

ارزش مدارک عقلی

دلیل عقل

از: دکتر علیرضا فیض

در شمارهٔ پیشین این مجله، ضمن تاریخ مختصری از سیر اجتهاد پویا، واجتهاد سنتی کمی دربارهٔ اجتهاد مبتنی بر استحسانات عقلی و رأی سخن رفت، و گفته شد که در میان صحابه، بعضی از آنان، و در میان تابعین، ربیعه بن عبدالرحمان به قیاس واجتهاد به رأی سخت پای بند بودند، و در این میان، ربیعه که به طرز افراط آمیزی در استنباط احکام فقه به عقل و رأی متکی بود، به ربیعه‌الرأی لقب گرفت.

پس از آنان در میان مذاهب مشهور اهل سنت، که همه کم و بیش به قیاس و مبانی عقلی، به عنوان يك دليل فقهی معتقد هستند، بیش از همه مکتب حنفی رامی‌یابیم، که برای قیاس و عقل و رأی، حق بزرگ و اولویت را در استنتاج احکام فقهی قائل است، تا جائیکه حتی اخبار آحاد صادر از رسوالله صلی‌الله علیه و آله وسلم را فدای استنباطات عقلی واجتهاد به رأی، و قیاس می‌کند.

در برابر مکتبهای فقهی اهل سنت، مکتب ظاهری در راه استنباط احکام ارزش، و اعتباری را برای عقل قائل نیست. اما شیعهٔ امامیه چگونه

عقیده‌ای در این زمینه دارد؟ سخنی است که در این مقاله سعی می‌شود، طبق عقیده نگارنده که نظر بسیاری از آنان است تا حدی بدان پاسخ داده شود.

دوره فقهای نخستین که سپری شد، در میان متکلمین اسلامی نیز این دو جریان فکری با نشیب و فرازها که داشتند، از همان آغاز پدید آمد: معتزله از عقل، به عنوان يك دليل مستقل همواره حمایت می‌کردند، که بر پایه درك حسن و قبح اشیاء، و خیر و شر امور می‌تواند به حقایقی رهنمون گردد و به چیزهائی از قبیل حسن عدل، و صدق و قبح ظلم و کذب پی برد. معتزله، هستی و نظام کائنات را بر مبنای عدل، پابرجا و مستقر می‌دانستند، و معتقد بودند که قانونگذاری الهی نیز همواره بر پایه عدل بنیاد گرفته، و مصالح و مفاسد نفس‌الامری موجب تشریح احکام و جوب و حرمت و غیره شده که با عدل و حکمت الهی هم‌آهنگی دارد.

اشاعره در برابر آنان صف‌آرایی کرده، و این سخنان را هرگز باور نداشتند، و فعال مایرید (۱) بودن خدا، و لایسئل عما یفعل (۲) بودن او، و نصوصی از این دست را چنین تفسیر و تأویل می‌کردند، که خدا هر کاری را بخواهد ولو ظلم باشد انجام می‌دهد و قاعده، و ملاکی برای کارهای خدا وجود ندارد، و مشیت الهی تابع و مقید هیچ قانونی نیست، بلکه همه چیز تابع مشیت اوست. احکام‌الله نیز تابع مصالح و مفاسد ذاتی نیستند، و نظام جهان آفرینش، و نظام قانونگذاری اسلامی بر پایه عدل بنیاد نگرفته است. خیر و شر و عدل و ظلم، و مصلحت و مفسدت همه تابع حکم الهی هستند: الحسن ما حسنه الشارع، والقبیح ما قبحه الشارع از کلمات قصاری است که نظر آنان را به درستی و روشنی بیان می‌کند. پس به عقیده ایشان نه تنها به حکم عقل نمی‌توان چیزی را درك کرد، بلکه چیزی نیست (پیش از حکم شارع) که عقل آن را درك کند، نه آفرینش تابع عقل است و نه احکام‌الله تابع مصلحت و مفسده. هر چه خدا می‌کند، یا بدان فرمان می‌دهد خوب و عدل و مصلحت می‌شود، و هر چه نمی‌کند یا از آن نهی می‌نماید بد، و ظلم و مفسده است، و در ذات اشیاء

۱- آیه ۱۰۹ از سوره ۱۱ و آیه ۱۶ از سوره ۸۵.

۲- آیه ۲۴ از سوره انبیاء. تمام آیه این است: لایسئل عما یفعل وهم یسئلون.

چیزی به عنوان خوبی و بدی، و عدل و ظلم و مصلحت و مفسده وجود ندارد.

استاد شهید مطهری به حق اشاعره را سوفسطائیان اسلامی نامیده است.

وی گوید (۳) :

اشاعره بهیچیک از آن امور (که معتزله و عدلیه معتقد بودند) عقیده نداشتند، نه عدل و ظلم و حسن و قبح را به عنوان حقایق می شناختند و نه معتقد بودند که جهان بر عدل برپاست، و نظام موجود، نظام احسن است، و نه اینکه در جهان دیگر جریان کارها بر وفق میزان عدل است، و نه اینکه نظام تشریح بر طبق یک رشته مصالح و مفاسد تنظیم شده است، در افعال الهی هیچگونه هدف و غرضی قائل نبودند.

به عقیده اشاعره، اعتقاد به اصل حسن عدل و قبح ظلم، و اعتقاد به اینکه کارهای خدا تابع غرض و هدف و مصلحت و مفسده است با اصل توحید و اطلاق و نامحدودی مشیت الهی ناسازگار است! هیچ قانون و ناموسی نمی تواند مقیاس و میزان مشیت حق واقع شود و مشیت را در چهارچوب خود محدود کند. همه موازین و قوانین، تابع و خاضع اراده خدا هستند و اراده او تابع و خاضع چیزی نیست.

نمی توان به حکم عقل اعتماد داشت و گفت: مقتضای عدل، چنین و چنان است، مثلاً نمی توان گفت: مطیعان حتماً باید به بهشت بروند و عاصیان به جهنم.

اشاعره رسماً به این سخن که «بالعدل قامت السموات...» اعتراض کردند و گفتند چنین نیست!

آنان موضوع دردها، رنجها، بیماریها، آفرینش شیطان، شکافهای اجتماعی و فاصله های طبقاتی، و مسلط کردن اشرار را بر اخیار و صدها از این مسائل پیچیده جهان را پیش کشیدند و گفتند: اگر قرار بود نظام عالم بر طبق میزان عدل بود، این طور که عقلها می یابند، نظام عالم نباید اینچنین باشد که هست و درباره احکام و دستوره های دینی هم رسماً اظهار داشتند که مبنی بر حکمت و مصلحت نیست.

آنان گفتند: بنای شریعت بر جمع متفرقات و تفرقه مشابهاست، بسیاری از امور در عین اختلاف و تباین دارای يك حکم هستند و بسیاری از امور در عین تساوی داشتن و همانندی، احکام مختلف دارند...

بهراستی آنان سوفسطائیان این امت هستند و بحث با سوفسطائی چنانچه ارسطو گفته است بیفایده است و باید پاسخی دندان شکن آنچنان که این فیلسوف یونانی دستور داده است به آنان داده شود.

پس از غائله معتزله و اشاعره بر سر ارزش عقل و تحت تأثیر جو حکم بر جامعه آن روز اسلامی از اختلاف آن دو مکتب، و نیز مکتب اهل حدیث فقهای مدینه، و مکتب اهل رأی فقهای عراق، دو جریان فکری دیگر جامعه شیعه را در خود فروبرد و آن اختلاف بین مجتهدین و اخباریین بود که مهمترین مسأله آنان را ارزش داشتن، یا نداشتن عقل و استنتاجات عقلی تشکیل می داد. درباره مجتهدین و عقاید و اختلاف آنان در مقاله پیش سخن گفتیم، و اینک اشاراتی درباره مکتب اخباری بی فایده نخواهد بود با توجه به اینکه وجوه اختلاف بین آنان و مجتهدین بسیار است که خود کتابی را دربر می گیرد، و اغلب آنها را صاحب روضات - الجنات به تفضیل بیان کرده است، و در اینجا به یکی دو اختلاف اساسی آنها اشاره می شود:

شهرت اخباریین باین نام بخاطر اهتمامی است که در مقام استنباط احکام فقهی به اخبار و روایات دارند، از نظر آنان مآخذ احکام فقط کتاب و سنت است و هیچگونه وقع و اعتباری برای اجماع و عقل قائل نیستند و در عین حال از میان کتاب و سنت، بیشتر به سنت و اخبار توجه دارند و گروهی از آنان کتاب را فاقد اعتبار و ارزش فقهی می انگارند و می گویند: علم کتاب تنها نزد کسانی است که کتاب بر آنان نازل شده است، و مرادشان پیغمبر و ائمه اطهار صلوات الله علیهم اجمعین است.

چون بیشتر اخبار و اهم آنها در کتب اربعه یعنی کافی و من لایحضره الفقیه و تهذیب و استبصار وجود دارد، ملاک کار آنان در استنباط احکام در درجه نخست همین کتابها، و سپس بعضی کتب دیگر اخبار هست. ظواهر روایات موجود در این کتابها را بطور در بست حجت و معتبر

می‌دانند، و بین احادیث صحیح و موثق و حسن و ضعیف و مرسل و مسند چنانچه بعضی گفته‌اند تفاوتی اساسی قائل نیستند، و حتی به‌اخبار شاذی که هیچیک از فقها عمل نکرده بودند عمل می‌کردند.

یکی دیگر از ویژگیهای مکتب اخباری دشمنی و نفرت شدیدی است که نسبت به علم اصول فقه اظهار می‌دارند بدین جهت که آن علم را منطق و متد اجتهاد مجتهدین می‌دانند و طبعاً با اجتهاد و مجتهد سخت در ستیز و پیکار هستند، عمل به‌ظن، و فتوای حاصل از اجتهاد را حرام و ممنوع می‌شناسند.

اصول عملی عقلی را قبول ندارند و از میان اصول نقلی بیشتر از همه احتیاط را برگزیده‌اند «اخوك دينك، فاحتط لدينك» (حدیث): دستورالعمل آنان است.

آنچه محتمل الوجوب است، از راه احتیاط آنرا واجب می‌دانند، و آنچه محتمل الحرمة است از راه احتیاط، حرام می‌شناسند، گاه اخباریین، خود را دنباله‌رو محدثان قرنهای نخستین از آغاز غیبت صغری تا اوائل غیبت کبری از صدوقین و کلینی و ابن قولویه و دیگران معرفی می‌کنند و شاید به‌این لحاظ محدثین نیز به‌آنان اطلاق می‌شود.

اخباریین در قرن دهم و یازدهم با ظهور محدث بزرگ ملامحمد امین استرآبادی متوفی ۱۰۲۳ هجری که مؤسس آن مکتب شناخته شده است شهرت و قدرت و عظمت روزافزونی یافتند تا جائیکه مجتهدان را تحت‌الشعاع قرار دادند. و با ظهور مرجع بزرگ و مجتهد جلیل‌القدر محمدباقر وحید بهبهانی و رهبری او در مبارزه با اخباریین که خود تاریخ مفصلی دارد اهمیت و قدرت خود را از دست دادند.

محدث استرآبادی پایه‌های مکتب اخباری را در کتاب معروف خود «فوائد مدنیه» به‌تفصیل بیان کرده است؛ از جمله درباره بی‌ارزش بودن عقل در استنباط احکام، در آن گفته‌است: علوم بشری بردو گونه‌اند: یکی علومی که قضایای آن از مواد محسوس کمک می‌گیرند، و دیگر علومی که بر مبنای مسائل محسوس تکیه ندارند، و با ادله حسی، نتیجه‌های عاید انسان نمی‌گردانند.

وی در زمرهٔ قسم نخست از ریاضیات نام می‌برد که به عقیدهٔ او ریشهٔ اصلی آن در حس وجود دارد و نتیجهٔ آن قطعی است: دو دو تا چهار تا است ($2 \times 2 = 4$) و بیش و کم نمی‌شود و شك و تردید در آن راه ندارد.

در زمرهٔ قسم دوم از مسائل مابعدالطبیعه اسم می‌برد که قضایای آن در دسترس حواس انسان نیست، مثلاً تجرد روح، بقاء نفس پس از بدن، حدوث عالم و بسیاری دیگر از مسائل عقلی فلسفی از این دسته محسوب می‌شوند که راهی برای دانستن آنها از رهگذر عقل وجود ندارد.

به عقیدهٔ او علومی که شایستگی پذیرش را دارند و از اعتبار و ارزش برخوردارند، علوم دستهٔ نخست هستند.

اما بر قسم دوم که مبتنی بر درک عقلی محض است و از دسترس حواس انسان برکنار مانده است هیچ اطمینان و اعتباری نیست، و بر نتایجی که در آنها بوسیلهٔ عقل بدست آمده است ارزشی نتوان داد.

بهر حال محدث استرآبادی دربارهٔ علوم و معارف بشری، حس را ملاک اساسی شناخت، معرفی می‌کند، و آن را پایه و بنیاد هر معرفت و علم می‌داند، و بدین جهت است که آیت‌الله شهید سید محمدباقر صدر (ع) بین فلسفهٔ حسی و تجربی اروپای قرن هفدهم و هیجدهم میلادی و جنبش اخباریگری قرن یازدهم هجری مقایسه برقرار کرده و مشابهت کاملی را بین آن دو مشاهده نموده، نتیجه گرفته است که احتمالاً فلسفهٔ حسی اروپا از اندیشهٔ استرآبادی رئیس اخباری‌ها الهام گرفته و تحت تأثیر فکر او بوده است.

وی می‌گوید:

حرکت اخباری‌ها پیش از فلسفهٔ حسی و تجربی اروپا ظهور کرد؛ جان لوك فیلسوف متوفی ۱۷۰۴ میلادی و دیوید هیوم فیلسوف متوفی ۱۷۷۶ میلادی فلسفهٔ حسی را در اروپا به اوج شکوفائی رسانیدند و وفات محدث استرآبادی تقریباً صدسال پیش از وفات جان لوك اتفاق افتاده است، و می‌توان محدث مزبور را معاصر فرنیس بیگن متوفی ۱۶۲۶

میلادی شناخت، و پیگون فیلسوفی است که زمینه را برای جنبش فلسفه حسی اروپا فراهم آورد.

باری این فلسفه، و آن حرکت اخباری، بر ضد عقل و استنباطات عقلی، سخت یورش بردند، و ارزش همه احکام عقلی را پایمال کردند، باین تفاوت که فلسفه حسی، سر از الحاد و کفر و زندقه بیرون آورد، و منکر خدا و روح و معاد و سایر مبانی مقدس مذهبی و ارزشهای بزرگ انسانی دینی گردید ولی جنبش اخباریگری دچار چنین سرنوشت شومی نشد، و این به خاطر اختلافی است که در انگیزه‌های آن دو وجود داشت: فلسفه هیوم و لاک انگیزه مادی داشت، و اندیشه اخباری از انگیزه‌های دینی و مذهبی نشأت گرفته بود و عقل را بحمایت از شریعت و بخاطر ادله شرعی متهم و مخدوش می‌کرد، و در نتیجه پس از خلع سلاح کردن عقل، و بی‌ارزش کردن استنتاجات عقلی برای گرفتن پاسخ مسائل خود راه خود را از فلاسفه مکتب حس و تجربه جدا کردند و به سوی سنت رسول الله و اخبار آل محمد صلوات الله علیهم روی آوردند که از منابع وحی الهی سرچشمه می‌گرفت، چنانچه سید نعمت الله جزایری شاگرد محدث بزرگ ملامحسن فیض در کتاب «انوار نعمانیه» و شیخ یوسف بحرانی در کتاب «الدرر النجفیه» بدان تصریح کرده‌اند.

واینک پس از این بحث کلی درباره ارزش عقل از دیدگاه‌های مختلف اندیشمندان اسلامی نوبت آن رسیده که درباره دلیل عقل به عنوان يك مأخذ فقهی سخنی داشته باشیم.

دلیل عقل :

با آنکه در اصول عقائد به عقیده جمعی از فقها و مجتهدین هیچ دلیلی، جز دلیل عقلی، کارساز، و سودمند نیست، ولی در فروع فقهی، دلیل عقل را چندان فعال و مؤثر نمی‌یابیم.

در نصوص شرعی، چیزی که دلالت بر اعتبار عقل به عنوان يك دلیل داشته باشد وجود ندارد، بلکه برعکس، تمسك به عقل در احکام فقه، مورد سخت‌ترین حملات قرار گرفته است و روایاتی از قبیل: دین الله لایصاب بالعقول به صورت‌های مختلف از ائمه هدی علیهم السلام منقول است.

در زمان ائمه، بخصوص در قرن دوم هجری، در کنار محدثان و راویان که قدرت و نفوذی داشتند، گرایش‌های اجتهادی عقلی کم و بیش وجود داشت، و گروهی از شاگردان ائمه علیهم‌السلام، از قبیل فضل بن شاذان، یونس بن عبدالرحمان، زراره بن اعین، جمیل بن دراج، و عبدالله بن بکیر شیوه تحلیل اجتهادی و استدلال عقلی را در فقه، برای خود برگزیده بودند، ولی در عین حال، هیچ‌یک از آنان از دلیل عقلی بنام *یک* مأخذ نام نبرده‌اند.

در غیبت صغری (۲۶۰-۳۲۹)، و پس از آن تا اواخر قرن چهارم، باز سیطره و غلبه در مجامع مذهبی با محدثان بوده که بجای اجتهاد به نقل حدیث و عمل به مضمون آن پای بند بودند، و از تحلیلات عقلی و استنباطات اجتهادی پرهیز می‌کردند، و روشن است که آنان، با عقل، و استنتاجات عقلی طبعاً سخت در ستیز بوده‌اند.

مشهورترین این محدثان عبارتند از: محمد بن یعقوب کلینی متوفی ۳۲۹، علی بن بابویه قمی متوفی ۳۲۹، ابن قولویه متوفی ۳۶۹، محمد بن علی بن بابویه قمی معروف به شیخ صدوق متوفی ۳۸۱.

در این دوره، اگرچه گرایش ضعیفی بسوی تفکر عقلی در فقه وجود داشت، ولی همچنان از دلیل عقلی خبری نبود.

در این عصر یعنی اوائل و اواسط قرن چهارم، دو عالم بزرگ فقه نام و شهرتی عظیم کسب کرده بودند و به‌عنوان قدیمین یعنی دو دانشمند قدیمی در میان فقها معروف شدند، یکی ابن ابی‌عقیل عمانی، و دیگری ابن جنید اسکافی بود که گرایش اجتهادی و روش تعقلی آنان در فقه گاه موجب دردسر آنان نیز می‌گردید، و در عین حال از آنان نیز در زمینه دلیل عقلی چیزی نقل نشده است. فقط ابن جنید متهم است که احیاناً به قیاس و اجتهاد به رأی بر مبنای قیاس، عمل می‌کرده است. در میان اهل سنت از قیاس به‌عنوان چهارمین دلیل نام برده شده است و همین امر پاره‌ای از اخباریین، و دیگران را بر آن داشته است که توهم کنند مراد از دلیل عقلی که اخیراً در شیعه راه یافته قیاس است، در حالی که چنین نیست و اصولیین قیاس را مردود دانسته‌اند و در عین حال اکثر آنان به دلیل عقلی به صورت مبهم و نامشخص آن، گرایش نشان داده‌اند.

در میان متقدمان اواخر قرن چهارم و اوائل قرن پنجم نیز هنوز سخنی از دلیل عقلی بمیان نیامده بود، و چنین دلیلی هنوز گوئی متولد نشده بوده است. ولی جسته و گریخته از خود عقل در فهم و درك فقه سخن، شنیده می شود، و این چیزی نیست که نیازی به بحث داشته باشد. قدیمترین نصی که در این زمینه وجود دارد، نظر شیخ مفید متوفی ۴۱۳ است.

ایشان در رساله اصولیه خود، بنام «التذکره باصول الفقه» که کراچکی آنرا تلخیص کرده و ضمن کتاب کنز الفوائد او چاپ شده است گوید:

اصول الاحکام ثلاثة :

۱- الكتاب.

۲- السنة.

۳- اقوال الائمة عليهم السلام، و سپس گوید:

الطرق الموصلة الى مافی هذه الاصول ثلاثة، اللسان، والخبار، واولها العقل (۵).

بنابراین شیخ مفید معتقد است: عقل وظیفه‌ای بیش از فهم نصوص کتاب و سنت ندارد، و خود قادر به درك حکمی نیست، پس وی عقل را به عنوان يك دليل مستقل برای فقه نمی‌شناخته، و به آن حق نمیداده است که در کنار کتاب و سنت قرار گیرد.

شیخ طوسی متوفی ۴۶۰ نیز از عقل به عنوان يك دليل مستقل فقهی بطور روشن سخن نگفته، و فقط در دو مورد نامی از عقل و درك عقلی به میان آورده است: در یکجا در زمینه قانونگذاری احکام برپایه مصلحت‌های شناخته شده، اظهار عقیده کرده است که احکام شرعی الطافی هستند نسبت به احکام عقلی (۶)، و معلوم است که از این سخن شیخ مطلب روشنی در زمینه احکام عقلی بدست نمی‌آید.

۵- دلیلهای احکام سه تا است: ۱- قرآن ۲- سنت ۳- اقوال ائمه عليهم السلام، و راه‌هایی که مارا به این سه دلیل رهنمون می‌گردند نیز سه چیز است: ۱- زبان ۲- اخبار ۳- آنچه نخستین راه است عقل است.

۶- ادوار فقه استاد شهابی چاپ دانشگاه ص ۲۴۳ .

در جای دیگر از کتاب اصول خود (۷) درباره حکم عقلی چنین گوید: معلومات بردو قسم هستند؛

۱- معلومات اکتسابی.

۲- معلومات ضروری.

منظور از معلومات اکتسابی آنها هستند که از طرق مختلف عقلی و نقلی فراهم می‌شوند. معلومات ضروری عبارت هستند از واقعیت‌هایی که بخودی‌خود وجود دارند و انسان آنها را بدون هرگونه استدلالی پذیرفته است، مانند حسن عدل، و قبح ظلم، و از این بیشتر درباره عقل اظهار نظر نکرده است.

احتمالا از این سخنان شیخ و مشابه آن که از دیگران نقل شده، سایر علما در دوره‌های بعد، ملازمه بین حکم عقل و نقل را پی‌ریزی کرده‌اند و ضمن دو قاعده که در طی همین مقاله بررسی گرفته می‌شوند بیان کرده‌اند.

بنظر می‌رسد نخستین کسی که از عقل به‌عنوان چهارمین دلیل فقه نام برده است، حجة الاسلام غزالی متوفی ۵۰۵ است، که از علمای بزرگ مذهب شافعی است، و در عین حال، افکار و نظرات فقهی اصولی، فلسفی منطقی، و اخلاقی عرفانی او در میان شیعه طرفداران بسیاری داشته و دارد. ولی غزالی هم دلیل عقل را برای درک حکم واقعی کارساز نمی‌شناسد، بلکه آنرا برای تأیید برخی احکام ظاهری، و اصول عملی از قبیل براءت، سودمند می‌داند و نه بیش.

وی گوید (۸): احکام سمعی (نقلی) به وسیله عقل قابل درک نیستند، ولی عقل دلالت دارد بر براءت ذمه از واجبات و بر سقوط مشقت و حرج (یعنی نفی احکام حرجی) از مردم در حرکات و سکنااتشان، پیش از بعثت رسولان، و انتفاء احکام پیش از ورود دلیل نقلی.

۷- عدة الاصول چاپ بمبئی ج ۱ ص ۳.

۸- المستصفی چاپ اول، مطبعة امیریه در بولاق مصر ج ۱ ص ۲۱۷، ۲۱۸.

مراد غزالی از این مطلب، حکم عقل است به قبح عقاب بلا بیان، یعنی پیش از ظهور پیغمبر (ص) و نزول احکام، اگر بگوئیم مکلف به احکام هستیم، این تکلیف مالا یطاق و حرجی خواهد بود، و عقل آن را قبیح می‌داند، بنابراین عقل به برائت ذمه و اباحه، حکم می‌کند.

پس از وی محمدابن ادریس، عالم بزرگ شیعی متوفی ۵۹۸ از دلیل عقلی بصورتی بسیار مختصر و مبهم نامبرده است. و باید بدانیم او نخستین کسی است از شیعه که دلیل عقلی را بصورتی مویز که بعدها به راه تکامل خود افتاده، مطرح کرده است:

وی در کتاب سرائر گوید:

هر گاه آن سه دلیل یعنی کتاب و سنت و اجماع نبودند (بدین معنی که حکم را نتوانستیم از آنها بدست بیاوریم) نزد محققان این است که باید به دلیل عقل و حکم آن استناد کرد. وی این بحث را ضمن سخن دربارهٔ عدم حجیت خبر واحد و قیاس ذکر کرده است (۹).

ولی از آن بیشتر دربارهٔ دلیل عقلی چیزی نگفته است.

از بیانات ابن ادریس استفاده می‌شود که در صورت وجود سه دلیل دیگر، یعنی کتاب و سنت و اجماع نوبت به استفاده از دلیل عقلی نمی‌رسد و دلیل عقلی در طول ادله قرار گرفته و بهنگام فقدان ادله بسراغ آن باید رفت (۱۰).

محقق حلی متوفی به سال ۶۷۶ در کتاب المعتمد دلیل عقلی را به دو قسم بخش کرده، در قسم نخست آن، مفاهیم را ذکر می‌کند که ربطی به دلیل عقلی مستقل و نامستقل ندارند بلکه مربوط به وضع و دلالات لفظی هستند. در قسم دوم آن می‌گوید: آنچه عقل به تنهایی دلالت بر آن دارد در وجوه حسن و قبح منحصر است. یعنی فقط با درک حسن و قبح اشیاء است که عقل می‌تواند حکم ایجابی و سلبی داشته باشد.

۹- سرائر چاپ دوم سنگی ص ۴.

۱۰- مبادی فقه و اصول از نگارنده، چاپ دانشگاه تهران ص ۴۱.

شهید اول متوفی ۷۸۶ در مقدمه کتاب ذکری همین تقسیم‌بندی کوتاه و مجمل محقق را کمی تفصیل داده و اقسامی را بر آن افزوده است. مثلاً در قسم اول از آن دو قسم که محقق آورده بود علاوه بر مفاهیم، از مقدمه واجب و مسأله ضد و اباحه چیزهای سودمند و حرمت چیزهای زیانبخش و در قسم دوم علاوه بر وجوه حسن و قبح، حکم برائت عقلی و استصحاب را افزوده است. شهید ثانی متوفی ۹۶۶ در آغاز کتاب قضا از شرح لمعه در بحث از شرائط افتاء، دلیل عقلی را به استصحاب و برائت اصلی و غیره و نیز قیاس منصوص العله تفسیر کرده است! و این نیز آن نیست که به عنوان چهارمین مأخذ فقه، می‌خواهند ثابت کنند.

باری در يك جمع‌بندی از کلمات دانشمندان بزرگ شیعه پیرامون دلیل عقل می‌توان گفت: همه محدثان صدر اول با هر گونه دخالت عقل در شرع مخالف بوده و برای عقل در استنباطات فقهی هیچ ارزش و اعتباری را نمی‌شناختند. گروهی چون شیخ مفید، اگرچه ارزش اندکی به عقل داده و معتقد بودند که از عقل، فقط برای فهم نصوص شرعی باید بهره‌برداری شود، ولی هرگز به آن، به عنوان يك دلیل فقهی و در کنار قرآن و سنت عقیده نداشتند. و گروهی چون شیخ طوسی و محقق و شهیدین بگونه‌هایی مبهم و متفاوت درباره ارزش عقل در درك احکام فقهی اظهار نظر کردند و می‌توان گفت: شیخ در این زمینه چیزی ارائه نکرده، و محقق حلی دلیل عقلی مستقل را در وجوه حسن و قبح منحصر دانسته، و شهید اول علاوه بر آن از استصحاب و برائت عقلی نام برده و شهید ثانی دلیل عقل را فقط به برائت، و استصحاب، و قیاس منصوص العله تفسیر کرده است، و این تفاوت‌های فاحش که در تحدید حدود دلیل عقلی بچشم می‌خورد، به ارزش و اعتبار آن لطمه شدیدی وارد می‌سازد.

از طرف دیگر گروهی چون صاحب معالم و شیخ انصاری، و آخوند خراسانی رضوان الله علیهم و بسیاری دیگر از اصولیین، اصلاً و بهیچ عنوان متعرض دلیل عقلی نشده‌اند و حتی يك کلمه درباره آن سخن نگفته‌اند و چگونه می‌توان تصور کرد چیزی چون عقل به عنوان دلیل فقه وجود داشته باشد و حضرات با بی‌اعتنائی از کنار آن بگذرند.

و گروهی چون اخباریین، بمانند محدثین صدر اول دخالت عقل را در استنباط احکام، فقه موقوف اعلام کرده، و سخت به آن تاخته‌اند اینهمه تفاوت و تهافت در مورد دلیل عقل می‌تواند کاشف از ضعف و بی‌مایگی آن بحساب آید.

در عین حال ناگهان چندتن از فحول علماء از قرن سیزدهم ببعده می‌بینیم که در حمایت از دلیل عقلی قدرافراشته و به نحو مبالغه‌آمیزی از حجیت و اعتبار آن سخن گفته‌اند. محقق قمی متوفی ۱۲۳۱ یکی از آنان است که در آغاز جلد دوم کتاب خود (۱۱) به تفصیل از دلیل عقلی دفاع کرده است، پس از وی استادی توانا چون محقق کاظمی و شاگردی پژوهشگر چون شیخ محمدتقی برادر صاحب فصول در کتابهای خود «المحصل» و «هدایة‌المسترشدین» (۱۲) بگونه‌ای مبسوط‌تر در این باره بحث کرده‌اند. آنان خواسته‌اند چیزی را که به عنوان یک دلیل فقهی در قرن پنجم ششم بوجود آمده و چندین قرن در هاله‌ای از ابهام و اجمال باقی مانده بوده و هیچ محلی از اعراب را بدست نیاورده بوده تقویت و تثبیت کنند. و آن را به نام دلیلی قابل قبول در کنار کتاب خدا و سنت رسول‌الله (ص) قرار دهند و به مقام معظم فقه شیعه عرضه کنند.

در این اواخر نیز استاد مظفر در اصول الفقه خود سخنان آن بزرگواران را به تفصیل آورده و دسته‌بندی کرده و در معرض افکار اندیشمندان فقه اسلامی شیعی قرار داده است.

کتاب اصول مظفر در حوزه علمیه تدریس می‌شود و در دوره‌های فوق‌لیسانس و دکتری دانشکده الهیات نیز مورد نقد و تحلیل قرار دارد و همه دانش‌پژوهان فقه شیعه از آنچه وی درباره دلیل عقل گفته است آگاهند، از این رو به‌طور مختصر فقط به سخنان محقق قمی و شیخ محمدتقی اشاره‌ای میشود و سرانجام بحثی درباره آن و سخنان استاد مظفر خواهیم داشت؛

محقق قمی در آغاز جلد دوم قوانین الاصول در مقصد چهارم آن کتاب، مانند محقق حلی و شهید اول، حکم عقلی را به مستقلات و غیر

۱۱- القوانين المحکمه، مقدمه چهارم.

۱۲- هدایة‌المسترشدین فی شرح معالم‌الدین در بحث قیاس.

مستقلات بخش می کند و سپس در ارزش دلیل عقل بشری و تفسیر این حدیث که در کافی هم آمده است می پردازد که: ان لله علی الناس حجتین؛ حجة ظاهره، و حجة باطنه فالظاهرة الانبياء، والباطنة العقول (۱۳).

محقق قمی می گوید: مراد از دلیل عقل، حکم عقلی است که بوسیله آن به حکم شرعی می رسیم، و از علم به حکم عقلی، علم به حکم شرعی حاصل می گردد و آن بر اقسامی است:

۱- آنچه عقل بدان حکم می کند بدون دخالت و وساطت حکم شارع، و آن را در وجوه حسن و قبح عقلی می شناسد.

۲- آنچه عقل بدان حکم می کند با دخالت و وساطت حکم شارع مانند مفاهیم و استلزامات (نامستقل).

اولی را مستقلات عقلی می نامند و دومی را غیر مستقلات عقلی. سپس ضمن اولین قانون این مقصد گوید:

معنی آنچه عقل مستقلاً و به تنهایی بدان حکم می کند این است که عقل، حسن فعلی از افعال، یا قبح فعلی را درک می کند، یعنی عقل درک می کند که بعضی افعال بگونه‌ای هستند که فاعل آن در خور ستایش است، و بعضی بگونه‌ای که فاعل در خور نکوهش است، اگر چه فرضاً از طرف شارع خطابی در باره آن به دست ما نرسیده باشد.

وی معتقد است که عقل با ادله قاطع و براهین ساطع، بلکه به ضرورت وجدانی که هیچ شبهه‌ای در آن راه ندارد به قضایائی از قبیل وجوب عدل و حرمت ظلم و امثال آنها پی می برد چنانچه اکثر عقلای مذاهب و مکاتب مختلف و نیز فلاسفه و برهمنان و ملحدان و سایرین بدان پی می برند.

سپس وی درباره تطابق حکم شرع و حکم عقل به تفصیل سخن گفته و قاعده ملازمه آن دورا بیان کرده و در این باره گوید:

۱۳- معنی حدیث این است که خدا در میان مردم دو حجت قرار داده است، یکی حجت ظاهری که پیامبران هستند و دیگری حجت باطنی که عقول می باشند. بعقیده نگارنده اینگونه روایات دلیل مدعای آنان نیست، و مراد از پیغمبر و عقل که حجت برای مردم هستند این است که: همانطور که پیغمبر (ص) با ظهور خود مردم را مکلف به تکالیفی کرده است، عقل نیز هلاک تکلیف در مکلفین است و بدین جهت آن را از شرائط عامه تکلیف می شناسند، و فقه اسلامی می گوید عاقل، مکلف است: و دیوانه تکلیف و مسؤولیتی ندارد.

عقل و شرع با یکدیگر هم آهنگی دارند و هر چیزی را که شرع بدان حکم می‌کند عقل نیز بدان حکم می‌کند و هر چیزی را که عقل بدان حکم می‌کند، شرع نیز بدان حکم می‌کند بدین معنی که هر فعل را که شرع برای آن حکمی داشته باشد اگر عقل به دلیل و مصلحت آن پی‌برد (۱۴) موافق با شرع، حکم خواهد داشت.

گمان می‌کنم دو قاعده ملازمه بین حکم عقل و شرع از زمان محقق قمی پا گرفته، و اگرچه وی آغازگر و بنیاد کننده آن نبوده ولی نخستین کسی است که آن دو قاعده را بصورتی دامن‌دار و روشن به بررسی گرفته، و بدان اعتراف دارد.

دانشمند بزرگ شیخ محمدتقی برادر صاحب فصول در کتاب خود (۱۵)، گوید: مقرر گردیده است که ادله احکام نزد ما چهار است: کتاب و سنت و اجماع و عقل. سخن درباره سه‌تای نخست به تفصیل گذشت و اینک نوبت بحث درباره ادله عقلی است، و مؤلف معالم جز برخی مسائل اندک آن را متعرض نشده ولی ما به یاری خدا به طور مبسوط در اقسام دلیل عقلی سخن خواهیم گفت و درست آن را از نادرست جدا خواهیم کرد و فروع و وجوه آن را روشن خواهیم نمود و آنگاه به تفصیل و تطویلی که از آن بیشتر نمی‌شود بررسی آن پرداخته، مستقلات و غیر مستقلات عقلی را به گونه‌ای مشروح بیان داشته، از مسأله تحسین و تقبیح عقلی، و اینکه اشیاء و افعال دارای مصلحت‌ها یا مفسده‌های واقعی و نفس-الامری هستند سخت دفاع کرده، و ملازمه میان حکم عقل و حکم شرع و عکس آن را امر مسلمی دانسته، و بر آن دو قاعده که عبارتند از: کلاما حکم به الشرع، حکم به العقل، و کلاما حکم به العقل، حکم به الشرع، صحه گذاشته، و هر دو را امضاء کرده و در ضمن بمناسبت، با اشاعره گلاویز شده، و با اخباریین دست و پنجه نرم کرده است.

۱۴- او گفته است اگر عقل به دلیل آن پی‌برد، ولی نگفته است که عقل حتماً بدلیل آن پی خواهد برد و همین است که ملازمه را سست و بی‌پایه می‌گرداند، چنانچه در جای خود بدان اشاره خواهد شد، که عقل قادر نیست بدان پی‌برد.

۱۵- هدایة‌المسترشدین فی شرح معالم‌الدین، چاپ سنگی بدون شماره گذاری صفحات در دنباله بحث صاحب معالم درباره مطلب هشتم در قیاس.

وقتی اهل فن این بررسی عمیق و همه‌جانبه را در کتاب وی، و از آن پیش در کتاب قوانین مطالعه کنند، به روشنی درمی‌یابند که اصول مظفر در زمینه دلیل عقلی کار تازه‌ای را ارائه نکرده و فقط بخوبی توانسته است از عهده بیان نظرات آن دو استاد بزرگوار برآید.

اینک زیربنای دلیل عقلی را از میان گفته‌های این دانشمندان اخذ می‌کنیم و درباره آن بررسی می‌نشینیم.

زیربنای دلیل مستقل عقلی در وجوه حسن، وجوه قبح، و سپس ملازمه بین حکم عقل و بین حکم شرع و عکس آن خلاصه می‌شود.

اغلب اصولیین بزرگ آن را برپایه همین دو مسأله و دو قاعده پی‌ریزی کرده‌اند.

آنان می‌گویند:

۱- عقل با درك کردن خوبی فعل، حکم قطعی به‌وجوب آن پیدا می‌کند.

۲- عقل با درك کردن زشتی فعل، حکم قطعی به‌حرمت آن پیدا می‌کند.

۳- قاعده ملازمه میان حکم عقل و حکم شرع.

۴- قاعده ملازمه میان حکم شرع و حکم عقل.

بهترین و روشن‌ترین مثالی که آنان برای درك عقلی حسن و قبح آورده‌اند این است که عدل را هر عقلی خوب می‌داند، و ظلم را زشت و ناپسند.

تمام بحث دلیل عقل در همین دو مسأله و دو قاعده پیاده می‌شود، اگرچه بعضی از اصولیین به‌تطویل و تفصیل آنها پرداخته که طائلی در زیر آنها مشاهده نمی‌شود، مثلاً سخنان استاد مظفر در کتاب اصول‌الفقہ بسی پرزرق و برق است. وی رعدآسا می‌غرد و برق‌آسا می‌درخشد، ولی این غرش و درخشش چیزی تازه را بدست نمی‌دهد و نقطه تاریکی را روشن نمی‌گرداند. يك مطلب ساده را که می‌شد بی‌پیرایه مطرح کند در پیچ و خم اقسام مختلف، و عبارات متفاوت و چندپهلوی گنجانده‌بگونه‌ای که اصل مطلب در لابلای آنها گم شده و بناچار صاحبان افکار و عقول

بسیط را تحت تأثیر قرار داده که چاره‌ای جز قبول تبعیدی آن پیدا نمی‌کنند، و اگر خوب دقت و موشکافی داشته باشند می‌توانند سخنان مطول و مشروح او را در همان دو مسأله و دو قاعده فرمول‌گیری کنند. پس باید آن مسائل و قواعد ب بررسی گذاشته شوند.

برپایه ظهور کلمات محقق قمی، محقق کاظمی، محقق اصفهانی (برادر صاحب فصول) و استاد شیخ محمدرضا مظفر، مستقلات عقلی منحصر به مسأله تحسین و تقبیح عقلی است و چنانچه گفته شد مهمترین مثالی که همه اصولیین مدافع دلیل عقلی برای حسن و قبح ارائه کرده‌اند خوبی عدل و بدی ظلم است. اینک مناسبت دارد در زمینه درک حسن و قبح عقلی و سپس درباره بارزترین مصادیق آن که حسن عدل و قبح ظلم است سخنی داشته باشیم:

مقدمتاً صاحب هدایة المسترشدين (۱۶) بحث از اعتبار داشتن، یا نداشتن عقل را در مدرکات خود در ضمن سه مقدمه بررسی گرفته است:

یکی اینکه بدانیم با چشم‌پوشی از حکم شرع آیا در افعال و اعمال ما حسن و قبح، و مصلحت و مفسده‌ای هست؟ بدین معنی که آیا کارهای ما دارای ارزش واقعی و ذاتی هستند که برخی خوب و برخی ذاتاً بد باشند، یا شارع برای آنها ارزش و اعتبار قائل شده و آنها را خوب یا بد معرفی کرده و پیش از آن نه خوب بوده‌اند و نه بد.

این اختلافی است که اشاعره و معتزله را در برابرهم قرار داده است، و هر یک برای خود دبنانی و فلسفه گسترده‌ای را دارد و در این فرصت کوتاه برای ما همین بس که بدانیم به ضرورت، ثابت است که افعال در ذات خود دارای ارزش و بهائتی هستند، و بعضی خوب و بعضی بد، دارای مصلحت یا مفسده هستند و شارع برپایه آن ارزش‌های ذاتی احکام خود را پیاده کرده است.

دو دیگر اینکه بر فرض که افعال خود دارای ارزش و مشتمل بر حسن و قبح باشند آیا عقل بخودی خود و بی‌راهنمایی و تعلیم شارع

می‌تواند به‌همه آن ارزش‌ها برسد و همه آن خوبی‌ها و بدی‌ها را درک کند؟

سه دیگر اینکه بر فرض که افعال خود ارزشمند باشند، و عقل خود بر آنها دسترسی پیدا کند آیا عقل، علاوه بر آن می‌تواند بین حکمی که خود کرده است و حکم شارع ملازمه ببیند.

اگر از این سه مرحله بگذریم ناچار حجیت دلیل عقل را باور خواهیم داشت، ولی هرگاه یکی از آن سه ناتمام بماند دیگر نمی‌توان برای عقل، اعتبار و ارزشی در زمینه درک احکام شرعی قائل شد، و بنظر می‌رسد مقدمه دوم و سوم قابل‌خنده و انتقاد هستند. عقل نمی‌تواند همه مصلحت‌ها را درک کند.

جای بحث است که عقل بتواند همه مصلح و مفسد نفس‌الامری را درک کند، و نیز جای بحث است که ملازمه‌های بین آن مدرکات عقلی و حکم شرعی وجود داشته باشد.

درباره مطلب نخست گوئیم: عقل قاصر ما هرگز قدرت و توان درک همه مصلح و مفسد را ندارد، و هرچه بکوشد نمی‌تواند راهی به آنها پیدا کند و سرانجام خسته و کوفته عقب‌نشینی می‌کند. این همه اختلاف که در مدرکات عقلی وجود دارد مگر جز آنست که برای ما به وضوح این نکته را ثابت می‌دارد که کمیت عقل در میدان دریافت قضایا و مسائل لنگ و وامانده است.

عقل نه در جهان تکوین و در امور طبیعی راه بجائی برده، و نه در جهان تشریح، گرهی از مسائل گره خورده احکام و قوانین گشوده است. اگرچه نگارنده در جهان‌بینی خود برپایه براهین قاطع از عقل و نقل و اشراقات ربانی به حکومت و سیطره عدل سخت ایمان دارم، و بخاطر همین ایمان پدیده‌های طبیعی را در پرتو عدل الهی توجیه و تفسیر می‌کنم، چنانچه در جهان تشریح عدل را یکی از پایه‌های مذهب می‌شناسم و براساس ادله قاطع و براهین ساطع بدان گرایش و گروهی تردیدناپذیر دارم و در نتیجه همه احکام و دستورات الهی را و همه عالم امکان را مصداق عدل الهی می‌شناسم.

ولی با چشم‌پوشی از آن ایمان راسخی که در وجودم هست، اگر در پدیده‌های جهان طبیعت و شریعت در پرتو نور ضعیف عقل بخواهیم نگاه و مطالعه و بررسی کنیم هرگز نمی‌توانیم آن پدیده‌ها را از رهگذر عقل ناتوان با قانون عدل انطباق دهیم. می‌خواهیم بگوییم عقل ما قاصر از درك مصالحت عدل است، و نباید خود را گول بزنیم، بیائید با هم در آن پدیده‌ها به بررسی بنشینیم، و با همفکری یکدیگر در آنها بیندیشیم و به بینیم آیا می‌توانیم آنها را به کمک عقل، با عدل تطبیق دهیم؟ فکر نمی‌کنم!

بفرمائید نخست در این پدیده‌های طبیعی با کنجکاوی بیندیشیم: شکست‌ها و ناکامی‌ها که بر سر فرزندان آدم بلا می‌بارد! زلزله‌های سهمگین که از انسان‌ها هزاران قربانی می‌گیرد! و ویرانی بی‌ار می‌آورد! آتش-فشانها که در يك چشم بهم‌زدن در قلمرو زندگانی فاجعه‌آفرینی می‌کند و دمار از روزگار ابناء نوع در می‌آورد! سیل‌های دهشت‌انگیز که در سر راه خود همه چیز و همه کس را می‌کوبد و در کام نابودی و مرگ فرو می‌برد! طوفانهای وحشت‌آفرین که خشمگینانه می‌خروشند، و کشتار می‌کنند، اعمال ناهنجار والدین که فرزندان معصومشان را دچار بیماریهای خانمانسوز می‌گردانند، و صدها از این دست مصائب را عقل چگونه توجیه و تفسیر می‌کند، و از روزنه تاریک عقل چگونه می‌توان عدل و مصالحت را در آنها مشاهده کرد؟

از شما می‌پرسم: آیا اینها از نظر عقل حسن است و عدل است، یا چیز دیگر یا عقل چیزی نمی‌فهمد؟ در حالیکه ما با ایمان خود هزاران از این مسائل را تفسیر و توجیه کرده و ما رأینا الا جمیلا گفته‌ایم آیا همین برای ما بس نیست که بخود آئیم و دریابیم که عقل از درك مصادیق عدل و از درك مصالحت و مفسده طبیعت عاجز و ناتوان است. گاه در مورد هزاران از این پدیده‌ها که از درك فلسفه عقلی آنها عاجز می‌شویم برای رفع اشکال و حل معما، جهان طبیعت را به جهان پس از مرگ پیوند می‌زنیم و می‌گوئیم آنچه در اینجا بر سر بنی‌نوع انسان می‌آید در آنجا

جبران می‌شود، این هم از ندانم بکاری عقل است و تازه این فاتحه بی‌خبری است، تازه این مبداء کوری و کری است! چرا نمی‌خواهیم به بی‌خبری و کوری و کری عقل اعتراف کنیم!

وقتی عقل در برابر این مسائل گیج و گم می‌شود، بار دیگر می‌خواهد راهی برای فرار از شکست و ناکامی خود دست و پا کند و نمی‌تواند و اینکه بزرگان عرفا عشق را به جان عقل انداخته‌اند و در حل مسائلی که عقل را علیل و کلیل یافته‌اند به عشق روی آورده‌اند برای آنستکه عقل را در پاسخگوئی به مسائل لاینحل خود چالاک و راه‌گشا ندیده‌اند و از این جهت عذرش را خواسته و پرونده مسائل مطروحه را به دادگاه عشق احاله داده‌اند!

منکر نمی‌توان شد که عقل درک کلیات است و فهم جزئیات در قلمرو حکومت عقل نیست. عقل نهایت چیزی را که می‌تواند درک کند کلیات و مفاهیم است، ولی در تطبیق آنها با جزئیات و مصادیق، عقل را عاجز و ناتوان می‌یابیم، مثلاً عقل می‌تواند مستقلاً درک کند که عدل در مفهوم آن چیز پسندیده‌ای است، خوب است و مصلحت است، ولی مصادیق آن در عالم کدامند؟ عقل را یارای درک آنها نیست، عقل می‌تواند مستقلاً درک کند که شکر منعم واجب است، ولی مراسم این شکرگزاری چگونه باید انجام پذیرد، در این زمینه عقل برای ما نمی‌تواند راهنمای خوبی باشد، که راه را تشخیص دهد و ما را در آن راه هدایت کند، و از خطا و لغزش ایمنی داشته باشد. ما چه می‌دانیم که مثلاً نماز و طاعات از مصادیق شکر منعم است و عقل چه می‌فهمد که چرا در مقام شکرگزاری از منعم باید نماز خواند و چه می‌داند که نماز باید دارای چنین مقدمات و مقارنات و اجزاء و شرائط باشد؟

اصولاً فلاسفه که به عقل محض پای‌بند هستند آیا به درک مصالح و مفاسد و حقایق اشیاء و افعال راه یافته‌اند؟ اگر چنین است پس اینهمه هیاهو و جار و جنجال چرا؟ و اینهمه فلسفه‌های متخالف و متهافت برای چیست؟

چرا غزالی در تهافت الفلاسفه آنچه را فیلسوفان رشته بودند از هم گسیخت و آنچه را بافته بودند پنبه کرد؟

جز اینست که هیچ صوابی را در آنها مشاهده نکرد و سرانجام به این کار جسارت آمیز دست زد؟

آیا تهافت فلاسفه در فلسفه‌های متضارب و متکاذب خود دلیل روشنی بر بی اعتباری حکم عقل در همه امور و افعال و اشیاء نمی‌تواند باشد؟

چرا فلاسفه حسی و تجربی اروپا در بی بنیادی فلسفه نظری طوفانی سهمگین بپا کردند و فلسفه‌های مبتنی بر ادراکات عقلی را کوبیدند؟

چرا اندیشمندی توانا چون ملامحمد امین استرآبادی بر روی استنتاجات عقلی خط بطلان کشید و عقل را یکسره سردرگم و ناتوان معرفی کرد و از پیروی آن پیروان خود را بر حذر داشت؟

و بدین لحاظ است که اعتماد به عقل و اجتهاد به رأی همواره از سوی پیشوایان دینی علیهم السلام با معارضه و مبارزه شدید روبرو گردیده است.

در روایات منقول از ائمه کم نیستند روایاتی که حکم عقل و اجتهاد عقلی را نکوهیده‌اند، همان اجتهادی که صرفاً از دلیل عقلی مایه می‌گرفته و در میان گروهی از صحابه رونق و رواج داشته و میرفته است که مایه محق و محو دین گردد.

احادیث فراوانی که به جرح و قدح نظرات عقلی پرداخته مبین این معنی است که دین خدا با عقول مردم فهمیده و سنجیده نمی‌شود، و عقول عادی به قامت رسای مصالح شرعی قد نمی‌دهد.

این قبیل احادیث، محدثان پیش و پس غیبت را بر آن داشته است که بر رد و نقد عقل و بی پایگی استنتاجات عقلی قلمفرسائی کنند و به نگارش اثرها در این زمینه مبادرت ورزند.

نجاشی در رجال خود، و صاحب کتاب هدایة المسترشدين در اواخر فصل اجتهاد و تقلید کتاب خود و آية الله شهید صدر در دروس فی علم الاصول (حلقه اولی) گروهی از آنان را نام برده‌اند (۷).

بهر حال در جهان تشریح، قوانین الهی و قوانین موضوعه بشری نیز باید از همین رهگذر مورد مذاقه و بررسی قرار گیرند. مابه حق معتقدیم که قوانین آسمانی اسلام بر حق و عدالت و مصلحت عامه پی ریزی شده اند و قوانین موضوعه بشری از حق و عدالت هیچ بهره ای نبرده اند، و جز ظلم و ضلال و کفر و فساد چیز دیگری نیستند، ولی در عین حال کدام قانونگذاری است که قوانین موضوعه خود را بر اساس عدل و مصلحت نداند و چگونه ممکن است آن همه باصطلاح مصلحین و مقننین، قوانین متعارض و متهافت خود را از مصادیق عدل و برای مصلحت جامعه قلمداد کنند؟ و آیا جز این است که عقلای قوم از درک مصادیق عدل و مصلحت عاجز و ناتوان هستند.

برای نمونه نگارنده ادعای قانونگذارانی از قبیل پنتام، و کانت و دیگران را از کتاب خود «مقارنه و تطبیق جزای عمومی اسلام» برای شما بازگو می کنم:

پنتام Pantam فیلسوف شهیر انگلیس مدافع قانونگذاری بر اساس مصلحت (فردی و اجتماعی) بود، و از نخستین حقوقدانان اروپائی بود که بدان دعوت می کرد (۱۸). و در دنباله همین بحث آمده است:

در اوائل قرن نوزدهم مذهب کانت طرفدارانی یافت. این مذهب می گفت: مجازات باید بر پایه عدالت باشد (۱۹).

سپس آمده است: چندی بعد مکتب جدیدتری در اروپا پا به عرصه وجود گذاشت که تلغیقی از دو مکتب فوق بود و از ویژگیهای مهم آن این بود که کیفر باید هم بر اساس عدالت و هم بخاطر حمایت از مصالح جامعه قانونگذاری شود. همه این مکتبها در تعدیل قوانین جزائی فرانسه که سال ۱۸۳۲ قانونگذاری شد تأثیر داشت (۲۰).

۱۸- مقارنه و تطبیق در حقوق جزای عمومی اسلام از نگارنده چاپ انتشارات وزارت ارشاد ص ۲۳ .

۱۹- همان کتاب و همان صفحه.

۲۰- همان کتاب. ص ۲۳ و ۲۴.

در جای دیگری از آن کتاب آمده است (۲۱): مسأله عدالت که موضوع بحث همه قانونگذاران است خود يك امر کلی است، و خوبی و حسن و مزیت آن را هر عقلی درک می کند و در اینجا بین هیچکس و هیچ مکتبی اختلاف نیست. اما هنگامی که آن امر کلی را خواستیم بر روی افراد و مصادیق آن پیاده کنیم، اختلافات بروز می نماید و بحث ها و نقد و تحلیل های ضد و نقیض، جان می گیرد. يك مثال ساده این نکته را برای ما بهتر روشن می سازد:

مارکسیسم و لیبرالیسم دو مکتب هستند و هر يك قوانینی برای خود و پیروان خود دارند و هر دو معتقدند که قوانین آنها بر پایه عدالت بنیاد شده است، و در عین حال هر دو در دو قطب مخالف یکدیگر قرار گرفته و باهم نهایت عناد و مباینت را دارند.

و سپس در ادامه این بحث آمده است:

ممکن است برخی یا همه قانونگذاران در ادعای خود مبنی بر پیروی از اصل عدالت در وضع قوانین، صادق باشند، ولی قطع آنها خطا کار است، و آنان دچار جهل مرکب هستند.

سخن اینجا است که آنان هر قدر هم اندیشمند و پژوهشگر باشند، انسانند! انسان و ویژگیهای او! آنها با سلاح عقل به میدان قانون قدم گذارده اند. انسان هر قدر کامل باشد موجودی است محدود و جوامع بشری که موضوع قانون آنها است دارای جوانب و زوایا و ابعاد نامحدود است و موجود محدود چگونه می تواند به نامحدود احاطه پیدا کند. انسان از یکی دو زاویه ممکن است به جامعه و مسائل مربوط به آن نگاه کند ولی از زوایای دیگر غفلت دارد و همین است که آشفتگیهای اجتماعی را سرانجام به سامان نمی رساند و بدین جهت است که همواره ما معتقدیم برپاداشتن عدالت در میان جوامع بشری کار هیچ انسان عادی نیست (۲۲).

بهر حال قدامت اغلب، قضیه حکم عقل به حسن و قبح افعال را از قضایای ضروری می دانستند چنانچه میرزای قمی بدان اشاره دارد و همین مایه اشکال سایرین را فراهم کرده بود که می گفتند اگر درک حسن و قبح

۲۱ - مقارنه و تطبیق ص ۳۸.

۲۲ - همان کتاب ص ۳۹.

عقلی از قضایای ضروری باشد باید از نظر وضوح و اعتبار با سایر قضایای ضروریه تفاوتی نداشته باشد در حالیکه تفاوت چشم‌گیری مثلا بین قضیه ضروریه الكل اعظم من الجزء، و قضیه حسن و قبح وجود دارد. قضیه نخست، منکر ندارد، ولی در قضیه درك عقلی حسن و قبح ذاتی اینهمه اختلاف بچشم می‌خورد.

استاد مظفر باین اشکال توجه کرده و برای رفع آن، درك عقلی حسن و قبح را در قضایای مشهوره منحصر دانسته است.

او قضایای مشهور یا تأدیبات اصلاحیه را قضایائی می‌شناسد که همه عقلا بماهم عقلا بدان اعتراف دارند و بدان حکم می‌کنند.

وی در کتاب منطق مظفر (۲۳) قضایای مشهوره را به اقسامی بخش کرده و یکی از مهمترین آنها را آراء یا قضایای محموده یا تأدیبات اصلاحیه خوانده و گوید:

قضایای محموده قضایائی هستند که بخاطر حفظ مصلحت‌های عمومی و حفظ نظام اجتماعی، و بقاء نوع انسانی مورد پذیرش همه عقول و آراء بشری است و باز تنها مثالی که برای آن پیدا کرده است حسن عدل و قبح ظلم است که فاعل عدل نزد همه عقلا ممدوح است و فاعل ظلم نزد همه عقلا مذموم. سپس گوید: عدلیه که به حسن و قبح عقلی معترف هستند مرادشان این است که حسن و قبح از آرای محموده و قضایای مشهوره است که آرای عقلا در مورد آن هم‌آهنگی و وحدت نظر دارند...

باید به استاد مظفر گفت: آیا اینهمه اشتباه و خطا در مصادیق عدل و ظلم که نمونه‌ای از آنها گذشت کافی نیست که پایه قضایای مشهوره را برهم بریزد و آنها را از درجه اعتبار ساقط کند؟

وانگهی شما می‌گوئید: قضایای مشهوره را همه عقلا قبول دارند! مگر چنین چیزی می‌شود. شاید در تمام جهان حتی يك قضیه مشهوره با این وصف که همه عقلا در آن دارای حکم واحد و نظر واحد باشند وجود نداشته باشد. شما بارزترین مثالی که برای آن قضا یا آراء کرده‌اید درك

حسن عدل و قبح ظلم است، مگر اشاعره و گروهی دیگر جزو عقلا نیستند که هرگز بدان اعتراف نکرده‌اند. پس در نتیجه قضایای مشهوره‌ای در عالم وجود خارجی ندارد.

عدم ملازمه و اقوال در آن:

قائلین به حسن و قبح عقلی در وجود و عدم ملازمه بین حکم عقل و شرع اختلاف کرده‌اند و در حالی که گروهی آن را بطور دربست ثابت دانسته‌اند، گروه دیگری بطور مطلق و دربست آن را نفی کرده‌اند، و گروهی قائل به تفصیل شده‌اند و گفته‌اند: ملازمه در احکام فرعی فقهی وجود ندارد، ولی در اصول عقائد ملازمه بین حکم عقل و شرع ثابت است، و گروهی دیگر ملازمه را در مسائل نظری نفی کرده‌اند.

از نظر نگارنده ملازمه‌ای بین درک عقلی حسن فعل، یا قبح آن و بین وقوع تکلیف شرعی از وجوب و حرمت بر طبق آن نظر عقلی وجود ندارد، از سخنان گروهی از اصولیین و از جمله صاحب فصول برمی‌آید که با این نظر موافقت دارند.

صاحب فصول پس از انکار ملازمه گوید:

جماعتی از اصحاب، ملازمه بین حکم عقل و شرع را منکر شده‌اند (۲۴).

اینک بجاست کمی درباره آن دو قاعده: کَلِمَا حُكْمٌ بِالشَّرْعِ، حُكْمٌ بِالعَقْلِ، و کَلِمَا حُكْمٌ بِالعَقْلِ، حُكْمٌ بِالشَّرْعِ سخن گوئیم:

نخست باید گفته شود که اساساً این دو قاعده ساخته و پرداخته شده فکر اصولیین متأخر است، و هیچ دلیلی از کتاب و سنت آن دورا تأیید نمی‌کند بلکه برعکس هم در کتاب و هم در سنت آیات و روایاتی در انکار آن وجود دارند که در طی مباحث آینده به پاره‌ای از آنها اشاره می‌شود.

بحثی در قاعده اول :

قاعده اول یعنی آنچه شرع به وجوب، یا حرمت آن حکم کرده است عقل نیز به وجوب یا حرمت آن، طبق حکم اسلام حکم می کند باور کردنی نیست و خوب است آن را بیشتر به بررسی 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 قدغن کرده مشتمل بر مفسده الزامی است، این نکته را بجز اشاعره هیچکس منکر نیست و همه می گویند: احکام الله تابع مصالح و مفسد نفس الامری هستند، ولی سخن در این است که آیا عقل می تواند آن مصالح و مفسد را درک کند تا طبق آن بتواند حکم مشابهی داشته باشد. حقیقت این است که عقل از درک بسیاری از مصالح و مفسد احکام شرعی ناتوان است و حتی محقق قمی که از طرفداران دو قاعده است بطریق قضیه شرطیه گوید: اگر عقل بتواند مصالح و مفسد احکام شرعی را درک کند بر طبق آن حکم خواهد داشت، و این می رساند 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 دوره آن سی روز مقرر گردید، یا نماز چرا در آن اوقات معین واجب شد و چرا دارای این کمیت و کیفیت و مقدمات و مقارنات و شرائط و موانع گردیده است؟ و همچنین حج و زکات و سایر احکام، ما فلسفه احکام را نمی دانیم و هر چه گوئیم بر پایه درستی تکیه ندارد.

بحثی در قاعده دوم :

قاعده دوم : كلما حکم به العقل حکم به الشرع است. اگر بتوان به آن قاعده گفت از قاعده نخست سست تر و بی پایه تر می نماید.

آنچه در این قاعده دستگیر انسان می شود این است که: عقل هر گاه خوبی کاری را درک کند بگونه ای که انجام دهنده آن را بستاید، حکمی خواهد داشت که با وجوب شرعی مشابهت و ملازمت دارد، و همچنین در مورد هر کار زشت.

چه دلیلی می‌تواند این ادعا را تأیید و اثبات کند؟
گروهی ملازمه‌های اینچنین بین عقل و شرع را پذیرفته‌اند.

قول به ملازمه براین پایه قرار دارد که شارع، اعقل عقلاست، بلکه خود عقل است، یعنی عقل خارجی، چنانچه عقل، پیغمبر داخلی است، و این دو پیام‌آور هر دو حجت هستند و چگونه قابل تصور است که دو پیغمبر باهم مخالف باشند و سرناسازگاری داشته باشند پس باید الزاماً بایکدیگر همکاری کنند و حکم هر دو یکسان باشد و آنچه پیامبر باطنی و داخلی یعنی عقل می‌گوید همان را پیغمبر ظاهری و بیرونی بگوید، این طرز فکر و بیان به‌شعر شبیه‌تر است تا به استدلال و از این رو گروهی در برابر آنان قد علم کرده و گفته‌اند: ملازمه‌ای که مدعی شماست برپایه درستی تکیه ندارد زیرا بر فرض که وجود حسن و قبح افعال برای ما امر مسلم و غیر قابل انکاری باشد ولی این بدان معنی نیست که شارع بر مبنای آن حکمی را قانونگذاری کرده باشد زیرا ملاکات عقلی از قبیل مقتضی برای جعل حکم شرعی هستند و علت تامه برای تحقق حکم نیستند که معلول یعنی حکم شرعی را قهراً بدنبال بیاورند. مقتضی هر گاه با وجود شرائط و فقدان موانع قرین گردد علت را به وجود می‌آورد و البته که علت و معلول در وجود و عدم، ملازمه خواهند داشت، ولی مقتضی و مقتضا چنین نیست. چه بسیار جاها که ملاک عقلی یعنی مقتضی حکم وجود دارد ولی شرطی از شرائط جعل حکم شرعی وجود ندارد، یا مانعی جلوی قانونگذاری حکم شرعی را گرفته است.

شاید که عقل حسن فعل، یا قبح فعلی را درک می‌کند، ولی این درک ملاک، و مقتضی حکم است و علاوه بر آن، وجدان شرائط و فقدان موانع نیز باید احراز شوند، و آنها اموری هستند که احراز آنها کار هر کس نیست.

مادیده‌ایم که در شیوه قانونگذاری اسلام در مورد پاره‌ای از این ملاکات، احیاناً حکمی از وجوب و حرمت وجود ندارد.

اینک به نمونه‌هایی از مواردی که ملاک عقلی وجود دارد ولی شارع حکم نکرده یا وجود ندارد و شارع حکم کرده است اشاره می‌شود:

۱- کودکی که در آستانه بلوغ قرار گرفته، ولی هنوز به حد بلوغ نرسیده و او را طفل دراهق می‌نامند، تمام اعمال، اقوال، و فضائل و ملکات پسندیده‌ای که داراست، همه مشتمل بر همان مصالحی است که در اعمال و اقوال و فضائل شخص بالغ موجود است، همچنین دروغ، خیانت، قتل نفس، سرقت و جرائم ارتكابی آن کودک مانند شخص بالغ مشتمل بر مفسده است، و عقل این مصلحت و مفسده را در کارهای کودک، آنچنان که در اعمال شخص بالغ بخوبی درک می‌کند، ولی قانونگذاری اسلام، قلم تکلیف را از روی کودک و حتی کودک نزدیک به بلوغ برداشته است، و او را مسئول نمی‌شناسد، و در برابر اعمال خوب او ثواب و پاداش نمی‌دهد، چنانچه در برابر کارهای ناشایست و مجرمانه او، کیفری مقرر نخواهد داشت، و هیچگونه حکم الزامی از وجوب، و حرمت نسبت به او وجود ندارد.

در اینجاست مشاهده می‌شود که ملازمه مورد ادعا مخدوش گردیده است.

۲- بیشتر احکام ایجابی و تحریمی در آغاز پیدایش اسلام، الزامی نبود، و فلسفه تدرج احکام اقتضاء می‌کرد که مسلمین در برابر آن احکام زیر فشار تکلیف قرار نگیرند، تا رفته رفته زمینه فراهم گردد، و آمادگی پدید آید پس تا مدتی کارهای مشتمل بر مصلحت ملزمه واجب نبود، و کارهای مشتمل بر مفسده ملزمه حرمت نداشت، با آنکه حکم عقلی به حسن و قبح همچنان به قوت خود باقی و برقرار بود و تخصیص پذیر هم نبود، این نیز سستی و نااستواری قاعده ملازمه را ثابت می‌کند (۲۵).

۳- در مواردی از احکام از قبیل اوامر ارشادی چون وجوب طاعت از خدا و رسول و اوامر و نواهی آنان، و نیز حرمت مخالفت با خدا و رسول نیز این بینونت و جدائی بین حکم عقل و شرع را به روشنی مشاهده می‌کنیم، عنوان اطاعت از قانون چیزی است مشتمل بر مصلحت ملزمه که عقل آن را نیکو و مستحسن می‌شمارد، و عنوان سرپیچی کردن و تمرد نمودن از قانون مفسده‌ای است که عقل آن را زشت و قبیح می‌شمارد،

۲۵- در کتاب تاریخ فقه و فقها، نگارنده بحثی مفصل درباره تدرج احکام اسلامی آورده است.

در قانونگذاری اسلامی طبق نظر اکثریت اصولیین برای نفس طاعت و عصیان از قانون، پاداش و کیفری مقرر نگردیده است، و این بدان معنی است که در این مورد که عقل برای خود براساس مصلحت و مفسده نظر و حکمی دارد، شارع مقدس را حکمی ایجابی و تحریمی نیست.

۴- تکالیف آزمایشی، ملازمه را نفی می کند، و دلیل است براینکه حسن تکلیف یعنی جعل حکم شرعی منحصر نیست در آنکه فعل متعلق آن دارای مصلحت باشد، پس ممکن است فعلی دارای مصلحت و حسن نباشد، و درعین حال شارع برای آزمایش مکلف، او را به انجام دادن آن مأمور کند، چنانچه ابراهیم علیه السلام را به کشتن فرزند مأمور کرد، درحالیکه در کشتن هیچ حسن و مصلحتی وجود نداشت.

۵- تکالیفی که در مورد تقیه بر مکلفین واجب می گردد ملازمه را بهم می زند، و این قبیل احکام تقیه‌ای در اخبار مأثور از ائمه اطهار قابل انکار نیست، اگرچه آن را درباره خدا و شخص پیامبر اکرم جایز ندانیم. در متعلق این تکالیف حسن ذاتی وجود ندارد بلکه حسن و رجحانی که در آنها هست بخاطر آن است که مکلف از توطئه و شر دشمنان درامان باشد.

۶- بسیاری از احکام شرعی برپایه حکمت‌هایی قانونگذاری شده‌اند که آن حکمت‌ها در بعضی موارد و متعلقات آن احکام وجود ندارد و درعین حال حکم شرعی همچنان بطور کلی و مطرد به قوت خود باقی است مثلاً قانونگذاری عده برای زنان مطلقه بخاطر حفظ انساب از اختلاط است، ولی در پاره‌ای موارد که قطع به عدم نسب، یا عدم اختلاط حاصل است باز باید و خوباً عده نگاهداشته شود. مثل مطلقه‌ایکه شوهر او غائب است، و یا مطلقه‌ایکه در مدت حمل، هرگز شوهر با او نبوده است. همچنین غسل جمعه برای برطرف کردن آلایش بوی زیر بغل و غیره قانونگذاری استحبابی شده و درعین حال در مواردی که چنین آلایشی وجود ندارد، باز مستحب است. همچنین کراهت نماز گزاردن در گرمابه‌ها بخاطر این حکمت است که نماز گزار در معرض ترشح آبهای آلوده قرار

نگیرد، ولی در صورتی که آن حکمت هم وجود نداشته باشد باز نماز در گرمابه مکروه است. همچنین کراهت نماز در دشتها و زمین‌های گسترده در میان کوه‌ها بخاطر آن مصلحت است که نماز گزار دستخوش سیل‌های ناگهانی نشود و آسیب نهبیند، ولی در عین حال در همه احوال نماز در آن مکان مکروه گردیده است.

۷- هفتمین دلیل بر عدم ملازمه، اخباری است که دلالت دارند بر اینکه بعضی از تکالیف و احکام برای این امت قانونگذاری نشده است بخاطر اینکه مردم را بهرنج و زحمت نیندازد چنانچه پیامبر صلی‌الله علیه و آله فرمود: اگر بر امت من زحمت نبود، او را به مسواک کردن امر می‌کردم.

بر اساس این قبیل روایات امکان دارد چیزی دارای مصلحت ملازمه باشد، و واجب نشده باشد بنابراین از نظر عقل بخاطر داشتن آن مصلحت، واجب است، ولی شرعاً واجب نیست.

۸- بخشی از اوامر، اوامر عبادی هستند که افعالی را به قصد قربت و قصد امثال امر شارع واجب کرده‌اند از قبیل نماز و روزه و حج، اگر این واجبات عبادی از قصد قربت و امثال امر تهی باشند دیگر واجب نیستند و غرض شارع را برآورده نمی‌سازند، باینکه این افعال در واقع از دو حال خارج نیستند، یا خود آنها بطور مطلق وبدون قصد امثال از واجبات عقلی شمرده می‌شوند، یا با قید امثال، هر یک از این دو فرض که باشد مقصود ما را که اثبات عدم ملازمه است ثابت می‌کند، اما بر فرض اول که خود آنها بی قصد امثال، واجب عقلی باشند، چون ثابت می‌دارد که عقل به وجوب آن افعال بدون قصد قربت و امثال، حکم کرده در حالیکه شارع ذات آن افعال را واجب نمی‌شناسد، بلکه آنها را با قصد امثال امر واجب می‌داند، اما بر فرض دوم زیرا اگر قصد امثال امر موجب مصلحت و حسن آنها شده است پس قبل از امر شارع، آنها حسن و مصلحتی نداشته‌اند، و پس از صدور امر شارع مشتمل بر مصلحت گردیده‌اند و از اینجا می‌توان نتیجه گرفت که مصلحت تکلیف شارع متفرع بر مصلحت ذاتی فعل نیست، و ملازمه‌ای بین حکم عقل و شرع وجود ندارد.

۹- آیاتی از قبیل: ان الحکم الاله (۲۶) «ومن لم یحکم بما انزل الله فاولئک هم الفاسقون (۲۷)، و من لم یحکم بما انزل الله فاولئک هم الظالمون (۲۸)، و من لم یحکم بما انزل الله فاولئک هم الکافرون (۲۸) این نکته را می‌رسانند که قانونگذاری و جعل احکام فقط اختصاص به ذات اقدس الهی دارد، و عقل حق حکم کردن ندارد تا آنکه بر اساس ملازمه، بتوان حکم شرعی را اثبات کرد!

۱۰- اخباری مبنی بر اینکه دین خدا و احکام او تعالی با عقول مردم قابل درک نیست، و نیز اخباری مبنی بر اینکه مردم مکلف هستند به کتاب و سنت رجوع کنند، و این دسته اخیر ظهور در آن دارند که ماخذ فقه منحصر به کتاب و سنت است.

۱۱- آیه شریفه: ما کننا معذبین حتی نبعث رسولا. این آیه دلالت دارد بر اینکه پیش از بعثت رسول کیفری وجود ندارد، پس مستلزم آن است که پیش از بعثت، وجوب و حرمتی که ترک و فعل آن موجب کیفر می‌شود وجود نداشته باشد.

۱۲- اخباری که دلالت دارند بر اینکه هیچکس تکلیفی ندارد مگر پس از بعثت رسولان تا آنکس که هلاک می‌شود، هلاک او بر اساس دلیل روشنی باشد و آنکس که زنده می‌شود، زندگی او بر پایه دلیل روشنی باشد. بعلاوه اگر قانون ملازمه به کلیت مورد ادعا ثابت باشد اساساً دیگر نیازی به بعثت انبیاء نیست چرا که عقل خود همه چیز را که شرع گفته است میتواند بخودی خود درک کند.

آنچه از نظرات، و فتاوی علمای شیعه، و اجتهادهای آنان بطور روشن بدست می‌آید این است که آنان در هیچ مسأله‌ای به دلیل عقل اکتفا نکرده‌اند.

۲۶- آیه ۵۸ از سوره انعام .

۲۷- آیه ۵۲ از سوره مائده.

۲۸- آیه ۵۰ از مائده

۲۹- آیه ۴۹ از سوره مائده.

اگر کاوشگری منتبع از آغاز کتاب طهارت تا پایان کتاب دیات را که يك دوره فقه کامل است پی‌جوئی کند، به‌صدق این ادعا ایمان پیدا می‌کند، و درمی‌یابد که در فقه شیعه هیچ فرعی یافته نمی‌شود که فقهاء فقط به‌دلیل عقل تمسک نموده، و بدان بسنده کرده باشند.

چیزی را که نمی‌توان منکر شد این است که مجتهدین شیعه عقل را بطور مطلق از مباحث فقهی، دور نگاه نداشته‌اند، و با مستغلات عقلی، چندان نظر موافق‌نشان نداده‌اند.

سید محمدباقر صدر (۳۰) عقیده دارد که عقل بالقوه يك منبع فقهی است، ولی بالفعل نمی‌توان آن را يك مأخذ بحساب آورد. و مراد آن است که در هیچ يك از زمان‌ها هیچ‌يك از فقهای شیعه حکمی را بوسیله آن ثابت نکرده است. از این روی سپس می‌گوید: اگرچه براساس ضوابط اصولی، عقل به‌تنهایی می‌تواند به‌کشف حکمی شرعی نائل گردد، ولی این مطلب در هیچ دوره‌ای از ادوار فقه تاکنون اتفاق نیفتاده است. و آنچه به‌وسیله عقل قابل کشف است همه در قرآن و سنت و به‌دلیل نقلی بیان شده است. این سخن استاد شهید هم قابل مناقشه است، زیرا براساس ادله‌ای که قبلاً گذشت، عقل به‌تنهایی نمی‌تواند به‌کشف حکمی شرعی نائل گردد و نیازی به آن نیست زیرا خود استاد شهید گفته‌اند همه احکام در قرآن و سنت و بوسیله دلیل نقلی بیان شده است.

آیت‌الله‌العظمی فیض از قول استاد خود آیت‌الله‌العظمی میرزا محمد تقی شیرازی معروف به میرزای شیرازی نقل می‌کردند که معظم‌له به‌دلیل عقلی پای‌بند نبودند و بیاد دارم که پدرم بارها در درس خارج فقه می‌گفتند: اگرچه اخباریین در عقائد ویژه خود احیاناً دچار تندروی و اشتباه شده‌اند ولی این عقیده آنان از حقیقت دور نیست که مأخذ احکام فقهی جز کتاب و سنت نمی‌توانند باشند.

امام خمینی مد ظلّه‌العالی در بحث از شرائط اجتهاد آورده‌اند (۳۱):
گمان می‌کنم مخالفت شدید بعضی از اخباریین با اصولیین در تدوین اصول از آنجا ناشی شده که آنان برخی از مسائل اصولی را دیده‌اند، که

۳۰- الفتاوی‌الواضحه: ۹۸.

۳۱- الرسائل، رساله فی الاجتهاد والتقلید ص ۹۷.

در کیفیت استدلال و نقض و ابرام آن به کتب اهل سنت شباهت دارد. از این رو تصور کرده‌اند که مبانی استنباط مجتهدین شیعه مانند مبانی استنباط اهل سنت است، از قبیل به کار گرفتن قیاس، و استحسان، و ظنون با آنکه کسی که بر شیوه اصولیین شیعه آگاهی دارد می‌بیند که آنان از کتاب و سنت، و اجماعی که کاشف از دلیل معتبری باشد بیرون نرفته‌اند.

از این سخنان امام خمینی بدست می‌آید که معظم‌له به دلیل عقل چندان اعتراف نداشته‌اند زیرا بطور حصر می‌گویند: ماخذ فقه شیعه از کتاب و سنت و اجماع بیرون نیست.

نگارنده در کتاب «فرهنگ اصول فقه» (۳۲) آورده است:

بعضی از استادان اصول اهل سنت (۳۳) گویند:

شیعه نیز به مصالح مرسله عمل می‌کنند.

از این عبارت چنین استنباط می‌شود که وی مصالح مرسله را عین دلیل عقلی می‌داند که یکی از ماخذ فقه شیعه بشمار می‌رود.

این عقیده چندان از حقیقت دور نیست، زیرا مراد از مصالح مرسله که اکثر اهل سنت آنرا یکی از ادله فقهی محسوب داشته‌اند، بطوری که ابن‌برهان و بعضی دیگر از اصولیین اهل سنت گفته‌اند (۳۴) مصلحت‌هائی هستند که بهیچ دلیل کلی یا جزئی نقلی مستند نیستند...

به عقیده نگارنده مراد از آن مصلحت‌ها که بهیچ دلیلی جز عقل مستند نیستند همان حسن عقلی است چه فرق می‌کند که بگوئیم چیزی دارای مصلحت ذاتی است، یا دارای حسن، و چیزی دارای مفسدت ذاتی است یا دارای قبح، عبارت‌ها متفاوت هستند، ولی در ماهیت تفاوتی نیست.

بهر حال بحث در مصالح مرسله اهل سنت، و دلیل عقلی شیعه، و اینکه یکی هستند، یا متفاوت می‌باشند به کنج‌کاوی بیشتری نیازمند است. و نگارنده در فرصت دیگری به بررسی آن خواهد پرداخت.

۳۲- این کتاب هنوز چاپ نشده است.

۳۳- مراد استاد خفیف است در کتاب محاضرات فی اسباب الاختلاف ص ۲۴۴ و ابوزهره

است در برخی از کتابهایش از جمله کتاب الامام الصادق ص ۴۸۸، ۴۸۹.

۳۳- المدخل الی علم اصول الفقه ۲۸۴.

مآخذ مقاله

- ۱- قرآن مجید
- ۲- اصل اجتهاد در اسلام، مقاله آقای مطهری
- ۳- ادوار فقه محمود شهابی
- ۴- اصول الفقه استاد مظفر
- ۵- الاصول العامه للفقهاء المقارن سید محمد تقی حکیم
- ۶- الامام الصادق محمد ابوزهره
- ۷- انوار نعمانیه سید نعمت الله جزایری
- ۸- تاریخ فقه و فقها، نسخه خطی از نگارنده
- ۹- التذکره باصول الفقه شیخ مفید
- ۱۰- تهافت الفلاسفه حجة الاسلام غزالی
- ۱۱- الدرر النجفیه شیخ یوسف بحرانی
- ۱۲- دروس فی علم الاصول - سید محمد باقر صدر
- ۱۳- رجال نجاشی
- ۱۴- الرسائل امام خمینی مدظله
- ۱۵- روضات الجنات محمد باقر خوانساری
- ۱۶- عدة الاصول شیخ طوسی
- ۱۷- الفتاوی الواضحه سید محمد باقر صدر
- ۱۸- فرهنگ اصول فقه نسخه خطی از نگارنده
- ۱۹- الفصول شیخ محمد حسن
- ۲۰- فوائد مدینه ملامحمد امین استرآبادی
- ۲۱- القوانین المحکمه میرزای قمی
- ۲۲- کنز الفوائد کراچکی
- ۲۳- مبادی فقه و اصول از نگارنده
- ۲۴- المدخل الی علم اصول الفقه محمد سلام مدکور
- ۲۷- المستصفی امام محمد غزالی
- ۲۸- المعالم الجدیده سید محمد باقر صدر
- ۲۹- معالم الاصول شیخ حسن بن زین الدین
- ۳۰- مقارنه و تطبیق در حقوق جزای عمومی از نگارنده
- ۳۱- المنطق استاد مظفر