

بسم الله الرحمن الرحيم

تقریر مباحث استاد عندلیب همدانی با موضوع : حجیت دلیل عقلی با تکیه بر مسلک اضطرار

(فروردین ۱۴۰۲ - رمضان المبارک ۱۴۴۴) مقرر: سید محمد مهدی نورمفیدی

جلسه اول (حجیت دلیل عقلی)

مقام اول : مبادی و مقدمات

مطلب اول : عقل در لغت

کلام ابن فارس در مقایسه :

عَقَلَ الْعَيْنُ وَالْقَافُ وَاللَّامُ أَصْلٌ وَاحِدٌ مُنْقَاسٌ مُطَرَّدٌ، يَدُلُّ عَظْمُهُ عَلَى حُبْسَةٍ فِي الشَّيْءِ أَوْ مَا يُقَارِبُ الْحُبْسَةَ. مِنْ ذَلِكَ الْعَقْلُ، وَهُوَ الْحَابِسُ عَنْ ذَمِيمِ الْقَوْلِ وَالْفِعْلِ.

قَالَ الْخَلِيلُ: الْعَقْلُ: نَقِيضُ الْجَهْلِ. يُقَالُ عَقَلَ يَعْقِلُ عَقْلًا، إِذَا عَرَفَ مَا كَانَ يَجْهَلُهُ قَبْلُ، أَوْ أَنْزَجَرَ عَمَّا كَانَ يَفْعَلُهُ. وَجَمَعَهُ عَقُولٌ. وَرَجُلٌ عَاقِلٌ وَقَوْمٌ عَقْلَاءُ. وَعَاقِلُونَ. وَرَجُلٌ عَقُولٌ، إِذَا كَانَ حَسَنَ الْفَهْمِ وَأَفْرَ الْعَقْلِ. وَمَا لَهُ مَعْقُولٌ، أَيُّ عَقْلٌ (ج ۴ ص ۶۹)

از سخن ابن فارس استفاده می شود که:

اولا عقل مشترک لفظی نیست و یک معنا بیشتر ندارد.

ثانیا آن معنای واحد در مصادیق متعددی به کار رفته ولی نباید این مصادیق را معانی متعدد شمرد. با سنجش و مقایسه این مصادیق اصل واحدی به دست می آید.

ثالثا از سخن او به دست می آید که این مصادیق شیوع و کثرت دارند.

عقل به معنای دیه (عاقله)، زکات (عقال)، فهم و درک و معرفت و ... همه این مصادیق به ظاهر متعدد از اصل واحد سرچشمه می گیرند .

رابعا بیشترین چیزی که در بین هیئات مختلف عقل مشترک است معنای منع است .

خامسا ایشان معتقد است که واژه عقل در کاربرد مشهورش از همان ریشه حبس و منع سرچشمه گرفته است، به عقل عقل گفته می شود چون آدمی را از فعل و قول ناپسند باز می دارد .

سادسا از قول خلیل نقل می کند که العقل نقیض الجهل... این نقیض به معنای مخالف است نه نقیض منطقی .  
 جهل به معنای ندانستن نیست. در روایات کتاب العقل و الجهل که نگاه می کنیم اینچنین است. ظاهرا به انسان حسن  
 الفهم و وافر الفهم عقول گفته می شود .

### کلام مصباح المنیر:

عَقَلْتُ الْبَعِيرَ عَقْلًا مِنْ بَابِ ضَرْبٍ وَهُوَ أَنْ تُثْنِيَ وَظِيفَهُ مَعَ ذِرَاعِهِ فَتَشُدُّهُمَا جَمِيعًا فِي وَسَطِ الذِّرَاعِ بِحَبْلِ وَذَلِكَ هُوَ الْعِقَالُ  
 وَجَمَعَهُ عَقْلٌ مِثْلُ كِتَابٍ وَكُتِبَ .

وَعَقَلْتُ الْقَتِيلَ عَقْلًا أَيْضًا أَدَيْتُ دَيْتَهُ قَالَ الْأَصْمَعِيُّ سُمِّيَتْ الدِّيَةُ عَقْلًا تَسْمِيَةً

بِالْمَصْدَرِ لِأَنَّ الْإِبِلَ كَانَتْ تُعَقَلُ بِفِنَاءِ وَلِيِّ الْقَتِيلِ ثُمَّ كَثُرَ الْأِسْتِعْمَالُ حَتَّى أُطْلِقَ الْعَقْلُ عَلَى الدِّيَةِ إِبِلًا كَانَتْ أَوْ نَقْدًا وَعَقَلْتُ عَنْهُ  
 غَرِمْتُ عَنْهُ مَا لَزِمَهُ مِنْ دِيَةٍ وَجِنَايَةٍ وَهَذَا هُوَ الْفَرْقُ بَيْنَ عَقَلْتَهُ وَعَقَلْتُ عَنْهُ وَمِنَ الْفَرْقِ بَيْنَهُمَا أَيْضًا عَقَلْتُ لَهُ دَمَ فُلَانٍ إِذَا تَرَكَتَ  
 الْفُؤَدَ لِلدِّيَةِ وَعَنْ الْأَصْمَعِيِّ كَلَّمْتُ الْقَاضِيَ أَبَا يُوسُفَ بِحَضْرَةِ الرَّشِيدِ فِي ذَلِكَ فَلَمْ يَفْرِقْ بَيْنَ عَقَلْتَهُ وَعَقَلْتُ عَنْهُ حَتَّى فَهَمَّتَهُ .

(ج ۲ ص ۴۲۲)

### جمع بندی معنای لغوی:

با توجه به کلمات لغویین و استعمالات قرآنی و روایی و استعمالات عرب و با توجه به مترادف هایی که برای عقل ذکر شده  
 مثل لب و نهی و ... با عنایت به اینها ما به تفاوت انسان از حیوان و به او قوه و نیروی فهم و درک می دهد و او را از  
 زشتی ها باز می دارد و به تعبیر بعض روایات داعمه الانسان است ان عقل نامیده می شود .  
 سوال اساسی این است که تشخیص و فهم انسان تا چه اندازه می تواند در استنباط موثر باشد .

### مطلب دوم : تقسیم عقل به نظری و عملی

شهید صدر می فرماید: احکام عقلیه بر دو قسم اند : احکام نظریه و احکام عملیه. معروف در تعریف ان دو این است که عقل  
 نظری ادراک لما هو الواقع و عقل عملی ادراک لما ینبغی ان یقع است. اولی بود و نبود و دومی باید و نباید است. و لعل  
 الاحسن تغییر التعبير لان العقل العملی ایضا ادراک لما هو واقع و ان العقل لیس له شان الا الادراک لما هو الواقع . ( بحوث  
 ج ۴ ص ۱۲۰)

عقل عملی که می گوید العدل حسن و الکذب قبیح هم در حقیقت از واقع خبر می دهد و زشتی و زیبایی واقعی را کشف و ادراک می کند.

### **مطلب سوم : عقل مورد نظر ما در مقام استنباط**

عقل مصادیقی دارد که باید دید هر کدام چه میزان در استنباط فقهی نقش دارند :

۱. **عقل برهانی** : استدلالاتی که در ریاضیات و فلسفه و کلام ارائه می شود .
۲. **عقل علمی** : درک و فهم و کنکاش های علمی بشری تا چه حدی می تواند در استنباطات فقیه کمک کند .
۳. **عقل فقهی** : آنجا که سخن از مذاق فقه و مقاصد شریعت به میان می آید .
۴. **عقل اصولی** : بحث ضد و اجزا و مقدمه و ملازمه بین عقل و شرع .
۵. **عقل جمعی** : ارتکازات عقلاء مثل ارتکاز عقلا بالنسبه به سلطه بر نفس و همچنین قوانین و اعتبارات عقلائیه مثل بیع و سیره عملی عقلا مثل حجیت خبر واحد و حجیت ظواهر .  
همه این اقسام و موارد در این بحث حاضر مورد نظر ماست.

### **مطلب چهارم : عقل پسینی و پیشینی**

آنجا که در فقه سخن از عقل به میان می آید از نگاه دیگری بر دو قسم است :

۱. جایگاه عقل در مبدأ الحکم
  ۲. جایگاه عقل در سلسله معلول احکام شرعی
- در اولی عقل پیشینی است ( پیش از احکام شرع) و دومی پسینی است ( پس از احکام ) ما با عقل پسینی کاری نداریم .

### **مطلب پنجم : مستقلات و غیر مستقلات عقلیه**

گاهی عقل را به عنوان یک دلیل مستقل نگاه می کنیم و گاهی انضمامی نگاه می کنیم و غیر مستقل می شود . کاربرد عقل در آنجا که در فقه، انضمامی است، حتی از ظنون عقلی هم از باب تراکم ظنون و نجمیع شواهد می توان استفاده کرد.

## جلسه دوم (حجیت دلیل عقلی)

### مقام دوم : مبانی حجیت عقل

چهارچوب های اساسی قرآنی و روایی در این بحث را باید پایه ریزی کنیم. چند مبنی مسلم دینی وجود دارد:

مبنای اول: انحصار دریافت شریعت از وحی و دوری از عقل ظنی و آرای شخصی

دین یک قاعده و قانون بشری نیست که زمام امر را به دست دانش بشری و عقول انسان ها بدهیم که هر آنچه به آن رسیدیم جزو دین بدانیم. چنین چیزی از قرآن استفاده نمی شود بلکه خلاف آن فهمیده می شود .

#### آیات:

آیاتی که شریعت را محدود به وحی می داند :

۱. فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بَأْيْدِهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ (بقره / ۷۹)

۲. كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلالًا لِبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُنزَلَ التَّوْرَةُ قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَةِ فَاتْلُوهَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ فَمَنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ الْكُذْبَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ( آل عمران / ۹۳ و ۹۴)

۳ (۴۹ نساء) و (۱۰۲ مائده)

۴. وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمَّا تَعَضُّوهُنَّ أَنْ يَنْكِحُنَّ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ ذَلِكَ يُوعِظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَمْ أَزْكَى لَكُمْ وَأَطْهَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (بقره ۲۳۲)

۵. وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنْ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنْ اللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ (يونس / ۳۶)

و ...

سخنی در برابر خدا مطرح کردن معنا ندارد. آیات زیادی حکم به غیر ما انزل الله را محکوم می داند و افتراء علی الله محسوب می شود .

## روايات:

١. حمزة بن يعلى عن أحمد بن النضر عن عمرو بن شمر عن جابر عن أبي جعفر قال : قال : يا جابر إنا لو كنا نحدثكم برأينا وهوانا لكنا من الهالكين ، ولكننا نحدثكم بأحاديث نكنزها عن رسول الله كما يكنز هؤلاء ذهبهم وورقهم. (بحار ج ٣٦ ص ٢٨)

٢. ابن عيسى عن الاهوازى عن فضالة عن ابن دراج عن الفضيل عن أبي جعفر انه قال : إنا على بينة من ربنا بينها لنبيه فبينها نبيه لنا ، ولولا ذلك لكنا كهؤلاء الناس ( همان )

٣. قلت لابي عبدالله : بأى شئ يفتى الامام؟ قال : بالكتاب. قلت : فما لم يكن فى الكتاب؟ قال : بالسنة. قلت : فما لم يكن فى الكتاب والسنة؟ قال : ليس شئ إلا فى الكتاب والسنة. ( بحار ج ٢ ص ١٧٥ )

٤. سمعت أبا عبدالله ٧ يقول : ضل علم ابن شبرمة عند الجامعة ، إن الجامعة لم تدع لاحد كلاما فيها علم الحلال والحرام ، إن أصحاب القياس طلبوا العمل بالقياس فلم يزددهم من الحق إلا بعدا ، وإن دين الله لا يصاب بالقياس ( بحار ج ٢٦ ص ٣٣ )

٥. روى عن أميرالمؤمنين أنه قال : ترد على أحدهم القضية فى حكم من الاحكام فيحكم فيها برأيه ، ثم ترد تلك القضية بعينها على غيره فيحكم فيها بخلاف قوله ، ثم تجتمع القضاة بذلك عند الامام الذى استقضاهم فيصوب آراءهم جميعا واليههم واحد ، وكتابتهم واحد ، فأمرهم الله سبحانه بالاختلاف فأطاعوه أم نهاهم عنه فعصوه؟ أم أنزل الله دينا ناقصا فاستعان بهم على إتمامه؟ أم كانوا شركاء له فلهم أن يقولوا وعليه أن يرضى؟ أم أنزل الله دينا تاما فقصر الرسول عن تبليغه وأدائه؟ والله سبحانه يقول : ما فرطنا فى الكتاب من شئ. وفيه تبيان كل شئ ( بحار ج ٢ ص ٢٨٤ از نهج البلاغه )

٦. من قاس شيئا من الدين برأيه قرنه الله تبارك وتعالى مع إبليس فى النار ، فإنه أول من قاس حيث قال : خلقتنى من نار وخلقته من طين. فدعوا لرأى والقياس فإن دين الله لم يوضع على القياس ( بحار ج ٢ ص ٢٨٦ )

٧. الشعرا يتبعهم الغاؤون ... عن أبي عبدالله فى تفسير هذه الآية قال : هم قوم تعلموا وتفقهوا بغير علم فضلوا وأضلوا. بيان علامه مجلسى : على هذا التأويل إنما عبر عنهم بالشعراء لانهم بنوا دينهم وأحكامهم على المقدمات الشعرية الباطلة. (بحار ج ٢ ص ٢٩٨)

٨. رواية كافي به سند صحيح : هَذَا كَانَ يَبْلُغُنَا وَنَحْنُ بِالْعِرَاقِ فَنَبْرَأُ مِمَّنْ قَالَهُ وَنَقُولُ الَّذِي جَاءَ بِهِ شَيْطَانٌ فَقَالَ مَهْلًا يَا أَبَانَ هَكَذَا حَكَمَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنَّ الْمَرْأَةَ تُقَابِلُ الرَّجُلَ إِلَى ثُلْثِ الدِّيَةِ فَإِذَا بَلَغَتِ الثُّلْثَ رَجَعَتْ إِلَى النِّصْفِ يَا أَبَانَ إِنَّكَ أَخَذْتَنِي بِالْقِيَاسِ وَالسُّنَّةُ إِذَا قِيسَتْ مُحِقَّ الدِّينِ. ( ج ٧ ص ٢٩٩ )

نتیجه: از این آیات و روایات به دست می آید که خط قرمز تعدی از وحی است و باید دین را از سرچشمه گرفت .

### مبنای دوم: دستور تعقل در تکوین و تشریح در قرآن

قرآن دعوت به تعقل در آیات می کند که شامل آیات الاحکام نیز می شود. قرآن صراحتاً کسانی که از قوه عاقله بهره نمی برند توبیخ می کند:

۱. وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ (یونس / ۱۰۰)

۲. إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصَّمُّ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ (انفال / ۲۲)

۳. إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ (آل عمران / ۱۹۰)

۴. اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا قَدْ بَيَّنَّا لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (حدید / ۱۷)

۵. إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (یوسف / ۲)

۶. أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا (محمد / ۲۴)

قرآن مجید آیات الاحکام دارد و دستور تدبر و تعقل در آن شامل احکام شرعی نیز می شود .

۷. در سوره مبارکه بقره از آیه ۲۲۷ به بعد تماماً درباره احکام است. بحث طلاق در ذیل ۲۲۹ می فرماید: تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ

در آیه ۲۳۰ که احکام است می فرماید:

۸. وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ

باز در آیه ۲۴۲ که بحث احکام است می فرماید:

كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

۹. وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (بقره / ۱۷۹)

۱۰. قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّي عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكَُمْ وَصَاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (انعام / ۱۵۱)

۱۱. أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ( نساء / ۸۲ )

اگر عقل راهی برای دریافت حقایق نداشت معنا نداشت قرآن بر عدم تدبر و تعقل تویخ کند.

### جمع بندی مبنای دوم :

مبنای دوم پس این است که اگر چه احکام حد و مرزی دارد اما عقل در فهم آیات تشریحی و احکام قانونی توانایی فی الجمله دارد. اگر در دستورات فقهی هیچ گونه توانایی برای عقل انسانی نبود و باب عقل منسد بود چگونه دستور به تعقل در آیات تشریحی آمده است؟ اگر باب تعقل بسته بود دستور به تعقل معنا نداشت. در عین حال معتقدیم به فکر و عقل نباید بسنده کرد و در چهارچوب حد و مرز های الهی راه تفکر و تعقل باز است. این دو مبنای مسلم و قطعی را باید در کنار هم دید و با هم فهم کرد.

---

### جلسه سوم ( حجیت دلیل عقلی )

#### ادامه مقام دوم : مبانی

#### خلاصه مبنای اول و دوم

تا اینجا دو مبنا مورد بحث قرار گرفت. یکی اینکه دین چهارچوب های خودش را دارد و تنها از طریق وحی می توان به حقایق آن رسید و حرف های ظنی و بی اساس بدون پشتوانه افترا علی الله و مردود است. مبنای دوم این است که قرآن و روایات در بسیاری از موارد دعوت به تعقل و تدبر کرده اند و این مهم شامل احکام فقهی هم می شود .

#### جایگاه و اهمیت عقل در روایات

در روایت ۱۲ کافی در کتاب العقل و الجهل که روایت مفصل امام کاظم (ع) خطاب به هشام بن الحکم هست آمده :

يا هشام ان الله تبارك و تعالى اكمل للناس الحجج بالعقول ...

یا هشام ما بعث الله انبياءه و رسله الى عباده الا ليعقلوا عن الله و احسنهم استجابة احسنهم معرفة و اعلمهم بالله اكملهم

عقلا... ان لله على الناس حجتين حجه ظاهره و حجه باطنه و اما الظاهره فالانبياء و اما الباطنه فالعقول

همچنین در روایت دیگری وارد شده: **اساس الدین بنی علی العقل ... و فرضت الفرائض علی العقل ... و لا دین لمن لا عقل له ... (روضه الواعظین ج ۱ ص ۴)**

## علم و ظن در اصطلاح قرآن

در آنچه به عنوان مبنای دوم مطرح شد آیاتی بود در نکوهش عمل به ظن و آیاتی در انحصار پذیرش علم مثل **لا تقف ما لیس لك به علم**. اگر سوال شود که این آیات چگونه با دستور به تعقل قابل جمع است خواهیم گفت:

اولا واژه های قرآنی و روایی را نباید با اصطلاحات مستحدثه اهل فن معنا کرد. ممکن است لفظی بعد از گسترش علم اصطلاح شود. در منطق، یقین منطقی را علم می گویند آیا اینکه قرآن می فرماید **و لا تقف ما لیس لك به علم ... ان الظن لا یغنی من الحق شیئا** مرادش اصطلاح منطقی است؟ نه چنین نیست. در فهم این الفاظ باید عرف عام و استعمالات و کاربرد های قرآنی و روایی را دید.

ثانیا وقتی با این معیار، آیات ناهیه از عمل به ظنون را نگاه می کنیم به نتیجه دیگری می رسیم. برخی از امور شیوه ای عقلایی و عقلی دارد ولی برخی از امور در مقابل علمی و عقلانی است.

مثلا آیات سوره نجم اعتقادات جاهلی و غیر علمی را رد می کند و آن این بود که اعتقاد به مونث بودن ملائکه داشتند. **ان یتبعون الا الظن** هم در ذیل همین آیات آمده است و در مذمت کسانی است که بدون علم به خرافات و حرف های بی پایه روی می آوردند.

ظنی که مورد مذمت قرار می گیرد ظن غیر حکیمانه و جاهلانه بدون پشتوانه هست. سوره یونس نیز اینچنین است نسبت به کسانی که برای خدا شریک قائل بودند تعبیر **ان یتبعون الا الظن** به کار رفته. ایراد آنان این بود که بدون دلیل و برهان حرف می زدند.

بقره ۱۱۱: **و قالوا لن یدخل الجنة الا من کان هودا او نصرانیا تلک امانیهم قل هاتوا برهانکم ان کنتم صادقین .**

نساء ۱۵۷: **و قولهم انا قتلنا المسیح ... و ان الذین اختلفوا فیه لفی شک منه ما لهم به من علم الا اتباع الظن و ما قتلوه یقینا...**

بنابراین علم و ظن در قرآن به اصطلاح منطقی نیستند. ظن قرآنی یعنی بدون مستند و دلیل سخن گفتن، خرافه گویی و حرف بدون پشتوانه.

اسراء آیه ۳۷: **و لا تقف ما لیس لك به علم ...**



مراد از علم در آیات اطمینان و علم عرفی است نه آن یقین فلسفی و منطقی. آنچه در مباحث قطع و ظن مطرح شده خلط بین اصطلاحات قرآنی و اصطلاحات فنی است .

بنابراین اگر کسی با حساب احتمالات و تجمیع شواهد بر اساس شیوه عقلایی پیش رفت، مشمول علم قرآنی است و ظن نیست.

### **مبنای سوم : عدم اکتفاء به شیوه جزئی نگر در استنباط و توجه به روح و مذاق و اهداف شریعت**

معمولا شیوه فقها در استنباط جزئی نگری است. این شیوه را بالمره نفی نمی کنیم اما آن را کافی نمی دانیم. ما در کنار این روش محتاج به نگاه مجموعی به ادله هستیم. ممکن است مطلبی چند روایت معتبره دارد که اجمال در هر کدام هست اما در کنار یکدیگر که قرار می گیرند مکمل هم هستند از این به عقل فقهی تعبیر می کنیم.

#### **نواقص و مشکلات شیوه جزئی نگر:**

۱. یکی از نواقص این روش این است که منهای روح و اهداف شریعت که عبارت است از عدالت، کرامت، عبادت و ... به استنباط می پردازد . چه بسا با نگاه به مقاصد و اهداف شریعت، نتیجه تفاوت پیدا کند .
  ۲. سیره شارع در قانونگذاری را معمولا ملاحظه نمی کنند، عقل فقهی شامل این هم می شود. روش شارع در قانونگذاری که بر اساس سمحه سهله و حکمت است باید در نظر گرفته شود .
  ۳. در شیوه جزئی نگری گاهی برخی شواهد و قرائنی که به تنهایی ارزش زیادی ندارد اما گاهی از همین شواهد و کنار هم چیدن آن می توان به وسیله قانون تجمیع شواهد و قرائن مطالبی را به دست آورد .
- بنابراین مبنای سوم این است که نگاه جزئی به ادله نشود و نگاه مجموعی با در نظر گرفتن اهداف و روح شریعت و مذاق شارع در پیش گرفته شود. حضرت آقای سیستانی تعبیر می کنند به روح شریعت و از عدالت و کرامت نام می برند.

## جلسه چهارم (حجیت دلیل عقلی)

### مقدمه

در مقام دوم تا کنون چهار مبنا مورد بحث قرار گرفت و اما مبنای پنجم این است که می توان در کنار دو مسلک انفتاح و انسداد، از مسلک و مرام دیگری نیز نام برد و به آن معتقد شد که مسلک اضطرار نام دارد.

### تقریر مسلک اضطرار

**مقدمه اول:** تفاوت بین دین نازل و دین موجود است با توضیحی که خواهد آمد.

**مقدمه دوم:** قطعا تکالیف الزامیه داریم که باید ذمه ما بری از آنها شود.

**مقدمه سوم:** رجوع به اصولی مثل احتیاط و برائت به این گستردگی میسر نیست. در مقدمه دوم و سوم با قائلین به انسداد مشترکیم.

**مقدمه چهارم:** اینکه فقیه باید اطمینان و علم عرفی پیدا کند نسبت به آنچه به آن فتوا می دهد. لازم است حجت او به حد اطمینان که علم عادی است برسد .

**مقدمه پنجم:** فقیه برای اقامه حجت و رسیدن به اطمینان از شیوه هایی عقلانی و عقلایی بهره برداری کند نه شیوه های شخصی. نمی توان گفت که مهم این است که فقیه خودش به اطمینان برسد و لو از شیوه غیر عقلایی.

**مقدمه ششم:** یکی از شیوه های پسندیده عقلایی که مورد ردع شارع مقدس قرار نگرفته، تجمیع شواهد و قرائن است به نحوی که شخصی که زودباور و وسواسی نیست به اطمینان برسد. اگر چه بعضی اعظام مثل محقق خویی در مواردی به این شیوه اعتراض کرده اند و گفته اند ضم الحجر الی جنب الانسان است ولی علاوه بر آنکه این سخن فی حد نفسه صحیح نیست به معجم رجال الحدیث که مراجعه می کنیم در ترجمه ابوالحسن کوفی، محقق خویی صریحا از قاعده تجمیع قرائن و شواهد استفاده کرده است. همچنین در بحث تشخیص عدالت، بیانی که فقها دارند بدون بهره برداری از قاعده تجمیع شواهد قابل اثبات نیست. پس با اینکه ایشان در مواردی انتقاد می کند اما هم در فقه و هم در رجال به نحوی از آن استفاده کرده است. این سیره عقلایی است و ردعی از طرف شارع نرسیده است .

**نتیجه:** به نظر ما در مسلک اضطرار با این شش مقدمه نتیجه قطعی و قهری است. در بین این مقدمات مقدمه اول مهم تر است .

## توضیح و تبیین مقدمه اول : تفاوت دین نازل و دین موجود

بین دین کامل نازل بر پیغمبر اکرم (ص) و دین موجود در نزد ما تفاوت وجود دارد برای اثبات این مطلب، شواهدی را بیان می کنیم:

### ۱. عدم دسترسی به حجت معصوم

ما در عصری زندگی می کنیم که دسترسی به تجسم عینی دین نازل نداریم. درست است که قرآن در دسترس ماست ولی معصوم که حق و حقیقت قرآن را می فهمد نداریم، بنابراین آنچه به نام دین می شناسیم مساوی با آنچه بر قلب مقدس رسول الله (ص) نازل شده است نخواهد بود. نسبت بین این دو عموم و خصوص من وجه است .

### ۲. امکان نیافتن تبیین همه حقایق در زمان ائمه علیهم السلام

وقتی به تاریخ شیعه نگاه می کنیم مشاهده می کنیم بلافاصله پس از نبی خاتم (ص) دستگاه خلافت نگذاشت به دین نازل دسترسی پیدا کنند و نگذاشتند ائمه (ع) همه حقایق دین را در اختیار مردم بگذارند. مردم مرجعی معصوم برای دین شناسی نداشته باشند. آن بزرگواران تا آنجا که ممکن بوده است جهاد علمی کرده اند اما فعالیت آنان آزادانه نبوده است. پس کم نیستند حقایقی که ائمه نتوانستند تبیین کنند .

### ۳. محرومیت ما از بخش عظیمی از روایات

با شواهد معتبری که اقامه خواهد شد به این نتیجه خواهیم رسید که آنچه در کتب اربعه و امثال آن به دست ما رسیده بسیار کمتر از آنی است که ائمه فرموده اند. برخی از شواهد این مطلب :

-رجال نجاشی در ترجمه ابان بن تغلب، از امام صادق نقل می کند که "ان ابان ابن تغلب روی عنی ثلاثین الف حدیث فاروها عنی". این سی هزار حدیث ابان آیا در روایات ما موجود است؟

-در رجال کشی، در ترجمه محمد بن مسلم آمده که من ۳۰ هزار حدیث از امام باقر دارم و ۱۶ هزار حدیث از امام صادق. در حالی که روایات موجود از آنها بسیار کمتر است.

-شیخ طوسی در ترجمه حال صدوق، کتاب های ایشان را نام می برد. " کتاب مدینه العلم اکبر من کتاب من لا یحضره الفقیه " در حالی که مدینه العلم به دست ما نرسیده است .

-حاج اقا بزرگ تهرانی می فرماید: کتاب مدینه العلم خامس کتب اربعه بوده است. تعبیر اصولنا الخمسه را از پدر شیخ بهایی نقل می کند . (در الذریعه ج ۲۰ ص ۲۵۱)

-شیخ طوسی در مقدمه الفهرست ص ۴ می فرماید : من می خواهم تصانیف شیعه را نام ببرم اما همه آنها موجود نیست و متفرق است .

#### ۴. وجود نواقص در تراث موجودت

همین تراث گرانقدر موجود دچار نواقصی است. با توضیحی که خواهد آمد. این نواقص نمی گذارد به راحتی به سرچشمه ناب دسترسی پیدا کنیم .

#### ۵. در هم آمیختگی اجتهادات فقها با ادله روایی در فقه موجود

آنچه به نام فقه می شناسیم همه اش عین کلام معصوم نیست، اجتهادات فقها هم در آن مخلوط است فلذا شیعه را مخطئه می گویند.

## جلسه پنجم (حجیت دلیل عقلی)

### تبیین مسلک اضطرار و شواهد آن ( مسلک مختار )

#### افتراق و اشتراک مسلک اضطرار با مسلک انفتاح و مسلک انسداد در حجیت خبر واحد

نقطه افتراق این مسلک از مسلک انفتاح، این است که قائل به حجیت خبر واحد با آن تقریری که انفتاحیون می گویند نیست و دقیقاً همین نقطه اشتراک این مسلک با مسلک انسداد است. به تعبیر محقق خوبی که در ابتدای بحث حجیت خبر واحد: می فرماید:

"اذ العلم الضروری بالاحکام الشرعیه غیر حاصل الا فی الاحکام الکلیه الاجمالیه کوجوب الصلاه و الصوم و امثالهما و العلم غیر الضروری بالاحکام کالعلم الحاصل من الخبر المقطوع صدوره من التواتر او للقرینه القطعیه قلیل جدا فغالب الاحکام و اجزاء العبادات و شرائطها انما یتثبت باخبار الآحاد فالبحث عن حجیتها من اهم المسائل الاصولیه و باثباتها ینفتح باب علمی فی الاحکام الشرعیه و ینسد باب الانسداد و بعدمها ینسد باب علمی و ینفتح باب الانسداد" ( مصباح الاصول ج ۲ ص ۱۷۰ )

مطلب در اصل کبری صحیح است، اما در مسلک اضطرار با بیان متفاوتی ثابت می شود عدم حجیت خبر واحد بما هو خبر واحد .

#### نکاتی درباره قلمرو عقل طبق مسلک اضطرار

۱. بین تاسیسیات و امضائیات و عقلائیات فرق گذاشته می شود. قدرت عقل در امضائیات بیشتر است اما در تعبذیات و تاسیسیات احتیاط بیشتری باید به خرج داد .

۲. قبل الفحص با بعد الفحص تفاوت دارد. ما حق نداریم قبل از فحص زمام امر را به عقل دهیم .

۳. بر مسلک اضطرار عقلی که به تنهایی منشا حکم شرعی شود بسیار کم خواهد بود .

۴. در مسلک اضطرار بین مسائل نوپدید و مسائل قدیمی تفاوت است لذا قدرت عقلی در مسائل مستحدثه بیشتر خود را نجات می دهد .

## شواهد مشکلات تراث موجود

برای مسلک اضطرار شش مقدمه ذکر کردیم که مهم ترین آنها مقدمه اول است و آن تبیین تفاوت بین دین موجود و دین نازل است. برای تبیین این تفاوت پنج نکته ذکر شد. برای اثبات نکته چهارم، دو مطلب ذکر می کنیم :

### ۱. انسداد علم رجال

ما از بزرگانی که سخنان رجال شناسان بزرگ مثل نجاشی را بدون ضمیمه امر دیگری می پذیرند می پرسیم اگر سخن این رجالیون در مورد اساتیدشان یا حداکثر اساتید اساتیدشان مد نظر شماست می توان پذیرفت که این شهادت اصل در آن حس است و حدسی بودن محتاج قرینه است ولی عمده توثیقاتشان مربوط به پیشینیان است. این بزرگان روات را ندیده اند و نقل آنها اگر با واسطه کسانی است که آنها را دیده اند، طبیعی است که باید نام و عدالت وسائط ذکر شود در حالی که در رجال نجاشی و فهرست چنین چیزی را نمی بینیم، البته در رجال کشی مقداری هست اما اسنادی که در مورد راویان کشی نقل کرده است خود با سند دیگری نیازمند توثیق است و باز شهادت مستقیم کشی نسبت به پیشینیان کفایت نمی کند.

ممکن است کسی بگوید ما با تتبع در کتب رجال نجاشی و ابن غضائری و دیگران به این نتیجه رسیدیم که در موارد بسیاری این بزرگان بر اساس منقولات روات و اجتهادات خودشان در آنها نظر می دادند. پاسخ این مطلب واضح است؛ اجتهاد آنها برای ما حجت نیست .

پس ما با اینکه به علم رجال اهتمام داریم، با چوب حراج زدن به تراث روایی مان به صرف اینکه راوی توثیق ندارد موافق نیستیم. کما اینکه در مسلک اضطرار صرف صحت سند کافی نیست، مجموعه ای از سند و متن باید باشد. لذا قاعده تجمیع قرائن را در بررسی سندی نیز باید اعمال کنیم. یک قرینه سخن نجاشی است اما به تنهایی کافی نیست.

### ۲. جعل حدیث

مسلم است در روایات شیعه عده ای جعل و کذاب، دس و تحریف کرده اند. درست است تصفیه شده است اما به هر حال باز هم احتمال آن در روایات هست. وجود جعل در بین روایات از یک سو وظیفه ما را سنگین می کند و از سوی دیگر مسیر دلیل عقل را باز می کند. این باعث می شود نیاز به ضم شواهد بیشتر احساس شود.

### ۳. کیفیت نقل حدیث

احادیث به چند صورت نقل شده اند :

-نقل به عین لفظ که بهترین نوع است

-نقل به ترجمه

-نقل به معنا

-نقل به مضمون

چه بسا در مواردی در نقل به معنا، حقایق فوت شود. چه بسا نقل به مضمونی باشد که اجتهادی است. اینها همه نشان می دهد که نیاز به تجمیع شواهد و قرائن وجود دارد .

### ۴. وجود تقطیع در احادیث

در احادیث ما چه در اصول و چه در کتب اربعه تقطیع فراوان وجود دارد و پس از تجمیع روایات، تشخیص موارد تقطیع مشکل است .

### پیش نیاز های فقیه طبق مسلک اضطرار

فقیه طبق مسلک اضطرار به منبع شناسی ، راوی شناسی، نسخه شناسی و روایت شناسی توجه ویژه باید داشته باشد که البته در روایت شناسی عقل نیز جایگاه ویژه دارد.

### نتیجه گیری

با توجه نکات یاد شده مسلک اضطرار تنها راه برای اقامه حجت اطمینانی در عصر غیبت و تنها راه خروج از عهده تکلیف است.

## جلسه ششم ( حجیت دلیل عقلی )

مقام سوم : مقاصد

جهت بحث :

جهت اول: نقل عبارات علما که همسو با مسلک اضطرار است

۱. شیخ مفید: " و انما اختلف اصحابنا فی هذا الباب لعدم ما يلجى اليه من صريح الالفاظ و انما عدم ذلك لموضع تغليظ المحنة مع اقامه الدليل بمقتضى العقل و الاثر من لزوم الاصول فى خطر التصرف فى غير المملوك الا باذن المالك و حفظ الودائع لاهلها و رد الحقوق " (مقنعه)

با اینکه از ما اقرب به عصر معصوم بوده است. می فرماید اینکه اصحاب ما در مصرف خمس در غیبت اختلاف دارند اولاً به این جهت است که ما دلیل واضحی از روایات نداریم و اینکه دلیل لفظی نیست بخاطر دشواری های زمان ائمه از قبیل تقیه باعث شده بود که در عصر محنت شدید نتوانند بسیاری از حرف ها را صراحتاً بیان کنند. این همان مطلبی است که در فرق دین نازل و موجود توضیح دادیم. ثانیاً این مسئله، مسئله ای نیست که اگر روایت صریحی نداشتیم دچار حیرتی شویم و نتوانیم حکم را بیان کنیم؛ چون عقل انسان حکم می کند تصرف در مال غیر جایز نیست و حکم به قبح تصرف فی مال الغیر که مال امام است می کند درست است نص صریح نداریم اما حکم عقلی که داریم. به علاوه در خصوص خمس نص صریح نداریم اما آیات و روایات حرمت غضب را که داریم.

۲. سید مرتضی: چند عبارت از ایشان در این زمینه نقل می کنیم:

-طبق نقل محقق، سید می فرماید می توانیم مایعات دیگری مثل خل را در ازاله نجاسات به کار ببریم. عبارت ایشان این است:

" لانّ من الاصل العمل بدلیل الاصل ما لم یثت الناقل و لیس فی الشرع ما یمنع من استعمال المایعات فی الازاله و نحن نعلم انه لا فرق بین المایع و الخل فی الازاله و رما كان غیر المایع ابلغ فحکمنا فیہ بدلیل العقل "

این عبارت را محقق حلی در کتاب المسائل المصریه ص ۲۱۶ نقل کرده.

-در مورد حلیت نکاح متعه علاوه بر تمسک به اجماع و سایر ادله می فرماید:

"منها انه ثبت بالادله الصحیحه انّ کل منفعه لا ضرر فیها فی آجل و عاجل مباحه بضروره العقل و هذه صفة نکاح المتعه فیجب اباحتها باصل العقل " ( انتصار ص ۲۶۸ )



"مساله شرب بول ما لا يوكل لحمه ...

انّ الاصل في ما يوكل لحمه او يشرب لبنه في العقل الاباحه و على من ذهب الى المنع الدليل " (انتصار ص ٤٢٤)

٣. ابن ادريس حلي :

"و لا يجوز العدول عن المعلوم الذي هو كتاب الله تعالى الى المظلوم و ادله العقول تشهد بذلك لانّ مال الغير لا يجوز التصرف فيه الا باذنه ... فدلليل القرآن و ادله العقل و دليل الاحتياط التمسك بها في المساله هو الواجب الذي لا يجوز العدول عنه ... و ايضا فالمساله الشرعيه لا نعلمها الا من اربعه طرق كتاب الله العزيز و سنه رسوله المتواتره و اجماع الشيعة الاماميه فاذا فقدنا الطرق فدلليل العقل هو المفزع اليه " ... (سرائر ج ٢ ص ٤٩٥)

٤. كاشف الغطاء : از حالت اضطرار در استنباط بحث کرده است البته مقصود ایشان آن اضطراری نیست که ما می گوئیم اما عبارت ایشان اشاراتی دارد :

"قد علم في البديهه ان المدار في طاعه العبيد لمواليهم على العلم بمرادهم اما تصريحاً او من تتبع اقوالهم او افعالهم او ما يقوم مقامه من مظنه عهدوا اليهم في اتباعها و العمل و كذا ما ينقدح في ذهن المجتهد من تتبع الادله بالانبعاث عن الذوق السليم و الادراك المستقيم بحيث يكون مفهوما له من مجموعه الادله فانّ ذلك من جمله المنصوص فان للعقل على نحو الحس ذوقاً و لمسا و شما و نطقاً من حيث لا نصل على الحواس ... فاعتبار المناطق و المفاهيم و التعريضات و الاشارات و التنبهات مع عدم ضعف الظن من مقوله واحده اذ ليس مدار الحجيه الا على التفاهم المعترف عرفاً"

(كشف الغطاء ج ١ ص ١٨٧)

٥. صاحب جواهر :

-در بحث مخلوط کردن آب مضاف و مطلق می فرماید اوامر تیمم مقید است به صورت عدم تمکن عقلاً و شرعاً " و لا ريب انّ العقل حکم هنا بالتمکن ... " (ج ١ ص ٣٠٧)

-درباره نوشتن اسماء ائمه بر کفن : " بل ربما قيل انه راجح و مستحب عارضاً للقطع العقلي برجانيه ما يفعله العبد لاحتمال حصول رضا سيده و طلبه منه و على بنى التسامح في ادله السنن " (ج ٤ ص ٢٢٤)

-درباره حفظ وديعه فرموده : ... مضافاً الى ما في عدمه من الخيانه المحرّمه كتاباً عقلاً و سنه متواتره و اجماعاً بقسميه ... (ج ٢٧ ص ١٠١)

-در فقه عامه هست که حرام است عبور از جلوی نماز گزار. صاحب جواهر می فرماید: " لا يخفى على الخبير بلسان الشارع العارف باحكامه و سهولته و ارادته اليسر و شرع احكامه على ما يستحسن عند سائر العقول انّ ذلك كله مناف لمذاق الشارع (ج ٨ ص ٤٠٥)

## جلسه هفتم ( حجیت دلیل عقلی )

### نقل عباراتی از علما در توجه به عقل فقهی

بحث در جهت اول از مقام سوم (مقاصد) در بحث حجیت دلیل عقلی بود. علما از دیرباز تا زمان صاحب جواهر و پس از آن، دیدگاهی مقتدرانه درباره عقل در استنباط داشته اند. البته ممکن است در صغریات مناقشه وجود داشته باشد اما اصل مبنا مسلم است .

### مواردی از استفاده صاحب جواهر از عقل فقهی :

۱. برخی فتوا داده اند در عصر غیبت خمس را باید نگاه داشت تا به دست صاحب الامر عج الله تعالی فرجه الشریف برسد. صاحب جواهر می فرماید این مبنا موجب هلاکت اموال خواهد شد. خود این بیان صاحب جواهر، یک تمسکی است به آنچه عقلا و نقلا ثابت است که نباید اموال در معرض هلاکت قرار گیرد. (ج ۱۶ ص ۱۶۵)

۲. در بحث لقطه و تعیین سرپرست طفل لقیط برخی گفته اند: حر بر عبد، عادل بر فاسق، ثروتمند بر فقیر، شهر نشین بر بدوی، قار بر مسافر و ... ترجیح دارند. همه اینها را هم مستدل به این می کنند که مصلحت لقیط چنین اقتضا دارد. صاحب جواهر می فرماید در نصوص و فتاوی چنین ترجیحاتی نیست. از عقل هم استفاده نمی شود، فقط صلاحیت شخص برای نگاهداری طفل مطرح است: "علی وجه یقتضی رفع الید عما یقتضیه اطلاق الادله و الاصول العقلیه" ... (ج ۳۸ ص ۲۱۰)

۳. آیا با اشیاء مقدسه می توان استنجا کرد؟ صاحب جواهر می فرماید: "و لا یخفی علیک انه لا یلیق بالفقیه الممارس لطریقه الشرع الحارس للسانه ان یتطلب الدلیل علی کل شیء شیء بخصوصه من روایه خاصه و نحوه بل یکتفی بالاستدلال علی جمیع ذلک بما دل علی تعظیم شعائر الله و بظاهر طریقه الشرع المعلومه لدی کل احد. اتری انه یلیق به ان یتطلب روایه علی عدم جواز الاستنجا بشیء من کتاب الله؟"

کلام ایشان این است: در تفقه لازم نیست برای هر مطلبی دلیل مستقل و خاصی اقامه کنیم، برای ما کافی است بعضی از عموماتی که به راحتی بر برخی از فروع تطبیق می شود مثل عموماتی که می فرماید: و ذلک و من یعظم شعائر الله فانها من تقوی القلوب و بظاهر طریقه الشرع المعلوم لدی کل احد "

همانچه ما از آن به سیره تقنینی شارع تعبیر کنیم. این حکم که جایز باشد استنجا با مقدسات با سبک تقنینی شارع سازگار نیست. (ج ۲ ص ۵۲)

۴. اگر در تخیلی امر دائر بین استدبار و استقبال بشود چه باید کرد، فرموده اند قبح استقبال قبله بیشتر است.

" و مدار هذا الترجیح و غیره علی ما يحصل عند المجتهد فینبغی مراعاة المیزان و كان دلیل تقدیم الاعظم قبحا علی غیره العقل " (ج ۲ ص ۱۲)

۵. درباره کسی که دراهم مغشوشه ای داشته باشد و شک کند که به حد نصاب رسیده یا خیر می فرماید :

" نعم يعتبر فی الحكم بوجوبها العلم بالبلوغ نصابا اما لو شك فلا وجوب للاصل و غیره بل المعروف ایضا عدم وجوب التصفیه و نحوها بل عن المسالك لا قائل به ... و وجه ذلك كله ان مقدمات الوجوب لا يجب تحصيلها لكن قد يناقش بان الاول مسلم دون الثاني ضروره معلومیه الوجوب فی مثله بمذاق الشرع اذ هو كما ترى فيه اسقاط لكثير من الواجبات "

(ج ۱۵ ص ۱۹۶)

۶. برخی از فقها گفته اند کسی که در مکانی حبس شده است باید نمازش را به همان کیفیت که در اول ورود به خانه غصبی داشت بخواند، صاحب جواهر این دیدگاه را به شدت نقد می کند:

" ومن الغریب ما صدر من بعض متفقهة العصر ، بل سمعته من بعض مشایخنا المعاصرين من أنه يجب علی المحبوس الصلاة علی کیفیتة التي كان علیها أول الدخول إلى المكان المحبوس فيه ، إن قائما فقام ، وإن جالسا فجالس ، بل لا يجوز له الانتقال إلى حالة أخرى فی غیر الصلاة أيضا ، لما فيه من الحركة التي هي تصرف فی مال الغير بغير إذنه ، ولم يتفطن أن البقاء علی الكون الأول تصرف أيضا لا دلیل علی ترجیحه علی ذلك التصرف ، كما أنه لم يتفطن أنه عامل هذا المظلوم المحبوس قهرا بأشد ما عامله الظالم بل حبسه حبسا ما حبسه أحد لأحد وقد صرح بعض هؤلاء أنه ليس له حركة أجفان عیونه زائدا علی ما يحتاج اليه ، ولا حركة يده أو بعض أعضائه كذلك ، بل ينبغي أن تخص الحاجة فی التي تتوقف علیها حياته ونحوها مما ترجح علی حرمة التصرف فی مال الغير ، وكل ذلك ناش عن عدم التأمل فی أول الأمر والأنفة عن الرجوع بعد ذلك ، أعاذ الله الفقه من أمثال هذه الخرافات ... "

خلاصه حرف ایشان این است که دید عقلانی و عقل فقهی را نباید کنار گذاشت. (ج ۸ ص ۳۰۰)

مثال دیگری عرض کنم که شبیه آنچه صاحب جواهر مورد نقد قرار داد است. در حواشی عروه ببینید، اگر کسی به اذن ولی با صغیره ای ازدواج کرد فرموده اند: جاز له الاستمتاع بها دون الوطی فقط و الا جمیع استمتاعات از این رضیعه جایز است. این فتوا از آن مواردی است که صاحب جواهر فرمود. این امور با حکمت و عقلانیت ناسازگار است و حاضر هم نیستند از این فتوا عدول کنند.

## مواردی از استفاده شیخ اعظم انصاری (ره) از عقل فقهی

۱. در اثبات حرمت تشبیب می فرماید:

"و يمكن أن يستدلّ عليه بما سيجيء من عمومات حرمة اللهو و الباطل، و ما دلّ على حرمة الفحشاء و منافاته للعفاف المأخوذ في العدالة. و فحوى ما دلّ على حرمة ما يوجب و لو بعيداً تهيج القوة الشهوية بالنسبة إلى غير الحليلة، مثل: ما دلّ على المنع عن النظر؛ لأنّه سهّم من سهام إبليس و المنع عن الخلوة بالأجنبية؛ لأنّ ثالثهما الشيطان و كراهة جلوس الرجل في مكان المرأة حتى يبرد المكان و برجحان التستر عن نساء أهل الذمّة؛ لأنّهن يصفن لأزواجهن و التستر عن الصبي المميّز الذي يصف ما يرى و النهي في الكتاب العزيز عن أن يخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض و عن أن يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن" (مكاسب ج ۱ ص ۱۷۷)

این همان نگاه مجموعی است که مورد تاکید ماست و تجميع شواهد و قرائن و استفاده از عقل فقهی است .

۲. "لا اشكال في حرمة يدل عليه الادله الاربعه" ... (مكاسب ج ۱ ص ۱۹۹)

۳. "سب المومنين حرام في الجملة بالادله الاربعه لانه ظلم و ايداء و اضلال (مكاسب ج ۱ ص ۲۵۳)

۴. "الغيبة حرام بالادله الاربعه" (مكاسب ج ۱ ص ۳۱۵)

## نتیجه گیری :

از این عبارات استفاده می کنیم:

اولا نباید عقل را از استنباطات فقهیه کنار زد .

ثانیا عقل فقهی اقتضا می کند ما مجموع ادله را ملاحظه کنیم .

ثالثا نباید فقیه به بهانه عموم و اطلاق فتوایی بدهد که مناقض و مخالف عقل سلیم انسانی باشد. در مواردی که عقل خود فقیه هم تقبیح می کند .

رابعا در هر مسئله ای دنبال نص خاص نگردیم، در کنار تطبیق عمومات، سبک و سیاق قانونگذاری شارع را رعایت کنیم. منظومه شریعت عقلانی و عقلایی را شناسایی کنیم و بسنجیم.

## جلسه هشتم ( حجیت دلیل عقلی )

### مقدمه

در ادامه بحث از جهت اول از مقام سوم (مقاصد) به نقل و بررسی عباراتی از کتب فقهی علمای امامیه می پردازیم که به نوعی همسو با مباحثی است که ارائه می شود. غرض از نقل این عبارات این است که نشان داده شود اولاً فقها در کتب فقهی از ادله، شواهد و قرائن عقلی استفاده کرده اند. از مرحوم کاشف الغطاء و صاحب جواهر سخنانی نقل شد که به روشنی دلالت بر استفاده از عنصر مذاق شرع، فقه و مذاق عقلا داشت که ما از آن به تعقل فقهی و عقل جمعی تعبیر می کنیم. ثانیاً در خصوص استفاده از حکمت ها، ملاک ها و مصالح، بزرگان ما تاملات و دقت هایی داشته اند و پرهیز داشته اند از اینکه در مسیر برخی از عامه حرکت کنند. ثالثاً غرض ما از نقل این کلمات این است که در خصوص شواهد عقلی حتی اموری مثل حکمت بلکه استحسان در تجمیع شواهد و قرائن مشاهده می شود .

### رویکرد صاحب ریاض به حکمت ها و شواهد عقلی غیر قطعی

۱. در پاسخ به گروهی که می گویند حکمت اخذ به شفعه به گونه ایست که اختصاص به بیع حصه ندارد، اگر در قالب غیر بیع باشد هم اخذ به شفعه جریان دارد. عده ای از راه تعمیم حکمت که عدم ضرر است حکم را توسعه داده اند. صاحب ریاض مناقشه می کند که اگر وجه این حکمت از حجت منصوصه ای رسیده بود درست بود اما حجت منصوصه ای در دست نداریم. (ریاض ج ۱۲ ص ۳۰۷)

۲. در بحث ثوب مربیه ای که یک لباس دارد، صاحب ریاض اختصاص می دهد به بول صبی، و استدلال می کند در فرق بین صبی و صبیه به اینکه احکام شرعیه مبتنی است بر جمع مختلفات و تفریق مشترکات. صرف شباهت موجب اشتراک حکم نمی شود. (ریاض ج ۲ ص ۴۰۶)

۳. در بحث خیار حیوان که آیا فقط به مشتری اختصاص دارد یا اینکه شامل بایع هم می شود، ممکن است کسی بگوید حکمت خیار حیوان برای مشتری است نه بایع. می فرماید: حکمت مستنبطه است و لو اینکه ظن قوی به اختصاص داریم اما بخاطر اطلاق ادله نمی توانیم حکم کنیم. بله اگر علم قطعی داشتیم یا اینکه منصوصه بود می توانستیم حکم به اختصاص کنیم. (ج ۸ ص ۱۸۴)

در این سه عبارت، در اموری که ریشه عقلانی و عقلایی قوی است، ایشان حاضر به استشهادهای حتی در حد موید نشده است. آنچه از این سه کلام استفاده می‌شود این است که ایشان فقط سراغ حکمتی می‌رود که یا منصوصه باشد و یا علم قطعی وجود داشته باشد

#### مواردی از رویکرد صاحب جواهر به حکمت‌ها و مصالح در استنباط

۱. در بحث اولی الناس بالمیت در امور تکفین و تدفین می‌فرماید اولاهم بمیراثه است. تصریح می‌کند اگر فقیه در کتاب و سنت و در احوال اقوام و عقلای عالم دقت کند به این قطع می‌رسد که انسان همچون حیوانات نیست که رحم نقشی نداشته باشد بلکه اولیای انسان اولی به دیگران هستند. "و کانما ذکرنا من جمیع ذلک مرکز فی طبیعه النوع الانسانی و الشرع اقره علی ما هو علیه لموافقته فی اغلب الاحوال للحکم و المصالح" ... (جواهر ج ۴ ص ۳۸)

اصل مسأله و تبیین ایشان عقلایی است. اگر هیچ دلیل دیگری نداشتیم همین کافی بود. صاحب جواهر به دنبال این است که آن اموری که برخاسته از حکمت‌ها و مصالح انسانی است، اگر شارع قبول ندارد باید ابراز کند و این موارد از امضائات است.

۲. در بحث عدم اثبات نسب با زنا می‌فرماید: "مضافا الی ما فیہ من نقصان الشهوه المفضی الی اختلال امر التناسل الذی هو الغرض الاصلی من النکاح و ان النکاح لما کان من اعظم علل الضم و الاجتماع المطلوبین للتعاون و التشارک و التوصل الی الکمالات الکسیبه للانسان و جب ان یكونا من الغایات المقصوده منه لان مصالح الافعال الحسنه غایات فی طلب الحکیم العالم بها" (ج ۲۹ ص ۲۵۸)

۴. صاحب جواهر در بحث حدود به روایاتی استناد می‌کند برای اثبات استحباب حضور عده ای از مردم به هنگام اجرای حد سپس می‌فرماید: "مضافا الی ما فی ذلک من الزجر له و لغیره عن مثل فعله و غیره من المصالح الی هی حکمه الحد". (ج ۴۱ ص ۳۵۳)

۵. فلو رمی الاجنبیه تعین الحد و لا لعان ... مضافا الی اطلاق ما دل علی الحد بالقذف کتابا و سنه المقتصر فی تقییده باللعان علی قذف الزوجه کتابا و سنه و اجماعا بقسمیه مویدا ذلک بظهور الحکمه فی الفرق بین الزوج و الاجنبی الذی لا داعی له الی القذف من غیره و نحوها" (ج ۳۴ ص ۳۶)

می‌فرماید حکمت لعان به گونه ایست که باید بین زوج و اجنبی فرق باشد فلذا لعان در قذف غیر زوج راه ندارد و اینکه این حکمت در آنجا راه ندارد موید ثبوت لعان فقط نسبت به زوجه است.

## جلسه نهم ( حجیت دلیل عقلی)

ادامه نقل و بررسی عبارات صاحب جواهر (ره) پیرامون نقش حکمت ها و مصالح در استنباط

۶. آیا نکاح علاوه بر حسن، استحباب شرعی هم دارد؟ صاحب جواهر اینگونه به این پرسش پاسخ می دهد: " و غیر ذلک مما لا یخفی حسنه من الامور المترتبه علیه و الاغراض و المصالح الحاصله به فلا ریب حینئذ فی حسنه باعتبار کونه سببا فی حصولها و عله لوجودها فیکون حینئذ مستحبا شرعا علی ان حسن النکاح عقلا یتلزم استحبابه شرعا ضروره استلزام حکم العقل بحسن النکاح حکم الشرع بذلک للمطابقه و حکم الشرع یتلزم کونه مطلوبه له لانه حکیم". (ج ۲۹ ص ۱۹)

از عبارت استفاده می شود: اولاً نکاح اغراض و مصالحی دارد، ثانیاً به اعتبار این اغراض نیکو، خود نکاح نیز نیکو می شود. ثالثاً حال که نکاح نیکو شد، مستحب شرعی نیز می شود. اغراض نیکو فقط عند العقلاء محسن نیست بلکه از دید شارع نیز اعتبار و حسن دارد. صاحب جواهر از دو طریق استحباب شرعی را اثبات می کند :

۱. اغراض حسنه نزد عقلا، نکاح را نیکو می کند و خود شارع نیز این اغراض را پسندیده و پذیرفته است .

۲. وقتی اغراضی عند العقلا نیکو شمرده شد و عقل حکم به حسن نمود، به دلیل قاعده ملازمه و مطابقه بین حکم عقل و شرع، شرع هم می پذیرد و لو هیچ دلیل شرعی در دست نباشد .

۷. در بحث جیره می فرماید : "ان احکام العبادات غیر معروفه الحکم و المصالح فلا سبیل للقطع بذلک" (ج ۲ ص ۲۹۴)

حکمت مسائلی که تاسیسی و توقیفی هستند را به راحتی نمی توان به صورت قطع دریافت .

۸. بحث شده که کسی که یک لباس نجس دارد با آن نماز بخواند یا عریانا؟ صاحب جواهر به ادعای اینکه با لباس نجس بخواند اینچنین پاسخ می دهد: " مدفوعه بعدم معروفیه حکم الاحکام الشرعیه و مصالحها" (ج ۶ ص ۲۵۱)

۹. در بحث شکوک نماز : "ان ابتناء الاحکام الشرعیه علی مثل ذلک مما لا یرجع الی دلیل معتبر من دلالة لفظیه او اولویه او مساواه قطعیه یسقط معه احتمال المصالح الخفیه لا یخلو من نظر و منع" (ج ۱۲ ص ۲۸۱)

در توقیفیات و عبادیات حکمت را نمی توان تشخیص و تعمیم داد .

۱۰. آیا می توان میت را به شهر دیگری انتقال داد و لو اینکه هتک باشد؟ صاحب جواهر می فرماید : "سیما مع عدم علمنا بوجود مصلحه فی نقله تقابل هذه المفسده المحققه" (ج ۴ ص ۳۴۹)

از این عبارت استفاده می شود که در مواردی باید به نصوص اکتفاء کنیم و از پیش خود مصلحت سنجی نکنیم.

۱۱. ثوبی که کافر و یا خنزیر و کلب با آن برخورد داشته است باید آب ریخته شود: " و استحسانه من جهت الابلیغیه لا مدخلیه له فی الاحکام الشرعیه الذی یقصر العقل عن ادراک بعض حکمها" ... (ج ۶ ص ۲۰۵)

۱۲. درباره مصرف سهم امام در عصر غیبت: " المصالح و المفاسد التی فی نظر الامام علیه السلام مما لا یمکن احاطه مثلنا به خصوصا من لم یذهب نفسه فی الدنیا" ... (ج ۱۶ ص ۱۷۳)

این عبارت می رساند اگر جایی احتمال اختصاص به معصوم بود نمی توان تعمیم داد و مصلحت سنجی نمود.



## جلسه دهم ( حجیت دلیل عقلی )

### تفاوت نگاه صاحب جواهر و صاحب ریاض

صاحب جواهر بر خلاف صاحب ریاض اولاً بین موارد توقیفی و تاسیسی در بهره برداری از حکمت ها فرق قائل است، ثانیاً در جمع شواهد و قرائن برای حکمت ها نقش قائل است .

### تعبیرات دیگری که اشاره به استناد به شاهد عقلی دارد

اصطلاحی در کلمات فقها است که به نوعی اشاره به دلیل عقلی دارد و آن تعبیر "ما یساعده الاعتبار" یا "ما لا یساعده الاعتبار" است .

در بحث رضاع (جواهر ج ۲۹ ص ۲۷۵) بحث معرفت غروب (جواهر ج ۷ ص ۱۱۶) و موارد دیگر صاحب جواهر این تعبیر را به کار برده است. آخوند نیز در کفایه در بحث تحریف به نقیصه به اخبار و اعتبار استناد می کند. اعتبار به تنهایی مدرک نیست. مقصود این است که اگر یکی امری را با غمض عین از ادله، از نظر تکوینی و تاریخی مورد بررسی قرار دهیم، عقل چه حکمی می کند.

### جمع بندی جهت اول از مقام سوم

غرض ما از نقل کلمات این بود که اولاً ثابت شود فی الجمله علما و فقها در کتاب های فقهی سراغ عقل رفته اند. البته فقها در این زمینه یک دست نیستند، عبارت علم الهدی سید مرتضی بنا به نقل محقق حلی در کتاب مسائل مصریه که فرمود هر جا شرع سخنی ندارد به عقل استناد می کنیم نشان می دهد ایشان در استناد به عقل راحت تر عمل می کند اما برخی کمتر استناد می کنند. ثانیاً از حکمت ها و مصالح نیز عده ای مثل صاحب جواهر بهره برده اند. ثالثاً از شواهد کم نمره به عنوان قرینه ای در کنار سایر قرائن استفاده کرده اند نه به عنوان دلیل و مدرک اصلی. تعبیر "مضافاً" یا "یوید" ذلک این را نشان می دهد.

## امکان استفاده از ادله و شواهد عامه به عنوان موید

درست است که ما روایاتی در مذمت فقهاء عامه و اعمال آنان از قبیل قیاس و امثال آن، در دست داریم، ولی آیا نمی شود از اینها طبق شرایطی به عنوان موید استفاده کرد؟

علامه حلی در بحث تعداد حاضرین در صلاه جمعه (مختلف ص ۱۰۳) پنج نفر را کافی می داند. " الاقوی عندی الاول لنا عموم قوله بالسعی فی قوله فاسعوا " در این استدلال قطعا جای مناقشه است. سپس به روایت منصور بن حازم و حسنه زراره و موثقه دیگری اشاره می کند که پنج نفر را تایید می کند. " و لانّ الانسان مدنی بالطبع فیفتقر الی الاجتماع الذی هو مظنه التنازع و انما یتیم الاجتماع و یکمل نظامها برئیس یردعهم و یخوّفهم الله تعالی عند العصیان او یعدهم بالثواب عند الطاعه ثم کان الانسان فی معرض الحوادث و محلا للاضطراب و جب فی الاجتماع و نظامه اعتبار نائب له و لّمّا کان التنازع یفتقر الی مدع و مدعی علیه و جب اعتبارهما و لّمّا کان التنازع مودّیا الی استحقاق الحد فی جنب احدهم و جب من یتوجب الحدود فظهر انّ التمدن و الاستيطان و الاستقرار انما یتیم بهولاء الخمسه فلهذه الحکمه اعتبرنا الخمسه فی العدد لانّ الجمعه لا تجب علی غیر المستوطن احتج الشیخ بما رواه محمد بن مسلم عن ابی جعفر تجب الجمعه علی سبعة نفر من المسلمین و لا تجب علی اقل منهم الامام و قاضیهم و مدع و مدعی علیه و الشاهدان و مجری الحدود "

علامه حلی در کنار آیه و روایات، به حکمت و مصلحت آن نیز اشاره می کند.

در کلام ایشان جای مناقشه است اما ببینید اولاً علامه سراغ این حکمت نرفت، در آخر به سراغ حکمت رفت. همان کاری که صاحب جواهر می کرد. علامه در یک مساله امضایی و عقلائی این مسئله را بیان نکرد بلکه در یک مساله عبادی فرمود. در واقع استدلال علامه همان استحسان است .

## جهت دوم: تفاوت نگاه ما به قیاس و استحسان و ... با اهل سنت

برای عقل جایگاه هایی ترسیم شد. جایگاه اولیه تایید و شاهد است. تمام آنچه از ظنون عقلی نمی تواند در حد دلیل قرار بگیرد می تواند به عنوان موید مطرح شود.

اولاً این سخن در دایره مسلک اضطرار با آن مشکلات تراث روایی مطرح می شود. ثانیاً این روش پس از فحص از ادله و یاس است. ثالثاً فقط به عنوان شاهد است نه دلیل. عامه قیاس و استحسان را به تنهایی می پذیرند اما تنها به عنوان موید می پذیریم .

اینکه به عنوان موید مطرح می شود دو کاربرد دارد :

۱. در کنار روایات به عنوان کمک

۲. در مسائل نوپدید که دقت بیشتری می طلبد.

## جلسه یازدهم (حجیت دلیل عقلی)

### دیدگاه مرحوم مظفر درباره بی اعتباری قیاس

ابتدا نگاه اجمالی می اندازیم به آنچه مرحوم مظفر تحت عنوان حجیت القیاس مطرح کرده است. (اصول مرحوم مظفر ج ۳ و ۴ ص ۱۸۶) ایشان می فرماید اماره ای حجت است که یا موجب قطع شود یا دلیل قطعی بر حجیت آن داشته باشیم .

در المنطق و در اصول فرموده اند که قیاس اصولی که همان تمثیل منطقی است از ادله ایست که جز احتمال فایده ای ندارد. اگر علم به علیت تامه پیدا کردیم و دلیل شرعی محکمی بر قیاس داشتیم، قضیه فرق می کند .

هیچ جایگاهی برای عقل در فهم حکمت ها و ملاکات احکام نیست و همه اینها اموری توقیفی است. برای نمونه ما می دانیم در بیع اگر جهل به ثمن بود، بیع باطل است، حال اگر در نکاح هم مهر مجهول بود، آیا نکاح باطل است؟ شاید جهل به ثمن موضوعیت دارد نه جهل به هر عوضی در معامله .

تمثیل منطقی ماهیتش استقراء است، این استقراء در مراحل اولیه که ناقص است نهایتا احتمالی ایجاد کند. مگر آنکه استقرا تام ممکن بود و به دست آمد حجت است.

روایات فراوانی نیز در مذمت و تقبیح قیاس و توبیخ فقهاء عامه و کسانی که با عقول ناقصه خود می خواهند اموری را به شرع نسبت دهند، وارد شده است. اصل مبنا هم در قرآن به شکل مستحکم بیان شده است که ان الظن لا یغنی من الحق شیئا. در مسائل شرعی قیاس ممنوع است هرچند در عرف گاهی اینچنین می شود .

### نقد های استاد نسبت به کلام مظفر (ره)

۱. در کلام ایشان ، بین قطع فلسفی و یقینی با علم عرفی تفکیک نشده است. ما هم قبول داریم قیاس، به حد علم قطعی نمی رسد اما علم عرفی و عادی چه؟

۲. نه علمی که قرآن می گوید (و لا تقف ما لیس لک به علم) علم منطقی است و نه ظنی که مورد مذمت قرار می گیرد مطلق ظن است بلکه ظن ناشی از موهومات و خرافات و تخمین ها و حدس هاست .

۳. بین زمانی که مکلفین به منبع ناب دسترسی دارند با زمانی که به آن منبع ناب دسترسی ندارند تفکیک نشده است .

۴. بین قبل الفحص و بعد الفحص تفکیک نشده است. اگر دیدیم قیاس ما در روایت رد شده با جایی که ردی وارد نشده تفاوت می کند .

۵. نه تنها بین امضائیات و توقیفیات و تاسیسیات تفکیک نشده بلکه مثال شما در معاملات است (مثال مهر) .
۶. از همه مهم تر آنجایی که فقیه به عنوان دلیل مستقل به قیاس تمسک کند با آنجایی که به عنوان موید و شاهد به سراغ قیاس برود .
۷. با این تشدید که نسبت به قیاس دارید، کلمات سید مرتضی، علامه حلی، صاحب جواهر و سایر بزرگان را چه می کنید؟

---

## جلسه دوازدهم (حجیت دلیل عقلی)

### آیا در تجميع شواهد می توان از امثال قیاس بهره برد؟

-شهید صدر تمام روایاتی که بدان استشهاد می شود علیه قیاس و استحسان به دو بیان توجیه می کند :

**بیان اول:** این روایات برای این هست که بفرماید تعویل بر ادله ظنیه تخمینیه جایز نیست. آنگونه که در بین اهل رای از عامه محوریت دارد. ائمه نسبت به چنین کسانی شدت به خرج داده اند .

**بیان دوم :** "و اما ان تكون ناظره الی التانیب عن ترک الفحش فی الادله الشرعیه و التوغل فی الادله العقلیه بسرعه و قبل مراجعه الشارع. كما لعله المستظهر من روایه ابان المشهوره. فانها ناظره الی هذا المعنی. عندما تسرع ابان الی القطع بالحکم الشرعی بینما لو كان فحص و دقق اكثر لزال القطع المذكور كما هو الحال فی كل جاهل یراجع العالم و هذا هو ما یعبر عنه بالتقصیر فی المقدمات". (بحوث ج ۴ ص ۱۲۲)

از آنجا که مدار اصلی دین را باید از خود شارع گرفت عده ای توییح می شوند که چرا پیش از آنکه سراغ شارع بیایند و احکام را از او بگیرند، سراغ ادله عقلیه می روند. در حالی که در ادله شرعیه فحص نمی کنند و آن را وا می نهند .

ما درباره مسلک اضطرار توضیح دادیم و مشکلات اقامه حجت را بیان کردیم. اقامه حجت به گونه اطمینان آور با توجه به عدم بیان ائمه، از بین رفتن روایات، تقطیع و ... بسیار مشکل است فلذا تنها راه همین است.

## بهره گیری شیخ اعظم از تجميع شواهد

-شیخ اعظم (ره) نیز می فرماید :

"هذا غايه ما يمكن ان يستدل به على حكم الشبهه الغير المحصوره و قد عرفت ان اكثرها لا يخلو عن منع او قصور لكن المجموع منها لعله يفيد القطع او الظن بعدم وجوب الاحتياط و المساله فرعيه يكتفى فيه بالظن" (رسائل ج ۲ ص ۲۶۵)

### جمع بندی

اینکه به سراغ ظنون و رموز و تلویحات بریم و در مجموع ادله از آنها استفاده کنیم و ادله عقلی را هم ببینیم شیوه ای دور از مقصد و مرام بزرگان فقه نبوده است. پس می توان گفت :

اولا روایاتی که تویخ می کند سراغ ظن رفتن را به این معناست که مدار استدلال را بر آنها قرار ندهید .

ثانیا توغل در ادله عقلیه نباید پیش از مراجعه به سرچشمه ناب و فحص از ادله باشد. روایت ابان نیز همین را می گوید.

اما استفاده از عقل فقهی، مذاق شرعی، سیره عملیه تشریحیه شارع و همچنین مقاصد شرع ایرادی ندارد و در تجميع شواهد از همه این امور باید کمک گرفت.

کاشف الغطا (ج ۱ ص ۱۸۸) را نیز همین مطلب را در فرض اضطرار می گوید. ابتدا فرمود : سراغ هر ظنی می توان رفت " سوی ما دخل تحت القیاس المردود" (ص ۲۱۱) سپس استدراک فرمود: "علی ان القول به فی مثل هذه الصوره غیر بعید" اینها همه موید مسلک اضطرار است .

معنای واژه اضطرار نیز این است که نه مثل زمانی هستیم که به معصوم دسترسی داریم و نه به احادیث به طور کامل دسترسی داریم، راه عقلایی تجميع شواهد و قرائن و پناه بردن به اطمینان نوعی است.

## جلسه سیزدهم (حجیت دلیل عقلی)

### جهت سوم در مقام سوم (مقاصد)

#### نقش دوم عقل: عقل مانع

-موردی را که از صاحب جواهر قبلا تذکر دادیم از جهت دیگری متذکر می شویم : کسی که در مکانی حبس کردند باید نمازش را به همان کیفیتی که در اول ورود به خانه غصبی داشت بخواند.

"ومن الغریب ما صدر من بعض متفقهة العصر ، بل سمعته من بعض مشایخنا المعاصرين من أنه يجب على المحبوس الصلاة على الكيفية التي كان عليها أول الدخول إلى المكان المحبوس فيه ، إن قائما فقام ، وإن جالسا فجالس ، بل لا يجوز له الانتقال إلى حالة أخرى في غير الصلاة أيضا ، لما فيه من الحركة التي هي تصرف في مال الغير بغير إذنه ، ولم يتفطن أن البقاء على الكون الأول تصرف أيضا لا دليل على ترجيحه على ذلك التصرف ، كما أنه لم يتفطن أنه عامل هذا المظلوم المحبوس قهرا بأشد ما عامله الظالم بل حبسه حبسا ما حبسه أحد لأحد وقد صرح بعض هؤلاء أنه ليس له حركة أجفان عيونه زائدا على ما يحتاج اليه ، ولا حركة يده أو بعض أعضائه كذلك ، بل ينبغي أن تخص الحاجة في التي تتوقف عليها حياته ونحوها مما ترجح على حرمة التصرف في مال الغير ، وكل ذلك ناش عن عدم التأمل في أول الأمر والأنفة عن الرجوع بعد ذلك ، أعاذ الله الفقه من أمثال هذه الخرافات "... (ج ۸ ص ۳۰۰)

-در بحث حیل طلاق، صاحب جواهر به برخی اشاره می کند که از حیل هایی برای فرار از خمس و زکات استفاده می کنند. می فرماید : "بیع شیء ذی قیمه ردیئه بالف دینار من فقیر برضاه لیحتسب علیه ما فی ذمته عن نفسه المنافی للمعلوم من الشارع من کون المراد من مشروعیه ذلك نظلم العباد و سیاسه الناس فی الآجل و العاجل بکف حاجه الفقرا من مال الاغنیاء بل فيه نقض للغرض الذي شرع له الحقوق "...

(ج ۳۲ ص ۲۰۲)

-بحث استمتاع از رضیعه که گذشت با عقل سازگار نیست .

تعقل فقهی در این موارد مانع اطلاقات و عمومات می شود. قبل از قاعده ملازمه باید این تعقل ها را انجام دهیم. وقتی این تعقل ها را انجام دهیم خروجی فتاوی ما دیگر آن فتاوب خلاف عقل نخواهد بود.

## جلسه چهاردهم (حجیت دلیل عقلی)

### جهت چهارم از مقام سوم : عقل ناسخ

**مقدمه اول :** نسخ گاهی به معنای اعم به کار می رود شامل تقیید و تخصیص هم می شود اما مقصود ما ازاله حکم و به پایان رسیدن آن است .

**مقدمه دوم:** گاهی حکمی منتفی است چون موضوعش منتفی است. اما نسخ انتفاء موضوع نیست بلکه امد ملاک و مصلحت سر می رسد حتی اگر موضوع باقی باشد. در عتق فقط موضوع به پایان نرسیده بلکه به طور کلی به پایان رسیده است .

**مقدمه سوم:** در جاهلیت طلاق مرسوم بوده که حرمت ابدی ایجاد می کرده است: ظهرك كظهر امی. در جاهلیت اگر کسی چنین می کرد زن بر او حرام ابدی می شد. در اسلام کسی چنین کرد و پشیمان شد، آیاتی در مذمت ظهار نازل شد که طلاق محقق نمی شود و سیره جاهلی رد شد. کفاره ای نیز برایش قرار داده شد<sup>۱</sup>.

### تفاوت نسخ در تاسیسات و امضایات

نسخ در تعبدیات و توقیفیات و تاسیسات مستقیماً تنها به دست شارع است. اما در امضایات و سیره های عقلایی چنین نیست. البته اگر نحوه امضا به گونه ای باشد که از قرائن و شواهد استفاده شود، شارع راضی به ترک آن نیست نمی توان به صرف عدم اعتنای عقلا آن را منسوخ دانست. اما احکامی که ریشه عقلایی داشت و در موقعیتی بود که شارع نمی توانست بالمره ریشه آن را بزند و خود شارع با بیانات گوناگون عدم رضایت خود را از این سیره بیان کرده بود. در این صورت اگر سیره از بین برود، امضا شارع دیگر باقی نمی ماند. نمی خواهیم بگوییم موضوع منتفی است می گوییم حکم برداشته می شود. مثال این مطلب استرقاق عبید و اماء است. شارع ناچار بوده ابتدا با تبصره هایی همراهی کند ولی این شارع همان است که "ان اکرمکم عند الله اتقاکم" را می فرماید. شاعری که آمده روح انسان ها را از قید و زنجیر جاهلیت آزاد کند نمی تواند با امحاء بردگی مخالف باشد. فروش برده مکروه است، آزاد کردن آن مستحب موکد و گاهی به عنوان کفاره واجب می شود. وقتی

قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجِّدُ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي ۖ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَ كُفْرًا ۚ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ (مجادله / ۱)  
الَّذِينَ يَظَاهِرُونَ مِنكُم مِّن نِّسَائِهِمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتُهُمْ ۖ إِنَّ الْأُمَّهَاتُ لِلنَّائِي وَلَدَنَّهُمْ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِّنَ الْقَوْلِ وَزُورًا وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوفٌ غَفُورٌ (مجادله / ۲)

شان نزول آیه شریفه در روایات شیعه و سنی نقل شده که درباره خوله بنت ثعلبه و شوهرش اوس بن صامت انصاری بوده است. اجمال قضیه این است که خوله به پیغمبر اکرم (ص) شکایت برد که شوهرم از جوانی من بهره برد و ... حال که سنم بالا رفته با من ظهار کرده است. پس از این شکایت، این آیات نازل شد. قصه به شکل مفصل تری از تفسیر قمی هم نقل شده است که علامه در المیزان روایات در این زمینه را جمع آوری کرده. (المیزان ج ۱۹ ص ۲۰۸)

این مورد از مواردی است که سیره جاهلی مورد ردع شارع قرار گرفته است. علامه طباطبایی در این زمینه می فرماید:

نفی لحکم الظهار المعروف عندهم و الغاء تاثيره بالطلاق و التحريم الابدي بنفي امومه الزوجه للزوج بالظهار فان سنه الجاهليه كانت تلحق الزوجه بالام بسبب الظهار فتحرم على زوجها حرمة الام على ولده حرمة موبده. (المیزان ج ۱۹ ص ۲۰۵)

سپس توضیح می دهد که این منافات با وجوب کفاره ندارد. زوجیت به حال خود باقی است اما برای جواز مواقعه نیاز به کفاره وجود دارد .

سیره عقلا از بین رفت امضا شارع هم از بین رفت خصوصا آنکه شارع از ابتدا خیلی موافق نبوده. ما نام این را عقل ناسخ می گذاریم.

## جلسه پانزدهم (حجیت دلیل عقلی)

### جهت پنجم: تعقل رافع تعارضات

عقل گاهی یا تعارض را به کلی بر می دارد و یا ارائه راه حل برای ترجیح می دهد .

-در مکاسب محرمه شیخ اعظم مطرح کرده که بیع سلاح به اعداء دین حرام است. تعبیر روایات متفاوت است از برخی استفاده می شود که معیار زمان جنگ و صلح است. ما معتقدیم تعقل فقهی در این روایات با توجه به اینکه مسئله تبعدی نیست باید بگوییم بین دو مرحله باید تفکیک کنیم. مرحله اول مربوط به فقیه بما هو فقیه است که چه فتوایی می دهد. فقیه اگر با عقل فقهی روایات را بررسی کند می گوید چون مسئله تبعدی نیست از راه اعمال قواعد باب تراحم باید پیش برویم. اگر شرایط خاصی بود که نیاز بود، می توان بیع اسلحه را مجاز شمرد. آنچه مرحله افتاء است از نظر تعقل فقهی این است. اما تشخیص مصداق که مرحله دوم است به فقیه ارتباطی ندارد به کارشناسان مربوط می شود. منع و جواز در این روایات به نحو قضیه حقیقیه نیست و بستگی به شرایط و دفع افسد به فاسد و تراحم دارد.

### اقوال در باب تعدی از مرجحات منصوصه :

۱. شیخ اعظم در (ج ۴ ص ۷۵) : ذهب جمهور المجتهدين الى عدم الاقتصار على المرجحات الخاصة .

۲. محقق خراسانی ، نائینی و حائری فرموده اند باید به مرجحات منصوصه اکتفا کرد و تعدی جایز نیست .

سید محمد کاظم یزدی در (تعارض ص ۴۲۹) معتقد به تعدی است و دلیل ایشان بناء عقلا است که عقلا در چنین مواردی تعدی می کنند. به این سخن سید یزدی، آیت الله وحید اشکال داشتند که بناءات عقلایی باید اطمینان بیاورد و صرف ترجیح کفایت نمی کند. عقیده ما این است که هم در اصل پذیرش خبر باید با تجمیع شواهد و قرائن به اطمینان رسیدیم و هم در ترجیح خبر بر خبر دیگر، در حصول اطمینان مهم این است که قرائن و شواهد را کنار یکدیگر بچینیم و ببینیم چه استفاده می شود. اولویت با مرجحات منصوصه است اما مرجحات غیر منصوصه نباید نادیده گرفته شود. در ترجیح، نکته عقلانی و عقلایی هم نقش دارد. عقل می تواند اختلاف بین روایات را به گونه ای حل کند که تعارض را غیر مستقر بدانیم.



## جلسه شانزدهم (حجیت دلیل عقلی)

### جهت ششم از مقام سوم (نقش عقل در حل تراحم)

#### ۱. تفاوت بین تراحم و تعارض از دیدگاه آیت الله وحید

تراحم و تعارض تفاوت های اساسی دارند. آیت الله وحید از پنج جهت در حقیقت در موضوع و مبدا منتهی و مرجحات بین تعارض و تراحم تفاوت قائل اند. اصل در تعارض تساقط است اما چنین اصلی در تراحم نیست. در تراحم مکلف در منتهی یعنی در مقام عمل دچار مشکل می شود. مرجحات تراحم را مطرح کرده اند :

#### ۲. مرجحات تراحم از دیدگاه آیت الله وحید :

۱. ما لیس له بدل بر آنچه بدل دارد مقدم است .
۲. آنچه به قدرت عقلیه مشروط است مقدم است بر آنچه مقید به قدرت شرعیه است .
۳. اسبق زمانا بر متاخر زمانا مقدم است .
۴. اهم بر آنچه مهم است مقدم است .

#### ۳. نقش عقل در ترجیح

آنچه ما می گوئیم این است که عقل این مرجحات را تعیین می کند. عقل می گوید آنچه بدل ندارد و اسبق و اهم مقدم است. ما در باب تراحم توضیح دادیم که اولاً عقل به کیفیت جعل ثانیاً به کیفیت مجعول نگاه می کند و قایل به ترجیح می شود .

-در جواهر آمده : اگر کسی مضطر شد یا لباس حریر یا لباس نجس یا از پوست ما لا یوکل لحمه بپوشد، باید عقل را به کار انداخت تا تعیین کند در نظر شارع کدام مبعوض تر است. نتیجه می گیرد ما لا یوکل لحمه مقدم بر آن دو مورد دیگر است. (ج

۸ ص ۱۱۸)

ما در تزاحم گاهی بین اهم و مهم مردد میشویم و گاهی بین افسد و فاسد. چه در اولی و چه در دومی، احتیاج به اعمال تعقل فقهی داریم. عقل درکی از ادله دارد که آن ملاک است چه در تعبدیات و چه در غیر تعبدیات. مثلاً در دوران امر بین جان زید و ویرانی خانه زید، عقل حکم به نجات جان می کند .

### جمع بندی

تا به حال پنج کار برد برای عقل بیان شد :

۱. عقل موید

۲. عقل مانع اطلاعات و عمومات

۳. عقل ناسخ

۴. نقش عقل در رفع تعارض

۵. نقش عقل در حل تزاحم

### جهت هفتم : عقل معیار در روایات

#### مقدمه

ما ضمن قبول آنچه قدما در تقسیم روایات فرمودند، طبق مسلک اضطرار دو تقسیم بندی داریم :

#### -تقسیم بندی از حیث سند

روایات را به سه قسم تقسیم می کنیم :

معتبر : روایاتی که سندش معتبر است .

ضعیف : روایاتی که در سندش اشکال است .

مجموع : روایاتی که سند صحیح است اما تتبع ما در قرائن نشانگر جعل است .

#### -تقسیم حدیث از حیث مضمون :

۱. مطلب کاملاً صحیح است .

۲. مطلب خوب است اما دلالت روایت بر آن مشخص نیست .

۳. مطلب کاملا مردود است. با روح دین و مجموعه دین سازگاری ندارد.

۴. موقوف یا مردود: نمی توان پذیرفت و نمی توان رد کرد. به اهلش واگذار می شود .

ما معتقدیم هر ضعیف السندی لزوماً مجعول المتن نیست. لذا در عملیات تجمیع قرائن از روایت ضعیف هم استفاده می کنیم. علاوه بر کار سندی باید کار متنی کنیم. با عقل، با قطعیات کتاب و سنت با سیره تقنینی شارع با روح دین بسنجیم . روایت بهتان را مطرح می کند. اگر مباهته و مبهورت کردن باشد حرفی نیست. عقل معیار می گوید بهتان دین را حفظ نمی کند.<sup>۲</sup> یا مثلاً روایت گفته اگر چند روز مسجد نیامد باید خانه اش را آتش زد. این نه با عقل سازگار است نه با روح دین و کتاب و سنت. گوهر گرانبهای عقل را در تشخیص مجعول و موقوف و صحیح به کار بریم.

---

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرِ عَنْ دَاوُدَ بْنِ سِرْحَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: إِذَا رَأَيْتُمْ أَهْلَ الرَّيْبِ وَالْبِدْعِ مِنْ بَعْدِي فَأَظْهِرُوا الْبِرَاءَةَ مِنْهُمْ وَأَكْثَرُوا مِنْ سَبِّهِمْ وَالْقَوْلِ فِيهِمْ وَالْوَقِيعَةَ وَبَاهْتُوهُمْ كَيْلًا يَطْمَعُوا فِي الْفَسَادِ فِي الْإِسْلَامِ وَيَحْدُرْهُمْ النَّاسُ وَلَا يَتَعَلَّمُوا مِنْ بَدْعِهِمْ يُكْتَبَ اللَّهُ لَكُمْ بِذَلِكَ الْحَسَنَاتِ وَيَرْفَعُ لَكُمْ بِهِنَّ الدَّرَجَاتِ فِي الْآخِرَةِ . ( كافي ج ۲ ص ۳۷۵ ) تعبیر باهتوهم این روایت به دو گونه معنا شده است :

۱. به معنای اینکه به آنها تهمت بزنی

۲. از بهت و حیرت یعنی در بحث و مناظره مبهورتشان کنید .

علمایی که تفسیر اول را برگزیده اند :

معمولاً این احتمال در کلام متأخرین مطرح شده و قدما بر احتمال دوم مشی کرده اند :

- شیخ انصاری: ويحتمل ابقائه على ظاهره بتجويز الكذب عليهم لاجل المصلحه، فان مصلحه تفتير الخلق عنهم أقوى من مفسده الكذب (مکاسب ج ۲ ص ۱۱۸)

- آیت الله خویی: قد تقتضى المصلحه الملمزه جواز بهتهم و الزراء عليهم و ذکرهم بما ليس فيهم اقتضاحا لهم و المصلحه فى ذلك هى استبانة شؤنهم لضعفاء المؤمنین حتى لا یغترؤا بارائهم الخبيثه. (مصباح الفقاهه، ج ۱، ۴۵۸)

- آیت الله گلپایگانی و آیت الله تبریزی (الدر المنضود، ج ۲، ص ۱۴۸ و ارشاد الطالب، ج ۱، ص ۲۸۱)

علمایی که تفسیر دوم رو برگزیده اند :

- فیض کاشانی: جادلوهم و اسکتوهم و اقطعوا الکلام عليهم. (وافی ج ۱ ص ۲۴۵)

- ملا صالح مازندرانی: بهت به معنای تحیر است، پس معنی روایت چنین می شود که با حجت قاطع و دلیل محکم، راه ها را به روی بدعت گذاران ببندید تا آنها مبهورت شوند. (شرح اصول کافی ج ۱۰ ص ۴۳)

- علامه مجلسی: الظاهر أن المراد بالمباهته الزامهم بالحجج القاطعه و جعلهم متحیرین لایحیرون جواباً. (مراه العقول ج ۱۱ ص ۸۱)

- شهید مطهری: بعضی آدم های «بی سواد» این «باهتوهم» را اینطور معنی کرده اند که به آنها تهمت بزنی و دروغ ببندی، و بعد می گویند: اهل بدعت دشمن خدا هستند و من دروغ علیه او جعل می کنم، با هر کسی هم که دشمنی شخصی داشته باشد، می گوید: این ملعون اهل بدعت است، صغری و کبری تشکیل می دهد، بعد هم شروع می کند دروغ جعل کردن علیه او. آن وقت است که شما می بینید، دروغ اندر دروغ جعل می شود. (مجموعه آثار ج ۲۶ ص ۴۱۷)

به نظر می رسد :

اولاً احتمال مباهته به معنای مبهورت نمودن در حدیث احتمال ظاهر نیست چرا که قرائنی وجود دارد مثل الوقیعه که به معنای تهمت است یا سب و غیره که مقام، مقام مناظره نیست. البته این قرائن در حد ظهور نیست و این حدیث مجمل می شود و نسبت به طرف مقابل نیز نمی توان استناد کرد. تعلیل کیلا یطمعوا فی الفساد فی الاسلام با هر دو معنا سازگار است. ثانیاً بر فرض پذیرش احتمال مباهته به معنای تهمت، همانگونه که استاد معظم فرمودند مضمون روایت قابل التزام نیست و باید کنار گذاشت زیرا علاوه بر آنکه خلاف سیره عملی اهل بیت است، و مصداق ظلم و خروج از عدالت است که در آیات قرآن نسبت به دشمن تأکید شده است (لایجرمنکم شأن قوم علی الا تعدلوا...). اثرات عملی بدی هم در پی دارد. اگر مومنان چنین شیوه ای را پیش بگیرند، اعتماد دیگران به آنها سلب می شود و تقوی و عدالت دیگر مانع دروغ و تهمت نخواهد بود. خصوصاً آنکه تعبیر اهل بدعت ها تعبیر کش داری است که ممکن است بر هر کسی توسط افراد نادان تطبیق پیدا کند. مسئله سب و دشنام نیز خلاف صریح آیه است: "و لا تسبوا الذین یدعون من دون الله فیسبوا الله عدوا...". درست است آیه بیشتر ناظر به سب در برابر دشمن است اما روایت دقیقاً با تعلیل لکیلا یطمعوا... اشاره دارد که سب و تهمت به گوش آنها برسد که این خلاف آیه هست. لذا بر اساس روایاتی که روایت مخالف قرآن را مردود می شمارد این روایت قابل پذیرش نیست. آیت الله شبیری زنجانی نیز مدلول این روایت را قابل قبول نمی داند (مقرر)<sup>۲</sup>.

## جلسه هفدهم (حجیت دلیل عقلی)

### جهت هشتم از مقام سوم : عقل موسّع

جایی که به وسیله عقل دلیل حکم را در غیر توقیفیات تشخیص دادیم می توان آن را توسعه داد. عقل دو منطقه ممنوعه دارد، شناخت ذات قدوس حق و جزئیات احکام توقیفیه. اما ما در بقیه موارد عقل را خانه نشین نمی کنیم گرچه عقل همه اسرار را نمی فهمد .

مثلا در مورد احتکار، به تبع روایات مصادیقش مثل گندم و ... را ذکر کرده اند. حالا اگر چیز دیگری که مورد نیاز مردم است احتکار شود می توان گفت همان حکمت و علتی که در حرمت احتکار در آن موارد خاص وجود دارد در سایر موارد نیز وجود دارد. زمان و مکان در مصادیق موثر است. آنچه ائمه فرموده اند به عنوان نمونه و آنچه در عصرشان بوده است بوده. البته اینجا دو مرحله وجود دارد :

مرحله اول کار فقیه است که توسعه می دهد. مرحله دوم که تشخیص موارد و نیار مردم در مسئله احتکار است به عهده کارشناسان است و به فقیه ارتباط ندارد.

این عقل موسّع است که دایره موضوع و بالتبع دایره حکم را توسعه می دهد زیرا وزان حکم به موضوع وزان علت به معلول است. همچنانکه در اینجا عقل می تواند توسعه دهد، در مواردی هم می تواند در مصادیق تضییق ایجاد کند.

## جلسه هجدهم (حجیت دلیل عقلی)

### مروری بر مباحث گذشته

مقام اول مبادی و مقدمات: تعریف لغوی عقل و اشاره ای به تقسیم عقل، عقل برهانی، علمی و عقل فقهی و جمعی.

مقام دوم: مبانی: آیات و روایاتی که عقل را تأیید یا رد می کند مطرح و بین آنها جمع صورت گرفت. مهم این بود که جهت گیری اساسی این بحث بر مسلک اضطرار است. مبانی و مقدمات مسلک اضطرار تبیین شد.

مقام سوم: مقاصد: جهت اول بررسی مفصل کلمات علما در تاثیر عقل و عدم منافات نظر ما با عمده فقها امامیه مورد بحث قرار گرفت. سپس در جهات بعدی از عقل موید و مانع و ناسخ و مرجح مورد بحث قرار گرفت و در نهایت عقل معیار و عقل موسّع و مضیق مورد بحث قرار گرفت.

### جهت نهم از مقام سوم:

به لحاظ کیفیت تعقل، عقل را به عقل برهانی، عقل علمی، عقل اصولی، عقل فقهی و عقل جمعی تقسیم نمودیم.

### ۱. عقل برهانی

مقصود از آن براهینی است که در فلسفه و منطق به آن می پردازند و روح تحلیلات ریاضی نیز هست مثل بطلان دور و تسلسل و استحاله اجتماع نقیضین و ضدین و مثلین.

گاهی از عقل برهانی برای ابطال یک نظر در فقه استفاده می شود. ممکن است به ذهن کسی خطور کند که فقه اعتباری است و اجراء براهین عقلی در آن معنا ندارد. پاسخ این است که در فقه ما سخن حکیم را بررسی می کنیم و حکیم حکیمانه سخن می گوید و نتیجه سخن او نباید محالات عقلی باشد. امر و نهی شارع حکیم مصالح و مفاسد دارد و مصلحت و مفسده در شی واحد به عنوان واحد جمع نمی شود.

## ۲. عقل علمی بشری

بشر بررسی های بسیاری در طول تاریخ داشته است، حال اگر نکته های علمی در حد احتمال است، جز در تجمیع قرائن نمی توان از آن بهره گرفت. اما گاهی احتمال قوی یا مسلّم است در اینجا از عقل علمی، می توان دو تاثیر را بیان کرد :

۱. ما با توجه به برخی از مطالب علمی به بطلان گزاره فقهی برسیم. علم یا اطمینان کافی است. مثل برخی نکاتی که راجع به نجوم قدیم و منسوخ شده است .

۲. گاهی بخاطر مباحث علمی یک نحوه تحدیدی باید در روایات بیان کرد. مثلا روایاتی داریم که از آن استفاده می شود بیماری واگیر دار نداریم. با غمض نظر از سند بالعیان می دانیم بیماری مسری خارجا وجود دارد. یا توقف می کنیم یا حمل می کنیم. به ظاهر آن نمی توانیم اخذ کنیم. (وسائل ج ۱۱ ص ۵۰۶) یا روایاتی که در باب حجامت به صورت مطلق وارد شده است. عقل علمی اطلاق این روایات را نمی پذیرد. یا عمده روایات طبی که شیخ صدوق اشکالی وارد کرده اند و آن اینکه تمام این روایات باید با علم روز سنجیده شود. باید توجیه کنیم (که مثلا مربوط به زمان و مکان خاصی است) یا اینکه کنار بگذاریم .

## ۳. عقل اصولی

مباحث اصول به چهار قسم تقسیم می شود :

۱. مباحث تحلیلی الفاظ

۲. فلسفه فقه و احکام شرعی (فلسفه اخلاق)

۳. ملازمات عقلیه و مفاهیم

۴. اصول عملیه عقلیه

تمام این مباحث عقلانی است بنابر این علم اصول ارتباط بسیار وثیقی با عقل دارد .

## ۴. عقل فقهی

مراد از عقل فقهی این است که به روایات صحیح السند یا عمومات و اطلاقات اکتفا نکنیم. از سیره تقنینی شارع، روح شریعت، مذاق شارع و عواقب فتوا غافل نباشیم.

## جلسه نوزدهم (حجیت دلیل عقلی)

### ادامه بحث جهت نهم از مقام سوم

بحث در تاثیر عقل در فقه چه مستقیم و غیر مستقیم چه برای اثبات و چه برای نفی حکم و چه تزییق و توسعه حکم است. ما همه این موارد را خانواده تعقل دانستیم چه از سنخ براهین عقلیه یا از مسائل علمیه باشد. عقل برهانی، عقل اصولی، عقل فقهی و عقل علمی در جلسه قبل تبیین شد، نوبت به عقل جمعی رسیده است.

#### ۵. عقل جمعی و اقسام آن:

گاهی فقیه در عملیات استنباط خودش نیازمند آن است که ببیند دیگران این مسئله را چگونه تجزیه و تحلیل می کنند و بینش عقلا چیست. عقل جمعی اقسامی دارد:

۱. جمع عقلایی: آنجا که سخن از عقلا بما هم عقلا هست. خود این قسم اقسامی دارد:

- ارتکازات عقلایی: مطالب و پایه هایی که در ذهن و زندگی عقلا ثابت و محکم است ممکن است عملی هم نباشد. مثل سلطنت انسان بر نفس خودش. دلیل لفظی بر این مطلب به وضوح وجود ندارد. در بحث پیوند اعضاء این مطلب مورد توجه است. سلطنت انسان بر خودش جزء ارتکازات عقلایی است و لو جمع و جماعتی بر قرار نباشد و به تنهایی زندگی کند. البته مقصود اصل سلطه است و حد و مرز آن قابل بحث است. در جای خودش ثابت کردیم، ارتکازات عقلا احتیاج به امضاء ندارد. شارع خود از عقلا و حتی رئیس العقلاء است.

- اعتباریات عقلایی: آنچه منشا حقوق است و به عنوان قوانین عقلایی شناخته می شود مثل بیع، صلح، اجاره. شارع با اوفوا بالعقود... و تجاره عن تراض و... این اعتبارات را امضاء کرده است. ما در مکاسب (بیع) روایات فراوان نداریم، عمده مطلب تمسک به اطلاقات و امضاءات اعتبارات عقلایی است. تمسک به اطلاقات مقدمه مطویه عقلیه دارد. کتاب البیع عقلاء را که نگاه می کنیم مثلا می بینیم عربیت را معتبر نمی داند، سراغ کتاب البیع شارع می رویم و می بینیم همان بیع عقلایی را امضاء کرده و تبصره ای نرده است. پس تعقل جمعی حتی در تمسک به اطلاقات نیز نقش دارد. مثال دیگر: اعتبار ماضویت در بیع را نیز با آنچه عقلا عمل می کنند رد می کنیم. لذا در معاملات بحث های فقهی با عبادات کاملا تفاوت نگرش و بینش و روش فقهات وجود دارد. عقل در توقیفیات و تاسیسیات و تعبدیات کمتر ورود دارد و محوریت با روایات است اما در امضاییات و غیر توقیفیات مثل معاملات روایات خاصه کمتر مورد بحث هستند و عقل جمعی و اعتباریات عقلایی و اطلاقات امضایی محوریت دارند.

- سیره عقلاء: در سیره، عمل معیار است مثل عمل عقلا به ظواهر و اخبار آحاد. بنابراین اساس بسیاری از مباحث ما گره خورده با مباحث عقلی و عقلایی

۲. جمع متشرعه

## جلسه بیستم (حجیت دلیل عقلی)

### جهت دهم از مقام سوم : عقل دلیل

ما تاکنون جنبه های مختلف تاثیر عقل در استنباط را بیان کردیم. یکی از جنبه های مهم دلالت عقل است. در این فرض عقل دیگر موید و شاهد و مانع نیست بلکه دلیل مستقل است.

#### مقدمه

اگر بخواهیم عقل را در مسند دلالت بنشانیم باید معتقد به قاعده ملازمه شویم ( کل ما حکم به العقل حکم به الشرع ) و معتقد شدن به قاعده ملازمه دو مقدمه اصلی دارد :

۱. قائل به حسن و قبح عقلی ذاتی شویم خلافا لبعض من الاشاعره

۲. احکام شرعی را بر مصالح و مفاسد واقعی در خود متعلق اوامر، مبتنی بدانیم.

صاحب فصول شیخ محمد حسین اصفهانی (متوفی ۱۲۵۰) با انکار مقدمه دوم قاعده ملازمه را زیر سوال می برد. محقق اصفهانی نیز با انکار مقدمه اول، این قاعده را زیر سوال برده اند. لذا در قاموس فقهی این دو بزرگوار چیزی به عنوان دلیل عقلی نمی یابیم.

ما چهار بحث را در جهت دهم پی می گیریم :

**مطلب اول:** تقریر فرمایش محقق اصفهانی در نهاییه الدرایه و رساله طلب و اراده و مبنای منحصر به فرد ایشان در انکار حسن و قبح عقلی

**مطلب دوم:** چگونه محقق اصفهانی از انکار حسن و قبح عقلی به نفی قاعده ملازمه می رسد؟

**مطلب سوم:** تقریر فرمایش صاحب فصول در نفی قاعده ملازمه از طریق نفی استناد احکام شرعی به ملاکاتی موجود در متعلقات اوامر

**مطلب چهارم:** تبیین فرمایش محقق اصفهانی در مناقشه بر کلام صاحب فصول در نفی ملاکات در متعلقات اوامر

اگر چه این دو بزرگوار اختلافات عمیقی دارند اما هر دو به طریقی در نفی قاعده ملازمه با هم همدست و همدستان هستند. نظر خود در این زمینه را در جهت یازدهم تبیین می کنیم .



## مطلب اول: محقق اصفهانی و انکار حسن و قبح

فرمایش ایشان را به تقریر و بیان خودمان تنظیم کرده ایم ( از مجموعه آنچه در بحوث فی الاصول، رساله طلب و اراده ص ۶۰ و نهاییه الدرایه ج ۱ ص ۳۰۱، ج ۳ ص ۲۹ و ۳۰ و ۳۱، ص ۲۸۷ و ۳۳۳ مطالب ایشان استخراج شده است.)

ایشان با یک بیان منطقی که آن را به بو علی سینا و خواجه نصیر طوسی نسبت می دهد، اینکه می گویم الظلم قبیح، و استحقاق عقاب، جزک قضایای برهانی ضروریه نیست. ضروریات بر شش قسم اند اولیات مثل امتناع اجتماع نقیضین یا اینکه کل از جزء اعظم است که حسن و قبح از اولیات نیست چرا که بین انسانها در حسن و قبح اختلاف دیده می شود. اما حسیات چه حسیات ظاهریه چه باطنیه که به آن وجدانیات می گویند که قضیه حسن و قبح جزء آنها هم نیست. فطریات به معنای قضایایی که قیاساتها معها (نه اینکه قیاس نیاز ندارد بلکه قیاسش با خودش هست) مثل زوجیت عدد اربعه به دلیل انقسام آن به متساویین، هم شامل حسن و قبح نمی شود. از تجربیات هم نیست چرا که که مجموعه قضایایی حاصل از تجربه بشری است مثل آنکه فلان بیماری با فلان دارو درمان می شود. حسن و قبح از حدسیات و متواترات هم نیست.

محقق اصفهانی در نتیجه، معتقد می شود که حسن و قبح از مشهورات است و آن را فرمایش ابن سینا، خواجه نصیر و قطب الدین می داند. قضایای مشهوره هم یعنی قضایایی که ما به ازاء خارجی ندارند و حقیقتی ندارند الا تطابق آراء عقلا حفظا للنظام که از آن به آراء محموده تعبیر می شود.

این نظر در برابر نظر مشهور معتزله هست که حسن و قبح در عدل و ظلم از درون خود آنها بر می خیزد و در برابر نظر برخی از اشاعره است که تحسین و تقبیح را تنها به دست شارع می دانند. نظر ایشان یک نظر بینا بین است .

## بیان دیگر محقق اصفهانی

ما از قضایایی که مورد توافق آراء عقلا است تعبیر می کنیم به آراء محموده یا مشهورات. مراد آن است که غرضی که وراء مدح عدل و مذمت ظلم است، حفظ نوع انسانی و نظام بشری است بر اساس اینکه عدل مصلحت عامه دارد و ظلم و عدوان مفسده عامه دارد. داعی انسانی بر اینها وجود دارد فلذا تعبیر به تادیبات صلاحیه می کند. اگر جنبه تادیبی و اصلاحی در آن نبود عقلا اعتنایی نداشتند .

تفسیر ایشان از العدل حسن و الظلم قبیح این است که در عروض حسن و قبح بر عدل و ظلم هیچ واسطه ای نمی خورد ولی در مثلا الصدق حسن واسطه می خورد و آن واسطه این است که : الصدق عدل و العدل حسن.

## جلسه بیست و یکم (حجیت دلیل عقلی)

### خلاصه نظریه محقق اصفهانی در انکار حسن و قبح عقلی

خلاصه نظر ایشان این است که اگر عقلا تحسین و تقبیح می کنند به دواعی عقلایی و حفظ نظام و نوع است و پشتوانه آن تطابق آراء عقلا است. بنابراین حسن و قبح، از مشهورات و آراء محموده شمرده می شود .

### مطلب دوم: انکار قاعده ملازمه از طریق انکار حسن و قبح عقلی

مرحوم اصفهانی قاعده ملازمه را نمی پذیرد اما طریق ایشان در نفی قاعده ملازمه، نفی حسن و قبح است و از نفی حسن و قبح به انکار قاعده ملازمه می رسد. مطلب ایشان را در قالب سه پرسش و پاسخ تقریر می کنیم :

۱. آیا جایی که عقل حکمی دارد شارع می تواند بر خلاف آن حکم کند؟ اگر جواب منفی است دو سوال بعدی به وجود می آید .

۲. آیا شارع می تواند مولویاً نه ارشاداً بر طبق حکم عقل حکم کند؟ ( این نفس قاعده ملازمه است)

۳. آنجا که شارع خودش حکمی را بیان فرموده است آیا می توان گفت عقل هم حکمی بر وفق شارع دارد یا خیر؟ ( این عکس قاعده ملازمه است)

**پاسخ پرسش اول:** خیر، اگر جایی عقل حکم کرد شارع نمی تواند خلاف آن حکم کند چرا که حسن و قبح از آراء محموده است که عقلا بر آن تطابق دارند، بنابراین شارع نمی تواند با جمیع عقلا مخالف کند. از سوی دیگر شارع نه تنها عاقل است بلکه رئیس عقلاست.

**پاسخ پرسش دوم:** حکم مولوی در جایی است که مکلف داعی و انگیزه ندارد و مولی جعل داعی می کند اما اگر خود مکلف بما هو مکلف داعی دارد، دستور ارشادی می شود. (لان الواحد لا یعقل صدوره عن علتین مستقلین فی الدعوه)

اختلاف حیثیت شارعیت و عاقلیت محذور را بر نمی دارد. البته مولانا نمی تواند خلاف آن را جعل کند اما حکم مولوی هم طبق آن ندارد .

### سوالات فرعی

بین سوال دوم و سوم چند سوال فرعی داریم:

۱. محقق اصفهانی در قصیه العدل حسن فرمودند حکم مولوی جاری نمی شود اما درباره الصدق حسن و الکذب قبیح چه می فرمایند؟ آیا وقتی عقل گفت الصدق حسن، شارع می تواند تبصره ای بیان کند. پاسخ ایشان این است که در مورد صدق و کذب سه تصور را مطرح می کنند :

-حسن صدق به خودی خود بدون عروض عناوین دیگر

-مصلحت صدق در چیز دیگری است، صدقی که منجر به حفظ جان دیگری شود حسن است. اینجا هم شارع مولویت ندارد و البته مخالفت هم ندارد.

-صدق را با یک عنوان مربوط به اغراض مولویه شارع بسنجد. آنجا که نتوانیم با عقل خود آن اغراض را درک کنیم شارع می تواند اعمال مولویت کند و تبصره بزند.

عقلا برای شارع حکیم چنین قدرتی را قائل اند .

۲. محقق اصفهانی حسن و قبح عدل و ظلم را از مشهورات می داند و در حالی که مشهورات بر سه قسم است :

-تادیبات صلاحیه، که شارع در این مورد نمی تواند اعمال مولویت کند. اما در دو قسم دیگر چه:

-مشهوراتی که منبعث از اخلاق فاضله است مثل قبح کشف عورت بخاطر حیاء

-قضایای مشهوره که منبعث از رغبت و حمیت و تعصب و امثال ذلک است. سوال این است که چرا در این دو قسم نتواند اعمال مولویت کند؟

پاسخ این بزرگوار این است که در قسمت دوم هم همین حرف را می زنیم چون اخلاق فاضله باعث می شود عقل حکم به حسن کند و ضدش را حکم به قبح کند، پس به نحوی حکم عقل عملی می شود و شارع نمی تواند حکم مولوی کند. بله شارع می تواند نکته هایی از حیا بیان کند که مورد غفلت عقل است .

اما درباره قسم سوم می فرماید ناشی از انفعالات طبیعی است و دلیلی ندارم که شارع در این موارد لزوما با عقلا همراهی کند. عقلا شلاق زدن به زانی را شاید نپسندند اما شارع لازم نیست با این مطلب همراهی کند .

محقق اصفهانی معتقد است هر جا پای احساسات و انفعالات در میان بود، شارع حق مخالفت دارد.

محقق اصفهانی تنها در دو مورد برای شارع حق مخالفت را قائل است :

۱. موردی که عقلا توان تشخیص مصلحت و مفسده را نداشتند، بنابر این اگر کذب غرض مولوی مولا را تحصیل می کند حسن می شود.

۲. موردی که عقلا بما هم عقلا حکم نکنند بلکه عقلا از حیث احساسات و انفعالات حکم کنند که چه بسا عقلا در اینجا مقهور احساسات شده باشند.

## جلسه بیست و دوم (حجیت دلیل عقلی)

محقق اصفهانی از آنجا که حسن و قبح را عقلی نمی داند لذا با قاعده ملازمه موافقتی ندارد زیرا عقلا وقتی بما هم عقلا حکمی کردند دیگر جایی برای مولویت شارع به داعی جعل داعی نیست.

با توجه به آنچه ایشان مطرح کردند سوال دیگری مطرح می شود :

### نظر محقق اصفهانی در اعمال مولویت شارع نسبت به حکم عقل نظری

**پرسش دیگر :** آنچه را محقق اصفهانی مطرح کرد راجع به عقل عملی بود، در باید و نباید فرمودند شارع توان مخالفت و جعل حکم مولوی ندارد لذا قاعده ملازمه را قبول نکردند. پرسش دیگر این است که محقق اصفهانی درباره عقل نظری چه می فرمایند؟ آیا اگر عقل نظری در موردی حکم کرد، شارع می تواند بر طبق درک عقل نظری حکم مولوی کند؟ آیا حکم عقل نظری موجب حکم مولوی شرعی هم می شود یا خیر؟ عقل اگر از بود و نبود مصلحت سخن بگوید نه از باید و نباید، در این فرض چه باید گفت؟

در پاسخ به این پرسش، مطالبی را محقق اصفهانی بیان کرده :

۱. ایشان فرموده است: "انّ مصالح الاحکام الشرعیه المولویه التي هی ملاکات تلک الاحکام و مناطاتها لا تندرج تحت ضابطه". مراد ایشان این است که عقل وقتی می تواند حکم به وجود مصلحت ملزمه و مفسده ملزمه داشته باشد که احاطه بر تمام جوانب داشته باشد، وقتی احاطه دارد که آن مصالح و مفاسد مربوط به زندگی عقلایی او و نظم و نظام اجتماعی او باشد، اما آنچه بیرون از محوطه نظم و نظام اجتماعی است، عقلا توان رسیدن به همه مصالح و مفاسد را ندارند. چون مربوط بما هم عقلا نیست. از سوی دیگر آن مناطات و ملاکات هرگز محدود و محصور در مسائل نظام جمعی انسان نیست. برخی از این مصالح و مفاسد به نظم و نظام اجتماعی بر نمی گردد.

می فرماید: " لا تجب ان تکون هی بعینها المصالح العمومیه المبنی علیها حفظ النظام و ابقاء النوع و علیه فلا سبیل للعقل بما هو علیها. "

۲. اگر فرض کنیم عقل نظری مصلحتی را درک کرد، ایشان معتقد است فرق است بین درک مصلحت و خوب و مصلحت ایجاب. نهایت امر این است که عقل به صورت قطعی بگوید مصلحت ملزمه دارد، ولی چه بسا واجب از نظر اقتضا تام باشد اما ایجابش دارای مفسده باشد، حکیم چنین حکمی نمی کند. ایجاب در صورتی است که مانع بر سر راه نباشد. صرف تحقق مصلحت، موجب ایجاب نیست. پس حکم عقل به وجود مصلحت لزوما ملازمه را در پی ندارد، زمانی ملازمه هست که وجود مصلحت، ایجاب را در پی داشته باشد زیرا این تنها مقتضی برای وجود را ایجاد می کند نه وجود فعلی بدون مانع .

۳. طبق نظر محقق اصفهانی، فرض کنید که عقل وجود مصلحت را درک کرد و مانع و مفسده ای هم در میان نیست، اما چون حقیقت بعث مولوی و زجر مولوی را انشاء داعی به جعل داعی می دانیم، و داعی بر عمل عقلا وجود دارد بنابراین ایجاد داعی از طرف شارع لغو و غیر ممکن است. (لان الواحد لا یعقل صدوره عن علتین مستقلتین فی الدعوه)

جلسه بیست و سوم (حجیت دلیل عقلی)

## ادامه تبیین نظر محقق اصفهانی

### پرسش سوم: عکس قاعده ملازمه

اگر حکم شرعی صادر شد، پس از حکم شرعی عقل سه نظریه می تواند ابراز کند :

۱. چون عقل فهمیده است این دستور را شارع حکیم صادر کرده، پس حتما از یک حکمت و مصلحتی برخوردار است که به نفع مکلف است، اگر مکلف دستور را انجام دهد، مصلحت را استیفاء کرده است .

عقل می گوید: الشارع حکیم و حکم الشارع منبعث عن الحکمه و المصلحه (از معلول پی به علت ببرد)

۲. پس از آنکه حکم شرعی صادر شد، عقل بگوید چون در اینجا مصلحتی نهفته است، مولای حکیمی که دارای اغراض است پس بر مکلف از دید عقل لازم است غرض مولا را تحصیل کند و اگر نکند ظلم است و ظلم هم قبیح است.

۳. پس از آنکه شارع حکیم دستوری صادر کرد از آنجا که عمل به دستور الهی، کمال نفس است، باید انجام دهد تا نفس کمال پیدا کند و اخلاق رذیله از بین رود و به غایه الغایات برسد. خلاصه آنکه از آنجا که انسان می داند مولای حکیم غنی است و غرض و مصلحت به خود انسان بر می گردد و به نفع انسان است پس عقل تصدیق می کند باید انجام دهد که ظلم به مولا نشود که در حقیقت ظلم به نفس است و الظلم قبیح .

مورد دو و سه مترتب بر حکم اول است.

ایشان می فرماید آنچه بین عدلیه مشهور است که " ان الواجبات الشرعیه الطاف فی الواجبات العقلیه " همین مطلب است که گفتیم بر می گردد به فرمایش میرداماد : " ان الاعمال البدنیه و المناسک الجسدیه توجب استعداد النفس لاشراق المعارف الربوبیه الّتی هی واجبات عقلیه "

اما سوال ما چیز دیگری است اگر شارع در جایی حکم کرد، عقل هم می تواند با توجه به حکم شرع، حکم عقلی به آن کند؟ مثلا اگر شارع دستور به نماز داد ، آیا عقل هم می تواند بگوید الصلاه حسن؟ همچنان که عقل می گوید الصدق حسن می تواند بگوید الصلاه حسن؟

جواب به نظر محقق اصفهانی این است که عقل نه تفصیلا و نه اجمالا نمی تواند به حسن صلاه حکم کند. تفصیلا نمی تواند چون با آمدن حکم شرعی قطعا نمی توانیم بگوییم تمام مصالح نماز برای انسان باز شده است. سرریسته و اجمالا " فلا یعقل الحکم من العقل بحسن الصلاه او قبح الصید " . اما اجمالا چه ؟ می فرماید اجمالا هم نمی تواند چون طبق مبنای محقق اصفهانی وقتی می تواند عقل حکم کند که مندرج در محدوده حکم عقلا بشود. محدوده حکم عقلا قضایای مشهوره

و تادیبات صلاحیه است و آن آنجاست که به حفظ نظام اجتماعی برگردد در حالی که تعبدیاتی مثل نماز از کجا می دانیم که ملاکاتش به حفظ نظام بر می گردد؟ مگر در مواردی که بتمامه به حفظ نظام برگردد .

نهایه الکلام این است که اگر مقصود از عکس قاعده سه موردی بود که گفتیم باشد حرف درستی است اما مقصود آن نیست. مقصود حسن و قبح عقلی است که طبق نظر اصفهانی قضایای مشهوره است پس نمی توان گفت کما حکم به الشرع حکم به العقل. پس همچنانکه اصل قاعده قابل قبول نبود عکس قاعده نیز از نظر مبارک ایشان قابل قبول نیست.

## جلسه بیست و چهارم (۳۱ فروردین) حجیت دلیل عقلی (استاد عندلیب همدانی)

### جمع بندی مطالب محقق اصفهانی

نظر محقق اصفهانی بر سه محور اساسی استوار است :

۱. ایشان نه سخن اشاعره را می پذیرد که حسن و قبح تنها شرعی باشد و نه سخن معتزله و جماعتی از امامیه را می پذیرد که حسن و قبح، عقلی و ذاتی باشد به آن معنایی که قوم بیان کردند. فرمایش ایشان چیزی بینا بین است. این بزرگوار، حسن و قبح را از قضایای مشهور و آراء محموده می داند که عقلاء، حفظا للنظام بر آن تطابق دارند. واقعیت تکوینی برای قضیه حسن و عدل وجود ندارد .

۲. توان عقل آدمی نسبت به فهم و درک ملاکات واقعی احکام و مصالح و مفسد محدود است و عقل توان درک همه حکمت ها و مصالح و مفسد را ندارد. مگر آنچه مربوط به حیثه آراء محموده می شود. ملاکات احکام همه به حفظ نظام بر نمی گردد و ملاکات دیگری هم هست که عقل توان دستیابی به آنها را ندارد.

۳. حقیقت جعل مولوی و انشاء مولا، جعلی است به داعی ایجاد داعی، و طبیعتا معنای ایجاد داعی جایی است که انسان داعی و انگیزه ندارد و انگیزه بناست با انشاء ایجاد شود. پس حقیقت حکم مولوی، انشائی است به داعی جعل داعی.

نتیجه این سه مقدمه این است که :

اولا حکم عقل عملی طبق مبنای ایشان، از آراء محموده ایست که آراء عقلا بر آن مطابق است و شارع خود از عقلا بلکه رئیس آنهاست و شارع نمی تواند با این حکم عقلا مخالفت کند .

ثانیا هر جا عقول عقلا، باید و نبایدی داشت، حکم ارشادی به دریافت عقلایی و تاکید آن از سوی شارع مانعی ندارد .

ثالثا هر جا عقلا حکم عقل عملی به باید و نبایدی داشتند پس انگیزه و داعی موجود است بنابراین جعل داعی برای آنها ممکن نیست. حقیقت حکم مولوی جعل داعی است و آن در موردی که عقلا رایبی دارند میسر نیست .

پس قاعده کلما حکم به العقل حکم به الشرع به عنوان حکم مولوی دیگر جایگاهی ندارد .

رابعا اگر عقل نظری حکمی نسبت به بود و نبود مصلحت و مفسده کرد نه باید و نباید، در این صورت قاعده کلما حکم به العقل حکم به الشرع را اگر بخواهیم پیاده کنیم، ما علم به مصلحت تامه و وجوب و غرض لزومی داریم و داعی وجود دارد، دیگر جعل داعی معنا ندارد .

خامسا درباره عکس قاعده نیز به این نتیجه رسیدیم که وقتی می توانیم بگوییم کلما حکم به الشرع حکم به العقل که عالم به تمام ملاکات احکام باشیم چه حفظ نظام و غیر آن در حالی که نهایتا طبق نظر ایشان عقل می تواند مصالحی که در محدوده حفظ نظام است را کشف کند نه بیشتر. ما می دانیم بسیاری از احکام شرعی ملاکاتی غیر از حفظ نظام دارد.

### **مطلب سوم: فرمایش صاحب فصول در انکار قاعده ملازمه**

صاحب فصول جزء کسانی است که از طریق نفی تبعیت احکام از مصالح و مفاصد، قاعده ملازمه را انکار می کند. این جمله مشهور که اوامر و نواهی تابع مصالح و مفاصد واقعیه در متعلقات اوامر است از دید ایشان مسلم نیست. در نتیجه وقتی حسن و قبح داشتن متعلق اوامر و نواهی را انکار کرد، طبعا قاعده ملازمه هم اصلا و عکسا نفی می شود. ( فصول ص ۳۳۸ و نهاییه الدراییه ج ۳ ص ۳۵۴)

## جلسه بیست و پنجم (حجیت دلیل عقلی)

### مطلب سوم از جهت دهم:

#### تقریر نظر صاحب فصول (انکار ملازمه از طریق نفی تبعیت اوامر از مصالح) در بیان محقق اصفهانی

محقق اصفهانی در مقام تقریر و بیان نظر صاحب فصول می فرماید: و اما ما قیل فی نفی الاستلزام من انه مبنی علی تبعیه الاحکام الشرعیه للمصالح و المفسد فی متعلقاتها و هی غیر مسلّمه بل یکفی فی کونها بنفسها ذوات مصالح فلا کاشفیه لها عن مصالح فی متعلقاتها لتکون واجبات عقلیه... (نهایه ج ۳ ص ۳۵۴)

می فرماید: ما استلزام بین حکم عقل و شرع را نه در اصل و نه در عکس نپذیرفتیم اما صاحب فصول از راه دیگری استلزام و قاعده ملازمه را نفی کرده است و آن نفی مقدمه حتمیه قاعده ملازمه یعنی لزوم تبعیت احکام از مصالح و مفسد در متعلقات است. به این تقریر که وقتی گفته می شود: هذا الامر یحکم العقل بحسنه (چون دارای مصالح است). و کما حکم به العقل حکم به الشرع. در حالی که لازم نیست متعلقات اوامر دارای مصالح و حسن واقعی باشند بلکه همین که خود اوامر نه لزوما متعلقات آنها، در امر به آن کافی است.

سپس می فرماید: " ... مستشهدا لذلك بالاوامر الامتحانیه حیث انه لا مصلحه فی متعلقاتها بل ربما یکون ذوات مفسده و باوامر التقیه حیث انه لا مصلحه فیما یوافق المخالفین و بالاوامر التعبدیه حیث ان المصلحه مترتبه علی اتیان متعلقاتها بداعی الامر فلا مصلحه فی ذوات المتعلقات " ...

اینکه اولاً هیچ دلیل عقلی و نقلی معتبر بر لزوم تبعیت احکام از مصالح و مفسد نداریم، آنچه هست فقط لزوم حسن خود اوامر و احکام است نه متعلقات آنها.

ثانیا شواهد و نقض هایی بر این مطلب وجود دارد:

۱. اوامر امتحانی: در متعلقات اوامر امتحانی نه تنها مصلحت وجود ندارد بلکه گاهی مشتمل بر مفسده است مثل ذبح اسماعیل.

۲. اوامر تقیه ای: دستورات تقیه ای و مطابق عامه مصلحت واقعی ندارد، بلکه مصلحت حفظ نفس و تقیه است که در ذات متعلق نیست.

۳. اوامر تعبدیه: اوامر تعبدی مثل نماز فی نفسه مصلحت ندارد آنچه آن را دارای مصلحت می کند اتیان نماز به داعی امر است بنابراین نفس متعلق بدون جهت تعبد مصلحت واقعی ندارد.

در نتیجه اصل و عکس قاعده ملازمه که مبتنی بر تبعیت اوامر و نواهی از مصالح و مفسد است مردود می باشد.



## مطلب چهارم : نقد محقق اصفهانی بر فرمایش صاحب فصول

محقق اصفهانی به چند مقدمه در کلماتش اشاره می کند :

**مقدمه اول :** اراده را به اراده تکوینی و تشریحی تقسیم می کنند. در اراده تکوینی، مرید اراده اش تعلق می گیرد به فعل خودش اما در اراده تشریحی، اراده مرید به فعل غیر تعلق می گیرد. محقق اصفهانی با توجه به این مقدمه می فرماید :

"انّ تقسیم الاراده الی التکوینیة و التشریحیة باعتبار تعلق الاولى بفعل المرید بنفسه و تعلق الثانیة بفعل الغیر اعنی المراد منه ... (نهایه الدرايه ج ۱ ص ۳۸۰ و ج ۳ ص ۳۵۴)

**مقدمه دوم:** " اما الاراده التشریحیة و هو الشوق الاکید المتعلق بفعل الغیر الموجب لجعل الداعی نحوه حیث انّ فعل الغیر تحت اختیاره ( این عبارت غلط است باید لا یكون تحت اختیاره باشد) و لا یمکن تحصیله منه الا بجعل الداعی المنبعث عنه الشوق المحرک للعضلات نحو الفعل .

در اراده تشریحی که به معنای شوق اکید متعلق به فعل غیر است، از آنجا که فعل غیر در اختیار مرید نیست، باید به گونه ای انشاء شود که به داعی جعل داعی باشد که وقتی داعی ایجاد شد مکلف حرکت به سمت فعل کند .

با توجه به این مقدمات در جلسه آینده نقد اصلی محقق اصفهانی که مطلبی عمیق و دقیق است جلسه آینده بیان می کنیم.

(نهایه الدرايه ج ۳ ص ۳۵۴)

جلسه بیست و ششم (حجیت دلیل عقلی)

## تبیین اشکال محقق اصفهانی به کلام صاحب فصول در نفی تبعیت اوامر از مصالح

محقق اصفهانی برهانی دقیق و متین در رد بخش اول نظر صاحب فصول ارائه می کند (به بیان و تقریر استاد) :

همه اوامر و نواهی جدی و احکام مولوی، برهانا نمی شود به متعلق تعلق گیرد که خودش مصلحت و مفسده نداشته باشد. البته در حد اقتضاء کافی است. سخن را از اینجا شروع می کنیم که باید بین اراده تکوینی و تشریحی تفاوت گذاشت. امر ما در اراده تکوینی مولا (اذا اراد شیئا ان یقول له کون فیکون) بیش از امر کن چیز دیگری نیاز نیست. در فلسفه ثابت است که امر کن به چیزی تعلق می گیرد که اقتضا مصالحی داشته باشد. در اراده تشریحی فقط امر افعال و نهی لا تفعل نیست که مراد را محقق کند بلکه نیاز به طرفین است، مولای حکیم مشرع و طرف دیگر مکلف. اینجاست که می گوئیم اگر مولای حکیم اراده جدی به تحقق فعل از طرف مکلف داشت باید در آن فعل در حد اقتضا مصالحی باشد و الا امر و نهی تشریحی، حکیمانه نیست .

برهان : وقتی می خواهیم امر مولا را تحلیل کنیم در دو مرحله بررسی می کنیم: یکی مرحله پیش از صدور امر که مرحله شوق و اراده است و مرحله دیگر انشاء است. نمی شود پیش از این دو مرحله وجود ملاکات در متعلق احکام را تصور نکنیم. هیچ یک از شوق و انشاء نمی توانند مسبوق به مصالح و مفاسد نباشند. در مرحله شوق، اولاً شوق اکیدی است که تعلق به فعل غیر گرفته و به گونه ایست که باید پس از آنکه غیر، داعی پیدا کرد به سمت عمل حرکت کند چون در اراده تشریحیه مراد تحت اختیار مرید نیست تنها کار مرید این است که جعل داعی کند. ثانیاً چنین شوقی از مولای حکیم نمی تواند به امری که آن متعلق در این فاعل و قوای مربوط به او هیچ اثری نداشته باشد، شوق از اموری است که همواره به چیزی تعلق می گیرد که ملائم با مشتاق باشد و الا در خود شوق مصلحتی نهفته نیست. ترجیح شوق به فعل بر عدم فعل نشان می دهد که اینها یکسان نیستند. در بطلان ترجیح بلا مرجح کسی تردید ندارد. پس باید ترجیحی وجود داشته باشد و آن ترجیح جز حکمت و مصلحت واقعی نیست. البته اقتضاء مصلحت کافی است فعلیت آن مبتنی به شروط و عدم مانع است که دیگر به مولا بر نمی گردد. اما در مرحله انشاء، مقصود ما انشاء معمولی نیست گاهی کسی به داعی تسخیر و تعجیز انشاء می کند. اما مقصود ما انشاء به داعی جعل داعی است که برای این است که غیر به طرف عمل حرکت کند. (التسبیب الی ایجاد المتعلق و البعث الحقیقی الجدی) چنین انشائی جز به لحاظ غرض و مصلحت واقعی معقول نیست. پس حتی اگر مرحله پیشین را هم در نظر نگیریم و متمرکز بر انشا شویم، از آنجا که مقصود، انشاء و بعث حقیقی به داعی جعل داعی است، باز هم وجود مصالح و مفاسد واقعی در متعلقات اوامر و نواهی ثابت می شود. نمی شود حکیم، اراده و انشاء به نحو جدی کند و در عین حال در منشأ مصلحت ملزمیه ای نباشد. این انشاء به این معنا است که مولا در مقام ایجاد تسبیبی عمل ننشسته است بر خلاف تکوینیات که مولا خودش مباشره وارد عمل می شود .

(نهایه الدرایه ج ۳ ص ۳۵۴ و ۱۲۱، ج ۱ ص ۲۷۷ و ۱۷۶)

جلسه بیست و هفتم ( حجیت دلیل عقلی )

## کلام محقق اصفهانی در نقد شواهد و نقض های صاحب فصول

صاحب فصول معتقد بود برهانی بر لزوم تبعیت احکام از مصالح و مفاسد وجود ندارد. محقق اصفهانی برهان عمیق و دقیقی را اقامه فرمود که ریشه آن در فرمایش مرحوم صدر المتألهین است و تطبیق آن در ما نحن فیه از محقق اصفهانی است .  
مطلب دوم صاحب فصول این بود که نه تنها دلیلی بر تبعیت احکام از ملاکات نداریم بلکه شواهدی هم بر ضد آن وجود دارد. محقق اصفهانی نیز پس از بیان برهان به بررسی شواهد صاحب فصول می پردازد :

### ۱. بررسی اوامر امتحانی

محقق اصفهانی در مقام پاسخ به این نقض می فرماید:

اولا معنای امتحان الهی با امتحان بشری متفاوت است، در امتحان بشری کشف مجهول مطرح است اما در امتحان الهی که صریح قرآن مجید هست که چیزی از ذات حق، پوشیده نیست کشف مجهول مطرح نیست. گاهی علم الهی را در مقام ذات در نظر می گیریم گاهی در مرحله فعلیت است. علم در مرحله تحقق را علم فعلی می گویند. موجودات وقتی به ترتیب خلق می شوند، قطعا از پیش، مورد علم و آگاهی الهی است در مرحله ذات هیچ تقدم و تاخیری در کار نیست و مسبوق به عدم نیستند اما به لحاظ علم فعلی، هر موجودی که به وجود می آید حضور در محضر پروردگار دارد، همچنان که اصل این موجود مسبوق به عدم است، علم فعلی به آن نیز مسبوق به عدم است. در امتحان الهی قرار نیست در مقام ذات چیزی کشف شود بلکه در مرحله علم فعلی، انقیاد و تمکین عبد ظهور و حضور پیدا می کند. تقدم و تاخر در این مرحله قابل قبول است. پس حصول این انقیاد غرض از امر است که این بروز و ظهور محقق شود .

ثانیا در هر امتحانی، شخص نباید از مواد امتحانی مطلع شود و باید امر را حقیقی بداند .

ثالثا اوامر امتحانی در بینا بین هستند نه امری است که وراء امر هیچ مصلحتی نباشد و نه مثل اوامر معمولی است که مصلحت در خود متعلق باشد. اوامر امتحانی بعث حقیقی نیستند که غرض فقط حصول فعل باشد بلکه غرض انقیاد و قیام عبد به امتثال است. اگر قرار است امر امتحانی برای مکلف مجهول بماند تا قوه انقیاد را به فعلیت برساند پس نباید واقعا دستور به خود متعلق باشد. در ظاهر، امر به ذبح اسماعیل است اما واقعا غرض مولا قیام و انقیاد عبد و فعلیت سعادت برای عبد است .

مدعای ما در جایی بود که متعلق امر حقیقتا و جداً مورد نظر باشد در حالی که در اوامر امتحانی، امر واقعی و بعث حقیقی به چیز دیگری تعلق گرفته است.

## ۲. بررسی اوامر تقیه ای

احکام تقیه ای بر دو قسم است :

-گاهی تقیه در خود امر نهفته است. در این صورت شرایط به گونه ایست که امام نمی تواند اصل حکم را بیان کند و از باب تقیه امر می کند. در اینجا امر حقیقی به تقیه ای نیست بلکه امام توریه کرده و در حقیقت به وضوی شیعی امر کرده است. تبعیت احکام در جایی است که حقیقتا چیزی متعلق امر باشد اما اینجا حقیقتا امر به وضوی شیعه است. یا اینکه اصلا امر و بعضی وجود ندارد و صرفا تلفظ به کلمه ای برای تقیه است .

-گاهی تقیه در متعلق امر است مثل اینکه امام به علی بن یقطین می فرماید مثل عامه وضو بگیرد. در اینجا امر حقیقی است و مصلحت متعلق ثنیا و عرضا. امام می خواهد مال و جان علی بن یقطین را حفظ کند، مصلحت در متعلق امر بالعرض است نه بالذات .

پس در هیچ یک از دو مورد تقیه نقضی وارد نیست.

جلسه بیست و هشتم (حجیت دلیل عقلی)

خلاصه مباحث گذشته (پاسخ های محقق اصفهانی به نقض های صاحب فصول)

در بحث اینکه اوامر و نواهی به گونه ای هستند که در متعلقات آنها مصالح و مفاسدی است، محقق اصفهانی برهان اقامه نمود و اشکالات را پاسخ داد. خلاصه اینکه اگر امری به متعلقی تعلق گرفت، حقیقتا آن متعلق باید، مقتضی مصلحت را داشته باشد چه ذاتا و چه عرضا .

اما اگر امر به ظاهر به یک متعلق تعلق گرفته و مصلحت فقط در ابراز امر است و قصد جدی اصلا نیست مثل آنکه در اوامر تقیه ای توریه ممکن نبوده امام حفظا لنفسه موافق مخالفین بیان کرده است، این از محل بحث خارج است. حد اقل دلالت تصدیقیه در آن نیست و فقط نوعی تلفظ است. محل نزاع جایی است که امر واقعا به متعلق تعلق بگیرد. در مواردی هم ممکن است که امر واقعی به چیزی تعلق گیرد و امام ظاهرا و از باب توریه، به چیز دیگری امر می کند ، مثلا به وضوی سنی به حسب ظاهر امر می کند در حالی که مراد جدی وضوی شیعی است. در این مورد هم مدعای ما نقض نمی شود .

فرض دیگر جایی است که امر به متعلقی تعلق گیرد که ذاتا مصلحت ندارد اما عرضا مصلحت پیدا می کند. مورد دیگر هم جایی است که امر به صورت جدی به متعلق تعلق نگیرد و مخاطب تنها خیال می کند متعلق حقیقی است مثل اوامر امتحانیه. امر امتحانی اینگونه نیست که هیچ مصلحتی در آن نباشد بلکه به ظاهر امر به مطلبی تعلق می گیرد تا انقیاد و تمکین عبد بروز و ظهور پیدا کند .

### ۳. بررسی اوامر تعبدیه

نقض سوم صاحب فصول، اوامر تعبدیه مثل نماز و روزه بود. ادعای ایشان این بود که ذات اینها مصلحتی ندارد و مصلحت این اذکار و افعال به اسم صلات در خود این افعال نیست بلکه مصلحت در اتیان این افعال به قصد قربت و داعی امر است. پس پیش از تعلق امر، نماز هیچ گونه مصلحتی ندارد.

محقق اصفهانی (در ج ۳ ص ۳۵۸ به بعد) به بررسی این نقض می پردازد : " و اما عن الاوامر التعبدیه فتحقیق القول فیها ان ذوات الافعال التعبدیه لها مصالح خاصه قائمه بنفسه من باب قیام المقتضی بالمقتضی و ان الشرائط و منها قصد القربه اما من مصححات فاعلیه الفاعل او من متممات قابلیه القابل فهی لیست دخیله فی مرحله الاقتضا و من علل قوام المقتضی و الا لکان جزءا لا شرطا بل دخیله فی فعلیه المقتضی من المقتضی "

مدعای ایشان این است که اگر امری به شیئی تعلق گرفت حقیقتا باید حتما مصلحتی در متعلق در حد اقتضا باشد. ایشان مدعی نیست که مصلحت نهفته در متعلق علیت تامه برای صحت عمل تعبدی دارد. این مصالح در آن افعال که در این بحث تعبدی هستند نهفته است و آن افعال قائم به مصالح هستند ولی نحوه تعلق افعال به مصالح از باب قیام المقتضا بالمقتضی است نه اینکه علیت تامه داشته باشند. در متعلق اوامر تعبدی مثل نماز مصالحی است مثلا نهی عن الفحشاء و المنکر یا استکمال و معراجیت، اما این مصالح به نحو اقتضا است و می تواند محتاج شرط و عدم مانع باشد. معنای شرط این است که

یا مصحح فاعلیت فاعل یا متمم قابلیت قابل است. مهم این است که شرط جزء نیست چون اگر جزء بود مصحح فاعلیت فاعل و متمم قابلیت قابل نبود.

## جلسه بیست و نهم (حجیت دلیل عقلی)

### جمع بندی مطلب سوم از جهت دهم :

همانگونه که بیان شد قاعده ملازمه متوقف بر دو مبنای کلامی و اصولی است:

۱. حسن و قبح ذاتی عقلی

۲. تبعیت احکام از مصالح و مفاصد

مرحوم اصفهانی مقدمه اول را انکار کرد و صاحب فصول مقدمه دوم را و هر دو به نوعی قاعده ملازمه را انکار کردند در نتیجه از دیدگاه ایشان عقل نمی تواند در مسند دلالت مستقل بنشیند.

### جهت یازدهم : تثبیت قاعده ملازمه از طریق قاعده ای عقلانی قرآنی (دیدگاه مختار)

#### مقدمه اول : آیات حسن و احسان (قاعده حسن و احسان)

در این زمینه به سه دسته آیات اشاره می شود :

۱. آیاتی که اولاً نظام تکوین را زیبا ترین نظام می داند :

-الذی احسن کل شیء خلقه (سجده/۷)

ثانیا انسان در این نظام احسن جایگاه والایی دارد :

-صورکم فاحسن صورکم (تغابن/۳)

-لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم (تین/۳)

ثالثا برای این انسان با این جایگاه بلند و ویژه در نظام احسن تکوینی خداوند متعال نظام احسن تشریحی را مقرر داشته است :

-و من احسن من الله حکما (مائده/ ۵۰)

-و من احسن دینا ممن اسلم وجهه لله و هو مسلم (نساء/ ۱۲۵)

این نظام احسن تشریحی پیامبری دارد که : لقد کان لکم فی رسول الله اسوه حسنه (احزاب/ ۲۱) و قرآنی دارد : الله نزل احسن الحدیث (زمر/ ۲۳)

آنچه بدان تصریح می کنم اجمالا اینکه نظام تشریحی که احسن نظام تشریحی است برای حسن و احسان آمده است: الذی خلق الموت و الحیاه لیبلوکم ایکم احسن عملا (ملک/ ۲)

ادع الی سبیل ربک بالحکمه و الموعظه الحسنه و جادلهم بالتی هی احسن (نحل/ ۱۲۵)

و قولوا لله حسنا (بقره/ ۱۸۵)

هل جزاء الاحسان الا الاحسان (الرحمن/ ۶۰)

و احسن کما احسن الله الیک (قصص/ ۷۷)

ان الله یامر بالعدل و الاحسان (نحل/ ۹۰)

این آیات نشان می دهد وظیفه ما حسن و احسان است نسبت به نظام احسن تکوینی و تشریحی .

۲. آیاتی که به صورت مصداقی، زیبایی ها را معرفی کرده است بدون اینکه کلمه حسن به کار رود. آیات مربوط به فکر و تعقل که قبلا بیان شد، آیات صبر و صبر جمیل و آیات توحید و ایمان و عدل و غیره مصداق احسان و حسنی هستند که بیان شد.

۳. آیاتی که زشتی هایی را هم به صورت کلی به اسم ظلم و هم به صورت مصداقی بیان می کند مثل شرک و ظلم و کذب و ... از قرآن استفاده می شود هر کس زشتی را بیافریند پیش از آن و بیش از آنکه به دیگران سرایت کند وجود او را زشت تر خواهد کرد :

-فما کان الله لیظلمهم و لکن انوا انفسهم یظلمون (توبه / ۷۰)

-ان الله لا یظلم الناس شیئا و لکن الناس انفسهم یظلمون (یونس/ ۴۴)

-یا بنی لا تشرک بالله ان الشکر لظلم عظیم (لقمان / ۱۳)

-و ینهی عن الفحشاء و المنکر و البغی...

از این آیات و آیات دیگر استفاده می کنیم که همانگونه که احسان سه قسم است، ظلم هم سه قسم است :

۱. احسان یعنی آفرینش زیبایی در برابر خدا به وسیله عبودیت

۲. احسان به خود

۳. احسان به خلق

اسائه هم همینگونه و بر همین سه قسم است :

۱. اسائه به خدا (شرک)

۲. اسائه به خود و ظلم به خویش

۳. اسائه به مردم

### مقدمه دوم : انتزاعی بودن زیبایی و زشتی

تمام امور را تقسیم می کنند به واقعیات و اعتباریات و انتزاعیات. مقصود از واقعیات، واقعیاتی است که ما به ازاء خارجی دارد. اعتباریات حقیقتش اعتبار معتبر است. انتزاعیات، واقعیاتی که خود آن امر ما به ازاء خارجی ندارد ولی منشا انتزاعش خارج و واقع است مثل فوقیت و تحتیت .

می گوئیم زیبایی چه زیبایی محسوس با حواس ظاهریه و چه زیبایی معنوی، از امور واقعیه انتزاعیه هستند. زیبایی وابسته به دو طرف است: یک طرف خود شیء طرف دیگر انسانی که به عقل خود و فکر خود آن زیبایی را درک می کند. اگر منظره ای را دید عقل اوست که فراتر از غریزه حیوانی، او را جذب زیبایی می کند. ما غریزه را نفی نمی کنیم اما بالاتر از آن را می گوئیم. اگر انسانی زیبایی های فعلی، قولی و قلبی را دید تصدیق به حسن آن می کند.

### نتیجه گیری

انسان در عقل نظری با اندیشه تجریدی خود بود و نبود اشیاء را تجزیه می کند و آنها را زیبا یا زشت می بیند در مرحله بعد نوبت به عقل عملی می رسد که آنچه را که زیبا دید به طرفش جذب می شود و دنبال تحقق آن می رود. وقتی زیبایی صداقت را دید جذب آن می شود. عقل او را به سمت زیبایی ها می کشد. قضیه العدل حسن و الظلم قبیح بیانگر یک امر ذاتی است که حسن و قبح را خود عقل درک می کند. مراد ذاتی باب برهان است نه باب ایساغوجی، ذاتی باب برهان آن است که کافی در صحت انتزاع است. در ذاتی باب برهان انفکاک ذاتی از ذات محال است انفکاک حسن از عدل محال است. اینکه مرحوم اصفهانی فرمود اختلافی بودن دلیل بر ذاتی نبودن است پاسخش این است که در مصادیق اختلاف راه دارد اما اصل آن اختلافی نیست.

جلسه سیم ( حجیت دلیل عقلی )

آثار قاعده حسن و احسان



در مورد نقد و بررسی فرمایش محقق اصفهانی درباره حسن و قبح، مبنایی قرآنی به نام قاعده حسن و احسان را مطرح کردیم. معتقدیم با این قاعده می توان بسیاری از معضلات را در نظام تکوین و تشریح حل کرد. با توجه به این قاعده عرض می کنیم :

۱. انسان که یکی از زیبا ترین پدیده های هستی در نظام احسن است آفریده شده تا زیباترین ها را برگزیند تا بدین وسیله انسان نظام تکوین را هم زیباتر کند .

۲. این احسان در نیت ، گفتار و رفتار جریان دارد. هم جنبه فردی دارد و هم خانوادگی و اجتماعی. همه اینها از قرآن و روایات استفاده می شود. در بعد فردی احسان به خود در برابر اسائه به خود است حتی اگر افراد و انسان های دیگر هم نباشند. زیبایی هایی مثل تفکر در نظام آفرینش، نظم، تحمل و صبر در برابر نامالایمات، توحید و ایمان فطری، حتی اگر هیچ انسان دیگری هم نباشد قابل درک و تصدیق است. اینگونه نیست که زیبایی ها وابسته به اجتماع باشد گرچه زیبایی های اجتماعی هم داریم مثل عدالت اجتماعی و امانت، انفاق و ایثار و غیره. در مورد قبح هم ظلم به خویشان قبیح است حتی اگر هیچی اثری از اجتماع و خانواده نباشد. حتی اگر در زندگی یک انسان تصور زیبایی و زشتی کردیم، حسن و قبح معنا دارد. کسی که در زندگی فردی خودش تفکر نمی کند، نظمی ندارد و صبر و تحمل ندارد، به خودش ظلم می کند. کسی که پا روی فطرت توحیدی و انسانی می گذارد به خود ظلم کرده و زیان رسانده است. البته درست است که قبح ظلم اجتماعی مثل خیانت و تخلف از عهد و غیره طبیعتا دو چندان می شود.

۳. از قرآن کریم و روایات و فرمایش بزرگان کلام، اخلاق و اصول استفاده می شود که مرجع اساسی همه باید ها زیبایی عدل است و متعلق و مرجع همه زشتی ها، زشتی ظلم است. بنابراین اگر گفتیم العدل حسن و الظلم قبیح ، مادر قضایای اخلاقی و حقوقی است، مطلب بی راهی نگفته ایم .

۴. با تفسیری که از زیبایی و زشتی ارائه شد و ثابت شد جزء امور انتزاعی است پس انسان است که درک زیبایی و زشتی می کند. این تحلیل که از عقل بر می خیزد، خاص انسان است. ممکن است کسی پرده هایی بر چشم باطنش باشد و زیبایی های معقول را نبیند. اگر در لسان بزرگان حکمت و منطق گفته می شود حسن العدل ذاتی، مقصود ذاتی باب ایساغوجی نیست بلکه ذاتی باب برهان است که انفکاک ذاتی از ذات محال است. مرحوم اصفهانی فرمودند انفکاک محال نیست چون اختلاف مشاهده می کنیم، جواب این است که این اختلاف از آنجا که در مصادیق است ضرری به ذاتی بودن حسن و عدل و ظلم نمی زند .

۵. در مورد زیبایی ها و زشتی ها در خانواده و اجتماع باز هم حسن و قبح ذاتی است. قسط و امانتداری و امثال ذلک حسن است. ولی وقتی پای خانواده و اجتماع در میان بیاید، عقلاء قضیه دیگری دارند که جایگاه آن نظام اجتماعی آنها است و بر آن تطابق دارند که هر چیزی که نظام اجتماعی را پاس بدارد حسن است و هر چه نظام را بر هم بزند قبیح است .

نتیجه اینکه العدل حسن و الظلم قبیح با دو دید قابل تحلیل است. تحلیل اول این است که این قضیه از اولیات است چه در فرد و چه در اجتماع. طبق تحلیل دوم همین قضیه ذاتی، در اجتماع نیز قابل تحلیل است و طبق دید اجتماعی از این جهت جزء مشهورات، تادیبات صلاحیه و آراء محموده خواهد بود و بین این دو هیچ منافاتی نیست. از جهتی جزء اولیات است و از جهتی جزء مشهورات. شاهد این مطلب تصریح جناب بوعلی در کتاب دانشنامه علایی است. ایشان حسن عدل و قبح ظلم را جزء مشهورات واقعی می شمارد در مقابل مشهوراتی که اصل و اساسی ندارد. سپس تصریح می کند قضیه مشهور واقعی می تواند متواترات یا تجربیات یا اولیات باشد. ( دانشنامه علایی ص ۵۲ و ۵۳ )

۶. اگر قضیه العدل حسن و الظلم قبیح را در نظر بگیریم هیچ کجا حسن و قبح از عدل و ظلم جدا نمی شود. به نظر ما حسن صدق و کذب نیز اینچنین است یعنی هیچ صدقی به هیچ بهانه ای قبیح نیست و بالعکس. موارد تزامم به وجود می آید بین افسد و فاسد، در این موارد عقل از باب دفع افسد و فاسد کذب را تجویز می کند در عین اینکه عقلا قبیح است. از باب ناچاری تجویز می شود. اینکه گفته می شود حسن و قبح در صدق و کذب اقتضایی است صحیح نیست. قبح از کذب و حسن از صدق جدا نمی شود .

روی عن مولانا امیرالمومنین: لیس العاقل من يعرف الخیر من الشر و لكن العاقل من يعرف خیر الشرین. (بحار الانوار ج ۷۵ ص ۶)

۷. چه در بعد فردی چه خانوادگی و اجتماعی، وقتی امری حسن بود خود به خود، تحسین را در پی دارد. (اذا احسنوا استبشرو و اذا اساءوا استغفروا) در خانواده و اجتماع هم، باز قضیه مشهور داریم، عقلا می گویند احسان در برابر احسان است. (هل جزاء الاحسان الا الاحسان) این قضیه مشهوره معنایش این نیست که تحسین و تقبیح فقط جنبه عقلایی دارد و جنبه عقلی محض ندارد.

## جلسه سی و یکم (حجیت دلیل عقلی)

جهت دوازدهم از مقام سوم : نقد و بررسی کلام محقق اصفهانی در نفی قاعده ملازمه

مطلب اول : نقد فرمایش محقق اصفهانی در باب عقل عملی

بررسی عدم امکان صدور حکم مولوی در فرض وجود داعی در مکلف

محقق اصفهانی فرمود حقیقت حکم مولوی جعل داعی است و ادامه دادند که ایجاد داعی در جایی ممکن است که داعی نباشد، اگر با وجود داعی حکمی جعل شد، دیگر آن حکم مولوی نیست و ارشادی است پس اگر عقل ایجاد داعی نمود، شارع بما هو عاقل بل بما هو رییس العقلا تنها به حکم عقلا ارشاد می کند و صدور حکم مولوی بر وفق حکم عقل باطل خواهد بود. بنابراین نمی توان به قاعده ملازمه ملتزم شد .

### پاسخ استاد :

درست است که در السنه اصولیین احکام موجود در قرآن و روایات، به دو دسته مولوی و ارشادی تقسیم می شوند و خارج از این دو حکمی نمی شناسند و اشکال محقق اصفهانی نیز با توجه به این مبناست ولی به نظر می رسد این تقسیم کامل نیست. می توان گفت ما در شریعت مقدسه با سه نوع حکم روبرو هستیم :

۱. احکام مولویه تاسیسه (مولویه محضه) : در این قسم اگر چه با توجه به لزوم تبعیت احکام از مصالح و مفاسد می فهمیم که حکم مولوی محض مثل صلاه مصلحتی دارد ولی عقل هیچ حکمی نسبت به خود صلات ندارد .

۲. احکام ارشادیه محض : ارشادی محض در جایی است که عقل حکمی دارد و حکم شارع صرف ارشاد به درک عقلانی است. اگر امیرالمومنین در وصیتش به نظم امر سفارش می کند، این یک حکم ارشادی محض است .

۳. احکام مولویه تاکیده تتمیمیه : جایی که عقل حکم به لزوم یا منع دارد، اما مورد، نیازمند دو چیز است :

-تاکید شارع بما هو شارع

-تتمیم شارع

شارع بما هو شارع مطلب عقلی را نیازمند تاکیده، تتمیم و تکمیل می بیند. مطلبی که آنقدر مهم است که صرف ارشاد شارع به حکم عقل برای رساندن اهمیت آن کافی نیست. در اینجا شارع می تواند ایجاد داعی کند. در احکام ارشادیه محضه می

پذیریم با وجود داعی جعل داعی لغو است اما در احکام مولویه تاکیدیه متمیمیه ، هرگز ایجاد داعی محال نیست. در مواردی که عقل و عقلا حکمی دارند با سه برخورد مواجهیم :

۱. سکوت شارع که نشانگر قبول درک عقلا است و ردعی هم از شارع نرسد .
۲. جایی که برای آنکه مکلف را تنبیه و آگاهی دهد به اینکه درک عقلانی امر مهمی است که مبادا از آن غافل بمانی، صرفاً راهنمایی می کند .
۳. جایی که شارع مقدس برای تاکید بر حسن یا قبح زیاد یک مطلب، علاوه بر تایید درک عقلانی و عقلایی، اعمال مولویت کند و شارعانه سخنی از مقام مولویت بیان کند. به گونه ای که چه بسا نکاتی که از نظر عقلی مخفی بوده متذکر شود و متممی بیان کند.

تمام مواردی که فقها می گویند يدل عليه الادله الاربعه یا يدل عليه العقل و النقل باید با این نگاه سوم دیده شود. اگر نقل ارشاد محض بود که ادله اربعه نمی شد. اینجا نقل دلیلی است مولوی در عین آنکه متعلق حکم مورد درک عقلانی نیز باشد . اشکال مرحوم اصفهانی وقتی وارد است که بگوییم در قاعده کما حکم به العقل حکم به الشرع، مراد حکم مولوی تاسیسی است اما با تتبع در مواردی که فقها پای دلیل بودن عقل و نقل را به میان کشیده اند، می گوییم اتفاقاً در اینجا مراد مولویت تاکیدیه متمیمیه است. شارع، ارشاد به حکم عقل را کافی نمی داند و اعمال مولویت و متمیم نیاز است.

## مطلب دوم : فرمایش محقق اصفهانی در باب عقل نظری

ایشان در سه مرحله بحث عقل نظری را مطرح کرد :

۱. عقل نظری یعنی دیدن مصالح و مفاسد و حال آنکه عقل توان درک همه مصالح و مفاسد را ندارد. در نهایت عقل از دید ایشان مصالح و مفاسدی که در محدوده حفظ نظام اجتماعی هستند را درک می کند و ملاکات دیگر را درک نمی کند .
۲. اگر هم فرضاً عقل همه مصالح را ببیند، نهایتاً لزوم و وجوب را کشف می کند اما ایجاب شارع از طرف شارع را نمی فهمد چون ممکن است آن لزوم به مانع برخورد کرده باشد.
۳. اگر فرضاً عقل همه چیز را ببیند و حکم به وجوب و ایجاب کند دیگر چه نیازی به حکم شرع است؟

مناقشه استاد در مراحل سه گانه

اولا ما قبول داریم عقل محدودیت هایی دارد و وارد امور تعبدیه محضه نمی شود اما در آنجایی که عقل مجال دارد و عقل هر انسانی درک می کند مثلا ظلم و خیانت و کذب که عقل هر کسی قبضش را درک می کند، در آن موارد باید حکم عقل را بپذیریم .

ثانیا در مسائل مستحدثه که دست فقیه بسته است از نظر ادله آیا می توان سنجش های عقل را نادیده بگیریم؟ مثلا در مورد مرگ مغزی و پیوند اعضا .

ثالثا ایشان فرمودند عقل فقط وجوب را می فهمد نه ایجاب را. پاسخ این است که اگر عقل وجوب را درک کند و مانعی نبیند حکم به ایجاب هم می کند. عقلا طلب دلیل می کنند که مانع چیست؟ اگر ایجاب نیاید دلیل می خواهد.

رابعا در مرحله سوم فرمودند در صورت درک ایجاب توسط عقل دیگر جایی برای حکم شرع نیست. پاسخ این را هم قبلا دادیم.

### مطلب سوم: عکس قاعده ملازمه

درباره عکس قاعده ملازمه یعنی کما حکم به الشرع حکم به العقل می گوئیم اجمالا مطلب درستی است. در امور قابل فهم توسط عقلا مثل اینکه بیع غرری حرام است، می توانیم درک شرعی خود را به عقل نسبت دهیم. البته در تعبدیات نمی توانیم، اما در سایر امور چرا نتوانیم؟ مثلا در ربا پذیرفتن حیل با درک عقلانی در تنافی است.

### نتیجه مباحث گذشته

پس پذیرفتیم که عقلی که در مسند دلیل بنشیند داریم چرا که ما قاعده ملازمه را پذیرفتیم و اشکالات قاعده ملازمه را رد کردیم. در نتیجه ما فی الجمله عقل دلیل را در فقه می پذیریم ولی چون در فقه باید با عینک کشف ملاکات پیش برویم و چون در مسلک اضطرار تراث موجود مشکلاتی دارد لذا کشف ملاکات از روایات مشکل است لذا عقل دلیل فقط در محدوده هایی به کار می رود که یقین داریم اصل مطلب را شارع تاکید و تتمیم و تشدید مولوی کرده که فی غایه الندره است و در سایر موارد، عقل را نمی توانیم در مسند دلایلت بنشانیم و به جنبه های دیگر عقل ( عقل موید ، مخصص ، مانع ، ناسخ و ... ) که بیشتر کاربرد دارد می پردازیم .

## سخن پایانی

هر گاه حرف جدیدی مطرح می شود گفته می شود یلزم منه فقه جدید. درست است که نباید از میراث گذشته خودمان را قطع کنیم و این جمله به این معنا که بریدن از گذشته صحیح نیست درست است و ما هم قبول داریم اما اگر مقصود این باشد که هر حرف فنی و فقیهانه را با چماق یلزم منه فقه جدید بکوبیم صحیح نیست. بزرگان ما مثل صاحب جواهر نسبت به فقهای قبلی مناقشات داشتند و ابتکاراتی را مطرح کرده اند و مطالبی را رد کرده اند.

وله الحمد