

ماهیت و وظیفهٔ عقل

در فقه شیعه

محمدتقی کرمی

اشاره

مقاله حاضر، گستره وسیعی از آراء و سخنان فقیهان شیعه را دربرمی گیرد. با این همه، نباید آن را تنها گزارش تاریخی ساده ای درباره جایگاه عقل دانست، بلکه مقصود آن ارائه تصویری، هرچند اجمالی، از زمینه «تاویل» است.

هدف اساسی این مقاله از یک سو، اثبات ناتوانی ابزار و مفاهیم فقیهان گذشته در پدید آوردن نظریه ای منسجم در باب عقل، و از سوی دیگر، نقد مدعیات آن گروه از نواندیشان دینی است که طی سده گذشته «احیای اجتهاد» را به عنوان راه حل اساسی برای معضلات و عامل تحول جوامع اسلامی مطرح کرده اند؛ بنابراین پرسش از جایگاه عقل در فقه شیعه، بیش از آن که فقیهانه باشد، معرفت شناسانه است.

افزون بر این، طرح این پرسش خواست عمیق جوامع اسلامی را برای ایجاد تغییرات گسترده و ترسیم افقی تازه در عرصه هویت دینی به

نمایش می‌گذارد.

متفکران اسلامی معاصر می‌کوشند تا با تکیه بر میراث خود، وضعیت اکنون و آینده خود را فهم کنند؛ از این رو بازگشت به میراث گذشته نباید در نظر آنان معنایی ساده و سطحی داشته باشد، بلکه موضوعی سراسر کنشگرانه و مبتنی بر «تأویل» است. اگر این نکته صحیح باشد که انتقال سنت از نسلی به نسل دیگر، «رویداد»ی است که نخست در روح و ذهن حاملان آن سنت رخ می‌دهد و در مجموع «فهم» نامیده می‌شود، می‌توان نتیجه گرفت که فهم گذشته، معنایی جز فهم وضعیت اکنون و آینده ندارد و، به سخن دیگر، بازگشت به سنت نه به معنای «رجوع به گذشته»، بلکه به معنای «رجوع به آینده» است.

«جهان» در فرهنگ اسلامی بر «متن» استوار است و «عقل»، موجود یا منبعی مستقل نیست، بلکه تنها محصول روابط درون یا میان متنی است.

یکم. مفاهیم معنای مشخص و ثابتی ندارند و با یکدیگر روابط بسیار پیچیده‌ای را برقرار می‌کنند. «مفهوم» اساساً چند وجهی و انضمامی است؛ به عبارت دیگر، هر مفهوم بافتی از روابط به هم پیوسته است که در هر دوره دگر دایسه می‌شود و کاربرد و نقش ویژه‌ای پیدا می‌کند. مفاهیم تمام فضای معرفتی خود را به یکباره دربر نمی‌گیرند، بلکه در هر دوره، گونه‌ای از پیوند یا گسست شان را با مفاهیم دیگر به نمایش می‌گذارند؛ از این رو، مفاهیم بسیار شکننده و یا چند ضلعی‌اند و بسته به «متن» یا «ساختاری» که در آن قرار می‌گیرند، تغییر ماهیت می‌دهند، و در نتیجه سرشتی تاریخنم دارند. و باید «تاریخ» آنها را نگاه داشت.

مفهوم «عقل» نیز در گستره میراث اسلامی و بویژه در قلمرو شریعت، چنین وضعیت و سرگذشتی دارد. خطاست اگر معتقد باشیم که برداشت فقیهانی چون شیخ انصاری، شیخ هادی تهرانی و یا شیخ محمدحسین اصفهانی از «عقل»، تنها صورت تکامل یافته برداشت فقیهانی چون شیخ مفید، شیخ طوسی و یا محقق حلی است؛ چرا که تحولات علمی سیری خطی را دنبال نمی‌کنند و زاینده انباشت مفاهیم نیستند، بلکه همین که خواستها، نگرشها و روابط بینامتنی

عوض شد، «معرفت» نیز در راه دیگری گام برمی دارد. «گسست» رکن اساسی معرفت علمی است.

با در نظر آوردن مجموعه این روابط و گسستهاست، که می توان به شناخت مفهوم یا نظریه ای دست یافت. چنانچه از این منظر به معرفت علمی نگاه کنیم، آن را نه محصول انباشتگی، بلکه زائیده روابط پیچیده و همواره در حال گسست و پیوست می بینیم. مفاهیم ساده و مسطح نیستند، بلکه موجوداتی خطرناکند و بیش از آن که آشکار کنند، پنهان می دارند. برآستی، رمزگشایی متون و پی بردن به معنای آنها عملی مخوف و به همان اندازه، اغواکننده است.

این نکته را از این رو مطرح کردیم که بطلان مدعیات سترگ عموم تاریخ نگاران فقه و اصول فقه را آشکار سازیم. زیرا آنان «شریعت» را امری یکپارچه و منسجم می دانند، که از آغاز تاکنون، سیر واحدی را دنبال می کرده است. آنان به جای تحلیل ساختارهای موجود در هر دوره، تنها دل در گرو کشف معنای ذاتی مفاهیم داشته اند؛ مفاهیمی که به پندار آنان مستقل از یکدیگر بوده، معنای ذاتی و گوهری دارند.

به بیان دیگر، مورخان شریعت گمان می کنند که مفاهیمی چون واجب، حرام، نص، سنت، عقل و اجماع، در همه دوره ها معنایی یکسان دارند و به عنوان مثال، برداشت صحابه ای چون علی (ع) و عبدالله بن مسعود از این مفاهیم با برداشت فقیهان سده های میانه و حتی فقیهان امروزی تفاوت گوهری ندارد.

چنین نگرشی بستر تاریخی مسائل را یکسره نادیده می گیرد و حتی به مدلول مفاهیم مذکور - که این همه به آن دل بسته است - آسیب جدی وارد می کند. به عنوان مثال، واژه «نص» از مفاهیم بسیار اساسی در شریعت اسلامی است و در میراث اسلامی، کمتر واژه ای می توان پیدا کرد که به این اندازه به آن پرداخته شده باشد و تلاش می شود تا در کتابهای عمومی یا تخصصی فقه و اصول فقه، تعاریف دقیقی از آن ارائه دهند؛ به گونه ای که از دیرباز، هیچ دانشمند یا فقیه اسلامی نمی توان یافت که معنای آن را واضح و روشن نداند. با این همه، چون به تاریخ شریعت نگاهی بیفکنیم درمی یابیم که حتی فقیهان عموماً تلقی واضح و دقیقی از این واژه نداشته اند و نص را در موارد متناقضی نیز به کار گرفته اند، تا چه رسد به متکلمان یا صوفیان که برداشتهای کاملاً متفاوتی از آن پرورده اند.

نتیجه این که، «نص» مفهومی واضح، دقیق و گوهری ندارد، بلکه باید معنای آن را از

رهگذر کاربردهای تاریخی مختلفش کشف کرد. فهم «نص» تنها در گرو فهم تحولات معنایی آن است؛ یعنی باید دید که فقیهان، متکلمان و یا صوفیان چگونه آن را برای مقاصد فقهی، کلامی و صوفیانه خود به کار می‌گرفتند و یا برای اثبات مدعای خود به آن استناد می‌کردند. به عبارت دیگر، استناد به «نص»، عملی ساده و بی‌شائبه نبوده، بلکه شیوه‌ای مؤثر برای مشروعیت بخشیدن به «گفتار» است، که هر فرقه می‌کوشد برای طرد دیگری آن را به کار گیرد.

دوم. فقدان نگرش علمی و تاریخی به شریعت، چه در گذشته و چه در حال، امکان پدید آمدن هرگونه شناخت علمی نسبت به نحوه شکل‌گیری و تکامل شریعت را از میان برده است. پیشینیان بخش عمده‌ای از تلاش خود را در راه اثبات وثاقت «گفتارها» و تمیز دادن گفتار «صحیح» از گفتار «جعلی» صرف کرده‌اند و در مقابل، کمتر به فهم گفتار و یا بیان نحوه پیوند آن با واقعیت‌های زمانه پرداخته‌اند.^۱ از سوی دیگر، برداشت آنان از رویدادها عموماً سطحی بوده و قادر نبوده‌اند به فهم و تبیین قوانین حاکم بر آنها دست یابند. افزون بر این، گزارش تاریخی آنان بافته‌ای از «واقعیت» و «اسطوره» بود. «سند تاریخی» مفهومی تنگ و محدود بود، که تنها گفتارهای رسمی و رایج را در برمی‌گرفت؛ گفتارهایی که مشخصه اصلی آنها، داشتن «سلسله اسناد» طولانی است.^۲

نکته دیگر این که در جوامع اسلامی پیشین و حتی امروزی،

اختلاف دیدگاهها، امری مطلوب و پسندیده به شمار نمی‌آمده، بلکه به طور کلی مایه آشوب و عامل تباهی جامعه تلقی می‌شده است.^۳

بی‌جهت نیست که اصل «اجماع» - که اساساً به مثابه ابزاری برای یکسان‌سازی اندیشه و رفتار مسلمان به کار می‌رود - از اهمیت و جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده و هست؛ از این رو تاریخ‌نگاران، بویژه تاریخ‌نگاران شریعت - که غالباً در زمره نویسندگان کتابهای اصول فقه جای می‌گیرند - در یکسان‌سازی نظریات و حذف جریانهای مخالف، جهد بلیغی ورزیده‌اند.

شرق‌شناسان نیز در نوشته‌ها و پژوهشهای خود به رغم طرح مسائل مهم و گشودن افقهای نوین در عرصه تاریخ‌نگاری شریعت، جنبه تاریخی رشد و تحول شریعت را یکسره مغفول نهاده‌اند و «اسلام» و بویژه بخش شریعت آن را امری ثابت و برکنار از عوامل زمانی - مکانی تصویر کرده‌اند.

همین امر در عموم نوشته‌ها و پژوهش‌های تاریخ‌نگاران کنونی اسلامی، به خوبی مشاهده می‌شود؛ بویژه این که گفتمان‌های اسلامی عموماً نه تنها بعد تاریخی را مغفول گذارده‌اند، بلکه یکسره پیوند خود را با واقعیت گسسته‌اند و اندیشه آنان بیش از این که نمایانگر واقعیت کنونی شان باشد، نشانگر خواستها و آرمان‌های آنان است. از این منظر، در پژوهش‌های گذشته و حال تاریخی شریعت، دست کم می‌توان به دو مغالطه اساسی اشاره کرد:

مغالطه اول. «سنت» به لحاظ تاریخی، امری پیوسته و یکپارچه است و معنای واحدی دارد که از دوران صدر اسلام تاکنون امتداد پیدا کرده است و تمام تحولاتی که در این زمینه رخ داده است تنها در جهت تعمیق و گسترش آن صورت گرفته است. این برداشت در ادیان دیگر نیز وجود دارد؛ به عنوان مثال، مسیحیان کاتولیک در دوران گذشته نیز می‌پنداشتند که سنت مسیحی امری واحد و یکپارچه است که از شخص مسیح آغاز شده و سپس از طریق تعالیم پطرس و بالاخره پاپ‌ها تا به امروز ادامه می‌یابد.

این برداشت ایمانی و در عین حال عامیانه از تاریخ سنن دینی، تاکنون مغالطه‌های معرفتی مهلکی را در پی داشته است؛ بدین معنا که نزاعها و مناقشات تاریخی میان مؤمنان از آغاز تاکنون را یکسره مغفول نهاده است. در حالی که واقعیت تاریخی گویای آن است که «سنت» نه مفهوم واحدی داشته است و نه به گونه‌ای منسجم و یکپارچه امتداد پیدا کرده است. در این زمینه، کافی است به پاره‌ای از نوشته‌های اصول فقه برجای مانده از دوران گذشته نگاهی افکند، تا آشکار شود که بر سر تعیین قلمرو معنایی هر یک از مفاهیم و یا پایه‌ریزی اصلی از اصول آن علم، چه نزاع‌های سختی میان عالمان اسلامی رخ داده است. تاریخ‌نگاری متداول اما، می‌کوشد با نادیده گرفتن و انکار کلی این تحولات تاریخی، از «سنت» معنایی ثابت و گوهری ارائه دهد.

مغالطه دوم. در تمام دوره‌های مختلف تاریخی، الگو و شیوه‌ای واحد برای استنباط احکام شرعی، غالب و متداول بوده است، که همان رجوع به منابع چهارگانه کتاب، سنت، اجماع و قیاس/عقل است. در حالی که واقعیت تاریخی نشان‌دهنده آن است که مسلمانان برای تثبیت هر یک از این منابع چهارگانه تلاش عظیمی را انجام داده‌اند، بدین معنا که عالمان اصول فقه، نخست ناچار بودند که دانش اصول فقه را بر پایه‌های مشخص و معتبری استوار کنند؛ اما این که چرا اصول فقه از میان علوم اسلامی دیگر کوشید تا خود را علمی مستند به کتاب و سنت معرفی کند، مسئله‌ای است که پژوهش‌های تاریخی گسترده‌ای نیاز دارد. در هر حال، عالمان اصول برای

پایه گذاری نخستین منبع کوشیدند تا از «کتاب» تاویلی فقهی را فراهم آورند. این نکته صحیح است که قرآن به بیان پاره ای از دستورات شرعی پرداخته است، اما باید به این نکته نیز توجه داشت که آیات به اصطلاح فقهی قرآن در این زمینه تنها اطلاعات پراکنده ای را در اختیار مسلمانان قرار داده، که عموماً نیز در قالب آموزه های اخلاقی بیان شده است. بنابراین، برای فروکاستن «آیات و حیانی» و عرضه آنها به صورت مجموعه ای از «احکام فقهی الزام آور»، می باید تاویل منسجم و کارآمدی را به کار گرفت؛ که عالمان اصول فقه با بهره گیری از علوم مختلفی چون دانش حدیث، علوم قرآنی، نحو و البته کلام توانستند زمینه و ساز و کار چنین تاویلی را فراهم آورند. خلاصه سخن این که، فقهی شدن قرآن، امری تاریخمند و یکسره محصول اجتهاد بشری است.

در گام بعد، عالمان اصول فقه تلاش مضاعفی را به کار گرفتند تا منبع دوم در تشریح (سنت) را مشروعیت ببخشند. در اینجا است که اهمیت و نقش تاریخی شافعی (متوفای ۲۰۴ هـ) به عنوان نخستین نظریه پرداز اصول فقه آشکار می شود. وی در دو کتاب مهم الرسالة و الامم کوشید تا «با تاویل معنای لغوی سنت» به «معنای اصطلاحی آن»، قلمرو «وحی» را گسترش دهد و سنت منقول از پیامبر را همسنگ وحی قرآنی و حتی قسمی از آن به شمار آورد. شافعی این مهم را از رهگذر تاویل آشکار چند آیه و به کارگیری پاره ای از قواعد نحوی و تفسیری انجام داد؛ او چنین استدلال کرد که قرآن اگرچه به لحاظ «سند» قطعی است، به لحاظ «دلالت» ظنی است و بنابراین به مرجع تفسیری معتبری نیاز است تا «اجمال» قرآن را «بیان» کند و الفاظ عام و غیر قطعی آن را تخصیص زند و دلالت آن را قطعیت بخشد. این وظیفه خطیر بر عهده «سنت» قرار گرفت تا نص قرآنی را تفسیر کند.

بدین گونه، سنت در دل وحی قرآنی جای گرفت و به مثابه رکن عمده ای از آن درآمد؛ چنانکه گویی بدون رجوع به سنت، دلالت نص قرآنی به تعلیق می افتد و یا در ابهام و اجمال معنایی فرو می ماند. خلاصه سخن این که، شافعی با تخریب آشکار دلالت نص قرآنی می کوشد تا سنت را تثبیت کند.

نکته قابل توجه این که، در همین دوره بود که فقیهان با تاویل پاره ای از آیات قرآنی، شماری از مفاهیم مهم فقهی را ابداع کردند - که بعدها به صورت اصول انکارناپذیر اعتقادی درآمد - از جمله: شمول و کلیت قرآن،^۴ کمال و جاودانگی شریعت^۵، تقسیم وحی به دو قسم متلو (قرآن) و غیر متلو (سنت)^۶، وجوب اطاعت از پیامبر^۷، عصمت پیامبر در امر شریعت^۸، و قداست و

عدالت مطلق صحابه پیامبر؛ و در شکل افراطی آن، قول به عصمت تمام راویان حدیث (با این استدلال که در صورت قول به عدم عصمت آنان نمی توان به صحت روایات منقول از پیامبر اعتماد کرد)^۹.

برداشت شافعی از سنت تا قرن‌ها بعد، مخالفت بسیاری از فقیهان و ناقدان اسلامی را برانگیخت. فخر رازی در المحصول، ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه، ابوسعید نشوان حمیری در الحور العین، ابوجعفر محمد ابن قبه (به نقل از محقق حلی در معارج الاصول)، سید مرتضی در الذریعه و ابن ادریس در السرائر، بخشی از این اعتراضها را منعکس کرده اند.

نتیجه این که فقیهان برای پایه گذاری «سنت»، تفسیرها و تأویلهای گسترده ای انجام داده اند، که تاریخ نگاری متداول، تمامی آنها را نادیده می گیرد و «سنت» را در زمره مفاهیم ضروری دین شمرده، کاربرد آن را به دوران صدر اسلام بازمی گرداند.

در باب منبع سوم در تشریح (اجماع)، مسئله بسی پیچیده تر و دشوارتر است؛ تا آنجا که

تاریخنگاران فقه، خود اعتراف کرده‌اند که در این زمینه با معضلات تاریخی و علمی متعددی مواجه هستند، که همچنان بی‌پاسخ مانده و راه را بر حجیت «اجماع» بسته است. با این همه، آنان با استناد به پاره‌ای از روایات منقول از پیامبر می‌کوشند تا اصل مذکور را به دوران صدر اسلام بازبرند و با نادیده گرفتن تحولات معنایی آن، معنایی واحد و منسجم به آن عطا کنند؛ حال این که نمی‌توان تلاش جمعی فقیهان در دوره‌های مختلف را برای تأویل اجماع و انتقال آن از قلمرو ایمانی - که ناظر به اجماع تمام امت اسلامی است - به قلمرو اصطلاحی - که تنها بر اجماع تعداد معینی از فقیهان دلالت دارد - نادیده گرفت.

در باب این که «قیاس / عقل» چگونه می‌تواند منبع معتبری در تشریح به شمار آید، برداشتها در میان عالمان اصول نیز چنان متفاوت است، که حتی سنتی‌ترین تاریخنگاران فقه نیز تاکنون نتوانسته‌اند نزاعهای موجود در این زمینه را نادیده انگارند و نظریه منسجم و واحدی را ارائه دهند. طی این مقاله، خواننده دست کم با بخشی از این نزاعها و تحولات معنایی که در باب قیاس / عقل رخ داده است، آشنا خواهد شد.

بر پایه آنچه گفته شد، می‌توان نتیجه گرفت که ادعای یکسان بودن الگوها و شیوه‌های استنباط شرعی، مغالطه‌ای بیش نیست، که باید به تیغ نقد سپرده شود.

سوم. دوران نوین در جهان اسلام با وقوع حوادث مهمی چون فروپاشی حکومت عثمانی و سلطه روزافزون نیروهای استعمارگر غرب بر مقدرات غالب کشورهای اسلامی مصادف شد. این حوادث پیاپی و سهمگین، تأثیری عمیق بر ذهن و روان مسلمانان نهاد و آنها را سرگشته و افسون زده کرد. مورخان اندیشه این دوره عموماً بر این نکته اتفاق نظر دارند که شکل‌گیری گرایشهای سلفی‌گرا از یک سو، و نوگرا از سویی دیگر، به این دوره تعلق دارد؛ چنانکه زایش مفاهیم دوگانه سنت / تجدد، اسلام / غرب و خویشتن / بیگانه نیز محصول این دوره است.

گروهی با گرایش آشکار به غرب، «میراث اسلامی» را یکسره امری پایان یافته قلمداد کردند و «تمدن غربی» را به عنوان چارچوب یا الگوی مرجع برگزیدند. در مقابل، گروهی دیگر که غالباً دانش‌آموخته مراکز تعلیمی سنتی بودند، رجوع و تمسک به «میراث اسلامی» گذشته را تنها راه برون رفت از معضلات عظیم اجتماعی، فکری و سیاسی موجود دانستند. اینجا بود که در

ذهنیت و باور آنان میان دو مفهوم سنت و تجدد و یا اسلام و غرب مدرن شکافی عمیق ایجاد شد، که چنانکه بعدها دیدیم، نه «مدرنیزاسیون» توانست آن شکاف را پر کند و نه «رجوع به سنت اسلامی». نتیجه این که، ذهن و روان مسلمانان دچار دوگانگی و تشویش عظیمی شد، که بازتابهای آن به زودی در عرصه روابط و تصمیم‌گیریهای کلان اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی نمایان شده، تأثیری نازدودنی بر جای گذاشت.

معضل اساسی آنان نه‌گزینش و انتخاب فرهنگ اسلامی یا غربی، بلکه وضعیت دوگانه و مشوشی بود که بر روح و روان فردی و جمعی آنان چنگ انداخته بود؛ به گفته محمد عابد جابری، خاستگاه این معضل موضع دوگانه‌ای است که عموم آنان در برابر این دوگانگی اتخاذ کرده‌اند.^{۱۰}

در اینجا باید به این نکته اشاره کرد که دفاع از کمال و جاودانگی شریعت را - که تاکنون نیز شعار اصلی متفکران اسلام گراست - نمی‌توان بر کنار از مقوله دفاع از هویت خویشتن دانست. برداشت آنها عموماً چنین است که غرب (دیگری) در حکم بیگانه‌ای است که با تکیه بر زر، زور و دانش جدید خود در سرزمینهای اسلامی رخنه کرده و هویت اسلامی و یا استقلال ملی آنان را بر باد داده است.^{۱۱}

طبیعی است که در این وضعیت، «شریعت اسلامی» نه تنها به عنوان الگویی معرفتی، دستاویز مسلمانان استعمار شده قرار می‌گیرد، بلکه نوشدارویی شمرده می‌شود که سلامت از دست رفته آنان را باز می‌آورد و حیاتی دوباره به آنان می‌بخشد. توجه و اهتمام بلیغ فقیهان این دوره به نوشته‌ها و اندیشه‌های شاطبی (متوفای ۷۹۲هـ) تنها در پرتو این وضعیت تاریخی فهم می‌شود؛ زیرا در نظر آنان، شاطبی فقیهی است که به مدد فقه مقاصدش می‌توان فقه اسلامی را احیا و جایگزین قوانین غربی کرد و از سوی دیگر، نظام فقهی وی نشانگر عنصر جاودانگی و پویایی فقه اسلامی و امکان بازسازی آن است.

به عبارت دیگر، فقیهان مسلمان - که بهتر است آنها را متفق‌هان سلفی گرا نامید - به جای فهم و گشودن معضلات اساسی جوامع خود، شعار خطیر و در عین حال مبهم «دفاع از شریعت اسلامی» را سردادند. اصل «اجتهاد» که تا پیش از این تنها به مثابه ابزاری برای استنباط احکام شرعی فرعی و یافتن پاسخی مناسب برای مشکلات حقوقی زمانه به کار می‌رفت، رفته رفته به ارزش اصیل اسلامی بدل شد، که باید با توان هرچه بیشتر به دفاع از آن

پرداخت. بی‌جهت نیست که در آغاز قرن بیستم عموم متفکران اسلام‌گرا برای اثبات جاودانگی و کارآمدی شریعت به اصل «اجتهاد» تمسک کرده، آن را در کانون مباحثات فکری خود قرار دادند.^{۱۲} گویی وجود مفهوم «اجتهاد» و یا «عقل» در میراث فقهی این تصور را در ذهنیت آنان برمی‌انگیخت که شریعت اسلامی توانایی‌های بالقوه عظیمی را در خود نهفته دارد که می‌توان با به فعلیت درآوردن آنها، عقب‌ماندگی جوامع اسلامی را چاره، و رقیب غربی را از میدان به در کرد.

عموم این متفکران اسلام‌گرا عقب‌ماندگی جهان اسلام را امری عارضی و برآمده از وضعیت و بحرانهای دوران جدید تلقی می‌کردند و حداکثر، آن را به پاره‌ای از معضلات معرفتی و یا مشکلات اجرایی فرومی‌کاستند. از این رو، خیرالدین تونسلی با استناد به پاره‌ای از دلایل فقهی کوشید تا حکومت را از مصالح ضروری شریعت معرفی کند؛ به این دلیل که ضامن تحقق عدالت است و تحقق عدالت هم از مقاصد اساسی شریعت به شمار می‌آید. در این زمان بود که پاره‌ای از فقیهان مغرب عربی به نسخه‌های خطی متعددی از کتاب الموافقات اثر شاطبی دست یافتند که تمام مباحث آن کتاب به شرح و بسط مقاصد پنج‌گانه شریعت (حفظ دین، عقل، نسل، جان و مال) اختصاص یافته است. اندک‌اندک، تبیین مسئله مصالح عمومی جامعه، به دغدغه اصلی فقیهان و نواندیشان دینی بدل شد.

از سوی دیگر، محمد عبده کوشید تا از آموزه‌ها و اعتقادات دینی، تفسیری عقلانی ارائه دهد و دست عقل را در تفسیر و تأویل متون دینی باز گذارد. این امر مستلزم آن بود که وی از آموزه‌های مکتب اشعری - که در آن زمان مذهب رسمی و غالب بود - فاصله گیرد و به آموزه‌های معتزله روی آورد.

رسالة التوحید وی به خوبی نشانگر این تحول و چرخش فکری است؛ اگرچه او نیز به سبب اعتراض و مخالفت مشایخ سنتی ازهر، ناچار شد در چاپ دوم رساله مذکور، بخش مهمی از آموزه‌های اعتزالی را از آن حذف کند. با این همه، وی توانست با ایجاد پیوند میان مفهوم «اجتهاد» و «عقل»، تفسیر جدیدی از نقش و جایگاه عقل بشری در قلمرو شریعت ارائه دهد. در نتیجه در قلمرو اندیشه دینی، مفهوم کاملاً تازه‌ای از «عقل در قلمرو شریعت» پدید آمد، که یکسره با برداشت فقیهان قرون گذشته متفاوت بود.

شاگردان مکتب عبده - البته به استثنای چند تن از آنان، از جمله رشید رضا - پس از وی

کوشیدند تا به دو مفهوم «اجتهاد» و «عقل» گسترش و بُعدی تازه بخشند. بی‌گمان، شاخص‌ترین آنها مصطفی عبدالرازق است. وی از یک سو به سبب گستردگی دانش و آشنایی عمیقش با میراث اسلامی و نیز آگاهی از دانش و نظریات نوین غرب - که نتیجه تحصیلات منظم وی در دو دانشگاه ازهر مصر و سورین فرانسه بود - و از سوی دیگر، به خاطر در دست داشتن مهم‌ترین مناصب دولتی، از جمله ریاست ازهر، توانست اندیشه دینی را متحول سازد و سرنوشت آن را رقم زند.^{۱۳}

مصطفی عبدالرازق تمام عمر خویش را در تدریس، نشر و تعلیم فلسفه اسلامی سپری کرد و علاوه بر نگارش کتابی مستقل در باب اندیشه‌های اصلاحی محمد عبده و نیز ترجمه رساله التوحید وی به زبان فرانسوی، کتابی مهم با عنوان درآمدی بر تاریخ فلسفه اسلامی^{۱۴} منتشر کرد و برای نخستین بار در مقابل دیدگاه‌های شرق شناسان غربی - که فلسفه اسلامی را چیزی جز اقتباس یا تقلیدی محض از فلسفه یونانی نمی‌دانستند - به دفاع از اصالت فلسفه اسلامی پرداخت.

مصطفی عبدالرازق نخستین صفحات کتاب خود را به نقل ادعاهای چند تن از شرق شناسان عمده غربی درباره ارزش و

جایگاه فلسفه اسلامی اختصاص داده است؛ از جمله ادعاهای تنمان (tenne mann) در کتاب مختصری درباره تاریخ فلسفه و ارنست رنان (E. Renan) در کتاب مکتب [فلسفی] ابن رشد. مورخان یاد شده اصالت چیزی به نام فلسفه اسلامی را یکسره انکار کرده، آن را تنها تقلیدی ناقص از فلسفه یونانی دانسته اند. دلایل عمده آنان مبتنی بر چند مقدمه است که می توان آنها را بدین ترتیب بیان کرد: ۱. تقسیم نژاد بشری به دو گروه عمده سامی و آریایی و بیان برتری آریاییها، چه در فلسفه و چه در علوم دیگر؛^{۱۵} ۲. خرافاتی بودن و عقل گریزی سامیها (که طبعاً عربهای مسلمان نیز در این زمره جای می گیرند)؛^۳ مخالفت کتاب مقدس عربها (قرآن) با هرگونه خردورزی؛^۴ حضور و غلبه گرایشهای سنت گرای سخت کیش و پایبندی آنان به متون دینی.^{۱۶}

رنان در این زمینه می افزاید:

از سامیها نمی توان نکته ای فلسفی آموخت. شگفت این که نژادی که در عرصه دین توانست این همه خلاقیت از خود نشان دهد، چگونه حتی از طرح مسئله ای فلسفی عاجز ماند؟ فلسفه نزد سامیها چیزی جز اقتباس یا تقلیدی محض از فلسفه یونانی نیست.^{۱۷}

سپس نتیجه می گیرد: «خطاست که فلسفه یونانی ترجمه شده به زبان عربی را فلسفه عربی [اسلامی] بخوانیم؛ زیرا در هیچ جای شبه جزیره عربی، اصول و پیش زمینه های ابداع چنین فلسفه ای وجود نداشت، جز برخی از مباحث فلسفی یونانی که به زبان عربی نگاشته شد. افزون بر این، [همین] فلسفه نیز در مناطقی شکوفا شد که از سرزمینهای عربی بسیار دور بود: مانند اسپانیا، مراکش و سمرقند که غالب مردمان آن، غیر سامی بودند.»^{۱۸} عبدالرازق در مقام پاسخ و ابطال مدعیات شرق شناسان، روشی خاص را برمی گزیند و آن را «روش تاریخی» می نامد.^{۱۹} به اعتقاد وی، با تکیه بر این روش - که با روشهای معتبر در علوم تجربی قرابت بیشتری دارد - می توان به دوره های نخستین تفکر اسلامی بازگشت و در آن، عناصر اولیه سازنده فلسفه اسلامی را شناخت و سیر تحول تاریخی آنها را ترسیم کرد.^{۲۰}

در اینجا باید به این نکته نیز اشاره کرد که مصطفی عبدالرازق برای اثبات فلسفه اسلامی ناگزیر بوده است که علاوه بر نقد ادعاهای شرق شناسان، سخنان فقیهان و محدثان شریعتمدار سخت کیش اسلامی را نیز - که فلسفه اسلامی را اساساً مخالف شریعت اسلامی می دانستند - بی پاسخ نگذارد. به عبارت دیگر، وی در جهت اثبات اصالت و مشروعیت فلسفه اسلامی،

تلاشی مضاعف انجام داده، به گونه‌ای که در گستره کتاب درآمدی بر تاریخ فلسفه اسلامی، پیوسته دیدگاه‌های این دو گروه بیان و نقد می‌شود.

در حقیقت، وظیفه‌ای که عبدالرازق بر عهده گرفته، بسیار خطیر و پیچیده است؛ او می‌بایست در برابر شرق‌شناسان منکر اصالت فلسفه اسلامی و مدعی مخالفت اسلام با هرگونه تعقل و خردورزی، به گونه‌ای سخن بگوید که به جانبداری از نظر فقیهان سخت‌کیش مخالف فلسفه نینجامد. خلاصه سخن این که، کتاب درآمدی بر تاریخ...، عملی انتقادی اما آمیخته با تاویل به شمار می‌آید.

عبدالرازق در بخش دوم این کتاب به شرح و بیان نظریه اساسی خود می‌پردازد و می‌کوشد به هر دو نظریه رقیب پاسخی مناسب بدهد. وی با به‌کارگیری روش تاریخی، به دنبال سرچشمه و عناصر نخستین تفکر اسلامی است و تاریخ عرب پیش از اسلام، قرآن و شریعت اسلامی را سنگ پایه استدلال خود قرار می‌دهد و در این زمینه دلایلی را برمی‌شمرد که بعدها پیوسته مورد استناد روشنفکران دینی قرار می‌گیرد. عمده این دلایل عبارتند از:

۱. عرب‌های پیش از اسلام با معارف و دانش‌های عقلی‌آشنایی داشتند، از جمله ستاره‌شناسی، پزشکی و نوعی نگرش عقلی که در قالب سخنان حکیمانه بیان شده است؛^{۲۱}
۲. دین اسلام مجموعه‌ای از اعتقادات دینی و شریعت عملی است که اگرچه خداوند تمامی آنها را به نحو کامل بیان کرده، بخشی از آنها را به «اجتهاد بشری» واگذار کرده است؛^{۲۲}
۳. قرآن متنی فعال و پویاست که کوشیده است با تمام گرایش‌های فکری و دینی زمانه خود، ارتباط برقرار کند؛ صبغه جدلی آیات قرآنی دقیقاً از همین جا سرچشمه می‌گیرد.^{۲۳} قرآن در بسیاری از آیات، انسان را به تفکر، تعقل و حکمت‌ورزی فراخوانده است. این آموزه‌های دینی زمینه رشد و باروری تفکر نظری را در میان مسلمانان فراهم آورده است.^{۲۴} طبق سخنان پاره‌ای از همین فقیهان شریعت‌مدار سخت‌کیش، تاریخ اسلامی شاهد نزاع‌ها و چالش‌های فراوان و درازدامنی است که میان مسلمانان، از صحابه گرفته تا تابعین، بر سر فهم و تفسیر آیات و احکام شریعت صورت می‌گرفت. این اختلافات بیرون از قلمرو دین واقع نمی‌شد، بلکه دقیقاً بخشی از آنها متعلق به زمان خود پیامبر بود و به گفته مزنی، «فقیهان از همان دوران حیات پیامبر تاکنون، چه در فقه و چه در مسائل دینی دیگر، قیاس را به کار برده‌اند»^{۲۵}. این امر زمینه‌ساز پدید آمدن اجتهاد شد.

عبدالرازق سپس می افزاید:

از این منظر می توان اجتهاد به رأی را سنگ پایه نگرش عقلانی مسلمانان برشمرد و بر این پایه بود که مذاهب فقهی متعدد شکل گرفت و دست آخر دانش اصول فقه را - که سرشار از مایه های عقلانی و خردورزی است - پدید آورد و چنانکه می دانیم، این دستاورد عظیم اسلامی پیش از تماس عربها و یا مسلمانان با فرهنگهای دیگر، از جمله فرهنگ و اندیشه یونانی بود.^{۲۶}

اما مؤلف کتاب درآمدی بر تاریخ ...، در دفاع از اصالت دانش فقه و اصول فقه، خود را ناگزیر می یابد تا دیدگاههای پاره ای از شرق شناسان را مورد نقد قرار دهد؛ زیرا آنان می کوشیدند تا تأثیرپذیری این دو علم را از پاره ای از علوم بیگانه به اثبات رسانند و به عبارت دیگر، خاستگاهی غیر عربی و غیر اسلامی برای این دو علم نشان دهند.^{۲۷}

مصطفی عبدالرازق در این زمینه با استناد به این که «رأی» و «اجتهاد» مفاهیمی کاملاً درون دینی و برآمده از تعالیم خود پیامبر بوده،^{۲۸} نتیجه می گیرد که اجتهاد و رأی از همان آغاز از ارکان عمده شریعت اسلامی بوده است؛ حتی پیش از این که میان مسلمانان مکاتب فقهی متعدد به وجود آید.^{۲۹} با این همه، وی اعتراف می کند که رشد و گسترش دانش اصول فقه تحت تأثیر پاره ای از علوم زمینه، از جمله علم منطق و فلسفه یونانی، صورت گرفته است، اما این سخن هرگز از اصالت و اعتبار آن نمی کاهد.^{۳۰}

توجه مسلمانان به پی افکندن نظامی عقلانی برای استنباط احکام شرعی، نخستین مرحله فلسفه اسلامی به شمار می آید و از همین جاست که میان اصول فقه و فلسفه پیوند و تعامل وثیقی پدید می آید. بی جهت نیست که متکلمان از آغاز قرن چهارم هجری به نگارش کتابهایی در زمینه اصول فقه پرداختند و بسیاری از مفاهیم منطقی و فلسفی را در ساخت آن دخالت دادند.^{۳۱}

برخلاف دیدگاههای رایج شرق شناسان، که تنها علم کلام و تصوف را قسمی از فلسفه اسلامی قلمداد می کنند، از این پس باید دانش اصول فقه را نیز در این زمره قرار داد؛

زیرا اگر در ارتباط علم کلام و تصوف با فلسفه محملی وجود دارد، دانش اصول فقه هم، که دانش مبانی احکام نیز نامیده می شود، بی ارتباط با فلسفه نیست. زیرا غالب موضوعات اصول فقه از جنس مسائلی است که علم کلام نیز

به آن می پردازد و حتی در کتابهای اصول فقه می توان پاره ای از موضوعات را یافت که آنها را مبادی کلامی می نامند، که پاره ای از مباحث علم کلام به شمار می آیند. ۳۲

خلاصه این که، مصطفی عبدالرازق در کتاب خود کوشیده است با اصیل دانستن فلسفه، میان «گذشته» و «اکنون» پیوندی محکم برقرار کند و بر این پایه، گذشته را به گونه ای صورت بندی نماید که بتواند دست کم با وضعیت کنونی سازگار آید.

صرف نظر از این که آیا وی توفیق یافته است که با روش تاریخی خود، اصالت فلسفه اسلامی را اثبات کند یا نه، و این که آیا اصولاً می توان میان «اجتهاد به رأی» در قلمرو شریعت و «فلسفه» رابطه ای دیالکتیکی برقرار کرد، به گونه ای که دومی را شکل تکامل یافته اولی بدانیم، نکته اساسی در تمام سخنان مصطفی عبدالرازق، اذعان وی به وجود گسست معرفتی میان «اکنون» و «میراث گذشته» است، به گونه ای که احیای گذشته تنها در پرتو تأویل و تخریب قلمرو معنایی گذشته و بازسازی آن امکان پذیر است. با این همه، وی همانند دیگر احیاگران اندیشه دینی، این گسست معرفتی را به جد نمی گیرد و به پیامدهای معرفتی آن گردن نمی نهد و می کوشد تا همان مفاهیم و سازوکارهای عقل اسلامی را نوسازی کند؛ در حالی که احیای بخش عقلانی میراث برای حذف و یا تأویل بخش عقل گریز و حتی عقل ستیز آن، امری است که اگرچه به ظاهر پیشروانه است، مضمونی سخت سلفی گرایانه دارد؛ زیرا اگر بازگشت به گذشته امکان پذیر باشد، با استفاده از همان عناصر و اصول نخستین اندیشه اسلامی و نیز با استفاده از روش تاریخی، باید اکنون را در پای گذشته قربانی کرد و به کمک دانش اصول فقه - که پایه استدلال مصطفی عبدالرازق بود - یکسره بر تفکر یونانی خط بطلان کشید و آنها را با روح و گوهر اصیل اسلامی ناسازگار دانست؛ و این درست همان راهی است که علی سامی نشأر، شاگرد مصطفی عبدالرازق، در آن گام نهاد. وی در کتاب پیدایش اندیشه فلسفی در اسلام، با استناد به ناتوانی عقل در فهم کنه اشیاء - که آن را اندیشه ای مستند به کتاب و سنت می داند - و نیز با اثبات ناسازگاری متافیزیک یونانی با تعالیم اسلامی، نتیجه می گیرد که در اسلام چیزی به نام فلسفه یا اندیشه فلسفی وجود ندارد و در این باره شرق شناسان و فقیهان سخت کیش را بر صواب می داند. ۳۳

نتیجه این که روش تاریخی نه تنها گرهی را ننگشود، که خود به گرهی سخت بدل شد و نتیجه معکوس در پی داشت. جا داشت که مصطفی عبدالرازق پیش از استناد به گذشته، از نظر فلسفی

در باب امکان یا امتناع چنین بازگشتی تأمل و اندیشه می‌کرد.

در هر حال غرض از ذکر مطالب فوق، شرح دیدگاههای مصطفی عبدالرازق در دفاع از اصالت فلسفه نیست، بلکه هدف اساسی تبیین قاعده حاکم بر این گونه دیدگاههاست.

عبدالرازق، چون عبده، در پی آن بود که وضعیت نابسامان جوامع اسلامی را سامان بخشد. آن دو با تأکید بر این گفته که اسلام دینی مبتنی بر عقل و اجتهاد است، تلاش می‌کردند تا از یک سو پاسخی به غربیان بدهند، که اسلام را دینی عقل‌گریز و حتی عقل‌ستیز معرفی می‌کنند و از سوی دیگر، وضعیت مشوّش و جامعه خود را با گذشته، نظام مند و معقول سازند.

اما نقص اساسی نگرش تمام مصلحانی چون محمد عبده و عبدالرازق این است که افق تاریخی اندیشه‌ها و گسست معرفتی میان عصر خود و روزگار گذشته را به کلی نادیده می‌گیرند. چه بسا که پاره‌ای از معضلات کنونی همانند معضلات دوران گذشته باشد؛ اما این امر سبب نمی‌شود که ما نیز همان پاسخها و راه‌حلهایی را ارائه دهیم که پیشینیان مطرح کرده‌اند. زیرا چارچوب معرفتی مسائل دگرگون شده است و به ناچار، مفاهیم و روشها نیز باید تغییر یابند. و امری که در روزگار قدیم ضروری و بدیهی محسوب می‌شد، چه بسا امروزه دیگر ضروری یا مسلم نباشد. بنابراین، پیش از هر چیز باید میان قلمرو پژوهش و ابزار و مفاهیمی که در این پژوهش به کار برده می‌شوند، تمایز اساسی نهاد و این دو را درهم نیامیخت. چنانکه در باب عبده و مصطفی عبدالرازق مشاهده کردیم، موضوع پژوهشی آن دو کاملاً جدید و متعلق به دوران حاضر است، اما روشها و مفاهیم پژوهشی آنان به دوران گذشته تعلق دارد. به عبارت دیگر، مفاهیم و روشهای به کار گرفته شده وافی به مقصود نیستند و نمی‌توانند موضوع یا مسئله موردنظر را از منظری کاملاً امروزی مطرح کنند و این نکته‌ای است که بسیاری از نواندیشان دینی آن را مغفول نهاده‌اند. ۳۴

مفهوم «عقل» در قلمرو زبان و فرهنگ عربی و تأثیر آن بر حوزه‌های مختلف علوم اسلامی زبان محصول فرهنگی جامعه است و هر واژه دریچه‌ای است که افراد جامعه از آن به جهان می‌نگرند. «مفهوم» چیزی جز تبلور این منظر و بعد ذهنی نیست؛ از این رو، شناخت و بررسی ریشه‌های تاریخی هر واژه و فاصله گرفتن از معنای جاری متعارف آن می‌تواند در فهم قلمرو

معنایی آن واژه، نقش مؤثری ایفا کند. در این زمینه ضروری است که واژه «عقل» در قلمرو زبان عربی کاویده شود؛ زیرا چنانکه خواهیم دید، تلقی عربهای پیش از اسلام از واژه مذکور سنگ پایه علوم و دانشهای اسلامی قرار گرفت.

در فرهنگ یونانی، معنای عقل مترادف با شناخت طبیعت اشیاء است، در حالی که در قلمرو زبان عربی این واژه یکسره با مفاهیم ارزشی و اخلاقی پیوند می‌یابد؛ یعنی وظیفه اساسی عقل شناخت پدیده‌های طبیعت و ارائه تفسیری علمی از جهان نیست، بلکه اساساً معیاری برای تمییز «عمل شایست» از «عمل ناشایست» و بازداشتن افراد از عمل ناشایست است. این صبغه اخلاقی (هنجاری) تنها به واژه عقل و مشتقات آن (عقل) محدود نمی‌شود، بلکه به طور کلی، در تمام واژه‌های مترادف با آن مانند ذهن، نُهی، فکر و فؤاد نیز دیده می‌شود.

در کتاب لسان العرب، پس از آن که عقل را مترادف با واژه «نُهی» و متضاد با «حُمق» دانسته، عقل را مأخوذ از «عقال» (زانوبند شتر) معرفی می‌کند؛^{۳۵} یعنی همان گونه که زانوبند، شتر را از حرکت باز می‌دارد، عقل نیز قوه‌ای است که انسان را از انجام افعال ناپسند بازمی‌دارد. به عبارت

دیگر، عقل قوه «تمییز حق از باطل است». ۳۶ واژه‌های دیگر مترادف با عقل نیز بر همین معنای ارزشی دلالت می‌کنند. بر این اساس می‌توان گفت که «عقل» نزد عربها در حکم ابزاری برای شناخت، مستقل از «طبیعت» و یا «خداوند» نیست، بلکه چنانکه گفته شد، نیرویی است که انسان را از خطا باز می‌دارد. وظیفه اساسی عقل، بنا کردن شناخت مستقل (ابداع) نیست؛ بلکه تنها پیروی کردن و گردن نهادن است.

بسیاری از پژوهشگران، یکی از علل افول گرایشهای عقلی در تمدن و فرهنگ اسلامی را رسوخ این برداشت اخلاقی از عقل می‌دانند؛ زیرا در پرتو چنین مفهومی، انسان در پی اثبات و یا تأسیس امری بدیع و نو نیست، بلکه باید تمام توان خود را صرف پیروی از قواعدی از پیش معلوم و آماده کند. «تعقل» نیز بیش از این که بر گونه‌ای فعالیت عقلانی برای کشف و تبیین ماهیت جهان دلالت کند، نشانگر گونه‌ای سلوک اخلاقی است.

چنانکه خواهیم دید، این تصور سرانجام در عرصه علم کلام و شریعت، غالب آمد و سبب شد تا متفکران اسلامی نتوانند «عقل»ی برکنار و مستقل از «شرع» بنا نهند و همواره «عقل» به صورت ابزاری برای شناخت و تفسیر «مقاصد شرع» به کار گرفته شد.

نگرش تاریخی به ساخت و تکوین شریعت اسلامی و نقش و حدود عقل بشری شریعت در عصر پیامبر، معنایی جز مجموعه‌ای از دستورات و حیانی نداشت، اما با ختم وحی و گسترش سرزمینهای اسلامی و بروز مشکلات تازه، این پرسش فراروی مسلمانان قرار گرفت، که آیا افزون بر احکام و حیانی، می‌توان از مشروعیت گونه‌ای استدلال یا اصول عقلی نیز سخن به میان آورد؟ به بیان دیگر، آیا مسلمانان می‌توانند مشکلات تازه خود را به مدد پاره‌ای از اصول عقلی که آن را «اجتهاد» می‌نامیدند، چاره کنند؟

در این دوره، پاره‌ای از فقیهان برای مشروعیت بخشیدن به «اجتهاد»، ناگزیر شدند که آن را عملی بدعت آمیز ندانند، بلکه ریشه‌های آن را به زمان نخست، یعنی دوران پیامبر و صحابه، باز برند. آنان در این راه، تنها به ذکر سخنانی از پیامبر یا صحابه در ترغیب اجتهاد بسنده نکردند، بلکه پیامبر را علاوه بر مقام نبوت، شخصی مجتهد معرفی کردند؛ بدین معنا که پیامبر نیز در مقام بشر، گاه به اجتهاد و نظرگاه شخصی تکیه می‌کرد. افزون بر این، حتی پاره‌ای از ایشان بر آن بودند که پیامبر در این گونه برداشتهای اجتهادی، گاه بر خطا می‌رفته است. ۳۷ علاوه بر شخص

پیامبر، «صحابه» نیز در برخی موارد، برداشتهای شخصی خود را به کار می‌بستند، که به طور کلی به سه صورت تحقق پیدا کرده است:

نخست اجتهاد آنان در فهم سخنان پیامبر، دوم اجتهاد آنان در مورد مسئله‌ای که در باب آن نص صریحی از وحی نازل نشده است، و سوم امور قضایی که غالباً صحابه بر رأی و نظر شخصی خود تکیه می‌کردند.

از سوی دیگر، فقیهان برای مشروعیت بخشیدن به اجتهاد ناچار بودند که این اصول عقلانی را به گونه‌ای تفسیر و تبیین کنند که با اصول اولیه وحی سازگار باشد. به بیان دیگر، در عرصه قانون‌گذاری، این دسته از اصول عقلانی نباید با احکام شرعی منافات داشته باشد؛ در نتیجه آنها، به صراحت اذعان کردند که عقل به تنهایی قادر به حرام و یا حلال کردن چیزی نیست، بلکه باید بر شرع تکیه زند و یکسره تابع احکام آن باشد. پس وظیفه عقل، تنها در فهم و شناخت مقاصد شریعت خلاصه می‌شود.^{۳۸}

در مقابل، پاره‌ای از فقیهان و غالباً محدثان - که به زودی با نام اهل حدیث مشهور شدند - مشروعیت عقل در عرصه قانون‌گذاری را زیر پا نهادند. برداشت آنان این بود که، فرض هرگونه ادراک متمایزی از شرع - حتی اگر با مقاصد شرع سازگار باشد - باطل و بی اعتبار است؛ زیرا گوهر تمام ادیان، از جمله اسلام، فراهم آوردن عنصر ایمان است، نه بنا کردن معرفت عقلی. با داشتن ایمان، نیازی به جستجوی عقلی نیست.

در هر صورت، مناقشه‌های بعدی فقیهان اهل سنت از سویی و محدثان از سویی دیگر، قلمرو معنایی «اجتهاد» یا «رأی» را به مثابه منبعی مستقل در قانون‌گذاری، بیش از پیش آشکار ساخت، به گونه‌ای که در این دوره ما با مفاهیم و ابزارهای نوی چون «قیاس»، «استحسان»، «مصالح مرسله» و «فتوای صحابی» آشنا می‌شویم؛ منابع یا ابزارهایی که نمایانگر نظرگاههای بشری‌اند و هریک از فقیهان، بسته به پیش فرضهای خاص خود، از آنها بهره می‌جستند و یا اساساً آنها را مردود می‌شمردند (به عنوان نمونه، در این زمینه بنگرید به تفاوت آشکار میان مشرب فقهی ابوحنیفه، مالک و شافعی).

پس از اشاره به منابع مختلف قانون‌گذاری از دیدگاه اهل سنت، جای آن است که به بیان آراء و نظرگاههای فقیهان شیعه نیز پردازیم. پیش از هر چیز ضروری است به این نکته اشاره کنیم که اختلاف اساسی شیعیان با اهل سنت در پاره‌ای از اصول اعتقادی (کلامی) و به طور مشخص در

اصل «امامت» است. حدیث «ثقلین»^{۳۹} که از سوی محدثان شیعی و سنی از پیامبر نقل شده و در آن، پیامبر عموم مسلمانان را به پیروی از قرآن و خاندان خود فرا خوانده است، مبنای اعتقادی شیعیان را در مورد ضرورت و حقانیت امامت تشکیل می‌دهد. این امر موجب شده است که شیعیان از نبوت و به تبع آن از «سنت نبوی» تلقی کاملاً ویژه‌ای را بپروند؛ گونه‌ای از برداشت که در آن، «امامت» به عنوان عنصر کامل‌کننده و جدایی‌ناپذیر سنت نبوی قلمداد می‌شود. بی‌جهت نیست که شیعیان، برخلاف اهل سنت، هنگامی که واژه «سنت» را به کار می‌برند، تعلیمات امامان خویش را مراد می‌کنند. آنان طبق تعالیمی که از خود امامان به آنها رسیده است، اقوال و احکام صادر شده از سوی ایشان را عین وحی - نه اجتهادی و با تکیه بر آراء شخصی - می‌شمرند. بنابراین، اگر دوران تشریح در نزد اهل سنت تنها به دوران حضور پیامبر محدود شود، در نزد شیعیان تا زمان غیبت کبرای امام دوازدهم، یعنی تا سال (۳۲۹هـ) ادامه می‌یابد.

برداشت شیعیان از امامت علاوه بر صبغه‌های کلامی، با جنبه‌های باطنی نیز آمیخته است؛ بدین معنا که شخص پیامبر، تمام علم و حکمت خود را به مسلمانان عرضه نکرده است، بلکه برحسب حوادث و مقتضیات زمانی، پاره‌ای از آنها را آشکار ساخته و پاره‌ای دیگر را نزد امامان - که وارثان معنوی و برحق پیامبرند - به ودیعت نهاده است (علم مخزون)، تا ایشان برحسب مقتضیات زمانی و مکانی، به تدریج آنها را به مردم ابلاغ کنند. بر پایه این تصور، امکان دارد که پیامبر حکمی شرعی را به گونه‌ای کلی ذکر کرده باشد و تبیین و تحدید آن را به اقتضای زمانه به تأخیر انداخته و یا اساساً آن را بیان نکرده باشد، که در این صورت وظیفه امام (وصی پیامبر) است که آن را بیان کند و آشکار سازد.^{۴۰}

طبق این دیدگاه، منابع قانون‌گذاری، تنها به «قرآن» و «سنت پیامبر» محدود نمی‌شوند، بلکه همواره این دو نیازمند شرح و تبیین اوصیای پیامبرند. این امر سبب گردیده تا شیعیان، آشکارا از دو دوره اساسی در تشریح سخن به میان آورند: دوران پیامبر و دوران امامان دوازده گانه.

ذکر این نکته نیز ضروری است که امامیه به سنت پیامبر، منقول از طریق اهل تسنن، چندان به چشم اعتبار نمی‌نگرند و تنها آن دسته روایات منقول از پیامبر را معتبر می‌دانند که توسط امامان خودشان نقل شده است. برخی از تاریخنگاران فقه شیعه برآنند که حضور امامان و بسط و امتداد دوران تشریح در میان شیعیان، سبب شد تا پی‌ریزی دانش استنباط شرعی و تدوین فقه شیعه به تأخیر افتد. زیرا با وجود منبع اصیل در تشریح (حضور امام)، شیعیان به پی‌ریزی قواعد فقهی و یا

قوانین استنباط احکام شرعی نیازی نداشتند.^{۴۱}

در مقابل، پاره‌ای دیگر از مورخان معتقدند که وجود امامان و امکان دسترسی به آنها نه تنها مانعی بر سر راه تدوین مکتب فقهی شیعی نبوده؛ بلکه عاملی بسیار مؤثر در شکل‌گیری فقهات و اجتهاد نیز بوده است. زیرا اولاً، طبق روایات منقول، امامان شیعه به ایجاد زمینه تفکر عقلی و استدلالی در میان شیعیان خود علاقه فراوانی داشتند و در زمینه بحثهای کلامی و اعتقادی همواره مشوق متکلمان شیعی زمان خود بودند.^{۴۲}

ثانیاً، امامان شیعه طی دوران امامت خود، تنها به ذکر پاره‌ای از روایات فقهی و یا حل پاره‌ای از معضلات شرعی اکتفا نکرده‌اند، بلکه در کار پی‌ریزی قواعدی کلی برای استنباط حکم شرعی نیز بودند؛ تا آنجا که به صراحت، وظیفه خود را بیان اصول و قواعد کلی دانسته و استنتاج احکام جزئی (تفریع) را بر عهده پیروان خود گذارده‌اند.^{۴۳} و گاه در پاسخ به پرسشهای یاران خود این نکته را خاطر نشان می‌کردند که پاسخ مسئله ایشان با به‌کارگیری روش استدلالی و اجتهادی از اصول کلی و مسلم حقوق اسلامی قابل استنباط و استنتاج است.^{۴۴}

ثالثاً، در زمان خود امامان نیز گرایشهایی وجود داشت که طرز تفکر و اعتقاد رایج شیعه در مورد امامان را نمی‌پذیرفت؛ یعنی در میان اصحاب و یاران امامان، کسانی یافت می‌شدند که منکر صفات فوق بشری امامان از جمله «عصمت» بودند.^{۴۵} نظری که برخی از متکلمان مورد احترام شیعی دوره‌های بعد نیز از آن پشتیبانی کرده‌اند. از جمله ابوجعفر محمد بن قبه رازی، از دانشمندان و متکلمان مورد احترام شیعی در قرن چهارم، که رئیس و بزرگ شیعه در زمان خود بوده و آراء و نظراتش مورد توجه و استناد دانشمندان شیعی پس از وی قرار داشته، امامان را تنها دانشمندانی پرهیزگار و عالم به قرآن و سنت می‌دانسته و منکر علم آنان به غیب بوده است.^{۴۶} پاره‌ای از اصحاب امامان نیز در استنباط احکام شرعی، گاه به قیاس و اجتهاد آزاد شخصی عمل می‌کردند، و حتی معتقد بودند که امامان نیز - به سان فقیهان دیگر - طبق مبانی مزبور عمل می‌کنند.^{۴۷} به نظر می‌رسد که وجود چنین دیدگاههایی در باب امامان، سبب می‌شد که بسیاری از اصحاب در مسائل فقهی از آنان درخواست «دلیل» کنند؛ حتی در پاره‌ای از اوقات، کار به منازعه و قطع رابطه میان آنان می‌انجامید. در حالی که براساس طرز تفکر سنتی شیعه، بنا بر قاعده، صحابه باید موارد اختلاف را بر امامان عرضه می‌کردند و از آنان پاسخ صحیح را جویا می‌شدند.^{۴۸}

در هر روی، با سپری شدن دوران امامت، فقیهان شیعی با این پرسش اساسی روبه‌رو شدند که در برابر حجم عظیم روایات بر جای مانده از امامان، آیا باید تنها به ضبط و ثبت و گردآوری آنها دل بست، یا این که در باب موضوعات مختلف، براساس قواعد کلی فقهی می‌توان به گونه‌ای اجتهاد بشری نیز دست یازید؟ این همان پرسشی است که پیش از آن، فقیهان اهل سنت پس از وفات پیامبر با آن روبه‌رو شده بودند. فقیهان شیعی نیز برای یافتن پاسخ عملی مناسب، مانند اهل سنت به دو دسته تقسیم شدند: (۱) اهل حدیث (۲) اهل رأی (اجتهاد).

گروه نخست، استنباط عقلی را یکسره مردود می‌دانستند و حتی آن دسته از استدلال‌های عقلی را که برای اثبات حقانیت مذهب شیعه به کار گرفته می‌شد، فاقد هرگونه اعتباری قلمداد می‌کردند و تمام تلاش خود را صرف جمع‌آوری احادیث و ضبط و حفظ آنها می‌کردند؛ حتی پاره‌ای از ایشان هرگونه بررسی یا استدلال بر سر درست و یا نادرست بودن روایات و همچنین دانش‌های ویژه حدیث، یعنی سندشناسی (علم رجال) و متن‌شناسی (علم درایه)، را یکسره بی‌فایده می‌شمردند. به بیان دیگر، این گرایش طرفدار پیروی بی‌قید و شرط از احادیث بوده است. در غالب کتابهای «علم رجال»، پیش‌فرضها و استدلال‌های این گرایش افراطی بیان و بررسی شده است.^{۴۹}

گرایش حدیث‌گرا در دوران غیبت صغری رفته‌رفته به جریانی مسلط و قوی بدل شد، اما در اواخر قرن چهارم و اوایل قرن پنجم هجری با کوشش و تلاش کسانی چون شیخ مفید و شاگردانش تعدیل شد. بویژه شیخ طوسی و استاد وی سید مرتضی - که به حق، پایه‌گذار اندیشه حقوقی شیعه به‌شمار می‌آیند - از یک سو با آماده ساختن ابزارهایی جهت یافتن قواعد مسلم حقوقی و از سوی دیگر، با آوردن دلیل عقلی برای مشروعیت تمسک به آنها،^{۵۰} توانستند گام مؤثری در تثبیت روش و تفکر اجتهادی و نقد گرایش اخباری بردارند.

در مقابل، گروه دوم یعنی اهل رأی قرار داشتند که با مدد جستن از شیوه استدلال عقلی، قواعد حقوقی را استنباط می‌کردند و حتی پاره‌ای از ایشان قواعد استنباطی حقوقی را بر احادیث غیر قطعی - و به اصطلاح علم اصول فقه، «خبر واحد» - مقدم می‌دانستند؛ محمد بن محمد جنید اسکافی، فقیه قرن چهارم و نویسنده کتابهای تهذیب الشیعة لإحکام الشریعة و الأحمدی فی فقه المحمدي^{۵۱} در این زمره جای می‌گیرد.

روش فقهی او بنا بر آنچه از آراء و فتاوی وی برمی‌آید، بر قواعد کلی قرآنی و

احادیث مسلم و مشهور استوار بود و در مواردی که قاعده‌ای در قرآن وجود داشته باشد و در احادیث استثنایی بر آن ذکر گردیده است، وی عموم و کلیت قاعده مزبور را حفظ می نمود و به آن احادیث اعتنا نمی کرد، مگر آن که احادیث قطعی و تردیدناپذیر باشد. ۵۲

تحول معنایی «اجتهاد»

برای فهم و تبیین ماهیت و نقش عقل در قلمرو فقه شیعی، ضروری است که تحولات معنایی اجتهاد، به دقت مورد بررسی قرار گیرد. بی گمان، در گستره میراث اسلامی و با ملاحظه تحولات عظیمی که در عرصه شریعت رخ داده است، ارائه تعریف روشن و واضح از واژه «اجتهاد» کار آسانی نخواهد بود؛ زیرا به گفته نویسنده کتاب *الفکر السلفی عند الشيعة الامامية*، «محرور اصلی نزاع میان اهل حدیث و اهل رأی تبیین و تحدید معنای اجتهاد بود». ۵۳ و «مسلمانان بیشترین تلاش یا اجتهاد خود را در مورد تفسیر خود معنای اجتهاد به کار بردند». ۵۴

در هر حال، از زمانی که این واژه در حیات جمعی و جاری مسلمانان گام نهاد تا زمانی که به یکی از عمده ترین اصطلاحات و مفاهیم فقهی بدل شد، شریعت اسلامی تحولات عظیمی را تجربه کرد و همپای این تحولات، مفهوم اجتهاد نیز پیوسته در حال دگرپسندی بود. تنها پس از گذشت شش قرن بود که فقیهان مسلمان توانستند تعریف نسبتاً روشنی را از اجتهاد ارائه دهند که دست کم اصول کلی آن مورد اتفاق همگان باشد.

در قرن اول امّا، واژه‌ای که بر گونه‌ای ابزار یا شیوه استنباط احکام شرعی دلالت کند، نه اجتهاد، بلکه «رأی» بود؛ که معنای آن بسی محدودتر از واژه متداول اجتهاد است. ۵۵ زیرا در آن دوران، واژه «رأی» به مواردی اشاره می کرد که درباره آنها نص خاصی وجود نداشت و شخص فقیه تنها برحسب مقتضای حال، به حرمت یا حلیت آنها حکم می کرد (رأی می داد). ۵۶

البته تاریخنگاران شریعت در این زمینه نتوانسته‌اند از ماهیت اجتهاد در آن دوره، تصویر روشنی ارائه دهند و به این پرسش پاسخ دهند که آیا در آن دوره اجتهاد مترادف با قیاس، استحسان یا مصالح مرسله بود و یا این که اساساً معنای ویژه‌ای داشت؟

با این همه و به رغم ابهام معنایی این واژه، ۵۷ آنان دست کم بر این نکته اتفاق دارند که در آن دوره، «اجتهاد» بیش از آن که به معنای نظام و یا روش استنباط باشد، به مشابه اعمال نظر و یا

برداشت شخصی بوده است. یعنی مسلمانان آن دوره، بویژه صحابه، هریک برحسب رأی خویش، که یا مستند به سنت قولی-عملی پیامبر بود و یا برگرفته از قراین و شواهدی که امروزه بر ما آشکار نیست، به استنباط پاره‌ای از احکام شرعی دست می‌یازیدند، بدون این که به نحوه و سازوکار این استنباط، عالم باشند.^{۵۸} اما نزد شیعیان قرن اول، اجتهاد بیشتر بر معنایی عبادی-اخلاقی دلالت می‌کرد و مترادف با پرهیزگاری (وَرَع) و اخلاص ورزی در انجام وظایف دینی بود.^{۵۹} با ملاحظه حجم انبوهی از روایات ائمه می‌توان دریافت که امامان، سخت پایبند نص (کتاب و سنت نبوی) و مخالف هرگونه اجتهاد یا رأی بودند.

در مکتب تشیع هم در دوران اولیه آن در اوایل قرن دوم هجری، گرایش غالب مخالفت با بحث‌های کلامی بوده است. نظر آن بود که چون امام بالاترین و عالی‌ترین مرجع شریعت است، همه سؤالات و استفسارات باید به او ارجاع داده شود.^{۶۰} پس جایی برای اجتهاد و استدلال عقلانی و به تبع، بحث و مناظره و زورآزمایی در مباحث دینی نمی‌بود.^{۶۱}

از آن گذشته، بحث در مسائلی از قبیل صفات باری و جبر و قدر که درباره آن اندیشه بشری راه به جایی نمی‌برد، ناشایسته تلقی می‌شد.^{۶۲} ائمه اطهار از درگیر شدن در آن گونه مباحث خودداری می‌فرمودند؛^{۶۳} بلکه از قرآن متابعت می‌نمودند^{۶۴} و هواداران و پیروان خود را نیز به پیروی از آن فرامی‌خواندند.^{۶۵}

بر این پایه، می‌توان فرق بارز و اساسی برداشت شیعیان و اهل سنت را از عقل و استدلال عقلانی درک کرد؛ یعنی اگر

برای متکلمان سنی، عقل و استدلال عقلانی مرجع تصمیم‌گیرنده نهایی بود و نتیجه آن هرچه بود، باید پیروی می‌شد، اما برای متکلمان شیعه، «عقل» ابزار بود و منبع اعلای دانش و مرجع نهایی آگاهی و کشف واقع، «امام» بود که آنان قواعد و مبانی کلامی خود را از تعلیمات وی می‌گرفتند.^{۶۶}

و به عبارت دیگر، استفاده از عقل به عنوان ابزار و نه منبع برای یکصد سال آینده تا اواسط قرن سوم هجری به عنوان مشخصه اصلی کلام شیعه باقی ماند.^{۶۷}

در هر حال، پایبندی به نصوص و ابطال رأی (اجتهاد) و قیاس، شعار مذهب تشیع در آن دوره بود و طبق روایات فراوانی که از امامان به دست ما رسیده، رأی و قیاس به کلی نامعتبر و

باطل دانسته شده است. ۶۸

دلایل امامان در باب ابطال رأی و قیاس همانند دلایل محدثان و فقیهان متصلب اهل سنت است؛ یعنی آنان به بیان این نکته می پرداختند که هیچ چیز در کتاب و سنت فرو گذاشته نشده است و خداوند هر چه را که امت نیاز داشته اند در کتابش نازل کرده و برای پیامبر بیان نموده^{۶۹} و تمام حدود، حتی غرامت خراش به ناحق، را مشخص کرده است. ۷۰

به نظر می رسد که مخالفت آشکار امامان با هرگونه اجتهاد یا دخالت دادن رأی در قلمرو شریعت، زائیده دو عامل عمده باشد: نخست. امامان شیعه غالباً در مدینه می زیستند، که محل نزول وحی و زیستگاه صحابه و تابعین بود؛ و ویژگی و منش اساسی آنان، چنانکه می دانیم، پابندی بی چون و چرا به قرآن و سنت نبوی و اولیای صالحین، زهد و پارسایی و خودداری از هرگونه استدلال کلامی یا عقلانی بود.

برداشت کلی آنان این بود که آموزه های اساسی دین از طریق وحی به پیامبر و سپس توسط صحابه و تابعین به دست آنان رسیده است و دیگر نیازی به اجتهاد یا رأی نیست؛ از این رو، فقیهان و محدثان مدینه از جمله امام مالک و، به طور صریح تر، امام صادق به مخالفت با اهل رأی برخاستند. ۷۱ چنانکه امامان چهارم و پنجم، شیعیان خود را از جدال (مراء) در مباحث دینی بر حذر می داشتند^{۷۲} و امام ششم نیز درباره ابطال قیاس با ابوحنیفه، فقیه عقلانی مشرب عراق، به مناظره پرداخت و آشکارا او را از دخالت دادن هرگونه قیاس در امر دین منع کرد. ۷۳ تا آنجا که ابن تیمیه، فقیه متصلب سنی، امام باقر را در زمره محدثان مشهور می شمارد^{۷۴} و اشعری، بطلان اجتهاد در قلمرو احکام را در میان شیعیان، امری اجماعی می شمارد. ۷۵

دوم. «امامت» بنیاد تشیع است و شیعیان از همان آغاز، تعیین امام را مستند به نص می شمردند و معتقد بودند که امام علی (ع) به نص پیامبر (ص) به امامت و رهبری جامعه اسلامی منصوب شده است. شیعیان عموماً انکار امامت علی (ع) از سوی جمهور مسلمانان را به منزله نخستین خروج از نص می شمارند. آنان عمیقاً معتقدند که اگر مسلمانان به نص پایبند می ماندند، خلافت از دست عترت پیامبر خارج نمی شد و بر این اساس، آنان تاریخ اسلام پس از پیامبر را در حکم تأویل آشکار (اجتهاد) در مقابل نص، و خلفای سه گانه را به مثابه مجتهدانی^{۷۶} می شمارند که بدون دخالت دادن کتاب یا سنت پیامبر و تنها با تکیه بر برداشتهای شخصی به استنباط احکام شرعی می پرداختند. ۷۷

از آن زمان، نگارش کتابهایی در زمینه بیان و نیز نقد اجتهادات صحابه، بویژه خلفای سه گانه، در میان شیعیان متداول شد که در این زمینه می توان به کتاب *الایضاح فی الامامة* از فضل بن شاذان نیشابوری (متوفای ۲۶۰هـ) و *الاستغاثة فی بدع الثلاثة* نوشته ابوالقاسم علی بن احمد الکوفی (متوفای ۳۲۵هـ) اشاره کرد. سنت نگارش این گونه کتابهای انتقادی با صبغة کلامی-اعتقادی، همچنان در میان شیعیان ادامه و رواج دارد.

به هر روی، به سبب دو عامل فوق در دوران اولیه تاریخ تشیع، برداشتی خاص و در عین حال منفی از «اجتهاد» پدید آمد که تا قرنهای بعد نیز ادامه یافت. طبق این برداشت خاص^{۷۸}، اجتهاد به معنای به کارگیری برداشتهای شخصی در استنباط احکام شرعی و نادیده گرفتن نصوصی است که خلاف آن را بیان می کنند.^{۷۹}

طبیعی است که مکتب فقهی شیعه در این دوره به شدت به نقد اجتهاد و معارضه با گرایشهای اجتهادی پرداخت و در این زمینه کتابهای متعددی از سوی محدثان و متکلمان شیعی نگاشته شد که علمای رجال، بخشی از آنها را ثبت کرده اند. از جمله: اسماعیل بن علی بن اسحاق نوبختی در کتابی با عنوان *النقض علی عیسی بن ابان فی الاجتهاد*^{۸۰}، عبدالله بن عبدالرحمن زبیری در کتاب *الاستفاده فی الطعون علی الاوائل والرّد علی اصحاب الاجتهاد والقیاس*^{۸۱}، ابوالقاسم علی بن احمد کوفی در کتاب *الرد علی اصحاب الاجتهاد فی الاحکام*^{۸۲} و هلال بن ابراهیم در کتاب *الردّ علی من رد آثار الرسول واعتمد نتائج العقول*^{۸۳}. همچنین کتابهای ابن جنید، به سبب این که برای اثبات برای پاره ای از احکام شرعی از قیاس بهره می گرفت، متروک شد و آراء وی مورد استناد فقیهان شیعه قرار نگرفت^{۸۴} و حتی در این زمینه، شیخ مفید کتاب مستقلی را با عنوان *النقض علی ابن جنید فی اجتهاد الرأی* نگاشت.^{۸۵}

شیخ مفید در نوشته ای دیگر، از این که ابن جنید عمل به رأی را به امامان نسبت داده، به شدت انتقاد کرده است.^{۸۶}

فضل بن شاذان نیشابوری در کتاب *الایضاح فی الامامة* نیز پس از اشاره به فرقه مرجئه، به بیان اعتقادات آنان می پردازد و می گوید:

ایشان معتقدند که دین اسلام کامل نیست و خداوند تمام آنچه را که بشر به آن محتاج است، توسط پیامبر فرو نفرستاده و پیامبر نیز همه احکام را بیان نکرده است؛ صحابه و پس از آنها تابعین، برای حل معضلات، از رأی و اجتهاد

شخصی خود مدد گرفتند و سپس بر مجموعه این اجتهادات نام «سنت» نهادند و مسلمانان را ناگزیر به اطاعت از آن نمودند.^{۸۷}

فضل در مقام ابطال مدعای آنان، بر کمال شریعت تأکید و به این نکته اشاره می‌کند، که از آنجا که خداوند برای تمام نیازها و یا اعمال آدمی حکمی را فرو فرستاده است، دیگر جایی برای اجتهاد بشری باقی نمی‌ماند. به بیان دیگر، با وجود غنا یا کمال شریعت، هرگونه اجتهاد یا اعمال رأیی فاقد مشروعیت خواهد بود.^{۸۸}

محمد بن یعقوب کلینی (متوفای ۳۲۹هـ) در مقدمه کتاب کافی، پس از بیان این که خداوند کتابی را فرو فرستاده که بیانگر تمام احکام الهی است و نیز پس از ذکر حدیثی منقول از امامان که دال بر وجوب پیروی از قرآن و سنت پیامبر و پرهیز از اخذ آراء مختلف (افواه الرجال) است، آشکارا علت انحطاط و پراکندگی مسلمانان و ظهور فرقه‌های متعدد میان آنان را، دخالت دادن رأی و برداشتهای شخصی در عرصه دین معرفی می‌کند و می‌افزاید:

اگر خداوند برای کسی توفیق و استواری دین بخواهد اسبابی برایش فراهم می‌آورد و او را وامی‌دارد که دینش را از قرآن و سنت پیامبر با علم و یقین اخذ کند، و هرکه را خدایش وانهد و بخواهد که دین او عاریتی و ناپایدار باشد - نعوذ بالله منه - برایش وسیله پیروی از استحسان و تقلید و تأویل بی علم و بصیرت فراهم سازد.^{۸۹}

محمد بن ابراهیم نعمانی، شاگرد کلینی، نیز در کتاب غیبت با ابطال سخن کسانی که قرآن و سنت پیامبر را ناقص می‌دانند تا از این طریق اجتهاد یا قیاس را مشروعیت بخشند، به آیه «نزلنا علیک الکتاب تبیاناً لکل شیء» استناد می‌کند و سپس به خداوند پناه می‌برد از این که لحظه‌ای ما را به حال خویش واگذارد و نیازمند اجتهادات بشری سازد.^{۹۰}

شیخ صدوق در کتاب علل الشرایع پس از بیان ماجرای موسی و خضر، نتیجه می‌گیرد که موسای پیامبر با آن همه عقل و مقامی که نزد خداوند داشت، نتوانست کنه افعال خضر را دریابد. سپس می‌افزاید:

اگر به کارگیری قیاس و استنباط برای انبیای الهی جایز نباشد، به یقین برای انسانهای متعارفی که در مرتبه‌ای فروتر قرار دارند، منع قیاس و استنباط اولی خواهد بود.^{۹۱}

شیخ صدوق دست آخر به این نکته اشاره می‌کند که «حضرت موسی با آن همه مراتب فضل و کمال، شایستگی انتخاب را نداشت؛ امت اسلامی چگونه تنها با تکیه بر عقول ناقص و آراء مختلفی که دارند، قادر به انتخاب امام یا استنباط احکام شرعی خواهند بود.»^{۹۲}

شیخ مفید نیز در اوائل المقالات، همین معنا را از اجتهاد مراد می‌کند؛ بدین معنا که اجتهاد نزد وی به معنای «برداشت شخصی» است که به هنگام فقدان نص، به مثابه منبعی برای صدور احکام شرعی قلمداد می‌شود و از این جهت مترادف با قیاس و رأی است:

در حوادث، مجتهد و قیاس‌کننده نباید از اجتهاد و قیاس بهره گیرند. هر حادثه‌ای که پیش آید از سوی [ائمه] صادقین (ع) درباره آن، نصی صادر شده است که براساس آن درباره آن حوادث حکم می‌شود و آن حکم به حوادث مشابه دیگر، قابل قیاس یا تعمیم نیست. احادیث صحیح منقول از امامان مؤید این مطلب هستند و این اعتقاد، تنها خاص امامیه است.^{۹۳}

سید مرتضی در کتاب الذریعة الی اصول الشریعة پس از بیان معنای لغوی اجتهاد، به معنای اصطلاحی آن اشاره می‌کند، که همان راه رسیدن یا استنباط احکام از منابع شرعی است. وی سپس در این زمینه می‌افزاید که بر این اساس، «پاره‌ای از فقیهان میان قیاس و اجتهاد تمایز می‌افکنند».^{۹۴} با این همه، وی در همان کتاب تصریح می‌کند که «امامیه عمل مستند به امور ظنی، رأی یا اجتهاد را جایز نمی‌شمارند».^{۹۵} سید مرتضی در کتاب الشافی فی الامامة نیز آشکارا بیان می‌دارد:

بطلان اجتهاد و قیاس در شریعت را بیان کرده‌ایم و نشان داده‌ایم که این دو بی‌حاصلند و علم یا ظن [معتبری] را در پی ندارند.^{۹۶}

همچنین شیخ طوسی در مقدمه کتاب عدة الاصول، در این باره می‌نویسد:

قیاس و اجتهاد نزد امامیه دلیل (شرعی) به شمار نمی‌آیند، بلکه استعمال آنها ممنوع شده است.^{۹۷}

سپس در باب صفات «مفتی و مستفتی» می‌افزاید:

[اهل سنت] معتقدند که [مفتی] باید به قیاس، اجتهاد، اخبار واحد، انواع علل و مقایس و نحوه اثبات امارات ظنی، آگاه و عالم باشد، که بطلان جمله آنها آشکار شد و گفتیم که اینها ادله شرعی به شمار نمی‌آیند.^{۹۸}

فضل بن حسن طبرسی (متوفای ۵۴۸هـ) در تفسیر مجمع البیان، در توضیح آیه «و داود و سلیمان إذ یحکمان فی الحرث»^{۹۹} می نویسد:

حکم ایشان از سر اجتهاد نبود، زیرا انبیا نمی توانند با تکیه بر اجتهاد حکم کنند. و نزد امامیه همین قول صحیح و معتبر باشد؛ زیرا پیامبر از طریق وحی قادر به تحصیل علم است، و بنابراین نباید با تکیه بر ظن، اجتهاد و یا قیاس حکم کند.^{۱۰۰}

همین برداشت از اجتهاد را نزد سعید بن هبة الله راوندی، یکی دیگر از فقیهان شیعه سده ششم، می یابیم. وی در ابتدای کتاب *فقه القرآن* پس از بیان بطلان قیاس در شریعت، می افزاید که اجتهاد نیز در شریعت باطل است. با این همه، وی میان اجتهاد به معنای برداشت شخصی به هنگام فقدان نص شرعی، و اجتهاد به معنای کوشش فقیه در جهت کشف حکم شرعی از منابع معتبر (کتاب و سنت) تمایز قائل شده است. به بیان دیگر، راوندی آشکارا میان اجتهاد به مثابه منبعی در تشریح - به هنگام فقدان نص شرعی - و اجتهاد به مثابه ابزار یا سازوکاری برای کشف حکم شرعی، تفکیک قائل شده و تنها قسم نخست را باطل شمرده است، اما درباره قسم دوم تصریح می کند که

این قسم را نمی توان قیاس یا اجتهاد نامید؛ زیرا حکم قیاس کننده یا مجتهد به نحوی مبتنی بر نص شرعی است و نباید استنباط آنها را گونه ای از قیاس یا اجتهاد به شمار آورد.^{۱۰۱}

ابن ادیس حلی (متوفای ۵۹۸هـ) نیز در کتاب *السرائر* در مسئله «تعارض بینة» به نامعتبر بودن قیاس، استحسان و اجتهاد در مذهب شیعه امامی تصریح می کند.^{۱۰۲} بر پایه گزارش فشرده ای که بیان شد، می توان نتیجه گرفت که واژه «اجتهاد» دست کم تا پایان قرن هفتم، در ذهنیت شیعیان معنایی منفی را القا می کرد.

اشاره شد که شیعیان و در صدر آنان، امامان شیعه از همان آغاز با طرح و یا مشروعیت بخشیدن به منبعی با نام اجتهاد، به مخالفت برخاستند و به شدت آن را مورد انتقاد قرار دادند. با این همه، گزارش فوق علاوه بر نشان دادن اجماع شیعیان، تفاوت های آنان را در گونه برداشتی که از اجتهاد داشته اند، نیز منعکس می کند؛ بدین معنا که طبق تعریفی که، به عنوان مثال، سید مرتضی یا قطب راوندی از اجتهاد ارائه داده بودند، آشکارا میان دو گونه اجتهاد، تفکیک شده است؛

اجتهادی که مترادف با رأی و به مثابه منبعی مستقل در تشریح است، و اجتهادی که به معنای شیوه استنباط احکام از منابع معتبر شرعی (کتاب و سنت) است. بی جهت نیست که سید مرتضی پس از بیان معنای لغوی واژه اجتهاد، به پاره‌ای از فقیهان استناد می‌کند که میان «قیاس» و «اجتهاد» تمایز نهاده‌اند.

در مقابل این طرز تلقی، برداشت دیگری وجود دارد که به طور کلی با هرگونه اجتهاد یا واژه‌های مترادف با آن مخالف می‌ورزد و کاربرد آن را در قلمرو شریعت، ممنوع می‌شمرد. دوگونه برداشت فوق، نشانگر وجود دوگونه گرایش فکری در دل مذهب تشیع است. به بیان دیگر، شیعه مانند اهل سنت از همان دوره‌های نخستین، شاهد دو گرایش نیرومند بود که هر یک برداشت یا تصور خاصی از وحی و آموزه‌های وحیانی داشت و بر پایه آن، نقش و وظایف خاصی را برای عقل بشری قائل می‌شد: نخست، گرایش اهل حدیث که بیشتر در شهر قم حضور و فعالیت داشت. پایبندی شدید به کتاب و سنت ماثور از امامان، نامعتبر شمردن مباحث کلامی^{۱۰۳} و نفی غلو از ساحت امامان^{۱۰۴} از مشخصه‌های عمده این گرایش محسوب می‌شود.

دوم، گرایش کلامی که به طور عمده در مکتب کلامی بغداد خلاصه می‌شد و شاخص‌ترین افراد این مکتب، شیخ مفید و سید مرتضی بودند؛ آنان کوشیدند تا با مدد جستن از آموزه‌های مکتب معتزلی، تفسیری عقلانی از مذهب شیعه ارائه دهند، تا آنجا که سید مرتضی زیر نظر برخی از مشاهیر معتزله، از جمله عبدالجبار معتزلی، ابواسحاق نصیبی و محمد بن عمران مرزبانی به کسب علم پرداخت^{۱۰۵} و روشهای آنان را در تنظیم اصول اعتقادی شیعه به کار بست. او همچنین مباحث اصول فقه اهل سنت را رسماً وارد مباحث فقه شیعه کرد. وی با گرایش اهل حدیث نیز به مقابله پرداخت و در این زمینه در بسیاری از روایات واحد، خدشه وارد کرد.

سید مرتضی در رساله‌های الردّ علی اصحاب اهل العدد، جواب المسائل الطبریّه و فی ابطال العمل باخبار الاحاد به نقد آموزه‌های حدیث‌گرایان پرداخته است. به عنوان مثال، وی در رساله نخست، پس از بیان مدعای اهل حدیث بویژه شیخ صدوق^{۱۰۶} در این که ایام ماه رمضان کمتر از سی روز نتواند بود، و پس از ذکر پاره‌ای از احادیث که مورد استناد اهل حدیث قرار گرفته است، به نقد دیدگاه آنان می‌پردازد و رأی آنان را در اصول و فروع به سبب قصور فهم، نامعتبر و برکنار از هرگونه اجتهاد یا تأمل می‌شمرد.^{۱۰۷}

وی در جای دیگری از همان نوشته، پس از ذکر حدیثی منقول از شیخ صدوق، آن را مجعول

و ساخته و پرداخته حدیث گرایان معرفی می کند و سپس می افزاید:

ما در نوشته های متعددی این نکته را بیان کرده ایم که خبر واحد یقین آور نیست و حتی اگر روایان معتبری آن را نقل کنند، نمی توان آن را صحیح دانست... تا آنجا که پاره ای از اصحاب ما معتقدند که عمل برطبق مقتضای خبر واحد جایز نیست و حتی نمی توان عقلاً به حکم آن تعبد ورزید.^{۱۰۸}

جای شگفتی نیست که محدثان شیعه به نقد اندیشه های وی روی آورند؛ برای مثال، سید رضی الدین بن طاووس (متوفای ۶۶۴هـ) سید مرتضی را به سبب دلمشغولی به مباحث کلامی و عدول از سنت سلف صالح سخت مورد انتقاد قرار داده است.^{۱۰۹}

اما به رغم گرایشهای عقلی، شیخ مفید و سید مرتضی، چنانکه بیان شد، هرگونه رأی و اجتهاد و قیاس را منکر شدند و آنها را باطل دانستند و در مقابل، بر اهمیت و

برتری «نص» همت گماشتند. مفید مدعای متکلمان معتزلی را در مشروعیت بخشیدن به اجتهاد، به باد انتقاد می‌گیرد؛ زیرا آنان این حدیث مشهور منقول از امام علی را که «رسول خدا هزار باب علم به من آموخت که از هر باب آن، هزار باب دیگر بر من گشوده شد»، مترادف با قیاس یا اجتهاد شمرده‌اند. شیخ مفید چنین تأویلی را کاملاً بی‌اساس، تأویلگران را مشتی جاهل^{۱۱۰}، و کتاب و سنت را بیانگر تمام احکام می‌شمارد^{۱۱۱}.

این دوگانه اندیشی نزد سید مرتضی، در قیاس با شیخ مفید بارزتر است؛ یعنی از یک سو او را می‌توان پایه‌گذار اجتهاد نامید، اما از سوی دیگر - چنانکه دیدیم - در عرصه شریعت، هرگونه استنباط عقلی را رد و ابطال می‌کند.

نویسنده کتاب *الفکر السلفی* ... همین تعارض را در مورد شیخ طوسی صادق می‌یابد^{۱۱۲}، ولی با این همه، خاطر نشان می‌کند که شیخ طوسی در زمینه دخالت دادن استنباطهای نظری در قلمرو تشریح، با احتیاط بیشتری گام برمی‌دارد و می‌کوشد تا با تأکید بیشتر بر نص در مقابل عقل، ناسازگی پیش را سامان دهد^{۱۱۳}.

به نظر می‌رسد که این تعارض یا دوگانه اندیشی نه با منش فکری سید مرتضی یا شیخ طوسی پیوند دارد، و نه با تعارض مکتب «قم» و مکتب کلامی «بغداد» و اعتبار یا انکار اجتهاد؛ بلکه اساس معضل در گونه برداشتی است که عموم شیعیان درباره جایگاه و نقش «امام معصوم» پرورده‌اند. اگر امام نه تنها حافظ شریعت، بلکه بیانگر آن نیز باشد و اگر دانش امام معصوم «همانند دانش پیامبر از سرچشمه الهی و بنابراین خطاناپذیر»^{۱۱۴} باشد و اگر در تمام احکام باید به وی رجوع کرد، دیگر چه مجال برای اجتهاد - حتی به معنای اصطلاحی آن - باقی خواهد ماند؟!

علاوه بر این، باید به یاد آورد که مشروعیت امام یکسره مبتنی بر نص است و شیعیان عموماً انکار امامت علی (ع) از سوی جمهور مسلمانان را به منزله نخستین عدول از نص می‌شمارند. بنابراین، فقیهان همواره بیم آن داشتند که گشودن باب رأی و اجتهاد، به انکار و نفی نص و در نتیجه بطلان امامت بینجامد. در این زمینه کافی است به کتاب *الشافی فی الامامة سید مرتضی*، نظری اجمالی بیفکنیم؛ به زودی متوجه خواهیم شد که اگرچه نویسنده تمام تلاش خود را به کار گرفته است تا اعتقادات شیعه را صبغه ای عقلانی ببخشد، از سوی دیگر پیوسته بیم آن داشته است که چنین عقلانیتی به بنیاد «امامت» آسیب وارد کند. به طوری که وی با اندک احساس خطری در این باب، به ناگاه لحن استدلالش صورت دیگری به خود می‌گیرد و بر تمام گونه‌های «رأی»،

«قیاس» و «اجتهاد» خط بطلان می کشد.

بر این پایه است که فقیهان شیعه قائل به تخطئه در اجتهادند و حکم خداوند در باب هر مسئله ای را «واحد» می شمارند، که به تبع اختلاف آراء مجتهدان، تغییر نمی یابد^{۱۱۵}؛ زیرا علم امام را گونه ای از اجتهاد (مبتنی بر ظن) نمی دانند، بلکه عین یقین می شمارند و حتی معتقدند که در باب آن دسته از مسائلی که از جانب وحی یا پیامبر حکمی برایشان صادر نشده است، علم و بیان امام، گونه ای از «الهام» است، نه اجتهاد مبتنی بر استدلالهای نظری.^{۱۱۶} طبیعی است که در این وضعیت، فقیهان شیعه به تعارض یا دوگانه اندیشی دچار شوند.

در هر حال در فقه شیعه، واژه اجتهاد تا اواخر قرن ششم بر معنایی منفی دلالت می کرد، اما رفته رفته با پیشرفت قابل توجهی که در پژوهشهای فقهی به دست آمد، واژه مذکور از معنای اولیه اش جدا شده، معنای تازه ای به دست آورد.

محمدباقر صدر بر آن است که کتاب معارج الاصول نوشته محقق حلی (متوفای ۶۷۶هـ) قدیمی ترین نوشته ای است که تحول معنایی مذکور را منعکس کرده است.^{۱۱۷} محقق حلی در فصلی از کتاب مذکور با عنوان «ماهیت اجتهاد» می گوید:

اجتهاد در عرف فقها به معنای بذل جهد در استنباط احکام شرعی است و به این اعتبار، استنباط احکام از ادله شرعی، اجتهاد نامیده می شود؛ زیرا مبتنی بر اعتبارات نظری ای است که غالباً از ظواهر نصوص به دست نمی آیند؛ خواه این دلیل قیاس باشد و یا غیر قیاس. بدین ترتیب، قیاس نیز یکی از اقسام اجتهاد خواهد بود.

اگر اشکال شود که در این صورت، امامیه نیز در زمره اهل اجتهاد قرار می گیرد، در پاسخ می گوئیم که واقعیت امر همین است، اما این سخن ایهام دارد. از این حیث که قیاس نیز در شمار اقسام اجتهاد است؛ بنابراین، اگر قیاس استثنا شود ما نیز در تحصیل احکام از منابع نظری، اهل اجتهاد هستیم.^{۱۱۸}

عبارت فوق به وضوح، نشان می دهد که واژه اجتهاد همچنان در ذهنیت شیعه، معنای اولیه آن را تداعی می کند و معترض از این که فقیهان امامیه، مجتهد خوانده شوند، اکراه دارد.^{۱۱۹} تحولات سیاسی در قرن هفتم و هشتم به تثبیت موقعیت فقیهان شیعه انجامید و آنان به عنوان نمایان امام غایب(ع) معرفی شدند که وظیفه استنباط و بیان احکام شرعی بر دوش آنان نهاده شده

است؛ تا آنجا که محقق علی بن عبدالعالی کرکی (متوفای ۹۴۰هـ) فقیه مبسوط الید حکومت صفوی، به رغم این که اجتهاد مترادف با رأی و قیاس و استحسان را باطل می‌شمارد^{۱۲۰}، از ضرورت فتح باب اجتهاد سخن به میان می‌آورد.^{۱۲۱}

ظهور مکتب اخباریگری در قرن یازدهم و انتقاد گزنده‌ای که اخباریان از گرایشهای عقلانی داشتند، اجتهاد و حدود معنایی آن را وارد مرحله تازه‌ای کرد. اخباریها با تأکید بر نقش و اهمیت امام معصوم و ضرورت رجوع و اخذ از آنان در فهم و بیان احکام، سایر راههای استنباط احکام شرعی را مردود می‌شمردند؛ از جمله طریق اجتهاد را که تنها مشتمل بر پاره‌ای از اصول و استدلالهای نظری (ظنی) است و مفید قطع و یقین نیست. آنان برای ابطال اجتهاد کوشیدند تا معنای اصطلاحی آن را به معنای نخستین آن باز برند که چنانکه گفتیم مترادف با رأی و قیاس و استحسان است.^{۱۲۲} آنها در این زمینه نیز خاطر نشان می‌کنند که اجتهاد، بدعت اهل سنت است و شیعیان راستین از دیرباز، تنها به تعالیم امامان معصوم عمل می‌کردند.^{۱۲۳} اما برآمدن دوران غیبت، زمینه ساز وقوع انحراف در این جریان اصیل شد و پاره‌ای از شیعیان یا به سبب تأثیرپذیری از آموزه‌های فقیهان اهل سنت و یا در هر حال، با انگیزه دفاع از اصالت و استقلال تشیع و در پاسخ به این شبهه که شیعیان تنها مشتی راویان حدیثند که نه علم کلام مستقلی دارند و نه اصول فقه تدوین یافته‌ای، به تصنیف کتابهایی در کلام و اصول فقه روی آوردند،^{۱۲۴} و به مشروعیت اجتهاد قائل شدند.

اخباریها، محمد بن احمد بن جنید اسکافی و حسن بن ابی عقیل عمانی را در صدر این دسته قرار می‌دهند، که با مغفول نهادن روش و منش اصحاب راستین ائمه و پیروی از آموزه‌های معتزله، به علم کلام و اصول فقه روی آوردند؛ تا آنجا که ابن جنید به قیاس عمل کرد. پس از او، علامه حلی و شهید اول و دوم و محقق ثانی نیز از همین شیوه پیروی کردند و حتی در این زمینه مدعی شدند که بسیاری از روایات امامیه، از اصول برگرفته شده است.^{۱۲۵}

در صفحات پیشین بیان شد که پاره‌ای از شیعیان مدافع اجتهاد، وجود امامان را نه تنها مانعی بر سر راه تدوین مکتب فقهی شیعه نمی‌بینند، بلکه آن را عاملی مؤثر در شکل‌گیری اجتهاد می‌شمردند و در این زمینه به پاره‌ای از روایات استناد می‌کنند که در آنها امامان به صراحت، وظیفه خود را بیان اصول و قواعد کلی دانسته و استنتاج احکام جزئی را بر عهده پیروان خود گذارده‌اند.^{۱۲۶} اخباریها در نقد چنین دیدگاهی به تفسیر این گونه روایات پرداخته و به این نکته اشاره کرده‌اند که مجموع این روایات نه تنها مشروعیت بخش اجتهاد نیستند، بلکه درست برعکس، تأسیس

اصول را وظیفه انحصاری امامان معرفی می‌کنند؛ به گونه‌ای که هر اصلی مستند به کلام آنان نباشد، فاقد اعتبار و مشروعیت است و نمی‌توان بر آن تکیه کرد. ۱۲۷

از سوی دیگر، مفاد این روایات به معنای بنا کردن اجتهاد یا تاسیس اصول قواعد کلی نیست، بلکه مفاد آنها تنها جواز استخراج پاره‌ای از مصادیق جزئی از اصول کلی است؛ مانند اصل طهارت و یا اصل حلیت^{۱۲۸} و به بیان دقیق‌تر، چیزی مانند «اصول عملیه». بنابراین، احادیث مذکور بیش از هر چیز مؤید نظرگاه اخباریهاست؛ زیرا معنای آنها این است که

استنباط احکام نظری در توان رعیت نمی‌گنجد؛ بلکه وظیفه ما (امامان) است که

احکام الهی را در قالب قواعد کلی بیان کنیم و بر رعیت است که از آن قواعد

کلی، مصادیق جزئی را استخراج کنند. ۱۲۹

در هر حال، چالش میان طرفداران و منکران اجتهاد بر سر تحدید معنا و تبیین ماهیت اجتهاد سبب شد تا طرفداران آن (مجتهدان اصولی)، گزارشهای ماثور از علمای سلف را از نو بکاوند و به تصحیح آنها پردازند. یکی از همین گزارشها به ابن جنید، فقیه دوره‌های نخستین تشیع، اختصاص دارد که نخستین بار، شیخ مفید آن را مطرح نموده و چنان که ذکر شد او را به استفاده از قیاس در قلمرو تشریح متهم کرده است. علاوه بر این، شیخ مفید ابن جنید را به خاطر این که اعمال رأی را به امامان شیعه نسبت داده، سخت مورد انتقاد قرار می‌دهد. ۱۳۰

این گزارش - چنانکه بیان شد - بعدها دست مایه اخباریه، منتقدان سرسخت مجتهدان اصولی، قرار گرفت و آنها را به بدعت در دین و خروج از دایره مذهب تشیع متهم کردند. در مقابل، مجتهدان اصولی در مقام دفاع از خود ناگزیر شدند تا گزارش فوق را مورد بازنگری مجدد قرار دهند.

سید محمد مهدی بحر العلوم (متوفای ۱۲۱۲ هـ) شاگرد برجسته وحید بهبهانی، در شمار همین مجتهدان قرار دارد. وی در کتاب الفوائد الرجالیة پس از اشاره به سخنان شیخ مفید، این پرسش را مطرح می‌کند، که اگر بطلان قیاس از ضروریات مذهب امامیه است و احادیث متواتری از امامان نیز درباره منع کاربرد آن به دست ما رسیده است - به گونه‌ای که منکر آنها، مرتد شمرده می‌شود و دیگر نمی‌توان او را «ثقه» دانست - چگونه ابن جنید به رغم به کارگیری قیاس، این همه در میان فقیهان شیعه از اعتبار و اهمیت برخوردار است؟^{۱۳۱}

وی سپس می‌افزاید: اگر راوی این گزارش، فقیه آگاهی چون شیخ مفید نبود، به طور حتم

می توانستیم واژه قیاس را به «قیاس اولویت» و یا «منصوص العلة» تفسیر کنیم، که اگرچه همانند قیاس هستند، در زمره قیاس باطل قرار نمی گیرند. او در ادامه سخنان خود، در مقام ایجاد سازگاری میان گزارش منقول از شیخ مفید درباره ابن جنید و ارجح و اعتباری که وی نزد فقیهان شیعه دارد، به عنصر زمان و فاصله زمانی میان ما و دوره های اولیه اشاره می کند و در این زمینه خاطر نشان می کند که چه بسا به موجب همین فاصله زمانی، بسیاری از شواهد و قرائن موجود در آن دوره، از میان رفته باشد و دیگر نتوان مانند پیشینیان درباره معنای برخی از واژه ها نظر روشن و قاطعی ابراز کرد. و چه بسا «قیاس» در شمار این واژه ها باشد؛ زیرا طبق گفته سید مرتضی، برخی از محدثان معتبر امامیه چون فضل بن شاذان، یونس بن عبدالرحمان و دیگران نیز، «قیاس» را معتبر می شمردند و به مدلول آن عمل می کردند. ۱۳۲ همچنین شیخ صدوق در کتاب من لایحضره الفقیه در باب «میراث الابیون مع ولد الولد»، استعمال قیاس را به فضل بن شاذان نسبت می دهد. ۱۳۳

بدین ترتیب، روشن می شود که به کارگیری قیاس تنها به ابن جنید محدود نمی شود و برخی از بزرگان شیعه نیز به آن عمل می کرده اند؛ بنابراین نمی توان انکار قیاس را در زمره ضروریات مذهب شیعه قلمداد کرد.

همین حکم در باب نظریه عمل به رأی از سوی امامان شیعه نیز صدق می کند؛ یعنی چه بسا در آن دوره چنین امری امکان پذیر بوده است. بحر العلوم سپس به گفته جد خود، سید محمد طباطبایی، در کتاب تحفة الغری استناد می کند که به نقل از شهید ثانی، حصول ایمان را تنها مشروط به تصدیق امامت ائمه و اعتقاد به وجوب اطاعت از آنها دانسته است، بدون این که عصمت آنان را باور داشته باشد. در این زمینه، شهید ثانی مدعی است که بسیاری از روایان عالی مقام شیعه نیز چنین بوده اند؛ یعنی امامان را تنها عالمانی پرهیزگار می شمردند که به امر خداوند، اطاعت از آنها واجب است، بدون این که به عصمت آنان اعتقادی داشته باشند؛ با این حال، امامان روایان مذکور را با ایمان و عادل می شمردند. ۱۳۴ بحر العلوم دست آخر نتیجه می گیرد که روشن می شود که در گذشته، کاربرد قیاس به منزله خطای در مسائل فرعی است که مرتکب آن معذور بود و به منزله خروج از دین تلقی نمی شد. ۱۳۵

یکی دیگر از کسانی که تلاش کرده است تا گزارش شیخ مفید درباره ابن جنید را از نو بکاود و برداشت جدیدی از آن ارائه دهد، سید علی سیستانی از فقیهان معاصر است، که شرح نظریه خود را در کتاب الرافد فی علم الاصول، آورده است. وی به این نکته اشاره می کند که اگرچه به ابن جنید،

عمل به قیاس نسبت داده شده است، چه بسا قیاس به معنای رایج امروزی آن مراد نباشد، بلکه مقصود از آن، موافقت محتوایی با کتاب و سنت باشد. چنانکه می‌دانیم، غالب عالمان اصول در مقام ترجیح میان روایات مختلف، احادیث دال بر وجوب عرضه حدیث بر کتاب و سنت را به موافقت یا مخالفت نصی معنا کرده‌اند. اما با دقت بیشتر درمی‌یابیم که مراد واقعی آنان، موافقت یا مخالفت محتوایی است؛ یعنی مضمون حدیث باید با مبانی اسلامی مستفاد از کتاب و سنت سازگار باشد و این همان چیزی است که عالمان حدیث آن را نقد درونی احادیث خوانده‌اند. و در روایات منقول از ائمه (ع) نیز از آن به «قیاس» تعبیر می‌شود. ۱۳۶

سیستانی سپس نتیجه می‌گیرد که شاید نسبت دادن قیاس به ابن جنید از این جهت باشد که وی در زمره فقیهانی بود که هر حدیثی را به سادگی نمی‌پذیرفت و تنها پس از بررسی دقیق محتوای آن (نقد درونی حدیث) بر آن صحه می‌نهاد. یعنی درست نقطه مقابل محدثان که هر حدیثی را قطعی الصدور می‌شمردند، بدون این که با معیار توافق محتوایی با کتاب و سنت آن را بسنجند. وی در این زمینه به کتاب کشف القناع اسدالله تستری اشاره می‌کند که در آن، نظر ابو جعفر محمد بن قبه رازی، متکلم سرشناس شیعه، را بیان کرده است. ابن قبه معتقد است که وجود این همه اختلاف در مذهب شیعه محصول راویان دروغ‌پردازی است که پیوسته دست به جعل احادیث می‌زدند و شیعیان گذشته نیز از آنجا که اهل نظر یا رأی نبوده، تنها مؤمنانی ساده و بی‌آلایش بودند که به هر کس اطمینان می‌کردند روایتش را می‌پذیرفتند و آن را نقل می‌کردند؛ از این روست که زرارة بن اعین، جمیل بن دراج، عبدالله بن بکیر و یونس بن عبدالرحمان ۱۳۷ - که در پذیرش احادیث سخت‌گیر بودند و پس از ملاحظه بسیار، حدیثی را معتبر می‌شمردند - در میان این شیعیان راست‌گیش ساده‌اندیش، به اعمال قیاس یا رأی متهم شدند. ۱۳۸

مفهوم عقل در قلمرو فقه شیعه

الف) نظریه مجتهدان اصولی

در مکتب فقهی شیعه علاوه بر کتاب، سنت و اجماع، عقل نیز یکی از منابع مستقل قانون‌گذاری معرفی شده است. در اینجا مراد از «عقل» مجموعه احکام قطعی نظری و عملی است. این دیدگاه به شدت متأثر از آموزه‌های «معتزله» است؛ چرا که عقل نزد آنان از منزلتی رفیع

برخوردار است؛ برخلاف «اشاعره» که در امور شرعی، «عقل» را فاقد اعتبار و تابعی از شرع می‌دانند. در مکتبهای چون غرایبه، بایبه و اسماعیلیه که غالباً گرایشی باطنی دارند، احکام عقلی نیز به دیده احترام نگریسته نمی‌شود؛ زیرا آنان به طور کلی سرسپرده شیخ و مرشدند، و اوست که بر پایه یک دسته معارف باطنی «تأویل» حق را از باطل می‌نمایاند و در این مقام، عقل یکسره عاجز است و نمی‌تواند راهبر باشد. بر این پایه، خواه در حوزه اصول و خواه در قلمرو فروع دین، اسماعیلیه «اجتهاد» را جایز نمی‌شمرد. ۱۳۹

به لحاظ تاریخی، در میان فقیهان شیعه دوره‌های نخست، سخن روشن و در عین حال دقیقی در باب عقل، به مثابه منبعی در قانون‌گذاری، به میان نیامده است. بی‌گمان، قدیمی‌ترین متنی که در این باب از فقیهان شیعی به دست آمده است کتاب التذکره باصول الفقه^{۱۴۰} اثر محمد بن محمد بن النعمان بغدادی، شیخ مفید، است که در حقیقت، رساله کوچکی است در باب اصول فقه. او در آغاز این رساله منابع اصلی احکام شرعی را سه چیز معرفی می‌کند: ۱. کتاب ۲. سنت ۳. روایات منقول از امامان، و سپس می‌افزاید که راههایی که ما را به این سه منبع راهبری می‌کند نیز سه چیز است: ۱. زبان ۲. سنت ۳. عقل. ۱۴۱

شیخ مفید در این گفته به طور مشخص، عقل را در مرتبه کتاب و سنت قرار نمی‌دهد، بلکه وظیفه اساسی آن را فهم نصوص شرعی می‌داند.

وی در کتاب اوائل المقالات برداشت خود را از عقل به گونه‌ای دقیق‌تر بیان می‌کند:

شیعه بر این امر اتفاق نظر دارند که عقل در دانش و نتایج برآمده از آن بر نقل (سمع) استوار است و از نقل که مرشد و راهنمای عاقل در نحوه استدلال است، بی‌نیاز نیست و وجود پیامبر در آغاز تکلیف ضروری است. اهل حدیث نیز در این زمینه با شیعه همراهی‌اند. اما معتزله، خوارج و زیدیه، خلاف آن را باور دارند و مدعی‌اند که عقول، مستقل از نقل و در زمره امور توقیفیه هستند. ۱۴۲

شیخ مفید در نخستین رساله‌ای که در باب غیبت نوشته است، به روشنی بیان می‌دارد که مراد وی از عقل، منبع مستقل در تشریح و همسنگ کتاب و سنت نیست، بلکه حکم در مورد اموری است که در آنها نص شرعی یا حضور امام در میان نباشد. وی در این زمینه، سخن خود را به شیوه‌ای جدلی و با طرح پرسش معترضی می‌آغازد که: مکلف در غیاب امام و عدم دسترسی به وی، چگونه باید عمل کند و در حوادثی که حکم آنها معلوم نیست و همچنین برای حل نزاعهای

شخصی خود به چه کسی باید رجوع کند؟ بویژه آن که بدانیم اساساً علت نصب امام، بیان چنین احکام و حل چنین نزاعهایی است.

شیخ مفید در پاسخ این مدعی، با اشاره به این نکته که غیبت امام امری اختیاری نبوده، بلکه از سر تقیه صورت گرفته است، وظیفه مکلف را در حوادث واقعه، رجوع و پرسش از عالمان شیعه معرفی می‌کند و اگر اینان نیز در دسترس نباشند، باید به حکم عقل عمل کنند؛ زیرا اگر خداوند اراده می‌کرد به یقین درباره آن حادثه، حکمی را نازل یا بیان می‌کرد. ۱۴۳

اما مراد از حکم عقل چیست؟ شیخ مفید اندکی بعد توضیح می‌دهد که مراد از آن «اصالت اباحه» است؛ یعنی اگر در باب مسئله ای نصی وجود ندارد، حکم آن اباحه خواهد بود، مگر این که دلیلی نقلی آن را منع کند.

وی سپس می‌افزاید که آنچه گفتیم هنگامی معتبر است و می‌تواند مورد استناد مکلف قرار گیرد که امام حاضر نباشد؛ زیرا در غیر این صورت، ضروری است که به او رجوع کند و طبق حکم وی عمل نماید. از این جهت، شیعه با جمهور اهل سنت همراهند؛ زیرا آنان نیز معتقدند که پس از پیامبر در مورد حوادث واقعه، اگر نصی وجود نداشته باشد، باید به مقتضای اجتهاد عمل کرد. اما در حضور پیامبر نمی‌توان به اجتهاد و یا رای تمسک کرد. ۱۴۴

شیخ مفید در کتاب تصحیح الاعتقاد در باب اصالت اباحه توضیح بیشتری ارائه می‌دهد و با بیان گفتار شیخ صدوق در این باره که اصل در اشیاء، اباحه است، می‌گوید:

حکم عقل در مورد اشیاء بردو گونه است: قسم اول، اموری که عقل به تنهایی قادر به درک قبح آنهاست و آن چیزی است که عقل قبیحش شمرده [و از انجام آن] نهی می‌کند؛ مانند ظلم... قسم دوم، اموری که عقل به تنهایی نمی‌تواند به منع یا اباحه آنها حکم کند و این در باب مسائلی است که گاه متضمن مفسده اند و گاه مصلحتی را در پی دارند. این قسم ویژه عادات شرعی است که نسخ پذیر و در معرض تغییرند. اما پس از استقرار و استوار شدن شرایع، حکم بدین صورت خواهد بود که هر چیزی که نصی در منع آن صادر نشده باشد، باید آن را مباح شمرده؛ زیرا شرایع تمام احکام را بیان کرده اند و همچنین حدود امور ممنوع را مشخص کرده اند؛ بنابراین لازم می‌آید که ماسوای آنها غیر محذور باشد. ۱۴۵

به عبارت دیگر، عقل از طریق عدم ورود نص شرعی در باب پاره ای از اشیاء، مباح بودن آنها

را تنها «کشف» می‌کند، نه این که خود به گونه‌ای مستقل، چنین حکمی را «جعل» کند؛ زیرا عقل قادر نیست اشیائی را مباح شمارد که ممکن است شرع به اباحه آنها حکم کند.

وی همین حکم را در باب امور غیر مباح جاری می‌کند و می‌افزاید: «عقل هرگز جدا و منفک از نقل نیست.»^{۱۴۶}

شیخ مفید علت عدم استقلال عقل از شرع را چنین بیان می‌کند:

در قلمرو شریعت نه رویه‌ مشخصی وجود دارد و نه دلیلی عقلی یا حسی؛ زیرا نصوص [غالباً] امور مشابه به یکدیگر را حکمی متفاوت، و امور متفاوت را حکمی مشابه داده است و در این موارد، عقل توانایی رفع یا جعل حکمی را ندارد.^{۱۴۷}

در بحث تحول معنایی اجتهاد، ذکر این نکته به میان آمد که مکتب کلامی بغداد - که عمده‌ترین متفکران آن شیخ مفید و سید مرتضی بودند - کوشید تا آموزه‌های حدیث‌گرایان افراطی شیعه را که به ظواهر نصوص منقول از امامان، سخت پایبند بودند، به نقد کشد و با مدد گرفتن از اصول و تعالیم معتزله، تفسیری عقلانی از دین ارائه دهد. این مکتب، بسیاری از احادیث منقول از سوی ائمه را به سبب محتوای خردستیزشان یا تأویل کرده و یا در صحت صدور آنها از سوی امامان، تردید روا داشت.

شیخ مفید در این زمینه به روشنی بیان می‌کند که

خلاصه سخن این که، تمام احادیث منسوب به امامان درست نیست، بلکه احادیث بسیاری وجود دارد که به ناحق به آنان نسبت داده شده است.

او سپس نتیجه می‌گیرد که

اگر حدیثی نقل شد و آن را مخالف احکام عقل یافتیم باید آن را به کناری بنهیم؛ زیرا عقل به فساد آن حکم کرده است.^{۱۴۸}

با این همه، نباید مانند نویسنده کتاب قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، پنداشت که روش‌شناسی شیخ مفید که بعدها تحت عنوان مکتب اصولی بسط یافت، عقل را در مقام یکی از ادله احکام شرع تثبیت کرد و به مثابه یک قاعده کلی بر ملازمه بین عقل و شرع حکم نمود.^{۱۴۹}

با این که وی خود اذعان کرده است که

استفاده مفید از عقل بیشتر جنبه دفاعی دارد و به منظور نشان دادن این مطلب

است که میان مذاهب امامیه و یافته های عقل تعارضی نیست. ۱۵۰

نکته جالب توجه این که همین نویسنده در چند صفحه بعد، سخن پیشین خود را نقض

می کند و به صراحت بیان می دارد:

روشن است که عقل در روش شناسی شیخ مفید، منبع مستقل نیست، بلکه نقش

آن در کنار زبان شناسی، ارزیابی و توضیح محتوای منابع یا اصول سه گانه

است. ۱۵۱

هر چند نویسنده محترم، به حق، خاطر نشان می کند که

تاملات گذشته در آثار شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی حضور بارز عقل

در منهج اجتهاد را نشان می دهد. ۱۵۲

اما به نظر می رسد که وی آشکارا میان دو گونه معنا از عقل، خلط کرده است؛ «عقل به مثابه

منبعی مستقل در تشریح»، و «روش شناسی عقلی»؛ چرا که ظاهراً مسئله مورد بحث مربوط به

قسم اول باشد، نه قسم دوم.

نکته دیگر این که نویسنده کتاب مذکور در بحث از مفهوم «عقل» به این مطلب اشاره می کند

که «عقل، در دوره میانه در دو مفهوم متفاوت به کار رفته است؛ یکی تعریف عقل به مثابه یکی از

ادله شرعی و دلیلی مستقل و متمایز از کتاب و سنت، و دیگری دلیل عقل به عنوان پاره ای اصول

عملی؛ نظیر برائت و استصحاب و غیره که مورد استفاده عملی است. این دو مفهوم از دلیل عقل یا

حکم عقل نزد متقدمین همواره با نوعی خلط و درهم شدگی همراه بوده است». ۱۵۳ اما به نظر

می رسد که از نظر علمی چنین سخنی درست نباشد؛ زیرا معنای نخستین عقل (به مثابه منبع

مستقلی در تشریح) که نویسنده به آن اشاره کرده است، تنها زائیده دوران متأخر است و پیشینیان از

واژه «عقل» تنها یک معنا را مراد کرده اند، که همان اصول عملی، نظیر برائت و استصحاب است.

در هر حال، بر پایه سخنان شیخ مفید می توان نتیجه گرفت که اولاً، عقل منبعی مستقل در

ردیف کتاب و سنت نیست (چنانکه اشاره شد، چنین بحثی اساساً در آن دوران مطرح نبوده

است)؛ ثانیاً، حکم عقل تنها در زمان نبود امام معصوم (فقدان نص) اعتبار دارد، اما در زمان

حضور امام، به کلی بی اعتبار است و مکلف تنها باید به او رجوع کند؛ و ثالثاً، مراد از «حکم

عقل» یا احکام ضروری عقل است، مانند وجوب شکر مُنعم یا قبح ظلم؛ و یا مجموعه ای از

اصول عملی است، مانند «اصالة الاباحة عند فقدان النص».

پس از مفید، شاگردش سید مرتضی به بیان نقش و جایگاه عقل در قلمرو تشریح پرداخت. وی در آغاز رساله جوابات المسائل الطرابلسیات الثالثة، ضرورت وجود امام در هر زمان برای حفظ شریعت و اجرای حدود الهی را مطرح می‌کند. سپس در باب نحوه شناخت آن دسته از احکام شرعی که نصی در باب آنها وارد نشده است، به این نکته اشاره می‌کند که تمام احکام شرعی، به اجمال یا به تفصیل، دارای دلیل هستند:

اگر کسی [در مقام اعتراض] بگوید که این ادعای شما سخنی گزاف باشد؛ زیرا می‌دانیم که حوادث به سبب آن که نامتناهی اند، احکام آنها نیز باید نامتناهی باشد. در حالی که می‌دانیم که نصوص قرآن محدود و متناهی است و غالب روایاتی که شما از امامان نقل می‌کنید، خبر واحد هستند که مستلزم علم نیز نیستند؛ بویژه این که طبق نظر شما عمل، باید تابع علم باشد نه ظن. حتی پاره‌ای از شما پا را از این نیز فراتر نهاده، هرگونه تعبد به خبر واحد را از سوی خداوند عقلاً محال دانسته است. اگر این روایات [منقول از امامان] متواتر باشند شمار آنها اندک و طبعاً محدود خواهد بود؛ بنابراین چگونه می‌توان از طریق آنها، حکم حوادث نامحدود را شناخت؟!

ما در پاسخ گوئیم اگرچه نصوص قرآن متناهی اند، با این همه می‌توانند بیانگر حوادث نامتناهی باشند. حدیث منقول از امام علی (ع) که فرمود رسول خدا هزار باب علم به من آموخت که از هر باب آن هزار باب دیگر بر من گشوده شد، ناظر به همین مطلب است؛ بنابراین، حکم هر حادثه‌ای به اجمال یا به تفصیل، یا مستفاد از نصوص قرآنی است، یا مبتنی بر خبر متواتر است - که مستلزم علم است، گو این که در قلمرو شریعت وجود چنین احادیثی نادر است - و یا بر اجماع شیعه امامیه استوار است. حال اگر فرض شود که در باب حادثه‌ای مشخص، منابع سه‌گانه فوق فاقد حکم لازم باشند، باید به حکم اصل در عقل رجوع کرد، که در چنین وضعیتی حکم الله خواهد بود. در رساله جواب مسائل الحلبیات در این زمینه به تفصیل سخن گفته ایم. ۱۵۴

همچنین سید مرتضی در جوابات المسائل الموصلیات الثالثة، در پاسخ به این پرسش که

دربارهٔ حوادثی که فاقد نص شرعی هستند، شیعیان چگونه عمل می‌کنند و برای بیان حکم آنها چه روشی را برمی‌گزینند، بیان می‌دارد که اساساً تمام حوادث دارای حکم شرعی اند؛ که یا از طریق اجماع شیعه - که قطعاً مستلزم دخول امام در میان آراء آنان است - بیان و اثبات می‌شوند، و یا از طریق نصوص کتاب و سنت. با این همه، در باب حوادثی که بنا بر فرض، نه اجماعی در باب آنها تحقق یافته است و نه نص شرعی وجود دارد، باید به مقتضای حکم عقل عمل کرد. ۱۵۵

وی در نوشته‌ای دیگر، طریق شناخت احکام را «اجماع» معرفی می‌کند؛ زیرا به نظر وی موجب علم است. اما به هنگام فقدان نص، باید یا به حکم اصل در عقل رجوع کرد و یا با استفاده از روش «سبر و تقسیم» و گزینش یک وجه ابطال وجوه محتمل دیگر در مسئله، به شناخت حکم واقعی نایل آمد. سید مرتضی اما، تصریح می‌کند که تنها به هنگام فقدان اجماع یا نص است که می‌توان به مقتضای این دو شیوه عمل کرد. ۱۵۶

بر پایهٔ سخنان فوق می‌توان نتیجه گرفت که «عقل» در نظر سید مرتضی نه تنها همسنگ کتاب و سنت نیست، بلکه تنها به هنگام فقدان اجماع یا نص، می‌توان به آن رجوع کرد. از سوی دیگر - چنانکه گفته شد - عقل در اینجا نیز به پاره‌ای از اصول لفظی یا عملی، مانند «اصل اباحه»، فروکاسته شده است.

همچنین شیخ طوسی در کتاب *عدة الاصول*، آنجا که به بیان دلیل عقلی می‌پردازد، آن را در زمرهٔ منابع قانون‌گذاری ذکر نمی‌کند، بلکه پس از تقسیم علم به ضروری (مانند وجوب ردّ و دیعه، شکر منعم و قبح ظلم) و نظری و تقسیم آن به عقلی و نقلی، عقل را طریق شناخت نقل می‌شمرد. ۱۵۷
بر این پایه، می‌توان گفت که «شیخ طوسی عقل را در شناخت احکام شرعی، منبعی مستقل نمی‌داند، بلکه آن را تنها راهی برای شناخت منابع و ادلهٔ شرعی معرفی می‌کند، نه این که خود دلیل مستقلی باشد». ۱۵۸

حمزه بن علی بن زهره حلبی (متوفای ۵۸۵هـ) نیز در کتاب *غنیة النزوع الی علمی الاصول والفروع*، پس از بیان این مطلب که تنها راه شناخت اوامر و نواهی الهی «نصوص شرعی» است، دربارهٔ احکامی که می‌توان از طریق عقل آنها را شناخت، به اعتبار و مشروعیت عقل حکم می‌کند و آن را به منزلهٔ قول معصوم می‌شمارد.

وی سپس در مقام پاسخ به این اشکال که با بودن شرع چه نیازی به دلیل عقل است،

می‌گوید:

توارد ادله بر امری واحد، فاقد اشکال است؛ چنانکه در باب اثبات قدم و وحدانیت خداوند نیز دلایل زیادی وجود دارد، اما استناد به پاره‌ای از آنها سبب بطلان دلایل دیگر نمی‌شود؛ در اینجا نیز باید گفت که اگر برای شناخت احکام شرعی راه عقلی وجود داشته باشد، شخص معصوم می‌تواند بیان آن را به ما [=عقل] واگذارد. ۱۵۹

پاره‌ای از پژوهشگران از جمله رشدی علیان در کتاب *العقل عند الشيعة الامامية* معتقدند که نخستین کسی که پس از کتاب، سنت و اجماع، دلیل عقل را به مثابه منبعی مستقل در قانون‌گذاری معرفی می‌کند، محمد بن ادریس حلی (متوفای ۵۹۸ هـ) است. وی در کتاب *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی* می‌گوید که محققان برآنند که در صورت فقدان کتاب، سنت و اجماع، برای کشف و بیان حکم شرعی باید به دلیل عقل تمسک جست. ۱۶۰

استدلال فوق نشان می‌دهد که مراد ابن ادریس از دلیل عقل - به رغم این که توضیح دقیقی در این باره نمی‌دهد - «اصل برائت» است، که همان نفی حکم در صورت فقدان نص می‌باشد؛ و از این حیث با رأی غزالی در *المستصفی* ۱۶۱ مطابقت دارد.

پس از وی، ابوالقاسم جعفر بن حسن، معروف به محقق حلی (متوفای ۶۷۷ هـ) در کتاب *المعتبر فی شرح المختصر*، منابع معتبر قانون‌گذاری در فقه شیعه را پنج قسم برمی‌شمرد: (۱) کتاب، (۲) سنت، (۳) اجماع، (۴) دلیل عقل و (۵) استصحاب.

سپس دلیل عقل را به دو قسم تقسیم می‌کند: نخست، حکمی که عقل با استفاده از دلالت لفظی آن را استنباط می‌کند، مانند قیاس اولویت و ...؛ و دیگری، حکمی که عقل به گونه‌ای مستقل آن را درک می‌کند، مانند قبح ظلم و کذب، و وجوب رد امانت. ۱۶۲

محقق حلی سپس به بیان دلیل استصحاب و اقسام سه‌گانه آن می‌پردازد که عبارتند از:

۱. برائت اصلی؛ ۲. فقدان دلیل بر چیزی مستلزم مباح بودن آن است؛ و ۳. استصحاب دلیل شرعی.

نکته جالب توجه این که محقق حلی، برخلاف ابن ادریس، میان «دلیل عقل» و «استصحاب» تمایز می‌افکند، ولی بیان نمی‌کند که مراد وی از «دلیل عقل» در مقابل «کتاب» و «سنت» چیست و چه ویژگی‌هایی دارد. در این زمینه تنها به بیان پاره‌ای از مطالب می‌پردازد که هیچ‌گونه پیوندی با معنای عقل مورد نظر ندارد، بلکه یا مربوط به وضع و دلالت لفظی است و یا مربوط به پاره‌ای از مستقلات عقلی. ۱۶۳

حسن بن یوسف بن مطهر، مشهور به علامه حلی (متوفای ۷۲۶ هـ) در کتاب *اجوبة المسائل المنهائية*

بیان می‌کند که در مذهب امامیه، ادله احکام تنها از طریق کتاب، سنت (متواتر و احاد)، اجماع، دلیل عقل (مانند برائت)، استصحاب و احتیاط، استنباط می‌شود. ۱۶۴ با این همه، وی در کتاب تهذیب الاصول به طور مستقل به دلیل عقل نمی‌پردازد و تنها در مقصد یازدهم از کتاب مزبور، در بحث از شرایط مجتهد، شناخت ادله عقل، مانند برائت و استصحاب، را از جمله وظایف مجتهد برمی‌شمارد. ۱۶۵

پس از وی، محمد بن مکی عاملی، معروف به شهید اول (متوفای ۷۸۶هـ) در کتاب القواعد والفوائد^{۱۶۶} و نیز در مقدمه کتاب ذکر الشیعة فی احکام الشریعة^{۱۶۷} با بیان منابع چهارگانه فقه شیعه به ذکر اقسام دلیل عقل می‌پردازد و سخن پیشین محقق حلی را تکرار می‌کند و بسط می‌دهد؛ تنها با این تفاوت که وی اولاً، استصحاب را نه دلیلی مستقل، بلکه در زمره اقسام دلیل عقل می‌گنجاند و ثانیاً، دو مبحث اصولی را (مقدمه واجب و وجوب شیء مستلزم نهی از ضد آن) در بحث دلیل عقل جای می‌دهد. با این همه، شهید اول نیز مانند محقق حلی عقل را منبع مستقلی در تشریح قلمداد نمی‌کند.

زین الدین بن علی العاملی، مشهور به شهید ثانی (متوفای ۹۶۵هـ) در بیان مقدمات ضروری برای تحقق اجتهاد، منابع احکام را کتاب و سنت و در صورت فقدان این دو، «دلیل عقل» ذکر می‌کند، و در این زمینه به گفته پاره‌ای از عالمان اشاره می‌کند، که معتقدند دلیل عقل در احکام شرعی موارد بسیار معدودی را شامل می‌شود که عبارتند از: برائت، استصحاب و قیاس. با بطلان قیاس، دلیل عقل تنها منحصر به دو قسم نخست می‌شود. شهید ثانی دست آخر تصریح می‌کند که منابع معتبر تشریح سه قسم است:

«کتاب»، «سنت» و «عقل»؛ و اما اجماع، به تنهایی فاقد اعتبار است. ۱۶۸

پس از شهید ثانی، فقیهانی چون محقق کرکی در رساله طریق استنباط الاحکام،^{۱۶۹} شیخ بهایی (متوفای ۱۰۳۱هـ) در زیادة الاصول^{۱۷۰}، عبدالله بن محمد تونی (متوفای ۱۰۷۱هـ) در الوافیة فی اصول الفقه^{۱۷۱} نیز «دلیل عقل» را یکی از منابع چهارگانه تشریح معرفی می‌کنند، اما همچون شهید اول، آن را به پاره‌ای از اصول لفظی یا عملی فرو می‌کاهند.

در اینجا ذکر این نکته ضروری است که در این دوره، دلیل عقل با پاره‌ای از قواعد عملی، مانند برائت و استصحاب - که بعدها به نام «اصول عملیه^{۱۷۲}» شناخته شدند - و همچنین با دسته‌ای از مسائل که امروزه به «مستقلات و غیر مستقلات عقلی» شهرت یافته‌اند، در آمیخت. این درهم‌شدگی

با مسائل دیگر، سبب شد تا مفهوم «عقل» بیش از پیش دچار ابهام شود. فقیهان دوره های متأخر، در باب دلیل عقلی، نظریه های مختلفی ارائه داده اند که به طور کلی می توان آنها را به دو دسته تقسیم کرد:

۱. گروهی دیگر از فقیهان، دلیل عقل را در شمار سایر ادله احکام نمی آورند و در این زمینه به جز ذکر پاره ای از موارد، بحث مستقلی را به عقل اختصاص نمی دهند. کسانی چون حسن بن زین الدین (متوفای ۱۰۱۱ هـ) و شیخ مرتضی انصاری (متوفای ۱۲۸۱ هـ) و محمد کاظم خراسانی (متوفای ۱۳۲۹ هـ) در این دسته جای می گیرند.

۲. در مقابل، پاره ای از فقیهان هستند که برخلاف گروه پیشین، کوشیده اند تا در قلمرو قانون گذاری، ماهیت و حدود دلیل عقل را مشخص کنند. اگرچه در این میان، عقل با مسائلی درآمیخت که هیچ گونه ارتباطی با آنها نداشت. سید محسن اعرجی (متوفای ۱۲۲۷ هـ) نگارنده کتاب المحصول فی علم الاصول، محمدتقی اصفهانی (متوفای ۱۲۴۸ هـ) نگارنده کتاب هداية المسترشدين فی شرح معالم الدین، محمد حسین بن محمد رحیم اصفهانی (متوفای ۱۲۴۸ هـ) نویسنده کتاب الفصول فی علم الاصول و بالاخره ابوالقاسم بن حسن گیلانی، مشهور به میرزای قمی (متوفای ۱۲۳۱ هـ) نگارنده کتاب قوانین الاصول در شمار این دسته قرار می گیرند.

ب) نظریه اخباریها

در مقابل برداشت فقیهان اصولی مشرب از عقل، نظریه اخباریها وجود دارد که نه تنها عقل را در زمره منابع معتبر قانون گذاری قرار نمی دهد، بلکه در صورت نبود دلیل شرعی، آن را فاقد اعتبار می شمارد. ۱۷۳ حتی پاره ای از آنان تنها دلالت «سنت» را قطعی و معتبر می دانند؛ زیرا فهم و تفسیر «کتاب» تنها از طریق ائمه امکان پذیر است. ۱۷۴

در این زمینه به نقل سخنان شیخ یوسف بحرانی اشاره می کنیم که از نظریه پردازان مکتب اخباری به شمار می رود و به سبب نزدیک بودن آراء فقهی اش به دیدگاه فقیهان اصولی، به میانه روی مشهور است. او با اشاره به این نکته که مجتهدان اصولی مشرب حتی در قلمرو مسائل شرعی نیز استنباطات عقلی را بر دلایل نقلی مقدم می دارند، بیان می دارد که اگر مراد از دلیل عقل، مجموعه ای از برهانها یا استدلالهای نظری باشد که نزد همگان معتبر است، در پاسخ باید گفت که اساساً چنین استدلالهایی وجود ندارد. زیرا چنانکه می دانیم، مراتب ادراک بشری

متفاوت است و هریک از عقلا به قسمی از دلایل عقلی استناد می‌کند که چه بسا دیگران آنها را نامعتبر می‌شمرند.

بی‌جهت نیست که فخر رازی اعتراف می‌کند که، اگر مجموعه استنباطهای عقلی که به «برهان» مشهور هستند یقین‌آور باشند، باید در مورد پذیرش همگان باشند، به طوری که کسی را یارای نقض یا ابطال آنها نباشد؛ در حالی که برهانها عموماً یقین‌آور و اطمینان‌بخش نیستند، بلکه هر فرقه‌ای برای اثبات نظریه خود و یا طرد نظریه رقیب، آنها را به کار می‌گیرد. خلاصه سخن این که، «برهان» چیزی نیست جز مجموعه‌ای از استحسانات عقلی که بر یکدیگر استوار شده و سرشتی ظنی دارند.

اما اگر مراد از دلیل عقل، امور فطری یا ضروری باشد، بی‌گمان چنین عقلی یقین‌آور و معتبر و موافق با شریعت است. چنانکه در بسیاری از روایات، این قسم از عقل رسول باطنی - در برابر رسول ظاهری (پیامبر) - و معیار اساسی ارزش آدمی معرفی شده است. ۱۷۵ اما مشروط به این که این عقل، از هرگونه تعصب و رزی یا دخالت دادن پندارهای باطل، برکنار باشد. تنها در این صورت است که می‌توان عقل را یقین‌آور و حجت الهی دانست.

از سوی دیگر، ذکر این نکته ضروری است که احکام فقهی چه در عبادات و چه در غیر آن، همگی «توقیفی» و در گرو نقل اند. بسیاری از روایات نیز، بویژه روایت مشهور عمر بن حنظله، به صراحت ما را از دادن هرگونه فتوا یا اعمال رأی منع کرده است و این امر از ناتوانی عقل در استنباط حکم شرعی حکایت می‌کند؛ بنابراین در قلمرو امور شرعی، وظیفه عقل تنها تبعیت از اوامر الهی است. و اما درباره قضایایی که توقیفی نیستند، چنانچه در زمره بدیهیات باشند، مانند «الواحد نصف الاثنین»، حکم عقل معتبر و یقین آور است.^{۱۷۶}

در هر حال، نظریه اخباریها در باب دلیل عقل بر سه رکن استوار است:

(۱) تفسیر «علم» به اعتقاد مطابق با واقع که قطعی یا جزئی نیز باشد^{۱۷۷}؛ گونه برداشتی که آشکارا متأثر از دانش منطق یونانی است و هیچ گونه پیوندی با کاربرد دینی و حتی لغوی علم ندارد. چنین برداشتی سبب می‌شود تا علم امری ذومراتب دانسته شود و حتی احادیث غیر متواتر را - که خبر واحد نامیده می‌شوند - شامل گردد؛ زیرا این دسته از روایات هر چند یقین آور نیستند، به سبب پاره‌ای از دلایل و نشانه‌های علمی و عملی، اطمینان بخش به شمار می‌آیند.^{۱۷۸} از سوی دیگر، این برداشت سبب می‌شود تا تمام علوم عقلی چون کلام، فلسفه، منطق و حتی اصول فقه که بر پایه استدلالهای نظری و ظنی استوارند و در هر حال قطعی و یا اطمینان بخش نیستند، یکسره نامعتبر قلمداد شوند.^{۱۷۹}

(۲) کمال و شمول شریعت و این که خداوند درباره هر امری، حکم معین و مشخصی دارد. اما نکته قابل توجه این که عموم شیعیان، بویژه اخباریها، کمال و شمول شریعت را تنها از رهگذر علم امام و با توجه به عصمت وی تبیین می‌کنند؛ بدین معنا که خداوند برای تمام رفتارهای ما در این جهان، احکامی از پیش معلوم مقرر داشته است، اما غالب این احکام پنهان و مستورند و تنها امام یا وصی است که قادر است آنها را بر عموم مردم آشکار کند. علم امامان - که وارثان انبیا خوانده می‌شوند - همان معنای باطنی و وحی الهی است که از طریق «قیاسهای منطقی» به دست نیامده است، بلکه علمی است موروثی که نمی‌توان آن را به شخص دیگری منتقل کرد. امامان بر تمام جهان احاطه دارند و برای هر «حادثه‌ای»، نزد آنان حکمی قطعی وجود دارد.

بر پایه این طرز تلقی، عالم واقع سراسر لبریز از دلایل (نشانه‌ها) و احکام الهی است که عین واقعیت هستند، اما پاره‌ای از آنها آشکار و «مبین» هستند (از سوی امامان معصوم بیان شده‌اند) و پاره‌ای دیگر، وجودی پنهان (مجمّل) دارند؛ برای شناسایی این دسته از احکام تنها ضروری است

که ارتباط میان امر مجمل و امر مبین کشف شود، نه آن که از مرز نشانه‌ها و ادله موجود در حوزه کتاب و سنت (تعلیمات و آموزه‌های امامان) فراتر رفته، دلیل یا حکم جدیدی را اختراع و یا استنباط کنیم.^{۱۸۰} زیرا در این صورت، تلاش فقیه در «کشف» احکام واقعی نخواهد بود، بلکه کار او گونه‌ای ابداع (اجتهاد) قلمداد می‌شود (تقابل دو واژه سنت و بدعت در گستره میراث اسلامی، دقیقاً از اینجا سرچشمه گرفته است).

۳) اصل «تقیه»؛ که در لغت به معنای پوشاندن و اظهار نکردن عقیده دینی خود و یا تظاهر برخلاف آن است. امامان به سبب وجود فشارهای سیاسی از سوی طبقه حاکم سنی مذهب آن زمان، غالباً معتقدات خود را پنهان می‌کردند تا از این طریق خطری متوجه آنان نشود و حتی شیعیان خود را به عمل به «تقیه» دعوت می‌کردند؛ به گونه‌ای که به مرور زمان، «تقیه» از ویژگی‌های مذهب تشیع درآمد.

اخباریها از دو منظر اصل تقیه را مورد توجه قرار داده‌اند: جنبه نخست، در پاسخ به این اشکال که فرض وجود تقیه در بسیاری از روایات منقول از امامان، آسیب جدی به مدلول آنها وارد می‌کند؛ زیرا بر این اساس، صدور این گونه روایات برای بیان حکم واقعی نبوده، بلکه تنها برای صیانت نفس و یا از بیم حکام جور بوده است.^{۱۸۱} از این روست که در باب مسئله‌ای واحد، روایات متعدد و در عین حال متعارضی رسیده است. همین امر سبب شده است تا مجتهدان اصولی در حجیت و اعتبار بسیاری از احادیث منقول در کتابهای چهارگانه حدیث، تردید روا دارند و به اصطلاح، آنها را «قطعی الصدور» نشمارند.^{۱۸۲}

اخباریها در پاسخ به اشکال فوق علاوه بر قطعی دانستن کتابهای چهارگانه، وجود عامل تقیه در احادیث را سبب بی اعتباری و یا ظنی بودن معنای آنها نمی‌شمرند.

عبدالله سماهیجی و یوسف بحرانی در این زمینه تصریح می‌کنند که اختلاف موجود در روایات و یا صدور احکام متعدد برای مسئله‌ای واحد، ناشی از جعل و یا وضع احادیث نیست، بلکه این خود امامان شیعه بودند که آگاهانه و از سر مصلحت، میان شیعیان اختلاف می‌افکندند و برای مسئله‌ای واحد، احکام متعددی را صادر می‌کردند، تا شیعیان در چشم دشمنانشان بی اعتبار شده، از گزند مکر آنان در امان بمانند. در نتیجه، وجود تقیه به حجیت و اعتبار احادیث لطمه‌ای وارد نمی‌کند.^{۱۸۳}

جنبه دوم، به سویه معرفت‌شناسی استنباط احکام شرعی مربوط می‌شود و بسیار اساسی

است. اخباریها در بحث از اصل مشروعیت یا چگونگی استنباط احکام شرعی، وجود عنصری به نام تقیّه را عامل بازدارنده یا محدودکننده معرفی می کنند؛ بدین ترتیب که اگر بپذیریم «هیچ واقعه ای تا روز قیامت خالی از حکم شرعی نیست که یا آشکار گردیده و بیان شده است، و یا همچنان مخزون و پنهان مانده است»، دیگر چگونه می توان -مانند مجتهدان اصولی- به «اصالت عدم» استناد کرد؟!

در نظام حقوقی اهل سنت، فقیهان برای اثبات حکم شرعی مسئله ای، پس از نیافتن حکم قطعی از کتاب و سنت، به پاره ای از قواعد عقلانی از جمله قیاس و یا استحسان متوسل می شوند، تا از این رهگذر، کمبود منابع شرعی خود را چاره کنند؛ و غالباً این کار را با استناد به «اصالت عدم» انجام می دهند؛ یعنی نیافتن حکم قطعی یا دلیل شرعی مسئله ای، نشانه نبود و فقدان حکم شرعی است (عدم الوجودان یدلّ علی عدم الوجود). اما در نظام حقوقی شیعه، تمسک به این قاعده با اشکال جدی روبه رو می شود؛ زیرا چنانکه در روایات ذکر شده است، هیچ واقعه جزئی یا کلی ای یافت نمی شود، مگر این که حکمی شرعی در باب آن وارد شده باشد، اما به دلیل وضعیت سخت آن روزگار، امامان ما بخشی از احکام را نزد خود پنهان کرده اند تا در شرایط مناسب آن را بیان کنند. از این رو، عدم صدور حکمی معین از سوی امامان، هرگز به معنای عدم وجود آن حکم نیست، بلکه تنها بدین معناست که به سبب وجود شرایطی ویژه، آن حکم بیان نشده است (به بیان دیگر، عدم الوجودان لایدلّ علی عدم الوجود).

خلاصه سخن این که، براساس مبانی شیعه، فقیهان در صورت نیافتن حکم قطعی برای مسئله ای قادر نیستند به پاره ای از اصول اجتهادی یا عقلی چون برائت، اصالت عدم و یا مانند آنها تمسک جویند. ۱۸۴

اخباریها آن گاه، در پاسخ به این اشکال که تأخیر در بیان پاره ای از احکام جایز نیست ۱۸۵، زیرا موجب عسر و حرج می شود و با مفاد بسیاری از روایات که بر وجوب تبلیغ علم و حرمت کتمان آن دلالت می کنند، ناسازگار است، به این نکته اشاره می کنند که تقیّه، سبب جواز تأخیر در بیان احکام است و مستلزم هیچ گونه عسر و حرجی نیست. چون در صورت عدم بیان حکم شرعی، می توان به احتیاط تمسک کرد. و اما در برابر روایات دال بر حرمت کتمان علم، روایات دیگری نیز وجود دارد که کتمان علم و تأخیر بیان را مشروع می داند. ۱۸۶

چنانکه دیدیم، در اینجا ما علاوه بر وجود مسئله «مستاهی بودن احکام و نامستاهی بودن

حوادث» با پدیده‌ای دیگر با عنوان «تعلیق بیان احکام شرعی» روبه‌رو هستیم که فهم آن به ارائه تصویری دقیق‌تر از بنیادهای معرفت‌شناختی فقه شیعه کمک می‌کند و برای این منظور باید مسئله غیبت امام دوازدهم و پیامدهای کلامی آن را نیز مورد توجه قرار داد.

در هر حال، فقیهان اصولی مشرب برخلاف اخباریها، در صورت فقدان حکم شرعی، بهره‌گیری از پاره‌ای اصول عقلی را جایز می‌شمارند. این مسئله - که بعدها اصل برائت و یا برائت عقلی نامیده شد - به زودی به کانون مناقشه میان اخباریها و اصولیون بدل شد.^{۱۸۷}

«حسن و قبح عقلی» و «قاعده ملازمه»

عموم فقیهانی که در قلمرو قانون‌گذاری، عقل را به عنوان منبعی مستقل، معتبر شمرده‌اند «حسن و قبح عقلی» و پس از آن «قاعده ملازمه» را - که به معنای استنتاج حکم شرعی از حکم عقل است - سنگ پایه استدلال خود قرار داده‌اند. امروزه فقیهان امامیه، مباحث دلیل عقل را به دو بخش عمده تقسیم می‌کنند:

۱. مستقلات عقلی

۲. غیرمستقلات عقلی

مراد از مستقلات عقلی، آن دسته احکامی است که عقل به تنهایی قادر به استنتاج آنهاست. برخلاف غیرمستقلات عقلی، که بر آن دسته قضایا یا احکامی دلالت می‌کنند که عقل به تنهایی قادر به استنتاج آنها نیست، بلکه تنها به مدد شرع می‌تواند آنها را اثبات کند.

در بخش «مستقلات عقلی» به بررسی دو مسئله اساسی پرداخته می‌شود که یکی از آنها متعلق به حوزه علم کلام است و دیگری صیغه‌ای فقهی دارد و عموماً در کتابهای علم اصول مطرح می‌شود.

مسئله نخست به «حسن و قبح عقلی» شهرت دارد. از دیرباز، این پرسش فراروی متکلمان قرار گرفته است، که آیا افعال اختیاری انسان، صرف نظر از حکم شرعی، به حسن (خوبی) و قبح (بدی) متصف می‌شوند، یا این که جز شرع، منبع یا دلیل مستقلی برای تحسین و تقبیح آنها وجود ندارد؟ و به عبارت دیگر، «الحسن ما حسنه الشارع والقبح ما قبحه الشارع»؟ و باز به بیان دقیق‌تر، آیا راه شناخت احکام تنها به حوزه «شریعت» محدود می‌شود و یا افزون بر آن، احکام قطعی عقل نظری و عقل عملی نیز معتبر شمرده می‌شود؟

مسئله دوم در بردارنده این نکته است که بر فرض که افعال قابل اتصاف به حسن و قبح باشند و تصدیق این امر که عقل بدون مدد جستن از حوزه شریعت قادر است خوبی یا بدی افعال انسان را تشخیص دهد، آیا می توان از حکم عقل، حکمی شرعی را استنتاج کرد؟ به عبارت دیگر، آیا عقل با درک خوبی فعل، حکم قطعی به وجوب آن پیدا می کند و همچنین با درک بدی فعل، حکم قطعی به حرمت آن پیدا می کند؟^{۱۸۸}

و آیا می توان به تلازم میان حکم عقل و حکم شرع قائل شد، یا این که نمی توان حکم شرع را همسو و مطابق رأی عقل دانست و در واقع هیچ گونه ملازمه ای میان این دو وجود ندارد؟ در باب این مسئله، میان بیشتر مکاتب فقه اسلامی، از جمله بین اخباریها و اصولیها، اختلاف نظر آشکاری وجود دارد.

اما بیش از هر چیز باید به گونه ای دقیق مشخص شود که حسن و قبح عقلی افعال انسان به چه معناست و اساساً «حکم عقل» در اینجا چه معنایی دارد؟

پیشینیان غالباً حکم عقل به حسن و قبح افعال را در شمار «اولیات» یا ضروریات می دانستند؛ قضایایی که بالذات مورد تصدیق عقل قرار می گیرد، یعنی چیزی که موجب یقین بدانها می شود ذات آنهاست نه امری دیگر. این قضایا خود به خود، معلوم و روشن و بدیهی و برای هرکس قابل قبول اند. مثلاً این قضیه که «هر کلی از جزء خود بزرگ تر است»، عقلی و اولی است و از مشاهده، استقرا یا چیز دیگری به دست نیامده است، بلکه تصدیق به بزرگ تر بودن کل از جزء، جبلی و فطری است^{۱۸۹}. از این رو، این اشکال طرح می شود:

اگر درک حسن و قبح عقلی از قضایای ضروری باشد باید از نظر وضوح و اعتبار با سایر قضایای ضروری تفاوتی نداشته باشد، در حالی که تفاوت چشم گیری مثلاً بین قضیه ضروریه «الکل اعظم من الجزء» و قضیه درک حسن و قبح وجود دارد. قضیه اول منکر ندارد، ولی در قضیه دوم (درک عقلی حسن و قبح ذاتی) این همه اختلاف به چشم می خورد.^{۱۹۰}

این امر سبب شد تا عالمان اصول برای دفع این گونه مشکلات، از «حکم عقل» تفسیری منسجم تر ارائه دهند؛ بدین معنا که آنان نخست به ذکر معانی مختلف حسن و قبح عقلی پرداخته، در این سیاق سه معنای متفاوت^{۱۹۱} را از یکدیگر تفکیک کردند:

۱. گاه مراد از حسن و قبح، «کمال و نقصان» است. به عنوان مثال، هنگامی که گفته

می شود شجاعت یا علم خوب است و در مقابل، ترس یا جهل بد است، مقصود ذکر جنبه های کمال نفس انسانی است.

۲. گاه از حسن و قبح، سازگاری و ناسازگاری عملی با طبیعت بشری مراد است، که در این صورت، حسن و قبح عقلی افعال، صورت دیگری از درك «لذت و الم» است.

۳. سومین معنای حسن و قبح عقلی، «بایدها و نبایدها» است؛ بدین معنا که فاعل کار خوب نزد همه عقلا ممدوح است و فاعل کار زشت نزد همه عقلا مذموم؛ از این رو مدح و ذم، تنها به افعال اختیاری انسان تعلق پیدا می کند و همه عقلا درباره این قضایا وحدت نظر دارند و بدان حکم می کنند. به عبارت دیگر، عقل درك می کند که چه چیزی شایسته است و «باید» آن را انجام داد و چه چیزی ناشایست است و «نباید» آن را انجام داد.

موضع اصلی اختلاف میان متکلمان اسلامی، همین معنای سوم است. «معتزله» بر آنند که افعال، صرف نظر از حکم شرع، قابل اتصاف به حسن و قبح هستند و عقل نیز قادر به ادراك آنهاست. در مقابل، «اشاعره» قائل به حسن و قبح ذاتی افعال نیستند. در اینجا باید به این نکته اساسی اشاره کرد که مراد از عقلی بودن حسن و قبح افعال این است که عقل عملی «وظیفه تعیین کننده و حتی ضرورت منطقی افعال و کردار عامل فعل مسئول را به عهده می گیرد». ۱۹۲ چنانکه می دانیم، حکیمان مسلمان میان دو گونه عقل تمایز نهاده اند: عقل نظری و عقل عملی.

«عقل نظری» تنها به آن قسم از حقایق عینی می پردازد که بیرون از اختیار و اراده انسان هستند و انسان نمی تواند در ایجاد آنها مؤثر باشد، و تنها قادر است به این گونه حقایق، علم و آگاهی پیدا کند. در مقابل، «عقل عملی» به بررسی آن دسته از قضایا و، به بیان دقیق تر، آن دسته از افعالی می پردازد که تحت اراده انسان هستند و او می تواند آنها را ایجاد کند.

ادراك عقلی حسن و قبح به نوع دوم تعلق می گیرد،

یعنی عقل با توجه به مصلحت‌های عمومی و در جهت حفظ نظام اجتماعی و بقای نوع انسانی، پاره‌ای از افعال را نیکو و پسندیده و پاره‌ای دیگر را ناپسند و مذموم می‌شمرد؛ از این رو، حسن و قبح افعال در زمره «قضایای محموده» یا «تأدیبات اصلاحیه» قرار می‌گیرد که از اقسام «مشهورات» هستند، و نه در شمار «اولیات» یا ضروریات. «مشهورات» قضایایی هستند که موجب اعتقاد به آنها، شهادت همگان و به اصطلاح اتفاق عقلاست. «این نوع قضایا ذاتاً مورد تصدیق فطرت نیست. بنابراین، مشهورات نه قضایایی اولی عقلند و نه قضایای وهمی». ۱۹۳

با توجه به آنچه گفته شد مراد از «حکم عقل» نیز روشن می‌شود، که به معنای ادراک عقلی است نه چیز دیگر؛ بدین معنا کسانی که حکم عقل را در قلمرو احکام شرعی معتبر می‌دانند و مستلزم حکم شرعی، مقصودشان اثبات این نکته است که عقل با توجه به تطابق آراء بر امری، می‌تواند همسویی شریعت را با آن امر کشف کند، نه این که خود به طور مستقل و برکنار از شریعت، مصلحت یا مفسده‌ای را وضع کند.

عقل تنها «کاشف» رأی و حکم شریعت است و نه «حاکم»؛ زیرا مشهورات، چنانکه گفتیم، نه از قسم «اولیات» اند و نه در شمار فطریات. صرف تطابق آراء بر امری به نحو سببی، نیز اقتضای وجوب یا حرمت را نمی‌کند. از سوی دیگر، عقل قادر نیست که مقاصد واقعی شریعت را در جعل مصالح و مفساد درک کند، تا بتواند طبق آن حکم مشابهی داشته باشد، جز در شمار معدودی از احکام، آن هم به گونه‌ای کلی، مانند «عدل نیکوست» و یا «ظلم بد است»^{۱۹۴}، که اگر همین قضایا نیز تحلیل شوند، معنای واضح و دقیقی از آنها به دست نمی‌آید.

واقعیت این است که عموم کسانی که حکم عقل را معتبر دانسته‌اند، آن را در قالب قضیه‌ی شرعی بیان می‌کنند؛ بدین صورت که «اگر عقل بتواند مصالح و مفساد احکام شرعی را درک کند، بر طبق آن حکم خواهد کرد». ۱۹۵ مراد واقعی آنها از حجیت دلیل عقل در بحث از مشروعیت «مصلح مرسله» به منزله منبعی مستقل در قانون‌گذاری، روشن تر می‌شود. فقیهان اهل سنت مصلحت را به دو گونه تقسیم کرده‌اند:

گونه نخست، مصلحتی است که به طور کلی بر شریعت استوار است و می‌توان آن را به مثابه مصداق آشکاری برای احکام الهی‌ای چون «انّ الله یامر بالعدل والاحسان»، «ما جعل علیکم فی الدین من حرج» و «لا ضرر و لا ضرار» دانست. از نظرگاه ایشان، این قسم در زمره «قیاس» قرار دارد و در نتیجه، معتبر به شمار می‌آید.

گونه دیگر، مصلحتی است که مبتنی بر شریعت نیست؛ بدین معنا که در باب آن، نصی شرعی نقل نشده است. فقیهان اهل سنت این قسم را «مصلح مرسله» نامیده اند. آنها غالباً برای مشروعیت بخشیدن به مصالح مرسله به عنوان منبعی مستقل در تشریح، چنین استدلال می کنند که از یک سو، شریعت برای عموم زمانها و مکانهاست و از سوی دیگر، منابع اصیل شرعی محدود و متناهی است، در حالی که مسائل حادث بی پایان و نامتناهی اند. در نتیجه متون دست اول شرعی قادر نیستند پاسخگوی تمام مسائل حادث باشند؛ از این رو، جستجو و کشف منابع تازه در قانون گذاری امری ضروری می نمایاند، و اینجاست که «عقل» می تواند نقش مؤثری را بر عهده گیرد.

در مقابل، منکران حجیت مصالح مرسله از یک سو وجود هرگونه تحول یا تغییر اساسی را که فراتر از قلمرو متون و مفاهیم شریعت باشد، انکار می کنند و برآنند که عموم تغییرات حاصل در اثر زمان و مکان، تنها به مثابه گونه ای از تبدیل مصادیق محسوب می شود و تحولی بنیادین در خود مفاهیم و یا متون ایجاد نمی کند؛ مانند آیه «واعذوا لهم ما استطعتم من قوه» که در روزگار پیشین در ساز و برگی چون شمشیر و نیزه و... نمایان می شد و امروزه در ابزارهای جنگی پیشرفته، اما مفهوم و جوب دفاع در برابر تجاوز دشمن، دست نخورده باقی مانده است. ۱۹۶

از سوی دیگر، عقل بشری جز در مواردی اندک، قادر نیست که مراد واقعی خداوند از تشریح احکام را بازشناسد، تا چه رسد به این که خود بتواند به جعل مصالح و مفاسد دست یازد. ۱۹۷ از این سخنان می توان نتیجه گرفت که مراد از حکم عقل، توانایی آن بر وجوب یا حرمت امری نیست؛ زیرا حاکمیت تنها از آن خداوند است و عقل، تنها می تواند در پاره ای از موارد، مراد واقعی شارع را دریابد.

اما در باب مسئله دوم که آیا می توان به تلازم میان حکم عقل و حکم شرع قائل شد، یا این که هیچ گونه تلازمی بین آن دو وجود ندارد، میان مکاتب حقوقی متفاوت، بویژه در فقه شیعه میان اصولیان و اخباریان، اختلاف نظر آشکاری وجود دارد:

۱. معتزله و غالب اصولیان، چه در قلمرو اصول دین و چه در قلمرو فروع دین، به تلازم میان حکم عقل و حکم شرع قائلند و در این زمینه دو قاعده مشهور را بنا نهاده اند: (۱) «کلّ ما حکم به الشرع حکم به العقل»، و (۲) «کلّ ما حکم به العقل حکم به الشرع».

قاعده نخست بدین معناست که وجوب یا حرمت شرعی، حسن و قبح عقلی را نیز به دنبال

دارد؛ زیرا احکام الهی تابع مصالح و مفاسدند و «هر فعلی که اسلام به وجوب آن حکم کرده، مشتمل بر مصلحت الزامی است و هر کاری را که حرام کرده، مشتمل بر مفسده الزامی است». ۱۹۸
 قاعده دوم بدین معناست که عقل هرگاه خوبی (حُسن) فعلی را ادراک کند، در باب آن حکمی خواهد کرد که با وجوب شرعی مشابهت و ملازمت دارد و همچنین در مورد زشتی (قبح) افعال. ۱۹۹ به بیان دیگر، حکم عقل به چیزی کاشف از مطابقت شرع با آن است؛ از این رو، اگر عقل حکم به ثواب یا عقاب کند، شارع (خداوند) که مِهترِ عاقلان است، به همان امر حکم می‌کند و همان را واجب [یا حرام] می‌شمرد. ۲۰۰

دوگونه عقل وجود دارد: عقل بیرونی که همان پیامبر است، و پیامبر درونی که عقل بشری است؛ این دو حجت هستند و بنابراین، نمی‌توانند با یکدیگر در تعارض باشند، بلکه باید با هم هماهنگ و حکم هر دو یکسان باشد؛ بدین معنا که آنچه را پیامبر باطنی (عقل) راهنما باشد، پیامبر ظاهری و بیرونی هم بگوید.

عمده دلایل کسانی که مدعی ملازمه اند، «عقل»، «اجماع» و «نقل» است. اساس دلیل عقلی آنان - چنانکه اشاره شد - ضروری بودن اصل تلازم میان حکم عقل و شرع است. مخالفان، این دلیل را رد می‌کنند و بر آنند که قول به ملازمه مبتنی بر تصویری است که عقل را قادر به درک مصالح و مفاسد افعال می‌داند، در صورتی که اندکی پیش بیان کردیم که عقل چنین توانایی‌ای ندارد؛ افزون بر این، ادراک عقلی حسن و قبح افعال در شمار قضایای مشهور است که نه ضروری اند و نه در زمره اولیات.

پس ادعای ضروری بودن تلازم میان حکم عقل و حکم شرع، سخنی بی‌بنیاد است؛ چرا که شرط ضروری بودن این است که تمام عقلا بر آن اتفاق نظر داشته باشند، حال این که چنین اتفاق نظری اساساً وجود ندارد.

بر همین اساس، ادعای اجماع از سوی آنان نیز صحیح نیست؛ زیرا بسیاری از فقیهان دیگر - چنانکه ذکر خواهد شد - منکر تلازم حکم عقل و شرعند. استناد جستن به آیه‌هایی نظیر «ان الله یامر بالعدل والاحسان» و «یا مرهم بالمعروف وینهاهم عن المنکر» - بدین معنا که خداوند به انجام افعالی امر کرده که از پیش به لزوم و ضرورت آنها حکم کرده بود - نیز مطلوب آنان را اثبات نمی‌کند. زیرا آیات مذکور تنها به افعالی نظیر عدل و احسان اشاره می‌کند و تمام موارد و یا افعال انسان را شامل نمی‌شود.

اما در باب روایاتی که دال بر برتری عقل و منزلت خطیر آن است مانند «عقل حجت باطنی است» و «عقل اساس ثواب و عقاب است»، باید گفت که این گونه روایات تنها بیانگر این هستند که شرط عام و اساسی هر تکلیفی، وجود عقل در انسان است و این امر هیچ گونه دلالتی بر تلازم حکم عقل و حکم شرع ندارد.^{۲۰۱} از سوی دیگر، در مقابل روایات مورد استناد و مدعیان ملازمه، روایت دیگری نیز وجود دارد که عقل را در فهم مقاصد شرع یکسره ناتوان می‌شمرد.

۲. جماعتی از اهل سنت (ماتریدیه)^{۲۰۲} و عموم اخباریها - چنان که گذشت - و حتی پاره‌ای از اصولیان، هرگونه تلازم میان حکم عقل و حکم شرع را نفی می‌کنند و برآنند که استحقاق مدح و یا نکوهش بر فعلی، مستلزم استحقاق ثواب یا عقاب شرعی بر آن فعل نیست؛ زیرا تکالیف جملگی بر نقل استوارند و عقل به تنهایی توانایی استنباط آنها را ندارد. منکران ملازمه نیز در این زمینه، به پاره‌ای از دلایل نقلی و عقلی استناد کرده‌اند، از جمله آیه «ما کنا معذبین حتی نبعث رسولا»؛ بدین معنا که خداوند پیش از ارسال رسولان و انزال شرایع، هیچ گونه احکام تکلیفی ای (عقلی یا غیر عقلی) ندارد و نیز هیچ گونه مصلحت یا مفسده الزامی ای در کار نیست؛ تنها پس از ورود شریعت است که ثواب و عقاب معنا پیدا می‌کند، و این امر نشان دهنده عدم تلازم میان حکم عقل و شرع است.

مدافعان در پاسخ بیان می‌کنند که آیه فوق تنها دلالت بر نفی عذاب دارد، اما استحقاق عقاب را نفی نمی‌کند؛ زیرا چه بسا ایشان سزاوار عقاب باشند، با این همه، خداوند از سر لطف و رحمت از عقابشان درگذرد.^{۲۰۳}

اخباریها در باب انکار وجود ملازمه، به پاره‌ای از روایات نیز تمسک کرده‌اند؛ نظیر حدیث امام صادق که فرمود «کل شیء مطلق حتی یرد فیه النهی»، بدین معنا که همه افعال مباح هستند، مگر این که از سوی شارع منعی در میان آید. این حدیث آشکارا بر نفی ملازمه دلالت می‌کند؛ زیرا اگر عقل در تحقق وجوب یا حرمت فعلی نیز تأثیرگذار باشد، باید حکم عقل به مثابه قیدی بر حکم شرع تلقی می‌شد؛ بدین ترتیب که شارع می‌گفت «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی او یمنع العقل»، در حالی که حرمت تنها مشروط به وجود حکم شرعی شده است و نه چیز دیگر.^{۲۰۴}

مجتهدان اصولی در مقام پاسخ، به این نکته اشاره کرده‌اند که روایت مذکور تنها به آن دسته از اموری اشاره دارد که حکم شرعی مشخصی در باب آنها وارد نشده است، و اما آن دسته از امور که حکمشان به وسیله عقل مشخص شده است، از دلالت روایت مستثنا هستند؛ زیرا حکم عقل

خود به مثابه حکمی مستقل به شمار می آید. ۲۰۵

اخباریها برای نفی ملازمه میان حکم عقل و حکم شرع به پاره ای از دلایل عقلی نیز تمسک کرده اند، از جمله «قاعده لطف»؛ بدین معنا که خداوند تنها پس از ارسال رسولان و ترغیب بندگان خویش به طاعت و دوری از معصیت، آنان را مستحق ثواب یا عقاب می داند. بنابراین، اموری که حکمی از سوی خداوند در باب آنها نازل نشده است، مستلزم هیچ گونه ثواب یا عقابی نیستند؛ هر چند که عقل به گونه ای مستقل بتواند حسن یا قبح آنها را درک کند. این امر نشانگر این است که هیچ گونه ملازمه ای میان حکم عقل و حکم شرع وجود ندارد. ۲۰۶

اصولیان در پاسخ به این دلیل، مدعی شده اند که حتی اگر بپذیریم که «لطف» بر خدا واجب است، باز نمی توان پذیرفت که هر لطفی واجب است. زیرا لطف واجب به آن دسته احکامی تعلق دارد که از سوی خداوند به مردم ابلاغ شده است، و اما در مورد اموری که خداوند در باب آنها حکمی نازل نکرده است، به طور کلی استحقاق عقاب بدون لطف قبیح نیست. ۲۰۷

۳. گروه سومی نیز وجود دارند که تنها در قلمرو عقاید دینی به ملازمه میان حکم عقلی و حکم شرعی اذعان دارند، اما در حوزه فروع دین، وجود هرگونه تلازمی میان آن دو را انکار می کنند.

غیر مستقلات عقلی و اقسام آن

برخلاف مستقلات عقلی، پاره ای دیگر از احکام وجود دارند که عقل آنها را نه به گونه ای مستقل، بلکه با مدد حکم شرعی درک می کند. این گونه احکام را «غیر مستقلات عقلی» می نامند.

مجتهدان اصولی غیر مستقلات عقلی را به پنج قسم تقسیم کرده اند که به طور خلاصه آنها را بیان می کنیم:

قسم اول، «اجزاء». مراد از اجزا این است که انجام وظایف شرعی، بدان گونه که خداوند امر کرده، مستلزم تحقق امثال از سوی مکلف است، به گونه ای که او را از انجام مجدد آن بی نیاز می سازد. اما در اینجا می توان پرسید که این بحث چه پیوندی با عقل دارد؟ در پاسخ باید به این مطلب اشاره کرد که عالمان اصول، اوامر الهی را به دو دسته اولی (واقعی) و ثانوی تقسیم می کنند. اوامر ثانوی نیز به دو گونه تقسیم می شوند: اوامر اضطراری و اوامر ظاهری.

۱. احکام یا اوامر واقعی اولی احکامی هستند که خداوند (در مقام قانونگذار) آنها را وضع کرده است، صرف نظر از این که مکلف نسبت به آنها علم حاصل کند یا نه. و صرف نظر از این که مکلف قادر به انجام آنها باشد یا نه؛ مانند وجوب نماز.

۲. احکام یا اوامر اضطراری احکامی هستند که خداوند آنها را تنها در حالت غیر عادی و با توجه به وضعیت و شرایط مکلف وضع کرده است؛ مانند وجوب تیمم در صورت فقدان آب.

۳. احکام یا اوامر ظاهری احکامی هستند که خداوند آنها را در حالت جهل مکلف نسبت به حکم واقعی اولی وضع کرده است؛ نظیر اصول عملیه ای چون استصحاب، براءت و احتیاط. مثال رایج و متداول میان فقیهان در باب این قسم، مصرف دخانیات است که اگرچه در واقع و نفس الامر دارای حکم شرعی است، مکلف، به آن دسترسی یا آگاهی ندارد. در این صورت، وی ناگزیر است به اصول عملیه رجوع و مشکل فقدان حکم شرعی را چاره کند.

عالمان اصول به تبع این اقسام سه گانه حکم، بحث اجزا را به سه دسته تقسیم کرده اند:

۱. آیا عمل مکلف به امر واقعی اولی، مجزی خواهد بود یا خیر؟ بدین معنا که آیا مکلف با انجام آن عمل دیگر وظیفه ای بر عهده اش نیست، یا این که بر او لازم است آن عمل را دوباره تکرار کند؟ به بیان دقیق تر، آیا به جا آوردن فعل واقعی اولی به نحو مطلوب از سوی مکلف، مقتضی اجزا خواهد بود یا خیر؟

در اینجا مراد از «اقتضا» علیت و تاثیر است. یعنی میان انجام عمل به نحو مطلوب و اجزا «ملازمه ای» وجود دارد، که بر حکم عقلی استوار و از جمله وظایف آن است؛ با این همه، باید گفت که عقل در اینجا به طور مستقل عمل نمی کند، بلکه با انضمام حکم شرعی - به عنوان یکی از مقدمات برهان - به اجزا و یا به عدم آن حکم می کند. از این روست که عالمان اصول، اجزا را در بحث غیر مستقلات عقلی قرار می دهند.^{۲۰۸}

مجتهدان اصولی در باب این قسم، جملگی متفق القول هستند که میان امثال حکم واقعی اولی و اجزا، ملازمه عقلی وجود دارد و عقل حکم می کند که مکلف از عهده وظیفه به در آمده و از تکرار آن بی نیاز است؛ زیرا امثال مجدد در حکم تحصیل حاصل است.^{۲۰۹}

۲. عمل مکلف به امر اضطراری آیا مقتضی اجزا خواهد بود یا خیر؟ در اینجا نیز تمام عالمان اصول به تبع بسیاری از فقیهان، قول به اجزا را برگزیده اند؛ یعنی پس از رفع حالت اضطرار، مکلف از تکرار آن عمل بی نیاز خواهد بود؛ زیرا اوامر اضطراری اساساً بر پایه مصلحت و گشایش

در کار مکلف استوار شده‌اند؛ و روا نیست که پس از رفع حالت اضطرار، مکلف مأمور به تکرار عمل شود. روشن است که در اینجا حکم به صحت و اجزا مستند به دلیل عقل است.

۳. آیا عمل مکلف به امر ظاهری، مقتضی اجزا خواهد بود یا نه؟ در اینجا نیز فقیهان برآنند عقل، به ملازمه عقلی میان عمل مکلف به آنها و اجزا و سقوط تکلیف حکم می‌کند؛ مشروط بر این که عمل مکلف طبق مفاد اصول عملیه‌ای صورت گرفته باشد، که در صورت فقدان دلیل شرعی می‌توانند راهنمای عمل مکلف قرار گیرند. ضروری است به این نکته اشاره کنیم که این قسم با بحث مشهور و اساسی «امارات» و نقش آنها در قانون‌گذاری پیوند نزدیکی دارد، و بحث تصویب و تخطئه در اجتهاد (امارات ظنی) را در پی دارد؛ بدین معنا که برای عالمان اصول و متکلمان این پرسش مطرح است که آیا اموری که در باب آنها نص شرعی نقل نشده است، حکم معینی هم ندارند، یا این که خداوند در نفس الامر برای تمام امور احکامی صادر کرده است؛ اما مکلف در صورت جهل به آنها، می‌تواند با رجوع به امارات ظنی - به عنوان مثال، فتوای مجتهدان - عمل کند؟

پاره‌ای از ایشان قول نخست را برگزیده‌اند و برآنند که اموری که در باب آنها نصی شرعی نقل نشده است، حکم خاصی از سوی خداوند نیز ندارند؛ زیرا خداوند تمام احکام را از طریق پیامبر خویش به مردم ابلاغ کرده است، و اگر در باب امری، حکمی شرعی موجود نباشد می‌توان با اطمینان نتیجه گرفت که حکم واقعی اولی نیز در آن مورد وجود ندارد. در این صورت امارات ظنی، حکم را «جعل» و واقعیت را ابداع می‌کنند، نه این که واقعیت را به گونه‌ای ظاهری بازسازی کنند.

قائلان به این نظریه می‌افزایند که حکم خداوند نیز تابعی از امارات خواهد بود و در صورتی که امارات بر خطا روند، مکلف نزد خداوند معذور، و در عین حال مأجور است (معدّرت و منجّزیت در امارات). این نظریه بعدها به نام «تصویب» شناخته شد. ۲۱۰

در مقابل، پاره‌ای از متکلمان معتزلی و امامی، قول دوم را برگزیده و حکم واقعی اولی را مستقل از مفاد امارات ظنی دانسته‌اند. این دسته معتقدند که وظیفه مجتهدان، کشف احکام شرعی است و در صورت به خطا رفتن آنان - که امری ممکن است - خداوند با تکیه بر قاعده لطف، مصلحتی را به ازای فتوای آنها جعل می‌کند تا مصلحت واقعی فوت شده را جبران کند. این نظریه «تخطئه» نامیده شد. البته این نظریه - چنانکه اشاره شد - بر پیش فرضهایی استوار است که سخت

نیازمند تبیین و اثباتند؛ از جمله «کمال شریعت» و، بویژه نزد شیعیان، قول به «تقیه» که همواره هرگونه حکم به تمامیت ابلاغ و یا تناهی احکام شرعی را به تعلیق درمی آورد.

قسم دوم، «مقدمه واجب». مراد از «مقدمه» هرگونه امری است که پایه امر دیگر قرار گیرد؛ از این رو هر جزئی از اجزاء علت تامه، «مقدمه» نامیده می شود. حال، این پرسش مطرح می شود که اگر عملی از سوی شارع واجب شد، آیا مقدمات آن نیز شرعاً واجب می شود، و آیا مکلف ناگزیر است که برای رسیدن به واجب، مقدمات آن عمل را نیز انجام دهد؟ به عبارت روشن تر، آیا می توان از رهگذر اثبات رابطه عقلی میان وجوب امری و وجوب مقدمات آن، وجوب شرعی آن مقدمات را نیز کشف و اثبات کرد، یا این که هیچ گونه ملازمه ای میان حکم عقل و حکم شرع وجود ندارد؟ در بحث از «مقدمه واجب» به بررسی این ملازمه پرداخته می شود.

قسم سوم، «نهی از ضد»؛ بدین معنا که اگر شارع عملی را واجب بداند، آیا ضد آن - خواه به معنای نقیض (ضد عام) و خواه به معنای به جای آوردن افعالی منافی با آن عمل (ضد خاص) - نیز مورد نهی قرار می گیرد؟ و به بیان دقیق تر، آیا «امر به شیء مقتضی نهی از ضد آن» است یا نه؟ در اینجا، مراد از اقتضا - چنانکه در بحث اجزا اشاره شد - استلزام عقلی است؛ از این رو می توان مسئله «نهی از ضد» را بدین گونه صورت بندی کرد که آیا عقل می تواند از وجوب شرعی عملی، نهی شارع از ضد خاص یا ضد عام آن عمل را کشف کند، و آیا میان حکم عقل و حکم شرع ملازمه ای وجود دارد؟ یا این که استنتاج عقلی، حکم شرع را در پی ندارد؟ بر این پایه، بحث نهی از ضد، برخلاف نظر پاره ای از اصولیان، در شمار مباحث عقلی و از اقسام غیرمستقلات عقلی است.

قسم چهارم، «جواز اجتماع امر و نهی در امری واحد». مراد از اجتماع امر و نهی این است که یک فعل از یک سو به سبب منطبق شدن عنوان واجب بر آن، بر مکلف واجب شود، اما از سوی دیگر همین فعل، به سبب منطبق شدن عنوان حرام بر آن، بر مکلف حرام باشد؛^{۲۱۱} مانند نماز در زمین غضبی، که از جهتی واجب است و از جهت دیگر - تصرف در زمین غضبی - حرام است.

ضروری است در اینجا به این نکته اشاره کنیم که قید «جواز» مأخوذ در تعریف، به معنای امکان عقلی است. بدین معنا که حکم به امکان یا امتناع اجتماع امر و نهی در حدود وظایف عقل است؛ از این رو، این مسئله نه در قلمرو علم کلام^{۲۱۲} قرار می گیرد و نه در زمره مسائل فقه، بلکه در شمار مسائل اصول فقه^{۲۱۳} و از اقسام غیر مستقلات عقلی است.^{۲۱۴}

قسم پنجم، به بحث از این مسئله می‌پردازد که آیا نهی شرعی از عملی - که به معنای حرمت آن است - مستلزم بطلان فساد آن عمل نیز هست؟ و به عبارت دیگر، آیا میان تعلق نهی به چیزی و بطلان آن، تلازمی وجود دارد یا نه؟ از آنجا که مراد از استلزام در تعریف مذکور استلزام عقلی است، داوری در باب این ملازمه یا عدم ملازمه، از آن عقل خواهد بود. یعنی عقل قادر است که از تعلق نهی شرعی به عملی، بطلان یا فساد آن را استنتاج کند. البته باید به این نکته توجه کرد که معنای بطلان - که در مقابل صحت است - در عبادات، مانند نماز و روزه، با معنای آن در معاملات - صحت یا بطلان معامله - متفاوت است.

نتیجه گیری

با توجه به آنچه گذشت، می‌توان چنین نتیجه گرفت که اگرچه عقل به گونه‌ای مستقل، پاره‌ای از احکام مانند حسن و قبح افعال را ادراک می‌کند، با این همه، از یک سو شمار این گونه قضایا بسیار محدود است و از سوی دیگر نمی‌توان به گونه‌ای قطعی از طریق ادراکات عقلی، تطابق احکام شرعی با آنها را نیز استنتاج کرد؛ زیرا - چنانکه اشاره شد - اولاً، به این دلیل که حسن و قبح عقلی افعال در زمره قضایای اولیه یا ضروریات قرار نمی‌گیرند، بلکه در شمار قضایای مشهورات هستند. پس ادعای هرگونه ملازمه ضروری میان حکم عقل و حکم شرع، باطل است. ثانیاً، مصالح و مفاسد لزوماً همان حسن و قبح عقلی نیستند و اگرچه در پاره‌ای از مصادیق کلی با یکدیگر مطابقت داشته باشند، در بسیاری از موارد از یکدیگر پیروی نمی‌کنند؛ زیرا چه بسا مصلحت در امری باشد که عقل آن را قبیح شمارد. ثالثاً، اتفاق نظر همگان بر حسن یا قبح فعلی، لزوماً به معنای همسویی نظر شارع با آنان نیست؛^{۲۱۵} بر این اساس، می‌توان نتیجه گرفت که عقل در قلمرو مستقلات عقلی فاقد اعتبار است.

در قلمرو غیر مستقلات عقلی، اگرچه دلیل عقل معتبر دانسته شده است، اگر به دقت نگریسته شود روشن می‌شود که عقل در این قلمرو، بیش از آن که منبعی مستقل در قانون گذاری به شمار آید، به مثابه ابزاری برای دستیابی فقیهان به حکمی از پیش تعیین شده به کار رفته است. بی‌جهت نیست که فقیهان دوران متأخر کارکرد دلیل عقل را به مسئله «قطع» در احکام شرعی محدود کرده‌اند (جایی که عقل در مرتبه‌ای فروتر از احکام شرعی، تنها در کار تعیین مصادیق احکام شرعی است). و در آنجا نیز به صراحت بیان کرده‌اند که تنها قطع مجتهدان - کسانی که قادر به

استخراج احکام شرعی فرعی هستند. معتبر شمرده می شود، اما قطع دیگران (عموم مقلدان) هیچ گونه اعتباری ندارد. ۲۱۶ بر این پایه، می توان نتیجه گرفت که ادعای پاره ای از فقیهان و عالمان اصول درباره اعتبار عقل به عنوان منبعی مستقل در قانون گذاری، بی بنیاد و فاقد معناست.

در این جا، ضروری است به طور گذرا به زمینه ها و یا عناصر معرفت شناختی ای اشاره کنیم که نه تنها عقل، بلکه منابع اجتهادی دیگر را نیز صورت بندی کرده اند و در تعیین وظیفه و به تبع آن، ارزش گذاری هر یک از آنها در نظام معرفت اسلامی، نقشی تعیین کننده داشته اند. تنها با شناخت این عناصر و سازکارهای معرفتی است، که می توانیم از عقل مستقل از وحی، تصویری دقیق ارائه دهیم.

به طور خلاصه می توان گفت که از همان آغاز دوران پی ریزی میراث، عقل بشری پیش از آن که چونان گوهر یا موجودی مستقل از موجودات دیگر شمرده شود، به

مثابه ساز و کاری در جهت همساز کردن دلالت متون و حیانی و بسط قلمرو وحی قلمداد شده است؛ ابزاری که عمده‌ترین وظیفه آن این است که از رهگذر اصول و یا شیوه‌های مختلفی از «تأویل» گرفته تا ارجاع دادن «فرع» به «اصل» و «قیاس حکم مجهول بر امر معلوم»، زمینه را برای حاکمیت نص بر تمام ابعاد شناخت مهیا کند.

اگرچه تعیین این که از چه زمان در قلمرو اندیشه اسلامی، اصطلاح «اصل/فرع» شکل گرفته است، به پژوهش‌های تاریخی و معرفت‌شناختی گسترده‌ای نیاز دارد، دست کم با اطمینان می‌توان گفت که این مفهوم دو قطبی - که از نظر ارزشی در سلسله مراتب هرمی جای دارند که در آن، ارزش یکی برتر از دیگری است - به گونه‌ای همزمان و گاه به شکل آشکار و نهان، در حوزه‌های سه‌گانه علم نحو، علم کلام و علم فقه، چونان ابزاری مهم برای استنتاج و تولید معرفت علمی به کار گرفته شد و به زودی به صورت چارچوب نظری اندیشه اسلامی درآمد؛ بدین معنا که الگوی مقبول و متداول میان عالمان اسلامی در سنجش و تولید معرفت، بدین شکل صورت بندی شد که باید یا از «اصل» آغاز شود و یا به «اصل» منتهی شود. صورت نخست را «استنباط» نامیدند و صورت دوم را «قیاس».

روشن است که از یک سو، ماهیت دین اسلام که مبتنی بر «وحی-کتابت» است و از سوی دیگر، طبیعت فرهنگ عربی، سبب شدند که در استنباط و قیاس، «متن» به مثابه الگوی مرجع یا اصل قرار گیرد و هر نظریه یا موضوع تازه‌ای (نوازل یا حوادث واقعه) از رهگذر ساز و کارهای زبانی-کلامی، به آن «اصل» بازگشت داده شود. به عبارت دقیق‌تر، «متن دینی» پایه و مشروعیت بخش تمام نظریه‌های علمی شمرده شد؛ زیرا به عنوان مثال، اگرچه هدف عمده «علم نحو»، فهم و شناخت زبان عربی یا فهم مقاصد کلام عرب‌هاست، اما در واقع می‌کوشد تا جنبه‌های مختلف ادبی-بلاغی قرآن (وحی مکتوب) را بررسی کند و زمینه را برای فهم، و دست آخر، حاکمیت هرچه بیشتر و عمیق‌تر آن آماده کند؛ و باز اگرچه موضوع «علم کلام» به بحث از حقیقت خداوند، نبوت و معاد اختصاص دارد، اما در واقع وظیفه عمده آن، اثبات اصالت قرآن و صیانت آن از تحریف و پاسخ به شبهات زندقیان، و به طور کلی، ایجاد سدّی منیع در برابر ورود و هجوم اندیشه‌های باطل است. در این میان، هسته مرکزی نظام اندیشه اسلامی «شریعت» است که با استفاده از «علم اصول فقه» و نیز با بهره‌جستن از امکاناتی که دو علم «کلام» و «نحو» در اختیار آن قرار می‌دهند، به بسط قلمرو وحی یا حیانی کردن عرصه‌های مختلف اندیشه بشری

می پردازد. رفته رفته طی این روند و حیانی کردن تمام امور، متن در ساحتی برتر از طبیعت و انسان قرار گرفت و نه تنها به عنوان ضامن رستگاری و سعادت اخروی آدمیان معرفی، بلکه به الگوی مرجع تمام رفتارهای او بدل شد. طبعاً از این منظر مهم ترین وظیفه عقل، شناخت و تفسیر متن است.

از سوی دیگر، «متن دینی» مجموعه ای از استدلالهای نظری یا احکام عقلانی نیست، بلکه حجم انبوهی است از سخنان منقول که بیش از هر چیز باید اصالت (وثاقت) آنها اثبات شود؛ بنابراین، مشروعیت متن بیش از آن که معطوف به عوامل درون متنی باشد، مبتنی بر عوامل برون متنی است که همان «اصالت متن» است.

اصالت متن بدین معناست که «خبر منقول» باید به لحاظ استناد به گوینده آن، صحیح باشد. اینجاست که ماهیت خبر منقول با مفاهیم صحت و وضع ارتباط وثیقی پیدا می کند. در فرهنگ اسلامی و همپای شکل گیری علوم اسلامی، مفهومی از «خبر منقول» پرورده شد که با معنای منطقی آن، یکسره متفاوت است؛ یعنی اگر در علم منطق، «خبر» به سخنی تفسیر شده است که فی نفسه قابل تصدیق و تکذیب باشد^{۲۱۷}، و «مطابقت» و «عدم مطابقت با واقع» رکن اساسی آن را تشکیل دهد، در فرهنگ اسلامی، مراد از «خبر» گفته ای است که به لحاظ استناد به گوینده اش، یا صحیح و موثق است یا کذب و مجعول. از این رو، عالمان اسلامی از همان آغاز برای اثبات صحت و یا جعلی بودن خبری، پاره ای از قواعد و شرایط وضع کردند که به زودی «علم حدیث» نامیده شد.^{۲۱۸} این علم به ما می آموزد که آنچه در باب خبر منقول یا روایت، اهمیت دارد، اصالت آن است و با اثبات اصالت آن، دیگر مسئله مطابقت یا عدم مطابقت با واقع - به معنای منطقی آن - اهمیت چندانی ندارد.

نکته قابل توجه این که «اصالت» اساساً معنایی حسی / عملی دارد و بر گواهی گروه کثیری از ناقلان و راویان بر صحت استناد خبر، استوار است. این صبغه حسی / عملی حتی در مضمون خبر نیز لحاظ شده است. به عنوان مثال، عالمان اسلامی برای صحت خبر متواتر، دو شرط اساسی را ذکر کرده اند:

نخست این که نقل خبر متواتر باید مبتنی بر علم باشد نه گمان یا حدس. مراد از علمی بودن خبر در بیان شرط دوم روشن می شود، که عبارت است از این که خبر باید استوار بر امور محسوس (قابل مشاهده) باشد؛ بنابراین به گفته غزالی:

اگر مردمان بغداد از حدوث عالم و صدق پاره ای از انبیا، خبری را نقل کنند،
یقین آور و اطمینان بخش نخواهد بود. ۲۱۹

عالمان اسلامی «علم» را از یک سو بر معنایی حسی / عملی - خواه در نقل و خواه در
مضمون - استوار می کنند و از سوی دیگر آن را به حصول یقین و اطمینان نفس تفسیر می کنند که در
این صورت آن را «ضروری» شمرده، در صدر می نشانند. در مقابل، احکام ظنی وجود دارد که
برای انسان اطمینان بخش نیست. براساس چنین دیدگاهی - که سنگ پایه نظام معرفت اسلامی
است - علم یکسره مبتنی بر عوامل روان شناختی است و بیش از آن که مفهومی عقلانی داشته
باشد، معنایی حسی / عملی (البته نه به معنای سطحی آن) دارد.

طرح دو نظریه در باب ساخت و تکوین دانش فقه
در باب نحوه ساخت و تکوین دانش فقه، می توان دست کم به شرح و تبیین دو نظریه مختلف
پرداخت:

نظریه نخست از آن محمد عابد
جابری، نظریه پرداز مراکشی است.
وی معتقد است که خاستگاه چنین
برداشتی از علم، به طور کلی،
فرهنگ عربی پیش از اسلام است.
دیدگاه جابری بیش از آن که
ماتریالیستی یا مبتنی بر گونه ای جبر
تاریخی یا جبر جغرافیایی باشد
- چنانکه خود به صراحت، چنین

اتهامی وارد می کند^{۲۲۰} - متأثر از مکاتب ساختارگراست. او برای تبیین ارتباط میان نظام معرفتی
اسلامی با فرهنگ عربی پیش از اسلام، اصطلاح «عقل عربی» را مطرح می کند که در اندیشه
جابری، نقشی محوری دارد.

مراد از «عقل عربی» - چنانکه پیش از این در جایی دیگر اشاره شده است^{۲۲۱} - نه ابزاری برای
تفکر است و نه درونمایه تفکر، بلکه مراد شبکه یا نظامی از اصول و مفاهیم است که در چارچوب

فرهنگ عربی شکل یافته است و در مجموع، نوع نگرش ویژه عرب زبانان به جهان پیرامون خویش را به وجود می آورد. جابری خصلت ویژه عقل عربی را «بیانی بودن آن» می داند، برخلاف عقل یونانی که بر «برهان» استوار است.

مراد وی از بیان، نظام معرفتی واحدی است که تمام گونه های فهم، تعبیر و تبیین را در بر می گیرد و آنها را بر می سازد. بیان بر دو رکن استوار است: (۱) اصل ناپیوستگی میان اشیاء (انفصال)، (۲) امکان صدور هر چیزی از چیز دیگر و فقدان ارتباط سببی (علّی) میان اشیاء. اصل نخست بیانگر این نکته است که نگرش عربها به حکم نوع زندگی شان - که غالباً صحرائشینی بوده است - بر گونه ای عدم ثبات و گسست میان اشیاء استوار است؛ گویی اجزاء و عناصر جهان ناهمگون و نامنسجم اند و تنها ارتباطی که میان آنها دیده می شود، «مجاورت» است. این ذهنیت عربها در سطح زبان نیز به وضوح نمایان شده است.

اصل دوم نشانگر این نکته است که عربها - به حکم وجود ناهمگونی و گسست میان اشیاء در ذهنیت شان - پدید آمدن هر چیزی از چیز دیگر را ممکن می شمارند. به سخن دیگر، در ذهن آنان ارتباط میان اشیاء تنها بر نوعی تشابه یا احتمال استوار است، نه رابطه سببی و یقینی. و در حالی که واژه سبب یا علت در زبانهای غربی به معنای فاعل یا علت گزار (cause) است، این واژه در زبان عربی (و به تبع آن تلقی عربها) تنها به معنای «واسطه ای» است که مسبب یا سبب ساز به وسیله آن، عملی را انجام می دهد. ۲۲۲

جابری دست آخر نتیجه می گیرد که ساختار عقل عربی به طور کلی فاقد عنصر علّیت (سلسله ای نظام مند از علتها) است و تنها از طریق همانندی میان اشیاء، استدلالهای کلی و تعمیم احکام ممکن می شود. همانندی یا شباهت (تشبیه) بیش از آن که معنایی انتزاعی داشته باشد، مفهومی حسی/ عملی دارد و با وضعیت جغرافیایی، انسانی و فرهنگی شبه جزیره عربی ارتباط وثیق دارد. او همچنین معتقد است که فقیهان و متکلمان (یا عالمان بیان) به طور ناخودآگاه همین ساختار را برگزیده اند و آن را سنگ پایه نظام معرفت اسلامی قرار داده اند. وی در تبیین این جنبه ناخودآگاه معرفتی عالمان، به مفهوم درونی سازی (interiorisation) اشاره می کند، ۲۲۳ که به این معناست که پاره ای از ابژه ها یا اصول، به درون اشخاص افکنده می شوند و در پندار آنان در قالبها و تصاویر ذهنی نمودار می شوند. این مفاهیم درونی شده بر رفتارهای اجتماعی و معرفتی عالمان حاکم هستند، در حالی که بیشتر آنان نسبت به آنها ناهشیارند. از این روست که جابری فقه

را به سبب ساخت و قواعد حاکم بر آن، دانشی از بُن، عربی، و ارکان آن را یکسره مبتنی بر اصل همانندی میان اشیاء معرفی می‌کند.

نظریه دوم از آن حسن عبدالحمید عبدالرحمان، فیلسوف و مورخ علم معاصر^{۲۲۴} است، که به طور عمده آن را در کتاب خود با عنوان مراحل تکوینی روش تفکر عربی؛ روش در نظام فقه اسلامی^{۲۲۵} بیان کرده است. دغدغه اصلی وی، نقد دیدگاههای اندیشمندان معاصر عرب اسلامی در تبیین ماهیت علم و گونه کاربرد روشهای علمی و بر ملا ساختن خطاهای معرفتی آنان است؛ از این رو با این پرسش می‌آغازد که مراد از روش چیست؟ آیا مراد از آن مجموعه‌ای از استدلالهای عقلی و منطقی نظیر قیاس تمثیل (Analogy)، استقرا و یا برهان است؟ یا مجموعه‌ای از شیوه‌های استدلالی است که عقل آدمی برای کسب معرفت و اثبات حقیقت، آنها را به کار می‌گیرد؟ و یا روش به معنای ابزارها و شیوه‌های کاربردی است که پژوهشگر، تنها برای رسیدن به مرحله بالاتر از آنها مدد می‌گیرد؟ و یا این که هیچ یک از اینها نیست، بلکه روش به معنای منظر و به اصطلاح، زاویه دید پژوهشگر و نوع نگرش وی در تحلیل و بررسی مسائلی پژوهشی است؟ ناگفته پیداست که معنای اخیر ناظر به بعد ایدئولوژی است و ذهنیت پژوهشگر را مورد توجه قرار می‌دهد.

در نظر حسن عبدالحمید، نه تنها واژه «روش» پرابهام است، بلکه واژه «روش تفکر اسلامی» نیز دارای همین ابهام بوده، در چنبره برداشتهای نادرست گرفتار آمده است.^{۲۲۶} وی آشکارا تحت تأثیر آموزه‌های «معرفت شناسی تکوینی» ژان پیازه، روانشناس شهیر سوئیسی، و «معرفت شناسی انتقادی تاریخی» گاستون باشلار، مورخ و فیلسوف علم نامبردار فرانسوی، است.

چنانکه می‌دانیم باشلار در تبیین ماهیت و روش علم و نیز در عرصه تاریخ نگاری علم، دیدگاههای تازه‌ای مطرح کرد و در این زمینه یکسره از نگرشهای رسمی و رایج فاصله گرفت. غالباً او را منتقد سرسخت رهیافتهای عقل گرایانه دانسته‌اند؛ رهیافتهایی که در آموزه‌های فلسفی عقل گرایانی چون ارسطو و دکارت ریشه دارند و به عقلانیت روش علمی اعتقادی راسخ دارند. آنان معتقدند که روش علمی مبتنی بر پاره‌ای از مبادی یقینی و ثابت است، که مورد پذیرش همگان است. به عنوان مثال، زمانی که ارسطو «قیاس» را ابداع کرد و در کتاب تحلیلات اولی به شرح ارکان آن پرداخت، معتقد بود که «قیاس»، تنها روشی است که می‌تواند سنگ پایه تمام

علوم قرار گیرد و اصولاً تبیین علمی تمام عیار و کامل می باید در قالب استدلالهای قیاسی بیان شود. ۲۲۷

پس از وی، دکارت نیز در کتاب گفتار در روش، به بیان و شرح قوانین عمومی علم پرداخت؛ با این پیش فرض که تمامی عالم مبتنی بر پاره ای اصول یا «علل اولیه» است، که باید آنها را شناخت و تدوین کرد. گوا این که وی مدعی بود که چنین کاری را انجام داده است. این تصور بعدها نیز ادامه پیدا کرد و حتی امروزه پاره ای از متفکران غربی و غالب متفکران و فیلسوفان عربی / اسلامی به شدت تحت تاثیر چنین آموزه های عقل گرایانه ای قرار دارند. بی جهت نیست که این دسته از پژوهشگران به نگارش کتابهای متعددی در باب «روشهای علمی» دست می یازند. ۲۲۸

اما رهیافتهای نوین تاریخ نگاری علم، یکسره بر جمله این برداشتها قلم بطلان می کشد؛ زیرا نه تنها دیدگاهها و مفاهیم علم طی مراحل تکاملی اش دگرگون می شوند، بلکه زبان علم نیز به فراخور هر مرحله ای دچار تحول می شود. علاوه بر این، تکیه و تأکید بر عقلانیت (که مبتنی بر مجموعه ای از اصول و مبادی ثابت است) سبب می شود تا «روش» از «سیاق تاریخی» آن جدا شود. به عبارت دیگر، اگر میان «گفتار در روش» و «گفتار در علم» خط فاصلی کشیده شود، عقلانیت نیز ارزش علمی خود را از دست خواهد داد. ۲۲۹ زیرا چنانکه اشاره شد، عمده ترین رکن سازنده بنای علم، «روشی» است که در بنای خود آن علم به کار گرفته شده است.

از سوی دیگر، متفکران مذکور نمی دانند که روش تفکر اسلامی به طور مشخص باید در چه قلمرو معرفتی ای به کار گرفته شود؛ چنانکه مشهور است که مورخان مسلمان، از جابر بن حیان گرفته تا طاش کبری زاده، علوم یونانی ای چون ریاضیات، فیزیک، منطق، پزشکی و نجوم را علوم دخیله (بیگانه) می نامند. در مقابل، علوم شرعی و زبانی (علم نحو و علم بیان) علوم اسلامی خوانده می شوند. چنین تمایزی میان علوم اسلامی و علوم دخیل پرسشهایی را فراروی ما می نهد؛ از جمله: آیا روش معتبر در علوم اسلامی غیر از روش معتبر در علوم دخیل است؟ و آیا به عنوان مثال، روشی که سیبویه در علم نحو به کار گرفته است همان روشی نیست که اشاعره و یا معتزله در علم کلام به کار برده اند؟ و آیا روش نحویان و متکلمان همانند روش شافعی در کتاب الرسالة است؟

اگر پاسخ همه این پرسشها منفی باشد، بدین معنا که هر یک از علوم مذکور روشی ویژه خود داشته باشند، بنابراین به لحاظ منطقی سزااست که به جای سخن گفتن از روش اسلامی واحد، واژه «روشهای اسلامی» را به کار ببریم. ۲۳۰ حسن عبدالحمید معتقد است که تمایز رسمی و رایج میان علوم اسلامی و علوم دخیل و براساس آن، باور به وجود دو گونه روش اسلامی و غیر اسلامی، متفکران و تاریخنگاران اسلامی گذشته و اکنون را سخت به بیراهه کشانده است؛ زیرا آنان برای تمایز نهادن میان این دو روش، ناگزیر شدند که قیاس تمثیل، تشبیه و نظایر آنها را روشی اسلامی قلمداد کنند، و برهان و استقرا را یکسره روشهایی دخیل معرفی کنند. غافل از این که «معرفت شناسی تکوینی» این نکته بسیار اساسی را به ما می آموزد که قیاس تمثیل، استقرا و یا برهان تنها نمودی از مراحل تکوین معرفت علمی اند و هیچ یک از آنها به تنهایی قادر نیست علمی را بنا نهد؛ چه این علم اسلامی باشد و چه غیر اسلامی. ۲۳۱

و چنانکه خواهیم دید، «قیاس تمثیل» تنها در مرحله نخستین علم - که همان توصیف است - نقش ایفا می کند. چنانکه علم در دومین مرحله از تکوین خود متکی بر استقرا است. البته چه بسا بتوان گفت که خطای متفکران معاصر عرب، معلول برداشتهای پیشینیان باشد؛ بویژه در قلمرو علم نحو و اصول فقه که قیاس تمثیل را پس از قرآن، سنت و اجماع به عنوان چهارمین منبع معتبر تشریح ذکر کرده اند. این امر سبب شده است تا پاره ای از متفکران پیشین و غالب متفکران معاصر، به خطا گمان کنند که تنها روش معتبر در فقه و استنباط احکام فرعی، قیاس است.

اما چرا مؤلف کتاب مذکور از میان روشهای مختلف در گستره میراث، روش فقهی را برگزیده است؟ او خود پاسخ می دهد که این به سبب جایگاه ویژه ای است که علم فقه در تمدن و فرهنگ عربی / اسلامی دارد. وی با جابری اتفاق نظر دارد که مهم ترین و، در عین حال، تکامل یافته ترین روشی که مسلمانان عرب ابداع کردند، «روش فقهی» است.

نویسنده در نخستین بخش کتاب خود، در پی ترسیم خطوط کلی الگوی تفسیری ساخت و تکوین علم و شناخت ابزارها و عملیات عقلانی روشی مرتبط با نحوه تکامل آن است. وی در این زمینه نظر خود را به آراء ژان پیاژه و گاستون باشلار معطوف می کند.

چنانکه می دانیم، پیاژه - که کار اصلی خود را بر مسئله چگونگی تکامل رشد عقلانی کودک از سنین اولیه تا مراحل بلوغ فکری متمرکز کرده بود - بر آن شد تا «نتایج تحقیقات خود را در

روان‌شناسی در مسائل دانش‌شناسی، که اساساً محرك او در گام نهادن در وادی روان‌شناسی بود، به کار گیرد». ۲۳۲

پیاژه در چارچوب فعالیتها و اهداف «مرکز مطالعات بین‌المللی معرفت‌شناسی تکوینی» به پژوهشهای وسیعی در این زمینه دست یازید که حاصل آنها در سال ۱۹۵۰ در مجموعه‌ای سه جلدی با عنوان درآمدي بر معرفت‌شناسی تکوینی منتشر شد.

کتاب مذکور از یک سو بر نتایج تحلیلهای روان‌شناختی ذهن و مفاهیم ذهنی کودک استوار است (مانند تصور کودک از مفهوم عدد، علیت و احتمال) ۲۳۳ و از سوی دیگر، تحت تأثیر پژوهشها و دیدگاههای ساختارگرایانه مورخانی است که کوشیده بودند از ساخت و تکوین علم، تفسیری منطقی ارائه دهند.

حسن عبدالحمید معتقد است که طرح معرفت‌شناسی تکوینی برای تبیین مراحل تکوینی روش در اندیشه عربی/ اسلامی می‌تواند ما را به فهم دقیق مسئله مورد بحث رهنمون کند؛ زیرا معرفت‌شناسی تکوینی در باب چگونگی رشد و تکوین علم، نظریه‌ای را عرضه می‌دارد که هم دیدگاههای تاریخی در باب تحول معرفت را در بر می‌گیرد و هم عوامل جامعه‌شناختی را مغفول نمی‌نهد. در نتیجه می‌توان آن را نظریه‌ای جامع و تکامل یافته توصیف کرد، که به نظر می‌رسد بیش از دیگر نظریه‌های رقیب قادر باشد از فرآیند پیچیده دانش بشری، تفسیری علمی و در عین حال، دقیقی ارائه دهد. ۲۳۴

اما پیش از بیان پیامدهای معرفتی کاربرد معرفت‌شناسی تکوینی در روشهای علوم اسلامی، ضروری است برای فهم بهتر مدعای مؤلف کتاب، «نظریه عمومی رشد» و مراحل مختلف رشد ذهنی کودک از نظر پیاژه به اختصار بیان شود. چنانکه می‌دانیم، پیاژه معتقد است که ذهن کودک تا رسیدن به آخرین مراحل رشد و بلوغ فکری، به طور کلی چهار مرحله را طی می‌کند: مرحله اول، مرحله حسی-حرکتی است (از تولد تا دو سالگی). مرحله دوم، مرحله پیش‌عملیاتی است (دو تا هفت سالگی). در این مرحله، کودک اندیشیدن را می‌آموزد و همچنین ذهن او دارای نمادها و تصاویر ذهنی می‌شود، اما اندیشه او فاقد نظامی منطقی است. مرحله سوم، مرحله عملیاتی محسوس است (هفت تا یازده سالگی). در این مرحله کودک می‌تواند به صورتی نظام مند بیندیشد، اما تفکر وی تنها درباره اشیاء و اعمال ملموس است. به عبارت دیگر، کودک تنها درباره اشیائی که وجود دارند و دارای ویژگیهای عینی هستند، می‌تواند به شیوه‌ای منسجم و منطقی فکر

کند. مرحله چهارم، مرحله عملیاتی صوری (انتزاعی) است، که در حدود دوازده سالگی آغاز و طی دوره نوجوانی تثبیت می شود. در این مرحله است که کودک توانایی آن را می یابد تا در سطحی کاملاً مجرد و انتزاعی به صورتی نظام مند بیندیشد.

نکته قابل توجه این که، پیازه برخلاف روانشناسان دیگر، از واژه «مرحله» برداشت کاملاً متمایزی دارد؛ بدین معنا که اگر روانشناسان «مرحله» را صرفاً ابزاری مناسب برای دسته بندی کردن یافته های علمی خود به کار می برند، پیازه و پیروانش «مرحله» را متضمن بسیاری از باورهای محکم و پایرجا در باب ماهیت رشد و نمو می شمارند. هر مرحله تفکر از نظر کیفی با مراحل دیگر متفاوت است و به عنوان مثال، تفکر در مرحله «عملیاتی محسوس» از نظر کیفی با تفکر در مرحله «عملیاتی صوری» تفاوت اساسی دارد. این تفاوتها در سطح گسترده نمادهای ذهنی، زبان و نحوه استدلال کودک در هر مرحله، در قیاس با مراحل دیگر، قابل مشاهده است. افزون بر این، پیازه تأکید می کند که کودکان این مراحل را «با تسلسل و توالی ثابت»^{۲۳۵} پشت سر می گذرانند.

پس از بیان نکات فوق، به بحث اصلی و ذکر مدعای مؤلف کتاب مراحل تکوینی ... می پردازیم. حسن عبدالحمید معتقد است که بهره گرفتن از «معرفت شناسی تکوینی» در زمینه بازسازی روش فقهی مسلمانان دو نتیجه بسیار اساسی در پی دارد.

نخست. معرفت شناسی مذکور قادر است که میان مراحل مختلف ساخت و تکوین علم و مراحل رشد ذهن آدمی همسویی ایجاد کند. به عبارت دیگر، تحلیل تکوینی به ما نشان می دهد که تاریخ تفکر علمی همان مراحل و پیشرفتی را دارد که مراحل تحول فکری فرد؛ و بنابراین، معرفت شناسی تکوینی برای مورخان علم نیز بسیار سودمند خواهد بود.^{۲۳۶}

دوم. گستردگی و غنای معرفت شناسی تکوینی در تحلیل ساختار معرفتی است. یعنی مسئله شناخت، خواه از منظر روان شناختی بررسی شود و خواه از منظر جامعه شناختی، تحلیل تکوینی - آن گونه که پیازه مراد کرده است - تحلیل ساختاری را نیز مفروض می دارد. این بدان معناست که نمی توان تاریخ علم را - که در همان حال تاریخ عقلانیت بشری است - به صورت توده ای و یا تراکمی لحاظ کرد، بلکه تنها پس از تقسیم تاریخ علم به مراحل اساسی تکامل آن می توان به فهم و بررسی دقیق آن دست یافت.

هر مرحله از تاریخ علم، محصول مجموعه عوامل به هم پیوسته ای است که آن مرحله را به

وجود آورده‌اند؛ با این همه، هر مرحله، ساختی ویژه خود دارد و از قوانین آن مرحله پیروی می‌کند و آن را از مراحل قبلی و بعدی تمایز می‌سازد.

اما اگر هر مرحله مبتنی بر ساختها و عناصر منطقی ثابت باشد، چگونه می‌توان تحول درونی آن را توضیح داد؟ و اصولاً چگونه می‌توان در نظامی واحد میان دو مجموعه از عوامل که یکی از آنها ثابت (عناصر ساختار منطقی) و دیگری پویا و متحول است (عناصر روان‌شناختی، جامعه‌شناختی و تاریخی) سازگاری ایجاد کرد؟^{۲۳۷}

مؤلف کتاب در اینجا می‌کوشد با تکیه بر دیدگاه باشلار، پرسش مذکور را پاسخ دهد؛ که پاسخ وی به اختصار، بیان می‌شود:

برخلاف دیدگاه‌های رسمی در تاریخ علم که رشد و بسط علم را از آغاز تاکنون به صورت فرآیندی منطقی و منسجم تصویر می‌کنند، باشلار مفهوم اساسی «گسست معرفتی» را طرح کرد و آشکارا مدعی عدم استمرار در علم شد. بر اساس دیدگاه وی، هیچ نظریه جدید علمی استمرار و یا پیامد منطقی نظریه‌های پیشین نیست و اساساً تحول علم، سیری خطی را دنبال نمی‌کند؛ از این روست که نظریه‌های رسمی درباره ساخت و تکوین علم، قادر نیستند گسستهای معرفتی موجود در هر مرحله‌ای را آشکار و تبیین کنند و در نتیجه، از پروردن نظریه‌ای دقیق در باب چگونگی تحول علم عاجز می‌مانند.

باشلار بر این نکته تأکید می‌کند که برخلاف دیدگاه‌های عقل‌گرایانی چون ارسطو و دکارت، علم از مبادی و یا اصول ثابت نمی‌آغازد و به گونه‌ای تراکمی به پیش نمی‌رود، بلکه در هر دوره، گسستهای عظیم معرفتی رخ می‌دهد که هر مرحله علمی را از مراحل دیگر، به کلی متمایز و قیاس‌ناپذیر می‌سازد.

بررسیهای دقیق علمی نشان می‌دهند که هر مرحله جدیدی از علم که شکل می‌گیرد، مسائل و روشهای مقبول در مراحل پیشین را به دست فراموشی می‌سپارد. بنابراین، برای نگارش تاریخ علم نباید از «گذشته» به «اکنون» و یا از مراحل اولیه به مراحل بعدی آمد. بلکه درست باید در جهت عکس حرکت کرد؛ یعنی باید از مراحل پایانی آن علم آغاز کرد. تنها در این صورت است که گسستهای معرفتی موجود در هر علمی، رخ می‌نمایند.^{۲۳۸}

بر این اساس است که باشلار مدعی عدم استمرار در علم می‌شود و در این زمینه توضیح می‌دهد که نمی‌توان، به عنوان مثال، علمی چون شیمی یا فیزیک جدید را ادامه یا نتیجه منطقی

شیمی یا فیزیک قدیم دانست؛ زیرا میان آنها، هیچ گونه زمینه یا اساس مشترکی وجود ندارد. به عبارت دقیق تر، از نظر باشلار، تحول علم بیش از آن که مولود استمرار و تعاقب منطقی باشد، محصول گسسته‌ها و جا به جای‌های دائمی است، که چه در عرصه مفاهیم و روشها و چه در عرصه زبانی، رخ می دهد.

حسن عبدالحمید بر اساس گفته های پیشین به این نتیجه می رسد که علم - هر علمی که باشد -

مانند تمام موجودات زنده دیگر، کامل و تمام عیار پا به عرصه وجود نمی نهد، بلکه تنها پس از گذر از مراحل کاملاً متفاوت، به رشد و کمال می رسد. و سپس می افزاید که هر علم برای رسیدن به مراحل بلوغ، ناگزیر سه مرحله را پشت سر می گذارد که به ترتیب عبارتند از: ۱. مرحله توصیف ۲. مرحله تجربه ۳. مرحله تبیین.

البته وی بر مراحل فوق، مرحله چهارمی را نیز می افزاید که همان مرحله «اصل موضوعی سازی»^{۲۳۹} است. ۲۴۰ این مراحل سه گانه بر تمام علوم صدق می کند و هیچ علمی یافت نمی شود که در فرآیند تکاملی خود، این مراحل را طی نکرده باشد. بدیهی است که چنین برداشتی نقطه

مقابل تقسیم بندی سنتی و رایج علوم است، که نه تنها در نوشته های پیشینیان، بلکه حتی در نوشته های متفکران معاصر عرب نیز متداول است. به عنوان مثال، عبدالرحمان بدوی^{۲۴۱} و زکی نجیب محمود^{۲۴۲} تحت تأثیر همین برداشتهای رایج و سنتی، علوم را به سه دسته تقسیم کرده اند: (۱) علوم استدلالی (۲) علوم تجربی (۳) علوم انسانی. به یقین، چنین برداشتهای نادرستی مانعی بر سر راه رسیدن به پیشرفت علمی و فلسفی است.^{۲۴۳}

چنانکه گفته شد، تقسیم بندی یا تصنیف علوم مذکور ریشه در آموزه های فلسفی قرون

وسطی دارد، تا آنجا که فیلسوفان آن دوران، علوم را به دو دسته تقسیم کرده اند. دسته نخست، شامل علم ریاضی است و دسته دوم، علم فیزیک که به طور کلی به مطالعه تمام ابعاد طبیعت (از جمله آدمی) می پردازد. این بدان معناست که در باور آن فیلسوفان، علوم انسانی نیز قسمتی از علوم طبیعی به شمار می آید.

چنین تقسیم بندی ای مبتنی بر نگرش عمودی به علم است و مراحل تکامل هر علمی را نادیده می گیرد. اما تاریخ نگاری نوین علم چنین برداشتی را کاملاً ناصواب می شمارد و نگرش افقی را جایگزین آن می سازد. براساس این نگرش، هیچ علمی یافت نمی شود که به خودی خود توصیفی، تجربی و یا استدلالی باشد؛ بلکه علم، خواه به اصطلاح، عقلی باشد (مانند فلسفه و ریاضیات) و خواه نقلی (مانند فقه و اصول فقه)، در فرآیند تکاملی خود باید تمام مراحل سه گانه فوق را پشت سر بگذارد و برای رسیدن به مراحل بعدی نیز ناگزیر از طی مراحل قبلی است. ۲۴۴

۱. مرحله توصیفی. ویژگی مهم این مرحله - که نخستین مرحله در ساخت و تکوین علم است - پدید آمدن نوعی طبقه بندی ابتدایی از مشاهدات پراکنده و جزئیات است، به گونه ای که علم براساس آن حکمی ابتدایی و عام را ارائه دهد. روش عمده این مرحله «قیاس تمثیلی» است و با تکیه بر مشابتها و وجوه اشتراك، جزئیات مختلف به هم پیوند داده می شود. البته در اینجا از قیاس، معنای عام آن مراد است. چنانکه دیدیم، کودک در مراحل اولیه رشد ذهنی خود برای شناخت جهان پیرامون دست به این نوع طبقه بندی یا همسان سازی می زند. یعنی کودک «با استدلال تمثیلی رابطه ای بین دو یا چند امر محسوس (جزئی) برقرار می کند». ۲۴۵

۲. مرحله تجربی. این دومین مرحله علم است و بلافاصله پس از مرحله توصیفی آغاز می شود و اساساً مبتنی بر روش استقرا است. در این مرحله، علم نیز مانند ذهن کودک از ملاحظه «امور جزئی» به طریق تعمیم، به «نتایج کلی» دست می یابد و به تعبیر دیگر، علم - ذهن از محسوس به معقول، یا از واقعه به قانون می رسد.

۳. مرحله استدلالی. در این مرحله، علم با تکیه بر تراکم معرفتی که در دو دوره پیشین نصیبش شده است، دچار تحول کیفی می شود. یعنی علم در این مرحله بر پایه اصل همسان سازی (قیاس تمثیل) و استقرا می کوشد تا داده های پیشین را به گونه ای متفاوت، نظام مند، و برای آنها قانونی عام وضع کند؛ چنانکه کودک در مرحله عملیاتی صورتی از مشاهدات محسوس و پاره ای از احکام کلی، قوانینی عام استخراج می کند.

در هر حال، علم برای رسیدن به این مرحله ناگزیر است مراحل پیشین را طی کند. منطوق در قیاس با علوم دیگر، نخستین علمی است که توانست به این مرحله گام نهد. ارسطو در چهار قرن پیش از میلاد با نگارش کتاب تحلیلات اولی توفیق یافت قواعد کلی «قیاس» را پی افکند. همچنین حقوق روم با گذر از مراحل توصیفی و تجربی - که عموماً مبتنی بر دین و احکام عرفی جامعه روم بود - ۲۴۶ سرانجام (از سال ۱۳۰ ق. م تا سال ۲۸۴ م) توفیق یافت در باب منابع قانون گذاری، قوانین عامی را وضع کند. در این مرحله، فقیهان رومی - مانند فقیهان اسلامی در دوره های بعد - برای تأسیس قواعد فقهی و حقوقی از شیوه های استدلالی منطوق و ریاضیات یونان بهره وافی بردند. ۲۴۷

رسیدن علم به این مرحله به این معناست که مفاهیم اساسی و روشهای به کار رفته در آن، از نظر رشد و تکامل به حدی رسیده است که از این پس می توان تمام مشاهدات جزئی و احکام مبتنی بر آنها را در قالب مجموعه ای «قضایا» بیان کرد؛ آن گونه قضایایی که تنها به یک جنس یا رده واحد (معین) می پردازند و در عین حال صادق و ضروری باشند.

حسن عبدالحمید به این نکته نیز اشاره می کند که رسیدن علم به این مرحله به این معنا نیست که قیاس تمثیل یا استقرا - که روشهای عمده در مرحله اول و دوم بودند - به کلی کنار نهاده شوند، بلکه برعکس، علم می کوشد تا در کنار روش استدلالی از آنها نیز بهره گیرد؛ تنها با این تفاوت که در مرحله سوم، قیاس تمثیل یا استقرا دیگر تنها روش استنتاج به شمار نمی آیند. ۲۴۸ یعنی قیاس تمثیل به تنهایی برهانی را بر نمی سازد؛ زیرا نتایج به دست آمده از آن ظنی است؛ از این رو نیازمند اشکال دیگر استدلال است تا نتایج آن مفید یقین شود. همین حکم در باب استقرا نیز صادق است. ۲۴۹

حسن عبدالحمید در بخش دوم کتاب کوشیده است تا الگوی تفسیری پیشین خود را در باب نظام فقه اسلامی به کار گیرد. وی پیش از ورود به بحث اصلی به این نکته اشاره می کند که رهیافت تحلیلی وی در تبیین چگونگی ساخت و تکوین فقه اسلامی، صرفاً معرفتی و بر کنار از هرگونه علایق یا سوبه های ایدئولوژیک است؛ از این رو، حتی اگر نتایج این پژوهش با مقاصد یکی از گرایشهای تفکر اسلامی همسو شود، باید آن را صرفاً اتفاقی دانست، نه این که عملی از پیش تعیین شده و جانبدارانه تلقی کرد. ۲۵۰

وی سپس بحث اصلی خود را با این نتیجه گیری آغاز می کند که علم فقه - طبق الگوی تفسیری

که ارائه شد. مانند هر موجود زنده‌ای در خلأ زاده نشده است و خاستگاه و پیشینه معرفتی خاصی دارد، که همان عرف و عادات حقوقی رایج در شبه جزیره عربی پیش از ظهور اسلام است. همچنین فقه در فرآیند تکاملی خود همان مراحل سه‌گانه‌ای را طی کرده است که هر علم دیگری آنها را تجربه می‌کند. از این رو، تقسیم‌بندی رایج در تاریخ‌نگاری فقه، که آن را برحسب معیارهای سیاسی، تاریخی و یا جغرافیایی به دوره‌های مختلفی چون دوران پیامبر، دوران خلفای راشدین و دوران خلافت عباسی تقسیم کرده‌اند، یکسره فاقد ارزش علمی است؛ زیرا چنانکه دیدیم، مراحل سه‌گانه توصیفی، تجربی، و استنباطی ناظر به مراحل یا گسسته‌های تاریخی معینی نیست و چه بسا که این مراحل تاریخی در هم تداخل پیدا کنند.

۱. مرحله توصیفی فقه اسلامی. آغاز این مرحله را می‌توان از رهگذر وقوع دو پدیده اثبات کرد: نخست، پدیده وام‌گیری علم فقه از احکام حقوقی دوران جاهلیت؛ و دوم، پدیده قیاس حکم امر مجهول بر امر معلوم.^{۲۵۱}

در باب پدیده نخست باید به این نکته اشاره کرد که اسلام تمام احکام و قوانین حقوقی رایج در میان عربهای شبه جزیره عربی را ابطال نکرد، بلکه برعکس، پاره‌ای از آنها را معتبر دانست و صبغه‌ای شرعی به آنها داد (به عنوان مثال، اسلام از میان شیوه‌های رایج طلاق جاهلی، ظهار، ایلاء، خلع، بائن و رجعی را معتبر و مشروع دانست). این بدان معناست که اسلام در باب سنن و عادات حقوقی پیش از خود به نوعی گزینش دست زده، پاره‌ای از آنها را باطل و پاره‌ای دیگر را مشروع قلمداد کرد. به یقین، اسلام نمی‌توانست چنین کاری را تحقق بخشد، مگر آن‌که از پیش، تمام موارد و گونه‌های نکاح یا طلاق را «محدود» کرده باشد؛ که این عمل، خود مبتنی بر روشی معین صورت گرفته که همان روش «قیاس تمثیل» است. به عبارت دیگر، گزینش مسبوق به نوعی تصنیف یا طبقه‌بندی گونه‌هاست. و به لحاظ تاریخی، چنانکه دیدیم، اسلام نیز همین الگو و روش را به کار گرفت.^{۲۵۲}

پدیده دوم «قیاس حکم امر مجهول بر امر معلوم» است که چه در زمان حیات پیامبر اسلام و چه پس از وی در میان مسلمانان رایج بود و معمولاً از آن با نام «اجتهاد» یاد می‌شود. مسلمانان با تکیه بر قیاس توانستند حکم امور معلوم را (که در کتاب و بعدها در سنت نبوی بیان شده است) به امور مجهول (که در کتاب و سنت حکم آنها بیان نشده است) تعمیم دهند. چنین قیاسی، چنانکه گفته شد، بر مشابهت یا استدلال تمثیلی استوار است «که در آن حکمی را برای چیزی از راه

شبهات آن با چیز دیگر، معلوم می‌کنند».^{۲۵۳}

البته در این مرحله، قیاس معنای عام و ساده‌ای دارد و نسبت به کاربرد مثلاً شافعی در الرسالة، فاقد ظرافتها و پیچیدگیهای علمی و منطقی است. به بیان دیگر، اجتهاد در مراحل اولیه آن بسیار ساده بود و هنوز به صورت ابزاری مهم در قانون‌گذاری شناخته نمی‌شد. اما در هر حال همین کاربرد ابتدایی قیاس و تعمیم حکم اصل به فرع، مبتنی بر نوعی حصر و تحدید اوصاف و ویژگیهای اصل است.

نکته قابل توجه این که، در این مرحله از ساخت و تکوین دانش فقه، قیاس تمثیل نقشی اساسی بر عهده گرفت؛ به این معنا که به تدریج، احکام امور غایب در دایره احکام امور معلوم گنجانده شد و زمینه انباشتگی و فربه‌تر شدن علم فقه را فراهم آورد. همچنین ضروری است دانسته شود که، برخلاف نظر غالب متفکران گذشته و حال، قیاس تمثیل تنها در این مرحله از ساخت و تکوین فقه نقش محوری بر عهده گرفت، و در مراحل بعد، نظام فقه اسلامی نیاز چندانی به کاربرد این قیاس پیدا نکرد؛ زیرا نظام مذکور در نیمه دوم قرن دوم هجری توسط فقیهانی چون ابوحنیفه، مالک و شافعی به مرحله استدلالی پا نهاد و از روشهای دیگری (غیر از قیاس تمثیل) بهره گرفت.^{۲۵۴}

۲. مرحله تجربی (استقرایی) فقه اسلامی. مراد از استقرا تنها استخراج حکمی کلی از بررسی موارد جزئی نیست، بلکه استقرا در اینجا به معنای استنباط هر اندیشه‌ی عامی است که می‌تواند ما را در فهم ادراکات جزئی و احساسهای غیر دقیق که از مشاهده موضوعات عینی به دست آمده است، یاری رساند و نیز به کمک آن می‌توان به استنباطات استقرایی، صورتی منطقی بخشیم. از سوی دیگر، نظر به تداخل مرحله تجربی و مرحله توصیفی و نیز با استناد به الگوی معرفت‌شناسی تکوینی، می‌توان نتیجه گرفت که در نظام فقه اسلامی، به لحاظ معرفتی، دو مرحله مذکور مقدم بر مرحله استدلالی هستند.

ساختار آیات قرآنی و سنت نبوی از وجود این بعد یا صبغه تجربی در فقه اسلامی حکایت می‌کند که طی ساخت و تکوین علم فقه اشکال گوناگونی را پذیرفته است که مهم‌ترین آنها عبارتند از:

- نیازهای عملی و آیات احکام. چگونگی نزول قرآن نشان می‌دهد که بسیاری از آیات آن در حکم پاسخی به نیاز جامعه آن دوران است. بی‌جهت نیست که بسیاری از این گونه آیات با عبارت

«یسالونک» و یا واژه «یستفتونک» آغاز می شوند.

- وجود اصل نسخ در آیات قرآنی و سنت نبوی. که از صبغه عملی-تجربی احکام شرعی حکایت می کند.

- تدریجی بودن نزول قرآن. چنانکه می دانیم، قرآن به یکباره نازل نشده است. به این دلیل که اسلام در سرزمینی نازل شد که از آداب و رسوم و قوانین خاصی پیروی می کرد و بنابراین، قادر نبود به یکباره تمام احکام خود را بر مردمان آن سرزمین تحمیل کند، بلکه این کار نیازمند زمانی طولانی بود. از این رو احکام تشریحی اسلامی صبغه ای تدریجی پیدا کرد. به عبارت دیگر، انتقال از احکام قدیم به احکام جدید در عرصه ای تجربی شکل گرفت که یکسره مبتنی بر مشاهده و استقرا بود و تنها در صورت پذیرش احکام اولیه از سوی مردم، اسلام قادر به طرح و بیان مراحل بعدی می شد. به عنوان مثال، تحریم ربا یا شرابخواری و یا وجوب نماز و زکات پس از طی مراحل متعددی صورت گرفت.

- صورت استقرایی پاره ای از قواعد فقهی. استقرا به معنای منطقی آن از همان آغاز مراحل ساخت و تکوین فقه مبنای بسیاری از قواعد فقهی قرار گرفت؛ از جمله تعیین مدت حیض در زنان، که پیش از ده روز نیست، مبتنی بر استقرای ناقص است و نیز موارد دیگری که تاریخ فقه آنها را ثبت کرده است. مراد از به کارگیری استقرا، استخراج پاره ای از قواعد کلی بود که بتوان براساس آن رفتارهای آدمی را نظام مند کرد. به عبارت دیگر، هدف نهایی قرآن از تحریم تدریجی ربا این بود که قاعده ای کلی را در تحریم ربا وضع کند. ۲۵۵

در هر حال، براساس گفته های پیشین می توان نتیجه گرفت که تراکم کمی و تحول کیفی قواعد فقهی در دو مرحله توصیفی و تجربی، زمینه مساعدی را برای قدم نهادن فقه به مرحله سوم یعنی مرحله استدلالی مهیا کرد.

۳. مرحله استدلالی فقه اسلامی. دانش حقوق (خواه اسلامی باشد و خواه غیر اسلامی) مانند هر علم دیگری برای رسیدن به مرحله استدلالی، باید دست کم واجد دو شرط اساسی باشد:

۱. امکان صوری کردن قوانین حقوقی ۲. ارائه نظریه ای منسجم در باب علم، به گونه ای که بتواند ماهیت و ارزش منابع قانون گذاری را مشخص کند. ناگفته پیداست که این دو شرط، رابطه ای ارگانیک با یکدیگر دارند، به طوری که نمی توان آنها را از هم جدا کرد؛ یعنی از یک سو منابع قانون گذاری، ماده اصلی قوانین حقوقی را فراهم می آورند و از سوی دیگر، وضع چنین

قوانین حقوقی ای، مسبوق به داشتن نظریه علمی دقیقی در باب آنهاست. ۲۵۶ نظام فقه اسلامی نیز از این حکم مستثنا نیست؛ زیرا از همان مراحل ساخت و تکوین این علم پاره‌ای از قواعد کلی حقوقی ساخته و پرداخته شد و در مرحله نازل تری نیز شماری از منابع قانون گذاری با صبغه‌ای عقلانی ارائه شد (گو این که ماهیت و ارزش این منابع همواره سبب اختلاف نظر فقیهان بوده است) که عبارتند از: اجماع، قیاس، استصلاح و استحسان.

اما از آنجا که هر عملی مسبوق به نظریه‌ای در باب آن علم است و نیز از آنجا که نظریه علم علاوه بر پیش فرضهای مربوط به موضوع خود علم، باورهای دینی، اجتماعی و تجربی آدمی را نیز دربر می‌گیرد، در درون اسلام نظام فقهی واحدی به وجود نیامد، بلکه بسته به اختلاف این دیدگاهها و باورها، نظامهای فقهی متعددی پدید آمد. اینها همان مذاهب فقهی شناخته شده‌اند، که هر یک در نحوه صورت بندی قوانین فقهی و کاربرد منابع قانون گذاری راهی متفاوت با دیگری در پیش گرفتند.

مراد، اختلاف در این یا آن حکم جزئی نیست، بلکه تفاوتها معلول اهمیت و اولویتی است که هر یک از مکاتب فقهی به منابع قانون گذاری (قرآن، سنت، اجماع و قیاس) می‌دهند، که چنین امری یکسره محصول باورهای دینی و اجتماعی است.

بر این پایه می‌توان مدعی شد که دانش فقه اسلامی، نظام واحدی نیست، بلکه در بردارنده نظامهای متعددی است که در درون آن پدید آمده‌اند. به عنوان مثال، مذهب مالکی نخست به کتاب و سنت، و در مرتبه بعدی به اجماع و قیاس استناد می‌کند. اما مذهب حنفی قیاس را بر اجماع مقدم می‌دارد. و این در حالی است که مکتب ظاهری طبق ظواهر کتاب و سنت نبوی عمل می‌کند و تنها در صورت فقدان نص شرعی به اجماع استناد می‌کند، مشروط بر این که اجماع به معنای اتفاق نظر تمام امت اسلامی باشد؛ و روشن است که تحقق چنین شرطی بسیار دشوار است. ظاهر به قیاس، رأی و استحسان را به کلی مردود می‌شمارند؛ زیرا معتقد به کمال و غنای کتاب و سنت هستند.

نکته مهم این که، بلوغ نظام فقه اسلامی اساساً با کثرت یا ندرت منابع قانون گذاری هیچ پیوندی ندارد؛ زیرا مکتب ظاهری با وجود اندک بودن منابع توانسته است نظام فقهی اش را بنا نهد و به مرحله استدلالی گام نهد. ۲۵۷

ابن حزم، فقیه نام آور ظاهری، قیاس تمثیل (Analogy) را روشی نامعتبر در استنباط احکام

شرعی می‌داند، اما در عوض بر اهمیت و اعتبار قیاس منطقی (Syllogism) تأکید می‌کند. وی در کتاب التقریب لحد المنطق والمدخل الیه بالالفاظ العامیه والامثلة الفقهیه، به این نکته اشاره می‌کند که قیاس منطقی بالاترین مرتبه یقین است، در حالی که قیاس تمثیل تنها مفید ظن و احتمال است. ۲۵۸.

حسن عبدالحمید در بخش سوم از کتاب خود به کسب پاره‌ای نتایج می‌پردازد: نخست این که، تفکیک سنتی و رایج دانش فقه از دانش اصول فقه، کاملاً بی‌پایه و غیر منطقی است؛ زیرا این دو علم همان رابطه‌ای را دارند که «نظریه علم» با خود «علم» دارد، و از آنجا که هر علمی مبتنی بر اصولی است که در نظریه علم تعیین می‌شوند، در نتیجه تمایز فرع از اصل، یکسره غیر منطقی می‌نماید. ۲۵۹.

دوم این که، برخلاف اعتقاد رایج و حاکم در تاریخ نگاری فقه، قیاس تمثیل (Analogy) در فرآیند ساخت و تکوین فقه، یگانه روش معتبر قلمداد نمی‌شود؛ بلکه این قیاس، چنانکه گفته شد، در مرحله نخستین علم فقه - که همان مرحله توصیفی است - به کار می‌آید. اما در مرحله دوم و سوم ساخت و تکوین فقه، دو روش استقرار و استدلال نقش اساسی را بر عهده می‌گیرند؛ گویا این که قیاس تمثیل نیز یکسره حذف نمی‌شود، بلکه در کنار دو روش دیگر نقشی فرعی ایفا می‌کند.

سوم این که، قیاس چه به معنای یکی از منابع قانون گذاری اخذ شود و چه مراد از آن قیاس تمثیل باشد، قادر نیست به تنهایی علم یا نظامی معرفتی را پی افکند؛ زیرا قیاس در معنای نخستین آن، عملی عقلانی / استدلالی است که روش فقهی برای استنباط تنها بخشی از قوانین فقهی به آن استناد می‌کند و اما در معنای دوم آن، عمل عقلانی ساده‌ای است که تنها نتایج ظنی و احتمالی را در پی دارد؛ که در این صورت به پاره‌ای از اصول یقینی نیاز می‌افتد.

به نظر می‌رسد که در میان فقیهان، ابن حزم نخستین کسی باشد که به این نکته اساسی تفتن پیدا کرده است؛ چنانکه پس از وی غزالی نیز بر این امر تأکید می‌کند. دو فقیه نامبرده برخلاف عموم فقیهان - که روش فقه اسلامی را مبتنی بر قیاس (Analogy) دانسته‌اند - معتقدند که فقه چون هر علم دیگری برای رسیدن به مرحله استدلالی لازم است بر پایه یقین استوار باشد، در حالی که قیاس مذکور تنها افاده ظن می‌کند. ۲۶۰.

مؤلف از این منظر به نقد سخنان ابن تیمیّه در ردّ قیاس می‌پردازد که چنانکه می‌دانیم، وی

کاربرد قیاس منطقی را در علوم شرعی یکسره مردود شمرده، قیاس تمثیل را جایگزین آن می‌سازد. حسن عبدالحمید در نقد این سخنان، بیان می‌کند که این تیمیه بر آن است که علم فقه را - که مراحل کمال و بلوغ خود را طی کرده است - به مراحل نخستین آن باز برد؛ گویی وی تحولات علم فقه را چه در عرصه روشها و چه در عرصه مفاهیم، به کلی نادیده می‌گیرد. او سپس می‌افزاید: «باید اعتراف کنم که قادر نیستم این سخنان او را فهم کنم و از آنها تفسیری معقول ارائه دهم.» ۲۶۱

نتیجه چهارم، بی‌اعتباری بسیاری از پژوهشهای نوینی است که از سوی متفکران اسلامی معاصر در حوزه پژوهش روشهای اسلامی نگاشته شده است.

مؤلف در این بخش از کتاب خود، این پژوهشها را به نقد می‌کشد و از جمله به نقد علی سامی نشار در کتاب *مناهج البحث عن مفکری الاسلام*، حسن حنفی در رساله دکترای خود با عنوان *مناهج التفسیر؛ محاولة فی اصول الفقه و سرانجام نظریه محمد عابد جابری در کتاب تکوین العقل العربی می‌پردازد.*

از آنجا که در نظریه اول به بیان آراء جابری پرداخته شد و نظریه حسن عبدالحمید در تقابل با آن (به مثابه نظریه رقیب) مطرح شد، جای آن دارد که تنها به بیان نقد حسن عبدالحمید بر نظریه جابری اکتفا کنیم.

حسن عبدالحمید به رغم ستایش و تحسین کتاب تکوین عقل عربی، نظریه جابری را در بحث از ماهیت و روش فکر اسلامی، گرفتار همان معایبی می‌داند که متفکران پیش از وی دچار آن شده‌اند؛ چرا که جابری در آن کتاب تصریح کرده است که قیاس تمثیل، روشی است که براساس آن تمام تفکر عربی اسلامی شکل گرفته است و از این رو اصول فقه را می‌توان سنگ پایه عقل عربی / اسلامی - و نه تنها عقل فقهی - قلمداد کرد.

حسن عبدالحمید در این زمینه می‌افزاید که جابری همپای متفکران دیگر، تحت تأثیر برداشت رسمی و رایج، مدعی است که شافعی نخستین پایه‌گذار روش مذکور است و از این رو کتاب *الرسالة* او را می‌توان به منزله «قواعد راهنمای عقل عربی / اسلامی» توصیف کرد.

مؤلف کتاب پس از بیان آراء جابری به نقد دیدگاه وی می‌پردازد و در این زمینه خاطر نشان می‌سازد که چگونه متفکری چون جابری، ماهیت و نقش محدود قیاس تمثیل را در ساخت و تکوین عقل بشری نادیده می‌گیرد و آن را سنگ پایه عقل عربی / اسلامی برمی‌شمرد. و عجیب تر آن که،

وی چگونه تمام روشهای معمول در فقه را به قیاس تمثیل فرومی‌کاهد و آن را یگانه روش تفکر اسلامی معرفی می‌کند. چنین سخنانی از کسی که مدعی تحلیل ساختار عقل عربی است، بسیار عجیب می‌نماید. از این حیث چه تفاوتی است میان جابری و شرق شناس نام‌آوری چون ژوزف شاخ، که مدعی است: در عرصه استنباط و نظام‌مند کردن قوانین حقوقی دو روش عمده وجود دارد: روش تحلیلی (Analytical method) و روش قیاس تمثیل (Analogy method).

نمود عینی کاربرد روش نخست را در حقوق روم می‌توان جست که به وضع ضوابط حقوقی و نظام‌مند انجامیده است؛ در حالی که فقه اسلامی نمود عینی روش دوم است که تنها براساس همانندی دو چیز، حکم یکی را به دیگری تعمیم می‌دهد، بدون این که میان این دو واقعاً رابطه‌ای منطقی برقرار باشد. ۲۶۲

حسن عبدالحمید سپس می‌افزاید که هم جابری و هم ساخت این نکته اساسی را مغفول نهاده‌اند که نباید میان قیاس (به مثابه منبعی در قانون‌گذاری) و قیاس تمثیلی، خلط کرد؛ قیاس در کاربرد عالمان اصول به منزله یکی از منابع قانون‌گذاری است که بدون شک برای استخراج پاره‌ای از قواعد فقهی به آن استناد می‌کنند، ولی با این همه، یگانه منبع قانون‌گذاری به شمار نمی‌آید و از راههای دیگری چون استدلال قیاسی، استحسان و یا استصلاح نیز می‌توان به استنباط قواعد فقهی پرداخت.

زمانی که نظام فقه اسلامی به مرحله‌ای رسید که قادر به تحدید و تعیین منابع استنباط قواعد فقهی شد، در واقع به سومین مرحله از تکامل خود قدم نهاد، که همان مرحله استدلال است. در این مرحله، قیاس یا استنتاج منطقی (Deduction)، جایگزین قیاس تمثیل و استقرا شد؛ گو این که در روش مذکور یکسره از نظام استنباط، حذف و به دست فراموشی سپرده نشدند.

بر پایه سخنان پیش می‌توان نتیجه گرفت که خطای این گونه نویسندگان معلول نادیده گرفتن زمینه تاریخی روش معمول در نظام فقه اسلامی است؛ از این رو آنان به خطا پنداشته‌اند که روش قیاس تمثیل - که نقش محوری آن تنها به مرحله نخستین علم فقه محدود می‌شود - بر سازنده سایر مراحل نظام فقهی نیز هست. و از آنجا که نخستین مرحله فقه هم روزگار دوران صدر اسلام بود، به گونه‌ای نادرست نتیجه گرفتند که قیاس تمثیل خاستگاهی اسلامی دارد و یا از بن عربی / اسلامی است. و کسانی نیز چون جابری آن را بنیاد و رکن اساسی عقل عربی معرفی کردند. ۲۶۳

حسن عبدالحمید دست آخر، نقد چنین دیدگاهها و یا برداشتهای نادرستی را شرطی اساسی

در راه پیشرفت علم می‌شمارد. در اینجا ضروری است در باب بیان ساخت و تکوین فقه، آن گونه که حسن عبدالحمید در کتاب المراحل الارتقائیه پرورده است، نکاتی چند بیان شود:

۱. تکامل یافتن علم فقه مانند هر علم دیگری، امری کاملاً پذیرفته شده و مبتنی بر شواهد علمی بسیار است؛ بویژه اگر در این زمینه نظر کسانی چون ساخت را بپذیریم که معتقد بود آغازگاه این علم برخلاف تصور رایج، احکام قرآن و احادیث نبوی نیست، بلکه «مکتبهای قدیم فقهی» است. در این مرحله استنباط احکام، عملی ابتدایی و ساده و عموماً مبتنی بر عرف جاری جامعه است. اما رفته رفته عمل اجتهاد از شکل ابتدایی و خام آن درآمده، صورت استدلالی به خود گرفت. همچنین فقیهان توفیق یافتند روشهای تازه‌ای را ابداع و منابع قانون‌گذاری متعددی را وضع کنند. ۲۶۴

از این منظر می‌توان گفت که کتاب المراحل الارتقائیه به خوبی توانسته است از تفسیرهای مرسوم و سنتی - که غالباً صبغه‌ای جدلی دارند - فاصله گرفته، از نحوه ساخت و تکوین فقه، تبیینی علمی ارائه دهد. به نظر می‌رسد که این یکی از ویژگیهای مثبت کتاب مذکور است. با این همه، نظرگاه حسن عبدالحمید در این کتاب حاوی تعمیمهای نادرست و نقصهای عمده‌ای است، که در اینجا به اختصار، به ذکر پاره‌ای از آنها می‌پردازیم.

۲. چنانکه دیدیم، مؤلف کوشیده است تا نتایج برآمده از حوزه روان‌شناسی و معرفت‌شناسی تکوینی پیاژه و نیز معرفت‌شناسی انتقادی-تاریخی باشلار را به حوزه علوم شرعی / اسلامی (مانند فقه و اصول فقه) تعمیم دهد، در حالی که چنین تعمیمی نادرست و غیر دقیق می‌نماید؛ زیرا وی از یک سو، ماهیت آن نتایج و از سوی دیگر، پیوند ناگسستنی «موضوع» و «روش» متعلق به آن را نادیده گرفته است. به عبارت دقیق‌تر، الگویی که معرفت‌شناسی تکوینی برای تفسیر ساخت و تکوین علم ارائه داده است، چه بسا قادر به تبیین مراحل ساخت و تکوین دانش فقه و اصول فقه نباشد. به عنوان مثال، مؤلف کتاب پس از بیان این نکته که مرحله توصیفی، نخستین مرحله تکامل علم است، می‌کوشد تا بر پایه برخی از شواهد تاریخی و فقهی، وجود چنین مرحله‌ای را در علم فقه و اصول فقه اثبات کند؛ حال آن‌که «توصیف» برخلاف برداشت نویسنده کتاب، به معنای مجموعه‌ای از مشاهدات و احساسهای خام و ساده نیست، بلکه هر مشاهده‌ای مسبوق به تئوری و داشتن نظریه‌ای در باب آن است. بنابراین برای حصول شناخت توصیفی، نخست باید بتوان مجموعه آن مشاهدات و یا محسوسات را به «موضوعاتی قابل شناخت» بدل کرد. در نتیجه،

هر توصیفی به صورت پیشینی، وجود نظریه‌ای را مفروض می‌دارد، که آن را توصیف پذیر کند و امکان شناخت آن را فراهم آورد.

با توجه به نکات فوق، اگر بخواهیم مرحله نخستین ساخت و تکوین فقه را (که حسن عبدالحمید آن را مرحله توصیفی قلمداد می‌کند) بررسی کنیم خواهیم دید که عالمان فقه و اصول فقه در آن دوره، فاقد چنین نظریه نظام مند و تبیین کننده‌ای بوده و در تبیین واقعه یا حادثه‌ای معین، نظرگاههای متفاوتی ارائه داده‌اند. ۲۶۵

۳. مؤلف کتاب المراحل الارتقائیه برای اثبات وجود مرحله استقرایی در فرآیند تکامل فقه، باز به پاره‌ای از احادیث و یا شواهد فقهی-تاریخی استناد کرده، ولی با این همه نتوانسته است به گونه‌ای منطقی، ثابت کند که فقه در این مرحله برای استنباط احکام، روش استقرایی را به کار برده است؛ زیرا احادیث و شواهد تاریخی مذکور، که غالباً به دوران پیامبر و مسلمانان صدر اسلام تعلق دارند، نشان می‌دهند که روش استقرایی از همان آغاز میان مسلمانان، معمول و متعارف بوده است. این بدان معناست که تقسیم بندی پیشنهادی وی با شواهد تاریخی‌ای که ارائه داده، ناهمخوان است؛ زیرا این شواهد تاریخی-فقهی نشان می‌دهند که مرحله استقرایی همپای مرحله توصیفی شکل گرفته است و متأخر از آن نیست و در این صورت توصیف و استقرا، برخلاف تصور نویسنده، به معنای دو گونه «روش» خواهد بود و نه بیانگر «دو مرحله متوالی». ۲۶۶

علاوه بر این، شواهد تاریخی-فقهی مورد استناد وی هم بر مرحله توصیفی قابل انطباق است و هم بر مرحله استقرایی. به همین دلیل، حسن عبدالحمید ناگزیر می‌شود که سرانجام به تداخل و درهم شدگی این دو مرحله حکم کند. ۲۶۷ در ضمن باید این نکته را نیز خاطر نشان کرد که فقیهان مدافع قیاس تمثیل (برخلاف نظر حسن عبدالحمید) نه از استقرا بهره می‌گیرند و نه با حالات نوعی و یا احکام کلی سروکار دارند، بلکه طبق نظر آنان، قیاس تمثیلی تنها روشی است که از امر خاصی به امر خاص دیگری سیر می‌کند و با استقرا که از قضایای جزئی به نتیجه‌ای کلی می‌رسد، یکسره متفاوت است. ۲۶۸ چنانکه غزالی نیز در تبیین ماهیت قیاس فقهی، به همین موضوع اشاره می‌کند که قیاس مستلزم دو چیز است که براساس نوعی مشابهت با یکدیگر پیوند می‌یابند ۲۶۹ و به بیان دیگر، قیاس عمل ساده طرفینی است که از خاص به عام سیر نمی‌کند تا دوباره به خاص برسد. ۲۷۰

۴. مؤلف در بیان و اثبات مرحله استدلالی فقه (مرحله سوم) به مسئله جایگزین شدن روش

قیاس منطقی به جای قیاس تمثیلی اشاره می‌کند و آن را نشانه گذر علم فقه از مرحله دوم به مرحله سوم می‌شمارد.

دلیل عمده وی در اثبات این مدعا، آراء انتقادی ابن حزم اندلسی، فقیه ظاهری، است که کاربرد قیاس تمثیلی را در حوزه علوم شرعی، یکسره مردود و بی اعتبار دانسته است. مؤلف در این زمینه به آراء فقهی مالک و ابوحنیفه استناد کرده، اما تنها به بیان پاره ای از سخنان کلی بسنده کرده است.

اما دلایلی که مؤلف ارائه داده است، بسیار قابل مناقشه و مبتنی بر عدم درک مراد نظام فکری ابن حزم است. به عبارت دیگر، حسن عبدالحمید سیاق تاریخی و معرفتی آراء ابن حزم را یکسره نادیده گرفته است؛ زیرا اگرچه به لحاظ تاریخی، کاربرد قیاس نسبت به منابع دیگر تشریح، متأخر بود و تنها در اواخر قرن دوم میان مسلمانان متعارف شد^{۲۷۱} و به گفته شفیق شحاته، «اعتبار قیاس به عنوان منبعی در تشریح را باید یکسره معلول عوامل تاریخی دانست»^{۲۷۲}، با این همه، نباید به خطا پنداشت که کاربرد قیاس در این مرحله نشان از رسیدن دانش فقه به مرحله سوم (مرحله استدلالی) دارد. زیرا چنین حکمی ماهیت، ساختار، و حدود استعمال قیاس و یا استحسان را به کلی نادیده می‌گیرد (به یاد آوریم که در مورد عقل نیز همین سخن گفته شد).

در هر حال، حسن عبدالحمید معتقد است که ابن حزم نخستین فقیه مسلمانی است که به سبب بینش عمیق و شهود عقلانی اش بر این نکته واقف شد که بهترین روش در استنباط احکام، قیاس منطقی است؛ زیرا نتایج آن کاملاً اطمینان بخش، یقینی و ضروری است. از این رو، نظام فقه اسلامی باید آن را جایگزین روشهای ظنی چون قیاس تمثیل و استقرا سازد (چنانکه غزالی نیز پس از وی، بر همین نکته تاکید می‌کند).

در نقد سخنان حسن عبدالحمید می‌توان گفت که اگرچه ابن حزم معتقد است که مشابهت یا همانندی میان اشیاء مستلزم تعمیم حکم اصل به فرع نیست، «زیرا تمام موجودات جهان به نوعی شبیه یکدیگرند و بر این اساس باید تمام اشیاء را حلال دانست و یا به حرمت آنها حکم کرد»^{۲۷۳}، اما این سخنان اصلاً به این معنا نیست که علم فقه در طی مراحل تکامل خود به مرحله استدلالی قدم گذارده است، بلکه سخنان ابن حزم و نیز جایگزین کردن قیاس منطقی به جای قیاس تمثیل برخاسته از نگرش و خاستگاه فکری اوست؛ نکته ای که یکسره از ذهن مؤلف کتاب المراحل الارثاقیة غایب مانده است.

ابن حزم در ابطال قیاس تمثیل، آشکارا مبادی فکری خویش را بیان می‌کند؛ از جمله:

۱. خداوند عالم و قادر مطلق است و هیچ حکمی در شرایع، جز به امر و نص خداوندی وضع نشده است. وی حتی در این زمینه زبان، اسماء و صفات را یکسره توقیفی و مبتنی بر اذن شارع می‌داند؛ یعنی خداوند انگور را انگور نامید و انگور که مویز نیست و نمی‌توان حکم آنها را یکی دانست؛ از این رو، وی احکام خداوند و احکام زبان را منطبق بر یکدیگر می‌شمارد. ۲۷۴

۲. انسان اساساً موجودی جاهل و علم بشری سراسر ظنی است.

۳. شریعت از کمال و غنا برخوردار است و بیان هیچ حکمی در شریعت فرو گذاشته نشده است. ابن حزم بر اساس چنین مبادی فکری‌ای، قیاس تمثیل را منبعی معتبر در احکام شرعی قلمداد نمی‌کند. زیرا اولاً، در باب مشروعیت استخدام آن، نصی شرعی وجود ندارد. ثانیاً، قیاس مذکور تنها مفید ظن و احتمال است، علاوه بر این که این قیاس بر شمار امور حلال و یا حرام می‌افزاید. به عبارت دیگر، مجموعه نصوص جدیدی بر نص شرعی افزوده می‌شود و این عین بدعت است. ثالثاً، کمال شریعت ما را از به کارگیری این گونه روشهای نامطمئن بی‌نیاز می‌سازد.

از این منظر می‌توان سخنان ابن حزم در دفاع از قیاس منطقی را درک کرد؛ زیرا وی معتقد بود که قیاس منطقی مجموعه قضایایی است که «نتیجه‌ای» ضروری از آنها حاصل می‌شود؛ نتیجه‌ای که حکم جدیدی را به دست نمی‌دهد، بلکه به طور ضمنی در مقدمات وجود دارد. ابن حزم در این باب واژه «انطواء» را به کار می‌گیرد که بسیار پر معناست؛ زیرا بر این نکته دلالت می‌کند که «نتیجه» برهان منطقی در مقدمات است و چیزی فراتر از آنها نیست؛ برخلاف روش قیاس که حکم چیزی را به چیزی دیگر تعمیم می‌دهد، تنها بر اساس وجه اشتراکی که پنداشته می‌شود در هر دو وجود دارد.

بر پایه سخنان فوق می‌توان نتیجه گرفت که دفاع ابن حزم از استخدام قیاس منطقی به جای قیاس تمثیل تنها در جهت حفظ و صیانت شریعت در برابر مجموعه احکامی است که از سوی شارع نصی در باب آنها وارد نشده است، و هیچ گونه پیوندی با مدعای مؤلف کتاب المراحل الارثاقیة ندارد. علاوه بر این، تکیه ابن حزم بر قیاس منطقی و ابطال قیاس تمثیلی صرفاً بیان‌کننده دیدگاههای فقهی ابن حزم است و مدعای مؤلف را مبتنی بر این که فقه با ابن حزم به مرحله سوم پانهاد اثبات نمی‌کند. زیرا لازمه سخن عبدالحمید این است که فقه پس از ابن حزم، روش قیاس

منطقی را جایگزین روش قیاس تمثیل کرد؛ حال این که تحولات تاریخی فقه سمت و سوی دیگری یافت و نتیجه‌ای معکوس به بار آورد؛ یعنی فقیهان دوره‌های بعد غالباً از همان روش قیاس تمثیل بهره گرفته‌اند و کمتر، از قیاس منطقی سخن به میان آورده‌اند. به همین دلیل حسن عبدالحمید نتوانسته است سرّ خصوصیت ابن تیمیه را با منطق و قیاس دریابد؛ زیرا طبق الگوی تفسیری وی، ابن تیمیه که طبعاً در مرحله سوم فقه می‌زیسته است می‌باید از مدافعان روش قیاس منطقی باشد، در حالی که ابن تیمیه درست در جهت عکس، قیاس منطقی را باطل شمرده، قیاس تمثیل را جایگزین آن کرد؛ گویی وی علم فقه را به مراحل اولیه ساخت و تکوین خود بازگردانده است. ۲۷۵

علاوه بر این، نویسنده کتاب در باب شرح مراحل تکاملی علم، به مرحله چهارمی نیز اشاره می‌کند که همان مرحله «اصل موضوعی سازی» است. بدین معنا که علم پس از طی مرحله استدلالی به مرحله وضع قوانین عام قدم می‌گذارد. وی در این زمینه تصریح می‌کند که علم فقه اسلامی برخلاف حقوق روم نتوانست به این مرحله برسد. با این همه، مؤلف در باب علل این ناکامی هیچ توضیحی به خواننده ارائه نمی‌دهد و بحث خود را تنها به شرح مراحل سه‌گانه پیشین محدود می‌کند. ۲۷۶ به عبارت دیگر، نظریه حسن عبدالحمید به لحاظ علمی و تاریخی قادر نیست به این پرسش اساسی پاسخ دهد که چرا علمی چون فقه - که توانسته بود مراحل کلی سه‌گانه را پشت سر گذارد - از رسیدن به مرحله چهارم فروماند؟ و اساساً چرا نظام فقه اسلامی در اوج بلوغ و شکوفایی اش، یکباره دچار انحطاط شد؟

توجه به این امر، گونه نگرش حسن عبدالحمید به علم فقه را نشان می‌دهد و آشکار می‌سازد که وی برخلاف مدعایش، که خود را از پیروان باشلار معرفی می‌کند، تحت تأثیر همان برداشتهایی است که در سراسر کتاب خود کوشیده است آنها را نقد کند؛ برداشتهای رایج و سنتی‌ای که علم فقه و تاریخ تحولات آنها را به گونه‌ای خطی ترسیم می‌کنند و قادر به درک گسستها و یا دگردیسیهای آن نیستند و یکسره سیاق تاریخی - اجتماعی علم فقه را نادیده می‌گیرند.

اکنون جا دارد به عنوان آخرین نکته، به سخنان انتقادی حسن عبدالحمید درباره نظریه جابری در تبیین ساختار عقل عربی، اشاره کنیم. چنانکه آمد، نویسنده کتاب مزبور برداشت جابری در باب فقه اسلامی را به کلی مردود می‌شمارد و آن را در زمره انگاره‌ها و برداشتهای نامعتبر، اما رایج جای می‌دهد. جابری معتقد است که دانش اصول فقه نه تنها روشها و قواعد استنباط را برای دانش فقه فراهم آورده، بلکه از همان آغاز (بوژه از شافعی به ابن سو) سنگ پایه عقل عربی قرار

گرفته است. دانش مذکور خود نیز بر قیاس تمثیل استوار است. حسن عبدالحمید در نقد چنین سخنانی می‌گوید که اگر این سخن جابری را بپذیریم تنها نخستین مرحله علم فقه (مرحله توصیفی) را دربرمی‌گیرد و شامل مراحل دیگر از جمله مرحله استدلالی نمی‌شود.

صرف نظر از درستی یا نادرستی نظریه جابری در تبیین عقل عربی، باید به این نکته اشاره کرد که حسن عبدالحمید از آراء جابری، تفسیری نادرست به دست داده است؛ زیرا مراد جابری از قیاس تمثیل، روش استنباط یا استدلال نیست، که به مرحله ای معین از دانش فقه محدود شود، بلکه مرادش تشریح خصلت بیانی عقل عربی است که اساساً بر ناپیوستگی و انکار رابطه سببی و علی میان اشیاء مبتنی است. به عبارت دیگر، رابطه میان اشیاء در عقل عربی نه بر یقین، بلکه تنها بر اساس نوعی مشابهت یا احتمال استوار است؛ از این رو جابری در کتاب نقد عقل عربی کوشیده است تا بیان کند که چگونه اصل تشابه - که ریشه در تفکر عرب پیش از اسلام دارد - سنگ پایه تمام علوم اسلامی، از جمله علم فقه، قرار گرفته است.

چنانکه در باب علوم سه گانه نحو، کلام و فقه توضیح داده شد، اصل تشبیه یا همانندسازی میان اشیاء و بازگشت دادن «فرع» به «اصل»، مبتنی بر مشاهدات و یا تعمیمهای ساده نیست که به مثابه مرحله گذار به شمار آید، بلکه این تعمیمها در چارچوب نظری - عملی ویژه ای به منظور تأسیس نظام علمی مبتنی بر وحی، و بسط قلمرو قدرت و مشروعیت متون دینی صورت گرفته است. این هدف عمده چه در ساخت کلی علوم اسلامی و چه در تک تک اجزاء و عناصر یا ساز و کارهای تولید معرفت، لحاظ شده است.

در باب «قیاس» و «عقل» که به مثابه عقلانی ترین شیوه های استنتاج قوانین کلی به شمار می‌آیند، نیز همین امر دخالت داده شده است. و می‌توان گفت که هردوی آنها از این حیث کارکرد یکسانی دارند؛ یعنی وظیفه آنها این است که از رهگذر «تعديه» (تعمیم) یا «تسویه» (همساز کردن) و یا «اماره»، حکم امر مجهول (فرع) را به حکم شرعی معلوم (اصل) ارجاع دهند؛ با این فرض که هر وضعیت یا پدیده جدیدی به لحاظ وجودی باید از پیش، «اساسی» را داشته باشد. ۲۷۷

از سوی دیگر، خود «تعمیم» (تعديه) و یا «اماره» که در حکم ابزار بررسی و شناسایی اوصاف «اصل» برای تعمیم حکم به «فرع» هستند، نیز مشروعیت خود را از «متون دینی» و «اجماع» کسب می‌کنند و فراتر از چارچوبی که متون دینی معین کرده اند، توانایی اثبات هیچ گونه حکم یا تعیین هیچ صفتی را ندارند.

خلاصه سخن این که، مرجعیت و حاکمیت تنها از آن متون دینی است و شیوه های مختلف اجتهاد (مانند عقل، قیاس، استحسان و مصالح مرسله) تنها در حکم جستجو برای شناخت عرصه هایی تازه و تعمیم احکام متون دینی به آنهاست. بنابراین، همواره این ابزارها یا منابع اجتهادی در مرتبه ای فروتر از متون دینی قرار می گیرند و هرگز نمی توانند همتراز با کتاب و سنت جای گیرند و یا در آنها تأثیر گذارند؛ زیرا این ابزارهای اجتهادی از یک سو ظنی اند و برای انسان اطمینان بخش نیستند و حتی «علم» به شمار نمی آیند، بلکه تنها در صورت نبود حکم قطعی از سوی شرع، به کارگیری آنها امکان پذیر می شود؛ (در این باب تأمل کنید در دلایل حجیت ظن و بویژه دلیل انسداد باب علم با مقدمات چهارگانه آن، که در اکثر کتابهای اصول فقه به گونه ای مبسوط ذکر شده است).^{۲۷۸} و از سوی دیگر، احکامی ظاهری به شمار می آیند، در حالی که احکام شرعی چنانکه (در بحث اجزا) بیان شد، احکامی واقعی و اولی اند. باید این نکته را نیز خاطر نشان کرد که فقیهان تاکنون از حکم ظاهری و تفاوت آن با حکم واقعی اولی، معنای دقیق و منسجمی ارائه نکرده اند.

این وجود سلسله مراتبی منابع قانون گذاری در اسلام همواره به عنوان اصلی عمده و راهبردی در منظر عالمان اسلامی بوده است و تنها ویژه دوران اولیه شکل گیری علوم اسلامی نیست، بلکه همپای رشد و تکامل علوم اسلامی، پابرجا تر و برجسته تر نیز شده است.

پی نوشتها:

۱. برای کسب آگاهی بیشتر در این زمینه، رجوع کنید به:
 - عزیز العظمة، الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية؛ صناعة التاريخ العربي، دارالطليعة، بیروت، ۱۹۹۵.
 - وجیه کوثرانی، الذاکرة والتاریخ فی القرن العشرین الطویل؛ دراسات فی البحث والبحث التاریخی، دارالطليعة، بیروت، ۲۰۰۰ (بویژه ص ۵۳-۸۷).
۲. در این باره می توان به پژوهشهای معتبر ابراهیم القادری بوتشیش، تاریخنگار معتبر مراکشی مراجعه کرد؛ از جمله کتاب و دو مقاله زیر:
 - تاریخ الغرب الاسلامی؛ قراءات جدیدة فی بعض قضايا المجتمع والحضارة، دارالطليعة، بیروت، ۱۹۹۴.

-التاريخ المبتور والمصادر الدفينة؛ من تاريخ السلطة الى تاريخ المهمشين، مجلة المنطلق، ش ١٢٠، ١٩٩٨، ص ٨٠-٩٠. (ابن گفتگو توسط نگارنده به فارسی ترجمه شده است، که به زودی منتشر خواهد شد.)

-تجدید التاريخ الاسلامی، کیف ومن أين يبدأ، مجلة الاجتهاد، ص ٦، ش ٢٢، ١٩٩٤.

٣. عبدالمجید الشرفی، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دارالطليعة، بيروت، ٢٠٠١، ص ١٢٠-١٢١.

٤. سورة ١٦، آية ٨٩.

٥. سورة ٥، آية ٣.

٦. سورة ٦٢، آية ٢.

٧. سورة ٤، آية ٨٠ و سورة ٥٩، آية ٧.

٨. سورة ٥٣، آية ٣ و ٤.

٩. ابن حزم الاندلسی، الإحكام في أصول الاحكام، ج ١، ص ١٢٠-١٢١.

١٠. محمد عابد الجابري، اشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٤، ص ١٩.

١١. علاء الفاسي، مقاصد الشريعة الاسلامية ومكارمها، دارالغرب الاسلامي، ١٩٩٣، ص ٦ (مقدمه كتاب)، ص ١٠٢، همچنين در اين باره بنگريد به: نورالدين بوثوري، مقاصد الشريعة؛ التشريع الاسلامی المعاصر بين طموح المجتهد وقصور الاجتهاد، دارالطليعة، بيروت، ٢٠٠٠، ص ٢٢-٢٥.

١٢. در اين زمينه می توان به نوشته های محمد طاهر بن عاشور، علاء الفاسی، رشيدرضا، اقبال، مطهری و ريسونى رجوع کرد.

١٣. در اين زمينه نگاه كنيد به كتاب بررسى آراى و اندیشه محمد عابد جابري، فصل دوم (گفتمان فلسفی) به همين قلم.

١٤. مصطفى عبدالرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية، اين كتاب نخستين بار در سال ١٩٩٤ منتشر شد و از آن به بعد بارها تجديد چاپ شد.

١٥. تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلاميه، ص ٩.

١٦. همان، ص ٧.

١٧. همان، ص ١١.

١٨. همان.

۱۹. همان، ص ۹۸.
۲۰. ص ۱۰۱.
۲۱. ص ۱۰۶-۱۱۲.
۲۲. ص ۱۱۲-۱۱۵.
۲۳. ص ۱۱۵-۱۱۸.
۲۴. ص ۱۱۹.
۲۵. ص ۱۲۲.
۲۶. ص ۱۲۳.
۲۷. ص ۱۲۴-۱۳۰.
۲۸. ص ۱۹۰.
۲۹. ص ۱۳۴.
۳۰. ص ۳۵.
۳۱. ص ۲۴۹.
۳۲. ص ۲۷.
۳۳. علی سامی النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دارالمعارف، القاهرة، ۱۹۷۱، ج ۱، ص ۴۱.
۳۴. برای فهم تناقضهای اساسی اندیشه های اصلاحی عبده رجوع کنید به:
- عبدالله العروي، مفهوم العقل؛ مقالة في المفارقات، المركز الثقافي العربي، بيروت، ۱۹۹۷، ص ۲۳-۷۳.
۳۵. ابن منظور، لسان العرب، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ج ۹، ص ۳۲۶.
۳۶. لغت نامه دهخدا، دانشگاه تهران، حرف (ع)، ص ۳۷۰.
۳۷. مختصر ابن الحاجب مع شرح العضدی، ج ۲، ص ۲۹۱؛ همچنين بنگرید به: الإحكام فی اصول الاحکام لأمدی، ج ۴، ص ۱۶۵؛ و نیز بنگرید به: ارشاد الفحول للشوکانی، ص ۲۲۵.
- در باب امکان و نیز وقوع اجتهاد پیامبر نظرگاههای متفاوتی وجود دارد و علاوه بر منابع اساسی فقه و اصول، که شرح بسیاری از این نزاعها را ثبت کرده اند، پژوهشهای نو و گاه معتبری نیز به تبیین این مسأله عمده پرداخته اند. در هر حال، در این زمینه در میان نظریه پردازان و متکلمان پیشین اسلامی، سه نظریه عمده وجود دارد که به اختصار بیان می شود:

نظریه اول. کسانی که به امکان و نیز وقوع اجتهاد پیامبر قائلند. عموم عالمان اصولی اهل سنت از جمله ابن حاجب، آمدی و پاره‌ای از حنفیان و تمام حنبلیان در این زمره جای دارند (التبصرة فی اصول الفقه، ابواسحاق الشیرازی، ص ۵۲۱، الاحکام فی اصول الاحکام، الآمدی، ج ۴، ص ۱۶۵، اصول الفقه، السرخسی، ج ۲، ص ۹۱، ارشاد الفحول، الشوکانی، ص ۲۲۵ و ...).

این دسته برای اثبات مدعای خود به پاره‌ای از دلایل عقلی و نقلی تمسک جسته‌اند؛ از جمله معتقدند که اثبات اجتهاد پیامبر از نظر عقلی، فی نفسه امری ممکن است. منکران در ردّ این دلیل گفته‌اند که عمل پیامبر به رأی و اجتهاد بشری جایز نیست؛ زیرا «معرفتی ظنی» از آن حاصل می‌شود، حال آن که پیامبر قادر بود در هر لحظه که اراده کند از منبع «وحی»، «علم قطعی و یقینی» به دست آورد. اما مدافعان در پاسخ به اشکال مزبور به این نکته اشاره می‌کنند که وحی و اتصال به «مبدأ اعلی»، امری الهی و یکسره منوط به اراده خداوندی است و پیامبر قادر نیست هر دم که اراده کند با جهان غیب ارتباط برقرار کند. بنابراین، پیامبر ناچار بود که در بسیاری از موارد، طبق نظرگاه اجتهادی خویش مسائل را حل و فصل کند (الغزالی، المستصفی من علم الاصول، ج ۲، ص ۳۵۵).

نظریه دوم. پیامبر موجودی برین، و تمام افعال او عین وحی است. از این رو، ظن هرگونه اجتهادی در حق او، با مقام نبوتش ناسازگاری کامل دارد. ابن حزم در میان اهل سنت و نیز فقیهان اصولی شیعه، بویژه از شیخ مفید به این سو، مدافع این نظریه هستند؛ البته سید مرتضی اجتهاد نبی را به شرط وجود مصلحت، عقلاً جایز، اما شرعاً ممنوع می‌داند. (الذریعة فی اصول الشریعة، دانشگاه تهران، ج ۲، ص ۳۱۸) دلیل عمده این گروه وجوب تبعیت امت از اقوال و افعال پیامبر است و اگر پیامبر مجتهد باشد و در پاره‌ای از احکام اجتهادی خود بر خطا رود، پیروی از او صحیح نخواهد بود؛ زیرا این امر سبب می‌شود که رسالت عظیم وی لغو و بیهوده گردد.

نظریه سوم. رأی به توقف و امتناع از دادن هرگونه حکمی. این رأی از آن قاضی ابوبکر باقلانی و غزالی است (المستصفی، ج ۲، ص ۳۵۵). گو این که غزالی در نوشته‌ای دیگر رأی به جواز اجتهاد پیامبر در پاره‌ای از احکام داده است (المنخول من تعلیقات الاصول، دارالفکر، دمشق، ۱۹۸۰، ص ۴۶۸).

حال، اگر طبق نظریه اول بپذیریم که پیامبر برای حل و فصل پاره‌ای از مسائل فردی یا جمعی به اجتهاد و رأی تمسک می‌جسته است، این پرسش مطرح می‌شود که آیا امکان دارد که او در پاره‌ای از این اجتهادات، بر خطا رفته باشد؟

بسیاری از فقیهان شافعی و گروهی از معتزله برآنند که پیامبر نیز مانند هر بشر دیگر، گاه در اجتهاد خود

- که غالباً مبتنی بر تجارب و معارف بشری است - به خطا می‌رفته است. محدثان شیعه بویژه غالب اخباریها نیز، گرچه اجتهاد را از پیامبر نفی می‌کردند، سر زدن سهو و خطا از او را جایز می‌شمردند. اما پاره‌ای از فقیهان و محدثان چنین صورت بندی را نمی‌پذیرند و در این زمینه قائل به تفصیل شده‌اند؛ که در اینجا به اختصار، به بیان دو دیدگاه مهم می‌پردازیم:

دیدگاه نخست از آن محدث و فقیه مشهور اهل سنت، قاضی عیاض بن موسی اندلسی (متوفای ۵۴۴هـ) است که در اثر مشهور خود تحت عنوان الشفاء بتعريف حقوق المصطفى، به تفصیل، آن را بیان کرده است. قاضی عیاض در این کتاب در باب افعال و احکام پیامبر، میان قلمرو دینی و قلمرو امور دنیوی تمایز نهاده است. سپس در قسم اول نیز میان امور وحیانی و افعال شرعی خط فاصلی کشیده است. در قسم امور وحیانی، پیامبر باید از هرگونه خطا یا گناهی بری و معصوم باشد؛ چرا که در غیر این صورت، رسالت وی لغو و بیهوده می‌گردد.

اما در قسم افعال شرعی، اگرچه پیامبر علی‌الاصول از هرگونه خطا یا اشتباهی برکنار بوده، با این همه، در پاره‌ای از اعمال به دور از سهو و نسیان نبوده است؛ زیرا وی نیز مانند هر انسان دیگری دچار سهو و نسیان می‌شد. پیامبر خود در حدیثی می‌فرماید: «إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ أُنْسِي كَمَا تَنْسُونَ فَأَذَا نَسِيتُ فَذَكِّرُونِي» البته باید توجه داشت که این گونه خطاها به ندرت اتفاق می‌افتاد و همیشگی و پیوسته نبود.

اما در قلمرو امور دنیوی، پیامبر نیز مانند عموم آدمیان گاه بر صواب بود و گاه نیز بر خطا می‌رفت و چنین امری با مقام نبوتش سازگاری دارد؛ زیرا به اعتقاد قاضی عیاض، گوهر پیام نبی، بیان امور دینی است و تلاش و اهتمام اصلی وی صرف جهان آخرت می‌شد. بنابراین، باکی نیست که در امور دنیوی چون دیگران باشد [مقایسه کنید با نظر ابن خلدون در باب اعتبار طب منقول از پیامبر که گفته است «به هیچ روز از عالم وحی نیست، بلکه امری است که برای عرب عادی بود و در ضمن بیان احوال پیامبر (ص) ذکر این طب از نوع آن احوالی است که در وی عادت و جبلت بوده است، نه از جهت این که این امر بر این نحو مشروع است؛ زیرا وی (ص) از این رو مبعوث شد که ما را به شرایع آگاه کند نه این که تعریف طب یا دیگر امور عادی را به ما بیاموزد» (ابن خلدون، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، انتشارات علمی فرهنگی، تهران، ج ۲، ص ۱۰۳۴)].

قاضی عیاض برای اثبات مدعای خود شماری از روایات معتبر را نقل می‌کند، از جمله در باب تلقیح نخلهای مدینه که فرمود: «إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِّنْ دِينِكُمْ فَخُذُوا بِهِ وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِّنْ رَّأْيِي فَأَتَمُّوا بَشَرًا» و یا در حدیثی دیگر آمده است که «إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ فَمَا حَدَّثْتُكُمْ عَنِ اللَّهِ فَهُوَ حَقٌّ وَمَا قُلْتُ فِيهِ

من نفسی فإتما أنا بشر أخطی واصیب» .

قاضی عیاض ، احکام قضایی پیامبر را در این زمره جای می دهد؛ بدین معنا که پیامبر در این گونه امور با تکیه بر شیوه های متعارف و بشری به قضاوت می پرداخت . سپس می افزاید که پیامبر در این امور مانند عموم قاضیان شرع ، تنها برحسب مقتضای ظواهر ادله حکم می کرد (نظیر شهادت ، یمین ، بیّنه) . خداوند می توانست نبی خویش را از نهان امور آگاه سازد و حقیقت امور را بر او آشکار کند تا دیگر به بیّنه ، شهادت و یمین نیازی نباشد ، اما او مردم را فرمود که از پیامبر خود پیروی کنند؛ از این رو سزااست که در این گونه امور ، نبی خود را از علم غیب مطلع نسازد تا این سنت در میان خلق استوار شود و پیروی از او ممکن گردد (الشفاء بتعریف حقوق المصطفی ، ج ۲ ، ص ۱۱۵-۱۸۳ همچنین نگاه کنید به : احمد جمال العمری ، السیرة النبوة فی مفهوم القاضی عیاض ، دارالمعارف ، مصر ، ۱۹۸۸) .

دیدگاه دوم از آن فقیه مشهور مالکی مذهب ، شهاب الدین احمد بن ادريس القرافی (متوفای ۶۸۴هـ) است که آن را در کتاب مهم خود ، انوار البروق فی انواء الفروق بیان کرده است .

قرافی در این کتاب در بیان فرق سی و ششم ، به بحث از افعال و احکام صادر شده از پیامبر می پردازد و در این زمینه میان سه گونه فعل یا تصرف پیامبر تمایز می افکند که به ترتیب عبارتند از : مقام فتوا (تبلیغ) ، مقام قضاوت ، و مقام امامت . سپس خاطر نشان می سازد که ضروری است میان این سه مقام یا قلمرو تمایز افکند و جمله افعال و تصرفات پیامبر را به یک چشم ننگریست ؛ زیرا در شریعت ، هر یک از این قلمروها احکام و پیامدهای ویژه ای دارد .

قرافی درباره قسم اول معتقد است که این گونه افعال یا احکام بر سبیل تبلیغ و بیان حکم الهی صادر شده اند؛ بنابراین همیشگی و همگانی اند ، مانند احکام عبادی . در حالی که قلمرو دوم و سوم به افعال یا احکامی اختصاص دارد که پیامبر در مقام امام یا حاکم شرع آنها را انجام داده است و کاملاً در تناسب با وضعیت و احوال جامعه آن زمان است ، مانند غزوات ، تقسیم غنایم و انعقاد پیمان صلح با مشرکان و یا حل و فصل دعاوی حقوقی مردم (الفروق ، ج ۱ ، ص ۲۰۵-۲۰۹) . همچنین در این زمینه برای کسب اطلاعات بیشتر نگاه کنید به : تمهید لتاریخ الفلسفة الاسلامیة ، مصطفی عبدالرازق ، ص ۱۳۹-۱۴۳ .

۳۸ . الإحکام فی اصول الاحکام ، ابن حزم الاندلسی ، ج ۱ ، ص ۲۷ و الموافقات ، الشاطبی ، ج ۱ ، ص ۳ .

۳۹ . اشاره به حدیثی است مشهور که از پیامبر (ص) نقل شده است : «إنی تارك فیکم الثقلین ؛ کتاب الله و عترتی اهل بیتی ...» .

۴۰ . محمدحسین کاشف الغطاء ، أصل الشیعة و اصولها ، ص ۱۱۲ ؛ همچنین نگاه کنید به : علاء الدین

- بحر العلوم، مصابيح الاصول (تقرير بحث السيد الخوئي)، طهران، ۱۳۸۰هـ، ص ۴.
۴۱. محمدباقر الصدر، المعالم الجديدة، ص ۵۵.
۴۲. حسين مدرسى طباطبائي، مقدمه اي بر فقه شيعه، ص ۳۰، (به نقل از رجال الكشي، رجال القهپايى و كتاب تصحيح الاعتقاد شيخ مفيد، ص ۱۷۱-۱۷۲).
۴۳. همان، ص ۳۰-۳۱ (اشاره است به حديث منقول از امام صادق (ع): علينا لقاء الاصول وعليكم بالتفريع، وسائل الشيعه، ج ۱۸، ص ۴۱).
۴۴. همان، ص ۳۱.
۴۵. وسائل الشيعه، ج ۱۱، ص ۴۲۹-۴۳۰.
۴۶. اسدالله التستري، كشف القناع عن وجوه حجية الإجماع، ط حجرى، ص ۲۰۰.
۴۷. همان، ص ۸۳.
۴۸. ر. ك: مقدمه اي بر فقه شيعه، ص ۳۳-۳۴.
۴۹. وحيد بهبهاني، الرسائل الاصولية، ص ۱۱۲-۲۲۹ (الفصل الثامن، إحتياج المجتهد الى علم الرجال)؛ همچنين بنگريد به ابوالقاسم الخويى، معجم رجال الحديث، ج ۱، ص ۲۲-۳۶.
۵۰. چارلز آدامز، هزاره شيخ طوسى (دانشگاه مشهد)، ص ۳۳۶-۳۳۷.
۵۱. ابوالعباس احمد بن على النجاشى، الرجال، ص ۳۸۵.
۵۲. طباطبائي، مقدمه اي بر فقه شيعه، ص ۴۱.
۵۳. على حسين الجابري، الفكر السلفى عند الشيعة الامامية، منشورات عويدات، بيروت، ۱۹۷۷، ص ۱۴۸.
۵۴. همان، ص ۱۴۶.
۵۵. خليفه بابكر الحسن، الاجتهاد بالرأي فى مدرسة الحجاز الفقهية، مكتبة الزهراء، القاهرة، ۱۹۹۷، ص ۱۱۰.
۵۶. ابو محمد على بن حزم الاندلسى، ملخص ابطال القياس، دارالفكر، بيروت، ۱۹۶۹، ص ۴.
۵۷. مصطفى عبدالرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية، ص ۱۵۱ و نیز محمد بحر العلوم، الاجتهاد؛ اصوله واحكامه، دارالزهراء، بيروت، ۱۹۹۱، ص ۴۱-۴۲.
۵۸. شيخ احمد (شاه ولى الله الدهلوى)، حجة الله البالغة، القاهرة، ج ۱، ص ۱۱۲.
۵۹. در اين زمينه نگاه كنيد به نهج البلاغه، خطبه ۲۳۰ و نیز نامه ۴۵. امام چهارم نیز از واژه اجتهاد همين معنا

را مراد کرده و آن را همراه با واژه های نظیر «وَرَع» و «العمل بما عند الله» به کار برده است. الشیخ المفید، الاختصاص، نشر جماعة المدرسين، ص ۲۵، جعفر بن محمد بن شریح الحضرمی، الاصول الستة عشر، دار شبستری، قم، ۱۴۰۵، ص ۷۲؛ الشیخ الطوسی، الامالی، ص ۲۶، ۳۱، ۲۱۵. در دوره های بعد، اخباریها در مقابل فرقه مجتهدین کوشیدند تا واژه «اجتهاد» را به همین معنای اخلاقی باز برند. در این زمینه بنگرید به: محمد بن حسن الحرّ العاملی، الفوائد الطوسية، ص ۴۴۴.

نگارنده در تدوین این بخش از کتاب زیر بهره برده است:

محمد بن عبد النبى النيسابورى (مشهور به میرزا محمد اخباری)، منية المرئاد فی ذکر نفات الاجتهاد (جامع المقربين و رياض المحذثين)، نسخه خطی، کتابخانه مرحوم ملک، ش ۲۸۵۸.

۶۰. الکافی، ج ۱، ص ۱۸۰، ۲۱۰، ۲۱۱.

۶۱. همان، ج ۱، ص ۱۷۹.

۶۲. همان، ج ۱، ص ۱۹۲ (باب النهی عن الکلام فی کیفیة).

۶۳. عاصم الحنّاط، الاصول الستة عشر، ص ۲۷؛ رضی الدین علی بن طاووس، كشف المحجة لثمره المهجة، مكتب الإعلام اسلامی، ۱۴۱۷، ص ۶۲-۶۳؛ بحار الانوار، ج ۲، ص ۱۲۷ و ۱۳۷ و الصدوق، رسالة الاعتقادات، ص ۷۴.

علی حسین جابری در کتاب الفکر السلفی ...، پس از ذکر خودداری امامان از ورود به مباحث کلامی و پابندی آنان به قرآن و سنت نبوی، به انتقاد از متکلمان شیعه در دوره های بعد می پردازد؛ زیرا به اعتقاد وی، آنان مذهب شیعه را از مسیر اصلی جدا کرده و صبغه ای اعتزالی به آن بخشیده اند و کوشیده اند تا پاره ای از آموزه های اعتزالی و یا کلامی رایج در آن دوره را به امامان مستند کنند. تا آنجا که در این دوره روایات بسیاری درباره توحید، عدل الهی، و حسن و قبح ذاتی افعال نقل شده است که متکلمان آنها را با سلسله ای از روایان به امامان شیعه متصل کرده اند. این گونه روایات نه تنها با روح تعالیم آنان ناسازگار است، بلکه نمونه عینی وضع احادیث به شمار می رود؛ زیرا در این احادیث به مفاهیمی اشاره می شود که نمی توانست زاینده دوران اولیه باشد.

به باور نویسنده کتاب مزبور، وجود این گونه روایات سبب شد تا مذهب امامی دچار تناقض اساسی شود؛ یعنی آنان از یک سو - چنانکه دیدیم - منکر هرگونه اجتهاد یا رأی بودند، اما از سوی دیگر به طرح مباحث پیچیده کلامی و اعتقادی می پرداختند؛ مفاهیمی که عموماً زاینده مکاتب کلامی - اعتزالی بغداد یا کوفه بود. (الفکر السلفی عند الشيعة الاثنا عشرية، ص ۱۷۰-۱۷۳).

۶۴. الکافی، ج ۱، ص ۱۰۳.
۶۵. حسین مدرسی طباطبایی، مکتب در فرآیند تکامل، انتشارات داروین، نیوجرسی، ۱۳۷۴، ص ۱۵۲-۱۵۳.
۶۶. همان، ص ۱۵۵.
۶۷. همان، ص ۵۶ (البته چنانکه بعداً خواهیم دید عقل در فقه شیعه، هیچ گاه به عنوان منبع مستقل در تشریح شناخته نشد، بلکه همواره تنها به مثابه ابزاری برای تبیین نصوص شرعی به کار گرفته شده است).
۶۸. اصل درست بن ابی منصور، ص ۱۶۵؛ احمد بن محمد بن خالد البرقی، المحاسن، المجمع العالمی لاهل البيت، قم، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۳۳۱-۳۳۲ الکافی، ج ۱، ص ۵۴-۵۹؛ ابوجعفر محمد بن حسن الصفار، بصائر الدرجات، ص ۳۲۱-۳۲۲؛ شیخ مفید، الامالی، ص ۵۱-۵۲. همچنین حرّ عاملی در وسائل الشیعه، مؤسسة آل البيت، ج ۲۷ (کتاب القضاء، فی صفات القاضی)، ص ۳۵-۶۲ و محمد بن مرتضی مشهور به فیض کاشانی در سفینه النجاة، منشورات احیاء الاحیاء، ص ۷۰، پاره ای از روایات منقول از امامان در باب ذم اجتهاد، رأی و قیاس را ذکر کرده اند.
۶۹. الکافی، ج ۱، ص ۵۹؛ بحار الانوار، ج ۲، ص ۱۷۵؛ همچنین منیة المرئاد فی ذکر نفات الاجتهاد، نسخه خطی، ص ۱۰.
۷۰. الکافی، ج ۱، ص ۶۰.
۷۱. الفکر السلفی ...، ص ۹۱.
۷۲. بحار الانوار، ج ۲، ص ۱۳۵ (ح ۳۲) و ص ۱۲۷ (ح ۵)؛ علی سامی النشار، نشأة الفکر الفلسفی فی الاسلام، دارالمعارف، قاهرة، ج ۲، ص ۱۲۷.
۷۳. الشیخ الصدوق، علل الشرایع، مطبعة الحیدریة، النجف، ص ۸۶ و ص ۸۸؛ همچنین بنگرید به: احمد بن علی الطبرسی، الاحتجاج، انتشارات اسوه، قم، ج ۲، ص ۲۶۶-۲۷۲.
۷۴. علی سامی النشار، پیشین، ص ۱۴۰.
۷۵. ابوالحسن الاشعری، مقالات الاسلامیین، القاهرة، ج ۱، ص ۱۱۹.
۷۶. حسین الکرکی العاملی، هداية الابرار الى طريق الائمة الاطهار، مسسة إحياء الاحیاء، بغداد، ص ۱۸۰.
۷۷. عبدالحسین شرف الدین، النص والاجتهاد، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۹۶۶، ص ۷۴.
۷۸. آغا بزرگ الطهرانی، تاریخ حصر الاجتهاد، منشورات مدرسة الامام المهدي، ص ۷۸ (همچنین نگاه کنید به مقدمه محمد علی انصاری بر این کتاب، ص ۱۳-۱۵).
۷۹. محمد تقی الحکیم، مقدمه کتاب النص والاجتهاد للسید عبدالحسین شرف الدین، ص ۴۳. محمدباقر

- الصدر، المعالم الجديدة للاصول، مكتبة النجاح، طهران، ص ٢٤.
٨٠. النجاشي، الرجال، مؤسسة النشر الاسلامي، قم، ١٤١٨، ص ٣١-٣٢.
٨١. همان، ص ٢٢٠.
٨٢. همان، ص ٢٦٦.
٨٣. همان، ص ٤٤٠.
٨٤. الشيخ الطوسي، الفهرست، مكتبة المحقق الطباطبائي، قم، ١٤٢٠، ص ٣٩٢.
٨٥. النجاشي، الرجال، ص ٤٠٢.
٨٦. الشيخ المفيد، المسائل السروية، المؤلفات الكاملة، ج ٧، ص ٧٢-٧٤؛ همچنين المسائل الصاغانيه، ج ٣، ص ٥٨-٥٩.
٨٧. فضل بن شاذان، الايضاح في الامامة، دانشگاه تهران، ص ٣-٤.
٨٨. همان، ص ١٠٣-١٠٨.
٨٩. محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، ص ٨ (مقدمه كتاب).
٩٠. محمد بن ابراهيم النعماني، الغيبة، مكتبة الصدوق، طهران، ص ٤٨-٥١.
٩١. الشيخ الصدوق، علل الشرايع، مكتبة الداوري، قم، ج، ص ٦٢.
٩٢. همان، ص ٦٣.
٩٣. الشيخ المفيد، اوائل المقالات في المذاهب والمختارات، المؤلفات الكاملة، المؤتمر العالمي الشيخ المفيد، ١٤١٣، ج ٤، ص ١٣٩.
٩٤. السيد مرتضى، الذريعة الى اصول الشريعة، انتشارات دانشگاه تهران، ج ٢، ص ٦٧٢.
٩٥. السيد مرتضى، پيشين (به نقل از شيخ طوسي در عدة الاصول، ص ٩).
٩٦. السيد مرتضى، الشافي في الامامة، مؤسسة الصادق للطباعة والنشر، طهران، ١٤١٠، ج ١، ص ٢٧٦، و ١٨٨؛ همچنين رجوع كنيد به: رسائل الشريف المرتضى، جواب المسائل التبانيات، ج ١، ص ٥؛ همچنين بنگريد به كتاب ديگري از سيد مرتضى، با عنوان الانتصار، المطبعة الحيدرية، النجف، ١٩٧١، ص ٢٣٨ و ص ٢٤٣.
٩٧. شيخ طوسي، عدة الاصول، مؤسسة آل البيت، ج ١، ص ٣٩.
٩٨. همان، ج ٢، ص ٧٢٩.
٩٩. سورة ٢١، آية ٧٨.

۱۰۰. ابوعلی فضل بن الحسن الطبرسی، مجمع البیان، بیروت، ج ۷، ص ۵۷.
۱۰۱. سعید بن هبة الله الراوندی، فقه القرآن، المطبعة العلمية، قم، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۶.
۱۰۲. محمد بن ادریس الحلی، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۲، ص ۱۷۰.
۱۰۳. در این زمینه نگاه کنید به کتاب التوحید از شیخ صدوق.
۱۰۴. الشیخ الصدوق، علل الشرایع، ص ۹۹-۱۰۰؛ همچنین نجاشی در الرجال، به ذکر کسانی پرداخته است که به سبب غلو، اهل قم آنها را از شهر اخراج کرده اند (ص ۲۵۵-۲۶۰).
۱۰۵. الفکر السلفی عند الشیعة الامامیة، ص ۲۱۳؛ همچنین: ویلفرد مادلونگ، مکتبها و فرقه های اسلامی در سده های میانه، ترجمه محمدجواد قاسمی، بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۳۷۵، ص ۱۳۲.
۱۰۶. شیخ صدوق در کتاب الخصال با بیان احادیث منقول در این زمینه می گوید که مذهب خاصگان و صاحبان بصیرت شیعه در باب ماه رمضان این است که کمتر از سی روز نخواهد شد و تمام احادیث نیز با قرآن سازگاری دارند و مخالف اهل عامه اند؛ الخصال، ج ۲، ص ۵۳۱. شیخ مفید در ابطال رأی صدوق رساله ای را با عنوان جوابات اهل الموصل می نویسد و شیخ صدوق و امثال او را به افراط و غلو متهم می کند (المؤلفات الكاملة، ج ۹، ص ۱۳).
۱۰۷. السید المرتضی، الرسائل، ج ۲، ص ۱۸.
۱۰۸. همان، ص ۳۹-۳۰؛ همچنین نگاه کنید به: رسائل الشریف المرتضی (جوابات المسائل الطبریة)، ج ۱، ص ۱۵۷.
۱۰۹. رضی الدین بن طاووس، کشف المحجّة، ص ۲۰، ۲۳ و ۱۱۲.
۱۱۰. السید المرتضی، الفصول المختارة من العیون والمحاسن للمفید، ج ۱، ص ۶۹.
۱۱۱. الشیخ المفید، الاختصاص، ص ۲۸۰.
۱۱۲. علی حسین الجابری، الفکر السلفی عند الشیعة الاثنا عشریة، ص ۲۱۸.
۱۱۳. همان، ص ۲۱۶.
۱۱۴. داود فیرحی، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، نشر نی، ۱۳۷۸، ص ۲۷۹.
۱۱۵. الحسن بن یوسف بن المطهر الحلی، الالفین، الفارق بین الصدق والمین فی امامة علی (ع)، النجف، ۱۹۶۱، ص ۳۶۵.
۱۱۶. محمد بن حسن الصفار، بصائر الدرجات، منشورات الاعلمی، ص ۲۵۴.
۱۱۷. محمدباقر الصدر، المعالم الجدیدة، ص ۲۵.

- ١١٨ . نجم الدين ابوالقاسم جعفر بن الحسن الحلبي ، معارج الاصول ، مؤسسة آل البيت للطباعة والنشر ، قم ، ١٤٠٣ ، ص ١٧٩ .
- ١١٩ . محمد باقر الصدر ، پيشين ، ص ٢٧ .
- ١٢٠ . على بن عبدالعالى الكركي العاملي ، طريق استنباط الاحكام ، منشورات مكتب الاسلامية الكبرى ، قم ، ١٣٩٦ ، ص ٨ .
- ١٢١ . همان ، ص ١٦-١٧ .
- ١٢٢ . محمداامين الاسترآبادى ، الفوائد المدنية ، چاپ سنگى ، دارالنشر لاهل البيت (ع) ، ص ٤٠ .
- ١٢٣ . حسين بن شهاب الدين الكركى ، هداية الابرار الى طريق الائمة الاطهار ، ص ١٨٦ .
- ١٢٤ . استرآبادى ، پيشين ، ص ٢٩ .
- ١٢٥ . همان ، ص ٣٠ ، ٥٦ ، ١٥٨ و ١٧٩ ؛ همچنين نگاه كنيد به : شيخ عبدالله بن صالح السماهيجى ، منية الممارسين فى اجوبة الشيخ ياسين ، نسخة خطى ، كتابخانه مرحوم نجفى مرعشى ، ش م ١٠١٨ ، ورقة ٥٣ .
- ١٢٦ . وسائل الشيعه ، ج ١٨ ، ص ٤١ (باب ٦ ، صفات القاضى) .
- ١٢٧ . يوسف بن احمد البحرانى ، الحدائق الناضرة ، ج ١ ، ص ١٣٣-١٣٤ ؛ همچنين ، الدرر النجفيه ، ص ١٧٩ .
- ١٢٨ . السيد محمد بن مرتضى الكاشانى ، سفينة النجاة ، دار احياء الاحياء ، ص ١٠٠-١٠١ ؛ همچنين ، الاصول الاصيلية ، ص ٦٥ .
- ١٢٩ . الفوائد المدنية ، ص ١٥٤ .
- ١٣٠ . الشيخ المفيد ، اجوبة المسائل السروية ، المؤلفات الكاملة ، ج ٧ ، ص ٧٢-٧٤ .
- ١٣١ . محمدمهدى بحر العلوم ، الفوائد الرجالية ، مطبعة الاداب ، النجف ، ١٩٦٦ ، ج ٣٠ ، ص ٢١٣ .
- ١٣٢ . السيد المرتضى ، مسئلة فى ابطال العمل باخبار الاحاد ، الرسائل ، دارالقرآن الكريم ، قم ، ١٤٠٥ ، ج ٣ ، ص ٣١١ .
- ١٣٣ . الشيخ الصدوق ، من لا يحضره الفقيه ، دارالكتب الاسلامية ، النجف ، ١٣٧٨ ، ج ٤ ، ص ١٩٧ .
- ١٣٤ . السيد بحر العلوم ، پيشين ، ج ٣ ، ص ٢٠٥-٢٢٠ .
- ١٣٥ . همان ، ص ٢٢١ .
- ١٣٦ . حسن بن جهم عن العبد الصالح قال إذا جائك الحديثان المختلفان قَسِّمهما على كتاب الله واحاديثنا

- فإن أشبهها فهو حق وإن لم يشبهها فهو باطل، (وسائل الشيعه، ج ٢٧، ص ١٢٣، ح ٣٣٣٨١).
١٣٧. اسدالله التستري، كشف القناع عن وجوه حجية الاجماع، ط حجرى، ص ٨٢-٨٣.
١٣٨. عدنان القطيفى، الرافد فى علم الاصول (تقريرات بحث السيد السيستانى)، قم، ١٤١٤، ج ١، ص ١١-١٢.
١٣٩. حميدالدين الكرمانى، راحة العقل، ص ١٣٧ و ص ١٩٤؛ همجنين بنگريد به: حاشية الكلبنوى على شرح جلال الدين الدوانى، ج ٢، ص ٢٣١.
١٤٠. ابوجعفر محمد بن حسن الطوسى، عدة الاصول، مؤسسة آل البيت، قم، ١٩٨٣، ج ١، ص ٥.
١٤١. الشيخ المفيد، المؤلفات الكاملة، ج ٩، ص ٢٨-٢٩.
١٤٢. الشيخ المفيد، اوائل المقالات، المؤلفات الكاملة، ج ٤، ص ٤٤-٤٥.
١٤٣. الشيخ المفيد، رساله الغيبة، المؤلفات الكاملة، ج ٧، ص ١٣.
١٤٤. همان، ص ١٤.
١٤٥. الشيخ المفيد، تصحيح الاعتقاد، المؤلفات الكاملة، ج ٥، ص ١٤٣.
١٤٦. الشيخ المفيد، التذكرة باصول الفقه، المؤلفات الكاملة، ج ٩، ص ٤٣.
١٤٧. السيد المرتضى، الفصول المختاره من العيون والمحاسن للمفيد، ج ١، ص ٥١.
١٤٨. الشيخ المفيد، تصحيح الاعتقاد، المؤلفات الكاملة، ج ٥، ص ١٤٧.
١٤٩. داود فير حى، قدرت، دانش و مشروعيت در اسلام، نشر نى، ١٣٧٨، ص ٢٧٠.
١٥٠. همان، ص ٢٦٧.
١٥١. همان، ص ٢٨٥.
١٥٢. همان، ص ٣٠٠.
١٥٣. همان.
١٥٤. السيد المرتضى، جوابات المسائل الطرابلسيات الثالثة، الرسائل، ج ١، ص ٣١٦-٣١٧.
١٥٥. السيد المرتضى، جوابات المسائل الموصليات الثالثة، الرسائل، ج ١، ص ٢١٠.
١٥٦. الشريف المرتضى، مناظرة الخصوم وكيفية الاستدلال عليهم، الرسائل، ج ٢، ص ١١٧-١١٨.
١٥٧. ابوجعفر محمد بن حسن الطوسى، عدة الاصول، ج ٢، ص ١٢٥-١٢٧.
١٥٨. رشدي محمد عرسان عليان، العقل عند الشيعة الامامية، دارالسلام، بغداد، ١٩٧٣، ص ٩٠.
١٥٩. حمزة بن على بن زهرة الحلبي، غنية النزوع الى علمي الاصول والفروع، مؤسسة الامام صادق (ع)،

- قم، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۲۶۶.
۱۶۰. محمد بن منصور بن احمد بن ادريس الحلّی، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى، مؤسسة النشر الاسلامی، التابعة لجماعة المدرسين، قم، ج ۱، ص ۴۶.
۱۶۱. الغزالي، المستصفی من علم الاصول، ج ۱، ص ۱۲۷-۱۲۸.
۱۶۲. جعفر بن حسن الحلبي، المعتبر في شرح المختصر، منشورات مؤسسة سيد الشهداء، قم، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۲۸.
۱۶۳. رشدي عليان، العقل عند الشيعة الامامية، ص ۹۲.
۱۶۴. حسن بن يوسف بن مطهر الحلّی، اجوبة المسائل المنهائية، مطبعة خيام، قم، ۱۴۰۱، ص ۱۵۳-۱۵۴.
۱۶۵. حسن بن يوسف بن مطهر الحلّی، تهذيب الوصول الى علم الاصول، نسخه خطی، كتابخانه مرحوم گلپایگانی، ش م ۱۴۰۹.
۱۶۶. محمد بن مكی العاملي، القواعد والفوائد، منشورات منتدى النشر، النجف الاشرف، ج ۱، ص ۷۴.
۱۶۷. محمد بن مكی العاملي، ذكرى الشيعة لإحكام الشريعة، مؤسسه آل البيت لاحياء التراث، ج ۱، ص ۵۲.
۱۶۸. زين الدين على بن احمد العاملي، حقائق الايمان (رسالة الاقتصاد والارشاد الى طريقة الاجتهاد في معرفة الهداية والمعاد واحكام افعال العباد)، منشورات مكتبة التجفی المرعشي، قم، ۱۴۰۹، ص ۱۸۸-۱۹۰ و ص ۱۹۴-۱۹۶؛ همچنين بنگريد به كتاب الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقيه، چاپ افست، قم، ج ۳، ص ۶۵.
۱۶۹. على بن الحسين الكركي (المحقق الثاني)، رسائل، مؤسسة النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۴۰ و ۴۹.
۱۷۰. زبدة الاصول، نسخه خطی، كتابخانه مرحوم گلپایگانی، ش م ۸۱۷۶، ورقه ۱۸.
۱۷۱. عبدالله بن محمد التونی، الوافية في اصول الفقه، مجمع الفكر الاسلامی، قم، ۱۴۱۲، ص ۱۷۱ به بعد.
۱۷۲. اشاره شد كه «فقه شيعه چهار منبع اساسی دارد: قرآن، سنت، اجماع و عقل. هدف اصلى علم اصول فقه نشان دادن كيفيت استخراج احكام فقهي از منابع بالاست؛ با اين همه، در برخی موارد، احكام فقهي را نمی توان مستقيماً از اين منابع گرفت. برای چنين مواردی اصول کلی خاصی در اصول فقه شيعه مقرر است كه اصطلاحاً اصول عمليه خوانده می شود». (مقدمه ای بر فقه شيعه، ص ۱۶).

۱۷۳. در این باره بنگرید به :
- محمد امین الاسترآبادی؛ الفوائد المدنية، ص ۵۶.
- محمد بن حسن الحرّ العاملي، الفوائد الطوسية، ص ۳۵۰ (فائدة ۷۹).
۱۷۴. عبدالله بن صالح السماهيجي، منية الممارسين في اجوبة مسائل الشيخ ياسين، نسخة خطی ورقة ۴۸.
۱۷۵. البته محمد حسن حرّ عاملي همين روايات را نيز به لحاظ سند، ظنی و نامعتبر و به لحاظ متن، مبهم و غير صريح و يا موافق با اهل سنت - يعنى از سر تقيه بيان شده اند - می شمارد (الفوائد الطوسية، ص ۳۵۱).
۱۷۶. يوسف بن احمد البحراني، الحدائق الناضرة، ج ۱، ص ۱۲۵-۱۳۳ (المقدمة العاشرة)؛ همچنين: الدرر النجفية، ط حجرى، مؤسسة آل البيت لاحياء التراث، ص ۱۴۵-۱۴۸.
۱۷۷. عبدالله بن صالح السماهيجي، منية الممارسين فى اجوبه الشيخ ياسين، ورقة ۴۸.
۱۷۸. حسين بن شهاب الدين الكركي، هداية الأبرار الى طريق الاثمة الاطهار، مؤسسة احياء الاحياء، ص ۱۳.
۱۷۹. مرتضى الانصارى، فرائد الاصول، مؤسسة النشر الاسلامى (جماعة المدرسين)، ۱۳۶۵، ص ۱۵ و ۲۱.
۱۸۰. در این صورت مراد از «عقل»، گونه ای از حافظه جمعی از سخنان موروثی است که به وسیله عمل تکرار همواره به یاد آورده می شود.
۱۸۱. محی الدین الغرّيفي، قواعد الحديث، مكتبة المفيد، قم، ص ۱۳۱.
۱۸۲. قطعیت یا عدم قطعیت روایات کتب اربعه حدیث در بسیاری از کتابهای مربوط به درایه و رجال به تفصیل بررسی شده است. به عنوان نمونه بنگرید به :
- ابوالقاسم الخوئي، معجم رجال الحديث، دارالزهراء للطباعة والنشر، بیروت، ۱۹۸۹، ج ۱، ص ۱۷-۳۶.
۱۸۳. يوسف بن احمد البحراني، الدرر النجفية، مؤسسة آل البيت لاحياء التراث، ص ۱۶۲-۱۶۵، نیز منية الممارسين، ورقة ۵۵؛ وی در این زمینه پاره ای از احادیث را ذکر می کند، از جمله «قد قيل للصادق (ع) انى خلفت اصحابك مختلفين ... قال انا خالفت بينهم . سپس می گوید: اگر اختلاف از خود امامان و به سبب تقيه باشد، اشکالی به وجود نمی آید. البته این گونه اختلاف با اختلاف در مسائل اجتهادی که مبتنی بر پاره ای از اصول فقه عامه و قواعد عقلی استنباط است، یکسره فرق می کند.

۱۸۴. یوسف بن احمد البحرانی، الحدائق الناضرة، ج ۱، ص ۴۵.

۱۸۵. اشاره است به قاعده معروف «لایجوز تأخیر البیان عن وقت الحاجة». شیخ عبدالله سماهیجی یکی از وجوه تمایز اخباریان از مجتهدان را همین قاعده ذکر می کند؛ بدین معنا که اخباریان قائل به جواز تأخیرند، اما عموم مجتهدان قائل به عدم جواز آن هستند. (منیة الممارسین، همچنین بنگرید به اجوبة مسائل الشیخ ناصر الجارودی از همو، نسخه خطی، کتابخانه مرحوم نجفی مرعشی، ش م ۶۳۲۲).

محمدامین استرآبادی در این زمینه می نویسد: «طبق قواعد مذهب ما [اخباریان]، وظیفه شارع انجام یکی از این دو امر است؛ یا بیان مراد خود به وقت حاجت و یا نصب کسی که به شرح و بیان [احکام شرعی] پردازد.

شارح منصوب از جانب خداوند نیز پیش از آن که کسی از وی استفسار کند، بیان [آن حکم یا احکام] بر او واجب نباشد و حتی گاهی پس از استفسار نیز به سبب رعایت پاره ای از ضرورتها همین حکم جاری و برقرار می ماند.» (حاشیة محمدامین الاسترآبادی علی معارج الاصول للمحقق الحلی، نسخه خطی، کتابخانه مرحوم ملک، ش م ۱۰۱۳، ص ۸).

۱۸۶. یوسف بن احمد البحرانی، الحدائق الناضرة، ج ۱، ص ۱۶۰-۱۶۱. عبدالله سماهیجی در این زمینه با نقل حدیثی از امام باقر(ع) در تفسیر آیه «فاسألوا اهل الذکر ان کتُم لاتعلمون» و بیان این نکته که تفسیر و بیان احکام تنها وظیفه امامان است، اما در دایره اختیارات آنان قرار می گیرد (یعنی آنان موظف نیستند به هر پرسشی پاسخ دهند)، به اختلاف دیدگاههای اصولیین و اخباریان اشاره می کند و براساس روایات منقول از امامان، تأخیر بیان از وقت حاجت را جایز می شمارد. سپس می گوید که حتی شیخ سلیمان بن عبدالله ماحوزی [که آراء نزدیکی به مذهب اخباریان دارد] معتقد است که اگر بر جواز تأخیر بیان از وقت حاجت، هزار حدیث نقل شود، باز نباید به مفاد آنها عمل کرد؛ زیرا قول به جواز با دلایل عقل و نقلی در تعارض است.

سماهیجی، سپس می افزاید چنانکه می بیند سخن ایشان نوعی اجتهاد در مقابل نص است، چرا که تعداد این نصوص نیز زیاد است.

سماهیجی برای ایجاد نوعی سازگاری میان روایات دال بر حرمت کتمان علم و روایات دال بر جواز کتمان، فزون بر این که روایات دسته نخست را عام و روایات دسته دوم را خاص می شمارد، به نظر محمدامین استرآبادی اشاره می کند که در حاشیة اصول کافی نوشته است: زمانی می توان به روشهای دال بر وجوب تبلیغ علم و حرمت کتمان عمل کرد که مفسده ای یا ضرری بر آنها مترتب نباشد؛ زیرا در

- صورت حصول ضرریا ترتیب مفسده، روایات دال بر جواز کتمان بر روایات دال بر وجوب تبلیغ مقدم دانسته می شود (منیة الممارسین، ص ۱۴۶).
۱۸۷. الوحید البهبهانی، الرسائل الاصولیة، ص ۳۴۹-۳۸۲ (باب فیما لانص فیه).
۱۸۸. علیرضا فیض، مبادئ فقه و اصول، انتشارات دانشگاه تهران، ص ۴۶، همچنین نگاه کنید به: العقل عند الشيعة الامامية، ص ۱۷۹.
۱۸۹. محمد خوانساری، منطق صوری، انتشارات آگاه، تهران، ج ۲، ص ۲۰۲-۲۰۳.
۱۹۰. علیرضا فیض، پیشین، ص ۴۸.
۱۹۱. محمدرضا المظفر، اصول الفقه، ج ۲، ص ۱۸.
۱۹۲. مهدی حائری یزدی، کاوشهای عقل عملی، ص ۸۱.
۱۹۳. محمد خوانساری، منطق صوری، انتشارات آگاه، تهران، ج ۲، ص ۲۰۸.
۱۹۴. محمدتقی الحکیم، الاصول العامة للفقه المقارن، دارالاندلس للطباعة والنشر، بیروت، ۱۹۶۳، ص ۲۸۷.
۱۹۵. میرزا ابوالقاسم القمی، قوانین الاصول، ط حجری، ج ۲، ص ۴، (قوله: لو اطلع العقل على الوجه الذي دعى الشارع الى تعيين الحكم الخاص في ذلك الشيء، لحكم العقل موافقاً له).
۱۹۶. محمدتقی الحکیم، پیشین، ص ۳۸۸.
۱۹۷. ابوالحسن علی بن ابی علی الآمدی، الاحکام فی اصول الاحکام، ج ۳، ص ۱۳۸.
۱۹۸. علیرضا فیض، پیشین، ص ۵۰.
۱۹۹. همان.
۲۰۰. ابوالقاسم القمی، قوانین الاصول، ص ۲۵۸؛ همچنین محمدتقی الاصفهانی، هداية المسترشدين، ص ۳۰۸.
۲۰۱. قوانین الاصول، ص ۲۵۸.
۲۰۲. پیروان ابو منصور محمد ماتریدی، از فقیهان حنفی مذهب را «ماتریدی» گویند.
۲۰۳. قوانین الاصول، ص ۲۶۰، الشیخ مرتضی الانصاری، فوائد الاصول، ص ۱۹۴.
۲۰۴. السید محسن بن حسن الأعرجی الکاظمی، المحصول في علم الاصول (المقام الثاني في الملازمة)، نسخه خطی، کتابخانه مؤسسه آل البيت، قم.
۲۰۵. قوانین الاصول، ص ۲۶۱.

۲۰۶. محمدحسین الاصفهانی، الفصول الغرویه فی الاصول الفقہیة، چاپ سنگی، ص ۳۴۲، المحصول (ادلة منكري الملازمة).
۲۰۷. همان، ص ۳۴۶.
۲۰۸. محمدحسین الاصفهانی، نهاية الدراية فی شرح الكفاية، مؤسسة آل البيت، ج ۱، ص ۳۶۵.
۲۰۹. الآمدی، الاحكام فی اصول الاحكام، ج ۲، ص ۲۶.
۲۱۰. ابو حامد الغزالی، المستصفی من علم الاصول، ج ۲، ص ۱۰۹.
۲۱۱. رشدي عليان، العقل عند الشيعة الامامية، ص ۳۸۵؛ علي رضا فيض، مبادئ فقه و اصول، ص ۷۷.
۲۱۲. ميرزای قمی معتقد است که این مسئله کلامی است اگرچه پاره ای از مسائل فقهی از آن استنتاج می شود (قوانین الاصول، ص ۶۷).
۲۱۳. ابو القاسم الكلانتری، مطارح الانظار (تقریرات بحث شيخ مرتضى الانصاری)، ص ۱۲۶.
۲۱۴. محمدرضا المظفر، اصول الفقه، ج ۲، ص ۲۴۷-۲۴۸.
۲۱۵. محمدباقر الصدر، دروس فی علم الاصول (الحلقة الثالثة)، ج ۱، ص ۴۲۷-۴۲۸.
۲۱۶. محمدحسین النائینی، فوائد الاصول، مؤسسة النشر الاسلامی، ج ۳، ص ۳-۴.
۲۱۷. خوانساری، منطق صوری، ج ۱، ص ۶۷.
۲۱۸. محمد عابد الجابری، بنية العقل العربي (نقد عقل ۲)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ۱۹۹۶، ص ۱۱۶.
۲۱۹. غزالی، المستصفی من علم الاصول، ج ۱، ص ۴۴.
۲۲۰. محمد عابد الجابری، التراث والحداثة، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ۱۹۹۱، ص ۳۰۹.
۲۲۱. نقدونظر، ویژه سنت و تجدد (۱)، (ش ۱۷-۱۸)، ص ۴۱۵.
۲۲۲. محمد عابد الجابری، بنية العقل العربي (نقد عقل ۲)، ص ۲۴۳.
۲۲۳. محمد عابد الجابری، التراث والحداثة، ص ۳۱۰.
۲۲۴. حسن عبدالحمید فارغ التحصیل دانشگاه سوربن و استادیار فلسفه دانشگاه کویت است. وی علاوه بر نگارش کتابها و مقالاتی به زبان فرانسه و نیز ترجمه کتاب نظریه شناخت علمی از روبر بالانشینه به زبان عربی، به نگارش کتابها و مقالات متعددی درباره روش علمی دست یازیده است از جمله:
- المدخل الى الفلسفة، في فلسفه العلوم، مكتبة سعيد رافت، القاهرة، ۱۹۸۰ (با همکاری محمد مهران).

- الأبعاد الحقيقية لنظرية القياس الارسطية ، مجلة كلية الاداب جامعة صنعاء ، العدد الكويت الثالث ، ١٩٨١ ، ص٧٩-١٥٠ .
- أوهام المنهجية ، ضمن الكتاب التكريمي الصادر عن قسم الفلسفة بجامعة الكويت بمناسبة بلوغ د. زكى نجيب محمود سن الثمانين .
- التفسير الإستمولوجي لنشأة العلم ، مجلة عالم الفكر ، الكويت ، مجلد ١٧ ، العدد ٣ ، ١٩٨٦ ، ص١٣١-١٧٨ .
- ٢٢٥ . حسن عبدالحميد عبدالرحمن ، المراحل الارتقائية لمنهجية الفكر العربي الاسلامي ؛ المنهج في النسق الفقهي الإسلامي ، حوليات كلية الآداب ، قسم الفلسفة بجامعة الكويت ، الحولية الثامنة ، ١٩٨٧ ، (الرسالة الرابعه والاربعون)
- ٢٢٦ . المراحل الارتقائية ، ص ١١ .
- ٢٢٧ . حسن عبدالحميد ، التفسير الإستمولوجي لنشأة العلم ، ص ١٥٩ .
- ٢٢٨ . به عنوان مثال ، مناهج والبحث عند مفكري الاسلام از على سامى النشار ، مناهج البحث في الفقه والتشريع از محمد سلام مذكور ، مناهج البحث في علم النفس ، نوشتة عبدالرحمن عيسوى و
- ٢٢٩ . التفسير الإستمولوجي لنشأة العلم ، ص ١٦٠ .
- ٢٣٠ . المراحل الارتقائية ، ص ١٢ .
- ٢٣١ . همان .
- ٢٣٢ . هربرت جينزبرگ - سيلويوا اوپر ، رشد عقلانى كودك از ديدگاه پياژه ، ترجمه فريدون حقيقى - فريده شريفى ، انتشارات فاطمى ، تهران ، ١٣٧١ ، ص ٣٩ .
233. Chance
- ٢٣٤ . المراحل الارتقائية ، ص ١٥-١٦ .
235. Invariant sequence
- ٢٣٦ . المراحل الارتقائية ، ص ١٦ .
- ٢٣٧ . ص ١٧ .
- ٢٣٨ . التفسير الإستمولوجي لنشأة العلم ، ص ١٣٩ .
- ٢٣٩ . المرحلة الاكسيوماتيكية .
- ٢٤٠ . التفسير الإستمولوجي لنشأة العلم ، ص ١٤٦ .

۲۴۱. عبدالرحمن بدوی، النقد التاريخي، ص ۱ (مقدمه كتاب).
۲۴۲. زكى نجيب محمود، المنطق الوضعي، الانجلو المصرية، القاهرة، ج ۲ (في فلسفه العلوم)، ص ۶۱، ۹۰، ۱۴۳، ۳۰۳.
۲۴۳. التفسير الإستمولوجي لنشأة العلم، ص ۱۴۸.
۲۴۴. ص ۱۴۹.
۲۴۵. رشد عقلاني كودك از نظر پياژه، ص ۱۴۰.
۲۴۶. التفسير الإستمولوجي لنشأة العلم، ص ۱۵۵.
۲۴۷. ص ۱۵۶.
۲۴۸. المراحل الارتقائية، ص ۲۸.
۲۴۹. م. روزنتال، الموسوعة الفلسفية، ترجمه سمير كرم، دارالطبعة، بيروت، ۱۹۹۷، ص ۲۵.
۲۵۰. المراحل الارتقائية، ص ۳۲.
۲۵۱. قياس الغائب على الشاهد.
۲۵۲. المراحل الارتقائية، ص ۳۷.
۲۵۳. محمد خوانساری، منطق صوري، ص ۳۲۸.
۲۵۴. المراحل الارتقائية، ص ۴۲.
۲۵۵. ص ۴۹-۵۰.
۲۵۶. ص ۵۱.
۲۵۷. ص ۵۶.
۲۵۸. ص ۵۷.
۲۵۹. ص ۶۱.
۲۶۰. ص ۶۴.
۲۶۱. ص ۶۶.
۲۶۲. ص ۷۲ (به نقل از كتاب تراث الاسلام، شاخ و بوزورث، عالم المعرفة، الكويت، ۱۹۷۸، القسم الثالث، ص ۱۸).
۲۶۳. ص ۷۴.
۲۶۴. نگارنده در مقاله ای ديگر به گونه ای مبسوط به شرح دیدگاههای شاخ و پرداخته است: شافعی و

- معرفت شناسی شریعت، فصلنامه نقد و نظر، سال چهارم، ش ۴ و ۳، تابستان و پاییز، ۱۳۷۷، ص ۲۷۱-۲۸۸.
۲۶۵. در این باره بنگرید به:
- سالم یفوت، حفريات المعرفة العربية الاسلامية؛ التعليل الفقهي، دارالطبعة، بيروت، ۱۹۹۰، ص ۲۰۱-۲۰۲.
۲۶۶. برای اطلاع بیشتر بنگرید به:
- نقد جمال الدين عطيه بر كتاب المراحل الارتقائية، مجلة المسلم المعاصر، العدد ۵۳، ۱۹۸۸، ص ۱۳۶.
۲۶۷. المراحل الارتقائية، ص ۴۳.
۲۶۸. عبدالمجيد تركي، مناظرات في اصول الشريعة الاسلامية بين ابن حزم والبايجي، ترجمه عبدالصبور شاهين، دارالغرب الاسلامي، بيروت، ۱۹۹۴، ص ۳۴۶.
۲۶۹. ابوحامد الغزالي، المستصفي من علم الاصول، ص ۵۴.
۲۷۰. مناظرات في اصول الشريعة، ص ۴۴۶.
۲۷۱. ابن حزم در این زمینه می نویسد که کاربرد قیاس در استنباط احکام فقهی در قرن دوم هجری، متداول شد و همچنین می افزاید که کاربرد استحسان و تعلیل بر ترتیب متعلق به قرن سوم و قرن چهارم هجری است (ملخص ابطال القیاس، تحقیق سعید الافغانی، دارالفکر، بیروت، ۱۹۶۹، ص ۸-۱۰).
۲۷۲. مناظرات في اصول الشريعة الاسلامية، ص ۳۳۰.
۲۷۳. ابن حزم الاندلسي، الاحكام في اصول الاحكام، ج ۷، ص ۱۹۲-۱۹۴.
۲۷۴. برای اطلاع بیشتر رجوع کنید به:
- سالم یفوت، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والاندلس، المركز الثقافي العربي، المغرب، ۱۹۸۶، ص ۱۵۰-۱۵۴.
۲۷۵. المراحل الارتقائية، ص ۶۶.
۲۷۶. همان.
۲۷۷. محمد اركون، تاريخية الفكر العربي، ترجمه هاشم صالح، مركز الانماء القومي، بيروت، ص ۸۰.
۲۷۸. در این زمینه بنگرید به: جمله كتاب فرائد الاصول (رسائل)، مؤسسة النشر الاسلامي، قم، ص ۱۸۳.