



اندیشه ها و اندیشه وران / گزارشی تحلیلی از دلیل عقل در اصول فقه شیعه

پدیدآورنده (ها) : صابری، حسین

علوم قرآن و حدیث :: مجله مشکوة :: بهار و تابستان ۱۳۷۷ - شماره ۵۸ و ۵۹ (ISC)

الصفحات : من ۱۱۴ إلى ۱۵۶

آدرس ثابت : <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/53023>

تاریخ دانلود : ۱۴۴۵/۰۵/۰۲

مركز أبحاث الكمبيوتر للعلوم الإسلامية (نور) لتقديم المجلات المعروضة في قاعدة البيانات ، الحصول على الإذن اللازم من أصحاب المجلات ، وبالتالي جميع الحقوق المادية الناشئة عن إدخال معلومات عن المقالات والمجلات والكتابات متاح في القاعدة ، ينتمي إلى "مركز الضوء". لذلك أي نشر وعرض لمقالات في شكل نص وصور على ورق وما شابه ، أو يتطلب النموذج الرقمي الذي تم الحصول عليه من هذا الموقع الإذن اللازم من أصحاب المجلات ومركز أبحاث الكمبيوتر للعلوم الإسلامية (نور) ، وسيؤدي انتهاكها إلى اتخاذ إجراءات قانونية. لمزيد من المعلومات ، انتقل إلى [الشروط والأحكام](#) باستخدام قاعدة بيانات مجلة نور التخصصية يرجى الرجوع.

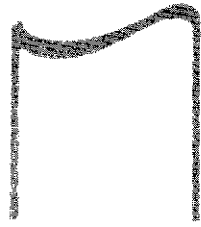


مقالات مرتبط

- ماهیت و وظیفه عقل در فقه شیعه
- دلیل عقل در سیره فقهی ابن ادریس
- زمینه های بهره گیری از عقل در فقه شیعه
- کارآمدی عقل در استنباط احکام فقهی
- دلیل عقل و جایگاه آن در سیره فقهی محقق اردبیلی
- واکاوی نقش و سهم عقل در اصول فقه با تأکید بر اندیشه اصولی علامه جوادی آملی رهیافتی بر اصلاح ساختار دانش اصول فقه
- دلیل عقل در سیره استنباطی محقق حلی
- منزلت عقل از منظر قرآن
- مباحث الفاظ اصول فقه در میان دانشهای زبانی (۲): تبارشناسی مباحث لفظی علم اصول
- اندیشه اجتماعی در تفسیر المیزان
- موقعیت عقل در منابع فقه و حقوق اسلامی
- نسبت عقل و فقه

عناوین مشابه

- نشست: گزارشی از نشست «شریعت، طریقت و عقل در اندیشه عرفانی فلسفی»
- گزارشی از یک همایش: هرمنوتیک و اجتهاد در فقه سیاسی شیعه
- عقل و ایمان در تئوری و عمل (گزارشی از دومین نشست الهی دانان بریتانیا یا الهی دانان شیعه ایران)
- درس خارج از فقه و اصول گزارشی از دروس خارج تخصصی در حوزه علمیه قم
- زمینه های بهره گیری از عقل در فقه شیعه
- تاثیر زوال عقل در جرایم و مجازات ها از منظر فقه و حقوق
- زمینه های بهره گیری از عقل در فقه شیعه
- نقد و معرفی: گزارشی از ارزیابی تحلیلی انتقادی «نظریه زوال اندیشه سیاسی در اسلام و ایران»
- واکاوی نقش و سهم عقل در اصول فقه با تأکید بر اندیشه اصولی علامه جوادی آملی رهیافتی بر اصلاح ساختار دانش اصول فقه
- کارکردهای عقل عملی در اصول فقه شیعه



حسین صابری
گروه ترجمه عربی

انچه پیشه ها و انچه پیشه ورنه

کزارشی تحلیلی از دلیل عقل در اصول فقه شیعه

چنین می‌نماید که «عقل» در روند استنباط حکم فقهی و یا در علم اصول دارای جایگاهی درخور توجه است. گواه این امر آن است که بنا بر مشهور شیعه، عقل یکی از ادله اربعه شمرده شده و یا در کتابهای اصولی دسته‌ای از مباحث عقلی مورد توجه قرار گرفته است؛ مباحثی از قبیل: اعتباری و انتزاعی، عدم صدور کثیر از واحد و بالعکس، توارد علتین بر معلول واحد، اصالت وجود و ماهیت، حرکت قطعی و متوسطی، عدم تغییر و عدم تعلل ذاتی، استحاله تأخر اجزای علت از معلول، بساطت مشتق، فرق میان مبدأ و مشتق، تفاوت میان جنس و ماده و فعل و صورت، شوق موکد مستتبع تحریک عضلات، مبادی اراده، اتحاد حکم امثال، جعل بالذات و جعل بالعرض و بالتبع، جعل بسیط و مرکب، فقدان شیء مادامی که واجب نشده است، موجود به یک وجود نمی‌تواند بیش از یک ماهیت داشته باشد، حیثیت تعلیلی و تقییدی، طبیعت از لحاظ ذات طبیعت چیزی جز خود طبیعت نیست، و همانند آن...

افزون بر این پاره‌ای از مباحث مطرح در علم اصول ساختاری مرکب از دست کم یک جزء عقلی دارد، مباحثی از قبیل، اقسام وضع، معنای اسمی و حرفی دخالت یا عدم دخالت قصید در افاده معنی، اشتراک و وقوع یا عدم وقوع آن، استعمال لفظ در بیشتر از یک معنی، طلب و اراده، اراده تکوینی و تشریحی، اعتبار عقلی قصد قربت در طاعت، ماهیت امر و دلالت بر مره و تکرار یا فور و تراخی، اجزا، مقدمه واجب، مسأله ضد، ترتب، عدم جواز امر با علم آمر به انتقای شرط آن، تضاد احکام خمس، اجتماع امر و نهی، تداخل، عدم صحت تکلیف معدوم، مسأله بدا، تجری، اجتماع حکم ظاهری و واقعی، مسأله انسداد، وجوه عقلی حجیت خیر واحد، ادله حجیت

مطلق ظن، ادلة اصول عملیه، و سرانجام پاره‌ای از مسائل طرح شده در تعارض ادله شرعی.
در کنار اینها اشتغال پاره‌ای از کتابهای کهن اصول فقه بر مقدماتی عمدتاً کلامی^۲ گواه
دیگری بر این جایگاه عقل است.

اما با وجود این و به رغم همه گستردگی و پراکندگی مباحث عقلی در اصول فقه به درستی
روشن نشده است که عقل تا چه اندازه می‌تواند «منبعی برای استنباط حکم شرعی» باشد.

علامه سید محمدتقی حکیم در *الاصول العامة* در این باره چنین می‌نگارد:

نزد اصولیان به فراوانی سخن از عقل به میان آمده و از این بحث شده است که آیا عقل
می‌تواند به عنوان پایه‌ای برای استناد مجتهدان بدان در زمینه استنباط احکام فقهی
پذیرفته شود یا نه؛ اما مقصود از عقل به درستی نزد همه روشن نیست.

سخنان اصولیان در این باره کاملاً متفاوت است و در برخی از این سخنان میان عقل به
عنوان منبعی برای حجیت در بسیاری از اصول نتیجه دهنده حکم شرعی فرعی و یا
وظیفه شرعی، و عقل به عنوان اصلی مستقل که می‌تواند در ردیف کتاب و سنت و
همانند آنها کبرای قیاس استنباط احکام قرار گیرد خلط شده است.

در کتابهای برخی از شیعیان و سنیان بابی به نام «دلیل عقل» گشوده شده است. با نگاهی
به این باب درمی‌یابیم آنچه نگارندگان در پی آنند تنقیح عقل به عنوان دلیلی است که
وظیفه شرعی یا حکم ظاهری را نتیجه می‌دهد. به دیگر سخن درمی‌یابیم که در این
باب، عقل دلیلی بر یک «اصل و قاعده منتج» است، نه آن که خود قاعده یا اصلی باشد
که حکم شرعی را نتیجه می‌دهد؛ برای نمونه، غزالی در مبحث دلیل عقل که از دیدگاه
او چهارمین اصل یا قاعده استنباط احکام است می‌گوید: عقل بر برائت ذمه از واجبات
و سقوط حرج از مردم در حرکات و سکنااتشان پیش از بعثت پیامبران علیهم‌السلام و پیش از
تأیید شدن آنان از رهگذر معجزات دلالت می‌کند. منتفی بودن احکام قبل از رسیدن
دلیل سمعی بر آنها به دلیل عقل دانسته می‌شود و ما همین نفی حکم را استصحاب
می‌کنیم و استمرار می‌دهیم تا هنگامی که دلیل سمعی بر حکم برسد.

در این سخن از دیدگاه غزالی، عقل از ادله برائت، و برائت، خود، قاعده‌ای است که
وظیفه شرعی^۳ را نتیجه می‌دهد. پس عقل دلیلی است بر یک قاعده، نه آن که خود
مستقیماً دلیلی بر وظیفه شرعی باشد.

در *الحدائق الناضرة* آمده است: مقام سوم، درباره دلیل عقل: برخی آن را به برائت و
استصحاب تفسیر کرده‌اند، برخی آن را به مورد اخیر محدود دانسته‌اند، برخی آن را به
لحن خطاب، فحوای خطاب و دلیل خطاب تفسیر کرده‌اند و سرانجام، برخی هم آن را

پس از برائت اصلی و استصحاب، به تلازم میان حکمین که خود، مسأله مقدمه واجب، مسأله ضد و همچنین دلالت التزامی را در برمی‌گیرد تفسیر کرده‌اند.
آنچه از این سخن به دلیل عقل به عنوان یک پایه و منبع مربوط می‌شود همین مسأله تلازم میان حکمین است، هر چند که این خود به تشخیص صغریات حکم برمی‌گردد. اما وجوه دیگر جز این، در کلام صاحب حدائق همان وضعی را داراست که درباره سخن غزالی در مستصفی گذشت.

به هر روی، از میان همه مدرکات عقل آنچه به بحث ما مربوط می‌شود همین ادراکی است که مستقیماً متعلق آن، «حکم شرعی» است، همان که صاحب قوانین در تعریف آن می‌گوید: حکمی عقلی است که از رهگذر آن به حکم شرعی می‌رسند و از علم به حکم عقلی، به علم به حکم شرعی راه می‌یابند.^۴

از مجموع اظهارات حکیم چنین برمی‌آید که وی «مسأله عقل» به عنوان یک دلیل شرعی را تنها به «تلازم» میان حکم شرع و حکم عقل و کشف حکم شرع از رهگذر حکم عقل مربوط می‌داند. این در حالی است که در طرح مسأله، در مجموع دیدگاههای اصولیان و اخباریان و در کشاکش گفت‌وگو و نقض و ابرام موافق و مخالف، نزاع در سطحی ورای این «محدوده خاص» مطرح است.

چنان که گذشت، بحرانی در حدائق چهار تفسیر از «عقل» فراروی می‌نهد.^۵ علامه حلی در مبادی الوصول بی آن‌که نامی از دلیل عقل به میان آورد تنها در مبحث چهارم از فصل دوم می‌گوید: چهارم، درباره حسن و قبح. آن‌گاه پس از تقسیم حسن و قبح و تعریف هر کدام می‌گوید: هر کس این [حسن و قبح] را شرعی دانسته این احکام [= احکام ضروری عقل] را ابطال کرده و لازمه سخن او ابطال شریعت است.^۶

در همین کتاب پس از مبحث خیر، فصلی با عنوان قیاس گشوده و در آن درباره یکی از عمده‌ترین ادله عقلی سخن به میان آورده است.^۷

مرحوم سید مرتضی در کتاب الذریعه، باب، «الکلام فی الافعال» افعال انسان را به لحاظ حسن و قبح به گونه‌هایی چند تقسیم کرده و همین تقسیم مبنای تفریع احکام به پنج حکم قرار گرفته است.^۸ در همین کتاب در فصل «جواز التعبد بالقیاس» وجوهی برای صحت شناخت احکام از رهگذر قیاس بیان شده و از مجموع آنچه در مطاوی سخن سید مرتضی در این فصل آمده و همچنین از تصریح وی به این که «هر یک از این طرق ما را به شناخت حرمت نبیذ مسکر

می‌رساند^۹ به دست می‌آید که در این کتاب و به طور خاص در این مبحث، قیاس عنوانی برای دلالت بر دلیل عقل است و مقصود از آن هم هر چیزی است که بتواند علم به احکام شرعی را در پی آورد. به دیگر سخن، در این جا عقل به عنوان «راهی برای رسیدن به حکم شرعی» و «ابزاری برای استکشاف اعتبار شرعی» مطرح است.

شیخ طوسی در *عدة الاصول فصلی* به نام «فی ذکر ما یعلم بالعقل و السمع» می‌گشاید و در آن اموری از قبیل علل و اسباب احکام، ادله احکام و شروط و فروع و اوصاف احکام را از چیزهایی می‌داند که تنها از رهگذر شرع و سمع دانسته می‌شوند. شیخ دلیل عقل را تنها به جایی که «جز از رهگذر عقل نتوان به معلوم رسید» محدود می‌داند و اعتقادات و اثبات دلیل بودن ادله علم را از مصادیق آن برمی‌شمرد^{۱۰}.

محقق در کتاب معتبر در تعریف دلیل عقل چنین می‌آورد:

دلیل عقل بر دو قسم است: یکی آن که بر خطاب شرعی توقف دارد و آن خود سه گونه است: لحن خطاب... فحوای خطاب... و دلیل خطاب...

اما قسم دوم آن است که عقل مستقلاً بر آن دلالت کند. این خود، یا وجوب است همانند برگرداندن امانت، یا قبح است همانند [قبح] ظلم و دروغ، و یا حسن است همانند [حسن] انصاف و راستی. هر یک از اینها نیز همان‌گونه که ممکن است ضروری باشد ممکن است کسی هم باشد.^{۱۱}

حائری در کتاب *فصول محل نزاع در مسأله عقل* را چنین تقریر می‌کند:

مقدمه سوم در باب دلیل عقل: مقصود از دلیل عقلی هر حکم عقلی است که بتوان با استدلال و تأمل درست از رهگذر آن به حکمی شرعی رسید. این خود تقسیم می‌شود به آنچه به قاعده حسن و قبح عقلی برمی‌گردد و... آنچه بدین قاعده بر نمی‌گردد.^{۱۲}

صاحب *فصول* در ادامه توضیح هر یک از این دو قسم چنین می‌آورد:

مودای این قسم [= آنچه به مسأله تحسین و تبیح عقلی برمی‌گردد] گاه حکمی واقعی است همانند حکم عقل به وجوب شکر منعم و حرمت کفران او، و گاه حکمی ظاهری است، همانند حکم عقل به مباح بودن استفاده از چیزهایی که امارات مفسده در آن نیست. مسأله براءت نیز به همین برمی‌گردد و مسأله استصحاب هم بنا بر یک وجه همین‌گونه است.

اما آنچه به این قاعده [= یعنی تحسین و تبیح عقلی] بر نمی‌گردد همانند حکم عقل به این که تعلیق چیزی بر چیز دیگر اجمالاً مستلزم انتفای آن چیز در هنگام انتفای آن

دیگری است، یا همانند این حکم عقل که امر به یک شیء با نهی از همان شیء، با حفظ وحدت جهت، نمی‌سازد؛ چرا که... تکلیفی محال است، یا همانند این حکم عقل که تکلیف به محال ذاتی، از آن روی که بنا بر ادعای حاجبی تکلیف به محال است، ممتنع است، و یا همانند این حکم عقل که به هنگام مطلوب بودن ذی‌المقدمه مقدمه نیز مطلوب است.^{۱۳}

در این متن، همان‌گونه که در سخن محقق در معتبر آشکار بود، هم دست‌های از مباحث عقلی محض مربوط به اعتقادات، هم دست‌های از مستقلات عقلیه، هم پاره‌ای از غیر مستقلات، هم بخشی از مباحث مفاهیم و هم مصادیقی از ذیول بحث امر در ردیف مباحث مربوط به «عقل» قرار داده شده است و این خود بر روشن نبودن ابعاد محل نزاع در مسأله عقل‌گواهی می‌دهد. در جستارهای جدیدتر نیز همین وضع دیده می‌شود، برای نمونه، در تقریرات اصول شهید صدر چنین می‌خوانیم:

در باره مشروعیت به کارگیری ادله عقلی در زمینه استنباط احکام فقهی دو نزاع و دو بحث وجود دارد:

نخست: نزاع میان امامیه و دیگران در این باره که آیا می‌توان به دلیل عقلی ظنی چون قیاس، استحسان، مصالح مرسله، و همانند آن که اهل سنت بنا را بر حجیت آن نهاده‌اند اعتماد کرد یا نه. امامیه به پیروی از امامان خود علیهم‌السلام بر جایز نبودن استناد به چنین دلیلی اجماع کرده‌اند.

دوم: نزاع میان خود امامیه در این باره که آیا استنباط احکام شرعی از ادله عقلی قطعی مشروع است یا نه. مشهور به درستی چنین استنباطی گراییده و محدثان به عدم حجیت نظر داده‌اند. همین‌اخر و همین‌نزاع، موضوع بحث ما در حجیت ادله عقلی است نه آن نخست.^{۱۴}

این متن بخوبی صراحت دارد که نزاع در مسأله عقل فراتر از محدوده مسأله تحسین و تقیح عقلی است. مرحوم مظفر با همه آن که بسط فراوانی به مسأله عقل داده و از عقل به عنوان دلیلی مستقل در عرض کتاب و سنت یاد می‌کند،^{۱۵} و به رغم آن که مفاهیم استصحاب، برائت و قیاس را از دایره نزاع بیرون می‌داند، اما بدین نیز اعتراف می‌کند که «برای من روشن نیست که علمای پیشین ما از دلیل عقل چه مقصودی داشته‌اند. حتی بسیاری از آنان از دلیل عقل به عنوان یک دلیل سخن به میان نیاورده یا آن را تفسیر نکرده و یا آن را به تفسیری بیان کرده‌اند که نمی‌تواند دلیلی در برابر کتاب و سنت باشد.»^{۱۶}

مرحوم مظفر سپس با نقل اقوالی چند ناظر به تفسیر دلیل عقل، ضمن اعتراف به این که «کتابهای درسی متداول حوزه همانند معالم، رسائل و کفایه نه دلیل عقل را شناخته و نه از آن بحث کرده و نه جز در اشاره‌هایی گذرا در مطاوی بحثها، مصادیق آن را یادآور شده‌اند»^{۱۷} نظر صاحب قوانین در تفسیر دلیل عقل را مردود می‌شمارد و خود دلیل عقل را چنین تعریف و تحدید می‌کند:

آنچه می‌تواند مقصود از دلیل عقل در برابر کتاب و سنت باشد هر حکمی عقلی است که موجب قطع به حکم شرعی شود. به دیگر سخن، مقصود از دلیل عقل هر گزاره‌ای عقلی است که بتوان از رهگذر آن به علم قطعی به حکم شرعی راه جست. گروهی از محققان متأخر بدین نکته تصریح کرده‌اند و همین نیز طبیعی است؛ زیرا اگر دلیل عقل دلیلی در مقابل کتاب و سنت [و در عرض آنها] باشد لزوماً تنها وقتی می‌تواند حجت شمرده شود که قطع را ایجاب کند؛ قطعی که به خودی خود حجت است.^{۱۸}

به خوبی از این سخن و دیگر تصریحها و اشاره‌های مظفر پیداست که وی دلیل عقل را به «قطع» برمی‌گرداند و این در حالی است که قطع به خودی خود دلیل نیست، بلکه رهگذری برای رسیدن به حکم یا رسیدن به دلیل حکم شرعی است. به دیگر سخن، قطع از رهگذر عقل، تمیز و تمایزی برای عقل به عنوان یک دلیل مستقل پدید نمی‌آورد؛ چرا که چنین قطعی از هر راه دیگر نیز حاصل آید خود حجت است.

نکته دیگر آن که در اصول مظفر به رغم آن که در جایی از مستقلات و غیرمستقلات به عنوان طرق استنباط احکام شرعی - با این عنایت که مقصود از حکم شرعی همان حکم شرعی فرعی یا فقهی است - سخن به میان می‌آید و در جایی دلیل عقل به «قطع مستند به عقل» برمی‌گردد، در استدلال بر حجیت دلیل عقل ادله‌ای به میان می‌آید که حجیت و اعتبار عقل را به عنوان مستندی برای باورها و اعتقادات اثبات می‌کند.^{۱۹}

به هر روی، محل نزاع در مسأله عقل همان اندازه نامشخص و گرفتار تشبث است که دیدگاهها و تقض و ابرامها.

در این میان برخی کوشیده‌اند موارد نزاع را دسته‌بندی کنند و به آن تصویر روشنی بدهند. برای نمونه، در مقالات حقوقی دکتر ابوالقاسم گرجی چنین آمده است:

برحسب فحوصی که این جانب در کتب اصولی پیشینیان از صاحب‌نظران شیعه و اهل سنت کرده‌ام در آغاز دلیل و منبعی برای استنباط احکام و حقوق اسلامی تحت عنوان

عقل در مقابل کتاب و سنت و اجماع عنوان نمی‌شده است، بلکه پس از ذکر کتاب، سنت و اجماع، برخی از امارات و اصول را که به زعم همه یا برخی از اهل سنت به مقتضای آیات کتاب، سنت، اجماع و یا حیثاً به موجب دلیل عقل می‌توانسته است منبع استنباط احکام و مسائل حقوقی واقع شود بدون این که آنها را تحت عنوان دلیل عقل قرار دهند ذکر می‌کردند، از قبیل قیاس، استحسان، مصالح مرسله، ذرائع، برائت اصلی، اقل ما قیل فی المسأله، استصحاب و غیره. این رویه به همین نحو در حدود چهار قرن از قرون اولیه پیدایش فقه و مبانی حقوق اسلامی رواج داشت. شاید اولین دانشمندانی که منبع چهارم حقوق اسلامی را به عنوان دلیل عقل مطرح ساختند. برحسب وقوف این جانب - در میان اهل سنت امام ابو حامد محمد بن محمد غزالی (متوفی به سال ۵۰۵ ق.) در کتاب مستصفی، و در میان شیعه شیخ جلیل ابو عبد الله محمد بن ... ادريس عجلی حلی (متوفی به سال ۵۹۸ ق.) در آغاز کتاب سرائر باشند. لیکن طرح دلیل چهارم به عنوان دلیل عقل در بین اهل سنت رواج نیافت، غالباً آن را به عنوان قیاس مطرح می‌ساختند، ولی در بین شیعه به تدریج رواج کامل یافت به طوری که مطلق «ادله» را که در گذشته موضوع علم اصول می‌دانسته، به قید «اربعه» تنقید کرده و مقصودشان از دلیل چهارم همان دلیل عقل است.^{۲۱}

نویسنده مقالات در ادامه پس از ذکر تقسیم مشهور مستقلات و غیرمستقلات تحت عنوان «حکم عقلی مستقل» و «حکم عقلی غیرمستقل» نزاع درباره عقل را چنین تحلیل می‌کند:

در هر حال، آنچه ذکر آن لازم است این است که تمام آنچه دانشمندان در این مقام ذکر کرده‌اند - اهم از آن که آن را دلیل عقلی بنامیم یا ننامیم - مانند اصول عملیه، قیاس، استحسان، مصالح مرسله، سدذرائع، عرف و غیره، در صورتی که یکی از آن دو ضابطه مذکور بر آن منطبق باشد، یعنی یا موجب حصول قطع به حکم واقعی باشد و یا دلیل معتبر بر حجیت آن قائم باشد، بدون شک حجت است، مانند هر یک از اصول عملیه در مورد مخصوص خود که دلیل معتبر بر حجیت آن قائم شده باشد و مانند قیاس منصوص العله که برحسب اختلاف دلیل اصلی ممکن است مشمول یکی از دو ضابطه مذکور گردد، و قیاس اولویت که آن هم تابع دلیل اصل است، و همچنین استحسان و مصالح مرسله و غیره در صورتی که دلیل عقلی قطعی بر حجیت آن دلالت کند، مانند ترجیح اهم بر مهم در باب تواجم که بعضی از تعریفات استحسان بر آن منطبق است و مصالح لزومیه‌ای که از نصوص و قواعد کلی حقوق و یا از حکم عقلی قطعی به دست آمده است که پاره‌ای از تعبیرات در باب مصالح مرسله با آن مطابقت می‌کند.^{۲۲}

مؤلف در ادامه چنین نتیجه گیری می کند:

در این باب... نزاع دانشمندان در صفرای ضابطه است نه در کبرای آن؛ یعنی کسانی که یکی از اصول یا امارات را حجّت نمی دانند آن را مصداق دو ضابطه مزبور نمی دانند، نه این که در عین آن که مصداق یکی از دو ضابطه می دانند باز حجّت آن را انکار می کنند. ۲۲

این یک نمونه از تصویر محل نزاع است که هم از سویی از گسستگی و ناهماهنگی دیدگاهها در تحریر محل نزاع خبر می دهد و هم از سویی دیگر بر این گواهی می دهد که «مسأله عقل» مسأله ای فراتر از حد تحسین و تقبیح عقلی و یا حتی یقین مستند به عقل است. نمونه دیگری از این تلاش و این تصویر در مقالات اصولی بجنوردی فراروی نهاده شده است. در این کتاب در فصل سوم که به «عقل، یکی از ادله اربعه» اختصاص یافته است چنین می خوانیم:

طرح مسأله را در چند صورت به شرح زیر مطرح می کنیم:

- ۱- آیا همان طور که کتاب به تنهایی دلیل است و سنت و اجماع نیز هر یک به تنهایی دلیلند، در مقام اقامه حکم عقلی نسبت به یک مسأله باید گفت که این حکم حجّت است و می بایست مطابق آن عمل گردد تا در نتیجه اگر عمل کردن موجب ثواب باشد بتوان گفت که برخلاف این حکم عقلی عمل نمودن موجب عقاب است؟
- ۲- یا این که باید پذیرفت که دلیل عقلی در عرض کتاب و سنت و اجماع واقع نمی شود، بلکه در طول آنها قرار دارد؛ یعنی وقتی از یافتن حکم مسأله در کتاب و سنت مأیوس شدیم و اجماعی هم در خصوص مورد نیافتیم باید به عقل تمسک جوئیم و مطابق حکم آن عمل کنیم؟
- ۳- عقل هنگامی حجّت است که احکام مورد نظر ما احکام توقیفیه و تعبدیه نباشند. در قلمرو توقیفیات و تعبدیات، به عقل تمسک نمی شود، زیرا در این مقام باید دید شارع خود چه گفته، و میزان و مقداری که تعیین فرموده است، چیست. در واقع باید به همان مقدار و میزان عمل کرد.
- اما اگر موضوع ما عقلایی بود، مسأله به تعبد و توقیف بر نمی گردد، زیرا در محیط عقلایی هم چنین احکامی هست و در اینجا است که می گوئیم عقل حجّت است.
- ۴- احتمال این است که اصلاً عقل دلیل محسوب نمی شود - نه عرضاً و نه طولاً و نه بر پایه معنای سوم، بلکه به برکت حکم عقل است که به بیان شرع می رسیم؛ یعنی مطابق ضابطه ای که بعداً بیان خواهیم کرد حکم عقل ما را به حکم شرعی می رساند. پس آنچه

حجت است و آنچه مستند فتوای فقیه و مستند عقل (احتمالاً خطای چاپی است و

صحیح آن «عمل» است) مقلد می‌گردد حکم شرعی است نه حکم عقلی. و حکم عقلی

فقط مقام و موقع راهنما را دارد و ارائه طریق می‌کند و ما را به حکم شرعی می‌رساند. ۲۳

البته این تصویر بیش از آنچه حوزه‌های نزاع در مسأله عقل و یا حوزه‌های طرح مسأله عقل

در فقه و اصول را بنمایاند تصویری از برخی اقوال عمده است و - چنان که در جای خود خواهیم

گفت - در احتمال سوم نظریه‌ای را در بردارد که می‌تواند به واقعیت نزدیکتر باشد.

نگارنده بر پایهٔ مراجعه‌ای که به پاره‌ای از کتب اصولی کرده بر این باور است که مقوله‌ای به

نام «عقل» به اشکال و صوری چند و در حوزه‌هایی گوناگون مورد استناد یا محل نزاع قرار گرفته

است و می‌توان آنها را چنین دسته‌بندی کرد:

۱ - عقل به عنوان ملاک لزوم تعبد به احکام شرع.

۲ - عقل به عنوان حاکم و تشریح‌کننده در عرض نقل

۳ - عقل به عنوان حاکم در منطقه الفراع نقل و شرع

۴ - عقل به عنوان ابزار استدلال اصولی و فقهی.

۵ - عقل به عنوان طریق یقینی به حکم شارع.

۶ - عقل به عنوان طریق ظنی به حکم شارع.

۷ - عقل به عنوان ملاک اصول عملیه.

۸ - عقل به عنوان پشتوانهٔ اصول لفظیه و مباحث همانند آن.

بر پایهٔ این دسته‌بندی و در حدی که در توان این جستار فشرده است هر یک از محورهای

پیشگفته را جداگانه برمی‌رسیم:

۱۸ - عقل به عنوان ملاک لزوم تعبد به احکام شرع

هر چند بررسی چنین مسأله‌ای به «فلسفه فقه» مربوط می‌شود و هر چند چنین مبحثی به

استقلال 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.

غزالی در مستصفی پس از طرح بحث حسن و قبح عقلی به مسألهٔ 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 که خداوند تعالی واجب ساخته و بدان فرمان داده و به ترک آن نیز وعده کفر داده است. بنابراین، وقتی خطابی از شارع نرسیده باشد و جواب چه معنایی خواهد داشت؟^{۲۴}

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 تبحر 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.^{۲۵}

غزالی آنگاه این هر دو شبهه را بدین بیان پاسخ می‌گوید که اتفاق عاقلان بر حسن شکر و قبح 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 بیابانها 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.^{۲۶}

صرف نظر از صحت و سقم این سخن بخوبی از این 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 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 اتباع از اوامر شرع و یا اتباع از اوامر و روایات صادر از معصومان را لازم می‌کند مطرح شده است؛ برای نمونه،

محقق در معتبر خویش چنین می‌آورد:

قواعد عقلی و شواهد نقلی بدین حکم می‌کند که کاملترین وسیله و دستاویز و مهم‌ترین پایبندی، به کارگیری در توه نظر و عمل است تا با یکی سعادت معاد به چنگ آید و با آن دیگری عقاید در برابر راه یافتن وجوه فساد پاس داشته شود.

اما از آنجا 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 بییاید... 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 اوامر و نواهی او پذیرفته آید و در برابر آنچه او مقرر می‌دارد و پایه می‌گذارد، سر تسلیم فرود آورده شود.^{۲۷}

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.^{۲۸}
پیش از این کتاب، در الذریعه نیز مطلبی به چشم می‌خورد که گواه کارکرد عقل در تبیین ملاک تبعیت از شرع و شارع است. سید در فصلی که به عدم وجوب متابعت افعال پیامبر، در مقابل وجوب تبعیت از اقوال او اختصاص می‌دهد چنین می‌آورد:

بدان که عبادت به شرعیات تابع مصالح است و هیچ دو مکلفی را نمی‌توان یافت که در مصالح با همدیگر تفاوت نداشته و در نتیجه عبادت آنها نیز متفاوت نباشد، همانند طاهر و حائض، مقیم و مسافر و غنی و فقیر، و چون این اثبات شود رواست که پیامبر ﷺ اختصاصاً مکلف به عباداتی شرعی باشد که برای ما در آن مصلحتی نیست و بدان خدای را عبادت نمی‌کنیم.

هیچ کس نمی‌تواند این ملازمه را در برابر ما بیاورد که بر این مبنا می‌توان مخالفت تکلیف پیامبر ﷺ با ما در زمینه عقلیات را روا و جایز شمرد، آن‌گونه که این مخالفت و تفاوت در شرعیات نیز جایز است؛ زیرا عقلیات بر دو گونه است: یکی آن که به صفت افعال برمی‌گردد. [در این نوع] جایز نیست که احوال مکلفین با همدیگر متفاوت باشد، همانند قبح ظلم، وجوب شکر نعمت و انصاف؛ دیگر آن که چون لطف است واجب است. وجه لطف بودن این‌گونه از عقلیات به عقل برمی‌گردد و عقل آن را تشخیص می‌دهد، همانند وجوب نظر در معرفت خداوند. در این زمینه نیز لازم است همه مکلفین برابر و همانند باشند. اما شرعیات، همه لطف و مصلحت‌اند و مصلحت و لطف

بودن آنها تنها به کمک سمع دانسته می‌شود و از همین روی جایز است برحسب دلالت سمع، احوال مکلفین در این زمینه با همدیگر متفاوت باشد.^{۲۹} شیخ طوسی در کتاب عدّه در فصلی که به «آنچه به عقل و سمع دانسته می‌شود» اختصاص داده، معلومات عقلی را به دو گونه «آنچه تنها به عقل دانسته می‌شود» و «آنچه به عقل و به سمع دانسته می‌شود» تقسیم می‌کند می‌گوید:

اما آن معلوم مکتسب که تنها می‌تواند از رهگذر عقل دانسته شود، عبارت است از هر علمی که اگر [از این راه] برای مکلف حاصل نیاید شناخت سمع نیز برایش ناممکن است. همچنین عبارت است از هر چیزی که وجود این علم بدان بستگی دارد و همانند آگاهی از این که در عالم حادثه‌هایی وجود دارد که هیچ پدیدآورنده‌ای [غیر خداوند] قادر به آنها نیست و این حادثه‌ها، محدثی قادر، عالم، حی و قدیم دارند که نه به اجسام ماند و نه جسمی یا عرضی به او ماند، و او غنی است و [تصوّر] هیچ حاجتی درباره او روا نیست، و او به واسطه ذات خود مستحق این صفات است، نه به واسطه معانی و عللی قدیم یا حادث، غیر خود او. او تنها فعل حسن انجام می‌دهد و نه چیزی از قبایح بر او رواست و نه اخلال رساندن به واجب...

ما این سخن را از آن روی گفتیم که هرگاه آنچه گفتیم [به طریق عقل] دانسته نشود از این ایمن نخواهیم بود که آن کس که معجزه را انجام داده است غیر حکیم و از کسانی باشد که تصدیق دروغگو بر او رواست، و اگر از این ایمن نباشیم به درستی سمع اطمینان نخواهیم کرد.^{۳۰}

اگر در کتابهای پسینان نیز بنگریم خواهیم دید یکی از عرصه‌های ردّ و ابرام دلیل عقل عرصه عقاید و اولیات است، نه احکام شرعی متوقف بر سمع. برای نمونه، صاحب حدائق در مقدمه دهم کتاب خود در «بیان حجیت و عدم حجیت دلیل عقل» از این سخن به میان می‌آورد که بیشتر اصحاب در اصول دین و اصول فقه به عقل استناد کرده‌اند. بحرانی در شرح این سخن مصداق‌هایی می‌آورد که از آن برمی‌آید استدلال در اصول دین به مسائل کلامی مربوط به نبوت و یا معاد مربوط می‌شود و استدلال در حوزه اصول فقه و فقه نیز بیش از هر چیز به برائت و استصحاب باز می‌گردد که در جای خود در این باره توضیح خواهیم داد و خواهیم گفت استناد به عقل در این زمینه‌ها به معنای حجیت عقل به عنوان منبعی برای استنباط احکام فقهی نیست.

بحرانی در ادامه به نقل از الانوار النعمانیه سید نعمت‌الله جزایری مثالهایی در استناد عالمان به عقل می‌آورد. این مثالها عبارتند از: نفی احباط و نفی سهو پیامبر که هر دو - از دیدگاه

جزایری - به رغم داشتن دلایل عقلی خلاف دلایل سمعی است و دلایل سمعی هر دو پدیدۀ احباط و سهو النبی ﷺ را اثبات می‌کند.

جالب توجه آن که بحرانی به سخن اصولیین در زمینۀ حجیت عقل نیز توجه دارد و ضمن طرح آن، بدان پاسخ می‌دهد و در پاسخ خویش بدین حقیقت که عقل حجتی باطنی است اعتراف می‌کند. اما از مجموع سخن او چنین برمی‌آید که عقل در حوزه آنچه سمعی نیست حجیت دارد، و این، مسأله‌ای جدای از اعتبار عقل به عنوان منبعی برای استنباط احکام و یا حاکمی با حق تشریح و قانونگذاری است. بحرانی می‌نویسد:

اگر بگویید: بنا بر آنچه در مورد عدم اعتبار بر دلیل عقل گفته شد لازم می‌آید که عقل به هیچ وجه دارای اعتبار و ارزش نباشد، با آن که آیات قرآن و اخبار رسیده از معصومان بر این استفاضه دارد که عقل مورد اعتبار است، برطبق آنچه عقل ترجیح می‌دهد عمل می‌شود و عقل حجتی از حجت‌های الهی است، همانند این سخن خداوند که «إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ»^{۳۱} که خود در چند جای قرآن آمده و مقصود از آن کسانی است که به مقتضای عقل خود عمل می‌کنند، «لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ»^{۳۲}، «لآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ»^{۳۳}، «لآيَاتٍ لِّأُولِي النَّهْيِ»^{۳۴}، «إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ»^{۳۵}، «لَتَذَكَّرَىٰ لَأُولَى الْأَلْبَابِ»^{۳۶} و همچنین آیات حاکی از نکوهش کسانی که به مقتضای عقل خود عمل نکرده‌اند، چونان که می‌فرماید: «أَفَلَا يَعْقِلُونَ»^{۳۷}، «وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ»^{۳۸}، «ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ»^{۳۹}، «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا»^{۴۰} و دیگر آیاتی که بر ستایش عمل به مقتضای عقل و نکوهش عکس آن دلالت دارد. هم در حدیث است که چون از امام کاظم علیه السلام پرسیدند که امروز حجت خدا بر مردمان چیست فرمود: «العقل، يعرف به الصادق علی الله فی صدقه و الکاذب علی الله فی کذبه»^{۴۱}، یا در حدیثی دیگر از امام صادق علیه السلام است که فرمود: «حجّة الله علی العباد التّبیّ والحقّة فیما بین العباد و بین الله العقل»^{۴۲}، و یا در حدیثی دیگر از امام کاظم علیه السلام است که فرمود: «یا هشام ان الله علی الناس حجّتين، حجة ظاهرة و حجة باطنه، فاما الظاهرة فالرسل والانبیاء والائمة واما الباطنة فالعقول»^{۴۳}.

می‌گوییم: بی تردید عقل صحیح فطری حجتی از حجت‌های خداوند سبحان و چراغی روشنگر است که از جانب او برافروخته شده است و خود موافق شرع، بلکه همان شرع است از درون؛ چنان که آن دیگری [یعنی شریعت و سمع] شرعی است از برون. اما این تا هنگامی است که چیرگی توهمهای نادرست آن را دیگرگون نساخته و تعصب یا جاه‌طلبی و دیگر آفتها و اهداف و اغراض تباه‌کننده در آن اثر نگذارده باشد. چنین عقلی

گاه اشیا را قبل از ورود شرع درک می‌کند و سپس شرع که می‌آید آن را تأیید می‌کند و گاه آنها را درک نمی‌کند و چگونگی امر در آنها بر عقل پنهان می‌ماند و شرع که می‌آید پرده از آن برمی‌دارد و آن را تبیین می‌کند.

حداکثر چیزی که این ادله بر آن دلالت می‌کند ستایش عقل فطری صحیح و خالی از شوائب اوهام و دور از تیرگیهای تعصب است. عقل بدین معنا حجّتی الهی است؛ چرا که به صفای نورانیت و اصل فطرت خود برخی از امور تکلیفی را درک می‌کند و آنچه را هم از رسیدن بدان مانده است چون دلیل شرع بر آن بیاید می‌پذیرد. این اعم است از آن که عقل، خود، در وهله نخست حکم را درک کند یا [پس از رسیدن شرع] آن را از شرع بپذیرد.

اما از دیگر سوی تردیدی نیست که احکام فقهی، عبادی و غیرعبادی، همه توقیفی است و نیازمند شنیدن از پاسبان شریعت،^{۴۴}

این تصویری است که یکی از ناموران گرایش اخباری از مسأله عقل به دست می‌دهد و از آن این نکته به خوبی هویدا می‌شود که عقل در حوزه عقاید و اصول کارکرد دارد، چونان که گاه خود می‌تواند حکم شرع و علت آن را نیز درک کند و از همین روی حکم را بپذیرد.

عقل به چنین معنایی از ناحیه همگان پذیرفته است و جالب توجه آن که ناقلان احادیث، اهمیت عقل و استناد به عقل، خود، از منسوبان به گرایش اهل حدیث هستند و از همین روی، عقل در این گونه احادیث نمی‌تواند به معنایی تفسیر گردد که اصولیین متأخر بدان داده‌اند.

هم بر این پایه جای این نکوهش بر مخالفان تحسین و تقبیح عقلی و استنباط احکام از رهگذر این تحسین و تقبیح وجود ندارد که «آنچه شما می‌گویید معنایش انکار نبوت و رسالت است»؛ زیرا اگر کسی کارکرد عقل در حوزه عقاید و درک مباحث کلامی را انکار کند شاید انکارش چنین معنایی داشته باشد، اما انکار علم به اعتبارات شرعی که تنها از رهگذر اعلام شارع ممکن است، به طریق عقل، کجا به انکار نبوت بازمی‌گردد؟

جالب است که مرحوم مظفر با آن که می‌خواهد بر حجیت عقل به عنوان یکی از «حجت»ها در عرض کتاب و سنت برای استنباط احکام دلیل بیاورد سرزنشی را متوجه مخاطبان می‌کند که گویا آنها اساساً پدیده‌ای به نام عقل را نمی‌شناسند و توجه ندارند که «العقل ما عبد به الرحمن»؛ مرحوم مظفر می‌نویسد:

آیا شریعت جز به واسطه عقل ثابت می‌شود؟ آیا توحید و نبوت جز به کمک عقل ثابت می‌شود؟

اگر ما خود را از حکم عقل بی بهره سازیم چگونه رسالت را باور می‌داریم و چگونه به شریعت ایمان می‌آوریم؟ بلکه چگونه به خود و به اعتقاداتی که خود داریم ایمان می‌آوریم؟ مگر عقل جز همان است که بدان خداوند پرستش شده است؟ و آیا خداوند جز به طریق عقل پرستش شود؟

مظفر آنگاه می‌افزاید:

تشکیک در حکم عقل سفسطه‌ای است که فراتر از آن هیچ سفسطه‌ای وجود ندارد.^{۴۵} البته استناد به استدلالی همانند آنچه گذشت و طرح الزامی در برابر متکران حجیت عقل در استنباط احکام شرعی بدین بیان که این انکار شما به انکار رسالت و نبوت برمی‌گردد - و این هم خود ادعایی است که اثباتش بر عهده مدعی است - ابتکار مظفر نیست، بلکه پیش از او نیز این ملازمه و این اشکال را مطرح کرده‌اند و پس از او هم از این اشکال سخن به میان آورده‌اند؛ برای نمونه پیش از این سخن غزالی گذشت که می‌گوید: «محدود کردن مدارک و جوب در شرع به انکار رسولان می‌انجامد».^{۴۶} نمونه دیگر آن که صاحب فصول در بیان دلیل سوم کسانی که مدرکات عقل را در معارف و اصول عقاید معتبر می‌دانند چنین می‌آورد:

سوم آن که ابطال حجیت نظر به ابطال شرائع و ادیان می‌انجامد، از آن روی که ادیان و شرائع بر نظر و تأمل به اثبات صانع و قدرت و حکمت و عدالت او و نیز امتناع اظهار معجزه بر دست دروغگویان و مدعیان دروغین استوار است. بنابراین اگر با عنایت به احتمال وقوع خطا در عقلیات، حکم نظر در این زمینه باطل دانسته شود هیچ چیز از اینها که گذشت ثابت نخواهد شد.^{۴۷}

پسین‌ترین نمونه، سخن هاشمی در تقریرات شهید صدر است که با اشاره به دیدگاه محدثان در نپذیرفتن پاره‌ای از مدرکات عقل می‌نویسد:

ممکن است دو نقض بر این وارد شود:

۱ - این که اگر دلیل عقلی برای ایجاد یقین، حتی یقین اصولی، از کار بیفتد و منشأ این یقین فقط به دلیل شرعی محدود منحصر شود، چگونه و به چه وسیله اصل وجود شارع و شرع را اثبات می‌کنیم و درباره ادله عقلی که اصول دین را به وسیله آنها اثبات می‌کنیم چه می‌تواند گفته شود؟^{۴۸}

البته نویسنده پس از طرح نقض دوم هر دوی این نقضها را مردود می‌داند و چنین تصریح

می‌کند:

ظاهراً هیچ یک از این دو نقض بر محدثان وارد نیست، زیرا آنها در صدد این نیستند که

کاشفیت دلیل عقلی را، به کلیت و به جزئیات و تفصیل، انکار کنند، بلکه آنان در صدد انکار ادله عقلی هستند که ویژگی نظری تجریدی دارند و در علم کلام و فلسفه و گاه اصول به کار گرفته می‌شود. به دیگر سخن، آنان عقل نظری پیش از تجربه و حس و صرف نظر از آن را انکار می‌کنند. این در حالی است که به چنین عقلی نه در اثبات اصول دین نیاز است و نه در استدلالهای فقهی. دلیل این امر هم آن است که مسائل اصول دین و عقیده نزد ما ثبوتی به سان ثبوت قضایای عرفی و تجربی دارد و در همان پایه از روشنی و حقانیت است؛ چه، این گونه مسائل به پشتوانه‌ای از دلیل حسی و استقرائی، در همان حد که دیگر قضایای استقرائی تجربی از آن برخوردار است، تکیه دارد، هر چند که استدلال بر آنها به ادله عقلی نظری نیز ممکن است.^{۴۹}

کوتاه سخن آن که محدثان منکر دلیل عقل، چیزی را انکار می‌کنند که ربطی به ادله اصولیان مدعی حسن و قبح ندارد و آنچه را هم اصولیان در پی نسبت دادن انکارش به آنان هستند می‌پذیرند، و مهمتر از همه اینها و صرف نظر از این نسبت و صحت و سقم آن، این کارکرد عقل اصولاً از دایره نزاع در دلیل عقل و بلکه از دایره علم اصول بیرون است و به مباحث «فلسفه فقه» و «نظریه‌های عمومی فقه» مربوط می‌شود، آن سان که در تقریرات شهید صدر بدین حقیقت که کارکرد عقل در اثبات اصول و منتهی شدن احکام شرع به پشتوانه عقل و اعتبار عقلی شارع مورد اتفاق همگان است اذعان دارد. در این تقریرات می‌خوانیم:

نزاع در دلیل عقلی به آن دسته از احکام عقلی اختصاص دارد که هدف از آن استنباط حکم شرعی در عرض کتاب و سنت است، نه حکم عقلی که در مبادی باور داشتن و پذیرفتن کتاب و سنت جای می‌گیرد؛ چه، نزد همگان در حجیت این حکم عقلی و در این حقیقت که حجیت کتاب و سنت ناگزیر می‌بایست به استدلال و برداشتی عقلی بازگردد اشکال و نزاعی وجود ندارد. همچنین است حکم عقلی که در طول کتاب و سنت و به تعبیر محقق نائینی در مرحله معلولات احکام شرعی جای می‌گیرد، همانند حکم عقل به وجوب امتثال و فرمان بردن از حکم شارع و قبح نافرمانی او.^{۵۰}

از آنچه گذشت بخوبی این حقیقت پیداست که هر چند این کارکرد عقل پذیرفته باشد، اما به مبحث «دلیل عقل» در اصول فقه و به اعتبار عقل به عنوان منبعی برای استنباط احکام یا مرجعی برای تشریح و تقنین که حکم آن از دیدگاه شارع نیز پذیرفته است ارتباطی نمی‌یابد.

اینک مناسب است به فرعی دیگر در ذیل همین کارکرد یعنی حوزه «فلسفه فقه» و جایگاه عقل در این حوزه بپردازیم. این فرع، چیزی نیست مگر همان لزوم حکم شرعی نسبت به حکم

عقل و تبعیت حکم عقل از حکم شرع، که در اصول چنین بیان شده است:
 «کَلِّمًا حَكْمًا بِهَ الشَّرْعِ حَكْمًا بِهَ عَقْلًا»

دو گزاره به ظاهر مشهور «کَلِّمًا حَكْمًا بِهَ العَقْلِ حَكْمًا بِهَ الشَّرْعِ» و «کَلِّمًا حَكْمًا بِهَ الشَّرْعِ حَكْمًا بِهَ العَقْلِ» از سویی به نوعی ملازمه میان حکم شرع و حکم عقل اشاره دارد و از سویی دیگر از هدفمندی فقه حکایت می‌کند. از این دو، گزاره نخست بیشتر به مسأله استنباط حکم شرع 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 کلیت خود پذیرفته است که احکام شرع در عالم نفس الامر از مصلحتی پیروی می‌کند که اگر نبود این احکام نیز نبود. در این باره در مقدمه کتاب حیل‌های شرعی چنین می‌خوانیم:

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 - صرف نظر 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. نایب‌ی 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»^{۵۱}
 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.»^{۵۲}

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 به خوبی 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 می‌فهمد - حال یا بتواند این مصلحت 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.»^{۵۳}

به ظاهر مشکل، بدین بازمی‌گردد که گزاره «کُلُّما حکم به الشرع حکم به العقل» 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؛ و 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.

به دیگر سخن، کسی در کلیت این قیاس کلامی خدشه‌ای نمی‌کند و خواه بر مسلک اشعری و خواه بر مسلک معتزلی آنچه شرع بدان حکم کرده، مورد پذیرش عقل است. 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 «کُلُّما حکم به الشرع حکم به

العقل» در این باره می نویسد:

قاعده اول، یعنی آنچه شرع به وجوب یا حرمت آن حکم کرده است عقل نیز به وجوب یا حرمت آن طبق حکم اسلام حکم می کند، 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 می گویند: احکام تابع مصالح و مفاسد نفس الامری یا معلوم هستند ولی سخن در این است که آیا عقل می تواند 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 می رساند 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 سایر احکام، ما فلسفه آنها را نمی دانیم و هر چه بگوییم بر پایه درستی تکیه ندارد.^{۵۴}

۲- عقل به عنوان حاکم و تشریح کننده در عرض نقل

یکی از نخستین کسانی که به تعریف «حاکم» در تشریح احکام پرداخته غزالی در کتاب مستصفی است. وی در فن سوم از قطب اول درباره ارکان حکم سخن به میان می آورد و می گوید:

ارکان حکم چهار چیز است: حاکم، محکوم علیه، محکوم فیه و نفس حکم. درباره نفس حکم پیشتر سخن به میان آوردیم و گفتیم حکم به خطاب برمی گردد. این نخستین رکن است. رکن دوم حاکم است و آن کسی است که خطاب می کند؛ چه، حکم خطاب است و انجام دهنده آن هر متکلمی است، و بر این پایه، در وجود صورت حکم جز همین مقدار شرط نیست. اما استحقاق نفوذ حکم تنها از آن کسی است که خلق و امر از آن اوست؛ چرا که تنها حکم مالک بر مملوک او رواست و این در حالی است که مالکی جز آفریننده وجود ندارد و از این روی جز برای او نه حکمی است و نه امری. پیامبر ﷺ

حکمران، آقا، پدر و شوهر نیز اگر که دستوری دهند و چیزی را واجب سازند به صرف ایجاب آنها چیزی واجب نمی‌شود، بلکه این واجب شدن بدان واسطه است که خداوند طاعت و فرمانبری از آنان را واجب کرده است. اگر این نبود هر مخلوقی حق داشت چون کسی دیگر چیزی را بر او واجب ساخت این ایجاب را بجزعکس به خود او برگرداند؛ چرا که میان دو آفریده هیچ کدام بر دیگری برتری ندارند.^{۵۵}

در اصول الفقه محمد خضری، این نظریه، نظریه‌ای اجماعی دانسته شده که «حاکم» فقط خداوند است. در این کتاب می‌خوانیم:

حاکم فقط خداوند است و فرستادگان او از رهگذر آنچه از جانب او به مردم ابلاغ می‌کنند معرفی کنندگان احکام اویند.

پیشتر در تعریف حکم گذشت که حکم خطاب خداوند است. از این تعریف چنین نتیجه‌گیری می‌شود که خطاب خداوند در حقیقت حکم اخذ شده و از همین روی حکم تنها از آن خداوند است، و این مسأله است که مسلمانان همه بر آن اتفاق نظر دارند.^{۵۶}

دکتر احمد خضری در کتاب نظریه الحکم در این باره می‌نویسد:

مسلمانان بر این اتفاق دارند که در شریعت اسلام، حاکم فقط خداوند است. آنان این دیدگاه را بدین سخن خداوند تأیید کرده‌اند که «ان الحکم الا لله»^{۵۷}. بر این پایه هیچ حکمی نیست مگر از جانب خداوند.

است همچنین بر این اتفاق دارند که حکم خداوند درباره افعال مکلفین از طریق رسولان او پس از رساندن دعوت از سوی آنان به مردم، شناخته می‌شود. به دیگر سخن، حکم خداوند از رهگذر وحی آسمانی و همچنین از طریق ادله‌ای که وحی آنها را معتبر دانسته است شناخته می‌شود.^{۵۸}

محمد ابوزهره در کتاب اصول الفقه همین اجماع و اتفاق نظر را چنین حکایت می‌کند:

بی‌تردید، تعریفی که برای حکم ذکر کردیم به «حاکم» نیز اشاره دارد؛ چه، معنی حکم در اصطلاح عالمان اصول عبارت است از خطاب خداوند که به طلب، تخییر و یا وضع به افعال مکلفین تعلق می‌گیرد. این تعریف ناگزیر بدان اشاره دارد که حاکم در آن فقط خداوند است و همه راههای شناخت احکام در فقه، در واقع، شیوه‌هایی برای معرفت حکم خداوند و احکام دین آسمانی است. بر این حقیقت همه مسلمانان اتفاق نظر، بلکه اجماع دارند. اجماع بر این انعقاد یافته که در اسلام، حاکم فقط خداوند است و هیچ تشریعی جز از ناحیه خداوند نیست.

اما آیا عقل جایگاهی در احکام شرعی دارد و آیا مکلف در کنار آنچه شرع بدان حکم کرده بدانچه عقل بدان حکم کند نیز ملزم است؟ شیعیان گفته‌اند در آن اموری که

درباره‌اش دلیلی در کتاب و سنت - البته با توجه به این نکته که آنان به سنت تعریفی فراگیرتر می‌دهند - نیامده، عقل منبعی فقهی است. البته این که امامیه عقل را منبعی از منابع فقه اسلامی می‌شمردند، خود به اجازه‌ای از ناحیه شرع متکی است و با این اجازه این حق را یافته‌اند که بدانچه عقل بدان راه می‌نماید حکم کنند و آن را بپذیرند.^{۵۹}

نکته قابل ذکر این است که از دیدگاه شیعه نیز عقل به عنوان منبعی جدای از کتاب و سنت معرفی نشده و به عقل حق تشریح داده نشده است، بگذریم از این که - چونان که خواهیم گفت - این دیدگاه با نظریه حاکم دانستن عقل در منطقه الفراغ شرع هیچ مخالفتی ندارد.

سید در کتاب الذریعه چنان حق تشریح را به خداوند منحصر می‌داند که حق تفویض تشریح به پیامبر ﷺ یا امام را نیز رد می‌کند و در فصلی ویژه این عنوان را به میان می‌آورد که «جایز نیست خداوند حتی در صورتی که می‌داند پیامبر و امام جز راه صواب را بر نمی‌گزینند، این حق را بدیشان تفویض کند که در امور شرعی حکم کنند».^{۶۰}

حکیم در الاصول العامه ضمن تصریح به انحصار حق تشریح برای خداوند حتی این نسبت را از معتزله نیز نفی می‌کند که گفته باشند عقل حاکم است. در این کتاب می‌خوانیم:

گرچه یاد کردن از مدرکات عقل در زمینه تشریح، با نام «حکم عقلی» این توهم را ایجاد کرده که عقل حاکم است، اما ما در میان همه مسلمانان کسی سراغ نداریم که به چنین عقیده‌ای گراییده باشد. از سوی برخی از بزرگان، این پندار به معتزله نسبت داده شده است؛ برای نمونه، در مسلم الثبوت آمده است: «بنابر اجماع است هیچ حکمی جز از ناحیه خداوند نیست، نه آنچنان که در کتابهای برخی بزرگان آمده است که معتزله می‌پندارند عقل حاکم است؛ چه، این گمانی است که هیچ یک از مدعیان مسلمانی جرأت آن را ندارند». زرکشی در محیط می‌گوید: «معتزله این را انکار نمی‌کنند که خداوند یگانه تشریح‌کننده و ایجاب‌کننده احکام است. از دیدگاه آنان عقل طریقی است برای آگاهی یافتن از حکم شرعی». البته پاره‌ای از مدرکات عقلی هستند که از حکمی شرعی خبر نمی‌دهند، بدان واسطه که جعل حکم شرعی در آن حوزه [که عقل درک کرده] از ناحیه شارع محال است.^{۶۱}

در واقع، اختلافی که هست بر سر توانایی عقل در ادراک احکام شرعی از غیر طریق نقل است.^{۶۲}

این دیدگاه اصولیین است و البته ناگفته پیداست که دیدگاه اخباریین نیز در این مسأله تا چه حد بر عدم «حجیت عقل» استوار است، خواه عدم حجیت به عنوان حاکم و خواه به عنوان طریق.

برای نمونه، استرآبادی در کتاب الفوائد المدنیة پس از طرح این ادعا که «هر چه مردم تا قیامت بدان نیاز دارند دلالتی قطعی بر آن از ناحیه خداوند تعالی رسیده است»^{۶۳} بدین مسأله می‌پردازد که قضاوت و افتاء تنها به استناد یقین رواست و این یقین خود بر دو قسم است. آن‌گاه در بیان این دو قسم، یکی را آن می‌داند که به گزاره «این حکم خداوند در عالم واقع است» تعلق دارد. پس آن جا نیز ملاک «حکم الله» است، هر چند طریق رسیدن به این حکم الله تنها روایات رسیده از معصومان علیهم‌السلام باشد.^{۶۴}

کوتاه سخن آن که در آن حوزه که حوزه شرعیات است، به اجماع علمای اسلام، عقل «حاکم» دانسته نشده است. حال اگر حوزه شرعیات را تمام مسائل زندگی دنیوی و اخروی انسان بدانیم هیچ جایگاهی برای عقل به عنوان حاکم نمی‌ماند و اگر حوزه شرعیات را محدود بپنداریم و رای این حوزه، حوزه حاکم دانستن عقل خواهد بود. البته کشف حکم شرع در همه حوزه‌ها از رهگذر عقل، خود سخنی دیگر است که در ذیل بحث ملازمه بدان پرداخته می‌شود.

۳- عقل به عنوان حاکم در منطقۃ الفراغ شرع

گفتیم عقل در آن حوزه که حوزه تشریح است نمی‌تواند حاکم و مشرّع باشد و البته در همه آنچه به مسأله تبعیت و تعبد برمی‌گردد «هیچ حکمی مگر برای خداوند نیست». آنچه در این میان می‌تواند به عنوان فرض مطرح شود این است که بگویند نقل و شرع حوزه ای مشخص برای خود ترسیم کرده و در این حوزه تنها حکم شرع است که پیروی از آن لازم است، اما در و رای این حوزه که ما واژه «منطقۃ الفراغ» را برای آن به کار می‌گیریم شرع هیچ حکمی نمی‌کند و حاکم هم نیست. البته این خود جای بحثی پر دامنه دارد و بحثهایی هم سلباً و ایجاباً در این زمینه صورت پذیرفته است که آیا اصولاً «منطقۃ الفراغ» قابل تصوّر است یا نه، و اگر هست مرزهای این منطقه کجاست.

نگارنده را با این بحث کاری نیست، اما آنچه به عنوان گزارش برخی دیدگاهها می‌توان بدان اشاره کرد این است که برخی حوزه و رای عبادیات را حوزه‌ای می‌دانند که شرع در آن حکمی نمی‌کند و احکامی که در این حوزه رسیده، همه از ارشادیات است.^{۶۵} اگر هم حکم شارع را روی موضوعاتی که عقل در آنها حکم دارد امضای حکم عقل بدانیم دیگر عقل به عنوان منبع محلی نخواهد داشت، بلکه اگر در این جا عقل هم نباشد همان امضای شرع کافی است.

بدین وصف، این گونه نگرش به عقل، در چارچوب این نوع تفکیک میان حوزه عقل و شرع نیز، تصویر روشنی از جایگاه عقل به عنوان منبعی برای استنباط احکام شرع به دست نمی‌دهد. تکرار می‌کنم که نه جایگاه عقل به عنوان منبعی برای تقنین در جامعه بشری، بلکه به عنوان منبعی برای استنباط حکم شرع.

چنین می‌نماید که تمایل به مصلحت‌اندیشی‌های عقل‌گرایانه در حوزه معاملات گاه تا آن حد پیش می‌رود که می‌تواند استناد به نقل را سست و یا خدشه‌دار کند. برای نمونه در کتاب البیع امام خمینی علیه السلام بدین برمی‌خوریم که ایشان سخت بر حیل‌های تجویز ربا می‌تازد و با استناد به مفسده عقلی موجود در ربا از این سخن به میان می‌آورد که «چنگ زدن به تعبد در چنین مسأله‌ای که عقل مفسده‌های تجویز و مصالح منع آن را درک می‌کند دور از صواب و درستی است».^{۶۶}

شاید بتوان از سخن شیخ طوسی در *عده الاصول* نیز بهره جست که در امور معاملات آن بخشی که شرعی است بر سمع توقف دارد و آن بخشی که شرع عهده‌دار بیانش نیست بر عهده عقل است. شیخ در عده پس از تقسیم احکام به «آنچه فقط به عقل دانسته می‌شود»، «آنچه به عقل و سمع دانسته می‌شود» و «آنچه فقط به سمع دانسته می‌شود»، در مورد معاملات می‌گوید: آنچه تملیک در آن متوقف بر شروطی است که تنها از طریق شرع دانسته می‌شود شرعی است و آنچه این‌گونه نیست به عقل و به عادت دانسته می‌شود.^{۶۷}

هم در مورد احسان می‌گوید:

به عقل دانسته می‌شود که احسان کاری پسندیده است، مگر آن که درباره آن در شرع اوصافی آورده شود که به خود احسان یا احسان‌کننده برمی‌گردد [که در این صورت این اوصاف و شروط شرعی است].^{۶۸}

به هر روی، اگر میان دو حوزه دسترسی و عمل شرع و عقل تفکیکی ایجاد شود - صرف نظر از صحت و سقم این تفکیک - و بر پایه این تفکیک به هر کدام از عقل و شرع حق داده شود که در حوزه دسترسی و عمل خود احکامی را پایه گذارد، در این صورت جایی برای سخن به میان آوردن از «دلیل عقل» در شرع نخواهد ماند و اثبات دلیل عقل در شرع به چنین استنادی همانند آن خواهد بود که گفته شود چون در ادبیات عرب شنیدن یک کاربرد واژگانی از عرب خالص منبعی برای دریافت یک حکم ادبی و لغوی است و شرع هم این قاعده را نفی نکرده و نفیاً و اثباتاً با آن کاری نداشته است پس این «شنیدن» یک منبع استنباط در فقه است.

۴- عقل به عنوان ابزار استدلال‌های اصولی و فقهی

بی‌نیاز از توضیح می‌نماید که هر علمی از علوم در روش خود راهی ویژه در پیش می‌گیرد و در عین حال همه علوم کلیاتی را به عنوان حداقل‌های استدلال می‌پذیرند و مبنای عمل قرار می‌دهند.

اگر در علم کلام فرضی یافته شود که به اجتماع نقیضین یا ارتفاع نقیضین می‌انجامد آن فرض به حکم عقل مردود و محکوم است، چونان که اگر در فلسفه پدیداری به تسلسل بینجامد به بطلان آن حکم می‌شود. به همین ترتیب در علوم دیگر از قبیل ریاضیات، طبیعیات و حتی اخلاق و تدبیر منزل اصول موضوعه‌ای وجود دارد که بر پایه آنها استدلال و استنتاج انجام می‌گیرد. اصول فقه نیز در این رهگذر بهره‌ای فراوان از علوم عقلی برده است. در آغاز این نوشتار نمونه‌هایی از گزاره‌ها و اصول عقلی که در اصول فقه مورد توجه یا استناد قرار گرفته و یا به تعبیر برخی دیگر به مباحث اصول درآمیخته شده است فراروی نهاده شد.

یکی از روشن‌ترین کارکردهای عقل و مباحث عقلی در اصول فقه و همچنین فقه بهره‌جویی از شیوه‌ها و قوانین استدلال است که در جای‌جای این دو علم به چشم می‌خورد.

گرجی در مقالات حقوقی خود گفتاری را به تأثیر منطق در علم اصول اختصاص داده و در آن موارد بهره‌مندی اصول از منطق را برشمرده است.

بخشی از بهره‌مندی اصول از علم منطق که یکی از علوم عقلی است به مبادی اصول مربوط می‌شود و مباحثی از این دست در آن جای می‌گیرد:

- مبادی کلامیه همانند حجیت کتاب، سنت، وجوب شکر منعم، نظر و علم حاصل از آن.

- مبادی منطقیه، همانند ذاتی، عرضی، جنس، فصل، نوع، حد، برهان و سائلی از این قبیل.

این قسم از مبادی در گذشته در علم اصول مطرح می‌شده است ولی در حال حاضر از طرح آنها در علم اصول تا حدود زیادی کاسته شده است و در عرض استدلال فلسفی و احیاناً نوع

دیگر از مسائل منطقی بر آنها افزوده شده است.^{۶۹}

اما بخشی دیگر از بهره‌مندی اصول فقه از علم منطق، استفاده از آن به عنوان ابزار اندیشه و استدلال است، در این باره در مقالات حقوقی می‌خوانیم:

علم اصول خود دارای مسائلی است که از اندیشه سرچشمه گرفته است و بنابراین مانند

علوم دیگری از این قبیل برای کیفیت صحیح استدلال به علم منطق نیاز دارد.

ماهیت علم اصول چون دیگر علوم نظری ماهیتی است منطقی، و به علاوه، خود نسبت به علم فقه مانند منطق است نسبت به علوم نظری، و همواره یکی از مسائل اصولی کبرای قیاس استنباط قرار می‌گیرد.

در همین کتاب فهرستی از بهره‌مندیه‌های اصول فقه از علم منطقه فراروی نهاده شده که ما فشرده آن را در این نوشتار می‌آوریم:

- ۱ - مباحث مربوط به تعریف علم، تعریف علم اصول فقه و بیان مسائل و مبادی این علم
- ۲ - مباحث مربوط به معانی حرفی و اقسام چهارگانه وضع و کلی یا جزئی بودن وضع، موضوع‌له و یا مستعمل فیه.
- ۳ - مسأله اطلاق لفظ و اراده نوع آن و تقوّم حمل به ارکان سه‌گانه موضوع و محمول و نسبت.
- ۴ - عدم تبعیت دلالت از اراده و یا عدم توقف ظهور بر اراده معنی از سوی متکلم
- ۵ - مسأله مشتق، مبدأ و اتصاف و انتضای اتصاف
- ۶ - مسأله ملاک حمل در همین مبحث مشتق
- ۷ - لزوم مغایرت و اتحاد، هر کدام از جهتی، در صحت حمل، و مسأله ترکیب میان جنس و فصل
- ۸ - معانی طلب و امر
- ۹ - مسأله مره و تکرار و دلالت امر بر طلب طبیعت
- ۱۰ - مسأله فور و تراخی و دلالت امر بر طبیعت
- ۱۱ - دلالت‌های سه‌گانه لفظی مطابقت، تضمن و التزام.
- ۱۲ - قرار گرفتن نتیجه مباحث اصولی در کبرای قیاس استنباط
- ۱۳ - اقسام مقدمه و سبق مقدمه بر ذی‌المقدمه
- ۱۴ - مسأله ضد و بحث انواع تقابل
- ۱۵ - تعلق اوامر و نواهی به طبیعت یا به افراد
- ۱۶ - بقا یا عدم بقای اصل جواز پس از نسخ، و بحث در ماهیت وجوب و ترکیب یا بساطت آن
- ۱۷ - نحوه وجود یافتن طبیعت مطلوب الوجود و نحوه اعدام طبیعت مطلوب العدم
- ۱۸ - مسأله اجتماع امر و نهی و بحث از واحد، و موضوع نقد و عنوان و مضمون و رابطه این دو
- ۱۹ - مسأله مفهوم و منطوق و انتقای سنخ حکم در صورت انتقای شرط یا وصف و یا همانند آن.
- ۲۰ - بحث استحاله اجتماع مثلین و ضدین در مسأله ضد و شرط و جزا

- ۲۱ - نسبت میان وصف و موصوف در مسأله مفهوم وصف
- ۲۲ - تعریف مسندالیه به «ال» و بحث حمل ذاتی و متعارف
- ۲۳ - شمول خطاب نسبت به غایبان و بحث خارجیه بودن یا حقیقیه بودن قضایای شرعی
- ۲۴ - بحث اجمال مخصص و انواع آن.
- ۲۵ - مسأله اسم جنس در میحث مطلق و انواع آن.
- ۲۶ - محذوره‌های طلب ضدین، اجتماع ضدین و اجتماع مثلین در باب تعبد به غیر علم.
- ۲۷ - اقسام قطع و مسأله عدم امکان اخذ قطع طریقی در موضوع خود آن حکم.
- ۲۸ - مسأله اجزای خارجی و اجزای تحلیلی در باب دوران میان اقل و اکثر.
- ۲۹ - مسأله خارج محمول و محمول بالضمیمه در بحث ملک به عنوان یکی از احکام وضعی.
- ۳۰ - استصحاب و اقسام استصحاب کلی
- ۳۱ - استلزام ثبوت متناقضین یا ضدین در فرض حجیت دو دلیل متعارض.
- ۳۲ - نسبت‌های میان دلیلین متعارضین
- ۳۳ - اجتهاد مطلق و متجزی و امکان یا عدم امکان تجزی در ملکه اجتهاد.
- ۳۴ - اشتراط حیات مفتی و خلل یافتن عرفی رکن استصحاب در فرض موت، به سبب تقوم
عرض موضوع به حیات مفتی. ۷۲
- البته بهره‌مندی‌های اصول فقه از مباحث عقلی، خواه منطقی و خواه فلسفه و خواه مباحث مربوط به ملاک حجیت و آنچه در بند نخست این نوشتار آوردیم، به همین موارد محدود نمی‌شود و سرتاسر اصول فقه بویژه در دوره‌های پس از شیخ مفید و پس از وحید بهبهانی آکنده از این مباحث است. اما این کجا و منبع استنباط بودن عقل کجا؟
- حتی گاه قلمداد کردن این‌گونه مسائل در ردیف مسائل اصولی و جای دادن این مقدمه‌ها در کتابهای اصول، بدین استناد که در استدلال فقهی به نحوی مستقیم یا غیرمستقیم بدانها نیاز وجود دارد، غیرلازم و ناپسند خوانده شده است. برای نمونه، سیدمرتضی در مقدمه الذریعه می‌نویسد:
- دیدم یکی از کسانی که در اصول فقه کتابی مستقل نگاشته، گرچه در بیان بسیاری از معانی و اوضاع و مبانی این علم راه درستی را پیموده، اما در پاره‌ای موارد از قانون اصول فقه و شیوه آن به بیراهه افتاده و به فراوانی از حدود این علم فراتر رفته و بر این پایه درباره تعریف علم و ظن، این که چگونه نظر و استدلال به علم می‌انجامد، میان وجوب مسبب و سبب چه تفاوتی است، میان حصول شیء در هنگام حصول شیء

دیگر بر مقتضای عادت چه حکمی است... و مباحثی از این دست سخن به میان آورده که صرفاً به مباحث اصول دین مربوط است نه اصول فقه.

اگر این نکته که اصول فقه جز پس از ثابت شدن این اصول ثابت نمی‌شود و نمی‌توان بدان پرداخت انگیزه طرح این‌گونه مباحث باشد باید گفت: این علتی است که [اگر آن را مبنای عقل قرار دهیم] برپایه آن می‌بایست در اصول فقه از همه اصول دین از آغاز تا انجام سخن به میان آورده شود؛ چرا که به حکم دقت و تأمل صحیح، اصول فقه بر همه اصول دین مبتنی است. اگر این دلیل مطرح باشد ایجاب می‌کند در اصول فقه سخن را از حدوث اجسام، اثبات محدث و صفات او آغاز کنیم و به همه ابواب توحید بکشانیم... اما به خوبی پیداست که چنین کاری روا نیست.

سخن ما در این باب، تنها در اصول فقه است، بی آن که سخنی از آنچه خود اصولی برای اصول فقه است در میان باشد. به دیگر سخن، بحث ما در این علم با کسانی است که اصول دین را پذیرفته و باور داشته‌اند و اینک در اصولی و رای این اصول و مبتنی بر این اصول جست‌وجو می‌کنند؛ چه، اگر طرف بحث در اصول دین نیز به سان اصول فقه با ما مخالفت داشته باشد او را به کتابهایی که درباره اصول دین نوشته شده است حواله می‌دهیم و در یک کتاب این هر دو علم را در کنار هم نمی‌آوریم. ^{۷۲}

شیخ طوسی نیز در آغاز عده، در فصلی که به «ماهیت اصول فقه...» اختصاص داده پس از

تصریح به این که «اصول فقه همان ادله فقه است» می‌گوید:

البته مقصود از این ادله آن چیزهایی نیست که آگاهی از فقه جز پس از آگاهی از آنها ممکن نمی‌شود؛ زیرا اگر چنین بود لازم می‌آمد بحث از حدوث اجسام، اثبات صانع، علم به صفات خداوند، وجوب عدل خداوند، اثبات رسالت و بحث از درستی نبوت جزو مباحث اصول فقه شمرده شود؛ زیرا علم به فقه بدون آگاهی از این مسائل و باور آنها امکان‌پذیر نمی‌شود. این در حالی است که هیچ کس چنین ادعایی ندارد.

در این اصول [= اصول فقه] آنچه پایه همه چیز است «خطاب» است، یا آنچه طریق اثبات خطاب است و یا آنچه خطاب طریق رسیدن به آن است. ^{۷۳}

به هر روی، این را انکار نمی‌کنیم که علم اصول فقه بر علومی دیگر که به نوبه خود علومی عقلی هستند توقف دارد و این را هم انکار نمی‌کنیم که علم اصول فقه نتایج و لوازمی عقلی ایجاب می‌کند، و این را نیز ادعا نمی‌کنیم که اصولیان در استدلالهای خود قالبهای استدلال را که در منطق تعریف شده شکسته‌اند یا از این قالبها و شیوه‌ها و قوانین بهره نگیرند. اما اینها همه فقط یک چیز را اثبات می‌کند و آن استفاده ابزاری از عقل در اصول فقه است و این مطلبی است

جدای از آن که عقل، خود، «منبع» استنباط فقه قرار گیرد.

به دیگر سخن آنچه واقعیت دارد این است که عقل به عنوان یک ابزار در رهگذر استدلال برای رسیدن به حکم شرعی از منابع تعریف شده آن به کار گرفته شده و آنچه اثبات‌کنندگان دلیل عقل می‌گویند این است که «عقل منبع استنباط حکم شرعی» است، و این دو با همدیگر بیگانه می‌نمایند.

۵- عقل به عنوان طریق یقینی به حکم شارع

یکی از عمده‌ترین محورهای بحث در مسأله عقل همین محور است و این جا سخن از آن است که آیا عقل می‌تواند طریقی یقینی برای رسیدن به حکم شارع باشد، یا چنین چیزی ممکن نیست و یا واقع نشده است. در همین بخش است که سخن از مستقلات و غیرمستقلات عقلیه به میان می‌آید و هر یک از این دو به نوعی نمایانگر «ملازمه» میان حکم شرع و حکم عقل می‌شود. البته از این بگذریم که در برخی از آثار، همانند آنچه در قوانین آمده، چنین برمی‌آید که بحث درباره ملازمه نیست، بلکه درباره حکم عقل است رأساً، و این که آیا حکم عقل لازم‌الاتباع است یا نه. برای نمونه در آغاز مبحث عقل در قوانین دلیل عقلی چنین تعریف شده که «عبارت است از هر حکم عقلیه که از رهگذر آن بتوان حکم شرعی را یافت و از علم به حکم عقلی بتوان به حکم شرعی رسید».^{۷۴} در همین کتاب در ادامه، طرح مسأله به گونه‌ای انجام پذیرفته که گویا این عقل است که پس از درک حسن و قبح بسته به اندازه این حسن و قبح به لزوم انجام یا ترک آن فعل فرمان می‌دهد.

به هر روی، مسأله واقع شدن عقل در طریق رسیدن به حکم شرعی آن هم به نحو یقینی خود، متوقف بر دو رکن است:

الف: حجیت مطلق قطع و یقین

ب: این که ملازمه پدید آورنده این قطع و یقین است.

اینک هر یک از این دو رکن را جداگانه برمی‌رسیم.

اصولیان و حتی اخباریان در حجیت قطع اجمالاً و یا تفصیلاً اختلافی ندارند، هر چند اخباریان بدین متهم‌اند که یقین را معتبر نمی‌دانند.

ناگفته نماند که یقین مورد بحث در اصول آن یقین که در باب برهان مطرح می‌شود نیست. در

تقریرات اصول شهید صدر در این باره آمده است:

یقین دارای دو معناست:

۱ - یقین به معنای اصولی که عبارت است از جزم و انکشاف تام که در آن هیچ تردید و شکگی وجود ندارد.

۲ - یقین به معنای منطقی در کتاب برهان که عبارت است از جزمی که مطابق واقع است و حقانیت آن تضمین شده است.^{۷۵}

دور نمی‌نماید که آن یقین که اخباری منکر وقوع آن از رهگذر عقل است یقین به معنای منطقی باشد و آن یقین که اصولی حجیت آن را به طور مطلق اثبات می‌کند یقین اصولی؛ چه، اخباری هم یقین به معنای اصولی را - البته از رهگذر نقل - می‌پذیرد. برای نمونه، صاحب فوائد مدنی پس از طرح این سخن که نسبت به همه آنچه امت بدان نیازمند است دلالتی قطعی وجود دارد و یقین را این‌گونه تعریف می‌کند:

یقین معتبر در هر دو باب [= باب اصول عقاید و اصول احکام] اعم از یقین عادی است و بنابراین تعیین ندارد که افرادی از یقین قویتر از یقین عادی تحصیل شود. باب یقین عادی هم باین واسطه است... و اصولیان بسیاری از قواعد خود از قبیل اجماع را بر همین یقین بنا کرده‌اند.^{۷۶}

به هر روی، صرف نظر از تعیین مصداق یقین در این اختلافی نیست که یقین اجمالاً حجت است. شیخ انصاری در این باره در رسائل می‌گوید:

در این که پیروی از قطع و عمل بر طبق آن، البته تا زمانی که وجود دارد، واجب است هیچ اشکالی نیست؛ چرا که یقین به خودی خود راهی برای رسیدن به واقع است و طریق بودن آن، به نفی و اثبات، قابل جعل از سوی شارع نیست.^{۷۷}

آخوند خراسانی نیز در کفایه سخنی همانند دارد و آن جا می‌گوید:

در وجوب عقلی عمل بر طبق قطع، لزوم حرکت بر طبق آن و همچنین در این حقیقت شبهه‌ای نیست که قطع در صورت اصابت به واقع موجب تنجر تکلیف فعلی و استحقاق ذم و عقاب بر مخالفت آن است و در صورت خطای ناشی از قصور نیز عذر است.^{۷۸} این کلیت مورد قبول همگان است و ظاهراً آنچه محلّ نقض و ابرام قرار گرفته اصل حصول یقین و قطع است. برخی همچون صاحب قوانین به حصول چنین یقینی از رهگذر عقل حکم کرده‌اند، برخی همانند صاحب فصول حصول این یقین را از رهگذر ملازمه پذیرفته‌اند و برخی نیز چون استرآبادی نتیجه هر دلیلی جز اخبار رسیده از معصومان را «ظن» و گمان دانسته‌اند.

آخوند خراسانی نیز بدین نکته که نزاع ماهیتاً نزاعی صغروی است توجه دارد و در کفایة این سخن استرآبادی را نقل می‌کند:

بدان که هر راهی بجز آن راه - یعنی تمسک به کلام ائمه - علیهم السلام - تنها همین اندازه اعتبار دارد که ظن به حکم خداوند را افاده می‌کند. ما در جای خود ثابت کرده‌ایم که بر ظن متعلق به اثبات یا نفی احکام خدای تعالی نتوان اعتماد کرد.^{۷۹} به هر روی، ما از این بحث درمی‌گذریم و در باب اصل ملازمه میان حکم شرع و حکم عقل سخن به میان می‌آوریم:

«کَلَّمَا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ»

پیشتر در باب گزاره «کَلَّمَا حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ» سخن گفتیم. سوی دیگر آن گزاره همین گزاره مورد بحث در این سطور است که خود در اصلی‌ترین بخش به مسأله تحسین و تقبیح عقل برمی‌گردد؛ حکیم در این باره می‌نویسد:

مدرکات عقل را به دو دسته مستقل و غیرمستقل تقسیم کرده و مقصود از مستقل را آن چیزهایی دانسته‌اند که عقل بدون واسطه شدن بیانی شرعی به تنهایی به ادراک آن نائل می‌آید. آن گاه برای این اقسام ادراک حسن و قبح را که مستلزم ادراک حکم شارع نسبت به آنهاست مثال آورده‌اند...

ظاهراً آنچه عقل استقلالاً به درک آن نائل می‌آید جای هیچ اختلافی درباره آن نزد عالمان اسلام نیست، نه از جهت قابلیت ادراک عقلی و نه از نظر حجیت مدرکات عقل. اگر هم اختلافی هست در تشخیص صغریات قاعده است. اختلاف پس از این در خصوص مستقلات عقلی یا بگویید در خصوص مسأله حسن و قبح عقلی است و ظاهراً همین یگانه سرچشمه برای همه مدرکات عقلی است که ادراک احکام شرعی را در پی می‌آورد. مثالهایی هم که برای این قاعده آورده‌اند (همانند وجوب ادای دین، بازگرداندن امانت، عدالت، انصاف، حسن صدق نافع، قبح ظلم و حرمت آن، دروغ در صورت نبود ضرورت، و حسن و استحباب احسان) همه و همه از صغریات همین قاعده [یعنی قاعده تحسین و تقبیح عقل] است.^{۸۰}

چنین است که مسأله حسن و قبح مسأله‌ای بنیادین در این باب است، مسأله‌ای که پیشینه‌ای کهن دارد و از مستصفا غزالی تا کتابهای متأخر شیعه و سنی و تا تقریرات درسهای خارج اصول عالمان عصر حاضر امتداد دارد. به نظر می‌رسد بخشی از مباحث مطروح در ذیل این

عنوان نیز به مباحث کلامی و یا حداکثر به مباحث فلسفه فقه مربوط می‌شود و با مباحث اصول خلط شده است.

ابوزهره در کتاب اصول الفقه سیر کلی و نظریه‌های عمومی در باب عقل را چنین ترسیم می‌کند:

حقیقتاً پایه اختلاف میان شیعه و عامه مسلمانان در دلیل دانستن یا دلیل ندانستن عقل در زمینه‌هایی که نص وجود ندارد، اختلاف نظر در مسأله تحسین و تقیح عقلی است. شیعه امامیه از آن روی که شیوه معتزله را در عقاید در پیش گرفته‌اند عقل را در آن جا که منبعی از نصوص نباشد منبع دانسته‌اند و عامه فقها [= مقصود فقهای اهل سنت است] از آنجا که شیوه معتزله را در پیش نگرفته‌اند عقل را منبع نشمرده‌اند. سخن در این باره به مسأله تحسین و تقیح عقلی برمی‌گردد... و در این باره سه دیدگاه دارند:

یک: دیدگاه معتزله که حسن و قبح دو وصف ذاتی برای برخی اشیاء هستند و اشیاء از اوصاف نفع یا ضرر و خیر یا شر، یکی را دارا هستند...

معتزله اشیاء را بر سه گونه می‌دانند: اشیائی که در ذات خود حسن هستند و جز این روا نیست که خداوند بدانها فرمان دهد؛ و اشیائی که مردّد میان حسن و قبیح‌اند و هم امر به آنها و هم نهی از آنها جایز است. اگر خداوند بدانها فرمان دهد به واسطه همین امر حسن هستند و اگر از آنها نهی کند به واسطه همین نهی قبیح هستند...

دو: دیدگاه ماتریدیه که از ابوحنیفه و حنفیه نیز نقل شده است... آنان اشیاء را به سه گونه حسن ذاتی، قبیح ذاتی و آنچه مردّد میان این دو است... تقسیم می‌کنند... و در این اندازه با معتزله اتفاق نظر دارند، اما در ورای آن اختلاف ورزیده‌اند. حنفیه بر این پندارند که به صرف حکم عقل تکلیف و ثواب و عقابی نیست، بلکه مسأله تکلیف و ثوابت و عقاب به نص و یا تفسیر بر پایه آن و بازگرداندن بدان است...

سه: دیدگاه اشاعره که توده اصولیین [اهل سنت] برآیند. اینان بر این عقیده‌اند که اشیاء نه حسن ذاتی دارند و نه قبیح ذاتی، همه امور نسبی است، و اراده خداوند در شرع مطلق است و هیچ چیز آن را مقید نمی‌کند. خداوند خالق همه اشیاء و نیز خالق حسن و قبیح است و این اوامر اوست که حسن ایجاد می‌کند و قبیح ایجاد می‌کند. عقل سبب تکلیف نمی‌شود و تکلیف تنها به اوامر و نواهی شارع است و هیچ ثواب و عقابی جز به واسطه [موافقت یا] مخالفت با اوامر شارع نیست.^(۸۱)

به هر روی، مشهور در نزد دیگران آن است که شیعه به حسن و قبیح عقلی گراییده و این در

حالی است که ما در برخی از کتب اصولی یا شاهد آنیم که مسأله تحسین و تقیح عقلی در مقدمات کلامی اصول مطرح می‌شود،^{۸۲} یا اساساً مطرح نمی‌شود،^{۸۳} یا در ذیل بحثی دیگر مطرح می‌شود.^{۸۴} و یا با آن مخالفت به عمل می‌آید.^{۸۵} البته برخی نیز با قدرت و اطمینان به دفاع از آن برخاسته‌اند،^{۸۶} هر چند آنچه آورده‌اند برای اثبات کبرای مسأله کارآمدی دارد و اصل مشکل را که حصول یقین از رهگذر این‌گونه ملاکهاست حل نمی‌کند.

در این میان، کسانی که به اثبات دلیل عقل پرداخته‌اند دلایلی برای اثبات ملازمه و سپس از رهگذر آن، کشف حکم شارع آورده‌اند. محور این ادله بر کشف حکم شرع از طریق ملازمه و آن هم به استناد قاعده لطف است که خود مبحثی کلامی است نه فقهی. برای نمونه صاحب قوانین برای گزاره «کُلُّما حکم به العقل حکم به الشرع» دو تقریر می‌آورد. تقریر نخست او که خود آن را گزیده‌تر می‌داند چنین است:

آنچه عقل به حسن و قبح آن به عنوان لزوم فعل و عدم رضا به ترک یا برعکس... بدان حکم کرده است شارع نیز بدان حکم می‌کند. بدین معنا که عقل دلالت کرده است که این فعل مطلوب و مراد شارع است و ما بدان مکلف هستیم، یا فلان فعل مغبوض و ناخوشایند شارع است و ما مکلف به ترک آن هستیم.^{۸۷}

بر این تقریر، عقل کشف‌کننده است و پر پیدا است که کشف یک اعتبار - با این عنایت که احکام شرع اعتباراتی از ناحیه شارع است - ملاک می‌خواهد. اما آیا این ملاک می‌تواند استدلال قیاسی باشد؟ همه نزاع در همین نقطه است و اخباری هم که منکر است این را انکار می‌کند. به دیگر سخن، بحثی در این نیست که احکام شرعی ملاک دارد، چونان که در این هم شاید بحثی نباشد که هر گاه پاره‌ای از ملاکهای حکم شرع برای عقل قابل تشخیص است، اما آیا این تشخیص می‌تواند پایه استنباط و انتساب به شارع باشد؟ شکی نیست که اشیا یا به عناوین اولیه و یا به عناوین ثانویه دارای حسن و قبح هستند، در این هم تردیدی نیست که عقل به درک حسن و قبح پاره‌ای از اشیاء راه می‌یابد، اما آیا این درک موردی عقل می‌تواند از ملاک حکم شرع خبر دهد تا بتوان بر پایه آن اعتباری ویژه را به شارع نسبت داد؟ جالب است که حتی کسانی چون صاحب کفایه این احتمال را دور نمی‌دانند که آنچه واقعاً ملاک حکم عقلی است ملاک حکم فعلی شرع نباشد.^{۸۸} با این حال چگونه می‌توان مدعی شد که ما از رهگذر ملازمه عقلی به یقین و قطع به احکام شرع می‌رسیم؟

صاحب حدائق در کتاب خود از محدث جزایری سخنی نقل می‌کند که نشان همین

پرسشهاست. آن جا می‌خوانیم:

می‌گوییم: اگر مقصود شما از دلیل عقلی آن چیزی است که نزد همه عقول مقبول باشد برای شما هیچ دلیل عقلی ثابت نمی‌شود و نمی‌ماند؛ چه، عقول با همدیگر متفاوت هستند و حد توقفی در مراتب ادراک ندارد و از همین جا است که می‌بینید هر یک از پسینیان بر دلایل پیشینیان نقد وارد می‌کند و آنها را نقض می‌کند و دلایلی دیگر برای دیدگاه خود می‌آورد، و نیز از همین روی هیچ دلیل واحدی نمی‌یابید که نزد همه اهل عقل و فضل مقبول باشد... اگر هم مقصودتان آن چیزی است که به ادعای استدلال کننده به یک مطلب و در چهارچوب اعتقاد خود او صحیح باشد دیگر هیچ برای ما جایز نخواهد بود که فیلسوفان و زندیقان را تکفیر کنیم یا معتزله و اشاعره را فاسق بدانیم و یا برگراییدگان به دیدگاهها و مذاهبی جز آنچه خود باور داریم طعن وارد کنیم؛ چه، پیروان هر مذهبی و صاحبان هر دیدگاهی برای دیدگاه و مذهب خود دلایل عقلی فراوانی می‌آورند که در عقول خود آنها مقبول و برای خود آنها معلوم است و هیچ معارضی ندارد مگر دلایل عقلی صاحبان دیدگاه دیگر و یا دلایل نقلی

به هر روی، اگر این باب گشوده شود که مجتهدی به استناد یک ملازمه چیزی را به عنوان حکم شرع و آن هم مؤدای یقین مدعی شود، هیچ از این ایمن نخواهیم بود که صاحب هر دیدگاه خطا و نادرستی مدعی شود آن را از رهگذر ملازمه و برپایه یقین اصولی کشف کرده است. به تعبیر غزالی، قائلان به تشبیه نیز بر عقیده به تشبیه دلیل می‌آورند و مدعی می‌شوند که این دلیل مفاد جزم و یقین آنان است.

کوتاه سخن آن که از دیدگاه منکران دلیل عقل در استنباط فقهی، اگر حکم شرع را خطاب شارع یا اعتبار شارع می‌دانیم باید در انتظار اعلامی از سوی شارع باشیم، مگر آن که حکم شرع را به اصول عقاید نیز توسعه دهیم که آن جا دلیل عقل کارآمد است؛ چون دیگر پای اعتبار و قرارداد در میان نیست. بحرانی، خلاصه دیدگاه منکران را در این باره چنین ترسیم می‌کند:

اگر دلیل عقلی متعلق به احکام، دلیل بدیهی و بدهات آن روشن باشد، همانند آن که می‌گویند یک نصف دو است، در این صورت در صحت عمل به این حکم تردیدی نیست. در غیر این صورت چنانچه باز هم دلیلی عقلی یا نقلی با آن تعارض نکند همین‌گونه خواهد بود [و پذیرفته خواهد شد]. اما اگر دلیل عقلی دیگری با آن تعارض کند، چنانچه یکی از دو دلیل عقلی به واسطه دلیلی نقلی تأیید شود ترجیح با آن خواهد بود و گرنه اشکال پیش خواهد آمد. اما اگر دلیلی نقلی با دلیل عقلی تعارض کند در صورتی که آن دلیل عقلی به دلیل نقلی تأیید شود ترجیح با همان عقلی خواهد بود، هر

چند این دیگر از باب تعارض در نقلیات است. در صورتی هم که این دلیل عقلی به دلیل نقلی دیگر تأیید نشود ترجیح با دلیل نقلی خواهد بود. این که گفتم نسبت به دلیل عقلی به طور مطلق است، اما اگر مقصود از دلیل عقلی معنای اخص آن یعنی عقل فطری خالی از شوائب اوهام باشد، که خود حجّتی از حجج خداوند علام است و البته کمتر یابیده می شود، ترجیح نقلی بر آن مشکل است. از این بحث که بگذریم در مسأله غیرمستقلات عقلی اگر ملازمه واقعاً احساس شود از باب ظهورات الفاظ خواهد بود، چونان که قدا این مبحث را در ذیول مباحث الفاظ می آورده اند، و در حجیت آن نیز چندان مخالفتی مصداقی نیست. اگر هم چنین ملازمه ای حس نشود، آن سان که برخی اصولیین منکر آن هستند، دیگر جایی برای ادعای استکشاف حکم شرع از رهگذر چنین ملازمه ای نخواهد ماند. جزئیات بیشتر در این باره را در بند هشتم این نوشتار خواهید خواند.

۶- عقل به عنوان طریق ظنی به حکم شارع

از دیدگاه متقدمان و متأخران اصولی و اخباری شیعه طریق ظنی برای رسیدن به حکم شرعی اعتبار ندارد مگر آن که در شرع دلیلی بر اعتبار آن به طور خاص رسیده باشد. این در حالی است که بنا بر مسلک افتتاح بر اعتبار طرق ظنی دلیلی وجود ندارد جز برای خبر واحد و تاحدی نیز اجماع و گاه شهرت؛ بنابراین طریق عقل به عنوان یکی از طرق ظنی نزد افتتاحیین اعتبار نیافته و این در حالی است که قائلان به دلیل عقل، خود، معتقد به افتتاح هستند. بر این پایه، دلیل عقل نمی تواند از این باب حجت دانسته شود. اگر هم قول به انسداد را در پیش بگیریم جایی برای اعتبار و حجیت دلیل عقل وجود خواهد داشت، هر چند بر این مسلک نیز قیاس که سرآمد همه ادله عقلی ظنی است مورد نهی قرار گرفته است.

در این میان، برخی به سان آنچه سید در الذریعه آورده، قیاس شرعی را حجت می دانند، از این باب که طریقی علمی به معرفت احکام شرعی است. در الذریعه می خوانیم:

چون بیان کردیم که قیاس شرعی می تواند طریقی به شناخت احکام باشد، قیاس حکم دیگر ادله شرعی از قبیل نص و همانند آن را می یابد.^{۹۲}

۷- عقل به عنوان مدرک اصول عملیه

در اثبات اصول عملیه، یکی از مدارک مورد استناد دلیل عقل است، چونان که در برائت به

قیح عقاب بلا بیان، در تخییر به امتناع ترجیح بلامرجح، در احتیاط به لزوم اجتناب از خطر محتمل و در استصحاب به بقای آنچه وجودش قبلاً محرز بوده است استدلال می‌شود.

استناد به دلیل عقل و مدرک دانستن عقل برای حکم شرعی در واقع متکی به دو رکن است: الف: این که عقل به اصول عملیه می‌انجامد.

ب: این که مودای اصول عملیه حکم شرعی است.

شاید در رکن اول چندان خدشه‌ای نباشد، اما همه سخن در مقدمه دوم است؛ چرا که بنا بر تحقیق اصولاً مودای اصول عملیه «حکم شرعی» نیست. حکیم در اصول العمامه به تبع «برخی از اعلام» میان حکم شرعی و «وظیفه شرعی» تفاوت می‌گذارد و مودای اصول را از نوع «وظیفه شرعی» می‌داند که تنها به «رفع حیرت در هنگام شکر نظر دارد».^{۹۳}

البته حکم شرعی ندانستن اباحه، دیرینه‌ای کهن دارد و به معتزله نسبت داده شده است که اباحه را حکم شرعی نمی‌دانند، بلکه آن را نفی حکم می‌شمرند.^{۹۴}

بحرانی نیز در کتاب حدائق پس از بیان معنای اصل می‌گوید:

اصل به معنای نفی و عدم - به فرض وجود چنین چیزی - تنها برای استدلال بر نفی حکم به کار آید نه استدلال بر اثبات حکم. از همین روی نیز اصولیین برائت اصلی را در ردیف مدارک احکام شرعی یادآور نشده‌اند.^{۹۵}

۸ - عقل به عنوان پشتوانه اصول لفظی و مباحث مفاهیم

روشن است که اصولی در کار استنباط از متون دینی به کار می‌آید که بر آنها نام «اصول لفظی» نهاده‌اند. این اصول بخشی از پشتوانه استنباط و استنتاج را تشکیل می‌دهند و در کنار آنها بخشی دیگر به نام «مفاهیم» تکمیل‌کننده فرایند استنباط از متون دینی است.

این اصول و آن مفاهیم تنها در صورتی حجت هستند که دلیلی بر اعتبار آنها در شرع برسد. آن دلیل چیزی نیست مگر سیره عقلا و بنای عقلا که شارع نیز از آن ردع نکرده است. مرحوم مظفر در این باره می‌گوید:

مدرک و دلیل، در همه اصول لفظی یک چیز است و آن تبانی عقلا در خطباتی است که با همدیگر دارند و در آن ظاهر کلام را می‌گیرند و به احتمال خلاف اراده ظاهر اعتنایی نمی‌کنند.

شارع نیز ناگزیر این بنا را امضا کرده و در خطابات خود بر همین طریقه عقلا پیش‌رفته

است که اگر جز این بود ما را از این بنا بازمی‌داشت و در خصوص خطابات خود ما را از آن نهی می‌کرد. یا اگر طریقه‌ای دیگر بجز طریقه عقلی داشت آن را برای ما بیان می‌کرد.^{۹۶}

شاید نزاع در این زمینه کمتر از هر نزاع دیگر باشد، اما ظاهراً این را دلیل عقل‌نایب‌دانند و مقصود اثبات‌کنندگان دلیل عقل نیز این نیست؛ چرا که اخباری هم در این مسأله با اصولی هم عقیده است و کلیت حجیت ظهورات را پذیرفته است.

بحرانی در حدائق در مطلب سوم از مقدمه سوم خود همین مسأله را به بحث گرفته و در باب انواع مفهوم موافق و مخالف چنین اظهار نظر می‌کند:

- دلالت اقتصاد را می‌پذیرد، بدین بیان که «حجیت این قسم اگر موقوف‌علیه مقطوع به باشد، آشکار است»؛

- دلالت تنبیه را می‌پذیرد و می‌گوید: این از باب تنقیح مناط قطعی حجت است.

- دلالت اشاره را می‌پذیرد و می‌گوید: حجیت این قسم، با قطعی بودن لزوم، آشکار است.

- لحن خطاب و فحوای خطاب را در صورت قطعی بودن می‌پذیرد و در صورت ظنی بودن رد می‌کند.

- در باب دلیل خطاب از میان مفاهیم شرط، غایت، صفت، حصر، عدد، زمان و مکان تنها مفهوم شرط را معتبر می‌شمرد، بدان استناد که در احادیث آمده است.^{۹۷}

سخن پایانی

به هر روی، از آنچه گذشت تا حدی جایگاه دلیل عقل روشن می‌شود و این حقیقت آشکارتر می‌گردد که مطرح کردن دلیل عقل به عنوان «منبعی برای تشریح» چندان هم خالی از تأمل و اشکال نیست.

اینک سخن پایانی، دور از همه جنجالهای متأخرین «کلام فصل» شیخ است که در باب «آنچه به عقل دانسته می‌شود و آنچه به سمع دانسته می‌شود» چنین می‌گوید:

معلومات بر دو گونه است: ضروری و اکتسابی. اکتسابی، خود، بر دو گونه است: عقلی و سمعی. عقلی هم به نوبه خود در دو دسته جای می‌گیرد: گونه‌ای که تنها از رهگذر عقل دانسته می‌شود، و گونه‌ای که می‌تواند هم به عقل و هم به سمع دانسته شود. ضروریات همانند دانستن این است که یک با دو برابر نیست، جسم واحد در حال واحد

نمی‌تواند در دو مکان باشد، رد و دیعه، شکر منعم، و انصاف واجب است، ظلم، کذب، عیب و همانند آن که لازمه کمال عقل است قبیح است.

اما آن دانش اکتسابی که تنها می‌تواند از رهگذر عقل دانسته شود عبارت است از هر علمی که اگر از این طریق فراهم نیاید شناخت سمع برای مکلف امکان‌پذیر نیست، و همچنین هر علمی که این دانش اخیر بر آن توقف دارد، همانند این که در عالم حادثه‌هایی وجود دارد که هیچ یک از محدثها بر آن قادر نیست و این حادثها دارای محدثی است قادر، عالم، حی و قدیم که نه به جسمی ماند و نه جسمی یا عرضی به او ماند. او غنی است و حاجت در مورد او روا نیست، او به واسطه ذات خود مستحق این صفات است، و نه به واسطه معانی و عللی قدیم یا حادث غیر او. امر جز حسن انجام نمی‌دهد. نه انجام قبیحی بر او رواست و نه اخلال رساندن به واجبی.

هرگاه این کلیات دانسته شود صحت سمع نیز امکان‌پذیر گردد و هرگاه شخص همه اینها یا برخی از اینها را نداند ممکن نیست که به صحت سمع علم پیدا کند... اما آنچه هم به عقل دانسته می‌شود و هم به سمع از این قبیل است که رؤیت خداوند ممکن نیست...

آنچه تنها از رهگذر سمع دانسته می‌شود بر چند گونه است:

- اسباب یا شروطی که احکام بدانها متعلق است.

- آنچه ادله بر احکام است.

- آنچه به شروط، اوصاف و فروع احکام مربوط می‌شود.

اینها همه چیزهایی است که تنها به سمع می‌تواند دانسته شود.^{۹۸}

پی‌نوشت‌ها و مأخذ

- ۱- ر.ک: دکتر ابوالقاسم گرجی، مقالات حقوقی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۱۴۷. البته افزون بر این فهرست می‌توان مواردی از قبیل حمل و انواع آن، ملاک حمل، معنای بساطت، انحاء قیام مبدأ به ذات، جبر و اختیار، وجوب معرفت و تعلم، مقصود از واحد، اتحاد ماهیتی آنچه وجوداً متحد است، ماهیت مهمله و لایشرط و همانند آن را نیز یادآور شد.
- ۲- برای نمونه بنگرید به مقدمات *عدة الاصول* شیخ طوسی، مباحثی از قبیل: حقیقت و اقسام علم، اقسام افعال مکلف، صفات خداوند و صفات پیامبر صلی الله علیه و آله که شناخت آنها واجب است، و حقیقت خبر (ج ۱، ص ۱۲-۵۹)؛ همچنین بنگرید به *المستصفی فی علم الاصول*، مباحثی همانند،

مدارک علوم نظری، حد، برهان، انقسام افعال به حسن و قبیح، و مسأله وجوب یا عدم وجوب شکر منعم (ص ۱۰-۴۹).

۳- ناگفته نماند که از دیدگاه حکیم میان حکم شرعی و وظیفه شرعی تفاوت وجود دارد و آنچه از رهگذر یقین و اماره به دست آمده، حکم شرعی و آنچه از رهگذر اصول عملیه احراز شد، وظیفه شرعی است. جزییات بیشتر در این باره در ادامه همین نوشتار فرارویتان نهاده شده است.

۴- حکیم، محمّدتقی، الاصول العامه للفقّه المقارن، قم، مؤسسه آل‌البیت، ۱۸۹۸م، ص ۲۷۹ و ۲۸۰.

۵- ر.ک: بحرانی، یوسف، الحدائق الناضره فی احکام العترة الطاهره، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ج ۱، ص ۴۰.

۶- حلی جمال‌الدین حسن بن یوسف، مبادئ الوصول الی علم الاصول، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۶ق / ۱۹۸۶م، ص ۸۶ و ۸۷.

۷- همان، ص ۲۱۳ و پس از آن.

۸- سید مرتضی، الذریعه الی اصول الشریعه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۳، ص ۵۶۳ و ۵۶۴.

۹- همان، ص ۶۷۶. گفتنی است در همین باب می‌خوانیم: «اعلم ان اذا بیننا ان القیاس الشرعی یمكن ان یكون طریق الی معرفة الاحکام الشرعیه فقد جرى القیاس مجری الادلة الشرعیه کلها من نص و غیره. فمن منع مع ثبوت ذلك من ان یدل الله تعالی به کما یدل بالنص علی الاحکام فهو مقترح لایلتقت الی خلافه».

البته گرچه سید مرتضی به رغم امکان طریق قرار گرفتن عقل برای رسیدن به شرع وقوع تعبد به قیاس را در شرع انکار می‌کند، اما استناد به سخن وی در این جا برای به دست دادن تصویری از این احتمال است که گاه در کلام قدامی اصحاب «قیاس» به معنایی نزدیک به دلیل عقل به عنوان راه رسیدن به احکام شرعی به کار رفته است.

۱۰- ر.ک. طوسی، محمدبن حسن، العده فی اصول الفقّه، قم، مطبعة ستاره ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۶۷۱-۶۷۳.

۱۱- ابوالقاسم جعفر بن حسن حلی، المعتبر فی شرح المختصر، قم، مؤسسه سیدالشهداء، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۳۱ و ۳۲.

۱۲- محمدحسین بن عبدالرحیم، الفصول الغرویة فی الاصول الفقهیة، بی‌جا، چاپ سنگی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۱۶.

۱۳- همان.

- ۱۴ - هاشمی، سید محمود، بحوث فی علم الاصول، المجمع علمی للشهید الصدر، ۱۴۰۵ ق، ج ۴، ص ۱۱۹.
- ۱۵ - مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، نشر دانش اسلامی، ۱۴۰۵ ق، ج ۲، ص ۱۱۲.
- ۱۶ - همان، ص ۱۰۹.
- ۱۷ - همان، ص ۱۱۱.
- ۱۸ - همان، ص ۱۱۲ و ۱۱۳.
- ۱۹ - همان، ص ۱۱۶.
- ۲۰ - گرجی، دکتر ابوالقاسم، مقالات حقوقی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۱۶۳ و ۱۶۴.
- ۲۱ - همان، ص ۱۶۴ و ۱۶۵.
- ۲۲ - همان، ص ۱۶۵.
- ۲۳ - موسوی بجنوردی، سید محمد، مقالات اصولی، تهران، با همکاری سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۷، ص ۴۱ و ۴۲.
- ۲۴ - غزالی، ابوحامد محمد بن محمد، المستصفی فی علم الاصول، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷ ق / ۱۹۹۶ م، ص ۴۹.
- ۲۵ - همان، ص ۵۰.
- ۲۶ - همان.
- ۲۷ - المعتبر، ج ۱، ص ۱۷ و ۱۸.
- ۲۸ - مبادی الوصول، ص ۸۷.
- ۲۹ - الذریعه، ص ۵۷۰ و ۵۷۱.
- ۳۰ - العده فی اصول الفقه، ج ۲، ص ۷۵۹ و ۷۶۰.
- ۳۱ - رعد / ۵؛ نحل / ۱۳؛ روم / ۲۴: براسی در این آیاتی است برای مردمانی که می‌اندیشند.
- ۳۲ - رعد / ۴؛ روم / ۲۱؛ زمر / ۴۴: آیاتی است برای مردمانی که تفکر می‌کنند.
- ۳۳ - آل عمران / ۱۸۸: آیاتی است برای خردمندان.
- ۳۴ - طه / ۵۷ و ۱۲۹: آیاتی است برای خردمندان.
- ۳۵ - زمر / ۱۳: تنها صاحبان خرد یادآور می‌گردند.
- ۳۶ - زمر / ۲۳: یادآوری است برای صاحبان خرد.
- ۳۷ - یس / ۶۹: پس چرا نمی‌اندیشند؟
- ۳۸ - مائده / ۱۰۳: و بیشتر آنان نمی‌اندیشند.
- ۳۹ - مائده / ۶۴: این بدان سبب است که آنان مردمانی اند که نمی‌اندیشند.

- ۴۰ - محمد / ۲۷: آیا در قرآن تدبیر نمی‌کنند، یا آن که بر دلها قفلهایی نهاده است؟
- ۴۱ - کافی، کتاب العقل والجهل، ح ۲۰: عقل، که بدان وسیله خلق آن را که برآستی از جانب خداوند پیام آورد بشناسد و باور بدارد و آن را که بر خدا دروغ بزند انکار کند.
- ۴۲ - کافی، کتاب العقل والجهل، ح ۲۲: پیامبر حجّت خدا بر مردم است و عقل حجّت است میان مردمان و خداوند.
- ۴۳ - همان، ح ۱۲: ای هشام، خدای را بر مردمان دو حجّت است: حجتی پیدا و حجتی پنهان. اما حجت پیدا همان رسولان و پیامبران و امامانند و حجت پنهان نیز عقل است.
- ۴۴ - الحدائق الناضرة، ج ۱، ص ۱۲۹-۱۳۱.
- ۴۵ - اصول مظفر، ج ۲، ص ۱۱۶ و ۱۱۷.
- ۴۶ - المستصفی، ص ۵۰.
- ۴۷ - الفصول الغرویه، ص ۳۴۶.
- ۴۸ - بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۱۲۶.
- ۴۹ - همان، ص ۱۲۶ و ۱۲۷.
- ۵۰ - همان، ص ۱۲۰.
- ۵۱ - به نقل از کاظمی خراسانی، محمدعلی، فوائد الاصول (تقریرات آیه الله محمدحسین نائینی) قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ج ۳، ص ۶۲.
- ۵۲ - بحیری، محمد عبدالوهاب، حیل‌های شرعی ناسازگار با فلسفه فقه، ترجمه حسین صابری، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۷۶، ص ۹-۱۱.
- ۵۳ - خراسانی، شیخ محمدکاظم، کفایة الاصول، قم، مؤسسه آل‌البیته لاحیاء التراث، ۱۴۰۹ ق، ص ۳۸۶ و ۳۸۷.
- ۵۴ - فیض، دکتر علیرضا، مبادی فقه و اصول، تهران، موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چاپ هفتم، ۱۳۷۴، ص ۴۹ و ۵۰.
- ۵۵ - المستصفی، ص ۶۶.
- ۵۶ - الخضری، الشیخ محمد اصول الفقه، بیروت، دارالفکر، ۱۹۹۸ م / ۱۴۰۹ ق، ص ۱۹.
- ۵۷ - یوسف / ۴۰ و ۶۷: حکم تنها از آن خداوند است.
- ۵۸ - حصری، ر. احمد، نظریة الحكم و مصادر التشريع فی اصول الفقه الاسلامی، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۹۸۶ م / ۱۴۰۷ ق، ص ۲۱.
- ۵۹ - ابوزهره، محمد، اصول الفقه، بیروت، دارالکفر، ۱۳۷۷ ق / ۱۹۵۸ م، ص ۶۹ و ۷۰.
- ۶۰ - الذریعة، ج ۲، ص ۶۵۸.
- ۶۱ - ظاهراً مقصود از این دسته احکام آنهایی است که به شناخت شارع و لزوم تبعیت از تشریح

- شارع برمی‌گردد که قطعاً نمی‌تواند شارع، خود، مشرع این دسته از احکام باشد.
- ۶۲ - الاصول العامة للفقہ المقارن، ص ۲۸۰ و ۲۸۱.
- ۶۳ و ۶۴ - استرآبادی، محمدامین، الفوائد المدنیة، دارالنشر لاهل البيت عليهم السلام، ص ۴۷ و ۴۸.
- ۶۵ - نگارنده انتساب این نظریه به مرحوم سیدمحمد محقق داماد را از یکی از اساتید خود شنیده، اما آن را ندیده است.
- ۶۶ - امام خمینی، روح‌الله، کتاب البیع، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ج ۲، ص ۴۰۶.
- ۶۷ - عدّة الاصول، ج ۲، ص ۷۶۱.
- ۶۸ - همان.
- ۶۹ - مقالات حقوقی، ج ۲، ص ۵۹.
- ۷۰ - همان، ص ۶۵ و ۶۶.
- ۷۱ - مقالات حقوقی، ج ۳، ص ۷۰-۹۸.
- ۷۲ - الذریعة، ج ۱، ص ۴.
- ۷۳ - العدة فی اصول الفقه، ج ۱، ص ۷.
- ۷۴ - قمی، میرزا ابوالقاسم، القوانين المحکمه، المقصد الرابع، ج ۲، ص ۳.
- ۷۵ - بحوث فی الاصول، ج ۴، ص ۱۲۶.
- ۷۶ - الفوائد المدنیة، ص ۴۸.
- ۷۷ - انصاری، مرتضی، فرائد الاصول، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴.
- ۷۸ - خراسانی، ملا محمدکاظم، کفایة الاصول، قم، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، ۱۴۰۹ ق، ص ۲۵۸.
- ۷۹ - همان، ص ۲۷۰ و ۲۷۱؛ الفوائد المدنیة، ص ۱۲۹.
- ۸۰ - الاصول العامة للفقہ المقارن، ص ۲۸۱ و ۲۸۲.
- ۸۱ - ابوزهره، اصول الفقه، ص ۷۰-۷۳.
- ۸۲ - برای نمونه در عده الاصول و در الذریعة چنین وضعی مشهود است.
- ۸۳ - برای نمونه در معالم الاصول و علم اصول الفقه فی ثوبه الجدید چنین دیده می‌شود.
- ۸۴ - برای نمونه در دو کتاب رسائل و کفایة مسألة تشخیص یقین حکم شرع از رهگذر عقل در ذیل مبحث قطع و حجیت آن آمده است.
- ۸۵ - برای نمونه در کتاب الفصول الغرویة، الفوائد المدنیة و الحدائق الناضرة این گونه است.
- ۸۶ - برای نمونه به دو کتاب القوانين المحکمه، و اصول الفقه مظفر بنگرید.
- ۸۷ - القوانين المحکمه، ج ۲، ص ۴.
- ۸۸ - ر.ک: کفایة الاصول، ص ۳۸۶.

- ۸۹- الحدائق الناضرة، ج ۱، ص ۱۲۷ و ۱۲۸.
- ۹۰- ر.ک: همان، به نقل.
- ۹۱- الحدائق الناضرة، ج ۱، ص ۱۳۲ و ۱۳۳.
- ۹۲- الذریعه، ج ۲، ص ۶۷۵ و ۶۷۶.
- ۹۳- الاصول العامه للفقہ المقارن، ص ۷۶-۷۸.
- ۹۴- برای نمونه بنگرید به: اصول الفقه خضری، ص ۵۳؛ نظریه الحکم، ص ۳۷؛ المستصفی، ص ۶۰.
- ۹۵- الحدائق الناضرة، ج ۱، ص ۴۲.
- ۹۶- اصول مظفر.
- ۹۷- الحدائق الناضرة، ج ۱، ص ۵۵-۵۸.
- ۹۸- العدة فی اصول الفقه، ج ۲، ص ۷۵۹-۷۶۲.

کتابنامه تحقیق

در بردارنده کتابهایی که مورد مراجعه یا استناد قرار گرفته است

- ۱- اثر الاختلاف فی القواعد الاصولیه فی اختلاف الفقهاء، د. مصطفی سعید الحن، قاهره، مؤسسة الرساله، ۱۳۹۲ق / ۱۹۷۲م.
- ۲- الاصول العامه للفقہ المقارن، سید محمدتقی حکیم، مؤسسة آل البيت، للطباعة والنشر، ۱۹۷۹م.
- ۳- اصول الفقه، محمدرضا مظفر، نشر دانش اسلامي، ۱۴۰۵ق.
- ۴- اصول الفقه، محمد الخضری، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۹ق / ۱۹۸۸م.
- ۵- اصول الفقه، محمد ابوزهره، دارالفکر العربی، ۱۳۷۷ق، ۱۹۵۸م.
- ۶- البیع، (کتاب البیع)، امام خمینی، روح الله، قم، مؤسسة اسماعیلیان، بی تا.
- ۷- الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، شیخ یوسف بحرانی، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۳۶۳ش.
- ۸- حیلہ های شرعی، ناسازگار با فلسفه فقه، محمد عبدالوهاب بحیری، ترجمه حسین صابری، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۳۷۶.
- ۹- الذریعه الى اصول الشریعه، سید مرتضی علم الهدی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.
- ۱۰- السرائر، (کتاب السرائر)، ابن ادریس حلی، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۰ق.
- ۱۱- العدة فی اصول الفقه، شیخ طوسی، محمدبن حسن، مطبعة ستاره فی قم، ۱۳۷۶.
- ۱۲- علم اصول الفقه فی ثوبه الجدید، محمدجواد مغنیه، قم، مکتبه الزهراء، افستاز چاپ ۲، ۱۹۸۰م.

- ۱۳ - فرائد الاصول، شیخ مرتضیٰ انصاری، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، بی تا.
- ۱۴ - الفصول الغرویة فی الاصول الفقهیة، محمدحسین اصفهانی، چاپ سنگی، بی جا، ۱۴۰۴ ق.
- ۱۵ - الفوائد المدنیة، محمد امین استرآبادی، دارالنشر لاهل البیت، بی جا، بی تا.
- ۱۶ - قانونگذاری در اسلام، سید محمدتقی مدرس، ترجمه سید محمد علوی مقدم، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۷۶.
- ۱۷ - قوانین الاصول، میرزا ابوالقاسم قمی، چاپ سنگی، ۱۳۰۳ هـ. ق.
- ۱۸ - کفایة الاصول، محمد کاظم خراسانی، قم، مؤسسه آل البیت لاحیاء التراث، ص ۱۴۰۹ ق.
- ۱۹ - مباحث الحجج و الاصول العملیة (ج ۴ از مجموعه بحوث فی علم الاصول) تقریرات درس شهید آیه الله صدر، سید محمود هاشمی، المجمع العلمی للشهید الصدر، ۱۴۰۵ ق.
- ۲۰ - مباحثی از اصول فقه، سلسله درسهایی از سید مصطفی محقق داماد، اندیشه های نو در علوم اسلامی، ۱۳۶۹ ش.
- ۲۱ - مبادی الوصول الی علم الاصول، حسن بن یوسف حلّی، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۶ ق / م ۱۹۸۶.
- ۲۲ - مبادی فقه و اصول، علیرضا فیض، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چاپ هفتم، ۱۳۷۴.
- ۲۳ - مبانی استنباط حقوقی اسلامی، ابوالحسن محمدی، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۶۸.
- ۲۴ - مبانی قانونگذاری و دادرسی، حسین نجومیان، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۳۶۶.
- ۲۵ - المستصفی فی علم الاصول، ابو حامد غزالی، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۷ ق / ۱۹۹۶ م.
- ۲۶ - المعتبر فی شرح المختصر، جعفر بن حسن حلّی، قم، مؤسسه سید الشهداء، ۱۳۶۴ ش.
- ۲۷ - مقالات اصولی، سید محمد موسوی بجنوردی، تهران، با همکاری سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۷.
- ۲۸ - مقالات حقوقی، ابوالقاسم گرجی، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۶۹.
- ۲۹ - منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی، محمد ابراهیم جناتی، تهران، مؤسسه کیهان، ۱۳۷۰.
- ۳۰ - منابع اندیشه مذهبی شیعه، علی شیروانی، قم، انتشارات شفق، ۱۳۷۳.
- ۳۱ - نظریة الحکم و مصادر التشريع فی اصول الفقه الاسلامی، احمد الحصری، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۶ م.
- ۳۲ - نظریة الوفا و دورها فی عملية الاستنباط خلیل رضامنصوری، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۳ ق.
- ۳۳ - الوافی (کتاب الوافی)، محمد محسن فیض کاشانی، اصفهان، مکتبة الامام امیرالمؤمنین علیه السلام، ۱۴۰۶ ق / ۱۳۶۵ ش.