

عقل بعنوان منبع استنباط احکام شرعی (قسمت اول)

سید غلام حسین عابدی^۱

چکیده

خلط در مبادی تصویری در باب عقل و عدم تحلیل و تبیین درست تعریف و دخالت دادن تسامح عرفی، موجب نزاع و مناقشات علمی و به وجود آمدن ابهامات فراوان گردیده است، از این رو عقل را به انواع گوناگونی تقسیم و تعریف کرده‌اند؛ اما منظور از عقل در استنباط احکام شرعی، دلیل عقل در برابر نقل، شامل معرفت‌های فطری، تحلیل‌ها و یافته‌های عقلانی نظری و یافته‌های علوم تجربی می‌باشد، که در طول تاریخ با تکامل مباحث علم اصول در تنقیح تعریف عقل، قیوداتی به آن اضافه شد، از جمله: ۱- تفاوت میان عقل به عنوان «دلیل حجیت» و به عنوان «دلیل حکم»؛ ۲- تفاوت میان عقل آلی (ابزاری) و استقلالی؛ ۳- تفاوت میان عقل به عنوان «حاکم» و عقل به عنوان «کاشف»؛ ۴- تفاوت میان «ادراک عقلی قطعی» و «ادراک عقلی ظنی»؛ ۵- عقل نظری و عقل عملی.

واژگان کلیدی: عقل، استنباط، اجتهاد، مستقالات عقلیه، ملازمات عقلیه، ملاکات احکام، قاعده ملازمه.

تحلیل مفهوم پایه

یکی از مباحث اختلاف‌برانگیز در مورد پیوند عقل و دین این است که عده‌ای عقل را در برابر دین قرار داده و پس از مسلم گرفتن این امر، از تقابل و تعارض عقل و دین سخن می‌گویند؛ یعنی در حقیقت، از موضوعی سخن می‌گویند که ترتیب مواد آن باطل است، زیرا عقل در مقابل نقل است، نه در مقابل دین و وحی، و تقابل عقل و دین امر باطلی است. (ر.ک: جوادی‌آملی، ۱۳۸۷، ص ۳۳-۳۷).

به نظر می‌رسد قیل و قال‌ها در باب عقل ناشی از خلط در مبادی تصویری آن و عدم تحلیل و

۱- محقق و نویسنده.

تبیین درست تعریف عقل به عنوان مفهوم پایه است، زیرا عدم دقت کافی در معانی الفاظ و دخالت دادن تسامح عرفی در مباحث علمی، موجب نزاع در مسائل علمی می‌گردد و با اندک تأملی در بسیاری از مباحث علمی معلوم می‌شود که بیشتر مناقشات و چالش‌ها از آن‌جا ناشی است که واژه‌ها و اصطلاحات یا به خوبی معنا نمی‌شود و یا در محل خود قرار نمی‌گیرد.

و اما در مورد عقل، به همان اندازه که حقیقت عقل، حقیقتی ژرف، وسیع و پیچیده است، تبیین جایگاه و تعیین قلمرو اعتبار آن و حتی تفسیر واژه آن که ابهامات زیادی دارد، کاری بس دشوار، ظریف، دقیق، عمیق و مشکل است، زیرا در اثر آن همه ابهامات اولیه موجود درباره عقل، نزاعی فراگیر و آمیخته با پیچیدگی‌ها در طول تاریخ صورت گرفته و گسترش دامنه نزاع نیز این ابهام‌ها و پیچیدگی‌ها را دوچندان کرده است.

عقل را به انواع گوناگونی تقسیم و تعریف کرده‌اند: عقل نظری، عقل عملی، عقل فطری، عقل کسبی، عقل کلی در برابر جزئی، و گاهی عقل را در برابر عشق و ایمان و گاهی در برابر جهل و شهوت و غضب قرار می‌دهند و گاهی آن را حجت درونی، در برابر حجت ظاهری می‌نامند. در مغرب زمین عقلانیت به طور معمول همراه با تجربه و کمیت و حس‌گرایی می‌آید و گاهی به معنای تحلیلی و منطقی بودن فکر، وصف شده است. در روزگار ما خردورزی به معنای محک زدن اشیا با معیارهای انسانی و تأکید بر اهمیت روش و استفاده از راه‌های منطقی و قابل استدلال برای رسیدن به مقصد، حتی با پذیرش خطای روشمند است. (پوپر، ص ۸۵ - ۱۲۰).

گاهی نیز عقل در برابر علوم تجربی به کار می‌رود که در این‌جا منظور از عقل، همه علوم و دانش‌های فطری و نیز تلاش‌ها و تحلیل‌های عقلانی نظری است که از راه استدلال به دست آمده است و حس و تجربه در آنها دخالت ندارد. (رک: طباطبایی، ج ۱، مقاله اول).

مفهوم عقل گاهی در برابر کشف و شهودهای عرفانی قرار می‌گیرد که در این‌گاه، منظور از آن، استدلال‌ها و برهان‌های عقلانی است، به ویژه برهان‌هایی که در فلسفه به کار گرفته می‌شود و این همان منازعه معروف عقل و عشق است.

گاهی هم عقل در برابر نقل به کار می‌رود (رک: جوادی آملی، پیشین، ص ۱۴-۱۷) که در این صورت منظور از عقل همه یافته‌های بشری غیر از کشف و شهود عرفانی است. بنابراین عقل در این مفهوم، دربرگیرنده معرفت‌های فطری و تلاش‌ها و تحلیل‌های عقلانی نظری و یافته‌های علوم تجربی است.^۱

۱- س: آیا یافته‌های علوم تجربی، عقلی است؟ ج: یافته‌های تجربی، یا همان استقرا به دلیل این‌که گزاره‌های تک‌شمار است، هیچ‌گاه نمی‌تواند به گزاره‌های فراگیر به صورت قانون و تئوری درآید، مگر به مدد استدلال عقلی و قیاسی. (رک: چالمرز، ص ۲۷ و...) و اما در مورد کاربرد علوم تجربی در استنباط احکام فقهی باید گفت که علوم تجربی در شناخت موضوعات فقهی نقش بسزایی دارد.

منظور از عقل در فقه و در عنوان چپستی عقل در استنباط احکام شرعی، دلیل عقل در برابر نقل است، اگرچه به عقل به معنای ابزار فهم نیز به گونه فرعی توجه می‌شود. بنابراین، نوشته کنونی در جست‌وجوی نقش و توانایی عقل (معرفت‌های فطری، تحلیل‌ها و یافته‌های عقلانی نظری و یافته‌های علوم تجربی) در برابر نقل و بررسی و ارزیابی آن است.

عقل در فقه و اصول شیعه

از دیرباز، اصولیان شیعه مانند: شیخ مفید، شیخ مرتضی و شیخ طوسی عقل را به عنوان یکی از منابع دست‌یابی به احکام شرع ذکر کرده‌اند؛ با این همه کمتر به تعریف و تشریح حقیقت و ابعاد آن پرداخته‌اند، زیرا چه بسا در نظر ایشان معنای عقل، روشن بوده است. با وجود این، تعاریفی از عقل در کتاب‌های علمای گذشته و معاصر به چشم می‌خورد.

شیخ طوسی، نخستین کسی است که در نوشته‌های اصولی‌اش، عقل را تعریف کرده اما وی آن را با تعریفی که از عقل در نوشته‌های کلامی خود ارائه نموده، منطبق کرده است. او در این‌باره در کتاب «عدة الاصول» بیان می‌نماید: «عقل، مجموعه‌ای از علوم است که اگر جمع شود انسان عاقل می‌شود (شیخ طوسی، ج ۱، ص ۲۳)». منظور وی از «مجموع علوم» معرفت‌های فطری و بدیهی در قلمرو عقل نظری و عملی است.

با توجه به تمامی تعاریف علمای گذشته و معاصر، در می‌یابیم که در هر یک از این تعریف‌ها، علاوه بر وجود مشترکات، قیودی وجود دارد که آنها را از یک‌دیگر متفاوت می‌سازد.

وجه مشترک همه تعاریف، این است که دلیل عقل، یعنی: «دریافت و حکم عقل نسبت به قضیه‌ای که می‌توان حکم شرعی را از آن به دست آورد» و تفاوت‌ها در دو ناحیه است: برخی چون محمد حسین اصفهانی (اصفهانی، ص ۳۱۶) و شهید صدر علیه السلام (الصدر، ج ۲، ص ۲۰۲) قید «امکان استنباط» را لحاظ کرده‌اند و از سویی دیگر، عده‌ای چون میرزای قمی (میرزای قمی، ص ۲۵۸) و محمدرضا مظفر (مظفر، ج ۲، ص ۱۱۸) تصریح کرده‌اند که حکم عقل باید «قطعی» باشد. بنابراین دلیل عقل نزد شیعه، از دلیل قیاس نزد اهل سنت متفاوت است، چون قیاس دلیل عقلی ظنی است و نزد دانشمندان شیعه، دلیل عقل به دلیل عقلی قطعی منحصر است.

نکته دیگری که همه بر آن اتفاق دارند و در تجزیه و تحلیل‌های خود از دلیل عقل بیان کرده‌اند، تقسیم دلیل عقل به دلیل عقل مستقل، مانند «وجوب ردّ ودیعه» و دلیل عقل غیر مستقل، آلی و ابزاری، مانند «وجوب مقدمه واجب» است.

قیود تعریف عقل در فقه شیعه

تعریف دقیق از عقل نیز محصول تکامل مباحث علم اصول است. بنابراین در طول تاریخ در تنقیح تعریف عقل قیوداتی اضافه شد که لحاظ آن ضروری است:

۱- تفاوت میان عقل به عنوان «دلیل حجیت» و به عنوان «دلیل حکم»

شکی نیست که در اثبات دلیل نقلی و هموار کردن هرگونه استدلال، عقل به کار می‌آید، بلکه حجیت شرعی نیز در نهایت به حجیت عقل بازمی‌گردد (ر.ک: ایازی، ص ۲۲۹، به نقل از کراچکی)؛ ولی دلالت عقل بدین معنا مقصود نیست. اصولیان باب دلیل عقلی را به موردی اختصاص داده‌اند که عقل در عرض کتاب و سنت، دلیل مستقلی برای کشف احکام باشد. (ر.ک: پیشین، ص ۲۳۲ و ۲۳۳، به نقل از علامه حلی و...).

و اما «دلیل حکم» نیز دو دسته است: «مستقلات عقلیه» و «غیر مستقلات عقلیه». حکمی که هر دو مقدمه آن، صغری و کبری، عقلی باشد، نتیجه حاصله، از «مستقلات عقلیه» است.

و اگر یکی از این دو مقدمه قضیه‌ای شرعی باشد، نتیجه حاصله، از «غیر مستقلات عقلیه» است. اصولیان مستقلات و غیر مستقلات عقلی را با عنوان جامعی به نام «ملازمات عقلی» بحث می‌کنند (ر.ک: نجفی، ص ۴۳۱؛ هم‌چنین ر.ک: قوانین، فصول، مطراح الانظار؛ و...) و در هر دو بخش درگیری سختی با اخباریان دارند.

۲- تفاوت میان عقل آلی (ابزاری) و استقلالی

الف) عقل آلی

در این صورت، عقل، نه به عنوان یک منبع، بلکه ابزاری برای شناخت منابع دین به کار گرفته شده و در این نوع کاربرد در ردیف کتاب و سنت نمی‌باشد. همه، این استعمال از عقل را قبول دارند حتی آنان که به اصطلاح مخالف عقل محسوب می‌شوند.

در این موقعیت نقش عقل چپ‌نشین منطقی صغری و کبری و شکل دادن استدلال است. در این کاربرد، عقل نیرویی درک کننده است که بر اصطلاح منطقی آن منطبق می‌باشد (علی‌دوست، ۱۳۸۰).

ب) عقل استقلالی

گاهی نیز از عقلی سخن گفته می‌شود که فارغ از هرگونه بیانی از جانب شارع و بدون دست‌رسی به کتاب و سنت، یعنی به صورت استقلالی، عمل می‌کند؛ به این معنا که به دانش‌ها و داشته‌های

خود رجوع نموده و حکم را می‌یابد. در چنین صورتی است که عقل به عنوان منبعی در کنار سایر منابع قرار گرفته و حکم او همان حکم شرع محسوب شده و گفته می‌شود «کُلُّ ما حکم به العقل حکم به الشرع» یا اینکه «العقل شرع من داخل و الشرع عقل من خارج» (فضل...، ص ۱۷؛ غزالی، ص ۴۶).

طبیعت مسئله و روند بحث، اقتضا می‌کند که منظور از دلیل عقل آن دلیلی باشد که به مباشرت و بی‌واسطه به استنباط احکام شرع منجر شود، مانند: مستقلات عقلیه؛ از این رو کسانی مثل مرحوم مظفر، دلیل عقل را در بحث «حجج» ذکر کرده و گفته‌اند: منظور از حجت، هر چیزی است که بتوان حکم شرعی را با آن اثبات کرد (مظفر، پیشین، ص ۱۵ و ۱۶).

بنابراین مناسب است به این تفکیک توجه نموده و در تعریف دلیل عقل لحاظ گردد و چنین گفته شود: «هر حکم قطعی که به طور مستقیم، به حکم شرعی منتهی شود» (قماشی، ص ۴۱). تنها کسی که به این تفکیک توجه داشته است، محمد تقی حکیم می‌باشد؛ وی در این باره می‌گوید: «در هر حال آن چه که به بحث ما مربوط می‌شود، آن گونه ادراکات عقلی است که مباشرتاً به حکم شرعی تعلق می‌گیرد (حکیم، ۱۳۹۰، ص ۲۸۰).

۳- تفاوت میان عقل به عنوان «حاکم» و عقل به عنوان «کاشف»

حکم عقل به معنای ادراک عقل است، زیرا شأن عقل جز ادراک نیست و حکم کردن کار مولا و شارع مقدس است و از باب تسامح در تعبیر است که می‌گویند عقل حاکم است.

شاید برخی از حملات اخباریان به دلیل عقل، از همین جا ناشی باشد که تصور کرده‌اند عقل در کار تشریح وارد می‌شود و جعل قانون شریعت می‌نماید، در صورتی که هیچ‌یک از اصولیان ادعا نمی‌کنند که عقل می‌تواند در مسند حکمرانی بنشیند، بلکه همه معترف‌اند که زمام تشریح، تنها در دست خدا است و عقل تنها در مقام اثبات می‌تواند کاشف از شرع باشد. (ر.ک: امام خمینی، ص ۹۷).

۴- تفاوت میان «ادراک عقلی قطعی» و «ادراک عقلی غیر قطعی»

ادراک عقلی یا قطعی است یا ظنی و حکم عقلی قطعی بدون شک حجت است و حجیتش هم ذاتی است و اگر چیزی در مورد حجیت حکم قطعی عقلی از سوی شارع وارد شود، برای تأیید و تأکید است. اصولیان در این جهت تفاوتی میان قطع حاصل از راه مطالعه ادله نقلی و قطع حاصل از راه اقامه براهین عقلی و فلسفی قائل نیستند، حتی ادله اخباریان در نفی براهین عقلی و فلسفی نیز به

ظنی بودن آن ناظر است؛ پس نمی‌توان گفت آنان مخالف قطعیات نیز هستند. (ر.ک: غراوی، ص ۲۱۹).

و اما ادراک غیر قطعی نیز دو دسته است:

۱) ادراک غیر قطعی حاصل از وهم و خیال و ظنون؛ چنین ادراکی، نزد همه فقیهان شیعه اعم از اصولیان و اخباریان، حجت نیست و اعتماد بر هر ظن و گمان عقلی، مانند قیاس در راه کشف احکام شرع، کاری بس خطرناک و مهلک است و آیاتی که از عمل به ظن نهی می‌کند شاهد بر این مطلب است.

۲) اما دسته دیگر از ادراک غیر قطعی اگر چه افاده یقین نمی‌کند اما افاده اطمینان می‌کند، و این مانند «بینه» است که شرع آن را به منزله «خبر» معتبر می‌داند. و اگر سیره عقلا بر عمل به آن باشد، شارع مقدس هم با آنها مخالفتی نشان نداده است، یا حتی آن را امضا کرده است؛ مانند بسیاری از احکام در باب معاملات و یا تمسک به اصول عملیه.

فقهایی مانند محقق کرکی عاملی به این عقل غیر قطعی که به نظر می‌رسد دشوارترین بخش بحث قلمرو درک عقل باشد، کاملاً توجه داشتند و با این حدیث بر آن استشهاد نیز می‌کردند: «علینا ان نلقى الیکم الاصول وعلیکم ان تفرعوا». (محقق کرکی عاملی؛ ص ۸).

۵- عقل نظری و عقل عملی

عقل نظری و عقل عملی، تقسیم دیگری برای دلیل عقلی است که با نظر به مدرکات عقل بیان شده است؛ به صورتی که اگر آن چه عقل درک می‌کند، از قبیل اموری باشد که تنها دانستنی است، مانند امتناع اجتماع نقیضین، و اعظم بودن کل از جزء ... عقل را عقل نظری گویند.

و در صورتی که از امور دانستنی و مربوط به عمل انسان باشد، مانند حسن عدل و قبح ظلم، عقل را عقل عملی گویند، چون معقول بدان عقل، از امور عملی است.

در مستقلات و غیر مستقلات عقلیه، کبرای استدلال، قضیه‌ای عقلی است که از ملازمه میان حکم شرع و حکم عقل حکایت می‌کند و حاکم به این ملازمه، عقل نظری است.

اما در خصوص مستقلات عقلی، صغرای استدلال هم عقل عملی است، زیرا از حسن و قبح عقلی افعال حکایت می‌کند، که از افعال اختیاری انسان است.

توجه به موارد کارکرد عقل نظری و عقل عملی می‌تواند جلوی برخی از شبهات و مغالطات در مورد حجیت عقل را بگیرد، از جمله آن که گفته‌اند: احکام شرعی از قبیل امور بدیهی نیست که عقل بدان پی ببرد، بلکه احکام شرعی را باید از مطالعه دلیل سمعی شناخت و عقل عملی نیز به کشف

احکام الهی راهی ندارد، چون عقل عملی بیش از این کشش ندارد که بگوید به جای آوردن آن کار، با قطع نظر از دستور شارع، خوب است یا بد.

اصولیان می‌گویند: آری، عقل نظری و عقل عملی، هر یک به تنهایی به شناخت حکم شرعی راهی ندارد ولی پس از این که حکم عقل عملی در باب حسن و قبح عقلی معلوم شد، عقل نظری در پی آن می‌آید و به ملازمه حکم می‌کند. از ضمیمه شدن حکم عقل نظری به حکم عقل عملی، بسیاری از احکام شرعی معلوم می‌شود، زیرا بدون شک احکام شرعی بر طبق مصالح و مفاسد واقعی جعل شده و اموری گراف و بی‌حساب نمی‌باشد. (مسائل و ردود (طبعاً فتاوی‌المرجع الدینی السید ابوالقاسم الخوئی) مسئله ۴، ص ۵).

بنابراین منظور ما از عقل، دلیل مستقلاً در کنار کتاب و سنت است و در این صورت دریافتی از حکم خدا است، حال فرقی نمی‌کند که نام این دریافت را حکم بگذاریم یا این که بگوییم حکم نیست و فقط ادراک است (حکیم، ص ۲۸۰)، زیرا گرچه جمعی از اصولیان معاصر معتقدند: در میان مسلمانان کسی نیست که معتقد باشد عقل حکم کننده است (در برابر ادراک کننده)، اما به نظر می‌رسد که تعبیر به حکم یا ادراک، نزاع لفظی باشد، چون در آن جا که عقل به حسن و قبح اشیا می‌رسد نوعی الزام به فعل و ترک نیز به وجود می‌آورد.

بدون تردید، عالمان دین با توجه به آیات و روایات، چنین جایگاه بلندی را برای عقل قائل شده‌اند و در پاسخ این شبهه که با این همه ارج نهادن به نهاد عقل چه نیاز به وحی وجود دارد، گفته‌اند که مدار عقل و قلمرو درک آن محدود است. شعاع عقل، می‌تواند محدوده مشخصی را روشن سازد و خارج از آن محدوده، بر عهده نقل (قرآن و سنت) گذاشته شده و این هم اعتراف خود عقل است. (خلیلی، ۱۳۸۷، ص ۴۰-۴۲).

عقل در علم اصول اهل سنت

از دیرباز ادله احکام نزد اهل سنت به دو دسته تقسیم می‌شده است: اتفاقی و اختلافی.

ادله اتفاقی نزد جمهور آنان عبارت است از: کتاب، سنت، اجماع و قیاس.

ادله اختلافی نیز عبارت است از: استحسان، مصالح مرسله، استصحاب، عرف، مذهب صحابی، شریعت گذشته، سد ذرایع و فتح ذرایع (شاطبی، ج ۳، ص ۵).

در میان ادله یاد شده، نام عقل به عنوان دلیل و منبع احکام دیده نمی‌شود و به این لحاظ طبیعی است که از آن تعریفی ارائه نشده باشد. اهل سنت بر این باورند که راه دست‌یابی به احکام شرع، جز نصوص و سماع نمی‌باشد (ر.ک: ابوزهره، ص ۶۹؛ غزالی، ج ۱، ص ۲۳۷). احکام شرع را باید از نص،

مانند کتاب و سنت یا چیزی که بر نص حمل می‌شود و به آن برمی‌گردد، استنباط کرد، مانند قیاس (ر.ک: ابوزهره، ص ۷۵). حتی برخی از آنان بر این عقیده‌اند که میان دانشمندان مسلمان، تنها شیعیان هستند که عقل را به عنوان منبع و مصدر احکام پذیرفته‌اند، زیرا شیعیان با معتزله درباره حسن و قبح ذاتی اشیا هم‌عقیده‌اند، از این رو دلیل عقل را پذیرفته‌اند، بر خلاف جمهور اهل سنت که عقیده معتزله را قبول نداشته و حسن و قبح ذاتی افعال را نمی‌پذیرند (ر.ک: امیر عبدالعزیز، ج ۱، ص ۱۲۴) و به این لحاظ نیز دلیل عقل را در ردیف ادله احکام ذکر نکرده‌اند.

در میان گذشتگان اهل سنت، تنها غزالی، عقل را در زمره ادله احکام برشمرده است و بدون این‌که تعریفی از آن ارائه کند، تنها به ذکر مصادیقی از آن، چون برائت و نفی حرج، اکتفا کرده است (ر.ک: غزالی، ج ۳، ص ۲۳۷).

ادله نقلی و عقلی

در میان نوشته‌های کنونی اهل سنت، علاوه بر تقسیم‌بندی یاد شده از ادله احکام، تقسیم‌بندی دیگری نیز یافت می‌شود. اندیشوران امروزی آنان، این ادله را به دو نوع نقلی و عقلی تقسیم کرده‌اند (ر.ک: زحیلی، ج ۱، ص ۴۱۸).

الف) ادله نقلی

اموری است که از طریق نقل به دست آمده و مستند احکام قرار می‌گیرد و مجتهد در تکوین و ایجاد آن هیچ دخالتی ندارد و عقل در استدلال با آنها هیچ‌گونه دخالت و تصرفی ندارد، مانند کتاب و سنت.

ب) ادله عقلی

اموری است که مجتهد در تکوین و ایجاد آنها نقش دارد و مستند احکام قرار می‌گیرد، اما این استناد و استدلال، با تصرفات عقلی صورت می‌گیرد و اگر این تصرفات نباشد، مستندی برای حکم وجود ندارد؛ برای نمونه، قیاس و مصالح مرسله از آن رو عقلی محسوب می‌شوند که مجتهد با تلاش و تصرف عقلانی آنها را به وجود می‌آورد (امام، ص ۱۳۶). مثلاً در قیاس، با کوشش عقلانی در نصوص، اصل و فرع کشف می‌شود و به دنبال آن با مقایسه فرع با اصل، حکم موضوع به دست می‌آید و اگر تصرفات عقلانی مجتهد نباشد، اصل و فرعی وجود ندارد و در نتیجه، قیاس نیز وجود نخواهد داشت، بر خلاف ادله نقلی که بدون نیاز به چنین عملیاتی، وجود دارد.

بنابراین، دلیل عقلی که منبع و مصدر حکم شرعی قرار می‌گیرد، امری است که با تلاش عقل به وجود می‌آید و استدلال به آن با تصرفات و تحلیل‌های ذهنی صورت می‌پذیرد (سراج، ص ۱۱۷).

ادله اصلی و فرعی

ممکن است گفته شود با توجه به این‌که قبلاً اشاره شد که جمهور اهل سنت، نظریه معتزله را درباره حسن و قبح ذاتی افعال قبول ندارند و در این‌باره با اشاعره همراه هستند، چگونه اموری را به عنوان ادله عقلی پذیرفته‌اند.

پاسخ به این پرسش، همراه نگاهی تطبیقی به دلیل عقل، نزد اهل سنت و شیعه، می‌تواند تصویر روشن‌تری از مفهوم دلیل عقل را نزد هر دو طایفه نشان دهد و نقاط افتراق و اشتراک آن را روشن سازد.

اهل سنت، امروزه نیز بر همان اندیشه اشاعره، مبنی بر نفی حسن و قبح ذاتی و عقلی افعال اصرار می‌کنند و به این لحاظ نیز بر این باورند که عقل محض، مجرد و مستقل نمی‌تواند به سوی فهم احکام شرع راهی داشته باشد (شعبان، ص ۲۹). بنابراین، منظور آنان از دلیل عقل، آن دلیلی است که در چارچوب شرع و با تکیه بر آموزه‌های آن حکم می‌کند و احکام مستقل عقل، نمی‌تواند مستند حکم شرعی قرار گیرد، زیرا بدون امر و نهی شارع، حسن و قبحی وجود ندارد و استدلال به امر معقول اعتبار ندارد، مگر این‌که به منقول مستند شود (شاطبی، ج ۱، ص ۷۸ و ج ۳، ص ۳۶). از این رو اهل سنت، ادله شرع را به دو قسم اصلی و فرعی تقسیم کرده‌اند.

۱) ادله اصلی

اموری است که فی‌نفسه، احکام را بیان می‌کند و لازم نیست به امر دیگر ارجاع داده شود، مانند: کتاب و سنت.

۲) ادله فرعی

مانند قیاس و مصالح مرسله که با تکیه به نصوص و ارجاع به آنها، احکام را بیان می‌کند. ادله فرعی بدون ارجاع به اصل، اعتباری نداشته و همان ادله عقلی است که مجتهد در تکوین آنها دخالت دارد. از این رو اهل سنت «قیاس» را که نمونه بارز دلیل عقلی و مورد اتفاق همه آنها نیز هست، یک دلیل عقلی محض نمی‌دانند، بلکه آن را نوعی تصرف در نصوص محسوب می‌کنند (بیشین، ج ۲، ص ۸۰) زیرا با تشکیل اصل و فرع، حکم اصل که همان نص است، به فرع سرایت داده می‌شود و به این وسیله، از حکم فرع پرده برداشته می‌شود؛ از این رو آنان بر این باورند که قیاس، مَثَبِ حکم نیست، بلکه مظهر حکم شمرده می‌شود (زحیلی، ج ۱، ص ۶۰۲). در نظر آنان، نقش ادله عقلی، مثل قیاس، مصالح مرسله و استحسان، از قبیل ارجاع موارد غیر منصوص به موارد منصوص است (ابوزهره، ص ۷۰) و دلیل عقل کاری بیش از این نکرده و نمی‌تواند بکند، زیرا عقل مجرد و خارج از چارچوب شرع، به سوی شناخت احکام راهی ندارد و صرف نظر از امر و نهی شارع، وجوب و حرمتی

نیست و به این لحاظ از شافعی نقل شده که گفته است: «احکام یا از نص گرفته می‌شود، یا حمل بر نص می‌شود» (پیشین).

بنابراین می‌توان گفت: دلیل عقل نزد اهل سنت نه یک سلسله علوم و معارف فطری و عقلانی مستقل، بلکه یک سلسله نتیجه‌گیری‌ها و برداشت‌هایی است که از کاوش در نصوص شرعی از طریق قیاس و کشف مصالح و مانند آنها به دست آمده و بدان وسیله موضوعات غیر منصوص به موضوعات منصوص ارجاع می‌شود؛ از این رو در تعریف آن گفته‌اند: ادله عقلی، اموری است که مجتهد در تکوین آنها دخالت دارد. (شاطبی، ج ۲، ص ۸۰).

مقایسه دلیل عقل نزد شیعه و اهل سنت

این‌که صرف نظر از امر و نهی شارع، وجوب و حرمتی نیست فقهای شیعه نیز به آن توجه داشته و دارند و از این رو است که اندیشوران شیعی قاعده ملازمه را مطرح و بیان می‌کنند که حکم عقل (ولو قطعی) به تنهایی نمی‌تواند بیان‌کننده حکم شرع باشد، بلکه باید بین حکم عقل و شرع ملازمه نیز باشد تا حکم شرعی کشف شود.

مفاد قاعده ملازمه نشان‌دهنده این نکته است که پاره‌ای احکام وجود دارد که عقل، مستقل از نقل به آن حکم می‌کند و نوعی تفکیک، اگر چه به شکل ظاهر، بین حکم عقل و شرع وجود دارد که بین آنها ملازمه برقرار می‌شود، نه این‌که دلیل عقل در چارچوب شرع و مستند به ادله نقلی حکمی را بیان کند؛ چه این‌که در این صورت، به قاعده ملازمه نیازی نیست.

نقطه افتراق دلیل عقل نزد شیعه و اهل سنت، در این است که شیعه، دلیل عقل را یک سلسله علوم و معارف قطعی عقل و مستقل از شرع می‌داند که مجتهد در تفسیر نصوص و استنباط احکام و به طور کلی در تفسیر شریعت، خواه در موارد منصوص و یا غیر منصوص، از آن بهره می‌برد. ولی دلیل عقل در نظر اهل سنت یک سلسله برداشت‌ها و استنتاج‌ها است که مجتهد از نصوص به دست آورده و بدان وسیله در پی ارجاع موارد غیر منصوص به موارد منصوص است.

نقطه اشتراک دو طایفه نیز این است که آنها اتفاق دارند احکام قطعی عقل و نیز برداشت‌ها و استنتاج‌ها باید مورد تأیید شارع باشد، اما اهل سنت معتقدند چون شارع چنین امری را اجازه داده، مورد تأیید اوست. البته شیعه از راه قاعده ملازمه تأیید شارع را به دست می‌آورد. (قماش، پیشین، ص ۴۷-۴۲).

دلیل عقل نزد شیعه از دلیل قیاس نزد اهل سنت متفاوت است، چون قیاس معتبر در اهل سنت دلیل عقلی ظنی است و نزد دانشمندان شیعه، دلیل عقل به دلیل عقلی قطعی منحصر است.

سیر تاریخی به کارگیری عقل در فقه اهل سنت

۱. دوران پیامبر

دوران پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، دوره تأسیس و پایه‌گذاری فقه و وضع قواعد و مبادی آن شمرده می‌شود. در این دوره قرآن و سنت، دو منبع نخستین شریعت، شکل گرفته و در حقیقت همین دو منبع اصلی تشریح بوده و اهل سنت چیز دیگری را به عنوان منبع تشریح، باور ندارند (ر.ک: شریف‌الدین، ص ۴۱؛ شعبان محمد اسماعیل، ص ۱۷؛ قطان، ص ۴۵؛ اشقر، ص ۴۱؛ سلی، ص ۱۴). زیرا پیامبر رشته پیوند بشر با خداوند است و دیگر دلیلی نیست تا بشر بخواهد با تلاش عقلانی به حکم شرع پی ببرد. با این همه، اهل سنت، ذیل بحث از سنت رسول صلی الله علیه و آله به عنوان منبع تشریح، از «اجتهاد النبی» و «اجتهاد الصحابه» نیز نامی به میان آورده‌اند. (پیشین).

۱-۱. سنت نبی و اجتهاد نبی

از دیدگاه اهل سنت، میان سنت با اجتهاد پیامبر صلی الله علیه و آله، تفاوت وجود دارد. ریشه این تفاوت، این است که پیامبر، دارای دو جنبه الهی و بشری است (قطان، ص ۱۱۷). سنت، همان وحی معنوی خداوند به پیامبر است، در برابر قرآن، که وحی معنوی و لفظی خداوند به اوست. (پیشین).

سنت مربوط به اموری است که ایشان از راه وحی دریافت می‌کرده و در رفتار و گفتار به مردم می‌نمایانده است. اجتهاد مربوط به جنبه بشری پیامبر صلی الله علیه و آله بوده و پیوند مستقیمی با وحی ندارد و در واقع همان نظریه‌ها و دیدگاه‌های بشری ایشان در رخدادهای گوناگونی است که پدید می‌آمده است. (اشقر، ص ۵۹؛ شرف‌الدین، ص ۵۹).

۱-۲. اجتهاد صحابه

از ابوسعید خدری روایت شده است که روزی دو مرد برای سفر خارج شدند، هنگام نماز فرا رسید و آب همراه آنها نبود، از این رو هر دو تیمم کردند و نماز گزارند، سپس آب یافتند؛ یکی از آن دو وضو گرفت و نماز را اعاده کرد ولی دیگری اعاده نکرد. این امر برای رسول الله صلی الله علیه و آله بازگو گردید، ایشان به شخصی که اعاده کرده بود، فرمودند: تو از دو پاداش برخوردار هستی. (ابن قیم جوزی، ج ۱، ص ۱۹۶).

۲. دوران صحابه

دوره صحابه از روزگار رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله تا تقریباً سال ۴۱ هجری است. در این دوره، فقه اهل سنت، درگیر انبوه پرسش‌ها بود که چه بسا پاسخ آنها را در کتاب و سنت پیامبر نمی‌یافت. آنان از یک سو با رخدادهای درون سرزمین خود روبه‌رو بودند و از سوی دیگر، با گسترش فتوحات، با

رویدادهای نوینی آشنا شدند که بنابر باورهای دینی خود می‌بایست بر پایه احکام شرع با آنها برخورد می‌کردند. از این رو، به یک باره، گرد خود، زنجیره‌ای از پرسش‌ها یافتند که پاسخ آنها را در کتاب و سنت پیامبر نمی‌یافتند و برای رهایی از گرداب این همه پرسش، باب «اجتهاد به رأی» را بر روی خود گشودند. آنان بر این گمانند که «اجتهاد به رأی» پدیده‌ای نوپیدا در عصر صحابه نبوده است، بلکه بذر آن در عصر پیامبر افشانه شده و جوانه زده و پس از ارتحال ایشان بنابر ضرورت پیش آمده، شکوفا شده و به بار نشسته شده است. شاهد این مدعا ماجرای معاذ بن جبل است: «أن رسول الله لما ارسل معاذ بن جبل إلى اليمن قاضيا، قال له: بم تقضى؟ قال: بكتاب الله؛ قال: و ان لم تجد؟ قال: فبرأى؛ فقال الرسول ﷺ: الحمد لله الذى وفق رسل رسول الله الى ما يرضى الله ورسوله»^۱.

برای آشکار شدن نقش عقل در دوران صحابه از دیدگاه اهل سنت، لازم است که حقیقت «رأی» بررسی شود که آیا بهره جستن از رأی، تکیه بر دلیل عقل است.

«رأی» در لغت به معنای نظر کردن از راه چشم و عقل است. (راغب اصفهانی؛ زبیدی؛ خوری شرتونی). به طور قطع منظور از رأی در ماجرای معاذ بن جبل، مانند نظر کردن از راه عقل است. با توجه به حدیث یاد شده، چه بسا برای نخستین بار است که توانایی عقل برای دست‌یابی به احکام، مورد تأیید قرار گرفته و از رأی به عنوان سومین منبع استنباط، یاد شده است. رأی در دوران صحابه به جز معنای لغوی خود، تعریف ویژه‌ای نداشته است، اما با وجود این، اهل سنت بر این باورند که منظور صحابه از «رأی» دست یازیدن به صورت‌های عقلانی محض، بدون بهره‌گیری از آموزه‌های شریعت نیست، بلکه منظور از «رأی» دست یافتن به مقصود شارع از میان نصوص است که از راه فهمیدن اسرار و اهداف شریعت و درک مصالح عامه امکان‌پذیر است. (اشقر، ص ۷۶). اهل سنت معتقدند اساساً عقل مستقل، نمی‌تواند به احکام شریعت دست یابد. (خلیفه بابکر حسن، ص ۳۲).

۳. دوره تابعین

دوره تابعین تقریباً از سال ۴۱ هجری، شروع می‌شود و تا اوایل قرن دوم هجری ادامه دارد و سومین دوره از ادوار فقه اهل سنت به شمار می‌رود. در این دوره رخدادهای فراوانی در ابعاد سیاسی،

۱- هنگامی که رسول خدا معاذ بن جبل را به عنوان قاضی به یمن می‌فرستاد، فرمود: چگونه قضاوت می‌کنی؟ گفت: به کتاب خدا؛ فرمود: اگر نیافتی؟ گفت: پس به رأی خود؛ پس رسول خدا فرمود: حمد خدای را که فرستاده رسول خود را به چیزی که خدا و رسول خدا به آن راضی است رهنمون ساخت. (شربی، ص ۱۰۱).

اجتماعی و علمی پدید آمده است و بخش‌بندی فقه اهل سنت به دو گروه فکری «اهل حدیث» و «اهل رأی» محصول همین دوره به شمار می‌رود. (مغربی، ص ۲۲۴).

۱-۳. اهل حدیث

اهل حدیث کسانی بودند که خود را پای‌بند نصوصی می‌دانستند که از پیامبر ﷺ رسیده بود. از این رو، به حفظ سخنان پیامبر ﷺ و واژگان به کار رفته در احادیث ایشان اهتمام ویژه‌ای داشتند و تا جایی که برایشان ممکن بود از کاوش‌های عقلانی پرهیز می‌کردند. بنابراین در این نحله فکری، نقش برجسته‌ای برای عقل نمی‌توانست وجود داشته باشد. (اسماعیلی، ص ۱۹۱؛ شرف‌الدین، ص ۱۶۱؛ مغربی، ص ۲۲۵).

۲-۳. اهل رأی

در برابر اهل حدیث، اهل رأی بر این باور بودند که چارچوب احکام شرع، عقلانی است و همه احکام در بردارنده مصالح و عللی است و فقیه نباید خود را در تنگنای واژه‌ها زندانی کند، بلکه باید از میان نصوص با بهره‌گیری از توان عقل به ملاک‌های احکام و اهداف شریعت دست پیدا کند و از این رهگذر، پاسخ پرسش‌ها را بیابد. با اندیشه عقلانیت احکام شریعت، آنان حتی شهادت آن را پیدا کرده بودند که در برخی موارد، سخنان منسوب به پیامبر ﷺ را نقد و طرد کنند؛ برای نمونه، اهل رأی نمی‌پذیرفتند که پیامبر ﷺ فرموده باشد دیه قطع سه انگشت زن، سی شتر و دیه قطع چهار انگشت زن، بیست شتر باشد، زیرا از دیدگاه آنان، چنین امری نامعقول بود، از این رو، نتیجه می‌گرفتند که چنین سخنی از پیامبر ﷺ صادر نشده است. (خن، ص ۸۲).

نمونه یاد شده، نشان روشنی است بر ارزش عقل نزد گروهی از تابعین که «اهل رأی» یا «اهل عقل» (مغربی، ص ۲۲۴) نام گرفته‌اند.

۴. دوره مذاهب فقهی

این دوره، چهارمین دوره از ادوار فقه آنان شمرده شده و از اوایل قران دوم هجری شروع، و تا نیمه چهارم ادامه داشته است. این دوره «عصر طلایی و اوج شکوفایی فقه» نام‌گذاری شده است، زیرا در این زمان، مردم عرب از راه ترجمه نوشته‌های دیگر جوامع، با فرهنگ و دانش آنان آشنایی بیشتری پیدا کردند که نتیجه آن شکل‌گیری مذاهب گوناگون بود. مهم‌ترین این مذاهب که تاکنون برجا مانده است عبارت است از حنفی، مالکی، شافعی، جنبلی. دیگر مذاهب که تنها نوشته‌هایی از آنها وجود دارد، عبارت است از مذهب داود ظاهری، اوزاعی، لیث بن سعد، ابی لیلی، سفیان ثوری، و... (پیشین، ص ۲۲۷).

در یک نگاه جامع، جدایی بنیادین مذاهب یاد شده به چگونگی برخورد و برداشت از کتاب و سنت، برمی‌گردد و آنها را به سه گرایش «نقل‌گرای»، «رأی‌گرای» و «گرایش میانه میان آنها» تقسیم می‌کند.

۱- رأی‌گرایان

همان‌گونه که گفته شد، رأی‌گرایان، با ابزار عقل به نصوص می‌نگریستند و کسانی بودند که افزون بر شناخت احکام، در پی دستیابی به علل و مصالح آن نیز بودند. سرآمد فقیهان رأی‌گرا، «ابوحنیفه نعمان بن ثابت» است. وی در سال هشتاد هجری در کوفه چشم به جهان گشود و در سال ۱۵۰ هجری درگذشت. (شرف‌الدین، ص ۱۸۸).

۲- نقل‌گرایان

نقل‌گرایان نیز بیشتر به ظواهر کتاب و سنت پیامبر ﷺ می‌پرداختند و نسبت به واژگان به کار رفته در کتاب و سنت پیامبر ﷺ، پافشاری داشته و در برخی موارد دچار جمودگرای شدیدی شدند. عمل اهل مدینه و سخنان یاران پیامبر ﷺ نیز برای آنان ارزشمند بود. پرچمدار فقیهان نقل‌گرا «مالک بن انس» می‌باشد. وی در سال ۹۳ هجری به دنیا آمده و در سال ۱۷۹ درگذشت. (پیشین، ص ۱۸۹)

«احمد بن حنبل» متولد ۱۶۴ هجری و متوفای ۲۴۱ پیشوای فقه حنبلی نیز به روش «مالک» گرایش داشته و در دسته «اهل حدیث» شمرده می‌شود. (پیشین، ص ۱۸۶).

۳-۴. گرایش میانه بین رأی و نقل

مرز میان دو گرایش یاد شده، اندیشه‌ای بود که تلاش می‌کرد کمبود هر دو گرایش پیشین را از بین ببرد و از نقل و رأی در جایگاه بایسته خویش، بهره بگیرد. پیشوای گرایش میانه «ابوعبدالله محمد بن ادریس شافعی» است که در سال ۱۵۰ متولد و در سال ۲۰۴ هجری، چشم از دنیا فرو بست. (خن، ص ۸۹). وی آن‌گونه که مالک بن انس به عمل اهل مدینه و سخنان اصحاب اهتمام می‌ورزید، به آن توجهی نداشت، زیرا بر این باور بود که چه بسا عمل اهل مدینه و سخنان اصحاب بر پایه اجتهاد آنان باشد، نه شنیدن از پیامبر ﷺ. از سوی دیگر، «قیاس» را هم آن‌گونه که ابوحنیفه به آن اهمیت می‌داد و در آن به گستردگی رفتار می‌کرد، باور نداشت مگر این که علت قیاس منضبط و مشخص باشد. (سایس، ص ۱۰۵).

جمع‌بندی

با وجود این تفاوت، هر چهار مذهب فقهی به دلیل باور مشترکشان بر بسته شدن علوم وحیانی پس از وفات پیامبر ﷺ و در نتیجه محدود بودن نصوص وحیانی، ناچارند از «رأی» و تلاش‌های

عقلانی سود ببرند، به گونه‌ای که گفته شده، هیچ امامی نبود مگر این که از «قیاس» بهره جست؛ «ما من امام الا و قد قاس» (شعبان محمد اسماعیل، ص ۲۳۷ - ۲۳۸)، حتی «ظاهریه» نیز ناچار بودند در پاره‌ای از موارد از رأی سود ببرند، ولی نام آن را «رأی» یا «قیاس» نمی‌گذاشتند، بلکه به عنوان دلیل از آن یاد می‌کردند. (شلی، ص ۲۰۶).

با وجود این که استفاده از رأی و قیاس، چیزی جز استفاده از عقل نیست، هیچ‌یک از مذاهب فقهی اهل سنت، عقل را به عنوان منبع استنباط، محسوب نکرده‌اند.

آن چه امروز در نوشته‌های اصولی اهل سنت به نام دلیل‌های عقلی مطرح است، همان قیاس، استحسان، مصالح مرسله و... است، با این تفاوت که امروزه با تقسیم ادله به نقلی و عقلی، برای هر یک تعریف ویژه‌ای ارائه کرده‌اند که در مباحث پیشین، به آنها اشاره شد.

۵. دوره انسداد

پس از شکل‌گیری مذاهب فقهی گوناگون، دوره پنجم فقه اهل سنت از اواسط قرن چهارم آغاز می‌شود و تا اواخر قرن سیزدهم ادامه می‌یابد. این دوره در نوشته‌های آنان به «دوره تقلید» شهرت یافته است. طبیعتاً در این دوره جای آن نیست که با در میان گذاشتن پرسش‌هایی درباره عقل، در جست‌وجوی دگرگونی و نوآوری بود، اما عقل به یک‌باره وانهاد شده بلکه در چارچوب محدودی از آن بهره‌گیری می‌شده است. از این رو، باید دانست منظور از تقلید چیست. آیا در این دوره تکثیر فروع نمی‌شده و اساساً مسائل، همان مسائل گذشته بوده و فقیهان تنها مسئله‌گو بوده‌اند؟ آیا عقل در این دوره، گوشه‌گیر و خاموش بوده یا تلاش‌گر و پویا؟ محدوده تلاش آن در چه زمینه‌هایی بوده و چه کارکردهایی داشته است؟

برای روشن شدن مفهوم دوره تقلید، باید یادآور شد که پیش از قرن چهارم هجری، کسانی که خواهان آموختن فقه و توان‌مندی نسبت به نظریه‌پردازی در آن بودند باید زمینه‌هایی را پشت سر می‌گذاشتند، تا سرانجام به یادگیری، فهم و استنباط از کتاب و سنت، منتهی شود؛ ولی پس از شکل‌گیری مذاهب، به ویژه مذاهب چهارگانه، به دلایل گوناگونی، از جمله درگیری و مناظرات فراوانی که میان هواداران و شاگردان آنان در گرفته بود، ناخودآگاه نگاه اصلی به استنباط احکام از کتاب و سنت پیامبر ﷺ، کنار گذاشته شد و همه تلاش‌ها در پی شناخت نوشته‌های فقهی پیشوایان چهارگانه فقه اهل سنت صرف شد. هر کس خواهان یادگیری فقه بود، تنها به نوشته‌های فقهی پیشوایان مذاهب چهارگانه می‌پرداخت و به آموختن و آگاهی بر آرای آنان همّت می‌گمارد و به قرآن

و سنت پیامبر ﷺ بازگشت نمی‌شد و چنان‌چه بازگشتی هم بود، نه برای دستیابی به احکام، بلکه برای توجیه و تأیید آرای پیشوایان چهارگانه انجام می‌گرفت.

از این‌رو، فقیه در این دوره کسی بود که سخنان آنان را خوب می‌فهمید، تجزیه و تحلیل می‌کرد و در پایان نیز شرح و گزارش بر آنها می‌نوشت، بدون این‌که در ترازوی سنجش و مناقشه قرار دهد. معنای سخن یاد شده، بسته بودن یک‌باره باب اجتهاد نیست، بلکه در همین اندازه، نوعی اجتهاد دیده می‌شد (پیشین، ص ۱۵۵)، زیرا آنان به ناچار با پرسش‌های نوینی روبه‌رو می‌شدند که پاسخ آن را در آرای گذشتگان نمی‌یافتند، ولی به جای این‌که با مراجعه به قرآن و سنت گره‌گشایی کنند، به آرای پیشوایان خود بازگشته و با تحلیل و تبیین اندیشه‌های آنان، قواعد و ملاکاتی را بیرون می‌کشیدند (اشقر، ص ۱۴۲-۱۴۶). در آن دوره، مجتهدان، آزاداندیش و رها، دیده نمی‌شدند و اساساً توان‌مندی عقل در خدمت آرای پیشوایان قرار گرفته بود و از ابزار و دانش‌های عقلانی، نه برای فهم قرآن و سنت، بلکه برای به دست آوردن یک رشته اصول و ملاکات جهت «تحلیل»، «ترجیح» و پشتیبانی از مذهب فقهی مورد نظرشان بهره گرفته می‌شد.

«تحلیل» تلاشی بود که دانشمندان آن دوره برای تبیین فروع فقهی پیشوایان خود انجام می‌دادند. در واقع در این کوشش انگیزه هواداران مذاهب، پی‌ریزی دانش اصول برای فقه مذاهب بود، تا اندیشه‌های آنان در چارچوب استدلال منطقی قرار گیرد.

«ترجیح» نیز تلاشی بود برای برتری دادن یکی از سخنان گوناگونی که پیشوای مذهب در یک موضوع بیان نموده بود.

فقه اهل سنت در این دوره به مرزی از بی‌رونقی رسیده بود که از «ابوالحسن کوفی» یکی از فقیهان حنفی نقل شده است: «هر آیه یا حدیثی که مخالف آرای اصحاب ما باشد مؤول یا منسوخ است»^۱.

بر این پایه، مفهوم تقلید روشن می‌شود و عقل با این‌که جایگاه واقعی خویش را از دست داده است، اما یک‌باره فرو گذاشته نشده، و از همین رهگذر دانش اصول به عنوان توجیه‌کننده فقه مذاهب، بالنده و شکوفا شده است. (خضری، ص ۲۷۸ - ۲۷۹؛ خن، ص ۱۱۳ - ۱۲۱؛ شعبان محمد اسماعیل، ص ۲۸۵ - ۲۹۱). اندیشورانی مانند سرخسی، ابواسحاق اسفراینی، غزالی و... پرورده همین دوران به شمار می‌آیند (پیشین).

۱- کلّ آیه او حدیث مخالف ماصلیه اصحابنا فهو اما مؤول او منسوخ (خن، ص ۱۱۴؛ سراج، ص ۱۱۵).

۶. دوره معاصر

دوره کنونی که دوره ششم فقه اهل سنت به شمار می‌آید، از اواخر قرن سیزدهم شروع شده و تا امروز ادامه دارد و عصر «تنویر خرد و پویایی اجتهاد» نام‌گذاری شده است. تقریباً با آغاز این دوره است که در نوشته‌های فقهی و اصولی اهل سنت، اصطلاح «دلیل عقلی» به عنوان یک رشته از منابعی که می‌توان با کمک آنها به احکام دست یافت، رخ می‌نماید.

دگرگونی این دوره، پرورده احساس فطری است که از گوشه‌نشینی و نابودی احکام در برابر حقوق نوین اروپائیان که اندک اندک از سال ۱۸۴۰ میلادی، جای‌گزین احکام اسلام شد، پدید آمد. برای رویارویی با خطر جای‌گزینی، جنبش‌هایی آغاز شد تا از کیان اسلام، به ویژه احکام آن، پشتیبانی کند و تلاش‌های کسانی چون «سید جمال‌الدین»، «شیخ محمد عبده» و «حسن البنا» بنیان‌گذار اخوان المسلمین، در همین راستا قرار گرفت (رک: قطان، ص ۴۰۳؛ نمر، ص ۲۳۷). دولت عثمانی آن زمان نیز برای ستیز با خطر حذف احکام اسلام، جنبشی را با تلاش گروهی آغاز کرد و ارمغان آن در سال ۱۲۹۳ هجری مجموعه گردآوری شده فقهی به نام «مجله الاحکام العدلیه» بود که دربردارنده ۱۸۵۱ ماده، شامل احکام داد و ستد، مانند خرید و فروش، اجاره، ضمان، رهن و... بود (شلی، ص ۱۵۸).

پس از آن زمان، کوشش‌های دیگری برای جلوگیری از رخنه قوانین نوین غربی و همگام کردن فقه اهل سنت با نیازهای جامعه، انجام پذیرفت و شخصی چون «عبدالقادر عوده» فقه کیفری اسلام را نوشت و کتاب «التشریح الجنائیه» را پدید آورد.

اندیشوران اهل سنت، قرن‌ها خویش را پشت دیوار اندیشه‌های پیشوایان چهارگانه خود محصور کرده بودند، اما عصر کنونی از آن‌رو، دوره پویایی فقه اهل سنت و پویایی خرد، شمرده می‌شود که در این زمان، زنجیرهای تقلید کنار رفته و خرد و اندیشه از چارچوب پیروی از آرای گذشتگان رها می‌شود و پرده تعصب‌های مذهبی برداشته شده و فقه با نگاه تطبیقی، آموزش داده می‌شود؛ در این دوره «من قال» رنگ باخته و «ما قال» چهره نموده است و سخنان و اندیشه، نه بر پایه گوینده آن، بلکه بر اساس نیرومندی دلیل، محک خورده و خردپذیر می‌شود (نمر، ص ۲۱۵؛ شلی، ص ۱۵۶؛ شرف‌الدین، ص ۲۲۴).

امروزه فقه اهل سنت با جست‌وجو در نصوص قرآن و سنت و پس از کاوش‌های عقلانی و اندیشه‌های انسانی از راه قیاس، مصالح مرسله و... در متن قرآن و سنت به دنبال پاسخ‌گویی به نیاز زمان است و تلاش می‌کند خود را با آنها هماهنگ بنماید. در همین راستا در عداد مصادر و منابع

استنباط، نام تازه «دلیل عقلی» گنجانده شده در حالی که در نوشته‌های گذشتگان اهل سنت چنین عنوانی دیده نمی‌شود و تنها غزالی به صرف اشاره به آن بسنده کرده است (غزالی، ج ۱، ص ۲۳۷).

منابع و مآخذ

۱. ابن قیّم جوزی، محمد بن ابی‌بکر، *اعلام الموقعین*، دار الكتاب العربی، بیروت، ج ۱، ۱۴۱۶ق.
۲. ابوزهره، محمد، *اصول الفقه*، دارالفکر العربی، قاهره، بی‌تا.
۳. اشقر، محمد سلیمان، *تاریخ الفقه الاسلامی*، دار النفائس، بی‌جا، چاپ سوم، ۱۴۱۳ق.
۴. اصفهانی، محمد حسین، *الوصول الغرویة فی الاصول الفقهیة*، بی‌جا، بی‌تا.
۵. امام خمینی، روح‌الله، *الرسائل*، انتشارات علمیّه، قم، ۱۳۸۵ق.
۶. امام، محمد کمال‌الدین، *اصول الفقه الاسلامی*، مؤسسه الجامعیّه، بیروت، ۱۴۱۶ق.
۷. امیر عبدالعزیز، *اصول الفقه الاسلامی*، دار السلام، بی‌جا، ج ۱، ۱۴۱۸ق.
۸. ای اچ چالمرز، *چیستی دانش تجربی*، ترجمه: دکتر حسین فلسفی و احمد بارانی، بوستان کتاب، قم، چاپ اول، ۱۳۹۰ش.
۹. ایازی، سید محمدعلی، *ملاکات احکام*، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، چاپ اول، ۱۳۸۶ش.
۱۰. پوپر، کارل ریموند، *اسطوره چارچوب در دفاع از علم و عقلانیت*، ترجمه: علی پایا، انتشارات طرح نو، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۹ش.
۱۱. جوادی آملی، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، مرکز نشر اسراء، قم، چاپ سوم، ۱۳۸۷ش.
۱۲. حکیم، محمد تقی، *الاصول العامه للفقّه المقارن*، مؤسسه آل‌البیت، بی‌جا، چاپ دوم، ۱۹۷۹م.
۱۳. حصری، محمد، *تاریخ التشریح الاسلامی*، المکتبه التجاریه الکبری، مصر، چاپ هفتم، ۱۹۶۰م.
۱۴. خلیفه بابکر حسن، *الاجتهاد بالرأی فی مدرسه الحجاز الفقهیة*، مکتبه الزهراء، قاهره، ۱۴۱۸ق.
۱۵. خلیلی، مصطفی، *عقل و وحی در اسلام*، بوستان کتاب، قم، چاپ اول، ۱۳۸۷ش.
۱۶. خن، مصطفی سعید، *دراسة تاریخیة للفقّه و اصوله*، الشرکه المتحدّه للتوزیع، دمشق، ۱۹۵۵م.
۱۷. خوری شرتونی، سعید، *اقرب الموارد فی فصیح العربیة و الشوارد*، مکتبه المرعشی النجفی، قم، ۱۴۰۳ق.

۱۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات فی غریب القرآن*، دفتر نشر کتاب، بی‌جا، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق.
۱۹. زحیلی، وهبه، *اصول الفقه الاسلامی*، دار الفکر، بیروت، ج ۱، ۱۹۹۶م.
۲۰. زکی‌الدین شعبان، *اصول الفقه الاسلامی*، جامعه قان‌یونس، بنغازی، چاپ ششم، ۱۹۹۵م.
۲۱. زبیدی، مرتضی، *تاج العروس*، دار الاحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۶۵م.
۲۲. سائیس، محمد علی، *تاریخ الفقه الاسلامی*، الجامعه الازهریة، مصر، بی‌تا.
۲۳. سراج، محمد، *اصول الفقه الاسلامی*، دار الجامعه الجدیده، بی‌جا، ۱۹۹۸م.
۲۴. شاطبی، ابو اسحاق، ابراهیم بن موسی، *الموافقات فی اصول التشریح*، دار الفتوی، بیروت، ج ۱، ۲، ۳، ۱۹۹۴م.
۲۵. شلبی، محمد مصطفی، *المدخل فی التعریف بالفقه الاسلامی*، دار النهضه العربیة، بیروت، ۱۴۰۵ق.
۲۶. شرف‌الدین، عبدالعظیم، *تاریخ التشریح الاسلامی*، جامعه قان‌یونس، بنغازی، ۱۹۹۵م.
۲۷. شیخ طوسی، *عدة الاصول*، ستاره، قم، ج ۱، ۱۴۱۷ق.
۲۸. صدر، سید محمد باقر، *دروس فی علم الاصول*، دفتر نشر اسلامی، قم، ج ۲، بی‌تا.
۲۹. طباطبایی، محمدحسین، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، انتشارات صدرا، چاپ نهم، ج ۱، ۱۳۸۱ش.
۳۰. علی‌دوست، ابوالقاسم، *فقه و عقل*، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، چاپ سوم، ۱۳۸۰ش.
۳۱. غراوی، محمد عبدالمحسن، *مصادر الاستنباط بین الاصولیین و الاخباریین*، دار الهادی، بیروت، ۱۹۹۲م.
۳۲. غزالی، محمد، *المستصفی من علم الاصول*، دار صادر، بیروت، ج ۱ و ۳، ۱۹۹۵م.
۳۳. غزالی، معارج القدس، بی‌نا، بی‌جا، بی‌تا.
۳۴. فضل‌الله، مهدی، *العقل، التشریح*، بی‌نا، بی‌جا، بی‌تا.
۳۵. قطان، مناع، *تاریخ التشریح الاسلامی*، مکتبه المعارف، ریاض، ۱۴۱۳ق.
۳۶. قماشی، سعید، *جایگاه عقل در استنباط احکام*، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، چاپ دوم، ۱۳۸۶ش.
۳۷. محقق کرکی عاملی، *طریق استنباط الاحکام*، تحقیق: عبدالهادی فضلی.
۳۸. محمداسماعیل، شعبان، *التشریح الاسلامی*، *مصادره و اطواره*، بی‌نا، بی‌جا، ۱۳۹۷ق.

۳۹. مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، نشر دانش اسلامی، بی‌جا، ج ۲، ۱۴۰۵ق.
۴۰. مغربی، محمود عبدالمجید، المدخل إلى تاریخ الشرایع، المؤسسه الحدیثه للکتاب، طرابلس، ۱۹۹۶م.
۴۱. میرزای قمی، قوانین الاصول، مکتبه العلمیه الاسلامیه، طهران، بی‌تا.
۴۲. نجفی، محمدتقی، هدایة المسترشدين، بی‌نا، بی‌جا، بی‌تا.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی