

دلیل عقل در سیره فقهی ابن ادریس *

- سید محمد موسی مطلبی^۱
- حسن جمشیدی^۲

چکیده

بررسی سیره عملی ابن ادریس که از اثر گذاران بر فقه بوده است هدف این پژوهش قرار گرفته است. روش بررسی این پژوهش تحلیل محتوای تألیف مهم ابن ادریس بوده است. نتیجه مطالعه نشان می‌دهد که وی در دیدگاه نظری خود دلیل عقلی را در طول کتاب، سنت و اجماع می‌داند و این بدان معناست که او تمامی اصول عملیه عقلی و شرعی، قواعد فقهی، اصول لفظی، قواعد عرفی، بنای عقلا و سیره متشرعه را که بسیاری از آنها در دوران او مصطلح نبوده، جزء دلیل عقلی می‌داند. وی در موارد زیادی از دلیل عقلی استفاده کرده که عبارتند از: عقل مستقل به عنوان مؤسس برخی واجبات عقلی؛ عقل به عنوان مخصص دلایل سه گانه؛ عقل در نقش مؤید سایر ادله؛ عقل و تأسیس اصول و قواعد کلی؛ عقل به عنوان اصول عملیه.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۵/۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۹/۱۶.

۱. استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی (نویسنده مسئول) (smotalebi@gmail.com).

۲. پژوهشگر حوزه (jamshidi12@yahoo.com).

واژگان کلیدی: دلیل عقل، عقل، منابع استنباط، اصول عملیه، ابن ادریس.

مقدمه

امروزه که عصر عقلانیت به شمار می‌آید، همواره علوم اسلامی و نیز فقه شیعه با این سؤال مواجهند که جایگاه عقل در این علوم کجاست و شأن آن در این علوم چیست؟ فقه که از مهم‌ترین علوم اسلامی است و تمام شئون زندگی و نظامهای موجود در جامعه، اعم از نظامهای حقوقی، سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی، به طور گسترده متأثر از آن است، باید به این سؤال پاسخ مناسب دهد که عقل در فقه چه جایگاهی دارد و آنگاه با استفاده از این مطالعات، زمینه را برای استفاده بهتر از دلیل عقل فراهم کند.

به طور کلی توجه به عقل، به عنوان قوه درک، تدبیر و حکمت آدمی مورد ستایش فراوان دین اسلام است و از آن به پیامبر باطنی تعبیر شده است. توجه مبدأ وحی به قوه عاقله بشر موجب شد علوم مختلف اسلامی مانند «فقه» از آغاز بر پایه عقل و خردورزی ایجاد گردد و حرکت در مسیر عقلانی را هدف اصلی خویش قرار دهد. بر این اساس ریشه لغوی وضع شده برای «فقه» نیز با تعقل و شناخت همراه است.

از نظر فقها و اصولیان شیعه، منابع و ادله استخراج و درک احکام شرعی عبارتند از: کتاب (قرآن)، سنت (قول، فعل و تقریر پیامبر ﷺ و معصومان علیهم السلام)، اجماع و عقل. گرچه دلیل عقل بعد از شیخ صدوق در پهنه مباحث و موضوعات علمی در کنار و همراه کتاب و سنت قرار گرفت، در عمل، استفاده از دلیل عقل فراز و نشیبهایی را پشت سر گذاشته و جایگاه مناسب خود را میان فقها و اصولیان شیعه پیدا نکرده است، بلکه به مسئله‌ای اختلافی نیز بدل گردیده است.

یکی از فقهای که دوران او نقطه عطفی در فقه شیعه به حساب می‌آید ابن ادریس حلی است. هدف اصلی پژوهش، بررسی نحوه به کارگیری دلیل عقل در اندیشه‌های نظری و سیره عملی ابن ادریس است.

ابن ادریس حلی (م. ۵۹۸ ق.) از فحول علمای شیعه و به حریت فکر معروف است. صولت و هیبت مکتب فقهی شیخ طوسی که بیش از یک قرن بدون معارض

و عاری از هرگونه نقد و رد به نظر می‌رسید به وسیله او به نقد کشیده شد.

یکی از مهم‌ترین ویژگیهای ابن ادریس شکستن جو تقلیدی بود که از زمان شیخ طوسی به وجود آمده بود. عظمت علمی شیخ طوسی سبب شد حوزه علمی شیعه یک قرن به تقلید از آرای او بپردازد. در چنین شرایطی، ابن ادریس به نقد فتوای شیخ طوسی پرداخت و به نوآوری در فقه همت گماشت.

بررسیها نشان می‌دهد ابن ادریس درباره عقل در موارد مختلفی سخن گفته است که بخشی از آنها مربوط به معنای لغوی عقل است که آن را به معنای منع می‌داند آنجا که می‌گوید:

والعقل لأنها مانعة والعقل المنع وذلك أن العشيبة كانت تمنع عن... (۱۴۱۰: ۳/۳۳۳).

این برداشت از دلیل عقل، مشابه چیزی است که شیخ طوسی ارائه کرده است. وی برای عقل و خرد معنای خاصی قائل است که می‌توان از آن برای شناخت بهتر موارد به کارگیری او از عقل یاری جست. وی عقل را مخلوق خدا دانسته و آن را برای درک علوم خداوند ضروری دانسته که انسان با وجود آن بسیاری از علوم را می‌تواند درک کند و اگر کسی از آن محروم باشد بسیاری از علوم را نمی‌تواند درک کند.

او همچنین عقل را به مجموعه‌ای از علوم تعریف می‌کند و علم به وجوب واجبات عقلی، زشتی قبایح عقلی، نیکی محسنات و نیز علم به قصد مخاطبان و تعلق فعل به فاعل و نیز علم به مدرکات را پس از رفع موانع و مشتبهات، نمونه‌ای از این علوم می‌داند. همچنین کسب معرفت از طریق ممارست صنایع و نیز شناخت خبردهنده اخبار را نیز از این موارد می‌شمارد. وی این علوم را موجب پرهیز از قبایح و انجام واجبات و از این جهت شبیه عقل ناقه یا همان زانوبند محدودکننده شتر می‌داند. دلیل به کارگیری واژه حجر در قرآن به جای عقل نیز همان معنای ممانعت از انجام کار غیر مجاز است. وی تمام علوم استدلالی را نیز متوقف بر این علوم می‌داند (طوسی، بی‌تا: ۸۳-۸۴؛ همو، ۱۴۰۰: ۶۹؛ همو، ۱۳۵۱: ۲/۲۸۱؛ همو، ۱۳۷۶: ۱۲/۱-۲۴ و ۱۱۱-۱۱۹).

ابن ادريس در متن *السرائر* از دليل عقل زياد استفاده کرده است. با بررسی و تحليل اين موارد می توان منظور او از دليل عقلی را کشف و نحوه استفاده او از دليل عقل را بيان نمود. در اين پژوهش تلاش شده است پس از پيشينه موضوع، نخست به مفهوم دليل عقلی اشاره شود؛ سپس دیدگاه ابن ادريس در استفاده از دليل عقل در دو بخش دیدگاه نظری و سیره عملی ارائه شود. در سیره عملی به استفاده او از عقل مستقل اشاره می شود و در بخش بعدی استفاده او از عقل به عنوان مخصص دليل شرع مطرح می شود. سپس به مواردی اشاره می شود که ابن ادريس دليل عقل را همچون ساير ادله در عرض آنها به کار گرفته است. اشاره به دليل عقل به عنوان مؤسس برخی قواعد کلی در قسمت بعدی خواهد بود و در پايان دليل عقل و رابطه آن با اصول عملیه مورد بررسی قرار می گیرد.

۱. پيشينه پژوهش

سوابق علمی اين موضوع را می توان به دو دسته تقسيم نمود. بخشی از پژوهشها به طور مستقيم و بخشی ديگر به طور غير مستقيم به موضوع پرداخته اند. قماشی معتقد است تاريخ دانش اصول فقه نشان می دهد که دانشمندان در پربارترين دوره های اندیشه ورزی خود به مسئله عقل و نقش و جایگاه آن در استنباط احکام شرعی به مثابه پرسشی تعيين کننده می نگريسته اند. وی تلاش می کند تا نگاهی واقع بينانه به عقل داشته باشد و بدون افراط و تفریط، توانایی عقل را در دست يابی به احکام نشان دهد (ر.ک: ۱۳۸۹: ۱۱۴-۱۱۶).

دنگ کوبان در پی نشان دادن تواناییهای عقل به عنوان منبعی مستقل، بالفعل و کارآمد است. وی با تأکید بر معنای عقل، استفاده کم از دليل عقل را نمی پذيرد و کاستیها را بيشتري ناشی از عدم تبیین درست مفهوم دليل عقل می داند (ر.ک: ۱۳۸۴: ۱۱۰-۴۰).

حسینی مراتبی را برای احکام عقلی بيان می کند و ذیل هر مرتبه بررسی خود را انجام می دهد. وی در مرتبه حکم عقل در مبادی تصدیق به کتاب و سنت باور دارد که تمسک به کتاب و سنت نیازمند مقدماتی است و بخشهای مهمی از آن مقدمات

عقلی است. وی در مرتبه حکم عقل در طول کتاب و سنت ادعا کرده است که بعد از آمدن امر مولا عقل به وجوب اطاعت و امتثال امر حکم می‌کند. در مرتبه نقش عقل در فهم کتاب و سنت او بر این باور است که سه رویکرد: به کارگیری افراطی عقل، کنارگذاری کامل عقل و استفاده منطقی از آن با توجه به رابطه قرآن و سنت، اختصاصی بودن زبان دین و نقش پیش‌فرضها و ذهنیتها در فهم قرآن و سنت، در این زمینه وجود دارد. در مرتبه نقش عقل در عرض کتاب و سنت نیز سه رویکرد را مطرح می‌کند: نخست اینکه عقل به طور کلی حتی اگر منتهی به ظن شود حجت است؛ دوم اینکه حتی اگر به یقین منتهی شود حجت نیست و سوم اینکه در مواردی که دلیل عقلی منجر به ظن، نامعتبر بوده و در صورت افاده یقین دارای اعتبار است (ر.ک: ۱۳۸۲: ۹۸-۱۱۸).

ضیایی فر با دسته‌بندی بحث به تحلیل می‌پردازد. ابتدا در بحث عقل به عنوان حکم شرعی در عرض کتاب و سنت، اختلاف نظر در کاشفیت عقل از حکم شرعی را مطرح و نتیجه آن را در قاعده ملازمه خلاصه می‌کند. سپس در بحث حکم عقل در مقام اثبات و ثبوت دینی، سه موضع اماره و قرینه برای اعتباربخشی به خبر واحد، طرد روایت با معیار مخالفت با حکم عقل و ترجیح یک روایت در مقام تعارض را به دلیل عقل مطرح می‌کند و آنگاه در بحث نقش عقل در مقام استنباط از کتاب و سنت ادعا می‌کند که عقل گاه قواعد استنباط را در اختیار فقیه قرار می‌دهد. در مواردی با تصرف در متون دینی آنها را با احکام عقلی هماهنگ می‌کند تا حداقل ناسازگار با حکم عقل نباشند و گاهی به عنوان مرجح یک فتوا عمل می‌کند و بالاخره در موضوعی در پی موضوع حکم، راههای شناخت ملاک احکام را ضابطه‌مند می‌کند (ر.ک: ۱۳۸۲: ۲۲۷-۲۴۲).

فیض با ارائه تعریفی از مدرکات عقلیه (دلیل عقلی) به طور کلی توان عقل را در درک مصالح و مفاسد نفی می‌کند و برای این ادعا، مصادیق فراوان عینی، برخی دلایل نقلی و مؤیدات و شواهدی از اقوال بزرگانی چون استرآبادی ارائه می‌کند. او حتی ملازمه بین حکم عقل و شرع را نفی می‌کند. مهم‌ترین استدلال وی آن است که احکام عقلی در حیطة کلیات است و احکام فقه از امور جزئیه است. بنابراین

عقل نمی‌تواند در امور جزئی حکم کند (ر.ک: بی‌تا: ۴۱-۷۴).

کرمی اثبات می‌کند که ابزار و مفاهیم فقهای پیشین از تدوین نظریه‌ای جامع و یک‌پارچه درباره عقل ناتوان است و پرسش از جایگاه عقل را امری معرفت‌شناسانه می‌پندارد و در پایان نتیجه می‌گیرد که دلایل عقلی چون قیاس، استحسان و مصالح مرسله همواره در مرتبه‌ای پایین‌تر از دلایل متنی دینی قرار دارند (ر.ک: ۱۳۸۰: ۲۲۴-۳۳۴).

صابری عقل را به عنوان ملاک لزوم تعبد به احکام شرع، به بحث فلسفه فقه و یا نظریه‌های عمومی فقه باز می‌گرداند. او عقل را به عنوان حاکم و تشریح‌کننده در عرض نقل، به گستره حوزه شرعیات وابسته می‌کند و اینکه هر چه این حوزه گسترده‌تر باشد جولانگاه عقل کمتر خواهد بود. عقل از نظر وی به عنوان حاکم تنها در «منطقه الفراغ نقل و شرع» ممکن است. او همچنین عقل را به عنوان ابزار استدلال اصولی و فقهی می‌پذیرد. وی همچنین عقل را به عنوان طریق یقینی به حکم شارع با وجود یقین می‌پذیرد و موضع نزاع را همین مسئله می‌داند (ر.ک: ۱۳۸۰: ۹۸-۱۱۸).

صرامی با هدف دستیابی به منبعی قابل اعتماد برای تدوین قوانین اداره جامعه و حکومت با اشاره به عقل قطعی، برخی از اختلاف نظرها را در رابطه با عقل قطعی و ملازمه عقل و شرع بیان می‌کند (ر.ک: ۱۳۸۰: ۱۷۲-۱۸۸).

علی دوست عقل خالص را از منابع می‌شناسد. عقل در نظر او علاوه بر منبع مستقل برای استنباط احکام، ابزاری در خدمت تبیین و تفسیر منطقی سایر منابع و حل تعارض بین آنهاست. وی رد و قبول منبع بودن عقل را به پذیرش ملازمه بازمی‌گرداند و ادله منکران ملازمه آن را نادرست می‌پندارد (ر.ک: ۱۳۷۹: ۳۰-۴۱).

خسروجردی با توجه به شاخص‌ترین مبحث دلیل عقل در علم اصول که بحث قاعده ملازمه است، تلاش نموده است تا منزلت واقعی دلیل عقل را در استنباط فقهی هویدا گرداند. وی مدعی است که بحث از ملازمه عقلی، ریشه در بحث کلامی حسن و قبح دارد که با اثبات آن می‌توان زمینه‌های اجتماعی بحثهای اصولی را به دست آورد (ر.ک: ۱۳۷۷: ۲۰-۵۷).

کثیری بیدهندی نیز به معنای لغوی و اصطلاحی عقل، حجیت عقل، حجیت عقل نزد دانشمندان اصول، حجیت عقل در فقه و فقهت، حجیت عقل در قرآن و سنت، جایگاه عقل در قرآن و حجیت عقل در سنت پرداخته است و در پایان نتیجه‌گیری‌هایی را مطرح کرده است (ر.ک: ۱۳۷۷: ۲۵-۶۰).

عزتی اختلافاتی را در تضاد بین دین و عقل مطرح و ضمن آن به کاربرد عقل در فقه از نگاه اصول اشاره می‌کند. او به سیر تاریخی استفاده از عقل در استنباط حکم شرعی نیز اشاره می‌کند. وی شیخ انصاری را به دلیل پذیرش ملازمه بین عقل قطعی و شرع مهم‌ترین اندیشمند در استفاده از عقل می‌داند (ر.ک: ۱۳۷۵: ۱۲۳-۱۴۴).

نگاهی گذرا به پژوهش‌های انجام‌شده نشان می‌دهد نوآوری این پژوهش، روش بررسی موضوع و نیز بررسی خاص سیره فقهی ابن ادریس است. در این پژوهش بر خلاف سایر پژوهش‌ها، بر فتاوی‌ای ابن ادریس برای دست‌یابی به شیوه به کارگیری دلیل عقل توسط وی تأکید شده است. به عبارت دیگر سیره عملی او در استفاده از دلیل عقلی مورد توجه بوده و مانند سایر پژوهش‌ها تنها به دیدگاه نظری اکتفا نشده است.

۲. دلیل عقلی

به نظر می‌رسد نخستین کسی که در اصول، به خوبی به تعریف دلیل عقل پرداخته، میرزای قمی است (بی‌تا: ۲۵۸/۲). وی می‌گوید:

والمراد بالدلیل العقلی هو حکم عقلی یتوصل به إلی الحکم الشرعی وینتقل من العلم بالحکم العقلی إلی الحکم الشرعی.

پس از وی دیگر دانشمندان اصولی نیز به تعریف دلیل عقل پرداخته‌اند (ر.ک: صدر، ۱۴۰۵: ۲۰۲/۲؛ مظفر، ۱۳۷۰: ۱۱۸/۲) و نقطه مشترک همه آنها این است که دلیل عقل یعنی درک و حکم عقل نسبت به امری که می‌توان حکم شرعی را از آن به دست آورد (قماش، ۱۳۸۰، ۳۰-۷۰).

در باره دلیل عقلی تعریف‌های بسیاری مطرح شده است، از جمله:

- هر قضیه‌ای را می‌گویند که عقل آن را درک کند و ممکن است از آن حکم

شرعی را استنباط کنند (صدر، ۱۴۰۵: ۲۷۹/۱). بنابراین تعریف قضیه‌ای که عقل آن را ادراک و از آن در راه پیدا کردن حکم شرعی و قانونی بهره جوید، دلیل عقلی نام دارد، با قطع نظر از اینکه این بهره‌برداری به صورت مستقیم یا غیر مستقیم باشد.

- حکم عقلی که به واسطه آن به حکم شرعی می‌رسیم و از علم به حکم عقلی به حکم شرعی انتقال حاصل می‌شود (غراوی، ۱۴۱۳: ۱۸۵). در این بیان دلیل عقلی طوری تعریف شده است که علم به آن مستلزم علم به حکم شرعی است.

- هر حکم عقلی که به واسطه صحت و دقت نظر در آن می‌توان به حکم شرعی رسید (عبدالرحیم، بی‌تا: ۳۱۶).

- هر حکم عقلی که موجب قطع به حکم شرعی شود یا هر قضیه‌ای که به واسطه آن به علم قطعی به حکم شرعی می‌رسیم (مظفر، ۱۳۷۰: ۱۲۵/۳).

شاید بتوان گفت که آخرین تعریف بهترین نیز هست زیرا در آن قطع آورده شده است که بذاته دلیل است و قابل اثبات و نفی نیست. بدین معنا که اگر کسی به چیزی قطع داشت، به صورت طبیعی به قطع خود عمل می‌کند و اینکه گفته می‌شود حجیت قطع ذاتی است بدین معناست که کسی نمی‌تواند آن را حجت قرار دهد و یا حجیت را از قطع سلب کند. ذاتی شیء از خود شیء قابل جدا شدن و نیز قابل اعطا نیست.

۳. کاربرد دلیل عقلی

دلیل عقلی در مواردی چند به کار برده شده است که عبارتند از:

لوازم خطابات لفظی؛ مانند: لحن خطاب، فحوای خطاب (یا مفهوم موافق) و دلیل خطاب (مفهوم مخالف) که در آن عقل برداشت خویش را بر الفاظ ارائه‌شده، متکی می‌کند.

درک عقل از معیارهای احکام؛ به این ترتیب که در هر مسئله یک صغری و کبری شکل می‌گیرد. صغری: در مورد الف مصلحت لازم الاستیفائی وجود دارد. کبری: هر جا که مصلحت لازم الاستیفائی وجود داشته باشد قطعاً شارع بی تفاوت نیست و به آن امر می‌کند. نتیجه: پس در مورد الف حکم شرع این است که باید آن

را انجام داد (مطهری، ۱۳۸۱: ۴۹/۳).

برخی معتقدند که عقل نمی‌تواند به معیارهای احکام دست پیدا کند. شهید صدر، این نظر را نپذیرفته و معتقد است حکم عقلی در باب معیارهای احکام، استقلال در اثبات حکم شرعی دارد (۱۳۰/۴: ۱۴۰۵). پیش از او، میرزای نائینی نیز آن را پذیرفته و اظهار داشته است که هیچ دلیلی برای انکار این مطلب وجود ندارد که عقل می‌تواند معیارهای احکام را در بعضی از موارد درک کند (۵۹/۳: ۱۴۰۶). مرحوم خوئی بر این باور است که حکم عقلی به معنای ادراک عقل، به سه گونه تصور می‌شود:

الف) آنکه عقل وجود مصلحت یا مفسده را در فعل درک کند و پس از آن به وجوب یا حرمت حکم کند. این حکم به ثبوت حکم شرعی نمی‌انجامد زیرا عقل جمیع معیارهای احکام را نمی‌تواند درک کند.

ب) عقل درک حسن و قبح کند، مثل درک حسن طاعت و قبح معصیت و سپس از طریق ملازمه بین حکم عقل و شرع به ثبوت حکم شرعی دست یابد. این گونه احکام، در طول حکم شرعی قرار دارند و نمی‌توان از حکم عقلی، حکم شرعی را دریافت کرد.

ج) امری واقعی را با قطع نظر از ثبوت شریعت درک کند، سپس به ضمیمه حکم شرعی و همراه با این ادراک، حکم شرعی دیگری را کشف کند. بنابراین در این حالت حکم عقلی به حکم شرعی ره می‌برد.

۳) مستقلات عقلیه: عقل، در مواردی درک مستقل از بایدها و نبایدها دارد که از گونه عقل عملی، مانند حسن عدل و قبح ظلم است. پس از این درک، عقل نظری مقدمه دیگری را که ملازمه بین حکم عقل و شرع است، ضمیمه می‌کند و به حکم شرعی دست می‌یابد.

۴) ملازمات عقلیه: عقل، در مواردی بین یک حکم شرعی و حکم شرعی دیگر ملازمه می‌بیند، مثل ملازمه بین وجوب شرعی ذی‌المقدمه و مقدمه. بنابراین با استفاده از این ملازمه، عقل می‌تواند حکم شرعی ذی‌المقدمه را به مقدمه تسری دهد (۵۷/۳: ۱۳۸۶).

۴. ملازمه بین عقل و شرع

ملازمه از باب مفاعله و بیانگر امری دوسویه است و لذا در اصطلاح فقهی و اصولی بدین معناست که هر جا حکمی توسط شرع بیان شده و ثابت گردیده است آن حکم توسط عقل هم ثابت می‌شود.

استاد مطهری می‌گوید:

تلازم عقل و شرع را قاعده ملازمه می‌نامند، می‌گویند: «کلّ ما حکم به العقل حکم به الشرع»؛ یعنی هر چه عقل حکم کند شرع هم طبق آن حکم می‌کند. البته این در صورتی است که عقل به یک مصلحت لازم الاستیفا و یا مفسده لازم الاحتراز به طور قطع و یقین پی ببرد و به اصطلاح به «ملاک» و «مناط» واقعی به طور یقین و بدون شبهه دست یابد. متعکساً در مواردی که عقل به مناط احکام دست نمی‌یابد ولی ملاحظه می‌کند که شارع در اینجا حکمی دارد، حکم می‌کند که قطعاً در اینجا مصلحت در کار بوده والا شارع حکم نمی‌کرد. پس عقل همان‌طور که از کشف مصالح واقعی، حکم شرعی را کشف می‌کند، از کشف حکم شرعی نیز به وجود مصالح واقعی پی می‌برد. لهذا همان‌طور که می‌گویند: «کلّ ما حکم به العقل حکم به الشرع»، می‌گویند: «کلّ ما حکم به الشرع حکم به العقل» (۱۳۶۸: ۵۳).

این بحث هم در مستقلات عقلی مطرح است و هم در غیر مستقلات عقلی (مظفر، ۱۳۷۰: فصل ملازمات عقلی).

اینکه آیا ملازمه بین حکم عقل و شرع قابل قبول است یا قابل قبول نیست، از دیرباز محور اختلاف بسیاری از فقهای شیعه و سنی است. در میان فقهای شیعه نیز بین اخباریان و اصولیان اختلاف نظر زیادی وجود دارد و حتی در میان کسانی که این قاعده را به طور اجمال قبول دارند نیز حدود و ثغور آن مورد نزاع بوده است. به منظور توضیح قاعده ملازمه لازم است ابتدا به تبیین معنای حکم عقل پرداخته شود. تأکید می‌شود که مراد از عقل در اینجا عقل عملی است. به طور کلی عقل به عقل نظری و عقل عملی تقسیم شده است. عقل نظری بیشتر به واقعیات خارج از اراده و اختیار انسان مربوط می‌شود که تنها توسط انسان درک می‌شود و انسان تنها می‌تواند نسبت به آنها و نه بیشتر علم و آگاهی یابد. در مقابل عقل عملی بیشتر به

قضایا و افعالی می‌پردازد که در اختیار انسان است و انسان توان ایجاد آن را دارد. پر واضح است که ادراک عقلی حسن و قبح به نوع عقل عملی باز می‌گردد.

عقل عملی با توجه به مصلحت‌های عمومی و در مسیر حفظ نظام اجتماعی، برخی افعال را حَسَن و برخی را قبیح می‌پندارد و فاعل فعلِ حَسَن را مستحق مدح و فاعلِ فعلِ قبیح را مستحق ذم می‌داند. بر این اساس حُسن و قبح افعال جزء «قضایای محموده» و یا به بیانی جزء «تأدیبات اصلاحیه» است و این دو از مشهورات بوده، جزء اولیات و ضروریات نیست. مشهورات به قضایایی گفته می‌شود که همه عقلا به آن گواهی و شهادت می‌دهند.

بنابراین منظور از حکم عقل ادراک عقلی است و معنای آن این است که عقل با توجه به شهادت همگان تنها می‌تواند کشف کند که شریعت با آن حکم عقل همراه و همسوست و این به معنای وضع مصلحت و مفسده توسط عقل نیست. عقل در اینجا حاکم نیست بلکه تنها کاشف است. عقل نمی‌تواند مقاصد واقعی شریعت را در جعل مصالح و مفاسد درک کند تا بتواند طبق آن حکم صادر کند.

۵. دیدگاه نظری ابن ادریس

ابن ادریس در برخی موارد تصریح کرده است که ادله عقلی در طول ادله شرعی است. بدین معنا که چنانچه دلیل شرعی نقلی از کتاب و سنت و اجماع کاشف از قول معصوم وجود نداشته باشد نوبت به دلیل عقلی می‌رسد.

ابن ادریس معتقد است که برای دستیابی به حق فقط چهار راه فراروی ماست: ۱. کتاب خداوند سبحان؛ ۲. سنت پیامبر صلی الله علیه و آله در صورتی که متواتر و بر آن اتفاق نظر باشد؛ ۳. اجماع؛ ۴. دلیل عقل.

در صورتی که دلایل سه گانه - کتاب، سنت و اجماع - در میان نباشد، منبع و مأخذ شرعی مورد اعتماد در استنباط احکام و مسائل شرعی نزد محققان جستجوگر چنگ زدن به دلیل عقل است.

در ادامه ابن ادریس به ارزش داوری دلیل چهارم می‌پردازد و درباره آن می‌گوید: «از این راه -عقل- به همه احکام شرعی در تمامی مسائل اهل فقه می‌توان

رسید». گویا وی تأکید بیشتری بر عقل و علمی بودن آن در برابر سه دلیل دیگر دارد؛ زیرا تنها راه رسیدن به علم به احکام شرعی را به صورت فراگیر دلیل عقل می‌داند و دیگر ادله سه‌گانه را که فاقد این ویژگی است، علم آور نمی‌پندارد. بدین جهت در ادامه سخن با بیان محکم‌تری می‌گوید: «پس باید بدان اعتماد و بدان چنگ زده شود». وی سپس با برخورد شدید با مخالفان این نظر بیان می‌دارد: «کسی که از آن سر باز زند دچار تأسف و اشتباه فاحشی خواهد شد و دیدگاه او ربطی به مذهب شیعه ندارد» (۱۴۱۰: ۱۸/۱).

ابن ادریس در ادامه مقدمه کتاب که جایگاه سخن سنجیده و مختصر است، به نقل سخنی طولانی از سید مرتضی می‌پردازد که نشان از اهمیت این دیدگاه و میزان تأثیرپذیری وی از سید مرتضی دارد. او می‌گوید: «در احکام شرعی ناچاریم از راهی درآیم که ما را به علم -قطع- برساند؛ زیرا اگر ما به حکم شرعی و اینکه مصلحتی را در پی دارد علم قطعی نداشته باشیم، اجازه وجود مفسده و تباهی را صادر کرده‌ایم که امری قبیح است». سید مرتضی در ادامه بیان می‌کند: «مکلف دارای تکالیفی است و راه رسیدن به تکلیف، علم و قطع است و معلوم است که خداوند راه رسیدن مکلف را به علم و قطع به تکلیف مسدود نکرده است. بنابراین اگر کتاب و سنت مقطوع و اجماع کاشف از دیدگاه معصوم وجود نداشته باشد باید دلیلی قطعی بر حکم شرعی باشد و چون در مورد فرض چنین حکمی وجود ندارد لازم است به اقتضای عقل عمل شود (همان: ۴۹).

از آنجا که محدودیت آیات قرآن در حوزه احکام و کم بودن روایات مستفیضه و متواتر در عرصه احکام و نیز فقدان و یا کم بودن موارد اجماع کاشف از قول معصوم، مبنای استناد ابن ادریس است، عرصه تمسک به دلیل عقل در بیان حکم شرعی بسیار گسترده و فراگیر خواهد بود. وی همین معنا را در مورد دیگر چنین بیان می‌کند:

... لأنّ ما تعرف به المسألة الشرعیة، أربع طرق، إمّا کتاب الله تعالی أو السنّة المتواترة أو الإجماع أو دلیل العقل، فإذا فقدنا الثلاث، بقی الرابع وهو دلیل العقل (همان: ۳۷۶).

با توجه به اینکه ابن ادریس تصریح می کند که در صورت فقدان کتاب و سنت و اجماع، نوبت دلیل عقل است، مراد ایشان از دلیل عقل فراتر از اصول عملیه است. بنابراین با توجه به اینکه در مقدمه به نقل از سید مرتضی بیان کرد که هیچ چیزی نمی تواند بدون حکم باشد، پس اگر دلیل شرعی نقلی و یا اجماعی وجود نداشته باشد نوبت به دلیل عقل می رسد. شاید بتوان گفت که دلیل عقل بسیار شبیه اصل عملی است که وضعیت عمل و تکلیف مکلف را تا زمان فقدان دلیل نقلی روشن می کند.

۶. به کارگیری دلیل عقل در فقه ابن ادریس

با توجه به دیدگاه نظری ابن ادریس که بسیار کلی است، در این بخش به بررسی سیره عملی او در استفاده از دلیل عقل در مباحث فقهی پرداخته می شود. وی دلیل عقل را در موارد مختلفی به کار برده است که به ترتیب شرح هر یک در زیر بیان می شود:

الف) عقل و حکم مستقل

ابن ادریس در جای جای متن *السرائر* سخنان فراوانی درباره عقل ارائه کرده است. اما در مورد استقلال عقل کمتر اشاراتی داشته است. این اشاره محدود می تواند دیدگاه او را در مورد عقل روشن نماید. وی در بخشی از *السرائر*، همچون شیخ طوسی به برخی واجبات شرعی تصریح می کند و واجباتی چون رد امانت و ادای دین را واجبات عقلی می پندارد (۱۴۱۰: ۳/۵۳۴؛ طوسی، ۱۳۷۶: ۲/۵۰۸ و ۷۴۱؛ همو، ۱۴۰۰: ۴۸-۴۹).

ابن ادریس در یک تقسیم بندی واجبات را به دو بخش تقسیم می کند:

۱. واجبات عقلی مانند رد امانت، قضای دین؛
 ۲. واجبات شرعی مانند نماز و روزه و زکات و حج و....
- وی در ادامه می گوید که هر کس نسبت به این واجبات، اخلال ایجاد کند باید تعزیر شود.

ب) عقل به عنوان مخصص

ابن ادریس در یکی از فروعات روزه قضا می گوید: اگر کسی قائل باشد فرد بیماری که عقلش زایل شده باید قضای روزه اش را به دلیل عموم آیه شریفه ﴿وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعَلَّ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ بگیرد، در پاسخ گفته می شود که ادله عام گاهی با دلیل دیگری تخصیص می خورند و از جمله مخصصات، دلیل عقل است و عقل درک می کند که تکلیف پس از اتمام شرایط بر عهده مکلف است، پس مخاطب آیه، بیماری است که عقلش بر اثر بیماری زایل نشده است. از این رو عموم آیه به دلیل عقل تخصیص خورده است. به نظر می رسد مراد از دلیل عقل، تجزیه و تحلیل آیه شریفه و تقسیم بیماری به اقتضای اثرش به زائل کننده و غیر زائل کننده عقل است و این رویکرد جدیدی از ابن ادریس به عقل است (ر.ک: ۱۴۱۰: ۴۰۹/۱).

البته ابن ادریس مبدع در این مسئله نبوده است؛ زیرا شیخ طوسی نیز همین نظر را دارد (طوسی، ۱۳۷۶: ۱۳۲/۲ و ۱۲۲/۷).

ج) عقل به عنوان مقوم و مؤید

ابن ادریس در موارد زیادی دلیل عقل را در کنار سایر ادله به کار برده است و بر اساس دیدگاه نظری او که دلیل عقل در طول سایر ادله است از دلیل عقل به عنوان مؤید سایر ادله استفاده نموده است که برخی از آنها در ذیل آمده است:

در حق شفعه شرط مسلمان بودن بائع و مشتری را مطرح می کند که در آن به دلیل اجماع، آیه شریفه ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ و روایت «لا شفعة لذمی علی مسلم» تمسک می کند. در بحث این سؤال مطرح است که آیا حق شفعه دلالت بر فور دارد و بنابراین اگر فرد دارای حق، توانایی مطالبه داشته و مطالبه نکرده است آیا حق شفعه او از بین می رود یا دلالت بر تراخی می کند که اگر مطالبه هم نکرد، حق شفعه از بین نمی رود؟ ابن ادریس معتقد است که حق شفعه در صورت قدرت و علم، با تأخیر طلب از بین نمی رود. این دیدگاه را ابن ادریس اظهار در بین فقهای شیعه می داند و به اعتقاد وی اصول شریعت، آن را تقویت می کند و عقل نیز مقوم آن می باشد. کسی که طلبش را مطالبه نکند به معنای از بین رفتن اصل

طلب نخواهد بود. پس چگونه ممکن است در صورتی که مطالبه نکند حق شفعه از بین برود (۱۴۱۰: ۳۸۸/۲). اینکه وی در متن *السرائر* از عقل به عنوان مقوم و تقویت کننده یاد می کند مرادش همان دلیل است که بر اعتبار و حیثیت حکم و مسئله شرعی می افزاید.

در موردی دیگر، بعضی گفته اند که جایز نیست مستأجر آنچه را اجاره کرده به بیش از آن به دیگری اجاره دهد، مگر آنکه در آنچه اجاره کرده تغییری ایجاد کند تا سزاوار مبلغ اضافی باشد. بعضی آن را حمل بر کراهت کرده اند. ابن ادریس نیز نظر کراهت را می پذیرد و می گوید اصل در عقل و شرع جواز تصرف در مایملک انسان است. اگر مستأجری ملکی را به وسیله عقد مالک شود می تواند آن را به ملکیت دیگری در آورد. ملاک در اینجا توافق دو طرف است که به چه قیمتی، کمتر یا بیشتر باشد. مگر اینکه در ابتدا مالک قید کند که حق اجاره دادن خانه و یا وسیله نقلیه را به غیر ندارد و فقط خودش می تواند استفاده کند (همان: ۴۶۲/۲).

بعضی معتقدند که با مرگ موجر اجاره باطل می شود و برخی بر این عقیده اند که با مرگ مستأجر اجاره باطل می شود و بعضی هم باور دارند که با مرگ موجر و مستأجر اجاره باطل نمی شود. ابن ادریس دیدگاه سوم را تقویت می کند و بدان فتوا می دهد؛ زیرا این نظر مطابق با اصول مذهب و ادله قوی عقلی و نقلی است.

در ادامه ابن ادریس منظور خود را از دلیل عقلی بیان می کند و می گوید: پس عقل نظر می دهد منفعت حقی است که مستأجر بر موجر دارد، این حق منفعت با مرگ موجر از بین نمی رود. اگر این حق از حقوق مرده هم باشد باز از بین نمی رود بلکه به ورثه می رسد؛ دلیل بر این، عموم آیات ارث است. اگر کسی بخواهد چیزی از آن را نادیده انگارد باید مستند به دلیل باشد زیرا این تصرف در مال غیر خواهد بود. منظور از مال غیر همان منفعت مستأجر است که تصرف در آن جایز نیست.

اما دلیل نقلی: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (مائده/ ۱) است و روشن است که اجاره خود نیز عقد است و باید بدان وفا شود. پس کسی که آن را فسخ و یا باطل کند باید دلیل داشته باشد و دلیلی در اینجا وجود ندارد. اجماعی هم وجود ندارد چون بین اصحاب اختلاف است. اگر اجماعی نیست و آیه و روایت متواتری در این میان وجود ندارد

و نه هم دلیل عقل، پس به چه چیزی چنین عقدی فسخ می‌شود؛ بلکه آیه حکم به صحت این عقد دارد و دلیل عقل بر چنین عقدی حاکم است (همان: ۴۴۹).

ابن ادریس در تفاوت بین گندم و جو هیچ تردیدی روا نمی‌دارد. وی در اثبات تفاوت بین آنها به تفصیل سخن می‌گوید و پس از اثبات دوگانگی نتیجه می‌گیرد که معامله جو با گندم و گندم با جو در صورت تفاوت قیمت منعی نخواهد داشت. چون معامله این دو، معامله یک جنس نیست. هیچ اجماعی و آیه و روایتی بر آن وجود ندارد، بلکه آیه و روایت بر خلاف آن وجود دارد و اجماع نیز در برابر آن است و دلیل عقل چنین چیزی را نمی‌پذیرد (همان: ۲۵۵).

ابن ادریس همچنین غضب را حرام می‌داند و حرمت آن را به دلیل عقلی و کتاب و سنت و اجماع مستند می‌کند (همان: ۴۸۰).

ابن ادریس به نقل از سید مرتضی بیان می‌کند که اگر کسی چیزی چون تخم پرند و یا بذری را غضب کند، سپس تخم به بار بنشیند و بذرها کاشته شود، محصول آن، از مالک اصلی است. دلیل بر این ادعا اجماع است و نیز دلیل دوم آن را این گونه بیان می‌کند که غاصب با غضب مالک نمی‌شود. به نظر می‌رسد دلیل دوم ابن ادریس که نقلی جانبدارانه است، همان دلیل عقل است یعنی عقل ملازمه بین ملک و منفعت را درک می‌کند. در ادامه ابن ادریس به نظر شیخ طوسی اشاره می‌کند و می‌گوید اگر آنچه را که بیان کرده‌ایم مخالف کتاب و سنت و اجماع و دلیل عقل نباشد بلکه اقتضای دلیل عقل، تأیید دیدگاه ما باشد جایز نیست بر خلاف آن عمل شود (همان: ۴۸۴).

بنابراین موارد بسیار زیادی چون مسائل فوق وجود دارد که ابن ادریس عقل را در تأیید دلیل شرعی ارائه کرده است.

د) عقل و تأسیس اصول و قواعد کلی

بسیاری از بخشهای متن *فقهی السرائر*، کشف قواعد و اصولی کلی برای استنباط در فروع فقهی است. از این موارد می‌توان به قاعده دفع ضرر، جلب منفعت، رد امانت، عدم جواز تصرف در مال غیر، اصل اباحه و قیاس اولویت اشاره کرد.

۱. قاعده دفع ضرر

ابن ادریس در موارد متعددی از دلیل عقل، قاعده دفع ضرر را اراده کرده است که برخی از آنها به عنوان نمونه در پی می آید:

روایت شده که در مراسم درگذشت پدر دریدن لباس بی اشکال است. در مراسم درگذشت برادر نیز ابن ادریس معتقد است که اولی بلکه واجب، ترک و اجتناب از آن است؛ زیرا دلیلی بر آن از کتاب و سنت مقطوع و نیز اجماع وجود ندارد. در این شرایط اصل، حفظ مال است و تضييع آن سفاهت به حساب می آید؛ زیرا ادخال ضرر و در نظر عقل قبیح است (همان: ۷۸/۳).

ابن ادریس با توجه به ذائقه و حس نقادی که نسبت به شیخ طوسی دارد تلاش می کند تا در موارد گوناگون او را به چالش کشد؛ از جمله:

قوله (الطوسی) والذی یقتضیه أصول مذهبنا وما یزال قائلاً بأن الأصل الإباحة، و الحظر یحتاج إلى دلیل (همان: ۲۹۴/۳).

در اینجا از اصل اباحه یاد می کند که اگر بخواهیم چیزی را بر خود مکروه یا حرام بدانیم باید حتماً دلیلی وجود داشته باشد. پس با بودن اصل برائت نوبت به اصل حظر نمی رسد. اما وی در مقدمه الخلاف که مبنای خود را برای تدوین کتاب بیان می کند اظهار می دارد: «أو إجماع أو دلیل أصل». شگفت انگیزتر آنکه در خطبه همان کتاب و یا هر جا که می خواهد استدلال کند و نیازمند به اصل شود همین معنا و مفهوم را اراده می کند؛ یعنی اصالة البرائة در برابر اصالة الحظر. اما در کتاب عده الاصول که اصول فقه را در آن تدوین کرده است می گوید:

«أنّ الأشياء فی دلیل العقل علی الحظر أو الإباحة أو إلى الوقف فی ذلك» (همان)؛
مجرای دلیل عقل در همه چیز، اباحه، حظر و یا توقف است.

پس در اینجا از سه اصل به موازات هم سخن می گوید ولی در الخلاف از اصالة الاباحه سخن می گوید و اصل حظر را کنار می زند و حال آنکه اصول فقه را از آن جهت تأسیس و تدوین می کند تا بر این اصول و قواعد، مسائل فقهی بار شود و حل و فصل گردد (همان).

نکته مهمی که ابن ادریس ضمن نقد دیدگاه شیخ بدان تصریح دارد، مفهوم دلیل عقل در نزد شیخ طوسی است که شیخ طوسی در *عدة الاصول* سه مصداق برای دلیل عقل برمی شمارد: اصل اباحه، اصل حظر و اصل توقف. البته به نظر می‌رسد که خود ابن ادریس به همه این اصول معتقد نیست بلکه در تمام کتاب *السرائر* بیشتر به اصالة الاباحه استدلال می‌کند، گرچه در مواردی نیز به اصالة الحظر استناد جسته است؛ مثال زیر می‌تواند به این بحث کمک کند:

قطع دست در باب سرقت نزد کسانی که آن را واجب می‌دانند، به معنای قطع انگشتان به جز انگشت ابهام است. ابن ادریس دلیل بر آن را اجماع اهل بیت ع‌ا‌س‌ا می‌داند و در پاسخ به اعتراض کسانی که با استناد به آیه *«فَأَقْطَعُوا أَيْدِيَهُمْ»* قطع دست را واجب می‌دانند، می‌گوید: به انگشتان نیز دست گفته می‌شود، چنان که خداوند می‌فرماید: *«فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكُتَابَ بِأَيْدِيهِمْ»* و تردیدی نیست که نگارش با دست در حقیقت با انگشتان است. نسبت به اجرای حکم نیز، حقیقت امر همین است که بیان گردید و قطع بیش از این مقدار، نیازمند دلیل خواهد بود و عقل نیز حکم می‌کند که نسبت به مازاد از این مقدار حظر شود: *«لأنه مبنی علی ما فی العقل من حظر ذلك»*؛ چون با قطع بیش از این اندازه به قاعده ضرر و تألم ورود پیدا خواهیم کرد و آن هم به دلیل عقل و نقل جایز نیست (همان: ۴۸۸/۳). وی در این مسئله به دو دلیل عقلی تصریح دارد: یکی اصل حظر نسبت به مازاد قطع انگشت و دیگری دلیل عقلی اصل یا قاعده لا ضرر. البته به اصل حظر بیشتر تا اندازه‌ای اشاره شد.

ابن ادریس در خوردن بول شتر در شرایط اضطرار تأکید می‌کند که بول حیوان حلال گوشت نجس نیست در عین حال به دلیل عقل که دفع ضرر را واجب می‌داند تمسک می‌کند (همان: ۱۲۵/۳). وی در خوردن آنچه دارای خمر است در شرایط اضطرار نیز به همین قاعده تمسک می‌کند و نه تنها به جواز که به وجوب آن نیز اشاره می‌کند (همان: ۱۳۲/۳).

۲. منع از اضرار به غیر

ابن ادریس در مواردی اضرار به غیر را از نظر عقل قبیح می‌داند و در هنگام فتوا

بدان تمسک می‌کند و از این رو امتناع از قطع انگشتان دزد را به دلیل اضرار به غیر و به دلیل عقلی بر قبح آن جایز نمی‌شمارد.

وی در جای دیگری حتی اضرار به غیر را توسعه می‌دهد و با تعبیر اضرار به حیوان از آن نام می‌برد؛ او دلیل عدم سنگسار و امثال آن را در جایی که حد لواط به حد کامل نمی‌رسد، از باب قبیح دانستن اضرار به حیوان، هم به دلیل شرعی و هم به دلیل عقلی می‌داند (همان: ۴۵۹).

۳. اصل اباحه

ابن ادریس در موارد زیادی از دلیل عقل استفاده کرده که منظور وی اصل اباحه است. در زیر به برخی موارد اشاره می‌شود:

ابن ادریس در مورد طلبکاری که به دنبال طلب خود در بیرون حرم است و بدهکار او می‌گریزد و به حرم پناهنده می‌شود، این قول را تقویت می‌کند که جایز نیست که طلبکار طلبش را از او بگیرد. اما اگر بدهکار نگریزد و به حرم پناهنده نشود بلکه خود را در حرم ببیند، اشکالی نخواهد داشت که طلبکار طلب خود را مطالبه کند و چه بسا بدهکار بگوید که بدهی تو را نمی‌دهم مگر در حرم و این منعی ندارد. صحابه و تابعین در همه دوره‌ها برای دادخواهی به حاکم در حرم شکایت می‌بردند و بدهکاران را برای پرداخت بدهی در حرم محاکمه و مؤاخذه می‌کردند و کسی که طلب مردم را نمی‌داد، در حرم به حبس محکومش می‌کردند. این امور کاملاً روشن و بدیهی است و با روشن بودن آنها نمی‌توان سراغ روایات ضعیف رفت که افاده ظن می‌کند. در این موارد اصل بر اباحه است و حظر و اجتناب نیازمند دلیل است؛ از این رو انسان هر زمان و هر جا که بخواهد می‌تواند اموالش را مطالبه کند چون مسلط بر مال خود است و طلب مال از بدهکار عقلاً و شرعاً جایز است (همان: ۳۲/۲).

در مورد جاریه فردی که فرزندش پیش از وی با او نزدیکی کرده حکم این است که جاریه بر پدر حرام است. اما اگر زنای فرزند بعد از نزدیکی پدر باشد، جاریه بر پدر حرام نمی‌شود. ابن ادریس این تفصیل را بر نمی‌تابد و بین دو مورد

فرقی نمی‌بیند و اعلام می‌کند که در هر دو صورت جاریه بر پدر حرام نیست. وی علاوه بر کتاب و سنت به اصالة الاباحه تمسک می‌کند و در ادامه می‌گوید که نمی‌توان از چنین دلیلهای قوی و قاطعی چشم پوشید و به سراغ خبر واحد رفت؛ زیرا نه اجماع بر تحریم چنین جاریه‌ای بر پدر منعقد است و نه آیه و روایت قابل اعتنا و معتبری وجود دارد، بلکه دلیل عقل مانع از نزدیکی پدر با جاریه نیست. منظور از دلیل عقل در اینجا اصالة الاباحه است که پیشتر بدان تصریح کرده است (همان: ۲۲۸).

در مورد کسی که با عمه یا خاله خود نزدیکی کرده گفته شده که دختران آن دو بر وی حرام ابدی می‌شوند و ازدواج با آنها بر او جایز نیست. ابن ادریس می‌گوید: اگر در این باره، اجماع باشد حرفی نخواهیم داشت؛ خود اجماع برای ما دلیل خواهد بود و بدان عمل خواهیم کرد. اما اگر اجماعی نباشد دلیلی از کتاب، سنت و دلیل عقل بر چنین تحریمی وجود ندارد. به نظر می‌رسد که مراد وی، اباحه ازدواج با چنین دختری باشد مگر آنکه دلیلی بیاید و ما را از آن منع کند؛ یعنی دلیل عقل همان اصالة الاباحه است (همان: ۵۲۸).

به ادلة صحیح ثابت شده است هر منفعتی که زیانی در آن نیست، زمان‌دار باشد یا نباشد، به ضرورت عقلی مباح است و متعه یا عقد موقت این ویژگی را دارد. به اصل عقلی متعه مباح است. منظور از اصل عقلی همان اصالة الاباحه است. به این معنا که هر منفعتی، چه زمان‌دار باشد و چه نباشد و ضرر و زیانی هم در آن نباشد، وجهی ندارد که بهره‌گیری از آن دچار اشکال باشد و به ضرورت عقلی استفاده و بهره بردن از آن مجاز است (همان: ۶۱۸).

حکم در مورد مردی که زنی را عقد کند و سپس خواهر او را نیز به عقد خود درآورد، این است که عقد دومی باطل است و اگر با دومی نزدیکی کند باید از هر دو جدا شود. در روایتی نقل شده است که او نمی‌تواند به زن اول خود رجوع کند مگر اینکه از عده دومی بگذرد. ابن ادریس این روایت را قابل اعتنا و اعتماد نمی‌داند و توضیح می‌دهد که آنچه مقتضای اصول مذهب است آن است که منعی از نزدیکی با همسر اول وجود ندارد؛ زیرا با عقد اولی نمی‌توان بین دو خواهر جمع

کرد. عده دومی ربطی به همسر اول ندارد زیرا عده دومی عده طلاق بائن است که فرد هرگز نمی تواند در آن رجوع کند، بنابراین منعی از کتاب خدا، اجماع، سنت و یا دلیل عقل وجود ندارد، بلکه به آنچه ما بیان کردیم حکم می دهند؛ چون اصل بر اباحه است و آیه شریفه نیز دلالت بر نفی ملامت از نزدیکی با همسر اول می کند (همان: ۵۳۵).

۴. قیاس اولویت

ابن ادریس در برخی از فروع فقهی از دلیل عقل استفاده می کند که منظورش قیاس اولویت است. برای نمونه چند مورد بیان می شود:

ابن ادریس در تبیین مسئله کشیدن آب چاه آن را به چند قسم تقسیم می کند و در قسمی از آن، که گفته شده است باید هفتاد دلو کشیده شود می گوید: گویا بعضی بر این عقیده اند که اگر کافری در چاه افتاد و فوت کرد، باید از آب چاه به تعداد هفتاد دلو بیرون کشید تا آب چاه مورد استفاده قرار گیرد. ابن ادریس بر این استنباط شرعی خرده می گیرد و به گوینده آن نسبت غفلت می دهد. او معتقد است در صورتی که کافر در آن بمیرد به قیاس اولویت باید بیش از زمان حیاتش آب از چاه بیرون کشیده شود؛ اگر کافری در چاه بیفتد حکمش آن است که باید تمام آب چاه را بیرون کشید، اما اگر همان کافر در چاه بمیرد چگونه ممکن است که با هفتاد دلو آن چاه پاک می شود. حکم آن به قیاس اولویت کشیدن تمام آب چاه است. روشن است وقتی انسان مسلمان که زنده است با مردنش تبدیل به شیء نجس می شود، شخص کافر به طریق اولی نجس خواهد بود. چنان که در آیه شریفه نیز آمده است «وَلَا تَقُلْ لِهَٰمَٰتٍ» که به قیاس اولویت دشنام دادن و بدتر از آن کتک زدن خواهد بود (همان: ۷۲/۱-۷۶).

در بعضی روایات آمده که اگر سگی در چاه افتاد و زنده بیرون آمد هفت دلو از آن بیرون کشیده شود. ابن ادریس این روایت را نمی پذیرد و می گوید که باید چهل دلو کشیده شود. در اعتراض گفته می شود که اگر قرار است چهل دلو کشیده شود چرا تمام آب چاه را نکشند و این مورد در زیرمجموعه مواردی قرار بگیرد که نصی

نداریم و باید تمام آب چاه کشیده شود. ابن ادریس در پاسخ می گوید: مسلم است که مرگ نجاست را زیاد می کند نه اینکه از نجاست بکاهد. در مورد سگ مرده آمده است که باید چهل دلو بیرون کشیده شود، چگونه ممکن است که همان سگ اگر زنده بیرون کشیده شود باید تمام آب چاه کشیده شود. در اینجا ابن ادریس، هم به اصالة الاحتیاط اشاره دارد و هم به قیاس اولویت. احتیاط معنایش روشن است که از باب احتیاط همچنان که برای مرده اش چهل دلو کشیده می شود پس برای زنده اش هم چهل دلو بیرون کشیده شود. اما اولویت به این است که سگ مرده نجس تر از سگ زنده است. چگونه ممکن است که برای سگ مرده هفتاد دلو و برای سگ زنده تمام آب کشیده شود. به قیاس اولویت باید برای سگ زنده کمتر کشیده شود و از باب احتیاط به تعداد چهل دلو کشیده خواهد شد (همان: ۷۷).

۵. منع تصرف در مال غیر

ابن ادریس در برخی مسائل فقهی، به دلیل عقل برای جایز نبودن تصرف در مال غیر استدلال کرده است و از دلیل عقل این قاعده کلی را استخراج کرده است که برخی شواهد آن ارائه می گردد (همان: ۲۴۳/۳ و ۲۹۸).

وی در جای دیگری نیز تصرف در مال غیر را علاوه بر شرع مستند به دلیل عقل می کند:

التصرف فی مال الغیر لا یجوز عقلاً و سماعاً، إلا بإذنه (همان: ۵۷۲/۲).

شیخ طوسی در مسئله اراضی، قسمی از آن را زمینهایی مانند اراضی مدینه می داند که مالکان آنها از روی شوق و علاقه اسلام را پذیرفته اند و اعلام می دارد که این گونه زمینها در اختیار خود آنها قرار می گیرد، به این صورت که از آنها در برابر زمین یک دهم یا یک بیستم به عنوان مالیات گرفته می شود و اراضی، ملک خود آنها خواهد بود و هر نوع تصرفی برای آنها مجاز است. البته این حکم در صورتی است که روی زمین کار و آن را آباد کنند. اما اگر رهایش کنند زمین به بیت المال مسلمانان واگذار می شود. مبنای این حکم یک روایت است و ابن ادریس در این رابطه می گوید: اولی این است که روایت رها شود زیرا مخالف اصول و ادله

عقلی و نقلی است. گرفتن ملک شخص و تصرف آن جز با اجازه و اختیار خودش برای هیچ کس جایز نیست.

ابن ادریس در این مسئله از اصل و دلیل عقل به طور مستقل سخن به میان می آورد و گویا این دو در نظر او متفاوتند. به نظر می رسد منظور از اصل در اینجا اصل حذر باشد که نمی توان در مال غیر تصرف کرد و منظور از دلیل عقل این است که گرفتن و تصرف ملک دیگری جز با اجازه و اختیار خودش جایز نیست (همان: ۴۷۶/۱).

ه) دلیل عقل و اصول عملیه

مسائل زیادی از آنچه ابن ادریس در السرائر مطرح کرده است مربوط به اصول عملیه مصطلح و شامل اصل براءت، اصل احتیاط و اصل استصحاب است. در ذیل به برخی از این مسائل اشاره می شود:

۱. اصل براءت

از آنجا که ابن ادریس هم با فقدان دلیل شرعی اعم از کتاب و سنت و اجماع، عقل را منبع استنباط می شمارد، هر جا از اصول عملیه استفاده کرده است به عنوان دلیل عقلی محسوب می شود.

ابن ادریس در میان اصول عملیه بیشترین استفاده را از اصل براءت برده است که تنها بخش کوچکی از آن در اینجا مطرح می شود.

اگر معامله ای تحقق یابد و فردی کالایی را بی آنکه تحویل گرفته شود و یا پولی در مقابل آن اخذ شود، خریداری کند، بعد از سه روز اختیار مال از آن فروشنده است. اما در میان سه روز اگر مال در ضمن آن از بین برود در حالی که هیچ یک از دو طرف، کالا و پولی قبض نکرده اند، بعضی حکم کرده اند که مشتری ضامن است. شیخ طوسی معتقد است که از بین رفتن مال بر عهده فروشنده است. ابن ادریس ادعای شیخ طوسی را تقویت می کند و معتقد است چه پیش از سه روز و چه بعد از سه روز، در صورت از بین رفتن مال، فروشنده ضامن است. دلیل ابن ادریس بر این ادعا آن است که مال بین سه روز در اختیار فروشنده است و او

می‌تواند کالا را تحویل بدهد و یا تحویل ندهد، بنابراین تلف شدن بر عهده خود اوست و پس از سه روز هم باز چون کالا را تحویل نداده اختیار در دست اوست. مشتری برایش امکان قبض وجود نداشته است؛ پس قبضی صورت نگرفته و اصل برائت ذمه مشتری است. به طور کلی هر چه بخواهد بر عهده مشتری گذارده شود نیاز به دلیل شرعی از کتاب و سنت و اجماع دارد که هیچ یک از آنها در اینجا موجود نیست و تنها دلیل ما در این بین اصل برائت ذمه است و تعلیق آن نیازمند دلیل شرعی است (همان: ۲۷۸/۲).

ابن ادریس در مسئله شهادت دو زن به همراه قسم مدعی، مدعایش این است که پذیرفته نیست. دلیل او بر این ادعا دلیل عقل است. وی نخست به نقش و رد استدلال موافقان می‌پردازد و می‌گوید اینکه شهادت دو زن به منزله یک مرد باشد نیازمند دلیل شرعی است و اصل این است که در اینجا دلیل شرعی وجود ندارد. بنابراین در رد خود بر مدعی موافقان، نخست به اصل عدم تمسک می‌کند. در لسان ادله آمده که دو زن باید شهادت بدهند. اینکه دو زن به منزله یک مرد می‌باشند، اصل بر این است که دلیلی وجود ندارد مگر اینکه دلیلی دیده شود. پس شهادت دو تن به قوت خود باقی است.

وی در ادامه به دلیل دوم موافقان می‌پردازد که شهادت دو زن را برابر با یک مرد دانستن، قیاس است و قیاس هم نزد امامیه باطل است. ممکن است در اینجا به اجماع تمسک شود، ولی ابن ادریس مدعی است که اجماعی وجود ندارد.

او در ادامه مدعی می‌شود که ممکن است به روایت استدلال کنند. ولی خود بیان می‌کند که خبر واحد پذیرفتنی نیست و اگر هم خبر واحدی در این باره باشد آن را شاذ و نادر می‌داند. وی همچنین وجود خبر متواتر را در این باره نفی می‌کند.

ابن ادریس با توجه به توضیحات بیان شده چنین نتیجه می‌گیرد: اگر کسی بخواهد با شهادت دو زن حکم شرعی را ثابت کند به ادله بسیار قوی نیاز دارد. در حالی که هیچ یک از آنها در مورد بحث وجود ندارد و تنها دلیل عقل در اینجا وجود دارد و در اینجا به معنای اصول عملیه است که در صورت فقدان کتاب و سنت و اجماع، برای برون‌رفت از بی‌تکلیفی، بدان عمل می‌شود. مراد از اصول

عملیه در مقام چنان که بیان گردید اصالة البرائه است. بنابراین به نظر ابن ادریس حجیت اصالة البرائه به دلیل عقل است (همان: ۱۱۶/۲).

در رابطه با کفاره روزه کسی که قضای روزه‌اش به جهت بیماری به سال بعد انتقال یافته است ابن ادریس به دلیل آنکه اصل، براءت ذمه از عبادات و تکالیف و خروج اموال است، معتقد به عدم کفاره است و این تنها به دلیل شرعی قاطع که بتواند به عنوان عذر قطعی تلقی شود جایز است و در مورد منازعه، آیه و روایت متواتر و اجماعی وجود ندارد (همان: ۳۷۷/۱).

جایز نیست مرد در مراسم درگذشت خانواده و یا خویشاوندانش جامه پاره کند؛ زیرا روایت است که در این صورت باید کفاره قسم بدهد. ابن ادریس معتقد است که بهتر است کفاره حمل بر استحباب شود؛ یعنی کفاره مستحب است، زیرا اصل براءت ذمه است و روایتی که در اینجا بیان شده خبر واحد و غیر قابل اعتناست (همان: ۷۸/۳).

۲. احتیاط

ابن ادریس در مسائل مختلف از اصل احتیاط استفاده کرده که در برخی موارد خود تصریح به دلیل عقل دارد و گاه از آن به عنوان دلیل تأییدی استفاده می‌کند. در ذیل به برخی از آنها اشاره می‌شود:

بنا بر قول صحیح و اظهر، سنت در سنگ استنجا، سه سنگ است و نباید به یک سنگ بسنده شود. دلیل بر احتیاط، حامی این نظر است و آن را تقویت می‌کند؛ زیرا با سه سنگ یقین به براءت ذمه خواهیم داشت. اجماع بر این است که باید از ازاله عین نجاست شود و حکم متعلق به مورد بحث است؛ یعنی اگر با سه سنگ از ازاله نجاست صورت نگیرد باید برای طهارت از چیز دیگری استفاده شود که در زیر بدان اشاره شده است (همان: ۹۶/۱).

ابن ادریس می‌گوید شیخ مفید که دیگران پیرو سخنان و فتاوی اویند و ریاست شیعه امامیه در دوره‌ای به او رسیده بود چنان که شیخ طوسی نقل می‌کند دارای نظر ثاقب و مناظراتی در باب امامت است و نکاتی را بیان کرده که دیگران بدانها

نرسیده بودند. او سپس می‌گوید: خداوند تو را هدایت کند. پس نیک بنگر به این سخن او: در این وادی اصحاب ما با یکدیگر اختلاف کرده‌اند، چون چیز صریحی از نظر لفظی ندارند تا بدان تمسک ورزند. اگر نص صریح یا اخبار متواتری وجود داشت، هرگز کسی اجازه نداشت که چنان سخنی بگوید. سپس شیخ مفید ادامه می‌دهد: علت عدم دلیل لفظی به جهت آن است که موضع غلظت و محنت است. به مقتضای حکم عقل و پیروی از اصول، پرهیز از تصرف در غیر مال خود مگر با اجازه مالک است. مقصود مفید از این جمله آن است که خداوند تکلیف نمی‌کند مگر آنکه دلیلی بر آن نیز قرار می‌دهد، وگرنه تکلیف مالا یطاق خواهد بود. پس اگر نصوص در میان نبود و از جهت شارع هم خطابی نبود، ادله عقلی بر مسئله مورد نظر، روشنگر و علم‌آفرین است و ما را به آن رهنمون می‌کند. این به تفصیل گفته شده است که هرگاه دلیلی از کتاب و اخبار متواتر و اجماع در مسئله‌ای شرعی نبود، تکلیف ما عمل به مقتضای عقل خواهد بود. چون بدون هیچ اختلافی تکلیف ما به اقتضای همین حکم عقلی خواهد بود و اگر به دلیل احتیاط در مسئله مورد نظر بسنده شود، کافی خواهد بود (همان: ۵۰۴/۱).

۳. استصحاب

ابن ادریس در استدلالات خود در ابواب مختلف فقه از اصل استصحاب نیز همچون سایر اصول زیاد استفاده کرده است. در رابطه با اهل بغی، سید مرتضی بر این عقیده است که نمی‌توان خود آنها و اموالشان را به غنیمت گرفت، ولی اسلحه و مرکب آنها را می‌توان در مقابله با خود آنها استفاده کرد، بی‌آنکه به ملکیت درآید. ابن ادریس این دیدگاه را می‌پذیرد و آن را با اجماع مسلمانان تقویت می‌کند. نظر شیخ طوسی مبنی بر فقدان دلیل بر خلاف این دیدگاه نیز مؤید آن است. از طرفی فرموده پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لا يحلّ مال امرئ مسلم إلا عن طيب نفس منه»، را تمامی مسلمانان به گونه‌ای پذیرفته‌اند و دلیل عقل نیز این نظر را تقویت می‌کند، زیرا اصل بر بقای ملکیت اموال در ملک صاحب خود است و تملک اموال دیگران جز با ادله قطعی جایز نیست (همان: ۱۹/۲).

نظر ابن ادریس نسبت به اهل بغی بر غنیمت نبودن اموال باغی است. وی در مقام استدلال علاوه بر اجماع و سنت، به دلیل عقل نیز تمسک می‌کند. بدین بیان که با جنگ باغیان، تردید وجود دارد که آیا اموالشان جزو غنایم است؟ جواب این است که اصل دلالت می‌کند که این اموال در ملکیت صاحبانش باقی می‌ماند و تملک آنها جایز نیست مگر دلیل قطعی بر عدم وجود مانع در تملک آن وجود داشته باشد. آبی که به جهت نجاست رنگ آن تغییر پیدا کرده، اگر به خودی خود یا به سبب باد یا خاک و یا افزودن چیز دیگری رنگش تغییر پیدا کند، آن آب پاک نخواهد شد. به سبب یقین سابق و منظور از آن استصحاب حکم سابق است و آن یکی از دلیلهای عقلی است (همان: ۶۳/۱).

نتیجه گیری

همان طور که در ابتدا بیان شد ابن ادریس در دیدگاه نظری خود معتقد است که هر گاه دلایل سه گانه شرعی کتاب، سنت و اجماع در مسئله وجود نداشته باشد نوبت به دلیل عقل می‌رسد. در مقام نظر این دیدگاه به این معناست که ابن ادریس تمامی اصول عملیه عقلی و شرعی، قواعد فقهی، اصول لفظی، قواعد عرفی، بنای عقلا و سیره متشرعه را که بسیاری از آنها در دوران او مصطلح نبوده جزء دلیل عقلی می‌داند. اما در عمل همان طور که بیان شد ابن ادریس در موارد زیادی به عنوان دلیل عقلی نام می‌برد. وی بر این باور است که عقل مستقل، به برخی احکام لزومی حکم می‌کند. به عبارت صریح خود او، عقل مؤسس برخی واجبات عقلی مانند رد امانت است. ابن ادریس دلیل عقلی را مخصص ادله عام از کتاب و سنت و اجماع می‌داند. از نظر وی در بسیاری موارد، دلیل عقل در کنار سایر ادله آورده شده است و نقش آن تقویت و تأیید سایر ادله از کتاب، سنت و اجماع است. وی دلیل عقل را مؤسس برخی قواعد و اصول کلی می‌داند که عبارتند از: دفع ضرر، جلب منفعت، اصل اباحه، منع تصرف در مال غیر و با اندک مسامحه قیاس اولویت. در مواردی او دلیل عقل را عنوانی برای اصول عملیه، شامل اصل برائت، اصل احتیاط و اصل استصحاب به کار برده است و گاه به آن تصریح کرده است.

کتاب شناسی

۱. ابن ادریس، محمد، *السرائر*، چاپ دوم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۰ ق.
۲. حسینی، سید ابراهیم، «نقش عقل در استنباط قواعد و مقررات حقوقی از دیدگاه اسلامی»، *مجله معرفت*، شماره ۹۹، ۱۳۸۲ ش.
۳. خسروجردی، جایگاه عقل در فقه امامیه، پایان نامه کارشناسی ارشد دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه قم، ۱۳۷۷ ش.
۴. خوبی، سید ابوالقاسم، *مصباح الاصول*، تقریر سید محمد سرور واعظ بهبودی، نجف، مطبعة نجف، ۱۳۸۶ ق.
۵. دنگ کوبان، مریم، *عقل یکی از منابع اجتهاد*، پایان نامه مدرسه علمیه نرجس ع، مشهد، ۱۳۸۴ ش.
۶. صابری، حسین، *عقل و استنباط فقهی*، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۳۸۰ ش.
۷. صدر، سید محمد باقر، *بحوث فی علم الاصول*، تدوین سید محمود هاشمی، بی جا، المجمع العلمی للشهید الصدر، ۱۴۰۵ ق.
۸. صرامی، سیف الله، «عقل قطعی منبع استنباط قوانین جامعه و حکومت»، *حکومت و جامعه*، سال ششم، شماره دوم، ۱۳۸۰ ش.
۹. ضیائی فر، سعید، «جایگاه عقل در اجتهاد»، *نقد و نظر*، سال هشتم، شماره های ۳-۴، ۱۳۸۲ ش.
۱۰. طوسی، محمد بن حسن، *الاقتصاد*، تهران، جامع چهلستون، ۱۴۰۰ ق.
۱۱. همو، *الرسائل العشر*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين، بی تا.
۱۲. همو، *المبسوط*، بی جا، المكتبة المرتضوية لاحیاء الآثار الجعفریة، ۱۳۵۱ ش.
۱۳. همو، *علة الاصول*، قم، ستاره، ۱۳۷۶ ش.
۱۴. عبدالرحیم، محمد حسین، *الفصول فی الاصول*، بی جا، بی تا.
۱۵. عزتی، ابوالفضل، «نقش عقل در نظام حقوقی غرب و اسلام»، *نامه مفید*، شماره ۶، ۱۳۷۵ ش.
۱۶. علی دوست، ابوالقاسم، «فقه و عقل، قیاسات»، شماره های ۱۵-۱۶، ۱۳۷۹ ش.
۱۷. غراوی، محمد عبدالحسن محسن، *مصادر الاستنباط بین الاصولیین و الاخباریین*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۱۸. فیض، علیرضا، «ارزش مدرکات عقلی، دلیل عقل»، *نشریه گروه تحقیقاتی*، دانشکده حقوق دانشگاه تهران، بی تا.
۱۹. قماش، سعید، «بازشناسی جایگاه عقل در فقه شیعه، ماهنامه رواق اندیشه»، شماره ۳، ۱۳۸۰ ش.
۲۰. همو، *جایگاه عقل در استنباط احکام شرعی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۹ ش.
۲۱. قمی، میرزا ابوالقاسم، *قوانین الاصول*، قم، مکتبه العلمیه الاسلامیه، بی تا.
۲۲. کثیری بیدهندی، خدیجه، *حجیت عقل در قرآن و سنت*، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی تهران مرکزی، ۱۳۷۷ ش.
۲۳. کرمی، محمد تقی، «ماهیت و وظیفه عقل در فقه شیعه»، *مجله نقد و نظر*، ۱۳۸۰ ش.
۲۴. مطهری، مرتضی، *آشنایی با علوم اسلامی (۳)*، چاپ بیست و پنجم، تهران، صدرا، ۱۳۸۱ ش.
۲۵. مظفر، محمدرضا، *اصول فقه*، چاپ چهارم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰ ش.
۲۶. نائینی، محمد حسین، *قوانین الاصول*، تقریر محمد علی کاظمی خراسانی، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۰۶ ق.