

## امکان فهم مصالح

### و مفاسد مورد نظر شارع

ابوالقاسم علیدوست\*

#### چکیده

با این فرض که احکام شرعی تابع مصالح و مفاسدی هستند، این سؤال پیش می‌آید که آیا عقل توان درک و فهم این مصالح و مفاسد را دارد. گرچه طیف وسیعی از عالمان بر این باورند که این مصالح و مفاسد جز از طریق نص شارع قابل فهم نیستند، اما ادله عقلی و نقلی همچون آیات و روایات بی‌شماری که بر عقل و تعقل دلالت دارند و از ناتوانی عقل هیچ سخنی به میان نیاورده‌اند، اندیشه امکان فهم مصالح و مفاسد توسط عقل را تأیید می‌کنند.

**واژگان کلیدی:** مصلحت، مفسده، عقل، حکم شرعی، تبعیت، اخباریها، اصولیها.

#### مقدمه

تبیین جایگاه مصلحت و نهادینه کردن آن در نظام استنباط متوقف بر دو پیش فرض است:

۱. تبعیت شریعت از مصلحت و مفسده، در متعلق، به این معنا که هر جا مصلحت لازم

التحصیل، یا مفسده لازم الاجتناب است حکم شرعی نیز وجود دارد؛

\* استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۲. این مصلحت و مفاسد، قابل فهم و درک توسط عقل است.

پیش فرض اول در مقاله سابق به تفصیل مورد بحث قرار گرفت (علیدوست، ۱۳۸۴: ۹-۳۲). مقاله کنونی به بحث از مفروض دوم می‌پردازد، که به اعتقاد این جانب یکی از بنیادی‌ترین مباحث مقدماتی اصول فقه است، هر چند در حد یک مسئله متوسط هم با آن برخورد نشده و بحث چندانی از آن صورت نگرفته است.

گفتنی است: آنچه مورد نظر ما در این مقال است، بحث از کلیت امکان فهم مصالح و مفاسد مورد نظر شارع (به گونه‌ای که بتوان از طریق این فهم به حکم شرعی رسید) و عدم امکان این فهم است؛ لکن تعیین راهها و ضوابط فهم مصالح و مفاسد مزبور و تشخیص نهادی که می‌تواند - یا باید - عهده‌دار این کار باشد و مباحثی از این قبیل، مطمح نظر نیست و باید در جای خود مطرح گردد.

مسئله امکان فهم مصالح و مفاسد مورد نظر شارع از سوی عقل\* به گونه‌ای که بتوان با اتکای به این فهم، به حکم شرعی رسید، از دیرباز مورد گفت‌وگو بوده و به طور عمده دو اندیشه انکار و امکان - که هر کدام طرفداران زیاد و جدی در طول تاریخ داشته است - در این باره به منصفه ظهور رسیده است. در ذیل به هر یک از این دو اندیشه و مبانی آن اشاره می‌شود.

### ۱. دیدگاه عدم امکان فهم

صاحبان این دیدگاه که طیف وسیعی از عالمان امامیه و غیر امامیه، اخباریین و اصولیین، متقدمین و متأخرین، قائلین به حسن و قبح عقلی و منکرین را تشکیل می‌دهند، بر این باورند که بر فرض اعتقاد به وجود مصالح و مفاسد به عنوان مناطات مورد نظر شارع در جعل حکم، این مصالح و مفاسد جز از طریق نص شارع قابل فهم نیست و نمی‌توان با استمداد از عقل به فهم این مصالح و مفاسد رسید و بر اساس آن به استنباط حکم شرعی پرداخت.

---

\* مراد از عقل گوهر قدسی و نیروی انسانی است که قادر به درک خیر و لزوم انجام آن و درک شر و لزوم ترک آن است. توضیح بیشتر را از همین قلم، فقه و عقل، صص ۲۷ - ۳۵ و ۷۱ - ۷۳ ملاحظه نمایید.

## ۱-۱. طرفداران این دیدگاه

محمد امین استرآبادی (استرآبادی، بی تا: ۱۲۹ - ۱۳۰ و ۱۶۲)، سید نعمت الله جزایری (جزایری، بی تا: ۴۶ - ۴۷؛ ۱۴۱۴: ۴۹۸)، شیخ یوسف بحرانی (بحرانی، ۱۳۷۶، ۱: ۱۳۱، ۱۲۷ - ۱۲۹) از جمله عالمان اخباری شیعه هستند که عقل را ناتوان از درک قطعی مناطات احکام شرع می دانند و بر این باورند که عقل در این زمینه دستاوردی بیش از گمان ندارد؛ گمانی که قرآن و حدیث، مؤمنان را از پیروی آن بازداشته‌اند.

فاضل تونی از اندیشمندان امامیه و از اصولیین متمایل به مسلک اخباریین (فاضل تونی، ۱۴۱۲، ۱: ۱۷۲)، شیخ انصاری (انصاری: ۶۲)، محقق اصفهانی (اصفهانی، ۱۴۱۸، ۲: ۱۳۰) و خوبی (فیاض، بی تا، ۳: ۷۰) از دیگر اندیشمندان اصولی و امامی هستند که دیدگاه فوق را دارند. محقق خوبی کبرای ملازمه بین حکم عقل و شرع را بدون صغرا می‌داند.\* محقق اصفهانی با وجود نقش و تأثیر شگرفی که در سامان‌دهی مباحث عقلی، اعم از مستقلات عقلیه و غیر مستقلات عقلیه، در اصول فقه شیعه داشته و بر خلاف پیشینیان خود به عقل برای حضور بنیادین در مباحث جدی اصول فقه چون بحث اجزاء، مقدمه واجب، ضد، اجتماع امر و نهی و دلالت نهی بر فساد، مجال واسع قائل شده است\*\*، درک عقل را برای فهم مناطات احکام ناتوان می‌بیند و می‌گوید:

ملاکهای احکام شرع تحت ضابطه‌ای مشخص و شناخته شده برای عقل در نمی‌آید و عقل راهی به ادراک آنها ندارد. بنابراین، از حکم عقل نمی‌توان به حکم شرع رسید. وی سپس می‌افزاید: ممکن است عقل در موردی به تمام مصالح عملی برسد؛ اما از آنجا که واجب

\* «إن الملازمة بين إدراك العقل مصلحة ملزمة غير مزاحمة في فعل أو مفسدة كذلك، و حکم الشارع بوجوبه أو حرمة، و إن كانت تامة بحسب الكبرى بناءً على وجهة مذهب العدلية كما هو الصحيح، إلا أن الصغرى لها غير متحققة في الخارج، لعدم وجود طريق للعقل إلى إدراك الملائكات الواقعية». ر.ک: فیاض، همان.

\*\* به همین دلیل برخی از مسائل گسترده اصول فقه که تا قبل از محقق اصفهانی در بخش مباحث الفاظ جای می‌گرفت، بعد از ایشان از ذیل بخش مذکور خارج و با تأسیس بخشی به نام «غیر مستقلات عقلیه» در آن بخش جای گرفت. مقایسه ساختار کتاب *اصول فقه* از محمدرضا مظفر - که بر اساس اندیشه محقق اصفهانی شکل گرفته است - با ساختار متون اصولی قبل از آن، نظیر *کفایة الاصول*، تفاوت این دو ساختار و برجستگی نقش عقل در مباحث غیر مستقلات عقلیه بر مسلک اصفهانی را نشان می‌دهد.

ساختن آن عمل ملاحظاتی دیگر نیز می‌طلبد، نمی‌توان از ادراک عقل به حکم قطعی شرع رسید (اصفهانی، همان: ۱۳۰ - ۱۳۱؛ نیز ر.ک: بحرانی، همان، ۵: ۳۶۵؛ بهسودی، ۱۳۸۶، ۲: ۵۵، ۳: ۳۴).

برخی از فقیهان معاصر نیز در پاسخ به پرسشی اعتراض گونه که:

در توضیح المسائل ذکر شده که اسکناس را می‌توان به قیمت بالاتری فروخت مثلاً هزار تومان را بفروشد به هزار و دویست تومان که شش ماه دیگر پردازد. آیا این ربا محسوب نمی‌شود و حال آنکه در بازار هم همین کار می‌کنند؟

چنین نگاشته‌اند:

آنچه در این مسئله ذکر شده است صحیح است و خرید و فروش به صورت نسیه می‌باشد و مطابق موازین شرعی است. بلی اگر ربا باشد یعنی قرض بدهد به شرط اینکه شش ماه دیگر دویست تومان زیادتر بگیرد ربا می‌باشد و حرام است. به طور کلی گاه دو چیز در نظر عرف یکسان می‌باشد ولی در اثر وجود مصالحی که بر ما معلوم نیست از لحاظ شرعی یکی حرام و دیگری حلال است. و در همین مورد آیه شریفه می‌فرماید «قالوا إنما البيع مثل الربا و أحل الله البيع و حرم الربا» یعنی: «گفتند بیع مثل ریاست ولی این طور نیست چون خدای سبحان بیع را حلال کرده است و ربا را حرام»، و مسلمانان باید تابع امر خدای سبحان باشند (فاضل لنکرانی، ۱۳۷۷: ۲۶۴).

گذشته از فقیهان امامیه، برخی از سنیان نیز دیدگاه فوق را پذیرفته‌اند. ابواسحاق شاطبی که بحث «مقاصد الشریعة» و «علم المقاصد» به نام او رقم خورده است و بدون شک این بحث با مصلحت و درک عقل پیوند بدون گسست می‌خورد، با کمال ناباوری عقل را ناتوان از درک مقاصد و مفسدات مورد نظر شارع می‌بیند و در سخنی فراتر از سخن دیگران می‌گوید:

برخی بر این باورند که مصالح و مفسدات مربوط به آخرت تنها از طریق شرع (و نقل) شناخته می‌شود، لکن مصالح و مفسدات دنیوی از راه ضرورت، تجربه، عادت و گمان معتبر قابل فهم است. ولی این سخن هر چند نسبت به مصالح و مفسدات اخروی صحیح است، اما در مورد مصالح و مفسدات دنیوی به طور مطلق قابل پذیرش نیست، هر چند فی الجمله پذیرفتنی است (شاطبی، بی تا، ۲: ۳۷).

وی سپس با طرح مقاصد شریعت و انحصار آن به ارکان سه گانه ضروری، حاجی، و تحسینی، بر لزوم استناد این ادعا (انحصار) به دلیل قطعی نقلی پای می‌فشارد و عقل را هر چند قاطع در درک خویش باشد، تنها به این دلیل که نباید به عقل مجال حکومت در احکام شرعی داد، از این صحنه بر کنار می‌داند (همان: ۳۷ - ۳۸).

آنچه ویژه سخن شاطبی است این است که وی حتی عقل قاطع را از صحنه بحث خارج می‌داند، در حالی که دیگران چنین قطعی را برای عقل نامیسر می‌دانند، لکن اگر برای عاقلی حاصل شد، به حکم اینکه قاطع است، مجاز به استنباط حکم شرعی و اسناد اقتضای عقل به شارع مقدس می‌دانند. واضح است که سخن شاطبی غیر قابل دفاع و توجیه است و با تأمل، از تناقض تهی نیست!

محمد غزالی نیز در زمینه مقاصد شریعت، بسیار قلم زده و کلام وی در تبیین مقاصد پنج‌گانه شارع (حفظ دین، جان، عرض، عقل و مال) بسیار معروف و مورد تقلید واقع شده است؛ با این همه نهادهای فهم مصلحت شرعی را قرآن، سنت و اجماع می‌داند و مصلحتی را که از غیر این سه نهاد فهمیده شود «مصلح غریبه» و باطل می‌شمارد (غزالی، بی تا، ۱: ۴۳۰).

## ۲-۱. مبانی نقلی و عقلی دیدگاه انکار

دیدگاه انکار فهم در دو مورد قابل تصویر است:

فرض اول، انکار تبعیت احکام از مصالح و مفاسد است، اعم از اینکه اصل تشریح، از مصلحت تبعیت نماید و یا چون فعل خداوند است و فعل خداوند غرضی را دنبال نمی‌کند، در اصل تشریح هم فرض مصلحت غلط باشد. واضح است که بنابراین فرض، ادعای فهم مصلحت و مفاسد مورد نظر شارع ناصحیح و سالبه به انتفای موضوع است.

فرض دوم، قبول تبعیت احکام شرع از مصالح و مفاسد واقعی است. واضح است که بنابراین فرض، صرف نبود دلیل بر امکان فهم و عدم اثبات آن برای این دیدگاه کافی است؛ چرا که عدم اثبات امکان فهم به منزله اثبات عدم امکان فهم است و نتیجه این دو یکی است. با وجود این، صاحبان دیدگاه انکار در اثبات اندیشه خود به ادله‌ای از نقل و عقل تمسک جسته‌اند.

### ۱-۲-۱. مبنای نقلی

طرفداران این دیدگاه از قرآن و روایات استفاده کرده‌اند. آنان از قرآن به آیه «و ما کنا معذبین حتی نبعث رسولا» (اسری: ۱۵) استناد کرده‌اند. فاضل تونی در توضیح استدلال به این آیه می‌گوید:

آیه در این مطلب ظهور دارد که عقاب بعد از فرستادن رسول است. پس وجوب و تحریمی نیست مگر اینکه از رسول استفاده شود ... (فاضل تونی، همان: ۱۷۲؛ رازی، ۱۴۱۵، ۲۰: ۱۷۲؛ ارموی، بی تا، ۲: ۲۶۰).

واضح است که انکار وجوب و تحریم از غیر رسول، مستلزم انکار ملازمه و امکان فهم مناظ احکام شرعی از سوی عقل است.

صاحبان این دیدگاه از نصوص روایی به حدیث معروف ابان از امام صادق (ع) استناد کرده‌اند که مطابق آن امام (ع) فرمودند: برای قطع یک انگشت زن ده شتر، قطع دو انگشت او بیست، و سه انگشت سی، و چهار انگشت بیست شتر دیه قرار داده شده است (حرعاملی، ۱۳۹۸، ۱۹: ۲۶۸ و ۶۳ - ۶۴). بیان استدلال به این روایات این است که برخلاف درک عقل تناسب جرم و مجازات مراعات نشده است و وقتی شارع مقدس این گونه بر خلاف درک عقل، حکم می‌نماید، با چه اطمینانی می‌توان از درک ملاکات احکام شرع از سوی عقل، سخن گفت؟! (جزایری، بی‌تا: ۴۶ - ۴۷؛ بحرانی، همان، ۱: ۶۰ - ۶۱)

همچنین به احادیث دال بر ناتوانی عقل از فهم شریعت (انصاری، همان: ۶۲) و احادیث دال بر مذمت قیاس (حرعاملی، همان: ۲۰ - ۴۱) استناد کرده‌اند (برای توضیح بیشتر بنگرید به: علیدوست، ۱۳۸۳: ۷۷ - ۸۰).

#### ۱-۲-۲. مبنای عقلی

از عقل نیز به چند بیان و تعبیر در اثبات دیدگاه فوق، استفاده شده است، نظیر: الف. همه ملاحظات مورد نظر شارع در جعل حکم برای عقل قابل درک نیست، زیرا عقل غیر از شارع و شارع غیر از عقل است. و حوزه درک عقل، ملاکات احکام شرع نیست (اصفهانی، همان: ۱۳۰)\*.

ب. عقول انسانها مختلف است و پایان ندارد و به همین دلیل هر کس بر مطلب خود دلیلی از عقل می‌آورد و دیگری آن را نقض می‌کند (ر.ک: علیدوست، ۱۳۸۳: ۱۰).

ج. علوم نظری به «قریب به حس» و «دور از حس» تقسیم می‌شود و احکام شرعی و مناظرات آن از قبیل دوم است. عقل در چنین مجالی بسیار اشتباه می‌کند و تنها در صورتی که به کلمات حضرات معصومان (ع) تمسک کنیم از خطا مصون می‌مانیم (استرآبادی، همان: ۱۲۹ - ۱۳۰ و ۱۶۲؛ نیز انصاری، همان: ۸؛ هاشمی، ۱۴۰۵، ۴: ۱۲۵ و ۱۲۷؛ حکیم، ۱۳۹۰: ۲۹۸).

در ادامه همین گفتار، ادله این گروه را بررسی خواهیم کرد.

\* محقق بحرانی در این باره می‌گوید: تمام احکام فقهی توفیقی است، یعنی به شنیدن از حافظ شریعت منوط است. در غیر این صورت، باید احتیاط کرد؛ زیرا عقل نمی‌تواند بر اعماق احکام اطلاع یابد و در امواج آن غور کند. پیشین: ۱۳۱.

## ۲. دیدگاه امکان فهم

نظریه دوم در باره مسئله مورد گفت‌وگو، امکان فهم مصالح و مفاسد مورد نظر شارع از سوی عقل است. صاحبان این دیدگاه با تأکید بر کبرای قانون ملازمه، معتقدند می‌توان از طریق عقل، مصالح و مفاسد کارها را فهمید\*، به گونه‌ای که آنها را مورد نظر شارع دانست و از این طریق به حکم شرعی رسید، هر چند در آن مورد نص عام یا خاص شرعی وجود نداشته باشد.\*\*

### ۱-۲. طرفداران این دیدگاه

این دیدگاه را - در واقع - \*\*\* باید به تمام کسانی که عقل را در فهرست اسناد معتبر استنباط قرار داده، یا از قانون ملازمه درک عقل با حکم شرع یاد کرده‌اند، نسبت داد. از این رو، دیدگاه فوق به اکثر اصولیان شیعه و جمعی از سنیان نسبت داده شده است (نراقی، ۱۴۱۷: ۴۴۰؛ عزتی، ۱۴۱۶: ۱۱۳؛ اصفهانی، بی‌تا: ۳۳۷؛ سبزواری، بی‌تا، ۷: ۸۳).

شایسته تأمل اینکه وقتی سیره عملی و شیوه فقهی برخی از منکران این دیدگاه و معتقدان به نظریه اول را ملاحظه می‌نماییم، حضور و قرار این اندیشه در سیره فقهی آنها محسوس است! مگر نه این است که شیخ انصاری، محقق اصفهانی و خویی فهم مناطات احکام شرع از سوی عقل را نپذیرفتند؟ لکن این سه فقیه در مواردی در استنباط خویش به گونه‌ای عمل کرده‌اند که جز بر اساس دیدگاه امکان فهم، قابل توجیه نیست. سیره و رویه مزبور را در

۴۵  
فقه حقوق

امکان فهم مصالح و مفاسد مورد نظر شارع

\* حوزه و محدوده درک عقل در این باره در ادامه همین مقاله مورد بحث قرار می‌گیرد.

\*\* البته برخی معتقدند: توان درک قطعی مناطات احکام در عقل فی الجمله وجود دارد، ملازمه نیز انکار ناپذیر می‌نماید؛ ولی در هر مورد که چنین درک و قطعی برای عقل حاصل شود، شرع مقدس به طور خاص یا عام، در قالب آیه یا حدیث، حکم آن را بیان فرموده است. از این رو، برای رسیدن به حکم شرع به عقل نیاز نیست. سید محمد باقر صدر در این باره می‌گوید:

«و أما ما یسمى بالدلیل العقلی الذی اختلف المجتهدون و المحدثون فی أنه هل یسوغ العمل به أو لا؟ فنحن و إن کنا نؤمن بأنّه یسوغ العمل به و لکنّا لم نجد حکماً واحداً یتوقف إثباته علی الدلیل العقلی بهذا المعنی، بل کل ما یثبت بالدلیل العقلی فهو ثابت فی نفس الوقت بکتاب أو سنة» (صدر، ۱۴۲۳: ۱۱۱).

نگارنده از این اشکال به تفصیل در کتاب *فقه و عقل* پاسخ داده است (علیدوست، همان: ۱۴۶ - ۱۴۷).

\*\*\* تعبیر «در واقع» ناظر به سیره عملی و شیوه فقهی این گروه - بدون توجه به برخی مخالفتها در متون اصلی ایشان - است. توضیح این سخن در ادامه مقاله می‌آید.

گفته‌ها و نگاه‌های فقیهان دیگر نیز می‌توان مشاهده نمود (علیدوست، همان: ۱۲۵ - ۱۲۷). اصولاً بسیاری از تعابیر رایج فقهی چون تنقیح مناط و شَمّ الفقاهه، جز بر اساس این اندیشه به منصب ظهور نمی‌رسد.

به اعتقاد نگارنده، تصور امکان فهم مناطات احکام و صغرا و کبرای قانون ملازمه، با تصدیقش همراه است و مخالفت با آن در واقع به جهتی خارج از محتوای آن باز می‌گردد؛ مثلاً عقل جز آنچه باید فرض شود، تفسیر می‌گردد یا به فرض غیر قطع نظر می‌شود! با این همه، به انگیزه تثبیت بیشتر این دیدگاه به برخی ادله و شواهد آن اشاره می‌کنیم و سپس به نقد بنا و مبنای دیدگاه اول می‌پردازیم.

## ۲-۲. مبنای عقلی و نقلی دیدگاه امکان

### ۲-۲-۱. مبنای عقلی

مبنای عقلی این دیدگاه را می‌توان این گونه بیان کرد:

انسان با مراجعه به وجدان، فطرت و عقل خویش\* در مواردی بسیار در انجام کاری مصلحت تام - که غفلت از آن نادرست و به دست آوردنش الزامی است - مشاهده می‌نماید و در این درک قاطع است. چنان‌که گاه در پدید آمدن عملی مفسده کامل - که لزوماً باید از آن پرهیز شود - مشاهده می‌نماید و از آنجا که عقل در این درک تردید ندارد، این را هم درک می‌کند که هر قانونگذار مصلحت اندیش و حکیم باید به لزوم انجام دادن فعل واجد مصلحت و ترک فعل واجد مفسده حکم کند.

به همین دلیل هرگاه حسن عدل، صدق، حیا، امانت‌داری و ... قبح ظلم، کذب، بی‌پروایی و ... را از عقل بپرسند، تنها از سوی خود نمی‌گویند و حسن دسته اول و قبح دسته دوم را امری اجتناب ناپذیر می‌خوانند که هر قانونگذار باید آن را دریابد؛ و این را انسان عاقل در درون خویش می‌یابد.

البته هرگاه عقل در درک لزوم یا عدم لزوم انجام دادن فعلی تردید داشت، این گونه قضاوت نمی‌کند؛ اما بحث در خصوص درک قاطعانه عقل است. عقل هنگام قطع، جز واقع و

\* این تعابیر همه از عقل فقهی مورد نظر حکایت می‌کند.



مطابقت قطع خویش با واقع چیزی نمی‌بیند. از این رو در اینکه قانونگذار باید طبق نظر او حکم کند، تردید ندارد.

در اینجا دو اشکال ممکن است ذهن خواننده را به خود مشغول دارد:

اشکال اول «شبهه دور» است؛ با این بیان که هرگاه ملازمه حکم عقل و شرع و امکان فهم مناظرات مورد نظر شارع توسط عقل را از دلیل خارج از عقل فهمیدیم؛ برای مثال مطلبی را عقل دریافت و شرع نیز در آن خصوص مطابق عقل حکم کرد یا در قانون عام از ملازمه میان درک عقل و احکام خویش سخن گفت، مشکلی پدید نمی‌آید؛ ولی چنانچه دلیل ملازمه و امکان فهم مناظرات مورد نظر شارع از سوی عقل، خود عقل باشد، مشکل دور رخ می‌نماید؛ زیرا ثبوت ملازمه و امکان فهم مناظرات شرعی بر تمامیت درک ملازمه و امکان فهم توسط عقل توقف دارد و تمامیت درک ملازمه و امکان فهم بر ثبوت ملازمه و امکان فهم متوقف است. بنابراین ثبوت ملازمه و امکان فهم بر ثبوت ملازمه و امکان فهم متوقف می‌شود و این «دور باطل» است.

در پاسخ این اشکال باید گفت: قاعده ملازمه حکم عقل و شرع و امکان فهم مناظرات، نخستین قانونی نیست که عقل درک می‌کند و خود دلیل آن است. دور باطل است، تسلسل محال است، تعدد آلهه مستلزم فساد عالم است و شریک باری غیر ممکن است، بخشی از قضایایی هستند که عقل آنها را دریافته و برای اثبات درستی‌شان برهان آورده است. این بدان سبب است که عقل واقع این قضایا را به «علم حضوری» نزد خویش می‌یابد؛ و انسان عاقل وقتی واقع را در خود یافت، در پی استدلال که طریقت دارد، نمی‌رود.

در این قاعده نیز انسان، با علم حضوری، ملازمه میان حکم شرع و درک عقل و امکان فهم مناظرات شرعی را می‌یابد و وقتی یافت، به دلیل نیاز ندارد (علیدوست، همان: ۱۹۷ - ۲۰۴).

اشکال دوم، انکار حضور عقل در مورد درک جزئیات است. توضیح اینکه در فن منطق و دانش فلسفه، عقل را نیرویی می‌دانند که مدرک کلیات است و حضوری نسبت به درک جزئیات جز در مجردات ندارد (سبزواری، همان، ۸: ۲۷۲). بر این بنیان، هر چند - به دلیل آنچه گذشت - قانون ملازمه و امکان درک مناظرات مورد نظر شارع از سوی عقل در قالب قضایایی کلی پذیرفتنی است، اما نمی‌توان از عقل در درک وقایع جزئی مدد جست و با استناد به درک آن، حکم شرعی در وقایع و حوادث جزئی را استنباط کرد!

این اشکال را می‌توان به نقض و حل پاسخ داد. در نقض می‌توان گفت: هرگاه دلیل حکمی، غیر عقل از قرآن یا حدیث باشد، آیا در تطبیق بر واقعه جزئی قرآن و حدیث حضور دارد یا کار تطبیق را مجتهد انجام می‌دهد و اگر تقلیدی نباشد مقلد عهده‌دار آن می‌گردد؟! شکی نیست که دلالت نصوص دینی، هر چه باشد، کلی است و امر تطبیق در دست مجتهد و مقلد است. این سخن در آنجا که دلیل حکم عقل باشد، نیز جاری است. حل اشکال نیز با بیان فوق شکل می‌گیرد و توضیح آن چنین است:

همان گونه که اسناد و مدارک احکام همیشه کلی است، خود حکم نیز - چنانچه حکم قضایی یا ولایی و حکومی در مورد معین نباشد - به شکل کلی و عام انشا می‌گردد و عنوان «قانون» پیدا می‌کند، سپس از سوی متولی استنباط، عملیات تطبیق بر موارد خرد صورت می‌گیرد. این روند و سیر در مورد تمام اسناد و مدارک معتبر استنباط و در امتثال حکم شرعی نیز جاری است، بدون اینکه اختصاص به عقل داشته باشد.

#### ۲-۲-۲. مبنای شرعی دیدگاه امکان

مبنای شرعی این دیدگاه، آیات و روایات بی‌شماری است که به طور عام بر اعتبار همه مدارک عقل و به طور خاص بر اعتبار درک مناطات احکام شرع از سوی عقل - به گونه‌ای که بتوان به آن استناد و حکم شرعی را استخراج نمود - دلالت دارد، و بدون اینکه در هیچ نص شرعی از ناتوانی عقل سخنی به میان آمده باشد\*، در دهها نص معتبر بر عقلانی بودن دین و دینی بودن عقل تأکید شده است.

در نصوص دینی، آثار بسیاری به «عقل» و «تعقل» نسبت داده شده است؛ آثاری فراتر از آنچه در ابتدا به ذهن انسان می‌گذرد. در قرآن کریم خصوصاً واژه «عقل» به کار نرفته است، ولی مشتقاتی مانند «تعقلون» و «یعقلون» حدود پنجاه بار به کار رفته است. افزون بر این، قرآن، گاه از عقل با واژه‌هایی چون «حجر» و «نهی» یاد می‌کند و صاحبان خرد را «ذی حجر» (فجر: ۵)، «اولی الالباب» (بقره: ۱۷۹)، «اولی الابصار» (آل عمران: ۱۳) و «اولی النهی» (طه: ۵۴ و ۱۲۸)

\* و چنان که در ادامه گفتار خواهد آمد، تعبیری چون «ان دین الله لا یصاب بالعقول»، هر چند برخی آن را به اهل بیت (ع) نسبت داده‌اند (مظفر، بی تا، ۲: ۱۸۱)، از اهل بیت (ع) نبوده و آنچه از ایشان رسیده است به هیچ وجه چنین دلالتی ندارد.

می‌خواند. قرآن تبیین آیات الهی را به منظور تعقل مردم می‌داند (بقره: ۷۳ و ۲۴۲) و سهم متفکران را راه یافتن به واقع و پی بردن به آیات الهی و استفاده از آنها می‌شمارد (بقره: ۱۶۴). در نگاه کتاب خداوند، کسانی که نمی‌اندیشند (لا یعقلون) کور و کر و لال (بقره: ۱۷۱)، بدترین جنبیده (انفال: ۲۲) و آلوده به رجس و پلیدی‌اند (یونس: ۱۰)؛ تسلیم در برابر حق و ایمان به توحید رهاورد عقل است و استکبار در مقابل حق و توحید حاصل عدم عقل (مائده: ۵۸). پذیرفتنی نیست که با وجود این نگاه از سوی خداوند به عقل - که قرآن مبین آن است - شارع مقدس درک قطعی عقل را نسبت به مصالح و مفاسد مطلقاً نپذیرد و بر ناهمسویی تشریح و درک عقل تأکید ورزد!

۴۹

### فقه حقوق

امکان فهم مصالح و مفاسد مورد نظر شارع

در روایات طاعت و عبادت خداوند، انجام دادن واجبات و ترک محرمات، غلبه بر هوا و هوس، تسلط بر زمان، پیراسته شدن از عیوب و اصلاح آنها، معرفت خداوند و حجت‌های صادق، استقامت و همراهی با حق، دوری از ناهنجاریها و آراسته شدن به هنجارهای اخلاقی و اجتماعی، کم‌گویی، مدیریت و اصلاح امور، تقدیر و اعتدال در زندگی، آگاهی، حفظ و علم<sup>۳۳</sup>، به عقل و کاربرد آن نسبت داده شده است. در روایات می‌خوانیم: به برخی از موجودات از جمله انسان نیرویی (عقل) داده شده است که بر اساس آن، مصلحت یا مفسده موجود در افعال را درک می‌کند؛ آنچه را مصلحت دارد، «حسن» و هر چه را مفسده دارد، «قبیح» می‌شمارد (کلینی، بی‌تا: ۳۳ - ۳۴)؛ فاعل فعل اول را می‌ستاید و مستحق پاداش می‌بیند و فاعل فعل دوم را سرزنش می‌کند و سزاوار کیفر می‌داند.

امام باقر(ع) فرمودند: چون خداوند عقل را آفرید، از او بازپرسی کرد و به او فرمود: پیش آی، پیش آمد و سپس فرمود: بازگرد، بازگشت. آن گاه فرمود: به عزت و جلالم سوگند، مخلوقی محبوب‌تر از تو نزد خویش نیافریدم؛ و تنها به کسانی که دوستشان دارم، تو را به طور کامل ارزانی می‌دارم. همانا امر و نهی، کیفر و پاداشم متوجه توست (همان: ۱۰ - ۱۱).

تعبیر «حجت» از عقل در کنار یادکرد از پیامبران و معصومان(ع) از سوی امامان اهل بیت (همان: ۱۴ - ۱۹) نیز برهانی بر صحت دیدگاه امکان است؛ چرا که تعبیر «حجت» با کنار گذاشتن عقل از صحنه درک مصالح و عدم حجیت مدرکات آن، سازگار نمی‌نماید.

\* روایات بسیاری در این زمینه وجود دارد، و گاه برای بیان یک اثر از آثار یاد شده، بیش از ده روایت وجود دارد! ر.ک: کلینی، همان، ۱: کتاب العقل و الجهل؛ مجلسی، همان، ۱: کتاب العقل و الجهل، ری شهری، ۱۴۱۹، ۵: العقل.

آنچه گذشت نصوص معتبر و عامی بود که بر اعتبار درک عقل در حوزه‌ای که به وی مربوط است، مهر تأیید می‌نهاد. افزون بر این نصوص، برخی روایات نیز بر خصوص مسئله مورد بحث یعنی اعتبار درک ملاکات مورد نظر شارع در احکام از سوی عقل و اثبات ملازمه بین حکم عقل و شرع، دلالت دارند. مثلاً در روایتی، امام صادق علیه السلام پس از بیان آثار زیادی برای عقل، می‌فرمایند: «و عرفوا به الحسن من القبیح» (همان: ۳۳)\*.

پر واضح است که درک حسن و قبح افعال از سوی عقل - که در این حدیث بر آن تصریح شده - به این معناست که عقل می‌تواند پس از درک مزبور، درک وظیفه شرعی نماید\*\* وگرنه درک محض بدون تعیین وظیفه شرعی و اعتبار ملازمه - در فرضی که حق تشریح و تعیین تکلیف، منحصر به شارع مقدس است و تنها باید از او و هر کس که او ولایت در پیروی دهد، اطاعت نمود - هیچ ارزشی ندارد و نقل آن به عنوان آثار عقل صحیح نیست.\*\* بنابراین در این حدیث درک حسن و قبح کارها، به دلالت مطابقه و درک مناطات مورد نظر شارع و اثبات ملازمه، به دلالت التزام و اقتضا به عقل نسبت داده شده است.

آنچه گذشت بخشی از ادله دال بر امکان فهم بود. واضح است که اثبات دیدگاه امکان بر رد ادله قائلان به اندیشه عدم امکان فهم نیز متوقف است که در این مرحله به آن می‌پردازیم.

### ۳. نقد مبانی اندیشه عدم امکان

در بیان اندیشه امکان اشاره کردیم که تصور از این اندیشه با تصدیق آن همراه است؛ از این رو برخی مخالفان جدی این نظریه، در عمل و سیره فقهی خویش - در برخی موارد - دیدگاه امکان را پذیرفته‌اند. با وجود این، به انگیزه تثبیت اندیشه امکان فهم و جلوگیری از برخی آمیخته‌های ناصحیح، به نقد مبانی اندیشه عدم امکان می‌پردازیم.

در گذشته بیان کردیم که برخی، امکان فهم ملاکات مورد نظر شارع از سوی عقل را سالبه به انتفای موضوع می‌دانند، یعنی معتقدند: احکام شرعی ملاک و مناطی ندارد تا از امکان فهم

\* البته گفته شده فقره‌ای که جمله مذکور در متن جزئی از آن است، در بیشتر نسخه‌های کافی وجود ندارد رک: رسولی محلاتی، ۱۳۶۳، ۱: ۹۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ۶: ۵۸.

\*\* تعبیر به «درک وظیفه» بر این اساس است که شأن عقل درک است نه حکم. رک: علیدوست، همان: ۵۶ - ۶۱.

\*\*\* در واقع، حقیقت درک مزبور چیزی جز تعیین وظیفه نیست (دقت شود).

آن صحبت شود. این اعتقاد در مقاله پیشین (علیدوست: ۱۳۸۴، ۹ - ۳۲) به تفصیل نقد گردید. هرکس بر این اساس منکر فهم گردد، به دلیل ریزش مبنا، بنای وی هم فرو می‌ریزد. اما ادله‌ای که صاحبان اعتقاد به وجود ملاک و غرض در احکام یا در اصل تشریح برای اثبات عدم امکان فهم آن از سوی عقل، به آن تمسک کردند، هیچ کدام قابل قبول نیست و به ترتیبی که آن ادله نقل گردید، در این مقام نقد می‌گردد.

### ۳-۱. نقد ادله نقلی اندیشه انکار

در رد استدلال به آیه «و ما كنا معذبین حتی نبعث رسولا» (اسری: ۱۵) پاسخهای متعددی بیان گردیده است (ر.ک: علیدوست، همان: ۸۰ - ۸۱). از جمله می‌توان گفت:

مدلول آیه، نفی عذاب پیش از فرستادن رسول خداست. حال اگر رسول آمد و عقل را حجت و توانا برای درک ملاکات احکام قرار داد و سپس کسی با حکم عقل مخالفت ورزید و عذاب شد، این کیفر، عذاب بعد از رسول است نه قبل از آن. طرفداران ملازمه میان حکم عقل و شرع و قائلان به توانایی عقل برای درک مزبور چنین ادعایی دارند. البته مدعی ملازمه و قابلیت مزبور باید برای حجیت حکم عقل و توانایی وی دلیل اقامه کند؛ زیرا بر اساس این جواب، ملازمه حکم عقل و شرع و توانایی عقل، بر اینکه «رسولی آن را فرموده باشد» توقف دارد. روایات مبین تنصیف دیه جنایت وارد بر زن از ثلث دیه کامل به بعد، دلیل دیگری بود که منکران امکان فهم مناط احکام شرعی و ملازمه میان حکم عقل و شرع به آن تمسک نمودند. خلاصه استدلال این بود که آنچه در مورد دیه آسیبی که بر زن وارد می‌گردد (برابری دیه زن و مرد تا ثلث و نصف شدن آن در مورد زن نسبت به دیه مرد از ثلث به بعد) آمده، به هیچ وجه قابل فهم برای عقل نیست؛ زیرا اگر ما باشیم و گوهر قدسی عقل خالص، نمی‌توان پذیرفت که با بالا رفتن جرم\* و زیان فزون‌تر، جریمه و مسئولیت، کاستی پذیرد. به عبارت دیگر، تناسب جرم و مجازات یا اضرار و پرداخت خسارت چنان اقتضا می‌کند که اگر در قطع سه انگشت سی شتر «دیه» مقرر گردید، در قطع چهار انگشت بیش از این مقدار مقرر گردد. این را عقل قطعی می‌فهمد و حکم می‌کند؛ اما می‌بینیم که در شریعت چنین نیست. به راستی آیا با وجود

\* «جرم» مربوط به جایی است که ضربه عمدی باشد، لکن واژه‌های «زیان» و «اضرار» چنین محدودیتی ندارند.

چنین مواردی در شریعت مقدس اسلام، می‌توان با خاطری آسوده از قاعده ملازمه و توانایی عقل بر درک ملاکات احکام شرع دفاع کرد؟! هرگز!

در پاسخ به این استدلال می‌توان گفت: احکامی که عقل بعد از ملاحظه همه جهات صادر می‌کند دو نوع است:

۱. قطعی منجز و غیر وابسته به چیزی؛ نظیر «عدل نیکوست» و «ظلم قبیح است».

۲. قطعی مشروط و وابسته؛ از قبیل «راستگویی نیکوست» و «دروغ قبیح است».

در مورد اول، عقل تفکیک بین نهاد و گزاره را به هیچ وجه نمی‌پذیرد، و مدعی است تصور صحیح مفهوم «عدل» یا «ظلم» و تصور صحیح مفهوم «نیکویی» یا «قبح» این دو حکم را به دنبال دارد؛ اما در مورد دوم چنین نیست؛ بدین سبب قضیه «راستگویی نیکوست» را به عدم ترتب مفسده، مشروط می‌کند. حال باید ملاحظه کرد، قضیه‌ای که لزوم تناسب جرم و مجازات یا زیان و خسارت را بیان می‌کند از نوع اول است یا دوم.

ظاهراً کسی تردید ندارد که این قضیه از نوع دوم است. بدین سبب، عقل درک خود را به عدم مصلحت مخالف مشروط می‌نماید. بر این اساس، در برابر این پرسش که «اگر قانونگذار برای تعبد، تربیت، امتحان بندگان و مانند آن، این قضیه را کنار گذاشت، عقل چه حکم می‌کند؟» می‌توان پاسخ داد: حکم عقل به عدم این جهات معلق است. عقل با ملاحظه این جهات قضاوت نمی‌کند و هر چه قانونگذار حکیم بگوید، می‌پذیرد.

در پاسخ استدلال به ادله دال بر عدم جواز اعتماد به درک عقل در استنباط حکم و دال بر مذمت قیاس باید گفت: استدلال مزبور وقتی پذیرفتنی بود که روایت یا روایاتی بر عدم جواز اعتماد به عقل در استنباط احکام گواهی دهند؛ و تحقیق‌های انجام شده، نشان می‌دهند چنین روایتی وجود ندارد. البته برخی چنان ادعا کرده‌اند که عبارت «ان دین الله لایصاب بالعقول» از اهل بیت (ع) نقل شده و مشهور است (مظفر، همان: ۱۸۱)؛ ولی باید توجه داشت، روایت تا با سند صحیح به معصوم نرسد، اعتبار ندارد و چنین روایتی، حتی با سند ضعیف، در مجامع روایی دیده نشده است. آنچه می‌توان یافت نکوهش عقل ناقص\*،

\* «ان دین الله لا یصاب بالعقول الناقصة» ر.ک: صدوق، ۱۳۹۵: ۳۲۴؛ نوری، ۱۴۱۱، ۱۷: ۲۶۲؛ مجلسی، همان، ۲: ۳۰۳؛ عروسی حویزی، بی تا، ۱: ۵۱۱.

قیاس (حر عاملی، همان، ۱۸: ۲۱ - ۴۲)، رأی (همان) و فتوا دادن به غیر علم (همان: ۹ - ۱۷) است. در خصوص منع از تفسیر قرآن نیز عبارت «عقول الرجال» (همان: ۷۳ - ۷۴) مشاهده می‌شود و هیچ یک از اینها بر منع استفاده از گوهر قدسی عقل در استنباط احکام دلالت ندارد. افزون بر این، موقعیت زمانی و مکانی صدور روایات نیز باید در نظر گرفته شود؛ چنان‌که باید قرآن کریم و روایات را مجموعه‌ای پیوسته دید و با هم مطالعه کرد. توجه به بخشی و رها کردن بخشی دیگر، در نتیجه‌گیری صحیح، اختلال پدید می‌آورد. اگر با توجه به این دو جهت، روایات عدم اعتماد به رأی و قیاس و عقل\* را در نظر بگیریم، درمی‌یابیم:

یکم. روایات به رد جریان رایج آن روزها (زمان صدور این روایات) نظر دارند؛ جریانی که دست فقیه‌نمایان را در استفاده از سلیقه شخصی و ظن موهوم فردی باز می‌گذاشت و آن را اجتهاد و بهره‌گیری از عقل می‌نامید. روایات موجود آشکارا بر درستی این سخن گواهی می‌دهند.\*\*  
 پر واضح است استفاده از سلیقه و ظن موهوم به بهره‌گیری از گوهر عقل با عنوان قاعده ملازمه و امکان درک مناط احکام از سوی عقل که فقیهان فرهیخته طرفدار آن‌اند، ارتباط ندارد! دوم. اگر در خصوص منع استفاده از گوهر عقل در استنباط احکام روایاتی از شارع رسیده بود، باید این گونه روایات را بر عقل این و آن و رأی ظنی زید و عمرو و به تعبیر برخی از روایات، بر «عقول ناقصه» حمل کرد؛ زیرا روایات دیگر بر لزوم استفاده از عقل در استنباط احکام گواهی می‌دهند، که در مباحث گذشته به بخشی از آنها اشاره شد. در برابر استدلال به این روایات پاسخهای دیگری نیز وجود دارد که مجال ذکر آنها در این مقام نیست (ر.ک: انصاری، همان: ۱۱ - ۱۳؛ خویی، ۱۹۳۳، ۲: ۴۱؛ هاشمی، همان، ۴: ۱۳۳ و ۱۴۰؛ بهسودی، همان، ۲: ۲۶ و ۵۵).

### ۲-۳. نقد دلیل عقلی اندیشه انکار

بدون تردید مهم‌ترین دلیل برای انکار توانایی عقل در درک ملاکات احکام شرع، دلیل عقلی است که به عنوان مبنای عقلی این دیدگاه نقل گردید. این دلیل - چنان‌که گذشت - به بیانهای مختلف تقریر گردیده است، لکن روح و لب همه آنها یکی است و آن این است:

\* اگر فرض کنیم روایتی دال بر منع اعتماد به عقل در استنباط حکم شرعی داشته باشیم.  
 \*\* بدین سبب بخش عمده‌ای از روایات خطاب به افراد خاصی است که در این زمینه افراط کرده‌اند. در برخی از روایات، مانند روایت ابان، امام(ع) توجه مخاطب را به نکته‌ای جلب کرده‌اند که از آنچه فکر می‌کرده حکم عقل قطعی است، برگردد و آن را توهمی بیش نپندارد.

ملاکات احکام شرعی خارج از حوزه درک عقل است. حوزه مزبور نظیر جزئیات حقیقی است که عقل، هر چند بکوشد، نمی‌تواند در آنجا حضور یابد! این دلیل به قدری قوی جلوه نموده که گاه برخی اصولیان را نیز به طور کلی\* یا در برخی موارد\*\* تسلیم ساخته است!

### ۳-۲-۱. نهاد تعیین حوزه درک عقل، عقل است!

در پاسخ به این استدلال باید گفت:

بدون تردید تعیین حوزه درک و داوری عقل و اینکه عقل در چه محورهایی صلاحیت درک و حضور دارد و در چه محورهایی صلاحیت ندارد، از مسائل بدیهی و ضروری نیست تا با یک ادعا از کنار آن عبور و مسئله را به وضوحش واگذار نماییم! برخلاف این توهم مسئله تعیین حوزه درک عقل از مسائل نظری است. به همین دلیل این پرسش که چه نهادی باید در این باره یعنی در تعیین و تشخیص حوزه درک و حضور عقل داوری کند، پرسشی اساسی است که باید در اطراف آن تأمل و بحث کرد! لکن مدعیان اندیشه انکار، مسئله را ضروری پنداشته و دلیلی بر ادعای خود اقامه نکرده‌اند. از این رو می‌توان گفت:

از آنجا که مراد از عقل در قانون ملازمه و در مسئله مورد گفت‌وگو گوهر قدسی و مجردی است که از شائبه اوهام و سلايق شخصی به دور است و نشانه حضور آن وفاق و تواضع همگان در قبال مدرکات آن است، حاکم در تعیین حوزه و تشخیص محدوده درک عقل، نهادی جز عقل نیست.

دلیل این باور نیز این است که وقتی گوهر عقل در انجام عملی مصلحت لازم یا مفسده حتمی دید، در درک خویش به حسن یا قبح تأمل نمی‌کند و به دلیل قطع خویش در این درک (این درک به علم حضوری نزد عقل موجود است) به درک دیگری می‌رسد و آن وحدت نظر و رأی هر قانونگذار خبیر و حکیم دیگر با اوست. و از آنجا که قانونگذار اسلام را خبیر در شناخت مصالح و مفاسد و حکیم در رعایت این مصالح و مفاسد می‌داند، از سوی شارع نیز

\* مانند صاحب فصول که منکر امکان درک و ملازمه واقعی بین درک عقل و حکم شرع شده است.

\*\* مانند محقق خوئی که فرموده است: از آنجا که عقل راهی به ادراک ملاکات واقعی ندارد، برای قانون ملازمه به این معنا که هرگاه عقل درک مصلحت یا مفسده نمود حکم شرعی ثابت می‌شود، موردی سراغ نداریم. رک: بهسودی، همان، ۳: ۳۴؛ فیاض، همان، ۳: ۷۰.



سخن می‌گوید و مدعی کشف نظر او می‌گردد. به همین دلیل، هر چند - برخلاف اندیشه برخی (مظفر، همان، ۱: ۲۹۵) - ما دلیل قانون ملازمه را تنها عقل نمی‌دانیم، عقل را نیز از ادله آن می‌شماریم.

### ۲-۲-۳. لزوم گسست استفاده از عقل در کشف حکم شرعی از به کارگیری آن در درک ملاکات حکم شرعی مکشوف

پاسخ دیگری که می‌توان از مبنای عقلی ناتوانی عقل از درک مناطات احکام شرع و رد ملازمه داد، پرده برداشتن از آمیخت ناصحیحی است که بین دو مسئله صورت گرفته و مبنای اندیشه انکار و رد کبرای قانون ملازمه یا صغرای آن واقع شده است. توضیح اینکه استفاده از عقل در کشف حکم شرعی با به کارگیری آن در درک ملاک حکم مکشوف شرعی تفاوت دارد. بی تردید عقل در درک همه مصالح و مفاسد نهفته در متعلق حکم شرعی توانا نیست؛ برای مثال اگر شرع مقدس به نجاست بول، حرمت شراب، بطلان ازدواج همزمان با دو خواهر، وجود ربای حرام در معامله مکیل و موزون و عدم آن در معامله معدود حکم می‌کند، نمی‌توان به یاری عقل، علت را یافت و مدعی شد فلسفه فلان حکم قطعاً فلان علت است و بر اساس آن، به توسعه یا تضییق حکم پرداخت. حتی اگر شارع آشکارا علت حکمی را بیان کرد و مثلاً فرمود: «الخمیر حرام لاسکاره»، باز هم به دو جهت نمی‌توان حکم حرمت را به مطلق مسکرات تعمیم داد: اول اینکه شاید «اسکار خمر» خصوصیت داشته باشد. دوم اینکه چه بسا علت مؤثر دیگری نیز وجود دارد که شارع بیان نکرده است.\* البته اگر علت حکم چنان بیان شود که بتوان انحصار و کبرای کلی را از آن دریافت\*\*، می‌توان از توسعه حکم در غیر مورد منصوص سخن به میان آورد.

پس حتی در «قیاس منصوص العله» نیز نمی‌توان به طور مطلق از قیاس و توسعه یا تضییق حکم گفت و گو کرد. لکن بهره‌گیری از عقل برای درک مصلحت حکم شرعی که از قرآن و حدیث برآمده، به این بحث مرتبط نیست.\*\*\* آنچه به بحث ما مربوط است، استفاده از عقل در

\* زیرا وقتی شرع مقدس مناط و حکمت حکمی را بیان می‌کند، لازم نیست همه حکمتها را بیان کند. البته اگر قرینه‌ای دلالت کند که تمام مناط و حکمت همین است که ذکر شد، می‌توان مناط و حکمت را به همان منحصر دانست.

\*\* مثلاً بعید نیست عرف از جمله‌ای مثل «الخمیر حرام لانه مسکر» استفاده کبرای کلی کند و دریابد که «کل مسکر حرام». رک: آملی، همان، ج ۱: ۳۱۲ - ۳۱۴؛ خویی، همان، ۱: ۴۹۸ و ۴۹۹.

\*\*\* در موارد بسیار، عقل بشر در این حوزه توان درک ندارد.

درک مناطی است که می‌تواند حکم شرعی را به دنبال آورد و بهره بردن از عقل به عنوان منبع مستقل در استنباط حکم شرعی است و تفاوت این دو بحث آشکار است. میان استفاده از عقل در درک مصلحت حکم شرعی بر آمده از قرآن یا حدیث و بهره‌گیری از عقل در درک مصالح و مفساد عملی برای کشف حکم شرعی، هیچ ارتباطی مشاهده نمی‌شود.\*

بی‌تردید اگر بحث «توانایی عقل در درک ملاکات مورد نظر شارع و کاربرد استقلالی عقل برای کشف حکم شرعی»، از بحث «کاربرد توجیهی عقل برای درک مصالح حکم شرعی مکشوف» تفکیک می‌شد، اشکال ناتوانی عقل در درک مصالح یا مفساد یا بدون صغرا بودن قاعده ملازمه مطرح نمی‌گردید.

در انجام این مقال یادکرد دو نکته ضروری می‌نماید:

#### ۱. ضرورت بحث از ابزار تشخیص مناطات احکام

در مقاله پیشین (علیدوست: ۱۳۸۴، ۹ - ۳۲) بر تبعیت احکام شرع از مصالح و مفساد - به معنای کشف لمی مصلحت و مفسده از حکم شرعی\*\* - تأکید شد. چنان‌که توانایی عقل در درک مصالح و مفساد به عنوان مناطات مورد نظر شارع تثبیت گردید. لکن اثبات و قبول این نکات به معنای آسانی و هموار بودن مسیر تشخیص مصالح و مفساد برای خردمند که عهده‌دار استخراج احکام شرعی است نمی‌باشد! از این رو لازم است از ابزار یا نهادی که مناطات مورد نظر شارع را تشخیص دهد، بحثی صورت گیرد تا ضمن پیشگیری از بسیاری از آمیختها و سوء استفاده‌های نابجا، ترس کسانی را که از حضور علنی عقل در صحن استنباط احکام و اعتراف به توانایی آن بر فهم مناطات مورد نظر شارع استنکاف دارند، بزدايد و آن را به احتیاط مبدل سازد که البته احتیاط در این باره امر محمودی است!

\* مثلاً شیخ انصاری، با اینکه عقل را از درک مصالح حکم شرع ناتوان می‌داند (انصاری، همان: ۱۲) از همین عقل در استنباط حکم شرعی به دلیل درک مصلحت از سوی عقل استفاده می‌کند! او در بحث جواز غیبت ظالم در وقت تظلم می‌فرماید: «ولان فی تشریح الجواز مظنة ردع للظالم و هی مصلحة خالیة عن مفسدة فیثبت الجواز لأن الاحکام تابعة للمصالح؛ در تشریح جواز غیبت ظالم، گمان دست برداشتن ظالم از ستم خویش وجود دارد و این مصلحتی است خالی از مفسده؛ و با توجه به اینکه احکام از مصالح تبعیت می‌کند، مطابق این مصلحت باید جواز غیبت تشریح شده باشد.» رک: انصاری، بی‌تا: ۴۵.

\*\* در مقابل کشف ائی مصلحت و مفسده از حکم شرعی که مورد تردید قرار گرفت.

## ۲. حجیت مطلق قطع در هر دو دیدگاه

در بسیاری از گفته‌ها و نوشته‌ها مخالفت صاحبان دیدگاه انکار به مخالفت با قطع حاصل از عقل تفسیر می‌گردد و این گونه القا می‌شود که معتقدان به ناتوانی عقل از درک مناطات مورد نظر شارع، بر قطع عقل در این باره خرده می‌گیرند و قطع وی را حجت نمی‌دانند! در حالی که مراجعه به متون اصلی صاحبان دیدگاه فوق چنین نسبتی را بر نمی‌تابد و نشان می‌دهد که این گروه عقل را ناتوان از رسیدن به قطع می‌شمرده و رهاورد آن را در این حوزه بیش از ظن و گمان نمی‌دانسته‌اند (علیدوست، همان: ۷۹، ۹۰ و ۹۹ - ۱۰۱) و گرنه بر فرض پذیرش حصول قطع در این حوزه، سندیت آن را می‌پذیرند. بنابراین باید توجه داشت:

یکم، بحث با صاحبان اندیشه انکار صغروی است نه کبروی؛ یعنی آنها معتقدند عقل به تنهایی به مناط و حکم شرعی قطع پیدا نمی‌کند، نه آنکه قطع عقل حجت نیست (آشتیانی، ۱۴۰۳: ۳۶؛ تبریزی، بی تا: ۲۹).

دوم، آنچه به اخباریان - به عنوان صاحبان این دیدگاه - نسبت داده شده که آنها در حجیت قطع به تفصیل گراییده‌اند و قطع حاصل از مقدمات عقلی را حجت نمی‌دانند (انصاری، همان: ۸)، صحیح نیست.

### نتیجه

آنچه در این مقاله بر آن تأکید شده، اثبات دیدگاه امکان فهم مصالح و مفاسد مورد نظر شارع و لزوم گسست استفاده از عقل در کشف حکم شرعی، از به کارگیری آن در درک ملاکات حکم شرعی مکشوف از طریق قرآن و سنت است. استفاده اول صحیح و به کارگیری دوم ناصحیح است.

١. آشتیانی، میرزا حسن، بحرالفوائد (مبحث قطع)، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ١٤٠٣ ق.
٢. آملی، الشیخ محمد تقی، الصلاة، (تقریرات درس میرزا محمد حسین نایینی)، مؤسسة آل البيت(ع)، ج ١.
٣. ارموی، محمد بن حسین، الحاصل من المحصول، بی تا، ج ٢.
٤. استرآبادی، محمد امین، الفوائد المدنیة، دارالنشر لاهل بیت(ع).
٥. اصفهانی، محمد حسین، الفصول الغرویة، بی تا.
٦. اصفهانی، محمد حسین، نهاية الدرایة فی شرح الکفاية، بیروت، مؤسسة آل البيت(ع)، اول، ١٤١٨ ق، ج ٢.
٧. انصاری، شیخ مرتضی، المكاسب، بی تا.
٨. انصاری، مرتضی، فرائد الاصول، قم، مجمع الفکر الاسلامی، دوم، ١٤٢٢ ق، ج ١.
٩. بحرانی، یوسف، الحقائق الناضرة، نجف، دارالکتب الاسلامیة، ١٣٧٦ ق، ج ١ و ٥.
١٠. بهسودی، سید محمد سرور، مصباح الاصول (تقریرات درس آیت الله سید ابوالقاسم خویی)، مطبعة النجف، ١٣٨٦ ق، ج ٢ و ٣.
١١. تبریزی، موسی، اوثق الوسائل فی شرح الوسائل، قم، انتشارات کتبی نجفی، بی تا.
١٢. جزایری، سید نعمت الله، زهر الربیع، بیروت، دارالجنان، ١٤١٤ ق.
١٣. جزایری، سید نعمت الله، غایة المرام (شرح تهذیب الاحکام).
١٤. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، تهران، المكتبة الاسلامیة، پنجم، ١٣٩٨ ق، ج ١٨.
١٥. حکیم، محمد تقی، الاصول العامة للفقہ المقارن، قم، مؤسسة آل البيت(ع)، دوم، ١٣٩٠ ق.

۱۶. خویی، سید ابوالقاسم، *اجود التقريرات* (تقریرات درس میرزا محمد حسین نایینی)، صیدا، مطبعة العرفان، ۱۹۳۳ م، ج ۱ و ۲.
۱۷. رازی، فخرالدین، *التفسیر الکبیر*، بیروت، دارالفکر، سوم، ۱۴۱۵ ق، ج ۲۰.
۱۸. رسولی محلاتی، سید هاشم، *پاورقی مرآة العقول*، ر.ک: مرآة العقول، طهران، دارالکتب الاسلامیة، دوم، ۱۳۶۳ ش.
۱۹. الریشهری، محمد، *میزان الحکمة*، بیروت، مؤسسه دارالحدیث الثقافیة، دوم، ۱۴۱۹ ق، ج ۵.
۲۰. سبزواری، ملاهادی، *حاشیه بر اسفار*، قم، مکتبه المصطفوی، ج ۷ و ۸.
۲۱. شاطبی، ابراهیم، *الموافقات فی اصول الشریعة*، دارالفکر، ج ۲.
۲۲. صدر، سید محمدباقر، *الفتاوی الواضحة*، قم، مرکز الابحاث و الدراسات التخصصیة للشهید الصدر، اول، ۱۴۲۳ ق.
۲۳. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، *کمال الدین*، تهران، دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۹۵ ق.
۲۴. عروسی حویزی، عبد علی، *نور الثقلین*، دارالکتب العلمیة، قم، اسماعیلیان، دوم، بی تا، ج ۱.
۲۵. عزتی، ابوالفضل، مقاله «دلیل العقل فی التشريع الاسلامی و التشريع الغربی»، فصلنامه *الفکر الاسلامی*، ش ۹، محرم - ربیع الاول، ۱۴۱۶ ق.
۲۶. علیدوست، ابوالقاسم، *فقه و عقل*، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، دوم، ۱۳۸۳.
۲۷. علیدوست، ابوالقاسم، «تبعیت یا عدم تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی»، فصلنامه *فقه و حقوق*، سال دوم، شماره ششم، پاییز ۱۳۸۴.
۲۸. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی (اصول)*، ترجمه و شرح حاج سید جواد مصطفوی، تهران، انتشارات علمیة اسلامیة، ج ۱.
۲۹. غزالی، محمد، *المستصفی من علم الاصول*، قم، دارالذخائر.
۳۰. فاضل تونی، عبدالله بن محمد، *الوافیة فی اصول الفقه*، تحقیق از سید محمد حسین رضوی کشمیری، قم، مجمع الفکر الاسلامی، اول، ۱۴۱۲ ق، ج ۱.

۳۱. فاضل لنکرانی، محمد، جامع المسائل، قم، مطبوعاتی امیر، ۱۳۷۷ ش، ج ۱.
۳۲. فیاض، محمد اسحاق، محاضرات فی اصول الفقه (تقریرات درس آیت الله سید ابوالقاسم خویی)، انتشارات امام موسی صدر، ج ۳.
۳۳. مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار، بیروت، مؤسسة الوفاء، سوم، ۱۴۰۳ ق، ج ۶.
۳۴. مظفر، محمد رضا، اصول الفقه، تهران، انتشارات المعارف الاسلامیة، بی تا، ج ۲.
۳۵. نراقی، احمد، عوائد الایام، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، اول، ۱۴۱۷ ق.
۳۶. نوری، میرزا حسین، مستدرک الوسائل، بیروت، مؤسسة آل البيت (ع)، ج ۱۷.
۳۷. هاشمی، سید محمود، بحوث فی علم الاصول (تقریرات درس آیت الله سید محمد باقر صدر)، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، دوم، ۱۴۰۵ ق، ج ۴.