

حسین صابری  
گروه ترجمه عربی

آنچه یا شهاده و آنچه یا شهود نماید

## کزانشی تحلیلی از دلیل عقل در اصول فقه شیعه

چنین می‌نماید که «عقل» در روند استنباط حکم فقهی و یا در علم اصول دارای جایگاهی درخور توجه است. گواه این امر آن است که بنابر مشهور شیعه، عقل بکی از ادله اریعه شمرده شده و یا در کتابهای اصولی دسته‌ای از مباحث عقلی مورد توجه قرار گرفته است؛ مباحثی از قبیل: اعتباری و انتزاعی، عدم صدور کثیر از واحد و بالعکس، توارد علتین بر معلول واحد، اصالت وجود و ماهیت، حرکت قطعی و توسطی، عدم تغییر و عدم تعلل ذاتی، استحاله تأخیر اجزای علت از معلول، بساطت مشتق، فرق میان مبدأ و مشتق، تفاوت میان جنس و ماده و فعل و صورت، شوق موکد مستتبع تحريك عضلات، مبادی اراده، اتحاد حکم امثال، جعل بالذات و جعل بالعرض و بالتبیع، جعل بسیط و مرکب، فقدان شیء مادامی که واجب نشده است، موجود به یک وجود نمی‌تواند بیش از یک ماهیت داشته باشد، حیثیت تعلیلی و تقیدی، طبیعت از لحاظ ذات طبیعت چیزی جز خود طبیعت نیست، و همانند آن.<sup>۱</sup>

افزون بر این پاره‌ای از مباحث مطرح در علم اصول ساختاری مرکب از دست کم یک جزو عقلی دارد، مباحثی از قبیل، اقسام وضع، معنای اسمی و حرفي دخالت یا عدم دخالت قصد در افادة معنی، اشتراک و وقوع یا عدم وقوع آن، استعمال لفظ در بیشتر از یک معنی، طلب و اراده، اراده تکوینی و تشریعی، اعتبار عقلی قصد قربت در طاعت، ماهیت امر و دلالت بر مره و تکرار یا فور و تراخي، اجزا، مقدمه واجب، مسئله ضد، ترتیب، عدم جواز امر با علم آمر به انتقامی شرط آن، تضاد احکام خمسه، اجتماع امر و نهی، تداخل، عدم صحت تکلیف معدوم، مسئله بدا، تجری، اجتماع حکم ظاهری و واقعی، مسئله انسداد، وجود عقلی حجتیت خبر واحد، ادله حجتیت

مطلق ظن، ادله اصول عملیه، و سرانجام پاره‌ای از مسائل طرح شده در تعارض ادله شرعی. در کنار اینها اشتمال پاره‌ای از کتابهای کهن اصول فقه بر مقدماتی عمدتاً کلامی<sup>۲</sup> گواه دیگری بر این جایگاه عقل است.

اما با وجود این و به رغم همه گستردگی و پراکندگی مباحث عقلی در اصول فقه به درستی روش نشده است که عقل تا چه اندازه می‌تواند «متبعی برای استباط حکم شرعی» باشد.

علامه سید محمد تقی حکیم در الاصول العامة در این باره چنین می‌نوگارد:

نzd اصولیان به فراوانی سخن از عقل به میان آمده و از این بحث شده است که آیا عقل می‌تواند به عنوان پایه‌ای برای استناد مجتهدان بدان در زمینه استباط احکام فقهی پذیرفته شود یا نه؛ اما مقصود از عقل به درستی نzd همه روشن نیست.

سخنان اصولیان در این باره کاملاً متفاوت است و در برخی از این سخنان میان عقل به عنوان منبعی برای حجت در بسیاری از اصول تیجه دهنده حکم شرعی فرعی و یا وظیفه شرعی، و عقل به عنوان اصلی مستقل که می‌تواند در ردیف کتاب و سنت و همانند آنها کبرای قیاس استباط احکام قرار گیرد خلط شده است.

در کتابهای برخی از شیعیان و سینیان بابی به نام «دلیل عقل» گشوده شده است. با نگاهی به این باب در می‌باشیم آنچه نگارندگان در پی آنند تنتیح عقل به عنوان دلیلی است که وظیفه شرعی یا حکم ظاهری را تیجه می‌دهد. به دیگر سخن در می‌باشیم که در این باب، عقل دلیلی بر یک «اصل و قاعدة متنج» است، نه آن که خود قاعدة یا اصلی باشد که حکم شرعی را تیجه می‌دهد؛ برای نمونه، غزالی در مبحث دلیل عقل که از دیدگاه او چهارمین اصل یا قاعدة استباط احکام است می‌گوید: عقل بر برائت ذمه از واجبات و سقوط حرج از مردم در حرکات و سکناتشان پیش از بعثت پیامبران ﷺ و پیش از تأیید شدن آنان از رهگذر معجزات دلالت می‌کند. متنقی بودن احکام قبل از رسیدن دلیل سمعی بر آنها به دلیل عقل دانسته می‌شود و ما همین نفی حکم را استصحاب می‌کنیم و استمرار می‌دهیم تا هنگامی که دلیل سمعی بر حکم برسد.

در این سخن از دیدگاه غزالی، عقل از ادله برائت، و برائت، خود، قاعدة‌ای است که وظیفه شرعی<sup>۳</sup> را تیجه می‌دهد. پس عقل دلیلی است بر یک قاعدة، نه آن که خود مستقیماً دلیلی بر وظیفه شرعی باشد.

در العدائق الناصرة آمده است: مقام سوم، درباره دلیل عقل: برخی آن را به برائت و استصحاب تفسیر کرده‌اند، برخی آن را به مورد اخیر محدود دانسته‌اند، برخی آن را به لحن خطاب، فحوای خطاب و دلیل خطاب تفسیر کرده‌اند و سرانجام، برخی هم آن را

پس از برائت اصلی و استصحاب، به تلازم میان حکمین که خود، مسألة مقدمة واجب، مسألة ضد و همچنین دلالت التزامی را در برمی‌گیرد تفسیر کرده‌اند.

آنچه از این سخن به دلیل عقل به عنوان یک پایه و منبع مربوط می‌شود همین مسألة تلازم میان حکمین است، هر چند که این خود به تشخیص صفریات حکم برمی‌گردد. اما وجوده دیگر جز این، در کلام صاحب حدائق همان وضعی را داراست که درباره سخن غزالی در مستصفی گذشت.

به هر روی، از میان همه مدرکات عقل آنچه به بحث ما مربوط می‌شود همین ادراکی است که مستقیماً متعلق آن، «حکم شرعی» است، همان که صاحب قوانین در تعریف آن می‌گوید: حکم عقلی است که از رهگذر آن به حکم شرعی می‌رسند و از علم به حکم عقلی، به علم به حکم شرعی راه می‌یابند.<sup>۴</sup>

از مجموع اظهارات حکیم چنین برمی‌آید که وی «مسألة عقل» به عنوان یک دلیل شرعی را تنها به «تلازم» میان حکم شرع و حکم عقل و کشف حکم شرع از رهگذر حکم عقل مربوط می‌داند. این در حالی است که در طرح مسألة، در مجموع دیدگاههای اصولیان و اخباریان و در کشاکش گفت و گو و نقض و ابرام موافق و مخالف، نزاع در سطحی و رای این «محدوده خاص» مطرح است.

چنان که گذشت، بحرانی در حدائق چهار تفسیر از «عقل» فراروی می‌نهد.<sup>۵</sup>

علماء حلّی در مبادی الوصول بی آن که نامی از دلیل عقل به میان آورد تنها در مبحث چهار از فصل دوم می‌گوید: چهارم، درباره حسن و قبح. آن گاه پس از تقسیم حسن و قبح و تعریف هر کدام می‌گوید: هر کس این [حسن و قبح] را شرعی دانسته این احکام [=احکام ضروری عقل] را ابطال کرده و لازمه سخن او ابطال شریعت است.<sup>۶</sup>

در همین کتاب پس از مبحث خبر، فصلی با عنوان قیاس گشوده و در آن درباره یکی از عمدّه‌ترین ادلّه عقلی سخن به میان آورده است.<sup>۷</sup>

مرحوم سید مرتضی در کتاب الذریعه، باب، «الكلام في الافعال» افعال انسان را به لحاظ حسن و قبح به گونه‌هایی چند تقسیم کرده و همین تقسیم مبنای تفریع احکام به پنج حکم قرار گرفته است.<sup>۸</sup> در همین کتاب در فصل «جواز التعبد بالقياس» وجودی برای صحت شناخت احکام از رهگذر قیاس بیان شده و از مجموع آنچه در مطاوی سخن سید مرتضی در این فصل آمده و همچنین از تصريح وی به این که «هر یک از این طرق ما را به شناخت حرمت نبیذ مسکر

می‌رساند»<sup>۹</sup> به دست می‌آید که در این کتاب و به طور خاص در این مبحث، قیاس عنوانی برای دلالت بر دلیل عقل است و مقصود از آن هم هر چیزی است که بتواند علم به احکام شرعی را در پی آورد. به دیگر سخن، در اینجا عقل به عنوان «راهی برای رسیدن به حکم شرعی» و «ابزاری برای استکشاف اعتبار شرعی» مطرح است.

شیخ طوسی در عده‌الاصول فصلی به نام «فی ذکر ما يعلم بالعقل و السمع» می‌گشاید و در آن اموری از قبیل علل و اسباب احکام، ادلّة احکام و شروط و فروع و اوصاف احکام را از چیزهایی می‌داند که تنها از رهگذر شرع و سمع دانسته می‌شوند. شیخ دلیل عقل را تنها به جایی که «جز از رهگذر عقل توان به معلوم رسید» محدود می‌داند و اعتقادات و اثبات دلیل بودن ادلّة علم را از مصاديق آن برمنی شمرد.<sup>۱۰</sup>

محقق در کتاب معتبر در تعریف دلیل عقل چنین می‌آورد:

دلیل عقل بر دو قسم است: یکی آن که بر خطاب شرعی توقف دارد و آن خود سه گونه است: لحن خطاب... فحوای خطاب... و دلیل خطاب...  
اما قسم دوم آن است که عقل مستقلًا بر آن دلالت کند. این خود، یا وجوب است همانند برگرداندن امانت، یا تبع است همانند [فتح] ظلم و دروغ، و یا حسن است همانند [حسن] انصاف و راستی. هر یک از اینها نیز همانگونه که ممکن است ضروری باشد ممکن است کسبی هم باشد.<sup>۱۱</sup>

حائزی در کتاب فصول محل نزاع در مسأله عقل را چنین تقریر می‌کند:

مقدّمة سوم در باب دلیل عقل: مقصود از دلیل عقلی هر حکم عقليی است که بتوان با استدلال و تأمل درست از رهگذر آن به حکمی شرعی رسید. این خود تقسیم می‌شود به آنچه به قاعدة حسن و قبح عقلی برمنی گردد و... آنچه بدین قاعدة برنمی‌گردد.<sup>۱۲</sup>

صاحب فصول در ادامه توضیح هر یک از این دو قسم چنین می‌آورد:

مودای این قسم [= آنچه به مسأله تحسین و تقبیح عقلی برمنی گردد] گاه حکمی واقعی است همانند حکم عقل به وجوب شکر منعم و حرمت کفران او، و گاه حکمی ظاهری است، همانند حکم عقل به مباح بودن استفاده از چیزهایی که امارات مفسده در آن نیست. مسأله بروائت نیز به همین برمنی گردد و مسأله استصحاب هم بتابر یک وجه همین‌گونه است.

اما آنچه به این قاعدة [= یعنی تحسین و تقبیح عقلی] برنمی‌گردد همانند حکم عقل به این که تعلیق چیزی بر چیز دیگر اجمالاً مستلزم انتقامی آن چیز در هنگام انتقامی آن

دیگری است، یا همانند این حکم عقل که امر به یک شیء با نهی از همان شیء، با حفظ وحدت جهت، نمی‌سازد؛ چرا که ... تکلیفی محال است، یا همانند این حکم عقل که تکلیف به محال ذاتی، از آن روی که بنابر ادعای حاجی تکلیف به محال است، ممتنع است، و یا همانند این حکم عقل که به هنگام مطلوب بودن ذی‌المقدمه مقدمه نیز مطلوب است.<sup>۱۳</sup>

در این متن، همان‌گونه که در سخن محقق در معتبر آشکار بود، هم دسته‌ای از مباحث عقلی محض مربوط به اعتقادات، هم دسته‌ای از مستقلات عقلیه، هم پاره‌ای از غیر مستقلات، هم بخشی از مباحث مفاهیم و هم مصادیقی از ذیول بحث امر در ردیف مباحث مربوط به «عقل» قرار داده شده است و این خود بر روشن نبودن ابعاد محل نزاع در مسأله عقل گواهی می‌دهد.

در جستارهای جدیدتر نیز همین وضع دیده می‌شود، برای نمونه، در تقریرات اصول شهید

صدر چنین می‌خوانیم:

در بارهٔ مشروعتی به کارگیری ادلهٔ عقلی در زمینهٔ استنباط احکام فقهی دو نزاع و دو بحث وجود دارد:

نخست: نزاع میان امامیه و دیگران در این باره که آیا می‌توان به دلیل عقلی ظنی چون قیاس، استحسان، مصالح مرسله، و همانند آن که اهل سنت بنا را بر حجیت آن نهاده‌اند اعتماد کرد یا نه. امامیه به پیروی از امامان خود<sup>علیهم السلام</sup> بر جایز نبودن استناد به چنین دلیلی اجماع کرده‌اند.

دوم: نزاع میان خود امامیه در این باره که آیا استنباط احکام شرعی از ادلهٔ عقلی قطعی مشروع است یا نه. مشهور به درستی چنین استنباطی گراییده و محدثان به عدم حجیت نظر داده‌اند. همین اخیر و همین نزاع، موضوع بحث ما در حجیت ادلهٔ عقلی است نه آن نخست.<sup>۱۴</sup>

این متن بخوبی صراحةً دارد که نزاع در مسأله عقل فراتر از محدوده مسأله تحسین و تقبیح عقلی است. مرحوم مظفر با همه آن که بسط فراوانی به مسأله عقل داده و از عقل به عنوان دلیلی مستقل در عرض کتاب و سنت یاد می‌کند،<sup>۱۵</sup> و به رغم آن که مفاهیم استصحاب، برائت و قیاس را از دایرة نزاع بیرون می‌داند، اما بدین نیز اعتراف می‌کند که «برای من روشن نیست که علمای پیشین ما از دلیل عقل چه مقصودی داشته‌اند. حتی بسیاری از آنان از دلیل عقل به عنوان یک دلیل سخن به میان نیاورده یا آن را تفسیر نکرده و یا آن را به تفسیری بیان کرده‌اند که نمی‌تواند دلیلی در برابر کتاب و سنت باشد.»<sup>۱۶</sup>

مرحوم مظفر سپس با نقل اقوالی چند ناظر به تفسیر دلیل عقل، ضمن اعتراف به این که «کتابهای درسی متداول حوزه همانند معالم، رسائل و کفایه نه دلیل عقل را شناخته و نه از آن بحث کرده و نه جز در اشاره‌هایی گذرا در مطاوی بحثها، مصاديق آن را یادآور شده‌اند»<sup>۱۷</sup> نظر صاحب قوانین در تفسیر دلیل عقل را مردود می‌شمارد و خود دلیل عقل را چنین تعریف و تحدید می‌کند:

آنچه می‌تواند مقصود از دلیل عقل در برابر کتاب و سنت باشد هر حکمی عقلی است که موجب قطعی به حکم شرعی شود. به دیگر سخن، مقصود از دلیل عقل هر گزاره‌ای عقلی است که بتوان از رهگذر آن به علم قطعی به حکم شرعی راه جست.

گروهی از محققان متأخر بدین نکته تصریح کرده‌اند و همین نیز طبیعی است؛ زیرا اگر دلیل عقل دلیلی در مقابل کتاب و سنت [او در عرض آنها] باشد لزوماً تنها وقته می‌تواند حجت شمرده شود که قطعی را ایجاد کند؛ قطعی که به خودی خود حجت است.<sup>۱۸</sup>

به خوبی از این سخن و دیگر تصریحها و اشاره‌های مظفر پیداست که وی دلیل عقل را به «قطع» بر می‌گرداند و این در حالی است که قطع به خودی خود دلیل نیست، بلکه رهگذری برای رسیدن به حکم یا رسیدن به دلیل حکم شرعی است. به دیگر سخن، قطع از رهگذر عقل، تمیز و تمایزی برای عقل به عنوان یک دلیل مستقل پدید نمی‌آورد؛ چرا که چنین قطعی از هر راه دیگر نیز حاصل آید خود حجت است.

نکته دیگر آن که در اصول مظفر به رغم آن که در جایی از مستقلات و غیرمستقلات به عنوان طرق استباط احکام شرعی - با این عنایت که مقصود از حکم شرعی همان حکم شرعی فرعی یا فقهی است - سخن به میان می‌آید و در جایی دلیل عقل به «قطع مستند به عقل» بر می‌گردد، در استدلال بر حجتیت دلیل عقل ادله‌ای به میان می‌آید که حجتیت و اعتبار عقل را به عنوان مستندی برای باورها و اعتقادات اثبات می‌کند.<sup>۱۹</sup>

به هر روی، محل نزاع در مسأله عقل همان اندازه نامشخص و گرفتار تشتت است که دیدگاهها و نقض و ابراهما.

در این میان برخی کوشیده‌اند موارد نزاع را دسته‌بندی کنند و به آن تصویر روشنی بدهند.

برای نمونه، در مقالات حقوقی دکتر ابوالقاسم گرجی چنین آمده است: برحسب فحصی که این جانب در کتب اصولی پیشینیان از صاحب‌نظران شیعه و اهل سنت کرده‌اند در آغاز دلیل و منبعی برای استباط احکام و حقوق اسلامی تحت عنوان

عقل در مقابل کتاب و سنت و اجماع عنوان نمی‌شده است، بلکه پس از ذکر کتاب، سنت و اجماع، برخی از امارات و اصول را که به زعم همه یا برخی از اهل سنت به مقتضای آیات کتاب، سنت، اجماع و یا احیاناً به موجب دلیل عقل می‌توانسته است منبع استنباط احکام و مسائل حقوقی واقع شود بدون این که آنها را تحت عنوان دلیل عقل قرار دهند ذکر می‌کردند، از قبیل قیاس، استحسان، مصالح مرسله، ذرائع، برائت اصلی، اقل ما قیل فی المسألة، استصحاب وغیره. این رویه به همین نحو در حدود چهار قرن از قرون اولیه پیدا شد فقه و مبانی حقوق اسلامی رواج داشت. شاید اولین دانشمندانی که منبع چهارم حقوق اسلامی را به عنوان دلیل عقل مطرح ساختند. برحسب وقوف این جانب - در میان اهل سنت امام ابو حامد محمد بن محمد غزالی (متوفی به سال ۵۰۵ ق.) در کتاب مستصفی، و در میان شیعه شیخ جلیل ابو عبدالله محمد بن ... ادریس عجلی حلبی (متوفی به سال ۵۹۸ ق.) در آغاز کتاب سرائر باشند. لیکن طرح دلیل چهارم به عنوان دلیل عقل در بین اهل سنت رواج نیافت، غالباً آن را به عنوان قیاس مطرح می‌ساختند، ولی در بین شیعه به تدریج رواج کامل یافت به طوری که مطلق «ادله» را که در گذشته موضوع علم اصول می‌دانسته، به قید «اربعه» تقيید کرده و مقصودشان از دلیل چهارم همان دلیل عقل است.<sup>۲۰</sup>

نویسنده مقالات در ادامه پس از ذکر تقسیم مشهور مستقلات و غیرمستقلات تحت عنوان «حكم عقلی مستقل» و «حكم عقلی غیرمستقل» نزاع درباره عقل را چنین تحلیل می‌کند:

در هر حال، آنچه ذکر آن لازم است این است که تمام آنچه دانشمندان در این مقام ذکر کرده‌اند - اعم از آن که آن را دلیل عقلی بنامیم یا ننامیم - مانند اصول عملی، قیاس، استحسان، مصالح مرسله، سذرائی، عرف وغیره، در صورتی که یکی از آن دو ضابطه مذکور بر آن منطبق باشد، یعنی یا موجب حصول قطع به حکم واقعی باشد و یا دلیل معتبر بر حجیت آن قائم باشد، بدون شک حجت است، مانند هر یک از اصول عملی در مورد مخصوص خود که دلیل معتبر بر حجیت آن قائم شده باشد و مانند قیاس منصوص العله که برحسب اختلاف دلیل اصلی ممکن است مشمول یکی از دو ضابطه مذکور گردد، و قیاس اولویت که آن هم تابع دلیل اصل است، و همچنین استحسان و مصالح مرسله وغیره در صورتی که دلیل عقلی قطعی بر حجیت آن دلالت کند، مانند ترجیح اهم بر مهم در باب تراویح که بعضی از تعریفات استحسان بر آن منطبق است و مصالح لزومیهای که از نصوص و قواعد کلی حقوق و یا از حکم عقلی قطعی به دست آمده است که پاره‌ای از تعبیرات در باب مصالح مرسله با آن مطابقت می‌کند.<sup>۲۱</sup>

## مؤلف در ادامه چنین نتیجه‌گیری می‌کند:

در این باب... نزاع داشمندان در صفرای ضابطه است نه در کبرای آن؛ یعنی کسانی که یکی از اصول یا امارات را حجت نمی‌داند آن را مصدق دو ضابطه مذبور نمی‌دانند، نه این که در عین آن که مصدق یکی از دو ضابطه می‌دانند باز حجت آن را انکار می‌کنند.<sup>۲۲</sup>

این یک نمونه از تصویر محل نزاع است که هم از سویی از گستگی و ناهماهنگی دیدگاهها در تحریر محل نزاع خبر می‌دهد و هم از سویی دیگر بر این گواهی می‌دهد که «مسئله عقل» مسئله‌ای فراتر از حد تحسین و تقبیح عقلی و یا حتی یقین مستند به عقل است. نمونه دیگری از این تلاش و این تصویر در مقالات اصولی بجنوردی فراروی نهاده شده است. در این کتاب در فصل سوم که به «عقل، یکی از ادله اربعه» اختصاص یافته است چنین می‌خواهیم:

طرح مسئله را در چند صورت به شرح زیر مطرح می‌کنیم:

- ۱ - آیا همان طور که کتاب به تنهایی دلیل است و سنت و اجماع نیز هر یک به تنهایی دلیلند، در مقام اقامه حکم عقلی نسبت به یک مسئله باید گفت که این حکم حجت است و می‌بایست مطابق آن عمل گردد تا در نتیجه اگر عمل کردن موجب ثواب باشد بتوان گفت که برخلاف این حکم عقلی عمل نمودن موجب عقاب است؟
- ۲ - یا این که باید پذیرفت که دلیل عقلی در عرض کتاب و سنت و اجماع واقع نمی‌شود، بلکه در طول آنها توار دارد؛ یعنی وقتی از یافتن حکم مسئله در کتاب و سنت مأیوس شدیم و اجماعی هم در خصوص مورد نیافتیم باید به عقل تمسک جوییم و مطابق حکم آن عمل کنیم؟
- ۳ - عقل هنگامی حجت است که احکام مورد نظر ما احکام توقیفیه و تعبدیه نباشند. در قلمرو توقیفیات و تعبدیات، به عقل تمسک نمی‌شود، زیرا در این مقام باید دید شارع خود چه گفته، و میزان و مقداری که تعیین فرموده است، چیست. در واقع باید به همان مقدار و میزان عمل کرد.

- اما اگر موضوع ما عقلایی بود، مسئله به تعبد و توقیف برنمی‌گردد، زیرا در محیط عقلایی هم چنین احکامی هست و در اینجاست که می‌گوییم عقل حجت است.
- ۴ - احتمال این است که اصلاً عقل دلیل محسوب نمی‌شود - نه عرضوا نه طولاً و نه بر پایه معنای سوم، بلکه به برکت حکم عقل است که به بیان شرع می‌رسیم؛ یعنی مطابق ضابطه‌ای که بعداً بیان خواهیم کرد حکم عقل ما را به حکم شرعاً می‌رساند. پس آنچه

حجت است و آنچه مستند فتوای فقیه و مستند عقل [احتمالاً خطای چاپی است و صحیح آن «عمل» است] مقلد می‌گردد حکم شرعی است نه حکم عقلی. و حکم عقلی فقط مقام و موقع راهنمای دارد و ارائهٔ طریق می‌کند و ما را به حکم شرعی می‌رساند.<sup>۲۳</sup> البته این تصویر بیش از آنچه حوزه‌های نزاع در مسألهٔ عقل و یا حوزه‌های طرح مسألهٔ عقل در فقه و اصول را بسیاریاند تصویری از برخی اقوال عمدۀ است و - چنان‌که در جای خود خواهیم گفت - در احتمال سوم نظریه‌ای را در بردارد که می‌تواند به واقعیت نزدیکتر باشد.

نگارنده بربایهٔ مراجعه‌ای که به پاره‌ای از کتب اصولی کرده برا این باور است که مقوله‌ای به نام «عقل» به اشکال و صوری چند و در حوزه‌هایی گوناگون مورد استناد یا محل نزاع قرار گرفته است و می‌توان آنها را چنین دسته‌بندی کرد:

- ۱ - عقل به عنوان ملاک لزوم تعبد به احکام شرع.
- ۲ - عقل به عنوان حاکم و تشریع‌کننده در عرض نقل
- ۳ - عقل به عنوان حاکم در منطقهٔ الفراغ نقل و شرع
- ۴ - عقل به عنوان ابزار استدلال اصولی و فقهی.
- ۵ - عقل به عنوان طریق یقینی به حکم شارع.
- ۶ - عقل به عنوان طریق ظنی به حکم شارع.
- ۷ - عقل به عنوان ملاک اصول عملیه.
- ۸ - عقل به عنوان پشتوانه اصول لفظیه و مباحث همانند آن.

بربایهٔ این دسته‌بندی و در حدی که در توان این جستار فشرده است هر یک از محورهای بیشگفته را جداگانه بر می‌رسیم:

### ۱ - عقل به عنوان ملاک لزوم تعبد به احکام شرع

هر چند بررسی چنین مسأله‌ای به «فلسفهٔ فقه» مربوط می‌شود و هر چند چنین مبحثی به استقلال مورد توجه قرار نگرفته است اما می‌توان در مباحث مقدمات اصول کتابهای پیشینیان و همچنین در مطابی استدلالها و نقض و ابرامها در «دلیل عقل» از چنین بحثی نشان یافت.

غزالی در مستصفی پس از طرح بحث حسن و قبح عقلی به مسألهٔ شکر منع می‌پردازد و در آن جا با اشاره به این دیدگاه معزله که شکر منع واجب است این وجوب را رد می‌کند و چنین

می نگارد:

برخلاف دیدگاه معتزله، شکر منعم عقلاً واجب نیست و دلیل آن نیز این است که واجب هیچ معنایی ندارد مگر آنچه که خداوند تعالی واجب ساخته و بدان فرمان داده و به ترک آن نیز وعده کفر داده است. بنابراین، وقتی خطابی از شارع نرسیده باشد وجوب چه معنایی خواهد داشت؟<sup>۲۴</sup>

غزالی در ادامه به دو دلیل معتزله بر وجود شکر منعم می پردازد و می گوید: آنان در این مورد دو شبهه دارند [مقصود آن است که دو دلیل بر اثبات دارند]: یکی آن که می گویند عاقلان بر حسن شکر و قبح کفر اتفاق نظر دارند و هیچ راهی برای انکار این حقیقت وجود ندارد... و دوم آن که می گویند منحصر کردن مدارک وجود در شرع به انکار رسولان می انجامد.<sup>۲۵</sup>

غزالی آنگاه این هر دو شبهه را بدین بیان پاسخ می گوید که اتفاق عاقلان بر حسن شکر و قبح کفر تنها در حوزه روابط متقابل انسانها جریان دارد، چنان که در شبهه دوم نیز جایگاه عقل را چنین تعریف می کند:

معنای وجود، رجحان فعل بر ترک است و کسی که این ایجاب را به وجود می آورد، همو ترجیح گذار است. این خداست که ترجیح را مشخص می کند و اوست که آن مرجح را به رسول خویش می شناساند و از او می خواهد مردم را این بیانگاهاند که کفر زهری کشته است، نافرمانی درد است و طاعت درمان و شفا. پس آن که ترجیح را ایجاد می کند خداوند است، و رسول او خبر آورنده از این ترجیح است و معجزه هم وسیله ای است که عاقل از رهگذر آن به درک همین ترجیح می رسد. عقل در این میان ابزاری است که شخص به وسیله آن به صدق مخبر در خبر دادن از این ترجیح پی می برد و طبع انسان نیز، بر این سرشت که از کیفر تألم یابد و از پاداش لذت برد، برانگیزاننده او به حذر کردن از ضرر است.<sup>۲۶</sup>

صرف نظر از صحت و سقم این سخن بخوبی از این پیداست که نزاع در مورد عقل در این جا، در طریق استنباط حکم شرعی نیست، بلکه مطلقاً به حوزه اعتقادات مربوط می شود و از آن جا نیز تا فلسفه فقه امتداد می یابد. اما این کجا و اثبات منع بودن عقل برای استنباط احکام یا تشریع احکام کجا؟

جالب توجه آن که در منابع شیعه نیز، عقل به عنوان یکی از ادله ای که اثبات از اوامر شرع و با اثبات از اوامر و روایات صادر از معصومان را لازم مطرح شده است؛ برای نمونه،

## محقق در معتبر خویش چنین می‌آورد:

قواعد عقلی و شواهد نقلی بدین حکم می‌کند که کاملترین وسیله و دستاویز و مهمترین پاییندی، به کارگیری دو قوه نظر و عمل است تا با یکی سعادت معاد به چنگ آید و با آن دیگری عقايد در برابر راه یافتن وجوه فساد پاس داشته شود.  
اما از آنجاکه هر عملی رساننده بدان ساعت نیست و هر نظری نیز برآورنده آن هدف نه، انسان به راهنمایی نیازمند افتاده تا به کمک او راه درستی و راستی را پیماید... پس از همین روی، حکمت و تعقل نصب پیامبری را واجب ساخته است تا آداب شرعی را از وحی الهی بگیرد و به کمک معجزه حقیقی که بر صدق او دلالت کند تأیید شود، و آن گاه اوامر و نواهي او پذیرفته آید و در برابر آنچه او مقرر می‌دارد و پایه می‌گذارد، سر تسلیم فرود آورده شود.<sup>۲۷</sup>

در مبادی الوصول نیز در اثبات وجوب شکر منع به عقل استناد شده است، آن جا که می‌گوید:

شکر منع به حکم عقل واجب است و ضرورت نیز بدین حکم می‌کند.<sup>۲۸</sup>

پیش از این کتاب، در الذریعه نیز مطلبی به چشم می‌خورد که گواه کارکرد عقل در تبیین ملاک تبعیت از شرع و شارع است. سید در فصلی که به عدم وجوب متابعت افعال پیامبر، در مقابل وجوب تبعیت از اقوال او اختصاص می‌دهد چنین می‌آورد:

بدان که عبادت به شرعیات تابع مصالح است و هیچ دو مکلفی را نمی‌توان یافت که در مصالح با هم دیگر تفاوت نداشته و در نتیجه عبادت آنها نیز متفاوت نباشد، همانند ظاهر و حائض، مقیم و مسافر و غنی و فقیر، و چون این اثبات شود رواست که پیامبر ﷺ اختصاصاً مکلف به عباداتی شرعی باشد که برای ما در آن مصلحتی نیست و بدان خدای را عبادت نمی‌کنیم.

هیچ کس نمی‌تواند این ملازمه را در برابر ما بیاورد که بر این مبنای توافق مخالفت و تکلیف پیامبر ﷺ با ما در زمینه عقلیات را روا و جایز شمرد، آن‌گونه که این مخالفت و تفاوت در شرعیات نیز جایز است؛ زیرا عقلیات بر دو گونه است: یکی آن که به صفت افعال برمی‌گردد. [در این نوع] جایز نیست که احوال مکلفین با هم دیگر متفاوت باشد، همانند قبح ظلم، وجوب شکر نعمت و انصاف؛ دیگر آن که چون لطف است واجب است. وجه لطف بودن این‌گونه از عقلیات به عقل برمی‌گردد و عقل آن را تشخیص می‌دهد، همانند وجوب نظر در معرفت خداوند. در این زمینه نیز لازم است همه مکلفین برابر و همانند باشند. اما شرعیات، همه لطف و مصلحت‌اند و مصلحت و لطف

بودن آنها تنها به کمک سمع دانسته می‌شود و از همین روی جایز است بحسب دلالت سمع، احوال مکلفین در این زمینه با همدیگر متفاوت باشد.<sup>۲۹</sup>

شیخ طوسی در کتاب عدّة در فصلی که به «آنچه به عقل و سمع دانسته می‌شود» اختصاص داده، معلومات عقلی را به دو گونه «آنچه تنها به عقل دانسته می‌شود» و «آنچه به عقل و به سمع دانسته می‌شود» تقسیم می‌کند می‌گوید:

اما آن معلوم مکتب که تنها می‌تواند از رهگذر عقل دانسته شود، عبارت است از هر علمی که اگر [از این راه] برای مکلف حاصل نیاید شناخت سمع نیز برایش ناممکن است. همچنین عبارت است از هر چیزی که وجود این علم بدان بستگی دارد و همانند آگاهی از این که در عالم حادثهای وجود دارد که هیچ پدیدآورنده‌ای [غیر خداوند] قادر به آنها نیست و این حادثهای محدثی قادر، عالم، حق و قدری دارند که نه به اجسام ماند و نه جسمی یا عرضی به او ماند، و او غنی است و [تصوّر] هیچ حاجتی در بیماره او روا نیست، و او به واسطه ذات خود مستحق این صفات است، نه به واسطه معانی و علمی قدیم یا حادث، غیر خود او. او تنها فعل حسن انجام می‌دهد و نه چیزی از قبایح بر او رواست و نه اخلال رساندن به واجب....

ما این سخن را از آن روی گفتیم که هر گاه آنچه گفتیم [به طریق عقل] دانسته نشود از این ایمن نخواهیم بود که آن کس که معجزه را انجام داده است غیر حکیم و از کسانی باشد که تصدیق دروغگو بر او رواست، و اگر از این ایمن نباشیم به درستی سمع اطمینان نخواهیم کرد.<sup>۳۰</sup>

اگر در کتابهای پسینیان نیز بنگریم خواهیم دید کی از عرصه‌های رد و ابرام دلیل عقل عرصه عقاید و اولیات است، نه احکام شرعی متوقف بر سمع. برای نمونه، صاحب حدائق در مقدمه دهم کتاب خود در «بیان حجیت و عدم حجیت دلیل عقل» از این سخن به میان می‌آورد که بیشتر اصحاب در اصول دین و اصول فقه به عقل استناد کرده‌اند. بحرانی در شرح این سخن مصداقوایی می‌آورد که از آن بر منی آید استدلال در اصول دین به مسائل کلامی مربوط به نبوت و یا معاد مربوط می‌شود و استدلال در حوزه اصول فقه و فقه نیز بیش از هر چیز به برائت و استصحاب بازمی‌گردد که در جای خود در این باره توضیح خواهیم داد و خواهیم گفت استناد به عقل در این زمینه‌ها به معنای حجیت عقل به عنوان منبعی برای استنبط احکام فقهی نیست. بحرانی در ادامه به نقل از الانوار النعمانیه سید نعمت‌الله جزايری مثالهایی در استناد عالمان به عقل می‌آورد. این مثالها عبارتند از: نفی احباط و نفی سهو پیامبر که هر دو - از دیدگاه

جزایری - به رغم داشتن دلایل عقلی خلاف دلایل سمعی است و دلایل سمعی هر دو پدیده احباط و سهو النبی ﷺ را اثبات می‌کند.

جالب توجه آن که بحرانی به سخن اصولیین در زمینه حجت عقل نیز توجه دارد و ضمن طرح آن، بدان پاسخ می‌دهد و در پاسخ خویش بدین حقیقت که عقل حجتی باطنی است اعتراف می‌کند. اما از مجموع سخن او چنین برمی‌آید که عقل در حوزه آنچه سمعی نیست حجت دارد، و این، مسأله‌ای جدای از اعتبار عقل به عنوان متبوع برای استبطاط احکام و یا حاکمی با حق تشريع و قانونگذاری است. بحرانی می‌نویسد:

اگر بگویید: بنابر آنچه در مورد عدم اعتبار بر دلیل عقل گفته شد لازم می‌آید که عقل به هیچ وجه دارای اعتبار و ارزش نباشد، با آن که آیات قرآن و اخبار رسیده از معصومان بر این استفاده دارد که عقل مورد اعتبار است، برطبق آنچه عقل ترجیح می‌دهد عمل می‌شود و عقل حجتی از حجتهاهی الهی است، همانند این سخن خداوند که «إِنَّ فِي ذَلِكَ آياتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ»<sup>۳۱</sup> که خود در چند جای قرآن آمده و مقصود از آن کسانی است که به مقتضای عقل خود عمل می‌کنند، «الآياتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ»<sup>۳۲</sup>، «الآياتِ لِأُولَئِ الْأَلْبَابِ»<sup>۳۳</sup>، «الآياتِ لِأُولَئِ النَّهَيِ»<sup>۳۴</sup>، «إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ»<sup>۳۵</sup>، «لَذِكْرِي لِأُولَئِ الْأَلْبَابِ»<sup>۳۶</sup> و همچنین آیات حاکمی از نکوهش کسانی که به مقتضای عقل خود عمل نکرده‌اند، چوناں که می‌فرماید: «أَفَلَا يَعْقِلُونَ»<sup>۳۷</sup>، «وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ»<sup>۳۸</sup>، «ذُلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ»<sup>۳۹</sup>، «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى تُلُوبِ أَفْلَالِهَا»<sup>۴۰</sup> و دیگر آیاتی که برستایش عمل به مقتضای عقل و نکوهش عکس آن دلالت دارد. هم در حدیث است که چون از امام کاظم علیه السلام پرسیدند که امروز حجت خدا بر مردمان چیست فرمود: «العقل»، یعنی عالم الصادق علی الله فیصدقة و الكاذب علی الله فیکذبہ»<sup>۴۱</sup>، یا در حدیثی دیگر از امام صادق علیه السلام است که فرمود: «حجۃ اللہ علی العباد الشیء والحجۃ فیما بین العباد و بین اللہ العقل»<sup>۴۲</sup>، و یا در حدیثی دیگر از امام کاظم علیه السلام است که فرمود: «یا هشام ان اللہ علی الناس حجتین، حجۃ ظاهرا و حجۃ باطنها، فاما الظاهرا فالرسل والانبیاء والائمه واما الباطنة فالعقلو». <sup>۴۳</sup>

می‌گوییم: بی‌تردید عقل صحیح فطیری حجتی از حجتهاهی خداوند سبحان و چراغی روشنگر است که از جانب او برافروخته شده است و خود موافق شرع، بلکه همان شرع است از درون؛ چنان که آن دیگری [یعنی شریعت و سمع] شرعاً است از برون. اما این تا هنگامی است که چیرگی توههای نادرست آن را دیگرگون نساخته و تعصب یا جاه طلبی و دیگر آنها و اهداف و اغراض تباء کننده در آن اثر نگذارده باشد. چنین عقلی

گاه اشیا را قبل از ورود شرع درک می‌کند و سپس شرع که می‌آید آن را تأیید می‌کند و گاه آنها را درک نمی‌کند و چگونگی امر در آنها بر عقل پنهان می‌ماند و شرع که می‌آید پرده از آن بر می‌دارد و آن را تبیین می‌کند.

حداکثر چیزی که این ادله بر آن دلالت می‌کند ستایش عقل فطري صحیح و خالی از شوائب اوهام و دور از تیرگیهای تعصّب است. عقل بدین معنا حجتی الهی است؛ چرا که به صفاتی نورانیت و اصل فطرت خود بربخی از امور تکلیفی را درک می‌کند و آنچه را هم از رسیدن بدان مانده است چون دلیل شرع بر آن بباید می‌پذیرد. این اعم است از آن که عقل، خود، در وهله نخست حکم را درک کند یا [پس از رسیدن شرع] آن را از شرع بپذیرد.

اما از دیگر سوی تردیدی نیست که احکام فقهی، عبادی و غیرعبادی، همه توقيفي است و نیازمند شنیدن از پاسبان شریعت.<sup>۴۴</sup>

این تصویری است که یکی از ناموران گرایش اخباری از مسأله عقل به دست می‌دهد و از آن این نکته به خوبی هویدا می‌شود که عقل در حوزه عقاید و اصول کارکرد دارد، چونان که گاه خود می‌تواند حکم شرع و علت آن را نیز درک کند و از همین روی حکم را بپذیرد. عقل به چنین معنایی از ناحیه همگان پذیرفته است و جالب توجه آن که ناقلان احادیث، اهمیت عقل و استناد به عقل، خود، از منسوبان به گرایش اهل حدیث هستند و از همین روی، عقل در این گونه احادیث نمی‌تواند به معنایی تفسیر گردد که اصولیین متأخر بدان داده‌اند.

هم بر این پایه جای این نکوهش بر مخالفان تحسین و تقبیح عقلی و استنbat احکام از رهگذر این تحسین و تقبیح وجود ندارد که «آنچه شما می‌گویید معنایش انکار نبوت و رسالت است»؛ زیرا اگر کسی کارکرد عقل در حوزه عقاید و درک مباحث کلامی را انکار کند شاید انکارش چنین معنایی داشته باشد، اما انکار علم به اعتبارات شرعی که تنها از رهگذر اعلام شارع ممکن است، به طریق عقل، کجا به انکار نبوت بازمی‌گردد؟

جالب است که مرحوم مظفر با آن که می‌خواهد بر حجتی عقل به عنوان یکی از «حجت»‌ها در عرض کتاب و سنت برای استنbat احکام دلیل بیاورد سرزنشی را متوجه مخاطبان می‌کند که گویا آنها اساساً پدیده‌ای به نام عقل را نمی‌شناسند و توجه ندارند که «العقل ما عبد به الرحمن»! مرحوم مظفر می‌نویسد:

آیا شریعت جز به واسطه عقل ثابت می‌شود؟ آیا توحید و نبوت جز به کمک عقل ثابت می‌شود؟

اگر ما خود را از حکم عقل بی بهره سازیم چگونه رسالت را باور می داریم و چگونه به شریعت ایمان می آوریم؟ بلکه چگونه به خود و به اعتقاداتی که خود داریم ایمان می آوریم؟ مگر عقل جز همان است که بدان خداوند پرستش شده است؟ و آیا خداوند جز به طریق عقل پرستش شود؟

مفهوم آنگاه می افزاید:

تشکیک در حکم عقل سفسطه‌ای است که فراتر از آن هیچ سفسطه‌ای وجود ندارد.<sup>۴۵</sup> البته استناد به استدلالی همانند آنچه گذشت و طرح الزامی در برایر منکران حجت عقل در استباط احکام شرعی بدین بیان که این انکار شما به انکار رسالت و نبوت برمی‌گردد - و این هم خود ادعایی است که اثباتش بر عهده مدعی است - ابتکار مظفر نیست، بلکه پیش از او نیز این ملازمه و این اشکال را مطرح کرده‌اند و پس از او هم از این اشکال سخن به میان آورده‌اند؛ برای نمونه پیش از این سخن غزالی گذشت که می‌گوید: «محدود کردن مدارک و جوب در شرع به انکار رسولان می‌انجامد».<sup>۴۶</sup> نمونه دیگر آن که صاحب فصول در بیان دلیل سوم کسانی که مدرکات عقل را در معارف و اصول عقاید معتبر می‌دانند چنین می‌آورد:

سوم آن که ابطال حجت نظر به ابطال شرائع و ادیان می‌انجامد، از آن روی که ادیان و شرائع بر نظر و تأمل به اثبات صانع و قدرت و حکمت و عدالت او و نیز امتناع اظهار معجزه بر دست دروغگویان و مدعیان دروغین استوار است. بنابراین اگر با عنایت به احتمال وقوع خطأ در عقليات، حکم نظر در اين زمينه باطل دانسته شود هیچ چيز از آينها که گذشت ثابت نخواهد شد.<sup>۴۷</sup>

پسین ترین نمونه، سخن هاشمی در تقریرات شهید صدر است که با اشاره به دیدگاه محمدثان در نپذیرفتن پاره‌ای از مدرکات عقل می‌نویسد:

ممکن است دو نقض بر این وارد شود:

۱- این که اگر دلیل عقلی برای ایجاد یقین، حتی یقین اصولی، از کار بیفتند و منشأ این یقین فقط به دلیل شرعی محدود منحصر شود، چگونه و به چه وسیله اصل وجود شارع و شرع را اثبات می‌کنیم و درباره ادله عقليی که اصول دین را به وسیله آنها اثبات می‌کنیم چه می‌تواند گفته شود؟<sup>۴۸</sup>

البته نویسنده پس از طرح نقض دوم هر دوی این نقضها را مردود می‌داند و چنین تصریح می‌کند:

ظاهراً هیچ یک از این دو نقض بر محمدثان وارد نیست، زیرا آنها در صدد این نیستند که

کاشفیت دلیل عقلی را، به کلیت و به جزئیات و تفاصیل، انکار کنند، بلکه آنان در صدد انکار ادله عقلی هستند که ویژگی نظری تجویریدی دارند و در علم کلام و فلسفه و گاه اصول به کار گرفته می‌شود. به دیگر سخن، آنان عقل نظری پیش از تجویره و حس و صرف نظر از آن را انکار می‌کنند. این در حالی است که به چنین عقلی نه در اثبات اصول دین نیاز است و نه در استدلالهای فقهی. دلیل این امر هم آن است که مسائل اصول دین و عقیده نزد ما ثبوتی بهسان ثبوت قضایای عرفی و تجربی دارد و در همان پایه از روشنی و حقایق است؛ چه، این گونه مسائل به پشتوانهای از دلیل حسی و استقرائی، در همان حد که دیگر قضایای استقرائی تجربی از آن برخوردار است، تکیه دارد، هر چند که استدلال بر آنها به ادله عقلی نظری نیز ممکن است.<sup>۴۹</sup>

کوتاه سخن آن که محدثانِ منکر دلیل عقل، چیزی را انکار می‌کنند که ربطی به ادله اصولیان مدعی حسن و قیح ندارد و آنچه را هم اصولیان در پی نسبت دادن انکارش به آنان هستند می‌پذیرند، و مهمتر از همه اینها و صرف نظر از این نسبت و صحت و سقم آن، این کار کرد عقل اصولاً از دایره نزاع در دلیل عقل و بلکه از دایره علم اصول بیرون است و به مباحث «فلسفه فقه» و «نظریه‌های عمومی فقه» مربوط می‌شود، آن سان که در تقریرات شهید صدر بدین حقیقت که کارکرد عقل در اثبات اصول و متنه شدن احکام شرع به پشتوانه عقل و اعتبار عقلی شارع مورد اتفاق همگان است اذعان دارد. در این تقریرات می‌خوانیم:

نزاع در دلیل عقلی به آن دسته از احکام عقلی اختصاص دارد که هدف از آن استتباط حکم شرعی در عرض کتاب و سنت است، نه حکم عقلی که در مبادی باور داشتن و پذیرفتن کتاب و سنت جای می‌گیرد؛ چه، نزد همگان در حجت این حکم عقلی و در این حقیقت که حجت کتاب و سنت ناگزیر می‌باشد به استدلال و برداشتی عقلی بازگردد اشکال و نزاعی وجود ندارد. همچنین است حکم عقلی که در طول کتاب و سنت و به تعبیر محقق نایئن در مرحله معلومات احکام شرعی جای می‌گیرد، همانند حکم عقل به وجوب امثال و فرمان بردن از حکم شارع و قیح نافرمانی او.<sup>۵۰</sup>

از آنچه گذشت بخوبی این حقیقت پیداست که هر چند این کارکرد عقل پذیرفته باشد، اما به مبحث «دلیل عقل» در اصول فقه و به اعتبار عقل به عنوان منبعی برای استتباط احکام یا مرجعی برای تشرییع و تقدیم که حکم آن از دیدگاه شارع نیز پذیرفته است ارتباطی نمی‌یابد.

اینک مناسب است به فرعی دیگر در ذیل همین کارکرد یعنی حوزه «فلسفه فقه» و جایگاه عقل در این حوزه پردازیم. این فرع، چیزی نیست مگر همان لزوم حکم شرعی نسبت به حکم

عقل و تبعیت حکم عقل از حکم شرع، که در اصول چنین بیان شده است:  
«کلما حکم به الشرع حکم به عقل»

دو گزاره به ظاهر مشهور «کلما حکم به العقل حکم به الشرع» و «کلما حکم به الشرع حکم به العقل» از سویی به نوعی ملازمۀ میان حکم شرع و حکم عقل اشاره دارد و از سویی دیگر از هدفمندی فقه حکایت می‌کند. از این دو، گزاره نخست بیشتر به مسأله استنباط حکم شرع از رهگذر عقل نزدیک و با آن مناسب است و گزاره اخیر به هدفمندی فقه و مباحث فلسفه فقه مربوط است. در این تردیدی نیست که فقه شیعه و اصولاً فقه اسلامی به سان هر نظام قانونی دیگری در پی برآوردن هدف یا هدفهایی است و فلسفه مشخصی دارد و این در کلیت خود پذیرفته است که احکام شرع در عالم نفس‌الامر از مصلحتی پیروی می‌کند که اگر نبود این احکام نیز نبود. در این باره در مقدمه کتاب حیله‌های شرعی چنین می‌خوانیم:

هدفمندی نه فقط ویژگی نظام تشریع اسلام است، بلکه ویژگی کتاب تکوین نیز همین است و از دیگر سوی، هر کتاب تشریع و تقنین نیز باید که از این ویژگی برخوردار باشد.

وجود احکام معلل بسیاری در قرآن و حدیث - صرف نظر از این که آیا می‌توان این تعلیل را تعمیم داد یا نه و شرط این تعمیم چیست - خود گواه روشن تبعیت احکام از مصالح و مفاسد است.

چونان که از مطاوی کلام مجتهدان در مباحث قطع و اعتبار امارات و همچنین بحث عقل و مستقلات یا غیرمستقلات عقليه برمی‌آید از دیدگاه اصولیین شیعه نیز احکام تابع مصالح و مفاسد هستند. در این نکته میان اصولیین اختلافی نیست و شاید اخباریین هم به رغم همه انکار لفظی در عمل این کلیت را که در احکام شرع مصلحتی هست پذیرفته باشند. آنچه در این میان محل نزاع و اختلاف قرار می‌گیرد توانایی عقل در کشف این ملاکها و مصلحتها و مفسدۀا و اعتبار یا حجیت این کشف یا حکم به ثبوت ملازمۀ میان عقل و شرع است. تایینی پس از بیان این که اخباریین و نیز ب Roxی از اصولیین به انکار ملازمۀ پرداخته‌اند به دفاع از ملازمۀ میان حکم شرع و حکم عقل برمی‌خیزد و می‌گوید:

«پس از اعتراف به تبعیت احکام از مصالح و مفاسد و پس از اعتراف به ادراک این مصالح و مفاسد به وسیله عقل راهی بواز منع ملازمۀ نمی‌ماند»<sup>۵۱</sup>

نمونه‌هایی که در جای جای فقه پراکنده است... حکایت از این دارد که مسأله «هدف

تشريع» و «فلسفه فقه» از اولیات باب تشریع است، چونان که این نیز از حقایق روشن درباره نظامهای حقوقی است که نظام حقوقی متكامل آن است که هدفی معین را تعییب می‌کند و برای رسیدن به این هدف قواعد و اصولی روشن دارد.<sup>۵۲</sup>

این کلیتی مورد قبول است و نمی‌توان در آن تردیدی روا داشت که آنچه شرع تشریع کرده و مقرر داشته، ناگزیر از مصلحتی عقلی در نفس الامر تبعیت کرده است، اما این کجا و درک عقل جزیی انسانها از این مصلحت عقلی در نفس الامر کجا؟

به دیگر سخن، گاه می‌گوییم شارع که خود عقل ماضی و ناب است تشریعی خلاف عقل ندارد و آنچه مقرر داشته به گونه‌ای است که عقل آن را در کلیت می‌پذیرد. اگر ادعا این باشد به خوبی قابل اثبات و دست کم از مسلمات و مقبولات است، اما اگر بگوییم در هر جا شرع حکمی مقرر داشته است عقل نیز مصداقاً مصلحت آن را می‌فهمد - حال یا بتواند این مصلحت درک شده را پایه استنتاج تازه‌ای قرار دهد یا این را نیز تواند انجام دهد - این ادعایی بسیار بزرگ است و چونان است که دریا را به کفچه پیمودن. جالب آن که مرحوم آخوند در اوایل بحث استصحاب بدین تصریح می‌کند که «حکم شرع از آنچه واقعاً ملاک حکم عقل است تبعیت می‌کند، نه از آنچه مناطح حکم فعلی آن است».<sup>۵۳</sup>

به ظاهر مشکل، بدین بازمی‌گردد که گزاره «کلما حکم به الشرع حکم به العقل» از استقراء جزئیات و مصاديق احکام شرعی تیجه گرفته نشده است تا نتوان آن را رد کرد، بلکه این گزاره از قیاسی منطقی سرجشمه گرفته است که می‌گوید: «شارع حکیم است، حکیم حکمی خلاف عقل تشریع نمی‌کند؛ و از این‌رو آنچه شارع تشریع کرده لزوماً احکامی است که عقل آنها را می‌پذیرد». این قیاس به نوبه خود به مباحث علم کلام و نیز فلسفه فقه مربوط است، اما نمی‌تواند مبنای تغیر احکام جدید قرار گیرد.

به دیگر سخن، کسی در کلیت این قیاس کلامی خدشهای نمی‌کند و خواه بر مسلک اشعری و خواه بر مسلک معتزلی آنچه شرع بدان حکم کرده، مورد پذیرش عقل است. آنچه محل تردید و خاستگاه پرسش است این است که آیا می‌توان در یکایک احکام شرع، بویژه آن دسته که به معاملات برمی‌گردد و در شمار سعیات ماضی است، ادعا کرد که عقل مصلحت داعی بر حکم شرعی و تشریع را دریافت و آن را پذیرفته است، یا چنین ادعایی قابل اثبات نیست.

دکتر فیض در کتاب مبادی فقه و اصول پس از اشاره به قاعدة «کلما حکم به الشرع حکم به

العقل» در این باره می‌نویسد:

قاعدۀ اول، یعنی آنچه شرع به وجوب یا حرمت آن حکم کرده است عقل نیز به وجوب یا حرمت آن طبق حکم اسلام حکم می‌کند، باورگردانی نیست و خوب است آن را بیشتر به بورسی گیریم.

اگر معنی آن قاعده این است که هر فعلی که اسلام به وجوب آن حکم کرده مشتمل بر مصلحت الزامی است و هر کاری را که قدغون کرده مشتمل بر مفسدۀ الزامی است این نکته را بجز اشاره هیچ کس منکر نیست و همه می‌گویند: احکام تابع مصالح و مفاسد نفس‌الامری یا معلوم هستند ولی سخن در این است که آیا عقل می‌تواند آن مصالح و مفاسد را درک کند تا طبق آن بتواند حکم مشابهی داشته باشد. حقیقت این است که عقل از درک بسیاری از مصالح و مفاسد احکام شرعی ناتوان است و حتی محقق تمی که از طرفداران این دو قاعده است به طریق قضیه شرطیه گوید: اگر عقل بتواند مصالح و مفاسد احکام شرعی را درک کند بطبق آن حکم خواهد داشت، و این می‌رساند که او نیز قائل به قدرت عقل برای درک مصالح شرعی نبوده است. کدام عقل است که بتواند درک کند چرا روزه در رمضان واجب شد و چرا دوره آن سی روز مقرر گردید یا چرا نماز در آن اوقات معین واجب شد و چرا دارای این کمیت و کیفیت و مقدمات و مقارنات و شرائط و موانع گردید؟ همچنین حج و زکات و سایر احکام، ما فلسفه آنها را نمی‌دانیم و هر چه بگوییم بر پایه درستی تکیه ندارد.<sup>۵۴</sup>

## ۲ - عقل به عنوان حاکم و تشریع‌کننده در عرض نقل

یکی از نخستین کسانی که به تعریف «حاکم» در تشریع احکام پرداخته غزالی در کتاب مستصفی است. وی در فن سوم از قطب اول درباره ارکان حکم سخن به میان می‌آورد و می‌گوید:

ارکان حکم چهار چیز است: حاکم، محکوم‌علیه، محکوم فیه و نفس حکم. درباره نفس حکم پیشتر سخن به میان آورده‌یم و گفته‌یم حکم به خطاب برمی‌گردد. این نخستین رکن است. رکن دوم حاکم است و آن کسی است که خطاب می‌کند؛ چه، حکم خطاب است و انجام دهنده آن هر متکلمی است، و بر این پایه، در وجود صورت حکم جز همین مقدار شرط نیست. اما استحقاق نفوذ حکم تنها از آن کسی است که خلق و امر از آن اوتست؛ چرا که تنها حکم مالک بر مملوک او رواست و این در حالی است که مالکی جز آفریننده وجود ندارد و از این روی جز برای او نه حکمی است و نه امری. پیامبر ﷺ

حکمران، آقا، پدر و شوهر نیز اگر که دستوری دهنده و چیزی را واجب سازند به صرف ایجاب آنها چیزی واجب نمی‌شود، بلکه این واجب شدن بدان واسطه است که خداوند طاعت و فرمانبری از آنان را واجب کرده است. اگر این نبود هر مخلوقی حق داشت چون کسی دیگر چیزی را بر او واجب ساخت این ایجاد را برعکس به خود او برگرداند؛ چرا که میان دو آفریده هیچ کدام بر دیگری برتری ندارند.<sup>۵۵</sup>

در اصول الفقه محمد خضری، این نظریه، نظریه‌ای اجتماعی دانسته شده که «حاکم» فقط خداوند است. در این کتاب می‌خوانیم:

حاکم فقط خداوند است و فرستادگان او از رهگذر آنچه از جانب او به مردم ابلاغ می‌کنند معرفی کنندگان احکام اویند.

پیشتر در تعریف حکم گذشت که حکم خطاب خداوند است. از این تعریف چنین نتیجه‌گیری می‌شود که خطاب خداوند در حقیقت حکم اخذ شده و از همین روی حکم تنها از آن خداوند است، و این مسأله است که مسلمانان همه بر آن اتفاق نظر دارند.<sup>۵۶</sup>

دکتر احمد خضری در کتاب نظریه‌الحکم در این باره می‌نویسد:

مسلمانان بر این اتفاق دارند که در شریعت اسلام، حاکم فقط خداوند است. آنان این دیدگاه را بدین سخن خداوند تأیید کرده‌اند که «ان الحکم الا لله». بر این پایه هیچ حکمی نیست مگر از جانب خداوند.

امت همچنین بر این اتفاق دارند که حکم خداوند درباره افعال مکلفین از طریق رسولان او پس از رسائlen دعوت از سوی آنان به مردم، شناخته می‌شود. به دیگر سخن، حکم خداوند از رهگذر وحی آسمانی و همچنین از طریق ادله‌ای که وحی آنها را معتبر دانسته است شناخته می‌شود.<sup>۵۷</sup>

محمد ابوزهره در کتاب اصول الفقه همین اجماع و اتفاق نظر را چنین حکایت می‌کند:

بی‌تردید، تعریفی که برای حکم ذکر کردیم به «حاکم» نیز اشاره دارد؛ چه، معنی حکم در اصطلاح عالمان اصول عبارت است از خطاب خداوند که به طلب، تغیر و یا وضع به افعال مکلفین تعلق می‌گیرد. این تعریف ناگزیر بدان اشاره دارد که حاکم در آن فقط خداوند است و همه راههای شناخت احکام در فقه، در واقع، شیوه‌هایی برای معرفت حکم خداوند و احکام دین آسمانی است. بر این حقیقت همه مسلمانان اتفاق نظر، بلکه اجماع دارند. اجماع بر این انعقاد یافته که در اسلام، حاکم فقط خداوند است و هیچ تشریعی جز از ناحیه خداوند نیست.

اما آیا عقل جایگاهی در احکام شرعاً دارد و آیا مکلف در کنار آنچه شرع بدان حکم کرده بدانچه عقل بدان حکم کند نیز ملزم است؟ شیعیان گفته‌اند در آن اموری که

در باره‌اش دلیلی در کتاب و سنت - البته با توجه به این نکته که آنان به سنت تعریفی فراگیرتر می‌دهند - نیامده، عقل منبعی فقهی است. البته این که امامیه عقل را منبعی از منابع فقه اسلامی می‌شمردند، خود به اجازه‌ای از ناحیه شرع متکی است و با این اجازه این حق را یافته‌اند که بدانچه عقل بدان راه می‌نماید حکم کنند و آن را پذیرند.<sup>۵۹</sup> نکته قابل ذکر این است که از دیدگاه شیعه نیز عقل به عنوان منبعی جدای از کتاب و سنت معرفی نشده و به عقل حق تشریع داده نشده است، بگذریم از این که - چونان که خواهیم گفت - این دیدگاه یا نظریه حاکم دانستن عقل در منطقه الفراغ شرع هیچ مخالفتی ندارد.

سید در کتاب *الذریعه* چنان حق تشریع را به خداوند منحصر می‌داند که حق تفویض تشریع به پیامبر ﷺ یا امام را نیز رد می‌کند و در فصلی ویژه این عنوان را به میان می‌آورد که «جایز نیست خداوند حتی در صورتی که می‌داند پیامبر و امام جز راه صواب را برنمی‌گزیند، این حق را بدیشان تفویض کند که در امور شرعی حکم کنند».<sup>۶۰</sup>

حکیم در *الاصول العامه* ضمن تصریح به انحصار حق تشریع برای خداوند حتی این نسبت را از معزله نیز نفی می‌کند که گفته باشد عقل حاکم است. در این کتاب می‌خوانیم:

گرچه یاد کردن از مدرکات عقل در زمینه تشریع، با نام «حکم عقلی» این توهمند را ایجاد کرده که عقل حاکم است، اما ما در میان همه مسلمانان کسی سراغ نداریم که به چنین عقیده‌ای گراییده باشد. از سوی برخی از بزرگان، این پندار به معزله نسبت داده شده است؛ برای نمونه، در مسلم *الثبت* آمده است: «بنابر اجماع امت هیچ حکمی جز از ناحیه خداوند نیست، نه آنچنان که در کتابهای برخی بزرگان آمده است که معزله می‌پندارند عقل حاکم است؛ چه، این گمانی است که هیچ یک از مدعیان مسلمانی جرأت آن را ندارند». زرکشی در محیط می‌گوید: «معزله این را انکار نمی‌کنند که خداوند یگانه تشریع‌کننده و ایجاد کننده احکام است. از دیدگاه آنان عقل طریق است برای آگاهی یافتن از حکم شرعی». البته پاره‌ای از مدرکات عقلی هستند که از حکمی شرعی خبر نمی‌دهند، بدان واسطه که جعل حکم شرعی در آن حوزه [که عقل درک کرده] از ناحیه شارع محال است.<sup>۶۱</sup>

در واقع، اختلافی که هست بر سر توانایی عقل در ادراک احکام شرعی از غیر طریق نقل است.<sup>۶۲</sup>

این دیدگاه اصولیین است و البته ناگفته پیداست که دیدگاه اخباریین نیز در این مسئله تا چه حد بر عدم «حجیث عقل» استوار است، خواه عدم حجیث به عنوان حاکم و خواه به عنوان طریق.

برای نمونه، استرآبادی در کتاب *الفوائد المدنیه* پس از طرح این ادعا که «هر چه مردم تا قیامت بدان نیاز دارند دلالتی قطعی بر آن از ناحیه خداوند تعالی رسیده است»<sup>۶۳</sup> بدین مسأله می پردازد که قضایت و افتاء تنها به استناد یقین روایت و این یقین خود بر دو قسم است. آن گاه در بیان این دو قسم، یکی را آن می داند که به گزاره «این حکم خداوند در عالم واقع است» تعلق دارد. پس آن جانیز ملاک «حکم الله» است، هر چند طریق رسیدن به این حکم الله تنها روایات رسیده از معصومان علیهم السلام باشد.<sup>۶۴</sup>

کوتاه سخن آن که در آن حوزه که حوزه شرعیات است، به اجماع علمای اسلام، عقل «حاکم» دانسته نشده است. حال اگر حوزه شرعیات را تمام مسائل زندگی دنیوی و اخروی انسان بدانیم هیچ جایگاهی برای عقل به عنوان حاکم نمی ماند و اگر حوزه شرعیات را محدود بپنداریم و رای این حوزه، حوزه حاکم دانستن عقل خواهد بود. البته کشف حکم شرع در همه حوزه‌ها از رهگذار عقل، خود سختی دیگر است که در ذیل بحث ملازمه بدان پرداخته می شود.

### ۳- عقل به عنوان حاکم در منطقه الفراغ شرع

گفته‌یم عقل در آن حوزه که حوزه تشریع است نمی تواند حاکم و مشرع باشد و البته در همه آنچه به مسأله تبعیت و تعبد بر می گردد «هیچ حکمی مگر برای خداوند نیست».

آنچه در این میان می تواند به عنوان فرض مطرح شود این است که بگویند نقل و شرع حوزه ای مشخص برای خود ترسیم کرده و در این حوزه تنها حکم شرع است که پیروی از آن لازم است، اما در و رای این حوزه که ما واژه «منطقه الفراغ» را برای آن به کار می گیریم شرع هیچ حکمی نمی کند و حاکم هم نیست. البته این خود جای بخش پرداخته دارد و بعثت‌هایی هم سلباً و ایجاباً در این زمینه صورت پذیرفته است که آیا اصولاً «منطقه الفراغ» قابل تصور است یا نه، و اگر هست مرزهای این منطقه کجاست.

نگارنده را با این بحث کاری نیست، اما آنچه به عنوان گزارش برخی دیدگاهها می توان بدان اشاره کرد این است که برخی حوزه و رای عبادیات را حوزه‌ای می دانند که شرع در آن حکمی نمی کند و احکامی که در این حوزه رسیده، همه از ارشادیات است.<sup>۶۵</sup> اگر هم حکم شارع را روی موضوعاتی که عقل در آنها حکم دارد امضای حکم عقل بدانیم دیگر عقل به عنوان منبع محلی نخواهد داشت، بلکه اگر در این جا عقل هم نباشد همان امضای شرع کافی است.

بدین وصف، این گونه نگرش به عقل، در چارچوب این نوع تفکیک میان حوزه‌های عقل و شرع نیز، تصویر روشی از جایگاه عقل به عنوان منبعی برای استنباط احکام شرع به دست نمی‌دهد. تکرار می‌کنم که نه جایگاه عقل به عنوان منبعی برای تلقین در جامعه بشری، بلکه به عنوان منبعی برای استنباط حکم شرع.

چنین می‌نمایید که تمایل به مصلحت اندیشی‌های عقل‌گرایانه در حوزه معاملات گاه تا آن حد پیش می‌رود که می‌تواند استناد به نقل را سست و یا خدشدار کند. برای نمونه در کتاب *البیع* امام خمینی<sup>۶۶</sup> بدین برمی‌خوریم که ایشان سخت بر حیله‌های تجویز ریا می‌تازد و با استناد به مفسدة عقلی موجود در ربا از این سخن به میان می‌آورد که «چنگ زدن به تعبد در چنین مسأله‌ای که عقل مفسدۀ های تجویز و مصالح منع آن را درک می‌کند دور از صواب و درستی است».<sup>۶۷</sup>

شاید بتوان از سخن شیخ طوسی در عدۀ الاصول نیز بهره جست که در امور معاملات آن بخشی که شرعاً است بر سمع توقف دارد و آن بخشی که شرع عهده‌دار بیانش نیست بر عهده عقل است. شیخ در عدۀ پس از تقسیم احکام به «آنچه فقط به عقل دانسته می‌شود»، «آنچه به عقل و سمع دانسته می‌شود» و «آنچه فقط به سمع دانسته می‌شود»، در مورد معاملات می‌گوید: آنچه تمیلیک در آن متوقف بر شروطی است که تنها از طریق شرع دانسته می‌شود شرعاً است و آنچه این‌گونه نیست به عقل و به عادت دانسته می‌شود.

هم در مورد احسان می‌گوید:

به عقل دانسته می‌شود که احسان کاری پسندیده است، مگر آن که درباره آن در شرع اوصافی آورده شود که به خود احسان یا احسان‌کننده برمی‌گردد [که در این صورت این اوصاف و شروط شرعاً است].<sup>۶۸</sup>

به هر روی، اگر میان دو حوزه دسترسی و عمل شرع و عقل تفکیکی ایجاد شود - صرف نظر از صحت و سقم این تفکیک - و بر پایه این تفکیک به هر کدام از عقل و شرع حق داده شود که در حوزه دسترسی و عمل خود احکامی را پایه گذارد، در این صورت جایی برای سخن به میان آوردن از «دلیل عقل» در شرع نخواهد ماند و اثبات دلیل عقل در شرع به چنین استنادی همانند آن خواهد بود که گفته شود چون در ادبیات عرب شنیدن یک کاربرد واژگانی از عرب خالص منبعی برای دریافت یک حکم ادبی و لغوی است و شرع هم این قاعده را نفی نکرده و نفیاً و اثباتاً با آن کاری نداشته است پس این «شنیدن» یک منبع استنباط در فقه است.

#### ۴- عقل به عنوان ابزار استدلالهای اصولی و فقهی

بی نیاز از توضیح می‌نمایید که هر علمی از علوم در روش خود راهی ویژه در پیش می‌گیرد و در عین حال همه علوم کلیاتی را به عنوان حداقل‌های استدلال می‌پذیرند و مبنای عمل قرار می‌دهند.

اگر در علم کلام فرضی یافته شود که به اجتماع تقیضین یا ارتفاع تقیضین می‌انجامد آن فرض به حکم عقل مردود و محکوم است، چوناکه اگر در فلسفه پدیداری به تسلسل بینجامد به بطلان آن حکم می‌شود. به همین ترتیب در علوم دیگر از قبیل ریاضیات، طبیعت‌شناسی و حتی اخلاق و تدبیر منزل اصول موضوعه‌ای وجود دارد که برپایه آنها استدلال و استنتاج انجام می‌گیرد.

اصول فقه نیز در این رهگذر بهره‌ای فراوان از علوم عقلی برده است. در آغاز این نوشتار نمونه‌هایی از گزاره‌ها و اصول عقلی که در اصول فقه مورد توجه یا استناد قرار گرفته و یا به تعبیر برخی دیگر به مباحث اصول درآمیخته شده است فراروی نهاده شد.

یکی از روشن‌ترین کارکردهای عقل و مباحث عقلی در اصول فقه و همچنین فقه بهره‌جویی از شیوه‌ها و قوانین استدلال است که در جای جای این دو علم به چشم می‌خورد.

گرجی در مقالات حقوقی خود گفتاری را به تأثیر منطق در علم اصول اختصاص داده و در آن موارد بهره‌مندی اصول از منطق را برشمرده است.

بخشی از بهره‌مندی اصول از علم منطق که یکی از علوم عقلی است به مبادی اصول مربوط می‌شود و مباحثی از این دست در آن جای می‌گیرد:

- مبادی کلامیه همانند حجیت کتاب، سنت، وجوب شکر منعم، نظر و علم حاصل از آن.

- مبادی منطقیه، همانند ذاتی، عرضی، جنس، فصل، نوع، حد، برهان وسائلی از این قبیل.

این قسم از مبادی درگذشته در علم اصول مطرح می‌شده است ولی در حال حاضر از طرح آنها در علم اصول تا حدود زیادی کاسته شده است و در عرض استدلالات فلسفی و احیاناً نوع دیگر از مسائل منطقی بر آنها افزوده شده است.<sup>۶۹</sup>

اما بخشی دیگر از بهره‌مندی اصول فقه از علم منطق، استفاده از آن به عنوان ابزار اندیشه و استدلال است، در این باره در مقالات حقوقی می‌خوانیم:

علم اصول خود دارای مسائلی است که از اندیشه سروچشم می‌گرفته است و بنابراین مانند

علوم دیگری از این قبیل برای کیفیت صحیح استدلال به علم منطق نیاز دارد.

ماهیت علم اصول چون دیگر علوم نظری ماهیتی است منطقی، و به علاوه، خود نسبت به علم فقه مانند منطق است نسبت به علوم نظری، و همواره یکی از مسائل اصولی که برای قیاس استباط قرار می‌گیرد.<sup>۷۰</sup>

در همین کتاب فهرستی از بهره‌مندیهای اصول فقه از علم منطقه فراروی نهاده شده که ما فشرده آن را در این نوشتار می‌آوریم:

- ۱ - مباحث مربوط به تعریف علم، تعریف علم اصول فقه و بیان مسائل و مبادی این علم
- ۲ - مباحث مربوط به معانی حرفی و اقسام چهارگانه وضع و کلی یا جزئی بودن وضع، موضوع له و یا مستعمل فيه.
- ۳ - مسأله اطلاق لفظ و اراده نوع آن و تقوّم حمل به ارکان سه‌گانه موضوع و محمول و نسبت.
- ۴ - عدم تبعیت دلالت از اراده و یا عدم توقف ظهور بر اراده معنی از سوی متکلم
- ۵ - مسأله مشتق، مبدأ و اتصاف و انقضای اتصاف
- ۶ - مسأله ملاک حمل در همین مبحث مشتق
- ۷ - لزوم مغایرت و اتحاد، هر کدام از جهتی، در صحت حمل، و مسأله ترکیب میان جنس و فصل
- ۸ - معانی طلب و امر
- ۹ - مسأله مره و تکرار و دلالت امر بر طلب طبیعت
- ۱۰ - مسأله فور و تراخي و دلالت امر بر طبیعت
- ۱۱ - دلالتهای سه‌گانه لفظی مطابقت، تضمن و التزام.
- ۱۲ - قرار گرفتن نتیجه مباحث اصولی در که برای قیاس استباط
- ۱۳ - اقسام مقدمه و سبق مذممه بر ذی المقدمه
- ۱۴ - مسأله ضد و بحث انواع تقابل
- ۱۵ - تعلق اوامر و نواهی به طبیعت یا به افراد
- ۱۶ - بقا یا عدم بقای اصل جواز پس از نسخ، و بحث در ماهیت وجوب و ترکیب یا بساطت آن
- ۱۷ - نحوه وجود یافتن طبیعت مطلوب الوجود و نحوه اعدام طبیعت مطلوب العدم
- ۱۸ - مسأله اجتماع امر و نهی و بحث از واحد، و موضوع تقد و عنوان و مضمون و رابطه این دو
- ۱۹ - مسأله مفهوم و منطق و انتفاعی سخن حکم در صورت انتفاعی شرط یا وصف و یا همانند آن.
- ۲۰ - بحث استحاله اجتماع مثلین و ضدین در مسأله ضد و شرط و جزا

- ۲۱ - نسبت میان وصف و موصوف در مسأله مفهوم وصف
- ۲۲ - تعریف مستندالیه به «آل» و بحث حمل ذاتی و متعارف
- ۲۳ - شمول خطاب نسبت به غاییان و بحث خارجیه بودن یا حقیقیه بودن قضایای شرعی
- ۲۴ - بحث اجمال مخصوص و انواع آن.
- ۲۵ - مسأله اسم جنس در مبحث مطلق و انواع آن.
- ۲۶ - محدودهای طلب ضدین، اجتماع ضدین و اجتماع مثیلين در باب تعبد به غير علم.
- ۲۷ - اقسام قطع و مسأله عدم امکان اخذ قطع طریقی در موضوع خود آن حکم.
- ۲۸ - مسأله اجزای خارجی و اجزای تحلیلی در باب دوران میان اقل و اکثر.
- ۲۹ - مسأله خارج محمول و محمول بالضمیمه در بحث ملک به عنوان یکی از احکام وضعی.
- ۳۰ - استصحاب و اقسام استصحاب کلی
- ۳۱ - استلزم ثبوت متناقضین یا ضدین در فرض حجیت دو دلیل متعارض.
- ۳۲ - نسبتهای میان دلیلین متعارضین
- ۳۳ - اجتهاد مطلق و متجزی و امکان یا عدم امکان تجزی در ملکه اجتهاد.
- ۳۴ - اشتراط حیات مفتی و خلل یافتن عرفی رکن استصحاب در فرض موت، به سبب تقویت عرض موضوع به حیات مفتی.<sup>۷۱</sup>

البته بهره‌مندیهای اصول فقه از مباحث عقلی، خواه منطق و خواه فلسفه و خواه مباحث مربوط به ملاک حجیت و آنچه در بند نخست این نوشتار آورده‌یم، به همین موارد محدود نمی‌شود و سرتاسر اصول فقه یویزه در دوره‌های پس از شیخ مفید و پس از وحید بهبهانی آکدته از این مباحث است. اما این کجا و منبع استنباط بودن عقل کجا؟

حتی گاه قلمداد کردن این‌گونه مسائل در ردیف مسائل اصولی و جای دادن این مقدمه‌ها در کتابهای اصول، بدین استناد که در استدلال فقهی به نحوی مستقیم یا غیرمستقیم بدانها نیاز وجود دارد، غیرلازم و ناپسند خوانده شده است. برای نمونه، سیدمرتضی در مقدمه التریعه می‌نویسد:

دیدم یکی از کسانی که در اصول فقه کتابی مستقل نگاشته، گرچه در بیان بسیاری از معانی و اوضاع و مبانی این علم راه درستی را پیموده، اما در پاره‌ای موارد از قانون اصول فقه و شیوه آن به بیراهه افتاده و به فراوانی از حدود این علم فراتر رفته و بر این پایه درباره تعریف علم و ظن، این که چگونه نظر و استدلال به علم می‌انجامد، میان وجوب مسبب و سبب چه تفاوتی است، میان حصول شیء در هنگام حصول شیء

دیگر بر مقتضای عادت چه حکمی است... و مباحثی از این دست سخن به میان آورده که صرفاً به مباحث اصول دین مربوط است نه اصول فقه.

اگر این نکته که اصول فقه جز پس از ثابت شدن این اصول ثابت نمی شود و نمی توان بدان پرداخت انگیزه طرح این گونه مباحث باشد باید گفت: این علتی است که [اگر آن را مبنای عقل قرار دهیم] بربایه آن می بایست در اصول فقه از همه اصول دین از آغاز تا انجام سخن به میان آورده شود؛ چرا که به حکم دقت و تأمل صحیح، اصول فقه بر همه اصول دین مبتنی است. اگر این دلیل مطرح باشد ایجاب می کند در اصول فقه سخن را از حدوث اجسام، اثبات محدث و صفات او آغاز کنیم و به همه ابواب توحید بکشانیم... اما به خوبی پیداست که چنین کاری روا نیست.

سخن ما در این باب، تنها در اصول فقه است، بی آن که سخنی از آنچه خود اصولی برای اصول فقه است در میان باشد. به دیگر سخن، بحث ما در این علم باکسانی است که اصول دین را پذیرفته و باور داشته اند و اینک در اصولی ورای این اصول و مبتنی بر این اصول جست وجو می کنند؛ چه، اگر طرف بحث در اصول دین نیز به مسان اصول فقه با ما مخالفت داشته باشد او را به کتابهایی که درباره اصول دین نوشته شده است حواله می دهیم و در یک کتاب این هر دو علم را در کنار هم نمی آوریم.<sup>۷۲</sup>

شیخ طوسی نیز در آغاز عده، در فصلی که به «ماهیت اصول فقه...» اختصاص داده پس از تصریح به این که «اصول فقه همان ادله فقه است» می گوید:

البته مقصود از این ادله آن چیزهایی نیست که آگاهی از فقه جز پس از آگاهی از آنها ممکن نمی شود؛ زیرا اگر چنین بود لازم می آمد بحث از حدوث اجسام، اثبات صانع، علم به صفات خداوند، وجوب عدل خداوند، اثبات رسالت و بحث از درستی نبوت جزو مباحث اصول فقه شمرده شود؛ زیرا علم به فقه بدون آگاهی از این مسائل و باور آنها امکان پذیر نمی شود. این در حالی است که هیچ کس چنین ادعایی ندارد.

در این اصول [= اصول فقه] آنچه پایه همه چیز است «خطاب» است، یا آنچه طریق اثبات خطاب است و یا آنچه خطاب طریق رسیدن به آن است.<sup>۷۳</sup>

به هر روی، این را انکار نمی کنیم که علم اصول فقه بر علومی دیگر که به نوبه خود علومی عقلی هستند توقف دارد و این را هم انکار نمی کنیم که علم اصول فقه نتایج و لوازمی عقلی ایجاد می کند، و این را نیز ادعا نمی کنیم که اصولیان در استدلالهای خود قالبهای استدلال را که در منطق تعریف شده شکسته اند یا از این قالبهای شیوه ها و قوانین بهره نجسته اند. اما اینها همه فقط یک چیز را اثبات می کند و آن استفاده ابزاری از عقل در اصول فقه است و این مطلبی است

جدای از آن که عقل، خود، «منبع» استنباط فقه قرار گیرد.  
به دیگر سخن آنچه واقعیت دارد این است که عقل به عنوان یک ابزار در رهگذر استدلال برای رسیدن به حکم شرعی از منابع تعریف شده آن به کار گرفته شده و آنچه اثبات‌کنندگان دلیل عقل می‌گویند این است که «عقل منبع استنباط حکم شرعی» است، و این دو با هم دیگر بیگانه می‌نمایند.

## ۵- عقل به عنوان طریق یقینی به حکم شارع

یکی از عمده‌ترین محورهای بحث در مسأله عقل همین محور است و اینجا سخن از آن است که آیا عقل می‌تواند طریقی یقینی برای رسیدن به حکم شارع باشد، یا چنین چیزی ممکن نیست و یا واقع نشده است. در همین بخش است که سخن از مستقلات و غیرمستقلات عقلیه به میان می‌آید و هر یک از این دو به نوعی نمایانگر «ملازمه» میان حکم شرع و حکم عقل می‌شود. البته از این بگذریم که در برخی از آثار، همانند آنچه در قوانین آمده، چنین بر می‌آید که بحث درباره ملازمه نیست، بلکه درباره حکم عقل است رأساً، و این که آیا حکم عقل لازم‌الاتباع است یا نه. برای نمونه در آغاز مبحث عقل در قوانین دلیل عقلی چنین تعریف شده که «عبارت است از هر حکم عقلی که از رهگذر آن بتوان حکم شرعی را یافت و از علم به حکم عقلی بتوان به حکم شرعی رسید». <sup>۷۴</sup> در همین کتاب در ادامه، طرح مسأله به گونه‌ای انجام پذیرفته که گویا این عقل است که پس از درک حسن و قبح بسته به اندازه این حسن و قبح به لزوم انجام یا ترک آن فعل فرمان می‌دهد.

به هر روی، مسأله واقع شدن عقل در طریق رسیدن به حکم شرعی آن هم به نحو یقینی خود، متوقف بر در رکن است:

### الف: حجیت مطلق قطع و یقین

ب: این که ملازمه پدید آورنده این قطع و یقین است.  
اینک هر یک از این دو رکن را جداگانه بر می‌رسیم.  
اصولیان و حتی اخباریان در حجیت قطع اجمالاً و یا تفصیلاً اختلافی ندارند، هر چند اخباریان بدین متمدن که یقین را معتبر نمی‌دانند.  
ناگفته نماند که یقین مورد بحث در اصول آن یقین که در باب برهان مطرح می‌شود نیست. در

تقریرات اصول شهید صدر در این باره آمده است:  
یقین دارای دو معناست:

- ۱ - یقین به معنای اصولی که عبارت است از جزم و انکشاف تام که در آن هیچ تردید و شکی وجود ندارد.
- ۲ - یقین به معنای منطقی در کتاب برهان که عبارت است از جزمی که مطابق واقع است و حقائیق آن تضمین شده است.<sup>۷۵</sup>

دور نمی‌نماید که آن یقین که اخباری منکر وقوع آن از رهگذر عقل است یقین به معنای منطقی باشد و آن یقین که اصولی حجت آن را به طور مطلق اثبات می‌کند یقین اصولی؛ چه، اخباری هم یقین به معنای اصولی را - البته از رهگذر نقل - می‌پذیرد. برای نمونه، صاحب فوائد مدنیه پس از طرح این سخن که نسبت به همه آنچه امت بدان نیازمند است دلالتی قطعی وجود دارد و یقین را این‌گونه تعریف می‌کند:

یقین معتبر در هر دو باب [=باب اصول عقاید و اصول احکام] اعم از یقین عادی است و بنابراین تعیین ندارد که افرادی از یقین قویتر از یقین عادی تحصیل شود. باب یقین عادی هم بابی واسع است... و اصولیان بسیاری از قواعد خود از قبیل اجماع را بر همین یقین بننا کرده‌اند.<sup>۷۶</sup>

به هر روی، صرف نظر از تعیین مصداق یقین در این اختلافی نیست که یقین اجمالاً حجت است. شیخ انصاری در این باره در رسائل می‌گوید:

در این که پیروی از قطع و عمل بر طبق آن، البته تا زمانی که وجود دارد، واجب است هیچ اشکالی نیست؛ چرا که یقین به خودی خود راهی برای رسیدن به واقع است و طریق بودن آن، به نفی و اثبات، قابل جعل از سوی شارع نیست.<sup>۷۷</sup>

آخوند خراسانی نیز در کفایه سخنی همانند دارد و آن جامی گوید:

در وجوب عقلی عمل بر طبق قطع، لزوم حرکت بر طبق آن و همچنین در این حقیقت شبه‌ای نیست که قطع در صورت اصابت به واقع موجب تنجر تکلیف فعلی و استحقاق ذم و عقاب بر مخالفت آن است و در صورت خطای ناشی از قصور نیز عذر است.<sup>۷۸</sup>  
این کلیت مورد قبول همگان است و ظاهراً آنچه محل نقض و ابرام قرار گرفته اصل حصول یقین و قطع است. برخی همچون صاحب قولین به حصول چنین یقینی از رهگذر عقل حکم کرده‌اند، برخی همانند صاحب فصول حصول این یقین را از رهگذر ملازمه پذیرفته‌اند و برخی نیز چون استرآبادی نتیجه هر دلیلی جز اخبار رسیده از معصومان را «ظن» و گمان دانسته‌اند.

آخوند خراسانی نیز بدین نکته که نزاع ماهیت نزاعی صغروی است توجه دارد و در کفاية این سخن استرآبادی را نقل می‌کند:

بدان که هر راهی بجز آن راه - یعنی تمثیل به کلام ائمه - علیهم السلام - تنها همین اندازه اعتبار دارد که ظن به حکم خداوند را افاده می‌کند. ما در جای خود ثابت کردہ ایم که بر ظن متعلق به اثبات یا نفی احکام خدای تعالیٰ نتوان اعتماد کرد.<sup>۷۹</sup>

به هر روی، ما از این بحث در می‌گذریم و در باب اصل ملازمه میان حکم شرع و حکم عقل سخن به میان می‌آوریم:

### «کلمًا حکم به العقل حکم به الشّرع»

پیشتر در باب گزاره «کلمًا حکم به الشّرع حکم به العقل» سخن گفتیم. سوی دیگر آن گزاره همین گزاره مورد بحث در این سطور است که خود در اصلی‌ترین بخش به مسأله تحسین و تقبیح عقل بر می‌گردد؛ حکیم در این باره می‌نویسد:

مدرکات عقل را به دو دسته مستقل و غیرمستقل تقسیم کرده و مقصود از مستقل را آن چیزی‌هایی دانسته‌اند که عقل بدون واسطه شدن بیانی شرعی به تنها بی به ادراک آن نائل می‌آید. آن گاه برای این اقسام ادراک حسن و قبح را که مستلزم ادراک حکم شارع نسبت به آنهاست مثال آورده‌اند...

ظاهراً آنچه عقل استقلالاً به درک آن نائل می‌آید جای هیچ اختلافی درباره آن نزد عالمان اسلام تیست، نه از جهت قابلیت ادراک عقلی و نه از نظر حجیت مدرکات عقل. اگر هم اختلافی هست در تشخیص صغیریات قاعده است. اختلاف پس از این در خصوص مستقلات عقلی یا بگویید در خصوص مسأله حسن و قبح عقلی است و ظاهراً همین یگانه سرچشم برای همه مدرکات عقلی است که ادراک احکام شرعی را در پی می‌آورد. مثالهایی هم که برای این قاعده آورده‌اند (همانند وجوب ادای دین، بازگرداندن امانت، عدالت، انصاف، حسن صدق نافع، قبح ظلم و حرمت آن، دروغ در صورت نبود ضرورت، و حسن و استحباب احسان) همه و همه از صغیریات همین قاعده [یعنی قاعده تحسین و تقبیح عقل] است.<sup>۸۰</sup>

چنین است که مسأله حسن و قبح مسأله‌ای بنیادین در این باب است، مسأله‌ای که پیشینه‌ای کهن دارد و از مستصفی غزالی تا کتابهای متاخر شیعه و سنی و تا تقریرات درس‌های خارج اصول عالمان عصر حاضر امتداد دارد. به نظر می‌رسد بخشی از مباحث مطروح در ذیل این

عنوان نیز به مباحث کلامی و یا حداکثر به مباحث فلسفه فقه مربوط می‌شود و با مباحث اصول خلط شده است.

ابوزهره در کتاب اصول الفقه سیر کلی و نظریه‌های عمومی در باب عقل را چنین ترسیم می‌کند:

حقیقتاً پایه اختلاف میان شیعه و عامة مسلمانان در دلیل دانستن یا دلیل ندانستن عقل در زمینه‌هایی که نص وجود ندارد، اختلاف نظر در مسألة تحسین و تبیح عقلی است.  
شیعه امامیه از آن روی که شیوه معتزله را در عقاید در پیش گرفته‌اند عقل را در آن جا که منبعی از تصویص نباشد منبع دانسته‌اند و عامة فقها [= مقصود فقهاء اهل سنت است] از آنجا که شیوه معتزله را در پیش نگرفته‌اند عقل را منبع نشمرده‌اند.  
سخن در این باره به مسألة تحسین و تبیح عقلی برمی‌گردد... و در این باره سه دیدگاه دارند:

یک: دیدگاه معتزله که حسن و قبح دو وصف ذاتی برای برخی اشیاء هستند و اشیاء از اوصاف نفع یا ضرر و خیر یا شر، یکی را دارا هستند...  
معزله اشیاء را برعه‌گونه می‌دانند: اشیائی که در ذات خود حسن هستند و جز این روا نیست که خداوند بدانها فرمان دهد؛ و اشیائی که مردّ میان حسن و تبیح‌اند و هم امر به آنها و هم نهی از آنها جایز است. اگر خداوند بدانها فرمان دهد به واسطه همین امر حسن هستند و اگر از آنها نهی کند به واسطه همین نهی تبیح هستند...  
دو: دیدگاه ماتریدیه که از ابوحنیفه و حنفیه نیز نقل شده است... آنان اشیاء را به سه گونه حسن ذاتی، قبیح ذاتی و آنچه مردّ میان این دو است... تقسیم می‌کنند... و در این اندازه با معتزله اتفاق نظر دارند، اما در ورای آن اختلاف ورزیده‌اند. حنفیه بر این پندارند که به صرف حکم عقل تکلیف و ثواب و عقابی نیست، بلکه مسألة تکلیف و ثوابت و عقاب به نص و یا تفسیر برپایه آن و بازگرداندن بدان است...  
سه: دیدگاه اشاعره که توده اصولیین [أهل سنت] برآنند. اینان بر این عقیده‌اند که اشیاء نه حسن ذاتی دارند و نه قبیح ذاتی، همه امور نسبی است، و اراده خداوند در شرع مطلق است و هیچ چیز آن را مقید نمی‌کند. خداوند خالق همه اشیاء و نیز خالق حسن و قبح است و این اوامر اوست که حسن ایجاد می‌کند و قبیح ایجاد می‌کند. عقل سبب تکلیف نمی‌شود و تکلیف تنها به اوامر و نواهی شارع است و هیچ ثواب و عقابی جز به واسطه موافقت یا] مخالفت با اوامر شارع نیست.<sup>۸۱</sup>

به هر روی، مشهور در نزد دیگران آن است که شیعه به حسن و قبیح عقلی گراییده و این در

حالی است که ما در برخی از کتب اصولی یا شاهد آنیم که مسأله تحسین و تقبیح عقلی در مقدمات کلامی اصول مطرح می‌شود،<sup>۸۲</sup> یا اساساً مطرح نمی‌شود،<sup>۸۳</sup> یا در ذیل بحثی دیگر مطرح می‌شود<sup>۸۴</sup> و یا با آن مخالفت به عمل می‌آید.<sup>۸۵</sup> البته برخی نیز با قدرت و اطمینان به دفاع از آن برخاسته‌اند،<sup>۸۶</sup> هر چند آنچه آورده‌اند برای اثبات کیرای مسأله کارآمدی دارد و اصل مشکل را که حصول یقین از رهگذر این‌گونه ملاک‌هاست حل نمی‌کند.

در این میان، کسانی که به اثبات دلیل عقل پرداخته‌اند دلایلی برای اثبات ملازمه و سپس از رهگذر آن، کشف حکم شارع آورده‌اند. محور این ادله برکشف حکم شرع از طریق ملازمه و آن هم به استاد قاعدة لطف است که خود مبحثی کلامی است نه فقهی. برای نمونه صاحب قوانین برای گزاره «کلمـا حـكمـ بـهـ العـقـلـ حـكمـ بـهـ الشـرـعـ» دو تقریر می‌آورد. تقریر نخست او که خود آن را گزیده‌تر می‌داند چنین است:

آنچه عقل به حسن و قبح آن به عنوان لزوم فعل و عدم رضا به ترک یا برعکس... بدان حکم کرده است شارع نیز بدان حکم می‌کند. بدین معنا که عقل دلالت کرده است که این فعل مطلوب و مراد شارع است و ما بدان مکلف هستیم، یا فلان فعل مغبوض و ناخوشایند شارع است و ما مکلف به ترک آن هستیم.<sup>۸۷</sup>

بر این تقریر، عقل کشف کننده است و پر پیداست که کشف یک اعتبار - با این عنایت که احکام شرع اعتباراتی از ناحیه شارع است - ملاک می‌خواهد. اما آیا این ملاک می‌تواند استدلال قیاسی باشد؟ همه نزاع در همین نقطه است و اخباری هم که منکر است این را انکار می‌کند. به دیگر سخن، بحثی در این نیست که احکام شرعی ملاک دارد، چونان که در این هم شاید بحثی نباشد که هر گاه پاره‌ای از ملاک‌های حکم شرع برای عقل قابل تشخیص است، اما آیا این تشخیص می‌تواند پایه استباط و انتساب به شارع باشد؟ شکی نیست که اشیا یا به عنایین اولیه و یا به عنایین ثانویه دارای حسن و قبح هستند، در این هم تردیدی نیست که عقل به درک حسن و قبح پاره‌ای از اشیاء راه می‌یابد، اما آیا این درک مورده عقل می‌تواند از ملاک حکم شرع خبر دهد تا بتوان بر پایه آن اعتباری ویژه را به شارع نسبت داد؟ جالب است که حتی کسانی چون صاحب کفایه این احتمال را دور نمی‌دانند که آنچه واقعاً ملاک حکم عقلی است ملاک حکم فعلی شرع نباشد.<sup>۸۸</sup> با این حال چگونه می‌توان مدعی شد که ما از رهگذر ملازمه عقلی به یقین و قطع به احکام شرع می‌رسیم؟

صاحب حدائق در کتاب خود از محدث جزایری سخنی نقل می‌کند که نشان همین

## پرسشهاست. آن جا می‌خوانیم:

می‌گوییم: اگر مقصود شما از دلیل عقلی آن چیزی است که نزد همه عقول مقبول باشد برای شما هیچ دلیل عقلی ثابت نمی‌شود و نمی‌ماند؛ چه، عقول با همدیگر متفاوت هستند و حد توقی در مراتب ادرارک ندارد و از همین جاست که می‌بینید هر یک از پسینیان بر دلایل پیشینیان نقد وارد می‌کند و آنها را نقض می‌کند و دلایلی دیگر برای دیدگاه خود می‌آورد، و نیز از همین روی هیچ دلیل واحدی نمی‌یابید که نزد همه اهل عقل و فضل مقبول باشد... اگر هم مقصودتان آن چیزی است که به ادعای استدلال کننده به یک مطلب و در چهارچوب اعتقاد خود او صحیح باشد دیگر هیچ برای ما جایز نخواهد بود که فیلسوفان و زندیقان را تکفیر کنیم یا معتزله و اشاعره را فاسق بدانیم و یا برگرایدگان به دیدگاهها و مذاهیب جز آنچه خود باور داریم طعن وارد کنیم؛ چه، پیروان هر مذهبی و صاحبان هر دیدگاهی برای دیدگاه و مذهب خود دلایل عقلی فراوانی می‌آورند که در عقول خود آنها مقبول و برای خود آنها معلوم است و هیچ معارضی ندارد مگر دلایل عقلی صاحبان دیدگاه دیگر و یا دلایل نقل.<sup>۸۹</sup>

به هر روی، اگر این باب گشوده شود که مجتهدی به استناد یک ملازم مقدمه چیزی را به عنوان حکم شرع و آن هم مؤذای یقین مدعی شود، هیچ از این ایمن نخواهیم بود که صاحب هر دیدگاه خطأ و نادرستی مدعی شود آن را از رهگذر ملازم و برپایه یقین اصولی کشف کرده است. به تعبیر غزالی، قائلان به تشییه نیز بر عقیده به تشییه دلیل می‌آورند و مدعی می‌شوند که این دلیل مفاد جزم و یقین آنان است.<sup>۹۰</sup>

کوتاه سخن آن که از دیدگاه منکران دلیل عقل در استنباط فقهی، اگر حکم شرع را خطاب شارع یا اعتبار شارع می‌دانیم باید در انتظار اعلامی از سوی شارع باشیم، مگر آن که حکم شرع را به اصول عقاید نیز توسعه دهیم که آن جا دلیل عقل کارآمد است؛ چون دیگر پای اعتبار و قرارداد در میان نیست. بحرانی، خلاصه دیدگاه منکران را در این باره چنین ترسیم می‌کند:

اگر دلیل عقلی متعلق به احکام، دلیل بدیهی و بدهات آن روشن باشد، همانند آن که می‌گویند یک نصف دو است، در این صورت در صحت عمل به این حکم تردیدی نیست. در غیر این صورت چنانچه باز هم دلیلی عقلی یا نقلی با آن تعارض نکند همین‌گونه خواهد بود [و پذیرفته خواهد شد]. اما اگر دلیل عقلی دیگری با آن تعارض کند، چنانچه یکی از دو دلیل عقلی به واسطه دلیلی نقلی تأیید شود ترجیح با آن خواهد بود و گرنه اشکال پیش خواهد آمد. اما اگر دلیلی نقلی با دلیل عقلی تعارض کند در صورتی که آن دلیل عقلی به دلیل نقلی تأیید شود ترجیح با همان عقلی خواهد بود، هر

چند این دیگر از باب تعارض در نقلیات است. در صورتی هم که این دلیل عقلی به دلیل نقلی دیگر تأیید نشود ترجیح با دلیل نقلی خواهد بود. این که گفتم نسبت به دلیل عقلی به طور مطلق است، اما اگر مقصود از دلیل عقلی معنای اخسن آن یعنی عقل فطری خالی از شوائب اوهام باشد، که خود حجتی از حجج خداوند علام است و البته کمتر یابیده می‌شود، ترجیح نقلی بر آن مشکل است.<sup>۹۱</sup>

از این بحث که بگذریم در مسأله غیرمستقلات عقلی اگر ملازم واقعاً احساس شود از باب ظهورات الفاظ خواهد بود، چونان که قدمًا این مبحث را در ذیول مباحث الفاظ می‌آورداند، و در حجت آن نیز چندان مخالفتی مصداقی نیست. اگر هم چنین ملازمهای حس نشود، آن سان که برخی اصولیین منکر آن هستند، دیگر جایی برای ادعای استکشاف حکم شرع از رهگذر چنین ملازمهای نخواهد ماند. جزئیات بیشتر در اینباره را در بند هشتم این نوشتار خواهید خواند.

#### ۶- عقل به عنوان طریق ظنی به حکم شارع

از دیدگاه متقدمان و متأخران اصولی و اخباری شیعه طریق ظنی برای رسیدن به حکم شرعی اعتبار ندارد مگر آن که در شرع دلیلی بر اعتبار آن به طور خاص رسیده باشد. این در حالی است که بنابر مسلک افتتاح بر اعتبار طرق ظنی دلیلی وجود ندارد جز برای خبر واحد و تا حدی نیز اجماع و گاه شهرت؛ بنابراین طریق عقل به عنوان یکی از طرق ظنی نزد افتاحیین اعتبار نیافته و این در حالی است که قائلان به دلیل عقل، خود، معتقد به افتتاح هستند. بر این پایه، دلیل عقل نمی‌تواند از این باب حجت دانسته شود. اگر هم قول به انسداد را در پیش بگیریم جایی برای اعتبار و حجت دلیل عقل وجود خواهد داشت، هر چند بر این مسلک نیز قیاس که سرآمد همه ادلة عقلی ظنی است مورد نهی قرار گرفته است.

در این میان، برخی به سان آنچه سید در الذریعه آورده، قیاس شرعی را حجت می‌دانند، از این باب که طریقی علمی به معرفت احکام شرعی است. در الذریعه می‌خوانیم:

چون بیان کردیم که قیاس شرعی می‌تواند طریقی به شناخت احکام باشد، قیاس حکم دیگر ادلة شرعی از قبیل نص و همانند آن را می‌باید.<sup>۹۲</sup>

#### ۷- عقل به عنوان مدرک اصول عملیه

در اثبات اصول عملیه، یکی از مدارک مورد استناد دلیل عقل است، چونان که در برائت به

قبح عقاب بلا بیان، در تخيیر به امتیاع ترجیح بلا مرجع، در احتیاط به لزوم اجتناب از خطر محتمل و در استصحاب به بقای آنچه وجودش قبلًا محرز بوده است استدلال می‌شود.

استناد به دلیل عقل و مدرک دانستن عقل برای حکم شرعی در واقع متکی به دو رکن است:

الف: این که عقل به اصول عملیه می‌انجامد.

ب: این که مودای اصول عملیه حکم شرعی است.

شاید در رکن اول چندان خدشهای نباشد، اما همه سخن در مقدمه دوم است؛ چرا که بنابر تحقیق اصولاً مودای اصول عملیه «حکم شرعی» نیست. حکیم در اصول العامه به تبع «برخی از اعلام» میان حکم شرعی و «وظیفه شرعی» تفاوت می‌گذارد و مودای اصول را از نوع «وظیفه شرعی» می‌داند که تنها به «رفع حیرت در هنگام شکر نظر دارد».<sup>۹۲</sup>

البته حکم شرعی ندانستن اباخه، دیرینه‌ای کهنه دارد و به معترله نسبت داده شده است که اباخه را حکم شرعی نمی‌دانند، بلکه آن را نفی حکم می‌شمرند.<sup>۹۳</sup>

بحرانی نیز در کتاب حدائق پس از بیان معنای اصل می‌گوید:

اصل به معنای نفی و عدم - به فرض وجود چنین چیزی - تنها برای استدلال بر نفی حکم به کار آید نه استدلال بر اثبات حکم. از همین روی نیز اصولیین برائت اصلی را در ردیف مدارک احکام شرعی یادآور نشده‌اند.<sup>۹۴</sup>

## ۸- عقل به عنوان پشتونه اصول لفظی و مباحث مفاهیم

روشن است که اصولی در کار استنباط از متون دینی به کار می‌آید که بر آنها نام «اصول لفظی» نهاده‌اند. این اصول بخشی از پشتونه استنباط و استنتاج را تشکیل می‌دهند و در کنار آنها بخشی دیگر به نام «مفاهیم» تکمیل‌کننده فرایاند استنباط از متون دینی است.

این اصول و آن مفاهیم تنها در صورتی حجت هستند که دلیلی بر اعتبار آنها در شرع برسد. آن دلیل چیزی نیست مگر سیره عقلا و بنای عقلا که شارع نیز از آن ردع نکرده است. مرحوم مظفر در این باره می‌گوید:

مدرک و دلیل، در همه اصول لفظی یک چیز است و آن تبانی عقلا در خطاباتی است که با هم دیگر دارند و در آن ظاهر کلام را می‌گیرند و به احتمال خلاف اراده ظاهر اعتنایی نمی‌کنند.

شارع نیز ناگزیر این بنا را امضا کرده و در خطابات خود بر همین طریقه عقلا پیش‌رفته

است که اگر جز این بود ما را از این بنا بازمی داشت و در خصوص خطابات خود ما را از آن نهی می کرد. یا اگر طریقه ای دیگر بجز طریقه عقلا داشت آن را برای ما بیان ۹۶ می کرد.

شاید نزاع در این زمینه کمتر از هر نزاع دیگر باشد، اما ظاهراً این را دلیل عقل تسامیده اند و مقصود اثبات کنندگاه دلیل عقل نیز این نیست؛ چرا که اخباری هم در این مسأله با اصولی هم عقیده است و کلیت حجیت ظهورات را پذیرفته است.

بحرانی در حدائق در مطلب سوم از مقدمه سوم خود همین مسأله را به بحث گرفته و در باب انواع مفهوم موافق و مخالف چنین اظهار نظر می کند:

- دلالت اقتصاد را می پذیرد، بدین بیان که «حجیت این قسم اگر موقوف علیه مقطوع بیه باشد، آشکار است»؛

- دلالت تنبیه را می پذیرد و می گوید: این از باب تتفییح مناطق قطعی حجت است.

- دلالت اشاره را می پذیرد و می گوید: حجیت این قسم، با قطعی بودن لزوم، آشکار است.

- لحن خطاب و فحوای خطاب را در صورت قطعی بودن می پذیرد و در صورت ظنی بودن رد می کند.

- در باب دلیل خطاب از میان مفاهیم شرط، غایت، صفت، حصر، عدد، زمان و مکان تنها مفهوم شرط را معتبر می شمرد، بدان استناد که در احادیث آمده است.<sup>۹۷</sup>

## سخن پایانی

به هر روی، از آنچه گذشت تا حدی جایگاه دلیل عقل روشن می شود و این حقیقت آشکارتر می گردد که مطرح کردن دلیل عقل به عنوان «منبی برای تشریع» چندان هم خالی از تأمل و اشکال نیست.

اینک سخن پایانی، دور از همه جنجالهای متاخرین «کلام فصل» شیخ است که در باب «آنچه به عقل دانسته می شود و آنچه به سمع دانسته می شود» چنین می گوید:

معلومات بردوگونه است: ضروری و اکتسابی. اکتسابی، خود، بردوگونه است: عقلی و سمعی. عقلی هم به نوبه خود در دو دسته جای می گیرد: گونه ای که تنها از رهگذر عقل دانسته می شود، و گونه ای که می تواند هم به عقل و هم به سمع دانسته شود.

ضروریات همانند دانستن این است که یک با دو برابر نیست، جسم واحد در حال واحد

نمی تواند در دو مکان باشد، رد و دیعه، شکر منع، و انصاف واجب است، ظلم، کذب، عبث و همانند آن که لازمه کمال عقل است قبیح است.

اما آن دانش اکتسابی که تنها می تواند از رهگذر عقل دانسته شود عبارت است از هر علمی که اگر از این طریق فراهم نیاید شناخت سمع برای مکلف امکان پذیر نیست، و همچنین هر علمی که این دانش اخیر بر آن توقف دارد، همانند آین که در عالم حادثهای وجود دارد که هیچ یک از محدثها بر آن قادر نیست و این حادثها دارای محدثی است قادر، عالم، حق و قدیم که نه به جسمی ماند و نه جسمی و یا عرضی به او ماند. او غنی است و حاجت در مورد او روا نیست، او به واسطه ذات خود مستحق این صفات است، و نه به واسطه معانی و عللی قدیم یا حادث غیر او. امر جز حسن انجام نمی دهد، نه انجام قبیحی بر او رواست و نه اخلال رساندن به واجبی.

هرگاه این کلیات دانسته شود صحبت سمع نیز امکان پذیر گردد و هر گاه شخص همه اینها یا ببخی از اینها را نداند ممکن نیست که به صحبت سمع علم پیدا کنند...  
اما آنچه هم به عقل دانسته می شود و هم به سمع از این قبیل است که رؤیت خداوند ممکن نیست...

آنچه تنها از رهگذر سمع دانسته می شود بر چند گونه است:

- اسباب یا شروطی که احکام بدانها متعلق است.

- آنچه ادله بر احکام است.

- آنچه به شروط، اوصاف و فروع احکام مربوط می شود.

اینها همه چیزهایی است که تنها به سمع می تواند دانسته شود).<sup>۹۸</sup>

## پی‌نوشت‌ها و مأخذ

۱ - ر.ک: دکتر ابوالقاسم گرجی، مقالات حقوقی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۱۴۷. البته افزون بر این فهرست می توان مواردی از قبیل حمل و انواع آن، ملاک حمل،

معنای بساطت، انجاء قیام مبدأ به ذات، جبر و اختیار، وجوب معرفت و تعلم، مقصود از واحد، اتحاد ماهیتی آنچه وجوداً متعدد است، ماهیت مهمله و لابشرط و همانند آن را نیز یادآور شد.

۲ - برای نمونه بنگرید به مقدمات عدلة‌الاصول شیخ طوسی، مباحثی از قبیل: حقیقت و اقسام علم، اقسام افعال مکلف، صفات خداوند و صفات پیامبر ﷺ که شناخت آنها واجب است، و حقیقت خبر (ج ۱، ص ۱۲-۵۹)؛ همچنین بنگرید به المستصفی نقی علم الاصول، مباحثی همانند

مدارک علوم نظری، حد، برهان، انقسام افعال به حسن و قبیح، و مسأله وجوب یا عدم وجوب شکر منعم (ص ۱۰-۴۹).

۳- ناگفته نماند که از دیدگاه حکیم میان حکم شرعی و وظیفة شرعی تفاوت وجود دارد و آنچه از رهگذر یقین و اماره به دست آمده، حکم شرعی و آنچه از رهگذر اصول عملیه احراز شد، وظیفة شرعی است. جزئیات بیشتر در این باره در ادامه همین نوشتار فراوریتان نهاده شده است.

۴- حکیم، محمدتقی، الاصول العامه للفقه المقارن، قم، مؤسسه آل البيت، ۱۸۹۸م، ص ۲۷۹ و ۲۸۰.

۵- ر.ک: بحرانی، یوسف، الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ج ۱، ص ۴۰.

۶- حلبی جمال الدین حسن بن یوسف، مبادی الوصول الى علم الاصول، بیروت، دارالا ضوء، ۱۴۰۶ق / ۱۹۸۶م، ص ۸۶ و ۸۷.

۷- همان، ص ۲۱۳ و پس از آن.

۸- سید مرتضی، الذریعه الى اصول الشریعه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۳، ص ۵۶۳ و ۵۶۴.

۹- همان، ص ۶۷۶. گفتنی است در همین باب می خوانیم: «اعلم انا اذا بینا ان القیاس الشرعی يمكن ان یکون طریق الى معرفة الاحکام الشرعیه فقد جرى القیاس مجری الادلة الشرعیه كلها من نص و غيره. فمن منع مع ثبوت ذلك من ان یدل الله تعالى به كما یدل بالنص على الاحکام فهو مقترح لا یلتقت الى خلافه».

البته گرچه سید مرتضی به رغم امکان طریق قوارگرفتن عقل برای رسیدن به شرع وقوع تعبد به قیاس را در شرع انکار می کند، اما استناد به سخن وی در اینجا برای به دست دادن تصویری از این احتمال است که گاه در کلام قدماء اصحاب «قیاس» به معنایی نزدیک به دلیل عقل به عنوان راه رسیدن به احکام شرعی به کار رفته است.

۱۰- ر.ک. طوسی، محمدبن حسن، العده فی اصول الفقه، قم، مطبعة ستاره ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۶۷۱-۶۷۳.

۱۱- ابوالقاسم جعفرین حسن حلی، المعتبر فی شرح المختصر، قم، مؤسسه سیدالشهداء، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۳۱ و ۳۲.

۱۲- محمدحسین بن عبدالوحیم، الفصول الغروریه فی الاصول الفقهیه، بیجا، چاپ سنگی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۱۶.

۱۳- همان.

- ۱۴ - هاشمی، سید محمود، بحوث فی علم الاصول، المجمع علمی للشہید الصدر، ۱۴۰۵ ق، ج ۴، ص ۱۱۹.
- ۱۵ - مظفر، محمد رضا، اصول الفقه، نشر دانش اسلامی، ۱۴۰۵ ق، ج ۲، ص ۱۱۲.
- ۱۶ - همان، ص ۱۰۹.
- ۱۷ - همان، ص ۱۱۱.
- ۱۸ - همان، ص ۱۱۲ و ۱۱۳.
- ۱۹ - همان، ص ۱۱۶.
- ۲۰ - گرجی، دکتر ابوالقاسم، مقالات حقوقی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۱۶۳ و ۱۶۴.
- ۲۱ - همان، ص ۱۶۴ و ۱۶۵.
- ۲۲ - همان، ص ۱۶۵.
- ۲۳ - موسوی بجنوردی، سید محمد، مقالات اصولی، تهران، با همکاری سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۷، ص ۴۱ و ۴۲.
- ۲۴ - غزالی، ابو حامد محمد بن محمد، المستصفی فی علم الاصول، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق / ۱۹۹۶م، ص ۴۹.
- ۲۵ - همان، ص ۵۰.
- ۲۶ - همان.
- ۲۷ - المعتبر، ج ۱، ص ۱۷ و ۱۸.
- ۲۸ - مبادی الوصول، ص ۸۷.
- ۲۹ - الذريعة، ص ۵۷۰ و ۵۷۱.
- ۳۰ - العده فی اصول الفقه، ج ۲، ص ۷۵۹ و ۷۶۰.
- ۳۱ - رعد / ۵؛ محل / ۱۳؛ روم / ۲۴؛ براستی در این آیاتی است برای مردمانی که می‌اندیشند.
- ۳۲ - رعد / ۴؛ زمر / ۲۱؛ زمر / ۴۴؛ آیاتی است برای مردمانی که تفکر می‌کنند.
- ۳۳ - آل عمران / ۱۸۸؛ آیاتی است برای خردمندان.
- ۳۴ - طه / ۵۷ و ۱۲۹؛ آیاتی است برای خردمندان.
- ۳۵ - زمر / ۱۳؛ تنها صاحبان خرد یادآور می‌گردند.
- ۳۶ - زمر / ۲۲؛ یادآوری است برای صاحبان خرد.
- ۳۷ - پس / ۶۹؛ پس چرا نمی‌اندیشند؟
- ۳۸ - مائدہ / ۱۰۳؛ و بیشتر آنان نمی‌اندیشند.
- ۳۹ - مائدہ / ۶۴؛ این بدان سبب است که آنان مردمانی اند که نمی‌اندیشند.

- ٤٠ - محمد / ٢٧: آیا در قرآن تدبیر نمی‌کنند، یا آن که بر دلها قفلهایی نهاده است؟
- ٤١ - کافی، کتاب العقل والجهل، ح ٢٠: عقل، که بدان وسیله خلق آن را که براستی از جانب خداوند پیام آورد بشناسد و باور بدارد و آن را که بر خدا دروغ بنده انکار کند.
- ٤٢ - کافی، کتاب العقل والجهل، ح ٢٢: پیامبر حجت خدا بر مردم است و عقل حجت است میان مردمان و خداوند.
- ٤٣ - همان، ح ١٢: ای هشام، خدای را بر مردمان دو حجت است: حجتی پیدا و حجتی پنهان. اما حجت پیدا همان رسولان و پیامبران و امامانند و حجت پنهان نیز عقل است.
- ٤٤ - العدائق الناصرة، ج ١، ص ١٢٩-١٣١.
- ٤٥ - اصول مظفر، ج ٢، ص ١١٦ و ١١٧.
- ٤٦ - المستصفی، ص ٥.
- ٤٧ - الفصول الغرویه، ص ٣٤٦.
- ٤٨ - بحوث فی علم الاصول، ج ٤، ص ١٢٦.
- ٤٩ - همان، ص ١٢٦ و ١٢٧.
- ٥٠ - همان، ص ١٢٠.
- ٥١ - به نقل از کاظمی خراسانی، محمدعلی، فوائد الاصول (تقریرات آیة الله محمدحسین نائینی) قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ج ٣، ص ٦٢.
- ٥٢ - بحیری، محمد عبدالوهاب، حیله‌های شرعی ناسازگار با فلسفه فقه، ترجمه حسین صابری، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ١٣٧٦، ص ١١-٩.
- ٥٣ - خراسانی، شیخ محمدکاظم، کفایة الاصول، قم، مؤسسه آل‌البیت لاحیاء التراث، ١٤٠٩ ق، ص ٣٨٦ و ٣٨٧.
- ٥٤ - فیض، دکتر علیرضا، مبادی فقه و اصول، تهران، موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چاپ هفتم، ١٣٧٤، ص ٤٩ و ٥٠.
- ٥٥ - المستصفی، ص ٦٦.
- ٥٦ - الخضری، الشیخ محمد اصول الفقه، بیروت، دارالفکر، ١٩٩٨ م / ١٤٠٩ ق، ص ١٩.
- ٥٧ - یوسف / ٤٠ و ٦٧: حکم تنها از آن خداوند است.
- ٥٨ - حصری، ر. احمد، نظریة الحكم و مصادر التشريع فی اصول الفقه الاسلامی، بیروت، دارالكتاب العربي، ١٩٨٦ م / ١٤٠٧ ق، ص ٢١.
- ٥٩ - ابوزهرا، محمد، اصول الفقه، بیروت، دارالکفر، ١٣٧٧ / ١٩٥٨ م، ص ٦٩ و ٧٠.
- ٦٠ - التزیعه، ج ٢، ص ٥٥٨.
- ٦١ - ظاهراً مقصود از این دسته احکام آنهایی است که به شناخت شارع و لزوم تبعیت از تشريع

- شارع برمی‌گردد که قطعاً نمی‌تواند شارع، خود، مشرع این دسته از احکام باشد.
- ۶۲ - الاصول العامة للفقه المقارن، ص ۲۸۰ و ۲۸۱.
- ۶۳ - استرآبادی، محمدامین، الفوائد المدنیه، دارالنشر لاهل البيت علیهم السلام، ص ۴۷ و ۴۸.
- ۶۴ - نگارنده انتساب این نظریه به مرحوم سیدمحمد محقق داماد را از یکی از اساتید خود شنیده، اما آن را ندیده است.
- ۶۵ - امام خمینی، روح الله، کتاب البيع، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ج ۲، ص ۴۰۶.
- ۶۶ - عدّة الاصول، ج ۲، ص ۷۶۱.
- ۶۷ - همان.
- ۶۸ - همان.
- ۶۹ - مقالات حقوقی، ج ۲، ص ۵۹.
- ۷۰ - همان، ص ۶۵ و ۶۶.
- ۷۱ - مقالات حقوقی، ج ۳، ص ۷۰-۹۸.
- ۷۲ - الذريعة، ج ۱، ص ۴.
- ۷۳ - العدة في اصول الفقه، ج ۱، ص ۷.
- ۷۴ - قمی، میرزا ابوالقاسم، القوانین المحکمه، المقصد الرابع، ج ۲، ص ۳.
- ۷۵ - بحوث فی الاصول، ج ۴، ص ۱۲۶.
- ۷۶ - الفوائد المدنیه، ص ۴۸.
- ۷۷ - انصاری، مرتضی، فرائد الاصول، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، بیتا، ج ۱، ص ۴.
- ۷۸ - خراسانی، ملا محمد کاظم، کفاية الاصول، قم، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، ۱۴۰۹ ق، ص ۲۵۸.
- ۷۹ - همان، ص ۲۷۰ و ۲۷۱؛ الفوائد المدنیه، ص ۱۲۹.
- ۸۰ - الاصول العامة للفقه المقارن، ص ۲۸۱ و ۲۸۲.
- ۸۱ - ابوزهره، اصول الفقه، ص ۷۰-۷۳.
- ۸۲ - برای نمونه در عدّة الاصول و در الذريعة چنین وضعی مشهود است.
- ۸۳ - برای نمونه در معالم الاصول و علم اصول الفقه فی ثوبه الجدید چنین دیده می‌شود.
- ۸۴ - برای نمونه در دو کتاب رسائل و کفایه مسأله تشخیص یقین حکم شرع از رهگذر عقل در ذیل مبحث قطع و حجیت آن آمده است.
- ۸۵ - برای نمونه در کتاب الفصول الغروریه، الفوائد المدنیه و الحدائق الناضره این گونه است.
- ۸۶ - برای نمونه به دو کتاب القوانین المحکمه، و اصول الفقه مظفر بنگرید.
- ۸۷ - القوانین المحکمه، ج ۲، ص ۴.
- ۸۸ - ر.ک: کفاية الاصول، ص ۳۸۶.

- ٨٩ - الحدائق الناضرة، ج ١، ص ١٢٧ و ١٢٨.
- ٩٠ - ر.ك: همان، به نقل.
- ٩١ - الحدائق الناضرة، ج ١، ص ١٣٢ و ١٣٣.
- ٩٢ - التربیه، ج ٢، ص ٦٧٥ و ٦٧٦.
- ٩٣ - الاصول العامة للفقه المقارن، ص ٧٦-٧٨.
- ٩٤ - براى نمونه بنگرید به: اصول الفقه خضرى، ص ٥٣؛ نظرية الحكم، ص ٣٧؛ المستصفى، ص ٦.
- ٩٥ - الحدائق الناضرة، ج ١، ص ٤٢.
- ٩٦ - اصول مظفر.
- ٩٧ - الحدائق الناضرة، ج ١، ص ٥٥-٥٨.
- ٩٨ - العدة في اصول الفقه، ج ٢، ص ٧٥٩-٧٦٢.

### كتابنامه تحقيق

در بردارنده کتابهاي كه مورد مراجعه يا استناد قرار گرفته است

- ١ - اثر الاختلاف في القواعد الاصوليه في اختلاف الفقهاء، د. مصطفى سعيد الحن، قاهره، مؤسسة الرساله، ١٣٩٢ق / ١٩٧٢م.
- ٢ - الاصول العامة للفقه المقارن، سيد محمدتقى حكيم، مؤسسة آل البيت، للطباعة والنشر، ١٩٧٩م.
- ٣ - اصول الفقه، محمدرضا مظفر، نشر دانش اسلامي، ١٤٠٥ق.
- ٤ - اصول الفقه، محمد الخضرى، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٩ق / ١٩٨٨م.
- ٥ - اصول الفقه، محمد ابوزهره، دار الفكر العربي، ١٣٧٧ق / ١٩٥٨م.
- ٦ - البيع، (كتاب البيع)، امام خميني، روح الله، قم، مؤسسه اسماعيليان، بي تا.
- ٧ - الحدائق الناضرة في احكام العترة الطاهرة، شيخ يوسف بحرانى، قم، مؤسسة النشر الاسلامي، ١٣٦٣ش.
- ٨ - حيله های شرعی، ناسازگار با فلسفه فقه، محمد عبدالوهاب بحیری، ترجمه حسين صابری، مشهد، بنیاد پژوهشی اسلامی، ١٣٧٦.
- ٩ - التربیه الى اصول الشریعه، سید مرتضی علم الهدی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ١٣٦٣.
- ١٠ - السرائر، (كتاب السرائر)، ابن ادريس حلى، قم، مؤسسه النشر الاسلامي، ١٤١٠.
- ١١ - العدة في اصول الفقه، شيخ طوسى، محمدبن حسن، مطبعة ستاره في قم، ١٣٧٦.
- ١٢ - علم اصول الفقه في ثوبه الجديد، محمدجواد مغنية، قم مكتبة الزهراء، افست از چاپ ٢، ١٩٨٠م.

- ۱۳- فرائد الاصول، شیخ مرتضی انصاری، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، بی‌تا.
- ۱۴- الفصول الغروریہ فی الاصول الفقهیہ، محمدحسین اصفهانی، چاپ سنگی، بی‌جا، ۱۴۰۴ق.
- ۱۵- القوائی‌المدنیه، محمد امین استرآبادی، دارالنشر لاهل الیت، بی‌جا، بی‌تا.
- ۱۶- قانونگذاری در اسلام، سید محمدتقی مدرسی، ترجمه سید محمدعلی مقدم، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۷۶ش.
- ۱۷- قوانین الاصول، میرزا ابوالقاسم قمی، چاپ سنگی، ۱۳۰۳هـ.ق.
- ۱۸- کفایة الاصول، محمدکاظم خراسانی، قم، مؤسسه آل الیت لاحیاء التراث، ص ۱۴۰۹ق.
- ۱۹- مباحث الحجج و الاصول العملیه (ح ۴ از مجموعه بحوث فی علم الاصول) تقریرات درس شهید آیة‌الله صدر، سید محمود هاشمی، المجمع العلمی للشهید الصدر، ۱۴۰۵ق.
- ۲۰- مباحثی از اصول فقه، سلسله درس‌هایی از سید مصطفی محقق داماد، اندیشه‌های نو در علوم اسلامی، ۱۳۶۹ش.
- ۲۱- مبادی الوصول الى علم الاصول، حسن بن یوسف حلی، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۶ق / ۱۹۸۶م.
- ۲۲- مبادی فقه و اصول، علیرضا فیض، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چاپ هفتم، ۱۳۷۴.
- ۲۳- مبانی استنباط حقوقی اسلامی، ابوالحسن محمدی، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۶۸.
- ۲۴- مبانی قانونگذاری و دادرسی، حسین نجمیان، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۶۶.
- ۲۵- المستصنی فی علم الاصول، ابوحامد غزالی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق / ۱۹۹۶م.
- ۲۶- المعتبر فی شرح المختصر، جعفرین حسن حلی، قم، مؤسسه سید الشهداء، ۱۳۶۴ش.
- ۲۷- مقالات اصولی، سید محمدموسی بجنوردی، تهران، با همکاری سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۷.
- ۲۸- مقالات حقوقی، ابوالقاسم گرجی، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۶۹.
- ۲۹- منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی، محمد ابراهیم جناتی، تهران، مؤسسه کیهان، ۱۳۷۰.
- ۳۰- منابع اندیشه مذهبی شیعه، علی شیروانی، قم، انتشارات شفق، ۱۳۷۳.
- ۳۱- نظریه الحكم و مصادر التشريع فی اصول الفقه الاسلامی، احمد الحضری، بیروت، دارالکتاب العربي، ۱۴۰۷ق / ۱۹۸۶م.
- ۳۲- نظریة المؤاذن دورها فی عملية الاستنباط خليل رضامنصوري، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۳ق.
- ۳۳- الواقی (کتاب الواقی)، محمدحسن فیض کاشانی، اصفهان، مکتبة الامام امیرالمؤمنین علیهم السلام، ۱۴۰۶ق / ۱۳۶۵ش.