



فقه و مبانی حقوقی: عقل، پشتوانه اعتبار احکام شرعی

پدیدآورنده (ها) : صابری، حسین

علوم قرآن و حدیث :: نشریه مشکوة :: تابستان ۱۳۸۰ - شماره ۷۱ (علمی-ترویجی/ISC)

صفحات : از ۹۷ تا ۱۰۹

آدرس ثابت : <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/59092>

تاریخ داندود : ۱۴۰۲/۰۸/۲۳

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه [قوانین و مقررات](#) استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



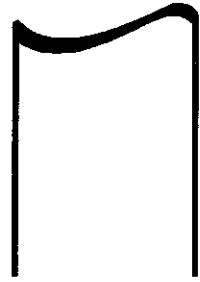
مقالات مرتبط

- اجمال و تبیین در روایات
- روش پلکانی مفهوم‌شناسی واژگان قرآن
- راه‌های مبارزه با آفات عفاف
- سرمقاله
- معرفی کتاب
- تحقیقی در باب معنای (جلباب) در قرآن کریم
- محبوبیت پیامبر اعظم (ص)
- تبعیض بین کودکان در خانواده از منظر اسلام
- طنز مقدس
- هویت و کرامت انسانی زن در قرآن
- دو جریان اخباریه و سلفیه در مواجهه با عقلانیت تشریحی
- سید رضی و سید مرتضی (۲)

عناوین مشابه

- مبانی فقهی و حقوقی اجرت المثل خانه‌داری و بررسی وظایف شرعی زوجه در فقه
- مبانی فقهی و حقوقی اجرت المثل خانه‌داری و بررسی وظایف شرعی زوجه در فقه
- مبانی فقهی و حقوقی اجرت‌المثل خانه‌داری و بررسی وظایف شرعی زوجه در فقه
- مبانی فقهی و حقوقی اجرای احکام ارث زردشتیان در محاکم اسلامی از دیدگاه فقه امامیه و حقوق مدنی ایران
- مبانی رویکرد حقوقی متن باز در اسناد بین‌المللی حقوق بشر و ارزیابی قابلیت استناد به آنها در فقه امامیه و حقوق ایران
- «بررسی تطبیقی قاعده‌ی ملازمه میان احکام عقلی و احکام شرعی در فقه امامیه و عامه»
- رابطه فقه با منابع و مبانی مشترک حقوقی حاکمیت
- جایگاه شهود در نقض حریم خصوصی از منظر فقه و حقوق؛ تأملی بر کتاب «بررسی احکام فقهی و حقوقی استراق سمع»
- پژوهش فقهی حقوقی پیرامون احکام اسقاط جنین در فقه امامیه، عامه و حقوق ایران
- عقل منبع تأملی بر دوگانگی عقل و عدالت طبیعی در مبنای اعتبار قاعده حقوقی

بازمی‌گردد. بحث در این عرصه ممکن است در یکی از این دو لایه صورت پذیرد: گاه بحث از چرایی امثال است و گاه نیز از چگونگی و کیفیت تحقق آن.



فقه و مبانی حقوقی

با کدامین پشتوانه به قانونگذار شرعی حق وضع و ابلاغ مقررات داده می‌شود و چه دلیلی یا پشتوانه‌ای می‌گوید که باید از این مقررات پیروی کرد

عقل، پشتوانه اعتبار احکام شرعی

بحث از چرایی امثال در واقع همان چیزی است که در متون سنتی از آن با عنوان اطاعت از اوامر شارع یاد می‌شود و مقصود از بحث چگونگی امثال نیز آن است که با چه شیوه‌ای می‌توان نسبت به این که خواست قانونگذار برآورده شده و از قانون تبعیتی کامل صورت پذیرفته است اطمینان یافت. بحث اخیر، به نوبه خود، در سیاق دسته‌بندی سنتی مباحث اصول فقه در دو مسلک احتیاط و تخییر بررسی می‌شود و بحث نخست نیز معمولاً امروزه از مباحث مطروح در کتابهای اصولی بیرون است؛ هر چند در آثار قدما در مقدمات اصول فقه بدان پرداخته می‌شده است. به هر روی، نگارنده با عنایت به این مقسم

حسین صابری

هیأت علمی دانشکده الهیات مشهد

گروه ترجمه عربی بنیاد پژوهشهای اسلامی

درآمد

یکی از عرصه‌های عمل و نیز اعتبار عقل آن چیزی است که به مبحث امثال اوامر و نواهی شرعی یا تبعیت از قوانین و مقررات شرع

در این نوشتار به بررسی چگونگی پیوند عقل با پذیرش احکام شرعی می‌پردازد و بدین پرسش پاسخ می‌دهد که عقل با سازوکاری می‌تواند پشتوانه پذیرش احکام شرع باشد.

عقل، پشتوانه پذیرش احکام شرع

هر چند بررسی چنین مسأله‌ای به «فلسفه فقه» مربوط می‌شود و این مبحث در کتابهای اصولی، بویژه دوره‌های اخیر، جداگانه مورد توجه قرار نگرفته است، اما می‌توان در مباحث مقدمات اصول کتابهای پیشینیان و همچنین در مطاوی استدلالها و نقض و ابرامها در «دلیل عقل» از چنین بحثی نشان یافت.

گاه در امثال، سخن از این است که چه سببی برای ایجاد پایبندی به آنچه شارع مقرر داشته است وجود دارد؛ یعنی با کدامین پشتوانه به قانونگذار شرعی حق وضع و ابلاغ مقررات داده می‌شود و چه دلیلی یا پشتوانه‌ای می‌گوید که باید از این مقررات پیروی کرد.

چنین می‌نماید که در این عرصه با دو رویکرد به مسأله پرداخته می‌شود که یکی از آنها مسأله شکر منعم یا در اصطلاح برخی از متاخران «حق الطاعة» است^۱ و دیگری اشمال اوامر و نواهی بر مصالح و مفاسد، یا همان که برخی از متاخران نام «مصحح اعتبار قانونی» بر آن نهاده‌اند.^۲

اینک به هر یک از این دو رویکرد نظری می‌افکنیم:

یک: شکر منعم و حق الطاعة

چونان که در آثار اصولیان در مبحث ملازمه و تحسین و تقبیح عقلی اثبات شده است، مسأله شرعی بودن یا عقلی بودن وجوب شکر منعم از پیامدهای پذیرش یا عدم پذیرش تحسین و تقبیح عقلی است.^۳

در مسأله شکر منعم به طور سنتی دو دیدگاه وجود دارد:

یک: دیدگاه معتزله و هم مسلکانشان مبنی بر این که شکر منعم به دلالت عقل واجب است. دو: دیدگاه عمده اشاعره و موافقانسان دایر بر این که وجوب شکر منعم به دلالت عقل نیست؛ زیرا عقل در خصوص شرعیات حکمی ندارد و حتی بر فرض این که حکمی داشته باشد به وجوب شکر منعم حکم نمی‌کند. از دیدگاه این گروه، البته در وجوب شرعی شکر منعم مخالفتی نیست.^۴

غزالی در مستصفی پس از طرح بحث حسن و

۱ - بنگرید به: صدر، دروس فی علم الاصول، الحلقة الاولى، ص ۱۷۲ - ۱۷۳؛ الحلقة الثانية، ص ۳۱۴.

۲ - بنگرید به: سیستانی، الوافد، ج ۱، ص ۴۸ - ۴۹.

۳ - برای آگاهی بیشتر در این باره بنگرید به: آل تیمیه، المسوّد، ص ۴۲۱؛ آمدی، الاحکام، ج ۱، ص ۱۱۹؛ سبکی، الابهاج، ج ۱، ص ۱۳۸.

۴ - بنگرید به: شوکانی، ارشاد الفحول، ص ۴۷۶ - ۴۷۸؛ آل تیمیه، المسوّد، ص ۴۲۱؛ آمدی، الاحکام، ج ۱، ص ۱۲۶؛ غزالی، المستصفی (أ)، ج ۱، ص ۴۹؛ رازی، المسحصول، ج ۱، ص ۱۹۳؛ ابن امیرحاج، التفهیر والتحصیر، ج ۱۲، ص ۱۳۰.

قیح عقلی به مسأله شکر منعم می‌پردازد و در آن جا با اشاره به این دیدگاه معتزله که شکر منعم واجب است این وجوب را رد می‌کند و چنین می‌نگارد:

«برخلاف دیدگاه معتزله، شکر منعم عقلاً واجب نیست و دلیل آن نیز این است که واجب هیچ معنایی ندارد مگر آنچه خداوند متعال واجب ساخته و بدان فرمان داده و به ترک آن نیز وعده کیفر داده است. بنابراین، وقتی خطابی از شارع نرسیده باشد وجوب چه معنایی خواهد داشت؟»^۱

غزالی در ادامه به دو دلیل معتزله بر وجوب شکر منعم می‌پردازد و می‌گوید:

«آنان در این مورد دو شبهه دارند [مقصود آن است که دو دلیل بر اثبات دارند]: یکی آن که می‌گویند عاقلان بر حسن شکر و قیح کفر اتفاق نظر دارند و هیچ راهی برای انکار این حقیقت وجود ندارد... و دوم آن که می‌گویند منحصر کردن مدارک وجوب در شرع به انکار رسولان می‌انجامد.»^۲

پاسخ می‌گوید که اتفاق عاقلان بر حسن شکر و قیح کفر تنها در حوزه روابط متقابل انسانها جریان دارد، چنان که در شبهه دوم نیز جایگاه عقل را چنین تعریف می‌کند:

«معنای وجوب، رجحان فعل بر ترک است و کسی که این ایجاب را به وجود می‌آورد، همو ترجیح‌گذار است. این خداست که ترجیح را مشخص می‌کند و اوست که آن مرجح را به رسول خویش می‌شناساند و از او می‌خواهد مردم را این بیگاهانند که کفر زهری کشنده است، نافرمانی درد است و طاعت درمان و شفا. پس آن که ترجیح را ایجاد می‌کند خداوند است، و رسول او خبر آورنده از این ترجیح است و معجزه هم وسیله‌ای است که عاقل از رهگذر آن به درک همین ترجیح می‌رسد. عقل در این میان ابزاری است که شخص به وسیله آن به صدق مخبر در خبر دادن از این ترجیح پی می‌برد و طبع انسان نیز، بر این سرشت که از کیفر تألم یابد و از پاداش لذت برد، برانگیزاننده او به حذر کردن از ضرر است.»^۳

جدای از درستی و نادرستی این سخن بخوبی پیداست که نزاع در مورد عقل در این جا، در طریق استنباط حکم شرعی نیست، بلکه مطلقاً به حوزه اعتقادات مربوط می‌شود و از آن جا نیز تا فلسفه فقه امتداد می‌یابد. اما این کجا و

**انسان به عقل خویش
درمی‌یابد که خداوند بر
بندگان حق فرمانروایی دارد
و آنان باید فرمانبری کنند**

۱ - غزالی، المستصفی فی علم الاصول، ص ۴۹.

۲ - همان، ص ۵۰.

۳ - همان.

غزالی آن گاه این هر دو شبهه را بدین بیان

اثبات منبع بودن عقل برای استنباط احکام یا تشریح احکام کجا؟

جالب توجه آن که در منابع شیعه نیز عقل به عنوان یکی از ادله‌ای که پیروی از او امر شرع یا اتباع از او امر و روایات صادر از معصومان را لازم می‌کند مطرح شده است؛ برای نمونه، محقق در معتبر چنین می‌آورد:

«قواعد عقلی و شواهد نقلی بدین حکم می‌کند که کاملترین وسیله و دستاویز و مهمترین پایبندی، بکارگیری دو قوه نظر و عمل است تا با یکی سعادت معاد به چنگ آید و با آن دیگری عقاید در برابر راه یافتن و جوه فساد پامس داشته شود.

اما از آن جا که هر عملی رساننده بدان سعادت نیست و هر نظری نیز برآورنده آن هدف نه، انسان به راهنمایی نیازمند افتاده تا به کمک او راه درستی و راستی را بییابد...

پس از همین روی، حکمت و تعقل نصب پیامبری را واجب ساخته است، تا آداب شرعی را از وحی الهی بگیرد و به کمک معجزه حقیقی که بر صدق او دلالت کند تأیید شود. و آن گاه او امر و نواهی او پذیرفته آید و در برابر آنچه او مقرر می‌دارد و پایه می‌گذارد، سر تسلیم فرود آورده شود.»^۱

در مبادی الوصول نیز در اثبات وجوب شکر منعم به عقل استناد شده است، آن جا که می‌گوید:

«شکر منعم به حکم عقل واجب است و ضرورت نیز بدین حکم می‌کند.»^۲

اما به هر ترتیب به نظر می‌رسد جدای از نزاع

در عقلی بودن یا شرعی بودن وجوب شکر منعم، بر کلیت آن اتفاق نظر وجود دارد و همین امر، خود مستلزم تبعیت از او امر و نواهی شرع است و به دیگر بیان این حق را برای شارع ایجاد می‌کند که به چیزی فرمان دهد یا از چیزی بازدارد. شهید صدر در این باره پس از طرح این پرسش که «کدام منبع فرمانبری از شارع را بر ما واجب می‌کند» می‌نویسد:

«این منبع همان عقل است؛ چه، انسان به عقل خویش در می‌یابد که خداوند بر بندگانش حق فرمانروایی دارد و آنان باید فرمانبری کنند. بر پایه همین حق طاعت است که عقل بر انسان به وجوب فرمانبری از شارع حکم می‌کند تا از این رهگذر حق او را بگذارند.

بنابر این، ما از خداوند فرمان می‌بریم و از احکام شرع پیروی می‌کنیم؛ چرا که عقل چنین چیزی را بر ما لازم ساخته است.»^۳

از دیدگاه نگارنده، هر چند مسأله شکر منعم مسأله‌ای پذیرفته باشد و هر چند حق الطاعه نتیجه یا مساوی آن دانسته شود، اما این مبحثی است با ماهیت کلامی، و بیش از آن که به کارکرد عقل به عنوان منبع استنباط احکام شرعی مربوط باشد به مباحث فلسفه فقه بازمی‌گردد؛ و به هر روی در استنباط احکام شرعی دخالتی ندارد، تا بدان اعتبار دلیل عقل از منابع فقه

۱ - حلی، المعبر، ج ۱، ص ۱۷ - ۱۸.

۲ - حلی، مبادی الوصول، ص ۸۷.

۳ - دروس فی علم الاصول، الحلقة الاولى، ص ۱۷۱.

قلمداد شود؛ چه، برای مسأله شکر منعم و حق طاعت چند فرض بیشتر به تصور نمی آید:

۱- اگر مقصود از شکر منعم آن باشد که در مورد فعلی بدین نام حکم به وجوب شرعی شود، در این صورت چنین حکمی یک گزاره استنباط شده در فقه خواهد بود، به سان حکم به وجوب برای نماز و روزه و همانند آن، و بدین ترتیب با مباحث اصول فقه به معنای خاص آن ارتباطی نخواهد داشت.

۲- اگر مقصود از آن، حکم به مکلف بودن کافران باشد - چنان که از برخی منابع نیز برمی آید^۱ - در این فرض باز هم بیشترین ثمره مسأله، کلامی و عقیدتی و مربوط به کیفر و عدم کیفر اخروی خواهد بود؛ چه، در این جهان در مورد مقررات و افعال عبادی، پیروی کافر از احکام فقه و آیین پرستش بر رسم مسلمانان سودی در بر ندارد و اصولاً فعل وی نمی تواند به صحت متصف گردد؛ در مورد احکام دنیوی و معاملات نیز چنانچه شهروند دارالاسلام باشد در حدی که مقررات اهل جزیه یا قوانین داخلی دارالاسلام اقتضا کند از او به عنوان مسؤولیتی اجتماعی انتظار همراهی است، خواه وی را مکلف به احکام اسلام بدانیم و خواه نه، درباره اعمال گذشته او اعم از عبادی و غیر عبادی نیز بر حسب مورد قواعدی چون جبّ یا احتیاط و همانند آن مطرح است و در هر صورت مکلف بودن یا مکلف نبودن وی به تکالیف اسلامی از این زاویه اثری نخواهد داشت.

۳- مقصود آن است که نه به عنوان حکمی شرعی، بلکه به عنوان رهیافتی عقلی به شارع حق می دهیم که مقرراتی وضع کند و آن گاه خود را ملزم می دانیم که از این مقررات پیروی کنیم. اگر چنین باشد - که به نظر نگارنده چنین نیز هست - در این صورت بحث از دلالت عقل و کارکرد آن بدین معنا در دایره مبادی تصدیقی فقه قرار خواهد گرفت و باز هم ارتباطی به استنباط احکام از رهگذر فقه نخواهد یافت.

در این فرض شاید بهترین نامی که می توان بر رهیافت عقل گذاشت، اعتبار و وجاهت یا مسؤولیت قانونگذار است.

دو: مصحح اعتبار قانونی یا قاعده «کلمه

حکم به الشرع حکم به العقل»

دو گزاره بظاهر مشهور «کلمه حکم به العقل حکم به الشرع» و «کلمه حکم به الشرع حکم به العقل» از سویی به نوعی ملازمه میان حکم شرعی و حکم عقل اشاره دارد و از سویی دیگر از هدفمندی فقه حکایت می کند.

از این دو، گزاره نخست بیشتر به مسأله استنباط حکم شرعی از رهگذر عقل نزدیک و با آن مناسب است و گزاره اخیر به هدفمندی فقه و مباحث فلسفه فقه مربوط است. در این تردیدی نیست که فقه شیعه و اصولاً فقه اسلامی به سان هر نظام قانونی دیگری در پی برآوردن هدف یا هدفهایی است و فلسفه مشخصی دارد و این در

۱- بنگرید به: سبکی، الابهاج، ج ۲، ص ۱۲۰.

کلیت خود پذیرفته است که احکام شرع در عالم نفس الامر از مصلحتی پیروی می‌کند که اگر نبود این احکام نیز نبود.

اصولاً هدفمندی نه فقط ویژگی نظام تشریح اسلام است، بلکه ویژگی کتاب تکوین نیز همین است و از دیگر سوی، هر کتاب تشریح و تقنین نیز باید که از این ویژگی برخوردار باشد.

وجود احکام معلل بسیاری در قرآن و حدیث - جدای از این که آیا می‌توان این تعلیل را تعمیم داد یا نه و شرط این تعمیم چیست - خود گواه روشن تبعیت احکام از مصالح و مفاسد است.

چونان که از مطاوی کلام مجتهدان در مباحث قطع و اعتبار امارات و همچنین بحث عقل و مستقلات یا غیرمستقلات عقلیه برمی‌آید، از دیدگاه اصولیین شیعه نیز احکام تابع مصالح و مفاسد هستند. در این نکته میان اصولیین اختلافی نیست و شاید اخباریین هم به رغم همه انکار لفظی در عمل این کلیت را که در احکام شرع مصلحتی هست پذیرفته باشند. آنچه در این میان محل نزاع و اختلاف قرار می‌گیرد توانایی عقل در کشف این ملاکها و مصلحتها و مفسده‌ها و اعتبار یا حجیت این کشف یا حکم به ثبوت ملازمه میان عقل و شرع است.

نائینی پس از بیان این که اخباریین و نیز برخی از اصولیین به انکار ملازمه پرداخته‌اند به دفاع از ملازمه میان حکم شرع و حکم عقل برمی‌خیزد و می‌گوید:

«پس از اعتراف به تبعیت احکام از مصالح و

مفاسد و پس از اعتراف به ادراک این مصالح و مفاسد به وسیله عقل راهی برای منع ملازمه نمی‌ماند»^۱

نمونه‌هایی که در جای جای فقه پراکنده است... حکایت از این دارد که مسأله «هدف تشریح» و «فلسفه فقه» از اولیات باب تشریح است، چونان که این نیز از حقایق روشن درباره نظامهای حقوقی است که نظام حقوقی متکامل آن است که هدفی معین را تعقیب می‌کند و برای رسیدن به این هدف قواعد و اصولی روشن دارد.^۲

این کلیتی مورد قبول است و نمی‌توان در آن تردیدی روا داشت که آنچه شرع تشریح کرده و مقرر داشته، ناگزیر از مصلحتی عقلی در نفس الامر تبعیت کرده است، اما این کجا و درک عقل جزئی انسانها از این مصلحت عقلی در نفس الامر کجا؟

به دیگر سخن، گاه می‌گوییم شارع که خود عقل محض و ناب است تشریحی خلاف عقل ندارد و آنچه مقرر داشته به گونه‌ای است که عقل آن را در کلیت می‌پذیرد. اگر ادعا این باشد بخوبی قابل اثبات و دست کم از مسلمات و مقبولات است، اما اگر بگوییم در هر جا شرع حکمی مقرر داشته است عقل نیز مصداقاً مصلحت آن را

۱ - بنگرید به: نائینی، فوائد الاصول، ج ۳، ص ۶۲.

۲ - برای آگاهی بیشتر در این باره بنگرید به: بحیری؛ حیل‌های شرعی ناسازگار با فلسفه فقه، مقدمه مترجم؛ ص ۹-۱۱.

می‌فهمد - حال یا بتواند این مصلحتِ درک شده را پایه استنتاج تازه‌ای قرار دهد یا این را نیز نتواند انجام دهد - این ادعایی بسیار بزرگ است و چونان است که دریا را به کفچه پیمودن. جالب آن که مرحوم آخوند در اوایل بحث استصحاب بدین تصریح می‌کند که «حکم شرع از آنچه واقعاً ملاک حکم عقل است تبعیت می‌کند، نه از آنچه مناط حکم فعلی آن است»^۱.

بظاهر مشکل بدین بازمی‌گردد که گزاره «کَلِّمًا حَكَمَ بِهَ الشَّرْعِ حَكَمَ بِهَ الْعَقْلُ» از استقراء جزئیات و مصادیق احکام شرعی نتیجه گرفته نشده است تا نتوان آن را رد کرد، بلکه این گزاره از قیاسی منطقی سرچشمه گرفته است که می‌گوید:

«شارع حکیم است، حکیم حکمی خلاف عقل تشریح نمی‌کند؛ از این رو آنچه شارع تشریح کرده لزوماً احکامی است که عقل آنها را می‌پذیرد».

این قیاس به نوبه خود به مباحث علم کلام و نیز فلسفه فقه مربوط است، اما نمی‌تواند مبنای تفریح احکام جدید قرار گیرد.

در برخی از آثار می‌توان نشانه‌هایی روشن از این حقیقت که گزاره «کَلِّمًا حَكَمَ بِهَ الشَّرْعِ حَكَمَ بِهَ الْعَقْلُ» از قیاس منطقی سرچشمه گرفته است یافت؛ برای نمونه عبدالرزاق لاهیجی پس از دسته‌بندی تکلیف به دو گونه تکلیف عقلی و تکلیف شرعی برای تکلیف عقلی، حکم عقل به وجوب واجبات عقلیه و حرمت محظورات

عقلیه و برای تکلیف شرعی حکم شرعی به واجبات شرعیه و محرمات شرعیه را مثال می‌آورد و پس از بیان این که حکم عقل دعوتی است الهی که حامل آن عقل است... و شرع دعوتی است الهی که حامل آن نبی است؛ لهذا بعضی از اکابر گفته‌اند: «عقل شرعی است از داخل و شرع عقلی است از خارج»، اظهار می‌دارد:

«شک نیست در عقلیت حسن تکلیف عقلی، بلکه نزاع در تکلیف شرعی است؛ یعنی عقل می‌باید حسن تکلیفات شرعیه را یا نه»^۲.

او سپس به بیان دیدگاه خود در این باره می‌پردازد و یادآور می‌شود «حق آن است که عقل می‌باید حسن تکلیفات را، اما به نظر نه به ضرورت».

او دلیل حسن تکلیف را مبتنی بر کشاکش قوای عقل و شهوت در انسان بیان می‌دارد و ضبط قوای شهویه را امری می‌داند که «مقدور اکثر عقول بلکه به وجه تمام و کمال مقدور هیچ عقلی نیست، بلکه موقوف است به تعریف الهی که به صدور اوامر و نواهی محقق تواند شد، که عبارت از آن است تکلیف شرعی». او آن گاه نتیجه می‌گیرد که «صدور تکلیف از واجب الوجود حسن باشد عقلاً بنا بر اشتهال برفائده

۱ - بنگرید به: آخوند خراسانی، کفایة الاصول، ص ۳۸۶ - ۳۸۷.

۲ - لاهیجی، سرمایه ایمان، ص ۷۶.

عظیمه که بدون آن حاصل نتواند شد»^۱.

شروط آنها که به شرع دانسته می‌شوند و نه به عقل، این امکان وجود دارد که نسخی یا نهی برسد.^۲

پس پیداست که هیچ کس، خواه بر مسلک اشعری باشد و خواه بر مسلک معتزلی، در کلیت این قیاس کلامی خدشه‌ای نمی‌کند که آنچه شرع بدان حکم کرده، مورد پذیرش عقل است، حتی کسانی که حسن و قبح عقلی به مفهوم خاص معتزلی آن را انکار می‌کنند با توان این عقل در درک و فهم حقایق البته در حوزه کلامی مباحث مخالفتی ندارند. برای نمونه، ابن تیمیه که با تحسین و تقبیح عقلی و رأی مخالف است و حتی استحسان و مصالح مرسله را نمی‌پذیرد صریحاً به کارآیی عقل در حوزه‌های عمل خود، اعتراف می‌کند و می‌گوید:

«برای هیچ عاقلی ممکن نیست این را از خود نفی کند که گاه به عقل خود حق و باطل، صدق و کذب، سودمند و زیانبار و مصلحت و مفسده را از همدیگر باز می‌شناسد. چونان که برای هیچ مومنی امکان ندارد این را از ایمان خود نفی کند که شریعت در حوزه معتقدات و باورها، آنچه را که حق و صدق است و در حوزه اعمال که اعتقادات نیز در آن جای می‌گیرد آنچه را سودمند و مصلحت‌ناست آورده است. از همین روی عاقلان در

بنابر این معلوم می‌شود حسن تکلیف به‌طور عام امری عقلی است، و اگر عقل حکم به آن نمی‌کرد ملزم و پشتوانه‌ای برای طاعت از فرمان دینی نبود. اما این که فرمان دینی چیست این خود به نقل دانسته شود و نه عقل چونان که لاهیجی یکی از وجوه و جوب عقلی بعثت پیامبران را «دلالت کردن به چیزی که نافع است از افعال و اخلاق مرنفس مردم را و... به چیزی که از افعال و اخلاق که ضرر رساننده است مرنفس را»^۳ معرفی می‌کند.

چنین است که می‌گوییم حسن بودن مشروعات به‌طور عموم و اجمال مسأله‌ای روشن نزد همگان است؛ برای نمونه، زنجانی که خود از معتقدان به حسن و قبح نیست «قاعدۀ جامعه» ای بدین اختصاص می‌دهد که بگوید اصل مشروعات نزد اهل رأی حسن هستند؛ زیرا: - عبادات اظهار عبودیت و تضرع بر درگاه خداوند و تعظیم خالق و شکر منعم است؛ - معاملات سبب اقامه مصالح و قطع منازعات است؛

- مناکحات سبب نسل و فزودن بر شمار بندگان است؛

- حدود و عقوبات سبب حفظ جان، عقل،

دین، ناموس و مال مردم است؛

و از دیدگاه آنان حسن این امور بر هیچ عاقلی پوشیده نیست و بنابر این امکان نسخ آنها و نهی از آنها وجود ندارد. اما در کیفیات و هیأت و

۱ - بنگرید به: همان، ص ۷۷.

۲ - همان، ص ۸۷.

۳ - بنگرید به: زنجانی، تخریج الفروع علی الاصول، ج ۱، ص ۲۴۵.

این اختلافی ندارند که حسن و قبیح اگر به سودمند و زیانبار و ملایم با طبع انسان و منافی با آن و همچنین به لذید و الیم تفسیر شود ممکن است به عقل دانسته آید.

این در باب افعال است.

همچنین اگر که حسن یک چیز بدان تفسیر شود که آن چیز موجود است یا اگر که کمال وجود به حسن وصف شود...، چونان که می‌دانیم زنده در وجود خود از مرده اکمل است و عالم از جاهل کاملتر است و صادق نیست به کاذب اکمل است - اینها همه ممکن است به عقل دانسته شوند.

همه اختلاف بر سر این است که آیا عقل منفعت و ضرر مدار و ملاک قرار می‌گیرد و آیا باب تحسین درباره خالق و مخلوق یکی است.^۱

از این روی، آنچه محل تردید و خاستگاه پرسش است این است که آیا می‌توان در یکایک احکام شرع، بویژه آن دسته که به معاملات برنمی‌گردد و در شمار سمعیات محض است، ادعا کرد که عقل مصلحت داعی بر حکم شرعی و تشریح را دریافته و آن را پذیرفته است، یا چنین ادعایی قابل اثبات نیست.

دکتر فیض در کتاب مبادی فقه و اصول پس از اشاره به قاعده «کَلِمَا حَکَمَ بِهِ الشَّرْعُ حَکَمَ بِهِ الْعَقْلُ» در این باره می‌نویسد:

«قاعده اول، یعنی آنچه شرع به وجوب یا حرمت آن حکم کرده است عقل نیز به وجوب یا حرمت آن طبق حکم اسلام حکم می‌کند، باورکردنی نیست و خوب است آن را

بیشتر به بررسی گیریم.

اگر معنی آن قاعده این است که هر فعلی که اسلام به وجوب آن حکم کرده مشتمل بر مصلحت الزامی است و هر کاری را که قدغن کرده مشتمل بر مفسده الزامی است این نکته را بجز اشاعره هیچ کس منکر نیست و همه می‌گویند: احکام تابع مصالح و مفاسد نفس الامری یا معلوم هستند، ولی سخن در این است که آیا عقل می‌تواند آن مصالح و مفاسد را درک کند تا طبق آن بتواند حکم مشابهی داشته باشد. حقیقت این است که عقل از درک بسیاری از مصالح و مفاسد احکام شرعی ناتوان است و حتی محقق قمی که از طرفداران این دو قاعده است به طریق قضیه شرطیه گوید: اگر عقل بتواند مصالح و مفاسد احکام شرعی را درک کند برطبق آن حکم خواهد داشت. و این می‌رساند که او نیز قائل به قدرت عقل برای درک مصالح شرعی نبوده است. کدام عقل است که بتواند درک کند چرا روزه در رمضان واجب شد و چرا دوره آن سی روز مقرر گردید، یا چرا نماز در آن اوقات معین واجب شد و چرا دارای این کمیت و کیفیت و مقدمات و مقارنات و شرائط و موانع گردید؟ و همچنین حج و زکات و سایر احکام، ما فلسفه آنها را نمی‌دانیم و هر چه بگوییم بر پایه درستی تکیه ندارد.^۲

۱ - ابن تیمیه، مجموعه الرسائل والمسائل، ج ۵، «قاعده فی المعجزات والکرامات»، ص ۲۵.

۲ - فیض، مبادی فقه و اصول، ص ۴۹ - ۵۰.

به نظر می‌رسد اصولاً بحث از حسن و قبح یکی از اهدافش زمینه‌سازی برای حسن تکلیف و لزوم تبعیت از اوامر شارع مقدس باشد و این امری است که بیش از آن که به فقه مربوط باشد در سیاق کهن خود بحثی کلامی و در سیاق امروزی بحثی در حوزه فلسفه فقه است. گواه آن که خواجه در تجرید در فصل سوم کتاب خود یعنی فصلی که به افعال مکلفان مربوط می‌شود و نخستین مسائل آن حسن و قبح عقل است تصریح می‌کند که «تکلیف حسن است؛ زیرا در بردارندهٔ مصلحتی است که بدون آن به دست نمی‌آید». علامه در شرح این عبارت چنین آورده است.

«تکلیف حسن است؛ زیرا خداوند آن را انجام داده است و خداوند هیچ قبیحی انجام نمی‌دهد. وجه حسن تکلیف نیز احتمال آن بر مصلحتی است که بدون آن حاصل نمی‌آید. این مصلحت هم قراردادن شخص در معرض منافع بزرگی است که بدون تکلیف به دست نمی‌آید؛ زیرا تکلیف اگر بدون غرض باشد عبث خواهد بود در حالی که این محال است. اگر هم دارای غرض و هدفی باشد، چنانچه این غرض به خداوند متعال برگردد محال لازم آید، و چنانچه به غیر او برگردد در صورتی که آن غیر کسی جز فرد مکلفی باشد که تکلیف متوجه اوست قبیح خواهد بود و در صورتی که خود شخص مکلف باشد باز چنانچه حصول آن بدون تکلیف ممکن باشد عبث لازم آید و چنانچه حصول آن بدون

تکلیف ممکن نباشد باز اگر برای نفعی معین باشد به تکلیف کسی که خداوند کفر او را می‌داند نقض می‌شود و اگر که برای قراردادن در معرض نفع باشد مطلوب ما حاصل است»^۱.

از این بیان بخوبی پیداست که هدف از طرح این مباحث اصولاً آن است که پذیرفته شود به‌طور اصولی و کلی در تکلیف افراد یا در متعلق تکلیف مصلحتی نهفته است و مکلف با انجام فعلی که شرع خواسته، بدان مصلحت و منفعت دست می‌یابد. اما این مسأله به مقام ثبوت و واقع مربوط می‌شود و این چیزی جدای از مقام استکشاف و دلالت و اثبات است.

**احکام شرع اعتبارهایی
از ناحیه شارع هستند و
همین اندازه برای ما
بسنده می‌کند که شارع آنها را
اعتبار کرده است**

به دیگر سخن این که ما در علم کلام بپذیریم که خداوند تکلیف عبثی نفرموده، یک چیز است و این که بخواهیم بگوییم به دلیل این که فلان چیز غیر عبث یا مفید فایده است پس متعلق امر خداوند نیز قرار گرفته و شارع ما را بدان خوانده

۱ - حلی، کشف المراد، ص ۳۱۹.

است چیزی دیگر. در این میان، آنچه در کتب کلامی برایش دلیل اقامه شده و همین دلایل و مباحث به کتب اصولی راه گشوده فرض نخست است، نه این فرض اخیر.

به هر روی، عقل مصحح تکلیف است بدین معنا که عقل تکلیف را روا می‌سازد و انسان را به فرمانبری الزام می‌کند؛ یعنی عقل هم به‌طور عام اگر نبود و اگر داوری نمی‌کرد، توجه تکلیف به انسانها به‌طور عام روا نبود و هم عقل اگر در هر یک از اشخاص مخاطب وجود نداشت نمی‌توانست مخاطب تکلیف شود. شاشی مروی در پاسخ این پرسش که «تا عقل نبود هیچ چیز واجب نبود، باید که وجوب، خود را عقل بود» می‌گوید:

«عقل حَمَّال بار فرمان است. عقل باید تا بار بردارد و به منزل برود...»

«جواب دیگر: جمنه عبادات را عقل باید تا اداء عبادت درست آید و مرد اهل خطاب آید. وجوب معقول آن است که شریعت فرمایند است و عقل فرمان بردار؛ فرمان بردار بایست تا فرمان فرمایند قبول کند و فرمان درست آید. چون پذیرنده فرمان نبود فرمان ضایع بود، چنان بود که گویی با مردگان خطاب کنند که برخیزید!»^۱

از دیدگاه نگارنده، به هر ترتیب، هنگامی که از تشخیص کلی عقل مبنی بر وجود مصالحی در ماموریه و مفاسدی در منهی عنه سخن به میان می‌آید و زمانی که بحث ابتدای احکام شرع بر مصالح و مفاسد مطرح می‌شود این امر تنها

تأثیری که دارد، و البته بررسی آن به حوزه فلسفه فقه مربوط می‌گردد، این است که احکام شرع به رغم آن که اعتبارهایی از سوی شارع هستند اعتبارهایی بسی‌پایه و بسی‌دلیل نیستند و در واقعیت خود اعتبارهایی سرچشمه گرفته از مصالح و مفاسدند. این درست همانند آن است که در باب دلالت‌های مجازی گفته می‌شود معنی مجازی نوعی رابطه با معنی حقیقی دارد و به استناد همین رابطه است که استفاده از لفظ به جای دلالت بر معنای حقیقی برای دلالت بر معنای مجازی به کار رفته است. اما آیا بدین استناد می‌توان حکم کرد که چه مجازی را باید از لفظ اراده کرد و واژه را در کدام معنای مجازی باید به کار برد؟

حق آن است که احکام شرع اعتبارهایی از ناحیه شارع هستند و همین اندازه برای ما بسنده می‌کند که شارع آنها را اعتبار کرده است. اما به هر روی این اعتبار از پشتوانه هم برخوردار است و آن پشتوانه نیز همان مصالح و مفاسد واقعی و نفس الامری هستند. اما این کجا و آن که دلیل عقل منبعی برای استنباط احکام قرار گیرد کجا؟ تنها اثری که چنین پشتوانه‌ای دارد آن است که به انسان در هنگام فرمانبری نوعی آرامش می‌دهد و سبب می‌شود موضع او یکسره بر تعبد صرف استوار نشده باشد.

این همان حقیقتی است که سیستمی در

۱ - شاشی مروی، روضة الفریقین، ص ۳۸ و ۳۹.

بحث از عناصر قانون از آن سخن به میان می‌آورد. وی پس از بر شمردن چهار عنصر ملاک، مصحح، اراده قانونگذار و ساخت یا ساختار قانون، عنصر مصحح را چنین توضیح می‌دهد:

«حکم نوعی اعتبار است و اعتبار تا هنگامی که مصححی نداشته باشد در جامعه عقلایی دارای کنش و اثرگذاری نمی‌شود. از دیگر سوی، مصحح اعتبار قانونی صدق عنوان «دعوت کننده به خیر و بازدارنده از شر» بر آن است و همین مصحح نیز ملاک حکم است که از ملاک موجود در متعلق آن یعنی مصلحت و مفسده تبعیت می‌کند»^۱

به هر روی، پذیرش این حقیقت که انسان به تبع موضع دینی و باورهای کلامی خود باید از خداوند فرمان برد و نیز درک این حقیقت که احکام وضع شده از سوی شارع دربردارنده مصالحی واقعی نیز برای انسان است و این درک انگیزه‌ای دیگر برای امتثال فراهم می‌آورد، از احکام روش عقل و از عرصه‌های عمل عقل در مبحث امتثال است. اما این مسأله در قلمرو مباحث کلامی و در شمار مبادی تصدیقی فقه و از رهاوردهای ایمان است و به همین سبب نیز با حوزه استنباط احکام نیز فاصله‌ای بسیار دارد.

منابع و مآخذ

۱ - سیستانی، سیدعلی حسینی، الزاهد فی علم الاصول، به قلم سید منیرسید عدنان قطیفی. قم: مکتب آیةالله العظمی السیدالسیستانی،

۱۴۱۴ق.

۲ - آل تیمیه، عبدالسلام، عبدالحلیم و احمد بن عبدالحلیم، المسوّد، تحقیق محمد محیی الدین عبدالحمید. قاهره: دارالنشر المدنی، بی تا.

۳ - سبکی، علی بن عبدالکافی (ف. ۷۵۶ق)، الابهاج فی شرح المنهاج. چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۴ق.

۴ - آمدی، سیف الدین علی بن ابی علی (۵۵۱ - ۶۳۱ق)، الاحکام فی اصول الاحکام. چاپ اول، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۰۴ق.

۵ - صدر، سیدمحمدباقر، دروس فی علم الاصول، الحلقة الاولى / الحلقة الثانية. [تهران: مجمع الشهد آیةالله الصدر العلمی، ۱۴۰۸ق.

۶ - شوکانی، محمد بن علی بن محمد (۱۱۷۳ - ۱۲۵۰ق)، ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول، به تحقیق محمد سعید بدری. چاپ اول.

۷ - غزالی، محمد بن محمد (۴۵۰ - ۵۰۵ق)، المستصفی، تحقیق محمد عبدالسلام عبدالشافی. چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۳ق. ۸ - رازی، فخرالدین محمد بن عمر (۵۴۳/۵۴۴ - ۶۰۶ق)، المحصول فی علم اصول الفقه. تحقیق طه جابر فیاض علوانی. چاپ اول، ریاض: جامعه الامام محمد بن سعود

۱ - سیستانی، الزاهد، ص ۴۸ - ۴۹ و ۱۶۰.

- الاسلاميه، ۱۴۰۰ ق.
- ۹ - ابن اميرحاج، محمد بن محمد (۸۲۵ - ۸۷۹ق)، التقرير والتحرير، تحقيق مكتب البحوث والدراسات. چاپ اول، بيروت: دارالفكر، ۱۹۹۶ م.
- ۱۰ - حلی، ابوالقاسم جعفر بن حسن مشهور به محقق (۶۰۲ - ۶۷۶ ق)، المعبر فی شرح المختصر، قم: موسسه سيد الشهداء، ۱۳۶۴.
- ۱۱ - حلی، حسن بن يوسف، مشهور به علامه (۶۴۸ - ۷۲۶ ق)، مبادئ الوصول الى علم الاصول. بيروت: دارالاضواء، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م.
- ۱۲ - نائینی، محمدحسین غروی (ف. ۱۳۵۵ق)، فوائد الاصول، تقریرات به قلم محمدعلی کاظمی خراسانی. قم: موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
- ۱۳ - آخوند خراسانی، محمدکاظم (۱۲۵۵ - ۱۳۲۹ق)، کفایة الاصول. قم: موسسه آل البيت لاحیاء التراث، ۱۴۰۹ ق.
- ۱۴ - بحیری، محمد عبدالوهاب، حیلہ های شرعی ناسازگار با فلسفه فقه، ترجمه حسین صابری. مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
- ۱۵ - لاهیجی، ملا عبدالرزاق، سرمایه ایمان. به کوشش صادق لاریجانی آملی، چاپ دوم، ۱۳۶۴ ش.
- ۱۶ - زنجانی، محمود بن احمد (ف. ۶۵۶ ق.)،
- تخریج الفروع علی الاصول، تحقیق محمد ادیب صالح. چاپ دوم، بیروت: موسسه الرساله، ۱۳۹۸ ق.
- ۱۷ - ابن تیمیه، تقی الدین احمد بن عبدالحلیم (۶۶۱ - ۷۲۸ق)، مجموعه الرسائل والمسائل، حواشی و تحقیق احادیث محمدرشیدرضا، [قاهره:] لجنة التراث العربی؛ توزیع: مکه، دارالباز للنشر والتوزیع، بی تا.
- ۱۸ - فیض، علیرضا، مبادئ فقه واصول، چاپ هفتم، تهران: موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۴ ش.
- ۱۹ - «پویایی فقه و اجتهاد در پرتو عرف یا در بستر زمان و مکان»، مجله کانون و کلاء، دوره جدید، شماره ۶ و ۷.
- ۲۰ - حلی، حسن بن يوسف، مشهور به علامه (۶۴۸ - ۷۲۶ ق)، كشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. تحقیق حسن حسن زاده آملی. قم: موسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعة المدرسين، ۱۴۰۷ ق.
- ۲۱ - شاشی مروی، ابوالرجاء مومل بن مسروق بن ابی سهل (ف. ۵۱۶ یا ۵۱۷ ق)، روضة الفریقین، به تصحیح و تحشیه و تعلیق عبدالحلی حبیبی. تهران: موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، شماره ۱۷۲۹، شماره مسلسل ۲۱۹۷، ۱۳۵۹ ش.