

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

عناصر مشترک در استنباط شریعت

مرحله مقدماتی

تحقیق، ترجمه و شرح

حلقه اولی

از کتاب «دروس فی علم الأصول»

تألیف آیت الله شهید سید محمد باقر صدر^(ره)

محمد حسین ملک زاده

توضیحی درباره ترجمه و شرح

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم

بسم الله الرحمن الرحيم وإياه نستعين

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا و نبينا محمد و آله الطاهرين

در ترجمه ارائه شده از کتاب شریف دروس فی علم الاصول (حلقات) آن چه بیش از هر چیز مورد عنایت و تأکید بوده رعایت امانت در برگردان معانی و مفاهیم متن اصلی بوده است؛ به همین جهت این ترجمه، ترجمه‌ای به شدت وفادار به متن مبدأ و تقریباً - و نه کاملاً - ترجمه‌ای تحت اللفظی به شمار می‌رود.

اما شرح حلقات - چه در کتاب پیش رویتان که مرحله مقدماتی از شرح حلقات است و به شرح حلقه اولی اختصاص دارد و چه در مجلدات بعدی که شرح حلقه ثانیه و ثالثه را در بر می‌گیرند - تقریباً به صورت مزجی یعنی

در میان متن و البته داخل قلاب [] می‌باشد؛ گرچه در چند مورد بسیار اندک نیز مطالب توضیحی به پاورقی منتقل شده‌اند.

همچنین تیترها و عناوینی که از سوی شارح حلقات به متن اصلی کتاب و یا به ترجمه و شرح آن اضافه شده است همگی در درون قلاب [] قرار داده شده‌اند.

امید آن‌که این ترجمه و شرح که با عنوان «عناصر مشترک در استنباط شریعت؛ مرحله مقدماتی» به انجام رسیده است مورد قبول و رضایت شارع اقدس قرار گیرد و بهره‌گیری از مطالب و محتوای حلقه اولی از کتاب دروس فی علم الاصول را برای عموم طلاب و علاقمندان به فراگیری منطق اجتهاد و روش‌شناسی استنباط دیدگاه‌های شارع و قوانین شریعت الهی، کامل‌تر و آسان‌تر نماید؛ إن شاء الله تعالی.

و السلام علیکم و رحمۃ الله و برکاته

کمترین دعاگویان

محمد حسین ملک‌زاده (امین الاسلام)

شناخت‌نامه مختصر

آیت الله شهید سید محمد باقر صدر (ره)

مؤلف کتاب گرانسنگ

دروس فی علم الاصول (حلقات)

اندیشمند شهید آیت الله سید محمد باقر صدر (قدس سره) بدون تردید یکی از نوابغ علمی و متفکران کم‌نظیر در تاریخ شیعه و حتی تاریخ اسلام است که در زمانی نزدیک به ما می‌زیست و با نگارش کتاب‌ها و طرح اندیشه‌هایی در زمینه‌های گوناگون علوم اسلامی، مدرسه و مکتب علمی عظیمی را بنیان نهاد و افق‌های تازه علمی و معرفتی را به روی عالمان شیعه و همچنین

اندیشمندان، دانشمندان و روشنفکران بزرگ جهان اسلام گشود و طرح بحث‌هایی همچون نظام اقتصادی اسلام و ... را برای اولین بار در تاریخ اسلام به نام خود به ثبت رساند. و این همه در حالی است که وقتی پس از تحمّل سخت‌ترین شکنجه‌های رژیم منحوس و جهنمیِ بعثی به شهادت رسید عمر مبارکش - به سال شمسی - تنها حدود چهل و پنج سال بود. و اگر صدام معدوم در تمامی عمرش فقط و فقط همین یک جنایت را مرتکب شده بود و هیچ جرم و جنایت دیگری را در سیاهه ننگین گناهان خویش نداشت باز هم به یقین می‌شد او را یکی از وحشی‌ترین و جنایتکارترین ستمگران و جلادان تاریخ به شمار آورد. زیرا او مردم همه جهان در حال و آینده، خصوصاً مسلمانان و بالأخص پیروان اهل بیت (ع) را از وجود یکی از دانشمندان، اندیشمندان و نظریه پردازان سترگ طول تاریخ، محروم ساخت.

روشن است که گرچه زندگی این عالم مجاهد از نظر شمار سالیان عمر، بسیار کوتاه است اما حیات علمی، معنوی و جهادی او آن قدر بلند و باشکوه و پربار است که برای نگارش آن نه تنها این نوشتار بلکه مجلّات متعددی از چندین و چند کتاب نیز یارای ثبت و ضبط همه دقائق و نکات و ویژگی‌های

آن را ندارد اما به هر حال در این مجال اندک اگر بخواهیم تنها یادی از آن ستارهٔ فروزان سپهر جهاد و اجتهاد کرده باشیم باید بگوییم:

وی فرزندی عالی‌مقام از خاندان معروف صدر است که اکثرشان از شخصیت‌های بزرگ علمی و سیاسی در لبنان، ایران و عراق بوده‌اند و برخی از آنها در جایگاه مرجعیت شیعه نیز قرار داشته‌اند. شهید سید محمد باقر صدر در چنین خاندانی در ۲۵ ذی‌قعدة سال ۱۳۵۳ قمری (۱۳/۱۱/۱۳۱۳ شمسی) در شهر کاظمین به دنیا آمد.

پدرش عالم پارسا، سید حیدر صدر و مادرش دختر گرامی آیت الله سید عبدالحسین آل یاسین بود. شهید صدر کمتر از چهار سال داشت که پدرش را از دست داد و تحت سرپرستی مادر فداکار و برادر عالمش - سید اسماعیل - قرار گرفت.

او که از همان خردسالی، نشانه‌های نبوغش آشکار بود در دوره تحصیلات ابتدایی به مطالعه کتاب‌هایی می‌پرداخت که فهم مطالب آن کتاب‌ها گاهی برای معلمانش دشوار به نظر می‌رسید. شهید صدر در همین دوران فلسفه مارکسیسم را مطالعه کرد و با عقل و درک اعجاب‌آورش به نقد عالمانهٔ آن پرداخت.

پس از فراغت از مدرسه، با تدریس برادرش - سید اسماعیل - به تحصیل
جدی علوم حوزوی مشغول شد.

در یازده سالگی به فراگیری منطق پرداخت و رساله‌ای نیز در زمینه منطق به
همراه اشکالاتی بر برخی کتب منطقی نگاشت.

در دوازده سالگی کتاب «معالم الاصول» را خواند و در ضمن درس ایراداتی را
مطرح می‌ساخت که در کتاب «کفایة الاصول» آمده بود. در همین سال‌ها و
سال‌های بعد، بیشتر دروس سطح حوزه علمیه را بدون استاد به پایان برد اما
از چنان تسلطی بر آن دروس برخوردار بود که می‌توانست آن دروس را به
بهترین شکل تدریس نماید.

بیش از دوازده، سیزده سال نداشت (در سال ۱۳۶۵ قمری) که از کاظمین به
نجف اشرف هجرت کرد و در درس خارج دایی خود، آیت الله شیخ محمد
رضا آل یاسین و همچنین درس آیت الله سید ابوالقاسم خویی، حضوری
عالمانه یافت و در عنفوان جوانی یا بهتر است بگوییم در نوجوانی به درجه
اجتهاد رسید.

تا بیست و پنج سالگی یعنی حدود سیزده سال در درس خارج اصول آیت
الله خویی و تا بیست و شش سالگی یعنی حدود چهارده سال هم در درس

خارج فقه آیت الله خویی شرکت نمود. این دانشمند عالی قدر در همان بیست و پنج سالگی، تدریس خارج اصول و سه سال بعد، تدریس خارج فقه را آغاز کرد.

در زمینه تألیفات نیز شهید صدر به جز رساله‌ای در منطق که در سن یازده سالگی نوشته بود، در سن هفده سالگی (سال ۱۳۷۰ قمری) پس از درگذشت دایی و استادش آیت الله شیخ محمد رضا آل یاسین، تعلیقه‌ای اجتهادی بر رساله فقهی وی نوشت.

در همین سال‌ها کتاب «غایه الفکر فی علم الاصول» را نگاشت. همچنین کتاب «فدک فی التاریخ» نیز محصول همین دوره می‌باشد. کتابی که علی رغم آن‌که شهید صدر در نوجوانی به نگارش آن پرداخته است اما یکی از بهترین تألیفات و تحقیقات درباره فدک می‌باشد و طی چند دهه، منبع و مأخذ تحقیقات، مقالات و کتب فراوانی بوده که به وسیله دانشمندان و پژوهشگران سالخورده و کارکنان به انجام رسیده است.

در زمانی که می‌رفت تا اندیشه مارکسیستی فکر و ذهن تمامی جوانان، تحصیل‌کردگان و روشنفکران جهان عرب و اسلام را تسخیر نماید این

فیلسوف اسلامی کتاب «فلسفتنا» را در نقد و ردّ این اندیشه منتشر ساخت (در سال ۱۳۷۹ قمری) و مهمترین منبع را - به زبان عربی - برای پاسخ‌گویی به افکار مارکسیستی و کمونیستی در اختیار دانشگاہیان و اندیشوران جهان عرب قرار داد.

اما یکی از مهم‌ترین، مشهورترین و اثرگذارترین آثار شهید صدر که شهرت وی را جهانی ساخت و تمامی نگاه‌ها را - لاقلاً از تمامی وطن‌توچیدی و از همه جهان اسلام - متوجه طلبه جوان و فقیری در حوزه علمیه نجف به نام سید محمد باقر صدر نمود، کتاب «اقتصادنا» بود. شهید صدر در این کتاب که در سال ۱۳۸۱ قمری یعنی در سن ۲۸ سالگی وی منتشر گردید موفق شد برای نخستین بار به معرفی مکتب، نظام و سیستم اقتصاد اسلامی پردازد و اقتصاد اسلامی را به عنوان یک اقتصاد قوی، پاسخ‌گو و کامل در مقابل مارکسیسم و کاپیتالیسم به جهانیان عرضه نماید.

در همان زمان بعضی از حاکمان مسلمان و حکومت‌های کشورهای مسلمان‌نشین که می‌خواستند از بند نظام‌های اقتصادی شرقی و غربی رهایی یابند و اقتصاد اسلامی را به عنوان جایگزینی مناسب انتخاب نمایند، این کتاب را مبنای نظام اقتصادی کشور و حکومتشان قرار دادند. البته شهید صدر

باز هم در زمینه اقتصاد دست به تألیف زد که از جمله تألیفات وی «البنک اللاربوی» (بانک بدون ربا) است که بر اساس طرح پیشنهادی در این کتاب نیز بانک‌هایی با عنوان بانک اسلامی در کشورهای مختلف، شکل گرفت.

یکی دیگر از آثار و تألیفات شهید صدر کتابی است در زمینه معرفت‌شناسی و استقراء، با نام «الأسس المنطقية للإستقراء». ایشان معتقد بود این کتابش حتی از اقتصادنا نیز مهم‌تر است. اما متأسفانه این کتاب - شاید به دلیل دشواری‌ها و پیچیدگی‌هایش - آن‌چنان که باید شناخته نشده و مورد عنایت نیست.

این نظریه‌پرداز ژرف‌اندیش، آثار و تألیفات دیگری نیز دارد که از جمله آنها کتاب «دروس فی علم الاصول» - معروف به حلقات اصول - است که در این کتاب، هم به لحاظ روش بیان و شیوه آموزش علم اصول به طلاب، و هم به لحاظ محتوا و مطالب، ابداعات، نوآوری‌ها و ابتکارات چشمگیری را به نمایش گذاشته است.^۱ گرچه نوآوری‌های خیره‌کننده وی به علم اصول، منحصر نمی‌شود و همان‌گونه که تا حدودی از مطالب پیش‌گفته آشکار

۱. کتاب پیش‌رویتان، ترجمه و شرح قسمت اول (حلقه اولی) از کتاب گران‌سنگ

«دروس فی علم الاصول»، که بیشتر به نام «حلقات» شهرت یافته است، می‌باشد.

گردید نوآوری‌های علمی ایشان در ساحت‌های گوناگون اندیشه و دانش از فقه و اصول گرفته تا اقتصاد، فلسفه و معرفت‌شناسی، جامعه‌شناسی، تفسیر قرآن، عقاید، فلسفه تاریخ و ... هر صاحب‌نظری را به شگفتی وامی‌دارد. و نه تنها عالم تشیع بلکه تمام عالم اسلام مرهون تلاش‌های فکری و آثار علمی ایشان به ویژه در عرصه اقتصاد است و البته شاید بتوان لااقل درباره اقتصاد گفت آنقدر که بعضی کشورهای سنی مذهب از دیدگاه‌ها و راه‌حل‌های اقتصادی ایشان بهره برده‌اند متأسفانه شیعیان استفاده نکرده‌اند.

نکته بسیار مهم دیگر درباره حیات علمی آیت‌الله صدر این است که وی علاوه بر داشتن نبوغ کم‌نظیر، بسیار پرکار و زحمتکش نیز بوده است تا آنجا که به طور معمول روزی شانزده ساعت کار مفید علمی انجام می‌داده است و خود وی در این باره می‌گوید:

«من در ایام تحصیلم به اندازه پنج طلبة پرکار، درس می‌خواندم.»

و سرانجام آن‌که این اندیشمند احیاگر و مصلح بزرگ، در کنار تلاش‌های علمی از فعالیت‌های سیاسی و مبارزاتی نیز غافل نبود و به شکل جدی در مقابل دستگاه طاغوت عراق، قد علم کرده بود تا آنجا که در این اواخر،

رهبری خیزش و قیام عراقیان را بر عهده گرفت و این حرکت را تا بدان جا ادامه داد که رژیم خونخوار صدامی دست به یکی از هولناک‌ترین جنایات تاریخ، آلود و ایشان را به همراه خواهر فاضله‌اش - آمنه صدر (بنت‌الهدی) - در تاریخ ۱۹ فروردین سال ۱۳۵۹ شمسی به شهادت رساند و بدین ترتیب آن عالم فرهیخته و آن مجاهد نستوه نیز به خیل عظیم عالمان شهید تاریخ اسلام پیوست؛ طوبی لهم و حسن مآب.

التمهيد

١. التعريف بعلم الأصول
٢. جواز عمليّة الإستنباط
٣. الحكم الشرعيّ و تقسيمه

به نام خداوند مهرگستر مهربان

آشنایی با علم اصول

سخن مقدماتی

پس از آن که انسان به خدا، اسلام و شریعت [یعنی مجموعه قوانین، مقررات و تکالیف دینی] ایمان آورد و دانست که به حکم آن که بنده خداوند بزرگ است، نسبت به انجام احکام الهی مسئولیت دارد، مُلزم می‌گردد تا میان رفتار خویش در عرصه‌های گوناگون زندگی و شریعت اسلامی، هماهنگی برقرار کند و موضعی عملی که تبعیتش از شریعت، آن را بر وی واجب می‌سازد، اتخاذ نماید.

از همین رو بر انسان لازم است تا این موضع عملی را تعیین کند و بفهمد که در هر رویدادی چگونه عمل نماید.

اگر احکام شریعت در همه رویدادها به صورت بدیهی برای همگان آشکار بودند، مشخص نمودن موضع عملی مطلوب در قبال شریعت در هر

رویدادی، برای هر کسی، کاری آسان به شمار می‌رفت و به پژوهش علمی و مطالعه گسترده نیاز نداشت.

ولی عوامل متعددی، از جمله فاصله زمانی ما از عصر تشریح منجر شد به این که شمار زیادی از احکام شریعت، وضوح خود را از دست بدهند و دچار پیچیدگی گردند.

بنابراین ضروری بود تا دانشی به وجود آید که به کنار زدن این پیچیدگی از موضع عملی در قبال شریعت در هر رویدادی، البته با آوردن دلیل بر تعیین آن موضع عملی، پردازد [و موضع عملی مناسبی که انسان مکلف باید در مورد هر مسأله و رخدادی اتخاذ نماید و کیفیت و کمیت اقدامی که احیاناً باید به انجام رساند را به صورتی استدلالی و با اقامه ادله و براهین شرعی، روشن کند].

این چنین بود که دانش فقه برای انجام این مهم ایجاد گردید؛ دانشی که مشتمل بر تعیین استدلالی موضع عملی [و وظیفه انسان] در قبال شریعت می‌باشد و فقیه در علم فقه به آوردن دلیل برای تعیین موضع عملی در هر حادثه‌ای از حوادث زندگی می‌پردازد. این، آن چیزی است که آن را فرایند استنباط حکم شرعی می‌نامیم.

به همین خاطر می‌توان [دانش فقه را این‌گونه تعریف کرد و] گفت که دانش فقه عبارت است از:

«دانش استنباط [و به دست آوردن] احکام شرعی»

و یا به تعبیر دیگر:

«دانش فرایند استنباط»

مشخص نمودن [وظیفه دینی و] موضع عملی به وسیله دلیل، به دو شیوه در دانش فقه به انجام می‌رسد:

نخست، مشخص نمودن آن به وسیله تعیین حکم شرعی؛

[بدین صورت که پس از استدلال و استناد به ادله موجود - اعم از آیات و روایات و ... - متوجه می‌شویم که به طور مثال، حکم شرعی فلان موضوع، «وجوب» است. آن‌گاه می‌گوییم موضع عملی شایسته و بایسته یک فرد مسلمان در برابر آن موضوع، آن است که باید به آن بپردازد و حتی الامکان آن را به انجام رساند. همان‌گونه که ملاحظه گردید، در این حالت مستقیماً به سراغ تعیین موضع عملی نرفتیم بلکه ابتدا از طریق استدلال فقهی به حکم شرعی دست یافتیم. سپس اطلاع از آن حکم شرعی، وسیله و واسطه‌ای شد برای تشخیص موضع، وظیفه و تکلیف عملی.]

و [شیوه] دیگری [که برای تعیین استدلالی موضع عملی در فقه وجود دارد عبارت است از:] مشخص کردن وظیفه عملی در قبال حکم [شرعی] مشکوک، بعد از استحکام شک و ناممکن شدن تعیین آن حکم [شرعی].

ادله‌ای که در شیوه نخست مورد استفاده قرار می‌گیرند را «ادله» یا «ادله مُحَرَزَه» [یعنی دلیل‌های کشف‌کننده و به دست آورنده] می‌نامیم؛ زیرا به وسیله این ادله، حکم شرعی احراز می‌شود [و به دست می‌آید].

و ادله‌ای که در شیوه دوم استفاده می‌گردند، «ادله عملیه» یا «اصول عملیه» نامیده می‌شوند.

در هر دو شیوه، فقیه در علم فقه [برای دستیابی به حکم شرعی تلاش می‌کند و] به استنباط حکم شرعی می‌پردازد؛ یعنی موضع عملی در قبال آن حکم را، به وسیله دلیل [اعمّ از «دلیل مُحَرَز» یا «دلیل و اصل عملی»] مشخص می‌کند.

عملیات و فرایندهای استنباط که دانش فقه آنها را در بر می‌گیرد، به رغم تعدّد و تنوعشان، در عناصر یکسان و قواعد عامّی که در آن عملیات متعدّد و متنوع به کار می‌روند، مشترک هستند و [وجود] همین عنصرهای مشترک در فرایند استنباط موجب گردید تا دانشی مخصوص به این عنصرها، برای

بررسی، مشخص نمودن و آماده سازی‌شان برای علم فقه به وجود آید که این دانش خاص، دانش اصول می‌باشد.

تعریف علم اصول

بنابر آنچه تاکنون گفته شد می‌بینیم که علم اصول به این صورت تعریف می‌شود:

«علم به عناصر مشترک در فرایند استنباط حکم شرعی»

برای آن‌که این تعریف را به خوبی بفهمیم باید بدانیم که عناصر مشترک در فرایند استنباط چه چیزهایی هستند.

به همین خاطر باید نمونه‌هایی ابتدایی از این فرایند را در اشکالی مختصر ذکر نماییم تا از راه بررسی این نمونه‌ها و مقایسه میان آنها به اندیشه [و تصویری از] عنصرهای مشترک در فرایند استنباط برسیم.

[در ادامه، مؤلف شهید (رضوان الله تعالی علیه)، با ظرافت و مهارت هرچه تمام‌تر، با بیانی ساده و روان و در قالب سه مثال، برای نخستین بار طعم دلنشین و بهجت‌زای اجتهاد را به مخاطب خویش می‌چشاند و عملاً - البته

به اجمال - به طلبه مبتدی نشان می‌دهد که فقها در فقه چه مسیری را طی می‌نمایند و معنای «عملیات استنباط حکم شرعی» چیست.

ایشان می‌گویند:

فرض کنید فقیهی با این پرسش‌ها مواجه شود:

۱. [پرسشی مربوط به باب صوم:]

آیا سر فرو بردن (ارتماس) در آب بر روزه‌دار حرام است؟

۲. [پرسشی مرتبط با باب خمس:]

هنگامی که شخصی مالی را از پدرش به ارث می‌برد، آیا بر او واجب

است که خمس آن را بپردازد؟

۳. [پرسشی متعلق به باب صلاة:]

آیا نماز به سبب فقهه زدن در خلال آن، باطل می‌شود؟

هنگامی که فقیه می‌خواهد به این پرسش‌ها پاسخ دهد، به طور مثال، به

پرسش اول پاسخ مثبت می‌دهد و [پاسخش این خواهد بود که] فرو بردن تمام

سر در آب، بر روزه‌دار حرام است.

فقیه این پاسخ را از این راه به دست می‌آورد و استنباط می‌کند:

روایت یعقوب بن شُعَیب از امام صادق (ع) بر حرمت ارتماس [یعنی فرو بردن تمام سر در آب] بر روزه‌دار دلالت دارد؛ چراکه در این روایت آمده است که امام (ع) فرمود:

«شخص مُحرّم و نیز روزه‌دار، ارتماس نمی‌کنند.»

این جمله با این ترکیب [خاص] در عُرف عام بر حرمت دلالت دارد. [یعنی عموم مردم از چنین جمله‌ای حرمت را می‌فهمند. همین مطلب به تعبیر فنی، «ظهور عُرفی این جمله، در حرمت» گفته می‌شود.]

راوی این حدیث، یعقوب بن شعیب، ثقه [و مورد اعتماد] است و اگرچه [به عنوان یک احتمال عقلی می‌توان پذیرفت که] انسانِ ثقه گاهی دچار خطا می‌شود یا احیاناً از مسیر درست منحرف می‌گردد اما شارع [خودش] ما را امر نموده است که [به این احتمال عقلی توجهی نکنیم و] شخص ثقه را به خطا یا دروغ‌گویی متهم ننماییم و [یا به تعبیر دیگر باید بگوییم که با این امر،] شارع او را حُجَّت [و معتبر] به شمار آورده است.

نتیجه آن‌که ارتماس [و سر فرو بردن در آب بر شخص روزه‌دار] حرام است. فقیه به پرسش دوم پاسخ منفی می‌دهد؛ زیرا روایت علی بن مهزیار برای مشخص نمودن دارایی‌هایی که در آنها خمس واجب است آمده است و در

این روایت این نکته وارد شده است که خمس در میراثی وجود دارد که [دارای دو شرط باشد:

شرط اول این که آن ارث،] پیش‌بینی نشده باشد؛

[و شرط دوم این که] از سوی پدر و پسر نباشد.

عُرف عام از این جمله می‌فهمد [و این روایت در این معنا ظهور دارد که] شارع در ارثی که از پدر به پسرش منتقل می‌شود [یعنی دارای شرط دوم نمی‌باشد] خمس قرار نداده است.

راوی این روایت ثقه است و خبر ثقه نیز حجّت [و معتبر] است.

نتیجه آن که خمس در دارایی برجای مانده از پدر واجب نیست.

فقیه به سؤال سوم پاسخ مثبت می‌دهد؛ [و این پاسخ] به دلیل روایت زُراره از امام صادق (ع) است که ایشان فرمود:

«فَهَقَّهَ وَضُو رَا نَقْضَ نَمِي كُنْدَ وَ نَمَازَ رَا نَقْضَ مِي كُنْد.»

عُرف عام از [تعبیر و واژه] «نقض» می‌فهمد که نماز به وسیله فَهَقَّه [یعنی خندیدن با صدای بلند] باطل می‌شود؛ و زُراره ثقه است و خبر ثقه حجّت است؛ پس در نتیجه، نماز با فَهَقَّه باطل می‌باشد.

با بررسی این مواضع سه‌گانه می‌بینیم که احکامی که فقیه آنها را استنباط کرد [و به دست آورد] از ابواب گوناگونی از فقه بود و ادله‌ای را نیز که به آنها استناد نمود مختلف بودند؛ چنان‌که نسبت به حکم اول، به روایت یعقوب بن شُعَیب استناد کرد [یعنی عنصر خاص در عملیات استنباط حکم نخست، روایت یعقوب بن شعیب بود]، همچنین نسبت به حکم دوم، به روایت علی بن مهزیار استناد کرد [و به بیان دیگر، عنصر خاص در عملیات استنباط حکم دوم، روایت علی بن مهزیار بود] و نسبت به حکم سوم هم به روایت زراره استناد نمود [و این بدین معنا است که روایت زراره، به عنوان عنصر خاص در عملیات استنباط حکم سوم به کار گرفته شد].

هر کدام از این سه روایت هم، دارای متن و ترکیب لفظی ویژه‌ای هستند که باید به دقت مورد بررسی قرار گیرند و معنایشان مشخص گردد.

ولی در مقابل این تنوع [در متن و سند ادله‌ای که در استنباط این سه حکم به کار رفتند] و در قبال اختلافاتی که در مواضع سه‌گانه وجود داشت، عناصر مشترکی نیز یافت می‌شوند که فقیه آنها را در فرایند استنباط، در همه این مواضع سه‌گانه [و سه حکمی که به دست آورد] داخل نمود [و از آنها استفاده کرد].

از جمله این عناصر مشترک [که در هر سه حکم به کار آمدند می‌توان به این دو مورد اشاره کرد:]

رجوع به عُرف عام در فهم سخنی که از معصوم صادر شده است؛ امری که از آن با تعبیر حُجَّت [و اعتبار] ظهور عُرفی یاد می‌شود. پس در نتیجه، حُجَّت ظهور، عنصر مشترک [و قابل بهره‌گیری] در هر سه عملیات استنباط است. همچنین عنصر مشترک دیگری یافت می‌شود که عبارت است از حُجَّت [و اعتبار] خبر ثقه.

و این چنین نتیجه می‌گیریم که عملیات استنباط، دربرگیرنده عناصر مشترکی است، همان‌گونه که مشتمل بر عناصر خاصی نیز هست.

منظور ما از عناصر خاص، آن عناصری است که از مسأله‌ای به مسأله دیگر تغییر می‌کنند [یعنی نکات، مواد و عنصرهایی که ممکن است تنها به یک مسأله اختصاص داشته باشند و درباره مسائل فقهی دیگر، طرح نشوند و به کار نیایند]. بر این اساس، روایت یعقوب بن شعیب، عنصر خاصی در فرایند استنباط [حکم] حرمت ارتماس است؛ زیرا این روایت در فرایندهای استنباط حکم مسائل دیگر داخل نشد [و مورد استفاده قرار نگرفت]، بلکه به جای آن

[و در فرایندهای استنباط دیگر،] عناصر خاصّ دیگری همچون روایت علیّ بن مهزیار و روایت زراره، داخل شدند [و مورد استفاده قرار گرفتند].

و منظور ما از عناصر مشترک نیز قواعد [کلی و] عامّی است که در عملیات استنباط احکام فراوانی در ابواب گوناگون [فقه] وارد می‌شوند [و با بهره‌گیری از آنها می‌توان حکم مسائل بسیاری را به دست آورد و استنباط نمود].

در علم اصول، عناصر مشترک بررسی می‌شوند، و در علم فقه، عناصر خاص در هر مسأله، مورد بررسی قرار می‌گیرند.

کاری که به فقیه واگذار می‌شود این است که در هر مسأله، به دقت به جستجو نسبت به روایات و مدارک خاصّی که به آن مسأله مرتبط هستند [یعنی عناصر خاص در آن مسأله] پردازد و ارزش آن روایات را [هم از جهت دلالت و هم از جهت سند] بررسی کند و در جهت فهم الفاظ آن روایات و [به دست آوردن] ظهور عرفی آنها و سندهایشان تلاش نماید؛ در حالی که عالم اصولی به بحث و پژوهش درباره حجّیت ظهور، حجّیت خبر و اموری از این قبیل [که همگی از عناصر مشترک هستند و مختصّ یک مسأله یا یک روایت خاص نمی‌باشند] می‌پردازد.

البته علم اصول تنها عناصر مشترک را تعیین نمی‌کند بلکه درجات به کارگیری آنها و روابط میان آنها را نیز - همچنان‌که ان‌شاءالله تعالی در بحث‌های آینده خواهیم دید - معین می‌سازد.

موضوع علم اصول

معمولاً برای هر علمی موضوع بنیادینی وجود دارد که همه بحث‌های آن علم، بر آن موضوع متمرکز است، پیرامون آن می‌چرخد و آن بحث‌ها در پی کشف ویژگی‌ها، حالات و قوانینی می‌باشند که به آن موضوع مرتبط هست. مثلاً موضوع دانش فیزیک، طبیعت است و بحث‌های فیزیک نیز همگی به طبیعت مرتبط می‌شوند و تلاش می‌کنند تا حالات و قوانین عام طبیعت را کشف نمایند. همچنین موضوع علم نحو، کلمه است؛ چراکه این علم به بررسی حالات اعراب، بناء، رفع و نصب کلمه می‌پردازد.

اما موضوع علم اصول که بحث‌های آن پیرامون آن موضوع می‌چرخند، چیست؟

هنگامی که ما تعریفی که پیش‌تر، از علم اصول ارائه کردیم را ملاحظه می‌کنیم، می‌توانیم دریابیم که در حقیقت، علم اصول، ادله مشترک در علم فقه

را بررسی و مطالعه می‌کند تا بتواند دلیلیت آنها را اثبات نماید [یعنی اثبات کند که آن ادله از نظر شارع مقدس، برای استنباط احکام، معتبر و حجّت هستند. همچنین میزان حجّیت، درجه کاربرد، رابطه میان آن ادله و امور دیگری از این دست را مشخص کند].

بنابراین می‌توان گفت که موضوع علم اصول عبارت است از:

«ادله مشترک در عملیات استنباط»

علم اصول، منطق فقه

باید دانسته‌های شما درباره دانش منطق این اجازه را به ما بدهد تا از آن به عنوان مثالی برای [شناخت بهتر] دانش اصول استفاده کنیم؛ زیرا – همان‌گونه که می‌دانید – علم منطق، در حقیقت، فرایند اندیشیدن [و روش استدلال]، با صرف نظر از عرصه علمی و مکانی که آن فرایند به انجام می‌رسد، را بررسی می‌نماید؛ [حال چه آن‌که این فرایند تفکر و استدلال در عرصه دانش عقائد به انجام رسد یا در دانش ریاضیات و یا دانش‌های دیگر].

علم منطق چارچوب کلی و نظام عامی که باید از آن پیروی شود تا تفکر سالم بماند را تعیین می‌کند. [البته از آن جهت که در این جا سخن از منطق

صوری در میان است، پس منظور از چارچوب کلی و نظام عامی که علم منطق تعیین می‌کند نیز ضوابط و ساختار تفکر و استدلال، به لحاظ صورت و فرم ادله و استدلال‌ات می‌باشد و نه ماده و محتوای آنها.]

به طور مثال، علم منطق به ما یاد می‌دهد که چگونه لازم است در مسیر استدلال - با این وصف که استدلال یک فرایند تفکر است - گام برداریم تا استدلال صحیح باشد؟ چگونه استدلال کنیم که «سقراط» فانی است؟ و چگونه استدلال کنیم بر این که آتش درون آتش‌دان که در مقابل ما قرار داده شده است، سوزاننده است؟ چگونه استدلال کنیم که مجموع زوایای مثلث برابر با دو زاویه قائمه، [مجموعاً برابر با ۱۸۰ درجه] می‌باشد؟ و چگونه استدلال کنیم بر این که خط مُمتدّ بی‌نهایت، غیر ممکن است؟ همه این [مثال‌ها و پرسش‌های متعددی که از علوم مختلف آورده شد] را علم منطق با وضع روش‌های کلی برای استدلال همچون قیاس و استقراء پاسخ می‌دهد. پس در نتیجه، علم منطق، به صورت مطلق دانش فرایند اندیشیدن [و استدلال‌ورزی در عرصه‌های علمی و علوم گوناگون] می‌باشد.

علم اصول از این جهت [یعنی از جهت وضع و تعیین روش استدلال] همانند علم منطق است؛ با این تفاوت که علم اصول تنها از نوع خاصی از فرایند

تفکر، یعنی «عملیات تفکر فقهی در به دست آوردن احکام» بحث می‌کند و عنصرهای مشترکی که لازم است در فرایند تفکر فقهی داخل شوند تا استنباط سالم [و درستی] صورت گیرد را بررسی می‌نماید. علم اصول به ما می‌آموزد چگونه حکم حرمت ارتماس بر شخص روزه‌دار را استنباط کنیم؟ و چگونه استنباط کنیم که آب گُر دارای اعتصام است؟ [یعنی به صرفِ برخورد با نجاست، نجس نمی‌شود؟] و چگونه حکم استحباب نماز عید [فطر و قربان] یا وجوب آن را به دست آوریم؟ این امر [یعنی این‌که علم اصول چگونگی استنباط و به دست آوردن احکام شرعی را به ما می‌آموزد] به وسیله وضع [و تعیین] روش‌های عام و مشخص نمودن عناصر مشترک [و قواعد کلی] برای عملیات استنباط به انجام می‌رسد.

بنابراین اطلاق اسم «منطق علم فقه» بر علم اصول درست می‌باشد. زیرا علم اصول نسبت به علم فقه همچون منطق است نسبت به اندیشه بشری به شکل عام.

اهمیت علم اصول در فرایند استنباط

پس از مطالب گذشته [و بعد از آن که دانستیم علم اصول، منطقِ فقه است] دیگر به تأکید بر اهمیت علم اصول و نقش خطیر آن در عالم استنباط نیازمند نیستیم؛ چراکه تا زمانی که علم اصول، عناصر مشترکِ عملیات استنباط را ارائه می‌کند و برای آن چارچوب عامی قرار می‌دهد، علم اصول رگِ حیاتیِ عملیات استنباط می‌باشد. بدون علم اصول، انسان با حجم متراکمی از نصوص [یعنی آیات و روایات] و ادله پراکنده در فقه مواجه می‌شود بدون آن که بتواند آنها را به کار گیرد و در استنباط از آنها استفاده نماید؛ همانند انسانی که با ابزار نجاری مواجه می‌شود و به او ارّه، تیشه و سایر ابزار و وسایل داده می‌شود بدون آن که از عملیات نجاری آگاهی داشته باشد و روش به کارگیری آن ابزار را بداند. همان‌گونه که عناصر مشترک برای فرایند استنباط ضروری هستند، عناصر خاصی که از مسأله‌ای به مسأله دیگر متفاوت می‌باشند همچون مفردات پراکنده آیات و روایات نیز جزء ضروری دیگر در فرایند استنباط هستند. پس صرفِ آگاهی از عناصر مشترکی که علم اصول بیان‌گر آنهاست کافی نمی‌باشد. شخصی که تلاش می‌کند تنها بر پایه آگاهی اصولی [و بدون آگاهی از عناصر و ادله خاصی که در مسائل گوناگون علم فقه مطرح هستند] به استنباط بپردازد همچون کسی می‌ماند که معلومات

نظریِ عامی درباره عملیات نجاری دارد ولی تیشه، ارّه و سایر ابزارهای نجاری را در اختیار ندارد. پس همان‌طور که چنین شخصی به طور مثال از ساختن یک تخت چوبی ناتوان است، دانشمند اصولی هم اگر به جستجو و بررسی دقیق عناصر خاصی که از یک مسأله به مسأله دیگر تغییر می‌کنند نپردازد از استنباط عاجز خواهد بود.

در نتیجه، عناصر مشترک و عناصر خاص، دو قطب [و دو پایه اساسی] در عملیات استنباط هستند که [در کنار یکدیگر قرار گرفته و] به هم آمیخته شده‌اند و عملیات [استنباط احکام شرعی] از هیچ یک از این دو با همدیگر بی‌نیاز نمی‌باشد.

اصول و فقه، به عنوان نظریه و تطبیق (اجرای عملی)

نگرانیم در هنگام توضیح این مطلب که استنباط‌کننده احکام، در علم اصول عناصر مشترک را بررسی و تعیین می‌کند و در بحث‌های علم فقه به عناصر خاص می‌پردازد تا به این وسیله عملیات استنباط را کامل نماید، تصور نادرستی را برای شما به وجود آورده باشیم؛ زیرا بعضی‌ها گاهی تصور می‌کنند هنگامی که ما عناصر مشترک در فرایند استنباط را در علم اصول

بررسی کردیم و به طور مثال نسبت به حجّیت خبر و حجّیت ظهور و سایر عناصر اصولی آگاهی یافتیم، پس از آن دیگر هیچ تلاش علمی بر عهده ما باقی نمی ماند چون تا وقتی که آن عناصر مشترک را در اختیار داریم به چیزی نیازمند نیستیم مگر صرفِ استخراج روایات و متون [حدیثی و نقلی] از جایگاه‌هایشان [که عبارتند از قرآن و کُتب روایی]، تا [آن عناصر خاص و آن آیات و روایات] به عناصر مشترک [و قواعد اصولی] اضافه گردند و از آنها حکم شرعی به دست آید. و این کار [یعنی افزودن عناصر خاص به عناصر مشترک]، طبیعتاً کار آسانی است که دربرگیرنده تلاش علمی [قابل توجهی] نیست. [در نتیجه، استنباط و به دست آوردن احکام شرعی، کار بسیار ساده و کم‌زحمتی می‌باشد].

ولی این تصوّر و برداشت، بسیار نادرست است؛ زیرا مجتهد وقتی که در علم اصول به بررسی و تعیین عناصر مشترک برای فرایند استنباط پرداخت، پس از آن به صورت سرّ سَرّی و بدون ژرفاندیشی و تأمل، به گردآوری عناصر خاص، مثلاً از کتب احادیث و روایات، بسنده نمی‌کند بلکه او موظّف است که در علم فقه به تطبیق آن عناصر مشترک و نظریات کلی بر عناصر خاص بپردازد. و تطبیق [و اجرای عملی یا پیاده کردن تئوری‌ها و نظریات در مقام

عمل که گاهی از آن با عنوان «ردّ فروع بر اصول» یاد می‌شود، [کار فکری مهمی است که به خودی خود به درس، تمرین و تجربه نیاز دارد و کوشش علمی انجام شده در علم اصول، [فقیه و مجتهد را] از تلاش جدیدی در جهت تطبیق بی‌نیاز نمی‌سازد.

به طور مثال، فرض کنیم که مجتهد در علم اصول، حجّیت ظهور عرفی را پذیرفت، آیا همین قدر برای او کافی است که مثلاً انگشتش را بر روی روایت علی بن مهزیار، که موارد وجوب خمس را معین می‌کند، بگذارد تا پس از افزودن این روایت به عنصر مشترک [یعنی حجّیت ظهور عرفی]، حکم عدم وجوب خمس در میراث پدر را استنباط نماید؟ آیا مجتهد به دقت در مدلول و معنای متن روایت برای شناخت نوع مدلول آن از نگاه عرف عام و بررسی همه قرائن و آماره‌ها [یا علامت‌های] داخل یا خارج از چارچوب متن که به تشخیص ظهور عرفی آن مربوط می‌باشند، نیازمند نیست تا بتواند عنصر مشترکی را که می‌گوید ظهور عرفی حجّت است، به درستی تطبیق نماید؟

بنابراین می‌فهمیم که بحث فقهی درباره عنصرهای خاص در عملیات استنباط، صرفاً یک عملیات گردآوری نیست بلکه عرصه تطبیق و پیاده ساختن نظریه‌های اصولی است. و همواره پیاده‌سازی و تطبیق نظریات عام

[وقواعد کلی بر موارد و مصادیق] دارای دستاورد و دقت خاص خود می‌باشد و صرف دقت در نظریات عام [و قواعد و قوانین کلی در یک علم،] از دقت در تطبیق آن نظریات [بر موارد و مصادیق،] بی‌نیاز نمی‌سازد. آیا مشاهده نمی‌کنید شخصی را که به صورت عمیق نظریات کلی در پزشکی را فرا می‌گیرد، در جایگاه تطبیق آن نظریات کلی بر یک مورد و وضعیت بیماری، به دقت و توجه کامل و اندیشیدن درباره [امکان و چگونگی] تطبیق آن نظریات بر فرد بیماری که در مقابلش قرار دارد نیازمند است؟

تأثیر متقابل اندیشه اصولی و اندیشه فقهی

دانستیم که علم اصول نقش منطق را نسبت به علم فقه ایفا می‌کند و رابطه میان این دو، رابطه نظریه و تطبیق است. و این ارتباط محکم میان این دو، تأثیر و تأثر متقابل [و داد و ستد] میان ذهنیت اصولی در پهنه نظریات، از یک سو، و ذهنیت فقهی در پهنه تطبیق و پیاده‌سازی را، از سوی دیگر، تفسیر می‌کند. چراکه گسترش بحث‌های تطبیق [در علم فقه] بحث‌های نظریه را [در علم اصول] یک گام به پیش می‌راند، زیرا گسترش بحث‌های تطبیق [که در علم فقه به انجام می‌رسند] مشکلاتی را در مقابل بحث‌های نظریه [که در علم

اصول به آنها پرداخته می‌شود،] به وجود می‌آورد و آن را [یعنی علم اصول را] به ایجاد و وضع نظریه‌های عام [و قواعد کلی] برای حل آن مشکلات ناچار می‌سازد. همچنان که دقت بحث در نظریات اصولی نیز در عرصه تطبیق [و در علم فقه] بازتاب می‌یابد؛ زیرا هرگاه نظریات، بیشتر و دقیق‌تر باشند شیوه تطبیق آن نظریات نیز دقت و عمق فزون‌تری می‌طلبد. [در نتیجه تکامل علم اصول و ارتقاء بحث‌های آن موجب تکامل علم فقه و ارتقاء بحث‌های فقهی می‌گردد.]

این تأثیر متقابل میان ذهنیت اصولی و ذهنیت فقهی امری است که تاریخ این دو علم در امتداد خود آن را مورد تأکید قرار می‌دهد و مطالعه و بررسی مراحل که بحث فقهی و بحث اصولی در تاریخ علم پشت سر گذاشتند این تأثیر متقابل را به روشنی آشکار می‌سازد [و مطالعه تاریخ این دو علم نشان می‌دهد که] علم اصول در آغوش علم فقه رشد یافته، همان‌طور که علم فقه نیز در آغوش علم حدیث رشد یافته است. [زیرا در آغاز، فقه عبارت بود از گردآوری، تنظیم و دسته‌بندی احادیث و روایاتی که درباره احکام شرعی صادر شده بودند اما پس از گذشت زمان و پیچیده‌تر شدن بحث‌ها و

استدلال‌های فقهی، علما شروع کردند به تألیف کتاب‌های فقه استدلالی که مستقل از کتاب‌های حدیث بودند.

در ابتدا، علم اصول از علم فقه جدا و مستقل نبود و از رهگذر رشد و نمو علم فقه و گسترش یافتن افق تفکر فقهی، آرام آرام محورهای عام و عنصرهای مشترک در فرایند استنباط آشکار و ظاهر شدند و کسانی که مشغول به کار فقه بودند به تدریج اشتراک فرایندهای استنباط در عناصر عامی که استخراج حکم شرعی بدون آن عناصر ممکن نبود را ملاحظه نمودند و این اعلامی بود برای تولد علم اصول و جهت‌گیری ذهنیت فقهی با رویکرد اصولی. در نتیجه علم اصول در زمینه بحث و تألیف از علم فقه جدا شد. [پس از آن] علم اصول به تدریج و از رهگذر رشد فکر اصولی، از طرفی، و به تبع توسعه بحث فقهی، از طرف دیگر، شروع به گسترده شدن و غنی شدن نمود؛ زیرا توسعه دایره تطبیق فقهی، نظر کسانی که به کار فقهی مشغول بودند را به مشکلات تازه‌ای جلب می‌کرد، در نتیجه راه حل‌های مناسبی برای آن مشکلات قرار داده می‌شد و همان راه حل‌ها، به صورت عناصر مشترک در علم اصول درمی‌آمدند.

هر چه فقیه از «دوران نص» [یعنی دوره نزول قرآن کریم و دوران حضور و ظهور معصومین (ع) و صدور احادیث از آنان که در مجموع حدود سه قرن به طول انجامید] دور شد ابعاد پیچیدگی در فهم حکم از مدارک شرعی آن بیشتر گردید. و در نتیجه همین فاصله زمانی، رخنه‌ها [، چالش‌ها و اشکالات] در فرایند استنباط [و در مسیر کشف و دستیابی به حکم و رأی خداوند از منابع شریعت اسلامی] متنوع‌تر شد. به همین خاطر فقیه، بیشتر و بیشتر [و هر روز بیش از پیش] به تعیین قواعد کلی که [بتواند] به وسیله آنها برای پیچدگی‌ها راه حلی بیابد و رخنه‌ها را پر نماید، احساس نیاز می‌کرد.

بنابراین، نیاز به علم اصول، [یک نیاز] تاریخی است، به این معنی که هر چه فقیه به لحاظ تاریخی از دوران نص [یعنی دوره نزول قرآن و صدور روایات و احادیث از سوی چهارده معصوم (ع) که به آن عصر تشریح نیز می‌گویند]، دور شد و فاصله گرفت و شک‌ها [و اشکالات] بر روی فرایند استنباطی که فقیه آن را به انجام می‌رساند تراکم بیشتری یافت، این نیاز [به علم اصول و تدوین قواعد و ضوابطی برای فهم قرآن و حدیث و به دست آوردن احکام شرعی] شدیدتر و اکیدتر گردید.

بر این اساس می‌توان تفاوت زمانی میان شکوفا [و آشکار] شدن علم اصول در عرصه اندیشه فقهی اهل سنت و شکوفا شدن آن در عرصه اندیشه فقهی امامی خودمان را تفسیر و [تبیین] نماییم.

تاریخ به این نکته اشاره دارد که رشد و شکوفایی علم اصول در عرصه فقه اهل سنت نسبتاً زودتر از رشد و شکوفایی آن در عرصه فقه امامی ما بود؛ زیرا مذهب سنی پایان دوره نصوص را هم‌زمان با وفات پیامبر (ص) می‌دانست به همین جهت هنگامی که اندیشه فقهی سنی از قرن دوم گذشت با مسافت زمانی بسیاری از دوره نصوص دور شده بود که همین مسافت [و فاصله] زمانی، به طور طبیعی، شکاف‌ها و رخنه‌هایی [در کار به دست آوردن احکام شرعی برای آنان] پدید آورد.

اما شیعه امامیه [و پیروان مذهب اهل بیت (ع)] در آن هنگام در دوره نص شرعی [و مشخصاً در دوران درخشان امام باقر(ع) و امام صادق(ع)] می‌زیستند؛ چرا که [بر خلاف اهل سنت که با درگذشت پیامبر(ص)، عصر نص و تشریح را پایان یافته تلقی می‌کردند، شیعیان، دوران زندگانی ائمه (ع) را نیز ادامه عصر نص و تشریح اسلامی می‌دانستند؛ زیرا بر اساس ادله محکم و غیر قابل خدشه نقلی و عقلی، معتقد بودند که] امام، امتداد وجود پیامبر

است. پس [در نتیجه] مشکلاتی که فقهای شیعه در استنباط، احساس می‌کردند بسیار کمتر بود، آن قدر که مجالی برای احساس نیاز شدید به ایجاد علم اصول، فراهم نمی‌آورد. به همین خاطر می‌بینیم که شیعیان به محض آن که با آغاز غیبت [صغری] یا با پایان غیبت صغری، دوره نصوص به طور خاص نسبت آنان به انتها رسید، ذهنیت اصولی‌شان باز شد و به سوی بررسی عناصر مشترک [و قواعد کلی در استنباط احکام شریعت] روی آوردند.

طبعاً این، به معنای آن نیست که بذرهای اندیشه اصولی در نزد فقهای اصحاب ائمه (ع) یافت نمی‌شده، بلکه این بذرها از زمان امام باقر (ع) و امام صادق (ع) - البته در سطح مناسب با همان مرحله - پیدا شده بود.

از جمله شواهد تاریخی بر این مطلب، پرسش‌های مرتبط با برخی از عناصر مشترک در فرایند استنباط است [همانند سؤالاتی درباره چگونگی حل تعارض میان احادیث و یا درباره تعامل با خبر ثقه و غیره] که تعدادی از راویان، این پرسش‌ها را با امام صادق (ع) و امامان دیگر در میان گذاشته و پاسخ آنها را دریافت کرده‌اند و این پرسش و پاسخ‌ها به وسیله کتاب‌های حدیث نقل شده‌اند. این پرسش‌ها وجود بذرهای اندیشه اصولی در نزد آنان [و در ذهن راویان و فقیهان شیعه] را آشکار می‌سازد.

مؤید [دیگر برای این واقعیت که اندیشه اصولی از همان دوره‌های نخستین تاریخ اسلام برای شیعیان نیز مطرح بوده است این است که] بعضی از اصحاب امامان، رساله‌هایی را در زمینه برخی از مسائل اصولی تألیف کردند؛ همانند هشام بن حکم از اصحاب امام صادق (ع) که روایت شده است وی رساله‌ای در زمینه [مباحث] الفاظ به رشته تألیف درآورد.

[پس با عنایت به این واقعیت تاریخی می‌توان گفت با آن‌که اهل سنت از نظر زمانی، زودتر از شیعیان و پیروان مکتب اهل بیت عصمت و طهارت (ع) به تدوین علم اصول، احساس نیاز - آن هم نیاز شدید - پیدا کردند و در نتیجه رشد و شکوفایی این دانش میان سنی‌ها پیش از شیعیان آغاز شد اما بذرها و سرنخ‌های اولیه اندیشه اصولی در نزد علما و فقهای شیعه که شاگردان و راویان علوم و معارف ائمه (ع) بودند هم‌زمان و یا حتی پیش از اهل سنت پیدا شده بود و لذا در فرصت‌های مناسب، نکات و مسائل اصولی را از پیشوایان خویش می‌پرسیدند و بر اساس راهنمایی‌هایی آن منابع نور و معرفت، آرام آرام به تألیف و تدوین رساله‌هایی در زمینه بحث‌های اصولی می‌پرداختند.]

جواز فرایند استنباط

از آن جا که علم اصول با فرایند استنباط ارتباط دارد و عناصر مشترک آن را تعیین می‌کند، لذا پیش از هر چیز لازم است که موضع شریعت نسبت به این فرایند را بشناسیم [و بدانیم که] آیا شارع به شخصی این رخصت و اذن را داده است که به فرایند استنباط بپردازد، تا آن‌گاه مجالی برای تأسیس دانشی جهت مطالعه عناصر مشترک این فرایند به وجود آید؟

حقیقت آن است که وقتی مسأله جواز استنباط به صورتی که ما آن را طرح نمودیم برای بحث و بررسی مطرح می‌گردد مسأله‌ای قابل مناقشه و تردید به نظر نمی‌رسد؛ زیرا هنگامی که می‌پرسیم آیا انجام عملیات و فرایند استنباط برای ما جایز است یا نه؟ به صورت بدیهی، پاسخ مثبت است. زیرا همچنان که گذشت، فرایند استنباط عبارت است از: «تعیین استدلالی موضع عملی در قبال شریعت»، و بدیهی است که انسان به حکم پیروی‌اش از شریعت، مُلزم و موظف است که موضع عملی خویش را نسبت به شریعت تعیین نماید و از آن جا که غالباً احکام شریعت از نظر بدیهی و آشکار بودن به اندازه‌ای نیستند که نیازمند اقامه دلیل [و بحث و استدلال] نباشند پس معقول نیست که تعیین

استدلالی موضع عملی [در قبال شریعت از طریق انجام عملیات استنباط احکام شرعی] بر همه مردم حرام باشد.

اما شوربختانه برای این مسأله [یعنی مسأله جواز استنباط] انفاقی افتاد که مسأله مذکور به صورتی که همراه با پیچیدگی و تشویش است مطرح گردید و در نتیجه آن پیچیدگی و تشویش، مسأله جواز استنباط به محل اختلاف [آرا و نظرات گوناگون] تبدیل شد.

[صورت دیگری که برای این مسأله مطرح گردید و باعث شد تا مسأله جواز استنباط در میان علما و فقهای شیعه با مخالفت‌هایی مواجه شود این بود که] از کلمه «اجتهاد» برای نام بردن از فرایند استنباط استفاده شد. [آن‌گاه] پرسشی این چنین مطرح گردید که:

آیا «اجتهاد» در شریعت جایز است؟

هنگامی که واژه «اجتهاد» - که واژه‌ای است که در تاریخ خود دارای اصطلاحات و کاربردهای معنایی متعددی بوده است - در این پرسش وارد شد به سایه افکندن اصطلاحات گذشته [که مربوط به کلمه اجتهاد بود] بر این بحث منجر شد. نتیجه این امر، آن شد که بعضی [از علمای ما که عمدتاً مُحدِّث بودند] به این سؤال، جواب منفی دهند و همین [جواب منفی آنان به

پرسش از جواز اجتهاد در مسائل دینی،] به بطلان و نابودی کلّ علم اصول منجر شد. زیرا علم اصول تنها برای اجتهاد، مورد نظر می‌باشد [و در راستای اجتهاد یعنی انجام عملیات استنباط احکام شرعی به کار می‌آید]، پس وقتی اجتهاد لغو شد نیازی به علم اصول نیز وجود ندارد.

برای توضیح این مطلب [و این‌که چرا گروهی از علما با اجتهاد مخالفت ورزیدند] لازم است تغییر و تحوّل‌ی که کلمه «اجتهاد» [در طول تاریخ] داشته است را یادآور شویم تا تبیین نماییم که چگونه نزاعی که پیرامون جواز فرایند استنباط رخ داد و جدالی که بر ضد آن به پاخواست چیزی نبود جز نتیجه فهم غیر دقیقی از اصطلاح علمی و نتیجه غفلت از تغییر و تحوّل‌اتی که کلمه «اجتهاد» در تاریخ علم از سر گذرانده است.

[تحول معنای اجتهاد]

«اجتهاد» در لغت از «جهد» گرفته شده است و [معنای] آن عبارت است از:

«به کارگیری و صرف توانایی برای انجام کاری»

[توضیح آن‌که: ریشه لغوی کلمه اجتهاد، «جهد» است. حال اگر واژه جهد را به ضمّ جیم (جهد) در نظر بگیریم به معنای طاقت و توان می‌باشد؛ ولی اگر

حرف جیم در ابتدای این واژه را با صدای فتحه بخوانیم (جهد) به معنای سختی و مشقت خواهد بود. گرچه می‌توان گفت که عملاً مشقت و طاقت (جهد و جهد) ملازم یکدیگر هستند؛ زیرا انسانی که تمام جهد، توان و طاقت خود را برای انجام کاری به کار می‌گیرد و بذل جهد و طاقت می‌کند، دچار جهد و مشقت هم می‌شود.

در نتیجه در تعریف اجتهاد به لحاظ لغوی باید گفت:

«تلاش و کوشش و به کارگیری تمام توان برای انجام کاری دشوار».

این کلمه [یعنی کلمه «اجتهاد»] برای نخستین بار در عرصه فقه، جهت یادکرد از قاعده‌ای از قواعدی که بعضی از مکاتب فقهی اهل سنت آن را در نظر گرفتند و بر اساس آن سیر نمودند به کار گرفته شد. این قاعده می‌گوید: «هرگاه فقیه خواست یک حکم شرعی را استنباط نماید و در قرآن و روایات، نصی^۱ [یعنی آیه یا حدیثی] که بر آن حکم شرعی دلالت کند را نیافت به جای متن [یعنی آیه و حدیث،] به اجتهاد رجوع می‌کند.»

۱. منظور شهید صدر از «نص»، متنی اعم از آیه و روایت است؛ اما از آنجا که کلمه نص، در اصطلاح اصولیان، کاربرد معنایی ویژه‌ای دارد و به درجه‌ای از وضوح گفتار و نوشتار اشاره دارد که در مقابل ظاهر قرار دارد و بیان‌گر وضوح صد در صدی و کامل

در این جا اجتهاد یعنی اندیشه شخصی؛ پس فقیه در جایی که متن [یعنی آیه و حدیث] نمی یابد به اندیشه خاص خود رجوع می کند، از آن بهره می گیرد و بر قانون و حکمی که به نظر و فکر شخصی اش برتری دارد بنا می گذارد.

گاهی از اجتهاد با عنوان رأی نیز تعبیر می گردد.

اجتهاد به این معنا به عنوان دلیلی از ادله فقیه و منبعی از منابع وی [در کنار قرآن و روایات] در نظر گرفته می شود. پس همان طور که فقیه به کتاب یا سنت استناد می کند و به آن دو با هم استدلال می نماید، به همان صورت، در حالات نبود متن [و عدم وجود آیه یا حدیثی که حکم شرعی مورد نظر از آن به دست آید] به اجتهاد شخصی استناد می کند و به آن استدلال می نماید.

مکاتب بزرگی در فقه سنی و در رأس آنها مکتب ابوحنیفه به این معنا از اجتهاد فراخواندند، و هم زمان، از سوی امامان اهل بیت (ع) و فقیهانی که منتسب به مکتب اهل بیت (ع) بودند مقابله تندی با این معنا از اجتهاد صورت گرفت.

است، به همین خاطر، از این پس در هر موردی که مؤلف شهید از کلمه نص به معنای متن - اعم از آیه و حدیث - استفاده کرد، آن را به «متن» ترجمه می کنیم تا با اصطلاح نص به معنای وضوح کامل، اشتباه نشود.

بررسی واژه «اجتهاد» نشان می‌دهد که این کلمه از دوران ائمه تا قرن هفتم دارای چنین معنایی بود و جهت اشاره به معنای مذکور به کار گرفته می‌شد. روایاتی که از سوی امامان اهل بیت(ع) وارد شده است از اجتهاد، ذمّ و بدگویی می‌کند و منظور این روایات از اجتهاد همان مبنای فقهی‌ای است که اندیشه شخصی را منبعی از منابع حکم [شرعی] در نظر می‌گیرد. هجوم بر ضد این مبنای فقهی به مرحله تصنیف [و تألیف کتب و رسائل] در دوران ائمه (ع) و دوران راویانی که حامل آثار [و احادیث و روایات] آنان بودند نیز وارد شد و این هجوم - هماهنگ با اصطلاحی که در روایات آمده بود - از کلمه اجتهاد غالباً برای اشاره به آن مبنای فقهی استفاده می‌کرد. [برای نمونه] عبدالله بن عبدالرحمن زبیری کتابی نوشت و نام آن را «الاستفاده فی الطعون علی الأوائل و الردّ علی أصحاب الإجتهد و القیاس» گذاشت.

هلال بن ابراهیم بن ابی الفتح مدنی کتابی در همین موضوع با نام «الردّ علی مَنْ رَدَّ آثارَ الرسول و اعتمد علی نتائج العقول» تصنیف کرد. در دوران غیبت صغری یا نزدیک به آن، اسماعیل بن علیّ ابن ابی سهل نوبختی کتابی در ردّ [و بر ضد دیدگاه] عیسی بن ابان در زمینه اجتهاد به نگارش درآورد. نجاشی

صاحب کتاب رجال، در شرح حال هر یک از افراد نام‌برده به نگارش این کتاب‌ها به وسیله آنان تصریح نموده است.

پس از غیبت صغری، [شیخ] صدوق را می‌یابیم که در اواسط قرن چهارم همین هجوم را پی می‌گیرد. به طور مثال مطلبی را که وی به دنبال قصه حضرت موسی (ع) و حضرت خضر (ع) آورده است ذکر می‌کنیم.

او می‌نویسد:

«موسی (ع) با وجود کمال عقل و فضیلتش و جایگاهی که در نزد خداوند بزرگ داشت، معنا [و حقیقت] کارهای خضر (ع) را با استنباط و استدلال خود نفهمید تا آن‌جا که در تشخیص جهت امر [و کارهایی که خضر انجام می‌داد] دچار اشتباه گردید. حال اگر برای انبیاء و پیامبران خدا قیاس، استدلال و استخراج [یعنی استنباط بر اساس فکر و برداشت شخصی] جایز نباشد چنین اموری برای کسانی از مردم که در رتبه پایین‌تری از آنان قرار دارند به طریق اولی جایز نمی‌باشد. اگر موسی با آن فضیلت و مقامش صلاحیتی برای انتخاب نداشته باشد [زیرا این پیامبر بزرگ خدا هفتاد نفر را که می‌پنداشت از بهترین و کامل‌ترین انسان‌ها در امت وی هستند برای

میقات خداوند برگزید اما همین اشخاص، سخنان جاهلانه و کفر آمیزی بر زبان جاری کردند که عذاب الهی را در پی داشت.

آنچنان که در آیه شریفه ۱۵۵ از سوره مبارکه اعراف می‌خوانیم:

«وَ اخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِّمِيقَاتِنَا»

(موسی از قوم خویش هفتاد مرد را برای میعادگاه ما برگزید.)

و در آیه شریفه ۱۵۳ از سوره مبارکه نساء آمده است:

«فَقَالُوا اٰرٰنَا اللّٰهَ جَهْرَةً فَاَخَذَتْهُمُ الصّٰعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ»

(آنان گفتند: «خدا را آشکارا به ما نشان بده» و به خاطر ظلم و ستمشان صاعقه آنان را فراگرفت.) [در این صورت چگونه امت برای انتخاب امام صلاحیت دارند] و لذا انتخاب امام به وسیله خداوند و با نصب الهی صورت می‌گیرد و نه از طریق انتخابات عمومی، یا نظرسنجی از تعدادی از اشخاصی که در سقیفه گرد آمده‌اند!، یا تشکیل شورا و یا امور دیگری از این دست. [و نیز چگونه مردم برای استنباط و به دست آوردن احکام شرعی، به وسیله عقل‌های ناقص و دیدگاه‌های متفاوتشان، صلاحیت دارند].

در اواخر قرن چهارم، شیخ مفید می‌آید که او هم در همین مسیر حرکت می‌کند و اجتهاد را مورد هجوم قرار می‌دهد. شیخ مفید به وسیله این کلمه

(اجتهاد) به مبنای فقهی مذکور [یعنی به معنای اصطلاحی خاصی که اهل سنت به ویژه ابوحنیفه از واژه اجتهاد در نظر داشتند] اشاره می‌کند و کتابی در این زمینه با نام «النقض علی ابن الجُنید فی اجتهاد الرأی» می‌نویسد.

در اوایل قرن پنجم، همین اصطلاح را در نزد سید مرتضی [علم الهدی] می‌یابیم؛ چراکه او در کتاب «الذریعه [إلی أصول الشریعه]» اجتهاد را نکوهش می‌کند و می‌نویسد:

«اجتهاد باطل است و از نظر شیعه، عمل کردن بر اساس گمان و رأی و اجتهاد جایز نیست».

او در کتاب فقهی‌اش [با نام] «الانتصار» در حالی که به ابن جُنید اشکال می‌کند، می‌گوید:

«در این مسأله، ابن جنید بر گونه‌ای از رأی و اجتهاد تکیه کرده است و خطای او آشکار است».

[همچنین] وی در مسأله مسح پاها در فصل طهارت از کتاب انتصار می‌گوید: «ما اجتهاد را نمی‌پذیریم و به آن قائل نیستیم».

پس از این هم، این معنای اصطلاحی از واژه اجتهاد، استمرار یافت و شیخ طوسی که در اواسط قرن پنجم وفات یافته است در کتاب غُدَّة [الاصول] می‌نویسد:

«اما قیاس و اجتهاد از دیدگاه ما [علمای شیعه] دلیل به شمار نمی‌آیند بلکه به کارگیری آنها در [استنباط احکام] شریعت ممنوع است.»

در اواخر قرن ششم، ابن ادریس در کتابش - سرائر - در مسأله تعارض دو بیّنه، تعدادی از عوامل ترجیح یکی از دو بیّنه بر دیگری را ارائه می‌کند سپس به دنبال آن می‌گوید:

«از نظر علمای ما به جز این موارد [یعنی عوامل ترجیحی که در روایات آمده‌اند] ترجیح دیگری وجود ندارد و از نظر ما قیاس، استحسان و اجتهاد باطل می‌باشند.»

و این چنین است که این متون با پیایی بودن تاریخی‌شان نشان‌گر این مطلب هستند که واژه «اجتهاد» تا اوایل قرن هفتم به همان مبنای فقهی که پیش از این گفته شد اشاره داشته است و بر این اساس در نتیجه تعارض آن مبنا با ایمانی که به بطلانش [از نگاه شیعه] وجود داشت این واژه در ذهنیت فقهی شیعه، رنگی زشت و بار معنایی ناپسند و مشمئز کننده‌ای پیدا کرد.

ولی بعد از این، کلمه «اجتهاد» در اصطلاح فقهای ما دچار تغییر و تحول گردید. اکنون متنی شیعی که این تحول را بازتاب دهد و از نظر تاریخی نیز از کتاب معارج [الاصول] نوشته محقق حلی، وفات یافته به سال ۶۷۶ هجری، جلوتر [و کهن‌تر] باشد یافت نمی‌شود چرا که محقق، تحت عنوان حقیقت اجتهاد می‌نویسد:

«اجتهاد در عُرف فقها عبارت است از صَرف و به کارگیری توان در استخراج احکام شرعی؛ و به این اعتبار، استخراج و به دست آوردن احکام از ادله شریعت، اجتهاد می‌باشد. زیرا احکام بر اعتبارات [یعنی مبانی، قواعد و ادله] نظری مبتنی هستند و در بیشتر موارد از ظواهر متون [یعنی از ظاهر قرآن و روایات] به دست نمی‌آیند؛ چه این‌که آن دلیل [که حکم شرعی بر آن مبتنی است] قیاس باشد یا چیزی دیگر. بنابر این بیان، قیاس نیز یکی از اقسام [ادله] اجتهاد است.

اگر گفته شود: لازمه این مطلب آن است که شیعه از اهل اجتهاد باشد؛ [در پاسخ] می‌گوییم: همین طور است؛ ولی در این مطلب ابهامی وجود دارد، از آن جهت که قیاس هم، از جمله [ادله] اجتهاد به شمار می‌آید لذا اگر قیاس استثنا شود ما نیز در به دست آوردن احکام از طُرُق نظری [یعنی راه‌هایی که

نیازمند استدلال و اثبات می‌باشند و برای همگان بدیهی نیستند] البته طُرقی که قیاس یکی از آنها نیست، اهل اجتهاد هستیم».

نکته‌ای که به روشنی در این متن دیده می‌شود این است که «اجتهاد» همچنان به پیروی از معنای اصطلاحی نخست، در ذهنیت شیعه سنگین بود و به همین خاطر، این متن [یعنی کلام محقق حلی] به این مطلب اشاره می‌کند که کسانی [در میان علمای شیعه] هستند که [به کارگیری] این وصف [یعنی عنوان اجتهاد] برایشان سخت است و این که فقهای شیعه را مجتهد بنامند برایشان سنگین [و حتی غیر قابل قبول] است.

اما پس از آن که محقق حلی معنای اصطلاحی اجتهاد را تغییر داد و یا این که خود این معنا به صورتی که با روش‌های استنباط در فقه شیعی هماهنگ باشد، در عُرف فقها تغییر یافت، دیگر او (محقق حلی) از اسم اجتهاد گریزان نبود. زیرا در حالی که [در مذهب خلفاء و مکتب فقهی اشخاصی همچون ابوحنیفه] اجتهاد، منبع و دلیلی برای فقیه به شمار می‌رفت که وی همانند آیه یا روایت به آن استدلال می‌کرد، در اصطلاح جدید، اجتهاد کلمه‌ای شد برای اشاره به تلاشی که فقیه در استخراج حکم شرعی از ادله و منابع آن به کار می‌گیرد.

در نتیجه، اجتهاد [در کاربرد اصطلاحی جدیدش] به عنوان منبعی از منابع استنباط به حساب نمی‌آید بلکه عبارت بود از، فرایند استنباط حکم از منابعی که فقیه این فرایند را به انجام می‌رساند.

[باید بدانیم که] این دو معنا [از اجتهاد] با یکدیگر تفاوت اساسی دارند، زیرا بر پایه معنای اصطلاحی نخست از اجتهاد، فقیه موظف بود که در حالت نبود متن [یعنی آیه یا روایتی که بتوان از آن حکم شرعی را به دست آورد] از اندیشه شخصی و ذوق [و سلیقه] خاص خود برای استنباط بهره بگیرد. لذا اگر [بر مبنای همین معنا از اجتهاد و در حالت نبود متن شرعی] به فقیه گفته شود: دلیل و منبع این حکمت چیست؟ [در پاسخ] به اجتهاد، استدلال می‌کند و می‌گوید: دلیل این حکم، عبارت است از اجتهاد و اندیشه خاص خودم.

اما [در مقابل،] اصطلاح جدید، این اجازه را به فقیه نمی‌دهد که هیچ حکمی از احکام را با [استناد به تفکر و ذوق شخصی‌اش] و اجتهاد توجیه نماید زیرا اجتهاد به معنای دوم، منبعی [همچون قرآن و احادیث] برای حکم به شمار نمی‌رود بلکه عبارت است از فرایند به دست آوردن احکام از منابعشان. لذا هرگاه فقیهی بگوید: «این اجتهاد من است»، معنایش این است که این، آن چیزی است که از منابع و ادله به دست آورده‌ام؛ آن‌گاه ما حق داریم از او

بپرسیم و از وی بخواهیم که منابع و ادله‌ای که حکم را از آنها به دست آورده است به ما معرفی نماید.

این معنای تازه از کلمه «اجتهاد» نیز دچار تغییر و تحول گردید. محقق حلی اجتهاد را [برای اشاره به خود فرایند و عملیات استنباط به کار گرفت اما در عین حال، آن را] در دایره عملیات استنباطی که به ظواهر متون [یعنی ظواهر آیات و روایات] استناد نداشت محدود ساخت. در نتیجه، هر فرایند استنباطی که به ظواهر متون استناد نداشت اجتهاد نامیده می‌شد، اما اگر به این ظواهر مستند بود [بر اساس معنایی که محقق حلی مد نظر داشت] به آن اجتهاد نمی‌گفتند. چه بسا آنچه باعث شده بود اجتهاد [به عملیات استنباطی که بر مبنای ظواهر متون شرعی به انجام نمی‌رسید] محدود گردد آن بود که استنباط حکم از ظاهر متن، کاری نیست که در آن تلاش یا زحمت علمی فراوانی وجود داشته باشد تا اجتهاد نامیده شود. [زیرا همچنان که پیش‌تر گفته شد اجتهاد از نظر لغوی یعنی به کارگیری تمام توانایی برای انجام کاری، و روشن است که به کارگیری تمام توانایی فقط در اموری مطرح می‌شود که انجامشان بسیار سخت و پرهزینه باشد و نیازمند کوشش و تلاش زیادی باشند].

پس از این نیز دایره [معنای اصطلاحی] اجتهاد گسترش یافت و فرایند استنباط حکم از ظاهر متن را هم شامل گردید؛ زیرا علمای اصول به درستی ملاحظه کردند که فرایند استنباط حکم از ظاهر متن هم در بردارنده تلاش علمی بسیاری در راه شناخت ظهور [عرفی معنا]، تعیین آن و اثبات حجّیت عرفی می‌باشد.

گسترش [کاربرد معنایی] اجتهاد به عنوان یک اصطلاح و دانش‌واژه در این حد متوقف نشد بلکه در تحولی جدید، تمام انواع فرایند استنباط را شامل گردید. [در این تحول معنایی که برای اصطلاح اجتهاد رخ داد و چهارمین تحول به شمار می‌رفت] هر فرایندی که فقیه آن را به انجام می‌رساند تا موضع عملی در قبال شریعت را معین نماید در [معنای] اجتهاد وارد شد. [البته این تعیین موضع عملی در قبال شریعت به وسیله فقیه از دو راه انجام می‌شود، یا] از راه اقامه دلیل بر حکم شرعی [و تعیین خود حکم شرعی]، و یا [آوردن دلیل] برای تعیین موضع عملی به صورت مستقیم [یعنی بدون تعیین حکم شرعی].

این چنین بود که «اجتهاد» مترادف با فرایند استنباط گردید، و در نتیجه، علم اصول، علم ضروری برای اجتهاد شد زیرا این علم عبارت است از علم به عناصر مشترک در عملیات استنباط.

[تفسیر موضع مخالفین اجتهاد]

در پرتو مطالبی که گفته شد می‌توانیم موضع گروهی از علمای خوبمان را که با کلمه «اجتهاد» به مخالفت پرداختند [درک کنیم و] تفسیر نماییم. [اکنون می‌دانیم که مخالفت آنان با اجتهاد، ناشی از] معنایی بود که این کلمه از اصطلاح اول به ارث برده بود و اهل بیت (ع) نیز حمله شدیدی به آن داشتند در حالی که آن معنا با اجتهاد به معنای دوم [که در تحول چهارم مطرح گردید] تفاوت دارد. و از آن جا که ما میان دو معنای «اجتهاد» تفاوت گذاشتیم [و این دو معنا را به خوبی روشن ساخته، از یکدیگر جدا کردیم] حال می‌توانیم مسأله را آشکار کنیم و به طور واضح، جواز اجتهاد به معنایی که با فرایند استنباط مترادف باشد را تبیین نماییم. ضرورت حفظ و پاسداری از علم اصول برای بررسی عناصر مشترک در فرایند استنباط نیز امری است که بر همین معنا و مطلب، مترتب می‌شود.

حکم شرعی و تقسیم آن

دانستیم که علم اصول به بررسی عناصر مشترک در فرایند استنباط حکم شرعی می‌پردازد. به همین خاطر لازم است که در آغاز به تصویر کلی [و تعریف جامعی] از حکم شرعی که علم اصول به تعیین عناصر مشترک در فرایند استنباط آن می‌پردازد دست یابیم.

[تعریف حکم شرعی]

حکم شرعی عبارت است از:

«قانون صادر شده از جانب خداوند بزرگ برای سامان بخشی به

زندگی انسان»

و خطاب‌های شرعی در کتاب و سنت، آشکار کننده حکم و کاشف از آن هستند و آنها [یعنی خطاب‌های شرعی]، خود حکم شرعی نیستند. بر این اساس، تعریف حکم شرعی به صورتی که در میان قدمای از اصولیین شهرت داشت نادرست است؛ زیرا آنان حکم شرعی را این‌طور تعریف می‌کردند که حکم شرعی عبارت است از:

«خطاب شرعی تعلق گرفته به افعال مکلفین»

[اشکال اول به تعریف مشهور در نزد قدماء آن است که آنان حکم را به «خطاب» تعریف نموده‌اند در حالی که] خطاب، کاشف از حکم است و حکم مدلول خطاب می‌باشد. [و به تعبیر دیگر خطاب شرعی، دال بر حکم است و بر آن دلالت می‌کند و حکم شرعی نیز مدلول و مُستفاد از خطاب است و از خطاب شرعی به دست می‌آید. و روشن است که دال و مدلول، دو چیز مختلف می‌باشند.]

افزون بر اشکال قبل، اشکال دیگری که به تعریف قدماء درباره حکم شرعی، وارد می‌شود این است که [حکم شرعی همواره [مستقیماً و بی‌واسطه] به افعال مکلفین تعلق نمی‌گیرد بلکه گاهی حکم شرعی به خود مکلفین و یا اشیاء [یا اشخاص] دیگری که با مکلفین مرتبط هستند تعلق می‌گیرد؛ در

نتیجه می‌توان گفت تعریف قدماء، تعریف به اخص است و جامعیت لازم برای آن‌که این‌گونه از احکام که به نام احکام وضعی خوانده می‌شوند را هم در بر بگیرد ندارد. [چرا که هدف از حکم شرعی، تنظیم و سامان‌دهی زندگی انسان است و این هدف همچنان که به وسیله خطاب متعلق به افعال مکلفین حاصل می‌شود، همانند خطاب «نماز بخوان»، «روزه بگیر» و «شراب ننوش»؛ به وسیله خطاب متعلق به ذات آنان [یعنی خود مکلفین] یا اشیاء [و یا اشخاص] دیگری که در زندگی آنان داخل هستند نیز حاصل می‌گردد؛ از قبیل احکام و خطاب‌هایی که رابطه زوجیت را تنظیم می‌کنند و زن را در سایه شرایط مشخصی به عنوان همسر مرد اعتبار می‌کنند، یا احکام و خطاباتی که رابطه ملکیت را تنظیم می‌کنند و شخص را در سایه شرایط مشخصی به عنوان مالک آن، اعتبار می‌نمایند. این احکام [مستقیماً و بی‌واسطه] به افعال مکلفین تعلق نمی‌گیرند بلکه زوجیت، یک حکم شرعی است که به خود مکلفین تعلق گرفته و ملکیت، یک حکم شرعی است که به مال تعلق گرفته است. پس بهتر آن است که صورت مشهور [و تعریف مشهور در میان قدماء] را با آنچه ما گفتیم جایگزین نماییم [و در تعریف حکم شرعی بگوییم]:

حکم شرعی عبارت است از قانون صادر شده از سوی خداوند برای سامان بخشی و تنظیم زندگی انسان، چه این قانون به افعال انسان تعلق داشته باشد یا به خود او یا به چیزهای دیگری که در زندگی او داخل هستند.

تقسیم حکم به تکلیفی و وضعی

در پرتو مطالبی که بیان شد می‌توانیم حکم [شرعی] را به دو قسم تقسیم نماییم:

یکی - [حکم تکلیفی]

حکم شرعی که به طور مستقیم به افعال و کارهای انسان تعلق گرفته است و به رفتار وی در جنبه‌های گوناگون زندگی شخصی، عبادی، خانوادگی و اجتماعی‌اش که شریعت به آن پرداخته و به سامان‌دهی آن اقدام کرده است، جهت می‌دهد؛ همانند حرمت نوشیدن شراب، وجوب نماز، وجوب خُرَجی دادن به برخی از نزدیکان [و پرداخت هزینه‌های افرادی مثل همسر، فرزندان و والدین فقیر]، اباحه احیاء زمین و وجوب رعایت عدالت به وسیله حاکم.

دیگری - [حکم وضعی]

حکم شرعی ای که به طور مستقیم به جهت‌دهی به انسان در کارها و رفتارش نمی‌پردازد [بلکه بدون امر و نهی مستقیم و بدون آن‌که ابتداءً به سراغ کارهای انسان برود و به او بگوید این کار را انجام بده و یا آن کار را ترک کن، خصوصیات، شرایط و وضعیت‌هایی را برای کارهای انسان معین می‌کند؛ مانند جزئیت، شرطیت، صحت، بطلان و همچنین گاهی اساساً به سراغ افعال و کارهای انسان نمی‌رود بلکه وضعیت خاصی را میان انسان و انسان‌های دیگر و یا اشیاء و امور دیگر تعیین و ترسیم می‌کند؛ مانند زوجیت، ملکیت، ولایت و پس به طور خلاصه می‌توان گفت این قسم از حکم شرعی] هر حکمی است که وضعیت معینی را که دارای تأثیر غیر مستقیم بر رفتار انسان است تشریح و قانونمند می‌نماید؛ از قبیل احکامی که روابط زوجیت را تنظیم می‌کنند. چرا که این احکام به صورت مستقیم [وضعیت مشخص و] رابطه معینی میان مرد و زن را قانونمند می‌سازند و [هم‌زمان همین احکام، اما] به صورت غیر مستقیم بر رفتار [زن و مرد] تأثیر می‌گذارند و به آن جهت می‌دهند. زیرا زن پس از آن‌که زوجه شد مُلزم به رفتار

مشخصی در قبال شوهرش می‌باشد [و مرد هم پس از آن‌که زوج شد ملزم به رفتار مشخصی در قبال همسرش است. در نتیجه، حکم زوجیت که بیان‌گر وضعیت، حالت و شرایط خاصی میان یک مرد و یک زن مشخص است، حقوق و وظایف مختلف و متعددی را برای هر یک در رابطه با همسرش تعریف می‌کند].

این نوع از احکام را احکام وضعیه می‌نامند.

[ارتباط میان احکام وضعی و تکلیفی]

میان احکام وضعیه و احکام تکلیفیه، ارتباط قوی و مستحکمی وجود دارد؛ زیرا هیچ حکم وضعی پیدا نمی‌شود مگر آن‌که در کنارش یک [یا چند] حکم تکلیفی وجود دارد. [به طور مثال] زوجیت که یک حکم شرعی وضعی است در کنارش چند حکم تکلیفی یافت می‌شود؛ احکام تکلیفیه‌ای مانند وجوب نفقه دادن شوهر به همسرش و وجوب تمکین بر زوجه.

[مثال دیگر، ملکیت است.] ملکیت نیز یک حکم شرعی وضعی است که احکام تکلیفیه‌ای از قبیل حرمت تصرف شخصی که مالک یک مال نیست در آن مال، بدون اذن مالکش و احکام دیگری [همچون وجوب پرداخت خمس

یا زکات بر شخص مالک در صورتی که مالش دارای شرایط وجوب خمس و زکات باشد و ...]، در کنار آن وجود دارد.

[انواع و] اقسام حکم تکلیفی

حکم تکلیفی - یعنی همان حکمی که مستقیماً به افعال انسان تعلق می‌گیرد و به آنها جهت می‌دهد - به پنج قسم [و نوع] به صورتی که پس از این می‌آید تقسیم می‌گردد:

۱- وجوب

وجوب، حکم شرعی‌ای است که به سوی چیزی که به صورت الزامی به آن تعلق گرفته برمی‌انگیزاند [و می‌فرستد]. مانند وجوب نماز [بر تمامی مکلفین] و وجوب رسیدگی به امور نیازمندان بر ولیّ امر.

۲- استحباب

استحباب، حکم شرعی‌ای است که به سوی چیزی که به صورت غیر الزامی به آن تعلق گرفته برمی‌انگیزاند [و می‌فرستد]. ولی از آنجا که تعلق حکم

استحباب به یک شیء حالت الزامی ندارد، [همواره در کنار آن، رخصت و اجازه‌ای از جانب شارع در مخالفت با آن حکم استحباب یافت می‌شود؛ مانند استحباب نماز شب.

۳ - حرمت

حرمت، حکم شرعی‌ای است که از چیزی که به صورت الزامی به آن تعلق گرفته است باز می‌دارد. مانند حرمت ربا، حرمت زنا و حرمت فروش اسلحه به دشمنان اسلام.

۴ - کراهت

کراهت، حکم شرعی‌ای است که از چیزی که به صورت غیر الزامی به آن تعلق گرفته است باز می‌دارد.

کراهت در عرصه منع و بازداشتن همچون استحباب است در عرصه برانگیختن. [زیرا هر دو، حالت غیر الزامی دارند و شارع مقدس این رخصت و اجازه را به مکلفین داده است که در صورت تمایل با این احکام مخالفت نمایند].

همچنان که حرمت در عرصه منع و بازداشتن، همچون وجوب است در عرصه برانگیختن. [زیرا هم حرمت و هم وجوب، هر دو الزامی هستند و نمی توان با آنها مخالفت نمود.]

خُلف وعده [یا همان بدقولی] مثالی برای مکروه است.

۵ - اباحه

اباحه، این گونه است که شارع عرصه را برای مکلف باز می گذارد تا مکلف موضعی را که می خواهد انتخاب نماید و نتیجه آن [یعنی نتیجه باز گذاردن عرصه]، این است که مکلف از آزادی بهره مند می گردد؛ می تواند انجام دهد و می تواند ترک نماید.

پایان بخش نخست از ترجمه و شرح حلقه اولی