

نقدی بر اصول فقه

یاسر محدّث مجتهدی

نقدی بر اصول فقہ

دیباچه

اصول فقه، سال‌هاست در حوزه‌شانه به‌شانه‌ی فقه تدریس می‌شود؛ و از ارکان اجتهاد شمرده می‌شود. اصول در بین عالمان حوزوی از ارزش بسیاری برخوردار است؛ غیر از عده‌ای علمای شیعه، که مشهور به اخباریون هستند. اخباریون در گذشته عده‌ی قابل توجهی بودند، و تکاپویی در میان شیعیان ایجاد کردند. اما امروز علمای اخباری بسیار اندکند. و دیگر آن تعصبات گذشته را نیز ندارند.

سبقه‌ی اصول فقه در میان شیعیان به گفته‌ی عده‌ای به عصر صادقین علیهم‌السلام باز می‌گردد. به دلیل نبود متنی از آن عصر این ادعا قابل اثبات نیست. به نظر می‌رسد اصول فقه در میان اهل سنت زودتر شکل گرفته است. در میان شیعیان اولین کتاب را شیخ مفید به نام التذکرة بأصول الفقه نگاشته است. پس از ایشان سید مرتضی کتاب الذریعة و سپس شیخ طوسی کتاب العدة را نوشته‌اند. در زمان ابن ادریس، محقق حلی و سپس علامه حلی اصول فقه به تکامل رسید. از دیگر علمای بارز این عصر فخرالمحققین، شهید ثانی، صاحب معالم و شیخ بهایی است.

ابتدای قرن یازدهم همان طور که عرض شد، دوران ظهور اخباریون بود. شروع این جریان با محمد امین استرآبادی می‌باشد. و حدود دو قرن ادامه یافت. در این دوران تقریباً اجتهاد به روش مرسوم، و اصول کنار گذاشته شد. از علمای بارز این دوره فیض کاشانی، علامه مجلسی، شیخ حرّ عاملی و محدث بحرانی بودند.

پایان این عصر با ظهور وحید بهبهانی همراه بود. و در ادامه میرزای قمی و کاشف الغطاء کار او را ادامه دادند. و دوباره اصول فقه را به حوزه‌ها بازگرداندند. این رشد تا زمان شیخ انصاری ادامه داشت، و کتاب فرائد ایشان شروع شکوفایی

کامل اصول در میان شیعیان است. این روند با کفایهٔ آخوند خراسانی ادامه یافت. و اکنون حوزه از همین میراث بهره می‌برد.

با توضیحات فوق آشکار شد که روال علمی اجتهاد در حوزه‌ها بدون دانش اصولی، و اجتهاد در اصول، امکان‌پذیر نیست.

طبق اعتقاد نگارنده این روال دارای اشکالات بسیار است. این نوشتار بر این اساس نگاشته شده است. و در آن به لطف خدا نقدهایی به مباحث اصولی مطرح خواهد شد.

تعریف، موضوع و غایت اصول

موضوع علم را عوارض ذاتی آن علم دانسته‌اند. روشن است که تا موضوع روشن نشود، علم را نمی‌توان تعریف کرد. در علوم، به خصوص علوم انسانی، یافتن موضوعی دقیق که جامع و مانع باشد، قریب به محال است. به همین جهت تعاریف ارائه شده، تسامحی و در مواردی منوط به غایت است تا موضوع. مشهورترین تعریف اصول این تعریف است: صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق الاستنباط الأحكام، أو التي ينتهي إليها في مقام العمل. همان‌طور که ملاحظه می‌کنید به جهت عدم دستیابی به موضوع علم اصول، تعریف مذکور مبتنی بر غایت است. و به جهت جامع و مانع بودن، به طریق استنباط، و تحیر در عمل اشاره شده است. از تعریف بر این سیاق در علوم گریزی نیست. بنابراین در این خصوص نقدی بر علمای اصول نیست. و صرفاً گزارشی از موضوع در کتب اصولی بیان شد.

۱. اقسام وضع

وضع را به تعیین و تعیین تقسیم کرده‌اند. ریشه بحث الفاظ، زبان شناسی است. و بحثی عقلی یا تعبّدی نمی‌باشد. بلکه استقرایی و عرفی است. این ملاک در تمامی مباحث الفاظ جریان دارد؛ و نباید از آن غفلت کرد. تقسیم وضع به تعیین و تعیین از همین باب است. شکی نیست الفاظ جدیدی که در زبان وضع می‌شوند، دارای وضع تعیینی هستند، مانند رایانه در زبان فارسی. و بر اثر کثرت استعمال شایع می‌شوند. اما در ریشه الفاظ زبان نمی‌توان به قاطعیت درباره تعیین یا تعیین بودن وضع حکم کرد. سبقه یک زبان آن قدر تاریخی است، که امکان بررسی این امر در آن وجود ندارد. و البته تحلیل این مطلب فاقد فایده نیز هست.

مطلب دیگر که ملحق به بحث وضع در کتب اصولی مطرح می‌شود. اقسام وضع به حسب موضوع له است. که در مقام تصور ۴ قسم برای آن برمی‌شمارند. و قسم چهارم (وضع خاص و موضوع له عام) را محال می‌دانند. و سه قسم دیگر را ممکن، و دارای تحقق در زبان.

نقدی که به این تقسیم بندی وارد است. درک نادرست وضع است. لفظ و معنا مندرک در هم می‌باشند. یعنی ظرف و مظهر عین هم، و گویا یکی شده‌اند. در حالی که در اقسام وضع، مثلاً در وضع حروف، اصولیون قائل به وضع عام و موضوع له خاص شده‌اند. مثلاً در ((من))، یک مفهوم ابتدائیت به صورت کلی لحاظ شده، و لفظ من برای آن وضع شده است. از این راه برای توجیه تعدد معنای حروف استفاده کرده‌اند. در حالی که قائل شدن به این مطلب از عجائب است. معانی متعددی که برای الفاظ وجود دارد، به جهت استعمالات متعدد صاحبان زبان است. که شما پس از استقراء این

استعمالات، به معانی متعددی دست یافته‌اید. در حالی که در حین استعمال، لفظ در معنا مندک، و دارای یک معنا نزد متکلم است. حتی اگر آن معنایی جدید باشد. شما باید برای فهم مراد متکلم تلاش کرده، و از طرّقی که در آینده ذکر خواهد شد به معنا دست یابید. نه این که احتمالات متعددی را برای یک لفظ در نظر بگیرید، و تلاش برای حمل لفظ به یکی از آن معانی کنید، در حالی که متکلم را از متن جدا کرده‌اید.

مطلب عرض شده دربارهٔ وضع خاص و موضوع^۲ له عام نیز جاری است. بنابراین به اعتقاد نویسنده طرح این بحث از اساس اشتباه است. نه این که ما قائل به وضع خاص و موضوع^۲ له خاص در تمامی وضع ها باشیم. چرا که در ادبیات بسیار پیش می‌آید که برای یک لفظ توأمان متکلم چند معنا را لحاظ می‌کند. پس راه حلّ این مطلب، فهم مراد متکلم است، نه وضع قاعده‌ای کلی.

ممکن است مستشکلی اشکال کند، ما با استعمال کاری نداریم. مراد ما وضع اولیه برای الفاظ است. در پاسخ باید گفت: همان‌طور که در صدر بحث اشاره شد، بحث‌های عقلی جایی در مباحث زبان‌شناسی ندارند. این جا باید به سراغ استقراء و عرف رفت. این اقسامی که شما ذکر کرده‌اید، نه در مبدأ وضع قابل اثبات است. و نه در استعمالات. به علاوه که شواهد بر علیه آن است.

شاید به نظر خواننده برسد، این بحث را مرحوم آخوند هم در کفایه به همین شکل مطرح کرده است. و در حروف قائل به وضع عام و موضوع^۲ له خاص نشده است. در حالی که نقدی که وارد شد به اساس تقسیم‌بندی بود، نه مناقشه در اقسام. فتأمل.

چهار علامت برای تشخیص حقیقت از مجاز بیان شده است. تبادر، صحت حمل و سلب، اطراد و تنصیص لغویون. قدمای اصولیون در تعریف مجاز دچار اشتباهی بودند، که متأخرین این اشتباه را حل کردند. آن‌ها مجاز را موضوع‌له نمی‌دانستند. در حالی که مجاز نیز استعمال در موضوع‌له است.

۳ نقد به بحث حقیقت و مجاز به نظر می‌رسد:

۱. علامات ذکر شده، غیر از تنصیص اهل لغت، در مجاز مشهور راه به جایی نمی‌برد. بسیار پیش می‌آید که در مجاز مشهور، علائم ذکر شده بیش از معنای حقیقی وجود دارد. تنصیص می‌تواند این مشکل را حل کند. ولی مشکلاتی در آن هم وجود دارد. اول: کتب لغتی که تفکیک بین حقیقت و مجاز کرده باشد بسیار اندک است؛ دوم: استعمالات، مجاز را به مجاز مشهور، و گاهی به جهت کثرت استعمال، معنای مجازی را تبدیل به معنای حقیقی نزد عرف می‌کند. و این اتفاق در زمان‌ها می‌افتد. و اهل لغت اشرافی بر غیر از زمان خود و گذشته‌شان ندارند.

۲. بسیاری از معانی که به عنوان معانی مجازی شناخته می‌شود، معنای حقیقی است. و صرفاً ممکن است استعمال کمتری شده باشد. این انفکاک معانی از هم کاری بسیار دشوار و در اغلب موارد محال است.

۳. این بحث فایده‌ای در اصول فقه ندارد. این نقد کارکردی است، به خلاف دو نقد گذشته که ماهوی است. استعمال مجازات طبق دو نقد فوق در ادبیات عرفی اندک، و غیر قابل اثبات است. گرچه در ادبیات شعری بسیار زیاد رخ می‌دهد. که لازم است قرینه‌ای لفظی یا حالی در کلام قرار گیرد. محاورات شرعی، محاورات شاعرانه نیست، تا مجاز

حتی با قرینه در آن وجود داشته باشد. بنابراین برای این بحث فایده‌ای در اصول نیست. آنچه در فهم محاورات شرعی مهم است، تشخیص معنای مراد شارع است، که در بعضی موارد مشکل است.

مراجعه به اصول لفظیه، وقتی است که شک در مراد متکلم وجود دارد، و فرض این است که شک در موضوعه با علامات حقیقت و مجاز رفع شده است. در این بحث اصولی مانند اصاله الحقیقه، اصاله العموم و ... مطرح می‌شود؛ که تمامی آنها تحت اصاله الظهور قرار می‌گیرند. اصاله الظهور، ظهور کلام متکلم است که اگر درست فهمیده شود، شک در مراد باقی نمی‌ماند تا نیاز به رجوع به دیگر اصول باشد.

نقدی که به این روش فهم مراد متکلم به نظر می‌رسد، می‌تواند در بسیاری از بحث‌ها راهگشا باشد. فهم مراد متکلم با چهارچوب سازی رخ نمی‌دهد. همان‌طور که در محاورات عادی عرفی جایی برای این اصول وجود ندارد. از نکات عجیبی که در اصول فقه مطرح می‌شود، خارج کردن محاورات شرعی از محاورات عادی عرفی است؛ این امر موجب تمسک به قواعدی می‌شود، که نتیجه آن به جای فهم ساده‌تر، دشواری بیشتر فهم است، و در مواردی فهمی عجیب و دور از واقعیت مراد متکلم حاصل می‌شود.

در محاورات عرفی، وقتی مراد متکلم به درستی فهمیده می‌شود که شناختی نسبی از متکلم وجود داشته باشد. برای مثال به محاوره بین دو دوست توجه کنید. اگر شخص ثالثی گفتگوی آنها را بشنود. و دچار شبهه در فهم مراد شود، و به این اصول تمسک کند، قطعاً دچار اشتباهات فاحشی خواهد شد. راه فهم درست، شناخت متکلم به صورت حداقلی است. با این روال شبهه در فهم مراد بسیار کم خواهد شود. و بالاجبار سراغ اصول لفظیه و مانند آن نمی‌رود.

انعقاد بحث الفاظ، بحث زبان‌شناسی است. که در تمامی زبان‌ها و محاورات کاربرد دارد. در واقع بحثی ورای زبانی خاص مانند عربی، فارسی و ... ، و لسان شارع و ... است.

متأسفانه یکی از مشکلات رایج در اصول فقه، جدایی از ساختار عرفی زبان توسط علمای اصولی است. مخاطب شارع، عموم مردم است؛ و از همان قواعد جاری میان مردم پیروی می‌کند. تا شناخت حداقلی شارع حاصل نشود، فهم کلام او

مجال است. این شناخت جز با ممارست در خواندن کلام ایشان حاصل نمی‌شود. اگر این مطلب فهمیده شود، بسیاری از این مباحث کارکرد خود را از دست خواهد داد، و شکل دیگری پیدا می‌کند. در این مطلب تأمل کنید، که پایه بحث‌های آتی خواهد بود.

۴. استعمال لفظ مشترک در بیش از یک معنا

اصولیون پس از پذیرش مشترک لفظی به سراغ عنوان فوق می‌روند. مشترک لفظی بحثی لغوی است، که به عنوان اصلی پذیرفته شده در اصول نیز جاری است. گرچه در اصول نیز این بحث به طور مبسوط بیان می‌شود، ولی به نظر می‌رسد جایگاه این بحث، علم لغت، و بررسی استعمال آن نیز در علم ادبیات است.

منظور از استعمال لفظ در بیش از یک معنا، در یک استعمال می‌باشد، که توأمان بیش از یک معنا را افاده کند. و روشن است که مراد استعمال معانی مختلف در استعمالات گوناگون نیست، که جایی برای شک در آن نیست.

مدعیان جواز که تعدادشان کم نیست، با مثال‌هایی سعی در اثبات وقوع آن در زبان دارند. با تمسک به این‌که وقوع، ادلّ دلیل بر امکان است. منتها به نظر می‌رسد، مثال‌هایی که به آن تمسک کرده‌اند؛ ادبیات شاعرانه است، نه ادبیات عرفی رایج بین مردم. به علاوه که خود مثال‌ها نیز محلّ مناقشه است، که لازم است مورد به مورد بحث شود. در ادبیات عرفی استعمال در بیش از یک معنا، جایی ندارد. به این دلیل که فهم کلام را با مشکل مواجه می‌کند. و متکلم حکیم جز هدف اجمال در کلام، دلیلی برای این کار ندارد. این مهمّ وقتی به لسان شاعر می‌رسد، به طریق اولی محال می‌شود. بنابراین به نظر می‌رسد باید قائل به عدم جواز مطلق شد.

دو قول در این بحث، میان اصولیون رایج است. حقیقت شرعیه یا متشرّعه. که اصولیون متأخر، خود قائل به بی‌ثمر بودن این بحث شده‌اند. چرا که این بحث در حال حاضر با توجّه به عدم شکّ در معنای مراد شارع از الفاظی مانند صوم، صلاه و ... دیگر اصالت ندارد. در زمان پس از پیامبر این بحث ممکن بوده است ثمر داشته باشد. ولی در حال حاضر دیگر جایی برای این بحث وجود ندارد. به همین جهت از بحث‌های بی‌ثمر اصولی است.

۶. اسماء عبادات و معاملات برای صحیح وضع شده‌اند یا اعم؟

همان‌طور که از عنوان مشخص است، دو قول در میان اصولیون وجود دارد. وضع برای صحیح یا اعم. دقت در استدلال طرفین نشان می‌دهد که استدلالی مشترک در هر دو دسته وجود دارد. مثلاً هر دو گروه به تبادر استناد می‌کنند. و استدلال‌های مختص مدعای خود را نیز دارند. برای مطالعه‌ی بیشتر می‌توانید به کتب تخصصی مراجعه کنید. این روند استدلال نشان می‌دهد که نمی‌توان به این سادگی قائل به یکی از اقوال شد. هر گروه استدلال‌های به ظاهر قوی دارند. به نظر می‌رسد لازم است راه دیگری برای حل این مسأله در پیش گرفت. نگاه اصولیون به این موضوع نگاهی اشتباه است، که ناشی از خلط بین زبان‌شناسی و حقیقت اعمال است؛ روشن است که این راه به نتیجه نخواهد رسید.

در دو محور باید این بحث را بررسی کرد:

۱. نگاه زبان‌شناسی:

از این دیدگاه الفاظ برای اعم از عبادات و معاملات وضع شده است. و جای شکی در این خصوص نیست، که دارای شواهدی بسیار است. هنگامی که بحث مقدماتی اصول، بحث زبان‌شناسی است، لزومی ندارد دیگر بحث‌ها را با این موضوع خلط کرد.

۲. فلسفه اعمال:

نظر به فلسفه اعمال، نگاه شارع به حقیقت اعمال است. و کاری با ظاهر آن‌ها ندارد. چرا که هدف از اعمال و ثمرات آن فقط در حقیقت جاری است. این نگاه جایی برای بحث‌های لفظی باقی نمی‌گذارد. شرح این مهم در این سطور نمی‌گنجد، و تا حدی در رساله‌ای که توسط بنده نوشته شده است، مطرح شده است.

اصولیون در این که مشتق در متلبس به مبدأ بالفعل حقیقت، و در متلبس بالفعل در آینده مجاز است؛ متفقند. اختلاف ایشان در متلبس به مبدأ در زمان گذشته است. به عبارت اصولی در انقضی عنه التلبس آیا استعمال مشتق حقیقت است یا مجاز؟

فایده‌ای که بر آن مترتب می‌دانند، شمول و عدم شمول حکم در حال حقیقت یا مجاز بودن است. بحث‌های عجیب و پیچیده‌ای در کتب اصولی در این موضوع مطرح می‌شود. علمای اصولی در پی آنند که با این روش بتوانند بحث را تحلیل کرده و به نتیجه برسند. مشهور قائل به مجاز بودن مشتق در انقضی عنه التلبس است.

به نظر می‌رسد همان طور که در بحث اصول لفظیه بیان شد. این روش بحث، خروج از مسیر عرفی در فهم عبارات است. به علاوه که در این بحث، به سبب پیچیدگی عجیبی که وجود دارد، این امر مضاعف نیز می‌شود. منظور این است که در بحث زبان‌شناسی، عرف خودش مسلط به زبان است. و یقیناً این بحث‌های پسینی را نمی‌داند؛ و به سادگی از عهده این مطالب برمی‌آید. به عبارت دیگر، اصلاً به مشکلی بر نمی‌خورد تا بخواهد دنبال راه چاره برای حل آن برآید. ممکن است مستشکلی بیان کند، شاید عرف به دلیل تسامح است که در این موضوع دچار مشکل نمی‌شود. ولی وقتی بحث شریعت است، لازم است تا دقت‌های عقلی مدنظر قرار گیرد.

در پاسخ باید گفت، همان‌طور که چندین بار بیان شد؛ بحث زبان‌شناسی، بررسی اتفافی است که در بین اهل زبان می‌افتد. نه وضع قاعده‌ای که خود اهل زبان از فهم آن عاجز باشند.

در لسان شارع، مثال‌هایی مستمک هر دو گروه است، که با هم متعارضند. همان‌طور که عرض شد وضع قواعد این چنینی به جای حل مشکل، به تحیر خواهد افزود. راه حل این مسأله، فهمیدن مورد به مورد گزاره‌های رسیده از شارع است، و قاعده بردار نیست. یعنی مخاطب باید علت بیان مطلب را در آن عبارت بیابد، تا معنی به درستی فهمیده شود. و در این صورت دیگر احتیاجی به قائل شدن به یکی از دو قول نیست. درست است که راه دوم به جهت عدم وضع

قاعده‌ای کلی به ظاهر دشوارتر است؛ ولی ملاک فهمیدن گزاره‌های شارع است. به نظر بنده در بحث رایج بسیاری از عبارات اشتباه فهمیده می‌شود.

معنای امر

متأخرین در معنای امر، قائل به معنای جامع طلب شده‌اند؛ که به نظر درست می‌آید، و تمامی معانی احتمالی در امر را درون خود جای می‌دهد.

اعتبار علو و استعلاء در امر

در میان اصولیون ۴ قول در این موضوع وجود دارد. علو و استعلاء توأمان، علو به تنهایی، یکی از علو یا استعلاء، و هیچکدام. اکثر اصولیون قائل به قول اول و دوم شده‌اند. به نظر می‌رسد که در این جا، از معنای امر غفلت شده است. وقتی ما قائل به معنای طلب در امر شدیم. این طلب می‌تواند از رتبهٔ پایین‌تر هم صورت گیرد. مانند فرزندى که از مادرش چیزی می‌خواهد. و می‌تواند دارای استعلاء هم نباشد. دلیل این که اصولیون قائل به اعتبار علو، یا هر دو شده‌اند؛ لحاظ معنای وجوبی امر است. در حالی که در زبان‌شناسی، باید وضع عرفی کلام را بررسی نمود، نه این که برای رسیدن به نتیجهٔ مطلوب نظر خود را بر زبان تحمیل کرد. اگر قرار بود در تحقق معنای امر این عوامل دخیل باشد، دیگر نباید قائل به معنای طلب در امر شویم. مثال‌هایی که زده می‌شود، مانند تقبیح شخصی که علو ندارد، و امر می‌کند؛ خود نشان‌دهنده‌ی تحقق امر است. امر محقق شده است، ولی ناشایست است. در مواردی نیز امر تحقق می‌یابد و ناشایست هم نیست. بنابراین قول چهارم به نظر صحیح می‌آید؛ این قول ظاهراً منسوب به مرحوم بروجردی است.

تقریباً تمامی اصولیون قائل به دلالت ماده امر بر وجوب شده‌اند. و دلائلی بر آن ذکر کرده‌اند. این از مسائل عجیب اصولی است، چرا معنای امر طلب است، و دارای وجوب، استحباب یا معنای دیگری نیست؛ اما این جا نتیجه وجوب می‌دهد! حقیقت این است که امر واقعاً معنایش طلب است، چه از شارع باشد، چه از غیر شارع. در شریعت ممکن است به دلائلی بعضی از استعمالات معنای وجوب را بدهد. اما در همان موارد نیز باز اصل معنا طلب است. این حکم نمی‌تواند درست باشد که هرچه شارع می‌گوید، مانند مولا و عبد است و واجب. در رابطه مولا و عبد هم این گونه نیست.

معنای هیأت امر

بحث کاملاً مشابه معنای ماده امر است. با این تفاوت که در این جا، معنا انشاء طلب یا بعث است.

دلالت هیأت امر

اصولیون، همان طور که در ماده امر قائل به وجوبند، در هیأت هم قائل به وجوب می باشند. استدلال ایشان در این مورد، احتیاط عقلی در مورد مشکوک به وجوب است. به این معنا که عقل حکم می کند در جایی که احتمال خلاف فرمان مولا وجود دارد. برای تحصیل موئن حمل بر وجوب شود.

مطلبی که لازم است در این جا توضیح داده شود، این است که روش بحث اشتباه است. در ابتدا به درستی معنای ماده و هیأت بیان می شود؛ و به این نتیجه می رسند که دال بر طلب و انشاء طلب است. اما وقتی بحث شارع مطرح می شود، انگار دست و پای فقها می لرزد. و نمی توانند به مبنایی که خود اثبات کرده اند وفادار بمانند. این روش غلطی است که در بسیاری از بحث های اصولی به چشم می خورد.

در این بحث به نظر می رسد، روش درست این است در مواردی که وجوب روشن است، جایی برای بحث نیست. همان طور که مبنای اصولیون نیز همین است. بحث در جایی شکل می گیرد که شک در وجوب است. در این موارد برای پابندی به مبنا باید شک را رفع کرد. یعنی باید شک در وجوب را تبدیل به یقین به وجوب، استحباب یا هیچ کدام کرد. درست است که این کار دشوارتر است، اما کار فقیه همین است. که بتواند این موارد را حل کند. مگر نه وضع قاعده ای محتاطانه که نیاز به این همه بحث ندارد.

نکته دیگر این است که دائر بودن بین وجوب و استحباب در امر، یا حرمت و کراهت در نهی، در دائره مولویت جای شک بسیار دارد. این نکته نیاز به توضیحات بسیار دارد، که ان شاء الله در جای خود مطرح خواهد شد. ولی اجمالاً باید دانست که شاهد مثال‌های بسیاری وجود دارد، که نه واجب و نه مستحب است. گرچه این بحث در ابتدا برای فقها سنگین است. ولی این بیان مطابق معنایی است که از ماده امر و نهی فهمیده می‌شود.

بحث‌های الحاقی این موضوع مانند امر عقیب‌حظر، مره و تکرار و فور و تراخی؛ با مبنایی که عرض شد، به سادگی قابل حل است. و نیازی به بحث‌های طولانی ندارد. مبنا همان‌طور که بیان شد، فهم درست و قطعی کلام شارع است، که نیازمند ممارست طولانی است.

اصولیون در ابتدای این بحث برای روشن شدن ابعاد موضوع، مقدمه را از جهات مختلف تقسیم بندی می‌کنند. برای اطلاع از آن به کتب مفصل اصولی مراجعه شود.

اقوال در مقدمه واجب:

- وجوب مطلق (قول مشهور)
- عدم وجوب مطلق
- قول به تفصیل (وابسته به اقسام مقدمه)

عده اندکی از اصولیون قائل به عدم وجوب هستند، که توضیح جالبی برای این قول بیان کرده‌اند. ایشان می‌گویند: وجوب مقدمه دائر مدار عدم ایجاد انگیزه، و عدم حاجت است. اگر مکلف بخواهد ذی‌المقدمه را انجام دهد، نیازی به وجوب مقدمه نیست. چرا که آن را هم انجام خواهد داد. و اگر نخواهد ذی‌المقدمه را انجام دهد، وجوب مقدمه انگیزه بیشتری در او ایجاد نخواهد کرد. و در واقع وجوب آن لغو است. به نظر می‌رسد توضیح ایشان خوب و حل کننده مسأله از ریشه است.

مطلب دیگری که به نظر لازم است توضیح داده شود، این است که دلیل قائل شدن به وجوب مقدمه در بین مشهور اصولیون، وجوب عقلی آن برای انجام ذی‌المقدمه است. مثلاً کسی که حج برایش واجب شده است، اگر بلیط نخرد و مقدمات سفر را فراهم نکند، حجّ از او فوت خواهد شد. این سرایت وجوب از ذی‌المقدمه به مقدمه است. در این جا باید دانست، که واجب و حرام، امری لفظی نیست که بتوان آن را در موارد زیادی به کار برد. شکی در وجوب عقلی

مقدمه وجود ندارد. اما این وجوب عقلی نمی‌تواند، واجب شرعی نیز باشد. این بیان در واقع ردّ دلیل قائلین به وجوب است.

عنوان بحث در ضدّ این است که آیا امر به شیئی اقتضای نهی از ضدّش را دارد؟

ضدّ را به ضدّ عام و خاص تقسیم می‌کنند. و دو قول در مسأله شکل می‌گیرد. اقتضاء و عدم اقتضاء. روشن است که اقتضای نهی در ضدّ عام، مقدّمه نهی از ضدّ خاص است.

اکثر اصولیون متأخّر قائل به عدم اقتضاء می‌باشند.

ثمره‌ای که برای این مسأله اصولی ذکر شده است، بطلان عبادت در صورت قائل شدن به اقتضاء است. مانند جایی که شخص مأمور به ازاله نجاست است، و آن را ترک کرده، و نماز می‌خواند. اگر قائل به ضدّ باشیم، نماز باطل است. ولی اگر قائل به اقتضا نباشیم، نماز صحیح است.

نقدی که به بحث فوق وارد است؛ به شکل گیری این بحث بر می‌گردد. چرا باید چنین موضوعی در ذهن اصولی پیش بیاید؟

کجای فقه دچار اشکال شده است، که برای رفع آن این بحث منعقد شده است؟

دقّت در بسیاری از بحث‌های اصولی ما را متوجّه خواهد کرد، که شکل گیری آن‌ها صرفاً به جهت دقّت ذهنی اصولیون است. به عبارت دیگر، فربه شدن بیش از حدّ اصول، عناوینی را وارد اصول کرده است که به جای حلّ مشکلی در فقه، مسأله‌ای را مطرح می‌کند، که تا به حال محلّ مراجعه نبوده است. و بعد از آن به دنبال پیدا کردن مثالی در فقه برای آن می‌گردند! در بسیاری موارد چون مثالی یافت نمی‌شود، مثال سازی می‌کنند. این نقدی است که اگر در آن دقّت کنید، دامن بسیاری از بحث‌ها را خواهد گرفت. فتأمل جیداً.

به بحث برگردیم. از نظر بنده اصلاً انعقاد این بحث بی‌مورد است. ولی حال که مطرح شده است لازم است تحلیل شود. مستقیم سراغ ثمره بحث می‌رویم. مکلف چرا باید فعلی که بر او واجب است را اتیان نکرده، و مثلاً فعل عبادی را انجام

دهد؟ فارغ از این که همان‌طور که گذشت این مثال انتزاعی است، و شاید در صدها سال پیش نیاید. حال مکلف را بررسی کنیم؛ اگر در حال جهل به واجب، با حال تعبد عبادت را انجام می‌دهد، حتی اگر قائل به اقتضا باشیم عبادتش صحیح است. و اگر در حال تجرّی این عبادت را انجام می‌دهد (اگر بتوان این حال را فرض کرد)، اگر قائل به اقتضا هم نباشیم، فعلش هیچ ثمری نداشته و باطل است. تأمل.

بحث نسخ و جوب، در بحث نسخ به طور کامل مطرح خواهد شد. به جهت این که ماهیت نسخ هنوز روشن نشده است، طرح این بحث در اوامر اشتباه است. مگر این که در ابتدا نسخ به طور کامل تحلیل شود.

۱-۱۱: مادّه و هیأت نهی

آن چه در امر گفته شد، این جا هم مطرح است. و نظر ادقّ عدم اعتبار علو و استعلاء در نهی می باشد. علّت آن در اوامر گذشت.

۲-۱۱: اجتماع امر و نهی در شیئی واحد

اصولیون در این موضوع دو قول دارند. جواز اجتماع به لحاظ دو عنوان، و عدم جواز به جهت امتناع یک فعل با دو حیثیت، که سردمدار قول دوم آخوند خراسانی است.

مطلبی که در این جا به نظر می رسد، وارد کردن بحثی انتزاعی به مقوله ای عرفی است. امکان یا عدم امکان دو عنوان برای یک فعل، بحثی فلسفی است. و جای آن در مباحث فقهی نیست. چگونه انسان های عادی در اجتماع که فقه برای آنها است، می توانند چنین بحثی را درک کنند؟ در نتیجه روش این بحث اشتباه است. و مطرح کردن چنین موضوعی از اساس غلط است. مرحوم آخوند در کفایه این بحث را عقلاً جایز، و عرفاً ممنوع می داند. بحث در این جا عیناً مانند بحث ضدّ است. به همین جهت مجدد مطرح نمی شود، و از خواننده گرامی خواهشمندم نقد وارد شده در بحث ضدّ را با دقّت مطالعه کند.

تنها نکته ای که ذکرش لازم است این که در ثمره نزاع، نقل شده است: اگر قائل به جواز اجتماع باشیم؛ شخص در آن واحد، هم مطیع است و هم عاصی. این از عجائبی است که درکش برای بنده بسیار دشوار است. چگونه شخص در آن

واحد هم محبوب خداست و هم مبعوض او. این روند فکری فقها، کار را به جایی می‌رساند که انسان عاقل به مقدمات فهم دینی ایشان نیز شک می‌کند؛ چه برسد به معارف ناب اسلام. بعضی از موضوعاتی که در اصول مطرح می‌شود، اگر به انسان متدینی که پیشینه ذهنی ندارد، عرضه شود، به سادگی آن‌ها را خواهد فهمید. چه طور است که این مسائل وقتی به دست اصولیون می‌افتد، به این سرانجام می‌رسد. این روند ما را به فکر فرو می‌برد که در فهم مسائل جدی‌تر ایشان چه خواهند کرد!! عبارتی در کفایه وجود دارد که جای تأمل بسیاری دارد:

إِنَّهُ لَمْ يَجْعَلِ السَّعِيدَ سَعِيداً وَ الشَّقِيَّ شَقِيّاً؟ فَإِنَّ السَّعِيدَ سَعِيدٌ بِنَفْسِهِ وَ الشَّقِيَّ شَقِيٌّ كَذَلِكَ. وَ إِنَّمَا أَوْجَدَهُمَا اللَّهُ تَعَالَى (قَلَمَ اَيْنَ جَا رَسِيدَ وَ سِرَ بَشَكْسَتَ)، قَدْ اِنْتَهَى الْكَلَامَ فِى الْمَقَامِ اِلَى مَا رُبَمَا لَا يَسَعُهُ كَثِيرٌ مِنَ الْاَفْهَامِ.

آخوند که سرآمد اصولیون است، در بحث جبر و اختیار می‌ماند. و از عهده حل آن بر نمی‌آید. این روش فکری نتیجه‌اش فقط تحیر است.

۱۱-۳: اقتضاء نهی فساد است

روش بحث اصولیون در این باب به نظر درست می‌آید. نکته‌ی اساسی فهم درست امر و نهی شارع است، که در بحث امر به آن اشاره شد. اگر اثبات شد که نهی تحریمی است، شکی در بطلان آن نیست؛ چرا که محبوب شارع نیست. اما در معاملات مناط بحث متفاوت است. سخت بتوان نهی را در معاملات تحریمی دانست. (محل بحث و منظور حقیر در فقه مطرح می‌شود) اصول جای این بحث نیست. در معاملات باید منظور شارع را دانست، تا مراد او از نهی را متوجه شد.

در تعریف مفهوم و منطوق بحث همان است که اصولیون کرده‌اند. سپس علما به تقسیم بندی منطوق و مفهوم پرداخته، مفهوم را به موافق و مخالف تقسیم می‌کنند. و مفهوم مخالف را به ۶ قسم، تقسیم می‌کنند. اصل بحث در باب مفاهیم، منحصر در مفهوم مخالف داشتن این ۶ قسم است. اگر مفهوم داشت در حجیت آن شکی نیست. در واقع نزاع صغروی است. اصولیون به دنبال ارائه مناطی برای این اقسام می‌باشند.

برای مثال در مفهوم شرط، مفهوم داشتن را در جایی می‌دانند که شرط علت تامه منحصراً جزا باشد. و خود اعتراف می‌کنند که این علت را در کلام به سختی می‌توان یافت، زیرا عامه از فهم علت منحصراً عاجزند. دوباره برای حل این معضل به در مقام بیان بودن متکلم، و بیان یک علت پناه می‌برند.

آنچه چندین بار بیان شد، دخالت دادن علومی عقلی به مسائل عرفی است، که از اشکالات رایج در علم اصول است. در این مورد، تمسک به فلسفه، برای دادن مناطی در زبان شناسی بسیار اشتباه است. به علاوه آنان که با فلسفه آشنایند، می‌دانند که یافتن علت منحصراً در هستی کاری دشوار و قریب به محال است. به سختی می‌توانند بین انسان و تصورات ذهنیه‌اش، رابطه علی و معلولی پیدا کنند. و غیر از این مورد هیچ علت منحصراً دیگری در مخلوقات یافت نمی‌شود. البته مراد علت هستی بخش است. حال بر فرض که دخالت دادن فلسفه کاری عبث نباشد؛ چگونه می‌خواهید در محاورات عرفی، علت تامه منحصراً بیابید. درحالی که ما می‌دانیم عرف در موارد بسیاری مفهوم مخالف گرفته، و مطابق آن عمل می‌کند، و اصلاً از وجود علت تامه خبر ندارد.

در نتیجه قاعده کلی در تمامی اقسام مفهوم مخالف، رجوع به عرف است. عرف بدون کوچک‌ترین ایرادی، جایی که امکان گرفتن مفهوم باشد، مطابقش عمل کرده؛ و دچار حیرت نمی‌شود؛ تا علمای اصولی با قواعدی بخواهند مشکل را حل کنند.

بحث‌هایی که در این فصل بیان شده است، روشن و نیازی به تحلیل ندارد. بحثی که می‌تواند برای این فصل، و دیگر فصل‌ها راهگشا باشد، در سطور بعدی توضیح داده خواهد شد.

برای مقدمه باید دانست که، سؤال کنندگان از حضرات معصومین، که معمولاً راوی همان سؤال کننده است؛ با یک سؤال جوابشان را می‌گرفتند، و برایشان حجّت و کافی بود. در دست ما هزاران هزار روایت وجود دارد، که می‌خواهیم با قواعدی که در بسیاری از موارد شبیه الگوریتم‌های ریاضی است، بین این روایات جمع کنیم. این روند باعث شده است، از فهمیدن واقعی کلام معصوم جدا شده، و همواره به دنبال جرح و تعدیل روایات باشیم. چگونه می‌توان روایتی را که در سندش قطعیت وجود دارد، به خاطر عدم توانایی فقیه در جمع بین روایات کنار گذاشت. این روش همراه با جمود را باید رها کرد. باید در روایات غوطه ور شد، با گوینده انس گرفت تا بتوان مناظر را فهمید. ملاک صحّت این فهم، کنار نگذاشتن حتی یک روایت است. این قاعده‌ای بسیار مهم است، که خواهشمندم در آن فکر بسیار نمایید. به جای ورود با قواعد به روایات، باید در روایات قواعد را پیدا کرد. فتأمل جیداً.

حال برای نمونه سراغ یکی از بحث‌های عام و خاص می‌رویم:

((حجّیت عام تخصیص خورده در باقی))

اصولیون در هنگام شک، می‌گویند حجّت است. مثال می‌زنند ربا حرام است، و ربای والد و ولد تخصیص خورده است.

شک ایجاد می‌شود که ربا در دیگر موارد مشابه والد و ولد باطل است یا خیر؟

با مقدمه‌ای که توضیح داده شد، به جای این قاعده کلی، باید دید فارغ از نتیجه حکم، چرا ربای والد و ولد استثناء شده

است. شاید این در واقع تخصیص نباشد، و توضیح معنای ربا باشد. که با فهمیدنش بتوان بسیاری از موارد دیگر را

فهمید. به عبارت دیگر باید جمود در قواعد را کنار گذاشت، و با ذهن باز در روایات تفکر کرد. در این صورت اصلاً نیازی به عنوان این فصل، و وضع قاعده‌ای کلی نخواهد بود.

اگر مطلب فوق به درستی فهمیده شود، بحث‌های دیگر این فصل مانند تمسک به عام قبل از فحص از مخصّص، یا تخصیص کتاب با خبر واحد حلّ خواهد شد.

این فصل در روش بحث کاملاً مشابه عام و خاص است. و طابقُ نعل بالنعل هرچه آنجا گفته شد، اینجا هم مطرح می‌شود. و دیگر نیازی به بحث مجدد نمی‌باشد.

مستمسک اصولیون در وجود نسخ در احکام این کریمه می‌باشد:

سوره بقره، آیه ۱۰۶:

مَا نُنسخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ.

این کریمه آیه‌ای بسیار مهم در معارف است، که اختصاص آن به احکام، ظلم به آیه است. مراد این است که فضل خدا، اقتضایش این است که هرچه در هستی از بین رود مانند آن یا بهتر از آن ایجاد خواهد شد. و در واقع آیه اشاره‌ای مستقیم به نسخ در حکم ندارد.

اصولیون تنها به دو مورد که از دید آنان نسخ رخ داده است، استناد کرده و وجود نسخ در احکام را اثبات کرده‌اند.

۱. سوره مجادله، آیه ۱۲: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ.

آیه ۱۳: أَسْأَلْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ.

آیه ۱۳ قبل را از دیدگاه ایشان نسخ کرده است.

۲. سوره بقره، آیه ۲۴۰: وَالَّذِينَ يَتُوفُونَ مِنْكُمْ وَ يَدْرُونَ أَرْوَاجاً وَصِيَّةً لَأَرْوَاجِهِمْ مَتَاعاً إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَا فِي أَنْفُسِنَا مِنْ مَعْرُوفٍ وَ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ.

آیه ۲۳۴: وَالَّذِينَ يَتُوفُونَ مِنْكُمْ وَ يَدْرُونَ أَرْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِنَا أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَ عَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَا أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَا فِي أَنْفُسِنَا بِالْمَعْرُوفِ وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ.

برای این که از لزوم بداء در مورد حق متعال رها شوند، توجیحاتی را بیان می کنند، که به نظر می رسد، در نهایت از این دام رها نشده، و در عمل بداء را پذیرفته اند، حتی اگر در لسان آن را انکار کنند.

فرض بر این است که خواننده این سطور به بحث های اصولی مسلط است، و نیازی به توضیح مباحث ایشان در این نوشتار نیست. حال با مبنایی که عرض شد مثال اول را بازخوانی کنیم؛ دلیل وجود این آیات آگاهی انسان بر حال خویش است، آیه می خواهد بیان کند که دل بستگی به مادیات تا حدی است، که برای سؤال از پیامبر هم حاضر نیست ذره ای از دنیا رها شود. این کجایش نسخ است؟! بلکه بیانی برای رشد مؤمنین است.

در مثال دوم نیز اگر دقت نمایید متوجه خواهید شد، که در این مورد هم نسخی رخ نداده است.

در این فصل تا حدی مفصل تر بحث کردیم، تا معلوم شود می توان به روشی دیگر، غیر از روش مرسوم به سراغ آیات و روایات رفت.

بخش دوم: حجج و امارات

مقدمه

اصول فقه در واقع همین بخش است. بخش اول زبان‌شناسی است، و می‌توان به عنوان مقدمهٔ اصول به آن نگاه کرد. بحث زبان‌شناسی مشترک در بسیاری از علوم است. و علاوه بر این که خود علمی مستقل است، علمی آلی نیز می‌باشد. بنابراین همان‌طور که روش بعضی از بزرگان مانند شیخ انصاری بوده است. اصول فقط منحصر در همین بخش است. کتاب رسائل ایشان فاقد بحث الفاظ است.

در ابتدا به عنوان مقدمه، اصولیون حال مکلف را به سه حال تقسیم می‌کنند:

یا به حکم شرعی یقین دارد؛ قطع.

یا به حکم شرعی ظن دارد؛ ظن.

یا به حکم شرعی شک دارد؛ شک.

با این تقسیم بندی روشن است، که بخش دوم خود به سه بخش تقسیم می‌شود: قطع، ظنون معتبره و اصول عملیه. اصول عملیه در دیدگاه اصولیون رافع تحیر مکلف در هنگام فقدان قطع و ظن معتبر است.

۱. حجیت قطع

علمای اصول حجیت قطع را ذاتی می‌دانند؛ مانند آنچه در منطق بدیهی گفته می‌شود. یعنی حجیت قطع از غیر خودش قابل اثبات نیست. چرا که اگر قرار باشد با دلیل دیگری اثبات شود، خود آن دلیل یا قطعی است یا ظنی؛ اگر قطعی باشد که کلام دوباره جاریست. و اگر ظنی باشد، خود نیاز به دلیل قطعی برای اثباتش دارد.

در نتیجه حجیت قطع ذاتی است، و در واقع طریق به واقع است. یعنی صرفاً رفع تکلیف نمی‌کند، بلکه کاشف از واقع است. در ذیل این بحث دو وصف دیگر نیز برای قطع ذکر می‌کنند، منجزیت و معذریّت. یعنی اگر مطابق واقع بود، منجز است. و اگر نبود، معذّر است. و عقابی بر عهده مکلف نیست.

تعریف تجری نزد اصولیون همراه با مثال این چنین است: شخصی قطع به حکمی مانند شرب خمر دارد؛ و آب انگوری را در حالی که یقین به شراب بودن آن دارد، می‌نوشد. بعد معلوم می‌شود که شراب نبوده است، آیا او مرتکب حرام شده است یا خیر؟

دو قول اصلی در تجری وجود دارد: استحقاق عقاب و عدم استحقاق.

اصولیون بحث را به دو بخش جدا تقسیم کرده‌اند، تجری و فعل متجری. مشهور بین ایشان نسبت به حال متجری ذمّ اوست چون کاشف از ضعف ایمان است؛ و عدم استحقاق عقاب. و نسبت به فعل متجری، عدم استحقاق عقاب، به جهت عدم حرمت شرعی را قائلند. دلیلشان این است که در واقع این فعل حرام نیست، نوشیدن آب انگور حرام نیست. ملاک در حلال و حرام، فعل واقع شده است. پس او حرامی مرتکب نشده و مستحق عقابی نیست.

نقدی که بر این روش بحث وارد است این است: هدف از شریعت ایجاد روحیه انقیاد و تعبد است. شخصی که با یقین به حرمت فعلی، آن را انجام می‌دهد، فرقی با کسی که فعل حرام واقعی را انجام داده است چیست؟ او از دایره بندگی خارج شده، و حال عصیان در او وجود دارد. چه طور می‌توان قائل به عدم حرمت، و عدم استحقاق عقاب شد. این‌جا بحث چیستی عقاب مطرح خواهد شد، که در جای خود توضیح خواهد داده شد. اما آنچه از عقاب در ذهن اصولیون است، قطعاً شامل او هم خواهد شد.

بحثی که باقی می‌ماند این است که فعل حرام فارغ از حال مکلف اثری دارد یا خیر؟ یعنی در مثال اگر کسی شرابی را می‌نوشد، در حالی که فکر می‌کند آب انگور است. این‌جا فقها بحث اثر وضعی را مطرح می‌کنند. که آن را در موارد بسیاری تعمیم نیز می‌دهند. به نظر نگارنده، بحث اثر وضعی ریشه دینی ندارد، و ساخته ذهن فقهاست. که در جای خود به طور مفصل توضیح داده خواهد شد.

نتیجه این‌که آنچه در شریعت مهم است، حال انقیاد یا عصیان بنده است. که تجری نیز همان حال عصیان است.

۳. قطع طریقی و موضوعی

وقتی قطع در موضوع حکم شرعی واقع شود، آن را قطع موضوعی می‌دانند. مثال‌هایی را برای قطع موضوعی نقل می‌کنند، که دقت در آن‌ها نشان می‌دهد که قطع، موضوعی نیست. به نظر می‌رسد از موارد انتزاعی عقلی است، که تطبیق آن با شرع نتیجه‌ای ندارد. به هر حال بحثی قابل انکار نیست، و اگر مثالی یافت شد می‌توان درباره آن تأمل کرد. اما مثال‌هایی که وجود دارد، هیچ کدام مصداق قطع موضوعی نیست.

قطع قطع نیز ملحق به همین بحث است. قطع حجیتش ذاتی است، و قابل سلب نیست. قطع موضوعی را ابتدا باید اصل وجودش را در شرع اثبات کرد.

اصولیون قائل به عدم اختلاف بین علم اجمالی و علم تفصیلی، در منجزیت علم اجمالی و کفایت امتثال اجمالی می‌باشند.

این بحث ریشه‌اش دقت عقلی اصولیون است. برای ارائه نظر درباره این موضوع باید بررسی کرد این عنوان از کجای لسان شارع گرفته شده است. به عبارت روشن‌تر دلیل ورود این بحث به اصول، برخورد عرف با علم اجمالی است. برای مثال اگر انسان در زندگی روزمره‌اش اجمالاً بداند که فلان غذا ممکن است فاسد باشد از او اجتناب می‌کند. علما خواسته‌اند این بحث را در فقه نیز وارد کنند. مثال زده‌اند که اگر انسان مردد بین دو ظرف در نجاست باشد، این علم اجمالی برای او تکلیف آور است، و فرقی با علم تفصیلی ندارد؛ و بحث ثانوی در امتثال است. آیا باید برای احتیاط از هر دو ظرف اجتناب کند یا خیر؟ اکثر اصولیون قائل به اجتناب از هر دو ظرف در مثال مذکورند.

در زندگی عرفی، انسان آن‌جا به علم اجمالیش بها می‌دهد، که موضوع از اهمیت زیادی برخوردار باشد. مگر نه در بسیاری از موارد، انسان در زندگی روزمره به علم اجمالی عمل نمی‌کند. وقتی بحث به شریعت می‌رسد، گویا دست و پای اصولیون می‌لرزد، و به آن‌چه در عرف هم عمل می‌شود، حکم نمی‌کنند؛ با این‌که اصل این عنوان را از عرف به اصول آورده‌اند. در مثالی که ذکر می‌کنند، اگر اطراف علم اجمالی به صد ظرف رسید، باز باید مانند علم تفصیلی با آن برخورد کرد. آخوند در این جا قائل به استثناء می‌شود، و آن را عقلاً خارج می‌داند. می‌گوید علم اجمالی علت تامه نیست مانند علم تفصیلی، بلکه صرفاً مقتضی است. و هر گاه دلیل عقلی مانع بر آن نبود علت تامه است. اشکالی که به این بیان وارد است لزوم تخصیص در قواعد عقلی است. قاعده عقلی اگر یک بار تخصیص خورد دیگر قاعده نیست.

در نتیجه ما در شریعت نمی‌توانیم به منجزیت علم اجمالی مانند علم تفصیلی حکم کنیم. ممکن در جایی شارع به جهت اهمیت فوق‌العاده موضوع، علم اجمالی را مانند علم تفصیلی بداند. اما این موارد باعث وضع حکمی کلی، صرفاً بر مبنای احتیاط نمی‌شود. برای مثال در دوستی با کفار نهی بسیار شده است. در حالی که ضرر ایشان به مؤمنین قطعی

نسبت؛ و مبنایش علم اجمالی مکلفین است. اما موضوع به قدری اهمیّت دارد که به طور کلی از آن نهی شده است. گویا در این مورد علم اجمالی مانند علم تفصیلی قطع آور است. اما در مثالی که فقها زده‌اند، و مثال‌های بسیار دیگر، دلیلی بر تنجیز علم اجمالی نیست.

اصولیون محکومات عقل را به مستقلات و غیر مستقلات عقلیه تقسیم می‌کنند. در تعریف این دو عنوان بین ایشان تا حدی اختلاف است. حتی شیخ انصاری قائل است هر دو یکیست، چرا که در هر دو، تنها عقل است که حاکم است. اما خود ایشان بیان می‌کند که در غیر مستقلات مراد عناوین خاص فقهی است، نه کلیات. به هر حال عموم اصولیون مستقلات را به صغری و کبری عقلیه؛ و غیر مستقلات را به صغرای شرعی، و کبرای عقلی تعریف می‌کنند.

برای مستقلات مثال به حسن و قبح عقلی، مانند حسن عدل و قبح ظلم می‌زنند. و در غیر مستقلات مثال‌هایی مانند وجوب مقدمه واجب، حرمت ضد و ... را بیان کرده‌اند.

برای شرح مبسوط این بحث به کتب تخصصی مراجعه نمایید.

باید دقت کرد که اصل بحث صحیح است؛ اما نتیجه‌ای که بر آن مترتب است، در واقع بی‌نتیجگی است. تنها مثالی که برای مستقلات عقلیه زده شده، حسن و قبح عقلی است. مثالش حسن عدل، و قبح ظلم است. غیر از این، موردی که مورد اتفاق باشد در کلام ایشان یافت نمی‌شود. این مورد در شرع به وفور تکرار شده است. و نیازی به حکم عقل به تنهایی نیست. در غیر مستقلات، تمام مثال‌هایی که بیان شده، در خود بحث رد شده است. مانند مقدمه واجب. پس در این جا نیز عقل راه به جایی نبرده است.

آنچه در کلام ایشان مغفول مانده است، فهم عاقلانه آیات و روایات است. که بدون روش‌مندی درست از سوی عقل امکان پذیر نیست. چنان‌که در بسیاری از موارد تا کنون به آن اشاره شد. عقل تنها راه فهم صحیح این همه روایات به ظاهر متعارض است. عجیب است که اصولیون سال‌ها در موضوعی بحث می‌کنند، که هیچ نتیجه‌ای در بر ندارد. و صرفاً به دنبال وضع قاعده‌ای هستند که مصادیق را از دل آن درآورند. و متأسفانه در این راه هم موفق نیستند.

علمای اصول عرف را به چند دسته تقسیم می‌کنند؛ به نظر می‌رسد در دو دسته کلی قابل تقسیم باشد:

۱. استکشاف حکم شرعی

۲. رجوع به عرف در حلّ مبهمات: مانند تشخیص مصداق، مفاهیم و ...

در مورد دوم شکی نیست که بسیاری از موارد در شریعت، به عرف سپرده شده است؛ در مورد آن حکمی وجود ندارد. و البته دایره آن بیش از مواردی است که فقها ذکر کرده‌اند.

بحث در مورد اول است، فقها آن را مبنای حکم شرعی می‌دانند؛ به دو شرط: متعارض نبودن با نص، و متصل بودن به زمان معصوم.

استدلالشان این است: وقتی در زمان معصوم سیره‌ای در جریان بوده، و ردعی از شارع به ما نرسیده است، دلالت بر رضایت شارع به آن سیره است، و می‌تواند راهنما برای حکمی شرعی باشد.

نکته‌ای که به نظر می‌رسد، ذهنیت فقها در رنگ شرعی دادن به هر مسأله‌ای است. بحث عرف در جایی جریان دارد، که نص شرعی وجود نداشته باشد. وقتی نصی در میان نیست، چرا باید عرف استکشاف حکم شرعی کند؟! همان‌طور که در مورد دوم عرف عرض شد، شریعت بسیاری از موارد را به عرف سپرده است، ولی نه به معنای استخراج حکم شرعی از عرف. عرف خودش بسیاری از موارد را حل کرده، و زندگی را پیش می‌برد. تفاوت این دو نگاه روشن است. نگاه اول در پی خالی نبودن هیچ فعلی از حکم در زندگی انسان است. و نگاه دوم بیان می‌کند که احکام تنها در مواردی است، که به صورت قطعی به ما رسیده باشد. بنابراین شارع بسیاری از موارد را به عرف سپرده است، اما نه به عنوان منبعی برای استخراج احکام.

به عنوان مقدمه برای حجیت ظنون مانند ظواهر کتاب، شهرت فتوایی و ... توضیحی بیان می‌شود.

حقّ مطلب چنین است که نصوصی که به دست ما رسیده است، اغلب ظنی است. آنچه به ظاهر قطعی به نظر می‌آید، به جهت بحث‌های گوناگون که حول آن‌ها مطرح شده است، قطعیت خود را از دست داده‌اند. حتی مواردی مانند ظواهر کتاب که ظاهراً هیچ جای شبهه‌ای در آن نیست هم توسط اخباریون مورد مناقشه قرار گرفته است. در این وضعیت لازم است توضیح داده شود که باید ظابطه‌ای برای سنجش این ظنون در اختیار قرار داد. سنجش احکام باید مطابق معارف صورت گیرد. ما در اسلام معارفی داریم که جای هیچ شکّ و شبهه‌ای در قطعیت آن‌ها نیست. اصولی مانند توحید و شعوباتش، نبوّت و اگر احکام ذیل این معارف فهمیده نشود، نمی‌توان به درستی از این غائله رها شد. و همواره باید در بحث‌های بی‌پایان اصولی گرفتار ماند. برای مثال ما قائل به حجیت شهرت فتوایی شدیم، و این شهرت با معارف در تعارض بود، باید مطابق قاعده به شهرت عمل نمود. در حالی که آنچه اصل است معارف است. این قاعده بسیاری از معضلات فقهی را حلّ خواهد کرد. فتأمل.

با توضیح فوق دیگر احتیاجی به بحث‌های رایج در کتب اصولی مانند حجیت ظواهر کتاب و شهرت فتوایی نیست. بحث خبر واحد هم با همین توضیح روشن است، ولی به جهت اهمیّت زیاد آن به طور مستقل آورده می‌شود.

روایات را به سه دسته متواتر، مستفیض و واحد تقسیم می‌کنند. متواتر را مفید علم، و غیر آن را ظنی می‌دانند. دو قول اصلی در مسأله شکل می‌گیرد: عدم حجیت که سردمدار آن شیخ مفید و سید مرتضی است. و حجیت که سردمدار آن شیخ طوسی و اکثر متأخرین هستند. دسته دوم باید حجیت را اثبات کنند. برای این امر به دلائلی از قرآن، روایات متواتر، اجماع و عقل تمسک می‌کنند. برای مطالعه این دلائل به کتب مفصل مراجعه نمایید.

دلائلی که مستمسک اصولیون برای حجیت است، قابل مناقشه است. محکم‌ترین دلیل ایشان آیات است. و محکم‌ترین آن آیه نباء.

در حالی که این آیه اصلاً در صدد بیان خبر واحد نیست. این آیه می‌خواهد بیان کند به خبر فاسق علی الاطلاق نباید اعتماد کرد، چرا که ممکن است به گروهی از روی جهالت آسیب بزنید. معنای آیه روشن است. و استدلال به مفهوم در این آیه برای اثبات حجیت خبر واحد نادرست است. بقیه ادله ایشان نیز خالی از اشکال نیست.

دلیلی که می‌تواند استناد به خبر واحد را توجیه کند، سیره عقلاست. که البته دلیل نیست، و روشی است که عقلا در زندگی دارند؛ و در عین حال غیر قابل مناقشه است. اکثر نصوصی که در اختیار ماست از همین نوع است. آنچه به عنوان متواتر در لسان ایشان است، نادر می‌باشد؛ بنابراین عمل به مقتضای خبر واحد لابد منهاست. البته باید معیار تطبیق با معارف که قطعی هستند را در این عمل فراموش نکرد.

اجماع را به منقول و محصل تقسیم می‌کنند. اجماع محصل به جایی که مدرک آن مشخص است، و جایی که مدرک آن در دسترس نیست تقسیم می‌شود.

اجماع محصلی که مدرکش در دسترس است به اتفاق فقها به خودی خود حجّت نیست، و باید مدرک بررسی شود. در جایی که مدرک معلوم نیست، در لسان فقها این چنین است که باید کاشف از قول معصوم باشد؛ و خود اجماع حجّت نیست. یعنی وقتی حجّت است که معلوم شود مبنایش قول معصومین بوده است، و به دست ما نرسیده است. بنابراین باز هم اجماع حجّت نیست.

در اجماع منقول سه قول وجود دارد، حجّیت مطلقاً، عدم حجّیت مطلقاً و حجّت است اگر ناقل اجماع شخص متبّعی باشد.

در قول سوم به جهت رواج نقل اجماع در میان فقها بدون لحاظ تنبّع، این حالت را نیز بدون اعتبار می‌کند.

دقت در تقسیم بندی فوق مشخص می‌کند، اجماع تنها جایی حجّت است که کاشفیت از قول معصوم داشته باشد. و به خودی خود نمی‌تواند دلیل مستقّلی در کنار دلائل دیگر باشد. صرفاً می‌تواند مویّدی بعد از استخراج حکم از دیگر منابع باشد.

بخش سوم: اصول عملیه

در ابتدا تقسیم بندی مشهور نزد اصولیون برای اصول عملیه ذکر می‌شود. البته شیخ انصاری تقسیم بندی دیگری را ذکر کرده‌اند، که می‌توانید به کتاب فرائد ایشان مراجعه کنید.

اگر شک در حکم با لحاظ حالت سابقه باشد استصحاب است. اگر بدون لحاظ حالت سابقه باشد، دو حال پیدا می‌کند: یا شک در اصل تکلیف است، که برائت جاری است. یا شک در اصل تکلیف نیست، و در مکلف به است. در این حال نیز خود دو حال پیدا می‌کند:

یا احتیاط در آن ممکن است، که احتیاط جاری است. یا احتیاط ممکن نیست، که تخییر جاری است.

اصول عملیه مذکور، در ابواب فقهی فراگیر است. اصول دیگری نیز هستند که در یک یا چند باب جریان دارند، مانند اصاله الطهاره، اصاله الصحه و ... که در این بخش از آنها بحث نمی‌شود. همان‌طور که عرض شد اصول عملیه در واقع رافع حیرت مکلف در عملند، و کاشفیتی از واقعیت ندارند.

ما در این نوشتار نمی‌خواهیم به بحث تفصیلی درباره هر کدام از اصول پردازیم، بلکه قصدمان این است که در بحثی کلی به این اصول پردازیم.

به نظر این‌طور می‌آید که این اصول و وضع آنها، ناشی از همان تفکر اشتباه در فقه است. در چند جای این نوشتار عرض شد که تصور این‌که هر عملی باید دارای حکمی باشد از اساس اشتباه است. این فکر باعث می‌شود در آن جا که حکمی به صورت قطعی و ظنی وجود ندارد، به سراغ اصول عملیه بروند. بعضی از آنها را از روایات استخراج کنند، و مابقی را با ذهن خود دریابند.

در حالی‌که اصل این مطلب اشتباه است و دلیلی برای آن وجود ندارد. حال کمی بحث را جزئی‌تر ادامه می‌دهیم.

در جایی که حالت سابقه وجود دارد، حکم به استصحاب می‌کنند، که بحث‌های بسیار و پیچیده‌ای در این‌جا مطرح می‌شود، که می‌توان آن را جزو دشوارترین مباحث اصولی دانست. مثلاً در جایی که شخص وضو داشته است و شک در بطلان وضو دارد استصحاب حکم بر استمرار وضو می‌کند.

در این‌جا فارغ از تمامی ادله‌ای که مطرح شده است؛ خود عقل مطابق عرف همین کار را می‌کند. حتی اگر هیچ دلیلی در اختیارش نباشد. و روایاتی که در این مورد نیز وارد شده است، صرفاً ارشاد به حکم عقل است. البته باید دانست در این موارد، مراد از عقل، عقل سالم عرفی جامعه است، نه عقل فقها و اصولیون که مشوب به این بحث‌هاست. به علاوه که دقت در فلسفه احکام ما را به عمق بیشتری نیز می‌رساند، و آن دلیل وضع احکام است. در مثال اگر دقت در فلسفه وضو شود، اصلاً این شک محلی از اعراب برای بحث ندارد. دقت در این مطلب را از خوانندگان خواستارم.

در براءت بحث بسیاری در جریان براءت یا احتیاط در شک در اصل تکلیف در کتب اصولی مطرح است. حق این است که اصلاً بحثی در این‌جا شکل نمی‌گیرد. وقتی اصل تکلیف مورد شک است، چرا باید به دنبال یافتن دلیلی برای رفع تحیر بود؟ همان‌طور که عرض شد ریشه این فکر، روش نادرست فقهاست.

در احتیاط همان‌طور که در بحث علم اجمالی مطرح شد، خود عقل سالم به سادگی راه نجات را پیدا می‌کند. و نیازی به این همه بحث‌های عجیبی که در تقسیم بندی انواع شبهه‌ها شده است نمی‌باشد. اعتقاد نگارنده این است که شارع از مکلف خواسته است که این مسائل را خود حل کند، نه این‌که فقها قاعده‌ای را مطابق عقل خود وضع کنند، و به نظرشان طوری تمامی جوانب آن را مورد تحلیل قرار دهند که جای شکی هم باقی نماند.

در تخییر آن‌قدر بحث روشن است، که جای تعجب دارد چگونه فقها خود را ملزم به ورود به این بحث کرده‌اند. برای روشن شدن این موضوع به کتب مفصل اصولی مراجعه نمایید. تا معلوم شود که بحثی ساده برای مکلفین، چگونه می‌تواند تبدیل به بحثی غامض در اصول شود.

بخش چهارم: تعارض ادله

آنچه فقها را با مشکل جدی در استنباط مواجه می‌کند. تعارض بسیار و آشکاری است که تقریباً در تمامی ابواب فقهی وجود دارد. تا جایی که گویا اصول فقه، در واقع همین بحث پایانی است. و فقیه کسی است که بتواند بهتر این نصوص متعارض را با هم جمع کند. بحث‌های بسیاری در کتب ایشان موجود است، که از خواننده خواهشمندم این مباحث را مطالعه کند و سپس به مطالعه این سطور بپردازد.

به نظر نگارنده با لحاظ دو امر، این بحث از ریشه پایان می‌یابد؛ و اصلاً احتیاجی به آن نخواهد بود.

۱. بسیاری از روایات متناسب با وضع سائل بیان شده است. و عمومیت در مورد همه مکلفین ندارد. شاید این عنوان در ابتدا موجب گارد گرفتن ذهنی بسیاری از خوانندگان گردد. اما حقیقتی است که قابل انکار نمی‌باشد. و غور در روایات این مهم را به ما می‌فهماند.

۲. فقیه کسی است، که در مواجهه با نصوص بتواند طوری حکم را استخراج کند، که هیچ روایتی کنار گذاشته نشود. و دلیل تعارض فهمیده شود. این مهم حاصل نمی‌شود مگر با یافتن فلسفه احکام، که فقها آن را محال یا قریب به محال می‌دانند، در حالی که گریزی از آن نیست. وقتی این مهم کنار گذاشته می‌شود، ناچار به روش بسیار غلط فقها در برخورد با روایات می‌شویم؛ و بسیاری از روایات معتبر را به سادگی کنار می‌گذارند. چون نمی‌توانند بین آن‌ها جمع کنند.

در واقع از دید بنده، فقیه وقتی فقیه است، که فلسفه احکام را بفهمد. نه مجموعه‌ای از قواعد را سرهم‌بندی کرده، و آن‌ها را مانند خط کشی در دست بگیرد و بخواهد نصوص را با آن اندازه‌گیری کند، و هر جا از پیش بر نیامد به سادگی هرچه تمام‌تر روایت را کنار بگذارد. کسانی که تا حدی با دروس عالی آشنا باشند، می‌دانند که روایات بسیار ارزشمندی به سادگی رها می‌شوند.

اگر این را، ملاک برای فقاہت بدانیم، دیگر جایی برای احتیاط‌های فراوان در رساله‌ها نیز نخواهد بود. وقتی فلسفه احکام دانسته شود، احکام قطعی می‌شود، و دیگر احتیاطی باقی نمی‌ماند.

برای مطالعه بیشتر دو مورد فوق، به رساله‌ای که نوشته‌ام مراجعه فرمایید. و الحمدلله رب العالمین.