

تحولات اجتهاد شیعی، سیر تاریخی، حوزه‌ها و شیوه‌ها (۳)^۱

دکتر سید مصطفی محقق داماد*

چکیده

میرزا محمد حسن شیرازی معروف به میرزای بزرگ در سال ۱۳۱۲ قمری در شهر سامرای عراق درگذشت و حوزه‌ای که وی در آن شهر بنیان نهاده بود بلافاصله تعطیل شد. عده زیادی از فضلا، طلاب و محققین رو به سوی حوزه نجف که صدها سال پیش تأسیس شده بود، نهادند و در آنجا سکنا گزیدند. این رخداد موجب فربه‌تر گشتن حوزه نجف و پدیدار شدن مکاتب مختلف اجتهادی در آن حوزه شد. آخوند ملا محمد کاظم خراسانی از محققین اصیل حوزه نجف مکتب اجتهادی صنعت محوری را رهبری می‌کرد و در مقابل سید محمد کاظم طباطبائی که از مهاجرت‌کردگان به سامرا و معاودین از حوزه آن دیار بود مکتب اجتهادی عرف محور را آموزش می‌داد. این دو مکتب هر یک پیروانی داشت و چنان ادامه یافت که بعدها به حوزه‌های جدید الاحداث شیعه امامیه که طبعاً توسط فارغ التحصیلان هریک از دو مکتب بنیان نهاده می‌شد سرایت کرد. ویژگی‌های هریک از دو مکتب قابل توجه و بررسی و برای تحول، در اندیشه‌ورزی و نظریه‌پردازی‌های فقهی بسیار مؤثر و مفید است.

در این مقاله برآنیم تا نخست به بررسی ویژگی‌های اجتهاد صنعت محور بپردازیم. سپس گزارشی از مکتب فقهی آخوند ملا محمد کاظم خراسانی ارائه دهیم.

کلید واژگان

اجتهاد - اصول فقهیه - تخطئه - عقل گرایی - امر - نهی - تصویب.

۱. قسمت اول و دوم این مقاله به ترتیب در شماره ۴۴ و ۴۶ این مجله منتشر شده است.
* استاد دانشکده حقوق دانشگاه شهید بهشتی.

مقدمه

پس از درگذشت میرزای شیرازی (۱۲۳۰-۱۳۱۲) حوزه سامرا، به عللی که تاکنون برای نگارنده روشن نیست، تعطیل شد و تقریباً کلیه فضلا، مدرسین و طلاب پراکنده شدند، برخی به سوی حوزه نجف و برخی به کربلا عزیمت رحیل نمودند. حوزه علمیه نجف، از این رهگذر به سرعت رو به فربهی نهاد و همزمان دو شیوه فقهی و اجتهادی با مشخصه‌ها، وجوه اشتراک و افتراق تشکیل شد:

۱. اجتهاد صناعت محور

۲. اجتهاد عرف محور

شیوه نخستین را ملا محمد کاظم خراسانی و شیوه دوم را سید محمد کاظم طباطبائی یزدی رهبری می‌کردند.

ویژگی‌های اجتهاد صناعت محور عبارت است از

- الف- تأسیس اصل و یا قاعده پیش از بررسی منابع اولیه.
- ب- سعی در انطباق مفاد ادله و مدارک اولیه با اصل و قاعده تأسیس شده.
- ج- اعمال قواعد اصول فقه و محور قرار دادن قواعد مزبور در استنباط احکام شرعی.
- د- به‌کارگیری قواعد فلسفی در تنقیح محل نزاع و دستیابی به نتیجه مطلوب با اتکاء به آن قواعد.
- ه- نگارش فنی موجز و مختصر به گونه‌ای که برای فهم متون تهیه شده محتاج به شرح‌نگاری و بسط مطالب نباشد.
- و- توسعه قلمرو شریعت (دین حداکثری) و فراگیر نمودن آن در تمام جنبه‌های زندگی بشری اعم از فردی و اجتماعی از رهگذر اجتهاد.

ویژگی‌های اجتهاد عرف محور عبارت است از:

الف- در بخش عبادات توجه به روایات و تعادل در اعمال قواعد اصولی و در بخش معاملات توجه به سیره عقلا و خرد جمعی و عرفی جامعه .
ب- اعتقاد به اینکه اصل در موضع شارع در امور معاملات امضایی است نه تأسیسی.

ج- توجه به قضایای واقعه و مستحدثه و مطالعه موردی و پاسخ به رخدادها براساس مقتضیات زمان.

د- عدم هراس از مخالفت مشهور در صدور فتوا.

ه- صدور فتوای قاطعانه و کمتر ارجاع دادن به احتیاط.

نماینده شیوه نخستین، مرحوم ملامحمد کاظم خراسانی، و نماینده شیوه اخیر سیدمحمد کاظم طباطبائی یزدی هستند. هر دو را می‌توان مؤسس مکتبی مخصوص به خویش دانست که پس از آنان شاگردان مبرز ایشان روش آن‌ها را پیروی نموده و تاکنون تأثیر آنان در حوزه‌های علمی اسلامی مشهود می‌باشد. ما نخست از شخصیت خراسانی آغاز می‌کنیم:

آخوند ملامحمد کاظم خراسانی

الف- زندگانی آخوند

آخوند ملامحمد کاظم خراسانی به سال هزار و دویست و پنجاه و پنج هجری قمری در دوره محمدشاه، سومین پادشاه از خاندان قاجار، در دهی معروف به «خیر» و مشهور به آبادانی دیده به جهان گشود. پدرش مولی حسین، تاجر معروف حریر در مشهد و از اهالی هرات و دوستدار دانش و دانشمندان بود. علاقه وی به راهنمایی مردم به آن حد رسیده بود که قصد

کاشان کرد و چندی در آنجا بپایید تا وظیفه‌اش را در سپهرانی و ارشاد بجای آورد. پدرش از این جهت معروف به واعظ هراتی است.

تحصیلات در مشهد

آخوند در مشهد مقدمات، عربی، منطق و چیزهایی از علوم اصول و فقه آموخت و این روند را تا سن بیست و سه سالگی‌اش ادامه داد. سپس برای تکمیل نمودن تحصیلات علمی‌اش رو به سوی حوزه علمیه بزرگ نجف نمود. سفر وی نزدیک به دو سال به طول انجامید.

در راه نجف اشرف

شیخ به سال هزار و دویست و هفتاد و هفت هجری مشهد را به سوی نجف ترک گفت. چون از سبزوار گذر کرد بر آن شد که سرور علمای آن دیار یعنی حاج ملاهادی سبزواری صاحب کتاب منظومه حکمت را زیارت کند. از ماه رجب سال هزار و دویست و هفتاد و هفت هجری تا ماه ذی‌الحجه همان سال در مدرسه سبزواری سکنی گزید.

سپس به تهران سفر نمود و در آنجا در فلسفه و کلام به درس حکیم مثاله میرزا ابوالحسن جلوه، و ملاحسن خوئی (شاگرد برجسته حکیم پایتخت قاجار آخوند ملاعبدالله زنوزی) حضور یافت و در مدرسه صدر سکنی گزید. به این ترتیب سیزده ماه و بیست روز در تهران ماند و در این مدت مقصد اصلی‌اش - نجف - را فراموش نکرد، و سعی می‌کرد که برای رفتن به نجف به طریقی امکان مالی به دست آورد.

۲. سیدمحسن امین، اعیان الشیعه، با تحقیق سید حسن امین، بیروت، ۱۴۰۳ قمری، ج ۹ ص ۳- کفایة الاصول، مؤسسه آل‌البیت للتراث، مقدمه، ص ۱۵. و نیز همان، چاپ جامعه مدرسین قم، ص ۹.
۳. دائرة المعارف بزرگ اسلامی، مدخل آخوند خراسانی.
۴. همان منابع.

در نجف اشرف

به هرحال در سال ۱۲۷۹ هـ. ق آخوند به سوی نجف رفت. آن ایام مصادف با دوره رهبری شیخ بزرگوار انصاری (ره) بود. و به این سان آخوند تحصیلش را در نجف نزد علامه زمانه‌اش و یگانه عصر خویش شیخ بزرگوار شیخ مرتضی انصاری آغاز نمود و دو سال تا وفات شیخ انصاری در سال هزار و دویست و هشتاد و یک هجری شاگرد وی بود. شیخ بزرگوار بسیار به وی علاقه داشت تا جایی که به او نزدیک می‌شد و به نقادی‌های وی گوش می‌سپرد.

پس از وفات شیخ بزرگوار انصاری، آخوند در فقه در جلسات امیر سید علی تستری حاضر می‌شد و همین‌طور در زیر دست علامه شیخ راضی نجفی متوفی به سال هزار و دویست و نود دانشجویی می‌نمود. علاوه بر این‌ها جلسه درس میرزا محمد حسن مجدد شیرازی را که پس از وفات استادش شیخ انصاری رهبری شیعه به عهده وی بود، همراهی می‌نمود.

آخوند در مورد استادش می‌گوید: «محقق انصاری را به عنوان نخستین کسی که نجف را برای من به عنوان شیخوخیت شناساند برگزیدم، و آقایان میرزا حسن شیرازی را به عنوان استاد برگزیدم، پس به جانب آقایان و استادان رفت و آمد می‌کردم و در بحث‌های خصوصی و عمومی وی حاضر می‌شدم و پس از گفتگوی وی با هم در درس شیخ میان انصاری حاضر می‌گشتیم تا بهره‌ایمان را از سخنان وی کامل سازیم». آخوند، میرزای شیرازی را بیش از ده سال همچون سایه همراهی نمود و در جستارهایش حاضر می‌شد تا آنکه

۵. همان منابع.

۶. شهرستانی، سید جواد، مقدمه کفایة الاصول، ص ۱۸.

شیرازی به کربلا و سپس به سامرا مسافرت نمود، و در آنجا به سال هزار و دو بیست و نود و دو هجری استقرار یافت؛ پس با وی به سامرا سفر کرد تا از وی بهره گیرد. اما ماندن در آنجا چندان به طول نیانجامید، چرا که میرزای شیرازی وی را بر بازگشت به نجف برای اداره حوزه و مدیریت دانشجویان و برآوردن نیازهای شان دستور داد.

آخوند به نجف بازگشت و تدریس را پیشه نمود، و به خاطر تمایزش در گفتگوهای اصولی‌اش به واسطه گستردگی دیدش در اندیشه‌های بلند فلسفی و ایجاز در بحث با حذف مطالب زائد و چشم‌پوشی از شاخ و برگ‌های بی‌اهمیت بود که آخوند توانست با وجود دانشمندان بزرگی از شناخته‌شدگان مکتب شیخ انصاری، یعنی میرزا حبیب‌الله رشتی و شیخ هادی تهرانی و آخوند ملا علی نهانندی و...، مدرس رتبه نخست در حوزه علمیه گردد.

مرحوم امین در وصف این وجه تمایز از وجوه تمایز درس ایشان می‌گوید: «از تمامی دیگر متأخرین به واسطه علاقه به ایجاز و اختصار و پاکسازی اصول و کم نمودن پوشش‌های مسائل و حذف چیزهای زائد همراه با تجدید نظر و گسترش دید در تحقیق تمایز یافته است».

آوازه آخوند در هر آبادی پیچید و اسمش در کرانه‌ها بر سر زبان افتاد و به جایگاهی بلند و مقام علمی سترگ رسید، تا جایی که بزرگان دانشمندان مسلمانان را بر اذعان آن وامی‌داشت. «در آن سال‌ها حاکم نجف اشرف که از خاندان آلوسی بود به حضور وی رسید و به حضرتش عرضه داشت که بعضی از فضلاء اهل نگارش از "آستانه" به من نامه‌ای نوشته و در آن متذکر شده‌اند که ما شنیده‌ایم در نجف مردی از اهل خراسان ظاهر شده که در دانش اصول

نوگرایی نموده و آن علم را بازنویسی کرده و او در این عصر همانند قاضی عضدی در زمان خویش است و از من^۸ خواسته‌اند که شرح زندگانی او را تا حدی که می‌دانم برایشان ارسال دارم».

شهرت وی در دانش و تبحر وی در آموزش از کرانه‌های نجف و بلکه از کرانه‌های عراق گذشت «تا خبر آن به تمامی نقاط حکومت عثمانی رسید و دانشمندان آن سرزمین‌ها را بر حضور در جلسه درس این دانشمند دانش‌بار مشتاق می‌نمود. حتی شیخ الاسلام برای دیدار و بهره‌گیری از ظرف علم آخوند و به بهانه طی سفر به جانب قبر ابوحنیفه در بغداد عازم شد. اما پس از خروج از بغداد به سوی نجف آمد تا حوزه‌ای را که حدود هزار سال از عمرش می‌گذشت را ببیند. در آن زمان آخوند در مسجد طوسی تدریس می‌کرد. شیخ الاسلام بدون اطلاع قبلی داخل شد و به محض ورود وی همه‌ای در میان طلاب ایجاد شد و برای وی جایی را خالی نمودند تا در مکانی مناسب خود در نزدیک منبر بنشیند. در این لحظه تیزهوشی و دقت نظر آخوند روشن شد و به محض آنکه شیخ الاسلام را دید _ که البته از روی لباسش و شمایل همراهانش وی را شناخته بود _ بحث را به سوی این سخن ابوحنیفه برد که: «نهی و حرمت در معاملات دلیل بر صحت است و نه فساد». و شروع به بیان این دلیل و هر آنچه که به بهترین روش و با بیان جذاب آن را تأیید می‌نماید نمود. پس شیخ الاسلام از تسلط آخوند بر مبانی ابوحنیفه و دیگر امامان اهل سنت مدهوش گشت و در دریای اندیشه‌ها و اینکه چگونه و به کدامین وسیله این دانش به نجف رسیده است، فرورفت. سپس آخوند شروع به ذکر اشکالات بر سخن ابوحنیفه یکی پس از دیگری نمود و از شیخ

۸. شهرستانی، به نقل از مجلة العلم، شماره ۸، سال دوم، اول صفر ۱۳۳۰ هجری قمری، ص ۳۴۱.

الاسلام هیچ جز تصدیق و اذعان بر آنچه که آخوند می‌گفت سر نزد. آخوند به ذکر سخنان دانشمندان ادامه داد تا به سخن نهایی رسید که همان نظر استاد بزرگوارش شیخ انصاری بود که می‌گفت: «نهی و حرمت در معاملات دلیل بر فساد آن معامله است.»

و چون بحث را به این جای رسانید گفت: «ظاهراً این میهمان شیخ الاسلام عثمانی هستند و به احترام قدوم ایشان از منبر پایین می‌آیم تا با اندکی از دانششان ما را به فیض برسانند.» ولی شیخ الاسلام که معلومات آخوند مبهوتش نموده بود و به خاطر زیادی حاضران در جلسه درس که تعدادشان از هزار هم می‌گذشت، از اینکه از منبر بالا رود امتناع کرد و نشستن در حضور آخوند را در همین اندک زمان ترجیح داد. گفته‌اند که گزارش وی از سفرش پس از بازگشت به وطن پیرامون شخصیت آخوند و جایگاه علمی او اختصاص یافته بود.

آخوند خراسانی دارای صدایی بلند بوده (جهوری الصوت)، به نحوی که در روزهای تابستان در سطح مسجد طوسی هرکس که در خارج از مسجد عبور می‌کرد می‌توانست صدای او را بشنود. طلاب از دور با وضوح تمام درس‌هایش را می‌شنیدند. همه این‌ها به گسترش دایره دانشجویان وی و افزایش حاضران در جلسه درسش می‌انجامید.

اما تعداد حاضران در درسهایش، بنا بر اقوال، متفاوت بوده است: شیخ آغا بزرگ تهرانی در ذیل گزارش مدخل "تقریرات" می‌گوید: «از کسانی که طلاب درس استاد بزرگوار ملا محمد کاظم خراسانی را در دوره‌های پایانی در برخی شب‌ها پس از پایان درس می‌شمردند شنیده‌بودم که

۹. همان، به نقل از تاریخ روابط ایران و عراق، ص ۲۶۵.

تعدادشان از هزار و دویست نفر هم می‌گذشت، و بسیاری از ایشان بیانات وی را تقریر می‌کردند».

وفات آخوند

در روز سه‌شنبه بیستم ماه ذی‌الحجه سال ۱۳۲۹ ساعتی پیش از طلوع خورشید، بسیار غافلگیرانه و تا اندازه‌ای مبهم، نامه‌ زندگانی‌اش پس از گذشت ۷۴ سال از عمرش همراه با آثار بزرگ و تأثیرات بیشمار پیچیده شد.

آثار آخوند

آخوند خراسانی به تدریس اهمیت بسیاری می‌داد و در آن رشته چهره شد تا جایی که مدرس نخست در حوزه‌های علمیه شد. علاوه بر این به مرجعیت و آنچه که با تلاش در این راستا سر و کار داشت نیز اهتمام ورزید. در این امور بر تألیف و تصنیف نیز کوشید و آثاری از خود بر جای گذاشت به شرح زیر:

۱. حاشیه‌ی قدیمی) بر رسائل شیخ انصاری: این حاشیه از دقیق‌ترین حواشی مکتوب بر این کتاب ارزشمند است.
۲. حاشیه‌ی جدید) بر رسائل شیخ انصاری؛ که به نام «درر الفوائد» نامیده شده است و به سال ۱۳۱۵ تألیفش پایان یافته است.
۳. حاشیه بر مکاسب شیخ انصاری.
۴. حاشیه بر اسفار صدر المتألهین شیرازی.

۱۰. الذریعة الی تصانیف الشیعه، ج ۴، ص ۳۶۷ (البته نگارنده مسجد طوسی نجف را که محل تدریس آخوند بوده است از نزدیک دیده‌ام. بعید می‌دانم این همه جمعیت را در خود بتواند جای دهد مگر آنکه- چنانکه می‌گویند- عده‌ای به پشت بام می‌رفتند و صدای رسای آخوند را می‌شنیدند).

۵. حاشیه بر منظومه حکمت سبزواری .
۶. رساله در مشتق .
۷. رساله در وقف .
۸. رساله در رضاع .
۹. رساله در دماء ثلاثه .
۱۰. رساله در اجاره (نا تمام) .
۱۱. رساله در طلاق (نا تمام) .
۱۲. رساله در عدالت .
۱۳. رساله در رهن .
۱۴. قضا و شهادات (که آیه‌الله میرزا محمد حسین نائینی آن را کامل نموده است) .
۱۵. رساله عملیه روح الحیاه (چاپ سال ۱۳۲۷ ه . ق.)
۱۶. تکمله التبصره (چاپ ۱۳۲۸ هـ که تلخیص تبصره علامه حلی و افزودن اضافات بر آن است و شرح آن در ذیل خواهد آمد.)
۱۷. ذخیره العباد فی يوم المعاد (که رساله عملیه آخوند است به زبان فارسی) .
۱۸. فوائد الاصول (شامل پانزده فایده علمی که پیش از کفایه الاصول تألیف شده و چند بار در کفایه تفصیل بعضی از مباحث به آن ارجاع داده شده است.)
۱۹. اللمعات النیره (در شرح تکمله التبصره بوده و شرحش در ذیل خواهد آمد) .
۲۰. کفایة الاصول (در علم اصول فقه) .

شاگردان نامدار آخوند

۱. شیخ محمد حسین اصفهانی

۲. شیخ ضیاء الدین عراقی
۳. سید ابوالحسن اصفهانی
۴. میرزا ابوالحسن مشکینی
۵. شیخ علی قوچانی
۶. حاج سید حسین طباطبائی بروجردی
۷. شیخ عبدالحسین رشتی
۸. شیخ محمد علی شاه آبادی
۹. شیخ محمد صالح مازندرانی
۱۰. سید محمد صادق یزدآبادی اصفهانی
۱۱. سید علی نجف آبادی
۱۲. سید محمد نجف آبادی
۱۳. سید عبدالهادی شیرازی
۱۴. شیخ محمد تقی گلپایگانی گوگانی
۱۵. شیخ محمد سلطان العلماء اراکی
۱۶. شیخ محمد رضا آل یاسین
۱۷. شیخ محمد حسن مظفر
۱۸. شیخ عبدالله گلپایگانی

گزارشی اجمالی از مهم‌ترین آثار آخوند

در ذیل برخی از مهم‌ترین آثار آخوند خراسانی به نحو اجمال گزارش می‌شود:

الف- کتاب‌های اصولی آخوند :

کفایة الاصول

کتاب کفایة الاصول محقق آخوند خراسانی از سرشارترین و متین‌ترین و دقیق‌ترین متون اصولی گردآمده تا نیمهٔ اول قرن چهاردهم هجری است و به سبب گستردگی عباراتش و عمق مطالبش این امکان را یافته که برحوزه‌های علمیه سیطره بیابد و بر بحث‌های سنگین سایه بیافکند و به آن وسیله نقش همهٔ کتب اصولی پیش از آن همچون قوانین و فصول کم‌رنگ گردد و تمام بحث‌های تحلیلی پیرامون مطالب و تحقیقات آن باشد. و بسیار کم مدرس اصولی یا فقهی متبحر یافت می‌شود که این کتاب مدار بحث و درسش نباشد. شیخ آغا بزرگ تهرانی در ذریعه می‌نویسد: «کفایة الاصول متن جامعی در اصول فقه از شیخ ما آخوند ملا محمد کاظم هروی خراسانی متوفی به سال ۱۳۲۹ هـ. ق است، که بیش از پیشینیان همچون مؤلفان رسائل (فرائد الاصول) و فصول و قوانین مسائل فلسفی را در علم اصول داخل نموده است. آموزش آن تا امروز در حوزه‌های نجف و غیره متداول است و به این روی از فضلاء درس آخوند حاشیه‌های متعددی بر آن برجای مانده است»^{۱۱}.

از این کتاب علاوه بر نسخهٔ دستنویس خود آخوند، نزد جناب حجة الاسلام شیخ عبدالرضا کفایی (نوادهٔ پسر آخوند) نیز نسخه‌ای وجود داشته که همین نسخهٔ دوم در زمان آخوند به چاپ رسیده است و پس از وی با تصحیحات مرحوم شیخ محمد آقازاده (فرزند آخوند) مجدداً به چاپ رسیده است و نسخی نیز از محققین از جمله آقایان حجج الاسلام شیخ جواد روحانی، شیخ محمد اشرفی، و سید صالح مدرسی و ... برجای مانده است که البته شاید با

۱۱. الذریعه، ج ۲، ص ۱۱۸، و ج ۶، ص ۱۸۶.

عنایت به چاپ‌های تصحیح‌شده اخیر از اهمیت چندانی جز در جنبه تاریخی نداشته باشند.

علاوه بر این، ده‌ها شرح و حاشیه بر کفایه نوشته شده است که استاد عبدالرحیم محمد علی شصت‌تا از آن‌ها را در کتابش (المصلح المجاهد) شمرده است. برخی تعداد شروح و حواشی بر کفایه را در حال حاضر بالغ بر ۱۵۰ می‌دانند هرچند که مهم‌ترین شرح‌ها و حاشیه عبارتند از:

- شرح آقایان آیت الله میرزا ابوالحسن مشکینی و
- شیخ علی قوچانی از بزرگ‌ترین شاگردان مؤلف، و
- میرزا علی ایروانی، و
- شیخ محمد حسین اصفهانی، و
- شیخ عبدالحسین رشتی، و
- شیخ مهدی خالصی، و
- سید محسن حکیم.

سید محمد حسین طباطبائی و سید محمد جعفر مروّج جزائری.

گزارشی از محتوای کفایه

یک: فهرست اجمالی کفایه:

- کتاب کفایة الاصول دارای یک مقدمه و هشت مقصد و یک خاتمه به شرح

زیر است:

۱. اوامر

۲. نواهی
۳. مفاهیم
۴. عام و خاص
۵. مطلق و مقید و مجمل و مبین
۶. امارات معتبره
۷. اصول عملیه
۸. تعارض ادله
- خاتمه: اجتهاد و تقلید

دو: مطالعات تطبیقی در کتاب کفایةالاصول:

جالب است این نکته را متذکر شویم که همان گونه که اشاره شد تسلط خراسانی نسبت به آراء علمای اهل سنت در دانش اصول فقه - دقیقاً همان نکته‌ای که شیخ الاسلام عثمانی را متعجب و شگفت زده نموده بود- امری مسلم است که وی در آثار اصولی‌اش به خصوص در کتاب کفایةالاصول در ابواب مختلف به اثبات رسانده. وی در بسیاری از مباحث به نحو تطبیقی مطالعه می‌کند. برای نمونه به مباحث زیر توجه شما را جلب می‌کنم:

۱. در مبحث امر پس از منع

امر به چیزی پس از آنکه آن چیز مدت زمانی مورد نهی بوده و یا توهم منع از آن وجود دارد چه مفادی خواهد داشت؟ اباحه؟ وجوب؟ استحباب؟ برگشت موضوع به قبل از نهی؟

محقق خراسانی مسأله را با طرح نظریات مختلف از اهل تسنن و تشیع مطرح می‌سازد. در این مسأله از علمای اهل سنت، علی بن ابی علی بن محمد

آمدی متوفی به ۶۳۱ ق. در کتاب "الإحکام فی اصول الأحکام" معتقد به اباحه هستند و مشهور علمای اهل تشیع از همین نظر پیروی نموده‌اند. ولی حنفیان و عموم معتزله و قاضی ابوبکر باقلانی و نیز امام فخر رازی، و بیضاوی نظر بر دلالت بر وجوب داده‌اند مگر قرینه مخالفی وجود داشته باشد. عبدالرحمن بن احمد عضدی از نامداران این فن در میان اهل تسنن در کتاب "شرح مختصر المنتهی" و برخی بزرگان از عالمان شیعی از جمله شیخ طوسی و سید مرتضی نظر داده‌اند که امر اثر نهی را مرتفع می‌سازد و حکم موضوع از شرائط قبل از زمان ورود نهی تبعیت می‌کند.

صاحبان نظریات فوق معمولاً به موارد استعمال نصوص شرعیه تمسک نموده‌اند. مثلاً: در قرآن مجید خطاب به کسانی که به بیت‌الله وارد شده و در حالت احرام می‌باشند فرموده است "یا ایها الذین آمنوا لا تقتلوا الصيد و انتم حرم- ای مؤمنان حیوانات را نکشید {صید نکنید} . و به موجب این آیه بر محرمان صید حرام و ممنوع شده است. ولی بعداً فرموده است "و اذا حللتم فاصطادوا- وقتی از احرام بیرون شدید صید کنید . بدیهی است صید کردن امر واجبی نمی‌تواند باشد.

۱۳. میرزای قمی، قوانین الاصول، ج ۱، ص ۸۹. کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۴۹، چاپ جامعه مدرسین قم، ۱۴۲۹ هـ. ق.

۱۴. رک: فواتح الرحموت، مطبوع در ذیل المستصفی امام محمد غزالی، ج ۱، ص ۳۷۹. و نیز علی بن طیب البصری، المعتمد، نشر دار الکتب العلمیه، بیروت، ص ۷۵ و نیز السبکی، الابهاج فی شرح المنهاج، ج ۲، ص ۴۳.

۱۵. عضدی، شرح المختصر، ص ۲۰۵. البته با این تفصیل که اگر امر معلق باشد به زوال علت نهی. رک: کفایة الاصول، همانجا.

۱۶. طوسی، عدة الاصول، ج ۱، ص ۱۸۳.

۱۷. سید مرتضی، الذریعة الی اصول الشریعة، ج ۱ ص ۷۳.

۱۸. مائده/۲.

۱۹. مائده/۹۵.

مثال دیگر اینکه قرآن مجید در خصوص نماز جمعه فرموده است: یاایها الذین آمنوا اذا نودی للصلوة من یوم الجمعة فاسعوا الی ذکر الله و ذروالبیع - ای مؤمنان وقتی روز جمعه برای نماز شما را ندا می‌کنند بشتابید به ذکر خدا و خرید و فروش را رها سازید .^{۲۰} و سپس می‌گوید: فاذا قضیت الصلوة فانتشروا-وقتی نماز پایان یافت پراکنده شوید . عدم وجوب ترک مسجد و پراکنده شدن نیز امری بدیهی است.

آنان که گفته‌اند امر پس از نهی مفید اباحه است، اغلب به همین گونه موارد تمسک کرده‌اند.

محقق خراسانی پس از طرح نظریات می‌گوید: مقتضای تحقیق آن است که نباید برای پاسخ به سئوال به موارد استعمال تمسک نمود، زیرا کمتر موردی یافت می‌شود که خالی از قرینه بر وجوب و یا اباحه و یا تبعیت نباشد و اگر قرینه‌ای وجود نداشته باشد صدور امر پس از نهی ظهوری در غیر آنچه که امر در حالات دیگر در آن معنی ظهور داشته ندارد، النهایه می‌تواند معنای آن را مجمل سازد و از دلالت ساقط نماید، به این معنی که در هیچ معنایی ظهور ندارد مگر آنکه قرینه بر یکی از معانی دلالت نماید.^{۲۱}

به نظر می‌رسد نظری که آخوند خراسانی پذیرفته و آن را مطابق تحقیق دانسته شباهت بسیار به نظر شیخ شهاب الدین سهروردی (مقتول - ۵۷۸ ق.) دارد. وی در کتابی در علم اصول فقه که اخیراً برای نخستین بار در دانشکده شریعت ریاض تصحیح و منتشر گردیده در این مبحث چنین نظر می‌دهد:

۲۰. جمعه.

۲۱. همان.

۲۲. کفاية الاصول، ج ۱، صص ۱۴۹-۱۵۰.

"و من المذكور فی الكتب ان صیغه افعل اذا وردت بعد سبق حظر عارض لعله ارتبطت برفعه كقوله تعالى: "فاذا حللتهم فاصطادوا" و قوله: "فاذا قضيت الصلوه فانتشروا" ظهر فيه الاباحه و ان كان يحتمل الندب والوجوب الا ان الغالب هو الاول . و للقرائن فی هذه الاشياء مدخل عظیم.

«در کتب چنین آمده است که هرگاه صیغه «افعل» پس از منعی بیاید که معلول علتی باشد که کاملاً با رفع آن علت مرتبط است، مثل آنکه در آیه شریفه آمده است «فاذا حللتهم فاصطادوا» و یا آیه دیگر که می‌فرماید: «فاذا قضيت الصلاة فانتشروا» در این گونه موارد امر ظهور در اباحه دارد، هر چند که احتمال استجاب و وجوب هم وجود دارد ولی اغلب همان اباحه می‌باشد. البته وجود قرائن نقش بسیار زیادی را استنباط دارند.

با توجه به جمله آمده در فوق، علی‌الظاهر نظر سهروردی بر آن است که اگرچه اغلب استعمالات امر پس از نهی بر اباحه دلالت دارد، ولی بیشتر به خاطر وجود قرائن است و نه مقتضای دلالت وضعیه، همان طور که خراسانی هم اشاره داشت.

۲. نهی در معاملات

هرگاه یک عمل حقوقی مورد نهی و منع شرع قرار گیرد، وضعیت آن عمل ممنوع و حتی گاه عمل مجرمانه چه خواهد شد؟ آیا نهی دلالت بر فساد معامله می‌کند یا خیر؟ و به تعبیر دیگر چنین نواهی علاوه بر ضمانت اجرای کیفری، آیا ضمانت اجرای مدنی نیز دارد؟ آیا رفع آثار حقوقی نیز از لوازم منع شرعی است؟

۲۳. شهاب الدین سهروردی، التنقیحات فی اصول الفقه، ص ۱۱۴ (این کتاب اخیراً ۱۴۱۸ قمری - در ریاض توسط دکتر عیاض السلمی عضو دانشکده شریعت تحقیق و برای نخستین بار به چاپ رسیده است).

این مسأله در روابط قانونی معاصر نیز می‌تواند جایگاه بسیار مشهودی داشته باشد. مثلاً در قانون مجازات اسلامی آمده است: فروش اجناسی که دارای علامت مجهول است یا علامت اجباری ندارد جرم است. سؤال این است که آیا معاملات مزبور باطل نیز می‌باشند؟

قانون مدنی ایران در ماده ۳۴۸ مقرر داشته "بیع چیزی که قانوناً ممنوع است باطل است. در این ماده معلوم است که قانون‌گذار در مقام بی اثر کردن حقوقی اعمال ممنوعه است ولی معلوم نیست منظور چگونه ممنوعیت‌هایی است؟

اگر قانون‌گذار اعلام کند که هرگونه معامله در معابر عمومی که سد معبر و اختلال در رفت و آمد مردم کند ممنوع است، آیا چنانچه شخصی تخلف کند و به چنین معامله‌ای مبادرت نماید علاوه بر ضمانت اجرای کیفری، معامله انجام‌شده وی نیز باطل است؟

این مسأله در میان فقیهان شیعی از قدیم‌الایام مطرح بوده.^{۲۴} ولی عالمان اهل تسنن بر آنان در طرح مسأله قدمت داشته‌اند.^{۲۵} آخوند خراسانی با طرح این مسأله - با حکایت از پیشینیان خود- از ابی حنیفه و معتمد حسن شیبانی^{۲۶} شاگرد

۲۴. رک: سید مرتضی، الذریعه، ص ۱۷۹- شیخ حسن، معالم الاصول، ص ۹۵- میرزای قمی، قوانین الاصول، ج ۱، ص ۱۵۴.

۲۵. رک: ابی الحسین بصری (۴۳۶ هـ. ق)، المعتمد فی اصول الفقه، تحقیق محمد حمید الله، مطبعه کاتولیکی، بیروت، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۷۵-۷۷ و نیز امام الحرمین جوینی (۴۷۸ هـ. ق)، البرهان فی اصول الفقه، با تحقیق عبدالعظیم، ۱۳۹۹ هـ. ق، قطر، ج ۱، ص ۲۶۳-۲۶۵. و نیز محمد غزالی (۵۰۵ هـ. ق) المستصفی فی علم الاصول، چاپ اول بولاق، با حاشیه فواتح الرحموت، ج ۱، ص ۴۳۵.

۲۶. میرزای قمی، قوانین الاصول، ج ۱، ص ۱۶۳. و نیز انصاری، مطارح الانظار، ص ۱۶۶. و نیز آمدی، الاحکام، ج ۲، ص ۴۱۱.

نامدار وی نقل می‌کند که آنان معتقدند که نهی در اینجا دال بر صحت است. و از میان عالمان شیعی فخرالمحققین فرزند علامه حلی با آن دو موافقت کرده است. ظاهراً خراسانی موافقت فخرالمحققین را از استادش شیخ انصاری برگرفته و حکایت کرده است، زیرا در کتاب «مطارح الانظار» - که تقریرات شیخ انصاری به قلم شیخ ابوالقاسم کلانتر نوری است - عیناً همین مطلب آمده^{۲۷}. و نگارنده تا تاریخ نگارش این سطور به متن صریحی از فخرالمحققین در این خصوص برخورد نکرده است.

و نیز نقدهایی که ایشان در مجلس درس بر ابوحنیفه وارد ساخته‌اند علی‌الظاهر همان انتقادات استادشان شیخ انصاری بوده و ایشان در مقام تحکیم نظر استاد بوده‌اند. زیرا آخوند خراسانی در کفایه نظر ابوحنیفه را در برخی فروض پذیرفته است.

به هر حال استدلال در توجیه نظر حنفیان این است که نهی به چیزی تعلق می‌گیرد که مقدور باشد زیرا تکلیف به امر غیر مقدور از نظر کلامی قبیح و ممتنع است. و چنانچه معامله مورد نهی فاسد باشد بنابراین برای شخص تحقق آن امری غیر ممکن است تا مورد نهی قرار گیرد. و به تعبیر دیگر به شخصی که نمی‌تواند کاری را بکند گفتن: آن کار را نکن، معنا ندارد. بنابراین اگر عملی مورد نهی شرع قرار می‌گیرد معلوم می‌شود که اگر انجام دهد بدون اثر حقوقی نخواهد بود، صحیح و مؤثر است.

خراسانی در مقام انتخاب نظر، نظری میانی را مبنی بر تفصیل پذیرفته است. مفاد کلام خراسانی به شرح زیر است:

۲۷. انصاری، همانجا.

هر معامله دو بخش دارد، سبب و مسبب. سبب عبارت است از انجام قرارداد با شکل و ترتیبات خاص خود و مسبب عبارت است از آن اثر حقوقی که بر سبب مترتب می‌گردد. مثلاً در عقد بیع سبب عبارت است از صیغه بیع که میان فروشنده و خریدار با شرائط مخصوص منعقد می‌گردد. و مسبب عبارت است از انتقال عوضین به بایع و مشتری که در فرض وجود شرائط صحت مترتب می‌گردد. در معاملات گاه سبب مورد امر و نهی قرار می‌گیرد و گاه مسبب. مثلاً مورد نظر قانون‌گذار از معامله اراضی موات، انتقال آن اراضی است و نظر قانون‌گذار از نهی در معامله در معابر عمومی نشستن و گفتگوی معاملی کردن است و نظری به نقل و انتقال ندارد.

به نظر خراسانی مسبب- یعنی انتقال- وقتی مورد نهی قرار گرفتن آن معنا و مفهوم دارد و معقول است که از سوی قانون‌گذار ممنوع شود، که صحیح و مؤثر باشد و گرنه بر موضوعی که شخص هرچه کند صورت فاسد و پوچ آن منعقد می‌گردد نهی کردن لغو، بی معنا و غیر معقول است. ولی اگر مورد نهی سبب باشد، بی‌تردید نهی و منع از سبب معنا و مفهوم دارد، و معقول است که به هر صورت مورد نهی قرار گیرد. شخص از انعقاد صورت قراردادی منع گردد. زیرا اجرای صیغه قرارداد امری اختیاری است، می‌تواند با اثر و یا بی اثر باشد. بنابراین اگر خداوند فرموده است: «إذا نودی للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الی ذکر الله و ذروا البیع» - وقتی شما را برای نماز ندا می‌کنند به سوی ذکر خدا بشتابید و خرید و فروش را رها سازید. امر به رها ساختن خرید و فروش تعبیر دیگری است از نهی و منع آن، صرفاً برای عدم ترک نماز است و نه اصل انتقال که مسبب است.

البته خراسانی در مواردی که قرائن برای ارشاد به فساد وجود دارد می‌پذیرد که در آن موارد نهی دلالت بر فساد می‌کند. مثلاً در جایی که نهی از اکل ثمن

چیزی مثل میده و خمر و خنزیر شده است به نظر وی بی شک دال بر فساد است. و نیز جایی که نهی از "بیع چیزی" شده و نه بیع، فروش آن چیز بی اثر است. سخن خراسانی در خصوص همراهی با حنفیان نسبت به موردی که نهی به مسبب خورده و آن را دال بر صحت می‌داند مربوط به جایی که قرینه‌ای بر آنکه قانون‌گذار در مقام بیان رکنی ارکان معامله است، نباشد.^{۲۸}

بنابراین نظر خراسانی در مثال‌های اشاره‌شده، منع فروش اراضی موات، اشیاء قاچاق، مواد مخدر، اسلحه که به وضوح متعلق نهی و منع فروش اشیاء نامبرده خاصی است دال بر فساد معامله است. همان‌طور که قانون‌گذار در ماده ۲۴ تا ۲۶ مقرر داشته که هیچکس نمی‌تواند اموال و مشترکات عمومی را تملک کند، این منع و نهی دال بر نفی اثر حقوقی از معاملات واقع شده بر اموال مزبور است. و یا آنکه فروش مال غیر اگر ممنوع است بیانگر یکی از مهم‌ترین ارکان و شرائط صحت معامله یعنی مالک بودن بایع است. و بالعکس گاه قرائن واضحی بر صحت عمل حقوقی مورد نهی نیز وجود دارد مثل آنکه قانون‌گذار در ماده واحده‌ای در سال ۴۵ مقرر داشت: «از این تاریخ ازدواج کارمندان وزارت خارجه با اتباع بیگانه و یا کسانی که قبلاً بر اثر ازدواج به تابعیت ایران درآمده‌اند ممنوع است. کارمندان متخلف صلاحیت ادامه خدمت در وزارت خارجه را نخواهند داشت» بسیار واضح است که ضمانت اجرای منصوص در فوق مبنی بر سلب صلاحیت ادامه خدمت قرینه‌ای است بر صحت و دوام ازدواج زیرا ناگفته پیداست که چنانچه نکاح باطل بود دلیلی بر سلب صلاحیت نسبت به ادامه خدمت وجود نمی‌داشت.

۲۸. کفایة الاصول، همانجا، صص ۸۹-۹۰.

۲۹. کفایة الاصول، همانجا، ص ۸۷.

نظر خراسانی در مقام فقدان هرگونه قرینه است که برهان کلامی بر صحت معامله‌ای که مسبب آن متعلق نهی شده است، دلالت دارد، و این‌گونه موارد نیز کم نیست. یکی از نمونه‌های آن که در نتیجه همین اختلاف نظر در علم اصول، فتاوی مختلف در فقه، ازدواج دختر رشیده باکره بدون اذن پدر است. دلائل شرعی بر نهی چنین ازدواجی وجود دارد، ولی جای این سؤال است که آیا نهی از ازدواج بدون اذن ولی و یا امر با استیذان، صرفاً یک حکم تکلیفی محض است که ضمانت اجرای کیفری دارد یا آنکه اثر وضعی بطلان و یا لااقل غیر نافذ بودن نکاح نیز بر آن مترتب است. و در پاسخ مسأله نظریات بسیارمختلفی از فقها اعم از قدما و متأخرین ارائه شده است. قانون مدنی ایران در ماده ۱۰۴۳ با تعبیر ازدواج موقوف به اذن پدر یا جد پدری است، از نظر مشهور پیروی نموده و ازدواج را منوط به اذن پدر دانسته است.

نظر خراسانی مورد نقد و ایراد محققین پس از وی - اعم از تلامذه ایشان و دیگران - واقع شده که در این مقال، مجال تعرض و ورود به آن نمی‌باشد.

۳. تخطئه و تصویب

یکی از مباحثی که در علم اصول فقه شیعی به نحو تطبیقی و مقایسه‌ای مورد بحث قرار گرفته مبحث تخطئه و تصویب است. فقهای شیعی امامی در این

۳۰. شرح اللمعه، ج ۵، ص ۱۱۶، جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۱۷۵ و ۱۸۳، العروة الوثقی، ج ۵، ص ۶۲۴، مسالک الافهام، ج ۷، ص ۱۳۵. شهید ثانی مفاد امر و نهی را صرفاً حکم تکلیفی بدون هرگونه اثر بطلان دانسته است. برای اطلاع بیشتر، رک: محقق داماد، سید مصطفی، بررسی فقهی حقوق خانواده، ویرایش جدید سال ۱۳۸۷، نشر علوم اسلامی تهران، ص ۵۰ به بعد.

۳۱. نائینی، فوائد الاصول، ج ۲، ص ۴۶۴-۴۶۶ و نیز حاج آقا حسین بروجردی، الحاشیه علی کفایة الاصول، ج ۱ ص ۴۲۲-۴۲۳. و نیز خوئی، سید ابوالقاسم، المحاضرات، ج ۵، ص ۱۴-۱۵ و ۵۲ و نیز امام خمینی، مناهج الوصول، ج ۲، ص ۱۶۰-۱۷۱.

مسأله با مکاتب اهل سنت به گفتگو نشسته و به گونه‌ای موضع‌گیری کرده‌اند که از مختصات و منفردات طرفین شده است.^{۳۲} مطالعه در آثار پیشینیان نشان می‌دهد که مسئله تصویب و تخطئه تا زمان شیخ طوسی (قرن پنجم هجری قمری) مورد گفتگوی جدی بوده است هرچند که در کتب اصولی معاصر بسیار مختصر شده و گویی آن را مسلم انگاشته‌اند.

اشعریان و دسته‌قلیلی از معتزله می‌گفتند خداوند در عالم واقع حکمی ندارد بلکه حکم خدا همان است که آراء صاحب‌نظران بر آن مستقر می‌گردد. این نظریه را «تصویب» و پیروان آن را «مصبویه» می‌نامند. نظریه مقابل را «تخطئه» و پیروان آن را «مخطئه» می‌گویند.

نظریه تصویب در حقیقت قانون‌گذاری الهی را به بشر سپرده است و به تعبیر دیگر به بشر این اختیار را داده است که به صلاح و مصلحت خویش تشریع کند و هر حکمی را که وضع کرد به خدا نسبت دهد. دقیقاً همانند مکتب لیبرالیسم غربی که در امر تقنین بشر را به جای خدا قرار داده با این تفاوت که دیگر مکتب مزبور، احکام را به خداوند منتسب نمی‌کند. این گروه را مصبویه می‌گویند، یعنی آنان معتقدند که مجتهدان و قانون‌گذاران بشری هیچ‌گاه خطا نمی‌کنند و محصول فکری آنان عیناً احکام الهی است.

طرح بحث توسط آخوند خراسانی چنین است:

«اتفقت الکلمه علی التخطئه فی العقلیات، واختلفت فی الشرعیات، فقال أصحابنا بالتخطئه فیها أيضاً، و أن له تبارک و تعالی فی کل مسألة حکم یؤدی إلیه

۳۲. رک: المستصفی ۳۶۳/۲ الذریعه، الی اصول الشریعه، سید مرتضی ۷۵۸/۲- طوسی / العده ۷۲۵/۲-

۷۲۶. مبادی الوصول، علامه حلی، ص ۲۴۴- قوانین الاصول، میرزای قمی، ج ۲، ص ۲۸۴.

۳۳. طوسی، همانجا.

۳۴. رک: کفایة الاصول، آخوند خراسانی، ج ۳، ص ۳۶۵، مظفر، اصول الفقه، ۲/ ص ۴۰-۴۲ پاورقی.

الاجتهاد تاره و إلى غیره أخرى. و قال مخالفونا بالتصویب، و أن له تعالیٰ احکاما بعدد آراء المجتهدين، فما يؤدي إليه الاجتهاد هو حکمه تبارک و تعالیٰ».

ایشان موضوع تصویب را در دو وادی مطرح کرده است، در عقلیات و در شرعیات. عقلیات منظور اعتقادات است که آن را اتفاقی و بدون اختلاف دانسته که ما در سطور آینده از آن سخن می‌گوییم. منظور از شرعیات، احکام شرعیه فرعیه یعنی «احکام فقهی» است. خراسانی می‌گوید اصحاب ما یعنی همه امامیان - پیرو نظریه تصویب هستند، و می‌گویند خداوند در هر مسأله‌ای حکمی دارد که ممکن است مجتهدان به آن‌ها واصل شوند و ممکن است سعی آن‌ها برخفا باشد و به حقیقت نرسند. و مخالفین ما - یعنی اهل سنت - قائل به تصویب هستند، و معتقدند احکام خداوند به عدد آراء مجتهدين است، هر چه اجتهاد مجتهدان به آن برسد، حکم خداوند است.

به بیان دیگر آخوند خراسانی همچون سایر فقیهان امامیه^{۳۵} معتقد است خداوند به موجب مصالح و مفاسد واقعی برای فعل و یا ترک افعال آدمیان، احکامی در هر مورد وضع کرده است که در آن احکام، عالم و جاهل مشترکند. و البته انسان‌ها باید نهایت سعی خود را به خرج دهند تا حکم خدا را به دست آورند. به نظر مخطئه فهم شریعت همواره چنین نیست که همان شریعت و برابر با آن باشد. و به تعبیر دیگر مخطئه معتقد بودند که میان دین و معرفت دینی اینهمانی (اتحاد) نیست، در حالی که مصوبه قائل به اینهمانی میان دین و معرفت دینی بوده‌اند.

۳۵. کفایة الاصول، همانجا.

۳۶. طوسی، محمد بن حسن، العده فی اصول الفقه، ج ۲، ص ۷۲۵ - ۷۲۶، علامه حلی، مبادئ الاصول الی علم الاصول، ص ۲۴۴ - ۲۴۵: حائری اصفهانی، الفصول الغرویة فی الاصول الفقهیه، ص ۴۰۶، مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، ج ۲، ص ۲۹.

منظور خراسانی از مخالفین عده قلیلی از معتزلیان و ابوالحسن اشعری و عموم اشعریان و قاضی ابوبکر باقلانی، فخرالدین رازی، ابن سریج، محمدبن حسن شیبانی و ابویوسف می‌باشد. غزالی که از نامداران مکتب اشعری و طرفدار سرسخت نظریه تصویب است می‌نویسد:

«آنچه محققین مصوبه (پیروان نظریه تصویب) برآند آن است که در مواردی که از سوی شارع "نصی" وارد نشده حکم معینی وجود ندارد که با دلائل ظنی قابل دستیابی باشد. بلکه بالعکس حکم شرعی، تابع نتایج دلائل ظنی است و هر چه مجتهدان به آن دستیابند و برآن رأیشان مستقر گردد همان‌ها احکام خدا است و همین نظر مورد اختیار من است».

همان‌طور که ملاحظه می‌کنید غزالی موضوع و محور بحث تخطئه و تصویب را در حوزه‌ای قرار داده که به اصطلاح خودش «مالانص فیه» یعنی نصی از سوی شرع وارد نشده است. یعنی موضع نزاع را مواردی می‌داند که مجتهدان برای وصول به احکام به مدد استنباط از متون شرعیه با استناد به اصولی مانند اصل ظهور و یا اصل عموم و یا اصل اطلاق متوسل می‌شوند نیز مشمول موضوع محل نزاع نظریه خطا ناپذیری مجتهدان دانسته است. آنچه از محل نزاع بیرون است جایی است که شرع درآن مورد نص صریح دارد و نیاز به اجتهاد مجتهدان نیست.

۳۷. رک: ارشاد الفحول، محمدبن علی بن محمد شوکانی متوفای ۱۲۵۰هـ، چاپ اول، بیروت، ق، ص ۲۶۱. و نیز نهاية السؤل، جمال الدین عبدالرحیم اسنوی، متوفای ۷۷۲هـ. ق، چاپ قاهره، ۱۳۴۳، ج ۴، ص ۵۶۰ و نیز المحصول، فخرالدین رازی، به کوشش طه جابر فیاض علوانی، ریاض، ۱۴۰۰هـ. ق، ج ۶، ص ۳۴.

۳۸. المستصفی، ج ۲، ص ۳۶۳.

با توجه به تفکیک میان موضوع و حکم آنچه مسلماً در این نزاع مطرح است احکام کلی شرعی است و نه موضوعات آن‌ها. موضوعات احکام، مانند تعیین قبله، اندازه کر، فقر و غنا برای مصرف ذکوات و امثال این‌ها از نظر برخی بیرون از محل نزاع است، ولی غزالی تمام موضوعات را نیز مشمول تصویب می‌داند.^{۳۹}

محقق خراسانی برای تصویب سه معنا تصور می‌کند به شرح زیر:
اول: اینکه شارع از روز ازل چون می‌دانسته که مجتهدین به چه آرائی در آینده خواهند رسید، لذا به عدد همان آرائی که آنان خواهند رسید، حکم واقعی وضع کرده است.

پس هرکس به هر نتیجه‌ای برسد، همان، حکم خدا درباره اوست.
خراسانی می‌گوید این تحلیل هرچند با اشکال عقلی مواجه نیست، ولی با اشکالات دیگری مواجه است از جمله اینکه روایات متواتر وجود دارد حاکی از اینکه خداوند متعال در هر مورد و واقعه‌ای حکمی دارد که عالم و جاهل در آن مشترکند خواه مجتهدین به آن دست بیابند و خواه نیابند و در هر واقعه‌ای احکام متعدد وجود ندارد تا تصویب توجیه شود و خبر متواتر مفید یقین و علم است.
اصولیین متقدند امامیه قبل از خراسانی از جمله شیخ طوسی و سید مرتضی نیز به احادیثی که احکام را میان عالم و جاهل مشترک می‌دانند اشاره کرده‌اند.
ولی دقیقاً معلوم نیست منظورشان کدام اخبار متواتر است. برخی از

۳۹. غزالی، همان، ۳۷۴.

۴۰. کفایة الاصول، همانجا. (فلو كان غرضهم من التصویب بانشاء احکام فی الواقع بعدد آراء بان تكون الاحکام المؤدیة اليها الاجتهادات احکاماً واقعیه، كما هی ظاهریه فهو و ان كان من جهة تواتر الاخبار و اجماع اصحابنا الاخير على ان له تبارک و تعالی فی کل واقعة حکماً يشترک فیها الكل، الا انه غیر محال).

۴۱. رک: طوسی، الغده، ج ۲، ص ۷۲۵ و ۷۲۶. سید مرتضی، الذریعه، همانجا.

حاشیه‌پردازان کفایه احتمال داده‌اند که منظور ایشان همان اخباری است که دلالت بر آن دارد که در موارد تردید و وجود شبهه در حکم خداوند بایستی احتیاط نمود. و امر به احتیاط دلیل بر آن است که خداوند در هر موردی حکمی مشترک میان عالم و جاهل دارد.

خراسانی همانند شیخ طوسی علیه این توجیه به اجماع امامیه بر این امر نیز متمسک می‌شود.

دوم: اینکه شارع مقدس پس از رسیدن مجتهد به نتیجه انشاء رأی کند و مطابق نتیجه‌ای که او به آن واصل شده حکم وضع نماید.

تفاوت این تحلیل با تصویر پیشین آن است که در تصویر گذشته، قبل از اجتهاد مجتهدین احکام وضع شده‌اند در حالی که وضع احکام در تحلیل اخیر پس از اجتهاد و وصول به نتیجه است.

خراسانی در نقد این وجه می‌گوید این تحلیل از نظر عقلی مواجهه با اشکال دور است زیرا اجتهاد به معنای نهایت تلاش برای وصول به حکم خداست، و اجتهاد برای رسیدن به حکمی که وجود خارجی ندارد، بی‌معناست. بنابراین اجتهاد متوقف بر وجود حکم است و چنانچه وجود حکم هم متوقف بر اجتهاد باشد دور خواهد بود و دور محال است.

سوم: اینکه تصویب در مرحله فعلیت حکم باشد نه جمیع مراتب آن، و مجتهد هرچند به دنبال یافتن آن حکمی است که در واقع از سوی شارع انشاء

۴۲. سید محمد جعفر مروّج جزائری، منتهی الدراية، ج ۸، ص ص ۴۴۸-۴۵۱.

۴۳. همان منابع.

۴۴. کفایة الاصول، ج ۳، ص ۳۶۵ (و لو کان غرضهم منه الالتزام بانشاء الاحکام علی وفق آراء الاعلام بعد الاجتهاد فهو مما لا یکاد یعقل، فکیف یتفحص عما لا یکون له عین و لا اثر؟ او یتظهر من الآیه او الخیر).

۴۵. کفایة الاصول، همانجا.

شده است ولی عملاً هرچه به آن می‌رسد حکم فعلی او همان است اگرچه موافق با حکم واقعی نباشد.

توضیح مطلب این است: حکم شرعی در هر مورد مراحل دارد به شرح زیر:

۱. مرحله اقتضاء

۲. مرحله انشاء

۳. مرحله فعلیت

۴. مرحله منجز

منظور از مرحله اقتضاء، صرفاً وجود مصلحتی است که شارع برای تحصیل آن مصلحت، شارع، حکم را انشاء خواهد کرد. و منظور از مرحله انشاء مرحله‌ای است که شارع بر اساس وجود مصلحت انشاء حکم می‌نماید.

به نظر خراسانی امارات و حجج شرعیه از سوی شارع اقامه گردیده تا بندگان بتوانند به احکام انشاء شده دست یابند. حال اگر آنان توانستند به حکم مزبور واصل شوند، حکم انشائی به فعلیت می‌رسد و در غیر این صورت یعنی آنگاه که سعی جویندگان به خطا رود و نتیجه واصل شده برای آنان منطبق با همان حکم انشائی نباشد حکم مزبور در همان مرتبه انشاء متوقف و حکم دیگری مطابق با همان نتیجه‌ای که هرچند خطاء به آن دستیافته‌اند، برای آنان به فعلیت می‌رسد و حکم فعلی واجب الامثال نسبت به آنان همان خواهد بود. و چنانچه کسی به هیچ‌وجه اماره‌ای برایش اقامه نگردیده و یا به آن دست نیافته هیچ حکمی برای او فعلیت نخواهد داشت. و از این رهگذر می‌تواند آراء مجتهدان مختلف گردد. منظور از مرحله تنجز مرحله اجرای حکم است، زیرا چه بسا پس از آگاهی و فعلیت یافتن حکیم به علت عدم تحقق موضوع قابل اجرا نباشد.

۴۶. همان (الان یراد التصویب بالنسبه الی الحکم الفعلی)

ظاهراً دو معنای نخست نسبت به نظریه تصویب از سوی اشعریان است و تصویر سوم از سوی معتزلیان. تصویر اخیر را خراسانی امری معقول و به گونه‌ای پذیرفته است. در تصویب اشعریان احکام اجتهادی و ظنی حکم واقعی، تابع و فرع بر قیام اماره و رأی مجتهد است و اصولاً شارع آراء و نظرهای فتوادهندگان را در عین اختلاف و کثرت حکم خود دانسته است. و تصویب معتزلیان که غزالی به شافعی نیز نسبت می‌دهد در هر واقعه‌ای و موردی حکمی الهی بر پایه مصلحت و مفسدت واقعی وجود دارد، ولی در حق جاهل به آن حکم واقعی بر طبق مفاد اماره (مثلاً اخبار) یا اصل (مثلاً احتیاط و یا برائت) مصلحت و به تبع حکمی حادث می‌شود.

واقعیت این است که در سنت اصولی شیعی نیز با معانی و تقریرهایی مقبول از تصویب مواجه هستیم. در متون شیعی گاه با همان بیانی که از خراسانی نقل کردیم مبنی بر تفکیک مراتب حکم، اقتضا، انشاء و فعلیت و گاه با بیانی که از زمان وحید بهبهانی مرسوم شده مبنی بر تقسیم حکم به ظاهری و واقعی نوعی تصویب را پذیرفته‌اند. حکم ظاهری ناظر به تعیین تکلیف برای مکلفی است که در مقام تحیر و شک نسبت به حکم واقعی به سر می‌برد. حکم ظاهری همان نتیجه‌ای است که مجتهد از طریق امارات و اصول عملیه (استصحاب - برائت - تخییر - احتیاط) به آن می‌رسد و وظیفه‌ای جز عمل به آن ندارد.

۴۷. کفایة الاصول، همانجا (..فلا استحالة فی التصویب بهذا المعنی بل لا محیص عنه فی الجملة).

۴۸. عرفانیان، غلامرضا، الرأی السدید فی الاجتهاد و التقليد، (تقریرات سید ابوالقاسم خوئی) نجف، ۱۳۸۶هـ. ق، ص ۱۶ و نیز اراکی، محمد علی، رسالة فی الاجتهاد و التقليد، (همراه درر الفوائد حائری یزدی) قم، ۱۴۰۸، ص ۶۹۷ و نیز غزالی، همانجا.

۴۹. غزالی، همان، ۳۶۲.

۵۰. آقاضیاء عراقی، نهاية الافکار، (تقریرات به قلم شیخ محمد تقی بروجردی) قم، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۷۳.

۵۱. انصاری، شیخ مرتضی، فرائد الاصول، به کوشش عبدالله نورانی، قم ۱۳۶۵هـ. ش. ص ص ۱۹۰-۱۹۱.

۵۲. مظفر، محمد رضا، اصول الفقه، ج ۱، ص ۶.

در سنت شیعی نظریه‌ای تحت عنوان مصلحت سلوکیه وجود دارد که به تصویب شیعی مشهور است. به موجب این نظر شرع مقدس در نفس متابعت و پیروی از امارات شرعیه مصلحتی الزام‌آور نهفته است^{۵۳} که می‌تواند در فرض عدم اصابت به واقع، مصلحت فوت شده را جبران نماید. به موجب این نظریه نیز به هرحال مجتهد هیچ‌گاه برخفا نخواهد بود زیرا حکمی که به آن نائل شده حکمی از احکام شریعت است هرچند که حکم واقعی نباشد.

منشاء نزاع

علی‌الظاهر قدمت این نزاع به قرون اولیه تاریخ تکوین فقه نمی‌رسد و بیشتر ناشی از گرم شدن بازار نظریه‌پردازان کلامی است. شاهد این مدعا این است که کلام غزالی نشان می‌دهد اینکه ابوحنیفه و شافعی پیرو تصویب بوده و یا پیرو تخطئه اختلاف وجود دارد. مثلاً ابوالحسین بصری جمله‌ای که از شافعی به جا مانده مبنی بر اینکه «هر مجتهدی آنچه را به آن مکلف بوده اداء کرده است» دلیل بر مصوبه بودن شافعی دانسته است. و غزالی برخی معتزله بغداد را به استناد اینکه آنان به نفی تقلید و وجوب نظر برای عامی بوده‌اند اهل تخطئه دانسته است. و نیز وی معتقد است افرادی مانند بشر مریسی، ابن علی و ابوبکر اصم^{۵۴} از قائلان به قیاس و جمله منکران قیاس مانند ظاهریان پیرو نظریه تخطئه بوده‌اند.

۵۳. فوائد الاصول، محمد علی کاظمی، (تقریرات میرزای نائینی) ج ۱، ص ۳۷ و نیز مظفر، همانجا، ص ۲۳۰.

۵۴. غزالی، همان.

۵۵. المعتمد، ابوالحسین بصری، ج ۲، ص ۹۴۹.

۵۶. غزالی، همان، ص ص ۳۶۱-۳۶۴، برای دیدن نظریات نامبردگان رک: ابن قدامه، عبدالله، روضه الناظر، چاپ ریاض، ۱۴۱۰هـ. ق، ج ۲، ص ۴۱۴-۴۱۵، و نیز آمدی، ج ۳-۴، ص ۴۱۴.

بنابراین با وجود متأخر بودن این نزاع، در خصوص منشاء آن احتمالات و جوهی به نظر می‌رسد. از جمله آنکه این نزاع معلول رواج احادیثی منقول از رسول الله (ص) از طریق عمرو بن عاص و ابوهریره است که آن حضرت فرموده «اگر فقیهی اجتهاد کند در صورت اصابت دو پاداش، و در صورت خطا اجر واحد خواهد داشت»^{۵۷}. به موجب این حدیث پیامبر(ص) خطای مجتهد را به رسمیت شناخته است.

احتمال دیگر اینکه این نزاع به خاطر توجیه آراء و تصمیمات متخذه از سوی حکام و والیان بوده است. اصرار بر تصویب به خاطر آن بوده که حتی حکام را مرتکب خطا ندانند و مصوبه لااقل آنان را معذور بخوانند.

طباطبائی بروجردی یکی از شاگردان نامدار خراسانی در این خصوص تحلیل تاریخی جالبی دارند که خلاصه آن چنین است:

میان فقیهان و اصولیان چنین مشهور است که بطلان نظریه تصویب اجماعی است (اجماع اصطلاحی فقه). در حالی که نباید چنین شهرتی شما را فریب دهد! زیرا چنانچه به تاریخ مسأله تخطئه و تصویب مراجعه شود به خوبی واضح خواهد شد که این مسأله از مسائل عقلی است نه شرعی تعبدی تا اجماع در آن حجیت داشته و قابل استناد باشد، اجماع در این مسأله، اجماع متکلمین از امامیه از حیث کلامی بودن آنان است و نه اجماع فقیهان و محدثین که یکی از حجج شرعیه فقهیه می‌باشد. و نزاع در این مسأله از نزاع در مورد احوال صحابی رسول الله(ص) نشأت گرفته است مبنی بر اینکه آیا همه صحابی آن حضرت مطلقاً و با جمعهم مبرای از هرگونه خطا و فسق هستند یا خیر؟^{۵۸}

۵۷. بخاری، صحیح، ج ۸، ص ۱۵۷ و نیز مسلم، صحیح، ج ۳، ص ۱۳۴۲.

۵۸. این مسأله که تحت عنوان: «عدالة الصحابی» نامیده می‌شود تاکنون نیز در شمار بحث‌های کلامی میان شیعه و سنی زنده و مطرح است.

در این مسأله برخی از متکلمین از اهل سنت بر آن شدند که هرکس به صرف آنکه واژه صحابی پیامبر بر او اطلاق شود و از مصادیق این عنوان قرار گیرد هرکه باشد و زهر جا برسد خطا درباره او معنا و مفهوم ندارد چه برسد به آنکه فسقی از او سرزند، و چنانچه صحابی آن حضرت در آراء و عقائدشان متناقض باشند، این تناقض و اختلاف کشف از خطای بعضی و حقانیت دیگری نمی‌کند، و بنابراین معاویه در مبارزات علیه علی بن ابیطالب (ع) برخطا بوده و نه علی (ع) در مبارزاتش علیه معاویه. و در مقابل برخی معتقد شدند که چنین نیست، و همواره در میان صحابه یک نفر بر صواب و حق است و دیگران بر خطایند هرچند که آنان نیز معذورند زیرا بر وفق نظر اجتهادی خود عمل کرده‌اند. و بعضی دیگر گفتند که صحابیان نه فقط ممکن است خطا کنند که آنان نیز ممکن است مرتکب فسق شوند. البته قائلین به این قول اخیر در میان اهل سنت بسیار کم و قلیلند و حتی آنان را به پیروان «مذهب اصحاب بدعت» منتسب ساخته‌اند. بروجردی آنگاه کلام شیخ طوسی را به شرح زیر به عنوان مؤید خویش نقل می‌کند:

«و شیخ ما ابو جعفر طوسی در کتاب العدة مطلبی گفته که ملخص آن چنین است: همه متکلمین فرقه حقه از متقدمین و متأخرین بر این امر اتفاق نظر دارند که اصحاب رأی صحیح و صواب یک گروه بیشتر نیستند و باقی بر خطایند». به نظر بروجردی کلام شیخ طوسی شاهد بر آن است که اجماع در مسأله بطلان تصویب، اجماع متکلمان از حیث کلامی است و نه اجماع فقیهان و محدثان، زیرا مسأله کاملاً عقلی است و متکلم در پیرامون آن به گفتگو می‌نشیند و از مسائل شرعیه برگرفته از معصومان (ع) نمی‌باشد که دست به دست ما رسیده باشد.

۵۹. نه‌ایة‌الاصول، تقریرات حاج آقا حسین بروجردی (به قلم حسینعلی منتظری) نشر تفکر، طبع اول، قم ۱۴۱۵، صص ۱۵۰-۱۵۱.

خلاصه نظر بروجردی دو مطلب است یکی اینکه اجماع در مسأله تصویب و تخطئه از اجماعات فقهی نیست تا حجیت شرعی داشته باشد، بلکه مسأله از مسائل کلامی و این اجماع از اجماعات متکلمان است پس حجیت ندارد. و دیگر اینکه طرفداران نظریه تصویب در حقیقت با طرح و تثبیت این نظریه می-خواسته‌اند کلیه صحابی پیامبر (ص) را معصوم به آنند که خطا در خصوص اعمال آنان جایگاهی نداشته و هرچه آن خسروان کنند شیرین باشد! در حالی که امامیان که امکان عصمت را در خصوص بعضی از انسان‌های قدسی می‌پذیرند معتقدند، صرف عنوان صحابی بودن نمی‌تواند دلیل کافی برای دریافت منزلت عصمت از خطاء باشد.

دغدغه اصلی اشعریان متأخر

حال می‌خواهیم ببینیم اگر بخواهیم با قطع نظر از اهداف مناشیء اولیه نزاع، خوشبینانه به تداوم مسأله بنگریم، پیروان نظریه تصویب در بستر جریان تاریخ که رأس آن بزرگان اشعری مسلک هستند و تقریباً رویاروی با معتزلیان قرار گرفته‌اند، با اصرار بر این نظریه چه اهدافی را دنبال می‌کردند و چه دغدغه‌ای در سر داشتند؟ آیا می‌توانیم توجیهی منطقی لااقل برای طرح مسأله داشته باشیم؟ اهمیت مسئله وقتی ملموس می‌شود که لوازم این مبانی را به نحو شفاف بررسی نموده و مورد توجه و امعان نظر قرار دهیم. بسیاری از مبانی در مباحث نظری توسط بسیاری مطرح می‌شود که طراحان آن چه بسا متوجه به لوازم مبانی خود نیستند و شاید در فرض توجه التزام به آن لوازم برای آنان دشوار باشد، ولی در بستر زمان به تدریج توسط نظریه‌پردازان، آثار مبانی شفاف و مترتب می‌گردد.

۶۰. ایشان از این رهگذر نظر شیخ طوسی و نیز استادش (آخوند خراسانی) را که به اجماع تمسک کرده‌اند نقد فرموده است.

مطالعه اسناد تاریخی در خصوص نزاع اشعریت و^۱اعتزال چنین نشان می‌دهد که اشاعره به خاطر دغدغه دینی، و یا لاقلاً تحت پوشش آن، نگرانی از اهل اعتزال را مطرح می‌ساختند. ولی نقطه مبهم آن است که چگونه مبانی آنان را، که نظریه تصویب یکی از آن مبانی است، با شعارهای آنان می‌توان منطبق ساخت؟ نظریه تصویب در شریعت یکی از مبانی بنیادینی است که نتایج بسیاری برآن مترتب است، و نمی‌توان به سادگی از آن گذشت. باید ببینیم گروه وحی‌گرای ضد عقل در حوزه دین، با نظریه تصویب به چه نتیجه‌ای می‌رسند؟

آیا آنان دغدغه توسعه بی‌رویه دین و در نتیجه رواج بدعت‌های دینی و آسیب دیدن قدسیت حوزه دین را داشته‌اند؟

یا بالعکس آنان نگران محدود شدن و انزوای دین بوده‌اند؟

شاید اشاعره دغدغه انزوا و محدودیت دین را نداشته که بالعکس نگران توسعه غیر مشروع و بی‌رویه و در نتیجه تزلزل در تقدس حوزه دین بوده‌اند. یعنی نگران آن بوده‌اند که آدمیان با عقول بشری و با انگیزه‌های مختلف دنیوی، که طبعاً آغشته به هزاران خواسته و امیال و گرایش‌هاست و هر روزه در دست تغییر است احکام و قوانینی را استنباط کند ولی برای استحکام بخشیدن و ضمانت اجرا یافتن بیشتر آن‌ها به خداوند نسبت دهد و از این رهگذر حوزه قدسی دین آسیب ببیند.

به عبارت دیگر محور اصلی نزاع میان اشعریان و پیروان مکتب اعتزال این بوده که آیا خداوند برای تمامی افعال بشری حکمی دارد که عالم و جاهل در آن احکام برابر باشند یا آن که احکام الهی محدود است به همان موارد منصوصه؟ و به عبارت دیگر آیا «لله فی کل واقعه حکم»؟ یا احکام خدا همان منصوصات است و در مالا نص فیہ خداوند حکم معینی ندارد؟ اشاعره حوزه دین را به منصوصات اختصاص می‌دادند و معتقد بودند که خداوند بشر را مجاز کرده که

در خارج از آن حوزه به عقل خویش عمل کند ولی مجاز نیست آن‌ها را به خدا منتسب سازد. و معتزله می‌گفتند دین خدا فراگیر است و همه احکام در ازل جعل شده است، قسمتی از طریق نصوص بیان شده و مابقی از طریق عقل آدمی واصل می‌گردد. البته در برخی ممکن است خطا کند که در این معذور است. آنان در تعبیراتشان عقل را «نبی باطن» نامیده‌اند. با استناد به این تعبیر برای سخن معتزلی جای خدشه دارد، زیرا اینکه عقل نبی باطنی است در روایات اسلامی نیز وارد شده که گاه به آن حجّت باطنه نیز اطلاق گردیده است. نکته مطلب این است که حوزه و قلمرو این رسول یا حجّت باطنی کجاست که هر دو فرقه می‌توانند آن را بپذیرند، لکن یکی از این دو فرقه در موارد مالا نصّ فیه، حکم عقل را بر عهده شریعت نیز می‌گذارد (معتزلی) و دیگری بر عهده شریعت نمی‌گذارد (اشعری).

به موجب تفسیر فوق منظور اشاعره از اینکه گفته‌اند حکم خدا تابع ظن مجتهد است این بوده که خداوند راضی است که بشر به مظنونات عقلانی خود عمل کند ولی این به آن معنا نیست که مظنونات بشری کلاً احکام الهی هستند و او مجاز است که دستیافته‌های خود را به عنوان اینکه او قادر بر دستیابی به حکم خداست به خداوند منتسب سازد. و در مقابل معتزلیان بشر را قادر به کشف حکم خدا می‌دانستند و دستیافته‌های خود را به خداوند نسبت می‌دادند. و در موارد خطا بشر را معذور می‌دانستند.

این تفسیر با عقائد اشعریان و معتزله در مورد حسن و قبح نیز می‌تواند منطبق گردد. به این بیان که اشعریان می‌گفتند حسن و قبح در ذات افعال بشری وجود ندارد تا بشر بتواند آن‌ها را تشخیص دهد. و معتزله قائل بودند که حسن و قبح صفت ذاتی افعال بشری است و به چنین قدرتی برای عقل بشر قائل بودند که بتواند به آن واصل گردد. و بنابراین معتزله می‌گفتند چون افعال می‌تواند حسن یا

قبح باشند و بشر قادر به تشخیص است پس می‌تواند به افعال حسن و قبح دست‌یابد، و به دلیل ملازمه حکم خدا را استنتاج نماید. و بنابراین تمام یافته‌های عقلانی بشری احکام الهی می‌شوند. اما اشعریان می‌گفتند که حسن و قبح همان است که شارع به آن حکم کند، و بنابراین بشر فاقد چنین قدرتی است، و نمی‌تواند به حسن و قبح واقعی دست‌یابد و بگوید آن‌ها احکام الهی هستند. بشر اگر به وسیله عقل خود به چیزی رسید و آن را حسن تشخیص داد آن امر وجوب شرعی ندارد چون بشر قادر به درک آن است.

ممکن است تحلیل دیگری ارائه گردد مبنی بر اینکه اشعریان نگران آن بوده‌اند که معتزله با عقل‌گرایی، پایه‌ها و نهادهای دینی را متزلزل و شریعت را کم‌رنگ نمایند، و به تعبیر دیگر آنان با به کارگیری عقل در امور زندگی بشری موجب محدود ساختن دین و منزوی کردن آن شوند. و از این رهگذر دست به موضع‌گیری علیه معتزله زده، آنان را به گوشه‌گیری و فاصله گرفتن (اعتزال) محکوم ساخته‌اند.

اگر این تحلیل را بپذیریم که اشعریان نگران منزوی شدن و یا کم‌رنگ شدن دین بوده و لذا نظریه تصویب را درانداخته‌اند، باید اذعان کنیم که "از قضا سرکنگبین صفرا فزوده، و روغن بادام خشکی نموده" است. زیرا بر حسب نظریه آنان دین به یک معنی با توجه به محدود شدن قلمروش مضیق‌تر می‌شود نه وسیع‌تر. زیرا با اندکی تأمل روشن می‌گردد که نتیجه این طرز فکر، قرار دادن بشر به جای خداوند در امر قانون‌گذاری است، یعنی درست همان لیبرالیسم غربی. به این معنی که خداوند امر تقنین را به طور کلی و یا لااقل در غیر موارد منصوص به فکر بشری واگذار کرده است.

می‌توان گفت که بر اساس تحلیل اخیر نتیجه تفکر تصویب همان است که امروز عده‌ای می‌گویند «دین حداقلی» و یا محدود شدن قلمرو دین. با این

توضیح که قلمرو دین همان محدوده وحی است، و آنچه باقی می‌ماند به عقول بشری واگذار شده، و هیچ کس حق ندارد که آنچه را با عقل خود به دست می‌آورد به دین - یعنی محصول وحی نبوی - منتسب سازد، هرچند که موظف به عمل به آورده‌های عقلی خویش است و لذا قابل تغییر و دگرگونی بر حسب زمان، مکان، افراد و موارد مختلف است.

در کنار تحلیل‌های فوق نسبت به نظریه تصویب می‌توانیم تحلیل سوم را نیز بیفزاییم. مبنی بر اینکه شاید بنیان‌گذاران نظریه مزبور دغدغه خاطرشان عقب ماندن احکام شریعت از زمان بوده است، و به منظور روزآمد کردن دین چنین اندیشه کرده‌اند. شاید فکر می‌کردند که اگر برای خداوند احکام ازلی ثابت قائل شوند دین نمی‌تواند با حرکت زمان همراهی کند و از روند زمان عقب خواهد افتاد. با این نظریه که هرچه صاحب‌نظران و مجتهدان به هر آنچه که نائل شوند حکم همان است، تغییرپذیری را در شریعت تأمین ساخته‌اند.

اما تصدیق می‌فرمایید که این گونه راه حل، پاک کردن صورت مسئله است به جای حل مسئله!

خلاصه آنکه بر اساس هر یک از تحلیل‌ها اشعریان متشرع که خود را حافظان دین معرفی کرده و حریف خود را با اتهام مزیل دین از میدان به در برده‌اند لازمه نظرشان در خصوص تصویب نتیجه معکوس می‌دهد، یا به محدود کردن قلمرو دین می‌انجامد و یا به جایگزین کردن بشر در امر تقنین به جای خدا می‌انجامد.

امروز نظام حقوقی کامن لا^{۶۱} چیزی شبیه به نظریه تصویب است. زیرا در این نظام قانون همان است که قضات با توجه به عرف و انصاف و مصالحی که

61. Common Law.

می‌سنجند رأی می‌دهند و به هرچه رأی می‌دهند همان قانون است در حالی که در نظام حقوق مدون^{۶۲} قضات سعی می‌کنند که قانون موجود را بیابند و منطبق با آن رأی بدهند.

تصویب در اعتقادات

جالب است به آنید که غزالی تصویب در فروع یعنی احکام شریعت را می‌پذیرد. ولی نکته قابل توجه موضوع تصویب در اصول اعتقادی است. غزالی نخست از «جاحظ» نقل می‌کند.

«ذهب الجاحظ الی ان مخالف مله الاسلام من اليهود و النصارى و الدهریه ان کان معانداً علی خلاف اعتقاده فهو آثم. و ان نظر فعجز عن درک الحق فهو معذور غیر آثم. و ان لم ينظر من حیث لم يعرف وجوب النظر فهو ایضاً معذور. و اما الاثم المعذب هوالمعانند فقط لان الله تعالى لا یکلف نفساً الا وسعها، و هولاء عجزوا عن درک الحق و لزموا عقائدهم خوفاً من الله تعالى اذا ساء علیهم طریق المعرفة»

جاحظ در متن فوق مخالفین ملت اسلام را بر چند دسته تقسیم کرده است به شرح زیر:

۱. آنان که به حقانیت دین اسلام در قلبشان رسیده‌اند، ولی بر خلاف اعتقاد قلبی خود عمل می‌کنند.
۲. آنان که اندیشه و تأمل کرده‌اند، ولی به حق واصل نشده‌اند.
۳. آنان که به طور کلی به این وظیفه که باید تأمل و نظر کنند آشنا نبوده و توجه نداشته‌اند.

62. Statute Law.

۶۳. غزالی، همانجا، ج ۲، ص ۳۵۹.

از میان این سه دسته تنها دسته نخست «معاندین» می‌باشند، و نزد خداوند معذّبند و دو دسته دیگر معذورند به دلیل اینکه «لا یكلف الله نفساً ألّا وسعها» و چون این دسته نسبت به درک حقیقت ناتوان بوده‌اند و باب حق بر آنان مسدود بوده و لذا چون بر اساس ترس از خداوند بر حفظ اعتقادات خود پای فشرده‌اند عندالله معذورند.

غزالی این نظریه را رد می‌کند با این استدلال که رسیدن به حقیقت «تکلیف مالا یطاق» نیست. و لذا هر کس نرسد کوتاهی کرده و مقصر است.^{۶۴}

غزالی همه غیر واصلین به حقیقت را جاهلین مقصر خوانده، در حالی که به نظر می‌رسد که جاهل می‌تواند به مقصر که «قاصر» باشد. علمای اصولی امامیه این گروه را نیز مطرح کرده‌اند.

به هر حال نظریه جاحظ به بیانی که نقل شد سر از تصویب در نمی‌آورد، و در واقع او قائل به تخطئه در اصول اعتقادات بوده است به این معنی که حق در واقع یکی بیشتر نیست هر کس به آن رسید که رسیده است. و اگر سعی کرد و نرسید معذور است.

این نظر تا اینجا قابل پذیرش است و از امامیان میرزای قمی و صاحب مناهج در صورت عدم تقصیر و عدم عناد، فرد فاسد العقیده را معذور دانسته‌اند.

اما غزالی در همین مقام از شخصی به نام عبدالله ابن حسن عنبری نظریه دیگری نقل می‌کند که دقیقاً همان گونه که همو تصریح کرده تصویب در اعتقادات مبتنی بر امور عقلی است. این شخص از فقیهان عقل‌گرای قرن دوم

۶۴. غزالی، همانجا.

۶۵. رک: رسائل (فرائد الاصول)، شیخ مرتضی انصاری، مبحث براءت.

۶۶. عبده، محمد، مبانی حقوق اسلامی، تهران، ۱۳۴۱، ص ۱۷۸.

هجری است و او مجتهدان در اصول عقائد را مانند مشبّهه، موخّده، اهل عدل و قدریه، در عین اختلاف صائب می‌داند، و به تعبیر غزالی اصول را به فروع ملحق می‌کند.

غزالی می‌گوید:

«ذهب عبدالله بن حسن العنبری الی ان کل مجتهد مصیب فی العقلیات کما فی الفروع فنقول له: ان اراد انهم لم یؤمروا الا بما هم علیه و هو منتهی مقدورهم فی الطلب؛ فهذا غیر محال عقلاً، و لکنه باطل اجماعاً و شرعاً کما سبق رده علی الجاحظ. و ان عنیت به ان ما اعتقده فهو علی ما اعتقده فنقول: کیف یکون قدم العالم و حدوثه حقاً؟ و اثبات الصانع ونفیة حقاً؟ و تصدیق الرسول و تکذیبه حقاً؟ و لیست هذه الاوصاف و ضعیة کالاحکام الشرعیة اذ یجوز ان یکون الشی حراماً علی زید و حلالاً لعمر و اما الامور الذاتیه فلا تتبع الاعتقاد بل الاعتقاد یتبعها فهذا المذهب شر من مذهب الجاحظ فانه اقر بان المصیب واحد و لکن جعل المخطی معذوراً بل هو شر من مذهب السوفسطائیه لانهم نفوا حقایق الاشیاء».

یعنی: عبدالله بن حسن عنبری معتقد است که هر کاوشگری در {اصول} عقلی همواره به واقع اصابت می‌کند، همان‌طور که در فروع چنین است. غزالی گوید: ما در نقد کلام او می‌گوییم: اگر منظور او این است که کاوشگر در امور عقلی به بیش از حد توان مکلف نیست، البته چنین امری محال عقلی نیست ولی به اتفاق آراء نظری باطل است..... و اگر منظور او آن است که هر پژوهشگری به هر چه او می‌رسد و معتقد می‌شود برای او حق و واقع است، در پاسخ می‌گوییم: چگونه ممکن است قدم عالم و حدوث آن، هر دو حق باشند؟ چگونه ممکن است هم اثبات صانع و هم نفی آن هر دو حق باشند؟ چگونه ممکن است که تصدیق رسالت نبوی و تکذیب او هر دو با واقع منطبق باشد؟ این گونه امور جنبه وضعی و قراردادی ندارند تا همانند احکام شرعیه حکمی برای زید حرام

باشد و برای عمرو حلال باشد!!..... امور واقعیه نمی‌تواند با اعتقادات تغییر یابد، اعتقاد تابع واقعیات است. شر و آفت این مذهب از مذهب سوفسطائیان بیشتر است، زیرا آنان نیز حقایق جهان را نفی می‌کنند.

البته از عنبری متن اصلی در دست ما نیست تا ببینیم چه گفته و منظور او چه بوده است. حسب نقل غزالی او می‌گفته که «لیس فی الواقع حق متعین». و نقد غزالی این است اگر منظور شما آن است که خاطیان معذورند این همان نظری است که از جاحظ مورد انتقاد قرار دادیم. هرچند عقلاً امر ممکن بود شرعاً منطقی نبود. ولی اگر معتقدید که خطا در اصول اعتقادات عقلانی وجود ندارد، امری غیر معقول است، و سر از سفته در می‌آورد.

البته ممکن است عنبری همان حرف کانت را در خصوص قضایای جدلی الطرفین *antinomy* می‌خواسته بزند. کانت هم معتقد بود که در مورد قضایای حوزه متافیزیک عقل با برهان به دو طرف متناقض می‌رسد، و لذا عقل در وصول به واقع ناتوان است. اتفاقاً کانت مثال‌هایی را زده که غزالی در نقد عنبری همان‌ها را آورده است. این احتمال وقتی قوت می‌گیرد که به نقل ابوالحسن بصری، عنبری برای مدعای خویش به آیات متشابه در اموری مانند قابل رؤیت بودن و غیر قابل رؤیت بودن خداوند تمسک می‌کند و حکم به مصیب بودن طرفین مسأله می‌کند.

البته ممکن است عنبری همان نظریه «جان هیک» یعنی پلورالیسم دینی را می‌گفته است، که این مقال جای بحث آن نیست.

۶۷. غزالی، همان، ص ۳۶۰.

۶۸. بصری، ابوالحسن، المعتمد فی اصول الفقه، ج ۲، ص ۹۹۰.

۶۹. در ملاقاتی که سال ۱۳۸۷ برای نگارنده با جناب آقای جان هیک در منزل شخصی ایشان در بیرمنگام دست داد، نظریه عنبری را برای ایشان مطرح کردم، بسیار جلب توجه ایشان را کرد و آن را با نظریه مطرح شده از سوی خود بسیار نزدیک ارزیابی کرد، و از من خواست تا مشروحاً برایشان بنگارم.

فهرست منابع

۱. آمدی، الاحکام، با حاشیه عبدالرزاق العفیفی، چاپ دوم، المكتب الاسلامی، الرياض، ۱۴۰۲ ق.
۲. ابن قدامه، عبدالله، روضة الناظر و روضة المحتاج، چاپ ریاض ۱۴۱۰ ق.
۳. ابی الحسین بصری (۴۳۶ هـ. ق)، المعتمد فی اصول الفقه، تحقیق محمد حمید الله، مطبعة کاتولیکی، بیروت، ۱۳۸۴.
۴. اراکی، محمد علی، رساله فی الاجتهاد و التقليد، (همراه درر الفوائد حائری یزدی)، مؤسسه نشر الاسلامی قم، ۱۴۰۸ ق.
۵. محمد بن علی بن محمد شوکانی، (متوفای ۱۲۵۰ هـ) ارشاد الفحول، چاپ اول، بیروت، ۱۳۹۹ ق.
۶. امام الحرمین جوینی (۴۷۸ هـ. ق)، البرهان فی اصول الفقه، با تحقیق عبدالعظیم، قطر، ۱۳۹۹ ق.
۷. امام خمینی، مناهج الوصول الی علم الاصول، نشر آثار امام خمینی (ره) قم، ۱۴۱۴ ق.
۸. امین، سید محسن، اعیان الشیعه، با تحقیق سید حسن امین، بیروت، ۱۴۰۳ قمری.
۹. انصاری مرتضی، مطارح الانظار، تقریرات به قلم شیخ ابوالقاسم کلانتر، چاپ سنگی، بی تا، قم.
۱۰. انصاری، شیخ مرتضی، فرائد الاصول، به کوشش عبدالله نورانی، مؤسسه نشر الاسلامی، قم ۱۳۶۵ هـ. ش.
۱۱. بخاری، صحیح، دارالفکر، بیروت، ۱۴۰۱ ق.
۱۲. مسلم، صحیح، دارالفکر، بیروت، بی تا.

۱۳. تهرانی، آقا بزرگ، الذریعة الى تصانیف الشيعة، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۳ق.
۱۴. خراسانی، ملامحمد کاظم، کفاية الاصول، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، ۱۴۰۹ق.
۱۵. خوئی، سید ابوالقاسم، المحاضرات، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۹ق.
۱۶. جمعی از نویسندگان، دائرة المعارف بزرگ اسلامی مدخل خراسانی، تهران.
۱۷. السبکی، تقی الدین، الابهاج فی شرح المنهاج الى علم الاصول، مكتبة الكليات الازهریه، قاهره، ۱۹۸۱م.
۱۸. سید محمد جعفر مروّج جزائری، منتهی الدراية، دارلکتاب، نجف، ۱۳۸۸ق.
۱۹. سید مرتضی، الذریعة الى اصول الشریعة، تصحیح ابوالقاسم گرجی، دانشگاه تهران، شماره ۱۱۰۰.
۲۰. شهاب الدین سهروردی، التنقیحات فی اصول الفقه، (این کتاب اخیراً- ۱۴۱۸ قمری- در ریاض توسط دکتر عیاض السلمی عضو دانشکده شریعت تحقیق و برای نخستین بار به چاپ رسیده است)
۲۱. شهید ثانی، مسالک الافهام، ۱۴جلدی، دارالهدی، بی تا.
۲۲. شهید ثانی، شرح اللمعة، چاپ ده جلدی، بیروت، ۱۴۰۳ق.
۲۳. شیخ حسن، معالم الاصول، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۰۱۱ق.
۲۴. ضیاء الدین عراقی، نهاية الافکار، (تقریرات به قلم شیخ محمد تقی بروجردی) مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۰۵ق.

۲۵. طباطبائی یزدی، سید محمد کاظم، العروة الوثقی، مؤسسه النشر الاسلامی، قم ۱۴۲۴ق.
۲۶. طباطبائی، حاج آقا حسین بروجردی، الحاشیه علی کفایة الاصول، ۱۳۸۳ق.
۲۷. طوسی / عدة الاصول، تحقیق انصاری، چاپخانه ستاره، قم، ۱۴۱۷.
۲۸. عبده، محمد، مبانی حقوق اسلامی، تهران، ۱۳۴۱.
۲۹. عرفانیان، غلامرضا، الرأی السدید فی الاجتهاد و التقليد، (تقریرات سید ابوالقاسم خوئی) نجف، ۱۳۸۶هـ.ق.
۳۰. عضدی، جلال الدین محمد، شرح المختصر فی اصول الفقه، استانبول، بی تا، بی نا.
۳۱. علی بن طیب البصری، المعتمد، نشر دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۹۹۰م.
۳۲. فواتح الرحموت، مطبوع در ذیل المستصفی امام محمد غزالی، چاپ اول، بولاق، ۱۳۹۹ق.
۳۳. ابوالقاسم بن محمد حسن، قوانین الاصول، میرزای قمی، تهران، چاپ سنگی، خوانساری، ۱۲۸۷ق.
۳۴. حلی، (علامه) یوسف بن مطهر، مبادئ الوصول، با تحقیق علی بقال، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، ۱۴۰۴ق.
۳۵. مجلة العلم، شماره ۸، سال دوم، اول صفر ۱۳۳۰هـ.جری قمری.
۳۶. رازی، فخرالدین، المحصول، به کوشش طه جابر فیاض علوانی، ریاض، ۱۴۰۰هـ.ق.
۳۷. محمد غزالی (۵۰۵هـ.ق) المستصفی فی علم الاصول، چاپ اول بولاق، با حاشیه فواتح الرحموت، ۱۳۹۹ق.
۳۸. مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، متدی النشر نجف، ۱۳۵۰ش. ونیز چاپ بیروت ۱۴۰۳ق.

۳۹. منتظری، حسینعلی منتظری، نهاية الاصول، تقریرات حاج آقا حسین بروجردی، نشر تفکر، طبع اول، قم، ۱۴۱۵.
۴۰. نائینی، فوائد الاصول (تقریرات به قلم کاظمینی) مؤسسه النشر الاسلامی، قم ۱۴۰۴ق.
۴۱. نجفی محمد حسن، جواهر الکلام، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۹۸۱ (۴۳جلد).
۴۲. نهاية السؤل، جمال الدین عبدالرحیم اسنوی، متوفای ۷۷۲هـ ق، چاپ قاهره، ۱۹۹۰م
- ۴۳- حائری اصفهانی، محمدحسین بن عبدالرحیم، الفصول الغرویة فی الاصول الفقهیة، چاپ سنگی (تهران) ۱۳۶۶ چاپ افسست قم ۱۳۶۳ش.