

هویت‌شناسی قضایای عقلی اصول فقه^۱

حسین فرزانه^۲
رضا حق‌پناه^۳
محمد امامی^۴

چکیده

ابهام در ماهیت برخی گزاره‌های پُرکاربرد اصول فقه، سبب پیدایش منازعاتی میان دانشیان اصول شده است. جستجو در کتاب‌های اصولی نشان می‌دهد بعضی گزاره‌ها که از سوی مشهور اصولیان، بدیهی، عقلی، فطری و بی‌نیاز از استدلال قلمداد شده، از جانب گروه دیگر، مورد انکار تام و تردید قرار گرفته است. این وضعیت در قضایایی نظیر قُبْح عقاب بلا بیان، قبح تجزّی، حجیت ظواهر، حجیت قطع و... به چشم می‌خورد. طرفه آن‌که گاه هر دو طرف این منازعه، ادعای بداهت و یقینی بودن مُدعای خویش را دارند. سؤال اینجاست که ریشه پیدایش چنین اختلاف نظر غریبی چیست؟ نگارندگان بر این باورند که شفاف شدن ماهیت این گونه گزاره‌ها می‌تواند منشأ تفرّق آرا را آشکار سازد. در این مسیر، به تحلیل قوانین نانوشته حاکم بر جوامع انسانی (الزامات عامّ جمعی) پرداخته

هویت‌شناسی
قضایای عقلی
اصول فقه
۲۷

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۵/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۲/۰۹ (متخذ از رساله دکتری)

۲. دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه علوم اسلامی رضوی، رایانامه: dr.farzaneh@razavi.ac.ir

۳. استادیار قرآن و حدیث دانشگاه علوم اسلامی رضوی، (نویسنده مسئول) رایانامه: rhaghp@yahoo.com

۴. دانشیار فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه علوم اسلامی رضوی، رایانامه: dr.imami@razavi.ac.ir

شده است و با تفکیک میان «الزامات فردی» از «الزام‌های اجتماعی عام» و ترسیم مرزی شفاف میان «احکام عقلی و عقلایی» به این فرجام رسیده‌ایم که قضایای اصولی از سنخ باید‌های اجتماعی و اعتبارات عقلایی می‌باشند و آمیختن ناصواب آن‌ها با احکام عقلی فردی، سبب بروز منازعات پیش گفته است.

کلید واژه‌ها: احکام عقلی، اعتبارات عقلایی، اصول فقه، حُسن و قُبَح.

۱- طرح مسئله

دانش اصول فقه که در دامان فقه و در بستر نیاز متولد شد، ابزارهای مناسبی را برای استنباط احکام شرعی در اختیار فقیه قرار داده است. این دانش، به بیان ادلّه کلی و اصول حاکم بر استخراج حکم شرعی می‌پردازد (هاشمی‌شاهرودی، ۱۴۳۳، ۱/۱۴). در علم اصول، گزاره‌هایی وجود دارد که با مسئله حُسن و قبح عقلی و نیز سیره‌ها و بناهای عقلایی مرتبط است: قضایایی نظیر «قبح عقاب بلا بیان»، «قبح تجرّی»، «حُسن احتیاط و انقیاد»، «حجّیت ظواهر»، «حجّیت قطع» و ... سؤال از چرایی هر یک از این قضایا، سخن را به حکم عقل یا سیره و بناهای عقلایی می‌کشاند. تمرکز این نوشتار بر هویت‌شناسی چنین گزاره‌هایی است. مشکل اینجاست که این قضایا از سوی برخی اصولیان، عقلی، بدیهی و بی‌نیاز از استدلال شمرده شده، اما از جانب گروهی دیگر، مورد انکار تامّ و تردید قرار گرفته است. پرسش آن است که چه عاملی سبب بروز چنین تفاوت نظر فاحشی شده است؟

در جستار حاضر، ابتدا به نمونه‌هایی از اختلاف آرای اصولیان اشاره و سپس تلاش می‌کنیم از راه چستی‌شناسی گزاره‌های اصولی، ریشه این افتراق را آشکار سازیم. از آنجا که شناسایی مبانی و مشخصات ادلّه‌ای که در اصول فقه به کار می‌روند، بایستی از یک جایگاه عام و ناظر بر اصول فقه صورت پذیرد (عابدی‌شاهرودی، ۱۳۸۵، ۱۰). دانش (فلسفه اصول فقه) شایسته‌ترین مکان برای طرح این گونه مباحث است.

۲. نمونه‌هایی از اختلافات

در این بخش به چهار نمونه از گزاره‌های پُر‌سامد علم اصول فقه پرداخته می‌شود

جستارهای

فقهی و اصولی

سال پنجم، شماره پیاپی ۱۵

تابستان ۱۳۹۸

۲۸

که محلّ اختلاف واقع شده است. البته تأکید می‌شود که ذکر این موارد به‌عنوان نمونه بوده‌اند و پژوهشگران را قادر می‌سازد که با جست‌وجو در کتاب‌های اصولی بر آن بیفزایند.

۲-۱. تجری

شیخ انصاری بر این باور است که شخص مُتَجَرِّی مستحق عقاب نیست و حداکثر می‌توان حکم به سوء سریره و خبث باطن او نمود (انصاری، ۱۴۱۶، ۸/۱)؛ لذا «تجری» صرفاً دارای قُبْحِ فاعلی است نه قُبْحِ فعلی و استحقاق مذمّت مُتَجَرِّی، به دلیل خبث باطن، ملازمه‌ای با حرمتِ شرعی فعلِ مُتَجَرِّی به ندارد (انصاری، ۱۴۱۶، ۹/۱). در مقابل آخوند خراسانی معتقد است «تجری» عملی قبیح و مُتَجَرِّی، مستحق عقاب است؛ زیرا از رسوم عبودیت و مولویت خارج شده و عملاً در صدد هتک حرمت مولا برآمده است. ایشان اگرچه پذیرفته‌اند به صرف سوء سریره و خُبث باطن نمی‌توان اقدام به مجازات شخص نمود، بر این باورند که اگر فردی براساس این صفات نفسانی، شروع به اقدام کند و عملاً در صدد مخالفت با مولا برآید، می‌توان او را مستحق عقاب دانست: «لشهادة الوجدان بصحة مؤاخذته و ذمه علی تجریه و هتکه لحرمة مولا و خروجه عن رسوم عبوديته و كونه بصدد الطغيان و عزمه علی العصیان» (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، ۲۵۹). آخوند خراسانی تجری را به حکم عقل، قبیح دانسته و از آنجا که هیچ دلیل و برهان خاصی جز شهادتِ وجدان ارائه نمی‌کند، آن را مسئله‌ای روشن و بی‌نیاز از استدلال تلقی کرده است. امام خمینی نیز قبح تجری را به «حکم عقل» مستند می‌کند (خمینی، ۱۴۲۳، ۳۰۴/۲)، اما آقاضیاء عراقی، وجوه شش‌گانه‌ای را در این مسئله، تصویر کرده و در نهایت به این نتیجه رسیده که نسبت به موارد مختلفِ تجری، نمی‌توان حکم کلی و واحدی صادر نمود (عراقی، ۱۴۱۷، ۳۰/۳).

هویت‌شناسی
فضایابی عقلی
اصول فقه

۲۹

۲-۲. عقاب بلا بیان

گزاره «عقاب بلا بیان قبیح است» یک قضیه مسلم و مشهور در دانش اصول فقه

است.^۱ این گزاره که مبنای برائت عقلی به شمار می‌رود، به عنوان قاعده‌ای اجماعی و از ارکان تفکر اصولیان معاصر قلمداد شده است (صدر، ۱۴۱۷، ۲۳/۵). مفهوم این گزاره آن است که به حکم عقل، مجازات عبد به سبب تکلیفی که بیان نشده (یا حتی بیان شده اما واصل نشده) عملی ظالمانه است.

آخوند خراسانی، قاعده برائت را از احکام استقلالی عقل معرفی می‌کند (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، ۳۴۳). امام خمینی نیز همچون مشهور آن‌را «حکم عقلی قطعی» نامیده است (خمینی، ۱۴۲۳، ۸۶/۳). شایسته ذکر است که اصولیان، مقصود از «بیان» در قاعده یادشده را علم یا ظنون معتبره دانسته‌اند و لذا احتمال، ظنون غیر معتبره و اوهام را به عنوان «بیان» نمی‌پذیرند (سبحانی، ۱۴۲۴، ۳۹۰/۳).

در یک قرن اخیر، اتفاق دیگری رخ داد و برخی اصولیان، عقلی بودن این قاعده را مورد تردید قرار داده و در مقابل مشهور، سخنی متفاوت ابراز نمودند. شهید صدر، مجموعاً شش دلیل را برای مبنای مشهور اصولیان در برائت عقلی ذکر کرده و به نقد آن‌ها پرداخته‌اند (اسلامی، ۱۳۸۶، ۱۴۷). از منظر این فقیه دقیق، برخی ادله مشهور و تقریرهای ارائه شده از برائت عقلی، مبتلا به اشکال «مصادره به مطلوب» و «دور» است؛ لذا قادر نیست مدعای مشهور را ثابت کند (اسلامی، ۱۳۸۶، ۱۵۷). ایشان معتقد است برخلاف آنچه غالب اصولیان پنداشته‌اند، عقل، حکمی بدیهی و قطعی مبنی بر قبح عقاب بلا بیان ندارد، بلکه به عکس، در مواردی که مولویت مولا تام، حقیقی و مشتمل بر جمیع شئون عبد باشد، عقل حکم می‌کند که حتی احتمالات ضعیف و ظنون غیر معتبره نیز باید مورد توجه قرار گیرد و عبد نمی‌بایست با تمسک به قاعده «قبح عقاب بلا بیان»، برائت جاری کند. از دیدگاه ایشان، اساساً «حق الطاعه» و «مولویت»، مقوله‌ای مرتبه‌دار و مشکک است که دایره آن به ملاک‌هایی نظیر میزان مُنعمیت، خالقیت و مالکیت مولا وابسته است (صدر، ۱۴۱۷، ۲۴/۵)؛ علاوه بر این، شهید صدر پرسش دیگری را نیز پیش روی ادعای بدهت قاعده «قبح عقاب بلا بیان» قرار می‌دهد که اگر این قاعده، یک حکم بدیهی عقلی و فطری است، چرا

جستارهای فقهی و اصولی

سال پنجم، شماره پیاپی ۱۵
تابستان ۱۳۹۸

۳۰

۱. «و هذه قاعدة مسلمة عند العدلية، ولا شبهة لأحد فيها» (حائری یزدی، ۱۴۱۸، ۴۲۷).

در ادوار متقدم مانند عصر صدوق، مفید و طوسی مطرح نشده، بلکه به عکس، آنچه در آن دوران به عنوان «اصالة الحذر» مطرح است، مفادی بر خلاف قاعده «عقاب بلا بیان» را به ذهن متبادر می کند (صدر، ۱۴۱۷، ۲۵/۵). ایشان، تشکیکاتی که از سوی علمای علم اصول درباره این قاعده مطرح شده، گواهی بر بدیهی نبودن مفاد این قاعده می داند «و کل هذه التشکیکات توحی بأن القاعدة لیست فطریة و مسلمة» (صدر، ۱۴۱۷، ۲۵/۵).

سید مصطفی خمینی هم از جمله اصولیانی است که عقلی بودن قاعده «قبح عقاب بلا بیان» را نظریه ای غیر صحیح می داند (خمینی، ۱۴۱۸، ۱۳۵/۷).

برخی محققان معاصر نیز گزاره «قبح عقاب بلا بیان» را به چالش کشیده و معتقدند بدیهی انگاشتن این گزاره از سوی اصولیان، نادرست است و چنین قضیه ای نیازمند اثبات و استدلال است؛ ایشان، دیدگاه آیت الله بروجردی مبنی بر حکم عقل به لزوم احتیاط در شبهات موضوعیه و نیز نظریه برخی اساتید نامدار ایشان مبنی بر منحصر نبودن مصحح عقاب در علم، را شاهدهی بر یقینی نبودن گزاره «قبح عقاب بلا بیان» دانسته اند (شیری زنجانی، ۱۴۱۹، ۷۱۵/۲).

۲-۳. حجیت ظواهر

گزاره «ظواهر حجّت است» از مسلّمات اصولیان می باشد، اما موضوع مورد اختلاف، اشتراط «حصول ظن فعلی» و «عدم حصول ظن به خلاف» در حجیت ظواهر است. مقصود آن است که آیا در حجیت ظواهر یک کلام، حصول ظن فعلی در مخاطب، شرط است؛ به گونه ای که در صورت عدم ایجاد چنین ظنی، ظواهر کلام برای او فاقد حجیت می باشد؟ پرسش دیگر آن که آیا ظواهر یک کلام، برای مخاطبی که ظن برخلاف آن ظواهر دارد، حجت است یا خیر؟

مشهور اصولیان در حجیت ظواهر «حصول ظن فعلی» و «عدم ظن به خلاف» را شرط ندانسته و ظواهر را به نحو مطلق، حجت می دانند (انصاری، ۱۴۱۶، ۷۲/۱). محقق خراسانی در این باره می گوید: «و الظاهر أن سیرتهم علی اتباعها من غیر تقیید یفادتها للظن فعلاً و لا بعدم الظن كذلك علی خلافها» (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، ۲۸۱). محقق

خویی (خویی، ۱۴۲۲، ۱۳۷/۱) نیز موضعی مشابه به این دارند.^۱ در مقابل مشهور، بعضی معتقدند ظواهر فقط زمانی حجت‌اند که افاده ظن به وفاق کنند یا لا اقل ظن به خلاف آن، وجود نداشته باشد. شیخ انصاری این مطلب را به برخی متأخران از معاصران خویش منسوب می‌کند (انصاری، ۱۴۱۶، ۷۲/۱). تشکیکی که برخی محشّین کفایة الأصول بر مطلق بودن حجّیت ظواهر و شمول آن حتی در فرض «عدم ظن به وفاق» یا «حصول ظن به خلاف» نموده‌اند، در همین راستاست (مشکینی، ۱۴۱۳، ۱۹۹/۳). سیدمصطفی خمینی نیز در نظریه‌ای تفصیلی، تنها ظنون دارای منشأ عقلایی را مانع حجّیت ظواهر دانسته است (خمینی، ۱۴۱۸، ۳۱۶/۶).

۲-۴. حجّیت قطع

گزاره «قطع، حجّت است» از دیدگاه مشهور اصولیان، حکمی مقبول تلقی شده است. عقل حکم می‌کند که اگر عبدی بر اساس قطع خویش عمل کرد، در صورت مخالفت قطع با واقع، نمی‌توان او را مورد عقاب و مجازات قرار داد (انصاری، ۱۴۱۶، ۴/۱).

محقق خراسانی حجّیت قطع را امری وجدانی، مسلّم و بی‌نیاز از استدلال و برهان می‌داند (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، ۲۵۸).^۲ محقق نائینی نیز نفی حجّیت از قطع را غیر معقول دانسته، معتقد است برای حکم به حجّیت قطع، تنها کافی است حقیقت قطع به درستی تصوّر شود (نائینی، ۱۳۵۲، ۷/۳).

در مقابل مشهور، محقق اصفهانی معتقدند «حجّیت»، اعتباری عقلایی است نه مقوله‌ای حقیقی و واقعی که ملازمه‌ای ذاتی و عقلی با قطع داشته باشد و «عقل» در مورد «حجّیت قطع»، حکمی بدیهی و قطعی ندارد (اصفهانی، ۱۴۲۹، ۲۲/۳). اختلاف نظر میان محقق اصفهانی و سایر بزرگان در آثار برخی محققان معاصر، مورد تصریح قرار گرفته (سند، ۱۴۳۴، ۷۲/۱) و مجموعه‌ای از نظریه‌ها در مورد حجّیت قطع

جستارهای

فقهی و اصولی

سال پنجم، شماره پیاپی ۱۵
تابستان ۱۳۹۸

۳۲

۱. «فلا ينبغي الشك في أنّ الظن بالخلاف غير قاذح في حجية الظواهر، فضلاً عن عدم الظن بالوفاق» (خویی، ۱۴۲۲، ۱۳۷/۱).

۲. «... و صريح الوجدان به شاهد و حاكم فلا حاجة إلى مزيد بيان وإقامة برهان» (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، ۲۵۸).

را در قالب چهار نظریه خلاصه شده است. در نظریه اول از شیخ انصاری، محقق خراسانی و میرزا نائینی نام برده‌اند، اما نظریه دوم را به محقق اصفهانی منسوب کرده‌اند و تمایز و افتراق این دو نظریه را این گونه بیان کرده‌اند که برخلاف نظر اول که لزوم حجیت برای قطع را امری «عقلی و تکوینی» می‌داند، مرحوم اصفهانی آن را «اعتباری عقلایی» و از سنخ مشهورات و تأدیبات صلاحیه معرفی کرده است (سند، ۱۴۳۴، ۷۲/۱). علامه طباطبایی نیز در حاشیه خود بر کفایه، حجیت قطع را امری اعتباری و جعلی می‌خواند و نظریه‌ای را که حجیت قطع را ذاتی و در نتیجه غیرقابل جعل و اثبات می‌داند رد می‌کنند (طباطبایی، بی تا، حاشیه‌الکفایه، ۱۷۸/۲). در نظری همسو، سیدمصطفی خمینی نیز حجیت را امری اعتباری دانسته که وضع و رفع آن در اختیار مولا و شارع است؛ لذا سلب حجیت از قطع را ممکن می‌داند (خمینی، ۱۴۱۸، ۲۶/۶).

۵-۲. جمع‌بندی نمونه‌ها

در تمام نمونه‌های یادشده ملاحظه می‌شود که گزاره‌ای از سوی مشهور اصولیان، بدیهی، فطری، وجدانی و بی‌نیاز از استدلال تلقی شده، اما از جانب گروه مقابل، مورد انکار و تشکیک قرار گرفته است. سؤال اینجاست که اگر این قضایا، بدیهی و ضروری‌اند، چرا محل اختلاف واقع شده‌اند؟ این چه قضیه فطری و وجدانی است که از سوی صاحبان فطرت و وجدان نفی می‌شود؟! و اگر گزاره‌هایی نظری و محتاج استدلال‌اند، چرا اصولیان برای آن‌ها هیچ دلیلی تدارک ندیده‌اند؟ ما معتقدیم می‌توان از طریق ماهیت‌شناسی این قضایا، ریشه این اختلاف‌نظرها را یافت و سپس در مورد آن به داوری نشست. برای نیل به این هدف و ارائه نظریه برگزیده، لازم است ابتدا مقدماتی را مهیا کنیم.

۳. الزامات فردی و اجتماعی

«بایدها و نبایدها» و به تعبیر دیگر «حسن و قبح»ها یا «الزام»ها را می‌توان به سه دسته کلی تقسیم کرد: الزامات فردی، الزامات اجتماعی عام و الزامات اجتماعی خاص.

۱-۳. الزامات فردی

تردیدی نیست که هر انسانی در درون نفس خود، حُسن و قبح‌ها (باید و نبایدهایی) را ادراک می‌کند. گزاره‌هایی نظیر «ظلم، جنایت و آزار دیگران قبیح (نبایدی) است»، «عدل، احسان، کمک به هم‌نوعان حسن (بایدی) است»؛ این که این گونه قضایا از چه چیزی حکایت می‌کنند و اساساً چرا انسان‌ها دسته‌ای از اعمال را «بایدی» دانسته و بعضی دیگر را «نبایدی» می‌دانند؟ موضوعی است که در دانش روان‌شناسی، اخلاق و فلسفه اخلاق مورد بحث قرار گرفته است. برخی، این گونه قضایا را اخبار از یک واقعیت و لزوم نفس‌الامری میان ماهیت فعل و نفس آدمی (لاریجانی، ۱۳۸۶، ۲۰۹) و دسته‌ای دیگر محکی این قضایا را نسبت‌های واقعی از نوع ضرورت بالغیر (حائری، ۱۳۶۱، ۱۲۰) یا ضرورت بالقیاس الی‌الغیر بین فعل و غایت (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ۷۴) دانسته‌اند. محققانی نیز معتقدند این گونه الزامات، اعتباراتی هستند که ریشه در ملائمات (سازگارها) و منافیات (ناسازگارها) نفس آدمی دارد (طباطبایی، ۱۳۶۴، ۱۹۹/۲). در دیدگاه اخیر نیز گزاره‌های اخلاقی به نحو التزامی، حکایت‌گر یک واقعیت نفس‌الامری (سازگاری یا ناسازگاری با نفس) می‌باشند.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال پنجم، شماره پیاپی ۱۵

تابستان ۱۳۹۸

۳۴

پرداختن به این آرا و قضاوت در مورد آن‌ها، مسئله‌ای دقیق، اما خارج از موضوع این تحقیق است. آنچه در غرض ما به کار می‌آید و محل وفاق اندیشمندان است، وجود یک سلسله بایدها و نبایدهای فردی است که حاکی از امور واقعی و نفس‌الامری می‌باشد. البته همان‌طور که گذشت، چپستی آن امر واقعی، محل اختلاف است. واضح است که این گونه گزاره‌ها-همچون تمامی قضایایی که در مقام اخبار از یک واقعیت‌اند- قابل بحث و استدلال‌های عقلی می‌باشند و طبیعی است تنها در صورتی دارای ارزش معرفتی و علمی خواهند بود که بتوان از طریق برهان، آن‌ها را اثبات کرد. در غیر این صورت در حدّ یک گزاره نظری غیربرهانی یا قضیه‌ای ظنی، باقی می‌ماند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ۱۲۰).

موضوع دیگر، ریشه‌های پیدایش چنین گزاره‌هایی در نفس آدمی است، این مطلب به دانش روان‌شناسی و علم النفس مرتبط است، اما در علم اصول و حکمت، به فراخور نیاز، برخی از این ریشه‌ها طرح شده است: عقل، فطرت، خلیات، انفعال،

عادت و ... عواملی هستند که می‌توانند به تولید یک باید فردی منجر شوند (مظفر، ۱۳۷۵، ۱/۲۲۶؛ علیدوست، ۱۳۸۶، ۶۴).

اما گونه‌ای دیگر از باید و نبایدها وجود دارند که صرفاً در یک زندگی جمعی معنا می‌یابند؛ به بیان دیگر، ما با دسته‌ای از حُسن و قُبُح‌هایی مواجه‌ایم که در محیط اجتماعی و در تعامل انسان‌ها با یکدیگر شکل می‌گیرند. این قبیل از الزامات را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد:

۲-۳. الزامات اجتماعی خاص

الزامات اجتماعی خاص، الزام‌هایی (باید و نبایدهایی) هستند که از سوی یک قانونگذار، مشخص و در فرآیندی آگاهانه و ارادی ایجاد می‌شود. این قانونگذار می‌تواند فرد یا مجموعه‌ی مشخصی از افراد جامعه باشد، نظیر پدر یک خانواده، حاکم یک کشور یا نهادهای قانونگذاری همچون: مجلس، دولت، شهرداری و ... ما نام این گروه از الزامات را «بایدهای اجتماعی خاص» می‌گذاریم؛ به این دلیل که نهادی مشخص این قوانین و الزام‌ها را وضع می‌کند. این دسته از الزامات هویتی تعیینی داشته، در فرآیندی کاملاً آگاهانه و ارادی شکل می‌گیرند. تمامی قوانین موضوعه جوامع انسانی از سنخ چنین الزاماتی هستند.

هویت‌شناسی
فضایابی عقلی
اصول فقه

۳۵

۳-۳. الزامات اجتماعی عام

در زندگی اجتماعی الزاماتی دیده می‌شود که نقش فراوانی در شکل‌دهی به رفتارهای انسان‌ها دارند، اما در عین حال، واضع و قانونگذار مشخصی ندارند. در واقع، ایجادکننده این الزامات، همه افراد جامعه هستند، نه فرد یا گروه خاص! به این گزاره‌های عرفی دقت کنید: «دراز کردن پا، در حضور میهمان ناپسند است»، «رعایت احترام افراد سالخورده لازم است»، «پوشیدن لباس تمیز و مرتب پسندیده است». با وجود آن‌که این الزامات در مجامع رسمی، وضع نشده‌اند «قوانین نانوشته‌ای» هستند که اغلب افراد جامعه، رفتار خود را با آن تطبیق داده و رعایت نکردن آن‌ها را عملی ناپسند و تجاوز به حریم اجتماع تلقی می‌کنند. نام این دسته از

الزامات را «بایدهای اجتماعی عام» می‌گذاریم؛ چرا که عموم عقلا اقدام به انشا و جعل این «باید و نباید»ها می‌کنند نه دسته‌ای خاص و گروهی مشخص؛ این گونه الزام‌ها، برخلاف الزامات خاص، هویتی تعینی (نه تعینی) داشته، در فرآیندی ناخودآگاه و غیرارادی شکل می‌گیرند.

وجود چنین قوانین نامرئی! که گاه از آن به عرف، نُرْم و هنجارهای اجتماعی تعبیر می‌شود، امری بدیهی و وجدانی است (علیدوست، ۱۳۸۶، ۱۲۹). می‌توان حدس زد که کیفیت پیدایش چنین قوانینی بدین قرار بوده که ابتدا به دلیل عواملی (نظیر حکم عقل، فطرت، خُلق، عادت، انفعال و...) یک الزام فردی در افراد جامعه شکل می‌گیرد (مظفر، ۱۳۷۵، ۲۲۶/۱) و به تدریج این بایدهای فردی، توسعه و عمومیت پیدا می‌کند و زمانی که در میان طبقه تأثیرگذار (فرهنگ‌ساز) جامعه مورد تصدیق قرار گرفت، در فرآیندی ناخودآگاه، یک عرف، بنا یا سیره تولید می‌شود که پس از مدتی اکثریت افراد جامعه خود را ملزم به پیروی از آن می‌دانند و بدین ترتیب یک «الزام اجتماعی عام» متولد می‌شود؛ بنابراین، الزام‌های فردی را می‌توان ریشه پیدایش «الزام‌های اجتماعی عام» دانست.

تعبیر «عُقلاء بِمَا هُم الْعُقلاء» که در کتاب‌های فقه و اصول آمده است، اشاره به قوانین اجتماعی عامی دارد که دارای منشأ عقلانی است؛ بدین معنا که افراد به حکم عقل و با سنجش مصالح و مفاسد، اقدام به انجام عملی می‌کنند و به تدریج این رویه، به یک عُرْف اجتماعی تبدیل می‌شود. قید «بما هم العقلاء» بیانگر آن است که اشخاص براساس معیارهای عقلانی، چیزی را بایدی و الزامی دانسته‌اند و عوامل دیگر نظیر خُلقیات، انفعالیات، عواطف و... تأثیری در شکل‌گیری این روش و سیره نداشته است. نمونه بارز این گونه الزامات، قضایای «حُسن عدل و قُبْح ظلم» می‌باشند. لازم به یادآوری است که در تعبیری نظیر سیره عقلا، بنای عقلا و مانند آن، واژه عقلا به معنای عموم افراد متعارف جامعه می‌باشد نه طبقه ممتازی از خردمندان، فلاسفه یا تحصیل‌کردگان جامعه؛ در حقیقت، عقلا در این گونه اصطلاحات به معنای «غیرمجانین» است! به همین دلیل، اصولیان هنگامی که می‌خواهند از میان مجموعه عرف‌هایی که در میان عقلا (به معنای افراد متعارف)

جستارهای
فقهی و اصولی

سال پنجم، شماره پیاپی ۱۵
تابستان ۱۳۹۸

۳۶

رایج است به سیره‌هایی اشاره کنند که از حکم عقل سرچشمه می‌گیرد، اصطلاح «سیره عقلا از آن جهت که عاقل اند» را به کار می‌برند. فرهنگ‌هایی نظیر «قبح ذبیح گاو»، «قبح مجازات اعدام»، «حُسن همجنس‌گرایی» و...، گرچه عرف‌هایی هستند که در میان عُقلای (افراد معمولی و متعارف، غیر دیوانگان) برخی جوامع پذیرفته شده‌اند، بنائات «عُقلاء بما هم العُقلاء» نمی‌باشند، بلکه سیره‌های عُقلا «بما هم عاطفیون، خُلُقِیون، انفعالیون و...» هستند. با توجه به آنچه گذشت، می‌توان الزامات اجتماعی عام را «احکام عقلایی» نام نهاد و «احکام عقلی شخصی» را از سنخ الزامات فردی دانست.

۴. ویژگی‌های «الزامات اجتماعی عام»

«اعتبارات»، فرض‌هایی غیر واقعی هستند که مبنای عمل واقع می‌شوند. انسان‌ها بر اساس اغراض مشخص (همچون نظم بخشی به روابط، تسهیل امور و...) اقدام به فرض نسبت‌هایی می‌کنند که در واقع، وجود ندارند و سپس طبق آن فرض‌ها، عمل و رفتار می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۶۴، ۱۳۸/۲؛ طباطبایی، بی‌تا، رسائل، ۱۲). برای مثال، برای تنظیم عبور و مرور قوانینی وضع نموده و فرض کرده‌اند که نسبت و رابطه‌ی علی و معلولی میان تخلف (عبور از چراغ قرمز) و مجازات (پرداخت جریمه) وجود دارد، در حالی که واقعیت آن است که هیچ‌گونه ارتباط حقیقی و تکوینی میان این دو پدیده وجود ندارد و این ارتباط تنها در ظرف اعتبار و به تبع فرض قانونگذار ایجاد شده است و افراد جامعه براساس این فرض غیر واقعی، رفتارهای خود را تنظیم می‌کنند و معتبر به هدفش دست می‌یابد. می‌توان گفت در تمامی قوانین نوشته و نانوشته (الزامات اجتماعی خاص و عام) فرآیند اعتبارسازی وجود دارد؛ برای نمونه از الزامات عام، می‌توان گفت: میان مردم جامعه ایران قانونی وجود دارد مبنی بر این که «دراز کردن پا در حضور میهمان قبیح است»، تخطی از این قانون نامریی! مذمت و نکوهش دیگران را در پی دارد. در این مثال نیز میان «دراز نمودن پا» و «قبح»، نسبتی غیر واقعی و فرضی ایجاد شده که در عالم واقع، حقیقتی ندارد. از آنجا که اختلاف یک نسبت به تبع تفاوت آرای انسان‌ها می‌تواند مؤیدی بر اعتباری بودن آن

باشد (طباطبایی، بی تا، رسائل، ۳۱۱)، شاهد مناسب بر اثبات هویت اعتباری این گونه قضایا، اختلاف نظری است که مردم جوامع مختلف در مورد این امور با یکدیگر دارند. آنچه در عرف یک جامعه خوب و پسندیده تلقی می شود، در جامعه دیگر مورد نکوهش است. شاهد دیگر بر اعتباری بودن الزامات اجتماعی عام، آن است که برخلاف نسبت های واقعی، اگر انسان خود را از هر چیز غیر عقل (عرف، عادت، تربیت خانوادگی و اجتماعی، تلقین، آداب و رسوم و...) خالی کند، هرگز به وجود رابطه میان موضوع (دراز کشیدن) و محمول (قبح) حکم نمی کند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ۳۶). از دیدگاه برخی فلاسفه، پذیرش هویت اعتباری الزام های اجتماعی به معنای قطع رابطه تولیدی آن ها با امور حقیقی است؛ زیرا از کنار هم قرار گرفتن دو قضیه حقیقی، نمی توان یک گزاره اعتباری نتیجه گرفت؛ همان طور که مقدمات اعتباری نیز نتیجه حقیقی تولید نمی کند (طباطبایی، ۱۳۶۴، ۱۶۲/۲). بر همین اساس، برای دستیابی به یک «اعتبار»، نمی توان دست به سوی برهان عقلی دراز کرد (طباطبایی، ۱۳۶۴، ۱۹۶/۲)؛ بنابراین، راه کشف اعتبارات اجتماعی عام، جست وجو در رفتارها و رویه های عامه مردم، از طریق انجام کار میدانی است نه نشستن در کنج اتاق و تفکر و استدلال و برهان! تصوّر کنید از شما درباره عرف و شیوه رفتار اجتماعی مردم در فلان کشور آفریقایی سؤال شود. آیا می توانید از طریق براهین عقلی و تفکر به این سؤال پاسخ دهید؟! واضح است که راه پاسخگویی به این پرسش، رفتن به میان آن جامعه و ملاحظه عملکردها و قوانین نانوشته حاکم بر مردمان آن کشور است.

ویژگی دیگر الزامات اجتماعی عام آن است که شیوع و استقرار آن ها در سطح جامعه سبب شده تا مردم با این گزاره ها به عنوان قضایای مبدأ و بی نیاز از استدلال تعامل کنند. زشت بودن ظلم، دروغ، تجاوز و خیانت، نزد عامه مردم واضح، بدیهی و بی نیاز از اقامه برهان است. همین شمول سبب می شود تا الزامات اجتماعی عام، از دیدگاه علم منطق در رسته «مشهورات» قرار گیرد (ابن سینا، ۱۳۷۵، ۳۶).

۵. تفاوت ماهوی الزامات فردی و اجتماعی

برای تبیین تفاوت های میان «حکم عقلی فردی» و «حکم عقلایی جمعی» به

سراغ یک مثال عرفی می‌رویم. گزاره «دراز کردن پا در میهمانی قبیح است» یک عرف پذیرفته شده در جامعه ایران است. حال، اگر ما باشیم و حکم عقل - فارغ از هر نوع تأثیرپذیری از عادات، عرفیات، آداب و رسوم و تربیت خانوادگی - آیا واقعاً عقل به قبح این عمل حکم می‌کند؟ یا بر عکس، اگر احساس خستگی و درد می‌کنیم، عقلمان حکم می‌کند که اتفاقاً دراز کردن پا، عملی کاملاً عقلانی و دارای حُسن عقلی است! واقعیت آن است که قضیه «قبح دراز کردن پا در حضور میهمان» هیچ واقعیتی در مرتبه عقل آدمی ندارد، بلکه صرفاً قانون نانوشته‌ای است که به دلایلی، در جامعه شکل گرفته است. این مثال، به خوبی تفاوت یک الزام اجتماعی (قانون نانوشته) را با ادراک عقل شخصی، نشان می‌دهد. از مجموع آنچه بیان شد، می‌توان به فهرستی از تفاوت‌های الزامات فردی و الزام‌های اجتماعی عام دست یافت:

یک: الزام فردی حاکی از امر واقعی و حقیقی است؛ اما الزام اجتماعی عام، حکایت‌گری یک اعتبار عقلایی است؛ لذا ملاک صدق و کذب در الزام‌های فردی، مطابقت با واقع و نفس الامر و در اعتبارات اجتماعی، تطابق با توافقات عقلایی است. دو: برخلاف الزام‌های فردی، راه دستیابی به اعتبارات اجتماعی، تفکر و برهان نیست، بلکه کار میدانی، استقرا و مراجعه به رفتارهای افراد جامعه است.

سه: قوانین اجتماعی، بدیهی و بی‌نیاز از استدلال می‌باشند، اما الزامات فردی فقط زمانی دارای ارزش معرفتی و علمی‌اند که بتوان از طریق برهان آن‌ها را اثبات نمود.

چهار: اعتبارات اجتماعی عام در الزام‌های فردی ریشه دارند. این موضوع به معنای آن است که الزامات فردی که هویتی واقعی و تکوینی دارند، مبدأ پیدایش قوانین و اعتبارات اجتماعی می‌باشند؛ بنابراین، نباید میان «مبدأ قانون» که امری واقعی است با خود «قانون» که حاکی از امر اعتباری است، خلط شد.

۶. اشتراک لفظی الزام

ترسیم مرز شفاف میان الزامات فردی و اجتماعی سبب می‌شود تا مغالطه‌ای ظریف که رهن تفکر برخی صاحب‌نظران نیز شده است، آشکار گردد. قضیه «راستگویی،

حَسَن (بایدی) است» را در نظر آورید. این گونه گزاره‌ها دو چهره کاملاً متفاوت دارند. اگر به‌عنوان یک گزاره فردی و شخصی، مورد نظر قرار می‌گیرند، موضوع برای علم اخلاق است؛ لذا واژه‌های «حُسن، باید، الزام» به معنایی نظیر «ملائم با نفس، کمال نفس، ضرورت نفس الامری میان فعل و نفس و ...» می‌باشد. اما همین گزاره زمانی که به‌عنوان یک الزام اجتماعی عام و عرفِ عقلایی، نگریسته شود، در حیطه دانش جامعه‌شناسی، کلام و اصول فقه وارد شده و کلمه «حُسن» به معنای «مدح عقلًا، ینبغی فعله» خواهد بود (مظفر، ۱۳۷۵، ۲۱۷/۱). توجه به این اشتراک لفظی، در ریشه‌یابی منازعات اصولیان بسیار راهگشاست.

۷. حُسن عدل و قُبْح ظلم

دو گزاره مشهور «حُسنِ عدل» و «قُبْحِ ظلم» دارای ویژگی خاصی هستند. این دو قضیه به‌عنوان گزاره‌های مبدأ در استدلال‌های کلامی به کار می‌روند و منشأ بحث‌های فراوان میان حکما و متکلمان شده‌اند. گزاره‌های عقلی مورد استفاده در دانش اصول فقه (نظیر قبح عقاب بلایان، قبح تجزی، قبح عمل برخلاف ظواهر ... و...) از مصادیق این دو قضیه قلمداد می‌شوند؛ به همین دلیل، هرگاه مثلاً از چرایی «قبح عقاب بلایان» پرسیده شود، پاسخ داده می‌شود که: «عقاب بلایان ظلم است و ظلم، عقلاً قبیح است». در واقع، این دو قضیه، مصداق بارزی از سیره‌های «عُقلاء بما هم العُقلاء» می‌باشند که قضاوت در مورد آن‌ها، ماهیت تمام الزامات اجتماعی عامی را که ریشه عقلانی دارند آشکار می‌سازد. درباره «حسن عدل و قبح ظلم» دو اختلاف عمده وجود دارد:

اول: آیا این گزاره‌ها اعتباری‌اند یا تکوینی و واقعی؟

دوم: آیا این گزاره‌ها بدیهی و یقینی‌اند یا نظری و محتاج دلیل؟

محقق اصفهانی به‌منظور تبیین حقیقت احکام عقلی متداول در دانش اصول، به گفتگو از گزاره‌های «حُسنِ عدل» و «قُبْحِ ظلم» می‌پردازد و معتقد است این قضایا واقعیّتی جز توافق آرای عقلا ندارند و جزو یقینیات و گزاره‌های ضروری عقلی نمی‌باشند، بلکه در دسته مشهورات می‌باشند؛ در نتیجه نمی‌توان آن‌ها را مبدأ برهان

قرار داد: «أن أمثال هذه القضايا ليست من القضايا البرهانية في نفسها، و أنها في قبالها» (اصفهانی، ۱۴۲۹، ۳/۳۳۳). به عقیده ایشان، یقینات، به موارد شش گانه (اولیات، حسیات، فطریات، حدسیات، متواترات و تجربیات) منحصر می باشد و قضایای فوق، در هیچ کدام از این موارد جای نمی گیرند (اصفهانی، ۱۴۲۹، ۳/۳۱). وی ادعای افرادی چون محقق لاهیجی (لاهیجی، ۱۳۷۲، ۶۰) و حکیم سبزواری (سبزواری، ۱۳۷۲، ۳۲۲) مبنی بر ضروری و بدیهی بودن «حسن عدل و قبح ظلم» را ادعایی عجیب دانسته (اصفهانی، ۱۴۲۹، ۳/۳۳۷) و در تأیید نظر خود به کلماتی از ابن سینا و خواجه نصیر تمسک کرده که در آن، قضایای مذکور، از گزاره‌هایی معرفی شده‌اند که پایه و اساس آن‌ها بر شهرت است و اگر انسان خود را از هر آنچه غیر عقل است (نظیر عادات، تربیت، آداب و رسوم، صفات نفسانی چون حیاء، خجالت، رأفت، عطوفت و...) خالی کند، به عنوان یک گزاره قطعی و اولی به آن حکم نمی کند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ۳۶). خواجه نصیرالدین طوسی ضمن تأیید نظریه شیخ رئیس، از تعبیر «شرائع غیر مکتوبه» (قوانین نانوشته) استفاده می کند و با چنین عبارتی بر هویت قانونی این قضایا صحه می گذارد (طوسی، ۱۳۷۵، ۱/۲۲۱).

هویت‌شناسی
قضایای عقلی
اصول فقه

۴۱

در سوی مقابل، برخی دانشمندان (خصوصاً متکلمان)، قضایای «حسن عدل» و «قبح ظلم» را یقینی، تکوینی و عقلی انگاشته و آن را پایه استدلال‌های خود قرار داده‌اند. تحقیق جامع پیرامون این موضوع را باید در آثار برخی محققان معاصر جست که ضمن بررسی سیر تطوّر مسئله حسن و قبح، معتقدند نزاعی که ابتدا در بدیهی یا نظری بودن این گزاره‌ها بود، بعدها به اعتباری یا تکوینی بودنشان نیز کشیده شد (سند، ۱۴۲۹، ۹؛ سند، ۱۴۳۴، ۱/۱۱۹؛ سبحانی، ۱۴۲۴، ۳۸). ایشان، پس از بررسی ادله طرفین و بیان تفصیلی نظرات و عبارات مشاهیر، به این باور رسیده‌اند که گزاره‌های حکمت عملی، واقعی و یقینی‌اند و قائلان به اعتباری یا نظری بودن آن‌ها دچار مغالطه شده و مسیر ناراستی را پیموده‌اند (سند، ۱۴۳۴، ۱/۱۲۱).

۸. تفکیک هویت شخصی و اجتماعی

قضاوت قطعی در مورد اختلافات مذکور، مستلزم طرح مسئله «حسن و قبح»

و بیان دلایل طرفین است. آنچه مورد تأکید نگارندگان در این مقاله است توجه به حیثیت دوگانه این قضایا و تفکیک میان حُسن و قبح فردی و اجتماعی است. با استفاده از آنچه در ابتدا گذشت، می‌توان چنین گفت:

اول: «حُسن عدل و قبح ظلم»، هرگاه به‌عنوان یک قانون جمعی و الزام عام اجتماعی، لحاظ شوند- چه مَحکمی آن‌ها را اعتباری بدانیم و چه تکوینی- در یقینی بودنشان، شبهه‌ای وجود ندارد. آیا می‌توان در وجود یک فرهنگ عام بشری مبنی بر ستایش عدل و مذمت ظلم، تردید کرد؟! همین بداهت سبب شده تا در میان افراد جامعه، به عنوان قضایای یقینی و بی‌نیاز از دلیل تلقی شوند. نگارندگان این سطور، این‌گونه قضایا را به‌طور خاص و الزامات اجتماعی را به‌نحو عام، از سنخ «متواترات» منطقی می‌دانند- که البته منافاتی با مشهور شدنشان ندارد- چرا که با تتبع و استقرا در رفتارهای انسانی و از طریق حساب احتمالات، می‌توان به وجود چنین گزاره‌هایی، «یقین» کرد. فرض کنید یک جامعه‌شناس با فحص کامل در یک شهر یا کشور به فرهنگ مهمان‌نوازی در آن‌ها علم پیدا کند و آن‌را در قالب «اکرام مهمان، پسندیده (حَسَن) است» بیان کند. حتی اگر مَحکمی این گزاره را اعتباری عقلایی بدانیم، باز هم این قضیه دلالت دارد که واقعاً و یقیناً چنین اعتباری نزد افراد این جامعه وجود دارد. به‌نظر می‌رسد پیش‌فرض برخی فلاسفه مبنی بر انحصار یقینیات در امور تکوینی، سبب شده تا اعتباریات را از مقسم یقینیات و مبادی برهان، بیرون بدانند (طباطبایی، ۱۳۶۴، ۱۶۲/۲). اما نگارندگان بر این باوراند که اعتباری بودن منافی یقینی بودن نیست.

دوم: باید توجه داشت تابع توافق عقلایی دانستن این‌گونه قضایا، به معنای انکار حکم عقل شخصی به «حُسن عدل» و «قبح ظلم» نیست. محقق اصفهانی خود بر این مطلب واقف است؛ لذا معتقد است این‌که هر انسانی، احسان را ملائم و ظلم را منافس نفس خویش تشخیص می‌دهد (الزام فردی)، مطلبی واقعی و حقیقی اما خارج از محل نزاع اصولیان است: «هذا کَلّه من الواقعیات و لا نزاع لأحد فیها» (اصفهانی، ۱۴۲۹، ۳/۳۳۵). به عبارت بهتر، ایشان هرگز در صدد انکار حکم عقل فردی بر «حسن

عدل» یا «قبح ظلم» نیست و می‌پذیرد این اعتبار عقلایی، ریشه‌های حقیقی دارد؛ لذا این احکام عقلایی را «المأخوذة من بادئ الرأي المشترك بين العقلاء» (اصفهانى، ۱۴۲۹، ۳/۳۳۳) معرفی می‌کند و بدین وسیله بر نقش آرای فردی مشترک در تولید قانون اجتماعی عام صحنه می‌گذارد. تعابیری نظیر «لا واقع (لا عمدہ) لها الا الشهرة»، «لا واقع لها إلا تطابق آراء العقلاء» تا حدی گمراه کننده‌اند؛ زیرا چنین وانمود می‌کنند که در قضایای حکمت عملی، با از بین رفتن شهرت و توافق عقلایی دیگر هیچ پشتوانه‌ای برای این مشهورات باقی نمانده و این گزاره‌ها، «هیچ» خواهند شد! در حالی که مقصود صاحبان این تعابیر، چیز دیگری است. ابن سینا تصریح می‌کند که گزاره‌های «حسن عدل» و «قبح ظلم» گرچه صادق‌اند، اثبات صدقشان نیازمند حدّ وسط است و قضایایی اولی و یقینی نیستند (ابن سینا، ۱۴۰۴، ۶۶-۲۲۴). برخی محققان معاصر، به درستی اشاره می‌کنند که شیخ الرئیس، تنها در صدد نفی بداهت و ضرورت این قضایا است نه واقعیت آن (سند، ۱۴۲۹، ۱۲۲).

سوم: بر اساس مطالب پیش گفته، باید اذعان نمود که سلب شهرت (یا تواتر) از قضایای حکمت عملی، به معنای سلب مبدأ بودن آنهاست نه سلب واقعیتشان. در واقع، اگر از حیثیت شهرت و شیوع اجتماعی این قضایا صرف نظر کنیم و آنها را به دست عقل شخصی سپرده و به عنوان یک الزام فردی، تحلیل کنیم (به عبارتی از «قانون» به سراغ «منشأ پیدایش قانون» برویم)، آن‌گاه دیگر گزاره‌هایی اولی و یقینی نبوده و برای اثبات، نیازمند حدّ وسط و اقامه برهان‌اند. برای مثال، اگر بر «حسن عدل» و «قبح ظلم» در قامت یک الزام عقلی شخصی، متمرکز شویم، آن‌گاه باید اعتراف کرد، برخلاف آنچه برخی بزرگان فرموده‌اند (سیحانی، ۱۴۲۴، ۳۸)، این قضایا وضوح و ضرورتی در حدّ گزاره‌های اولی همچون «الکُلُّ أعظم من الجزء» یا «استحاله اجتماع نقضین» ندارند (صدر، ۱۴۱۷، ۵/۲۸) و کاملاً معقول است که کسی از چرایی «حسن عدل» و «قبح ظلم» سؤال کند و برای آنها مطالبه دلیل نماید. البته عقل نیز قادر است بر این گزاره‌ها اقامه برهان نموده و آنها را اثبات کند، اما اثبات‌پذیری، یک مطلب است و یقینی‌بدهی بودن مطلبی دیگر!

۹. نظریه برگزیده

با گذر از مطالب پیشین، حال می‌توان دربارهٔ چیستی قضایای اصولی محل بحث قضاوت نمود. به باور ما گزاره‌های اصولی از سنخ الزامات عام اجتماعی‌اند و مقصود دانشیان اصول از قضایایی نظیر قبح عقاب بلایان و مانند آن، اشاره به یک قانون جمعی و روش عقلایی در جوامع بشری است. در واقع، اصولیان می‌خواهند با استفاده از قوانین عقلایی حاکم بر روابط مولا و عبد و تطبیق آن بر رابطهٔ میان شارع و بندگان، به قواعدی برای استنباط حکم شرعی دست یابند. به همین دلیل، در کتاب‌های اصولی در موارد متعددی به روابط میان مولا و عبد و قوانین حاکم بر آن، اشاره شده است. البته دانشیان اصول برای تثبیت حجیت این گونه سیره‌های عقلایی، از امضا و تقریر شارع یا عاقل بودن (بلکه رییس العقلاء) بودن او کمک گرفته‌اند (مظفر، ۱۳۷۵، ۲۲۷/۱). مشهور اصولیان دربارهٔ برخی گزاره‌های اصولی (نظیر آنچه در ابتدای این نوشتار مطرح شد) ادعای بدهت کرده و آن‌ها را فطری، یقینی و مسلّم دانسته و نیاز به اقامه برهان بر آن نمی‌بینند؛ زیرا در مقام حکایت از یک قانون عقلایی مقبول و پذیرفته‌شده هستند که وجود آن در جوامع انسانی، یقینی و انکار ناپذیر است. البته اگر از شیوع و شهرت این گزاره‌ها، صرف نظر شود و در قامت الزامات فردی و با عقل شخصی به سنجش آن‌ها اقدام شود، آنگاه می‌توان در بدهت و یقینی بودنشان تردید کرد و آن‌ها را نیازمند استدلال دانست. شاهد بر این ادعا آن که دانشیان اصول تصریح می‌کنند که مرادشان از حُسن و قبح در این گونه قضایا، مدح و ذمّ عقلایی است (مظفر، ۱۳۷۵، ۲۱۹/۱). واضح است که مدح و ذمّ عقلا مربوط به یک فضای اجتماعی است نه حوزهٔ شخصی و فردی! به عبارت دیگر، نکوهش یا مذمّت عقلا در فرضی معنادار است که شخص از یک قانون و الزام عقلایی، سرپیچی کند و گرنه مخالفت با الزامات فردی و شخصی تا زمانی که به عصیان در برابر «قانون عقلا» منتهی نشود، مدح و ذمّی را از جانب آنان ایجاد نمی‌کند.

عصارهٔ آنچه گذشت، آن است که در مورد تحلیل گزاره‌های اصولی باید به این نکات توجه داشت: این گونه قضایا حاکی از سیره‌ها و قوانین نانوشتهٔ عقلایی‌اند؛ مَحکمی آن‌ها یک اعتبار عقلایی است، در زمرهٔ مشهورات یا متواترات جای می‌گیرند،

جستارهای

فقهی و اصولی

سال پنجم، شماره پیاپی ۱۵

تابستان ۱۳۹۸

۴۴

مبدأ، یقینی و بی‌نیاز از استدلال است؛ راه دستیابی به آن‌ها نه تفکر و برهان، بلکه جستجوی میدانی و استقرار رفتارهای اجتماعی است و بالاخره آن‌ها گرچه ریشه در الزامات فردی دارند، نباید با احکام عقلی فردی، خلط شوند.

۱۰. لغویت تفکیک حکم عقلی و عقلایی

اشکال دقیقی که برخی اصولیان نیز به آن پرداخته‌اند (روحانی، ۱۴۱۳، ۲۴/۴) این است که اگرچه گزاره‌های اصولی، احکام و اعتبارات عقلایی هستند، ریشه در عقلِ عَقْلًا دارند؛ به عبارت دیگر، این‌گونه قضایا از سنخ سیره‌های «عَقْلًا بما هم عَقْلًا» می‌باشند. بنابراین، هر قانون عقلایی که در علم اصول به کار رفته، مسبوق به یک حکم عقلی می‌باشد و تفکیک میان حکم «عقلایی» و «عقلی» بی‌معناست. در پاسخ به اشکال بالا باید گفت: می‌پذیریم که ریشه قوانین عقلایی به کار رفته در اصول فقه، حکم عقل است، اما این حکم عقلِ شخصی چون یقینی و ضروری نیست، فاقد ارزش معرفتی است؛ چرا که از لحاظ علمی، تنها گزاره‌هایی ارزشمندند که یقینی یا برهانی باشند. اما برخلاف احکام عقلی فردی، سیره‌ها و عرف‌های عقلایی از آن جهت که در جامعه فراگیر شده و استقرار یافته‌اند، می‌توانند موضوع امضای شارع قرار گیرند و از این طریق، ارزش و حجیت کسب نمایند.

هویت‌شناسی
قضایای عقلی
اصول فقه

۴۵

۱۱. ریشه‌یابی اختلاف آرای اصولیان

با شفاف شدن ماهیت گزاره‌های اصولی می‌توان، ریشه منازعات پیش‌گفته میان اصولیان را دریافت و در مورد آن‌ها قضاوت کرد. با این اندوخته‌های جدید نگاهی دوباره به مثال‌های مطرح شده در ابتدای تحقیق می‌اندازیم و سعی می‌کنیم سؤالات مطرح‌شده را پاسخ گوئیم.

۱.۱۱. تجزی

باید اذعان کرد، قانون نانوشته عقلایی در جامعه وجود دارد مبنی بر این که تجزی، عقاب‌آور نیست! تصور کنید فردی با یقین به ورود ممنوع بودن یک خیابان و به قصد شکستن قانون، وارد خیابانی شود و سپس معلوم گردد که در واقع، آن مسیر،

ورود ممنوع نبوده است. قوانین عقلایی اجازه مجازات چنین فردی را نمی‌دهد؛ زیرا ملاک ثواب و عقاب را عمل و رفتار شخص می‌داند نه قصد و نیت او. واقعیت آن است که در دستگاه عقلایی بشری، وسیله‌ای برای سنجش نیت انسان‌ها وجود ندارد که بخواهند بر اساس آن ثواب و عقابی جعل کنند؛ لذا این که برخی اصولیان ادعا کرده‌اند که حکم عقل و وجدان، آن هم به نحو بدیهی و قطعی، بر قبیح بودن تجزّی می‌باشد، مرادشان، قانون عقلایی (الزام اجتماعی) است که البته وجود چنین قانونی، امری مسلم، مشهور و بی‌نیاز از استدلال است.

از سوی دیگر، قبیح نبودن تجزّی، اگر در فضای عقل فردی و به‌عنوان یک قبح عقلی (نه عقلایی) مطرح شود، دیگر موضوعی یقینی و بدیهی نیست، بلکه مطلبی است که کاملاً قابل بحث و تأمل برانگیز می‌باشد؛ زیرا ممکن است عقل با در نظر گرفتن نظام ثواب و عقاب الهی که در آن، نیت انسان‌ها قابل سنجش است و به‌عنوان عملی جوانحی تلقی می‌شوند، حکم به قبح تجزّی را صادر کند.

۱۱.۲. قبح عقاب بلا بیان

در مسئله قبح عقاب بلا بیان نیز آمیختن میان الزام فردی و اجتماعی، موجب اختلاف آرا شده است. مشهور معتقدند که قاعده «قبح عقاب بلا بیان» حکم قطعی و بدیهی عقل است. ایشان در صدد بیان یک قانون عقلایی (الزام اجتماعی) مبنی بر جایز نبودن مجازات عبد بدون ابلاغ تکلیف به او می‌باشند. وجود چنین قانونی در روابط مولا و عبد، کاملاً مسلم و بدیهی است و تردیدی نیست که اگر مولایی، عبد را به سبب تکالیفی که برای او بیان نکرده، مجازات کند، عقلای جامعه این تنبیه را ظالمانه و مولا را مستحق مذمت می‌دانند. در محیط‌های عقلایی پیشرفته‌تر، مثل محیط یک اداره - که دارای رییس و کارمندان است - حتی در فرض علم به صدور قانون نیز تا زمانی که قانون رسماً ابلاغ نشود، موضوعی برای ثواب و عقاب محقق نخواهد شد؛ به همین دلیل، در این قاعده، بر «بیان واصل» تأکید شده است نه «بیان صادر»^۱.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال پنجم، شماره پیاپی ۱۵
تابستان ۱۳۹۸

۴۶

۱. «وأن الثمر فی البیان هو البیان الواصل إلى المكلف لا مطلق البیان» (میرزای قمی، ۱۴۳۰، ۴۶/۳).

از سوی دیگر، اگر قضیه «قبیح عقاب بلا بیان» نه به عنوان یک قانون عقلایی، بلکه به عنوان یک قضیه عقلی فردی (منشأ پیدایش قانون) لحاظ کنیم، آن گاه حق با اصولیانی است که یقینی بودن این قضیه را انکار می کنند. فرض کنید با سلب شهرت از این گزاره به کمک عقل شخصی به تفکر در مورد «قبیح عقاب بلا بیان» پردازیم. در این وضعیت، نظریه شهید صدر کاملاً دقیق و متین خواهد بود (صدر، ۱۴۱۷، ۲۴/۵)؛ زیرا «عقل» برای حکم به قبیح بودن عقاب بلا بیان، به سنجش عوامل مختلف می پردازد: این که مولا کیست؟ دایره مولویتش تا کجاست؟ حق الطاعه او چه میزان است؟ عواقب اشتباه و تخلف از حکم چیست؟ و...؛ همگی، متغیرهایی است که در حکم عقل، تأثیرگذار خواهد می باشد. برای شاهد بر این ادعا تصور کنید مؤسسه‌ای با مسائل بسیار حساس نظامی یا بهداشتی مرتبط باشد به نحوی که اشتباهات کوچک، نتایج فاجعه‌باری ایجاد می کند؛ کاملاً معقول است که رییس چنین مجموعه‌ای دستور دهد که در موارد شک یا حتی احتمال ضعیف کارمندان نیز، نباید براءت جاری کنند، بلکه بایستی سؤال کنند یا مطابق احتیاط کامل عمل نمایند.

هویت‌شناسی
قضایای عقلی
اصول فقه

۴۷

برخی فقهای معاصر تصریح کرده‌اند که قاعده «قبیح عقاب بلا بیان»، حکمی عقلایی است نه عقلی! ایشان معتقدند اگر بنایی عقلایی مبنی بر «قبیح عقاب بلا بیان» وجود نمی داشت، از نظر عقل، عقاب بدون بیان، اصلاً قبیح نبود، بلکه عقل آدمی در موارد تکالیف مشکوک و محتمل، حکم به لزوم احتیاط (نه براءت) می نمود؛ چرا که تحصیل و تحفظ بر اغراض مولا، از اهمیت بالایی در نزد عقل برخوردار است. این فقیه معاصر، ریشه اختلاف مشهور اصولیان با دیگران مانند شهید صدر را، در خلط بین احکام عقلی و احکام عقلایی معرفی می کنند (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸، ۴۶/۳).

تذکر این نکته لازم است که ما در این مقام، در پی رد یا اثبات نظریه فاخر «حق الطاعه» شهید صدر نیستیم؛ چرا که این موضوع، نیازمند تحقیقی مستقل، عمیق و گسترده است. آنچه ما در پی آنیم، تنها بیان یکی از ریشه‌های اختلاف نظری است که طرفین آن، هر دو، به «حکم عقل» تمسک کرده‌اند. به عبارت دیگر، جستار حاضر به تبیین پیش فرضی‌هایی پرداخته که سبب شده تا مشهور، قائل به براءت عقلی

شوند و در مقابل، برخی چون شهید صدر با آن مخالفت کنند. این که کدام یک از این مبانی و پیش‌انگاره‌ها صحیح است و تا چه میزان می‌توان احکام عقلایی حاکم بر روابط موالی و عبید عرفی را بر رابطه‌ی خداوند و بندگان تطبیق داد، بحثی جذاب، اما خارج از موضوع این نوشتار است.

۳.۱۱. حجیت ظواهر

در مسئله‌ی حجیت ظواهر نیز طبق آنچه مشهور اصولیان معتقدند، ظواهر حتی در فرض ظنّ به خلاف و عدم ظنّ به وفاق نیز حجت‌اند (انصاری، ۱۴۱۶، ۷۲/۱؛ فاضل‌لنکرانی، ۱۳۸۳، ۴۱۰/۲) مقصود دانشیان اصول، وجود یک قانون نانوشته در میان عقلاست که ظن را به‌طور مطلق حجّت می‌دانند. برای مثال، اگر شما در یک اداره یا مؤسسه (محیط قانونی)، ظن به خلاف یک ماده قانونی داشته باشید، حق ندارید به ظن شخصی خود عمل کنید؛ زیرا آنچه در دادگاه عقلایی ملاک قرار می‌گیرد، صرفاً ظواهر موجود در متن قانون است. از دیدگاه عقلا، عبد باید به ظواهر قانون ملتزم باشد حتی اگر ظن به خلاف آن دارد. این مسئله یک عرف عقلایی پذیرفته‌شده و قطعی است که برای ممانعت از هرج و مرج حاصل از عمل به ظنون شخصی به‌وجود آمده است.

جستارهای
فقهی و اصولی
سال پنجم، شماره پیاپی ۱۵
تابستان ۱۳۹۸
۴۸

اما اگر با عقل فردی به سراغ این مسئله برویم، آنگاه این ابهام متین مطرح خواهد شد که عقل، هرگز به ضرورت التزام به ظواهری که ظنّ به خلاف آن وجود دارد، حکم نخواهد کرد. به راستی، عقل چگونه می‌پذیرد که یک فقیه، براساس ظاهر روایتی فتوا دهد که ظنّ به خلاف آن دارد؟!

۴.۱۱. حجیت قطع

از آنچه گفتیم، ریشه‌ی اختلافات در مسئله‌ی حجیت قطع نیز روشن می‌شود. مقصود اصولیانی که حجیت قطع را امری یقینی و بی‌نیاز از استدلال معرفی کرده‌اند، چیزی جز این نیست که در عرف عقلا یک قانون نانوشته وجود دارد مبنی بر این که اگر عبد براساس قطع و یقین خودش عمل کرده، مجازات او عملی ظالمانه است. به

راحتی می‌توان از طریق استقرا و جستجوی میدانی، به وجود چنین قاعدهٔ عقلایی در جوامع انسانی، یقین پیدا کرد. اما اگر گزارهٔ «قطع، حجّت است» را به عنوان یک حکم عقلی تکوینی و جدا از فضای قوانین اجتماعی و اعتبارات عقلایی تحلیل کرد، آنگاه دیگر گزاره‌ای یقینی نیست و نیازمند آن است که برای اثبات آن، برهان عقلی اقامه شود. بر همین اساس، کسانی که با عقل شخصی به سراغ گزارهٔ «حجّیت قطع» می‌روند، آن را به عنوان یک حکم عقلی بدیهی نمی‌پذیرند.

تذکر این نکته را لازم می‌دانیم که در مورد حجّیت قطع، دو بحث مختلف اما وابسته به هم وجود دارد. یکی بحث ذاتی بودن یا نبودن حجّیت برای قطع و دیگری، عقلی یا عقلایی بودن رابطهٔ حجّیت با قطع است. محقق خوبی^۱ و نیز برخی دیگر از معاصران^۲، به صراحت این دو جنبه از بحث را تفکیک نموده‌اند. آنچه در این مجال مدّ نظر است، صرفاً بحث دوم است به این معنا که آیا رابطهٔ لزوم و ضرورتی که میان حجّیت و قطع وجود دارد، یک «واقعیت» است که توسط «عقل»، «کشف» می‌شود یا آن که یک «اعتبار» است که توسط «عقلا»، «فرض» شده است.

۱۲. نتیجه‌گیری

آنچه گفته شد، محقق را به این نتیجه رهنمون می‌سازد که در برخی از موارد، مراد اصولیان از «حکم عقل»، چیزی جز «قوانین عقلایی» یا همان «الزامات اجتماعی عام» نمی‌باشد. بی‌توجهی به این موضوع و درآمیختن میان «باید فردی عقلی» و «باید اجتماعی عقلایی» سبب شکل‌گیری منازعاتی میان دانشیان اصول شده است. التفات به هویت جمعی و عقلایی گزاره‌های اصولی و تفکیک میان «قانون» با «مبدأ پیدایش قانون»، راه حلّ پایان دادن به این گونه اختلاف نظر هاست.

۱۱. ایشان در مورد حجّیت قطع، سه جهت مختلف را تفکیک نموده‌اند، اول ذاتی یا جعلی بودن طریقت برای قطع؛ دوم این که آیا حجّیت از لوازم ذات قطع است یا به حکم «عقل» ثابت شده یا این که به «بناء عقلایی» اثبات می‌شود؟ و سوم آن که آیا امکان دارد که شارع از عمل به قطع، نهی کند؟ (خوبی، ۱۴۲۲، ۱۳/۱).

۲۲. «المسألة الأولى: في حجّية القطع وفيها أيضاً جهتان من البحث: الجهة الأولى: في الدليل على حجّية القطع، والثانية في أنّ الحجّية ذاتية للقطع» (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸، ۲۱۱/۲). مشابه همین تفکیک را نویسنده کتاب «کفایة الأصول فی أسلوها الثاني» ذکر کرده است (ایروانی، ۱۴۲۹، ۵۴۳/۳).

منابع

قرآن کریم

۱. آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، (۱۴۰۹ق). کفایة الأصول. قم: مؤسسه آل البيت ﷺ لاحیاء التراث.
۲. انصاری، مرتضی بن محمد امین، (۱۴۱۶ق). فرائد الأصول. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۳. ابن سینا، (۱۳۷۵). الإشارات و التنبيهات. قم: نشر البلاغه.
۴. —، (۱۴۰۴ق). الشفاء (المنطق). قم: مكتبة آیت الله المرعشی.
۵. اسلامی، رضا، (۱۳۸۶). نظریة حق الطاعة. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۶. اصفهانی، محمد حسین، (۱۴۲۹ق). نهاية الدراية في شرح الكفاية. بيروت: مؤسسه آل البيت ﷺ لاحیاء التراث.
۷. ایروانی، باقر، (۱۴۲۹ق). کفایة الأصول في اسلوبها الثاني، نجف: مؤسسه احیاء التراث الشيعه.
۸. حائری یزدی، عبدالکریم، (۱۴۱۸ق). درر الفوائد. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۹. حائری یزدی، مهدی، (۱۳۶۱ق). کاوش های عقل عملی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۰. خمینی، سیدروح الله، (۱۴۲۳ق). تهذیب الأصول. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ﷺ.
۱۱. خمینی، سیدمصطفی، (۱۴۱۸ق). تحریرات في الأصول. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ﷺ.
۱۲. خویی، سیدابوالقاسم، (۱۴۲۲ق). مصباح الأصول. قم: مؤسسه احیاء آثار السيد الخويي.
۱۳. روحانی، محمد، (۱۴۱۳ق). منتقى الأصول. قم: دفتر آیت الله سيد محمد حسيني روحاني.
۱۴. سبحانی، جعفر، (۱۴۲۰ق). رساله في التحسين والتقيح العقليين، قم: مؤسسه امام صادق ﷺ.
۱۵. سبحانی، جعفر، (۱۴۲۴ق). إرشاد العقول الى مباحث الأصول. قم: مؤسسه امام صادق ﷺ.
۱۶. سبزواری، ملاهادی، (۱۳۷۲). شرح الاسماء الحسنی. نجفقلی حبیبي. تهران: دانشگاه تهران.
۱۷. سند، محمد، (۱۴۲۹ق). العقل العملی، قم: منشورات الاجتهاد.
۱۸. سند، محمد، (۱۴۳۴ق). سند الأصول، بحوث في أصول القانون و مباني الأدلة، بيروت: الأميرة.
۱۹. شبیری زنجانی، سیدموسی، (۱۴۱۹ق). کتاب نکاح. قم: مؤسسه پژوهشی رأی پرداز.
۲۰. صدر، محمدباقر، (۱۴۱۷ق). بحوث في علم الأصول. قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال پنجم، شماره پیاپی ۱۵
تابستان ۱۳۹۸

۵۰

۲۱. طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۶۴). **اصول فلسفه و روش رئالیسم**، تهران: صدرا
۲۲. _____، (بی تا). **مجموعه رسائل العلامة الطباطبائی**. قم: باقیات
۲۳. _____، (بی تا). **حاشیة الکفایه**، قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی.
۲۴. طوسی، خواجه نصیر الدین، (۱۳۷۵). **شرح الاشارات و التنبیہات للمحقق الطوسی**
قم: نشر البلاغه.
۲۵. عابدی شاهرودی، علی، (۱۳۸۵). «فلسفه علم اصول فقه»، پژوهش و حوزه، شماره
۲۷ و ۲۸.
۲۶. عراقی، ضیاء الدین، (۱۴۱۷ق). **نهایة الأفكار**، تقریرات محمد تقی بروجردی نجفی. قم:
دفتر انتشارات اسلامی.
۲۷. علیدوست، ابوالقاسم، (۱۳۸۶). **فقه و عرف**، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۸. فاضل لنگرانی، محمد. (۱۳۸۳). **دراسات في الأصول**. تقریرات صمد علی موسوی.
قم: دارالتفسیر
۲۹. لاریجانی، صادق، (۱۳۸۶). «نظریه ای در تحلیل الزامات اخلاقی و عقلی»، مجله
پژوهش های اصولی، سال سوم شماره هفتم.
۳۰. لاهیجی، عبدالرزاق. (۱۳۷۲). **سرمایه ایمان**. تهران: انتشارات الزهراء
۳۱. مشکینی اردبیلی، ابوالحسن، (۱۴۱۳ق). **کفایة الأصول (با حواشی مشکینی)**. قم.
۳۲. مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۹۴). **فلسفه اخلاق**. تحقیق احمد حسین شریفی. قم:
انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
۳۳. مظفر، محمدرضا. (۱۳۷۵). **أصول الفقه**. قم: اسماعیلیان.
۳۴. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۸ق). **أنوار الأصول**، به قلم احمد قدسی، قم: مدرسه امام
علی ابن ابی طالب
۳۵. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن. (۱۴۳۰ق). **القوانین المحکمة في الأصول**، قم.
۳۶. نائینی، محمد حسین. (۱۳۵۲). **أجود التقريرات**. قم، مطبعة العرفان.
۳۷. هاشمی شاهرودی، محمود، (۱۴۳۳ق). **درسنامه اصول فقه**. قم، بنیاد فقه و معارف
اهل بیت



پروفیسر شگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی