

فقه و مبانی حقوق اسلامی

Jurisprudence and the Essentials of Islamic Law
Vol. 53, No. 2, Autumn & Winter 2020/2021

سال پنجاه و سوم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۹
صص ۲۹۷-۳۱۶ (مقاله پژوهشی)

DOI: 10.22059/jzfil.2021.311918.669036

محدوده‌ی مفهومی و محدودیت‌های مصداقی دلیل عقل در نگاه مولی احمد نراقی (ره)^۱

مه‌دی حمیدی^۲، علیرضا هدایی^۳، محمد اسحاقی^۴

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۹/۸/۱۱ - تاریخ پذیرش مقاله: ۹۹/۱۲/۲۵)

چکیده

در میان ادله‌ی اربعه کمترین تفاهم پیرامون دلیل عقل وجود دارد. معانی گوناگون این واژه و منقح نبودن جایگاه آن در ابواب اصول فقه زمینه بروز سوءتفاهم را بیشتر کرده است. در این شرایط بررسی جداگانه‌ی دیدگاه هر صاحب‌نظر می‌تواند احتمال گرفتار شدن در دام اشتراکات لفظی را کم و به ایجاد تفاهم کمک نماید. مولی احمد نراقی یکی از اصولیین برجسته‌ای است که در اوایل دوره‌ی تجدید حیات اصول با موشکافی به بحث از ابعاد دلیل عقل پرداخته؛ اما نظراتش کمتر مورد توجه قرار گرفته‌اند. نام‌برده با وجود پذیرش حجیت دلیل عقل و مبانی کلامی و اصولی آن، قیود قابل تأملی برای استناد به این دلیل بیان کرده و ملاحظات مهمی درباره‌ی قاعده‌ی ملازمه دارد که حاصل‌شان منضبط شدن قطع به حکم از راه عقل است و پای‌بندی فقیه به آن‌ها کارایی دلیل عقل در استنباط را کم می‌کند. نراقی هم‌چنین با تکیه بر مبانی اصولی خود به نقد استنادات دیگر فقها به دلیل عقل پرداخته است. در این مقاله با رویکرد ویژه به اثری کم‌تر شناخته‌شده از نراقی به دیدگاه‌ها و انتقادات وی درباره‌ی دلیل عقل پرداخته می‌شود.

کلید واژه‌ها: احمد نراقی، حسن و قبح، دلیل عقل، قاعده‌ی ملازمه، مناسط حکم.

۱. مستخرج از رساله‌ی دکتری با موضوع: آسیب‌شناسی کاربرد عقل در فرآیند استنباط احکام شرعی؛ مطالعه‌ی موردی آثار فقهی کاشف‌الغطاء، بحرالعلوم، نراقیین و صاحب جواهر.

۲. دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه تهران (نویسنده‌ی مسئول)؛

mahdi.hamidi@ut.ac.ir.

Email: hodaee@ut.ac.ir

۳. دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه تهران؛

Email: m.eshaghi.a@ut.ac.ir

۴. استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه تهران؛

۱- مقدمه

در میان ادله‌ی چهارگانه‌ی فقه، کمترین هم‌زبانی پیرامون دلیل عقل رخ داده است؛ اختلافات پیرامون جایگاه و گستره‌ی حکمرانی دلیل عقل به اندازه‌ای است که علی‌رغم گذشت بیش از هزار سال از نگارش آثار اصولی، هنوز این بحث در فهرست کتب اصولی جای مشخصی ندارد. گاه مخالفان حجیت عقل چیزی را رد می‌کنند که دیدگاه موافقان نیست؛ و گاهی موافقان، سخنی گفته‌نشده را به مخالفان نسبت می‌دهند. این وضع در کنار کاربردهای واژه‌ی عقل در محاورات روزانه و معانی اصطلاحی آن در علوم مختلف که گاه با مباحث اصولی خلط می‌شوند، زمینه را برای تفاهم در مورد دلیل عقل نامساعد می‌کند. تا مقصود هر یک از اصولیون پیرامون دلیل عقل به درستی فهمیده نشود، امکان داوری میان این نظرات فراهم نخواهد بود. همچنان‌که با روشن شدن دیدگاه‌های موجود زمینه برای بررسی هم‌پوشانی‌ها و ناهم‌سویی‌های این دیدگاه‌ها فراهم شده و مطالعات تطبیقی امکان‌پذیر خواهند شد. برای نیل به این مقصود یکی از سودمندترین روش‌ها بررسی مجزای نظرات هریک از اصولیین صاحب‌نظر است. حسن بررسی جداگانه‌ی آثار هر فرد، کم‌شدن احتمال گرفتار شدن در دام اشتراکات لفظی و تطبیق و تقابل‌های ناستوار بر اساس آن است. علاوه بر مباحث اصولی، بررسی نقدهای وارد شده بر استنادات دیگران به دلیل عقل نیز می‌تواند نقشی مهم در تبیین دیدگاه‌های هر یک از اصولیان داشته باشد. یکی از فقها و اصولیین بنام متأخر که علی‌رغم پذیرش حجیت عقل، به محدودیت‌های آن نیز توجه موشکافانه‌ای داشته مولی احمد نراقی است. بررسی دیدگاه‌های نامبرده به ویژه از این رو اهمیت دارد که وی پس از اقتدار اخباریین و در اوایل دوران تجدید حیات اصول فقه می‌زیست و با وجود باور به مسلک اصولی و حجیت عقل در استنباط، در کتب فقهی خود به استنادات دیگر فقها به دلیل عقل نقدهای قابل توجهی وارد می‌کرد. در این نوشتار، با بررسی آثار فقهی و اصولی ایشان تصویری از دیدگاه نامبرده درباره‌ی دلیل عقل و گستره‌ی آن ارائه خواهد شد.^۱ با توجه به تمرکز

۱. در این مقاله کتاب «مناهج الأحكام والأصول» مولی احمد نراقی به صورت خاص مورد توجه خواهد بود. این کتاب از جمله آثار پرمایه‌ی نراقی است که ظاهراً تاکنون چاپ نشده و ما برای استفاده از آن به تصاویر نسخه‌ی خطی و همچنین متن تایپ‌شده‌ی آن در پایگاه کتابخانه‌ی نور مراجعه کرده‌ایم (در شرح حال محقق نراقی که در ابتدای کتاب رسائل و مسائل آمده «مناهج» در شمار آثار چاپ شده‌ی ایشان ذکر شده؛ اما جست‌وجوی نگارنده درباره‌ی اطلاعات چاپ این کتاب به نتیجه‌ای نرسید و ممکن است آن چه در رسائل آمده دقیق نباشد. متأسفانه متن این کتاب در نرم‌افزارهای مرتبط نیز موجود نیست).

این مقاله بر دیدگاه نراقی، سعی شده است در متن مقاله کم‌تر به دیگر نظرات پرداخته شود و دیدگاه‌های موافق یا مخالف با ایشان عمدتاً در پانوشته‌ها مورد اشاره قرار گرفته‌اند.

پیشینه و روش تحقیق: در بررسی‌ها و جست‌وجوی صورت گرفته هیچ کتاب، پایان‌نامه یا مقاله‌ای که به موضوع این نوشتار پرداخته باشد یافت نشد. در تحقیق حاضر برای گردآوری داده‌ها از روش کتابخانه‌ای و مراجعه به آثار چاپ‌شده و خطی (نسخه‌ی الکترونیکی) استفاده شده و پس از آن به طبقه‌بندی و تحلیل داده‌ها پرداخته شده است.

۲- بیان مسأله

ارزشمندی عقل و ترغیب به بهره بردن از آن در آیات و روایات متعددی مورد تأکید قرار گرفته است.^۱ فراوانی این آیات و روایات و ظهور معنایی آنها به گونه‌ای است که کلیت حجیت عقل را می‌توان از ضروریات دینی برشمرد. بر این اساس برخی از اندیشمندان اسلامی کوشیده‌اند دیدگاهی نظام‌مند پیرامون عقل و گستره‌ی کارکرد آن ارائه دهند؛ به گونه‌ای که در عین لحاظ جایگاه والای عقل، حوزه‌ی صلاحیت آن در گره‌گشایی از ساحت‌های گوناگون نیز تبیین شود. روشن است که ارزشمندی عقل تلازمی با صلاحیت آن در حل هر مسأله‌ای ندارد. مولی احمد نراقی کوشیده است در همان حال که - با تبعیت از آموزه‌های اصیل دینی - عقل را به عنوان گوهری ارجمند و کارآمد باور دارد، گستره و ضوابط کارایی آن را در زمینه‌ی استنباط احکام فقهی به صورت مستدل روشن نماید. پاسخ مثبت یا منفی هر متفکر به این پرسش که آیا عقل توان و صلاحیت استنباط حکم فقهی را دارد یا خیر می‌تواند «لابشروط»، «به شرط شیء» یا «به شرط لا» باشد. یعنی می‌توان چنین پاسخ داد که عقل «مطلقاً توان استنباط احکام شرعی را دارد/ ندارد»؛ «به شرط تحقق برخی امور توان استنباط احکام شرعی را دارد/ ندارد»؛ «به شرط عدم تحقق برخی امور توان استنباط احکام شرعی را دارد/ ندارد».

آن‌چه در این نوشتار دنبال می‌شود، دیدگاه مولی احمد نراقی درباره‌ی مسأله‌ی یادشده است. در تحقیق حاضر کوشش می‌شود پس از اشاره‌ای اجمالی به دیدگاه ایشان درباره‌ی جایگاه عقل در آموزه‌های اسلامی به این پرسش اساسی پرداخت که آیا فقیه می‌تواند عقل را در عرض کتاب و سنت به عنوان دلیلی مستقل برای استنباط به کار بگیرد. با فرض پاسخ اجمالی مثبت به پرسش قبل، این سؤال مطرح می‌شود که این به

۱. رجوع شود به آیات ۱۰ ملک، ۲۴۲ بقره، ۱۵۱ انعام، ۲ یوسف؛ و «کتاب العقل و الجهل» اصول کافی.

کارگیری چه روش‌هایی دارد و در هر روش باید چه ضوابطی رعایت شوند تا بتوان حجیت نتیجه را پذیرفت. دست‌یابی به پاسخ نراقی به این پرسش‌ها متوقف بر پرداختن به نظر این اصولی درباره‌ی مسائلی مبنایی چون حسن و قبح ذاتی و عقلی، و قاعده‌ی ملازمه است که به آن‌ها پرداخته خواهد شد.

در این نوشتار برای دست‌یابی عینی و ملموس به دیدگاه نراقی درباره‌ی دلیل عقل علاوه بر آرای اصولی ایشان به برخی از انتقادات وی پیرامون استناد به دلیل عقل نیز پرداخته خواهد شد. به بیان دیگر تلاش می‌شود برآیند و نتیجه‌ی عملی مبانی اصولی ایشان را در استدلال‌ها و اشکالات فقهی‌شان به دست آورد.

۳- شأن گوهر عقل و تشکیکی بودن عقل در انسان‌ها

مولی احمد نراقی نیز همگام با بسیاری از اندیشمندان اسلامی، جایگاه والای عقل را مورد تأکید قرار می‌دهد؛ تا جایی که عقل را گران‌مایه‌ترین عطای خداوند به بندگان برمی‌شمرد و آن را به عنوان یکی از وجوه محتمل در تفسیر امانتی^۱ که از سوی خدا به انسان سپرده شده مطرح می‌کند [۳۶، ج ۲، ص ۱۹۰]. در عین حال ایشان با تکیه بر روایات [نک: ۶، ج ۱، ص ۱۹۲] قائل است که اگرچه اکثر قریب به اتفاق افراد بشر بهره‌مند از نعمت عقل هستند اما اصل عقل با کمال آن متفاوت است و عقل دارای مراتب بی‌شماری است. کامل‌ترین مراتب کمال عقل آن است که در نبی اکرم (صلی‌ا... علیه و آله) وجود دارد و پس از ایشان مراتب دیگری وجود دارد تا به عقل اکثر مردم که متوجه امور معاش و معاد هستند برسد^۲. همین کمال و نقص عقل است که معیار شدت تکلیف و کثرت ثواب معرفی شده؛ گرچه مدار مکلف بودن به احکام شرعی متعلق به عموم مردم اصل عقل خالی از خلل و فساد است^۳ - نه مراتب کامل آن [۳۷، صص ۵۲۰-

۱. إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً. [احزاب، ۷۲]. برخی علمای معاصر نیز مراد از امانت در این آیه را عقل دانسته‌اند [۹، ج ۴، ص ۱۸۱]. البته این دیدگاه، مخالفین سرشناسی نیز دارد [نک: ۳۳، ج ۱، ص ۱۸۵؛ ۱۹، ج ۱۶، ص ۳۵۲].

۲. چنین توجه و برداشتی از روایات در بیان دیگر علمای شیعه نیز وجود دارد. به عنوان نمونه برخی با نقل روایتی که در این بحث مورد استناد محقق نراقی قرار دارد گفته‌اند جزئی از عقل که به افراد معمولی داده شده شعاعی از عقل نبی اکرم (ص) است؛ نه آن که تفضل آن به دیگران نشانه‌ی نقصی در صاحب شعاع باشد [۲۶، ج ۱، ص ۵۵].

۳. در این باره همچنین نک: ۴۱، ص ۴۳۰.

۵۱۹]. این دو گزاره با وجود کمک به نشان دادن جایگاه عقل در نگاه نراقی تأثیری مستقیم در بحث از نقش عقل در استنباط فقهی ندارند و پرداختن تفصیلی به آن‌ها از هدف این نوشتار خارج است؛ چنان‌که قائل بودن به آن‌ها مختص به محقق نراقی نیست.

۴- مراد از دلیل عقل

اگرچه فقها گاهی حکمی را که حجیت دلیل آن با عقل ثابت شده است، مستند به عقل کرده‌اند، اما از نگاه نراقی این استناد دقیق نیست. به بیان دیگر مراد از دلیل عقل، ادله‌ای نیست که عقل دلالت بر حجیت آن‌ها دارد؛ و الا باید کتاب و سنت را نیز مصداق دلیل عقل دانست [۴۰، ص ۱۵۲]. نراقی می‌گوید از آن‌جا که برخی علمای اهل سنت حجیت بعضی اصول را با عقل ثابت کرده و آن را تام دانسته‌اند گاه فتوای مستند به این اصول را مستقیماً به عقل استناد داده‌اند و چنین کاری شایع شده است [۴۰، ص ۲۰۹]. مراد مولی احمد از دلیل عقل چنین معنایی نیست؛ گرچه خود نیز گاهی با مسامحه دلیل عقل را در همین معنا به کار برده است [نک: ۳۵، ص ۲۵ و ص ۴۸۸].

معنای دیگری که برخی اصولیین برای دلیل عقل بیان کرده‌اند چنین است: هر حکم عقلی که به واسطه‌ی آن به حکم شرعی راه یافته می‌شود [۲۷، ج ۳، ص ۷]. نراقی به این دیدگاه متمایل است و این معنا را شامل مستقلات و غیرمستقلات می‌داند [۴۰، ص ۲۰۹]. از نگاه ایشان مناط تکلیف، طلب بوده و هر چه باعث دریافتن محبوبیت یا مبعوضیت شود برای تحقق طلب کافی است^۱؛ و در این‌جا فرض این است که عقل محبوبیت یا مبعوضیت را درک کرده است [۳۹، ص ۳۱]. نباید چنین پنداشت که این دیدگاه از حجیت عقل دقیقاً منطبق بر تنجز تکالیف به وسیله‌ی قطع است. در حجیت قطع، سخن از ناگزیری مکلف در عمل نمودن به قطعی است که می‌تواند از هر راهی به دست آید و به نسبت انطباق با واقع به صورت «لا بشرط» در نظر گرفته می‌شود [ن.ک ۴، ج ۱، صص ۱۲-۸]؛ در حالی که در این‌جا عقل به عنوان ابزاری برای «علم» به حکم شرعی نگریسته می‌شود - و نه جهل مرکب؛ یعنی جنبه‌ی معرفت‌شناختی آن بر جنبه‌ی روان‌شناختی چیرگی دارد و از این‌رو می‌بایست حدود صلاحیت آن مشخص شود.

در این نوشتار مراد از دلیل عقل همین معنای اخیر است و تمرکز نیز بر مستقلات

۱. از دیدگاه‌های مخالف با آنچه گذشت، این است که با تأکید بر «فعل اختیاری» بودن جعل و ایجاب، اثبات یا نفی برهانی ملازمه در عالم اراده با اشکال روبرو دانسته شود [نک: ۱۸، ج ۱، صص ۳۵۱-۳۵۰].

عقلیه است و در کنار آن از راههایی که به واسطه‌ی مناظ حکم یک موضوع در پی سرایت دادن آن به موضوعات دیگر هستند نیز سخن گفته می‌شود. بنابراین از اصول عملیه‌ای که با عقل ثابت می‌شوند و هم‌چنین غیرمستقلات عقلیه بحث نخواهد شد.

۵- گستره‌ی نظری کارایی دلیل عقل در اثبات حکم شرعی

پس از بیان مراد از دلیل عقل از نگاه نراقی، اکنون باید دید ایشان بر اساس مبانی کلامی و اصولی خود و در مقام نظر، چه دیدگاهی پیرامون کارایی دلیل عقل در استنباط دارد. برای رسیدن به این هدف طرح مباحث زیر لازم است:

۵-۱- حسن و قبح عقلی و ملازمه‌ی آن با حکم شرع

دلیل مستقل عقلی در اصطلاح اصولی، استدلالی است که برای رسیدن به نتیجه (حکم شرعی)، از دو مقدمه‌ی عقلی تشکیل می‌شود. کبرای چنین استدلالی همواره گزاره‌ای مبنی بر تلازم حکم عقل با حکم شرع است و صغرای آن، حکم (ادراک) عقل پیرامون حسن/ قبح برخی امور است [ن.ک ۳۲، ج ۲، صص ۲۶۵-۲۶۳]. بنابراین بحث از مستقلات عقلیه پیوندی استوار با مسأله‌ی حسن و قبح دارد.

واژه‌ی حسن در معانی مختلفی به کار رفته و در مقابل آن در هر کدام از آن معانی واژه‌ی قبح قرار دارد. از میان این کاربردها آن‌چه در اصول محل نزاع و دارای اهمیت است یکی استعمال حسن به معنای شایستگی مدح و در مقابل آن استعمال قبح به معنای شایستگی ذم است [۸، ص ۳۱۶] و دیگری استعمال حسن/ قبح در معنی استحقاق ثواب/ عقاب [۴۰، ص ۱۴۴]. بحث از ذاتی و عقلی بودن حسن و قبح در تاریخ کلام و اصول دارای سابقه‌ی بلندی است و اختلافات مهمی در این باره وجود دارد که پرداختن تفصیلی به آن از موضوع این نوشتار خارج است. به صورت خلاصه عدلیه قائل به ذاتی بودن حسن و قبح افعال - ولو فی‌الجمله - هستند و از این حیث در مقابل اشاعره قرار می‌گیرند [۲۲، ص ۲۶]. پس از پذیرش ذاتی بودن حسن و قبح باید از عقلی بودن/ نبودن آن سخن گفت. نراقی با ذکر قیودی عقلی بودن حسن و قبح در معنی استحقاق مدح و ذم را می‌پذیرد. از نظر مولی احمد مراد عقلی که کار را - به فرض درک تمام جهات آن - موجب استحقاق مدح و ذم می‌بیند عقلی است که با سوء استعداد، مختل نشده بلکه در درجه‌ی عالی باشد. هم‌چنین مراد جایی است که فعل به گونه‌ای

باشد که قوه‌ی عاقله، اگر خودش را به خودی خود و به تنهایی و بر اساس طبیعتش در نظر بگیریم (لو خلیت و طبعها)، آن را مستحق مدح یا ذم ببیند؛ یعنی مدح و ذم حاصل از قوه‌ی غضب، شهوت، وهم، عادت و عرف اعتباری ندارد. بنابراین ممکن است کاری در نظر بسیاری از مردم مستحق مدح باشد اما از نهی شارع، قبح آن کشف شود [۴۰، ص ۱۴۰].

معنای دیگر حسن و قبح استحقاق ثواب و عقاب است. نراقی می‌گوید منظور از ثواب و عقاب می‌تواند چند چیز باشد:

(۱) مطلق اجر و زجر، و نفع و ضرر فعل بدون مقید نمودن آن‌ها به این‌که از جانب خداوند باشند؛ چه از نفس فعل حاصل شود (مثل صفا و کمال یا نقص و گرفتگی) یا این‌که دیگری آن را برساند.

(۲) اعم از دنیوی و اخروی؛ که با آن برای اثبات معاد استدلال می‌شود.

(۳) فقط اخروی.

ایشان دو مورد اول را عقلی می‌داند اما درباره‌ی مورد سوم می‌گوید حکم عقل به این معنا محل اشکال است و ظاهر این است که این مورد عقلی نیست^۱ [۴۰، ص ۱۴۴]. یکی از نکات مهمی که نراقی ذیل این بحث مطرح نموده این است که اگرچه ادراک حسن و قبح معمولاً امری غیرپیچیده و ممکن برای همه است، اما ادراک تعارض و تساقط آن‌ها در صحنه‌ی واقع و نفس‌الامر چنین نیست؛ بنابراین بسیاری از عقول به آن نمی‌رسند و اتفاقاً مراد از حسن و قبح، همین امر واقعی است که درکش غالباً نیازمند قوه‌ای قدسی است [۴۰، ص ۱۴۶].

نباید آن‌چه گذشت را نشانه‌ی مخالفت مطلق نراقی با ملازمه‌ی حکم عقل به حسن و قبح با حکم شرع دانست؛ چراکه ایشان قاعده‌ی ملازمه را به تفصیل بررسی کرده و برخی معانی آن را پذیرفته است که در ادامه از آن سخن می‌رود. ایشان مناط تکلیف

۱. با توجه به اهمیت این بحث، عین عبارت مرحوم نراقی در این‌جا نقل می‌شود: «و إن كان المراد هو الثالث ففی حکم العقل به نظر؛ بل الظاهر العدم. فإنه من أين يحصل العلم بأن هذا الفعل مما يوجب الثواب أو العقاب الأخروي؟ فإن قيل «تری کثیراً انه لا یصل الی العبد جزائه فی الدنيا و مر ان العقل یحکم باستحقاق مطلق الثواب أو العقاب فلامحالة یحکم بوصوله الیه فی العقبی» قلنا «المتنازع فیہ أن یحکم العقل بأن هذا الفعل من حیث هو یوجب استحقاق فاعله للثواب أو العقاب الأخروی؛ لا أن یكون ذلك الحکم لأجل تأخیر الوصول فی الدنيا» [۴۰، ص ۱۴۴]. از نکات قابل توجه این است که مولی احمد ظاهراً عقلی بودن حسن و قبح در معنای موجب استحقاق مدح و ذم را پذیرفت؛ اما عقلی بودن در معنای موجب ثواب و عقاب اخروی را خیر. این نظر در مقابل دیدگاه برخی اصولیین قرار می‌گیرد که معنای مدح و ذم را چنان گسترده می‌بینند که شامل ثواب و عقاب نیز می‌شود [نک: ۳۲، ج ۲، ص ۲۸۹ و ص ۲۹۴].

شرعی را طلب و اراده‌ی خداوند برای فعل یا ترکی از جانب بندگان می‌داند و می‌گوید استحقاق ثواب و عقاب، لازمه‌ی حکم است [۳۹، صص ۲۹-۳۰]. به علاوه در مواردی که طلب لزومی خدا دانسته شود حتی اگر بدانیم مجازاتی بر مخالفت با آن مترتب نمی‌شود تحصیل مطلوب خدا واجب خواهد بود [۴۰، ص ۱۴۸]. بنابراین شاید عقل از راهی جز ادراک استحقاق ثواب و عقاب اخروی به وجوب یا حرمت کاری برسد و در پی اثبات وجوب یا حرمت، ثواب و عقاب اخروی مترتب بر آن را هم ادراک نماید.

۲-۵- معانی محتمل قاعده‌ی ملازمه

شیخ انصاری شروع احساس نیاز به طرح ملازمه در اصول فقه را از زمان فاضل تونی (متوفای ۱۰۷۱ق) به بعد می‌داند. از نگاه شیخ، پیش از فاضل تونی بحث حسن و قبح عقلی به صورتی مطرح می‌شده که دیگر به طرح جداگانه‌ی قاعده‌ی ملازمه نیاز نبوده است؛ گرچه در واقع این دو بحث قابل تفکیک هستند [۵، ج ۲، صص ۳۲۸-۳۲۲]. پس از تفکیک این دو توسط فاضل تونی و پذیرش حسن و قبح عقلی در کنار وارد دانستن اشکالاتی به ملازمه [ن.ک ۷، ص ۱۷۱] برخی اصولیین - از موضع موافق یا مخالف با ایشان - به این بحث پرداختند؛ و البته در بسیاری از کتب اصولی هم‌چنان قاعده‌ی ملازمه مسکوت گذاشته شد. قاعده‌ی ملازمه معمولاً با عبارت مشهور «کلُّ ما حکم به العقل حکم به الشرع، و کلُّ ما حکم به الشرع حکم به العقل» بیان می‌شود. نراقی کوشیده است با بیان احتمالات مختلفی درباره‌ی معنای عبارت یادشده به سنجش اعتبار آن بپردازد. از نظر ایشان در این عبارت امکان دارد که حکم عقل اشاره به «واقع و نفس‌الامر» داشته باشد، یعنی احکام شرعی به گونه‌ی تصادفی جعل نمی‌شوند و ریشه در مصالح و مفسد واقعی دارند؛ هم‌چنان که امکان دارد مراد از عقل در این قاعده، ادراک عقلی باشد که در این صورت این عبارت مربوط به امکان استنباط احکام شرعی از راه ادراک عقلی خواهد بود.

اگرچه شاید میان برخی اقوال نراقی پیرامون حجیت دلیل عقلی و قطع حاصل از عقل [نک: ۳۶، ج ۲، ص ۳۳۴؛ ۳۹، ص ۳۱] با دیگر اصولیین طرفدار حجیت قطع عقلی [نک: ۴، ج ۱، ص ۱۰؛ ۲۵۸] تفاوت خاصی دیده نشود اما ایشان در «مناهج» - که متأسفانه کمتر در دسترس و مورد شناخت قرار گرفته است - نکاتی را به تفصیل بیان نموده که توجه به آن‌ها و رعایتشان توسط فقیه قطع یافتن به حکم شرعی از راه عقل را از بساطت خارج نموده و به تعبیری قطع یافتن را منضبط می‌کند. در این کتاب، نراقی

به وجود اختلاف در تطابق حکم شرع و عقل اشاره نموده و چنین می‌گوید: «اختلفوا فی التطابق بین حکمی الشرع و العقل و المراد به أنه کل ما یحکم به العقل [یحکم] به الشرع و بالعکس» [۴۰، ص ۱۴۷]. مولی احمد بر اساس دو احتمال درباره‌ی معنی عقل در این قاعده یعنی «واقع و نفس‌الأمر» و «ادراک»^۱ درباره‌ی معنای قاعده‌ی ملازمه چهار احتمال مطرح می‌کند:

(۱) هر چه در واقع جهت مقتضی حکم را داشته باشد، شرع به آن حکم می‌کند و هرچه شرع به آن حکم کند در واقع و نفس‌الأمر جهت مقتضی حکم را دارد^۲ (گرچه عقل آن را ادراک نکند).

(۲) هر چه عقل وجوب یا حرمت عقلی آن را ادراک کند شرع مطابق همان حکم می‌کند و هرچه شرع به وجوب یا حرمتش حکم کند عقل حکم عقلی مطابق آن را ادراک می‌کند.

(۳) هر چه در واقع جهت مقتضی حکم را داشته باشد، شرع به آن حکم می‌کند و هرچه شرع به وجوب یا حرمتش حکم کند، عقل حکم عقلی مطابق آن را ادراک می‌کند.

(۴) هر چه عقل وجوب یا حرمت^۳ عقلی آن را ادراک کند شرع مطابق همان حکم می‌کند و هرچه شرع به آن حکم کند در واقع جهت مقتضی حکم را دارد (گرچه عقل آن را ادراک نکند).

نراقی احتمال‌های دوم و سوم را منتفی، و دو احتمال دیگر را محل نزاع می‌داند و می‌گوید نزاع در مورد احتمال اول میان اشاعره و معتزله است و در احتمال چهارم، تا محل مشترک با احتمال اول (هرچه شرع به آن حکم کند در واقع جهت مقتضی حکم را دارد) اختلاف میان اشاعره و معتزله است و در قسمت دیگر (هر چه عقل وجوب یا حرمت عقلی آن را ادراک کند شرع مطابق همان حکم می‌کند) اختلافات دیگری هست. ایشان برای اثبات نظر خود درباره‌ی احتمال اول به استحالته‌ی ترجیح بلامرجح و ترجیح مرجوح استناد می‌کند^۴ [۴۰، ص ۱۴۷]. پس باید نظر ایشان را درباره‌ی قسمت اول احتمال چهارم دید.

۱. العقل فی هذا المقام یقال لمعینین احدهما الواقعی و نفس الامر و ثانيهما مرادف الادراک [۴۰، ص ۱۲۷].

۲. گفتنی است برخی پژوهشگران معاصر در بحث از تبعیت احکام شرعی از مصالح و مفاسد واقعی، این دیدگاه را به مشهور عدلیه نسبت داده‌اند که حکم شرعی ضرورتاً کاشف‌اتی از وجود مصلحت یا مفسده در متعلق خود نیست؛ چراکه ممکن است وجود مصلحت در نفس جعل حکم (نه متعلق آن)، منتهی به تشریح شود [نک: ۲۵، صص ۱۶۱-۱۵۸].

۳. یا حکمی غیر از وجوب و حرمت؛ به تصریح مصنف.

۴. البته ایشان در جزئیات مسأله توافق کامل با معتزله ندارد و به دو اختلاف خود با آن‌ها اشاره^۴

۳-۵- ملاحظات نراقی پیرامون مطابقت حکم شرع با ادراک عقل

نراقی درباره‌ی گزاره‌ی «هرچه عقل وجوب یا حرمت عقلی آن را ادراک کند شرع مطابق همان حکم می‌کند» چند مطلب را به صورت طرح بحث بیان نموده است. اهمیت این موارد در این است که تا مبنای فقیه درباره‌شان روشن نشود استناداتش به قاعده‌ی ملازمه استواری لازم را ندارد و می‌تواند موجب سوء تفاهم دیگران نیز شود:

(۱) اگر مراد از درک حکم توسط عقل این باشد که عقل جهت واقعی که علت تامه‌ی حکم است را درک کند شرع نیز همان حکم را می‌دهد در این صورت اختلافی بین علما نیست؛ اما دو نزاع وجود دارد: یکی این که آیا برای امثال عقول ما امکان درک علت تامه‌ی حکم وجود دارد^۱ و دیگر این که - اگر حکم شرع به ما نرسیده باشد - آیا مکلف به حکم عقل هستیم یا خیر.

(۲) اگر مراد این باشد که هرچه عقل حسن یا قبحش را درک کند و به آن حکم دهد شارع به آن حکم می‌دهد اختلاف در این است که آیا حسن و قبح در واقع علت حکم هستند تا حکم با آن‌ها ثابت شود؟ اگر چنین است آیا حسن و قبحی که به عقل ما می‌رسد برای اثبات آن کافی است یا احاطه‌ی به جمیع جهات فعل لازم است؟ و سوم این که اگر در این موارد حکم شرع به ما نرسیده باشد آیا شرعاً مکلف به حکم عقل هستیم یا خیر؟

(۳) اگر مراد از ادراک حسن و قبح، ادراک استحقاق ثواب و عقاب باشد نزاع در این است که آیا عقل این استحقاق‌ها را درک می‌کند؛ و آیا حکم شرعی با آن ثابت می‌شود.

→ می‌کند: یکی این که از نظر ما علت ترجیح شارع لزوماً حسن و قبح عقلی واقعی نیست؛ دوم این که ما قبول نداریم عقل ما حسن و قبح اکثر مواردی را که شارع امر و نهی کرده دریابد و بر فرض دریافتن هم نمی‌دانیم که همین حسن و قبح، علت حکم شارع بوده است یا خیر [۴۰، صص ۱۴۸-۱۴۷]. ایشان در جایی دیگر می‌گوید گاهی عقل در کاری هیچ قبحی نمی‌بیند اما از نهی تحریمی یا تنزیهی شارع در مورد آن کار پی به مفسده‌اش می‌بریم؛ به عنوان مثال می‌توان به شرب فجاج، نشسته عمامه بستن و ایستاده شلوار پوشیدن اشاره کرد [۴۰، ص ۲۱۲].

۱. برخی دیگر از اصولیین شیعه نیز این بحث را مطرح کرده‌اند که اگرچه در عالم ثبوت، اشکالی در ملازمه میان ادراک علت تامه‌ی حکم با کشف حکم نیست؛ اما در عالم اثبات، با توجه به احتمال وجود موانع و مزاحم‌هایی که عقل بر آن‌ها احاطه ندارد و یا احتمال وابسته بودن جعل حکم به برخی شروط، کشف حکم از این راه یا ناممکن و یا نادر است [نک: ۲۰، ص ۱۲۸؛ ۳۰، ص ۱۰۴؛ ۱۸، ج ۲، ص ۲۸۹].

۲. توجه به نبود ملازمه میان «حسن با مصلحت» و «قبح با مفسده» که برخی اصولیین معاصر به تبیین آن پرداخته‌اند [نک: ۱۷، ج ۸، ص ۷۷] در کنار مبنای مشهور تبعیت احکام از مصالح و مفاسد، می‌تواند به جدی‌تر شدن اشکال محقق نراقی در این عبارت کمک کند.

ایشان در ادامه پس از چند مقدمه (حکم داشتن عقل درباره‌ی حسن و قبح به معنی موجب استحقاق مدح و ذم، درک عقل نسبت به استحقاق ثواب و عقاب، حکم عقل به عدم رضایت خداوند به فعل یا ترکی، قطع یافتن عقل به امور یادشده در برخی موارد، بازگرداندن معنای تکلیف شرعی به طلب خداوند، منوط بودن تکلیف هر فرد به درک تکلیف از جانب خودش، و اثبات طلب خداوند با راه‌های مختلفی از جمله عقل) به جمع‌بندی نظر خود درباره‌ی معنای مورد بحث از قاعده‌ی ملازمه پرداخته و می‌گوید:

الف) وقتی عقل حسن فعلی را درک می‌کند:

- احتمال می‌دهد که قبحی ذاتی یا عرضی در آن باشد که آن را درنیافته است؛ در این صورت قطعاً به حکم خداوند جزم پیدا نمی‌کند.

- احتمال یادشده را نمی‌دهد:

- جزماً حکم به قبح ترکش هم می‌دهد؛ در این صورت جزم به حکم خداوند پیدا می‌کند زیرا خداوند رضایت به قبیح نمی‌دهد.

- جزماً حکم به قبح ترکش نمی‌دهد که در این صورت هم جزم به حکم خداوند پیدا نمی‌کند، نه وجوب و نه استحباب.^۱

ب) وقتی عقل قبح فعلی را درک کند:

- احتمال وجود جهت محسنه‌ای در آن را می‌دهد؛ در این جا جزم به طلب ترک خداوند پیدا نمی‌کند.

- احتمال یادشده را نمی‌دهد؛ در این صورت جزم به عدم رضای خداوند پیدا می‌کند.^۲

ج) وقتی عقل خلوّ فعلی از حسن و قبح را درک کند: نمی‌تواند حکم به تساوی طرفین آن نزد خداوند دهد؛ چراکه وجه طلب فعل و ترک از جانب خداوند منحصر در حسن و قبح نیست.^۳

۱. این دیدگاه محقق نراقی یادآور استدلال صاحب جواهر در مخالفت با عقلی بودن وجوب امر به معروف و نهی از منکر است. ایشان در این باره می‌گویند عقل، بدون لحاظ بیان شارع نمی‌تواند به قبح ترک این دو، در حدی که موجب ذم و عقاب شود برسد و آن چه می‌توان ادعا کرد که عقل درمی‌یابد صرفاً رجحان فی‌الجمله‌ی آن‌هاست [نک: ۳۴، ج ۲۱، صص ۳۵۹-۳۵۸].

۲. البته ظاهراً مرحوم نراقی این احتمال را هم منتفی نمی‌داند که فعلی دارای قبح باشد اما نه در حدی که به حرمت منجر شود. ایشان در بحث از حکم ارتکاب عملی که ضرر محتمل دارد به این نکته اشاره کرده است [۴۰، ص ۲۱۳].

۳. چنان‌که پیش‌تر گذشت ممکن است مصلحت در جعل حکم (نه حسن یا مصلحت داشتن متعلق آن) به صدور حکم منتهی می‌شود.

د) اگر عقل استحقاق ثواب از جانب خداوند را برای کاری درک کند قطعاً به رضایت او [نه وجوب] جزم پیدا می‌کند.

ه) اگر عقل استحقاق عقاب [از جانب خداوند] را برای کاری درک کند قطعاً به عدم رضای او جزم می‌یابد.

مرحوم نراقی پس از بیان نکات بالا به اختلاف علما درباره‌ی این می‌پردازد که آیا در مواردی که خطابی از شارع به ما نرسیده و عقل با درک جهات و لوازم کاری حکم به وجوب یا حرمت (یا غیر این دو) می‌دهد آیا شرعاً مکلف به آن هستیم؟ ایشان پس از اشاره به پاسخ منفی برخی به این پرسش به بیان دیدگاه خویش پرداخته و می‌گوید:

۱) اگر منظور این باشد که «هرچه عقل حکم به حسن یا قبحش یا خلوش از این دو مورد کند ما مکلف به مقتضای آن هستیم و حکم شرع موافق با آن است» نمی‌توانیم آن را با چنین اطلاقی درست بدانیم؛ زیرا آن چه ثابت است این است که خداوند به قبیح واقعی که هیچ جهت محسنه‌ای نداشته باشد امر نمی‌کند اما امر نکردنش به چیزی که ما حکم به قبحش می‌کنیم ثابت نیست.

۲) اگر مراد این باشد که «هرجا عقل حکم کند به استحقاق ثواب، وجوب یا استحباب ثابت می‌شود و هر جا حکم کند به استحقاق عقاب، حرمت ثابت می‌شود» درست است چرا که درک ثواب از جزم به رضا و درک عقاب از جزم به عدم رضا جدا نمی‌شود.^۱

۳) اگر مراد این باشد که «هر جا عقل جزم پیدا کند به عدم رضای خداوند به کار یا ترکی و این که مطلوب خداوند - به نحو لزوم - خلاف آن است، ما مکلف به این فهم عقل هستیم» قطعاً چنین است زیرا گذشت که مناط تکلیف، طلب است و طلب نیز منحصر در خطاب لفظی نیست.

مولی احمد پس از بیان نتیجه‌ی بالا به نکته‌ای مهم اشاره نموده که - مانند ملاحظات پیشین - در منضبط شدن قطع یافتن به حکم شرعی مؤثر است. ایشان می‌گوید تحقق تکلیف شرعی بعد از درک سخط خداوند مشروط به شروطی است؛ به این معنا که بدون این شروط - در صورت التفات به شرطیت و عدم تحققشان - جزم حاصل نمی‌شود؛ نه این که جزم حاصل شود ولی معتبر نباشد: یک) از بدیهاتی باشد که عقول درباره‌ی مورد رضایت نبودن آن‌ها اختلاف ندارند؛ نه این که برخی عقول درباره‌ی

۱. البته چنان که پیش‌تر گذشت مرحوم نراقی توان عقل را برای درک حسن و قبح به معنی موجب استحقاق ثواب و عقاب صرفاً آخری را منکر است [نک: ۴۰، ص ۱۴۴].

آن‌ها حکمی نداشته باشند یا حکم به مورد رضایت بودنشان کنند - به ویژه اگر این اختلاف در میان خواص و علما باشد.^۱ (دو) از امور عام‌البلوی به ویژه مورد احتیاج شدید مکلفین که عموم مردم در بیش‌تر اوقات به آن نیاز دارند نباشد. (سه) این احتمال نرود که در ادله‌ی شرعی چیزی باشد که - به نحو عام، خاص یا مطلق - دلالت بر حکمی مخالف حکم عقل کند.^۲ اگر وجود چنین مخالفتی در ادله‌ی شرعی اثبات شود - به ویژه اگر فراوان هم باشد - به طریق اولی این شرط محقق نخواهد بود.

نتیجه آن‌که اگر موضوعی وجود داشته باشد که عقول - به ویژه عقل خواص - درباره‌ی حکم آن متفق نباشند و نیز آن موضوع از امور عام‌البلوی باشد، برای کسی قطع یافتن عقلی به حکم آن - در صورت التفات به این نکات - ممکن نیست؛ به ویژه اگر ظواهر برخی ادله مخالف دریافت عقلی مستنبط باشد؛ چراکه عقل و وجدان می‌گویند اگر خداوند درباره‌ی آن موضوع، تکلیفی داشته باشد آن را اعلام می‌کند و محوّل به برخی عقول - با وجود اختلاف عقول درباره‌ی آن و شدت احتیاج مردم به آن حکم - نمی‌کند. به خصوص اگر دلیلی عام یا خاص برخلاف یافت عقل وجود داشته باشد نمی‌توان پذیرفت که خداوند تخصیص آن عام یا کنار نهادن خاص یادشده را موکول به برخی عقول کرده باشد [نک: ۴۰، صص ۱۵۱-۱۵۰].

ظاهر کلام مولی احمد - و معقول - این است که وجود سه شرط بالا در کنار هم برای تحقق قطع لازم است و نبود هر کدام می‌تواند مانع قطع یافتن شود؛ هرچند در فرضی که در ابتدای این بند مطرح شد بیش از یک شرط مفقود است.

برای روشن‌تر شدن شرط سوم باید گفت از نظر ایشان تبعیت از حکم عقل و اثبات تکلیف با جزم حاصل از عقل متوقف بر فحص ادله‌ی شرعی نیست؛ زیرا فحص از معارض در جایی معنا دارد که احتمال آن برود - وگرنه سفاقت به شمار می‌رود - و با چنین احتمالی جزم عقلی پیدا نمی‌شود [۳۹، ص ۳۲]. بنابراین از نظر نراقی منتفی دانستن احتمال وجود دلیل لفظی مخالف (شرط سوم) لزوماً متوقف بر فحص نیست.

۱. نراقی در جایی دیگر می‌گوید نمی‌توان روایت «إذا امرتکم بشئ فأتوا منه ما استطعتم» [نک: ۳۱، ج ۲۲، ص ۳۱] را تأکید حکم عقل به قبح تکلیف بما لایطاق دانست. این تأکید دانستن در صورتی صحیح بود که حکم یادشده حکمی بدیهی و مورد اتفاق همه‌ی عقول باشد [۳۷، صص ۲۶۴-۲۶۵].

۲. ظاهراً معنای شرط سوم به صورتی که در نسخه‌ی خطی آمده با مراد مصنف ناسازگار است. در نسخه‌ی یادشده آمده است: «ثالثها أن لایحتمل أن لایکون فی الشرعیات ما یدل علی خلافه خصوصاً أو عموماً أو اطلاقاً...». با توجه به محتوای و ادامه‌ی عبارت و دیدگاه ایشان در کتابی دیگر [۳۹، ص ۳۲] گویا به جای «لایکون» باید «یکون» قرار بگیرد و احتمالاً این اشتباه ناشی از سهو نسخه‌نویسان بوده است.

نراقی با شرحی که گذشت، بحث درباره‌ی ملازمه را جمع‌بندی کرده و آن را - با قیودی که ذکر شد - می‌پذیرد ایشان با این جمع‌بندی مخالفت خود را با برخی متأخرین که تنها راه رسیدن به حکم را لفظ دانسته‌اند^۱ اعلام می‌کند و آن را مخالف ضرورت عقلی و نقلی می‌شمرد و به پاسخ به اشکالات مخالفین می‌پردازد^۲ [نک: ۴۰، صص ۱۵۰-۱۴۹].

۴-۵- ضوابط استفاده از مناط حکم در سرایت دادن آن به موضوعات دیگر

راه‌هایی که اصولیین برای دستیابی عقل به حکم شرعی از آن‌ها بحث کرده‌اند منحصر در زمینه‌ی حسن و قبح و غیرمستقلات عقلیه نیست. دست‌یافتن به مناط حکم شرعی یک موضوع و سرایت دادن حکم به موضوعات دیگر به خاطر اشتراک در علت از شیوه‌هایی است که سابقه‌ی بلندی در فقه - خصوصاً فقه اهل سنت - دارد و اصولیین از ضوابط آن بحث کرده‌اند. از جمله مصادیق استفاده از مناط برای کشف حکم می‌توان به قیاس اولویت، قیاس مستنبط العلة، قیاس منصوص العلة و تنقیح مناط نام برد. در این‌جا به صورت خلاصه به دیدگاه نراقی پیرامون حجیت چنین راه‌هایی اشاره می‌شود. مولی احمد نراقی ضمن بیان تقسیماتی برای قیاس (جلی/ خفی^۳، قطعی/ ظنی^۴، اولویت/ مساوات/ خلاف اولویت، منصوص العلة/ مستنبط العلة) می‌گوید علمای شیعه اتفاق دارند که غیر از قیاس جلی، قطعی، اولویت و منصوص العلة سایر اقسام قیاس بی‌اعتبارند و حجیت دو گونه‌ی اول (جلی و قطعی) نیز اتفاقی است. ایشان قیاس اولویت را به خودی خود حجت نمی‌دانند و این قیاس را تنها در صورتی حجت می‌دانند که قیاس قطعی هم باشد (یعنی حجیتش به خاطر قیاس قطعی بودن است؛ نه اولویت)؛ اما حجیت قیاس منصوص العلة را می‌پذیرد و آن را تخصصاً از قیاس خارج می‌داند^۵ [صص ۸۴-۸۳].

۱. به عنوان نمونه فاضل تونی در بحث پیرامون حسن و قبح عقلی نهایتاً به این جمع‌بندی رسیده که کشف احکام شرعی غیر منصوص از این راه با اشکال روبه‌روست [ص ۷، ۱۷۴].
۲. نراقی تلاش می‌کند ادله‌ای را که ظهور در نظر مخالف دارند به نحوی توجیه نماید. به عنوان مثال درباره‌ی روایت صحیحی که ظهور در منحصر بودن راه علم یافتن به رضا و سخط خداوند در وحی دارد [ص ۲۹، ج ۱، صص ۱۶۹-۱۶۸] چند احتمال را مطرح می‌کند: حمل رسول بر معنای اعم، حمل وحی بر معنایی شامل عقل، مراد بودن همه‌ی مرضیات و منهیات خدا، و بر اساس اغلب بیان شدن [ص ۴۰، ۱۵۲].
۳. بر اساس قطعی یا ظنی بودن وجود نداشتن فارق مؤثر در حکم، در مقایسه‌ی اصل و فرع.
۴. بر اساس قطعی بودن یا نبودن وجود علتی که حکم اصل معلل به آن است در فرع.
۴. این نگاه به قیاس منصوص العلة مورد تصریح اصولیین دیگر نیز قرار گرفته [به عنوان نمونه نک: ۳۲، ج ۳، ص ۹۰؛ ۱۱، ص ۳۹].

نراقی در ادامه به نکته‌ای بسیار مهم پرداخته: قطع به «انتفای فارق» و «علت» که در تعریف قیاس جلی و قطعی اخذ شده‌اند جز از طریق دلیل شرعی و بیان شارع ممکن نیست؛^۱ پس استناد به این دو نیز استناد به قیاس نیست. از آن‌جا که ایشان تنقیح مناط قطعی را نیز تعبیر دیگری از قیاس جلی می‌داند این سخن درباره‌ی تنقیح مناط قطعی نیز صادق است [۳۹، صص ۸۵-۸۴]. از این‌جا نظر مولی احمد درباره‌ی قیاس اولویت هم روشن می‌شود؛ زیرا ایشان قیاس اولویت را در صورتی حجت می‌دانست که ذیل قیاس قطعی قرار گیرد. اگر گفته شود «فردی که با عقل خود به علت قطع پیدا کرده قطع پیدا می‌کند که این تعلیل از جانب شارع بوده» نراقی می‌گوید این در ابتدای کار است؛ اما بعد از لحاظ کردن این‌که بنای شرع، بر جمع مختلف و تفریق متفق است^۲ و عقل احاطه‌ی بر جمیع مصالح و مفاسد ندارد قطع از بین می‌رود. ایشان بی‌توجهی به این امور را - که در پیدایش قطع نابه‌جا پیدا می‌شود - ناشی از ضعف‌هایی چون عدم احاطه به قواعد شرع و تازه‌کاری و عدم کارکشتگی در فقاہت می‌داند [۴۰، ص ۲۵۱]. پس قطع به علت حکم نیز باید مستند به شارع باشد. حاصل آن‌که نراقی شبیه بحث حسن و قبح در این‌جا نیز می‌کوشد از قطع یافتن‌های سست به مناط حکم جلوگیری کند و نکاتی را متذکر می‌شود که فقیه در صورت پذیرش و رعایت آن‌ها جز با بیان شارع به مناط قطع پیدا نمی‌کند.

۶- گستره‌ی عملی کارایی دلیل عقل در اثبات حکم شرعی

تا این‌جا از دیدگاه اصولی نراقی درباره‌ی دلیل عقل و محدودیت‌ها و ضوابط به کارگیری آن گزارشی ارائه شد. ایشان در کتب فقهی خود بارها به استنادات دیگر فقها به دلیل عقل ایراد گرفته یا نکاتی قابل توجه درباره‌ی چنین استناداتی - خواه واقع یا مفروض - مطرح نموده که می‌توانند در دست‌یابی به تصویری روشن از نگاه ایشان به دلیل عقل کمک کنند. از جمله‌ی این نقد و نکته‌ها می‌توان به این موارد اشاره کرد:

۱-۶- اشکال به شهیدین درباره‌ی سرایت دادن استحباب نوشتن نام میت و شهادت

۱. برخی اصولیین معاصر نیز تصریح کرده‌اند که اگرچه نفس ملاک و علت را ممکن است با حس نیز دریافت (مانند اسکار) اما این‌که آن‌چه با حس دریافت می‌شود علت حکم است تنها از طریق ادله‌ی سمعی ممکن است؛ چراکه احکام شرعی، توقیفی بوده و عقل راهی به ادراک آن‌ها و ملاکاتشان ندارد [۳۲، ج ۳، ص ۱۸۹].
۲. برخی فقها از رخ دادن «جمع مختلف و تفریق متفق» در احکام سخن گفته‌اند [۱۳، ج ۱، ص ۲۶۶] و محقق نراقی در یکی از کتب فقهی خود به تبیین مراد از این سخن پرداخته است [نک: ۳۵، ص ۶۳].

بر توحید بر روی قسمتی خاص از کفن که در روایت آمده [ن.ک ۱۶، ج ۱، ص ۳۰۹]، به نوشتن شهادت بر رسالت نبی اکرم و ذکر نام ائمه (سلام... علیهم) بر سایر قطعات کفن - علاوه بر قسمت منصوص - به استناد خیر محض بودن [۱۳، ج ۱، صص ۴۲۳-۴۲۰]. مولی احمد می‌گوید راهی برای فهم خیر محض بودن این کار در نفس الامر نداریم و این که در نظر ما شائبه‌ی شری نباشد موجب رجحان شرعی نمی‌شود [۳۵، ص ۱۶۷].

۲-۶- اشکال به محقق اردبیلی که به استناد روایت و عقل در دعوی قائل به تحالف شده [۳، ج ۱۲، ص ۲۲۸]. نراقی پس از رد شمول روایت، استناد به عقل را نیز نادرست می‌شمرد چراکه اولاً سرایت دادن حکم بدون اثبات قطعی اتحاد در مناط است و ثانیاً قسم از امور شرعی توقیفی است و عقل نمی‌تواند در آن دخالت کند [۳۸، ج ۱۷، ص ۳۵۵].

۳-۶- اشکال به شهید ثانی که می‌گوید شهید اول به این خاطر تنها نحوه‌ی تطهیر لباس آلوده به ادرار را بیان کرده [نک: ۱۲، ص ۲۴] که از نظر ایشان حکم دیگر نجاسات - که اشد از بول هستند - با اولویت روشن می‌شود. البته شهید ثانی اشد بودن بول و اولویت را نمی‌پذیرد [۱۳، ج ۱، صص ۳۰۶-۳۰۵]. نراقی اولویت یادشده را از جنبه‌ای دیگر نادرست شمرده و می‌گوید در صورتی می‌توان به اولویت استناد کرد که علت و علیت آن با عقل بدیهی یا نص دانسته شوند؛ اما - به فرض دانستن اشدیت یادشده - معلوم نیست تعدد شستن در تطهیر بول به خاطر شدت نجاستش باشد؛ پس نمی‌توان حکم موارد اشد را از حکم بول به دست آورد [۳۵، صص ۱۲۹-۱۲۸]. این سخن نشان می‌دهد از نظر نراقی دست‌یابی قطعی به علت حکم از طریق عقل - به ویژه در مسائل تعبدی - بر فرض امکان با محدودیت‌های جدی مواجه است و دقت به آن‌ها قطع یافتن را دشوار می‌کند.

۴-۶- اشکال به برخی فقها که به استناد «عدم تعقل فرق میان سه سنگ با سه طرف یک سنگ» قائل به کفایت استفاده از یک سنگ برای تطهیر مخروج غائط شده‌اند [۲۴، ج ۱، ص ۲۷۴]. نراقی در نقد این دیدگاه می‌گوید عدم تعقل تفاوت، عدم تفاوت را اثبات نمی‌کند [۳۸، ج ۱، ص ۳۷۸]. اگر عقل در این گونه امور تعبدی به صورت منضبط و با التفات به دأب شارع در جمع مختلف و تفریق متفق پیش برود به قطع نمی‌رسد که مناط در موارد مشابه یکی است؛ ولو این که به وجه تفاوت آن‌ها راه نیابد. هم‌چنین ایشان در مقابل دلیلی مشابه در بحث احرام می‌گوید برای سرایت دادن حکم عدم تعقل خصوصیت کافی نیست، بلکه آنچه لازم است تعقل عدم خصوصیت است و سرایت دادن حکم به استناد عدم تعقل خصوصیت، قیاس است [۳۸، ج ۱۳، صص ۱۱۱-۱۱۳].

۵-۶- اشکال به فقهای که از جواز نگاه کردن مرد به صورت و دست (و طبق نظر برخی فقها، بعضی دیگر از اعضای) زنی که قصد ازدواج با او را دارد جواز نگاه زن به مرد در مورد مشابه را نتیجه گرفته‌اند و بعضاً دلیل آورده‌اند که قصد در هر دو مورد یکی است [۲۳، ج ۳، ص ۶؛ ۱۴، ج ۷، ص ۴۱؛ ۲۸، ج ۱۲، ص ۲۹]. نراقی به این استدلال ایراد گرفته و می‌گوید علت یادشده قطعی نیست؛ چراکه ممکن است وجوب پرداخت مهریه و نفقه بر مرد در این حکم نقش داشته باشد [۳۸، ج ۱۶، ص ۳۹].

۶-۶- اشکال به دیدگاه افرادی که قائل شده‌اند «تکرار نماز میت بر امواتی که چون حمزه‌ی سیدالشهداء و سهل ابن حنیف دارای مزیتی هستند مکروه نیست؛ چرا که نبی اکرم و امیرالمؤمنین (سلام... علیهما) چنین کرده‌اند»^۱ با این بیان که در صورتی می‌شد این سرایت را پذیرفت که علم داشتیم علت، مطلق مزیت بوده؛ در حالی که چنین علمی نداریم و ممکن است مزایای خاصی در [حمزه و] سهل موجب فعل یادشده‌ی معصوم شده باشد [۳۸، ج ۶، صص ۳۳۴-۳۳۰].

۷-۶- نقد دلالت روایاتی که درباره‌ی خواندن نوافل فوت‌شده‌ی نامشخص امر به فراوان خواندن قضا می‌کنند تا جایی که از فراوانی، فرد نداند چه قدر خوانده است [۲۱، ج ۴، صص ۷۵-۷۸] بر وجوب خواندن قضای نمازهای واجب تا حدی که ظن غالب به کفایت پیدا شود.^۲ نراقی نمی‌پذیرد که این روایات از باب دلالت ادنی بر اعلی دلالت بر مطلب یادشده داشته باشد چراکه قطعاً قضای نوافل فوت‌شده مستحب است و نهایتاً می‌توانند استحباب این کار در مورد فرائض را ثابت کنند؛ نه وجوبش را [۳۸، ج ۷، صص ۳۰۸-۳۰۷]. پس بر فرض وجود شرایط لازم برای استناد به قیاس اولویت حکم اصل به فرع سرایت می‌کند؛ نه آن که حکم نیز شدیدتر شود.

۸-۶- نقد استناد به تنقیح مناط برای سرایت دادن حکم لزوم اجتناب از دو ظرفی که اجمالاً می‌دانیم یکی از آن‌ها نجس است به جایی که اطراف علم اجمالی بیش از دو باشد؛ با این توضیح که تنقیح مناط یادشده به خاطر قطعی نبودن علت، قابل قبول

۱. نبی اکرم (صلی... علیه و آله) در نماز بر پیکر حمزه‌ی سیدالشهداء هفتاد تکبیر گفتند [نهج البلاغه، نامه‌ی ۲۸]. ممکن است هفتاد تکبیر مربوط به یک نماز بوده و ممکن است نبی اکرم حمزه را در نماز بر شهدای بعد نیز شریک کرده باشند و مجموعاً هفتاد تکبیر [در چهارده نماز] شده باشد [نک: ۱۵، ج ۲، ص ۴۵]. هم‌چنین در روایتی از امام صادق درباره‌ی نماز امیرالمؤمنین (علیهما السلام) بر سهل آمده که ایشان پنج نماز هر کدام با پنج تکبیر بر پیکر او خواندند [نک: ۲۱، ج ۳، ص ۸۶].

۲. البته در این جا نقد متوجه دلیل است؛ نه اصل حکم یادشده.

نیست [۳۸، ج ۱، صص ۱۱۹-۱۲۰]. گویا آنچه نراقی مناط بودنش را نمی‌پذیرد «محصوره» بودن شبهه است؛ زیرا ممکن است دو تا بودن اطراف شبهه دارای خصوصیتی باشد که حکم یادشده بر اساس آن برایش جعل شده است؛ نه به خاطر محصوره بودن. در پایان این قسمت اشاره به دو نکته‌ی قابل توجه دیگر نیز بی‌مناسبت نیست:

- این‌که خداوند در برخی موارد به مراتب پایین عسر و حرج رضایت نداده اما در مواردی دیگر تکالیفی را متوجه افراد نموده که عسر و حرج‌شان بیش‌تر است، اشکالی ندارد؛ چراکه معلوم نیست نفی تکالیف دسته‌ی نخست به خاطر عسر و حرج باشد. حتی بر فرض روشن شدن این‌که مناط نفی تکلیف در دسته‌ی نخست، عسر و حرج بوده باز هم اشکالی در جعل تکالیف دسته‌ی دوم نیست زیرا ممکن است خداوند به خاطر مصلحتی پوشیده از ما، به مراتب بالاتری از عسر و حرج - به نسبت آنچه در جایی موجب نفی تکلیف شده - رضایت داده باشد [نک: ۴۰، ص ۲۴۸]. این عبارت هم به دشواری یافتن مناط - ولو در رابطه با عناوینی چون عسر و حرج - اشاره دارد و هم به امکان رخ دادن تراحم میان «مصلح و مفاسد، و حسن و قبح» و تشریح شارع مبتنی بر اموری که از ما پوشیده است.

- در نقد استناد به این‌که «حکمت برانگیزاننده به رعایت مصالح است» برای اثبات حجیت مصالح مرسله می‌توان گفت این سخن در صورتی صحیح است که قطع به خالی بودن آن‌ها از مفاسد وجود داشته باشد [۴۰، ص ۲۴۹]. در حالی که طبق سخنان پیشین ایشان دست یافتن به چنین قطعی با التفات به امکان پوشیدگی برخی مصالح و مفاسد از ما بسیار دشوار است. ایشان به صراحت از اشکال در احاطه‌ی عقول ناقص ما بر مصالح و مفاسد افعال خداوند سخن گفته [۴۰، ص ۱۴۴]. گرچه سخن اخیر بیش‌تر مرتبط با علم کلام است اما شاید برای بهتر نشان دادن مذاق و مبنای نراقی در مباحث اصولی سودمند باشد. مبنایی که به نظر می‌رسد ایشان بر اساس آن می‌گویند باید آنچه می‌دانیم سخن معصوم است را پذیرفت هرچند عقل نتواند آن را قبول کند [۳۶، ج ۲، ص ۳۲].

نتیجه

مولی احمد نراقی با وجود پذیرش کارایی و حجیت عقل در استنباط احکام شرعی، با دقت نظر و ریزبینی قابل توجهی کوشیده است، حدود کارایی دلیل عقل در این عرصه را روشن کند. اگرچه کلیت دیدگاه ایشان در این زمینه همسو با بسیاری دیگر از اصولیین امامیه است؛ اما قیود و فروض گوناگونی که ایشان درباره‌ی کشف حکم از راه حسن و

قبح افعال و قاعده‌ی ملازمه و هم‌چنین بهره‌گیری از مناظرات احکام مطرح کرده برجستگی قابل توجهی به مباحث ایشان در این زمینه داده است. به بیان دیگر، نراقی با پرهیز از کلی‌گویی در خصوص مباحثی مثل حسن و قبح، قاعده‌ی ملازمه و تمسک به مناظرات احکام، مسائلی را مطرح کرده که توجه به آن‌ها قطع یافتن به حکم شرعی از راه دلیل عقل را منضبط و - بالتبع - محدود می‌کند و حتی می‌تواند منجر به از بین رفتن برخی قطع‌های پیشین فقیه شود. محقق نراقی بی‌توجهی به این مسائل را ناشی از ضعف‌هایی چون عدم احاطه به قواعد شرع و تازه‌کاری در فقاہت می‌داند. ایشان بر اساس مبانی اصولی خود، در بسیاری از مسائل فقهی به نقد تمسک سایر فقها به دلیل عقل پرداخته و وجوه اشکال آن‌ها را تبیین کرده است؛ مسائلی که ممکن است در صورت غفلت از دقت نظرهای اصولی نراقی، توان عقل برای یافتن حکم آن‌ها بدیهی انگاشته شود.

منابع

- [۱]. قرآن کریم.
- [۲]. نهج البلاغة (للصبحی صالح).
- [۳]. اردبیلی، احمد ابن محمد (۱۴۰۳ق). مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الأذهان، محقق/ مصحح: عراقی، اشتهاردی، یزدی. قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- [۴]. انصاری، مرتضی ابن محمد امین (۱۴۱۶ق). فرائد الأصول، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
- [۵]. _____ (۱۳۸۳). مطارح الأنظار، قم، مجمع الفكر الإسلامی.
- [۶]. برقی، احمد ابن محمد (۱۳۷۱ق). المحاسن، قم، دارالکتب الإسلامیة.
- [۷]. تونی، عبدا... ابن محمد (۱۴۱۵ق). الوافية فی اصول الفقه، قم، مجمع الفكر الإسلامی.
- [۸]. حائری اصفهانی، محمدحسین ابن عبدالرحیم (۱۴۰۴ق). الفصول الغرورية فی الأصول الفقهية، قم، دار احیاء العلوم الإسلامیة.
- [۹]. حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۱). هزار و یک کلمه، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- [۱۰]. خراسانی، محمد کاظم ابن حسین (۱۴۰۹ق). کفایة الأصول، قم، مؤسسه‌ی آل‌البيت عليهم السلام.
- [۱۱]. سبحانی، جعفر (۱۳۸۳). رسائل اصولیة، قم، مؤسسه‌ی امام صادق علیه السلام.
- [۱۲]. شهیداول، محمدابن مکی (۱۴۱۰ق). اللمعة الدمشقية فی فقه الإمامیة، محقق/ مصحح: محمدتقی مروارید و علی اصغر مروارید. بیروت، دارالتراث - الدار الإسلامیة.
- [۱۳]. شهیدثانی، زین‌الدین ابن علی (۱۴۱۰ق). الروضة البهية فی شرح اللمعة الدمشقية، قم، کتابفروشی داوری.
- [۱۴]. _____ (۱۴۱۳ق). مسالك الأفهام الی تنقیح شرائع الإسلام. قم، مؤسسه المعارف الإسلامیة.
- [۱۵]. شیخ صدوق، محمد ابن علی (۱۳۷۸ق). عیون أخبار الرضا علیه السلام، محقق/ مصحح: مهدی لاجوردی. تهران، نشر جهان.
- [۱۶]. شیخ طوسی، محمد ابن حسن (۱۴۰۷ق). تهذیب الأحکام، محقق/ مصحح: حسن الموسوی. تهران، دارالکتب الإسلامیة.
- [۱۷]. صدر، سید محمدباقر (۱۴۱۷ق). بحوث فی علم الأصول، بیروت، الدار الإسلامیة.

- [۱۸]. _____ (۱۴۱۸ق). دروس فی علم الأصول، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
- [۱۹]. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن، قم، مکتبه النشر الإسلامی.
- [۲۰]. عراقی، ضیاءالدین (۱۳۶۳). تحریر الأصول، قم، مهر.
- [۲۱]. عاملی، محمدابن حسن (۱۴۰۹ق). تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، قم، مؤسسهی آل البيت علیهم السلام.
- [۲۲]. علامه‌ی حلی، حسن ابن یوسف؛ فاضل مقداد؛ حسینی، ابوالفتح ابن مخدوم (۱۳۶۵). الباب الحادی عشر مع شرحه النافع یوم الحشر و مفتاح الباب، تهران، مؤسسه‌ی مطالعات اسلامی.
- [۲۳]. علامه‌ی حلی، حسن ابن یوسف (۱۴۱۳ق). قواعد الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- [۲۴]. علامه‌ی حلی، حسن ابن یوسف (۱۴۱۲ق). منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، مشهد، مجمع البحوث الإسلامیة.
- [۲۵]. علیدوست، ابوالقاسم (۱۳۸۸). فقه و مصلحت، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی.
- [۲۶]. فیض کاشانی، ملا محمدحسن (۱۴۰۶ق) الوافی، اصفهان، کتابخانه‌ی امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام.
- [۲۷]. قمی، ابوالقاسم ابن محمدحسن (۱۴۳۰ق). القوانين المحكمة فی الأصول، قم، إحياء الكتب الإسلامیة.
- [۲۸]. کرکی، علی ابن حسین (۱۴۱۴ق). جامع المقاصد فی شرح القواعد، قم، مؤسسه‌ی آل البيت علیهم السلام.
- [۲۹]. کلینی، محمد ابن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی، محقق / مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران، دارالکتب الإسلامیة.
- [۳۰]. مجتهد شیرازی، محمدجعفر ابن طاهر (۱۳۵۲ق). الهدایة فی شرح الکفایة، شیراز، دارالعلم.
- [۳۱]. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- [۳۲]. مظفر، محمدرضا (۱۴۳۰ق). اصول الفقه، قم، مؤسسه‌ی النشر الإسلامی.
- [۳۳]. ملاصدرا، محمد ابن ابراهیم شیرازی (۱۳۸۳). شرح اصول الکافی، تهران، مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- [۳۴]. نجفی، محمدحسن (۱۴۰۴ق). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- [۳۵]. نراقی، مولی احمد (۱۴۲۵ق). الحاشیة علی الروضة البهیة، محقق / مصحح: رضا استادی و محسن احمدی. قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- [۳۶]. _____ (۱۴۲۲ق). رسائل و مسائل، قم، کنگره‌ی نراقیین.
- [۳۷]. _____ (۱۴۱۷ق). عوائد الأيام فی بیان قواعد الأحکام، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه‌ی علمیه‌ی قم.
- [۳۸]. _____ (۱۴۱۵ق). مستند الشیعة فی أحكام الشریعة، قم، مؤسسه‌ی آل البيت علیهم السلام.
- [۳۹]. _____ (۱۴۳۰ق). مفتاح الأحکام، قم، بوستان کتاب.
- [۴۰]. _____ (بی تا). مناهج الأحکام و الأصول، بی جا، بی نا.
- [۴۱]. همدانی، خواجه رشیدالدین فضل... (۱۳۷۱). اسئله و اجوبه رشیدی، اسلام آباد، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
- [۴۲]. نرم افزارهای جامع فقه اهل البيت (علیهم السلام)، جامع الأحادیث، جامع اصول فقه و کتابخانه‌ی کلام مؤسسه‌ی نور. پایگاه اینترنتی کتابخانه‌ی نور.