

نظریه انسداد و منزلت عقل

دکتر عبدالله امیدی فرد

استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه قم

انسداد و انفتاح دو اصطلاح اصولی است. مفاد دلیل انسداد آن است که در عصر غیبت، با توجه به گستره احکام از سویی و عدم دستیابی به احکام به نحو قطع و یقین از سوی دیگر، چاره‌ای جز پذیرفتن «طریق ظنی» نیست، این لابدیت خواه به حکم عقل باشد - که آن را انسداد علی‌الحکومه می‌نامند - و خواه از راه کشف از رضایت شارع - که آنرا انسداد علی‌الکشف می‌خوانند - نتیجه‌اش آن است که ما در عصر غیبت مجاز هستیم برای استنباط احکام، هر مسیری هرچند ظنی باشد، بپیمائیم.

در مقابل انسدادی‌ها، انفتاحی‌ها معتقدند که اصول و شالوده تمامی احکام مورد نیاز مکلف در منابع فقه (کتاب و سنت) موجود است و این کار فقیه است که با تفریع فروع بر اصول و شناسایی موضوعات، احکام آنها را از منابع استخراج نماید.

در مقاله حاضر نقاط مشترک و کاستی‌های هر دو طریق یادآوری شده و راهکاری دیگر ارائه می‌شود.

□

کلید واژه‌ها: انسداد، انفتاح، ظن، قطع، عقل.



۱. مقدمه

سؤالی که همواره ذهن را در حیطة مباحث مربوط به احکام شرعی به خود مشغول می‌دارد این است که چرا با آغاز دوره غیبت کبری، تحصیل یقین و علم در احکام شرعی جای خود را به ظن و گمان سپرده است؟ آیا براستی راه به دست آوردن یقین و علم در عمده احکام فقهی به روی ما مسدود است؟ اگر مسدود است دلیل این انسداد چیست و آیا عقل را در این میان چه منزلتی است؟

قبل از نظریه دلیل انسداد لازم است بدانیم که در رابطه با انسداد و انفتاح باب علم نسبت به احکام شرعی سه نظریه وجود دارد:

۱ - گروهی از قدمای اصحاب مانند سیدمرتضی و پیروان ایشان قائل به انفتاح باب علم نسبت به احکام شرعی بودند و نیازی به رجوع به ظنون و خبر واحد نیست که اصطلاحاً این گروه را «انفتاحیون حقیقی» می‌نامند.^۱

۲ - گروهی از متأخرین مثل میرزای قمی و پیروان وی طرفدار انسداد باب علم و علمی هستند و می‌گویند نسبت به عمده احکام فقه، باب علم و علمی (ظنّ خاص) به روی ما بسته است و به حکم عقل چاره‌ای جز رجوع به ظن مطلق نداریم و بر همین اساس قائل به حجیت مطلق ظن هستند که این گروه را «انسدادیون حقیقی» می‌نامند.

۳ - دسته‌ای که مشهور اصولیین متأخرند قائل به تفصیل بین این دو نظریه هستند؛ یعنی معتقدند که در عهده احکام شرعی باب علم به روی ما بسته است؛ ولی باب علمی یعنی ظن خاص به روی ما باز است و می‌توانیم احکام را از طریق علمی تحصیل نماییم.

هر یک از طرفداران باب انسداد علمی و باب انفتاح علمی دلایلی را اقامه کرده و بر استدلالهای طرف مقابل خدشه وارد کرده‌اند که این کشمکش فکری هنوز در جریان است. هدف و غرض این مقاله، بررسی و ارزشیابی یکی از مهمترین ادله قائلین به انسداد باب علم و علمی است که معروف به «دلیل انسداد» می‌باشد.

۲. تقریر دلیل انسداد

در تقریر دلیل انسداد اختلاف دامن‌گستری به چشم می‌خورد. برخی آن را در ضمن یک مقدمه

بیان کرده و بعضی برای استنتاج آن از چند مقدمه (گاهی تا پنج مقدمه) بهره جسته‌اند. از آنجا که در این مقام، منظور ما بحث پیرامون تقریرهای مختلف نیست، تنها به ذکر نظر صاحب کفایه، آخوند خراسانی و نظر امام خمینی (ره) می‌پردازیم:

در کفایة‌الاصول، چنین آمده است:

«از دلایل عقلی که برای حجیت خبر واحد اقامه شده، چهارمین دلیل، دلیل انسداد است. دلیل انسداد عبارت است از مجموعه‌ای از مقدمات که عقل با توجه به آن مقدمات حکم به کفایت اطاعت ظنی می‌نماید؛ خواه این حکم بر اساس حکومت باشد یا بر اساس کشف. این مقدمات عبارتند از:

۱. علم اجمالی به ثبوت تکالیف فعلی در شریعت هست؛
۲. افعال و عدم امتثال آنها کلاً، پذیرفته نیست؛
۳. باب علم و علمی در موارد بسیاری بر ما بسته است؛
۴. احتیاط در موارد علم اجمالی یا رجوع به اصول عملیه دیگر و یا فتاوی دیگران غیر قابل قبول است؛
۵. گزینش امر مرجوح بر راجح به حکم عقل قبیح است.

با تحقق این مقدمات، عقل به طور مستقل حکم به لزوم اطاعت ظنی در مورد این تکالیف می‌نماید؛ زیرا اگر اطاعت ظنی مورد قبول قرار نگیرد، با توجه به انسداد باب علم و علمی، باید احکام را مهمل گذاشت، یا در همه زمینه‌ها احتیاط پیشه کرد، یا به اصول عملیه در هر باب رجوع کنیم و یا تقلید را بپذیریم و یا با وجود ظن، از شک و پندار اطاعت نماییم؛ در حالی که همه این طرق مردود است.^۲

امام خمینی بر این نظر است که در تقریر دلیل انسداد با استفاده از چند مقدمه، خلط و اشتباه واقع شده است. دلیل انسداد نه از چهار مقدمه تشکیل شده است و نه از پنج مقدمه؛ بلکه آن عبارت است از يك قیاس استثنائی^۳ که از يك شرطیه و يك جمله تالیف شده است به نحوی که رفع تالی، منتج رفع مقدم است.

امام (ره) چنین می‌فرماید:

«بهتر آن است که دلیل انسداد را در يك قیاس منطقی به نحو ذیل تنظیم کنیم؛ اگر ظن مطلق حجت نباشد، یا اگر عمل طبق ظن مطلق واجب نباشد، یکی از صور بعدی به نحو منع خلط پیش خواهد آمد؛ یا باید وقایع مشتبه را افعال کرده، در تمام موارد شك به اصالة البراهنه رجوع کنیم و یا عمل بر طبق علم تفصیلی در جمیع وقایع بنماییم و یا بر اساس طرق خاص علمی عمل نماییم و یا در همه موارد احتیاط کنیم و یا رجوع به فتاوی غیر را بپذیریم و یا در

هر مسأله‌ای اصل مناسب با آن را از قبیل استصحاب، برائت و غیره جاری سازیم و یا بر اساس شك و وهم خود عمل کنیم. تمامی این فرضها که در تالی ذکر شده باطل است؛ در نتیجه مقدم هم که عدم حجیت یا عدم وجوب عمل بر طبق آن است باطل خواهد بود؛ پس لازمه آن، که حجیت ظن و یا وجوب عمل بر طبق آن است، فی‌الجمله ثابت خواهد شد.^۴

◁ ۳. ادلة اثبات مقدمات دلیل انسداد

برهان انسداد خواه در شکل يك مقدمه و نتیجه ذکر شود، یا به صورت قیاس منطقی بیان گردد، یا با ذکر مقدمات سه‌گانه و یا چهارگانه و حتی پنج‌گانه که مرحوم آخوند تقریر کرده است، زمانی از ارزش علمی برخوردار می‌باشد که پایه و مقدمات آن بر اساسی محکم و متقن پی‌ریزی شود و شاید مهمترین بخش دلیل مذکور در این مطلب نهفته است؛ چرا که نتایج مختلف از اینجا سرچشمه می‌گیرد و اغلب انکارها و تأییدها در بیان مقدمات انسداد است، هر چند اختلافات دیگری در بیان نتایج نفس دلیل مطرح است.

به منظور تسهیل در بیان مباحث و استدلال برای هر يك از مقدمات، ناگزیر هستیم بدون توجه به تقریر خاصی، هر يك از مقدمات را از يك دید کلی مورد بحث و بررسی قرار دهیم.

الف □ علم اجمالی به ثبوت تکالیف

یکی از پایه‌های دلیل انسداد این مقدمه است: ما بطور قطع می‌دانیم که خداوند مجموعه‌ای از احکام را که به صورت اوامر یا نواهی است در نظر گرفته و انسانها را به آنها الزام کرده است و همه افراد مکلف‌اند آنها را پذیرفته، اجرا نمایند. از آنجا که ما بصورت تفصیلی نمی‌دانیم چه چیز واجب است و باید انجام گیرد و یا چه چیز حرام است و باید ترك شود، لذا علم و قطعی را که در این مقدمه ذکر شده است به «علم اجمالی» تعبیر می‌کنیم.

اثبات این مقدمه نیاز به بحث گسترده‌ای ندارد؛ زیرا همه کسانی که اصل دین را پذیرفته‌اند و به مبدأ و معاد معتقدند، انسان را موجودی مسؤول و مکلف در مقابل خداوند می‌دانند. به عبارت دیگر، کسی که دین را پذیرفته است، از آن روی پذیرفته که سعادت بشر را در پیروی از آن می‌داند و بدیهی است که تأمین سعادت به صرف عقیده محقق نمی‌شود؛ بلکه با پذیرفتن دستورهائی که دین مبین آن است حاصل می‌شود. به هر حال همه علمای اصول، حتی کسانی که این مطلب را به عنوان يك مقدمه قبول ندارند، در این عقیده متفقند که ما علم اجمالی به وجود تکالیف الزامی فراوان در شریعت مقدس داریم.

ب □ انسداد باب علم و علمی

این مقدمه از دو بخش تشکیل شده است:

۱. انسداد باب علم: مقصود از طرح این مقدمه آن است که امروز، با توجه به گذشت زمانی بیش از چهارده قرن از زمان ظهور اسلام و با توجه به نداشتن دسترسی به منابع علم، یعنی رسول خدا ﷺ و ائمه اطهار علیهم السلام و با توجه به غیبت امام عصر (عج) راه علم و یقین به عمده احکام الهی بسته است و آنچه به عنوان منابع احکام در دسترس ماست چیزی بیش از ظن به دست نمی‌دهد.

انسداد باب علم را همه اصولیین اعم از قائلین به انفتاح و یا انسداد پذیرفته‌اند. بتدرت کسی یافت می‌شود که منکر آن باشد.

۲. انسداد باب علمی: مراد از آن، ذکر این مطلب است که از زمان غیبت به بعد نه تنها باب علم بسته شد، بلکه چیزی که بتواند جایگزین علم شود و از جانب خود شارع مورد قبول باشد ارائه نگردیده است و شارع هیچ ظن مشخص و نوع خاصی از ظنون را به عنوان جایگزین علم معرفی نکرده است. آری، اگر دلیل انسداد پذیرفته شود، مفاد آن، حجیت ظن است؛ یعنی می‌توانیم پی ببریم که عمل کردن بر طبق ظن در زمان غیبت می‌تواند جایگزین عمل به علم گردد؛ آن هم نه ظن خاص که منحصر به ظاهر کتاب یا احادیث و روایات معصومین علیهم السلام باشد؛ بلکه هر نوع ظنی اعتبار دارد، به جز آنچه را که خود شارع قبلاً از آن باز داشته است؛ مثل ظن حاصل از قیاس.

در مورد انسداد باب علمی بحث فراوانی میان موافقان و مخالفان دلیل انسداد در گرفته است. موضوع سخن در این بخش از استدلال آن است که آیا شارع راه حلی را برای چنین زمانهایی که امکان دسترسی به منابع فقه به نحو قطع و یقین فراهم نیست، در نظر گرفته است و آیا شارع اجازه داده است که در چنین هنگامی، اماراتی از قبیل خبر واحد، ظاهر کتاب و ... حجت باشند، اگر چه مفید علم نباشند و تنها مفید ظن باشند؟ اگر حجیت چنین راهی از جانب شارع برای ما ثابت گردد که اصطلاحاً آن را «ظن خاص» می‌نامند، دیگر نوبت به بحث از حجیت و عدم حجیت ظن مطلق به میان نمی‌آید تا برای اثبات آن از دلیل انسداد کمک بگیریم. اما اگر نتوانستیم حجیت ظن خاص را ثابت نماییم، در این صورت ناگزیریم به اثبات حجیت ظن مطلق بپردازیم که یکی از طرق اثبات آن دلیل انسداد است.

ج □ عدم جواز اهمال وقایع مشتبهه

در سومین مقدمه از مقدمات دلیل انسداد این مطلب مطرح است که ما حق نداریم احکام

مشتبّه را به صورت مهمل رها کرده و آنها را امتثال نکنیم؛ یعنی تنها به همان مقدار تکالیف اندکی که به نحو تفصیل بدان عالم هستیم یا بر اساس ظن معتبر و خاص که شارع اجازه داده عمل نماییم و قسمت اعظم تکالیف را رها کرده، خود را همچون اطفالی که هنوز به سن تکلیف نرسیده‌اند نسبت به آنها بدون مسؤولیت بدانیم یا آنکه در هر مورد با رجوع به اصالة البرائة مشکل خویش را رفع نماییم.

برای اثبات این مقدمه می‌توان گفت که مفصل‌ترین بیان و استدلال از مرحوم شیخ انصاری است. ادله‌ای که شیخ انصاری در ذیل این مقدمه ارائه کرده است به شرح ذیل است:

۱. اجماع: وی می‌فرماید:

«اجماع قطعی داریم بر این که بر فرض انسداد باب علم و علمی، برائت یا اجرای اصالة العدم در

هر حکم راه حل نیست؛ بلکه باید به نحوی متعرض امتثال این احکام مجهول بشویم.»^۵

محقق انصاری (ره) این اجماع را نه یک اجماع محصل و یا یک اجماع منقول از قدما ذکر می‌کند، بلکه آن را به عنوان یک اجماع تقدیری مطرح می‌نماید، به این بیان که هر چند در این حکم تصریحی از قدما نشده است، اما شخص محقق قبول دارد که اگر چنین مسأله‌ای در زمان قدیم مطرح می‌گردید، قطعاً همه علمای آن از منہ هم به همین نحو اظهار نظر می‌کردند. مثلاً آیا دانشمندانی که به این اخبار عمل می‌کنند، اگر نزد آنها هیچ دلیل قطعی برای اثبات این اخبار نبود آیا این اخبار را رها کرده، در هر مورد با اجرای اصالة العدم خود را راحت می‌کردند؟ هرگز چنین نیست.

مؤید این ادعا آن است که آنها در بسیاری از موارد تصریح کرده‌اند که در هنگام تعذر علم، ظن به جای علم در احکام شرعی قرار می‌گیرد و در کتب مختلف در باب قضای فوائت ادعای اجماع بر این مطلب شده است.

۲. خروج از دین: دومین دلیلی که شیخ انصاری برای اثبات مقدمه سوم ارائه کرده است این است که اگر بنا باشد در هر موردی قائل به نفی حکم شویم، لازمه آن مخالفت با احکام فراوانی است که نتیجه آن خروج از دین است؛ زیرا اگر بخواهیم منحصرأ به آنچه به آن علم داریم عمل کنیم و بقیه را رها کنیم، معلومات ما آن قدر اندک است که به حساب نمی‌آید و گویا عملی انجام نگرفته است. آری، تمسک به اصالة العدم وقتی مفید است که اکثر احکام را دانسته، فقط در موارد محدودی پس از تتبع به دلیلی برنخوریم و در این صورت اجرای این اصل جایز می‌باشد.

به هر حال همچنان که طرح همه احکام به بهانه مجهول بودن غیر قابل قبول است، طرح قسمت عمده و اکثر آن هم به این بهانه، غیر قابل پذیرش است.

محقق انصاری (ره) آنگاه به نقل قول جمعی از دانشمندان که به صراحت یا تلویحاً این مطلب را پذیرفته‌اند می‌پردازد و در پایان می‌گوید:

«هدف عمده از تمام این نقل قولها، پاسخی است به گفتار کسانی که خواسته‌اند این مقدمه را با تمسک به ادلة برائت و عدم ثبوت تکلیف مگر بعد از بیان رد کنند؛ در حالی که متوجه نبوده‌اند که جای اجرای این اصلها در این بحث نیست. آیا این افراد به خود اجازه می‌دهند بر این اساس قائل به نفی جمیع احکام الهی شوند؟»^۶

شیخ در ضمن یک مثال اهمیت مطلب را روشن می‌سازد: فرض کنیم وقت نماز رسیده و شخص مکلف از نماز جز نام آن و چند عمل ساده که از طریق والدینش فرا گرفته، چیزی بیش نمی‌داند. آیا این فرد می‌تواند در اینجا به صرف اجرای اصل عدم تکلیف، خود را از خواندن نماز معاف دارد؟ یا آنکه باید بر اساس همان ظن خود نماز بخواند؟ وقتی که شما به چنین شخصی اجازه ترک نماز نمی‌دهید چگونه در مورد شخص جاهل به اکثر احکام اسلامی اجازه رها کردن و اجرای اصل عدم تکلیف را می‌دهید؟ بلکه انصاف آن است که بگوییم حتی اگر ظن هم نباشد، باز بر اساس احتمال باید امتثال کند.

۳. علم اجمالی به ثبوت تکالیف: هر چند دلیل دوم (خروج از دین) غیر قابل انکار است، اما اگر کسی آن را نپذیرد و بگوید اجرای اصل عدم، مستلزم خروج از دین نیست، این اشکال را نمی‌تواند پاسخ بگوید که اصلاً اینجا جای اجرای اصالةالعدم نیست؛ زیرا ما علم اجمالی به وجود واجبات و محرّمات داریم و نیز علم داریم که در میان همین مظنونات هم واجبات و محرّمات فراوانی هست.

تفاوت این دلیل با دلیل قبلی در این است که دلیل دوم مبتنی بر لزوم مخالفت قطعی با بسیاری از احکام بود که از آن به «خروج از دین» تعبیر می‌شود و خود به تنهایی یک مشکل بود؛ حتی اگر قائل به جواز عمل به اصل در صورت لزوم مخالفت قطعی باشیم.

اما این وجه مبتنی بر آن است که مطلق مخالفت قطعی را جایز ندانیم و اصل برائت را تا هنگامی که معلوم اجمالی ما به حد شبهه غیر محصوره نشود، جاری ندانیم و ما قبلاً ثابت کرده‌ایم که مجرای اصالةالبرائت، شک در اصل تکلیف است، نه شک در تعیین تکلیف در حالی که قطع به ثبوت اصل تکلیف داریم و مورد مذکور از این قسم است؛ یعنی به اصل تکلیف یقین داریم؛ پس دلیلی برای اجرای اصالةالعدم نداریم.

محقق انصاری (ره) اشکالی را مطرح می‌کند مبنی بر این که اگر بر فرض، ظن مجتهد در تمام وقایع موافق اصل برائت درآمد چه بکنیم؟ وی پاسخ می‌دهد که اولاً چنین فرضی محال

است؛ چون ظن به سالبه کلیه با علم به موجهه جزئیه منافات دارد،^۷ ثانیاً اگر چنین چیزی ممکن باشد، واقع نشده است و ثالثاً بر فرض وقوع، باز همان اشکال هست که با علم اجمالی به تکالیف، چگونه در هر چیز اصل عدم جاری سازیم؛ پس ناچار باید بین مراتب ظن فرق بگذاریم و بگوییم در موارد ظن ضعیف به نفی تکلیف، به مقتضای احتیاط و در موارد ظن قوی به نفی تکلیف به مقتضای براءت حکم می‌نماییم و اگر یکسان باشند، گویا ظنی نیست و اگر احتیاط ممکن نبود، اصل تخیر جاری است.

شیخ انصاری (ره) به استدلال صاحب معالم و شیخ بهایی در رد اصالة البرائه نظر کرده، آن را قابل قبول نمی‌داند. آنها می‌گویند اعتبار اصالة البرائه بدان جهت است که مفید ظن است و هنگامی که ما امارات ظنی از قبیل خبر واحد را داریم، چه دلیلی دارد که برای نفی این ظنون به یک اصل ظنی دیگر رجوع کنیم. پس رجوع به اصل براءت برای نفی تکالیف درست نیست. شیخ انصاری می‌فرماید: چه کسی گفته است که اعتبار اصالة البرائه از باب افاده ظن است؟ اگر این طور بود که دلیلی بر اثبات و اعتبارش نداشتیم. پس اعتبار اصالة البرائه از باب حکم عقل قطعی به قبح تکلیف بدون بیان است.

د □ عدم جواز رجوع به طرق مقررہ برای جاهل

در این مقدمه صحبت از آن است که چرا شخص جاهل به احکام الهی به همان راه حلهایی تمسک نجوید که در سایر جاها برای افراد جاهل به عنوان وظیفه معین شده است، مثلاً به اصالة الاحتیاط رجوع کند یا به اصول عملیه دیگر که مناسب با مورد جهل می‌باشد، از قبیل اصالة البرائه یا اصالة التخییر و یا تقلید از یک شخص عالم انفتاحی؟ محقق انصاری (ره) در جواب این پرسش می‌فرماید: هر چند هر یک از این طرق، طریق شرعی برای امتثال احکام مجهول است، اما در این مورد هیچ یک مفید نیست یا بدان جهت که اصلاً جای اجرای آن نیست، یا بدان جهت که یک عمل واجب تلقی نمی‌گردد و پس از آن به رد هر یک به تفصیل می‌پردازد که ما به اختصار آنها را مرور می‌کنیم:

۱. احتیاط: این قاعده در مورد انسداد باب علم و علمی به دو جهت ضرورت ندارد:

دلیل اول، اجماع قطعی بر عدم وجوب احتیاط در این مقام است، با این توضیح که اجماع قطعی داریم بر این که در هنگام انسداد باب علم و علمی، مرجع، احتیاط در دین نیست و وظیفه آن نیست که ما به انجام و ترک هر محتمل الوجوب یا محتمل الحرمة ملتزم شویم و دلیل این مطلب هم همان گفتار دانشمندان در باب براءت است که دلالت واضح بر بطلان احتیاط

همچون برائت دارد.

دلیل دوم آن است که لازمه احتیاط، عسر و حرج شدید خواهد بود؛ زیرا در بسیاری از موارد، بویژه در ابواب طهارت و صلاة، مراعات احتیاط، بلکه فراگیری چیزهایی که انسان احتمال وجوب یا حرمت آنها را می‌دهد، امری مشکل است و حتی با تعلیم موارد احتیاط مشکل همچنان باقی خواهد ماند؛ زیرا باید مجتهد و مقلد شب و روز به تعلیم موارد احتیاط و تعلم آنها بپردازند و این مغل به زندگی خواهد بود؛ علاوه بر آنکه برخی موارد اصلاً قابل احتیاط نیست؛ مثل مالی که مربوط به یکی از دو صغیر است و باید آن را صرف وی نمود.

۲. رجوع به اصول عملیه دیگر: ممکن است کسی بگوید چرا مکلف نتواند در هر واقعه‌ای به مقتضای آن مورد به اصلی تمسک جوید بدون آنکه به علم اجمالی به وجود واجبات و محرمات توجه نماید؛ یعنی نفس واقعه را ملاحظه می‌کند و اگر پیش از آن حکمی داشت که هنوز احتمال بقای آن هست، همان حکم را استصحاب کند، مثل آب متغیر بعد از زوال تغییرش و اگر شک در اصل تکلیف داشت، مثل استعمال دخانیات، اصل برائت را جاری نماید و اگر شک او در تعیین وظیفه باشد (مکلف به) مثل آنکه نمی‌داند نماز را قصر بخواند یا تمام، پس در صورت امکان، احتیاط کند و اگر امکان نداشت، مثل دوران امر بین وجوب و حرمت، اصالة التخییر را جاری نماید.

شیخ (ره) می‌فرماید که علم اجمالی به وجود واجبات و محرمات، مانع اجرای برائت و استصحاب می‌شود و به طور کلی، عمل به اصولی که مثبت تکلیف در موارد خودشان می‌باشند، مانند احتیاط به جهت کثرت مشتبهات، مستلزم عسر و حرج است.

۳. رجوع به فتوای مجتهد انفتاحی: چرا در این مورد شخص مکلف به مجتهدی رجوع نکند که قائل به انسداد نیست و ظنون خاص را پذیرفته است؟ این هم به دو دلیل جایز نیست: اولاً اجماع قطعی بر این مطلب داریم؛ ثانیاً جاهلی که وظیفه‌اش رجوع به عالم است، جاهلی است که نتواند خود به فحص و جستجو از منابع و مدارک احکام بپردازد؛ یعنی عاجز باشد؛ نه فردی که تلاش خود را به کار برده و مستند عالم را می‌نگرد و معتقد است که او به خطا رفته است؛ پس به چه دلیل فتوای او برای این شخص حجت باشد؟

هـ □ امتثال ظنی، تنها راه قابل قبول

پس از آنکه در مقدمات قبلی به این نتیجه رسیدیم که علم اجمالی به تکالیف الهی داریم (مقدمه اول) و پذیرفتیم که باب علم و ظن خاص به روی ما بسته است (مقدمه دوم) و با دلیل ثابت کردیم که نمی‌توان همه احکام را رها کرده، خود را همچون اطفال بیندازیم (مقدمه سوم)

و از طرف دیگر نه اصول عملیه راهگشای ماست و نه احتیاط دلیلی دارد و نه رجوع به فتوای مجتهدان انفتاحی برای ما مفید است (مقدمه چهارم)، اینک چاره‌ای نمی‌بینیم جز آنکه احکام الهی را بر اساس ظنی که نسبت به واقع پیدا می‌کنیم، امثال نماییم.

۴. نتایج دلیل انسداد

آثار و نتایجی که بر برهان انسداد مترتب است، رابطه مستقیم یا بسیار نزدیکی با نحوه بیان و مقدمات آن دارد. در اینجا سه جهت از نتایج مورد بحث قرار می‌گیرد:

الف □ کشف یا حکومت

در کتاب مصباح الأصول چنین آمده است:

«مراد از کشف آن است که از مقدمات دلیل انسداد به دست آوریم که شارع، ظن را حجت قرار داده است و مراد از حکومت آن است که عقلی که در باب اطاعت و امثال به نحو مستقل و بدون کمک شرع یا چیز دیگر حکم می‌کند، پس از آنکه مقدمات دلیل انسداد را بدون نقص و غیرقابل رد تشخیص دهد، حکم خواهد کرد که مکلف باید به امثال ظنی ملزم شود و حق ندارد به امثال شکی و وهمی تنزل کند؛ یعنی عقل در این صورت مکلف را که به ظن عمل کرده معذور می‌بیند و او را مستحق عقاب نمی‌داند؛ در حالی که اگر عمل به ظن نکند و تنها به امثال شکی و وهمی اکتفا کند، مکلف را مستحق عقاب می‌بیند. در این مبنا، اگر مکلف تمکن از احتیاط تام نداشته باشد، عقل حکم به تبعیض در احتیاط خواهد کرد.»^۸

در اینجا این نکته هم باید ذکر شود که صاحب کفایه، مراد از حکومت را آن دانسته است که عقل مستقلاً حکم به حجیت ظن می‌کند؛ اما این اشتباه است؛ زیرا عقل، مشرع نیست تا بتواند ظن را حجت بگرداند. موقعیت عقل فقط درک است، نه جعل و تشریح و اینها وظیفه شارع است. در اینجا عقل درک می‌کند و بر فرض تمامیت مقدمات انسداد، مکلف را در صورت مخالفت با واقع معذور می‌بیند و در صورت مخالفت و ترک امثال ظنی غیر معذور می‌داند. منشأ این اختلاف که نتیجه کشف است یا حکومت، رابطه مستقیم با نحوه بیان مقدمات دلیل انسداد دارد.

آقا ضیاء عراقی در ذیل مقدمه اول (علم اجمالی به تکالیف) چنین می‌گوید:

«اگر این مقدمه، در مقدمات ذکر شود نتیجه این دلیل تبعیض در احتیاط خواهد بود، نه

حجیت ظن.»^۹

حق آن است که بگوییم بر فرض تمامیت مقدمات، حکومت صحیح است نه کشف؛ زیرا

کشف متوقف بر اجماعی است که ثابت کند شارع راضی به احتیاط نیست؛ اما از کجا این اجماع ثابت می‌شود؟ پس از آنکه چنین اجماعی قائم نشد، عقل به تبعیض در احتیاط حکم می‌کند.

ب □ نتیجه، مطلق است یا مهمل؟

مقصود از این بحث آن است که ببینیم نتیجه مقدمات دلیل انسداد، بر فرض تمام بودن، آیا حجیت ظن است به نحو مطلق از هر حیث و هر سبب و اگر در هر مورد قائل به کشف یا حکومت بشویم، آیا نتیجه یکسان است؟ بدیهی است که اگر در تمام این فرضها یا برخی از آنها حجیت ظن به نحو مطلق ثابت نشود، نتیجه، حجیت ظن به نحو اهمال خواهد بود. مطلق بودن یا مهمل بودن گاهی نسبت به اسباب ظن است و گاهی نسبت به موارد و گاه نسبت به مراتب ظن و در هر یک ممکن است مبنای ما کشف باشد و یا حکومت.

ج □ ظن به طریق، یا به واقع، یا هر دو؟

آیا نتیجه مقدمات انسداد، حجیت ظن به واقع است یا حجیت ظن به طریق یا به هر دو؟ یعنی پس از آنکه از مقدمات دلیل انسداد به دست آوردیم که ظن حجت است، اینک این پرسش پیش می‌آید که چرا این ظن حجت است؟ آیا بدان جهت ظن حجت گردیده است که همچون علم می‌تواند واقع را تقریباً به ما نشان دهد؟ اگر چنین باشد، پس خبر یک تقه در مورد وجوب یا حرمت عمل، به صرف تقه و مظنون الاعتبار بودن کافی نیست، بلکه باید برای ما ظن به واقع یعنی وجوب و یا حرمت واقعی آن عمل حاصل کند تا از ارزش برخوردار باشد. این نظریه برخی از دانشمندان است.

نظریه دیگر آن است که ظن از آن جهت حجت گردیده است که ما را تقریباً به واقع می‌رساند؛ یعنی پس از آنکه از مقدمات دلیل انسداد به دست آوردیم که ظن حجت است و فرض کردیم که ظواهر کتاب یا خبر تقه ظن آور است، وقتی که ما به ظواهر کتاب اخذ می‌کنیم، در واقع خود این ظاهر کتاب تا اندازه زیادی واقع را به ما نشان می‌دهد؛ پس از این حجت، خبر یک تقه بخودی خود اعتبار خواهد داشت، هر چند ما بر اساس آن ظن به واقع پیدا نکنیم. نظریه سوم هم وجود دارد و آن عبارت است از قول به حجیت ظن به هر دو جهت، هم به جهت واقع و هم به جهت طریقت آن. خلاصه اقوال چنین است:

الف) شیخ انصاری (ره) و آخوند خراسانی (ره) و جمعی دیگر از محققان، حجیت ظن به واقع و طریق (هر دو) را پذیرفته‌اند.^{۱۰}

ب) برخی از معاصران شیخ انصاری (ره) قول به حجیت ظن به واقع را پذیرفته‌اند.^{۱۱}
ج) صاحب کتاب الهدایة و صاحب کتاب الفصول نظریة حجیت ظن به طریق را پذیرفته‌اند.^{۱۲}

۵. ارزشیابی دلیل انسداد

قبل از پرداختن به نقد و بررسی دلیل مذکور، باید ببینیم اصولاً چه چیزی موجب مطرح شدن بحث افتتاح و انسداد باب علم نسبت به احکام می‌شود و آیا با قبول و یا رد کردن دلیل انسداد، مشکل حل شده است یا نه.

الف □ طرح مشکل

هر مسلمانی بر این باور است که دین اسلام و احکامش، درست همان مجموعه احکام و قوانینی است که از طرف خداوند به پیامبرش وحی و ابلاغ گشته تا در اختیار تمام انسانها از هر نژاد و رنگ و از هر منطقه و برای همه زمانها قرار گیرد و فلاح و رستگاری آدمی تأمین گردد.^{۱۳} اما وقتی که وی به منابع احکام اسلامی می‌نگرد، با اندکی دقت و توجه پی می‌برد که آن اطمینان و یقینی که لازمه یک عقیده محکم است، در اینجا نمی‌یابد؛ زیرا آنچه در این زمان به عنوان منابع احکام در دسترس همگان می‌باشد و اکثر فِرَق مسلمان آنها را پذیرفته‌اند عبارتند از کتاب، سنت، عقل و اجماع.^{۱۴}

قرآن، متقن‌ترین و قطعی‌ترین سند احکام اسلامی است که در دسترس مسلمانان قرار دارد؛ لکن علی‌رغم آنکه قطعی‌الصدر است، ظنی‌الدلاله می‌باشد؛ یعنی گرچه به نحو قطع می‌دانیم که از جانب خداوند است، اما در دلالتش بر احکام، تنها به گمان و ظن خود اعتماد می‌کنیم. سنت، منبع مهم دیگری برای احکام اسلامی است و به عقیده شیعه نه تنها شامل گفتار و کردار و تقریر رسول خداست، بلکه قول و فعل و تقریر ائمه معصومین علیهم‌السلام را نیز از آن جهت که معصومند، در بر می‌گیرد.^{۱۵} در این عصر، مجموعه عظیم احادیث و روایاتی که بیانگر همان ابعاد از زندگی معصومین علیهم‌السلام می‌باشند، ارزش و اعتبار سنت را دارند؛ هر چند خود سنت نیستند، بلکه حاکی از سنت‌اند.

به اختصار باید بگوییم هر چند روایات از جهت پاسخگویی به بسیاری از مسائل و مشکلات جوامع، معمولاً پاسخهای روشن و واضحی ارائه می‌کند و با پرداختن به ریزترین مسائل، نیازهای فکری اندیشمندان را بر آورده می‌سازد، اما تردید جانکاهی که در مورد یک‌یک آنها می‌باشد، به جز اخبار متواتر و محفوف به قرائن قطعیه که تعداد آنها بسیار کم

است، اعماق روح هر فرد متعددی را متأثر می‌کند و با خود می‌اندیشد که آیا براستی این عین سخن معصوم است؟ این تردیدها و این جرح و تعدیل‌ها در راویان احادیث، چه مشکلات عمیق و فراوانی را که در میان جامعه اسلامی پدید نیاورده است تا جایی که فردی، عملی را به استناد یک روایت حرام دانسته و دیگری همان عمل را به استناد روایت دیگری، واجب اعلام نموده است.

اجماع نیز که به معنی اتفاق فقها یا اتفاق اهل حل و عقد است، منبع سوم برای استخراج احکام اسلامی است. در مورد اینکه آیا اجماع، خود مستقلاً و در کنار کتاب و سنت، یکی از منابع فقه است یا یکی از راههای دستیابی به سنت می‌باشد، میان شیعه و اهل سنت اختلاف است. اهل سنت اجماع را به عنوان دلیلی مستقل پذیرفته‌اند؛ در حالی که نزد شیعه اجماع زمانی از اعتبار و ارزش برخوردار است که کاشف از قول و فعل و تقریر معصوم علیه السلام باشد. اجماع در یک تقسیم به «اجماع محصل» و «اجماع منقول» منقسم می‌گردد. اجماع محصل عبارت است از به دست آوردن اتفاق نظر فقها و علما در یک مسأله که کاشف از نظر معصوم علیه السلام باشد. چنین اجماعی هر چند معتبر است، اما تحصیل آن بویژه در این زمان، بسیار دشوار، بلکه ناممکن است.

اجماع منقول نیز عبارت است از نقل کردن همان اجماع محصل که برای فردی تحصیل شده است. چون این قسم اجماع از طریق روایت‌کننده و ناقل به دیگران می‌رسد، اعتبار و ارزش آن بستگی به وثاقت راویان و اطمینان به صحت نقل آنها دارد و در حکم خبر واحد است. به هر حال، استفاده از اجماع به عنوان یکی از منابع احکام در فقه شیعه چندان کارآیی ندارد؛ بخصوص نسبت به مسائل مستحدثه و مشکلات فکری فراوانی که روز به روز بر تعداد آنها افزوده می‌شود.

اما عقل چهارمین منبع استخراج احکام الهی در نزد شیعه محسوب می‌شود. اهل سنت به عقل به عنوان یک منبع مستقل نمی‌نگرند؛ بلکه آن را وسیله‌ای برای استنباط احکام می‌دانند و در تحت عناوین استحسان، مصالح مرسله و قیاس از آن بحث می‌کنند.

تقسیم دلیل عقلی به مستقلات عقلیه و غیرمستقلات عقلیه کاربرد آن را افزون نکرده است؛ زیرا تنها مصداق بارز قسم اول، همان حسن و قبح ذاتی اشیاء است که مسأله‌ای بحث‌انگیز است و بعد از پذیرفتن آن هم چیز جدیدی ارائه نمی‌کند؛ زیرا سراسر آیات و روایات بر است از ترغیب به عدل و تقبیح ظلم و ستم. نتیجه غیرمستقلات عقلیه نیز محدود به چند مسأله کم‌اهمیت می‌شود؛ مانند اینکه که آیا وجوب مقدمه، عقلی یا شرعی است و یا هر دو؟ به قول شهید صدر (ره) ما هیچ فقهی نداریم که از راه عقل، حکم شرعی گرفته باشد و در هیچ کتابی

چنین چیزی نداریم.

ذکر این نکته خالی از فایده نیست که در میان فقهای امامیه تا قبل از شیخ مفید (ره) نامی از عقل در آثار علمای اصول و فقه دیده نمی‌شود و شیخ مفید برای اولین بار عقل را مورد بررسی قرار داده و در تعریف آن می‌گوید: «عقل راه معرفت حجیت قرآن و دلایل اخبار است». شیخ طوسی نیز در کتاب *عدة الاصول* از عقل بحث می‌کند و از متقدمین، نخستین کسی که به طور واضح در خصوص عقل سخن می‌گوید، ابن ادریس، نوه شیخ طوسی است.^{۱۶}

با مروری مختصر و ملاحظه منابع فقه، یعنی کتاب و سنت و عقل و اجماع که از عمده‌ترین منابع نزد اغلب فرق مسلمین می‌باشند، به مشکلی که به آن اشاره کردیم، پی می‌بریم. با این توضیح مختصر، آیا باز هم می‌توانیم با قاطعیت اعلام کنیم که هر چه از این منابع استنباط می‌شود همان حکم الله واقعی است و آیا می‌توان گفت که تمام احکام و سنن مستفاد از این منابع، از وحی سرچشمه گرفته است؟ قطعاً پاسخ منفی است.

البته یقین داشتن به احکام برخی از موضوعات از قبیل وجوب نماز و روزه یا حرمت بعضی دیگر مثل ربا و خمر و ... دردی را دوا نمی‌کند؛ زیرا یک فرد مسلمان می‌خواهد دین را برنامه زندگی خود قرار داده، در مراحل مختلف از آن بهره یابد؛ لذا قطع داشتن به چند مورد محدود، آن هم به صورت کلی و مبهم نمی‌تواند راهنمای عمل وی باشد. مشکل اصلی این است که ما از کجا و به چه دلیلی باور داشته باشیم که این احکام، همان دستورهای اسلامی اصیل است و چگونه باور کنیم که ما نیز چون مسلمانان صدر اسلام می‌توانیم از اسلام ناب محمدی بهره‌مند شویم؟

ب □ پاسخ دانشمندان به این مشکل

بحث و جدال گسترده‌ای که از قدیم در میان دانشمندان، بویژه اصولیون در این مورد وجود داشته، دو نظریه را به وجود آورده است. جمعی قائل به انفتاح شده‌اند و با ارائه یک راه حل، مشکل را حل شده دانسته‌اند. ایشان معتقدند که با دلایل کافی از کتاب، سنت و حتی دلیل عقلی، ثابت شده است که خود شارع اجازه داده است که هر چه از این منابع به دست می‌آید، به منزله حکم الله باشد و به اصطلاح «حجت شرعی» برای احکام باشند. گروه دیگر به رد نظر ایشان پرداخته و با ارائه استدلال‌های مختلف به این نتیجه رسیده‌اند که چون راه علم و علمی به روی ما بسته است و از هیچ راهی نمی‌توان قطع و یقین به احکام اصیل الهی پیدا نمود، ناگزیر هستیم بپذیریم که ظن جای علم را گرفته و باید به هر چه که حکم الله بودن آن را بر اساس ظن خویش تشخیص دهیم عمل کنیم. این گروه معروف به *انسدادی‌ها* هستند و یکی از مدافعان

سرشناس آنها محقق بزرگ، میرزای قمی (ره) است.^{۱۷}

همان طور که در استدلالهای دو گروه مشاهده می‌کنیم، هر دو گروه تقریباً پذیرفته‌اند که در این زمان برای ما چاره‌ای جز عمل به ظن نیست؛ یعنی یقین قطعی‌ای که در دوره نخستین اسلام به احکام حاصل می‌گشت، اینک جای خود را به گمان و ظن سپرده است.

مشکل اصلی آن است که این ظن از چه طریقی برای ما حجت گردیده است. دسته‌ای گفته‌اند هر ظنی حجت نیست؛ بلکه فقط ظن‌های خاصی که از طرق مشخص به دست آیند حجتند و دسته دوم گفته‌اند هر ظنی از هر راهی که به دست آید حجت است، به جز راههایی که شارع آنها را مجاز ندانسته است. البته هر یک از آنها استدلالهای مختلف عقلی یا نقلی برای اثبات نظر خویش ذکر کرده‌اند که در این مختصر جای پرداختن به آنها نیست.^{۱۸}

اما براستی تنها با پذیرفتن حجیت ظن خاص (نظریه انفتاحی‌ها) یا ظن مطلق (نظریه انسدادی‌ها) مشکل اصلی حل می‌گردد؟

اظهار نظر و پذیرفتن یک نظریه و رد نظریه دیگر در چنین مواردی کار آسانی نیست؛ لکن این نکته مسلم به نظر می‌رسد که رد و قبول هر یک از دو نظریه، مشکل را به طور کامل پاسخ نمی‌گوید و از طرف دیگر، نتیجه هر دو نظریه در عمل یکسان است؛ یعنی بر اساس هر دو نظریه، استناد به اخبار آحاد و ظواهر کتاب و... برای ما در این زمان حجت است، هر چند جز ظن چیزی حاصل نگردد. در اینجا چه فرقی می‌کند که حجیت این ظن را به نحو خاص بدانیم یا به نحو مطلق؟ دستیابی به نتیجه‌ای مقرون به صواب بررسی چند مطلب را ضروری می‌نماید:

۱. بررسی حوزه دین

آیا تاکنون با خود اندیشیده‌ایم که حوزه دین در رفتار و کردار آدمی تا چه حد است؟ به عبارت دیگر آیا دین برای تمام حرکات و سکنات و جزئیات زندگی برنامه و راه عملی نشان داده است؟ آیا دین فقط پاسخگوی ابعاد خاصی از زندگی آدمی است و جوابگوی همه نیازهای مادی، علمی، فرهنگی، اجتماعی و... نیست؟

دیدگاه مشهور و مورد قبول بسیاری از فرق و مذاهب اسلامی آن است که حوزه دین بسیار گسترده است و شامل تمام حرکات و سکنات آدمی می‌شود. از نظر بعضی، احکام اسلامی به پنج قسم تقسیم می‌شود: واجب، مستحب، حرام، مکروه و مباح.^{۱۹}

نظریه دیگر که منسوب به حنفی‌هاست آن است که احکام تکلیفی به هشت قسم تقسیم می‌گردد که عبارتند از فرض، واجب، حرمت، سنت مؤکده، سنت غیر مؤکده، کراهت تحریمی،

کراهت تنزیهی، اباحه. فرض، طلبی است که شارع از مکلف خواسته و دلیل قطعی بر آن در دست می‌باشد؛ اما واجب آن نوع طلبی است که دلیل ظنی آن را الزام کرده است. سنت مؤکده یعنی آنچه رسول خدا ﷺ بر آن مواظبت داشته و سنت غیر مؤکده آن نوع کارهای مطلوبی است که پیامبر بر آن مواظبت و تداوم نداشته است.^{۲۰}

نظریه سوم به برخی از معتزله و به طور مشخص به کعبی، یکی از علمای معتزلی نسبت داده شده است. اینان احکام را فقط چهار قسم می‌دانند: واجب، حرام، مستحب و مکروه. آنان منکر اباحه به عنوان یک حکم شرعی هستند و معتقدند که اباحه عبارت است از برداشتن حرج از فعل یا ترک عملی.^{۲۱} کعبی چنین استدلال کرده است که چون هر عملی مباح فرض شود، در همان حال یا مقدمه است برای ترک یک واجب یا انجام یک حرام، پس به لحاظ مقدمه بودن برای عمل بعدی حکم وجوب و یا حرمت بر آن بار می‌شود. این نظریه به عنوان «شبهه کعبی» در کتب اصول طرح و پاسخ داده شده است.

شاید نظریه‌های دیگری در مورد اقسام حکم تکلیفی در میان مذاهب مختلف موجود باشد؛ اما اغلب آنها در این نظر اشتراک دارند که اسلام دین فراگیری است و کلیه اعمال و رفتار آدمی را زیر پوشش احکام خویش قرار می‌دهد. پذیرفتن این نظریه که دین نسبت به تمام ابعاد حیات آدمی ایده و نظریه و دستورالعمل دارد، برای هر مسلمان علاقه‌مند به دین به راحتی قابل قبول است. اما اگر اندکی دقت کنیم، آیا می‌توانیم تأییدی بر این نظر از زبان خود دین بیابیم؟

اگر اعمال روزمره فردی را در طول یک شبانه روز زیر نظر بگیریم و بخواهیم رفتارش را با محک احکام بسنجیم، خواهیم دید که واجبات آن محدود است و پس از آن، محرّمات گرچه می‌تواند مصادیق بیشتری داشته باشد، اما باز هم چندان گسترده نیست. مستحبات نیز همچون مکروهات قابل شمارش است. آنچه می‌ماند و بیشترین رقم را به خود اختصاص می‌دهد، افعال مباحی است که از فرد سر می‌زند. به عنوان مثال اگر فرد بخواهد مسیری را که اندازه آن هزار گام است طی کند، در واقع حداقل هزار مرتبه و بلکه بیشتر کار مباح انجام داده است.

اگر نظریه رایج را بپذیریم که مباح یک حکم شرعی است، پس باید قبول کنیم که همه احکام شرعی هم در لوح محفوظ دارای یک حکم واقعی هستند؛ پس باید گفت تعداد احکام الله قطعاً از حیث عدد بی‌نهایت است. آیا در این صورت نظریه انفتاح یا انسداد می‌تواند مشکل را حل کند؟ آیا براستی هنگام مشاهده یک اثر هنری یا باستانی و اظهار نظر در مورد آنکه مثلاً اثری زیباست، در این اظهار نظر هم می‌توانیم یک حکم الله بیابیم؟

به اختصار باید گفت واقعاً چه دلیلی دارد که حوزه دین را آن قدر گسترده فرض کنیم که از حد

و حساب بیرون باشد، آنگاه در ارزش و اعتبار احکام منتسب به آن درمانده شویم و پای ظن را برای حجیت آن به میان بکشیم؟

جالب است بدانیم که معمولاً کسی برای داخل کردن افعال مباح در زمره احکام شرعی دلیل صریحی اقامه نکرده است. مثلاً سیدمرتضی (ره) در کتاب *الدریعه*^{۲۲} دلایل مختلفی برای اثبات مباح بیان می‌کند؛ اما توضیح نمی‌دهد که اصولاً چرا یک کار مباح حتماً باید جنبه شرعی داشته باشد. استدلال کسانی که مباح را یک حکم شرعی می‌دانند از آنجا گرفته شده است که دیده‌اند شارع در بعضی موارد خاص اجازه فعل و ترک را به نحو یکسان داده است. چه بسا کسی از این بیانه چنین معتقد شود که حب و علاقه شدید برخی دین‌باوران سبب شده است که اندیشه و شعور و عقل آدمی در پرتو دین یا اصلاً به حساب نیاید، یا تنها به عنوان ابزار ناچیزی در خدمت اندیشه‌های ماورای بشری قرار گیرد.

آیا پذیرفتن مباح به عنوان یک حکم شرعی، خود مؤید این نظریه نیست؟ با یک نظر اجمالی به سیر تاریخ بشر و پیدایش تمدنهای بزرگ و گسترش خارق‌العاده علوم مختلف، همه آنها را محصول فکر و اندیشه بشر می‌بینیم. حتی انتخاب دین به عنوان یک راه نجات‌بخش آدمی، حاصل همین تلاش اندیشه و فکر بشری است؛ یعنی در یک کلمه، این «عقل» آدمی بوده است که بشر را از آغاز تا کنون راهبری کرده است و هر جا خود را ناتوان دیده، دین را عصای دست خویش قرار داده است؛ اما شگفتا که اینک دین همه چیز شده است و به زعم این گروه، عقل در اندیشه دینی تنها به عنوان یک ابزار ناقص یا یک پای چوبین مطرح شده است! آیا چنین نظری به تعطیل عقول منتهی نمی‌گردد؟ آیا اهمیت عقل که حجت باطنی نامیده شده است در همین حد است؟

نویسنده مقاله بر این باور است که در اینجا ابهامی وجود دارد. چگونه اباحه را از احکام شرعی بدانیم، در حالی که طبق نظریه مورد قبول اکثر، هر حکم شرعی در واقع دارای مصلحت یا مفسده‌ای بوده که وجوب یا حرمت بدان تعلق گرفته است. آیا نمی‌توان گفت افعال مباح همگی همان احکام بشری هستند که انسانها در پرتو چراغ عقل، آنها را تشخیص داده و در زندگانی روزمره خویش به کار می‌بندند و احکام الهی تنها همان اوامر و نواهی و مستحبات و مکروهات و مجموعه‌ای از احکام وضعی است که برای تعیین مسیر حرکت آدمی و حفظ از خطاهایی که خواه ناخواه در تشخیص عقول وجود دارد، از جانب خداوند به پیامبران ابلاغ گشته است؟ آیا چنین سخنی خطاست؟ این شبهه آنگاه بیشتر جلوه می‌کند که توجه کنیم، مصالح و مفاسد واقعی مقصود است؛ یعنی در عالم عینیت و عالم واقع، شرب خمر اثر خود را که مفسده در جسم و اندیشه و جامعه و ... است می‌گذارد، خواه ما به آن مفسده آگاه باشیم یا

نباشیم. وقتی که پذیرفتیم مراد مصالح و مفاسد واقعی است، استمرار شریعت محمدی صلی الله علیه و آله تا قیام قیامت، سخنی معقول به نظر خواهد رسید؛^{۲۳} اما در این صورت نمی‌توانیم مباحات را جزء احکامی بدانیم که خداوند به آنها امر کرده است یا امر نکرده است؛ زیرا مصلحت یا مفسده‌ای از نظر شرع در ورای آن ملاحظه نمی‌شود.

مصلحت یک عمل واجب از قبیل وجوب صلوٰه، صوم، حج و یا مفسدهٔ یک عمل حرام از قبیل زنا، غیبت، ربا و... قابل انطباق بر همهٔ زمانها و مکانها می‌باشد. ربا همچنان که به جامعهٔ سادهٔ آن زمان زیان اقتصادی وارد می‌ساخت، امروز هم پایه‌های جوامع پیچیده را به راحتی متزلزل می‌سازد. نماز همان طور که در صدر اسلام موجب باز داشتن از مفاسد و پستی‌ها بود و معراج مؤمن دل‌باختهٔ آن زمان بود، برای یک نمازگزار واقعی در این زمان هم همان آثار را دارد. اما آیا احکام مباح نیز چنینند؟

اگر بپذیریم که احکام الهی (ما انزل الله) در چهار قسم وجوب، ندب، حرمت و کراهت منحصر است و بپذیریم که عقل نیز حق راهنمایی و صدور دستورالعمل برای زندگی دارد، مشکل قسمت اعظم از مجموعهٔ احکامی که ما آنها را احکامی الهی پنداشته‌ایم حل می‌شود و بحث افتتاح یا انسداد به محدودهٔ بسیار کمتری منحصر خواهد گشت و دیگر لازم نخواهد بود که مثلاً با خود بیندیشیم چگونه نظر شرع را در مورد یک یک مواد آیین‌نامه‌های مختلف اقتصادی، اجتماعی، امور بین‌الملل، ارتباطات، صنایع و... به دست آوریم.

□ ۲. مراد از قطع و ظن به احکام الهی

بسیار گفته می‌شود که ما باید به احکام الهی از روی علم و یقین عمل نماییم و اگر دسترسی به علم و قطع برای ما میسر نبود، می‌توانیم بر اساس ظن خود عمل کنیم. مفهوم دقیقی این واژه‌ها چیست؟ و تا چه حد دارای ارزش و اعتبار است؟ منشأ این عقیده چیست؟

به نظر می‌رسد پایهٔ این سخن آن است که در ابتدا پذیرفته‌ایم که احکام الهی به حسب واقع و خارج دارای مصلحت یا مفسده هستند و عمل به یک حکم الهی مانند وجوب نماز آنگاه دارای ارزش است که آن مصلحت عالم خارج و واقع را برای شخص عمل‌کننده تأمین نماید؛ در این صورت شخص مکلف می‌کوشد نخست مطمئن شود که وجوب نماز حقیقتاً یک حکم الله واقعی است و تا قطع و یا اطمینان به این مطلب پیدا نکند، اطمینان به نتیجه هم نخواهد داشت. اما احکام دینی تفاوتی با احکام سایر علوم دارند و آن این است که احکام دینی و آثار مترتب بر آن، در بسیاری از موارد خارج از حوزهٔ تجربهٔ شخصی است و عمدتاً بر پایهٔ باور و ایمان شخص به دین و پیامبر مشخص است؛ لذا تنها علم به صدور این حکم از پیامبر کافی است که

شخصی بدان عمل کند. وقتی که این علم به صدور را تحلیل می‌کنیم، می‌بینیم قوی‌ترین و مشخص‌ترین مصداق آن، همان شنیدن شخص مکلف از شخص پیامبر است. اما این طریق چون نه برای همگان ممکن است و نه در همه احکام برای یک فرد چنین چیزی پیش می‌آید، ناچار راه‌های دیگر نیز مورد قبول قرار می‌گیرد؛ یعنی شنیدن از یک نفر که او مستقیماً از پیامبر شنیده است، یا دیدن در یک نوشته که گفته شده دست‌خط یا املائی پیامبر است و ...

با این توضیح مشاهده می‌شود که مراد از علم یا قطع یا یقین (یا هر تعبیر دیگر) به احکام، در یک کلمه خلاصه می‌شود و آن، اطمینان است و این اطمینان نیز به بیان یک حالت روحی برمی‌گردد؛ یعنی حالتی که شخص مطمئن گردیده است این وجوب نماز یک حکم الله واقعی است و دیگر از نظر روحی دارای اضطراب و تشویش و سردرگمی نیست و به اصطلاح می‌داند که دارد به حکم الله واقعی عمل می‌کند. پس یقین به احکام، به خودی خود دارای یک ارزش ذاتی نیست و چنان نیست که چون این شخص علم به حکم کذائی پیدا کرده است، پس همان مصالح و مفاسد واقعی عالم خارج هم بر این علم بار شود و این علم همچون علوم ریاضی و تجربی نیست که آثار و نتایج فقط مترتب بر علم باشد. به عبارت دیگر، مراد از واژه‌های «علم» و «یقین» و «قطع» و ... که مکلف در صدد است از آن طریق به حکم الله واقعی دست یابد، همگی به اطمینان به این که این حکم الله است برمی‌گردد و کلمه «اطمینان» هم فقط بیانگر یک حالت شخصی و فردی برای مکلف در همان زمان است و چه بسا در یک لحظه بعد، شخص مکلف آن اطمینان را هم از دست بدهد.

حال ببینیم اگر شخص مکلف، مطلبی را از شخصی شنید و اطمینان به اینکه این همان حکم الله است برایش حاصل نگشت، چه باید بکند؟

یک فرض آن است که برایش اطمینان حاصل می‌شود که این حکم الله نیست. صورت دیگر آن است که به نحو یکسان احتمال حکم الله بودن یا نبودن را می‌دهد و صورت سوم آن است که اطمینان به حکم الله بودن یا نبودن را از دست داده، اما یک حالت روحی دیگر برایش حاصل گشته است که ما از آن تعبیر به «ظن و گمان» می‌کنیم و این شخص مثلاً گمان می‌کند که این حکم الله می‌باشد.

آیا بین حالت اطمینان و حالت ظن و گمان که برای یک فرد پیش می‌آید، تفاوت ذاتی وجود دارد؟ آیا در این صورت که گمان به حکم الله بودن حاصل شده است، کمتر مصالح و مفاسد واقعی احکام را کسب می‌کند؟ پاسخ، منفی است. می‌توان گفت این ظن و گمان هم نوعی اطمینان است؛ اما اطمینانی که به شدت و قوت آن اطمینان قبلی نیست؛ یعنی به اصطلاح، اطمینان دارای مراتبی است که از بالاترین درجه آن با «یقین» تعبیر می‌کنیم و ضعیف‌ترین

مرحله آن را «گمان و ظن» می‌نامیم.

چه دلیلی داریم که بگوییم میان آن اطمینان و این ظن تفاوت ذاتی وجود دارد؟ اگر دلیلی بر این تفاوت نداریم، در این صورت از خود می‌پرسیم چه کسی مکلف را ملزم کرده بود که بر اساس اطمینان خویش عمل کند؟ آیا نه این است که ما بر اساس فرمان عقل به این اطمینان خود پایبند بوده، بدان عمل می‌کردیم؟ آیا همان حکم عقل نبود که می‌گفت در صورت به دست نیاوردن اطمینان، بر اساس ظن خود عمل کن؟

عبارت معروفی، در کتب اصولی به چشم می‌خورد که: «حجیت قطع ذاتی است، چون واقع‌نماست؛ اما حجیت ظن ذاتی نیست؛ چون واقع‌نما نیست.» به نظر نمی‌رسد که این سخنی درست باشد؛ زیرا بارها اتفاق افتاده است که شخصی قطع به وجوب حکمی پیدا کرده است؛ در حالی که آن خلاف حکم الله واقعی بوده است و چه بسا اتفاق افتاده است که شخصی به وجوب حکمی فقط ظن پیدا کرده است در حالی که همان حکم الله واقعی بوده است. و حتی امکان دارد، فردی قطع به وجوب چیزی پیدا کند؛ در حالی که حکم الله واقعی حرمت آن چیز بوده است. در این صورت، معنای واقع‌نمایی که قطع دارای آن و ظن فاقد آن است چیست؟ آری، با یک توجیه می‌توان این تفاوت را پذیرفت و آن این است که بگوییم این حکم عقل است که شخص مکلف را به صرف عمل بر اساس اطمینان خویش معذور دیده و او را قابل سرزنش و توبیخ نمی‌داند و بدیهی است که تا اطمینان در حد بالا، یعنی قطع را می‌توان به دست آورد، مجاز نیست به مرحله ضعیف اطمینان یا ظن خویش عمل کند و این نیز بر اساس حکم عقل است.

به نظر می‌رسد اگر این مطلب را بپذیریم، مشکل انفتاح و انسداد را حل شده خواهیم یافت؛ یعنی کسی که مدعی انفتاح باب علم و علمی است، در واقع می‌خواهد بگوید در این زمان هم راه دستیابی به احکام اسلامی از طریق اطمینانی که برای شخص با مراجعه به کتاب و سنت حاصل می‌شود باز است؛ اما در نامگذاری این حالت روحی به قطع و یقین و علم، از گروه دیگر، یعنی قائلان به انسداد متمایز می‌گردد. شخصی هم که منکر انفتاح باب علم و علمی است (یعنی انسدادی‌های حقیقی) با مراجعه به کتاب و سنت در استنباط احکام اطمینانی پیدا می‌کند که در نامگذاری این حالت روحی، تعبیر «ظن» را به کار می‌برد.

۳. چگونه تبلیغ اسلام به مردم

آیا به راستی نحوه تبلیغ احکام اسلامی در صدر اسلام و در زمان حیات رسول الله و ائمه علیهم‌السلام نسبت به امروز، تفاوت اساسی پیدا کرده است تا در نتیجه آن نیازی به بحث انفتاح

یا انسداد باشد؟

با کمی تفحص در منابع احکام اسلامی و تاریخ اسلام به دست می‌آید که دین مقدس اسلام همچون سایر ادیان و همه مکاتب، از همان طرق عادی تبلیغ و ترویج سود جسته و دست به دست گشته است. از طرفی، زمان را پیموده تا به امروز که به دست ما رسیده است و از طرف دیگر عرض و بهنه زمین را در نور دیده تا آنکه اقصی نقاط دنیا را در پرتو اشعه نورانی خود قرار داده است.

اگر بنا است بحث افتتاح و انسداد مطرح شود، آیا دلیلی داریم که بحث انسداد را منحصر به دوره چهارم (عصر غیبت کبری) بنماییم و آیا درست است بگوییم مردمان و دوره‌های پیشین همگی در حالت افتتاح به سر می‌بردند؟ به نظر می‌رسد که جواب روشنی به این پرسش نمی‌توان داد. بیان این نکته که پیش از دوران غیبت کبری چون منبع احکام، یعنی وجود مقدس پیامبر و ائمه علیهم‌السلام در میان مردم بوده است و اگر کسی مشکلی داشت، می‌توانست شخصاً مراجعه نموده، به علم و قطع برسد، کافی به نظر نمی‌رسد؛ چون اولاً برای میلیون‌ها مسلمانی که در نقاط بسیار دور قرار داشتند میسر نبوده است که شخصاً برای تک تک مسائل پیش آمده مراجعه نمایند؛ ثانیاً اگر هم بر فرض چنین چیزی میسر بوده، باز هم چیزی بیش از اطمینان برای آنها حاصل نمی‌گشت؛ زیرا همیشه این احتمال هست که شاید مطلب خویش را نتوانسته است خوب بیان کند، شاید منظور معصوم علیه‌السلام از این واژه‌های مشخص چیز دیگری بوده است و شاید‌های فراوان دیگری که برای شخص مراجعه‌کننده و دیگران می‌توانست مطرح باشد.

خلاصه آنکه یا باید قبول کنیم که فرض انسداد در همه زمانها قابل تحقق است که در این صورت باید دید خود شارع چه راه حلی برای این مشکل ارائه کرده است و یا باید بگوییم همان طرق عادی که در صدر اسلام برای بیان احکام و تبلیغ آن به کار گرفته شده است و مورد قبول شارع نیز بوده - چون در غیر این صورت از آن منع می‌کرد - همچنان استمرار داشته و دارد و اگر تفاوتی پیش آمده، تنها در حالت روحی مردمان دوره‌های بعدی است که وقتی حکمی به دست آنها می‌رسد، این احتمال را که شاید از خود شارع نرسیده باشد، بیشتر می‌دهند. به عبارت دیگر، با گذشت زمان و دور شدن از زمان حکم، درجه اطمینان ضعیف‌تر گشته است.

◁ نتیجه

با صرف نظر از ذکر پاره‌ای مطالب دیگر و نگاهی به آنچه گذشت می‌توانیم بگوییم:

۱. احکام شرع فقط در محدوده وجود، حرمت، استحباب و کراهت قرار دارد و اباحه از

احکام عقلی است، نه شرعی.

۲. قطع و یقین یا ظن و گمان به حکمی دلیل نمی‌شود که حتماً حکم الله واقعی هم همان باشد؛ بنابراین، تنها اطمینان به حکم الله بودن می‌تواند حجت باشد و این در هر دو صورت حاصل می‌گردد.

۳. نحوه تبلیغ احکام اسلامی در همه دوره‌ها یکسان بوده است؛ بدین معنی که احکام اسلامی از طریق همان روش عادی (عرف و بنای عقلا) به دست افراد می‌رسد؛ بنابراین دلیلی برای انحصار انسداد به دوره غیبت کبری نداریم.

نتیجه آنکه عقل به ما حکم می‌کند که در این دوره هم ما به همین منابع موجود برای استخراج و استنباط احکام الهی مراجعه کنیم، هر چند بر اثر عوامل مختلف (از جمله فاصله بسیار زیاد زمانی) به برداشتهای خودمان نسبت به اینکه این، همان حکم الله واقعی است، اطمینان بسیار زیادی نخواهیم داشت و این حصول اطمینان هم از هر راه مطمئن بوده باشد مورد قبول است؛ مثل آنکه در کاوشهای باستانی به دست نوشته‌ای راه یابیم که مطمئن شویم این دست‌خط یکی از معصومین علیهم‌السلام است. حال نام این شیوه را انسداد بگذاریم یا افتتاح، چندان با اهمیت به نظر نمی‌رسد.



۱. سید مرتضی علم‌الهدی: الذریعة إلى اصول الشريعة، دانشگاه تهران، ۱۳۶۳ش، ج ۲، ص ۵۳۰.
۲. شیخ محمدکاظم خراسانی: کفایة الاصول، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۲ق، ص ۳۵۶.
۳. قیاس از جهت تصریح به نتیجه و یا نقیض نتیجه در مقدمات قیاس به دو قسم تقسیم می‌گردد: قیاس اقترانی: که قیاسی است که در مقدمات آن تصریح به نتیجه و یا نقیض آن نمی‌شود. قیاس استثنائی: قیاسی است که در مقدمات آن تصریح به نتیجه و یا نقیض آن می‌گردد.
۴. امام خمینی (ره): انوار الهدایة، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، ۱۳۷۲ش، ص ۳۴۵.
۵. شیخ مرتضی انصاری: فرائد الاصول، مصطفوی، قم، ۱۳۷۴ش، ص ۱۱۲.

پژوهش‌های علوم انسانی ۶ همان.

۷. یعنی نمی‌شود که ظن در همه جا با اصالة البرائة یکی در بیاید چون علم و یقین داریم که لااقل یک سری احکام واجب و حرام داریم.

۸. سید محمد سرور واعظ الحسینی: مصباح الاصول، مکتبه داورى، قم، ج ۱، ص ۲۲۱.

۹. سيد عبدالصاحب حكيم: متقى الأصول، مؤسسه المنار، قم، ۱۳۲۰ق، ج ۳ ص ۳۳۳.
۱۰. شيخ مرتضى انصاری: پیشین و شيخ محمد كاظم خراسانی، پیشین.
۱۱. محمدرضا نجفی: وقایة الأذهان، انتشارات آل البيت، قم، ۱۳۱۳ق.
۱۲. سيد محمد جعفر جزائری مروج: منتهي الدراية في توضیح الكفاية، قم، چاپ چهارم، ۱۳۱۳ق.
۱۳. قرآن، سورة سبأ، آية ۲۸: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ﴾.
۱۴. برای توضیح و تبیین این اصطلاحات به كتب اصولی مراجعه شود.
۱۵. محمدتقی حكيم: الأصول العامة للفقیه المقارن، مؤسسه آل البيت، قم، چاپ دوم، ۱۹۷۹م، ص ۱۴۷.
۱۶. سيد مصطفی محقق داماد: مباحثی از اصول فقه، اندیشه های نو، ۱۳۶۳ش، ج ۲، ص ۱۰۸.
۱۷. محقق قمی: قوانین الاصول، دارالكتب الاسلامیه، قم، ج ۱، ص ۳۴۰.
۱۸. محمدتقی حكيم: پیشین، ص ۲۱۳ و سيد محمد سرور واعظ الحسينی: پیشین، ج ۲، ص ۳۱۵.
۱۹. محمدتقی حكيم: پیشین، ص ۵۸.
۲۰. همان، ص ۶۸.
۲۱. ابوالحسن ابن محمد آمدی: الإحكام في الأصول الأحكام، چاپ قاهره، مؤسسه حلبی، ۱۳۱۶ق، ج ۱، ص ۱۱۴.
۲۲. سيد مرتضى علم الهدی: الذريعة إلى أصول الشريعة (به تصحيح دکتر گرجی)، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۳ش، قسمت دوم، ص ۸۰۵.
۲۳. مضمون جمله معروف: «شرع محمد «ص» مستمر إلى يوم القيامة».

