



موقعیت عقل

در منابع فقه
و حقوق اسلامی

*

از دفتر همکاری حوزه و دانشگاه
زیر نظر محمد تقی مصباح یزدی

بسم الله الرحمن الرحيم

پیش از آنکه به بحث در پیرامون منبع بودن عقل برای حقوق اسلام
بپردازیم لازم است توضیح مختصری در باره مفهوم عقل و انواع ادراکات
عقلی و ارزش آنها بدهیم:

مفهوم عقل

واژه عقل در لغت و عرف عام و فلسفه و اخلاق، معانی و اصطلاحات
گوناگون دارد که بررسی همه آنها به درازامی کشد. مفهومی که مناسبت
با بحث حاضر دارد عبارت است از:

«نیروی درک کننده درونی که اثبات یا نفی قضایائی را درک
می کند که از مفاهیم کنی تشکیل یافته است».

در باره وجود چنین نیروئی بحثهایی در مکتب‌های مختلف
فلسفی مطرح شده که در اینجا مجال ذکر و بررسی آنها نیست^۱ و ما

۱ - به کتاب «ایدئولوژی تطبیقی» و سایر کتب مربوط مراجعه شود.

در این مبحث وجود آن را به عنوان اصل موضوعی می‌پذیریم.

انواع ادراکات عقلی

ادراک عقلی یا خود به خود و بدون استفاده از قضیه دیگری حاصل می‌شود و یا با استفاده از قضایای دیگر. در صورت اول آن را بدیهی و ضروری و در صورت دوم آن را نظری و اکتسابی می‌نامند. و در هر دو صورت یا مربوط به فعل اختیاری انسان یا موجود مختار دیگری است و در شکل باید و نباید و مانند آنها حاصل می‌شود و یا ارتباط مستقیمی با فعل اختیاری ندارد. در صورت اول آن را ادراک عملی و در صورت دوم آن را ادراک نظری^۱ می‌نامند. و خود عقل نیز به لحاظ مدرکاتش به دو قسم عملی و نظری تقسیم می‌شود.

مسائل فلسفی و ریاضی در حوزه عقل نظری و مسائل اخلاقی و حقوقی در حوزه عقل عملی قرار می‌گیرد. و در باره رابطه عقل عملی با عقل نظری نیز بحث‌های زیادی واقع شده که نمونه آن در بحث «رابطه ارزش با واقعیت» مطرح شده است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

رتال جامع علوم انسانی

ارزش ادراکات عقلی

منظور از ارزش ادراکات عقلی حقیقت بودن و مطابقت آنها با واقع و نفس الامر است، و در باره اینکه منشأ ارزش آنها چیست اختلافاتی در مکتب‌های مختلف فلسفی وجود دارد:

گروهی معتقدند که ارزش آنها به واسطه حکایت از حقایق مجرد است و گروهی دیگر معتقدند که ارزش آنها ذاتی است و اساساً عقل را

۱ — باید توجه داشت که واژه «نظری» از مشترکات لفظی است و دست کم دو اصطلاح دارد که یکی از آنها در مقابل بدیهی و مساوی با اکتسابی است و دیگری در مقابل عملی و نسبت بین موارد آنها «عموم و خصوص من وجه» است.

به عنوان «نیروی درک کننده حقایق» معرفی می کنند، پیروان دکارت پشتمانه ارزش آنها را در صفات خدای متعال می جویند و می گویند: ادراکات فطری به دست الهی در سرشت عقل قرار داده شده و اگر چنین ادراکاتی مطابق با واقع نباشد لازمه اش این است که خدا فریب کار باشد.

و بالأخره پراگماتیستها حقیقت را مساوی با مفید بودن برای زندگی می دانند و ملاک ارزش ادراکات را فواید آنها برای زندگی قلمداد می کنند.

جای تحقیق این مسأله و نقد و بررسی آراء و نظریات مختلف، بخش معرفت شناسی از فلسفه است و ما در اینجا حاصل نظریه مورد قبول را می آوریم:

معیار ارزش ادراکات اکتسابی (= غیر بدیهی) ادراکات بدیهی است. یعنی در صورتی که ادراکات اکتسابی به شکل برهانی از ادراکات بدیهی، استنتاج شود دارای ارزش و اعتبار خواهد بود.

اما ارزش ادراکات بدیهی را باید ذاتی آنها دانست و بازگشت آنها به قضایای تحلیلی است که مفهوم «محمول» از تحلیل مفهوم «موضوع» به دست می آید تحلیلی که به وسیله خود عقل انجام می گیرد و در این کار نیازی به ماورای خود ندارد و سرانجام، راز کاشفیت آنها از حقایق خارجی در «علم حضوری» نهفته است که در اینجا مجال توضیح آن نیست.^۱

نکته ای که باید در اینجا یادآور شویم این است که قضایای بدیهی از مفاهیم کلی انتزاعی، تشکیل می شوند و استفاده حکم موارد جزئی و خاص از آنها نیاز به استدلال دارد و بسیاری از احکامی که بدیهی پنداشته می شود در واقع بدیهی نیست و حداکثر از قضایای قریب به

۱ - به کتاب «دروس فلسفه» از استاد مصباح مراجعه شود.

بدهت است که با یک یا چند واسطه به بدیهیات منتهی می‌شود و مخصوصاً بسیاری از احکام منسوب به عقل عملی نه تنها بدیهی نیست بلکه اکتسابی قطعی نیز نمی‌باشد، یعنی به صورت برهانی از بدیهیات به دست نیامده و غالباً دارای قیود ظریفی است که مورد توجه قرار نمی‌گیرد و از این روی، منطقیین آنها را به نام «مشهورات» نام‌گذاری کرده‌اند که تنها در «جدن» از آنها استفاده می‌شود و نه در «برهان». حتی حسن راست گفتن و قبح دروغ گفتن بطور مطلق نه از بدیهیات است و نه از قطعیات، بلکه هنگامی که قیود و شرایط آنها دقیقاً در نظر گرفته شود دارای ارزش قضعی خواهد بود و بی‌شک به دست آوردن جمیع قیود و شرایط هر موضوع خاصی نیاز به احاطه بر تمام فروض و سنجیدن کلیه عوامل مؤثر در حکم عقل دارد، چیزی که غالباً برای افراد عادی میسر نیست.

منبع بودن عقل برای حقوق

منبع بودن عقل برای حقوق اسلامی به دو صورت تصور می‌شود: یکی اینکه بخشی از قواعد حقوقی اسلام از وحی گرفته شود و بخشی دیگر از عقل بطوریکه عقل به عنوان منبع مستقلی برای حقوق اسلامی تلقی شود.

معنای دیگر این است که عقل به عنوان کاشف از احکام شرعی الهی شناخته شود و اعتبار آن تنها از جهت کاشفیت از اراده تشریحی الهی باشد، و نه به عنوان منبع مستقلی برای تشریح و قانونگذاری.

بدیهی است که اسلامی بودن یک نظام حقوقی به این معنی است که منسوب به خدای متعال و شارع مقدس اسلام می‌باشد و در چنین نظامی هیچ چیز دیگر به عنوان منبع مستقل، قابل قبول نخواهد بود. پس معنای صحیح منبعیت عقل برای حقوق اسلام همین معنای دوم است یعنی اعتبار و ارزش حکم عقل از جهت کاشفیت آن از حکم شرعی است.



مثلاً اگر فرض کنیم که در موردی حکمی از طرف شارع مقدس به دست ما نرسیده باشد و در همان مورد حکم قطعی عقلی وجود داشته باشد، بنابر پذیرفتن عقل به عنوان منبع کاشف می توان از حکم عقل، حکم شرعی را کشف کرد و این کشف مبتنی بر اصولی خواهد بود که از جمله آنها تبعیت احکام شرعی از مصالح و مفاسد واقعی و قدرت عقل بر شناختن آنها است و قاعده معروف «ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع» مبین همین معنا است.

در موارد دیگری نیز می توان از عقل مدد گرفت از جمله استفاده از اصول عقلی برای فهمیدن مفاد کتاب و سنت یا کشف لوازم و ملزومات احکام (مانند مقدمه واجب) لزوم مقدم داشتن اهم بر مهم در مورد تراجم دو یا چند تکلیف، یا تعمیم حکم به موارد مشابه در صورتی که علت واقعی آن معلوم باشد، یا تعیین وظیفه ظاهری در موردی که دست یابی به حکم واقعی حتی با استفاده از مستقلات عقلیه ممکن نباشد (اصول عملیه) و موارد دیگری است که ضمن بحثهای آینده روشن خواهد شد.

دیدگاههای مختلف در حجیت عقل

در باره اینکه در کشف احکام شرعی و به خصوص قوانین حقوقی اسلام تا چه اندازه می توان از عقل استفاده کرد، اختلاف نظرهایی در میان فقهاء و دانشمندان اسلامی وجود دارد و به طور کلی می توان نظریات مختلف را در سه گروه دسته بندی کرد:

- ۱- نظریه منکرین حجیت عقل به طور مطلق، این دیدگاه تفریطی منسوب به اشاعره و ظاهرین از اهل تسنن و اخباریین از شیعه است.
- ۲- نظریه مثبتین حجیت عقل به طور مطلق، این دیدگاه افراطی به معتزله و قائلین به قیاس و استحسان نسبت داده شده است.
- ۳- نظریه کسانی که تنها در موارد خاصی استفاده از حکم عقل را برای اثبات حکم شرعی تجویز می کنند، این نظریه معتدل از فقهاء



اصولی شیعه است.

همه این دیدگاهها هر چند صریحا مطرح و دسته‌بندی نشده ولی سخنان طوایف نامبرده در مسائل کلامی و اصول فقه، آنها را تأیید می‌کند.

اینک نمونه‌هایی از مسائل مورد بحث را ذکر می‌کنیم و سپس به جمع بندی نتایج می‌پردازیم.

حسن وقیح عقلی

یکی از مهمترین موارد اختلاف بین اشاعره و معتزله، همین مسئله حسن و قبح عقلی است و هر چند در تعیین دقیق محل نزاع و محدوده آن جای تحقیق هست ولی مورد بحث ما در محدوده تعیین محل نزاع قرار داد.

اشاعره از طرفی معتقد بودند که احکام الهی تابع مصالح و مفساد واقعی نیست بلکه مصالح و مفساد تابع اوامر و نواهی الهی می‌باشد، زیرا معنای تبعیت احکام از مصالح واقعی این است که خدای متعال ملزم باشد که بندگان خود را به امور خاصی امر و از امور معینی نهی نماید و لازمه آن محدودیت اراده تشریعی الهی و به تعبیر دیگر محکوم بودن خدا به حکم عقل است و گویا این عقل است که برای خدا تکلیف معین می‌کند و دایره اوامر و نواهی او را تعیین می‌نماید! در صورتی که خدای متعال مسئولیتی در برابر هیچ کسی ندارد «لایسأل عما یفعل و هم یسألون»^۱.

از سوی دیگر به نقص ادراکات عقلی و اختلاف عقول مردم در تشخیص مصالح و مفساد و تأثیر هواهای نفسانی استناد می‌کردند و این امور را دلایلی بر عدم حجیت عقل در کشف احکام شرعی قرار

می دادند^۱. همچنین اختلاف حکم یک موضوع را در دو حالت دلیل بر این می گرفتند که احکام، ذاتی موضوعات نیست بلکه تابع جعل و تشریح است چنانچه راست گفتن گاهی خوب است و گاهی بد و آن هنگامی است که فساد انگیز باشد.

نظیر این گرایش اشعری را در میان بعضی از اندیشمندان جدید می توان یافت ملاک ارزشهای مثبت و منفی را امر و نهی الهی قرار می دهند^۲.

نقد

در باره مطلب اول باید گفت: که معنای تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی این نیست که عقل انسان، برای خدا تعیین تکلیف می کند و اراده او را محدود می سازد بلکه معنایش این است که عقل، لایزال صفات الهی و مقتضیات حکمت او را در آفرینش و تدبیر مخلوقات کشف می کند، کشفی که خدای متعال توان آن را به او داده است.

و این قرآن کریم است که دایره امر و نهی الهی را تعیین می کند و می فرماید:

«قُلْ إِنْ أَرَادَ اللَّهُ بِالنَّاسِ الْفَحْشَاءَ وَالْمُنْكَرَ...»^۳

و نیز می فرماید:

«إِنَّ اللَّهَ يُأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ»^۴.

(۱) شرح المصباح المنیر، (مدل ۱۲۷۷) ج ۲، ص ۱۱۰.

(۲) به کتاب الایمان و دلائل و دلائل و مقالات «در رابطه ارزش یا واقعیت» مراجعه شود.

(۳) اعراف: ۲۸.

(۴) البقره: ۹۰.



و روشن است که تعیین این حدود، مقتضای صفات الهی است و کار عقل بیش از کشف این مقتضیات نیست.

همچنین لازمهٔ عدم مسئولیت الهی در برابر مخلوقات این نیست که اراده تشریحی او گزاف و بر خلاف حکمت و مصلحت بندگان باشد بلکه کرم وجود و رحمت و حکمت او اقتضاء دارد که تکالیفی برای بندگان، تشریح فرماید که به نفع ایشان و در جهت تکامل حقیقی آنان باشد.

و اما نقص ادراکات عقلی و اختلاف مردم در تشخیص حسن و قبح کارها یا تحت تأثیر هواهای نفسانی واقع شدن، دلیلی بر عدم حجیت عقل در بدیهیات و نظریاتی که به طور صحیح از آنها استنتاج می‌گردد، نمی‌شود، چنانچه نارسائی عقل در کشف همه حقایق هستی یا اختلاف مردم در حل مسائل نظری یا تأثیر تقلید و تعصبات در قضاوت‌های ایشان، نمی‌تواند دلیلی بر عدم حجیت عقل در حکم به وجود خدا و توحید و دیگر صفات الهی و همچنین در حکم به لزوم تصدیق و تبعیت از انبیاء الهی (ع) باشد. مگر خود قرآن کریم در مواردی با عباراتی نظیر «فمالکم کیف تحکمون»^۱ و «قل هاتوا برهانکم ان کنتم صادقین»^۲، عقل مردم را به قضاوت نطلبیده است؟ با اینکه در باب نظریات هم همان نارسائیها وجود دارد.

البته حجیت عقل بدین معنی نیست که هر کسی حق داشته باشد مدعی کشف مصالح و مفساد واقعی شود و باستناد گمانهای خودش در دین خدا اظهار نظر نماید و در نتیجه، بدعتها پدید آید و احکام متناقض به اسلام نسبت داده شود، چنانکه امر در معارف نظری هم به همین منوال است.

(۱) یونس: ۳۵.

(۲) انبیاء: ۲۴.

و اما اختلاف حکم یک موضوع (مانند اینکه راست گفتن گاهی متصف به حسن و گاهی متصف به قبح می شود) دلیل این است که حسن و قبح برای مطلق راست گفتن ذاتی نیست، نه اینکه این احکام موضوع ذاتی ندارند.

به دیگر سخن: اختلاف احکام دلیل این است که مروضه دارای قید و شرطی است و در صورت نبودن آن قید و شرط حکمش عوض می شود، مثلاً «راست گفتن غیر مضر» موضوع حسن و «راست گفتن فساد انگیز» موضوع قبح است و این احکام برای موضوعات مقید ثابت و تخلف ناپذیرند.

و چنانکه در مقدمه بحث خاطر نشان کردیم بسیاری از قیود موضوعات، مورد توجه قرار نمی گیرد و قضیه به صورت کلی و مطلق، بدیهی یا یقینی پنداشته می شود، در صورتی که موضوع آن در واقع مقید است و به همین دلیل است که اینگونه قضایا از «مشهورات» شمرده می شوند نه از «یقینیات».

بنابراین از ذاتی نبودن این احکام برای چنین موضوعات کلی و مطلقی نمی توان نتیجه گرفت که آنها تابع جعل و قرار داد هستند بلکه باید نتیجه گرفت که موضوع اصلی آنها چیز دیگری است و حکم بالعرض به این موضوعات نسبت داده شده است. و طبق قاعده «کل ما بالعرض ینتهی الی ما بالذات» این احکام، موضوعات ذاتی دارند که بعضاً بر موضوع چنین قضایائی منطبق می شود چنانکه ممکن است بر موضوع دیگری نیز منطبق شود.

مثلاً موضوع ذاتی حسن، عنوان انتزاعی «کار مصلحت آمیز» و موضوع ذاتی قبح، عنوان «کار مفسده انگیز» است که هر یک از آنها گاهی بر راست گفتن و گاهی بر دروغ گفتن منطبق می شود.

در پایان یادآور می شویم که این بحث اخیر با نسبت، در اخلاق و حقوق ارتباط پیدا می کند که در جای خودش مورد بررسی قرار گرفته



است.

گرایش اخباریین و ظاهریین

دسته دیگر از منکرین حجیت عقل در کشف احکام شرعی، اخباریین شیعه و ظاهریین اهل سنت هستند. این گروه‌ها تنها منبع اثبات احکام فقهی و قواعد حقوقی را کتاب و سنت می‌دانند و حتی بعضی از ایشان پا را فراتر نهاده صلاحیت فهم کتاب را نیز از خود سلب کرده‌اند و تنها به اخبار و روایات استناد می‌کنند.^۱

دلیل ایشان روایاتی است که فریقین در مورد لزوم اجتناب از آراء شخصی و عقول ناقص مردم و از قیاس در دین نقل کرده‌اند.

چنانکه از حضرت سجاد علیه السلام نقل شده: «ان دین الله لایصاب بالعقول الناقصة»^۲ یعنی دین خدا رانمی‌توان با عقلهای ناقص دریافت.

و نیز از حضرت صادق علیه السلام روایت شده: «السنة اذا قیست محق الدین»^۳. یعنی هرگاه احکام مورد قیاس واقع شود دین تباہ می‌گردد.

و اهل سنت از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل کرده‌اند: «اعظمها فتنه علی امتی قوم یقیسون الامور برأیهم»^۴ یعنی بزرگترین فتنه‌ها و بلاها بر امت من از کسانی ناشی می‌شود که امور را به رأی خود قیاس می‌کنند.

همچنین اخباریین استدلال کرده‌اند که نهایت چیزی که عقل

(۱) رجوع کنید به مجموعه مقالات استاد شهید مرتضی مطهری ص ۷۱، و کتاب

تاریخ مذاهب الفقهیه ص ۶۹ و ۳۷۴.

(۲) بحار الأنوار، ج ۲، ص ۳۰۳.

(۳) وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۲۵.

(۴) بحار الأنوار، ج ۲، ص ۳۱۲ - و کتاب سنن الدارمی، ج ۱، ص ۶۵.



می تواند اثبات کند وجود مصالح و مفاسد در کارها است ولی درک مصالح و مفاسد، کافی نیست که حکمی را به شارع نسبت دهیم. حکمی که اطاعت آن موجب ثواب و مخالفت آن موجب عقاب باشد. زیرا ثواب و عقاب، تابع امر و نهی الهی است و نه تابع مصالح و مفاسد.

نقد

ما مسأله قیاس را مستقلاً مورد بحث قرار خواهیم داد و اینک به طور اجمال می گوئیم:

روایاتی که نمونه های آنها ذکر شد در مقام ردع کسانی است که با عقول ناقص خود در باره احکام الهی سخن می گفتند و به جای اینکه به پیشوایان معصوم علیهم السلام مراجعه کنند، به رای و گمان خود فتوی می دادند.

و تعبیر «بالعقول الناقصة» در روایت اول، و قرائن کلامی و مقامی در سایر روایات، شاهد این مدعی است و هیچگاه این روایات در مقام نفی حجیت عقل به طور مطلق نیست، و دلیل آن روایاتی است که حجیت عقل راحتی در احکام عملی تثبیت می فرماید. چنانکه از حضرت صادق علیه السلام نقل شده که به هشام فرمود:

«یا هشام، ان لله على الناس حجتين: حجة ظاهرة، و حجة باطنة. فاما الظاهرة فالرسل والأنبياء والائمة عليهم السلام، و اما الباطنة فالعقول»^۱.

یعنی: خدا بر مردم دو حجت دارد: یکی ظاهر و دیگری باطن. اما حجت ظاهری عبارت است از پیامبران و امامان، و اما حجت باطن عبارت است از عقلهای ایشان.

(۱) اصول کافی، ج ۱، ص ۱۶.

و نیز فرمود:

«یا هشام، ان الله تبارک و تعالی اکمل للناس الحجج بالعقول، و نصر النیین بالبیان»^۱.

یعنی: خدای متعال حجتها را بوسیله عقل کامل کرد و پیامبران را با بیان، یاری فرمود.

و در روایت دیگری آمده است:

«ان اول الامور و مبدأها... العقل الذی جعله الله زینة لخلقہ، و نورالهم. فبالعقل عرف العباد خالقهم وانهم مخلوقون... و عرفوا به الحسن من القبیح...»^۲.

یعنی: آغاز امور، عقلی است که خدا آن را زینت آفریدگان و نوری برای ایشان قرار داده است، و با عقل است که بندگان، آفریدگار خود را می شناسند و به مخلوقیت خودشان پی می برند... و با عقل است که خوب را از بد تشخیص می دهند.

چنانکه ملاحظه می شود در روایت اخیر، تصریح شده است که عقل مورد کلام که خدا آن را نوری برای بندگان قرار داده منحصر به عقل نظری نیست بلکه شامل عقل عملی هم می شود که خوب و بد، زشت و زیبا را تشخیص می دهد. پس همچنانکه معرفت نظری آن، حجت است معرفت عملیش نیز حجت خواهد بود. ولی از آنجا که عقل انسان برای شناختن همه خوبیها و بدیها و تعیین موارد دقیق موضوعات آنها کافی نیست و به تنهایی نمی تواند همه احکام و قوانین مورد نیاز بشر را درک کند، خدای متعال بر انسان منت نهاده و نقص و نارسائی عقل را به وسیله وحی جبران و تدارک کرده است. اما ارسال پیامبران و فرستادن کتابهای آسمانی و شرایع الهی بدان معنی

(۱) اصول کافی، ج ۱، ص ۱۳.

(۲) صول کافی، ج ۱، ص ۲۹.

نیست که ادراکات بدیهی و یقینی عقل هم حجت نباشد. و اما در مورد سخن اخیر اخباریین که عقل تنها می تواند مصالح و مفاسد را درک کند و نه احکام شرعی را، باید گفت:

اولاً: در موردی که عقل مصلحت لازمة الاستیفائی را به طور یقین درک کند با ضمیمه کردن این مقدمه که ربوبیت تشریحی و حکمت الهی، اقتضا دارد که او را به تأمین مصالح ملزمه اش مکلف سازد و از این راه او را به نتایج عمل به تکلیف و ثواب اخرویش برساند، ثابت می شود که حکم الهی بر طبق آن صادر شده، هر چند در اثر عواملی به ما نرسیده است، و همچنین در مورد مفسده لازمة الاجتناب.

و ثانیاً: به فرض اینکه در مورد مصلحت ملزمه، حکم ایجابی، و در مورد مفسده لازمة الاجتناب، حکم سلبی ثابت نشود دست کم عدم حکم مخالف از طرف شارع مقدس، ثابت می شود و این خود نوعی حجیت عقل است که در مواردی کار ساز و راه گشا می باشد.

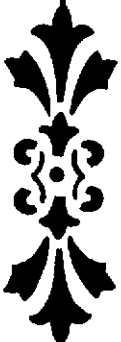
قیاس

تا اینجا گرایش تفریطی را در مورد حجیت حکم عقل در مکتب کلامی اشعری و مکتب فقهی اخباریین و ظاهریین، مورد بررسی قرار دادیم. اکنون گرایش افراطی را که در طرفداران قیاس و استحسان، متبلور شده مورد کنگاش قرار می دهیم، نخست به علت پیدایش و رشد این گرایش اشاره ای می کنیم و سپس به متن بحث می پردازیم.

می دانیم که احکام اسلام در زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله تدریجاً نازل می شد و به مردم ابلاغ می گردید و تا حکمی نازل نشده بود مردم عملاً احساس تکلیف خاصی نسبت به موضوع آن نمی کردند.

از سوی دیگر جمعیت مسلمانان در زمان آن حضرت زیاد نبود و ابلاغ احکام جدید به ایشان، مشکلی را به وجود نمی آورد.

اما بعد از رحلت پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله از طرفی شریعت



اسلام کامل شده بود و مسلمانان موظف بودند در تمام شؤون زندگی فردی و اجتماعی، احکام اسلام را مراعات نمایند و از سوی دیگر جمعیت مسلمین روز بروز افزایش می‌یافت و مسائل و موضوعات جدیدی پی در پی مطرح می‌گردید و نیاز به تبیین احکام و قوانین اسلامی، بیشتر احساس می‌شد.

البته متن قرآن کریم در دسترس همگان بود ولی همه تفصیلات احکام صریحاً در قرآن نیامده بود و بیانات پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله هم در همه موارد نیاز، در دسترس نبود. واحیاناً در نقل روایات نبوی اختلافاتی بوجود می‌آمد مخصوصاً که بعضی از خففاء به دلالتی از نوشتن و حتی گاهی از نقل حدیث هم ممانعت می‌کردند. و بدین ترتیب خلأ علمی روز بروز گسترش می‌یافت و عرصه را بر فقهاء تنگ و تنگتر می‌کرد.

در این میان شیعیان که سخنان پیشوایان معصوم علیهم السلام را مانند سخنان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله حجت می‌دانستند، چنین خلأی را احساس نمی‌کردند و تنها مشکل ایشان فشارهای سیاسی در منزوی ساختن امامان اهل بیت علیهم السلام و دشواری تماس و استفاده از علوم ایشان بود که آنرا هم با فداکاریهای خودشان جبران می‌کردند و آشکار و نهان با اهل بیت پیغمبر صلی الله علیه و آله تماس می‌گرفتند و نیازهای علمی خود را برطرف می‌ساختند.

البته فقهاء اهل سنت نیز به کلی از علوم اهل بیت علیهم السلام بی بهره نبودند و کم و بیش از ایشان بخصوص از امام صادق علیه السلام استفاده‌هایی می‌کردند ولی بر اساس عقیده خودشان تنها به چشم یک فقیه به ایشان می‌نگریستند و جسته و گریخته روایاتی از ایشان می‌شنیدند و رهنمودهایی می‌گرفتند.

این خلأ علمی در فقه اهل سنت، موجب شد که فقهاء ایشان در صدد یافتن منبع دیگری برای فقه و حقوق بر آیند و به نحوی این خلأ



را پر کنند.

بدین ترتیب، قیاس به عنوان عنصر فقهی جدید، مطرح شد و در پی آن اصطلاح و استحسان وارد صحنه گردید.

توضیح آنکه: نخست در صدد بر آمدند که حکم مجهولی را از حکمی که در مورد مشابه آن ثابت شده بود به دست بیاورند و به دیگر سخن: مشابهت موضوع را دلیل بر وحدت یا مشابهت حکم بگیرند (قیاس)، و در مواردی که چنین کاری هم میسر نبود بر اساس مصدحت اندیشی فتوی بدهند (مصالح مرسله و استصلاح)، و بالاخره در موارد تعارض دو قیاس یکی را که به نظرشان بهتر می رسید ترجیح دهند (استحسان).

این روش فقاقت و اجتهاد برای که احیاناً با عقل گرائی معتزله تقویت می شد مورد انتقاد شدید پیشوایان اهل بیت علیهم السلام قرار گرفت و حتی بعضی از بزرگان فقهاء اهل سنت نیز کم و بیش با آن مخالفت کردند ولی در مجموع، جامعه‌ای که از رهبری پیشوایان معصوم محروم شده بود برای رفع نیازهای فقهی و حقوقی خود چاره‌ای جز پذیرفتن آراء ناشی از قیاس و استحسان نداشت، مخصوصاً با توجه به اینکه قدرت سیاسی حاکم به دلالتی این روش را تأیید می کرد.

تعریف قیاس

قیاس که در لغت به معنای سنجیدن و سنجش است در اصطلاح منطقی به مجموع دو قضیه‌ای گفته می شود که به شکلی تنظیم یافته باشند که بتوان قضیه دیگری را از آن استنتاج کرد. و ارزش نتیجه قیاس، بستگی به ارزش مقدمات (قضایای تشکیل دهنده قیاس) و به شکل ترکیب آنها دارد. یعنی در صورتی که مواد قیاس یقینی باشند و ترکیب آنها هم به شکل صحیحی انجام گیرد نتیجه آن هم یقینی خواهد بود و چنین قیاسی را «برهان» می نامند و تعیین شرایط مواد و



شکل صحیح تنظیم آنها به عهده علم منطوق است.

اما در اصطلاح فقهی، به معنای عامتری به کار می‌رود و شامل تمثیل منطقی هم می‌شود. زیرا هر چند تعاریفات مختلفی^۱ از طرف فقهاء برای قیاس ارائه شده ولی بازگشت آنها به این تعریف است:

«قیاس فقهی، عبارت است از سرایت دادن حکمی از موضوعی به موضوعی دیگر به استناد جامعی که بین دو موضوع، وجود دارد».

و با توجه به اینکه این جامع، ممکن است فقط نوعی مشابهت باشد روشن می‌شود که قیاس فقهی، شامل تمثیل منطقی هم می‌شود.

البته در صورتی که جامع بین دو موضوع، علت حکم باشد می‌توان آن را به قیاس منطقی برگرداند و حتی اگر علت تامه حکم به صورت یقینی معلوم باشد می‌توان آن را نظیر «برهان» دانست^۲ که ارزشمندترین انواع قیاس منطقی و بهترین راه استدلال برای کشف مجهولات است اما با توجه به اینکه به دست آوردن علت تامه حکم شرعی به صورت یقینی بسیار مشکل و غالباً در مرز محال است باز گرداندن قیاسات فقهی به شکل برهان منطقی، میسر نیست و معمولاً این گونه قیاس‌ها نتیجه‌ای جز گمان ضعیفی ندارد.

انواع قیاس

برای قیاس، تقسیماتی ذکر شده که مهمترین آنها تقسیم به منصوص العله و مستنبط العله و تقسیم به جلی و خفی است. اگر جامع بین دو موضوع، علتی باشد که در نص کتاب و سنت بیان شده است

(۱) به کتاب منهاج الاصول قاضی بیضاوی و کتاب قوانین الاصول میرزای قمی و کتاب المستصفی من عم الاصول تألیف غزالی و کتاب الاصول العامة للفقهاء المقارن تألیف سید محمد تقی حکیم و دیگر کتابهای اصول فقه مراجعه شود.

(۲) برهان حقیقی منطقی باید از مقدمات عقلی ضروری و ذاتی تشکیل شود.

آن را «منصوص العلة» و در غیر اینصورت آن را «مستنبط العلة» می‌نماید. و اگر معلوم باشد که اختلاف دو موضوع، تأثیری در حکم آنها ندارد، آن را «قیاس جلی» و در غیر این صورت آن را «قیاس خفی» می‌خوانند.

واضح است که قیاس خفی هیچ گاه مفید یقین به حکم نخواهد بود زیرا همواره چنین احتمالی وجود دارد که اختلاف دو موضوع، منشاء تفاوت حکم آنها باشد. و اما در موارد دیگر، احتمال قطعی بودن نتیجه وجود دارد هر چند در قیاس مستنبط العلة، چنین موردی نادر است بلکه حتی در مواردی که علت حکم در نص کتاب و سنت نیز بیان شده غالباً چنین احتمالی وجود دارد که تأثیر علت مزبور مشروط به وجود شرط یا عدم مانعی باشد، و به عبارت دیگر بسیاری از علت‌های منصوص، از قبیل علت تامه نیست و به اصطلاح از قبیل حکمت‌های احکام می‌باشد و در نتیجه قیاسی که بر اساس آنها تشکیل می‌شود یقین آور نخواهد بود.

اختلاف نظر در حجیت قیاس

در باره اعتبار و حجیت قیاس و به عبارت دیگر در باره منبغیت قیاس برای فقه و حقوق، اختلاف نظرهایی در میان فقهاء مسلمین وجود دارد. از سوئی ابو حنیفه که نماینده مکتب فقهی عراق بشمار می‌رود و پیروان وی در بها دادن به قیاس، راه افراط را پیش گرفتند و حتی از بعضی از حنفیان نقل شده که قیاس را بر اخبار معتبر نیز ترجیح می‌داده‌اند^۱.

از سوی دیگر ظاهرین مانند داود ظاهری و ابن حزم اندلسی راه تفریط را پیمودند و عدول از ظواهر کتاب و سنت را به هیچوجه جایز نشمردند، حتی از ایشان نقل شده که قیاس منصوص العلة را نیز حجت

(۱) محمد زهد الکوثری، فقه اهل العراق و حدیثهم، ص ۲۱، و تاریخ المذاهب

نمی دانسته اند^۱.

سایر فقهاء اهل سنت در مواردی که دلیلی از کتاب و سنت نمی یافتند کم و بیش به قیاس عمل می کردند و از احمد بن حنبل نقل شده که عمل به قیاس را در موردی تجویز می کرد که دلیل دیگری یافت نشود هر چند روایتی ضعیف یا فتوائی از اصحاب پیغمبر اکرم صلی الله علیه وآله باشد^۲.

فقهای شیعه به پیروی از اهل بیت علیهم السلام از آغاز، پرچمدار مبارزه با قیاس در احکام الهی بودند و روایات بسیار و شدید اللحنی در این زمینه وارد شده که نیازی به ذکر آنها نیست و همچنین ائمه شیعه علیهم السلام بحثها و مناظراتی با طرفداران قیاس داشته اند که در کتب حدیث و تاریخ مضبوط است^۳. و اساساً عدم حجیت قیاس از ضروریات فقه شیعه می باشد.

ولی باید دانست که قیاس مورد بحث در روایات و سخنان فقهاء شیعه همان قیاس های متداول و مورد استناد در فتاوی اهل سنت است و ائمه اهل بیت علیهم السلام تلاش می کردند که فقهاء ایشان را به نارسائی این روش و خطرهای آن آگاه سازند و راز سفارشات پیغمبر اکرم صلی الله علیه وآله مبنی بر ملازمت اهل بیت علیهم السلام و جدانشدن از ایشان را گوشزد نمایند و به ایشان بفهمانند که باید احکام اسلامی را از سر چشمه زلال علوم ایشان که پیوسته به علم پیغمبر اکرم صلی الله علیه وآله و وحی الهی می باشد، بگیرند تا از انحراف و بدعت گذاری در دین مصون بماند. و این سخنان به هیچ وجه ناظر به قیاس های مفید یقین نیست.

(۱) ابن حزم اندلسی، المحلی، ج ۱، ص ۵۹ - ۶۰.

(۲) ابن قیم الحوزیة، اعلام الموقعین، ج ۱، ص ۲۵ - ۳۹.

(۳) وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۲۹ - ۳۳ و اصول کافی، ج ۱، ص ۵۸.

در کلمات فقهاء اهل سنت نیز شواهدی وجود دارد بر اینکه قیاس‌های یقین آور محل بحث نبوده است وگرنه چگونه می‌توان باور کرد که مثلاً احمد بن حنبل فتوای یک صحابی را مقدم بر آن می‌داشته، یا مالک به هنگام مرگ از فتوی دادن به قیاس در چند مورد، به سختی اظهار ندامت می‌کرده است؟!^۱.

آیا می‌توان باور کرد که فقیهی باوجود یقین به حکم شرعی که از قیاس منصوص العلة‌ای حاصل شده باشد بازهم فتوای یک صحابی را ترجیح دهد یا از فتوی دادن به چنین حکم متیقن به شدت پشیمان شود؟ به هر حال، بزرگان فقهاء شیعه تصریح کرده‌اند که قیاس منصوص العلة معتبر است و آن را از محل نزاع، خارج دانسته‌اند. از جمله محقق حلی ره فرموده است: «اگر شارع، علت حکم را صریحاً بیان کند وقرینه‌ای بر عدم دخالت امر دیگری وجود داشته باشد، اجرای حکم اصل در فرع، جایز است واین خود برهان است»^۲.

وعلامه حلی نیز فرموده است: «هرگاه علت حکم در اصل صریحاً بیان شده باشد ووجود علت در فرع، ثابت شود، حجت خواهد بود». ودر واقع، قیاس منصوص العلة از مواردی است که، از عقل برای فهمیدن مفاد نص، استفاده می‌شود و تعمیم حکم به استناد دلیل شرعی انجام می‌گیرد.

چنانکه در قیاس اولویت نیز جای شبه‌ای نیست وهر عاقلی می‌فهمد هنگامی که اظهار کوچکترین ناراحتی از پدر و مادر روا نباشد (ولا تقل لهما اف) هرگز ایداء ایشان روانخواهد بود. وگمان نمی‌رود که چنین قیاسی مورد انکار هیچ فقیهی قرار گرفته باشد. در حقیقت، منکرین حجیت قیاس به طور مطلق را، باید اشاعره وهم

(۱) ابن خلیکان، وفيات الاعیان، ج ۳، ص ۲۸۶. و محمد ابو زهره، ابن حنبل ص ۲۷۳.

(۲) معارج الاصول، ص ۱۲۵.

مسئله‌کنان ایشان دانست که اساساً برای احکام شرعی، ملاک‌های واقعی قائل نیستند و احکام را تابع مصالح و مفاسد نمی‌دانند. و چون معتقد به علتی برای حکم نیستند نمی‌توانند بر اساس آن، حکم را تعمیم دهند و حکم موضوع دیگری را که دارای همان علت می‌باشد اثبات کنند مگر اینکه قیاس را به عنوان دلیل شرعی بپذیرند و سرایت دادن حکم را از موضوعی به موضوع دیگر (هر چند دارای علت مشترکی نباشند) به عنوان یک دلیل تعبدی معتبر بدانند.

و اما قائلین به حجیت قیاس (به معنای معروف) متشبث به دلایل بسیار ضعیفی شده‌اند که در اینجا مجال بررسی و نقد آنها نیست و روایات فراوانی که از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه اهل بیت علیهم السلام در نهی صریح و مؤکد از عمل به قیاس، وارد شده برای رد آنها کافی است. از جمله روایتی است که خود اهل سنت از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل کرده‌اند که فرمود:

«ستفترق امتی علی بضع وسبعین فرقة، اعظمها فتنة قوم یقیسون الامور برأیهم، فیحرمون الحلال، و یحللون الحرام»^۱.

یعنی امت من به هفتاد و چند فرقه تقسیم خواهد شد و فرقه‌ای که فتنه و بلایش بر این امت عظیم تراست کسانی هستند که به رأی خودشان قیاس می‌کنند، و در نتیجه، حلال خدا را حرام و حرام او را حلال می‌شمرند. و نیز از آن حضرت نقل کرده‌اند که فرمود:

«تعمل هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس بالرأی واذا فعلوا ذلك فقد ضلوا»^۲.

(۱) ابن حزم، المحلی، ج ۱، ص ۶۲ و ابن عبدالبر، جامع بیان العلم و فضله ج ۲،

ص ۱۶۳.

(۲) الفرافی، شرح تنقیح الفصول (چاپ قاهره - سال ۱۳۹۳ ق) ص ۳۸۶، و ابن

عبدالبر، جامع بیان العلم و فضله، ج ۲، ص ۱۶۳.



یعنی این امت زمانی به کتاب وزمانی به سنت وزمانی دیگر به قیاس عمل می‌کنند و آنگاه که چنین کردند (به قیاس عمل کردند) گمراه می‌شوند.

وراز ممنوعیت عمل به قیاس این است که هر چند احکام شرعی بر اساس مصالح و مفاسد واقعی، تشریح شده است ولی با توجه به ابعاد گوناگون وجود انسان و کسر و انکسارهایی که بین مصالح فردی و اجتماعی، و مصالح مادی و معنوی و مصالح دنیوی و اخروی پیش می‌آید کشف فرمولهای پیچیده آنها غالباً میسر نیست و از این روی یک یا چند حکمت و مصلحت را نمی‌توان به طور مطلق و به صورت جانشین ناپذیر، علت تامه حکم به حساب آورد و بر اساس آنها حکم را به موارد دیگر تمهیم داد مگر آنکه علت تامه حکم، از طرف خود شارع مقدس تعیین شده باشد که در این صورت بیان آن علت به منزله بیان حکم همه موارد مشترک در آن خواهد بود و دست کم می‌توان آن را از قبیل ظواهر و ادله معتبره به شمار آورد. زیرا چنین بیان در عرف مجاوره در حکم بیان قاعده کلی است و هر چند این کلیت در حدیقین نباشد ولی ظهور آن در مقام احتجاج، معتبر و قابل استناد می‌باشد.

مطالعات فقهی
پرتال جامع علوم انسانی

مصالح مرسله

بعضی از فقهاء اهل سنت که روایات خودشان را برای پاسخ گوئی به همه نیازمندیهای فقهی، کافی نمی‌دیدند و حتی قیاس را هم در همه این موارد کار ساز نمی‌یافتند به منبع دیگری به نام «مصالح مرسله» متمسک شدند و فتوا دادند بر اساس رعایت مصالح عمومی را «استصلاح» نامیدند.

استصلاح که نوعی عقلگرایی افراطی در فقه است از طرف اکثریت فقهاء اسلام بخصوص از طرف فقهاء شیعه مردود و مشمول نهیهای مؤکد از بدعت‌گذاری در دین و پیروی از گمان و فتوی دادن به رأی شناخته شده است.



کسانی که قائل به چنین منبعی برای فقه و حقوق شده‌اند استدلال کرده‌اند که بانفی این منبع، بسیاری از مصالح مسلمین، تقویت و بسیاری از مفسد پدید می‌آید. پس برای تأمین همه مصالح و جلوگیری از همه مفسد چاره‌ای جز پذیرفتن این اصل نیست.

در پاسخ ایشان باید گفت: مصالح جامعه اسلامی بر دو دسته تقسیم می‌شود: یک دسته مصالح کلی و دائمی که محدود به زمان و مکان خاصی نیست. و یک دسته مصالحی که محدود به شرایط زمانی و مکانی خاصی است.

اما دسته اول به طور کامل در شریعت مقدس اسلام رعایت شده و چیزی از آنها فروگذار نشده است. امیرمؤمنان علی علیه السلام می‌فرماید: «ام انزل الله سبحانه دیناً ناقصاً فاستعان بهم علی اتمامه، ام كانوا شرکاء له فلهم ان يقولوا وعليه ان یرضی، ام انزل الله سبحانه دیناً تاماً فقصر الرسول (ص) عن تبلیغه وادابه»^۱.

یعنی: مگر خدای متعال دین ناقصی را نازل کرده و از ایشان برای کامل کردن آن کمک خواسته است، یا اینان شریکان خدا بند که حق دارند سخن بگویند (قانون وضع کنند) و لازم است که خداهم رضایت بدهد، یا اینکه خدای متعال دین کاملی را نازل کرده و نبی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در رساندن آن به مردم کوتاهی ورزیده است؟

پس اگر کسانی منابع فقهی خود را کافی نمی‌بینند باید در مبانی خودشان تجدید نظر کنند که مبدا فرمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله مبنی بر ملازمت اهل بیت علیهم السلام و استفاده از علوم ایشان را نادیده گرفته باشند. و اما تأمین دسته دوم از مصالح مسلمین بعهده حکومت اسلامی است که با وضع مقررات محدود، مصالح ضروری جامعه را تأمین و مفسد را برطرف سازد. و حدود اختیارات حکومت اسلامی در جای خودش بیان میشود. ادامه دارد