به شناخت این نقش ضابطه‌مند گرداند.

- امکان یا عدم امکان بهره‌گیری از مشابهات قرآن در استنباط؛

- امکان یا عدم امکان بهره‌گیری از قصص قرآن در استنباط؛

- سیاق‌های قرآنی و چگونگی بهره‌گیری از آن در استنباط؛

و موضوعات دیگر. مقصود از شناخت کتاب - که در این جا آن را به طور مستقل به عنوان پیش شرط اجتهاد قرار دادیم - این سنخ از مباحث نیست. جایگاه بررسی موضوعاتی از این دست در علم اصول است؛ هر چند که اثری از طرح بسیاری از آن‌ها در اصول فعلی به چشم نمی‌آید.

ب. مباحثی که ماهیت اصولی ندارند؛ از آن جا که این سنخ از مباحث در علم اصول بررسی نمی‌شوند، مطالعه جداگانه آن‌ها ضرورت دارد. پاره‌ای از این مباحث عبارتند از:

- شناخت معانی مفردات قرآن؛

- شناخت معانی ترکیب‌های قرآنی؛

- شناخت ناسخ و منسوخ‌های قرآن؛

- شناخت اسباب نزول؛ یعنی شناخت مواردی که آیات در شان آن‌ها نازل شده است. بسیاری از عالمان^{۵۱} از جمله امام خمینی رجوع به موضوع شأن نزول را امری ضروری در اجتهاد به شمار آورده‌اند. گفتنی است که نسبت به آیات الاحکام تحقق این شناخت‌ها ضرورت دارد. نراقی در این زمینه می‌گوید:

«... العلم بتفسیر الايات المتعلقة بالاحکام و بمواقعها من القرآن او من الكتب الاستدلالية بحيث يتمكن من الرجوع اليها عند الحاجة و يندرج في معرفته معرفة الناسخ و المنسوخ و وجه الاحتياج اليه ان استنباط الاحکام من الايات الاحکامية يتوقف على العلم بها و ذلك ظاهر.»^{۵۲}

از شرایط اجتهاد، علم به تفسیر آیات متعلق به احکام و

جاهای آن‌ها در قرآن و یا کتاب‌های استدلالی است؛ به گونه‌ای که بتواند به هنگام نیاز به آن‌ها مراجعه کند و در این شناخت، آشنایی با ناسخ و منسوخ نهفته است و دلیل نیاز به آن - همان گونه که ظاهر است - این است که استنباط احکام از آیات الاحکام وابسته به این شناخت است.

در تعیین تعداد آیات الاحکام دو گرایش وجود دارد:

گرایش اول: آیات الاحکام محدوده و تعداد مشخصی دارد. این گرایش دیدگاه‌های متعددی را پوشش می‌دهد. پاره‌ای مقدار آن را سیصد آیه و گروهی همچون غزالی رازی و قرافی و ... پانصد آیه و شماری همچون عبد الله بن مبارک نهصد آیه ذکر کرده‌اند. نراقی در این زمینه می‌گوید:

«و المشهور أن الايات المتعلقة بالاحکام نحو من خمسائة آية و لم اعثر علی خلاف فی ذلك.»

«مشهور این است که آیات متعلق به احکام حدود پانصد آیه است و من مخالفی در این زمینه نیافتم.»

همان گونه که گذشت در تعیین تعداد آیات الاحکام دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد. بنابراین این ادعای نراقی که تعداد آیات الاحکام را پانصد آیه بر می‌شمرد، مخالفینی جدی را نیز در کنار خود دارد؛ مگر این که ادعای وجود پانصد آیه را مورد اجماع شیعیان معرفی نماییم.

گرایش دوم: آیات الاحکام تعداد مشخصی ندارد. این گرایش را شوکانی و ابن بدران از علمای اهل سنت پذیرفته‌اند. دلیل آن‌ها این است:

«ان لاكثر آیات القرآن الکریم قابلية ان تكون مصدرًا للاستنباط»^{۵۳}
«بیش تر آیات قرآن می‌تواند منبع استنباط قرار گیرد.»

۸. شناخت سنت:

شناخت سنت از جمله شرایط اجتهاد است. نسبت به سنت نیز دو نوع شناخت قابل تصور است: شناخت‌هایی که ماهیتاً

۵۱. نشر النبوة، ج ۲، ص ۳۱۹؛ المواقعات للشاطبی، ج ۳، ص ۳۵۲؛ الاصول العامة للغة المقارن، ص ۵۷۵.

۵۲. عین الاصول، ص ۲۲۶.

۵۳. المدخل إلى ملهب احمد، ص ۱۸۰؛ ارشاد الفحول، ص ۲۵۰.

مرحله اعمال قواعد اصولی یعنی مرحله ای که استنباط خواننده می شود. پرسش این است که آیا واقعا این بهره گیری به اجتهاد آسیب می رساند؟ و آیا عدم این بهره گیری شرط اجتهاد است؟ دیدگاه ها در این زمینه چیست؟

پاسخ این است در رابطه با بهره گیری از فلسفه در علم اصول با سه رویکرد مواجه هستیم:

الف. عدم بهره گیری از روش و قواعد فلسفی؛ طرفداران این رویکرد خود به دو گروه تقسیم می شوند: یک گروه برای به دور ماندن از هر نوع استفاده از آموزه های فلسفی در اصول و اجتهاد به طرح پیشنهادی افراطی دست زده و گفته اند: ضرورت دارد به عنوان پیش شرط اجتهاد از انس گرفتن به فلسفه پرهیز نمایم.

نراقی در مورد این گرایش افراطی می گوید:
«قیل و یشرط الایکون مستأنسا بطریق الحکمة و الریاضی و نحوهما». ۵۴

«گفته شده که در اجتهاد شرط است که به شیوه های فلسفی و ریاضی و مانند آن انس نداشته باشد.»

گروه دیگر که نراقی از آنان است انس گیری به علومی از این دست را بی اشکال می بیند، از دیدگاه آنان برای اجتهاد تنها اعمال و اجرای روش های این علوم مشکل ساز است. نراقی می گوید:
«... و هو سهو فان الانس بمثلها لاینافی الانس بطریقه الفقهاء نعم یجب ان یکون مستانسا بها و لایرید اجراء طریقه سایر العلوم فی الفقه». ۵۷

«شرط انگاری عدم انس به فلسفه و علوم مشابه یک خطا است؛ زیرا انس گرفتن به روش های این علوم منافاتی با انس یافتن با روش فقیهان ندارد؛ البته لازم است به روش فقیهان انس داشته باشد و طریقه علوم یادشده را اجرا نکند.»

ب. بهره گیری مطلق از روش و قواعد فلسفی؛ گروهی بی مهابا به قواعد فلسفی تن در می دهند. پاره ای از کتاب های اصولی نوشته شده در سده اخیر رنگ و لعابی به شدت فلسفی به خود گرفته اند.

ج. رویکرد اعتدالی؛ برخی چون مرحوم علامه طباطبایی نیز راه اعتدال و میانه را برگزیده و روش بهره گیری صحیح و بجا از قواعد فلسفی را مطرح کرده است. نقد خلط میان قضایای حقیقی و اعتباری به عنوان یک اندیشه به نام ایشان رقم خورده است. وی پاره ای از مباحث موجود در اصول را ناشی از چنین اشتباه و خلطی قلمداد می کند.

۵۴. مناهج الاحکام و الاصول، ص ۲۶۵.

۵۵. هین الاصول، ص ۲۲۷.

۵۶. مناهج، ص ۲۶۹.

۵۷. همان.

اصولی هستند؛ مانند تعریف سنت، قلمرو سنت، راه های دستیابی به سنت، ارتباط سنت با قرآن، راه های حل تعارض روایات و قواعد آن و ... نوع دوم شناخت هایی است که ماهیتا اصولی نیستند و در عین حال مورد نیاز برای اجتهاد می باشند؛ مانند شناخت احادیث الاحکام، آشنایی بالحن و ادبیات روایات، شان نزول های روایات و ... مقصود از شناخت سنت در این جا - که به صورت مستقل به عنوان شرط اجتهاد قلمداد کرده ایم - شناخت سنت از نوع دوم است، و گرنه نوع نخست به عنوان زیر مجموعه اصول جای خواهد گرفت:

در پاسخ به این پرسش که آیا حفظ کردن احادیث لازم است، نراقی می گوید:

«ان المراد بمعرفة الحدیث ان يعرف موضع کل خیر و ان هذا الحکم لو کان فیه خبر لکان فی ای موضع و یکون مستأنسا بالاحادیث». ۵۴

«مراد از شناخت حدیث این است که جای هر خبر را بداند و این که اگر در حکم خبری وجود دارد، در چه موضوعی قرار گرفته است و نیز به احادیث انس داشته باشد.»

و نیز می گوید:
«و لایشترط حفظ الاحادیث بل یکفی ان یکون عنده من الاصول المصححة ما یجمعها». ۵۵

«حفظ احادیث شرط نیست؛ بلکه این کافی است که نزد او اصول صحیحی - کتاب های روایی معتبر - که روایات را در خود جای داده اند، وجود داشته باشد.»

۹. عدم بهره گیری از روش و قواعد فلسفی و علوم مشابه:

یکی از ویژگی های اصول کنونی ما استفاده انبوه از قواعد فلسفی است. اصولیین در جای جای اصول برای توجیه و یا تبیین مسائل اصولی به قواعد فلسفی پناه برده اند، تا آن جا که ردپای فلسفه به وضوح در کتاب های اصولی مانند کفایه مشاهده می شود.

هنگامی که از به کارگیری قواعد و روش فلسفی نسبت به اجتهاد سخن به میان می آید، مقصود به کارگیری آن در حوزه ای وسیع است که هم مرحله تولید اندیشه های اصولی را در بر می گیرد - که عمدتاً بحث به همین مرحله ناظر است - و هم

اصولیین به رغم طرح چنین اندیشه‌ای از سوی علامه طباطبایی، همچنان دست به کار چنین خلطی هستند و دانش اصول همچنان صحنهٔ تاخت و تاز این قواعد فلسفی است؛ زیرا ابعاد اندیشهٔ خلط میان قضایای حقیقی و اعتباری به درستی بر عالمان اصول آشکار نشده است.

امام خمینی (ره) نیز اندیشهٔ اعتدال را برگزیده است. با مراجعه به اصول امام و بازشناسی مکتب اصولی ایشان، می‌فهمیم که در چه مواردی باید از قواعد فلسفی بهره جست و در چه مواردی نباید از فلسفه بهره گرفت. تحلیل روش حضرت امام (ره) ابعاد ناشناختهٔ قاعدهٔ عدم خلط میان قضایای حقیقی و اعتباری را بر ما آشکار می‌کند. دیدگاه حضرت امام را در سه محور تحلیل می‌کنیم:

۱) **مرحلهٔ نفس تحقق اعتبار؛** از دیدگاه امام اعتبار شارع به عنوان یک واقعیت مطرح است؛ یعنی نفس تحقق اعتبار با صرف نظر از ماهیت و متعلق اعتبار، یک امر حقیقی و تکوینی است نه یک امر اعتباری صرف، آن چنان که موجود خیالی از این جهت که علائم و ویژگی‌های وجود خاص خارجی را ندارد، یک موجود تخیلی است، ولی از این بابت که سابقاً در ذهن نبوده و اکنون موجود شده، یک وجود واقعی است. در اعتبارات شرعی نیز با اعتبار شرع حقیقتی واقعی و تکوینی یا به عرصهٔ واقعیت می‌گذارد و یک امر واقعی شکل می‌گیرد. بدان جهت که اعتبار کردن فعل شارع است و فعل یک امر حقیقی و واقعی است. حضرت امام در مرحلهٔ «تحقق اعتبار» به قواعد فلسفی تن در می‌دهد؛ زیرا مجرای قواعد فلسفی، عالم وجود، لوازم آن و چگونگی پیدایش یک موجود است. اعتبار هم به عنوان فعل شارع واقعیتی است که لباس وجود به تن می‌پوشد. از این رو مشمول قواعد فلسفی خواهد شد.

این اندیشه در اصول امام در بحث امر و نهی تبلور یافته است. مثلاً در مکتب اصولی امام، کراهت مبدأ نهی است؛ یعنی نهی کردن یک نوع اعتبار کردن است که تا وقتی کراهت ایجاد نشود، آن نهی تحقق نمی‌یابد. مباحثی نظیر بحث اراده، شوق، کراهت در حقیقت از همین دیدگاه فلسفی امام بهره گرفته‌اند که: نفس تحقق اعتبار شارع به عنوان فعل او یک واقعیت و امر تکوینی است که مشمول قواعد فلسفی می‌باشد. (از باب نمونه مراجعه شود به مبحث نهی در کتاب‌های اصولی امام و یا بحث امام در خصوص اراده در مبحث تجری).

۲) **متعلق اعتبار؛** در توضیح باید گفت متعلق اعتبار شارع در حوزهٔ احکام یا به صورت احکام پنج‌گانه تکلیفی هستند، مانند حلال و حرام، واجب و مستحب، و یا احکام وضعی مانند مالکیت و زوجیت.

موضوعات احکام یاد شده گاهی امور اعتباری‌اند؛ مانند صلاة که خود به عنوان موضوعی اعتباری موضوع برای وجوب [حکم اعتباری] قرار می‌گیرد و گاهی هم موضوع حکم اعتباری، یک قضیهٔ واقعی و خارجی است. اکنون باید دانست اعتباری بودن یک قضیه به لحاظ حکم است نه به لحاظ موضوع؛ یعنی در قضیه اعتباری - مقابل قضیهٔ حقیقی - همیشه حکم اعتباری است؛ خواه موضوعش اعتباری باشد یا واقعی.

از دیدگاه حضرت امام (ره)، احکام و قواعد فلسفی نسبت به حکم (متعلق اعتبار) جریان نمی‌پذیرد و در این زمینه برخی از اصولیین را که در ارتباط با حکم بدین قواعد تن در داده نقد کرده است که در زیر به قواعد به کار رفته در این حوزه و نقد امام نسبت به آن‌ها اشاره می‌کنیم.

الف) یکی از قواعد فلسفی این است که خود ذات قابل جعل ولی لوازم آن جعل بردار نیست؛ بلکه با جعل ذات، لوازم ذاتی نیز خود به خود تحقق می‌یابند. در مثل سببیت لازمهٔ ذاتی سبب است، با ایجاد سبب، سببیت نیز که لازمهٔ ذاتی اوست، تحقق می‌پذیرد؛ ولی امام معتقدند که این قاعده به امور تکوینی مربوط می‌شود؛ یعنی این سبب واقعی و تکوینی است که هر گاه ایجاد شود سببیت به عنوان لازمهٔ او تحقق می‌پذیرد و چنین قاعده‌ای را نباید دست مایهٔ استدلال‌های خویش در رابطه با مسائل تشریحی قرار دهیم.

در این باره چنین فرموده‌اند:

«و من موارد الخلط بین التکوین و التشريع ما يقال: إنَّ السببية ممَّا لا تقبل الجعل؛ لا تکویناً و لا تشريعاً، بل الذی یقبله هو ذات السبب و وجوده العینی. و أمَّا السببية فهی من لوازم ذاته؛ فأنَّ السببية عبارة عن الرشحة والأضافة القائم بذات السبب التي تقتضي وجود السبب و هذه الرشحة والأضافة من لوازم الذات.»^{۵۸}

یکی از موارد خلط میان تکوین و تشريع سخنی است که گاه در مورد سببیت گفته می‌شود مبنی بر این که از مواردی است که قبول جعل نمی‌کند نه تکویناً و نه تشريعاً بلکه آنچه قبول جعل می‌کند ذات سبب و وجود عینی او است ولی سببیت از لوازم

ج) قاعده فلسفی دیگر که در رابطه با متعلق اعتبار (یعنی همان حکم شرعی) مورد استفاده برخی از اصولیین قرار گرفته و از دیدگاه امام دجرا اشتباه گشته اند، قاعده تضاد میان احکام پنجگانه شرعی است.

این عده با سرایت دادن قاعده فلسفی تضاد به احکام شرعی، معتقدند دو حکم شرعی، دو امر وجودی می باشند که اجتماع آن ها در یک موضوع موجب تضاد خواهد شد؛ زیرا قواعد و حقایق فلسفی تنها در مسائل تکوینی جاری است نه در میان امور اعتباری.

۳) موضوع حکم؛ مرحوم امام، علی رغم این که به کارگیری این قواعد را در رابطه با متعلق اعتبار (حکم شرعی) ناصحیح و ناشی از خلط میان امور تکوینی و اعتباری دانسته است، ولی در تبیین موضوع حکم از ابزار فلسفه و قواعد آن استفاده کرده اند.

یعنی می توان مرحله ای را که موضوع در آن تصور شده تحلیل نمود که آیا اعتبار کننده فرد خارجی، موضوع را تصور کرده و آن را موضوع حکم خویش قرار داده یا وجود ذهنی یا طبیعت موضوع را در نظر آورده است؟ به بیان دیگر اگر چه ممکن است اعتبار کننده توجهی به این مسائل نداشته باشد، ولی تحلیل گر اصولی می تواند موضوع حکم را چنین تحلیل کند که امر هر گاه به عنوان تعلق گیرد، هر یک از سه احتمال یاد شده ممکن است.

مرحوم امام، موضوع احکام را طبیعت عناوین می داند نه وجود خارجی یا وجود ذهنی موضوع و این مهم را با استفاده از ابزارهای فلسفی به اثبات می رسانند. ایشان در رد تعلق حکم به وجود خارجی چنین استدلال کرده اند: تا پیش از تحقق وجود خارجی چیزی وجود ندارد تا حکم بدان تعلق گیرد. بعد از تحقق وجود خارجی نیز تعلق حکم بدان تحصیل حاصل است و در ارتباط با نفی موضوعیت وجود ذهنی گفته اند که تحقق وجود ذهنی در خارج با وصف ذهنی بودن امکان پذیر نیست و حکم به چیزی که قابل تحقق نیست تعلق پیدا نمی کند. به روشنی پیداست که برهان محال بودن تحصیل حاصل یا تحقق وجود ذهنی با وصف ذهنی بودن در خارج در شمار استدلال های فلسفی است. ایشان در جای جای اصول مانند بحث اجتماع امر و نهی، ترتب، از این قاعده - تعلق الامر بالطبیعه که برگرفته از فلسفه است - استفاده کرده اند.

نتیجه این که از دیدگاه ایشان استفاده از قواعد فلسفی پیرامون اصل اعتبار به عنوان فعل شارع و نیز در حوزه شناخت نوع موضوع بلا مانع است، ولی در تبیین متعلق اعتبار که همان حکم شرعی است هرگز نباید به سراغ فلسفه رفت؛ همان طور که استفاده از ابزار فلسفه و دقت های عقلی در حوزه های

ذات سبب است. سببیت عبارات است از یک رشحه و اضافه قائم به ذات سبب؛ رشحه و اضافه ای که وجود سبب را اقتضا می کند و این رشحه و اضافه از لوازم ذات است.

ب) یکی دیگر از قواعد فلسفی که در اصول بدان استناد شده این است که رفع و جعل امور انتزاعی به صورت استقلالی انجام نمی گیرد، بلکه تابع رفع و جعل منشأ انتزاع خویش هستند؛ مانند فوقیت و تحتیت که هر یک از امور انتزاعی به شمار می آیند و تنها منشأ انتزاع آن ها قابل جعل و رفع است. پیداست که نتیجه به کارگیری این دیدگاه فلسفی در علم اصول سبب می شود که شرطیت و مانعیت را که یکی از مباحث مهم اصولی است، به دلیل انتزاعی بودن، قابل رفع و جعل ندانیم. ولی حضرت امام از جمله کسانی است که در سایه تلقی صحیح از این قاعده و عدم جریان آن در معتبر (حکم شرعی) معتقد است که شارع می تواند شرط و مانع را به طور مستقل جعل کند و نفی این جعل را ناشی از اشتباه میان امور تکوینی و تشریحی دانسته است. در این باره و در نقد یکی از عالمان اصول چنین می گوید:

«إِنَّ كَثِيرًا مَا يَقَعُ الْخَلْطُ بَيْنَ الْأُمُورِ التَّكْوِينِيَّةِ وَالتَّشْرِيعِيَّةِ؛ فِيسِرَى الْعَاقِلِ الْحَكْمَ مِنَ التَّكْوِينِ إِلَى التَّشْرِيعِ... فَجَعَلَ هَذَا الْحَكْمَ التَّكْوِينِيَّ مَقْيَاسًا لِلْأُمُورِ التَّشْرِيعِيَّةِ، فَقَاسَ الْأُمُورَ التَّشْرِيعِيَّةَ بِالْأُمُورِ التَّكْوِينِيَّةِ. فَذَهَبَ إِلَى امْتِنَاعِ جَعْلِ الْجَزْئِيَّةِ وَالشَّرْطِيَّةِ وَالْمَانِعِيَّةِ لِلْمَأْمُورِ بِهِ وَرَفْعِهَا عَنْهُ اسْتِقْلَالًا، وَزَعَمَ أَنَّ جَعْلَهَا بِجَعْلِ مَنْشَأِ انْتِزَاعِهَا كَالْأُمُورِ التَّكْوِينِيَّةِ، مَعَ أَنَّ الْقِيَاسَ مَعَ الْفَارِقِ. وَتَوْضِيحُ ذَلِكَ: أَنَّ الْأُمُورَ الِاعْتِبَارِيَّةَ تَابِعَةٌ لِكَيْفِيَّةِ اعْتِبَارِهَا...»^{۵۹}

خلط کردن میان امور تکوینی و تشریحی بسیار رخ می دهد و در نتیجه آن، ناآگاه حکم را از تکوین به تشریح سرایت می دهد... او یک قانون تکوینی - که در تکوینیات جعل و رفع امور انتزاعی به جعل و رفع منشأهای آن ها است - را مقیاسی برای امور تشریحی قرار داده، و تشریح را با تکوین قیاس کرده است و بر این پایه می گوید جعل جزئیت و شرطیت و مانعیت برای مأموریه و رفع آن ها از آن به صورت مستقل منتع است و می پندارد که جعل این امور به جعل منشأ انتزاع آن ها است؛ درست مانند امور تکوینی، با این که قیاس مع الفارق است. توضیح این که امور اعتباری تابع چگونگی اعتبار کردن آن ها است...

دیگری که مربوط به موضوع است، مانند مفهوم موضوع و مصداق آن کاری ناصواب است بلکه ملاک در تشخیص مفهوم و مصداق موضوع همان فهم عرفی است.

۱۰. شکاک نبودن و عادت به توجیه گری و تأویل گرایی نداشتن:

مجتهدانی که در نکاپوی دقت و احتیاط به شکاکی و یا توجیه گری غیر معمول دچار می گردند، به رغم شخصیت فرهمند، اندیشمند و یا اخلاقی که ممکن است داشته باشند، ظرفیت مناسب برای اجتهاد را در خود ندارند؛ چرا که یکی از زمینه های اصلی در اجتهاد را نمی توانند به دست آورند. در واقع آن ها از درک عرفی متون ناتوان هستند و به جای آن که از دروازه های روشن عرف به درک و فهم روایات نایل آیند، در کوچه پس کوچه های وسواس و دقت گم می شوند.

نراقی به ضرورت این شرط توجه نشان داده است. وی می گوید: «ان لایانس بالتوجیه و التأویل فانه ربما يجعل ذلک الاحتمالات البعیة من الظواهر»^{۶۰}

«مأنوس نبودن به توجیه گری و تأویل بردن شرط اجتهاد است. این حالت چه بسا احتمال های دور را در چشم شخص از ظواهر قرار دهد.»

وحید بهبهانی پیش از نراقی به این شرط توجه نموده بود:

«الایانس بالمأولیه و التأویل فی الآیة و الحدیث الی حد یصیر المعانی المأولة من جملة الاحتمالات للظاهر المانعة عن الاطمینان به کما شاهدنا من بعض و لا یعود نفسہ بتکثیر الاحتمالات فی التوجیه فانه ایضاً ربما یفسد الذهن»^{۶۱}

«انس گرفتن به توجیه و تأویل نسبت به آیه و حدیث تا آن جا که موجب شود معانی تأویلی در زمره معانی محتمل برای ظاهر آن ها قرار گیرد و در نتیجه اطمینان به ظاهر از میان برود. آن گونه که از برخی مشاهده می کنیم- شرط اجتهاد است. نباید خویش را به تکثیر احتمالات در توجیه عادت دهد که این نیز ذهن را فاسد می سازد.»

۱۱. عدم افراط و تفریط در فتوا:

اگر چه شجاعت علمی را باید از نیازهای حتمی مفتیان دانست، اگر این خصلت نیکوی روان آدمی به بی محاباگری و جرأت یابی های بی ضابطه و قانون بدل گردد، نتیجه ای متفاوت به بار خواهد نشانند. فتاوایی که بوی اوج گیری های آنی و لحظه ای را می دهند، بیش از آن که از ارزشی علمی برخوردار باشند، روایتگرانی هستند از لحظات طوفانی و غلیان های احساسی. از سوی دیگر عدم برخورداری از حس اعتماد به نفس و استحکام روحی مناسب برای ابراز نظریات و فتاوای جدید نیز راهی به

سمت پویایی فقهی و تحریک اجتهادی نخواهد یافت. کسانی که بر اثر وضعیتی تاریخی از احتیاط های بی دلیل، سر بزیر و تهی از هر انگیزه پیش برنده به تکراری غیر عالمانه و مقلدانه بسنده می کنند، مسلماً به جای خدمت به فقه، زنجیری برپای آن خواهند شد. گاه این احتیاط ها در رشدی تصاعدی بی آن که ما را مطلع سازند تنها فضای تنفسی را هر روز بیش از گذشته تنگ می کنند. این دسته از احتیاط ها مانند آجرهایی می مانند که هر نسل ردیفی بر آن می چیند و بر ارتفاع آن می افزاید. دستگاه احتیاط آفرین تاریخی ما عادت دارد که هر روز گامی به جلو بردارد و کمتر می کوشد تا این گام ها را نسبت به میزان احتیاط های انجام شده در فقه بسنجد به این ترتیب حاصل کار افزایش بی رویه احتیاط، کاهش نقش پویایی و پیش روندگی اجتهاد خواهد بود.

نراقی به این شرط نیز توجه نموده است:

«الایکون جریثا فی الفتوی غایة الجریئة فیخرب الدین و لا مفرطاً فی الاحتیاط فیهمل احکام الشرع المبین»^{۶۲}

«شرط است که در فتوا دهی به نهایت جرأت دچار نشود که دین ویران می گردد و به افراط در احتیاط نیز فرو نغلطد که احکام شرع مبین معطل و بی خاصیت می شود.»

۱۲. تاریخ شناسی فقه:

علم الزاماً آن چیزی نیست که در دسترس قرار دارد. مسیر اصلی و پررنگ علم ممکن است ما را از فهم و دستیابی به نکات و رگه های اندیشه های برتر که در دل یک دانش پدید آمده، اما در شرایط ویژه فروکش کرده اند، باز دارد.

آشنایی با تاریخ تطوّر فقه به اندیشمندان امکان می دهد تا:

الف) از انحرافات اساسی که گریبانگیر آن شده اند، بی خبر نمانند و تفکر خود را صرفاً در حوزه داوروی های عمومی نسبت به آن دانش سامان نبخشند.

ب) اندیشه ها و ایده های نابی را که در فرایند تطوّر دانش فقه بروز کرده، اما تعقیب نشده اند، مورد توجه قرار دهد.

البته برخی از مکاتب فقهی به تاریخ فقه و مسایل آن بی توجه هستند و به استدلال های محض و غیر متکی به تاریخ تکیه می کنند که این خود یک روش است. مکاتبی که روش توجه به تاریخ را برگزیده اند، از نظر میزان و سطح این توجه و نیز چگونگی فهم تاریخ و روش دستیابی به واقعیت های آن، با یکدیگر اختلاف پیدا می کنند و به تعداد و تناسب آن ها روش های متعدّد

۶۰. منابع، ص ۲۶۸.

۶۱. الفوائد الحاقیة، ص ۳۴۱.

۶۲. منابع، ص ۲۶۸.

«ریمما يحصل العلم من جهة الفصاحة و البلاغة بكون الكلام عن الامام (ع) فمن هذه الجهة ربما يكون لهما مدخلية في الاشتراط بل البديع ايضا»^{۶۵}

«گاه از گذر فصاحت و بلاغت می توان علم یافت که سخن از امام (ع) است. از این نظر چه بسا این دو- معانی و بیان- بلکه بديع از شرایط اجتهاد به شمار می روند.»

سوم: گشودن راه به سوی عمق معانی آیات و روایات؛ هر متن که توسط فردی دارای ذوق سلیم تنظیم شده است، از خصصت هایی ادبی و همه فهم نویسنده سرشار است. تنها با راه یابی به این خصصت ها و درک این کلیدواژه های عمدتا شخصی می توان به عمق آن متن راه یافت. آیات و روایات نیز از این قاعده مستثنا نیستند و به دست آوردن این گلوگاه های معنا ساز و بدایع فردی و ذوقی به کار رفته در آن ها، راهی تازه را در دستیابی به معانی روایات خواهد گشود.

دقت در بدایع ادبی و آرایه های لفظی که در آیات و روایات به کار برده شده مجالی فراخ را به خود اختصاص داده است که متأسفانه این مقوله در تنگنای مباحث کلیشه ای و تقلیدی کلاسیک علوم معانی، بیان و بديع، طراوت و شادابی خود را از دست داده است.

نراقی دیدگاهی متفاوت با استاد خود- یعنی وحید بهبهانی- در زمینه علوم سه گانه دارد. وی می گوید:

«فالحق ان الثلاثة من المکملات»^{۶۶}

«حق این است که این علوم برای اجتهاد مکمل- و نه پیش شرط- می باشند.»

۱۵. علم منطقی:

آیا منطق شرط اجتهاد است؟ عالمان در پاسخ به این سؤال به دو دسته تقسیم شده اند:

دسته اول: برخی از عالمان معتقدند که در فرایندهای اجتهادی به منطق نیز نیازمندیم و نوعی وابستگی علمی به دانش منطق نیز در اجتهاد وجود دارد. این اعتقاد بر این باور استوار گشته است که عقل و تکاپوی عقلی بخش غیر قابل تفکیک دانش فقه و عملیات اجتهاد می باشد و از آن جا که منطق عصبای دست عقل و نوعی تضمین برای ایمن بودن از خطاروی های عقلی است، اجتهاد نیز به منطق به شدت نیاز دارد تا فرایندهای عقلی را با تضمینی مناسب در استخدام خود داشته باشد.

۶۳. الفوائد الحائرة، ص ۳۴.

۶۴. مناهج الاحکام و الاصول، ص ۲۶۷.

۶۵. الفوائد الحائرة، ص ۳۴۱.

۶۶. مناهج الاحکام و الاصول، ص ۲۶۷.

تاریخی شکل می گیرد.

اگر چه فقیهان- و از جمله نراقی- رسماً از تاریخ شناسی فقه به عنوان شرط اجتهاد، نامی به میان نیاورده اند، ولی جا دارد به بررسی ضرورت و نقش آن در اجتهاد بپردازیم و ثمرات و نتایج آن را در فقه و اجتهاد آشکار و مدلل سازیم.

۱۳. مانوس بودن با ادبیات فقه و شیوه استدلال آنان:

یکی از شرایط اجتهاد آشنایی با زبان و ادبیات فقه و روش های استدلالی آن ها است. فقه پل ارتباطی ما با دوران امامان در دو زمینه زیر به حساب می آیند:

نخست آن که فقه در تاریخ فقه، نقش واسطه ای را در فهم فرازهایی از منابع فقه به عهده دارند.

دوم آن که آن ها نقشی واسطه ای را در دستیابی به فرازهایی از فقه ایفا می کنند. برخی از شهرت ها و اجماع ها نانوشته هایی هستند که در فتاوی آن ها منعکس شده است و خود عرصه هایی هستند که اجتهاد در آن ها و با توجه به آن ها و تحت تاثیر مستقیمشان شکل می گیرد.

وحید بهبهانی در این زمینه می گوید:

«و من الشریط معرفة فقه الفقهاء و كتب استدلالهم و كونه شرطاً غیر خفی علی من له ادنی فطانة»^{۶۳}

«یکی از شرایط شناخت فقه، فقه و کتاب های استدلالی آن ها است و شرط بودن این شناخت بر کسی که کمترین بهره فطانت را دارد، مخفی نیست.»

نراقی نیز این شرط را پذیرفته است. وی می گوید:

«ودلیل اشترط الانس بلسان الفقهاء ظاهر اذ غیر المستأنس قد یغفل عن المراد.»

و دلیل شرط بودن انس به زبان فقه آشکار است؛ زیرا کسی که از این انس بی بهره است گاه از مراد غافل می ماند.»

۱۴. علوم سه گانه معانی، بیان و بديع:

نقش دانش های سه گانه پیش گفته را در اجتهاد در سه زمینه می توان ردیابی کرد:

یکم: در اختیار نهادن نشانه های عدم صدور؛ اگر به روایاتی برخوردیم که به لحاظ ادبی دچار درهم ریختگی و انحطاط لفظی باشد، این وضعیت می تواند یک نشانه و قرینه باشد و ما را در جستجو برای اطمینان به عدم صدور مدد رساند.

دوم: در اختیار نهادن نشانه های صدور؛ وجود فصاحت و بلاغت خود قرینه ای است بر صدور روایات. وحید بهبهانی در این زمینه می گوید:

نراقی می گوید:

«ان الدلیل ... علی اشتراط المنطق ان استخراج النظر من الماخذ یحتاج الی الاستدلال و هو لایتم الا به.»^{۶۷}

«دلیل بر شرط بودن منطق این است که استخراج نظر از مأخذ نیازمند به استدلال است و استدلال به منطق نیازمند است.»

دسته دوم: پاره ای از فقیهان، برآنند که منطق و قیاس ها و اشکال طراحی شده در آن نقشی شایان توجه را در اجتهاد بر جای نمی نهند؛ چرا که انسان ذاتا موجودی منطقی است و نحوه اندیشیدن و طرز تفکر او حاوی همه آن خصلت هایی است که منطق کوشیده تا آن ها را توصیف کند.

ابن تیمیه می گوید: «هوشمند را به منطق نیازی نیست و کم هوش را قاعده های آن سودی نمی بخشد.»^{۶۸}

آقای خوبی از این دسته است. او می گوید:

«لا توقف للاجتهاد علیه اصلاً لان المهم فی المنطق انما هو بیان ماله دخاله فی الاستنتاج من الاقسیة والاشکال کا اعتبار کلیة الكبرى و کون الصغری موجبة فی الشکل الاول مع ان الشروط التي لها دخل فی الاستنتاج مما يعرفه کل عاقل حتی الصبیان، لانک اذا عرضت علی ای عاقل قولک هذا حیوان و بعض حیوان مؤذی لم یتردد فی انه لاینتج ان هذا حیوان مؤذ و علی الجملة المنطق انما یحتوی علی مجرد اصطلاحات علمیه لاتمسها حاجة المجتهد بوجه.»^{۶۹}

«اجتهاد به هیچ روی وابسته به منطق نیست؛ زیرا آنچه در منطق مهم می باشد، بیان اشکال و قیاس هایی است که در نتیجه گیری دخالت دارند، مثل این حکم که در شکل اول باید کبرا کلی و صغرا موجبه باشد، با این که هر عاقل بلکه حتی کودکان این شروط را خودبه خود می دانند. فی المثل اگر به یک عاقل این سخن را عرضه کنی که این حیوان است و برخی از حیوانات اذیت کننده می باشند، آن را بدون تردید در بردارنده این نتیجه نمی داند که این حیوان اذیت کننده است. چکیده سخن این که منطق صرفاً اصطلاحاتی است علمی که مجتهد به هیچ وجه به آن نیاز ندارد.»

در پاسخ باید گفت که اگر چه اندیشیدن بی آن که مجبور باشد خود را با قاعده ای مشخص طراز کند، می تواند از پس معادلات و معضلات پیچیده برآید، ولی گاه در تو در توی معادلات ذهنی به هم گره خورده و در هزار پیچ مسائل در هم تنیده نگاهی از بالا و از قبل تضمین شده نقشی موثر را می تواند ایفاء نماید و به عنوان ضمانتی قابل اتکاء عمل کند. این جا است که نقش منطق و کارکرد آن اهمیت خود را باز می یابد.

همین پاسخ را نراقی به شبهه یاد شده - که پیش از مرحوم خوبی نیز مطرح بوده است - داده است. او می گوید:

«و کون الاستدلال بالشکل الاول او القیاس الاستثنائی بدیهیا و تحصیل النتائج من المقدمات طبیعیاً لاینافی الاحتیاج فیما عرض الذهن مرض الاعوجاج و الغفلة بسبب الشبهات.»^{۷۰}

«لازمه بدیهی بودن استدلال به شکل اول یا قیاس استثنایی و طبیعی بودن تحصیل نتایج از مقدمات آن، نفی نیازمندی به منطق در آن جا که بیماری کج نگری و یا غفلت به سبب شبهات بر ذهن عارض گردد، نیست.»

۱۶. شناخت اجماع:

بسیاری از عالمان شیعه و سنی آشنایی به موارد اجماع را ضروری و شرط دانسته و در وجه آن گفته اند: «فتوانباید به ناسازگاری با اجماع دچار شود.»^{۷۱}

«قد یتوهم ان تحقق المعرفة بالاجتماعات امر سهل یمكن الحصول علیه من خلال تأمل قلیل و مطالعة سیرة و لكن الحقيقة ان حصول هذه المعرفة قد تحتاج الی تحقیق عمیق و تتبع دقیق اذ لیس کل اجماع معروف اجماعاً واقعياً و متضمناً لملاك الكشف عن السنة كما ان الاجتماعات الواقعية لیست منحصره فی الاجتماعات المعروفة بل ریما یكون اجماع مشهوراً لا اساس له كما ان عکس ذلك کان محتملاً.»

«و بما ان المفنی لابد ان لایقع فی المخالفة مع الاجتماعات یجب علیه ان تتعرف علیها و من هنا ذهب الكثير من علماء الاصول الی ضرورة المعرفة بالاجماع و قالوا فی ذلك ان الفتوی لابد ان تكون مخالفة للاجماع.»

نراقی ضمن اهمیت دادن به اجماع آن را شرط نمی داند. او می گوید:

«لا یخفی ان معرفة کون المسألة اجماعیه لا یحصل الا بعد الاجتهاد ... نعم یشرط معرفة طریق حصول الاجماع و حجیته و هو من الاصول.»^{۷۲}

«مخفی نماند که شناخت اجماعی بودن یک مسأله در مرحله بعد از اجتهاد - و نه به عنوان شرط اجتهاد - انجام می گیرد... بلی شناخت راه دستیابی به اجماع و بررسی حجیت آن شرط اجتهاد است، ولی این در علم اصول انجام می گیرد.»



۶۷. مناهج الاحکام و الاصول، ص ۲۶۵.

۶۸. الاجتهاد فی الشریعة الاسلامیه، قرضاری، ص ۵۳.

۶۹. تنقیح، ج ۱، ص ۲۵.

۷۰. مناهج الاحکام و الاصول، ص ۲۶۵.

۷۱. مفاتیح الاصول، ص ۵۷۷.

۷۲. مناهج الاحکام و الاصول، ص ۲۶۷.