

کارکردهای عقل عملی در اصول فقه شیعه

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۶/۱۶

تاریخ تأیید: ۱۳۹۰/۱۰/۱۵

محمد عرب صالحی *

چکیده

کارکرد عقل عملی در اصول فقه گرچه فی الجمله و به طور پراکنده در کتب اصولی مورد بحث قرار گرفته است؛ اما با اینکه مجموعه احکام عقل عملی مورد استفاده در اصول فقه، چه به نحو کلی، مثل اصل حسن و قبح عقلی و چه به نحو صغروی، مانند قبح تجری، قبح تفویض اغراض مولا و حسن احتیاط، فراوان و دارای جهات مختلفی است، تفصیل بحث در هیچ یک از این کتب به نحو موضوعی و یکجا مورد بحث و مذاقه قرار نگرفته است. در برخی از کتب متقدمان به برخی از وجوه مسئله پرداخته شده است؛ مثلاً بحث از حسن و قبح در کتبی چون «الفوائد الحائریه» (ر.ک: وحید بهبهانی، ۱۴۱۵ق، ص ۳۶۳-۳۷۸)، «الفصول الغریبه» (ر.ک: صاحب فصول، ۱۴۰۴ق، ص ۳۱۶-۳۵۰)، «فرائد الاصول» (ر.ک: شیخ انصاری، [بی تا] ص ۲۳۰-۲۴۵) و «هدایه المسترشدين» (ر.ک: اصفهانی، [بی تا]، ص ۴۳۳-۴۴۲) دیده می شود؛ اما پس از آن، این اندک هم در کتب متأخرین کمیاب گردیده است و تنها محقق اصفهانی رحمته الله در لابلای دلیل انسداد، بحثی در مورد آن آورده است (محقق اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۲۲ به بعد). در کتب مختلف شهید صدر رحمته الله این مسئله تا حدودی جایگاه خود را باز یافته است و اخیراً جناب عمار ابورغیف یکی از شاگردان شهید صدر در کتابی دو جلدی تحت عنوان «الاسس العقلیه» بحث

* استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

مستقلی با عنوان تطبیقات عقل عملی در اصول فقه مطرح نموده است. البته طبیعی است که جای چنین مباحثی نه در علم اصول که در فلسفه علم اصول است و چنین علمی بسان سایر فلسفه‌های مضاف به علوم، هنوز در حوزه‌های علوم دینی جایگاه اساسی خود را نیافته است؛ گرچه محققان گرانمایه‌ای در این زمینه پیش‌قدم گردیده و در پی پایه‌گذاری این علوم برآمده‌اند.*
 در این نوشتار پس از تبیین مفردات موضوع و تعیین مراد از عقل عملی و تبیین موضوع و محدوده آن، به کارکردهای عقل عملی در مباحث اصولی اشاره گردیده است.

واژگان کلیدی: عقل عملی، عقل نظری، کارکرد، حسن، قبح.

مقدمه

در علوم، برای اثبات گزاره‌های آنها ممکن است از سه روش عمده استفاده گردد: روش عقلی، روش نقلی (تاریخی) و روش تجربی. گرچه به یک اعتبار می‌توان روش تجربی را هم به‌عنوان یک روش عقلی تلقی کرد؛** در علم اصول هم می‌توان ادعا کرد کم‌وبیش از هر سه روش استفاده شده است. در بحث از مستقلات عقلیه، همچون مبحث حسن و قبح و غیرمستقلات عقلیه، همچون تلازمات، از روش عقلی استفاده می‌شود و در بحث از حجیت خبر واحد، استصحاب، برائت شرعی و... روش نقلی کاربرد دارد و در تمام بنائات عقلایی، بنا بر نظری که قائل به تحصیل بنائات عقلایی از راه فحص و تجربه است، از روش تجربی استفاده می‌گردد؛ اما بنا بر نگاهی که معتقد است در بنائات عقلایی نوعاً به ارتکاز شخصی خود به‌عنوان یکی از عقلا که بالطبع حاکی از ارتکازات سایر عقلا نیز هست، ارجاع داده می‌شود. در این صورت، به روش عقلی نزدیک‌تر است؛ به‌این‌معناکه پس از رسیدن به یک امر در ارتکاز خود، چنین

* استاد آملی لاریجانی_ دام ظلّه_ از سال ۱۳۷۸ تا سال ۱۳۸۷ در درس خارج اصول به‌طور تفصیلی به این مباحث پرداخته و نویسنده نیز در بسیاری از این جلسات حضور داشته و مقاله حاضر نیز وامدار اندوخته‌های آن زمان از محضر استاد گرانقدر است. برخی دیگر از اساتید نیز در سال‌های اخیر در زمینه فلسفه اصول فقه به تحقیق و تدریس مشغول‌اند.

** شهید صدر تجربه و استقرا را از باب حساب احتمالات و از روش‌های عقلی محسوب کرده است. به اعتقاد وی، عقل روش‌های متعددی دارد که یکی از آنها استناد و اتکا به تجربیات است (ر.ک: صدر، ۱۳۹۵ق، ص ۱۶۱-۱۶۳).

استدلال می‌کند که چون این امر پایه عقلایی دارد، بالطبع سایر عقلا نیز چنین دریافت و حکمی دارند؛ پس بنای عقلا - بماهم عقلا - بر این امر قرار دارد و این دیگر یک تجربه فردی نیست، بلکه استدلالی عقلی است که مبتنی بر تجربه فردی اوست. لازم است ذکر شود که در اصول از روش‌های جزئی‌تری هم استفاده می‌شود که زیرمجموعه یکی از روشگان‌های کلی سه‌گانه فوق است؛ مثلاً روش تحلیل زبانی یکی از روش‌های پرکاربرد در مباحث الفاظ علم اصول بوده و بسیاری از استدلال‌های اصولیان در این زمینه مبتنی بر تحلیل‌های زبانی است که اگر آن را مبتنی بر فحص و استقرا بدانیم، در زمره روش تجربی و اگر مبتنی بر رجوع به ارتکازات شخصی و آنگاه کشف ارتکازات سایرین باشد، زیرمجموعه روش عقلی قرار می‌گیرد. ویژگی اصلی علم اصول اهتمام آن به عقل و روش‌ها، تحلیل‌ها، داده‌ها و استدلال‌های عقلی است. از آنجاکه اساس دین بر مبنای فطرت و عقل سلیم بنا شده است، روش‌شناسی آن‌هم نمی‌تواند بیگانه از عقل و منطق عقلانی باشد و در این میان اصول فقه که روش‌شناسی احکام شرعی است، اگر نگوئیم روش‌شناسی همه ابواب دین است، یا دست‌کم در همه ابواب دین فی‌الجمله کاربرد دارد، نمی‌تواند از عقل بی‌نصیب باشد. در اثبات حجیت بسیاری از قواعد و گزاره‌های اصولی همواره از عقل و دلیل عقلی و یافته‌های آن استفاده می‌شود؛ اما همین عقل از کاربرد بسیاری از قواعد عقلانی‌نما مثل قیاس و استحسان و... منع می‌کند؛ زیرا هیچ‌کدام را یقینی نمی‌داند؛ آنچه در این مقاله در پی آن هستیم، جنبه‌های اثباتی عقل است؛ یعنی مواردی که در اثبات یک قاعده و گزاره اصولی از عقل استفاده شده است که اگر مواردی که عقل از فروافتادن اصول فقه در انحرافات منع نموده، احصا نماییم، خود مقاله‌ای جداگانه می‌طلبد.

عقل عملی و عقل نظری

اصطلاح عقل عملی و عقل نظری در اصل در کتب کلامی مطرح شده و در برخی موارد در کتب اصولی هم آمده و به‌طورکلی در تمایز بین آن‌دو، سه نظر مطرح گردیده است:

۱. نظر محقق اصفهانی: وی در جای جای کتاب نه‌ایة الدرایة اختلاف این‌دو را در

متعلق و مدرکات می‌بیند؛ به این معنا که یک عقل و یک قوه بیشتر نیست که کارش ادراک کلیات است و هرگاه به امور دانستنی تعلق گیرد، از آن به عقل نظری یاد می‌شود؛ مثل اینکه عقل درک کند که «خداوند واجب‌الوجود است» و هرگاه به امور مربوط به عمل تعلق گیرد، از آن به عقل عملی تعبیر می‌کنند؛ مثل اینکه عقل درک کند که «اطاعت از خداوند حسن و معصیتش قبیح است» (ر.ک: محقق اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲، صص ۲۷۱ و ۳۱۱ و ج ۱، صص ۲۹۵ و ۳۷۵). علامه مظفر نیز همین نظر را پذیرفته است (مظفر، [بی تا] ج ۲، ص ۲۲۲). حاجی سبزواری اساس این نظر را به معلم اول، فارابی نسبت داده است؛ (سبزواری، [بی تا] ص ۳۱۰)*. برخی از عبارات ابن‌سینا در کتاب المبدأ و المعاد هم مشعر به همین معناست (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۹۶).

۲. نظر ابن‌سینا: عقل عملی و عقل نظری یک قوه است و کار آن، ادراک است و اختلاف آن دو به اختلاف مدرکات است، اما از این جهت که عقل نظری به کلیات تعلق می‌گیرد. خواه از امور دانستنی باشد یا مربوط به حوزه عمل. کار عقل عملی درک جزئیات عملی است؛ مثلاً عقل نظری درک می‌کند که انسان نیازمند محبت است و عقل عملی پس از تطبیق آن قضیه کلی بر خودش می‌یابد که خود او هم باید مورد محبت قرار گیرد (ر.ک: ابن‌سینا، همان، صص ۲۹ و ۹۶ / طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۵۳) صدرالمتألهین نیز در برخی از کتب خود همین نظر را اختیار نموده است (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، صص ۱۹۹-۲۰۰ و ۱۳۵۴، ص ۲۶۰).

۳. نظر قطب‌الدین رازی: در این نگاه کار عقل عملی به‌طور کلی از حوزه ادراک خارج و صرفاً شأن او عمل کردن است و تمام آنچه مربوط به حوزه ادراک است. چه عملی یا علمی، کلی یا جزئی. همه از وظایف عقل نظری است. وی در محاکمات که تعلیقه او بر شرح اشارات است، این دیدگاه را عرضه داده است (ر.ک: طوسی، همان، ج ۲، صص ۳۵۲-۳۵۳ و ج ۳، ص ۱۶۰).

* آنچه نویسنده در آثار فارابی یافت، درباره فلسفه عملی و نظری و معارف نظری و عملی بود، اما عبارت صریحی درباره تعریف عقل عملی و نظری از وی یافت نشد.

موضوع بحث

در تعیین حدود موضوع، اشاره به چند نکته لازم است:

۱. اختلافات فوق، بحثی اعتباری و قراردادی صرف و یا بحثی لفظی نیست، بلکه موضوعی واقعی است که مربوط به علم النفس است و باید در آنجا منقح گردد؛ لکن آنچه در این مقاله مورد بحث قرار گرفته، استقصای مواردی است در اصول فقه که عقل انسان در آن موارد در ارتباط با فعل و عمل انسان حکمی داده و یا بنا بر اینکه شأن عقل را مطلقاً ادراک بدانیم و نه حکم، عقل صرفاً به درک امری مرتبط با حوزه عمل رسیده است؛ بنابراین، نیازی به بحث تفصیلی از تعریف عقل عملی و نظری نیست؛ زیرا امور مورد بحث در موضوع مقاله، مشخص و روشن است.

۲. این مقاله هرگز به دنبال فحص تام و بررسی سیر تاریخی کاربردهای عقل عملی در همه آثار اصولیان و نه آثار همه اصولیان از شیخ مفید^۱ تاکنون نیست. مسلم است که چنین تحقیقی مستلزم تدوین چند جلد کتاب خواهد بود؛ بلکه سخن از قواعد و اصولی در اصول فقه است که برآمده از احکام یا دریافت‌های عقل عملی است؛ چنان‌که مراد از کلمه «کارکرد» در عنوان مقاله نیز همین است.

۳. نکته دیگر اینکه حتی اگر به تبع محقق اصفهانی^۲ قائل شویم که شأن عقل مطلقاً، چه عقل نظری و چه عقل عملی، حکم کردن نیست، بلکه ادراک صرف است و یک قوه نمی‌تواند هم شأن ادراکی داشته باشد و هم شأن الزامی (محقق اصفهانی، همان، ج ۱، ص ۵۵۴)، باز هم اشکالی در موضوع بحث این مقاله پیدا نمی‌شود؛ زیرا اولاً، موضوع مقاله مطلق کارکرد عقل است و نه خصوص احکام آن و ثانیاً، می‌توان گفت عقل همان‌گونه که حسن و قبح و سایر امور دیگر را درک می‌کند، نفس الزامات را هم درک می‌کند؛ بدون اینکه خودش الزام و حکمی داشته باشد. حتی در صورت پذیرش اینکه شأن عقل - که مرتبه‌ای از نفس است - صرفاً درک است، نه حکم کردن، چه بسا بتوان ادعا کرد که نفس مرتبه دیگری دارد که منشأ صدور احکام است و عقل همین الزامات مرتبه دیگر نفس را درک می‌کند. نکته این است که ما بالوجدان نزد خود چنین احکام الزامی را می‌یابیم و منشئی برای آن جز وجدان و نفس خود نمی‌بینیم.

کارکردهای عقل عملی در اصول فقه

درباره کارکرد عقل نظری از آنجاکه این مسئله خارج از موضوع این مقاله است، تنها فهرست وار به آن اشاره می‌شود. به‌طور کلی، می‌توان گفت در اصول فقه در سه مبحث عمده از عقل نظری و یافته‌های آن استفاده می‌شود:

۱. باب تلازمات و استلزامات؛ مانند بحث وجوب مقدمه و ذی‌المقدمه، مبحث ترتب و مبحث اجتماع ضدین و مثلین که در این موارد عقل به‌لحاظ‌هایی می‌تواند هم منبع حکم باشد و هم روش کشف حکم تلقی گردد.

۲. باب تحلیل‌های عقلی؛ مانند بحث از ماهیت حکم و تحلیل مراتب حکم و تحلیل ساختار داخلی حکم و... همچنین است سایر مباحث تحلیلی؛ مانند بحث از معنای حرفی، بحث از مفاد انشا و اخبار و تفاوت آن‌دو و... در این موارد عقل صرف ابزار فهم حکم است.

۳. مبحث درازدامن تشخیص مصالح و مفاسد واقعی و رسیدن عقل به علل احکام شرعی؛ در این موارد نیز عقل صرفاً ابزار فهم تلقی می‌گردد.

اما کارکردهای عقل عملی به‌صورت گسترده و نهان و آشکار، هم در علم فقه و هم در جای‌جای اصول فقه قابل ردیابی است؛ لزوم تنظیم امور جامعه و جلوگیری از هرج و مرج، لزوم نجات نفس محترمه، تسلط هرکس بر اموال خود، و لزوم فراغ یقینی با وجود اشتغال یقینی از جمله مواردی است که در فقه به عقل عملی استناد شده است. در اینجا به برخی از ابواب و مباحث علم اصول که در آنها عقل عملی به‌کار گرفته شده، به همراه توضیحات لازم، می‌پردازیم.

۱. حسن و قبح عقلی

این مسئله علاوه بر اینکه بحث مستقلی را در اصول فقه، خصوصاً در کتب قدما به خود اختصاص داده است، در موارد متعددی از اصول فقه به‌عنوان مصادیق حسن و قبح عقلی به‌کار گرفته شده است. در مبحث احتیاط، حسن، محمول قضیه قرار گرفته است (الاحتیاط حسن)؛ در بحث براءت عقلی، سخن از قبح عقاب بلایان است؛ حتی در تعریف واجب نفسی و غیره، پای حسن ذاتی فعل به میان کشیده شده است

(آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۰۸). حجیت ذاتی قطع، منجزیت علم اجمالی در اطراف، قبح تجری، حق طاعت مولا، قبح نفویت اغراض مولی، قبح تکلیف غیر قادر یا قبح تکلیف به غیر مقدور، لزوم دفع ضرر، قاعده لطف، سقوط تکلیف با اتیان به مأموریه، لزوم تقلید غیرمجتهد، وجه تقسیم احکام خمس، نسخ قبل از وقت فعل، تکلیف عاجز، لزوم فحص از بیان و... از دیگر مصادیق این مبحث است. به برخی از موارد فوق در همین مقاله خواهیم پرداخت.

۲. قاعده ملازمه

این قاعده از سه منظر قابل طرح است؛ گاهی مراد از آن، ملازمه بین حسن و قبح عقلی با احکام شرعی است و گاهی مراد از آن ملازمه بین باید و نبایدهای عقلی با احکام شرعی است و گاهی ملازمه بین درک مصالح و مفاسد عقلی با احکام شرعی مورد نظر است. در صورت اول و دوم، بحث در ارتباط با احکام عقل عملی است و وجه سوم، با احکام عقل نظری مرتبط است؛ زیرا درک حسن و قبح و حکم باید و نباید در اختیار عقل عملی و درک مصالح و مفاسد از شئون عقل نظری است و این سه وجه در کلمات اصولیان کمتر از هم تفکیک گردیده است. درحالی که تفکیک بین موارد، در تبیین قاعده ملازمه و پذیرش و رد آن تأثیر بسزایی دارد. ممکن است دربارهٔ مصلحت و مفاسد کسی الزام را نیابد، اما حکم عقل به باید و نباید عین الزام است. محقق اصفهانی در *نهایهٔ به‌خوبی بین مصالح و مفاسد و حسن و قبح عقلی تفکیک و تمایز* قائل شده است (ر.ک: محقق اصفهانی، همان، ج ۲، صص ۳۲۷-۳۲۸، ۴۶۸ و ۶۴۲). به نظر می‌رسد، قاعده ملازمه باید در هر سه بخش به‌طور مجزا مورد بحث قرار گیرد و نتایج هر کدام در جای خود و در مصایق خاص خود به کار گرفته شود. این امر از خلط مباحث و سرایت یک حکم به غیر مصادیق آن جلوگیری می‌کند.

۳. حجیت قطع

در مبحث قطع، گاهی سخن از کاشفیت ذاتی و به عبارت درست‌تر، انکشاف ذاتی قطع است؛ به این معنا که قطع، عین انکشاف است و ذاتی شیء قابل جعل و رفع نیست و

گاهی سخن از حجیت قطع.

شیخ انصاری نخستین کسی است که به صورت قاعده‌مند و مستدل، بحث حجیت ذاتی قطع را به میان کشیده است. هدف او اثبات حجیت احکام قطعی عقل و قاعده ملازمه بود تا بدین وسیله نظر اخباریان درباره احکام عقلی را به چالش بکشد. در بحث اول که تحلیل ذات قطع است، سخنی نیست؛ اما در جهت دوم، سخن از محمولات مختلفی از قبیل حجیت قطع، منجزیت و معذرت قطع و وجوب عمل طبق قطع مطرح است که هر کدام ناظر به جهاتی از قطع است؛ و لو در واقع مساوق هم باشند. منجزیت به معنای استحقاق ذم و عقاب بر ترک و استحقاق مدح و ثواب بر فعل در مورد «قطع» از مسائلی است که بنابر مبانی بسیاری از اصولیان از مباحث عقل عملی است. آخوند رحمته آن را عقلی می‌داند و لذا جعل حجیت و منجزیت را برای قطع ناممکن می‌شمارد (آخوند خراسانی، همان، ص ۲۵۸). بدیهی است مراد کسانی که حجیت قطع را ذاتی آن می‌دانند، این نیست که به نحو تحلیلی در ذات مفهوم قطع، چنین امری نهفته باشد، بلکه مراد این است که عقل انسان به طور مستقل حکم به حسن عمل بر طبق قطع و قبح مخالفت آن دارد و قطع فی حد ذاته و بدون نیاز به جعل جاعلی منجزیت و معذرت دارد.

اما در نظر برخی حجیت به این معنا نمی‌تواند ذاتی قطع باشد؛ زیرا اگر ذاتی قطع بود، باید هر جا قطعی حاصل شود، منجزیت و معذرت هم باشد؛ در حالی که در موارد فراوانی متعلق قطع، تکلیف نیست و در نتیجه حکم عقل عملی را هم به دنبال ندارد؛ اینکه انسان قطع پیدا کند در ژاپن زلزله شده یا *آدم/اسمیت* صاحب کتاب *ثروة الامم* است، کدام منجزیت و معذرتی به دنبال دارد؟! در نتیجه معلوم می‌شود قطع_بما هو قطع_ منجزیت و معذرت نمی‌آورد، بلکه آنجا که متعلق آن تکالیف مولوی و الهی باشد، این حکم عقل عملی را به دنبال خود دارد. پس منشأ حکم عقل را باید در تکلیف مولی جست‌وجو کرد و نه در قطع و آن، همان حق طاعت مولاست و با وجود حق طاعت مولا دیگر نیازی به قطع در اثبات منجزیت و معذرت نیست؛ زیرا بدون حصول قطع و به صرف احتمال تکلیف هم، حق طاعت مولا حاکم است. بنابراین، در این موارد حکم عقل عملی در مورد حق طاعت مولاست و نه منجزیت ذاتی قطع (ر.ک:

ابورغیف، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۸۰-۸۳).

محقق اصفهانی^ع در اینجا از حیث دیگری در حکم عقل عملی تشکیک کرده است؛ وی منشأ منجزیت و معذرت قطع را برگرفته از بنای عقلا می‌داند که برای حفظ مصالح نوع و اجتماع، عقلا بر آن توافق کرده‌اند و به همین جهت، آن را قابل جعل می‌داند. مبنای وی در احکام عقلی آن است که همه از قضایای مشهوره‌اند که آرای عقلا به خاطر حفظ نظام و بقای نوع بر آن توافق نموده‌اند. حتی قضایایی مثل «العدل حسن» و «الظلم قبیح» نیز بر بنای عقلا استوار است و عقل عملی در این موارد حکم مستقلی ندارد (محقق اصفهانی، همان، ج ۲، ص ۳۱). لازمه نظر وی آن است که اگر زمانی عقلایی وجود نداشتند، دیگر امر حسن یا قبیحی نداشته باشیم و پذیرش چنین امری مشکل است و وجدان، شهادت برخلاف می‌دهد؛ به علاوه اینکه همه حسن و قبح‌ها را نمی‌توان به انتظام جامعه برگرداند. نوع اموری که به کمال شخص بر می‌گردد؛ مثل دفع ضرر محتمل و یا حسن احتیاط در امور فردی، بنابر نظر اصفهانی چگونه قابل تبیین‌اند؟ و اشکال سوم این نظریه، همان‌گونه که در برخی از تقریرات هم آمده، لزوم تسلسل است؛ زیرا سؤال می‌شود که آیا منشأ حکم به حسن حفظ انتظام جامعه عقل است یا بنای عقلا؟ اگر عقل باشد که اقرار به حسن عقلی است و اگر عقلایی و بنای عقلا باشد، مسلم است که بنای عقلا - بما هم عقلا - باید از یک وجه راجحی برخوردار باشد. آنگاه سؤال می‌شود که وجه رجحان آن چیست؛ آیا رجحان عقلی دارد یا رجحان عقلایی؟ و هلم جراً (روحانی، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۲۵-۲۶).

۴. مسئله حق طاعت مولی

از دیگر مسائلی که ارتباط مستقیم با احکام عقل عملی دارد، مسئله حق طاعت برای خداوند متعال است. منشأ این حق، لزوم شکر منعم است - چنان‌که در کلمات نوع متکلمان آمده است - یا به گفته شهید صدر حق طاعت نشئت گرفته از مالکیت تکوینی مولا بر ماست (صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۳۱)* و یا بنابر نظر نوع اصولیان از این باب

* گرچه گفته شده پیش از شهید صدر هم بزرگانی چون ابن‌زهره^ع، سید عبدالحسین لاری^ع در حاشیه فرائد الاصول و سید محمد محقق داماد^ع در تقریرات خطی وی به نقل از فرزند ایشان آیت

است که معصیت نوعی هتک و هتک، ظلم بر مولای حقیقی است، همه مربوط به عقل عملی است. هر کدام از این مبانی می‌تواند آثار متفاوتی داشته باشد.

۵. حجیت

حجیت گاهی به معنای منجزیت و معذرت است که در این صورت یک حکم عقل عملی است و به معنای استحقاق عقاب بر ترک و امن از عقاب در صورت اطاعت است و گاهی حکم وضعی شرعی است که یا خود مجعول بالاستقلال است و یا متزعز از احکام جعلی دیگر می‌باشد. حجیت به معنای دوم از طرق مختلفی قابل جعل است و پس از جعل و وصول به مکلف، موضوع حجیت به معنای اول محقق می‌گردد. گاهی شارع در یک جمله انشائی بسیط می‌گوید: «خبر الواحد حجه» و گاهی با جعل مماثل واقع و گاهی با جعل و اعتبار علم در حق ظان، جعل حجیت به معنای دوم می‌کند و در صورت ایصال این حجت به مکلف، موضوع حکم عقل عملی به حجیت به معنای اول محقق می‌گردد. بنابراین، اگر گاهی حجیت را مجعول شرعی مستقل یا انتزاعی دانسته و گاهی آن را حکم عقل عملی می‌دانند، منافاتی در کلمات اصولیان نیست. در واقع حجیت در این دو معنا به نحو مشترک لفظی به کار رفته است. حجیت به معنای اول به همان معنای حجیت در باب قطع است؛ چه اینکه آنجا نیز قابل جعل نبوده و صرفاً حکم عقلی است.

یک دیدگاه و نقد آن

برخی معتقدند حجیت به معنای منجزیت و معذرت و استحقاق و عدم استحقاق عقاب نمی‌تواند یک حکم عقلی باشد؛ به عبارت دیگر، عقل نمی‌تواند در مورد استحقاق و عدم استحقاق عقاب یا ثواب حکمی داشته باشد؛ زیرا عقاب در آخرت یا

الله سیدعلی محقق داماد (مجله حوزه، ۱۳۸۳، ش ۱۲۶)، قائل به این نظر بوده‌اند و حتی برخی از معاصران، نظر شهید صدر را با نظر اخباریان یکی می‌دانند (فیاض، مجله پژوهش و حوزه، ۱۳۸۲، ش ۱۶)؛ اما پیداست که آنچه‌آنکه که شهید صدر به این نظر پرداخته و ابعاد و لوازم آن را به نحو مستدل بیان کرده، درجایی سابقه ندارد. به همین جهت، با نگاه به هر کتاب اصولی درمی‌یابیم که این نظریه را به اسم شهید صدر مطرح نموده است.

از باب تجسم اعمال است؛ نظیر بذری که کاشته می‌شود و به‌صورت یک درخت مجسم می‌گردد و یا از باب آثار وضعی اعمال است؛ مثل اینکه خوردن سم باعث مرگ انسان می‌گردد. در این دو صورت، مسئله عقاب اصلاً در اختیار کسی نیست که متصف به حسن یا قبح گردد. صورت سوم این است که عقاب را مطابق قرارهایی بدانیم که شارع در این دنیا با اهل معصیت گذاشته است و آنها را به این عقوبت‌ها وعید داده است. در حقیقت جعل عقاب یا ثواب یک امر شرعی است و واضح است که در این موارد هم عقل نمی‌تواند حکم به استحقاق یا عدم استحقاق نماید؛ زیرا ملاک عقاب اخروی نه می‌تواند برای منع عاصی از بازگشت به گناه باشد و نه می‌تواند موجب تأدیب دیگران شود. چون در آخرت سخن از هشدار و تأدیب نیست. و نه می‌تواند به ملاک تشفی باشد که در حق شارع محال است. بنابراین، چون ملاک این عقاب‌ها برای ما پوشیده است، نمی‌توانیم مثلاً در موارد شک در تکلیف، حکم به عدم استحقاق کنیم؛ زیرا چه‌بسا عمل به تکلیف در موارد شک به‌خاطر مصالح خفیه‌ای واجب باشد. آنچه قابل اثبات است یا عقاب تکوینی است و یا استحقاق شرعی (روحانی، همان، ج ۴، ص ۴۴۰-۴۴۱).

نقد

در نقد این دیدگاه باید گفت در صورت پذیرش این نظر، تمام مواردی که عقل در آنها حکم به منجزیت و معذرت می‌کند، مورد اشکال قرار گرفته و عقل را در رسیدن به چنین احکامی ناکام می‌گذارد؛ اما به نظر می‌رسد وجوه استحقاق عقاب، منحصر به آنچه ایشان ذکر کرده‌اند، نیست؛ چه‌بسا بتوان ادعا کرد که عقاب‌های اخروی می‌تواند برای تطهیر عاصیان و در نتیجه نجات از جهنم و حداقل خلاصی از عذاب‌های سخت‌تر به عذاب‌های خفیف‌تر. تا آنجا که ممکن است. انجام گیرد؛ و یا به ملاک وفای به وعده و وعید باشد (بنابر قولی که خلف وعید را هم بسان خلف وعده در حق خداوند حکیم محال می‌داند). ثانیاً، اگر عقاب اخروی به معنای تجسم اعمال و نتیجه وضعی اعمال هم باشد، این امر هرچند امری تکوینی باشد، باز امور تکوینی نیز اختیار و عنان‌شان در دست مکلف بوده و «الامتناع بالاختیار لاینافی الاختیار»؛ چرا نتیجه

تکوینی فعل نتواند متصف به حسن و قبح گردد. کسی که با علم و اختیار خود سمی بنوشد و لو مرگش بدون اختیار است، عقل انسانی می‌گوید حقش بود که به چنین سرنوشتی گرفتار گردد. نکته دیگر آنکه ظاهر کلام ایشان آن است که سخن از توصیف فعل خداوند است؛ یعنی آیا عقاب او حسن است یا قبیح؛ درحالی که این موضوع، یک بحث کلامی صرف است و ثقل بحث در اصول روی استحقاق عقاب عبد است؛ زیرا در فقه و اصول فقه نوعاً سخن از افعال مکلفان است، نه افعال خداوند.

۶. بحث تجرّی

طرح این بحث به‌طور مستقل همچون بحث از حجیت قطع به پس از مکتب اصولی وحید بهبهانی برمی‌گردد و پیش از آن به‌طور اشاره در لابلائی مباحث دیگر مطرح گردیده است. در تجرّی دو بحث مطرح است که هر دو مربوط به عقل عملی است: یکی اینکه آیا فعل متجری قبیح است یا نه و دیگر اینکه آیا متجری مستحق عقاب است یا نه؟ در اینجا شیخ انصاری قبح فاعلی را می‌پذیرد، اما قبح فعلی را انکار می‌کند. بنابراین، عقل به استحقاق عقاب حکم نمی‌کند؛ زیرا متجری گرچه شخص بدی است، کاری که مستحق عقاب باشد، از او سر نزده است (شیخ انصاری، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۱۳-۱۴). اما مرحوم آخوند و محقق اصفهانی قبح عقلی تجری را می‌پذیرند. البته همان‌گونه که در گذشته اشاره شد، محقق اصفهانی همه احکام عقلی را به بنای عقلا و از آرای مشهوره می‌داند که عقلا به‌خاطر حفظ نظم و انتظام بر آن توافق نموده‌اند (ر.ک: آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۵۹ / محقق اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۴۱).

بحث سومی هم در تجرّی مطرح شده و آن، حکم شرعی تجری است که قائلان به آن، یا از باب ملازمه وارد شده‌اند و یا به اخبار اولیه هرباب و اطلاق آن تمسک کرده‌اند و یا اخبار خاص وارد در مورد آثار نیت گناه و یا اجماع مستمسک آنهاست.

۷. برائت عقلی یا قاعده قبح عقاب بلا بیان

قبل از شیخ مفید رحمته‌الله سخنی از برائت عقلی نیست، ولی در آثار او و شیخ طوسی برائت عقلی مطرح شده است؛ البته در مبحث «اصالة‌الحظر یا اصالة‌الاباحه»، به این بحث

اشاره کرده‌اند، گرچه خود، جانب احتیاط را مقدم کرده و حکم به براءت نکرده‌اند. ابن‌زهره در غنیه قائل به براءت شده، اما دلیل آن را حکم عقل به قبح تکلیف بمالایطاق می‌داند که ارتباطی با قاعده قبح عقاب بلابیان ندارد (ر.ک: حائری، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۶۴-۷۱۹). اما از جناب وحید بهبهانی^۱ به این سو، این قاعده وارد اصول فقه گردیده و وی در فوائد تصریح دارد که آنجا که بیانی از شرع نرسیده است، عقل به قبح عقاب حکم می‌کند (وحید بهبهانی، ۱۴۱۵ق، ص ۲۴۰).

این قاعده می‌تواند درباره فعل خداوند جاری گردد؛ به این معنا که آیا برای خداوند قبیح نیست که بدون بیان، کسی را عقاب کند و هم می‌تواند درباره مکلف جاری گردد؛ به این معنا که آیا کسی که احتمال تکلیف می‌دهد، در صورت عدم احتیاط، مستحق عقاب است یا نه؟ لکن در مباحث اصولی، ثقل بحث بر فعل مکلف است. مراد از بیان هم اعم از قطع و امارات و حجج مجعول شرعی است و منظور نیز صرف وجود بیان نیست، بلکه بیان واصل به مکلف است. بنابراین، بهتر است قاعده به عنوان «قبح عقاب بدون وصول بیان» تقریر گردد. حال اگر اخبار احتیاط را حجت بدانیم و حتی مفاد آن را جعل حکم هم ندانیم، باز چون بیان و حجت شرعی است، وارد بر این قاعده خواهد بود. واضح است که چون قاعده، امری عقلی است، عقل قبل از فحص از بیان و یأس از وجود آن چنین حکمی نخواهد داشت. در بین اصولیان امثال شهید صدر^۲ چون دایره حق طاعت مولی را به شهادت وجدان موسع می‌دانند، براءت عقلی را از اساس نمی‌پذیرند و قائل به احتیاط عقلی اند که باز از احکام عقل عملی است.

۸. لزوم فحص از دلیل

در اجرای قاعده براءت عقلی همه اصولیان اجرای آن را منوط به فحص از دلیل می‌دانند. آنان در اثبات این نظر به ادله اربعه تمسک نموده‌اند که مهم‌ترین آنها دلیل عقلی است. در تقریر دلیل عقلی به سه وجه تمسک شده است؛ برخی از طریق استحقاق عقاب، حکم به لزوم فحص نموده‌اند؛ بدین نحو که اگر کسی فحص از تکلیف نکند، در صورت وجود تکلیف واقعی، عقل مستقل او را مستحق عقاب می‌داند و عقاب او را قبیح نمی‌شمارد. شارع در بیان مرادات و مقاصد خود، همان طریق عقلا را

در پیش گرفته و بر او لازم نیست که به هر طریقی که ممکن است، هرچند از طرق غیر عادی، تکالیف را به بندگان ایصال کند، او هم مثل سایر عقلا تکالیف خودش را اعلام می‌کند؛ در نتیجه کسی که دنبال تعلم احکام الهی نباشد و از آن جست‌وجو نکند، مانند کسی است که تکالیف الهی را از روی علم و عمد ترک کند (ر.ک: کاظمی خراسانی، ج ۴، ص ۲۷۸). برخی چون مرحوم عراقی و خوبی از راه وجوب دفع ضرر محتمل حکم به وجوب فحوص داده‌اند که حکمی دیگر از احکام عقل عملی است (ر.ک: بروجرودی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۴۶۸-۴۶۹).

برخی هم قائل‌اند نفس اقتحام در عمل، قبل از فحوص از حکم شرع، خروج از زیّ بندگی و رسم عبودیت است و نوعی ظلم بر مولا است. فرق این وجه با دو وجه دیگر آن است که در دو وجه پیشین، عقوبت بر مخالفت با تکلیف واقعی منجز است، اما در صورت سوم، نفس این‌کار، مخالفت با تکلیف واقعی منجز است، چه مخالفت واقع هم باشد یا نه؛ همان‌گونه که قائلان به حرمت تجری می‌گویند. مناط صحت عقوبت، تحقق عنوان ظلم است و اقدام بلافحوص بنفسه ظلم بر مولا است. اشکال وجه سوم این است که تحقق ظلم فقط به اعتبار تکلیف واقعی مولا است و اگر هیچ مخالفتی با مولا در بین نباشد، صرف اقدام بلافحوص ظلم نیست (خیمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۴۱۴-۴۱۵).

۹. حظر و اباحه

بحث در این قاعده آن است که آیا اشیا و امور با صرف نظر از ورود شرع و بدون ملاحظه شرع، چه حکمی دارند؛ آیا اصل بر منع است یا بر اباحه؟ در کتب متأخرین کمتر به‌طور مجزا به این موضوع پرداخته شده است؛ اما در کتب قدما گاه باب مستقلی به آن اختصاص داده شده است (ر.ک: سید مرتضی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۳۲۹ / شیخ طوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۷۳۹ / شهیدثانی، ۱۴۱۶ق، ص ۶۷ / استرآبادی، ۱۴۲۹ق، ص ۴۵۶). این موضوع گرچه به مسئله قبح عقاب بلابیان و احتیاط عقلی نزدیک است، اما غیر از آن است و می‌تواند یکی دیگر از موارد احکام عقل عملی قلمداد گردد. به نظر محقق اصفهانی این دو مسئله در موضوع، ملاک و اثر مختلف، اما در محمول متحدند؛ بنابراین،

نباید احکام یکی را به دیگری سرایت داد و با اثبات یکی بر دیگری هم استدلال کرد. موضوع یکی، فعل فی حد ذاته با قطع نظر از ورود شرع است و موضوع دیگری، فعل مشکوک الحکم بعد از لحاظ ورود شرع است؛ ملاک در یکی بنا بر اباحه، عدم تکلیف و بنا بر حظر، وجود تکلیف است و در دیگری، بنا بر برائت، قبح عقاب بلا بیان و بنا بر احتیاط، وجود منجز تکلیف در صورت وجود تکلیف است. از حیث اثر هم حظر به- خاطر عدم اذن مالکی است با صرف نظر از وجوب و حرمت شرعی؛* اما احتیاط از حیث تنجز واقع است؛ در نتیجه بنا بر حظر، مرتکب مورد یقیناً مستحق عقاب است، اما بنا بر احتیاط، فقط در صورتی معاقب است که در واقع مرتکب معصیت شده باشد. اما محمول در هر دو در واقع به استحقاق و عدم استحقاق عقاب بر می‌گردد (محقق اصفهانی، همان، ج ۲، ص ۴۹۴).

در اینجا دو نکته به نظر می‌رسد: یکی اینکه محمول آن دو نیز با هم یکی نیست؛ زیرا در حظر و اباحه سخن از این است که موضوع چه حکمی دارد، ولی در برائت و احتیاط، سخن از عقاب داشتن و نداشتن است، نه از حکم؛ دیگر، اینکه در صورت قول به حرمت تجری، دو مسئله در اثر متحد می‌شوند؛ زیرا مخالفت با احتیاط در هر صورت موجب استحقاق عقاب خواهد شد؛ یا به خاطر ترک واقع و یا به خاطر تجری بر مولا.

۱۰. استحاله تکلیف به غیر مقذور

استحاله تکلیف به غیر مقذور یا استحاله تکلیف عاجز، از قواعد پرکاربرد در اصول و

* ملاک حظر این است که اگر در شیئی که ملک مالکی است شخصی بخواهد تصرف کند، باید با اذن مالکش باشد. به تعبیر دیگر، معیار حظر و اباحه این است که آیا تصرف در ملک غیر، نیاز به اذن دارد یا صرف اینکه منعی از مالک وارد نشده، دلیل جواز تصرف است؟ آیا اقدام به این فعل که نوعی از تصرف است، باید با اذن مالک که خداوند است باشد یا نه؟ قائل به حظر می‌گوید: باید اذن باشد و طرف مقابل می‌گوید: چون منعی وارد نشده، می‌توان اقدام کرد. از همین نگاه عویصه‌ای دیگر در برائت عقلی پیدا شده که بر فرض عقاب بلا بیان قبیح باشد، اما از کجا بتوان در ملک مالکی بدون اذن او تصرف کرد؟ عدم منع کافی نیست؛ اذن شرط است. برائت عقلی فقط از حیث عدم بیان کارساز است، اما موجب اذن در تصرف نیست؛ البته به این شبهه، همان‌گونه که قائل به اباحه پاسخ داده، به همان نحو هم در برائت قابل پاسخ است.

فقه است که گاه از باب حکم عقل عملی به قبح آن و گاه از باب استحاله ذاتی حکم به غیرمقدور، محال دانسته شده است؛ به اعتبار اینکه در ذات حکم داعویت امکانی به فعل نهفته است و عاجز، داعویت امکانی ندارد. در صورت اول، استحاله مستند به حکم عقل عملی است و در صورت دوم، از موارد حکم عقل نظری است. این بحث گرچه در نوع کتب اصولی قدما و متاخرین مطرح شده است (سید مرتضی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۶۱ / علامه حلی، ۱۴۰۴، ص ۱۱۳ / حائری اصفهانی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۶۷ / خوئی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۰۱ و ...)؛ اما طرح آن به دوگونه است: یکی اینکه آیا موضوع تکالیف مقید به قدرت بر انجام است و شامل عاجز نمی‌شود و دیگر اینکه آیا متعلق تکالیف حصه مقدوره است یا غیرمقدور را هم شامل می‌شود. این حکم عقل عملی در قاعده «الامتناع بالاختیار لاینافی الاختیار» در بحث مقدمات مفوته نیز مطرح شده است؛ در آنجا سخن این است که شخص قبل از وجوب ذی‌المقدمه بر انجام یا ابقای مقدمه - مثلاً حفظ طهارت برای نماز - قادر است و در غیر این صورت یقین دارد که بعد از وقت، قدرت بر انجام آن مقدمه نخواهد داشت و نماز با طهارت مائیه از او فوت می‌شود؛ از باب وجوب مقدمه که نمی‌توان حکم کرد؛ چون اصل ذی‌المقدمه هنوز واجب نشده است و تکلیف او به نماز با طهارت مائیه هم که تکلیف بمالایطاق و قبیح است. در اینجا گفته‌اند حکم نماز با طهارت مائیه گرچه نیامده است، اما ملاک آن موجود است و عقل تقویت چنین ملاکی را قبیح و موجب استحقاق عقاب می‌داند؛ چون با اختیار، خود را عاجز نموده است. بنابراین، تحصیل یا حفظ طهارت قبل از وقت بر او واجب است.

لزوم دفع ضرر

این قاعده به‌طور وسیع در علم اصول، به‌ویژه در آثار شیخ انصاری رحمته‌الله مطرح شده و قواعد و نتایج فراوانی بر آن مترتب گردیده است. مباحثی چون حجیت مطلق ظن (شیخ انصاری، [بی‌تا] (ب)، ج ۱، ص ۱۷۵ / صاحب فصول، ۱۴۰۹، ص ۲۸۷)، دوران حکم بین حرمت و غیروجوب (همان، ج ۱، ص ۳۷۰)، شبهه تحریمیة غیرمحصوره (همان، ج ۲، ص ۴۳۳)، شبهه موضوعیة وجوبیه (همان، ج ۲، ص ۴۵۳)، وجوب مقدمه

علمیه (همان، ج ۲، ص ۶۶۳)، مباحث قاعده لاضرر (همان، ج ۲، ص ۵۳۹)، لزوم تقلید غیرمجتهد (میرزای قمی، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۴۴۷)، اصالةالحظر (شیخ انصاری، [بی تا] الف)، ص ۲۴۹) و... از این جمله است. این قاعده عقلی هم در مورد ضرر یقینی آمده و هم در مورد ضرر محتمل.

کاربرد اساسی قاعده فوق در منجزیت اطراف علم اجمالی است؛ زیرا در آنجا اصل وجود تکلیف مشخص است و احتمال ضرر در ارتکاب هر کدام از طرفین در شبهه تحریمیه و در ترک هر کدام از طرفین در شبهه وجوبیه وجود دارد و بالصریح موضوع برای قاعده قرار می گیرد. در اثبات این مسئله به ادله مختلفی تمسک گردیده که لزوم دفع ضرر محتمل از مهم ترین آنهاست. از دیگر موارد اساسی کاربرد این قاعده، باب براءت عقلی و مسئله قبح عقاب بلا بیان است. در آنجا بحث های مهمی در گرفته که آیا این قاعده می تواند طریقی به واقع و بیان بر آن باشد تا وارد بر قاعده قبح عقاب بلا بیان باشد، یا اینکه جریان آن متوقف بر عدم جریان براءت عقلی است و یا اینکه اصلاً این قاعده بر فرض جریان، طریقی به واقع نیست، بلکه یک واجب مستقل نفسی است که برای مصلحت فی نفسه واجب شده، نه برای تحفظ بر تکالیف واقعی و در نتیجه، تعرضی به براءت عقلی ندارد (ر.ک: شیخ انصاری، [بی تا] ب)، ج ۱، ص ۳۳۵).

همچنین از این قاعده هم درباره ضرر اخروی استفاده شده و هم در مورد ضرر دنیوی مهم و قابل اعتنا. بیشتر اصولیان، قائل به لزوم دفع ضرر محتمل اخروی اند؛ اما در باب ضرر محتمل دنیوی اختلاف است. شیخ انصاری و آخوند خراسانی در حکم عقل به لزوم دفع ضرر محتمل دنیوی تشکیک نموده اند (همان، ج ۱، ص ۳۵۵) آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۴۳). گرچه به نظر می رسد اگر ضرر دنیوی مهم باشد، عقل انسان حکم به لزوم دفع آن می کند و این، امری وجدانی است.

محقق اصفهانی از اصل منکر عقلی بودن این قاعده و حتی عقلایی بودن آن است و آن را امری جبلی و فطری دانسته که مشترک بین انسان و حیوان است (محقق اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۴۶۷)؛ چنان که شهید صدر نیز معتقد است قائلان به این قاعده بین تنجز عقلی و تنجز غریزی و جبلی خلط کرده اند. از نظر آنان احتمال عقاب که از مصادیق احتمال ضرر اخروی است، نمی تواند منشأ تنجز عقلی باشد؛ چون متأخر

از آن است؛ اگر حکم عقل به حق طاعت و تنجز نبود، هیچ احتمال عقاب‌ی نمی‌رفت. البته تنجز طبعی به این معناکه انسان از مخالفت کسی ترس و واهمه داشته باشد، حتی مثل آنجاکه ظالمی انسان را بر مخالفتش تهدید کند، در این موارد وجود دارد، ولی ملازمه‌ای بین این دو تنجز نیست. ممکن است جایی تنجز عقلی باشد، ولی تنجز طبعی نباشد؛ مثل اینکه انسان قطع پیدا کند اگر عصیان کند و توبه نماید و یا مورد شفاعت واقع گردد، بخشیده می‌شود. در اینجا تنجز طبعی ندارد، ولی تنجز عقلی هست. برعکس، عقل برای اوامر یک ظالم تنجزی نمی‌بیند، با اینکه تنجز طبعی موجود است (ر.ک: صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۲۰۰).

به این دیدگاه اشکال شده که اگر ملاک در قاعده لزوم دفع ضرر محتمل، تنجز طبعی و غریزی باشد، بسیاری از موارد قاعده را شامل نمی‌شود؛ زیرا طبیعت و سرشت انسان در هر ضرری، به لزوم دفع حکم نمی‌کند؛ به عبارت دیگر، از هر ضرر احتمالی احساس ترس و فرار نمی‌کند. شاید بتوان ادعا کرد که تنها در دوری از الم و جست-جوی از لذت چنین الزامی دارد و این، بخش کوچکی از موارد قاعده است (ر.ک: ابورغیف، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۸۴).

۱۱. قاعده لطف

این قاعده در مباحث کلامی مطرح است و به ندرت در علم اصول هم مورد استفاده و استناد واقع شده است. شیخ طوسی رحمته الله علیه نخستین کسی است که در توجیه حجیت اجماع محصل، به این قاعده تمسک نموده است (ر.ک: شیخ طوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، صص ۶۰۲-۶۰۳ و ۶۴۲). در حجیت اجماع محصل سه وجه گفته شده: ۱. دلیل شرعی؛ ۲. دلیل عقلی نظری؛ ۳. دلیل عقلی عملی. در عقل عملی در وجه حجیت اجماع محصل به قاعده لطف تمسک شده است (صدر، همان، ج ۴، ص ۳۰۵). در اینجا سخن از حسن و قبح در مورد افعال خداوند و وجود حقی از سوی بندگان بر خداوند است. در کیفیت استناد به قاعده لطف در حجیت اجماع محصل هم، اصولیان عبارات مختلف و راه‌های مختلفی پیموده‌اند؛ گاهی از باب وجوب لطف در حفظ مصالح احکام و جلوگیری از فوت آن در جایی که کل امت در مورد مصالح و مفاسد راه اشتباه در پیش

گرفته‌اند و گاهی از باب جلوگیری از ورود شکاف بر پیکره اسلام و مسلمانان که موجب وهن و تضعیف آنان گردد و گاهی هم از باب جریان عادت شارع بر حفظ این امور تلقی می‌گردد. نوع اصولیان این استدلال‌ها را نپذیرفته‌اند (ر.ک: صدر، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۲۸۲-۲۸۸).

اگر مبنای حجیت اجماع، عقل عملی یا عقل نظری باشد، در این صورت اجماع محصل، دلیلی قطعی و مطابق با واقع تلقی خواهد شد و اگر دلیل آن، روایات باشد در این صورت در حد یک اماره ظنی و دلیل تبعیدی کاربرد خواهد داشت.

توضیح سایر موارد کاربرد عقل عملی در اصول - چه موارد کلی و چه موارد جزئی - از حوصله یک مقاله خارج است و به همان فهرست اولیه که در بند شماره یک ذکر شد، بسنده می‌کنیم. نکته دیگر آنکه هدف از این مقاله، نشان دادن کارکردهای عقل عملی در اصول فقه بود؛ اما اثبات درستی یا نادرستی این استدلال‌ها و اینکه آیا در تمام این موارد می‌توان به کمک قاعده ملازمه به حکم شرعی هم دست یافت یا خیر، بیرون از موضوع و اهداف این مقاله است.

۱۲۹

تیس

اشاره به نقطه کانونی اختلاف اخباریان و اصولیان درباره کارکرد عقل

در انتهای بحث باید روشن گردد آنچه بر افواه عوام افتاده که اخباریان عقل‌ستیز و مخالف احکام و دریافت‌های عقلی‌اند، تا چه حد مقرون به صحت است. هدف از این بحث، اثبات این نکته است که حتی اخباریان شیعه که نحله‌ای مقابل اصولیان‌اند، نیز آن‌چنان‌که به آنها نسبت داده شده، مخالف مطلق احکام و دریافت‌های عقلی نیستند.

توضیح اینکه احکام عقلی نسبت به احکام نقلی سه حالت دارند: ۱. برخی از احکام عقلی مقدم بر کتاب و سنت و مقدمه حجیت آن‌دو است و در واقع از مبادی تصدیقیه کتاب و سنت به شمار می‌رود؛ مانند همه ادله نظری که بر اثبات خدا و نبوت عامه و خاصه از سوی عقل اقامه می‌گردد؛ ۲. برخی دیگر از احکام عقلی متأخر از احکام شرعی و مترتب بر آنهاست؛ مثل حکم عقل به وجوب اطاعت از اوامر و نواهی الهی پس از اثبات آنها توسط کتاب و سنت؛ ۳. قسم سوم از احکام عقلی در عرض احکام

نقلی قرار دارد؛ یعنی آنجا که عقل خود مستقل از کتاب و سنت و بدون مراجعه و استناد به آنها به حکم شرعی برسد. در قسم اول به نظر نمی‌رسد مسلک اخباری هم ایرادی در اعتبار چنین احکام عقلی داشته باشد؛ زیرا بدون شک، اصل حجیت کتاب و سنت باید به دلیل عقلی قطعی منتهی شود و الا استدلال بر حجیت دچار عویصه مصادره به مطلوب می‌گردد. لذا مرحوم / استرآبادی در استدلال بر انحصار مدرک احکام شرعی به سماع از صادقین علیهم‌السلام به دلیل عقلی هم تمسک می‌کند و تلویحاً به توانایی عقل در فهم مصالح برخی از احکام هم اقرار کرده است (استرآبادی، ۱۴۲۹ق، ص ۲۵۵).

در مورد قسم دوم نیز اعتبار عقل، قابل تشکیک نیست؛ زیرا در غیر این صورت، در وجوب اطاعت از اوامر خداوند مستمسکی برای اخباریان پیدا نخواهد شد و اگر او هزاران حکم شرعی را هم با مراجعه به کتاب و سنت استنباط نماید، کاری لغو و بیهوده انجام داده است و الزامی در اطاعت از این احکام مستنبطه وجود نخواهد داشت. بنابراین، نقطه کانونی اختلاف بین اصولیان و اخباریان در قسم سوم است. اخباریان اعتبار احکام عقلی در عرض احکام نقلی شرع را بر نمی‌تابند؛ حال یا به دلیل اینکه مجعول را در اصل مقید به کشف از راه‌های غیر عقلی یا عدم کشف از راه‌های عقلی می‌دانند و یا اصلاً عقل را به خاطر کثرت ظهور اشتباهات و خطاهایش کاشف نمی‌دانند؛ همچنان‌که برداشت *آخوند خراسانی* از دلیل اخباریان همین است (آخوند خراسانی، همان، ص ۲۷۰).

اخباریان و عقل عملی

آیا اخباریان منکر احکام عقل عملی نیز هستند و در صورت انکار، آیا بدان دلیل است که اصولاً حسن و قبح ذاتی را منکرند یا اینکه حسن و قبح ذاتی را می‌پذیرند، اما عقل عملی را قاصر از فهم آن می‌دانند؟ آیا سخن در مرحله اثبات و کاشفیت است، یا بحث در مرحله ثبوت و وجود اصل حسن و قبح ذاتی است و یا در هر دو جهت بحث دارند. به نظر می‌رسد، آن‌گونه که از عبارات برخی از سرشناسان اخباری برمی‌آید و در زیر به آن اشاره شده است، اصل ثبوت حسن و قبح ذاتی در نزد آنها مسلم بوده است و اصولاً اخباریان منکر ادراکات عقل عملی نیستند؛ آنها صرفاً مدرکات عقل عملی را

ملازم با حکم شرع نمی‌دانند. در حقیقت، سخن آنها در باب ملازمات عقلی است. مرحوم *فاضل تونی* معتقد است قول حق، ثبوت حسن و قبح ذاتی است؛ زیرا ضرورت و بداهت به وجود آن حکم می‌کند؛ اما اینکه وجوب و حرمت شرعی به دنبال آن ثابت گردد، قابل تأمل و نظر است. وی آنگاه ادله مختلفی برای توجیه تأمل خود اقامه می‌کند (فاضل تونی، ۱۴۱۵ق، ص ۱۷۱).

استرآبادی نیز در بحث تمسک به برائت می‌گوید:

تمسک به برائت اصلی، فقط با اعتقاد اشاعره که منکر حسن و قبح ذاتی هستند، تمام است و همچنین است در نظر کسانی که قائل به حسن و قبح ذاتی‌اند، اما آن را مستلزم وجوب و حرمت ذاتی نمی‌دانند و من از این گروه هستم؛ اما تمام این مسائل مربوط به قبل از اکمال دین است، اما پس از آن، جایی برای تمسک به برائت اصلی نیست (استرآبادی، همان، صص ۲۷۸ و ۳۴۶).

این کلام صریح در پذیرش حسن و قبح ذاتی است. در صفحه ۳۲۸ هم صریحاً به وجود قبیح عقلی و نقیض آن اعتراف می‌کند. در صفحه ۳۳۲ نیز قولی را که حسن و قبح عقلی افعال را پذیرفته، اما ثواب و عقاب را منوط به خطاب شرعی می‌داند، به دلیل اینکه مؤید به فطرت و آیات قرآن بوده و از سستی و تناقض بری است، قول منصور می‌داند. او البته ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع را نفی می‌کند. در ص ۴۴۸ قول به حسن و قبح ذاتی را به محققان اشاعره و معتزله و اخباریان نسبت می‌دهد. از این سخن وی برمی‌آید که حتی اشاعره هم همگی منکر حسن و قبح ذاتی نیستند. حتی در کلمات وی مواردی است که اتکای اخباریان به احکام عقل عملی را نشان می‌دهد.

استرآبادی در شمارش قرائنی که موجب علم به مفاد یک خبر می‌گردد، در پاسخ به این شبهه که از کجا شارع در کلمات خود معنای خلاف ظاهری را اراده نکرده باشد، می‌گوید: «معلوم است که حکیم چه رسد به معصوم در مقام بیان و تفهیم به کلامی که مخالف ظاهر آن را اراده کرده باشد، تفوه نمی‌کند، مگر آنکه قرینه صارف‌های در بین باشد» (استرآبادی، همان، صص ۱۷۸ و ۳۱۴ و ر.ک: همان، ص ۴۴۷). پیداست که این دلیل *استرآبادی* تمسک به حکم عقل عملی به قبح صدور چنین کاری از حکیم است، نه تمسک به ظهورات؛ زیرا او برای اثبات استقرار ظهور به این دلیل تمسک نموده

است.

روشن است که بحث کارکردپذیری عقل در فقه و اصول فقه به کلمات اخباریان منحصر نمی‌شود و نیازمند تألیف مقاله‌های مستقل و مستدل است. بحث از اینکه آیا امور فوق که به‌عنوان احکام عقل عملی ذکر شد، آیا به‌راستی حکم عقل عملی مستقل و پیشینی است، یا احکامی پسینی است که عقل پس از تجربه به آنها دست یافته است؛ چنان که برخی، نظر دوم را پذیرفته‌اند (ر.ک: ابورغیف، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۸۶-۲۹۵). همچنین بحث از اینکه آیا موارد فوق از بنائات و قراردادهای عقلاست؛ چنان‌که قبلاً از علامه طباطبائی^ع نقل شد، یا اینکه احکام عقل عملی است، از مباحثی است که جای تحقیق مفصل دارد.

موضوع مهم دیگری که نیازمند تنقیح و تبیین است، بحث کاربرد عقل در اعتباریات است؛ چنان‌که نوعاً احکام را از اعتباریات می‌دانند و حتی بیشتر گزاره‌های علم اصول را اعتباری می‌دانند و به دنبال این نظر، برخی کاربرد استدلال‌های عقلی در اعتباریات را بی‌ثمر دانسته‌اند؛ نظری که از کلمات علامه طباطبائی^ع و استاد مطهری^ع برمی‌آید (طباطبائی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۱۷۲-۱۷۴)، آیا واقعاً احکام اعتباری‌اند، حتی اگر حکم را همچون *أغضیاء*^ع عبارت از «اراده مبرزه» بدانیم (بروجردی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۱۲ و ج ۴، ص ۱۶۴)، یا اگر حکم و جوبی را انشا به داعی جعل داعی و حکم تحریمی را انشا به داعی زجر بدانیم؟ به نظر می‌رسد حتی در صورت دوم، سخن از حقیقی بودن حکم، گراف نیست؛ زیرا داعی بر حکم - یا همان انگیزه - از مقومات حکم محسوب می‌گردد و انگیزه امری حقیقی است و بر فرض اعتباری بودن، آیا می‌توان ملتزم شد که در اعتباریات جایی برای استدلال منطقی نیست؟ نکته دیگر اینکه آیا قضایای علم اصول اعتباری‌اند؟ به نظر می‌رسد، حتی اگر قائل به اعتباریت احکام شرعی باشیم، هیچ تلازمی با اعتباری بودن علم اصول ندارد؛ چنان‌که اعتباری بودن محمولات علم اصول بر فرض تسلیم، مثل حجیت، منجزیت و معذرت و... تلازمی با اعتباری بودن اصل قضایا ندارد؛ زیرا این گزاره‌ها خبر از یک امر اعتباری‌اند و خبر امری حقیقی است. نگارنده امیدوار است به زودی در مقاله‌ای جداگانه به مبحث کارکردپذیری عقل در اعتباریات نیز بپردازد.

نتیجه‌گیری

برآیند مباحث گذشته این شد که مسائل و قواعد مهمی در اصول فقه شیعه از ابتدا تاکنون بر آمده از احکام عقل عملی است و برخی دیگر هم مرتبط با آن است. این قواعد در اصول فقه کاربرد فراوانی دارند و در فقه هم در موارد و مصادیق فراوانی به این قواعد تمسک شده است. حال اگر کارکردهای عقل نظری هم به همراه مصادیق آن به اینها اضافه شود، به خوبی نشان می‌دهد که عقلانیت و کاربرد عقل در اصول فقه شیعه موج می‌زند. همچنین ثابت شد که حتی اخباریان هم به دریافت‌های عقل عملی اذعان داشته و گاه در اثبات پاره‌ای از مسائل به یافته‌های عقل عملی اذعان نموده‌اند. آنان منکر حسن و قبح عقلی نیستند و تنها قاعده ملازمه احکام عقلی با احکام شرعی را نمی‌پذیرند. همچنین پاره‌ای از شبهات در کارکرد عقل عملی در بعضی از قواعد به‌طور مستدل پاسخ داده شد.

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا؛ المبدأ و المعاد؛ چ اول، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳.
۲. ابورغیف، السیدعمار؛ الاسس العقلية؛ چ اول، بیروت: دارالتقلین، ۱۴۱۸ق.
۳. آخوند خراسانی، ملامحمدکاظم؛ کفایة الاصول؛ چ اول قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۹ق.
۴. الاسترآبادی، مولی محمدامین؛ الفوائد المدنیة؛ چ سوم، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۹ق.
۵. اصفهانی، محمدتقی؛ هداية المسترشدين؛ قم: مؤسسه آل البيت، [بی تا].
۶. بروجردی، محمدتقی؛ نهاية الافكار: تقریرات درس آغاضیاء عراقی؛ چ سوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۷. شیخ انصاری، مرتضی؛ مطارح الانظار؛ قم: مؤسسه آل البيت، [بی تا].
۸. —؛ فرائد الاصول؛ چ اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی، [بی تا].
۹. حائری اصفهانی، محمدحسین (صاحب فصول)؛ الفصول الغریبة فی الاصول الفقهیة؛ قم، دار احیاء العلوم الاسلامیة، ۱۴۰۹ق.
۱۰. حائری، سیدکاظم؛ مباحث الاصول: تقریر درس خارج شهید صدر؛ چ اول، [بی جا]: [بی نا]، ۱۴۰۸ق.
۱۱. حلّی، حسن بن یوسف (علامه حلّی)؛ مبادئ الوصول الى علم الاصول؛ چ دوم، [بی جا]: چاپخانه علمیه، ۱۴۰۴ق.
۱۲. خمینی، سیدروح الله؛ انوار الهدایة فی التعلیقة علی الکفایة؛ چ دوم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، ۱۴۱۵ق.
۱۳. خویی، سیدابوالقاسم؛ محاضرات فی علم الاصول؛ چ چهارم، قم: انتشارات انصاریان، ۱۴۱۷ق.

۱۴. —؛ اجود التقريرات (تقرير درس نائینی علیه السلام)؛ چ دوم، قم: انتشارات مصطفوی، ۱۳۶۸.
۱۵. روحانی، سید محمدحسین؛ **منتقى الاصول**؛ تقرير سید عبدالصاحب حکیم؛ چ اول، قم: چاپخانه امیر، ۱۴۱۳ق.
۱۶. سید مرتضی؛ **الذریعة**؛ چ اول، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۶.
۱۷. شهیدثانی؛ **تمهید القواعد**؛ چ اول مشهد: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۶ق.
۱۸. شهید صدر، سید محمدباقر؛ **المعالم الجديدة**؛ چ دوم، تهران، کتابفروشی النجاح، ۱۳۹۵ق.
۱۹. هاشمی شاهرودی، سید محمود؛ **بحوث فی علم الاصول**: تقریرات درس شهید صدر علیه السلام؛ چ سوم، قم: مؤسسه دائره المعارف للفقہ الاسلامی، ۱۴۱۷ق.
۲۰. صدرالمتألهین، محمد؛ **الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة**؛ تصحیح و تعلیق سید جلال آشتیانی؛ چ دوم، مشهد: مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.
۲۱. —؛ **المبدأ و المعاد**؛ تصحیح سیدجلال آشتیانی؛ تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
۲۲. —؛ **اصول فلسفه و روش رئالیسم**؛ مقدمه و پاورقی استاد مطهری علیه السلام؛ چ دهم، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۷.
۲۳. —؛ **حاشیة الکفایة**؛ بنیاد علمی فکری، علامه طباطبایی، [بی تا].
۲۴. طوسی، خواجه نصیرالدین؛ **شرح الاشارات و التنبیہات مع المحاکمات**؛ چ اول، قم: نشر البلاغہ، ۱۳۷۵.
۲۵. شیخ طوسی، محمد؛ **العدة**؛ چ اول، قم: چاپخانه ستاره، ۱۴۱۷ق.
۲۶. غروی اصفهانی، محمدحسین؛ **نهاية الدراية**؛ چ اول، قم: انتشارات سیدالشهدا، ۱۳۷۴.
۲۷. —؛ **بحوث فی الاصول**؛ چ دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۶ق.
۲۸. فاضل تونی، مولی عبدالله؛ **الوافیة فی اصول الفقہ**؛ چ دوم، قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۷ق.
۲۹. کاظمی الخراسانی، محمدعلی؛ **فوائد الاصول**: تقریرات درس نائینی علیه السلام؛ چ

- ششم، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۳۰. مظفر، محمدرضا؛ اصول فقه؛ چ پنجم، قم: انتشارات اسماعیلیان، [بی تا].
۳۱. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمدحسن؛ قوانین الاصول؛ چ دوم، تهران: کتابفروشی علمیة اسلامیة، ۱۳۷۸ق .
۳۲. وحید بهبهانی، محمدباقر؛ الفوائد الحائریة؛ چ اول، تهران: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۵ق .

