

# جایگاه عقل در استنباط احکام شرعی

ناصر عاشوری<sup>۱</sup>

ابوالفضل علیشاهی قلعه‌جوقی<sup>۲</sup>

مریم ایزدخواستی<sup>۳</sup>

## چکیده

مشهور فقهای امامیه ادله استنباط احکام شرعی را چهار دلیل کتاب، سنت، اجماع و عقل می‌دانند. از میان ادله چهارگانه، دلیل عقل، مسیر پرفرازونشیبی را طی کرده و باعث اختلاف‌نظرهایی در استنباط احکام به‌وسیله آن شده است. این نمود و دوگانگی را در برخورد با دلیل عقل در اقوال فقها می‌توان مشاهده کرد. وجود چنین افتراقاتی در حوزه ادله استنباط احکام شرعی، ضرورت واکاوی مجدد دلیل عقل و سیر تاریخی آن در عمل به آن را ایجاب می‌کند و موجب یافتن پاسخ به برخی چالش‌ها و اختلاف‌نظرهای موجود در مسئله می‌شود. این مقاله به روش توصیفی \_ تحلیلی و با تتبع در نظرات فقها به نگرشی تاریخی بر جایگاه عقل در استنباط احکام و نگرشی عمومی بر فقه اهل سنت، و جایگاه عقل در فقه امامیه تا آغاز سده ۱۲ قمری و پس از آن نگرشی کلی بر جایگاه عقل در فقه امامیه از آغاز سده ۱۲ قمری تا عصر حاضر دارد. بررسی اقوال فقهای معتزلی و شافعی در میان اهل سنت و فقهای نام‌دار شیعی در عمل به دلیل عقل و کاربردهای عقل در کتاب *جواهرالکلام*، بخشی از مستندات مختار نگارنده را تشکیل می‌دهند و نظرات اصول عقلی، دلیل العقل و بنای عقلا، حکایت از قوت عقل به‌عنوان دلیلی بر احکام شرعی دارند. و خواهیم دید باشناخت این سیر تاریخی دلیل عقل، و عمل فقها به آن در استنباط احکام، قوت و سهم عقل به‌عنوان یک دلیل بر احکام شرعی و اجتهاد نمود بیشتری پیدا می‌کند.

**کلیدواژه:** استنباط احکام، جایگاه عقل، فقه امامیه، منابع اصولی.

---

۱. کارشناس ارشد فقه و مبانی حقوق دانشگاه یاسوج (نویسنده مسئول)

naserashoori65@gmail.com

۲. دانشیار گروه الهیات دانشگاه فرهنگیان خراسان رضوی \_ alishahi88@gmail.com

۳. مربی گروه الهیات، پیام نور، ایران.

## مقدمه

از دیرباز فقهای امامیه برای استنباط احکام شرعی از چهار دلیل کتاب، سنت، اجماع و عقل استفاده می‌کردند. در میان این ادله دلیل عقل در طول تاریخ فقه، مسیر پر فراز و نشیبی را طی کرده است. عقل از نظر تاریخی، کاربردهای متفاوتی در فقه یافته است. نخست باید به نظریه «اصول عقلی» که در سده دوم قمری، به‌عنوان نظریه‌ای در رفع خلأ ناشی از فقدان دلیل مطرح شد، اشاره کرد. همچنین «دلیل العقل» که در دوره‌هایی از علم اصول فقه به‌عنوان یکی از ادله فقه مطرح گردید، نمونه دوم است. سرانجام باید از «بنای عقلا» یاد کرد که همواره در فهم متون دینی، مدرسان فقیهان بوده است. سؤالی که مطرح می‌گردد این است که، عقل چه نقشی در استنباط احکام دارد به عبارت دیگر، سهم عقل در اجتهاد چیست؟ نوشتار حاضر با عنایت به این‌که فقها تفاوت‌هایی در نقش عقل به‌عنوان یکی از ادله اربعه در استنباط احکام شرعی و اجتهاد مطرح کرده‌اند از جمله چالش‌هایی است که باید پاسخ موجه به آن داده شود. نگارنده در پژوهش حاضر پس از مفهوم‌شناسی عقل و جایگاه عقل در قرآن کریم و بیانات اهل بیت؟ هم‌نیز نگرشی تاریخی بر جایگاه عقل در استنباط احکام، و نیز نگرشی عمومی بر فقه اهل سنت و جایگاه عقل در فقه امامیه تا آغاز سده ۱۲ قمری دارد. همچنین نگرشی کلی بر جایگاه عقل در فقه امامیه از آغاز سده ۱۲ ق تا عصر حاضر دارد. علاوه بر این نگارنده با استخراج کاربردهای عقل در کتاب ارزشمند *جواهر الکلام* در صدد ارائه نمونه‌ای عملی از کاربرد عقل در فقه است.

## مفهوم‌شناسی

### واژه عقل

واژه «عقل» در زبان عربی به مفهوم ریشه‌ای بازداشتن و چنگ در زدن (امساک و استمساک) به کار رفته است. از مشتقات این کلمه می‌توان به واژه «عقال» به معنای زانوبند شتر، «معقل» به معنای قلعه و پناهگاه استوار و «عاقله» اشاره کرد. علاوه بر این معنای ریشه‌ای، واژه «عقل» در لغت به قوه آماده برای دریافت علم و نیز علمی که انسان از طریق این قوه به‌دست می‌آورد، اطلاق می‌گردد. کاربرد این دو معنا در شعر منسوب به حضرت علی؟ با عنوان «عقل مطبوع» و «عقل مسموع» آمده است:

العقل عقلا ن  
ولاینفع مسموع  
کمالینفع ضوء الشمس  
مطبوع ومسموع  
إذالم یک مطبوع  
وضوء العین ممنوع

(راغب اصفهانی، ۵۰۲ق، ذیل واژه عقل)

### جایگاه عقل در قرآن کریم و سنت نبوی

در آیات متعددی از قرآن کریم «عقل» به گونه ضمنی در قالب تعبیری چون «قوم یعقلون»<sup>۴</sup>، «اولوالالباب»<sup>۵</sup> و «أولی النهی»<sup>۶</sup> مدح شده است. در مقابل آیاتی از قرآن کریم به ذم گروهی پرداخته است که عمل آن‌ها برخاسته از عقلشان نیست.<sup>۷</sup> راغب اصفهانی با تفکیک «عقل مطبوع» و «عقل مسموع»، آیاتی از قرآن کریم که کفار را به دلیل فقدان عقل، ذم نموده منطبق با معنای عقل مسموع (علم) و مواضعی که به واسطه عدم عقل، تکلیف از بندگان رفع شده است را منطبق با معنای عقل مطبوع (قوه) دانسته است (راغب اصفهانی، ۵۰۲ق، ذیل واژه عقل). علاوه بر آن، حدیث نبوی «ما خلق الله خلقاً أکرم علیه من العقل» اشاره به عقل مطبوع و حدیث «ما کسب احد شیئاً افضل من عقل یهدیه الی هدی أو یرده عن ردی» اشاره به عقل مسموع دارد (همان). در اثر منقول از ابن عباس در *روضۃ الواعظین*، عقل اساس دین و مبنای تشریح فرایض معرفی شده است (شبر، ۱۴۰۴، ص ۲۱۲).

### مکتب اهل بیت؟ عه؟

عنایت به عقل و آثار آن در زندگی دنیوی و اخروی در روایات پرشماری از ائمه؟ عه؟ بر جای مانده است، به گونه‌ای که برخی محدثان کهن امامیه در آثار خود، بابی را به آن اختصاص داده‌اند (ر.ک: کلینی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۱۰). گفتنی است شبر در کتاب *الاصول الاصلیة* که درباره استخراج مباحث اصولی از روایات اهل بیت؟ عه؟ است، با اختصاص بابی با عنوان «باب حجیة العقل و مدحه و مدح اهله»، روایاتی با این مضمون را جمع‌آوری کرده است (شبر،

۴. { ان فی ذلک لآیات لقوم یعقلون } رعد، آیه ۴، نحل، آیه ۱۲، روم، آیه ۲۴.

۵. { لآیات لاولی الالباب } آل عمران، آیه ۱۹۰ \_ { انما یتذکر اولوالالباب } زمر، آیه ۹۵.

۶. { ان فی ذلک لآیات لاولی النهی } طه، آیه ۱۲۸.

۷. برای نمونه ر.ک: مائده، آیه ۱۰۳: { واکثرهم لا یعقلون }، یس، آیه ۶۸: { أفلا یعقلون }.

(۱۴۰۴، ص ۲۰۶ به بعد).

درباره ماهیت و چیستی عقل از نظر ائمه؟ هم؟، دو تفسیر اخلاقی و عرفانی جالب توجه می‌نماید. در حدیثی از امام حسن؟ ع؟، «التَّجَرُّعُ لِلْغَمَّةِ حَتَّى تَنَالَ الْفُرْصَةَ» معرفی شده است (ابن بابویه، ۱۳۷۹، ص ۲۴۰).

علاوه بر آن در حدیثی مرفوع از امام صادق؟ ع؟، عقل، «ما عبد به الرحمان واكتسب به الجنان» معرفی گردیده است (همان، ۲۳۹ \_ ۲۴۰؛ شبر، ۱۴۰۴، ص ۲۰۷). در این میان باید از وصیت منسوب به امام کاظم؟ ع؟ خطاب به هشام بن حکم یاد کرد که در آن عقل به عنوان پایه سنجش معرفی شده است. براساس این حدیث مرفوع، حضرت با استناد به آیات متعددی از قرآن کریم، برداشت‌هایی از عقل را به هشام بن حکم متذکر شده‌اند: بشارت خداوند در قرآن به اهل عقل و فهم، تکمیل حجج برای مردم از طریق عقول و یاری پیامبران با بیان و دلالت بر ربوبیت خداوند از طریق ادله، موعظه اهل عقل و ترغیب آن‌ها به آخرت، تخویف کسانی که عقاب خداوند را تعقل نمی‌کنند، این‌که عقل همراه با علم است، ذم کسانی که عقل خود را به کار نمی‌بندند و یادکردن از خردمندان به نیکویی. سپس می‌فرمایند: «یا هشام ان ا... علی الناس حجتین: حجة ظاهرة و حجة باطنة، فأما الظاهرة فالرسل و الانبياء و الأئمة، و أما الباطنة فالعقول... إلى أن قال: یا هشام نصب الحق لطاعة الله و لا نجاة الا بالطاعة و الطاعة بالعلم و العلم بالتعلم و التعلم بالعقل...» (شبر، ۱۴۰۴، ص ۲۱۰). به هر تقدیر این حدیث از نظر پیوستگی برقرارکردن میان عقل و شرع در تعالیم اخلاقی نظیری ندارد (پاکتچی، [بی‌تا]، ص ۲۳۰).

در حدیثی به نقل محمد بن مسلم از امام باقر؟ ع؟ از زبان خداوند چنین آمده است: امر و نهی و ثواب و عقاب بر پایه عقل است (شبر، ۱۴۰۴، ص ۲۱۱). همچنین در روایت حسن بن عمار از امام صادق؟ ع؟ بر شناخت آفریدگار توسط بندگان و نیز شناخت «حسن» از «قبیح» از طریق عقل تأکید شده است (کلینی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۳۳).

به عنوان نمونه‌ای قابل توجه از احادیثی مربوط به عقل که در جهت‌گیری‌های فقهی همواره مورد توجه بوده است، باید به روایتی به نقل از ابو حمزه ثمالی از امام سجاده؟ ع؟ اشاره کرد که در آن، عقول ناقص، آرای باطل و

قیاس‌های فاسد را برای فهم دین خدا، بر جاده ثواب ندانسته و تنها بر «تسلیم» تأکید می‌کند (شبر، ۱۴۰۴، ص ۲۲۴).

### عقل نظری و عقل عملی

تقسیم عقل به عقل نظری و عقل عملی که پیشینه آن به یونانیان بازمی‌گردد (سروش، بی‌تا، ص ۳۴۸) در دوره اسلامی از سوی حکما و فلسفه نیز پیگیری شد. بدین ترتیب، قضایایی که عقل درک می‌کند یا به تعبیر دیگر، فعالیت‌های قوه عاقله، بر دو قسم، منقسم گردید:

نخست قضایایی کشفی که مفاد «کان» تامه (قضایای هستی) یا مفاد «کان» ناقصه (قضایای استی = ثبوت شیء لشیء) هستند و قابلیت صدق و کذب دارند؛ از قبیل «خدا هست» و «خدا عادل است».

قسم دوم قضایایی هستند که محمولات آن‌ها، نیک و بد، واجب و حرام، روا و ناروا است و به اصطلاح، قضایایی انشایی (بایستی و نبایستی) نامیده می‌شوند؛ مانند «عدل نیک است». بنابراین هرگاه فعالیت‌های قوه عاقله در حوزه قضایای استی و هستی باشد، به اعتبار مدرک و نه مدرک، عقل نظری نامیده می‌شود؛ و هرگاه فعالیت‌های آن در حوزه قضایای بایستی و نبایستی باشد، عقل عملی نام می‌گیرد.<sup>۸</sup>

### حسن قبح افعال

در سده‌های نخستین مسائلی چون جبر و اختیار، جبر و تفویض، چرایی خلقت شیطان و تحلیل مسئله شرور، مسلمانان را به دو گروه عمده اهل سنت (اشاعره) و اهل عقل و عدل (معتزله) بخش کرد (سروش، [بی‌تا]، ص ۳۴۷). یکی از نکات اساسی مورد بحث میان این دو گروه، مسئله حسن و قبح افعال و پرسش از این نکته مهم بود که آیا می‌توان خداوند را به پیروی از ارزش‌ها و اخلاقیات انسانی الزام نمود؟

در تحریر محل نزاع باید گفت که به گفته برخی چون قاضی عضد ایجی، حسن و قبح به سه معنای: صفت کمال و نقص، صفت ملائمت و منافرت با غرض و نیز تعلق مدح و ثواب یا ذم و عقاب به افعال کاربرد دارد که در دو معنای اول، بدون اختلاف، قوه مدرکه آن عقل است. بنابراین اختلاف فقط در

---

۸. تقریرات درس اصول فقه مقارن، استاد رجحان، دانشگاه امام صادق؟ع؟.

گونه سوم، یعنی استحقاق مدح و ذم یا ثواب و عقاب است (جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۸، ص ۱۸۲ \_ ۱۸۳؛ عاملی، ۱۳۱۶، ص ۴۰) که در یک نگرش تاریخی، سه دیدگاه به طور متمایز مطرح گشته است:

الف) نظریه حسن و قبح شرعی؛

ب) نظریه حسن قبح ذاتی و عقلی؛

ج) نظریه مبتنی بر این که حسن و قبح عقلی (ذاتی) و ثواب و عقاب متوقف بر شرع است.

### نظریه حسن و قبح شرعی

این نظریه که در منابع متنوع به عنوان نظریه عموم اهل سنت (اشاعره) معرفی گردیده، از سوی اصحاب حدیث و غالب فقیهان شافعی، مالکی و حنبلی اختیار شده است (غزالی، ۱۴۰۰، ص ۸؛ ابن عقیل، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۲۶). براساس این دیدگاه، حسن و قبح، تابع امر و نهی شارع است و تکلیف با اوامر و نواهی شارع محقق می‌گردد و ثواب و عقاب نیز تنها با مخالفت اوامر و نواهی شارع تحقق می‌یابد. براساس برهان خلف، اگر عقل در این موارد، حکم ایجابی داشته باشد، از دو حال خارج نیست: یا حکم عقل، ضروری است یا نظری؛ درحالی که هر دو محال است، زیرا اولاً، ضروریات مورد نزاع واقع نمی‌گردد؛ ثانیاً، حکم نظری عقل در این مورد نیز منجر به تسلسل خواهد گشت (زنجانی، ۱۴۲۰، ص ۲۱۵). مطابق این نظریه، مواردی چون ذبح حیوان، قتل پدران در جهاد و قتل به دلیل سبّ نبی؟ مل؟، هرچند سازگار با عقل و فطرت آدمیان نیست، اما از آنجاکه شارع آن را مباح کرده یا به آن امر نموده یا آن را مستحب شمرده و یا مورد مدح وی واقع شده و وعده نعیم به فاعل آن داده است، درمی‌یابیم که حسن است و به حسن آن حکم می‌کنیم. همچنین اگرچه در نظر عقل، اموری چون فرار از لشکر برای حفظ نفس و بیع یک درهم با دو درهم با تراضی و طیب نفس، قبح نیست، اما از آنجاکه شارع آن را ممنوع کرده و وعید آتش به آن داده است، به قبح آن پی می‌بریم و اتفاقاً آیه شریفه {أَصْلَاتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرُكَ مَا يَعْزُبُ آبَاؤُنَا} (هود، آیه ۸۷) دلالت بر آن دارد (ابن عقیل، ۱۴۲۰، ص ۲۰۰ \_ ۲۰۱).

از مهم‌ترین ادله این گروه، نسبی بودن حسن و قبح است؛ بدین معنا که کاری چون کشتن حیوانات یا خوردن غذا با اجازه مالک آن یا بدون اجازه وی، در

شرایطی یا نزد گروهی نیکو و در شرایط دیگر یا نزد گروهی دیگر، زشت شمرده می‌شوند. علاوه بر آن در تأیید این دیدگاه به آیاتی چون آیه ۱۵ و ۱۷ سوره اسراء<sup>۹</sup> مبنی بر این‌که عذاب منوط به بعثت پیامبران است، استناد شده است (ر.ک: اعوانی، [بی‌تا]، ص ۲۰۷؛ سروش، [بی‌تا]، ص ۳۴۷ \_ ۳۴۸).

### نظریه حسن و قبح عقلی

در اوایل سده سوم قمری، تفکر حسن و قبح عقلی به‌عنوان یک نظریه کلامی توسط متکلمان معتزلی چون ابوالهذیل علف (د ۲۲۶ق) ارائه شد (پاکتچی، اخلاق دینی، [بی‌تا]، ص ۲۳۰). در منابع، علاوه بر معتزله، کرامیه<sup>۱۰</sup> و نیز شیعه (با تعبیر روافض) به‌عنوان طرفداران این نظریه مطرح شده‌اند (ر.ک: غزالی، ۱۴۰۰، ص ۸). علاوه بر این‌که، این دیدگاه به ابوالحسن تمیمی (د ۱۳۷۱ق) فقیه حنبلی سده چهار قمری نیز منتسب شده است (ابن‌عقیل، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۲۶).

براساس دیدگاه معتزله، حسن و قبح ذاتی و از قضایای عقلی است و افعال بر دو قسم هستند:

الف) مواردی که عقل به تنهایی قادر به درک حسن و قبح آن‌هاست که خود به دو قسم ضروری از قبیل حسن شکر و حسن نجات غریق و قبح کذب، و نظری چون کذب مشتمل بر غرض و فایده، بخش می‌گردند.

ب) مواردی که عقل به‌تنهایی قادر به درک حسن و قبح آن‌ها نیست، بلکه به دلیل وجود مصالح خفی در آن، نیازمند بیان شرع هستند، چون حسن نماز و زکات و انواع عبادات (غزالی، ۱۴۰۰، ص ۸ \_ ۹؛ ر.ک: ابن‌عقیل، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۲۰۱؛ ابوزهره، [بی‌تا]، ص ۶۷ و ۶۹).

براساس دیدگاه معتزله، پس از ورود بیان شرعی، از آنجاکه اهمال مصالح و مفاسد از سوی خداوند حکیم محال است، میان افعال که عقل به درک حسن و قبح آن‌ها نائل می‌گردد و امر یا نهی خداوند، ملازمه خواهد بود و تفاوتی بین اصول دین و احکام فرعی نیست (غریانی، ۱۹۸۹، ص ۱۷۰).

---

۹. {...وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا}.

۱۰. از پیروان محمد بن کرام (د ۲۵۵ق). وی از «مجسمه» بود و مذهب وی را می‌توان بین مذهب اشاعره و معتزله در نظر گرفت. نفوذ او بیش از همه در مذهب ماتریدی است (ر.ک: مشکور، فرهنگ فرق اسلامی، ۳۶۳ \_ ۳۶۵).

یکی از مهم‌ترین ادله معتزله که در نفی دیدگاه اشاعره مطرح گشت، مسئله «صدق باری» است. براساس دیدگاه اشاعره، راست گفتن حسن ذاتی ندارد تا شارع بدان ملتزم گردد. بنابراین اگر پیامبر کذاب باشد و خدامند او را تأیید نماید و همچنین وعده و وعیدهای او همه کذب باشند، در آن صورت چرا باید از احکام شرع پیروی نمود؟ (سروش، [بی‌تا]، ص ۳۴۸).

بنا به تحلیل زرکشی در *شرح جمع الجوامع*، در حقیقت، معتزله این مطلب که شارع احکام، خداوند متعال است را انکار نمی‌کنند، بلکه قائلند که عقل درک می‌کند که خداوند، احکام افعال را بر حسب مصالح و مفاسد تشریح می‌نماید و حکم شرعی تابع مصالح و مفاسد است و عقل نزد آن‌ها طریقی برای علم به حکم شرعی است. بنابراین شارع آنچه نیکوست را تجویز نموده و از آنچه قبیح است، منع می‌کند. براساس این تحلیل، در این موارد دو حکم موجود است: حکم عقلی و حکم شرعی تابع آن؛ نه این‌که ثواب و عقاب به هیچ وجه شرعی نباشند (ر.ک: تونی، ۱۴۱۲، ص ۱۷۵ \_ ۱۷۶). بنابراین در دیدگاه معتزله «موجب» و «محرم» نیست، بلکه موجب و محرم خداوند است و عقل درک می‌کند که خداوند متعال، حکم به تحریم مفاسد و ایجاب مصالح می‌کند (غریانی، ۱۹۸۹، ص ۱۶۳). همچنین عالمان امامیه از دیرباز در مباحث کلامی با گرایش به عدل، به حسن و قبح عقلی افعال قائل بوده‌اند. برای نمونه علامه حلی، حکم به حسن و قبح را بر سه قسم: ضروری مانند حسن صدق نافع و قبح کذب ضار، نظری چون حسن صدق ضار و قبح کذب نافع؛ و سمعی مانند حسن روزه رمضان و قبح روزه عید، دانسته است و در بیان دلیل آن چنین می‌گوید: «لأننا نعلم بالضرورة حسن الصدق و قبح الكذب مع تساويها في المنافع؛ و للفرق بين الصادق و الكاذب في مدعى النبوة؛ وللوثوق بوعده تعالى و وعيده. و من جعل ذلك شرعياً، أبطل هذه الأحكام و لزم بطلان الشرعية» (علامه حلی، ۱۴۰۶، ص ۸۶).

### حسن و قبح عقلی (ذاتی) و وجوب و حرمت شرعی

این دیدگاه از سوی ماتریدیه و نیز فقیهان حنفی پذیرفته شده است. علاوه بر آن اسعد بن علی زنجانی و زرکشی از فقیهان شافعی و نیز ابوالخطاب از حنابله، به آن گراییده‌اند (تونی، ۱۴۱۲، ص ۱۷۵ \_ ۱۷۶). گفتنی است در فقه متأخر امامیه، نظریه مبتنی بر نفی ملازمه میان حکم عقل و حکم شرع توسط



امین استرآبادی ارائه گشت و در میان عالمان اصولی امامیه پیروانی یافت.<sup>۱۱</sup> به هر تقدیر لامشی از حنیفیان ماتریدی ماوراءالنهر در اواخر سده پنجم قمری و اوایل سده ششم قمری، حسن و قبح را به حسن و قبح طبعی؛ حسن و قبح عقلی و شرعی چون ایمان به خدا، عدل احسان و اصل عبادات؛ و حسن و قبح شرعی چون صور، هیئت و مقدار عبادات که عقل در معرفت حسن آن بهره‌ای ندارد، بخش کرده و این دیدگاه را به برخی از اصحاب حدیث چون ابوالعباس قلانسسی، ابواسحاق اسفراینی، قفال شاشی و حلیمی نیز منتسب ساخته است. البته باید توجه داشت که در نظر این گروه نیز عقل «موجب» نیست (برای نمونه ر.ک: سرخسی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۴۲؛ سنفی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۹۱). بلکه موجب خداوند متعال است؛ اما در مواردی چون وجوب اعتراف به صانع، توحید، شکر منعم و قبح کفر و ظلم از واسطه سمع بی‌نیاز است؛ و در احکام فرعی چون حسن نماز و روزه، حج و زکات و قبح تناول خمر و خنزیر، نیازمند ورود سمع است، و از آنجاکه امتثال امر شارع، منجر به مستحسنان عقلی می‌گردد، امر و نهی شارع از وجه حسن و قبح در این افعال کشف می‌کند (لامشی، ۱۹۹۵، ص ۳۵). گفتنی است نزد اصحاب رأی، اصل تمامی احکام چون عبادات، معاملات، مناکحات، عقوبات و حدود، حسن است و نسخ آن‌ها و نهی از آن‌ها قابل تصور نیست؛ چه، عبادات، اظهار عبودیت و خضوع در برابر خداوند متعال، تعظیم خالق و شکر منعم است؛ معاملات نیز سبب اقامه مصالح و قطع منازعات است؛ مناکحات نیز سبب تناسل و ازدیاد عباد و عباد، و عقوبات و حدود، سبب بقای نفس، عقل، دین، ناموس و مال است؛ اما کیفیات، هیات و شروط آن‌ها از طریق شرع و نه عقل، دانسته می‌گردد؛ لذا جایز است که منسوخ یا منهی گردد (همان). بر پایه این دیدگاه، اگرچه عقل به درک حسن و قبح موارد یاد شده (اصول دین و اصل احکام) نائل می‌گردد، اما ثواب و عقاب مبتنی بر شرع است و آیاتی چون {ذَلِكَ أَنْ لَمْ يَكُنْ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقَرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَافِلُونَ} (انعام، آیه ۱۳۱) و {لَوْلَا أَنْ تُصِيبَهُمْ مُصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَيَقُولُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا} (قصص، آیه ۴۷) دلالت بر آن دارد (تونی، ۱۴۱۲، ص ۱۷۶ \_ ۱۷۷).

۱۱. ر.ک: فصل دوم: فقه امامیه.

## فصل اول

### نگرشی عمومی بر جایگاه عقل در فقه اهل سنت

اگرچه نظریه حسن و قبح عقلی به‌عنوان اندیشه‌های کلامی در دوره‌های متقدم به شکل گسترده عنوان یافت، اما جایگاه عنصر عقل در استنباط احکام و به‌کارگیری آن در دانش فقه از سده‌های نخستین، به شکل محدود مطرح شده است. در این میان ارائه نظریه «اصول عقلی» در سده‌های دوم و سوم قمری به شکل نظریه‌های اصولی جالب توجه می‌نماید (پاکتچی، اصول عملیه، [بی‌تا]، ص ۲۸۵ \_ ۲۸۶). در این فصل، اهم دیدگاه‌های فقیهان اهل سنت درباره جایگاه عقل در استنباط احکام، به شیوه منطقی ارائه می‌گردد:

#### ۱. فقه متقدم معتزله

در نیمه نخست سده دوم قمری، واصل بن عطا، بنیان‌گذار معتزله، ترتیب ادله فقهی را «کتاب»، «خبری که حجت باشد» (خبر جاء مجئ العلم)، و در صورت فقدان آن «عقل سلیم» دانسته است. این نگرش از سوی ابراهیم نظام، شاگرد واصل، پی‌گیری شد و بدین ترتیب وی در بحث از جایگاه ادله فقهی، در صورت عدم وجود دلیلی از «کتاب» و «خبر قاطع عذر»، اشیاء را در حکم «اطلاق عقلی» دانسته است. در تحلیل این دیدگاه گفته شده است که مخالفت فقیهان متقدم معتزلی با رأی و قیاس و نیز شیوه سخت‌گیرانه و ظاهرگرایانه آن‌ها در برخورد با نصوص شرعی، سبب گردیده که با تمسک به اصل عقلی، خلأ ناشی از فقدان ادله در مسائلی که حکم آن‌ها در کتاب و خبر علم‌آور، بیان نشده بود را جبران نمایند (پاکتچی، «اسلام \_ اندیشه‌های فقهی در سده‌های ۲ و ۳ ق»، [بی‌تا]، ص ۴۴۷ \_ ۴۴۸).

#### ۲. فقه شافعی

محمد بن ادریس شافعی (د ۲۰۴ ق) پیشوای شافعیان، در کتاب *الأم*، «معقول» را در کنار کتاب، سنت، اجماع، آثار و قیاس، از مستندات فقیه شمرده است (برای نمونه ر.ک: ج ۱، ص ۱۴۱، ۲۹۹؛ ج ۲، ص ۱۲۶؛ ج ۳، ص ۲۲۲؛ ج ۷، ص ۲۲۳). علاوه بر آن در کتاب *ابطال الاستحسان*، امور قیاس را بر مدار کتاب، سنت، اجماع و عقل دانسته است. این‌که مراد از «معقول» در عبارت شافعی چیست، نیاز به تحقیق بیشتری دارد، اما در سده‌های بعد، «عقل» به‌عنوان یکی از ادله فقه، از سوی برخی فقیهان شافعی ارائه گشت. به‌عنوان

نمونه‌ای درخور توجه باید به دیدگاه ابوالعباس ابن‌القصاص (ده ۳۳ق)، اشاره کرد که ادله فقه یا به تعبیری، اصول را تا هفت مورد شمارش کرده و علاوه بر اصول چهارگانه (کتاب، سنت، اجماع و قیاس)، «حسن»، «عقل» و «لغت» را نیز بر آن افزوده است (ر.ک: ابن‌سمعانی، ۱۴۸۷، ص ۳۶).<sup>۱۲</sup>

### ۳. ادله فقه نزد اهل سنت

در سده پنجم قمری، برخی فقیهان در نگرشی عمومی، ادله فقه را بر سه نوع: «اصل»، «معقول اصل» و «استصحاب حال» دانستند. برای نمونه می‌توان از ابواسحاق شیرازی، (ابوالحسن شیرازی، ۱۴۰۸، ص ۱۲۷). فقیه شافعی و ابوالولید باجی، فقیه مالکی اندلس یاد کرد. براساس این نگرش، مراد از اصل، کتاب، سنت و اجماع و مراد از استصحاب حال، استصحاب حال عقل است که تعبیری از اصل برائت بوده که در سده ۵ق، به‌عنوان اصلی عقلی تلقی می‌شده است (ر.ک: پاکتچی، «اصول عملیه»، [بی‌تا]، ص ۲۸۶). اما معقول اصل یا ادله معقول، از سوی ابواسحاق شیرازی به «فحوی خطاب»، «دلیل خطاب» و «معنای خطاب» که تعبیری از قیاس بوده، تفسیر شده است (ابواسحاق شیرازی، ۱۴۰۸، ص ۱۳۷ و ۱۳۹). ابوالولید باجی به این سه دلیل، «حصر» را نیز افزوده است (باجی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۹۳). در اواخر همین سده و اوایل سده بعد، غزالی در المستصفی (غزالی، ۱۳۳۲، ج ۱، ص ۲۱۷). «دلیل العقل و استصحاب» را پس از کتاب، سنت و اجماع، دلیل چهارم از ادله فقه شمرده و اصل برائت را اصیل‌ترین گونه از استصحاب دانسته است. در دیدگاه وی، احکام سمعی با عقل درک نمی‌گردند و فقط عقل بر برائت ذمه از واجبات و سقوط حرج از آدمیان در حرکات و سکنتات، قبل از بعثت پیامبران، دلالت دارد؛ و انتفای احکام با دلیل عقل، قبل از ورود سمع معلوم است و ما آن را استصحاب می‌کنیم تا این‌که سمع وارد شود. به عبارت دیگر در نگرش وی، عقل از اثبات احکام عاجز است، اما دلالت بر نفی احکام دارد تا این‌که دلیل سمعی، آن را از نفی اصلی منتقل نماید (غزالی، ۱۳۳۲، ج ۱، ص ۲۱۷ - ۲۲۱).

در جمع‌بندی باید اذعان نمود که در دیدگاه غالب فقیهان اهل سنت، عقل

---

۱۲. «الأصول سبعة: الحسن و القبح و العقل و معرفة الكتاب و السنة و الإجماع و اللغة و العبرة».

تشریح‌کننده احکام و وضع‌کننده تکالیف نیست و تنها جایگاه آن در فقه، استخراج نصوص شرعی و بیان قواعد عمومی شرع است (ابوزهره، [بی‌تا]، ص ۷۰ \_ ۷۱). گفتنی است ابن‌حزم فقیه ظاهری سده پنجم قمری، جایگاه عقل را چنین بیان کرده است: «اما نحن فلسنا نقول ان في العقل اباحه شیء و لا حظره و انما فيه تمییز الموجودات علی ما هی علیه و فهم الخطاب فقط» (ابن‌حزم، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۴۹). همو نقش خاصی را به دفاع از نقش عقل در فهم خطاب، اختصاص داده است (غریانی، ۱۹۸۹، ص ۱۶۵) شاطبی در *الموافقات*، با نگرش عمومی بر ادله شرعی، آن‌ها را بر دو نوع نقل (کتاب و سنت) و رأی (قیاس و استدلال) دانسته، و اجماع، مذهب صحابی و شرایع سلف را ملحق به نوع اول، و استحسان و مصالح مرسله را ملحق به نوع دوم کرده است؛ سرانجام با این استدلال که ادله نوع دوم از طرق نقلی و نه عقلی ثابت می‌گردد، اصل ادله شرعی را منحصر به نقل می‌داند (شاطبی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۴۱ \_ ۴۲). اگرچه با ذکر دلایلی چند از جمله تکلیف مالایطاق و استقرار ادله شرعی را منافی قضایای عقول نمی‌داند (شاطبی، [بی‌تا]، ج ۳، ص ۲۷ \_ ۲۸).

### فصل دوم \_ فقه امامیه

در آثار عالمان امامی چنین شهرت یافته که ادله فقه نزد امامیه، چهار دلیل: کتاب، سنت، اجماع و عقل است (برای نمونه ر.ک: فاضل مقداد، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۵). اما درباره دلیل چهارم یعنی «دلیل عقل» از نظر ماهیت و محتوا، همواره ابهام وجود داشته است. در این فصل با عنایت به آثار فقیهان امامی، سعی بر آن است که سیر تحول مصداقی و مفهومی دلیل عقل تا حدی روشن گردد.

قبل از بررسی جریان‌های تاریخی در این مسئله، لازم به تذکر است که اساس اجتهاد در فقه امامیه، بر تحلیل و استدلال عقلی در چهارچوب نصوص قرآن و سنت، استوار است و مراد از این روش، همان شیوه استدلال در منطق صوری است که طبق اصول آن منطق، قطع‌آور و حجت است (مدرسی طباطبائی، ۱۳۶۸، ص ۳۴) در سده‌های نخستین، پاره‌ای از اصحاب ائمه؟ عم؟، اندیشه‌های تحلیلی فراتر از نصوص به کار می‌بستند که با تسامح در اصطلاح می‌توان آن‌ها را «اهل اجتهاد و استنباط» دانست (ر.ک: پاکتچی، اسلام \_ اندیشه‌های فقهی

در سده‌های ۲ و ۳ ق، [بی‌تا]، ص ۴۴۳)؛ و چه بسا به خاطر همین تشابه اسمی، هرگونه استدلال و تحلیل عقلی در عرف مذهبی سده‌های نخستین، قیاس شناخته می‌شده است (مدرسی طباطبائی، ۱۳۶۸، ص ۳۵). البته ناگفته نماند که مراد از عقل، منبعی برای استنباط احکام است و با شیوه استدلال عقلی و تحلیل منطقی که علاوه بر دوره حضور امام؟ ع؟، در سده چهارم قمری نیز از سوی ابن‌جنید اسکافی و ابن‌ابی‌عقیل پی‌گیری شد (همان، ص ۴۰)، متفاوت است.

### دیدگاه متکلمان امامی در سده چهارم و اوایل سده پنجم قمری

در سده چهارم قمری، متکلمان امامی، هرچند برای رفع خلأ ناشی از نفی حجیت خبر واحد و انکار رأی و قیاس، به گسترش «اجماع طائفه» پرداختند، اما استفاده از «اصول عقلی» به‌ویژه «برائت» نیز به‌طور محدود از ویژگی‌های فقه آن‌ها محسوب می‌گردد (پاکتچی، «اصول عملیه»، [بی‌تا]، ص ۲۸۶). در این میان عنایت به آثار شیخ مفید و سید مرتضی در بررسی جایگاه عقل در استنباط احکام در سده پنجم قمری، بسیار مهم است.

### الف) شیخ مفید<sup>۱۳</sup> (د ۴۱۳ق)

شیخ مفید در رساله مختصری که در اصول فقه نگاشته است، اصول احکام را کتاب، سنت و اقوال ائمه؟ عم؟ معرفی می‌کند و راه‌های رسیدن به شناخت آن را، سه چیز \_ عقل، زبان (لسان) و اخبار \_ می‌داند (شیخ مفید، ۱۴۱۳، ص ۲۸). علاوه بر آن تخصیص عام را تنها از طریق دلیل عقل، قرآن و سنت ثابت، صحیح می‌داند. در نگرش شیخ مفید، اشیاء در احکام عقلی بر دو گونه‌اند: نخست مواردی چون ظلم و سفاهت و عبث که عقل آن را تقبیح می‌نماید، و دوم آنچه عقل در آن توقف کرده و حکم به حظر و اباحه نمی‌دهد، مگر با دلیل سمعی؛ و آن چیزی است که ممکن است مردم با انجام آن به مصلحت و مفسده دچار گردند و این موارد اختصاص به عادات و شرایع دارد (کدیور، ۱۳۷۷، ص ۴۵ \_ ۴۶) شیخ مفید درباره اصالة الاباحة و استصحاب حال چنین بیان می‌کند: پس از استقرار شرایع، از آنجاکه شرایع حدود را تثبیت نموده و موارد ممنوع را مشخص کرده‌اند، آنچه نصی بر منع آن موجد

۱۳. ر.ک: کدیور، «مقام عقل در اندیشه شیخ مفید».

نباشد، بر اطلاق خود باقی بوده و جایز است (همان، ص ۴۹ \_ ۵۰). بنابراین کاربرد اصول عقلی چون برائت و اباحه، تنها در صورت فقدان دلیل شرعی است (کدیور، ۱۳۷۷، ص ۴۵ \_ ۴۶). با وجود این مراد وی از این که دلیل عقل می‌تواند مخصص عام گردد، روشن نیست و چه بسا بتوان مراد وی را ادله‌ای چون فحوای خطاب، مستقلات عقلیه یا ملازمات عقلیه دانست (همان، ص ۴۳).

گفتنی است شیخ مفید از بنای عقلا در حجیت آیات و روایات با تعبیر گوناگونی چون «عقلای آشنای به زبان»، «دلایل عقول و عادات»، «عقل، عرف و لسان» و نیز «لزوم عدم مخالفت با عقول» یاد کرده است (همان، ص ۴۹)؛ علاوه بر آن در کتاب *المقنعة* در برخی موارد، در کنار روایات به مقتضای عقل نیز تمسک می‌جوید که به‌عنوان نمونه می‌توان به عدم جواز تصرف در ملک دیگری و بازپس دادن ودیعه‌ها و حقوق به صاحبان آن اشاره کرد (همان، ص ۴۵).

#### ب) سید مرتضی (د ۴۳۶ ق)

سید مرتضی در مسئله «ازاله خبث با مایع» گفتاری دارد که از نظر تاریخی حائز اهمیت است. وی پس از قول به جواز، دلیل آن را چنین بیان داشته است:

«ان من اصلنا العمل بدلیل العقل ما لم یثبت الناقل، و لیس فی الأدلة العقلیة ما یمنع من استعمال المائعات فی الازالة» (بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۲۵).

#### ۲. دیدگاه شیخ طوسی (د ۴۶۰ ق)

شیخ طوسی در کتاب *العدة*، معلومات را به دو قسم معلومات اکتسابی و ضروری بخش کرده است. مراد وی از معلومات اکتسابی آنهایی هستند که از طرق مختلف عقلی و نقلی فراهم شده‌اند. در مقابل معلومات ضروری، واقعیت‌هایی همانند حسن عدل و قبح ظلمند که به خودی خود وجود دارند و انسان آن‌ها را بدون هرگونه استدلالی پذیرفته است (ر.ک: شیخ طوسی، ۱۴۷۷، ج ۱، ص ۱۳ \_ ۱۶). این تعبیر ظریف که «السمعیات أُلطاف فی العقلیات» از سوی شیخ طوسی مطرح شده است. درباره معنای آن باید گفت که احکام

عقلی به تنهایی بنده را به طاعت خداوند نزدیک نمی‌سازد و او را از معصیت خدا دور نمی‌کند؛ زیرا در اغلب موارد، هوی و هوس بر عقل چیره است (مغنیه، ۱۹۷۵، ص ۲۶۳).

### ۳. دیدگاه ابن‌ادریس (د ۵۹۸ق)

نخستین عالم شناخته امامی که از ادله اربعه سخن گفته و عقل را چهارمین آن‌ها شمرده، ابن‌ادریس حلی در اواخر سده ششم قمری است. وی در مقدمه کتاب *السرائر*، چنین آورده است:

« فان الحق لا يعدو اربع طرق: اما كتاب الله سبحانه أو سنة رسولہ؟ من المتواترة المتفق عليها او الاجماع او دليل العقل؛ فإذا فقدت الثلاثة فالمعتمد في المسائل الشرعية عند المحققين الباحثين عن مأخذ الشريعة التمسك بدليل العقل فيها... » (ابن‌ادریس حلی، ۱۲۰۷، ص ۳).

برخی محققین با عنایت به شناخت موجود از شیوه ابن‌ادریس و با توجه به تمایزی که بین ادله سه‌گانه و دلیل عقلی از حیث رتبه در استناد قائل شده است، مراد وی از دلیل عقلی را «اصل عقلی» دانسته‌اند (پاکتچی، «اصول عملیه»، ص ۲۸۶ \_ ۲۸۷).

### ۴. مکتب حله

بحث از ادله فقه و به تبع آن «دلیل العقل» که از سوی ابن‌ادریس در اواخر سده ششم قمری، مطرح شده بود، حدود یک سده بعد، در مکتب حله گسترش یافت. در این میان آرای محقق حلی، شهید اول و در دوره‌ای متأخر فاضل مقداد، از اهمیت بسزایی برخوردار است.

### الف) دیدگاه محقق حلی (د ۶۷۶ق)

محقق در مقدمه کتاب *المعتبر*، بر خلاف مشهور، ادله احکام را پنج دلیل دانسته و به ادله سه‌گانه یعنی کتاب، سنت و اجماع، دلیل عقل و استصحاب را نیز افزوده است. در نگرش وی قسم چهارم از ادله، یعنی دلیل العقل، یر دو قسم است: نخست دلالت‌های عقلی متوقف بر خطاب که از «لحن خطاب»، «فحوای خطاب» و «دلیل خطاب» متشکل شده‌اند.

دوم مستقلات عقلیه (ما ینفرد العق بالدلالة علیه) که خود اقسامی چون

وجوب (رد و ودیعه)، قبیح «ظلم و کذب» و حسن (انصاف و صدق) می‌یابند و هرکدام به نوبه خود می‌توانند ضروری یا کسبی (مانند قبح کذب نافع) باشند.

قسم پنجم از ادله که با عنوان کلی استصحاب مطرح شده است، به نوبه خود به استصحاب حال عقل یا برائت اصلی، انتفای حکم به خاطر عدم دلیل و استصحاب حال شرع بخش می‌گردد.

گفتنی است تاریخچه طرح حسن و قبح عقلی در بحث از ادله فقه، در فقه امامیه، به تعالیم مکتب حله باز می‌گردد و محقق حلی، اصول عقلیه را نه در قسم چهار (دلیل العقل) بلکه در قسم پنجم (عنوان کلی استصحاب) طبقه (ر.ک: شهید ثانی، [بیتا]، ج ۳، ص ۶۵) بندی کرده است (پاکتچی، «اسلام \_ اندیشه‌های فقهی در سده متأخر، [بی‌تا]، ص ۴۵۴). در همین دوره باید به دیدگاه علامه حلی اشاره کرد که در برخی از فواید خود، همانند دیدگاه مشهور، با اشاره به ادله اربعه، دلیل عقل را مواردی چون بابت اصلی، استصحاب و احتیاط دانسته است (ر.ک: شهید ثانی، [بی‌تا]، ج ۳، ص ۶۵).<sup>۱۴</sup>

### ب) دیدگاه شهید اول (د ۷۸۶ ق)

در نیمه دوم سده ۸ ق، شهید اول در مقدمه *ذکری الشیعة* (ج ۱، ص ۵۲ \_ ۵۴)، تقسیم مبسوطتری را برای دلیل عقلی ارائه نمود. وی ضمن برشمردن ادله فقهی در ضمن چهار دلیل (ر.ک: شهید اول، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۷۴) دلیل العقل را بر دو قسم کلی دانست:

۱. دلالت‌های عقلی که مبتنی بر خطاب شرعی نیستند و به پنج قسم، تقسیم می‌گردند:

الف) دلالت‌های عقلی که از قضیه عقل مستفاد می‌گردند (مستقلات عقلیه) و اقسامی چون وجوب (قضاء دین و رد و ودیعه)، حرمت (ظلم)، استحباب (احسان)، کراهت (اقتنباس آتش) و اباحه (تناول اشیاء دارای منافع و بدون ضرر) می‌یابند. در این موارد، تفاوتی نمی‌کند که علم به آن ضروری یا نظری باشد. در نگرش شهید اول، ورود «سمع» در این موارد،

---

۱۴. ر.ک: فیض، مبادی فقه و اصول، ۴۵ به نقل از *روضات الجنات خونساری*، چ سنگی، ص ۵۴۴، نیز برای این دیدگاه ر.ک: شهید ثانی، *الروضة البهیة*، ج ۳، ص ۶۵: «دالة العقل من الاستصحاب و البراءة الأصلية و غیرهما...».



مؤکد حکم عقل است.

ب) تمسک به اصل برائت در صورت فقدان دلیل که استصحاب حال عقل نیز نامیده می‌شود.

ج) انتفای حکمی که پس از تتبع کامل، دلیلی بر آن وجود ندارد.

د) اخذ به اقل (قدر متیقن) هنگام فقدان دلیل بر اکثر که به برائت بازگشت دارد؛ چون دیه ذمی.

ه) اصالت «بقاء ما کان» که استصحاب حال شرع و استصحاب حال اجماع نامیده می‌شود و اصحاب در حجیت آن اختلاف دارند.

۲. دلالت‌های عقلی که مبتنی بر خطاب شرعی هستند و شامل شش نوع می‌گردند:

الف) مقدمه واجب مطلق، چه شرط<sup>۱۵</sup> یا وصله<sup>۱۶</sup> (مقدمه علمی).<sup>۱۷</sup>

ب) امر به شیء مستلزم نهی از ضد آن است.

ج) فحوای خطاب و آن در جایی است که مسکوت عنه نسبت به حکم اولویت داشته باشد، مانند ضرب نسبت به تأفیف در آیه شریفه: «و لا تقل لهما أف».

د) لحن خطاب که عبارتست از آنچه بالضروره از معنا مستفاد می‌گردد، مانند آیه شریفه «ان اضرب بعصاک البحر فانقلب».

ه) دلیل خطاب که مفهوم نامیده می‌شود و اقسام زیادی از قبیل وصفی، شرطی، غائی و حصر دارد.<sup>۱۸</sup>

و) این‌که اصل در منافع اباحه و مضار حرمت است.

به هر تقدیر در یک جمع‌بندی، شهید اول قسم نخست از دلیل عقل را مشتمل بر مستقلات عقلیه و اصول عقلیه دانسته و در قسم دوم، علاوه بر برخی از دلالت‌های مربوط به الفاظ، به برخی از ملازمات عقلیه اشاره کرده

---

۱۵. مانند طهارت در نماز.

۱۶. مانند انجام نمازهای سه‌گانه هنگام اشتباه فائده و شستن جزئی از سر در وجه، ستر اقل زاید بر عورت و نماز به چهار جهت.

۱۷. برای جایگاه تاریخی مقدمه واجب ر.ک: «نگرشی تاریخی بر مسئله مقدمه واجب و جایگاه آن در فقه اسلامی» تحقیق درس اصول (۱)، استاد عبداللہی، از نگارنده.

۱۸. شرطی و وصفی نزد برخی از اصحاب حجت است؛ غائی به وصفی رجوع می‌کند؛ حصر حجت است، اما لقبی حجت نیست.

است.

### ج) دیدگاه فاضل مقداد (د ۸۲۶ق)

تقسیم دیگری از دلیل عقلی که از برخی جهات حائز اهمیت است، از سوی فاضل مقداد در مقدمه *التنقیح الرائع* (ج ۱، ص ۶ \_ ۷) ارائه گشت. وی دلیل عقل را به دو قسم: «ضروری» و «استدلالی» تقسیم کرد و انواعی از دلیل عقلی استدلالی ارائه نمود که عبارتند از:

۱. استصحاب (اصل بقاء ما کان علی ما کان)؛

۲. اصل برائت؛

۳. مفهوم موافقت؛

۴. تفریع یا منصوص العله، از قبیل حدیث «من أجل أنه اذا جف نقص».

۵. اتحاد طریق مسألتین: این دلیل به معنای تعلیق حکم بر وصفی است که آن وصف، سبب تحریم است. در این حالت، حرمت در هر محلی که در آن وصف یادشده، وجود دارد، تعدی می‌کند.

گفتنی است فاضل مقداد با تمسک به روایت هشام بن سالم از حضرت صادق<sup>ع</sup>؛ با مضمون «انما علينا أن نلقى اليكم الأصول و عليكم أن تفرعوا» (ر.ک: ابن‌ادریس حلی، ۱۴۰۸، ص ۵۷)،<sup>۱۹</sup> مفهوم موافق، تفریع و اتحاد طریق دو مسئله را نه مصداقی از قیاس، بلکه، در حکم منصوص دانسته است.

### ۵. مکتب اخباری در سده ۱۱ق و آرای امین استرآبادی (د ۱۰۳۶ق / ۱۶۲۷م)

اگرچه مکتب اخباری در محافل فقهی امامیه، در نیمه نخست سده ۱۱ق از سوی مولی محمد امین استرآبادی، جان دوباره گرفت، اما زمینه‌های مناسب برای احیای این تفکر از آغاز سده ۱۰ق، آماده شده بود (مدرس طباطبائی، ۱۳۶۸، ص ۵۷).

### الف) ادله احکام نزد امین استرآبادی

امین استرآبادی با اختصاص فصلی از کتاب *الفوائد المدنية* (ص ۱۲۸) با عنوان «الفصل الثانی فی بیان انحصار مدرک ما لیس من ضروریات الدین من المسائل الشرعية اصلية كانت أو فرعية في السماع عن الصادقين<sup>ع</sup>؟»،

---

۱۹. نیز برای روایت احمد بن محمد بن ابی‌نصر برنطی از امام رضا<sup>ع</sup>؛ با مضمون «علینا القاء الأصول و علیکم التفریع» ر.ک: ابن‌ادریس، مسطرفات، ص ۵۸.

درصدد اثبات نظریه خود با بهره بردن از نُه دلیل برآمد. وی در دلیل نهم که از نظر نوآوری و نبوغ وی حائز اهمیت است، به تقسیم علوم نظری پرداخته و آن را دو قسم می‌داند:

گونه‌هایی از علم نظری چون هندسه، حساب و ابواب منطق، به ماده نزدیک به احساس منتهی می‌گردند. در این قسم، در بین علما اختلاف رخ نمی‌دهد، چه، سبب خطای فکر یا از جهت صورت و یا از جهت ساده است. در مورد صورت باید گفت که علاوه بر آن که معرفت صرت از امور روشن است، قواعد منطقی مانع خطای در صورتند. علاوه بر آن به دلیل قرب ماده این علوم به احساس، خطای در ماده نیز متصور نمی‌گردد.

قسم دوم از علوم نظری چون علم اصول فقه و مسائل نظری فقهی، به ماده دور از احساس منتهی می‌گردند و از این رو میان علمای اسلام در مسائل مربوط به این علوم اختلاف است و گفته شده که قواعد منطقی تنها برای عصمت از خطای در جهت صورت است. براساس این دلیل، اگر به کلام ائمه؟ عم؟ تمسک جوییم، از خطای (در ماده) مصون می‌مانیم و در نظر شرع و عقل، عصمت از خطا امری مطلوب و مرغوب است.

امین استرآبادی، مقتضای دلیل یادشده را جواز تکیه بر دلیل ظنی در احکام الهی می‌داند، چه دلالت آن ظنی باشد یا متن و یا هر دو آن (امین استرآبادی، [بی‌تا]، ص ۱۲۸ \_ ۱۳۱).

### ب) حسن و قبح عقلی

امین استرآبادی در قضایای عقل عملی (حسن و قبح عقلی) با ترجیح دادن نظریه بدرالدین زرکشی در شرح جمع الجوامع، به اثبات حسن و قبح ذاتی و انکار ملزمه میان حکم عقل و حکم شرع پرداخت.

وی با ذکر دیدگاه ابن بابویه در مبحث قنوت از کتاب *من لا یحضره* در استدلال به روایت امام صادق؟ ع؛ با مضمون «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی» (همان، ص ۱۶۰) برای جواز خواندن قنوت به زبان فارسی، و تفکیک مسئله حسن و قبح ذاتی و مسئله وجوب و حرمت ذاتی، لازمه حدیث یاد شده را بطلان وجوب و حرمت ذاتی دانسته است. در نگرش وی میان حسن و قبح ذاتی و وجوب و حرمت ذاتی تفاوت بسیاری است، چه بسیاری از قبایح عقلی در شریعت حرام نیست و نقیض آن واجب نخواهد بود. در تعریف وی، قبیح عقلی آن است که حکیم از آن نفرت دارد و فاعل آن را به سفه، منسوب

می‌دارد. امین استرآبادی در تأیید معنای حدیث، نخست به روایت منقول از امام صادق(ع)؛ با مضمون «ان الله يحتج على العباد بما آتاهم و عرفهم ثم أرسل اليهم رسولا...» استناد می‌کند؛ سپس با اقامه دلیل عقلی مبنی بر اشتراک تکالیف ظاهری برای کسانی که قادر به انکار و انظار باشند و نیز کسانی که بر آن قدرت ندارند، استقلال عقل در تعلق تکلیف را رد کرده و مناط تعلق تکالیف را سماع از شارع دانسته است (همان، ص ۱۶۱ \_ ۱۶۲).  
وی در موضع دیگری از کتاب خود، برای بطلان وجوب و حرمت ذاتی چنین استدلال می‌کند:

يستفاد من ظواهر الآيات الكريمة و تصريح الشريفة بطلان الوجوب و الحرمة الذاتيين، بل ذقول الدليل العقلي قائم على ذلك؛ بأن نقول لو كان الواجب و الحرمة بمعنى استحقاق العقاب ذاتيين، فكانا جاريين في افعاله تعالى و من العلوم المتفق عليه بطلانه... .

سرانجام دیدگاه خود را چنین بیان می‌کند: «و الحقّ الذي لا ريبَ فيه عدم الملزمة بينهما كما نقلناه عن الزركشي و اخترناه...» (همان، ص ۲۴۰).

گفتنی است این دیدگاه در نفی قاعده ملازمه، بعدها از سوی عالمانی چون فاضل تونی، سیدصدرالدین قمی شارح *الوافیه* و جمال المحققین پذیرفته گردید (انصاری، [بی‌تا]، ص ۲۳۱). علاوه بر آن اگرچه در مکتب وحید بهبهانی به عنوان یکی از نشانه‌های تمییز میان دیدگاه اخباری و اصولی به کار گرفته شد، اما اقبال چندان نیافت و از سوی برخی اصولیان مکتب وی چون صاحب فصول نفی گردید (ر.ک: ابوزغیف، ۱۴۱۸، ۲۳۶).

## ۶. دیدگاه فاضل تونی (د ۱۰۷۱ق)

در نگرش وی، ادله عقلیه شامل: مستقلات عقلیه، استصحاب حال عقل، اصالت نفی یا برائت اصلیه، اخذ به قدر متیقن، تمسک به عدم عقل، استصحاب حال شرع و تلازم میان دو حکم می‌گردند که قسم هفتم اقسامی چون، مقدمه واجب، ضد، منطوق غیرصریح، مفهوم، قیاس و تنقیح مناط می‌یابد (ر.ک: تونی، ۱۴۱۲، ص ۱۶۹ \_ ۲۳۸).

درباره مستقلات عقلیه گفتنی است که چه بسا بتوان نخستین تأثیر نظریه امین استرآبادی را در دیدگاه فاضل تونی مشاهده نمود، چه آنچه وی در این باب ذکر کرده، تعلیقی بر دیدگاه امین استرآبادی است که از حد حیرت و تردد

فرا تر نمی‌رود (ابوزغیف، ۱۴۱۸، ص ۱۰۵).

در نظر فاضل تونی، حجیت مستقلات عقلیه چون وجوب قضاء دین و رد و ودیعه، حرمت ظلم و استحباب احسان، مبتنی بر حسن و قبح عقلی است که صورت بر آن گواهی می‌دهد؛ اما این‌که آیا می‌توان با آن حکم شرعی مانند وجوب و حرمت را اثبات کرد، محل نظر و تأمل است. وی در بیان دلیل این تردید، علاوه بر استناد به برخی از آیات و روایات، چون { وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نُنْعَثَ رَسُولًا } (اسراء، آیه ۱۵) و نیز «أَنْ مِنْ قَوْلِنَا أَنَّ اللَّهَ يَحْتَجُّ عَلَى الْعِبَادِ بِمَا آتَاهُمْ وَ عَرَفَهُمْ ثُمَّ أَرْسَلَ إِلَيْهِمْ رَسُولًا وَ أَنْزَلَ عَلَيْهِمُ الْكِتَابَ فَأَمْرٌ فِيهِ وَ نَهْيٌ ...»، به دیدگاه امامیه و معتزله اشاره می‌کند. براساس این دیدگاه، تکلیف در مستقلات عقلیه، لطف و عقاب بدون لطف قبیح است؛ لذا عقاب درباره آنچه نصی از شارع در مورد آن نرسیده، جایز نیست، زیرا لطف نخواهد بود. علاوه بر آن عقل حکم می‌کند که با وجود اختلاف شدید در ادراکات و احکام، موکول کردن برخی از احکام الهی از سوی خداوند با آن، بدون منضبط کردن آن از طریق نص و شرع، موجب اختلاف و نزاع می‌گردد و رفع آن یکی از فواید ارسال رسل و نصب اوصیا؟ هم؟ خواهد بود. سرانجام فاضل تونی نظریه خود را چنین بیان می‌کند:

فعلى ما ذكرنا يشكل التعلق بهذه الطريقة في اثبات الأحكام الشرعية غير المنصومة. لكن الظاهر أنه لا يكاد يوجد شيء يندرج في هذه الطريقة الا وهو منصوص من الشرع، ففائدة هذا الخلاف نادرة (تونی، ۱۴۱۲، ص ۱۷۴).

### نتیجه‌گیری

عقل به‌عنوان یکی از ادله اربعه از دیرباز مورد توجه فقیهان امامی و اهل سنت بوده و هر کدام از مذاهب بستگی به زمان در طول تاریخ به نوعی از آن در استنباط احکام شرعی استفاده می‌کردند. در سده دوم قمری عقل تحت عنوان اصول عقلی و بعد از آن تحت عنوان دلیل‌العقل و در قرون متأخر تحت عنوان بنای عقلاً مطرح گشت. در میان مذاهب اهل سنت دلیل عقل به‌عنوان دلیل براستنباط احکام مشاهده می‌شود و از دیدگاه غالب فقیهان اهل سنت، عقل تشریح‌کننده احکام و وضع‌کننده تکالیف نیست و تنها جایگاه آن در فقه، استخراج نصوص شرعی و بیان قواعد عمومی شرع است؛ از باب نمونه: واصل بن عطا بنیان‌گذار معتزله در ترتیب ادله فقهی بعد از کتاب از عقل سلیم نام

می‌برد. در مذهب شافعی عقل به‌عنوان یکی از ادله فقهی ارائه گشته است. در میان فقه‌های شیعه، در سده چهارم قمری، متکلمان امامی، استفاده از «اصول عقلی» به‌ویژه «برائت» نیز به‌طور محدود از ویژگی‌های فقه آن‌ها محسوب می‌گردد. در این میان عنایت به آثار شیخ مفید و سید مرتضی در بررسی جایگاه عقل در استنباط احکام در سده پنجم قمری، بسیار مهم است. نخستین عالم شناخته‌شده امامی که از ادله اربعه سخن گفته و عقل را چهارمین آن‌ها شمرده، ابن‌ادریس حلی در اواخر سده ششم قمری است. بحث از ادله فقه و به تبع آن «دلیل العقل» که از سوی ابن‌ادریس در اواخر سده ۶ق، مطرح شده بود، حدود یک سده بعد در مکتب حله گسترش یافت. در این میان آرای محقق حلی، شهید اول و در دوره‌ای متأخر فاضل مقداد، از اهمیت بسزایی برخوردار است. تأملی در آثار مکتب اخباری در سده ۱۱ق و آرای امین استرآبادی و همچنین فاضل تونی راهگشای مسیر عقل و نقش آن در استنباط احکام دارد.

## منابع

۱. ابن ادريس حلی، محمد، *السرائر الحادی لتحرير الفتاوى*، تهران، ۱۲۰۷ق.
۲. \_\_\_\_\_، *النوادر أو مستطرفات السرائر*، به کوشش محمد علی ابطحي، قم، ۱۴۰۸ق / ۱۹۸۷م.
۳. ابن بابويه، محمد (د ۳۸۱ق)، *معانی الأخبار*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران \_ قم، ۱۳۷۹ق / ۱۳۳۸ش.
۴. ابن حاجب، عثمان (د ۴۴۶ق)، *منتهی الوصول والامل في علمی الأصول و الجدل*، بیروت، ۱۴۰۵ق / ۱۹۸۵م.
۵. ابن حزم، علی (د ۴۵۶ق)، *الإحكام في اصول الأحكام*، قاهره، مطبعة العاصمة، [بی تا].
۶. ابن سمعانی، منصور (د ۴۸۹ق)، *قواطع الأدلة في الأصول*، به کوشش محمدحسین هیتو، بیروت، ۱۴۱۷ق / ۱۹۹۶م.
۷. ابن عقیل، علی (د ۵۱۳ق)، *الواضح في اصول الفقه*، به کوشش عبدالله ترکی، بیروت، ۱۴۲۰ق / ۱۹۹۹م.
۸. ابواسحاق شیرازی، ابراهیم، *المعونة في الجدل*، به کوشش عبدالمجید ترکی، بیروت، ۱۴۰۸ق / ۱۹۸۸م.
۹. ابورغیف، عمار، *الأسس العقلية، دراسة في المنطلقات العقلية للبحث في علم اصول الفقه*، بیروت، ۱۴۱۸ق / ۱۹۹۷م.
۱۰. ابوزهره، محمد، *اصول الفقه*، بیروت، دارالفکر العربی، [بی تا].
۱۱. ابوالولید باجی، سلیمان، *إحكام الفصول في أحكام الأصول*، بیروت، به کوشش عبدالمجید ترکی، ۱۴۱۵ق / ۱۹۹۵م.
۱۲. اعوانی، غلامرضا، «اخلاق»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۷، [بی جا، بی نا، بی تا].
۱۳. امین استرآبادی، محمد (د ۱۰۳۶ق)، *الفوائد المدنية*، دارالنشر لأهل البيت؟ عم؟، [بی جا، بی نا، بی تا].
۱۴. انصاری، مرتضی، *مطرح الأنظار، تقریرات به قلم ابوالقاسم کلانتری*، چاپ سنگی، مؤسسه آل بیت؟ عم؟، [بی تا].
۱۵. بحرانی، یوسف، *الحدائق الناضرة في احكام العترة الطاهرة؟ ع؟*، قم، ۱۴۰۵ق / ۱۳۶۳م.
۱۶. بهاءالدين عاملي، محمد، *زبدة الاصول*، همراه با حواشی مصنف، اصفهان ۱۳۱۶ق.
۱۷. پاکتچی، احمد، «اخلاق دینی»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۷، [بی تا].
۱۸. \_\_\_\_\_، «اسلام \_ اندیشه های فقهی در اسلام»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۸، [بی تا].

١٩. \_\_\_\_\_ ، «اصلاح طلبى» ، *دائرة المعارف بزرگ اسلامى* ، ج٩ ، [بى تا].
٢٠. \_\_\_\_\_ ، «اصول عمليه» ، *دائرة المعارف بزرگ اسلامى* ، ج٩ ، [بى تا].
٢١. تونى، عبدالله، *الوافية في اصول الفقه* ، به كوشش محمد حسين رضوى كشميرى ، قم، ١٤١٢ق.
٢٢. جرجانى، على، *شرح المواقف* ، به كوشش بدرالدين نعلسانى، قاهره، ١٣٢٥ق / ١٩٠٧م.
٢٣. حكيم، محمدتقى، *الأصول العامة للفقه المقارن* ، قم، المجمع العالمى لأهل البيت؟ عم؟، ١٤١٨ق / ١٩٩٧م.
٢٤. *دائرة المعارف بزرگ اسلامى* ، زير نظر كاظم موسوى بجنوردى، تهران، [بى تا].
٢٥. راغب اصفهانى، حسين، *معجم مفردات الفاظ قرآن* ، به كوشش نديم مرعتلى، دارالكتاب العربى.
٢٦. زنجانى، محمود، *تخريج الفروع على الأصول* ، به كوشش محمد اديب صالح، رياض، ١٤٢٠ق / ١٩٩٩م.
٢٧. سرخسى، محمد، *المحرر في اصول الفقه* ، به كوشش ابم عبدالرحمان صلاح بن محمد بن عويضة، بيروت، ١٤١٧ق / ١٩٩٦م.
٢٨. سروش، عبدالكريم، «اعتباريات» ، *دائرة المعارف بزرگ اسلامى* ، ج٩ ، [بى جا، بى تا، بى تا].
٢٩. شاطبى، ابراهيم، *الموافقات في اصول الشريعة* ، با شرح عبدالله دراز، مصر، المطبعة الرحمانية، [بى تا].
٣٠. شافعى، محمد بن ادريس (د ٢٠٤ق)، *الأهم* ، به كوشش محمد زهرى نجار، بيروت، دارالمعرفة.
٣١. همو، *ابطال الاستحسان* ، ضمن، ج٧ الأهم.
٣٢. شبر، عبدالله، *الأصول الأصلية و القواعد الشرعية* ، قم، ١٤٠٤ق، [بى تا].
٣٣. شهرستانى، محمد، *الملل و النحل* ، به كوشش عبدالعزيز محمد وكيل، قاهره، ١٣٨٧ق / ١٩٦٨م.
٣٤. شهيد اول، محمد، *ذكرى الشيعة في احكام الشريعة* ، تحقيق مؤسسه آل البيت؟ عم؟، قم، ١٤١٩ق.
٣٥. \_\_\_\_\_ ، *القواعد و الفوائد في الفقه و الأصول و العربية* ، به كوشش عبدالهادى حكيم، نجف، ١٤٠٠ق / ١٩٨٠م.
٣٦. شهيد ثانى، زين الدين، *الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية* ، به كوشش سيدمحمد كلانتر، بيروت، مؤسسة الأعلمى، [بى تا].
٣٧. طوسى، محمد، *العدة في أصول الفقه* ، به كوشش محمد رضا انصارى قمى، قم، ١٤١٧ق.



۳۸. عاملى، حسين، *هداية الأبرار إلى طريق الأئمة الأطهار؟* ع؟، به كوشش رئوف جمال الدين، نجف، ۱۳۹۶ق.
۳۹. علامه حلى، حسن، *مبادئ الوصول إلى علم الأصول*، به كوشش عبدالحسين محمد على بقال، بيروت، ۱۴۰۶ق / ۱۹۸۶م.
۴۰. غريانى، صادق عبدالرحمان، *الحكم الشرعى بين النقل و العقل*، بيروت، ۱۹۸۹م.
۴۱. غزالى، محمد، *المستصفى من علم الاصول*، بولاق، ۱۳۲۲ق.
۴۲. \_\_\_\_\_، *المنحول من تعليقات الاصول*، به كوشش محمد حسن هيتو، دمشق، ۱۴۰۰ق / ۱۹۸۰م.
۴۳. فاضل مقداد سيورى، *التنقيح الرائع لمختصر الشرائع*، به كوشش عبداللطيف حسيني كوه كمرى، قم، ۱۴۰۴ق.
۴۴. فيض، عليرضا، *مبادئ فقه و اصول*، تهران، [بى‌نا]، ۱۳۷۱ش.
۴۵. كديور، محسن، «عقل و دين از نگاه محدث و حكيم»، ضمن دفتر عقل (مجموعه مقالات فلسفى \_ كلامى)، تهران، ۱۳۷۷ش.
۴۶. \_\_\_\_\_، *مقام عقل در اندیشه شيخ مفيد*، ضمن دفتر عقل، [بى‌جا، بى‌نا، بى‌تا].
۴۷. كلينى، يعقوب، *اصول كافي*، با ترجمه و شرح سيدجواد مصطفوى، تهران، كتابفروشى اسلاميه، [بى‌تا].
۴۸. لامشى، محمود، *اصول الفقه*، به كوشش عبدالمجيد تركى، بيروت، ۱۹۹۵م.
۴۹. محقق حلى، جعفر، *المعتبر في شرح المختصر*، به كوشش برخى از افاضل، قم، ۱۳۶۴.
۵۰. مدرسى طباطبائى، حسين، *مقدمه‌اى بر فقه شيعه*، ترجمه محمد آصف فكرت، مشهد، ۱۳۶۸ش.
۵۱. مغنيه، محمدجواد، *علم اصول الفقه في ثوبه الجديد*، بيروت، ۱۹۷۵م.
۵۲. مفيد، محمد، *التذكرة باصول الفقه*، به كوشش مهدى نجف، ضمن جلد ۹ مصنفات الشيخ المفيد، ۱۴۱۳ق.
۵۳. نسفى، عبداللّه، *كشف الأسرار شرح المصنف على المنار*، بيروت، ۱۴۰۶ق / ۱۹۸۶م.
۵۴. نجفى محمد حسن، *جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام*، تهران، ۱۳۶۵ش.