مرزبندى حجيّت عقل در انديشه اخبارى و اصولى

محمدتقى اكبرنژاد

چكيده: عقل از منابع مهم احكام فقهى به شمار مى رود كه علماى شيعه اعم از اصولى و اخبارى در حدود و ابعاد حجيت آن اختلاف نظر دارند. اين مقاله چهار قول مهم درباره ابعاد حجيت عقل را تحليل مى كند و سپس به اين سوال مى پردازد كه چرا با وجود حضور بسيار كم رنگ عقل در فقه و اصول, اخباريان به اصوليان خرده هاى فراوان گرفته و فقه آنان را به عقلانى بودن متهم ساخته اند؟ در ادامه دو جهت مهم به عنوان عامل هاى اصلى معرفى شده است.

كليدواژه: اخبارى, اصولى, دامنه حجت عقل, عقل ابزارى, عقل مصدرى.

مقدمه

يكم: عقل به اجمال در ميان تمام فرق شيعى از جمله حجج الهى شمرده مى شود و آيات فراوان و روايات بسيارى در شأن و كرامت آن وارد شده است. انحصار تذكر در خردمندان,1 نزول قرآن براى ايشان,2 اميد هدايت و اطاعت در ميان آنان3 و منزه بودن انسان هاى خردورز و انديشمند از رجس و آلودگي4 از جمله نكته هايى هستند كه قرآن بدان پرداخته است. مشروط كردن نبوت به كمال عقل,5 حجت باطنى دانستن آن در كنار حجت ظاهرى امامت و نبوت,6 عدم انتساب هيچ كدام از لغزش هاى انسان به خردورزى او و اذعان به اينكه عقل اولين و مطيع ترين مخلوق خداست,7 از جمله نكته هايى هستند كه رسول خدا(ص) و ائمه هدى(ع) درباره عقل و خرد فرموده اند. بنابراين در اصل حجيت عقل اختلافى وجود ندارد.

دوم: اگرچه اصل حجيت عقل مورد اختلاف نيست, دامنه آن محل بحث و تأمل بوده و اختلاف نظرهاى فراوانى درباره آن وجود دارد. از جمله برجسته ترين آنها در دو جريان مهم علمى اصولى گرى و اخبارى گرى نمايان است و در همين راستا پرسش هايى مطرح مى شود, مانند اينكه آيا عقل از آن جهت كه مصدر حكم است, مورد مناقشه و انكار علماى اخبارى قرار گرفته يا از آن جهت كه گاه با متون دينى ناسازگارى دارد و تأكيد بر آن, متون دينى را از اصالت و هويت خود دور مى سازد؟

سوم: هدف از اين نوشتار, توضيح ديدگاه هاى طرفين دعوا نيست, به بيانى ديگر, دغدغه اصلى پرداختن به نكات ابهام در دامنه حجيت عقل است; مباحثى كه بتواند به مرزبندى عقل و وحى در منطقه مورد نزاع و اجمال كمك كند و تصور واقع بينانه ترى را از دو جريان علمى رقم بزند.

چهارم: توضيح نكات اختلاف و ابهام و تبيين محل نزاع ميان جريان هاى علمى موردنظر و تبيين مرزهاى تلاقى وحى و عقل متوقف بر ارائه برخى از تقسيم هاى مرتبط عقل است. اين تقسيم ها لزوماً براساس تقسيم هاى رايج نيست و برحسب نيازهاى رويكرد حاضر انجام گرفته است. عبارتند از:

الف) عقل بديهى و عقل غير بديهى

عقل از نظر نوع مدركات خود به بديهى و غيربديهى تقسيم مى شود. مقصود از بديهى در اين مباحث, غير از بديهى به معناى رايج آن است. مقصود از عقل بديهى, آن دسته از مدركاتى هستند كه مورد اختلاف واقع نمى شوند, خواه در ذات خود بديهى باشند يا نظرى, مانند قواعد هندسى كه هيچ دانشمند رياضى در آن اختلاف و ترديد نمى كند, يا مسائل اوليه مانند قواعد ساده رياضى يا مشهوراتى نظير (الظلم قبيح) يا (العدل حسن) كه در ذات خود نيز بداهت دارند و مورد اختلاف نيستند و هيچ انسان عاقل و سالمى, در صحت آنها ترديد نمى كند.

در مقابل, عقل غيربديهى است كه درباره مدركاتش اختلاف وجود دارد, مانند اختلاف فقها در فهم متون دينى, يا گزاره هاى كلامى و به ويژه فلسفى كه در اغلب موارد, معركه آرا مى شوند, يا آنچه برخى از فقها آن را دليل عقلى براى استناد مى گزينند و مثلاً مطهر بودن سركه را ثابت كرده اند,8 يا موارد بسيارى كه مقدس اردبيلى(ره) به دليل عقل استناد كرده است كه برخى از آنها در مباحث آتى خواهد آمد.

ب) عقل ابزارى (تحليلى) و عقل مصدرى

عقل از نظر نوع كاربرد آن, به دو قسم ابزارى (تحليلى) و مصدرى تقسيم مى شود. عقل ابزارى, به كارگيرى عقل در فهم و تحليل سخن وحى است. در اين موارد عقل تنها مى كوشد تا سخن وحى را آن طور دريابد كه هست, خواه سخن وحى, عقلانى باشد يا غيرعقلانى و متعبدانه.

در مقابل آن, عقل مصدرى قرار دارد; مواردى كه عقل, مصدر حكم و منبع است و نه فهم كننده منبع ديگر. بنابراين تمام تلاش هايى كه فقيه يا مفسر براى فهم متون دينى انجام مى دهد, اعم از اعمال قواعد ادبى, مباحث الفاظ و تعادل و تراجيح و… در تعريف عقل ابزارى مى گنجد. با اين حساب, عمليات اجتهادى كه فقيه بايد به كار گيرد, همان عقل ابزارى است, اما اگر با خود عقل براى اثبات حكمى استدلال كند, مصدرى خواهد بود. توجه به اين تقسيم در شناخت تفاوت هاى تفكر اخبارى و اصولى تأثير به سزايى دارد.

ج) عقل كلى و جزئى

مقصود از عقل كلى و جزئى, تقسيم آن به حسب مُدركات است, يعنى اگر امر جزئى مُدرَك باشد, عقل نيز به اعتبار آن جزئى و اگر امر كلى مُدرَك باشد, آن را عقل كلى مى ناميم. براى نمونه ادراك جزئى مضر بودن گوشت خوك و نجس بودن خون پس از خروج از بدن در مقابل مسائل كلى فلسفى و كلامى صورت مى پذيرد. از اين منظر احكام فقهى جزئى تلقى مى شوند. زيرا با وجود اينكه در ذات خود حكميت دارند, اما در مقايسه با مسائل كلامى و فلسفى جزئى هستند.

گفتنى است عقل جزئى, در اصطلاح درباره عقل مادى به كار مى رود; عقلى كه به جاى در نظر گرفتن عواقب عمل و نظام كلى سير آفرينش و حيات و ممات و زندگى پس از آن, تنها به تجزيه و تحليل زندگى مادى پرداخته و با كشف قوانين, آن را تسخير مى كند و به لذت هاى مادى دست مى يابد. بنابر اين اصطلاح, عقلى كه انسان با آن رياضى, فيزيك و شيمى, سياست و روش هاى لذت جويى از دنيا و ساختن ابزارهاى لازم براى آن را درمى يابد, عقل جزئى ناميده مى شود. در مقابل, عقلى كه فراتر از نظام ماده را مى نگرد و هستى را با هم و در يك نظامى به هم پيوسته و كل واحد مى بيند, عقل كلى ناميده مى شود; همان عقل ملكوتى, منزه و معصوم كه با حزم و دورانديشى انسان را به پيش مى برد و زندگى او را در مسير كمال واقعى هدايت مى كند. در اين نوشتار, معناى اول موردنظر ماست. يعنى ادراك امور كلى در مقابل امور جزئى.

برخى مدعى اند عقل تنها مى تواند ضوابط كلى را درك كند و نمى تواند وارد مسائل جزئى شود و آنها را درك كند. اشكال اين افراد به تعريف عقل نيست. به عبارتى, اينان اشكال نمى كنند كه تعريف عقل شامل ادراك جزئيات مى شود يا نه; زيرا در اغلب موارد مقصودشان از جزئى, جزئى يا نسبى است, يعنى كلياتى كه زيرمجموعه كلياتى بزرگ تر هستند, مانند (البيع الحلال) كه در عين كليت, جزئى تر از ضرورت تبعيت امام معصوم است. به اعتقاد اين افراد, عقل مى تواند ضرورت پيروى از معصوم يا يگانگى خدا را درك كند و توانايى چنين ادراكى را دارد, اما نمى تواند حلال بودن خريد و فروش يا حرمت ربا يا ضرورت شرط كمال عقل در معاملات بزرگ را درك كند; زيرا اين موارد جزئى هستند!

بنابراين عقل جزئى از اين منظر, همراه با ابهام است و حدود مشخصى را براى آن نمى توان معين كرد و در نتيجه شامل قواعد خُرد نيز مى شود, گرچه ميزانى براى خرد و كلان تعريف نكرده اند. با اين حال مقصود برخى از عقل جزئى, مسائل فقهى در مقابل مسائل كلامى است و غرض اين است كه عقل نمى تواند احكام فقهى را درك كند و در تمام ابعاد آن, بايد از وحى استمداد نمايد.9

اين بحث از محدوده حجيت عقل سرچشمه مى گيرد و چون حجيت عقل, به دليل كاشفيت آن از واقع است, بايد ديد كه آيا عقل واقعيت هاى خُرد را نمى تواند دريابد؟ آيا اين قضاوت, نوعى پيش داورى نيست؟ به چه دليلى مى توان ثابت كرد كه عقل نمى تواند موارد جزئى را درك كند, اما مسائل كلى را مى تواند؟ آى ا عقل مى تواند تمام قواعد كلى موجود در عالم را دريابد؟

بى شك اين نوع قضاوت, دليل روشنى ندارد و پيش فرض تعبدى و توقيفى بودن احكام فقهى موجب آن شده است.

اشتباه بودن اين داورى بديهى است و همه بالوجدان مى يابند كه در زندگى روزمره, بيش از اينكه از كليات كمك بگيرند, نيازمند ادراك جزئيات هستند و همان طور كه قواعد كلى عالم را درك مى كنند, قواعد خُرد عرفى را درمى يابند. عقل انسان مى تواند بيمارى هاى بسيار پيچيده را درمان كند, ريزتراشه هايى بسازد كه با چشم غيرمسلح ديده نمى شود و با آنها به داخل مويرگ ها رخنه كند و به درمان بيماران بپردازد و هزاران اختراع و اكتشاف كه اغلب در مسائل به ظاهر كوچك اتفاق مى افتد. به يقين عقلى چنين توانمند به ضرورت خريد و فروش مى تواند پى ببرد يا آنكه مفاسد اجتماعى و اقتصادى ربا را مى تواند دريابد يا آثار سوء معاملات كلان با افراد صغير غافل نيست. همچنين مى يابد كه عربى بودن صيغه عقد در وقوع معامله هيچ تأثيرى ندارد؟ و صيغه عقد تنها گونه اى ابراز و بيان صريح اراده طرفين است تا زمينه هاى سوء برداشت و ادعاى عدم تفهيم اراده ديگرى منتفى شود و از بروز مشكلات پسين و برداشت هاى غلط جلوگيرى نمايد.

بنابراين نمى توان ادراكات عقلى را از نظر كلى و جزئى بودن محدود درنظر گرفت و با تقسيماتى نظير عقل كلى و جزئى آن را محدود كرد. عقل براى استدلال كردن درباره هر چيزى آزاد است و در جايى كه اين استدلال شكل برهانى به خود بگيرد و از مقدمات و صُوَر قطعى پيروى كند, حجت است و تفاوتى ميان موارد آن نيست.

محدوده ادراكات عقل و تبيين محل نزاع ميان علماى اصولى و اخبارى

آيا عقل به سوى هرجا كه توان استدلال داشته باشد, مى تواند پيش تازد؟ آيا وجود خطا در احكام عقلى, نمى تواند دليلى بر ضرورت محدود كردن دامنه حجيت آن باشد؟ آيا عقل نمى تواند ضابطه اى براى محدود كردن دايره عمل كرد خود عرضه نمايد؟ آيا توجيه پذير است ما چيزى را حجت بدانيم كه افراد به ادعاى آن, در برخى مسائل به چندين قول برسند و هركدام ادعاى يقين و اطمينان كنند؟ بالاتر از همه اينكه تفاوت هاى انديشه اخبارى و اصولى در بحث از عقل و حجيت آن, در چه محورهايى است؟ از آنجا كه مهم ترين بخش اختلاف ميان علماى اصولى و اخبارى در حدود حجيت عقل است, پرسش ها را با همين محوريت پى مى گيريم:

قول اول: نظريه ملاامين استرآبادى(ره)

وى علوم نظرى را بر دو قسم نزديك به حس و دور از حس تقسيم مى كند. در گزاره هاى نزديك به حس اختلاف نيست و ذهن خطا نمى كند, اما در گزاره هاى ديگر خطا وجود دارد و اختلاف مى شود. به همين جهت, احكام عقل در اين حوزه مشروعيت ندارد و ورود آن به اين عرصه باعث اختلاف مى شود و همين نشان دهنده عدم كارايى عقل است; زيرا اگر عقل بشرى قدرت تشخيص چنين قضايايى را داشت, دچار اختلاف نمى شد.

و دليل نهم مبتنى بر نكته دقيقى است كه با توفيق خدا متوجه آن شدم; علوم نظرى دو قسم هستند:

[يكم. ] قسمى كه ماده آن نزديك به احساس است و هندسه و حساب و اغلب ابواب منطق از اين قسم علوم هستند و در اين قسم, اختلافى ميان علماء رخ نمى دهد و افكار در نتايج خود خطا نمى كنند; زيرا خطاى در فكر يا از جهت صورت است يا ماده و خطاى در جهت صورت از علما رخ نمى دهد; چرا كه علم به صور در نزد ذهن هاى درست انديش, بسيار روشن است و به دليل اينكه آنان به قواعد منطقى آگاه هستند و آنان را از خطاى در صورت حفظ مى كند و اما خطاى از جهت ماده در اين علوم متصور نيست; زيرا ماده آنها نزديك به حس است.

[دوم. ] بخش ديگر كه به ماده دور از احساس منتهى مى شود و فلسفه الهى و طبيعى و علم كلام و اصول فقه و مسائل نظرى فقهى و برخى از قواعد منطق مانند (ماهيت از دو چيز متساوى تركيب نمى شود) و (نقيض متساويان, متساويند) از اين قسم هستند. به همين دليل اختلاف و مشاجرات ميان فلاسفه در فلسفه الهى و طبيعى رخ داده وعلماى اسلام در اصول فقه و مسائل فقهى و علم كلام و… اختلاف كرده اند; زيرا بر اساس آنچه گذشت منطق از خطاى در صورت محافظت مى كند نه ماده. نهايت چيزى كه از منطق در ابواب مواد قياس ها استفاده مى شود, تقسيم آنها بر وجه كلى است و در منطق قاعده اى وجود ندارد كه هر ماده به طور خاص, در كدام قسم از اقسام است, بلكه نزد صاحب خردان روشن است كه چنين قاعده اى امكان ندارد… .

از چيزهايى كه مقصود ما را روشن مى كند, اخبار متواترى است كه دلالت مى كند خداوند پاره اى از حق و پاره اى از باطل را گرفت و با هم درآميخت و آن گاه آن را در اختيار مردم قرار داد, سپس انبيايش را برانگيخت تا آن دو را از هم جدا كنند. پس خداوند انبيا را برانگيخت تا آن را جدا كنند و انبيا را قبل از اوصيا قرار داد تا مردم بدانند كه خدا چه كسانى را بر چه كسانى فضيلت داده است, در حالى كه اگر حق و باطل جداى از هم بودند, مردم نيازى به پيامبر و وصى نداشتند, لكن خداوند آن دو را مخلوط ساخت و جداسازى آن را به انبيا و ائمه از بندگانش سپرد.10

از نظر وى منشأ تمام اشتباهات علمى و از جمله اختلاف اقوال در فقه, حضور مقدمات فاسد عقلى است.

پس اگر در اين باره ميان امور عقلى و نقلى تفاوتى نباشد, چنان كه اختلافات فراوانى ميان اهل شرع در اصول دين و اصول فقه و فروع فقهى رخ داده, از آن روى است كه مقدمه عقلى باطلى به مقدمه نقلى ظنى يا قطعى افزوده شده است.11

همچنين در جاى ديگرى مى نويسد:

اختلافاتى كه ميان فلاسفه در فلسفه و علماى اسلام در علوم شرعى رخ داده است, يا از اين جهت است كه يكى از دو طرف ادعاى بداهت مقدمه اى را كرده است كه ريشه مواد در بابش هست و فكرش را بر آن بنا كرده است و طرف ديگر ادعاى بداهت نقيض آن را كرده و به صحت آن نقيض استدلال و فكرش را بر آن بنا كرده و يا از صحت ماده اى كه طرف مقابل ادعاى صحتش را دارد, منع كرده است و يا از اين جهت است كه يكى از دو طرف از سخن طرف مقابل, چيزى كه مقصودش نبوده فهميده و به او اعتراض كرده, در حالى كه اگر مقصودش را درست مى فهميد, از اعتراض خود برمى گشت.

در نهايت, سبب اختلاف يا اجراى ظن به عنوان قطع است و يا غفلت از بعضى احتمالات و يا ترديد و حيرت در برخى از مقدمات و هيچ محافظى نيست مگر تمسك به اصحاب عصمت(ع) و منطق در چنين مواردى سودمند نيست و استفاده آن تنها در صورت افكار است.12

پاسخ ايشان به اشكال نقضى محل تأمل است; زيرا در اغلب موارد, به ويژه در مسائل فقهى, علما كمترين اعتنايى به عقل نكرده اند; يا بدان جهت كه موضوع از حيطه ادراكات عقل خارج بوده است, مانند عبادات يا اينكه عنصر عقل در مباحث فقهى و اصولى, جايگاه روشن و قابل اعتنايى نداشته است تا بدان استناد شود. بنابراين اشتباه و اختلاف, به دليل گونه تحليلى بوده كه از متون دينى صورت پذيرفته است, اعم از تفسير و استظهار تك تك روايات بر اساس لغات, قراين لفظى و تاريخى و… , جمع ميان آنها از حيث عام و خاص و مطلق و مقيد, توجه به قرائن عمومى و جهات صدور آنها, كيفيت ترجيح و تعديل در روايات در موارد تعارض. از اين رو, علماى اخبارى خود نيز با وجود چنين ادعايى, نتوانستند به وحدت و برابرى در برداشت از متون دينى برسند و فتواى واحدى بدهند, يا حتى برداشت يا جمع رواياتشان يكى باشد; آنچه را يكى محكم مى داند, ديگرى متشابه مى شمارد. آنچه را يكى قطعى مى شمارد, ديگرى ظنى مى داند. حتى درباره اعتبار روايات نيز در ميان ايشان اختلاف است; برخى تمام روايات موجود را حجت مى دانند, در هر كتابى كه ذكر شده باشد و برخى تنها كتب مشهور را اعم از كتب اربعه و غير آنها و برخى تنها كتب اربعه را قطعى مى شمارند. ايشان براساس برداشت هاى روايى خود نتوانسته اند, به قولى واحد درباره عقل برسند; برخى آن را كاشف مى دانند, اما ملازمه آن را با حكم عقل نمى پذيرند, برخى ملازمه را مى پذيرند اما درباره صرف عقل فطرى كه تنها در اندكى افراد وجود دارد, برخى نيز مانند ملاامين استرآبادى تنها در مسائل قريب به حس آن را حجت مى داند, با اينكه همه ايشان ادعا دارند كه حجيت و عدم حجيت عقل را بر اساس متون روايى استفاده كرده اند.

خلاصه اينكه اشكال ملاامين استرآبادى, دو پاسخ دارد: نقضى و حلى.

پاسخ نقضى:

همه اشكال ها بر برداشت ها و استدلال هاى عقلى به استدلال هاى روايى نيز وارد است و نمى توان پذيرفت كه منشأ اشتباه ها در فقه و اصول, مقدمات عقلى باشد; زيرا در اغلب موارد فقهاى اصولى نيز به عقل توجه نكرده اند و به كتاب و سنت بسنده نموده اند.

پاسخ حلّى:

تأمل در عبارات مرحوم استرآبادى, اصلى مهم را نشان مى دهد كه مبناى بسيارى از انديشه هاى ايشان است. وى بر اين باور است كه انسان بدون لغزش و خطا به تمام دين مى تواند دست يابد, به شرط اينكه به ائمه هدى(ع) متوسل شود و دين خود را از آنان بگيرد و تنها راه عصمت از خطا نيز همين است. دقيقاً به همين دليل نيز وى عمل به خبر واحد ظنى را نمى پذيرفت; زيرا خطا در آن راه دارد و مدعى است كه بايد به روايات قطعى الصدور عمل كرد. حتى اين مساله را به ضرورت عصمت اولياى خدا تشبيه مى نمود و مى گفت كه اگر امام معصوم نباشد, سخن او از اعتبار ساقط مى شود و خدا رضا نمى دهد كه ما را مطيع محض موجودى گرداند كه خطا و لغزش در آن راه دارد. بنابراين چگونه ممكن است ما را به خبرى متعبد كند كه ظنى است و مى تواند كذب باشد! با اين حال به طور خلاصه در پاسخ مى توان گفت كه انسان تا در عالم خاكى و مادى زندگى مى كند, نمى تواند تك تك اعمال خود را مشروط به علم كند; زيرا در اين صورت, زندگى انسان مختل مى شود. در عالم ماده كه عالم حجاب است, اراده تكوينى خدا بر آن است كه انسان نتواند در اغلب موارد به علم برسد. به همين دليل نيز حتى در آنچه وى علم مى پندارد, خطاهاى بسيارى ديده مى شود. براى همين نيز پيش فرض ياد شده, ادعايى بيش نيست و تحقق خارجى ندارد. آيا با سخن كلينى(ره), هر نوع احتمال عدم صدور منتفى مى شود؟ آيا در تفسير روايات, آقايان اخبارى اختلاف ندارند و هميشه به واقع مى رسند؟ بنابراين آنچه مبناى استدلال ايشان در موارد بسيارى قرار گرفته, به شدت مخدوش است و در صورت پذيرش آن, تمام معرفت هاى بشرى حتى معرفت هاى تعبدى وى, از ارزش و اعتبار ساقط مى شود; زيرا حتى كسانى كه در مجلس سخنرانى امام(ع) بودند, نيز دچار اشتباه و اختلاف در برداشت از كلام آن حضرت مى شدند. در نتيجه استدلال به وجود اختلاف براى نفى اعتبار علمى از يك مصدر و منبع كافى نيست.

قول دوم: نظريه مرحوم شيخ محمد حسين اصفهانى (م1361ق)

نظريه مرحوم اصفهانى كه آن را پس از وى شاگردانش مرحوم مظفر در (اصول الفقه) و حكيم در (اصول الفقه المقارن) ترويج دادند, مبتنى بر آراى محموده يا مشهورات منطقى است. ايشان احكام عقلى را منحصر در مشهوراتى مى داند كه (لا يختلف فيه اثنان)!

دانستى كه ستودن و نكوهيدن عقلى از چيزهايى است كه آراى عقلا به علت مصلحت ها و مفسده هاى عمومى بر آن توافق دارد. پس ناچار معقول نيست كه شارع حكمى خلاف آن داشته باشد; زيرا فرض اين است كه حكم به عاقل خاصى اختصاص ندارد و به علت بودن مصلحتش, براى همه روشن است و شارع نيز از عقلا و بلكه بزرگ آنهاست. پس او از جهت عاقل بودن, مانند بقيه عقلاست وگرنه از اين نظر كه حكم عقل, براى همه عقلا روشن است, خلف لازم مى آيد. پس عدل بما هو عدل, در نزد عقلا ستودنى است و شارع نيز از آنهاست و ظلم بما هو ظلم در نزد عقلا نكوهيدنى است و شارع نيز از آنهاست.13

درباره اصل نظريه و كيفيت استدلال بر ملازمه, در جاى خود سخن خواهد آمد. استدلال مرحوم اصفهانى نشان مى دهد كه ايشان احكام عقل را به آراى محموده يا همان مشهورات, محدود ساخته و حجت مى داند; زيرا ريشه استدلال او به (و إلاّ لزم الخلف من كونه بادىء رأى الجميع) باز مى گردد. تبيين خلف مذكور در استدلال:

1. شارع يكى از عقلا و بلكه بزرگ آنهاست;

2. آراى محموده در نظرگاه عموم عقلا قرار دارد, به گونه اى كه با اولين توجه به درستى آنها پى مى برند و مطابق آن حكم مى كنند. به عبارتى منشأ عمومى بودن حكم, روشن بودن آن در توجه هاى اوليه است;

3) بنابراين وقتى حكمى به دليل وضوحش عمومى شد, همه عقلا كه شارع نيز از آنهاست, آن را درمى يابند و مطابق آن حكم خواهند كرد.

اگر شارع با فرض اينكه از عقلاست, مطابق عقلا حكم نكند, بدان معناست كه حكم در معرض فهم همگانى نبوده و عموميت ندارد تا از اين عموميت بتوان موافقت شارع را فهميد.

با اين توضيح, عمومى و مشهور بودن حكم عقل, در اثبات اصل حجيت آن نقش دارد و از نظر ايشان تنها چنين احكامى حجت هستند و عقل در چنين مواردى مى تواند كار و نتيجه اش مشروع باشد.

مقايسه نظريه مرحوم اصفهانى با نظريه مرحوم ملاامين استرآبادى

ميان آراى ملا امين استرآبادى(ره) و شيخ محمد حسين اصفهانى(ره), تفاوت چندانى وجود ندارد; زيرا ملاامين استرآبادى, اختلاف نظر را دليل لغزش و ناكارآمدى عقل مى داند و تنها در جايى مصيب و حجت مى داند كه مواد قضاياى آن نزديك به حس باشند. از سوى ديگر مرحوم اصفهانى با محدود كردن دامنه حجيت به مشهورات, نظر ملاامين استرآبادى را تأييد مى كرد; زيرا منشأ مشهور شدن يك حكم و عدم اختلاف مردم در آن, همان چيزى است كه مرحوم استرآبادى از آن به (قريب من الحس) ياد مى كند, چنان كه شيخ طوسى(ره) نيز بر قضاياى مشهوره عنوان ضروريات مى نهد14 بنابراين عقل مصدر و منبع از هر دو ديدگاه محدود به بديهيات مى شود و اختلاف جدّى در آن وجود ندارد.

با اين حال وجود اختلاف ميان دو تفكر مذكور در موضوع عقل را نمى توان انكار كرد و محور اختلاف را در چيزى غير از محدوده ادراكات عقل فقهى و اخلاقى مى توان جست. به عبارتى عقل مصدر و نه ابزار, آن هم در فقه و اخلاق, مورد اختلاف نيست و اختلاف را بايد در عقل ابزارى يا روش اجتهاد و نوع مواجهه با متون دينى و نحوه برداشت از آنها دانست.

قول سوم: نظريه حجيت بى حد و حصر

گرچه كسى كه شناخته شده باشد, به نظريه حجيت بى حد و حصر عقيده ندارد, به دليل معقول بودن آن طرح و نقد مى شود. عقل تا هر جا كه بتواند دليل بياورد و به يقين برسد, حجت است, بدان ملازمه كه اگر خداوند خالق عقل است, تمام آنچه هر انسان عاقلى كشف مى نمايد, درك مى كند و اشتراك در علم و ادراك خداى متعال با ديگران, محدود به امور همه كس فهميدنى نمى شود; زيرا حقايق بسيارى هستند كه همه كس نمى توانند بفهمند. براى همين نيز اگر عقل كسى چيزى را كشف كند, درمى يابد كه خداى متعال نيز كه عاقل تر از همه به شمار مى رود, آن را درك كرده است. به ديگر سخن, دليل موجهى براى اختصاص موارد حجيت به امور همه كس فهميدنى نيست و معيار, كشف از واقع است. جاى تعجب از افرادى مانند سيد محمد تقى حكيم(ره) است كه تفاوت ميان عقل و سيره عقلا را در معلل بودن احكام عقل و غير معلل بودن سيره عقلا مى داند و معتقد است كه چون عقل به واسطه استدلال واقعيتى را كشف مى كند, پس نيازمند تقرير و تأييد شارع نيست, در حالى كه سيره عقلا كشفى ندارد و بازگشت آن به عموميت در عمل است.15 با اين حال در بحث از حجيت عقل, استدلال شيخ محمد حسين اصفهانى را تكرار مى كند و مشهور بودن و فهميدنى بودن آن براى همه را در حجيت گزاره هاى عقلى لازم مى شمارد.16

از لوازم اين نظريه آن است كه هر انسانى آزاد است تا هر كجا كه مى تواند به تحليل پردازد و حسن و قبح امور را دريابد و اين دريافت براى او حجيت دارد و خوض در اصول و فروع دين و تلاش فراوان براى به دست آوردن مناطات عقلى احكام مجاز است. از اين رو, به طور طبيعى ممكن است در مواردى موجب سلب اطمينان از متون دينى شود و به كشاكش تحليل هاى عقلى و استظهارات متنى بينجامد, چنان كه در مسائل فلسفى نيز آزادى كامل دارد تا هر جا كه مى تواند با پاى استدلال به پيش رود و محدوديتى در اين عرصه براى او نيست.

قول چهارم: نظريه حجيت مشروط

نقطه اعتدال نظريات پيشين, نظريه حجيت مشروط است كه از يك سو رها بودن و مطلق بودن آن را نمى پذيرد و از سوى ديگر حجيت آن را مشروط به آراى محموده و شهرت نمى داند و عقل را تا زمانى كه احكام عقلا در آن مشتبه نشود و به معركه آراء مبدل نگردد, حجت مى داند; زيرا رخ دادن اختلاف آراى فراوان نشانه دور از دسترس بودن آن مدرَك براى عقل است. بنابراين نبايد در آن عرصه ها بدون يارى خرد برتر وارد شود.

اين قيد و شرط به معناى نفى حجيت ذاتى علم و عقل نيست, بلكه از آن جهت است كه خداى متعال با توجه به اشرافى كه به مجموعه علوم و ادراكات بشرى دارد, مى تواند او را از ورود به حوزه هاى پرخطرى كه لغزش هاى فراوان را موجب مى شود, منع كند; زيرا مى داند كه او به دليل عدم احاطه به تمام ابعاد مسائل, بر اساس اطلاعات محدود به يقين رسيده و به دام جهل مركب گرفتار خواهد آمد. منع از ورود به چنين حوزه هايى عقلاً و نقلاً مجاز و بلكه گاه ضرورى و واجب است.

يا أَيّهَا الَّذينَ آمَنُوا لا تَسْئَلُوا عَنْ أَشْياءًَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ;17

اى كسانى كه ايمان آورده ايد, از چيزهايى مپرسيد كه چون براى شما آشكار شوند اندوهگينتان مى كنند.

عَسى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَ هُوَ خَيْرُ لَكُمْ وَ عَسى أَنْ تُحِبّوا شَيْئاً وَ هُوَ شَرّ لَكُمْ وَ اللَّهُ يَعْلَمُ وَ أَنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ;18

شايد چيزى را ناخوش بداريد و در آن خير شما باشد و شايد چيزى را دوست داشته باشيد و برايتان ناپسند افتد. خدا مى داند و شما نمى دانيد.

و از آنجا كه امر دين, خطير است و عقل بشرى به بسيارى از حقايق دسترسى ندارد, در صورت بروز اختلاف هاى مهم عقلا در احكام, اولاً: اين احكام نوعاً قطعى نخواهند بود. گرچه بسيارى از سر مسامحه آنها را قطعى مى نامند و ثانياً: حتى در صورت قطعيت, از نگاه بيرونى امكان خطا در آن بالاست. از اين نظر اجازه ورود به چنين حوزه هايى خلاف احتياط معقول و ممنوع است.

شيخ انصارى(ره) و محدوده حجيت عقل

چنان كه مرحوم شيخ پس از پذيرش حجيت ذاتى قطع و به تبع آن حجيت احكام عقلى اذعان مى كند كه نمى توان عقل را محدود به عقل فطرى و سليم و غيره كرد, با اين حال نمى توان آن را به گونه مطلق رها كرد تا هر كجا كه مى خواهد پيش تازد.

نعم الانصاف أن الركون إلى العقل فيما يتعلق بإدراك مناطات الاحكام لينتقل منها إلى إدراك نفس الاحكام موجب للوقوع فى الخطإ كثيرا فى نفس الامر و إن لم يحتمل ذلك عند المدرك كما يدل عليه الاخبار الكثيرة الواردة بمضمون أن دين الله لا يصاب بالعقول و (: أنه لا شىء أبعد عن دين الله من عقول الناس);

بله انصاف اين است كه تكيه به عقل در فهم مناط احكام, براى دست يابى به خود احكام, باعث خطاى فراوان نسبت به نفس الامر مى گردد. گرچه خود شخص احتمال آن را هم ندهد. آنچه در روايات فراوان با مضمون دين خدا با عقل ها درك نمى شود, به همين مطلب دلالت مى كند. و(اينكه چيزى دورتر از عقل مردم از دين خدا نيست).

آن گاه وى به روايت ابان در تفاوت ديه انگشتان زن استناد كرده و در پايان نتيجه اى كلى از آن مى گيرد:

… إلا أن مرجع الكل إلى التوبيخ على مراجعة العقل فى استنباط الاحكام فهو توبيخ على المقدمات المفضية إلى مخالفة الواقع;

… مگر اينكه بازگشت همه اين حرف ها به توبيخ از مراجعه به عقل در استنباط احكام باشد. به عبارتى توبيخ بر مقدماتى است كه به مخالفت واقع مى انجامد.

وى در ادامه مى نويسد:

و قد أشرنا هنا و فى أول المسألة إلى عدم جواز الخوض لاستكشاف الاحكام الدينية فى المطالب العقلية و الاستعانة بها فى تحصيل مناط الحكم و الانتقال منه إليه على طريق اللم لان أنس الذهن بها يوجب عدم حصول الوثوق بما يصل إليه من الاحكام التوقيفية فقد يصير منشأ لطرح الامارات النقلية الظنية لعدم حصول الظن له منها بالحكم;19

ما در اينجا و اول مسئله اشاره كرديم كه جايز نيست براى كشف احكام دينى در مطالب عقلى جست وجو كنيم و از آنها براى به دست آوردن مناط حكم كمك بگيريم تا از طريق علت, به معلول (حكم) برسيم; زيرا خو گرفتن ذهن با آن باعث عدم اطمينان به احكام توقيفى مى شود كه به او مى رسد و اى بسا باعث كنار گذاشتن امارات نقلى ظنى مى شود. زيرا ظن به حكم از آنها برايش حاصل نمى شود.

در پايان با اشاره به علوم فلسفى آنها را نيز با تأكيد و تخويف بيشتر مشمول همين ادله مى شمارد.

اگر مقصود شيخ آن باشد كه استفاده از عقل را در غير از مشهورات بايد نفى كرد, مطابق با نظريه دوم خواهد بود, ولى در نوشتار ايشان هيچ اشاره اى به چنين محدوديتى نشده است. ايشان احكام عقلى را محدود به مشهورات نمى داند و بعيد نيست كه اين نظريه از زمان شيخ محمد حسين اصفهانى پيدا شده باشد. شيخ اصل حجيت را مى پذيرد و به محدوده مشخصى مانند فهميدنى بودن احكام عقلى براى همه نيز اشاره نمى كند. تنها معيار و شاخص براى محدود كردن ايشان, عدم خوض در مسائل نظرى است, يعنى آنكه فرد نبايد افراط كند و گمان برد كه همه احكام يا اغلب آنها تعليل عقلانى مى پذيرند, يا هر آنچه از خرد برتر و وحى مى رسد, بايد براى او فهميدنى باشد, بلكه كاربرد عقل نبايد به عدم تعبد انجامد و او را به خود غرّه سازد, يعنى تا جايى كه مسائل روشن هستند, هر چند عموميت ندارند, پيش برود و آنجا كه مسائل ابهام دارند و بايد با بررسى در مسائل درست شوند, توقف كرد, همان چيزى كه عدم اختلاف شديد ناميده شد.

اختلاف طبيعى اقسام معرفت هاى دينى است. متوقف كردن معرفت بشرى, به عدم خطا و اختلاف, مشروط كردن آن به محال است كه نتيجه اى جز انسداد باب علم در تمام عرصه هاى معرفتى ندارد, بلكه معيار در مسائل عقلى و حتى استظهار متون شرعى آن است كه به اختلاف هاى شديد نينجامد. اختلاف آرا, نشانه ناتوانى عقل بشرى از درك واقعيت است و در چنين مواردى راهى جز استمداد از خرد برتر يعنى معصوم, وجود ندارد. از نظر ما, شيخ نيز به همين مطلب نظر دارد و البته اين نتيجه اختصاصى به بايدها و نبايدها ندارد و شامل علوم نظرى محض مانند فلسفه نيز مى شود, يعنى فلسفه نيز بدون استمداد از خرد برتر تا جايى مى تواند پيش برود كه در تنگناى ابهام ها و اختلاف ها گرفتار نيايد. چنين اختلافاتى خود دليل روشنى بر ضرورت نياز به معصوم و خرد برتر است.

مقدس اردبيلى و دامنه حجيت عقل

ييكى ديگر از كسانى كه عقل را فراتر از مشهورات حجت مى داند, مقدس اردبيلى (متوفاى 993 هـ. ق)20 است. وى در جاى جاى (مجمع الفائدة و البرهان) به دليل عقل استناد مى كند و گاه نيز آن را مؤيد عنوان مى گذارد.

ايشان در بحث از استحباب طهارت در هنگام تلاوت قرآن مى نويسد:

ولعل فى قراءة القرآن أيضا خبرا وما رأيته أو الإجماع… ولان العقل يجد حسنه;21

و شايد براى استحباب طهارت در حال قرائت قرآن نيز روايتى باشد ـ البته من نديده ام. يا اجماعى باشد… و به خاطر اينكه عقل, پسنديده بودن آن را درمى يابد.

ادراك حسن طهارت در حال تلاوت قرآن, به اين است كه طهارت شرعى, موجب پاكيزگى روحى شود و آمادگى روحى را براى تأثيرات معنوى افزايش مى دهد. قرآن نيز كتاب طهارت نفس است و از جانب خداى طاهر به رسول طاهر نازل شده است. بنابراين قطعاً طهارت مى تواند اثر معنوى آن را افزايش دهد.

وى همچنين در بحث از ابطال وضو بر اثر كمك گرفتن از ديگران مى نويسد:

واما دليل تحريم التولية, بل عدم صحة الوضوء معها فالظاهر انه ظاهر المنقول والعقل يساعده;22

و اما دليل حرمت متولى شدن در وضو بلكه صحيح نبودن وضو با آن, ظهور روايت منقول است و عقل نيز آن را مساعدت مى كند.

مساعدت عقل به اين شكل است كه عقل درك مى كند كه امر به وضو به خود شخص تعلق يافته است. خداى متعال از او خواسته تا خود آن را انجام دهد. بنابراين اگر انجام تمام يا بخشى از آن را به ديگرى واگذار نمايد, امر به او ساقط نمى شود و بنابر مفروض شارع ترخيصى در اين زمينه نداده است.

با اين مثال ها روشن مى شود كه ايشان عقل را فراتر از مشهورات و در حيطه نظريات نيز حجت مى داند.

اشكال

اغلب مواردى كه ايشان به عقل استدلال كرده, امورى استدلالى و غير مشهور است, اما از كجا معلوم كه ايشان به نظريه چهارمى باورمند نباشد كه محدود به عدم خوض و تشتّت آراء است و از كجا معلوم كه ايشان نظريه مطلق حجيت را نپذيرفته باشد; زيرا در بيان ايشان از هيچ قيدى سخن به ميان نيامده و ايشان حتى در برخى از مسائل مربوط به عبادات نيز به عقل استناد كرده است!

در پاسخ بايد گفت توجه به نوع استدلال ها, روش وى را روشن مى سازد; زيرا خوض در استدلال هاى عقلى مى طلبد كه شخص چندين دليل و نكته لطيف را به زحمت در كنار هم بچيند و از آنها نتيجه اى عقلانى بگيرد, در حالى كه روش مقدس اردبيلى چنين نبوده است. ادله عقلى ايشان به اندازه اى روشن است كه اغلب متعرض كيفيت استدلال نيز نمى شود و عباراتى نظير (لان العقل يجد حسنه) يا (والعقل يساعده) بسنده مى كند و از كيفيت دلالت و مساعدت آن سخن نمى گويد و همين دليل بر وضوح دلالت و مساعدت از نظر استدلال كننده است.

نظريه مشهور علماى شيعه درباره محدوده حجيت عقل

چنان كه گذشت قول اول و دوم تفاوت حقيقى با هم ندارند و به محدود كردن احكام عقل در ضروريات و مشهورات باز مى گردند كه با ادبيات متفاوتى اظهار شده است. بطلان قول سوم يعنى حجيت بى حد و حصر از نظر مشهور نياز به بررسى ندارد. بنابراين قول مشهور دائر بين قول به حجيت در آراى محموده و قول به حجيت مشروط خواهد بود. آنچه تشخيص قول مشهور را قدرى به تكلف مى اندازد, پافشارى فراوان ايشان بر توقيفى بودن احكام از يكسو و استدلال به عقل براى اثبات برخى از احكام فقهى در امور غير ضرورى از سوى ديگر است. از اين رو تحليل آن به اجمال و بسيار گذرا در پى مى آيد:

شهيد ثانى در مواضع مختلف و به مناسبت هاى گوناگون از نارسايى عقل در تشخيص احكام و مناطات آن سخن به ميان مى آورد. وى مى نويسد:

قال بعض العلماء: إن ّ الادلّة العقليّة فى الاحكام الشرعيّة الفرعيّة قليلة جدّاً, بل منحصرة فى البراءة الاصليّة و الاستصحاب و القياس;

برخى از علما گفته اند كه بى شك ادله عقلى در احكام شرعى فرعى بسيار نادر و بلكه منحصر در برائت اصلى و استصحاب و قياس است.

سيره عملى فقهاى شيعه اعم از اصولى و اخبارى اين سخن را تأييد مى كند; زيرا ايشان در مشى علمى, عقل را به كنارى مى گذارد و بسيار كم اتفاق مى افتند كه آن را منبع حكم به شمار آورد.23 در اغلب همان موارد نادر نيز احكام از مشهورات و ضروريات عقلى است, مانند حكم به حرمت غصب به طور مطلق يا تصرف بدون اذن همسر در كنيز او و امورى از اين قبيل. براى مثال شهيد اول مى نويسد:

كتاب الغصب; و تحريمه عقلى و اجماعى و كتابى و سنّى. 24

از نظر ايشان دليل حرمت عقلى به اندازه اى واضح است كه تنها از آن ياد مى كند و به كيفيت دلالت آن اشاره اى ندارد. يا ابوصلاح حلبى در نفى عقلانى بودن وجوب امر به معروف و نهى از منكر مى نويسد:

و طريق وجوب ما له هذه الصفة السمع و هو الاجماع, دون العقل, اذ لو كان العقل طريقا لوجوبه لاشترك فيه القديم و المحدث;25

و طريق وجوب چيزى كه اين صفت را دارد, دليل سمعى يا همان اجماع است, نه عقل. زيرا اگر عقل راهى براى شناخت وجوب آن داشت, گذشتگان و حاضران در فهم حكم آن شريك بودند.

بنابراين آنچه از ظاهر اين گفتار و نوشتار برمى آيد, تأييد قول مرحوم اصفهانى است. شايد ايشان به علت توجه به همين نكات, حجيت عقل را آراى محدوده دانسته اند.

از آن سوى قراين و شواهد بسيارى وجود دارد كه دلالت بر حجيت عقل در دايره اى بسيار وسيع تر از ضروريات مى كند. از جمله كسانى كه به حجيت عقل نظرى فراتر از عقل ضرورى تصريح كرده, شهيد اول است. وى در بيان اقسام دليل عقل مى نويسد:

الاول: ما يستفاد من قضية العقل; كوجوب قضاء الدين, و رد الوديعة, و حرمة الظلم, و استحباب الاحسان, و كراهية منع اقتباس النار, و إباحة تناول المنافع الخالية عن المضار, سواء علم ذلك بالضرورة أو النظر ـ كالصدق النافع و الضار ـ, و ورود السمع فى هذه مؤكد;26

اولين قسم, احكامى هستند كه عقل خود آنها را اقتضا مى كند, مانند وجوب قضاى قرض, رد وديعه, حرمت ظلم, استحباب احسان و كراهت ممانعت از برداشتن آتش از آتش شخصى و مباح دانستن بهره گيرى از منافعى كه خالى از ضررند, فرقى ندارد كه آن احكام بالضروه معلوم شوند يا با اكتساب و امعان نظر, مانند صدق نافع و ضار و دليل سمعى در اين موارد مؤكد است.

از جمله ساير مواردى كه بر همراهى شهرت با حجيت مشروط دلالت دارد, بيان شيخ طوسى در تعليل از وجوب امر به معروف و نهى از منكر است. وى در رد نظر كسانى كه وجوب امر به معروف و نهى از منكر را عقلى مى دانند, مى نويسد:

و الذى يدل على الاول, انه لو وجبا عقلا لكان فى العقل دليل على وجوبهما و قد سبرنا ادله العقل فلم نجد فيها ما يدل على وجوبهما, و لا يمكن ادعاء العلم الضرورى فى ذلك لوجود الخلاف;27

و چيزى كه دلالت بر صحت قول اول (تعبدى بودن) مى كند اين است كه اگر آن دو عقلاً واجب بودند, بايد دليلى عقلى بر وجوب آن دو پيدا مى شد, در حالى كه با استقصاى همه ادله عقل چيزى به دست نيامد كه دلالت بر وجوب آن دو داشته باشد. از سوى ديگر نمى توان ادعاى علم بديهى و ضرورى كرد; زيرا اختلاف در آن وجود دارد.

شيخ معتقدان به عقلى بودن وجوب امر به معروف و نهى از منكر را به غير بديهى بودن ادله شان متهم نكرده بلكه ادعا نموده كه دليلى از عقل نمى يابيم و سپس تصريح مى كند كه مسئله ضرورى نيست; زيرا اگر ضرورى بود, نبايد اختلافى در آن رخ مى داد. وى در ادامه از نظر نخست خود برمى گردد و در اثبات عقلى بودن وجوب آن دو مى نويسد:

و يقوى فى نفسى انهما يجبان عقلا الامر بالمعروف و النهى عن المنكر لما فيه من اللطف, و لا يكفى فيه العلم باستحقاق الثواب و العقاب, لانا متى قلنا ذلك لزمنا ان تكون الامامة ليست واجبة, بان يقال: يكفى فى العلم باستحقاق الثواب و العقاب و ما زاد عليه فى حكم الندب و ليس بواجب فاليق بذلك انه واجب;28

ولى در ذهن من وجوب عقلى امر به معروف و نهى از منكر قوت مى يابد; به دليل اينكه در وجوب آن دو لطفى از جانب خدا بر بندگان است و درباره لطف علم به استحقاق ثواب و عقاب كفايت نمى كند; به دليل اينكه با بيان اين نكته بر ما لازم مى شود كه امامت واجب نباشد; به اينكه گفته شود علم به استحقاق ثواب و عقاب كفايت مى كند (و نيازى به امام نيست تا اتمام حجت شود) و مازاد از آن, در حكم استحباب است. پس سزاوارتر اين است كه آنها را واجب عقلى بدانيم.

بنابراين شيخ براى اثبات وجوب امر به معروف و نهى از منكر به قاعده لطف استدلال مى كند و چنين استدلالى را براى اثبات فرع فقهى جايز مى شمارد و محدود به آراى محموده نمى كند. وى در جاى ديگر و در مقام بيان تفاصيل موارد عقل و شرع مى نويسد:

و أمّا ما يقبح من البياعات و غيرها: فما يقف التّمليك فيها على شروط لا تعرف إلاّ بالشّرع فشرعى, و ما لم يكن كذلك فهو ممّا يعلم بالعقل و بالعادة;

و اما آنچه از خريد و فروش ها و غير آن قبيح است پس هر شرطى كه بدون بيان شرع دانسته نشود, شرعى است و گرنه از چيزهايى است كه با عقل و عرف دانسته مى شود.

گذشته از اين شيخ انصارى و مقدس اردبيلى به حجيت مشروط باورمند هستند. به همين جهت نيز هر گاه فقها متعرض دليل عقل شده اند از شروطى كه دلالت بر محدود ساختن آن در ضروريات كند, سخنى به ميان نياورده اند.

با اين حال از آنجا كه فقه شيعه از نظر متون دينى بسيار غنى است, نياز چندانى براى به كار بستن ادله عقلى نديده و از سوى ديگر به دليل برداشت هاى غلطى كه از عقل وجود دارد و احاديثى در منع رجوع به عقل قياس گر رايج در عصر صادقين(ع) وارد شده, از جمله عوامل مهم اهتمام نداشتن ايشان براى به كارگيرى عقل است. به عبارتى كم رونق بودن عقل در فقه شيعه ايراد مبنايى ندارد, بلكه به جهت غناى روايى آن, ضرورتى براى مراجعه به آن ديده نمى شود. بنابراين آنچه شهيد ثانى به نقل از برخى علما نقل كرده و عقل را محدود به برائت و استصحاب و امثال آن كردند, به معناى عدم حجيت عقل در غير آن نيست, بلكه ناشى از ناشناخته ماندن توانمندى هاى عقل و حس كاذب بى نيازى نسبت به آن است.

روح اخبارى گرى و محور افتراق با اصولى گرى

تأمل در نوشته ها و انديشه هاى مكتوب فرهيختگان اخبارى نشان مى دهد كه ايشان به دو جهت مهم با عقل مخالفت كرده اند; جهاتى كه كمتر بدان توجه شده و از اين زاويه تحليل نشده است:

الف) تقديم عقل بر ظواهر متون دينى در صورت تعارض

كم نيست مواردى كه عقل بر اساس معلومات خود, به نتايجى مى رسد كه پذيرش خلاف آن براى شخص دشوار است; زيرا به نتيجه استدلال خود يقين دارد. با اين حال آن را در تعارض با متون دينى مى يابد. دانشوران اصول, اغلب دليل عقل را اصل قرار داده و دليل نقلى را بر اساس آن تأويل و تفسير مى كنند تا جايى كه اگر قابل تأويل و توجيه نباشد, دليل عقلى را مقدم مى دارند و دليل نقلى را كنار مى گذارند يا حتى آن را متهم به جعل مى كنند. بحرانى به نقل از جزائرى مى نويسد:

فقالوا: انه إذا تعارض الدليل العقلى و النقلى طرحنا النقلى أو تأولناه بما يرجع الى العقل. و من هنا تراهم فى مسائل الاصول يذهبون إلى أشياء كثيرة قد قامت الدلائل النقلية على خلافها. لوجود ما تخيلوا انه دليل عقلى, كقولهم بنفى الاحباط فى العمل تعويلا على ما ذكروه فى محله من مقدمات لا تفيد ظنا فضلا عن العلم;29

اصوليان گفتند: اگر دليل عقلى و نقلى تعارض كند, نقلى را كنار گذاشته و يا توجيه مى كنيم به چيزى كه مطابق با عقل باشد. براى همين نيز مى بينى كه در مسائل اصول دين به چيزهايى باورمندند كه دلائل نقلى برخلاف آنهاست. به خاطر وجود چيزى كه به گمانشان دليل عقلى است, مانند عقيده به نفى احباط در عمل به خاطر تكيه بر مقدماتى كه حتى ايجاد ظن نمى كند. بماند به اينكه موجب يقين گردد.

خود وى نيز علاوه بر اعتراض به جريان اين روش در اصول به جريان آن در فروع نيز اعتراض مى كند.

و فى كتبهم الاستدلالية فى الفروع الفقهية أول ما يبدأون فى الاستدلال بالدليل العقلى ثم ينقلون الدليل السمعى مؤيدا له, و من ثم قدم أكثرهم العمل بالبراءة الاصلية و الاستصحاب و نحوهما من الادلة العقلية على الاخبار الضعيفة باصطلاحهم بل الموثقة;30

در كتاب هاى استدلالى فروع فقهى از دليل عقلى شروع مى كنند, سپس دليل سمعى را مؤيد بر آن نقل مى كنند. براى همين, اغلب عمل به برائت اصلى و استصحاب و مانند آن دو از ساير ادله عقلى را بر اخبارى كه به اصطلاحشان ضعيف و حتى موثق است, مقدم مى دارند.

به همين دليل در صورتى كه دليل عقلى, با دليل نقلى معارض نباشد يا مؤيد آن باشد, مشكل ساز نبوده و با مسامحه رفتار مى شود. براى همين, بحرانى مى نويسد:

فنقول: ان كان الدليل العقلى المتعلق بذلك بديهيا ظاهر البداهة كقولهم: الواحد نصف الاثنين, فلا ريب فى صحة العمل به, و الا فان لم يعارضه دليل عقلى و لا نقلى فكذلك;31

پس مى گوييم: اگر دليل عقلى كه به آن تعلق يافته, اگر در بداهت مانند يك نصف دوست باشد, پس شكى نيست در صحت عمل به آن و اگر دليل عقلى يا نقلى با آن معارضه نكند, باز هم عمل به آن صحيح است.

به عبارتى, دانشوران اخبارى بر اين باورند كه روايت, نمايانگر خرد برتر است و اشتباه و خطايى در آن راه ندارد, در حالى كه در بسيارى از اندوخته ها و استنتاج هاى عقلانى عقول ناقصه, خطاهاى فراوانى راه يافته و خواهد يافت. به همين جهت نبايد به آن غرّه شد و به آن دليل دست از روايت كشيد. در مقابل تفكر اصولى معتقد است كه ممكن نيست تعارض حقيقى ميان شرع و نقل وجود داشته باشد; زيرا هر دو حجت هاى منصوب خدا هستند. بنابراين اگر تعارضى به ظاهر پيدا شود, يا از جهت جعل روايت است كه امرى نامعقول را به امام نسبت مى دهد32 و يا به دليل اين است كه امام به انگيزه مراعات عقول امت زمان خود يا توده ها, از ادبياتى كنايى و تأويلى بهره جسته و خلاف ظاهر آنها را قصد كرده است.33 بنابراين علماى اخبارى بيش از اينكه با نفس حكم عقل از آن جهت كه حكم عقل است, مشكل داشته باشند, با حكم عقل در مواجهه با متون دينى مشكل دارند كه باعث نوعى از تصرف يا انكار مى شود. به عبارتى نوعى كم لطفى يا بى توجهى به روايات وجود دارد و معتقدند كه روايت را نمى توان به آسودگى به جعل و ضعف متهم كرد و كنار گذاشت تا جايى كه يك اصل عملى عقلى را بر آن مقدم داشت. از نظر ما اين اشكال تا حدود زيادى وارد است, يعنى تفكر اصولى به ويژه از زمان صاحب معالم تا شروع اخبارى گرى و از زمان شيخ تاكنون و به ويژه با ترويج مبانى رجالى آيت الله خوئى حركت منفى درباره روايت افزايش يافت و روز به روز بر تجرّى نسبت به آن افزوده شد تا جايى كه روايت هرچند عمل اصحاب را تأييد كند, به دليل كمترين اشكال هاى رجالى كنار گذاشته مى شود و گاه با وجود چندين روايت, باز هم به اصول عمليه مراجعه مى گردد, چنانكه مع الأسف برخى از دروس خارج و نوشته ها بر اين مطلب دلالت دارند. علامه وحيد بهبهانى در اعتراض به اين روند مى نويسد:

ثُمَّ اعلم: أنّه قد شاع بعد صاحبى (المعالم) و (المدارك) أنّهم يطرحون أخبارنا المعتبرة الّتى اعتبرها فقهاؤنا القدماء, بل والمتأخّرون أيضا ـ كما بيّنْته وأثبته فى التعليقة ـ طرحا كثيرا بسبب أنّهم لا يعتبرون من الامارات الرّجاليّة سوى التوثيق, وقليل من أسباب الحسن. وبسبب ذلك اختلَّ أوضاع فقههم فتاواهم, وصار بناؤهم على عدم ثبوت المسائل الفقهيّة غالبا. و ذلك فاسد, لان ّ أسباب التثبّت الظنيّة موجودة فى غاية الكثرة, و حصول الظن ّ القويّ منها لا يتأمّل فيه;34

بدان كه پس از صاحب معالم و صاحب مدارك شايع شده كه اخبار معتبر را كه قدماى فقيهان و بلكه متأخران آنان, معتبر دانسته اند, به اين سبب كه جز توثيق و كمى از اسباب حسن را معتبر نمى دانند, رد مى كردند و به همين دليل وضعيت فقه و فتاواى آنان مختل گرديد و غالب مسائل فقهى را ثابت نمى دانستند و آن درست نيست زيرا اسباب شناسايى ظنى بسيار زياد است و ظن قوى از آنها بدون هيچ ترديدى به دست مى آيد.

گرچه موضوع بحث, روش هاى توثيق و مسائل رجالى نيست, اما نبايد از تأثيرات آن در انگيزه فرهيختگان اخبارى در مخالفت و مقابله با عقل غفلت كرد. بنابراين از دلايل بدگمانى اخبارى ها به عقل, دفاع از روايت بوده كه اصل دغدغه ايشان مقبول است. اما جا دارد از ايشان پرسيده شود كه آيا طرح روايات به اصطلاح ضعيف, به دليل ارزش دادن به عقل و احكام آن بوده يا به دليل سخت گيرى هاى بى دليل در حجيت روايات؟ مشى علمى و عملى اصوليان مذكور در كم توجهى افراطى به احكام عقلى, بهترين دليل بر آن است; دليل ردّ روايات, حجت ندانستن آنهاست, نه مقدم كردن احكام عقلى بر روايات.

عقلى ذاتى و مشروط

از تقسيم هايى كه مى تواند شبهه تعارض متون دينى و احكام عقلى را برطرف سازد, تقسيم آن به ذاتى و مشروط است.

آن دسته از احكام عقلى را كه در ذات خود هيچ نوع اشتراطى نمى پذيرند, عقل ذاتى مى گويند. اين ثبات و عدم اشتراط در حكم, به دليل ماهيت خاص مُدرِك است, يعنى مُدرِك امرى بسيط است و گونه به گونه نمى شود. ذات آن يا ممدوح يا مذموم است و حالت هاى مختلفى براى آن نمى توان فرض كرد تا به حسب آن حالت ها و شرايط, آثار آن نيز تفاوت كند, بلكه آثار آن يا هميشه ستوده است يا هميشه نكوهيده. مثلاً اگر عدل به معناى هماهنگى ميان اجزاى مجموعه مركب تعريف شود, در ذات خود ستوده است; زيرا هيچ گاه هماهنگ بودن نكوهيده نيست و آثار منفى ندارد. بدان دليل كه هماهنگى در ذات خود معناى سازگارى با شرايط را در بر دارد. به همين دليل نيازمند شرط خارجى نيست.

ظلم به معناى ناهماهنگى و عدم تعادل در مجموعه هاى مركب, در ذات خود معناى ناسازگارى با شرايط موجود را دارد, يعنى هميشه درباره هر شرطى كه فرض شود, ناسازگار است. به همين دليل نيازى به اشتراط خارجى ندارد. به همين علت در ذات خود, ممانعت از اثر بخشى را دارد.

كمال و رشد نيز در ذات خود معنايى دارد كه جز خوبى و ستايش را برنمى تابد; زيرا كمال منفى را نمى توان فرض كرد; چرا كه اگر چيزى منفى باشد, كمال نيست. البته كمال در منفى بودن, اصطلاحى است كه نوعى مجازگويى در آن وجود دارد; زيرا منفى بودن كمال بردار نيست, بلكه عين نقص است. به عبارتى ما به نقص تام, كمال در نقص مى گوييم كه به حقيقت خارجى آن آسيبى نمى زند و صرفاً كاربرد لفظى مجازى است.

چنين احكامى قابل تغيير و تبديل نيستند. از اين رو عقل, در حكم خود هيچ كس يا چيزى را در نظر نمى گيرد و حكم آن مطلق است. از اين رو اين احكام حتى از جانب خداى متعال نيز نقض پذير نيستند. براى همين نيز در هيچ مورد از احكام عقل ذاتى با هيچ يك از منقولات قطعى شرعى, كمترين تخالفى وجود ندارد و محال است كه واقع شود. همين نكته خود قرينه اى براى تفسير كلام شارع است. براى مثال اگر سخنى به تواتر از او برسد كه به ظاهر با حكم عقل ذاتى مخالفت كند, علم به استحاله نقض اين حكم, خود قرينه اى براى تفسير مقصود شارع از كلامش خواهد بود و با محوريت حكم عقل ذاتى, در ظاهر لفظ تصرف مى شود.

در مقابل, نوع ديگرى از احكام عقلى هستند كه به امورى مشروط هستند. اين اشتراط به عدم بساطت در ذات مُدرِك باز مى گردد. به عبارتى مُدرِك, به حسب شرايط ستودنى يا نكوهيدنى مى شود. مدرك, ذات سيالى دارد. گاه خوب و گاه بد است و در آن از شرايط تبعيت مى كند. در نتيجه عقل نيز احكام خود را مشروط به همان شرايط مى كند. اين نوع از مدركات, اگر در شرايطى قرار گيرند كه مصداقى از مفهوم كلى يكى از مدركات ذاتى باشند, حكم همان را خواهند داشت.

اين نوع از مدركات خود نيز بر دو گونه اند: گونه اى كه ميل طبيعى به خوب بودن يا بد بودن دارند و اغلب يا خوبند يا بد, مانند دروغ كه اغلب بد است. به عبارتى, نظام آفرينش به گونه اى رقم خورده است كه دروغ اغلب مفسده زاست. چنان كه راستگويى در نوع موارد, مصلحت آفرين است و گونه اى ديگر كه تمايل طبيعى به هيچ كدام از خوب و بد ندارد و به حسب موارد و شرايط درباره آن قضاوت مى شود, مانند بسيارى از رفتارهاى متعارف انسان از قبيل راه رفتن, خوردن, آشاميدن, خوابيدن و بيدار شدن و… .

آنچه درباره گونه اخير گفته شد, نظر معروف و شايع است. شيخ انصارى در اين باره مى نويسد:

الافعال التى لا يدرك العقل بملاحظتها فى أنفسها حسنها و لا قبحها;35

كارهايى كه عقل با ملاحظه آنها فى حد نفسه, حسن و يا قبحى را در نمى يابد.

اشكال اين نظريه آن است كه از نظر عقل, تمام قابليت هاى انسان از راه رفتن تا خوابيدن و سخن گفتن, از لوازم رشد و كمال هستند و نسبتشان با حسن و قبح يكسان نيست, بلكه در ذات خود تمايل به خير دارند. گرچه استعمال آنها اغلب در معصيت خداست و انسان توفيق استفاده صحيح از آنها را ندارد, آسيبى به ميل به كمال آنها نمى رساند; زيرا با وجود اينكه راستگويى تمايل به خير دارد و عقل آن را مى ستايد, وجود خارجى آن نادر است و در صحنه زندگى كمتر وجود دارد. بنابراين عقل با ملاحظه اصل رفتارهاى انسانى مانند راه رفتن يا سخن گفتن, ستودنى بودن اصل آن را مى فهمد و آن را كمال براى انسان مى شمارد. به همين دليل انسانى را كه فاقد يكى از قابليت هاى طبيعى باشد, ناقص مى داند.

اگر كسى چنين پاسخ دهد كه راستگويى از عوامل اعتمادساز در جامعه است و باعث افزايش حس اعتماد مى شود و مانع از خيانت ها و آسيب هاى فراوانى مى گردد, از اين نظر مادامى كه مفسده اى بر آن مترتب نباشد, عقلاً ستودنى است, در حالى كه راه رفتن, نشستن, سخن گفتن و امثال آن, نوعاً چنين آثارى ندارند, در پاسخ بايد گفت كه در بسيار از موارد, راستگويى فايده ويژه اى ندارد تا عقل آن را ستايش كند, مانند راستگويى درباره چيزى كه بود و نبود آن, هيچ فايده و يا ضررى براى مخاطبان ندارد, در حالى كه حتى در چنين مواردى نيز عقل راستگويى را واجب مى داند. اين حكم به دليل در نظر گرفتن آثار نوعى راستگويى است. به عبارتى گرچه با در نظر گرفتن تك تك موارد, برخى از راستگويى ها بى فايده هستند, با در نظر گرفتن آثار كلى, جمعى و ماندگار, راستگويى باز هم لازم است; زيرا دروغ گفتن حتى درباره امورى كه خير و شرى براى مخاطب به همراه ندارد, حس اعتماد را سلب مى كند و به ساختار معنوى, فكرى و اجتماعى جامعه آسيب مى زند و حيات انسانى را تهديد مى كند.

راه رفتن يا خوابيدن نيز, از همين مقوله است. گرچه برخى از راه رفتن ها حتى در صورت عدم مفسده, خير و حسن خاصى هم ندارند, اما باز هم از نظر عقل, اصل راه رفتن پسنديده است; زيرا در صورتى كه حركت ها سلب شود, نظام زندگى مختل و بيمارى هاى فراوان درست مى شود و از اين شمار… . به عبارتى عقل تشخيص مى دهد كه فعل خاصى در نوع خود آثار مثبتى دارد, گرچه در تحليل تك تك موارد گاه آن اثر يافت نمى شود. به همين دليل تا مفسده اى در آن يافت نشود, عقلاً پسنديده است, مگر اينكه مصلحت نوعى را نپذيريم كه در اين صورت نيز اشكال به موارد مانند راستگويى نيز وارد است.

آثار عقل ذاتى و مشروط در بحث هاى فقهى و اصولى

حكم عقل ذاتى, مطاع است و استقلال كامل دارد و نيازمند نظرخواهى از نقل نيست. گرچه از جهات ديگرى نيازمند به نقل بوده باشد, از نظر نفس حكم و حجيت آن نيازى به نقل ندارد. اما احكام عقل مشروط چنين نيستند و برخلاف تفكر رايج, در اغلب موارد نيازمند بازپرسى از نقل دارند; زيرا عقل حكم خود را به عناوينى مشروط كرده كه شارع مى تواند در تشخيص و تحقق آن شروط دخالت كند. براى نمونه عقل دروغ را حرام مى داند مگر اينكه مصلحتى را در پى داشته باشد. شارع مى تواند همچون عامل تشخيص مصلحت دخالت كند. به همين دليل اشكالى ندارد كه عقل چنين حكم كند: (دروغ گفتن حرام است, مگر اينكه شارع با آن مخالفت بكند); زيرا از نظر عقل, دروغ قابليت مخالفت را دارد. در نتيجه شارع مى تواند دخالت كند, يا اينكه عقل, عربيت يا هر زبان ديگرى را در تحقق صيغه هاى عقود لازم نمى داند, اما عدم لزوم را ضرورى نمى داند. به عبارتى بنابر ضرورت چنين نيست كه نتوان زبان خاصى را در تحقق صيغه هاى عقود لازم دانست; زيرا با لازم دانستن آن, نظام اجتماعى آسيب نمى بيند تا مخالفت شارع با آن محال باشد. بنابراين شارع مى تواند ولو به قصد امتحان بندگان, چنين شرطى را اعمال كند, مگر اينكه موجب اختلال گردد كه در اين صورت محال است.

اين تقسيم گرچه سابقه طولانى دارد, حل اختلافات ظاهرى ميان دليل شرع و عقل به واسطه آن, مطلب نوپيدايى است و تنها معدودى از فرهيختگان حوزوى به اين نكته تفطن پيدا كرده و در مقالات خود بدان پرداخته اند:

1. قطعى منجّز و غير وابسته به چيزى, نظير (عدل نيكوست) و (ظلم قبيح است);

2. قطعى مشروط و وابسته, مانند (راستگويى نيكوست) و (دروغ قبيح است).

در مورد اول, عقل تفكيك بين نهاد و گزاره را به هيچ وجه نمى پذيرد و مدعى است تصور صحيح مفهوم (عدل) يا (ظلم) و تصور صحيح مفهوم (نيكويى) يا (قبيح) اين دو حكم را به دنبال دارد, اما در مورد دوم چنين نيست. بدين سبب قضية (راستگويى نيكوست) را به عدم ترتب مفسده مشروط مى كند. حال بايد ديد قضيه اى كه لزوم تناسب جرم و مجازات يا زيان و خسارت (در ديه زنان) را بيان مى كند از نوع اول است يا دوم.

گويا كسى ترديد ندارد كه اين قضيه از نوع دوم است. بدين سبب, عقل درك خود را به عدم مصلحت مخالف مشروط مى نمايد. بر اين اساس, در برابر اين پرسش كه (اگر قانونگذار براى تعبد, تربيت, امتحان بندگان و مانند آن, اين قضيه را كنار گذاشت, عقل چه حكم مى كند؟) مى توان پاسخ داد كه حكم عقل به عدم اين جهات معلق است. عقل با ملاحظة اين جهات قضاوت نمى كند و هر چه قانونگذار حكيم بگويد, مى پذيرد.36

اقسام عقل مشروط

عقل مشروط, گاه قابل نفى كلى است و گاه نيز تنها قابليت نفى جزئى را دارد و محال است كه شارع آن را به صورت كلى نفى كند; نفى كلى مانند آنكه شارع عربيت را در تحقق عقد نكاح لازم بدارد, در حالى كه عقل آن را لازم نمى داند و نفى جزئى مانند آنكه نفى حجيت از خبرهاى ثقه خاص. با اين توضيح كه از منظر تحليل عقلى, حجيت خبر ثقه, جزو ضرورت هاى اجتناب ناپذير زندگى اجتماعى است و نظام اجتماعى با كنار گذاشتن آن به هم مى ريزد. به همين دليل نيز محال است كه شارع آن را نفى كلى كند و خلاف حكم عقل حكم نمايد. از اين رو محال نيست كه در برخى از موارد خاص, مانع از حجيت خبر ثقه شود. براى مثال در موضوع خاصى مانند توحيد آن را حجت نداند يا از پذيرش اخبار شخص خاصى كه از نظر ما ثقه است, منع كند. اين منع مى تواند دلايلى اين چنينى داشته باشد, مانند: علم شارع به عدم ثقه بودن او, مفسده دار بودن عمل به اخبار او گرچه مطابق با واقع بوده باشد, علم شارع به اينكه اخبار او اغلب مخالف واقع است, يا حتى امتحان بندگان در انقياد و عدم انقياد و امورى از اين قبيل.

توجه به اين تقسيم بندى, راه گشاى بسيارى از مسائل مشترك در حوزه عقل و نقل است و مى تواند برخى از پرسش ها را پاسخ دهد, مانند مسئله ديه زن و طرح اين مسئله كه طبق حكم عقل, ديه چهار انگشت نبايد كمتر از سه انگشت باشد, بلكه نبايد مساوى باشد و بايد بيشتر از آن باشد. اين مثال در تخطئه كردن احكام عقلى معروف است, در حالى كه كم و زياد شدن ديه, از احكام عقل ذاتى نيست, بلكه احتمال هاى فراوانى مطرح است كه كمتر به آنها توجه شده است, مانند اينكه ممكن است, اصل در ديه زن و مرد, انتصاف باشد و مساوات ديه در سه انگشت, امتنان به زن است. به همين دليل بازگشت به اصل اوليه پس از عبور از يك سوم, خلاف قاعده نيست. بنابراين ظلمى اتفاق نيفتاده است تا عقل مستقل در نكوهش آن باشد و معارضه اى ميان آن و نقل رخ بدهد, بلكه عقل در اين باره ساكت است. به عبارتى بنابر عقل ميزان ديه بسان تنبيه و جبران نسبى خسارت, به حسب ميزان آسيب بايد افزايش يابد و در صورتى كه مخالفت شارع با آن به ظلم نينجامد اشكالى ندارد و با فرض امتنان نسبت به يك سوم, انتصاف در بيش از آن, حتى اگر از ديه يك سوم كمتر شود, ظلم نخواهد بود. بنابراين بر فرض اين احتمال معقول, چگونه مى توان به معارضه آن و حكم عقل رسيد؟

ييكى ديگر از لوازم اين تقسيم آن است كه آن دسته از احكام عقلى كه مشروط هستند, بايد به شارع عرضه شوند تا عدم مخالفت او با آنها احراز شود و به عبارتى دقيق تر, مخالفت شارع با آن ثابت نشود. براى نمونه اگر عقل, خبر واحد ثقه را حجت دانست, بايد به آيات و روايت مراجعه شود و در صورتى كه مخالفت روشنى با حكم عقل وجود نداشته باشد, حكم عقل منجز مى شود.

برخى بر اين باورند كه هرچه نيازمند امضاى شارع باشد, شرعى است. بنابراين مى توان از اين پيش فرض چنين نتيجه گرفت كه احكام عقل مشروط, همه به گونه اى اعم از جزئى و كلى, شرعى هستند; زيرا نيازمند امضاى شارع در عدم نفى كلى يا جزئى هستند. به عبارتى چنين احكامى, عقلى نيستند.

قاعده مذكور, در مواردى جارى است كه منشأ حكم, كشفى نباشد, مانند سيره متشرعه يا سيره عقلا كه طبق تعريف رايج, كاشف از واقع نيستند و چيزى را ثابت نمى كنند. سيره در ذات خود از چيزى وراى خود كشف نمى كند. بنابراين اگر از سكوت شارع حجيت سيره را دريافتيم, حجيت متعلق به سيره نيست, بلكه به شرع است. اما در مورد حكم عقلى, مسئله فرق مى كند. فرض اين است كه عقل مُدرِك خود را بررسى كرده, آن را شناخته و با علم به ابعاد آن, حكم كرده است. حتى عقل خود, شروطى را براى آن پيش بينى كرده و در نتيجه حكم متعلق به عقل است. شارع در اغلب موارد, نقش تشخيص شروط را برعهده مى گيرد, يا به جهت برخى از مصلحت هاى غير حكمى, در آن تصرف مى كند, مانند قصد امتحان مكلفان, تشخيص اينكه شخصى كه ثقه فرض شده در واقع ثقه نيست يا عمل به احكامى كه او نقل مى كند, گرچه مطابق واقع است, اما در شرايط فعلى به مصلحت نيست و امورى از اين قبيل… وگرنه آنكه عقل, احتمال عنصرى تأثيرگذار در اصل حكم را بدهد, نمى تواند حكم بكند. به همين دليل چنين احكامى باز هم عقلى خواهد ماند.

با توجه به اينكه اغلب احكام عقلى مؤثر در فقه و اصول, از احكام عقل مشروط هستند, ما نيازمند به همراهى نقل هستيم. همين نكته نوعى تضمين براى احكام عقلى به شمار مى رود و مى تواند نوعى هم پوشانى را رقم بزند و ضريب خطاى عقل از يكسو و تفسير متون دينى از سوى ديگر را به حداقل برساند.

دوم. به كارگيرى عقل تحليلى ـ ابزارى در تفسير متون دينى

برخورد عالمانه با متون دينى, اصول و ضوابط علمى رويارويى با متن را مى طلبد. از جمله آنها, مباحث عام لفظى است كه در اصول مطرح بوده و دانشوران اخبارى نيز با آن مخالف نبوده اند, مانند توجه به عام و خاص, محكم و متشابه, مطلق و مقيد, تقيه و عدم تقيه.

با اين حال, افراط در تحليل و توجه به احتمال هاى ناروا و دور از ذهن, به كار بستن دقت هاى رياضى و فلسفى در تفسير متون گفتارى و حتى اعمال لطايف قواعد ادبى در آن, باعث فاصله گرفتن از متن شده و فراوان به نتايجى مى انجامد كه با برداشت هاى اوليه از روايت ناسازگار و بلكه متعارض يا مخالف است. آيا مخاطبان سخن امام, چنين احتمالى مى دادند؟ آيا ممكن است كه امام بر اساس در نظر گرفتن احتمال هايى سخن بگويد كه صدها سال همه را گرفتار بدفهمى كند و پس از گذشت هزار سال فلان فقيه براساس احتمال بسيار دورى, معناى روايت را درست بفهمد؟ آيا ائمه براساس ضوابط نوشته شده در كتب نحوى سخن مى گفتند يا براساس اصول محاوره؟ آيا ما مجازيم كه دقت هاى عقلى را در حوزه تفسير متون دينى وارد كنيم؟ يا هر علمى به حسب ويژگى هاى خود, دقت هايى ويژه خود را مى طلبد؟

به ويژه كه دانشوران اصولى, علاوه بر اينكه به مرور زمان به اين تحليل هاى به ظاهر دقيق و در واقع غير علمى گرفتار شدند, در تحليل متون دينى گاه به مسائلى نظير روح دين, مذاق شارع و امورى از اين دست نيز توجه مى كردند كه از نظر علمى ضرورت دارد. اما زياده روى در آن بر فاصله ايشان از ظواهر متون افزود و همه اينها دست به دست هم داد و بدگمانى برخى مانند ملاامين استرآبادى(ره) را رقم زد و طبق سنت تاريخى (هر افراطى تفريطى در پى خواهد داشت!) حركتى تفريطى را به دنبال آورد, يعنى دقت هاى عقلى و تحليل هاى فلسفه گونه از متون دينى, جاى خود را به نوعى ظاهرى گرى داد و كم توجهى به قراين تاريخى, مذاق شارع, ادله روشن عقلى و… را به دنبال آورد. كاشف الغطا(ره), در مقاله اى كه در رد اخبارى گرى نوشته, اين مهم را چنين يادآور مى شود:

و اما اصحابنا الاخباريين فحيث قصروا الحجه فى غير الضروريات على الالفاظ الواقعه فى الكتاب و السنه مفسرين بالاخبار و لم يعولوا على جميع ما افاد المراد ج مع انه لا يخفى على عاقل ان الالفاظ انما تلحظ لكشف المراد لا لنفسها بديهه فى جميع الخطابات العقلاء; لان مدار صفه الطاعه و المعصيه و الانقياد و الامتثال و التسليم و الايتمام و الانتهاء و العبوديه و نحوها على المراد…;37

اما اصحاب اخبارى ما از آنجا كه در غير ضروريات بر الفاظ قرآن و سنتى كه با اخبار ثابت شده باشد, اكتفا كرده و بر تمام معناى مقصود از لفظ تكيه نمى كنند. با اينكه بر هيچ عاقلى پوشيده نيست كه الفاظ در تمامى گفتارهاى عقلا تنها براى كشف مقصود گوينده است و خود خصوصيتى ندارد. براى اينكه معيار طاعت و معصيت, پايبندى و فرمانبرى و پذيرش و پيروى و نهى پذيرى و عبادت و مانند آن, بر مقصود است… .

ايشان در ادامه, جمود بر لفظ را دليل بر كنار گذاشتن عقل و تشتّت آراى ايشان درباره عقل مى داند و براى اثبات مقصود خود مثال مى زند كه اگر مولايى از بنده خود بخواهد كه او را از خواب بيدار نكند يا از آب كوزه به او بدهد يا كسى را بكشد و بنده متوجه شود كه عقربى قصد جان مولاى در حال خواب را كرده يا آب كوزه مسموم است يا آن كس پسر خود مولاست و كوركورانه و بدون توجه به مقصود اصلى مولا به ظاهر كلماتش بسنده كند و مولا را از خواب بيدار نكند, آب مسموم كوزه را به او بدهد و فرزندش را بكشد, در نزد مولا و جميع عقلا نكوهش خواهد شد و در مقام اعتذار نمى تواند به ظاهر كلمات مولاى خود استناد كند.

گرچه اخباريان روشى بسيار تفريطى در پيش گرفته بودند, برخى از دانشوران اصولى نيز در تحليل هاى فلسفى از متون روايى راه افراط را پيمودند. از اين نظر هر دوى آن را خطر بزرگى براى فقه شيعه مى دانند; زيرا از نظر علمى, هر دوى آنها خلاف اصول و روش هاى شناخته شده علمى است. به عنوان مثال مرحوم وحيد بهبهانى در اين باره مى نويسد:

از آنچه گذشت, روشن شد كه قطعا تجاوز از حدود حرام است و تجاوز نكردن و جمود بر آنها نيز حرام است. مخالفت نصوص حرام است و عدم مخالفت نيز قطعا حرام است. پس ناچار مجتهد بايد جايگاه هر كدام را بداند و موارد تجاوز از متن را بشناسد تا مجتهد باشد. براى اينكه دانستى كه تنها ظن مجتهد حجت است و مجتهد بايد بداند كه فتوايش حق است تا داخل آتش نشود.

و عدم تمايز ميان دو مقام, بزرگترين خطرى است كه وى را تهديد مى كند. زيرا اگر وجه تمايز آنها را نداند, از اول تا آخر فقه را تخريب خواهد كرد. زيرا متوجه دليل تعدى يا مخالفت نشده و آن را ترك مى كند به گمان اينكه تعدى از متن حرام است يا مخالفت با آن حرام است و اى بسا در مواردى نيز كه تعدى جايز نبود, تعدى مى كند. به خاطر قياس ناروا به مواردى كه تعدى واجب است. همچنين است مخالفت كردن. كما اينكه برخى از علما را يافتيم كه چنان عمل كرده اند.38

نتيجه

وجود برخى پرسش ها و ابهام ها مانع از آن شده كه فقه شيعه بهره كافى از مصدر عقل ببرد و حضور آن را در فقه غير عبادى به وضوح احساس كند, چنان كه اصول فقه نيز با وجود داشتن صبغه استدلالى و عقلانى از نقش عقل به عنوان مصدر تهى است. بخشى از اين ابهام ها, كم توجهى به تقسيم ها و زاويه هاى مختلف عقل و بيان صحيح نسبت آن با وحى است. به همين جهت بسيار اتفاق مى افتد كه آنچه با حكم عقل منافات ندارد, مخالفت عقل با وحى به حساب مى آيد.

عقل فى حدّ نفسه قوه درك است و نمى توان آن را به پيش فرض هاى ثابت نشده اى محدود نمود, بلكه تا جايى كه راه براى ادراك شفاف و نه مبهم باز باشد, احكام عقلى نيز سيلان خواهند داشت.

مرحوم استرآبادى(ره) بر اين باور است كه عقل در ضروريات و يا امورى كه نزديك به حس بشريند, حجت و در غير آن حجت نيست. مشابه اين ديدگاه را مرحوم اصفهانى(ره) و شاگردانش مطرح كرده اند, يعنى احكام عقلى را به امور ضرورى و آراى محموده محدود ساخته اند; امورى كه (لا يختلف فيه اثنان) باشد!

بنابر قول مختار, عقل تا جايى كه بتواند استدلال هاى شفاف و نسبتاً همه فهم يا مقبولى داشته باشد, مى تواند به پيش رود و بيش از آن ورود در عرصه قياس و استحسان و فضاى نهى است و عقل و شرع اجازه چنين ورودى نمى دهد. اين نظريه مطابق با نظر مشهور علماى اصولى شيعه است.

علماى اخبارى و اصولى گرچه از جهت نظرى در حدود حجيت عقل اختلاف دارند, در عمل تفاوت چندانى با هم ندارند و هر دو با بى مهرى با آن رفتار كرده اند. از اين رو نقاط اختلاف را در دو عامل مهم بايد جست وجو كرد:

ييكم. مقدم داشتن دليل عقلى بر ادله نقلى و كنار گذاشتن روايات به اتهام عدم وثوق به آنها و رجوع به اصول عقلى;

دوم. رويكرد اجتهادى در رويارويى با متون دينى و توسعه در مدلول هاى آنها كه در ظاهر نوعى عدم تقيد و تعبد را تداعى مى كند.

اين نوشتار بر گستردگى دليل عقل از آراى محدوده از يك سو و مشروط بودن آن به مبهم نبودن از سوى ديگر تأكيد مى كند و اختلاف اساسى اخباريان نيز در تأكيد بيشتر به روايات و نگرانى ايشان از به حاشيه رانده شدن روايات و تصرفات فراوان در متون آنهاست كه اين نگرانى ها بسيار معقول و پسنديده مى نمايد. اما ايشان در اين نگرانى معقول زياده روى كرده و نوعى ظاهرگرايى و رويكرد غيرعالمانه به دين را دامن زده اند; چنان كه در فهم نسبت عقل و شرع به خطا رفته اند و عقل را از خاستگاه و تحليل هايش به حاشيه رانده اند, در حالى كه اثبات روايات ملازم با نفى عقل نيست, چنان كه تأكيد بر عدم تصرفات نامعقول در متون دينى به معناى جمود در آنها نيست; چيزى كه شايد بيش از هر كسى مرحوم بهبهانى بر آن تأكيد دارد.

1. (وَما يَذَّكَّرُ إِلاّ أُولُوا الأَلْبابِ) آل عمران, 7.

2. (إِنّا أَنْزَلْناهُ قُرْآناً عَرَبِـيّاً لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ) يوسف, 2.

3. (الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ القَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولـئِكَ الَّذِينَ هَداهُـمُ اللّهُ وَأُولـئِكَ هُمْ أُولُوا الأَلْبابِ) زمر, 18.

4. (وَيَجْعَلُ الرّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لا يَعْقِلُونَ) يونس, 100.

5. (ولا بعث اللّه نَبياً ولا رسولاً حتى يستكمل العقل ويكون عقلُهُ افضلَ من جميعِ عُقولِ اُمته), الكافى, ج 1, ص 13, ح 11.

6. (فاَما الظاهرةُ فالرسُلُ والانبياءُ والائمةُ(ع) واما الباطنةُ فالعقول) الكافى, ج 1, ص 15, ح 12.

7. (قال له اقبل فاقبل ثم قال له ادبر فادبر) الكافى, ج 1, ص 10, ح 1.

8. الرسائل التسع (للمحق الحلى), ص 216.

9. اين برداشت از كلى و جزئى نوعى اصطلاح نانوشته و رايج در حوزه است. به همين جهت براى نفى كاركرد عقل در فقه چنين مى گويند كه (عقل در جزئيات نمى تواند حكم كند)!

10. و الدليل التاسع: مبنى على دقيقة شريفة تفطنت لها بتوفيق الله تعالى, و هى أن العلوم النظرية قسمان:

قسم ينتهى إلى مادة هى قريبة من الاحساس, و من هذا القسم علم الهندسة و الحساب و أكثر أبواب المنطق, و هذا القسم لا يقع فيه الاختلاف بين العلماء والخطأ فى نتائج الافكار. و السبب فيه: أن الخطأ فى الفكر إما من جهة الصورة و إما من جهة المادة, و الخطأ من جهة الصورة لا يقع من العلماء, لان معرفة الصورة من الامور الواضحة عن الاذهان المستقيمة, و لانهم عارفون بالقواعد المنطقية و هى عاصمة من الخطأ من جهة الصورة. و الخطأ من جهة المادة لا يتصور فى هذه العلوم لقرب مادة المواد فيها إلى الاحساس.

و قسم ينتهى إلى مادة هى بعيدة عن الاحساس, و من هذا القسم الحكمة الالهية و الطبيعية و علم الكلام و علم أصول الفقه و المسائل النظرية الفقهية و بعض القواعد المذكورة فى كتب المنطق, كقولهم: (الماهية لا يتركب من أمرين متساويين) و قولهم: (نقيض المتساويين متساويان) و من ثم وقع الاختلاف و المشاجرات بين الفلاسفة فى الحكمة الالهية و الطبيعية و بين علماء الاسلام فى أصول الفقه و المسائل الفقهية و علم الكلام و غير ذلك من غير فيصل…

و مما يوضح ما ذكرناه من جهة النقل الاحاديث المتواترة معنى الناطقة بأن الله تعالى أخذ ضغثاً من الحق و ضغثاً من الباطل فمغثهما ثم أخرجهما إلى الناس, ثم بعث أنبياءه يفرقون بينهما ففرقتهما الانبياء و الاوصياء, فبعث الله الانبياء ليفرقوا ذلك, و جعل الانبياء قبل الاوصياء ليعلم الناس من يفضل الله و من يختص, و لو كان الحق على حدة و الباطل على حدة كل واحد منهما قائم بشأنه ما احتاج الناس إلى نبى و لا وصى, و لكن الله عز و جل خلطهما و جعل تفريقهما إلى الانبياء و الائمة من عباده.

11. فإن قلت: لا فرق بين العقليات و الشرعيات, و الشاهد على ذلك ما نشاهد من كثرة الاختلافات الواقعة بين أهل الشرع فى الاصولين و فى الفروع الفقهية.

قلت: إنما نشاهد ذلك من ضم مقدمة عقلية باطلة بالمقدمة النقلية الظنية أو القطعية.

12. فائدة شريفة نافعة.

فيها توضيح لما اخترناه من أنه لا عاصم عن الخطأ فى النظريات التى مبادئها بعيدة عن الاحساس إلا التمسك بأصحاب العصمة عليهم السلام و هى ان يقال: الاختلافات الواقعة بين الفلاسفة فى علومهم و الواقعة بين علماء الاسلام فى العلوم الشرعية السبب فيها إما أن أحد الخصمين ادعى بداهة مقدمة هى مادة المواد فى بابها و بنى عليها فكره, و الخصم الاخر ادعى بداهة نقيضها و استدل على صحة نقيضها و بنى عليه فكره أو منع صحتها. و إما أن أحد الخصمين فهم من كلام خصمه غير مراده و لم يخطر بباله مراده فاعترض عليه, فلو خطر بباله احتمال مراده لرجع عن ذلك.

و بالجملة سبب الاختلاف: إما إجراء الظن مجرى القطع, أو الذهول و الغفلة عن بعض الاحتمالات, أو التردد و الحيرة فى بعض المقدمات. و لا عاصم عن الكل إلا التمسك بأصحاب العصمة عليهم السلام و المنطق بمعزل عن أن ينتفع به فى هذه المواضع و إنما الانتفاع به فى صورة الافكار فقط.

13. محمدحسين غروى, نهاية الدراية, 3 جلد, انتشارات سيدالشهداء(ع), 1374 هجرى شمسى, ج 2, ص 320.

14. فالضروريات نحو العلم بان الواحد لا يطابق اثنين و ان الجسم الواحد لا يكون فى مكانين فى حال واحدة و العلم بوجوب ردّ الوديعة و شكر المنعم, و الانصاف, و قبح الظلم و الكذب, و العبث و ما يجرى مجراه مما هو لازم لكمال العقل (العده فى اصول الفقه, ص759).

15. و الفرق بينه و بين حكم العقل, أن حكم العقل فيما يمكنه الحكم فيه وليد اطلاع على المصلحة أو المفسدة الواقعية, كما يأتى بيانه, و هذا البناء لا يشترط فيه ذلك لكونهم يصدرون عنه, ـ كما قلنا ـ صدورا تلقائيا غير معلل, فهو لا يكشف عن واقع متعلقه من حيث الصلاح و الفساد, و لعل قسما كبيرا من الظواهر الاجتماعية منشؤه هذا النوع من البناء. و مع عدم كشفه عن الواقع فهو لا يصلح للاحتجاج به على المولى لكونه غير ملزم له. (الاصول العامة, النص, صفحه192).

16. همان, ص284.

17. مائدة, 101.

18. بقره, 216.

19. فرائدالاصول, ج1, ص17.

20. متوفاي993هـ ق.

21. مقدس اردبيلى, احمد بن محمد, مجمع الفائدة و البرهان فى شرح إرشاد الاذهان, 14 جلد, دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم ـ قم ـ ايران, نوبت چاپ اول, 1403هـ ق, ج1, ص: 69.

22. همان, ج1, ص: 120.

23. پيدايش اين سيره تابع عواملى است كه در جاى خود بايد به توضيح آن بپردازيم.

24. الدروس الشرعيه فى فقه الاماميه, ج3, ص105.

25. الكافى فى الفقه, ص265.

26. ذكرى الشيعه فى احكام الشريعه, ج1, ص52.

27. الاقتصاد الهادى الى طريق الرشاد, ص147.

28. همان.

29. الحدائق الناضرة فى أحكام العترة الطاهرة, ج1, ص125.

30. همان.

31. الحدائق الناضرة فى أحكام العترة الطاهرة, ج1, ص125.

32. مانند اينكه; قوم بنى اسرائيل وقتى قطره اى به بدنشان مى خورد, تنشان را با قيچى مى برديد! (من لايحضره الفقيه, ج1, ص10).

33. مانند آنچه درباره عالم ذرّ يا ويژگى هاى دجال و احوال آخرالزمان وارد شده است. كه بسيارى از آنها خلاف واضحات عقلى است و از جهت تقريب به ذهن با ادبياتى آن روزى, بيان شده اند.

34. وحيد بهبهانى, الفوائد الحائرية, 1 جلد, مجمع الفكر الاسلامى, 1415 هجرى قمرى, ص224.

35. فرائدالاصول, ج1, صفحه11.

36. عليدوست, مجله فقه و حقوق, بهار1385, ص52.

37. گنجينه بهارستان, به كوشش حسنعلى على اكبريان, سازمان چاپ و انتشار وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى, چاپ اول, سال1381, فقه و اصول, الحق المبين فى تصويب راى المجتهدين, كاشف الغطاء.

38. فظهر ممّا ذكرنا أنّه يحرم التعدّى عن النصوص جزما و يحرم عدم التعدّى أيضا جزما و يحرم مخالفة النصوص جزما و يحرم عدم المخالفة جزما, فلا بدّ للمجتهد من معرفة المقامين, و تمييزهما و معرفة دليل التعدّى, حتّى يكون مجتهدا, لما عرفت أن ّ الحجّة ظن ّ المجتهد لا غير, و أن ّ المجتهد لا بدّ من أن يعلم أن ّ فتواه حق ّ, حتّى لا يدخل النّار.

و عدم الفرق بين المقامين أعظم خطرا على المجتهد, فلو كان أحد لم يفرّق, و لم يعرف ما به الفرق يخرّب فى الدّين تخريبات كثيرة من أوّل الفقه إلى آخره, إذ ربّما لا يتفطّن بدليل التعدّى فيترك التعدّى, أو دليل المخالفة فيتركها, زعما منه أنّه تعدّ حرام, و مخالفة حرام, و ربّما يعكس الامر فيتعدّى فى الموضع الّذى لا يجوز تعدّيه قياسا له بما يجب فيه التّعدّى, و كذا المخالفة, كما وجدنا غير واحد من العلماء أنّهم يفعلون كذلك. الفوائدالحائرية, صفحه292.