

تأثیر مبنای تزاحم حفظی بر حجیت فقه النظریات بر پایه اندیشه‌های شهید صدر

حسین زمانیان^۱

چکیده

روش فقه النظریات که از سوی شهید سید محمدباقر صدر ارائه شده از سوی اصحاب فقه و اصول مورد اشکال عدم اعتبار و حجیت قرار گرفته است. یکی از محورهای اشکال، استفاده از احکام ظاهری در فرایند اکتشاف مذهب است. مسئله پژوهش حاضر، ارتباط میان مبنای تزاحم حفظی در احکام ظاهری و حجیت فقه النظریه بر پایه اندیشه‌های شهید صدر است. در این پژوهش با گردآوری داده از طریق مطالعه کتابخانه‌ای و با رویکرد توصیفی-تحلیلی، بیان شده که با توجه به ابتدای حجیت فقه النظریه بر استقراء از منظر شهید صدر، از آنجا که طبق مبنای تزاحم حفظی تمام الماک جعل حجیت برای امارات و همچنین بعض الماک جعل حجیت برای اصول محرزه، قوت احتمال آن‌ها است؛ پس احکام مستفاد از آن دو دارای ارزش احتمالی هستند و می‌توانند در تراکم احتمالات برای رسیدن به یقین به نظریه و زیر بنا استفاده شوند.

واژگان کلیدی: تزاحم حفظی، احکام ظاهری، فقه النظریه، شهید صدر.

۱. دانش‌آموخته حوزه، دانشجوی دکترا دانشگاه امام صادق، hosseinisu93@gmail.com

مقدمه

فقه‌النظریه روش خاص شهید صدر است که ایشان با استفاده از آن نظریات بنیادین اسلامی در حوزه‌های مختلف اجتماعی را استخراج می‌نماید. مهم‌ترین امر بعد از تلقی و تصور صحیح روش شهید صدر، اثبات حجیت فقه‌النظریه است.

پیشینه پژوهش: عنوان پژوهش به دو مبحث حجیت فقه‌النظریه و تزامم حفظی اشاره می‌کند. اگرچه تاکنون تلاش‌هایی در جهت اعتباربخشی به روش فقه‌النظریه صورت گرفته و هم‌چنین به مبنای تزامم حفظی نیز پرداخته شده اما به نظر هیچ پژوهشی متکفل بررسی ارتباط بین این دو مبحث نبوده است.

در خصوص حجیت فقه‌النظریه برخی بعد از پذیرش این مبنای کلامی که اسلام متولی تنظیم حیات اجتماعی انسان‌ها نیز هست، خواسته‌اند با استفاده از انسداد در کشف نظام‌های اجتماعی اسلامی از راه حجیت مطلق ظن، حجیت فقه‌النظریه را نیز ثابت کنند. (به نقل از کاویانی، ۱۳۹۷ش، ص ۸۸)

برخی دیگر از محققین پیشنهادشان حجیت‌بخشی به نظریات منکشف از فقه‌النظریه با استفاده از حکم حکومتی است (سعدی، ۱۳۹۵ش، ص ۵۸).

منابع زیر به بحث حجیت فقه‌النظریه پرداخته‌اند:

۱. سعدی، حسینعلی (۱۳۹۵)، «حجیت در اجتهاد نظام ساز»، راهبرد فرهنگ، شماره ۳۶
۲. صائب، عبدالحمید (۲۰۰۸م)، محمدباقر الصدر من فقه الاحکام الی فقه النظریات، بیروت، مرکز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامی.
۳. کاویانی، حسین (۱۳۹۷)، جایگاه استقراء در نظام‌سازی فقهی مطابق با آراء شهید صدر، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام.

در خصوص تزامم حفظی نیز به این دو منبع می‌توان مراجعه کرد:

۱. اسلامی، رضا (۱۳۸۲ش)، بررسی تطبیقی حکم ظاهری با تکیه بر آراء شهید صدر، قم، بوستان کتاب.
۲. خادمی، محمد (۱۳۹۵ش)، «بررسی نظریه تزامم حفظی در نگاه شهید صدر»، قم، بی‌نا.

نگارنده در این پژوهش سعی نموده است با تقریر جدیدی از مسئله، حجیت فقه نظریات را با استفاده از مبنای تزام حفظی تبیین کند و پاسخ این مسئله را از اندیشه‌های شهید صدر به دست آورد.

بیان مسئله: برای تقریر جدید از مسئله لازم است دو مقدمه ذکر شود:

۱- همانگونه که بیان خواهد شد اساس نظام‌های اسلامی بر خلاف سایر مکاتب مبتنی بر کشف است نه ساخت؛ یعنی فقیه فقه نظریه می‌خواهد نظر معتبر شارع را کشف نماید نه این که مانند سایر مکاتب مبتنی بر عقل و تجربه بشری یک نظام را پایه‌گذاری نماید (صدر، ۱۴۳۴ق، ص ۴۳۱)

۲- شهید صدر در فقه نظریه به دنبال کشف نظریات واقعی شارع است؛ یعنی ایشان می‌خواهد واقعا نظر شارع را کشف نماید و آن را به شارع نسبت دهد (صدر، ۱۴۳۴ق، ص ۲۰۵).

بعد از بیان این دو مقدمه، تقریر مسئله این است که بسیار و بلکه اکثر قوانین روبنای احکام ظاهری هستند که یا از امارات و یا از اصول عملیه به دست آمده‌اند؛ حال چگونه می‌توان با استفاده از احکام ظاهری که روبنایی نیستند که کاشف از نظر شارع مقدس باشند، بلکه در موارد بسیاری تنها برای رفع تحیر عملی جعل شده‌اند به نظریات فقهی و راهبردهای مبتنی بر آن نظریات دست یافت که مبنای نظام‌سازی اجتماعی شود؟ در واقع مسئله تحقیق آن است که درحالی که اکثر احکام، حکم ظاهری هستند که ما را به واقع نمی‌رساند و ما در روش غیر مباشر فقه نظریه به دنبال کشف نظریات اسلامی از رهگذر همین احکام ظاهری هستیم، مبنای تزام حفظی در تبیین ماهیت حکم ظاهری چه تأثیر موجهی در اعتباربخشی و تأمین حجیت فقه نظریه دارد؟

متأسفانه، خود شهید صدر به جز توضیحات مختصری در اقتصادنا و کتاب المعالم الجدیدة للاصول در باب حجیت فقه نظریه بحثی را به صورت مستوفی بیان نکرده‌اند که از قضا در بدو نظر در این دو موضع نیز دو نظر متفاوت دارند. از نظر نگارنده می‌توان

با استفاده از مبنای تزامم حفظی که شهید صدر در مبحث احکام ظاهری تبیین کرده‌اند به پاسخ این مسئله پرداخت.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. تزامم حفظی

بر هیچ یک از دانشجویان اصول پوشیده نیست که حکم شرعی کلیدی‌ترین و محوری‌ترین مقوله علم اصول است. اساساً علم اصول، متولی پرداختن به حقیقت حکم، اقسام آن، انواع ادله دال بر آن و کیفیت دلالت آن‌ها و در نهایت تعارض بین ادله احکام است. در واقع همان‌گونه که برخی از محققین معاصر فرموده‌اند؛ به لحاظ ماهوی می‌بایست تبویب علم اصول نیز مبتنی بر حکم شرعی باشد (لاریجانی، ۱۳۹۳، ش، ص ۱۹). اما متأسفانه اگرچه اصولیون از حقیقت حکم شرعی، اقسام و قلمرو آن سخن به میان آورده‌اند؛ اما مباحث خود را به صورت پراکنده و ذیل عناوین دیگری مطرح نموده‌اند. یکی از مباحث مهم در این حوزه علاوه بر تعریف و تبیین حقیقت حکم شرعی، تقسیم آن به حکم واقعی و حکم ظاهری است. در این مقال تنها به بررسی ماهیت حکم ظاهری از منظر شهید صدر پرداخته می‌شود.

۱-۱-۱. حکم ظاهری

در کلام اصولیون حکم ظاهری دو اطلاق پیدا کرده است^۱ که در معنای اخص آن حکم ظاهری تنها شامل اصول عملیه می‌شود (مفاد ادله فقاهتی) و مفاد امارات و ادله قطعیه (مفاد ادله اجتهادیه) را حکم واقعی دانسته‌اند و در اصطلاح به معنای اعم تمامی احکامی که از طریق غیر قطعی به دست آید را حکم ظاهری و مفاد ادله‌ی قطعیه را حکم واقعی نامیده‌اند (انصاری، ۱۲۸۱ق، ص ۲۲). این اختلاف در اصطلاح در بحث ما که بحث از جمع میان حکم واقعی و ظاهری است مشکلی را پدید نمی‌آورد؛ چون اصل بحث، شکل

۱. البته برخی تا چهار اصطلاح را برای حکم ظاهری برشمرده‌اند. (حکم حقیقت اقسام قلمرو، ج ۲، ص ۱۹)

تکامل یافته‌تری از بحث امکان یا استحاله تعبد به ظن است که از آنجا که هم امارات و هم اصول از ادله ظنی هستند داخل در محل نزاع می‌شوند (انصاری، ۱۴۴۱ق، ص ۱۰۵).

۱-۱-۱-۱. شبهه ابن قبه

مباحث حکم ظاهری به طوری که علمای معاصر اصولی از آن بحث کرده‌اند، از پاسخ به شبهه جناب ابن قبه شروع شده است. ایشان اصل شبهه را در خصوص امکان تعبد به خبر واحد مطرح کرده است؛ اما اصولیون شبهه او را تعمیم داده و تقویت کرده سپس به آن جواب داده‌اند. مرحوم شیخ انصاری در کتاب رسائل از قول او دو وجه برای عدم امکان تعبد به خبر واحد بلکه مطلق ظن اقامه کرده است.

وجه اول

اگر تعبد به خبر واحد در اخباری که از رسول الله ﷺ رسیده جائز باشد، می‌بایست تعبد به خبر واحد در اخباری که از خداوند هم نقل می‌شود جائز باشد درحالی که تالی اجماعاً باطل است (انصاری، ۱۴۴۱ق، ص ۱۰۵) از این روست که هرکس ادعای نبوت کند از او پذیرفته نمی‌شود الا با آوردن معجزه (حلی، ۱۴۰۳ق، ص ۱۴۱).

وجه دوم

عمل به خبر واحد بلکه مطلق ظنون، موجب تحلیل حرام و تحریم حلال است؛ زیرا که ممکن است آن چیزی که واحد از حلیت او خبر می‌دهد در واقع حرام باشد یا برعکس آن. در انتها شیخ می‌فرماید همان‌گونه که واضح است وجه دوم تنها اختصاصی به خبر واحد ندارد؛ بلکه در مطلق ظن و امارات غیرعلمی جاری است.

مرحوم شیخ انصاری بعد از بیان شبهه جواب مشهوری که به آن داده‌اند را نقل سپس نقد می‌کنند. بعد نظر خودشان را در جواب شبهه بیان می‌کنند و مبنای بدیع خودشان یعنی مصلحت سلوکیه را تنقیح می‌کنند (انصاری، ۱۴۴۱ق، ص ۱۱۴).

علمای اصولی بعد از شیخ انصاری به تبع ایشان به این بحث پرداخته و نظرات یکدیگر را نقض و ابرام کرده‌اند.

۲-۱-۱-۱. پاسخ شهید صدر

شهید صدر در تقریرات بحوث خارجشان پاسخ به شبهه ابن قبه و ارائه نظر صحیح را متوقف بر بیان مقدماتی می‌دانند:

مقدمه اول

هرگاه غرض مولا اعم از غرض تکوینی و تشریحی در معرض اشتباه و تردد قرار گرفته باشد، اگر آن غرض برای او از اهمیت ویژه‌ای برخوردار باشد به حدی که او راضی به فوت آن نیست، دایره محرک بودن خطایش را توسعه می‌دهد و آن را اوسع از متعلق غرض واقعی خود قرار می‌دهد تا غرض واقعی‌اش در ضمن جمیع موارد استیفا شود. مثلاً اگر مولا اکرام عالم را واجب کرده باشد و عبد نداند که در میان این جمعیتی که محتمل است یکی از آن‌ها عالم باشد، کدام یک عالم است و مولا در هیچ حالی راضی به ترک نباشد، دایره محرک بودن غرض را توسعه می‌دهد و امر می‌کند که همه آن جمع اکرام شود. البته این توسعه محرک بودن غرض بدون آن است که دایره نفس غرض توسعه یافته باشد؛ یعنی کماکان اکرام جاهل محبوب مولا نیست و در آن مصلحتی نیست؛ اما به جهت این که آن مصلحت و غرض اصلی و واقعی حفظ شود به اکرام همه آن جمعیت امر می‌کند تا از میان آن‌ها عالم نیز حتماً اکرام شود. این خطاب دوم جعل می‌شود تا غرض واقعی حفظ گردد و بدون شک عقلاً بر عبد منجز است و موضوع برائت عقلی که مشهور قائل هستند را برطرف می‌کند؛ زیرا قبح عقاب بلا بیان مشروط است به عدم احراز اهمیت غرض مولا به نحوی که ذکر شد که در اینجا فرض این است که چنین اهمیتی احراز می‌شود. در ادامه ایشان می‌فرمایند روشن می‌گردد که خطاب ظاهری ملاکی در متعلقش ندارد؛ اما به این معنا نیست که ملاک در نفس جعل و خطاب وجود داشته باشد که در این صورت محرکیتی هم نخواهد داشت، بلکه ملاکش همان ملاک واقع است که به جهت حفظ آن حکم ظاهری جعل شده است. البته این که می‌گوییم ملاکش همان ملاک حکم واقعی است نه به این معنا که هر حکم ظاهری منفرداً خود دارای ملاکی است که همان ملاک حکم واقعی است؛ بلکه مراد این است که برای جعل حکم

ظاهری مجموع ملاک‌های احکام واقعی لحاظ شده و ملاک حکم ظاهری برای حفظ اهم ملاک‌های واقعی جعل شده است.

مقدمه دوم

تزاحم میان دو حکم بر سه نحو است:

تزاحم ملاکی: تزاحم ملاکی در آنجایی است که دو گونه ملاک در یک موضوع واحد وجود دارد که یکی از آن‌ها اقتضای محبوبیت و دیگری اقتضای ضد آن مانند مبعوضیت را دارد. در این حال مستحیل است که هر دو ملاک در مقتضای خود اثر بگذارند؛ زیرا بین آن‌ها تضاد وجود دارد. در نهایت شارع بین این دو ملاک کسر و انکسار می‌کند و یکی را که اقوی است برمی‌گزیند و مقتضای آن به فعلیت می‌رسد و حکم متناسب به آن جعل می‌شود. برای نمونه می‌توان به آیه ۲۱۹ سوره بقره اشاره کرد که خداوند می‌فرماید: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَإِنَّهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا» (بقره / ۲۱۹)¹.

همان‌گونه که روشن است خداوند می‌فرماید بعد از کسر و انکسار می‌بایست گفت که مفسده شراب و قمار بیشتر است؛ لذا در نهایت مبعوض مولا هستند و حکم حرمت برای هر دو جعل می‌شود.

تزاحم امتثالی: تزاحم امتثالی در جایی است که دو ملاک در دو موضوع جدا وجود داشته باشد که به جهت تضادی که در آن‌ها است با یکدیگر قابل امتثال نیستند. مثلاً وجوب فوری ازاله نجاست از مسجد و وجوب مضیق نماز در آخر وقت که در این فرض می‌بایست دید که کدام ملاک برای مولا اهم است، آن را مقدم داشت .

تزاحم حفظی: تزاحم حفظی زمانی رخ می‌دهد که دو موضوع وجود داشته باشد که هر کدام ملاک جداگانه دارند و به جهت اشتباه و اختلاط امکان امتثال هر دو نیست. اما این عدم امکان امتثال از قبیل تزاحم امتثالی نیست؛ چون جمع بین دو تکلیف واقعاً ممکن

۱. درباره شراب و قمار از تو می‌پرسند، بگو: در آن دو، گناهی بزرگ و سودهایی برای مردم است، و گناه هر دو از سودشان بیشتر است.

است و اگر اشتباه و جهل از میان برود و مثلاً عالم و جاهل بعینه شناخته شوند، هر دو تکلیف قابل امتثال خواهد بود.

در اینجا تزامم در عالم محرک بودن است، یعنی شارع در موارد اشتباه ملاک الزامی با ملاک ترخیصی یا ملاک وجوبی با ملاک تحریمی، آن ملاکی را که اهم بدانند، دایره محرکیتش را به همان لحاظ توسعه می‌دهد؛ زیرا توسعه محرک بودن به لحاظ هر دو ملاک و غرض ممکن نیست پس به جهت حفظ غرض و ملاک اهم، آن را در محرک بودن مقدم می‌دارد.

مقدمه سوم

ترخیص بر دو قسم است؛ گاهی از عدم مقتضی الزام (اباحه لا اقتضائی) ناشی می‌شود و گاهی از مقتضی اباحه و مطلق‌العنان بودن مکلف (اباحه اقتضائی) ناشی می‌شود. مراد از اباحه اقتضائی این است که مصلحت و ملاکی در مطلق‌العنان بودن مکلف وجود دارد. تزامم ملاکی و حفظی در خصوص احکام الزامی و اباحه اقتضائی معقول است؛ اما وقوع تزامم امتثالی بین آن‌ها معقول نیست؛ زیرا ترخیص، امتثالی ندارد که بین آن و امتثال حکم الزامی، تزاممی واقع شود.

جمع‌بندی پاسخ

بعد از بیان این مقدمات گفته می‌شود که گاهی حکم ظاهری الزامی است و حکم واقعی ترخیصی و گاهی عکس آن اتفاق می‌افتد و گاهی حکم واقعی تحریم است و حکم ظاهری تحلیل و گاهی عکس آن است و در همه این موارد حکم ظاهری جعل شده است تا آن غرض اهم مولا را - که داعی او است تا در هنگام اشتباه دایره محرکیتش را توسعه دهد- حفظ کند.

از این جا دانسته می‌شود که برای غرض واقعی دو فعلیت وجود دارد، یک فعلیت با قطع نظر از تزامم حفظی است که این فعلیت مرتبط به مبادی واقعی حکم، یعنی ملاک و اراده است و یک فعلیت دیگری نیز با لحاظ تزامم حفظی وجود دارد که قرار است در موارد اشتباه، اهم آن دو غرض فعلی به معنای اول را حفظ کند. قاعده اشتراک احکام

بین عالم و جاهل نیز تنها بر فعلیت غرض و ملاک به معنای اول دلالت می‌کند به این معنا که هم عالم و هم جاهل در آن مصالحی واقعی و حب و اراده ناشی شده از آن، مشترک هستند (شاهرودی، ۱۴۳۳ق، ص ۲۰۱-۲۰۷).

همچنین ایشان در کتاب حلقه ثالثه شبهه ابن قبه را به سه اشکال اجتماع ضدین یا مثلین، نقض غرض و تنجز واقع مشکوک تحلیل می‌کند و سپس با توجه به مبانی خود به آنها پاسخ می‌دهد.

ایشان اشکال اول را این‌گونه پاسخ می‌دهد که حقیقت حکم به مبادی آن یعنی ملاک و اراده است. از آنجاکه مبادی احکام ظاهری نه در جعل است و نه در نفس متعلقشان، بلکه مبادی آنها همان مبادی حکم واقعی است و احکام ظاهری خطاباتی هستند که اهم ملاک‌ها و مبادی واقعی را معین و حفظ می‌کنند، پس در مبادی اجتماع ضدین و یا اجتماع مثلین رخ نمی‌دهد. در مقام اثبات هم فرض بر این است که خطاب واقعی واصل نشده پس به لحاظ محرک بودن هم تنافی وجود ندارد.

اما اشکال دوم به این نحو پاسخ داده می‌شود که با توجه به تنقیح تزامم حفظی روشن است که حکم ظاهری گاهی سبب تقویت مصلحت یا القاء در مفسده می‌شود؛ اما این به جهت حفاظت بر غرض و ملاک اهم است و ازدست رفتن یک ملاک برای حفظ ملاک مهم‌تر در نزد عقل یا عقلا قبیح یا مستحیل نیست.

اما اشکال سوم را ایشان راسا و از اساس نمی‌پذیرد و بیان می‌کند که بر اساس مسلک ما یعنی حق الطاعة قاعده قبح عقاب بلا بیان باطل است پس جایی برای شبهه تنجز واقع مشکوک باقی نمی‌ماند (صدر، ۱۴۳۵ق، ص ۲۲).

مرحوم شهید صدر بعد از پاسخ به اشکالات منشعب از شبهه ابن قبه به بیان تفاوت حکم ظاهری مستفاد از اصول و امارات با توجه به تزامم حفظی می‌پردازند.

ابتدا شهید صدر نظر مرحوم نائینی را در خصوص توجیه تفاوت بین اصول عملیه و امارات بیان و نقد می‌کنند سپس نظر خود را تبیین می‌کنند. ایشان می‌فرمایند: تحقیق این است که تفاوتی که بین امارات و اصول وجود دارد آن‌گونه که میرزای نائینی اشاره کرده

تنها به لسان جعل آن‌ها بر نمی‌گردد؛ بلکه این تفاوت در لسان جعل بیانگر یک نکته عمیق‌تر و ثبوتی است.

توضیح مطلب آن‌که همان‌گونه که گذشت احکام ظاهری بازگشتشان به خطاباتاتی است که در هنگام اختلاط ملاکات و مبادی واقعی، اهم آن‌ها را تعیین و بر آن حفاظت کند. این اهمیتی که داعی جعل حکم ظاهری وفق خود است گاهی به لحاظ احتمال است و گاهی به لحاظ محتمل و گاهی هم به لحاظ احتمال و محتمل با هم. مراد از جعل حکم ظاهری به لحاظ احتمال این است که زمانی که واقع مشکوک باشد و برای مکلف چند احتمال وجود داشته باشد، مکلف بدون در نظر گرفتن نوع محتمل و این‌که چه حکمی است، آن احتمالی که از همه قوی‌تر باشد را ترجیح می‌دهد و مقدم می‌کند. این احتمال مقدم و ترجیح یافته اماره است و در این هنگام تفاوتی نیست که لسان انشاء آن به لسان جعل طریقت باشد یا وجوب جری عملی طبق اماره. بدین صورت می‌گوییم که در امارات تعیین اهم ملاکات به واسطه قوت احتمال آن‌ها است. یعنی در امارات جعل حکم ظاهری به لحاظ آن است که جانب مصادفت با واقع در خبر ثقه یا ظواهر کتاب غلبه یافته است و طرف محتمل محکی امارات بر طرف محتمل دیگر مقدم می‌شود. نکته مهمی که با توجه به این مبنا روشن می‌شود حجیت مثبتات امارات است؛ زیرا ملاک جعل حجیت آن‌ها حیثیت کشف تکوینی است که نسبت آن به مدلول مطابقی و التزامی یکسان است.

اما اگر یکی از احتمالات به لحاظ اهمیت خود آن فارغ از کاشفیت احتمالش بر سایر احتمالات مقدم شود، حکم از اصول عملیه محضه است؛ مانند اصل اباحه یا احتیاط و اگر در تقدیم یک محتمل بر سایر احتمالات هر دو امر، یعنی هم قوت احتمال و هم قوت محتمل لحاظ شود، حکم از اصول عملیه تنزیلیه یا محرزه خواهد بود؛ مانند قاعده فراغ (صدر، ۱۴۳۵ق، ص ۲۴).

شهید صدر در تقریرات درس خارجشان از قوت احتمال به اساس کمی و از قوت محتمل به اساس کیفی نام می‌برد. سپس اضافه می‌کند که اساس کمی به دو نحو متصور

است گاهی مولا یک دایره از شبهات را ملاحظه کرده و به شکل مجموعی دیده است که مثلاً تعداد اغراض لزومی بیشتر از اغراض ترخیصی است - مانند دایره شبهات قبل فحص - در چنین حالتی برای حفاظت از اغراض لزومی احتیاط را جعل کرده است. گاهی نیز اساس کمی یا قوت احتمال به لحاظ نظر استغراقی است نه مجموعی به این معنا که آن احتمال هم احتمالات ترخیصی دارد و هم احتمالات الزامی اما به جهت این که شارع ملاحظه کرده است که تعداد دفعات اصابت به واقع آن بیشتر است، برای آن حجیت جعل کرده است. حجیت خبر ثقه از این قرار است. اساس کمی به لحاظ نظر استغراقی است که مثبتاتش نیز حجت است (شاهرودی، ۱۴۳۳ق، ص ۱۰).

استاد شهید سپس بیان می‌کنند که ممکن است در مواردی هیچ‌کدام اساس کمی و کیفی نباشد؛ لذا امکان دارد که مولا طبق طبع مردم مرجحاتی را اعمال کند که با واقع مشکوک ارتباطی ندارد. ممکن است اصل استصحاب را به این نحو توضیح بدهیم؛ زیرا از آنجا که استصحاب مفاد واحدی ندارد نوعیت غرض در آن غیر معلوم است؛ لذا قوت محتمل برای او در نظر گرفته نشده است و همچنین کاشفیتی نیز برای او در نظر گرفته نمی‌شود پس مرجح کیفی یا کمی در خصوص آن نیست و مرجح آن مطابقت با طبع عقلا است (حائری، ۱۴۰۸ق، ص ۳۳). مراد از مطابقت با طبع عقلا این است که عقلا مطابق با طبع خود بنای امور را بر حالت سابقه آن‌ها می‌گذارند و شارع مقدس هم در این زمینه همین مطابقت با طبع را در نظر گرفته است.

در جمع‌بندی کلام شهید می‌گوییم که ملاک احکام ظاهری چیزی جز ملاکات واقعی به نحو مجموعی نیست که گاهی این ملاکات به لحاظ ارزش محتمل در نظر گرفته شده، گاهی به لحاظ ارزش احتمالی آن‌ها و گاهی مرکب از هر دو و ممکن است گاهی به ملاک مطابقت با طبع باشد.

۲-۱. فقه النظریه

شهید صدر در تعریف ابتکاری خویش از حکم شرعی، آن را قانون الهی برای تنظیم و سامان‌دادن زندگی انسان در همه ابعاد خود، خصوصاً تنظیم زندگی اجتماعی انسان

دانست (صدر، ۱۴۳۵ق، ص ۱۶۲). از سویی دیگر استاد شهید در کتاب فلسفه ما معضل اصلی جهانی انسان را مسئله نظام اجتماعی می‌داند؛ نظام مناسب انسان که او را در زندگی اجتماعی‌اش به سعادت می‌رساند (صدر، ۱۳۹۳ش، ص ۱۹). سپس ایشان در ادامه نظام‌های دموکراسی-سرمایه‌داری، سوسیالیسم، کمونیسم و اسلام را مهم‌ترین مکاتب اجتماعی جهان می‌داند که برای رسیدن به پاسخ مسئله اصلی انسان معاصر با یکدیگر در رقابت فکری و سیاسی‌اند (صدر، ۱۳۹۳ش، ص ۲۰).

شهید صدر سعی کرده است در کتاب اقتصادنا با ارائه روش فقه‌النظریه راه رسیدن به نظام اجتماعی اسلام را هموار کند. ایشان در این کتاب تصریح می‌کند که او تنها نمی‌خواهد تصویری از اقتصاد اسلامی را ترسیم کند؛ بلکه در صدد است که روش کشف مکتب اقتصاد اسلامی را نیز گام‌به‌گام به ما آموزش دهد (صدر، ۱۴۰۸ق، ص ۳۶۷).

ایشان ابتدائاً با تمایزگذاری میان علم و مکتب به این مهم اشاره می‌نماید که رشته‌های علوم اجتماعی مانند اقتصاد دارای دو مدل‌ول علمی و مکتبی هستند (صدر، ۱۴۰۸ق، ص ۲۵). علم به تفسیر پدیده‌های اجتماعی می‌پردازد و مکتب عبارت از طریقه‌ای است که برای حل مشکلات عملی پیگیری می‌شود (صدر، ۱۴۰۸ق، ص ۲۶). ایشان در ادامه بیان می‌کند که در اقتصاد اسلامی جنبه مکتبی آن بر خلاف سایر مکاتب مبتنی بر استکشاف است نه تکوین؛ یعنی در علوم اجتماعی اسلامی می‌بایست براساس فقه‌النظریات به استنباط نظریاتی اساسی و زیربنایی از نصوص دینی پرداخت و با ترکیب آن‌ها به مکتب مورد نظر رسید (صدر، ۱۴۰۸ق، ص ۳۵۷). در واقع یک مکتب اجتماعی اسلامی مانند اقتصاد اسلامی مشتمل بر نظریاتی در ابعاد گوناگون است که از طریق فقه‌النظریه به دست آمده است. این نظریات از دو طریق مباشر و غیر مباشر به دست می‌آید.

شهید صدر در اقتصادنا بیان می‌کند برخی از جنبه‌های مکتب اقتصاد اسلامی را می‌توان به صورت مستقیم و مباشر از متون دینی به دست آورد؛ اما بخش مهمی از این نظریات را نمی‌توان به صورت مستقیم استنباط کرد؛ بلکه فقط می‌توان بر اساس خشت‌های فرازین ساختمان اندیشه اسلامی و در پرتو هدایت احکامی که اسلام در

قراردادها و حقوق بیان کرده است به دست آورد. پس ما ناگزیر برای رسیدن به مکتب می‌بایست از طبقه رویین و روبناها آغاز کنیم تا به طبقه زیرین و زیربناها برسیم. البته علاوه بر قوانین می‌بایست مفاهیم و بینش‌های اسلامی را نیز در کشف مکتب دخالت داد (صدر، ۱۴۰۸ق، ص ۲۹۴).

به عبارت دیگر روش غیر مباشر فقه النظریه با فرایند ترکیب بین احکام شرعی و مفاهیم اسلامی به دنبال کشف نظریات اساسی است.

برای مثال در نظریه توزیع پیش از تولید، ایشان با ترکیب احکام فقهی و روبناهایی چون ایجاد حق اختصاص یا مالکیت با احیا موات، نقش احیا در بقای حق، مالکیت مکتشف معدن نسبت به مواد طبیعی، سببیت حیازت و صید برای مالکیت و احکام دیگر به این نتیجه می‌رسد که زیربنای این احکام آن است که در منابع طبیعی تنها عمل و کار است که ایجاد حق اقتصادی می‌نماید.

۲. حجیت فقه النظریات

۲-۱. راه‌حل حکم حاکم و نقد آن

برخی از محققین با بیان تفکیک بین حوزه افتاء و حکومت فقه النظریات را مرتبط به حوزه حکومت و سیاست‌گذاری دولت دانسته‌اند؛ لذا قائل شده‌اند که مشروعیت فقه النظریه چه در رابطه بین مردم و حاکم و چه در رابطه بین خدا و حاکم از طریق حکم حکومتی است؛ زیرا حاکم در مقام حکمرانی مانند مقام افتاء لازم نیست نظر خود را بیان کند؛ بلکه باید مصلحت جامعه را تأمین کند. مصلحت جامعه نیز زمانی تأمین می‌شود که نظریات منسجمی مبنای سیاست‌گذاری قرار گیرد (سعدی، ۱۳۹۵ش، ص ۵۸).

به نظر می‌رسد این استدلال اگرچه برای اثبات حجیت فقه النظریه برای عموم مکلفین ممکن است قابل پذیرش باشد؛ اما دارای دو ملاحظه اساسی است؛ زیرا با حکم حکومتی که تأمین‌کننده مصلحت است می‌توان روش‌های دیگری را نیز معتبر دانست و دیگر این پیشنهاد اختصاصی به فقه النظریات پیدا نمی‌کند و ملاحظه مهم‌تر آنکه بالدقه سخن از حجیت برای خود حاکم اسلامی است نه عموم مکلفین. به بیان دیگر حاکم اسلامی برای

تشخیص مصلحت می‌بایست به نحوی طی طریق نماید که عمل او دارای حجیت فی نفسه باشد و سپس بعد از حکم نسبت به دیگران نیز حجیت خواهد داشت؛ لذا می‌بایست پیشنهادی را برای اعتباربخشی به فقه‌النظریه مطرح نمود که حجیت را فی حد نفسه برای آن توجیه نماید.

۲-۲. راه‌حل انسداد

همان‌گونه که واضح است مبحث انسداد در علم أصول، ناظر به فقه الاحکام مطرح است که برخی خواسته‌اند از آن در فقه‌النظریه نیز بهره ببرند (به نقل از کاویانی، ۱۳۹۷ش، ص ۸۸). جدای از آن که می‌بایست تقریب جدیدی از دلیل استقراء برای تسری دلیل انسداد از فقه الاحکام به فقه‌النظریه پیشنهاد داده شود که البته ممکن است^۱، اما از آن جا که به نظر راه رسیدن به قطع در فقه‌النظریات بسته نیست، استفاده از دلیل انسداد تام نمی‌باشد.

۲-۳. راه‌حل استقراء

استقراء یکی از سه طرق استدلال در قبال قیاس و تمثیل است که منطقیون از زمان ارسطو به آن پرداخته و سعی نموده‌اند تا معرفت حاصل از آن را به لحاظ منطقی توجیه نمایند (المظفر، ۱۴۲۷ق، ص ۲۶۴).

علامه حلی در این خصوص می‌گوید:

استقراء کلی حکم کردن طبق آن چیزی است که از جزئی‌ها به دست آمده؛ اگر از همه موارد به دست آمده باشد به نحوی قیاس است و مفید یقین و همچنین در براهین استفاده می‌شود؛ مانند این قول که می‌گوییم: هر شکلی یا کروی است یا چندضلعی و همه کروی‌ها و همه چند ضلعی‌ها متناهی هستند. این استقراء یا قیاس تام است و اگر در بعضی موارد خللی رخ داده باشد پس آن استقراء ناقص است و مفید ظن است و در استدلال‌های جدلی به کار می‌رود. مانند این قول که می‌گوییم؛ هر حیوانی چه انسان چه

۱. به جهت محدودیت در تعداد واژگان از بیان تقریب چشم‌پوشی نمودیم.

الاغ چه اسب چه پرنده در هنگام جویدن فک پایینشان حرکت می‌کند؛ اما این گزاره مفید یقین نیست؛ زیرا ممکن است که یک مورد برخلاف موارد مشاهده باشد؛ مانند تمساح در مثال ما (حلی، ۱۳۶۳ش، ص ۱۸۸).

۱-۳-۲. مشکل استقراء

از این تقسیم و حکم اقسام یک شبهه دشوار در استقراء پدیدار می‌شود. اجمال اشکال این است که اگر استقراء ناقص، مفید معرفت ظنی است از آنجاکه پایه بسیاری از دانش‌های ما از استقراء ناقص به دست می‌آید پس درصد زیادی از معرفت‌های ما غیرموجه و غیرمعتبر است.

شهید صدر اصل مبحث استقراء را برای پاسخ تازه به این شبهه مطرح نموده و بیان می‌کنند از منظر ایشان منطق ارسطویی و منطق تجربی نمی‌توانند به این شبهه پاسخ بدهند. شهید صدر در کتاب *الاسس المنطقية للاستقراء* بیان می‌کنند که استقراء ناقص به لحاظ منطقی با یک مشکل روبه‌رو است. مشکل استقراء طفره و جهش از حکم خاص به حکم عام است. اگر با نگاه منطقی و عقلی به این مسئله بنگریم سه اعتراض مهم را بر این تعمیم خواهیم یافت:

الف) ابتدا باید ثابت کرد به‌صورت کلی و عمومی قانون علیت بین پدیده‌ها وجود دارد؛ اگر این قانون ثابت نشود تبعاً نمی‌توان هیچ‌گونه سببیتی را نیز بین دو پدیده ثابت کرد. اگر سببیتی نیز ثابت نشود دیگر نمی‌توان به تکرار مقارنت آن دو حکم کرد. پس بر دلیل استقرائی لازم است که بتواند این سببیت عام را اثبات کند.

ب) بعد از اثبات سببیت عام نوبت به اثبات سببیت خاص بین دو پدیده می‌رسد. مثلاً باید دلیل استقرائی ثابت کند که حرارت سبب انبساط آهن است نه چیز دیگر زیرا که صرف هم‌زمانی این دو پدیده با یکدیگر ولو برای دفعات بسیار به لحاظ منطقی احتمال مخالف را از بین نمی‌برد و ممکن است که یک سبب دیگری در کار باشد که مغفول عنه مانده و در خلال تجربه لحاظ نشده است.

ج) بعد از اثبات سببیت عام و سببیت خاص نوبت به این می‌رسد که دلیل استقرائی ثابت کند که این سببیت خاص بین دو پدیده همواره باقی خواهد ماند تا بتواند حکم کند که مثلاً هرگاه آهن حرارت ببیند منبسط خواهد شد. اگر این نکته ثابت نشود واضح است که دیگر نمی‌توان حکم کلی و عمومی داد (صدر، ۱۴۳۴ق، ص ۴۱-۴۳)

۲-۳-۲. پاسخ شهید صدر به مشکل استقراء

شهید صدر بعد از تنقیح مشکل استقراء به بیان پاسخ‌هایی که به آن داده شده می‌پردازد و با رد توجیه منطق ارسطویی و تجربی پاسخ خویش را به‌عنوان اساس منطقی اعتباربخشی به استقراء مطرح می‌نماید.

ایشان برای توضیح نظریه خویش ابتدا علم را به سه قسم تقسیم می‌کنند:

اول. علم منطقی یا ریاضی: مراد از آن اعتقاد و یقین به گزاره مشخص و اعتقاد به این‌که محال است قضیه به شکل دیگری از آنکه او فهمیده باشد.

دوم. علم شخصی یا ذاتی: مراد از آن همان علم روان‌شناختی است که برای یک شخص حاصل می‌شود بدون هیچ دلیل نوعی. انسان به یک گزاره جزم پیدا می‌کند و هیچ احتمال خلافی هم در او به وجود نمی‌آید. ممکن است برای اشخاص دیگر از آن طریق اصلاً علمی حاصل نشود.

سوم. علم موضوعی: مراد از علم موضوعی آن علمی است که دلایل و استدلال‌های موضوعی و نوعی داشته باشد که آن دلایل نوع انسان‌ها را به علم و جزم می‌رسانند. از اینجا است که مشخص می‌شود که علم موضوعی تابع مسائل روان‌شناختی نیست (صدر، ۱۴۳۴ق، ص ۴۱۰-۴۱۴). شهید صدر در استقراء به دنبال به دست آوردن چنین یقینی است. البته شهید صدر معتقد است دو راه برای به‌وجود آمدن یک معرفت از معرفت دیگر وجود دارد؛ یک راه توالد موضوعی که مراد آن است که یک فکر از یک فکر دیگر به اعتبار ربط بین موضوعات آن‌ها در خارج و واقعیت به وجود می‌آید که لزوم خارجی بین دو امر سبب آن است که حتی اگر هیچ متفکری هم در عالم نباشد رابطه بین آن دو برقرار است.

اما راه دیگری نیز برای به وجود آمد معرفت از معرفت دیگر هست که ما در مسئله استقراء با آن سروکار داریم که عبارت است از طریقه توالد ذاتی که در آن رابطه بین دو فکر فارغ از موضوعات خارجی آن‌ها بررسی می‌شود. در اینجا موضوع خود انسان و فکر او است؛ بر خلاف منطق کلاسیک که موضوعش خارج است (صدر، ۱۴۳۵ق، ص ۴۴).

شهید صدر پاسخ اصلی خود به مشکل استقراء را مبتنی بر منطق توالد ذاتی می‌کند و توضیح می‌دهد که توالد ذاتی موجب علم موضوعی می‌گردد. ایشان در کتاب الفتاوی الواضحه سعی کرده است در مقدمه کتاب، اصول عقائد اسلامی را از طریق استقراء و دلیل علمی ثابت نماید. ایشان قبل از استفاده از دلیل استقرائی به صورت مختصر نحوه به یقین رساندن توسط آن را بیان می‌کند.

ایشان می‌فرماید به صورت خلاصه اگر بخواهیم نحوه به دست آمدن یقین موضوعی از طریق استقراء را توضیح دهیم ضمن پنج مرحله آن را بیان می‌کنیم:

(الف) مشاهده پدیده‌های متعدد در عالم حس

(ب) تفسیر پدیده‌ها با یک فرضیه؛ در این مرحله ما به دنبال یک نظریه هستیم که بتواند تمام این پدیده‌ها را با هم تبیین کند.

(ج) توجه به احتمال خلاف؛ یعنی اگر فرضیه‌ای که در مرحله قبل به دست آوردیم صادق نباشد احتمال وقوع همه پدیده‌ها با هم بسیار کم می‌شود.

(د) در این مرحله نتیجه می‌گیریم که فرضیه ما درست بود و نظریه ما ثابت می‌شود.

این چهار مرحله در سطح منطق موضوعی بود و ما را به ترجیح و ظن موضوعی رساند نه یقین؛ اما یک مرحله دیگر هم در کار است که با طی این مرحله ما به یقین ذاتی می‌رسیم.

(ه) نسبت سنجی بین احتمال صحت فرضیه در مرحله دو با احتمال خلاف آن.

ایشان مرحله پنجم را این‌گونه توضیح می‌دهد:

مرحله پنجم، همانا درجه اثبات این پدیده‌ها با توجه به فرضیه‌ای که در مرحله دوم طرح شده با نسبت احتمال وجود همه این پدیده‌ها در مقایسه با احتمال عدم این پدیده‌ها

یا حداقل یکی از آنها در فرض کذب قضیه، نسبت عکس دارد. [یعنی هر قدر که احتمال صحت فرضیه در مرحله دوم برای تبیین همه پدیده‌ها بیشتر شود، احتمال کذب نظریه درحالی که همه پدیده‌ها همچنان باشند کمتر و کمتر می‌شود.] تا جایی که در حالات عادی بسیاری ما به یقین کامل به صحت فرضیه می‌رسیم.

در این مرحله پنجم است که دیگر ذهن نمی‌تواند احتمال خلاف را نگه دارد و ما به یقین می‌رسیم (صدر، ۱۴۳۴ق، ص ۳۳). در واقع این که یک محور مشترک ارزش احتمالی زیادی را کسب می‌کند، این ارزش احتمالی رفته رفته به یقین تبدیل می‌شود.

۳-۳-۲. تبیین حجیت فقه‌النظریه بر اساس استقراء

برای توضیح مطلب به مثالی که برای فقه‌النظریه بیان کردیم برمی‌گردیم تا پنج مرحله استقراء را برای رسیدن به نظریه را بر آن تطبیق دهیم. شهید صدر در قسمت نظریه توزیع پیش از تولید اقتصادنا بیان کرد که «کار اقتصادی زیربنای ملکیت در ثروت‌های طبیعی است».

(الف) ما احکام متعددی را در ابواب مختلف فقه مشاهده می‌کنیم؛ برای مثال در نظریه توزیع پیش از تولید، احکام فقهی چون ایجاد حق اختصاص یا مالکیت با احیا موات، نقش احیا در بقای حق، مالکیت مکتشف معدن نسبت به مواد طبیعی، سببیت حيازت و صید برای مالکیت، حرمت قرق کردن و... .

(ب) فرضیه ما برای این که بتوانیم بین این احکام یک انسجامی برقرار سازیم این است که «کار اقتصادی زیربنای حق اقتصادی در ثروت‌های طبیعی است».

(ج) حال در نظر می‌گیریم که اگر این فرضیه ما صحیح نباشد، احتمال آنکه یک نظریه دیگر صحیح باشد و همه این احکام هم دوباره جعل شده باشند بسیار کم است.

(د) در اینجا نتیجه می‌گیریم که به احتمال بسیار بالا فرضیه ما همان نظریه اسلامی است. (ه) در این مرحله بین احتمالی که در مرحله چهارم به دست آوردیم با احتمال مقابلی که در مرحله سوم به دست آوردیم مقایسه می‌کنیم و می‌بینیم که ارزش احتمالی فرضیه ما به حدی بیشتر می‌شود که دیگر طرف مقابل را نمی‌توان در ذهن در نظر گرفت. در

این جا ما به یقین لغوی و موضوعی و یا اطمینان می‌رسیم که برای اثبات حجیت فقه النظریه کافی است.

۳. تزاحم حفظی و فقه النظریات

بنا بر نظریه شهید صدر در فقه النظریه به دنبال کشف نظریات و مکتب اسلامی هستیم و نه ساخت مکتب (صدر، ۱۴۰۸ق، ص ۳۶۷). دو معنا برای این عبارت شهید صدر محتمل است؛ احتمال اول آن است که مراد ایشان از کشف، کشف نظام و نظریه از طریق حجت باشد نه آنکه لزوماً کشف نظریه واقعی و احتمال دوم آن است که مراد ایشان از کشف همان معنای کشف نظریه واقعی اسلام باشد. برای تقویت هر یک از دو احتمال قرائنی در کلام خود شهید صدر وجود دارد. پاسخ به این مسئله جایگاه سرنوشت‌سازی در پژوهش حاضر خواهد داشت.

برخی از تعبیرات در کلام شهید صدر قرینه است که مراد ایشان از کشف، کشف از طریق حجت است نه کشف واقعی از نظریات. ایشان در اقتصادنا این‌گونه بیان می‌کنند: اما آن حقیقت این است: تصویری که از مکتب اقتصادی می‌سازیم، وابسته به احکام و بینش‌ها است. پس این تصویر بازتاب اجتهادی معین است؛ چراکه آن احکام و بینش‌ها که این تصویر وابسته به آن‌ها است، خود نتیجه اجتهادی خاص در فهم بیان‌های شرعی و روش هماهنگ‌سازی آن‌ها هستند و تا هنگامی که این تصویر از مکتب اقتصادی، اجتهادی است، یقین نخواهیم داشت که تصویری واقعی باشد؛ زیرا در هر اجتهادی خطا راه می‌یابد. بنابراین، روا است که اندیشمندان مختلف مسلمان به فراخور اختلاف اجتهادهای خود، تصویرهای گوناگون از مکتب اقتصادی در اسلام ارائه دهند و همه آن تصویرها صورت‌هایی اسلامی از مکتب اقتصادی هستند؛ زیرا این امر، بیانگر عملی‌سازی فرایند اجتهاد است که خود اسلام آن را روا دانسته و توصیه کرده و شیوه‌ها و قواعدش را برنهاده است. پس تا جایی که این تصویر، نتیجه همان اجتهاد جایز شرعی باشد، تصویری اسلامی است، صرف‌نظر از آنکه چه میزان با واقعیت مکتب اقتصادی در اسلام تطابق داشته باشد (صدر، ۱۳۹۳ش، ص ۴۵).

همان‌گونه که شاهد هستیم شهید صدر در اینجا تصریح می‌کنند که کشف مکتب اسلامی نتیجه یک اجتهاد خاص یک مجتهد است که ممکن است مطابق با واقع هم نباشد؛ لذا آن چیزی که مهم است همان نکته است که به لحاظ روشی استنباط نظریه طبق ضوابط اجتهادی باشد.

اگر طبق این تعبیر بگوییم مراد از کشف، کشف از حجت است؛ نه این که لزوماً فقیه در فقه‌النظریه در مقام کشف نظریه واقعی باشد یکی از مفروضات اصلی پژوهش حاضر از بین رفته است؛ زیرا پیش‌فرض پژوهش آن است که برای رسیدن به نظریه واقعی استفاده از احکام ظاهری خللی وارد نمی‌سازد درحالی‌که اگر گفتیم که اساساً ما به دنبال کشف نظریه واقعی نیستیم صورت مسئله ما به طور کلی پاک می‌شود.

اما به نظر می‌رسد قرائن دیگری نیز در سایر کتب شهید صدر وجود دارد که بتوان از آن استفاده نمود و نتیجه گرفت که ایشان راه حجیت فقه‌النظریه را از طریق قطع می‌دانسته که در نتیجه به دنبال کشف نظریه واقعی است.

شهید صدر کتاب المعالم‌الجديده للاصول صراحتاً به استفاده از مبنای خود در استقراء برای رسیدن به قطع و استفاده از حجیت قطع در فقه‌النظریه اشاره می‌کند.

ایشان بعد از بیان دلیل استقرائی سعی می‌کند اشاره کند که استفاده از این طریق برای به‌دست‌آوردن قواعد فقهی اصطیادی در بین فقها معهود بوده است. سپس خود دلیل استقرائی را بر فقه‌النظریه تطبیق می‌دهد و بیان می‌کند که ما تنها زمانی می‌توانیم از آن استفاده کنیم که ما را به قطع برساند و الا برای ما حجت نیست. ایشان بیان می‌کند:

مثال دیگر برای استفاده از دلیل استقراء آن است که زمانی که ما بخواهیم بفهمیم که در اقتصاد اسلامی قاعده‌ای وجود دارد که می‌گوید همانا کار در ثروت‌های طبیعی اساس ملکیت است. ما متعرض حالات زیادی از کار می‌شویم که کار در آنها اساس ملکیت هستند و لذا از طریق استقراء قاعده مزبور را نتیجه می‌گیریم.

مثلاً می‌بینیم که عمل در احیاء زمین موجب ملکیت زمین می‌شود و عمل در احیاء معدن موجب ملکیت آن می‌گردد و عمل در حیات آب موجب ملکیتش می‌شود و عمل

در صید پرنده موجب ملکیتش می‌گردد؛ پس با استقراء این حالات زیاد این قاعده در اقتصاد اسلامی را نتیجه می‌گیریم که همانا عمل در ثروت‌های طبیعی اساس ملکیت است. شهید صدر در ادامه تصریح می‌کند که اگر استقراء ما را به قطع رساند، حجیت فقه النظریه را از طریق حجیت قطع می‌پذیریم و الا استقراء غیرقطعی مشمول قاعده کلی عدم حجیت ظنون قرار می‌گیرد و در ادامه اصلی‌ترین تفاوت روش خویش با فقه ابوحنیفه را همین نکته می‌داند که قیاس یک قدم از استقراء است که قطعاً یقین‌آور نیست؛ اما ما در فقه النظریه به دنبال یقین هستیم (صدر، ۱۴۳۷ق، ص ۲۰۵).

اگر تنها طریق موجه اعتباربخشی به فقه النظریه از راه حجیت قطع باشد، لاجرم ما در فقه النظریات به دنبال کشف نظریات واقعی اسلامی هستیم. البته مدعای ما آن است که لازم نیست که مفردات استقراء یعنی احکام و مفاهیم نیز از طریق قطعی به دست آمده باشند؛ بلکه صرف استنباط آن‌ها از طریق امارات و اصول عملیه محرز نیز کافی است؛ در نتیجه اگرچه ما کشف را حمل بر کشف عن قطع کردیم و نه کشف عن حجة اما باز هم ممکن است هر مجتهدی یک مکتب خاص خود را استنباط کند و برای خود او نیز معتبر باشد. یک فقیه ممکن است احکام را از طرقی که خود معتبر می‌داند گردآوری کند و آن احکام مفردات استقراء برای یک نظریه باشد و فقیه دیگر احکام دیگری را از طرق معتبره نزد خود عامل کشف نظریه دیگری قرار دهد. البته واضح است که به جهت آنکه بسیاری از مبانی مشترک است تفاوت بین این نظریات منکشف بسیار زیاد نیست. به هر حال می‌توان حجیت فقه النظریه را از طریق حجیت قطع دانست و احتمال نظریات مختلف را نیز در نظر گرفت؛ زیرا احتمال جهل مرکب منتفی نیست.

اگر تنها راه اعتبار فقه النظریات از طریق حجیت قطع باشد، چگونه می‌توان درحالی که اکثر قوانین روبنایی احکام ظاهری هستند که یا از امارات و یا از اصول عملیه به دست آمده‌اند و در واقع روبناهایی نیستند که کاشف از نظر شارع مقدس باشند و بلکه در موارد بسیاری تنها برای رفع تحیر عملی جعل شده‌اند، حجیت نظریات فقهی را ثابت نمود؟

برای پاسخ به این سؤال ناگزیر هستیم که به بحث حقیقت حکم ظاهری رجوع کرده و دریابیم که آیا می‌توان رابطه معناداری بین مبنای تزام حفظی شهید صدر و فقه النظریه یافت؟^۱

برای رسیدن به پاسخ طبق تقسیم‌بندی که شهید صدر مطرح نموده بحث را در سه مورد اماره، اصل محرز و اصل محض بررسی می‌کنیم.

۱-۳. استفاده از مفاد امارات در فقه النظریات

با توجه به مطالبی که گذشت سرّ جعل حجیت برای امارات عبارت است از قوت احتمال آن‌ها برای کشف حکم واقعی؛ به این معنا که وقتی امارات به صورت مجموعی لحاظ شده‌اند تعداد اصابت آن‌ها به‌واقع فارغ از آنکه ملاک الزامی داشتند یا ترخیصی بیشتر بوده است. مراد از مجموعی آن است که ممکن است حالتی خاص هم وجود داشته باشد که اماره به‌واقع اصابت نکند؛ اما در اکثر موارد اصابت می‌کند.

حال سؤال اصلی خود را تکرار می‌کنیم، آیا از امارات برای کشف نظریات می‌توان استفاده کرد؟ پاسخ با توجه به نکته جعل حجیت اماره و طریقه حجیت فقه النظریه روشن می‌شود. بیان شد که ملاک جعل حجیت اماره قوت احتمال آن است و همچنین تنقیح گشت که تنها راه حجیت فقه النظریه از طریق حجیت قطع است. با توجه به مبنای تراکم احتمالات، هر حکمی که از اماره به دست می‌آید، یک فرد از استقرای روبناها برای کشف زیر بنا را تشکیل می‌دهد که دارای یک محور مشترک با سایر احکام است. تجمع این احتمالات در شرایط خاصی می‌تواند ما را به صدق آن محور مشترک که در واقع همان نظریه می‌شود برساند. پس حکمی که از اماره به دست می‌آید یک قرینه و احتمال است که در کنار سایر احتمالات در استقرای ما دارای ارزش احتمالی است پس قدحی به

۱. البته ممکن است گفته شود که سایر مبنای دیگر در احکام ظاهری و ارتباطشان با فقه النظریه نیز لازم است بررسی شود که به جهت محدودیت از آن چشم‌پوشی شد.

حجیت فقه النظریه از این طریق وارد نمی‌شود؛ در نهایت به لحاظ کمی ممکن است ما به تعداد احکام بیشتری برای رسیدن به قطع نیاز داشته باشیم.

۲-۳. استفاده از اصول عملیه محرز در فقه النظریات

از آنجاکه جزء الملاک در جعل حجیت برای اصول عملیه محرز قوت احتمال آن‌ها است، از مطلبی که در مورد امارات گفته شد، حکم این قسم از اصول عملیه نیز معلوم می‌شود. احکامی که از اصول عملیه محرز به دست می‌آیند می‌توانند در استقرای ما برای رسیدن به فقه النظریه به کار آیند تنها با این تفاوت که ارزش احتمالی کمتری از امارات دارند که تبعاً برای رسیدن به قطع به تعداد بیشتری از احکام نیاز پیدا می‌شود. البته واضح است که ممکن است احکام روبنایی که قرار است از آن‌ها به نظریه برسیم، برخی از آن‌ها از ادله قطعی به دست آمده باشند، برخی از امارات و برخی از اصول عملیه محرز که با استفاده از مجموع آن‌ها برای ما قطع حاصل شود.

۳-۳. اصول عملیه محضه

آن‌گونه که بیان شد ملاک جعل حجیت در اصول علمیه محضه علاقه و ارتباطی با کاشفیت ندارد و در ملاک جعل حجیت برای آن‌ها قوت احتمال لحاظ نشده است؛ از این رو احکامی که از این قسم از اصول عملیه به دست می‌آید نمی‌توانند برای کشف فقه النظریه به کار آیند.

از تمام آنچه که گفته شد به دست می‌آید که از احکام ظاهری که مفاد امارات و اصول عملیه محرز هستند می‌توان در استقرایی که قرار است نظریات اسلامی را کشف کند استفاده کرده و به قطع رسید؛ ولی از احکامی که از اصول عملیه محضه به دست می‌آیند نمی‌توان استفاده نمود؛ پس نفس این مسئله که بسیاری از احکام، حکم ظاهری‌اند برای رسیدن به نظریات زیربنایی اگرچه نسبتاً محدودیت ایجاد می‌کند؛ اما مانع از رسیدن به حجیت از طریق حجیت قطع نیست.

۴. نتیجه‌گیری

فقه‌النظریه که همان کشف نظریات اجتماعی اسلام است دارای دو طریقه مباشر و غیر مباشر است. حجیت طریقه مباشر فقه‌النظریه پیرو مبانی اصولی در استظهار از ادله است. محل نزاع حجیت طریقه غیر مباشر فقه‌النظریه یا همان حرکت از روبنا به زیر بنا است. به نظر از یک سو تنها وجه معتبر برای اثبات حجیت فقه‌النظریه حجیت قطع است و از سوی دیگر مبنای شهید صدر در تراکم احتمالات بیان می‌کند که می‌توان در شرایط خاصی از استقراء برای رسیدن به قطع و علم لغوی بهره برد، لذا می‌توان با استفاده از مبنای شهید صدر در استقراء حجیت فقه‌النظریه از طریق وصول به قطع با استقراء را ثابت نمود.

اما مسئله آن جا است که در فقه‌النظریه برای رسیدن به یک نظریه، از احکامی استفاده می‌شود که غالباً احکام ظاهری هستند؛ ولی از آنجاکه شهید صدر ملاک جعل احکام ظاهری را چیزی جز همان ملاکات احکام واقعی نمی‌داند و وجه جعل حجیت برای امارات به ملاک قوت احتمال و برای اصول محرز به ملاک تلفیقی قوت احتمال و محتمل است؛ یعنی جهت کاشفیت در جعل حجیت برای آنان دخیل است، لذا از احکام مستفاد از این دو می‌توان در استقراء کاشف از نظریه در روش فقه‌النظریه بهره برد. البته نمی‌توان از اصول عملیه محضه استفاده کرد.

منابع

* قرآن کریم

۱. آملی لاریجانی، صادق (۱۳۹۳). *فلسفه علم اصول*. قم: مدرسه علمیه ولیعصر.
۲. اسلامی، رضا (۱۳۸۷). *قواعد کلی استنباط*. قم: بوستان کتاب.
۳. اسلامی، رضا (۱۳۹۷). *مجموعه مقالات کنگره شهید صدر*. قم: دار الصدر.
۴. انصاری، مرتضی (۱۴۴۱ق). *فرائد الاصول*. قم: مجمع فکر اسلامی.
۵. حائری، سید کاظم (۱۴۰۸ق). *مباحث الاصول*. قم: مطبعة مركز النشر - مكتب الإعلام الإسلامي.
۶. سعدی، حسینعلی (۱۳۹۵ش). *حجیت در اجتهاد نظام‌ساز*. راهبرد فرهنگ.
۷. صدر، سید محمدباقر (۱۳۹۲ش). *اسلام راهبر زندگی*. قم: پژوهشگاه شهید صدر.
۸. صدر، سید محمدباقر (۱۳۹۳ش). *اقتصاد ما*. قم: دار الصدر.
۹. صدر، سید محمدباقر (۱۴۰۸ق). *اقتصادنا*. بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
۱۰. صدر، سید محمدباقر (۱۴۱۸ق). *دروس فی علم الاصول. الحلقة الثالثة*. قم: مجمع فکر اسلامی.
۱۱. صدر، سید محمدباقر (۱۴۳۴ق). *الاسس المنطقية للاستقراء*. قم: دار الصدر.
۱۲. صدر، سید محمدباقر (۱۴۳۴ق). *الفتاوی الواضحة*. قم: دار الصدر.
۱۳. صدر، سید محمدباقر (۱۴۳۴ق). *المعالم الجديدة للاصول*. قم: دار الصدر.
۱۴. صدر، سید محمدباقر (۱۴۳۵ق). *المحاضرات التأسيسية*. قم: دار الصدر.
۱۵. صدر، سید محمدباقر (۱۴۳۵ق). *دروس فی علم الاصول*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۶. صدر، سید محمدباقر (۱۴۳۷ق). *المعالم الجديدة للاصول*. قم: دار الصدر.
۱۷. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۳۶۳). *الجواهر النضید فی شرح منطق التجرید*. قم: بیدار.

۱۸. کاویانی، پدram (۱۳۹۷). جایگاه استقراء در نظام‌سازی فقهی. تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۱۹. المظفر، محمدرضا (۱۴۲۷ق). المنطق. بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
۲۰. هاشمی شاهرودی، سید محمود (۱۴۳۳ق). بحوث فی علم الاصول. قم: مؤسسه فقه و معارف اهل بیت علیه السلام.