



واکاوی کیفیت استدلال فقیهان به قواعد عقلی در فرایند استنباط

احمد باقری *

راضیه سادات هاشمی علیا**

چکیده

اختلاف گسترده در مسئله کاربرد قواعد عقلی در فقه، بیانگر ضرورت ضابطه‌مندی این امر است. قواعد عقلی حاصل تقل اند. احکام فقهی نیز اعتبارهای شارع مقدس هستند. قاعده «استحالة اجتماع نقیضین» ریشه بسیاری از قواعد عقلی دیگر است، همچون «استحالة دور»، «استحالة تسلسل»، «استحالة توارد علل بر معلول واحد». فقیهان درباره کاربرد این قواعد در مباحث مختلف فقهی هم‌رای نیستند. این نوشتار با بررسی و تحلیل موارد کاربرد قواعد عقلی در فقه، درصدد ارائه ضابطه کاربرد قواعد عقلی در فرایند استنباط است. براساس یافته‌های این تحقیق، قواعد عقلی جز در مواردی خاص که ناظر به موضوع خارجی حکم شرعی است، در فرایند استنباط حکم فقهی موضوعیت ندارند؛ چه آنکه فقه جایگاه اعتبارات شرعی است و وجود اعتباری مبتنی بر نص، عرف، مصلحت و... در این اعتبار ملاک است.

کلیدواژگان: فقه، استنباط احکام، مبانی تشریح، قواعد عقلی، عرف، مصلحت.

bagheri@ut.ac.ir

* استاد دانشگاه تهران

** دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق دانشگاه مذاهب اسلامی (نویسنده مسئول) rs.hashemiolya@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۵/۲۶

تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۱۱/۵

بیان مسئله

نقش عقل در استنباط احکام فقهی یکی از مسائل محوری و پرکاربرد علم فقه است. تعداد مباحث مطرح شده در این راستا و نیز نزاع‌های صورت گرفته در این باب آن قدر زیاد است که شاید یکی از مهم‌ترین مباحث اختلافی علم فقه، چه در میان مذاهب گوناگون و چه در میان فقیهان یک مذهب، مسئله نقش عقل در فرایند استنباط احکام شرعی باشد.

یکی از مسائل مهم از مجموعه مسائل مرتبط با نقش عقل در استنباط احکام فقهی، مسئله کیفیت تأثیر قواعد عقلی بر مسائل فقه است. آنچه از بررسی متون فقهی برمی آید، گواه روشنی بر تأثیر مذکور است؛ اما بروز نزاع‌ها و نقض و ابرام‌های صورت گرفته در میان فقیهان، گویای این مطلب است که کیفیت تأثیر قواعد عقلی در فقه، نیازمند تبیین و تألیف است.

مسئله تأثیر قواعد عقلی در فقه ناشی از خلط قوانین تکوین و اعتبار است. تاکنون پژوهش‌های صورت گرفته درباره این مسئله، بیشتر ناظر به تأثیر قواعد مذکور در علم اصول فقه بوده است. هرچند علم اصول فقه و علم فقه، دو علم مرتبط با یکدیگر بوده و تأثیرپذیری علم اصول از قواعد عقلی، به‌طور غیرمستقیم بر مسائل فقهی تأثیر دارد، اما کاربرد قواعد عقلی توسط فقیه و در جریان استنباط نیز یکی از مواردی است که جداگانه به‌عنوان یکی از آسیب‌های خلط قوانین اعتبار و تکوین مطرح می‌شود. ملاحظه نابسامانی مسئله کاربرد قواعد عقلی در فقه و استناد بلامنازع به دسته‌ای از قواعد مذکور در بخشی از مسائل فقهی و مباحثه دامنه‌دار در کاربرد دسته‌ای دیگر، بدون ارائه ضابطه در مسئله کاربرد قواعد عقلی، نگارنده را بر آن داشت تا با استقرای مسائل مختلف فقهی از مباحث عبادات، معاملات و جزئیات، در پی کشف ملاک و مناط کاربرد این دسته از قواعد برود و درصدد ارائه ضابطه‌ای دقیق و محققانه در این خصوص برآید.

۱. خلط قوانین تکوین و اعتبار

در تعداد زیادی از مسائل فقهی، خلط قوانین تکوین و اعتبار، به کاربرد قواعد عقلی در استنباط احکام شرعی انجامیده است که اعتبارات شارع مقدس هستند. برخی موارد خلط مذکور عبارت‌اند از:



الف. قول به امتناع شرط متأخر به دلیل استحاله تقدم زمانی معلول بر علتش، درحالی که شرط متأخر از اعتباریات است نه تکوینیات (تستری، بی تا، ص ۱۲۷).

ب. ممنوع دانستن کشف انقلابی در اجازه متأخر از بیع فضولی. کشف انقلابی به این معنی، التزام به ملکیت واقعی مالک برای مبیع تا زمان اجازه است. با حصول اجازه کشف می شود که ملک از زمان بیع از آن مشتری بوده است و انقلاب در ملکیت در زمان بیع تا اجازه رخ می دهد؛ به همین دلیل، از آن به کشف انقلابی تعبیر می شود. کسانی که قائل به استحاله کشف انقلابی هستند، به قاعده «استحاله انقلاب شیء عما وقع علیه» استناد می کنند، درحالی که این قاعده مربوط به تکوینیات است (عاملی، ۱۴۲۷ق: ج ۴، ص ۳۴۵).

ج. صحیح ندانستن بیع کلی در ذمه با استناد به «استحاله تحقق عرض بدون معروض»، مانند بیع یک صاع گندم در ذمه، به این دلیل که ملکیت، عرض موجود است و مطابق این قاعده نمی تواند با امر معدومی ایجاد شود که همان کلی در ذمه است؛ درحالی که این از باب جریان قواعد تکوینیات در اعتباریات است (خوانساری، ۱۴۰۵ق: ج ۳، ص ۶۹).

همه موارد مذکور و دیگر موارد این چنینی در فقه، گویای ضرورت تفکیک قواعد اعتبار و تکوین و نیز تعیین قلمرو کاربرد قواعد عقلی در فقه است.

۲. طرح محل نزاع

درباره قواعد عقلی و کاربرد آن در استنباط دو نظر هست: دسته ای از فقیهان این قواعد را در فقه جاری کرده اند (شیخ طوسی، ۱۴۱۲ق: ص ۳۹۶؛ خراسانی، ۱۴۱۳ق: ج ۱، ص ۵) و دسته ای دیگر با استناد به اعتباری بودن فقه، جریان قواعد مذکور را در فقه رد کرده اند (ورامینی، ۱۴۲۹ق: ص ۳۹۷). هرچند استعمال برخی قواعد عقلی در فقه آن قدر زیاد است که گویی هیچ شک و شبهه ای در جواز کاربردشان نیست، در مورد بعضی دیگر از قواعد، استعمال آنها محل تضارب آرای فقیهان است. بررسی آرای فقیهان در کاربرد یا عدم کاربرد این قواعد در جریان استنباط احکام شرعی، برای منقح شدن ملاک و میزان صحیح در استناد به قواعد عقلی در استنباط احکام شرعی، ضروری است.



۳. نظریهٔ موافق کاربرد و استناد به قواعد عقلی در فرایند استنباط

عده‌ای از فقیهان بدون تصریح به این مطلب که آیا کاربرد قواعد عقلی در حیطة اعتبار شارع جایز است یا خیر، در بسیاری از استدلال‌های خود به این قواعد استناد کرده‌اند (خراسانی، ۱۴۱۳ق: ص ۱۰۶) یا در رد استدلال سایر فقیهان به قواعد مذکور، تنها به ذکر خارج بودن موضوع از محل قواعد عقلی پرداخته‌اند و منکر کلی استعمال قواعد عقلی در فقه نشده‌اند (علامه حلی، ۱۴۱۳ق: ج ۵، ص ۶۷ و ۶۸؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳ق: ج ۳، ص ۲۱۷ و ۲۱۸؛ تبریزی، ۱۳۷۵ق: ج ۳، ص ۴۳۲). استناد این دسته از فقیهان به قواعد عقلی مذکور یا رد موضوعی بر ادلهٔ فقهی در جریان استنباط، با اتکا به قواعد عقلی، مبین کاربرد قواعد عقلی و حاکی از نظریهٔ موافق است.

۳-۱. قاعدهٔ استحالة اجتماع مثلین

علامه حلی در مختلف الشیعه، ذیل مبحث خیار شرط به آرای فقیهان در مورد زمان ثبوت خیار شرط اشاره کرده و می‌گوید:

«شیخ طوسی در خلاف و مبسوط می‌گوید که این خیار از زمان تفرق ثابت می‌شود و این ادیس هم در این رأی از او تبعیت کرده است. دلیل شیخ این است که خیار بعد از ثبوت عقد ثابت می‌شود و عقد هم ثابت نمی‌شود، مگر بعد از تفرق؛ پس خیار بعد از تفرق ثابت می‌شود. دلیل دیگر ایشان این است که اگر از حین عقد ثابت شود، اجتماع مثلین لازم می‌آید.»

وی در جواب شیخ، ضمن رد کبرای دلیل اول، به رد اجتماع مثلین نیز پرداخته و می‌گوید:

«خیار واحد است، اما جهات آن متعدد است و این غیرممکن نیست. همچنان که می‌توان خیار مجلس و عیب را با هم داشت.» (علامه حلی،

۱۴۱۳ق: ج ۵، ص ۶۷ و ۶۸)

این پاسخ، گویای این مطلب است که ایشان به‌طور کلی منکر کاربرد قواعد عقلی در فقه نشده است؛ بلکه مورد را به‌صورت موضوعی خارج از دایرهٔ این قاعده می‌داند.

شهید ثانی در مسالک الافهام در رد دلیل اجتماع مثلین می‌گوید:

«به این مطلب این‌طور جواب داده شده است که خیار امر واحدی است و نهایت این است که در مجلس عقد، دو جهت پیدا می‌کند و این بعید نیست. همچنان که خیار مجلس و خیار عیب ممکن است با هم جمع شوند.» (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق: ج ۳، ص ۲۱۷ و ۲۱۸)

علامه بحرانی در ذیل بحث از مبدأ خیار شرط به اختلاف نظر موجود اشاره می‌کند و در رد دلیل ایشان می‌گوید:

«این اجتماع مثلین مضر نیست؛ بلکه این اختیار را به ما می‌دهد که از میان آن امثال، یکی را انتخاب کنیم یا یکی را ساقط کرده و دیگری را باقی بگذاریم.» (بحرانی، بی تا: ج ۱۱، ص ۴۱۱)

چنان‌که ملاحظه می‌شود، او نه تنها جریان قاعده عقلی مذکور را در فقه رد نکرده است، بلکه در محل بحث، اجتماع مثلین را مفید می‌داند. میرزا فتاح تبریزی در بحث از مبدأ خیار حیوان می‌گوید:

«دو محذور اجتماع مثلین یا تعدد سببین بر مسبب، در جایی مطرح است که تعدد خيارات در موضوع واحد داشته باشیم؛ درحالی که ما معتقد به این تعدد در موضوع واحد نیستیم و به اختلاف موضوع خیارین قائلیم. بنابراین اساساً چنین بحثی در اینجا راه ندارد.» (تبریزی، ۱۳۷۵ق: ج ۳، ص ۴۳۲)

میرزا حبیب‌الله نیز پس از رد ادله قائلان به مبدأ بودن عقد برای خیار حیوان، می‌گوید:

«پس بهتر این است که در رد قول کسانی که مبدأ خیار را حین تفرق می‌دانند، بگوییم این خیارها ماهیتاً مختلف‌اند؛ پس تعدد آنها اشکالی ندارد.» (گیلانی، ۱۴۰۷ق: ص ۲۴۳)

قاعده مذکور در مباحث عبادات نیز مورد استناد قرار گرفته است:





فاضل هندی در کشف اللثام در فروعات بحث تخلی در باب طهارت محل غائط با سنگ می‌گوید:

«اگر سنگ با چیزی جز غائط نجس شده باشد، با دو مبنا دو حکم داریم: اگر مبنا این باشد که شیء نجس درحالی که نجس است، می‌تواند مجدداً نجس شود، در این صورت، لازم است محل با آب تطهیر شود؛ اما اگر مبنا این باشد که شیء نجس مجدداً نجس نمی‌شود و دو نجاست بر آن صدق نمی‌کند، همچنان سنگ برای طهارت کفایت می‌کند. دلیل مبنای دوم این است که اجتماع مثلین ممکن نیست و نمی‌شود یک شیء در آن واحد محکوم به دو حکم نجاست باشد.»

مبنای فاضل هندی مبنای اول است و مبنای دوم را احتمال شیخ در نهاییه می‌داند. فاضل هندی در اینجا نقدی بر مبنای گروه مخالف ندارد (فاضل هندی، ۱۴۱۶: ج ۱، ص ۲۴۸).

نراقی در رد قول به اجتماع مثلین می‌گوید:

«اجتماع نجاست سنگ به غائط و با غائط محل، موجب تحقق اجتماع مثلین نیست؛ چراکه حکم نجاست هریک با تفاوت در اوصاف و تعدد نجاستات و اتحاد آنها فرق می‌کند و هریک جداگانه محکوم به نجاست شده و اجتماع مثلین نیست.» (نراقی، بی‌تا: ص ۲۳۰ و ۲۳۱)

چنان‌که می‌بینیم، ایشان جریان قاعده عقلی مذکور را در مسئله رد نکرده است و فقط موضوع را از محل بحث خارج می‌داند.

مرحوم اراکی نیز در بحث از تنجس با متنجس هم‌وصف، به خروج موضوعی محل بحث از حکم قاعده عقلی مذکور اشاره کرده و می‌گوید:

«تنها دلیل عدم تأثر، امتناع اجتماع مثلین است؛ نه اینکه مانعی در تأثیرپذیری وجود داشته باشد، که آن هم به این صورت رد می‌شود که

اینها دو وصف متمائل نیستند، بلکه دو مثل متحدالوصف‌اند. پس اجتماع مثلین نیست و دو مثل همچنان دو مثل باقی می‌مانند.» (اراکی، ۱۴۲۰ق: ص ۳۶)

در باب جمع بین غسل‌های واجب و مستحب نیز گفته می‌شود: ظاهر مشهور این است که یک غسل از هر دو کفایت کرده و بلکه در کتاب خلاف، بر جواز یک غسل برای جنابت و جمعه، ادعای اجماع شده است. شیخ انصاری در این مسئله به روایتی استناد می‌کند که آن روایت دلالت بر تعدد حقوق و تکالیف و کفایت امتثال فرد واحد دارد. این روایت دلالت دارد بر اینکه حقایق این اغسال بر هم صدق کرده و یکی هستند و از این رو، دو عنوان بر یک فرد صدق می‌کند (واجب و مستحب). این از باب اجتماع دو حکم متضاد نیست؛ زیرا آنچه جمع شده است، جهت آنهاست. در مورد دو غسل واجب هم همین است: دو مثل، مثل دو ضد، با هم جمع نمی‌شوند. آنچه جمع می‌شود، جهت آنهاست (یکی از حیث جنابت واجب است و دیگری از حیث حیض) (انصاری، ۱۴۱۵ق: ج ۲، ص ۱۵۱ و ۱۵۲).

در باب تغییر آب به وسیله ملاقات نجس نیز قاعده استحاله اجتماع مثلین جاری شده است و گفته می‌شود:

«تغییر باید حسی باشد و اگر تقدیری بود، مثل اینکه نجس و متنجس در وصف واحد بودند، تغییری که موجب تنجس است، حاصل نمی‌شود؛ چراکه اگر قائل به تغییر شویم، اجتماع مثلین پیش خواهد آمد.» (خراسانی، ۱۴۱۳ق-ب: ج ۱، ص ۵)

مرحوم آخوند در بحث نفاس، جایی که حمل دو فرزند است که همزمان با هم متولد شده‌اند، می‌گوید:

«هم به حسب حقیقت هم به حسب صورت و هم از باب سبب، واحد است. سبب نفاس دم است که در اینجا واحد است و متعدد نیست که نفاس متعدد ایجاد شود. ضمن اینکه تعدد سبب در جایی که قابلیت تعدد مسبب



نیست، باز هم موجب تعدد مسبب نمی‌شود؛ مثل اینجا (که دو فرزند با فاصله متولد شوند)، زیرا زن را نمی‌توان به دو نفاس متصف کرد، چراکه اجتماع مثلین پیش خواهد آمد.» (خراسانی، ۱۴۱۳ق الف: ص ۱۰۶)

۳-۲. قاعده استحاله انتقال اعراض

عده‌ای از فقیهان ضمن قبول قاعده استحاله انتقال اعراض، آن را در باب روزه استفاده کرده و مطابق آن قائل به بطلان روزه کسی می‌شوند که رایحه را استشمام کرده است. یکی از این افراد شیخ طوسی است. شیخ در نه‌هایه می‌گوید: «استشمام بوی غلیظ که به داخل برسد، موجب قضا و كفاره است» (۱۴۱۲ق: ص ۳۹۶). دلیل شیخ در بطلان روزه این است که انتقال اعراض به‌تنهایی و بدون انتقال محل آنها محال است و استشمام رایحه، به‌معنی انتقال محل رایحه به بینی و در نتیجه، بطلان روزه است.

عده‌ای دیگر از فقیهان ضمن پذیرش این قاعده، موضوع بحث را انتقال نمی‌دانند و می‌گویند آنچه اتفاق افتاده است، انتقال عرض نیست؛ بلکه هوای مجاور ذوالرائحه معطر شده و به بینی رسیده است (علامه حلی، ۱۴۱۳ق: ج ۳، ص ۴۰۵). در حقیقت، ایشان جریان این قاعده را در فقه پذیرفته است، اما محل کلام را خارج از این بحث می‌داند و بر کلام خود این چنین حجت می‌آورد که اگر ذوالرائحه منتقل می‌شد، لازم می‌آمد که از جرم مُشک بعد از مدتی به‌دلیل کثرت کسانی که آن را استنشاق می‌کنند، کم شود؛ درحالی‌که مُشک تغییری نمی‌کند.

علامه حلی در مسئله چشیدن غذا توسط روزه‌دار، قول وجیه را کراهت چشیدن دانسته است. او در اینجا نیز همان پاسخ مذکور در مورد بوی غلیظ را می‌دهد، با این تفاوت که در اینجا آب دهان به طعم صمغ منفعَل شده است (همان، ص ۴۱۸)

در بحث ازاله رایحه شراب هنگام ازاله عین شراب نیز عده‌ای قائل به وجوب ازاله رایحه هستند. شافعیه از جمله ایشان است. علامه حلی در منتهی المطلب در مورد رأی شافعیه می‌گوید:

«شافعیه قائل به وجوب ازاله هستند. دلیل قائلان به وجوب ازاله این است که وجود رایحه دلالت بر بقای عین دارد، زیرا انتقال اعراض به تنهایی محال است.» (علامه حلی، ۴۱۲ق: ج ۳، ص ۳۵۱)

عده‌ای نیز ازاله رایحه را واجب نمی‌دانند. علامه حلی در این باره می‌گوید:

«ازاله رایحه واجب نیست: درحالی که عرضی منتقل نشده، بلکه فقط ظروف بر اثر ملاقات، از آن رایحه منفعل شده‌اند. در همه این مثال‌ها شیخ بحثی از عدم جریان قاعده ندارد، بلکه اساساً انتقال را منتفی می‌داند و قائل به انفعال است.»

علامه در رد دلیل قائلان به وجوب ازاله رایحه می‌گوید: «عرض منتقل نشده، بلکه فقط ظرف خمر بر اثر مجاورت با خمر، منفعل شده است.» (همان)

در مورد ازاله اثر نجاست از لباس حائض نیز عده‌ای از فقیهان قائل به وجوب ازاله اثر شده‌اند. شیخ صدوق از جمله این فقیهان است. او می‌گوید:

«اگر لباس زن حائض به خون آلوده شد و در شست‌وشو عین اثر خون باقی ماند، آن را با خاک سرخ بشوید تا ذرات آن با خاک مخلوط شده و اثر خون از بین برود.» (شیخ صدوق، ۴۱۳ق: ج ۱، ص ۹۴)

وی قائل به لزوم ازاله اثر خون است، اما دلیلی برای وجوب آن ذکر نکرده است. مرحوم مجلسی اول، در شرح خود بر کتاب صدوق، ضمن ذکر روایاتی که رفع اثر را واجب نمی‌دانند، به قاعده استحاله انتقال اعراض اشاره می‌کند، که شاید مستمسک شیخ صدوق به لزوم ازاله اثر خون به واسطه خاک سرخ بوده است.

چنان‌که ملاحظه می‌شود، در مباحث فقهی مذکور، عده‌ای چون شیخ طوسی و ابن‌ادریس، قاعده عقلی مذکور را در فقه جاری کرده و مطابق آن حکم داده‌اند. بعضی نیز با رد موضوعی، کلیت مسئله جریان قواعد عقلی را در فقه پذیرفته‌اند.



۳-۳. نقد نظریه

این دسته از فقیهان در کاربرد قواعد عقلی و حتی در جایی که به خروج موضوعی مسئله فقهی از حکم قواعد عقلی پرداخته‌اند، به اعتباری بودن عالم فقه و ویژگی‌های اعتبارات شرعی از قبیل لزوم تعبد، عرفی بودن موضوعات، ملاک بودن مصلحت و عدم لغویت اشاره نکرده‌اند؛ هرچند ممکن است حکم ایشان به خروج موضوعی موارد مذکور از حکم قاعده عقلی، به دلیل همین ویژگی‌های اعتبارات شرعی باشد: مثلاً آنجا که در بحث اجتماع خیارین وجود دو جهت برای دو خیار، مصحح اشکال اجتماع مثلین است (علامه حلی، ۱۴۱۳ق: ج ۵، ص ۶۷ و ۶۸)، اشاره‌ای به حاکمیت مصلحت و کفایت عدم لغویت در اعتبارات نمی‌شود؛ درحالی که به نظر می‌رسد وجود دو جهت یا تعدد ماهیت (گیلانی، ۱۴۰۷ق: ص ۲۴۳) یا دو موضوع در خیارین (تبریزی، ۱۳۷۵ق: ج ۳، ص ۴۳۲) به معنای وجود دو مصلحت در جعل دو خیار است. وجود این دو مصلحت، موجب جعل دو خیار است که حقیقتی متفاوت دارند و این تفاوت حقیقت مانع از تحقق موضوع قاعده عقلی می‌شود. علامه بحرانی این مطلب (وجود مصلحت) را با فایده اختیاری که دو خیار به ذوالخیار می‌دهند، مطرح می‌کند و همین فایده را برای مضر نبودن اجتماع مثلین کافی می‌داند (بحرانی، بی تا: ج ۱۱، ص ۴۱۱).

در مسئله جمع غسل‌های واجب و مستحب یا غسل‌های واجب در یک امتثال، روایت مورد نظر شیخ می‌تواند برای حکم به جواز یک امتثال کافی باشد؛ چراکه ملاک، تعبد است و به بحث از قاعده عقلیه و... نیاز نیست. ضمن اینکه در اینجا نیز اعتباری بودن احکام شرعی، حاکمیت مصلحت و عدم لغویت در اعتباریات، اشکال اجتماع مثلین را رد می‌کند.

۴. نظریه مخالف کاربرد و استناد به قواعد عقلی در فرایند استنباط

عده‌ای از فقیهان در استنباطات خود، به قواعد عقلی استناد نکرده و جریان این قواعد را در دلیل حکم نپذیرفته‌اند. نظر این گروه از فقیهان در رد استناد به قواعد عقلی، حاکی از جریان مخالف استناد به قواعد عقلی در فرایند استنباط است.

۴-۱. رد استناد به قاعده استحاله اجتماع مثلین

پیش‌تر آمد که در مورد مبدأ خیار شرط اختلاف است که آیا مبدأ آن از حین عقد است یا از حین تفرق. صاحب کتاب المناهل پس از ذکر آرای فقیهان و ادله ایشان در مسئله می‌گوید:

«یکی از ادله کسانی که می‌گویند مبدأ خیار شرط حین تفرق است، این است که اگر حین عقد باشد، اجتماع مثلین پیش می‌آید و اجتماع مثلین باطل است.» (حائری، بی‌تا: ص ۳۳۴)

او در پاسخ می‌گوید:

«اجتماع مثلین پیش نمی‌آید، زیرا خیار واحد است و جهات مختلف دارد و این امری ممکن است. در خیار مجلس و خیار عیب هم می‌بینیم که با هم جمع شده‌اند. همچنین خیار واحد بالذات است و مختلف به اعتبار.» (همان، ص ۳۳۵)

او در جواب کسانی که به تداخل مسببات در حین اختلاف اسباب استناد می‌کنند نیز به نقل از غایه المراد می‌گوید:

«اگر دلیلی بر تداخل باشد، تداخل ممکن است و اجتماع معرفین در حکم واحد محال نیست.» (همان)

وی همچنین به فایده این تداخل اشاره کرده و می‌گوید:

«فایده این است که اگر خیار به یک اعتبار از بین برود، به اعتبار دیگر همچنان باقی می‌ماند. پس دو سبب تداخل نمی‌کنند و اسباب شرعیه معرفات هستند، نه مؤثرات و منعی از اجتماع‌شان وجود ندارد.» (همان)

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، ایشان برای عدم جریان قاعده عقلی در فقه، به تفاوت علل واقعی و علل اعتباریه اشاره می‌کند، که دسته اول مؤثر و دسته دوم، معرّف هستند. او همین تفاوت را موجب رد موضوعی جریان قاعده عقلی در این باب می‌داند.



مرحوم کاشف الغطاء در رد اشکال اجتماع مثلین می‌گوید:

«علل شرعیه بر علل حقیقیه و مثال‌های فلسفی حمل نمی‌شوند.» (کاشف

الغطاء، بی‌تا: ج ۱، ص ۲۵۱)

شیخ انصاری در بحث اشتراط خیار در عقود جایز، ضمن رد قول عدم جواز اشتراط به دلیل حاصل آمدن اجتماع مثلین، به قول صاحب جواهر اشاره می‌کند:

«خیار واحد بالذات است و مختلف به اعتبار؛ پس اجتماع مثلین پیش نمی‌آید. فایده آن هم این است که با سقوط یکی، حق فسخ دیگر باقی می‌ماند؛ پس اسباب تداخل نکرده‌اند و اسباب شرعیه، معرفات هستند، نه مؤثرات. بنابراین اجتماع آنها محال نیست؛ همان طور که در مجلس و عیب و رؤیت، امکان جمع برقرار است.» (انصاری، ۱۴۱۰ق: ج ۱۵، ص ۹۵-۹۷)

در واقع، ایشان به محقق نشدن موضوع قاعده عقلی به دلیل اختلاف دو خیار در اعتبار و نیز تفاوت اسباب شرعیه و اسباب واقعیه اشاره می‌کند. شیخ تستری نیز در رد این دلیل که اگر مبدأ خیار حین عقد باشد، اجتماع مثلین یا اجتماع معلولین بر علت واحد پیش می‌آید، می‌گوید:

«در علل شرعیه اجتماع مثلین محال نیست، چراکه علل شرعیه معرفات هستند، نه مؤثرات. از این رو، امکان جمع آنها در خیار مجلس و عیب و رؤیت به اتفاق آرا وجود دارد.» (تستری، بی‌تا: ص ۲۴۵)

مرحوم کمپانی در بحث خیار حیوان، اعتبار را از حکم اعراض مقولیه خارج کرده و آن را اعتبار معنای مقولی برای مصلحتی می‌خواند که اعتبار برایش قرار داده شده است (اصفهانی، ۱۴۱۸ق: ج ۴، ص ۲۱۷). او پس از طرح آرای مختلف و رد آنها، نظر خود درباره محذور اجتماع مثلین را بیان می‌کند و پس از ذکر یک مقدمه می‌گوید:

«حق و ملکی که شرعاً و عرفاً برای آثار وضع شده‌اند، از جنس اعراض مقولیه نیستند که بحث متمائلین و مانند آن در آنها جاری شود؛ بلکه از

اعتبارات هستند؛ یعنی اعتبار معنای مقولی برای مصلحتی که اعتبار برای آن قرار داده شده است، و حکم شیء مقولی به اعتبار آن سرایت نمی‌کند. بنابراین می‌توان حق فسخ عقد را هم از جهت مجلس و هم از جهت حیوان بودن مبیع و مانند آن قرار داد، زیرا مصلحت این‌طور می‌طلبد و هرچند عقد واحد است و جز یک خیار نمی‌پذیرد، اما این عدم پذیرش حقیقی است که مقتضی عدم امکان تعدد اعتبار حق خیار فسخ نیست. علاوه بر اینکه هریک از آنها هم تأثیر خاص خود را دارد. پس با تعدد مصلحت‌های مقتضی و تعدد اثر آنها، تعدد اعتبار لغو نخواهد بود؛ به‌علاوه اینکه، از حیث اعتباری بودن، و مقولی نبودن، تعددش محال نیست.» (همان، ص ۱۶۳)

چنان‌که آمد، بعضی از فقیهان قائل به معرف بودن علل شرعی هستند و با استناد به همین خصوصیت، جریان قواعد علل واقعیه را در علل شرعی رد کرده‌اند.

هرچند معرف بودن علل شرعی نزد اصحاب مشهور است، اما مرحوم کمپانی ایرادهایی به آن وارد کرده است (همان، ص ۱۵۷-۱۶۳). بجنوردی در بحث تداخل اسباب و مسببات می‌گوید:

«آنچه ما آن را اسباب شرعی می‌نامیم، چیزی نیست جز موضوعات احکام تکلیفیه و وضعیه. بنابراین، نه مؤثرات است و نه معرفات برای علت حقیقی؛ چراکه شارع ایجادکننده این احکام تکلیفی و وضعی است و این احکام اعتبارات و مجعولات او در عالم اعتبار و تشریح‌اند. همان‌طور که موجودات خارجی همگی مخلوقات او در عالم تکوین‌اند، همه احکام شرعی (وضعیه یا تکلیفیه) نیز مجعولات او در عالم اعتبار و تشریح‌اند. پس مؤثر و علت در وجود احکام، خداوند متعال است... این اسباب، معرفات شارع نیستند، زیرا مراد از معرف در اینجا، دال و مبین است و این اسباب دال و مبین برای علت حقیقی که خداوند است، نیستند که بتوانند او را معرفی نمایند.» (بجنوردی، ۱۴۱۹ق: ج ۳، ص ۲۱۹)



مرحوم کمپانی در باب خیارات در معاطات به قول شیخ انصاری اشاره می‌کند که خیار را به دلیل جایز بودن عقد معاطات در آن جاری نمی‌داند و به وجود مانعی اشاره می‌کند. او می‌گوید:

«مانعی که ایشان در ذهن دارد، یا تحصیل حاصل است یا اجتماع مثلین یا لغویت. همه اینها به این بیان دفع می‌شوند که اعتباری دانستن حقیقتی که آثار خیار بر آن بار می‌شود، همه اینها را رد می‌کند.» (اصفهانی، ۱۴۱۸ق: ج ۴، ص ۱۵۶)

او همچنین در بحث خیار وکیل می‌گوید:

«خیاری که مالک دارد، در خصوص استرداد است و شامل رد نمی‌شود؛ چراکه اگر مالک خیار رد داشته باشد، جعل آن برای وکیل لغو خواهد بود و چه بسا اساساً به دلیل اجتماع مثلین محال باشد؛ همان‌طور که در امور اعتباری دیگر این‌طور توهم شده است.»

او سپس می‌گوید:

«اما این اشکال استحاله اجتماع مثلین را مکرر گفته‌ایم که در اعتباریات جاری نمی‌شود؛ همان‌طور که لغویت هم رد شده است. به این شکل که تعدد اعتبار به تعدد اثری که آن را صحیح می‌کند، صحیح است، مانند اجتماع خیارات متعدده در عقد واحد برای شخص واحد. با اینکه عقد، جز حل واحد نیست و مال، جز رد واحد ندارد و استرداد هم جز واحد نیست.» (همان، ص ۱۶۰)

۴-۲. رد استناد به قاعده استحاله انتقال اعراض

در بحث از قاعده «استحاله انتقال اعراض»، میرزای قمی در رد قائلان به بطلان روزه که مستندشان استحاله انتقال اعراض است، می‌گوید:

«گاهی تغیر به واسطه مجاورت رخ می‌دهد، مانند آب و هوا که با مجاورت میته و مانند آن تغیر می‌کنند.» (میرزای قمی، ۱۴۱۷ق: ج ۵، ص ۸۹)

او همچنین در بحث از کیفیت ازاله نجاست، این قاعده را داخل موضوع فقه نمی‌داند و می‌گوید:

«در عدم جواز انتقال اعراض شک شده که هرچند این قاعده صحیح است، اما مناسب فقه و موضوع‌های مرتبط به آن نیست، بلکه بنای فقه بر عرف و متفاهم عرفی است.» (همان: ج ۱، ص ۱۰۹)

کاشف‌الغطاء در ذیل فروع مبحث کیفیت استنجا، به رد ادعای قائلان به وجوب ازاله لون به دلیل عدم انتقال اعراض می‌پردازد و می‌گوید:

«این ادعا ممنوع است و دلیل آن هم وجود بو در محل است که این ادعا را نقض می‌کند و همچنین آب در مجاورت نجس، بوی آن را می‌گیرد، درحالی‌که چیزی از نجاست در آن نیست. در همه اینها عرض موجود است، اما عین موجود نیست.» (کاشف‌الغطاء (علی بن جعفر)، بی تا: ج ۲، ص ۷۲)

در حقیقت، ایشان این قاعده را به وسیله چند مثال نقضی به صورت موضوعی نفی کرده است. ایشان در جایی دیگر در بحث از کیفیت تطهیر می‌گوید:

«آنجا که می‌گویند در حصول تطهیر شرط است که عین و اثر هردو زائل شوند، منظور از اثر، اجزای ریزی است که حس نمی‌شود و منظور بو و رنگی نیست که بدون اجزا است؛ حال، چه قائل به امکان انتقال اعراض باشیم و چه قائل به استحاله آن؛ چراکه مدار در حکم، اسامی عرفی است. در جایی که اجزاء صغیره است، حکم ازاله صدق نمی‌کند و جایی که بو و رنگ بدون اجزاء است، ازاله صدق می‌کند.» (کاشف‌الغطاء (جعفر بن خضر)، ۱۴۲۲ق: ج ۲، ص ۱۴۹)

در ازاله اثر نجاست، مرحوم مجلسی اول تمسک به قاعده را ناشی از سواس می‌داند. او در شرح عبارت شیخ صدوق در من لایحضره الفقیه که می‌گوید: «اگر لباس زن حائض به خون حیض آلوده شد و در شستشو نیز اثر خون زائل نشد، آن را با خاک سرخ بشوید تا با رنگ خون مخلوط شده و اثر خون از بین برود»، می‌گوید:

«آنچه در روایت آمده این است که باقی‌مانده رنگ، مانعی ندارد و اینکه می‌گویند با خاک سرخ شسته شود، برای رفع وسواس است. وسواس از آن جهت است که می‌گویند انتقال اعراض ممتنع است و حتماً خون باقی است که رنگ آن هم باقی است. درحالی که این ادعا رد می‌شود: به این شکل که وقتی پذیرفتیم انتقال اعراض محال است، خون با رنگ منتقل شده است؛ درحالی که شارع نگفته رنگ خون نیز خون است.» (اصفهانی، ۱۴۰۶ق: ج ۱، ص ۲۵۸)

مرحوم ورامینی در ذیل مبحث انفعال آب در ملاقات با نجاست، به طرح اشکالی پرداخته است: مطابق آن، حتی اگر آب بر اثر مجاورت و عدم ملاقات هم تغییر یابد، باز نجس می‌شود؛ زیرا انتقال اعراض محال است و تغییر آب نشان‌دهنده این است که اجزای نجس از طریق هوا منتقل شده‌اند. او پاسخ می‌دهد:

«اینکه انتقال اعراض محال است، موجب نمی‌شود که قائل به انتقال عین نجاست به آب شویم، زیرا ممکن است این تغییر در اثر اعداد به وجود آمده باشد. حتی اگر بپذیریم که بر اثر انتقال اجزا متغیر شده، این مطلب باقی است که ما قائل بودیم که نجاست آب بر اثر ملاقات نجس، تبعیدی است و دقت مذکور در آن وجود ندارد.» (ورامینی، ۱۴۲۹ق: ص ۳۹۷)

۳-۴. رد استناد به قاعده استحاله توارد علتین بر معلول واحد

مرحوم سبزواری در بحث غضب، آنجا که دو نفر هریک مستقلاً و به قهر، بر مال غیر مسلط شده‌اند، می‌گوید:

«حکم این است که هر دو به طور استقلالی غاصب و ضامن کل مال هستند و مالک می‌تواند به هریک از آن دو رجوع نماید.»

وی سپس این توهّم را که اینجا قاعده استحاله توارد علتین جاری شده است و چنین چیزی ممکن نخواهد بود، می‌گوید:



«اولاً آنچه که ممنوع است، توارد دو علت مستقل در عرض یکدیگر بر معلول واحد است؛ درحالی که اینجا دو علت طولی هستند. ثانیاً این قاعده در امور حقیقیه تکوینیه جاری است، نه امور اعتباریه.» (سبزواری، ۱۴۱۳ق: ج ۲۱، ص ۳۰۳)

ایشان جریان قاعده مذکور را در اعتباریات، اساساً رد کرده است؛ اما اشاره‌ای به دیگر قواعد عقلی ندارد.

در بحث تعدد خيارات، یکی از حقوقدانان معاصر درباره این قاعده می‌گوید:

«چندین خيار ممکن است در یک زمان در عقد واحد موجود شود؛ مثلاً خيار مجلس و خيار حيوان در بيع حيوان بلافاصله پس از عقد ایجاد می‌شود و ممکن است در عقد واحد خيار غبن و عيب و تدليس و شرط و خيارات ديگر هريك به جهتي موجود گردد. اين اشكال وارد نمی‌باشد که هريك از خيارات سبب خاصی برای انحلال عقد است و هرگاه چند سبب در عقد واحد جمع شود، تداخل اسباب متعدده خواهد شد و توارد علل عديده لازم می‌آید؛ زیرا سبب قانونی معرف است، نه مؤثر و اجتماع چندین معرف با یکدیگر منعی ندارد. بنابراین می‌توان برای فسخ عقد به یکی از خيارات یا تمامی خياراتی که در عقد موجود است، متوسل شد و هرگاه یکی از آنها به جهتي از جهات ساقط گردد، بقیه خيارات به حال خود باقی می‌ماند.» (امامی، بی‌تا: ج ۱، ص ۵۳۰)

۴-۴. جمع‌بندی ادله

به‌طور خلاصه، ادله قائلان به عدم کاربرد قاعده عقلی در مسائل مطرح‌شده عبارت‌اند از:
الف. دلیل معرفت بودن اسباب شرعیه: به این شکل که اساساً اسباب شرعیه با اسباب واقعیه متفاوت‌اند و قواعد مربوط به اسباب واقعیه کاربردی در فقه ندارند. این مسئله تنها در مورد اسباب و علل شرعیه مطرح شده است و کاربرد قواعد را در مسائل فقهی دیگر که بحث از علل و اسباب نیست، منع نمی‌کند.





ب. دلیل وجود فایده در جعل دو خیار: که گویای ملاک بودن «عدم لغویت» برای اعتباریات است، به این ترتیب، در جایی که جعل و اعتبار لغو نباشد، قواعد عقلی مانع از جعل نخواهند شد.

ج. عرفی بودن موضوعات شرعی: که مانع از تمسک به قواعد عقلی در بخش موضوعات احکام است.

د. حاکم بودن مصالحی که نزد شارع است برای جعل یک اعتبار.

ه. رد کلی سببیت برای مواردی که در شرع سبب خوانده شده‌اند: این مسئله ناشی از ورود مباحث فلسفی و ضعف در صنعت ترجمه است که موجب جایگزینی کلمات مشابه در فقه شده است؛ درحالی که واژه سبب در کاربرد فقهی آن متفاوت از سبب در متون فلسفی بوده است.

بررسی مجموعه کلمات فقیهان و آرای ایشان در کاربرد قواعد عقلی، این مطلب را روشن می‌کند که عده‌ای همچون شیخ طوسی، ابن‌ادریس و فاضل هندی در استدلالات خود به قواعد عقلی استناد کرده‌اند و عده‌ای همچون علامه حلی، شهید ثانی، میرزا فتاح تبریزی، میرزاجیب‌الله، مرحوم نراقی، آخوند خراسانی و مرحوم اراکی نیز منکر کاربرد قواعد عقلی در فقه نشده‌اند؛ بلکه با نزاع صغروی مسئله را خارج از دایره قواعد مذکور می‌دانند. در نتیجه، نمی‌توان ایشان را از جمله مخالفان کاربرد قواعد عقلی در فقه دانست. عده‌ای نیز همچون علامه بحرانی اساساً تحقق اجتماع مثیلین را در برخی مسائل فقهی مضر نمی‌دانند.

در مقابل، عده‌ای از فقیهان، همچون مرحوم کاشف‌الغطاء، میرزای قمی، شیخ انصاری و مرحوم کمپانی، استناد به قواعد عقلی را در مسائل فقهی رد کرده‌اند و به ادله‌ای همچون معرف بودن اسباب شرعی، خارج بودن اعتباریات از حکم اعراض مقولیه، ملاک بودن مصلحت برای اعتباریات، علت بودن شارع مقدس برای احکام تکلیفیه و وضعیه، مبنا بودن عرف و متفاهم عرفی برای فقه و ملاک بودن تعبد برای احکام شرعی استناد کرده‌اند.

مرحوم علامه طباطبائی که یکی از منتقدان اصلی مسئله خلط اعتبار و تکوین است، در بحث از احکام مرکبات تصریح به این مطلب دارد که: «در برخی احکام فلسفی، تفاوتی بین امور حقیقی و اعتباری نیست» (طباطبائی، بی تا: ص ۱۰۲). ارتباط حقیقت و اعتبار یکی از مباحث مربوط به حوزه اعتباریات است که در متون نگاشته شده در حوزه اعتباریات مورد بحث و تحلیل قرار گرفته است. در اینجا آنچه از ارتباط مذکور به کار می آید، این است که اعتبارات شارع هم از نظر پشتوانه و هم از نظر تأثیر، با حقایق ارتباط دارد. همین مسئله موجب کاربرد قواعد عقلی در بعضی احکام و موضوعات شرعی می شود. علاوه بر این، استناد فقیهان مخالف کاربرد قواعد عقلی در فقه در برخی مسائل فقهی به قواعد عقلی ای همچون «استحاله دور» و «استحاله تسلسل» بیانگر این است که از نظر ایشان نیز عدم کاربرد قواعد عقلی به صورت یک قضیه کلی پذیرفتنی نیست.

۵. قول برگزیده: کاربرد با ضابطه

از نظر نگارنده، قول برگزیده در مسئله کاربرد یا عدم کاربرد قواعد عقلی در استنباط فقهی، کاربرد با ضابطه قواعد عقلی در جریان استنباط فقهی است. برای بیان ضابطه مذکور، ذکر دو مقدمه ضروری است:

۱. عالم تکوین و تشریح با یکدیگر تفاوت ماهوی دارند. عالم تکوین عالم حقایق است و عالم تشریح، عالم حقایق ادعاییه. در تعریف اعتبار گفته شده است: «شیئی که مصداق حقیقی یک مفهوم نیست، ادعا شود که مصداق آن مفهوم است» (غروی اصفهانی، ۱۴۲۹ق: جلد های ۵ و ۶، ص ۱۱۶). به عبارت دیگر، وجود یکی وجود حقیقی و مربوط به خارج ذهن بوده و وجود دیگری وجود اعتباری و جعلی است. تفاوت ماهوی این دو عالم از حیث وجود، موجب تفاوت هایی در تکوینیات و تشریعیات است که از جمله آنها تفاوت علل و اسباب تکوینی با علل و اسباب تشریحی است. علت تکوینی مؤثر در وجود معلول خود است؛ در حالی که علت تشریحی مؤثر در وجود نیست، بلکه فقط مقتضی وجود معلولش است. مثلاً علت آتش، مؤثر در سوختن جسم مجاور آتش است؛ در حالی که علت





شرعی خیار که موجب جواز فسخ عقد است، به خودی خود، موجب فسخ عقد نبوده، بلکه برای فسخ به اراده و اعتبار دیگری از سوی متعاملین نیاز دارد. به عبارت دیگر، علت در حقایق، موجب است، یعنی معلول از آن تخلف ناپذیر است؛ اما علت در امور شرعی تابع انگیزه‌ها و مصالحی است که نزد اعتبارکننده وجود دارد (صرامی، ۱۳۸۵: ش ۲۷). این اختلاف موجب جریان برخی قواعد عقلی در تکوینیات و عدم جریان آنها در اعتباریات می‌شود.

تفاوت مذکور ناشی از تهی بودن زبان عربی از اصطلاحات قانونی دقیق و استفاده از الفاظ واردشده از فلسفه در آن است که با ورود علم فلسفه به جامعه اسلامی صورت پذیرفت. مثلاً از ارتباط حکم تکلیفی و موضوعش تعبیر به شرط، و از ارتباط حکم وضعی و موضوعش تعبیر به سبب شده است؛ درحالی که شرط و سبب به آن معنا که در تکوینیات وجود دارند، در اعتباریات راه ندارند.

۲. یکی از مطالبی که در مباحث معرفت‌شناسی انسان مطرح می‌شود، معرفت‌های عقلی انسان و نحوه شکل‌گیری آنها است. عقل چه نظری باشد چه عملی، کار آن درک است (بهسودی، ۱۳۸۶ق: ج ۲، ص ۱۶). درک عقل از روابط موجود در بین گزاره‌های اعتباری و گزاره‌های واقعی، به تولید گزاره‌های عقلی هر یک از دو حوزه می‌انجامد. بر همین اساس، تفاوت موجود در روابط گزاره‌های اعتباری با گزاره‌های واقعی، عقل را به درک‌های متفاوت و گزاره‌های عقلی متفاوتی رهنمون می‌کند. به عبارت دیگر، دسته‌ای از گزاره‌های عقلی حاصل ادراک عقل از روابط موجود بین موضوعات واقعی‌اند و دسته‌ای دیگر حاصل ادراک عقل از روابط موجود بین موضوعات و احکام اعتباری شرعی. بنابراین بدیهی است گزاره‌های مبتنی بر واقعیات و روابط موجود بین آنها، نمی‌تواند در مورد موضوعات شرعی و روابط آنها به کار گرفته شود.

تفاوت ماهوی قضایای تکوینی و تشریحی از یک سو، و نیز تعدد اقسام قواعد عقلی از سوی دیگر، گویای این مطلب است که برای ادراک صحیح عقل از روابط حاکم بر قضایای اعتباری شرعی، شناخت خصوصیات و مسائل حاکم بر اعتبارات شرعی ضروری

است. مثلاً یکی از خصوصیات اعتباریات این است که امتناع و لامتناع جز از یک جهت در آنها راه ندارد و آن لغویت و عدم لغویت است؛ به عبارت دیگر، چیزی در وعاء اعتبار ممتنع نیست، جز آنکه اعتبارش لغو باشد (خمینی، ۱۳۷۶: ص ۲۴۶). به این ترتیب، به محض آنکه مصلحتی برای یک اعتبار موجود شد، آن اعتبار به وسیله اراده معتبر ایجاد می‌شود و به علل و اسباب دیگر برای ایجاد آن نیازی نیست. درحالی که در مورد تکوینیات، قوانینی همچون «استحاله اجتماع مثلین»، «استحاله توارد علل» و «استحاله انقلاب شیء عما وقع علیه» را داریم که هریک به تنهایی می‌توانند مانع از امر تکوینی باشند.

از دیگر خصوصیات اعتبارات شرعی این است که مدار در آنها، اسامی عرفی است (کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ق: ج ۲، ص ۱۴۹) یا اینکه تعدد اعتبار به تعدد اثری که آن را صحیح می‌کند، صحیح است (اصفهانی، ۱۴۱۸ق: ج ۲، ص ۱۵۶).

خصوصیت دیگر اعتباریات این است که تلائم و تنافی بین امور اعتباری راه ندارد. مرحوم علامه بحث از تنافی و تلائم بین امور اعتباری را به لحاظ ذات، صحیح ندانسته است. دلیل ایشان این است که این امور نفس‌الامریت ندارند. او تنافی و تلائم در این امور را به لحاظ آثاری می‌داند که بر آنها مترتب می‌شود، مانند تلائم، تنافی یا تضادی که بین متعلق آنها برقرار می‌شود (طباطبائی، بی‌تا: ج ۲، ص ۱۳۰).

عدم جریان برهان نیز دیگر خصوصیت اعتباریات است (طباطبائی، بی‌تا: ج ۲، ص ۱۵۳). هرچند هریک از عوامل تکوین و تشریح، قواعد خاص خود را می‌طلبند، اما از آن جهت که تشریح نیز پشتوانه‌ای از حقیقت دارد و از جهتی، مؤثر در تکوین است، در برخی موارد، در قضایای تشریحی نیز قواعد عقلی راه پیدا می‌کنند. مثلاً در بحث اقرار آمده است: مقرر به مال، باید بالغ، عاقل، حر، مختار و قاصد بوده و جواز تصرف در مال داشته باشد. در مورد شرط بلوغ نیز اگر خودش اقرار به بلوغ به سبب احتلام نماید، چنانچه از نظر زمانی امکانش باشد، حرف او بدون بینة و یمین تصدیق می‌شود؛ چراکه اگر حرفش تصدیق نشود، دور پیش خواهد آمد (محقق حلی، ۱۴۰۸ق: ص ۵۹). ترتب دور به این شکل است که





برای اثبات حرفش نیاز به بیّنه و قسم داشته و برای اتیان بیّنه و یمین نیز به بلوغ نیاز است، و این دور خواهد بود.

در مورد تفریق در عتق آمده است که اگر مادر کنیز باشد و فرزند آزاد یا برعکس، بیع مانعی ندارد و این به دلیل این است که قبل از بیع، تفرقه حاصل بوده و مجدداً با بیع حاصل نمی‌شود، چراکه تحصیل حاصل محال است (علامه حلی، ۱۴۱۴ق: ج ۱۰، ص ۳۳۶).

در بحث ضمان نیز دور و تسلسل محقق شده است. در این مورد گفته می‌شود:

«همچنان که ترامی و تسلسل در بحث ضمان صحیح است، دور نیز صحیح است. به این شکل که دو نفر که ذمه‌شان مشغول است، هریک از آنچه در ذمه دیگری است، ضمانت کند یا مضمون‌عنه اصیل از ضامنش در چیزی ضمانت کند که ضمانتش را کرده است.» (یزدی، ۱۴۰۹ق: ج ۵، ص ۴۳۱)

در باب جریان تسلسل در حواله نیز آمده است اگر شخص مدیون، طلبکار را به عمرو حواله دهد و عمرو او را به بکر و بکر او را به خالد حواله دهد، در این فرض ذمه محال‌علیه در هر مرتبه به سبب انتقال حواله به محال‌علیه دیگر، بری می‌شود و حواله صحیح خواهد بود (عاملی، بی‌تا: ج ۵، ص ۴۱۰)

کاربرد قواعد عقلی در فقه به حدی زیاد است که به نظر می‌رسد نه می‌توان قواعد عقلی را به طور کامل و در حد تکوینیات در تشریح جاری کرد و نه می‌توان یک‌باره فضای تشریح را از هرگونه قاعده عقلی خالی کرد؛ بلکه باید مطابق ضابطه‌ای خاص به جریان قواعد عقلی در فقه پرداخت.

۶. ضابطه کاربرد قواعد عقلی در مسائل فقهی

علم فقه دانش اعتباری محض است. در نگاه اول به نظر می‌رسد که همه احکام شرعی باید از کتاب و سنت اخذ شده باشند؛ اما این مسئله مورد تردید نیست که شارع مقدس به بسیاری از قراردادها، سنت‌ها، عرف‌های عقلایی و... پایبند شده و آنها را تأیید کرده و در

زمره اصول حاکم بر استنباط قرار داده است. همین تأیید و حتی عدم ردع کافی است که عرف یا بنایی حجیت شرعی پیدا کند و جزء آن دسته از مصادر تشریح قرار گیرد که به تأیید شرع اعتبار یافته‌اند.

در کاربرد قواعد عقلی در جریان استنباط باید این نکته را در نظر داشت که اگر در جریان استنباط احکام، اموری همچون لزوم تعبد، عرف، مصلحت و دیگر اصول حاکم بر عالم اعتبارات شرعی، مورد توجه و لحاظ قرار گیرند، در بسیاری از موارد اختلافی در مسئله کاربرد قواعد عقلی در استنباط، اساساً موضوع قواعد عقلی محقق نخواهد بود. به این ترتیب، به نظر می‌رسد تسلط و تزلزل فقیه بر مبانی و اصول حاکم بر عالم اعتبارات شرعی، شرط اصلی برای استنباط صحیح و رهایی از خلط قواعد تکوین و تشریح و نیز عدم کاربرد بی‌رویه قواعد عقلی در فقه یا نفی کلی کاربرد آنهاست. لحاظ مبانی و اصول مذکور، موجب تشخیص صحیح موضوع از جانب فقیه می‌شود و در برخی موارد موضوع برای جریان قاعده عقلی محقق بوده و در برخی موارد اساساً موضوع قواعد عقلی منتفی خواهد بود.

جمع‌بندی

یکی از آسیب‌های کاربرد بی‌رویه قواعد عقلی در استنباط فقهی، مسئله رویارویی برخی احکام به‌دست‌آمده با اصول و قواعد حاکم بر اعتبارات شرعی است. از آنجاکه احکام شرعی پشتوانه‌ای از حقیقت دارند و مؤثر در تکوین‌اند، نفی کلی کاربرد قواعد عقلی در استنباط احکام شرعی صحیح نیست و به حسب مورد، قواعد مذکور در حل مسائل فقهی به‌کار می‌آیند. آنچه مهم است، عمل برطبق ضابطه‌ای است که علاوه بر برقراری امکان استفاده از قواعد عقلی، از آسیب‌هایی همچون مواجهه احکام حاصل از استنباط با نص، عرف، مصلحت و مانند آن، جلوگیری کند.

ضابطه مذکور، ملاحظه ادله شرعی و نیز اصول و قواعد حاکم بر اعتبارات شرعی در جریان استنباط احکام است. چنانچه فقیه در ضمن استنباط حکم شرعی، اصول و ضوابط حاکم در هر باب را در نظر داشته باشد، حاصل استنباط و موارد کاربرد قواعد عقلی در آن، مواجهه با نص، عرف، مصلحت و مانند آن را در پی نخواهد داشت.



کتابنامه

* قرآن کریم

۱. ابن ادریس حلی (محمد بن منصور بن احمد) (۱۴۱۰ق)، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۱، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم.
۲. ابن براج طرابلسی، قاضی عبدالعزیز (۱۴۰۶ق)، المهدب، ج ۱، محقق / مصحح: جمعی از محققان و مصححان؛ تحت اشراف شیخ جعفر سبحانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ نخست.
۳. اراکی، ملا ابوطالب (۱۴۲۰ق)، شرح نجات العباد، محقق / مصحح: گروه پژوهش دفتر انتشارات اسلامی، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ نخست.
۴. اصفهانی، محمدحسین کمپانی (۱۴۱۸ق)، حاشیه کتاب المکاسب (ط- الحدیثه)، ج ۱ و ۴، محقق / مصحح: عباس محمد آل سباع قطیفی، قم، أنوار الهدی، چاپ نخست.
۵. امامی، سیدحسن (بی تا)، حقوق مدنی، ج ۱، تهران، انتشارات اسلامی.
۶. انصاری، مرتضی بن محمد امین (۱۴۱۵ق)، کتاب الطهارة، ج ۲، محقق / مصحح: گروه پژوهش در کنگره، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، چاپ نخست.
۷. بجنوردی، سیدحسن بن آقا بزرگ موسوی (۱۴۱۹ق)، القواعد الفقهیه، ج ۳، محقق / مصحح: مهدی مهریزی و محمدحسن درایتی، قم، نشر الهادی، چاپ نخست.
۸. بحرانی، آل عصفور، حسین بن محمد (بی تا)، الأنوار اللوامع فی شرح مفاتیح الشرائع (للفیض)، ج ۱۱، محقق / مصحح: محسن آل عصفور، قم، مجمع البحوث العلمیه، چاپ نخست.
۹. بهسودی، سیدمحمد سرور (۱۳۸۶ق)، مصباح الأصول (تقریرات درس آیت الله سید ابوالقاسم خوئی)، ج ۲، نجف، مطبعة النجف.
۱۰. تبریزی، میرزا فتاح شهیدی (۱۳۷۵ق)، هدایة الطالب إلى أسرار المکاسب، ج ۳، تبریز، چاپخانه اطلاعات، چاپ نخست.



۱۱. تستری، اسدالله کاظمی (بی‌تا)، مقابس الأنوار و نفاثس الأسرار، قم، مؤسسة آل البيت علیهم‌السلام، چاپ نخست.
۱۲. حائری، سیدمحمد مجاهد طباطبائی (بی‌تا)، کتاب المناهل، قم، مؤسسة آل البيت علیهم‌السلام، چاپ نخست.
۱۳. خراسانی، آخوند محمدکاظم‌بن حسین (۱۴۱۳ق - الف)، رساله فی الدماء الثلاثة، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول.
۱۴. _____ (۱۴۱۳ق - ب)، اللغات النيرة فی شرح تکملة التبصرة، ج ۱، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول.
۱۵. خمینی، سیدمصطفی (۱۳۷۶)، تحریرات فی الفقه کتاب البیع، ج ۲، تهران، مؤسسة تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه‌السلام.
۱۶. خوانساری، سیداحمد (۱۴۰۵ق)، جامع المدارک فی شرح مختصر النافع، تهران، مکتبه الصدوق، چاپ دوم.
۱۷. سبزواری، سیدعبدالأعلى (۱۴۱۳ق)، مهذب الأحكام فی بیان الحلال و الحرام، ج ۲۱، محقق / مصحح: مؤسسة المنار، قم، مؤسسة المنار، چاپ چهارم.
۱۸. شهید ثانی (زین‌الدین بن علی عاملی) (۱۴۱۳ق)، مسالک الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، ج ۳، قم، مؤسسة المعارف الإسلامية، چاپ نخست.
۱۹. شیخ صدوق (محمد بن علی بن بابویه قمی) (۱۴۱۳ق)، من لا یحضره الفقیه، ج ۱، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم.
۲۰. شیخ طوسی (محمد بن حسن) (۱۴۱۲ق)، النهایة و نکتها، ج ۱، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۲۱. صاحب جواهر (شیخ محمدحسن نجفی) (۱۹۸۱م)، جواهر الکلام، ج ۲۶، بیروت، دار إحياء التراث العربی، چاپ هفتم.
۲۲. صرامی، سیف‌الله (۱۳۸۵)، «جایگاه ادراکات حقیقی و اعتباری در علم اصول فقه نزد علامه طباطبائی»، پژوهش و حوزه، ش ۲۷.
۲۳. طباطبائی، سیدمحمدحسین (بی‌تا)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، قم، صدر.
۲۴. _____ (بی‌تا)، حاشیة الکفایة، قم، بنیاد علمی و فکری استاد علامه طباطبائی علیه‌السلام.
۲۵. عاملی، سیدمحمدحسین ترحینی (۱۴۲۷ق)، الزبدة الفقهیة فی شرح الروضة البهیة، ج ۴، قم، دار الفقه للطباعة و النشر، چاپ چهارم.



۲۶. عاملی، سید جواد بن محمد حسینی، (بی تا)، مفتاح الكرامة فی شرح قواعد العلامة (ط - القديمة)، ج ۵، لبنان، بیروت، دار إحياء التراث العربی، چاپ اول.
۲۷. علامه حلی (حسن بن یوسف بن مطهر اسدی) (۱۴۱۲ق)، منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، ج ۳ و ۹، محقق / مصحح: بخش فقه در جامعه پژوهش های اسلامی، مشهد، مجمع البحوث الإسلامية، چاپ نخست.
۲۸. _____ (۱۴۱۳ق)، مختلف الشيعة فی أحكام الشريعة، ج ۳ و ۵، محقق / مصحح: گروه پژوهش دفتر انتشارات اسلامی، قم، انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم.
۲۹. _____ (۱۴۱۴ق)، تذكرة الفقهاء (ط - الحديثة)، ج ۱۰، محقق / مصحح: گروه پژوهش مؤسسه آل البيت عليه السلام، قم، مؤسسه آل البيت عليه السلام، چاپ نخست.
۳۰. _____ (۱۴۱۹ق)، نهاية الأحكام فی معرفة الأحكام، ج ۱، قم، مؤسسه آل البيت عليه السلام، چاپ نخست.
۳۱. غروی اصفهانی، محمدحسین (۱۴۲۹ق)، نهاية الدراية فی شرح الكفاية، ج ۵ و ۶، بیروت، انتشارات آل البيت عليه السلام، چاپ دوم.
۳۲. فاضل هندی (محمد بن حسن اصفهانی) (۱۴۱۶ق)، كشف اللثام و الإنهاف عن قواعد الأحكام، محقق / مصحح: گروه پژوهش دفتر انتشارات اسلامی، ج ۱، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ نخست.
۳۳. كاشف الغطاء، علی بن جعفر بن خضر (بی تا)، شرح خيارات اللمعة، ج ۱، محقق / مصحح: گروه پژوهش دفتر انتشارات اسلامی، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ نخست.
۳۴. كاشف الغطاء، جعفر بن خضر مالکی (۴۲۲ق)، كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء (ط - الحديثة)، ج ۲، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ نخست.
۳۵. گیلانی، میرزا حبیب الله رشتی نجفی (۱۴۰۷ق)، فقه الإمامية، قسم الخيارات، تقرير سيد محمد كاظم خلخالی، قم، كتاب فروشی داوری، چاپ نخست.
۳۶. مجلسی اول (محمد تقی اصفهانی) (۱۴۰۶ق)، روضة المتقين فی شرح من لايحضره الفقيه، ج ۱، به تحقیق / تصحیح سید حسین موسوی کرمانی، علی پناه اشتهاردی و سید فضل الله طباطبایی، قم، مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانپور، چاپ دوم.

۳۷. محقق حلی (نجم‌الدین، جعفر بن حسن) (۱۴۰۸ق)، شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، محقق / مصحح: عبدالحسین محمد علی بقال، قم، اسماعیلیان، چاپ دوم.
۳۸. میرزای قمی (ابوالقاسم بن محمد حسن گیلانی) (۱۴۱۷ق)، غنائم الأیام فی مسائل الحلال و الحرام، ج ۱ و ۵، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ نخست.
۳۹. نراقی، مولی محمد مهدی بن ابی ذر (بی تا)، لوامع الأحکام فی فقه شریعة الإسلام، قم، بی نا، چاپ نخست.
۴۰. ورامینی، محمد حسین (۱۴۲۹ق)، مشارع الأحکام فی تحقیق مسائل الحلال و الحرام، اصفهان، مرکز تحقیقات رایانه‌ای حوزه علمیه اصفهان، چاپ نخست.
۴۱. یزدی، سید محمد کاظم (۱۴۰۹ق)، العروة الوثقی، ج ۵، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، چاپ دوم.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروفیسر شگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی