

# چیستی، حجیت و کار بست عقل در استنباط احکام شرعی

آیت‌الله العظمی جعفر سبحانی\*  
مجتبی جولایی‌فر\*\*

## چکیده

عقل یکی از منابع استنباط احکام شرعی از دیدگاه فقهای امامیه است که تبیین مسائل آن از سوی اصولیان کمتر مورد توجه بوده و همین مطلب ضرورت این تحقیق را آشکار می‌سازد. جایگاه عقل در استخراج احکام در دیدگاه برگزیده، چونان مصباح شریعت در مقابل دو دیدگاه مفتاح و میزان است و حجیت عقل در قرآن و روایات را اجتناب‌ناپذیر می‌نمایاند. احکام عقل مشتمل بر مستقله و غیرمستقله در استنباط احکام فرعی است و قلمرو آن را مجالات خاص و اموری نظیر مستقلات و غیرمستقلات (ملازمات) و تنقیح مناط و فحوی الخطاب دربرمی‌گیرد. ادراک عقلی حُسن و قبح با دلیل عقلی و نقلی آشکار است و اثبات ملازمه میان حکم عقل و شرع باتوجه به بدهت عقلی و تأکید آیات و روایات بر آن بی‌نیاز از استدلال است.

واژگان کلیدی: عقل، استنباط، حکم شرعی، مستقلات، غیرمستقلات،

\* از مراجع عظام تقلید.

\*\* محقق و مدرس سطوح عالی حوزه علمیه قم (m.joulaefar@gmail.com).

حجیت، عقل عملی.

### مقدمه

عقل، محبوب‌ترین مخلوق (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۰) و بهترین نعمت تقسیم‌شده میان بندگان است (ابن‌شعبه حرّانی، ۱۴۰۴، ص ۳۹۷) که مشهور فقهای شیعه آن را یکی از حجج و ادله چهارگانه استنباط احکام در کنار کتاب، سنت و اجماع به‌درستی و شایستگی برشمرده‌اند (سبحانی، ۱۳۸۵، صص ۱۳ و ۱۶۸ / همو، ۱۳۴۲، ج ۳، ص ۸۶). احکام عقل به‌معنای ادراکات عقل با انشعاب به احکام مستقله و احکام غیرمستقله مورد توجه اصولیان شیعه قرار گرفته است، اما اخباریان شیعه (همو، ۱۳۸۵، ص ۱۶۸) و در اهل سنت، اشاعره به نقد و نظر در حجیت احکام استقلالی و غیراستقلالی عقل روی آورده‌اند (همو، ۱۳۴۲، ج ۳، ص ۸۸-۸۷ / اشعری، [بی‌تا]، ص ۱۱۶-۱۱۷). شاید همین اختلاف دیدگاه‌ها سبب شده است جایگاه دلیل عقل در استنباط احکام شرعی از مسائل مهم اصولی محسوب شود. اگرچه اساس استفاده از عقل در استنباط احکام شریعت امری روشن است و نقش عقل در تفسیر و استنتاج منطقی از منابع فقه و سنجش رابطه منابع با یکدیگر تا بدان درجه از اهمیت ناپل می‌آید که می‌توان کاربرد عقل را از آغاز تا انجام فقه دانست (علیدوست، ۱۳۸۱، ص ۲۰). باوجود این پرسش اصلی در پژوهش پیش رو، چرایی مشروعیت و چگونگی کاربست دلیل عقلی قطعی و نه ظنی مانند

۱. «تَمَّ قَالَ وَعَزَّتِي وَ جَلَالِي مَا خَلَقْتُ خَلْقًا هُوَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْكَ».

۲. «يَا هِشَامُ مَا قَسِمَ بَيْنَ الْعِبَادِ أَفْضَلُ مِنَ الْعَقْلِ».

قیاس و استحسان در استنباط احکام شرعی است که البته اخباریان مخالف آن‌اند. باید توجه کرد مراد از حکم عقل، حکم قوه عاقله به‌معنای فلسفی آن نیست، بلکه حکم عقلی قطعی که مستند به کتاب و سنت نیست و در عرض این دو منبع واقع می‌شود، موردنظر اصولیان بوده و آنجا که حکم عقل از مبادی تصدیقی کتاب و سنت یا در طول کتاب و سنت قرار می‌گیرد، از محل بحث خارج است.

شایسته است برای وضوح بیشتر، این مسئله را بر مدار سه پرسش به تصویر کشید: ۱. چیستی و اقسام دلیل عقلی کدام است؟ ۲. اثبات حجیت فقهی دلیل عقل چگونه است؟ ۳. کاربرد عقل در استنباط احکام شرعی چیست؟

روش پژوهش در انتاج این مسئله، توصیفی - تحلیلی و با تکیه بر آثار مکتوب اصولیان شیعه به‌سامان رسیده است.

## ۱. مفاهیم

واژگان حجیت و عقل از میان اصطلاحات مرتبط با مسئله مورد پژوهش از اهمیت و کاربرد بیشتری برخورداراند. از این‌رو در این بخش مفهوم حجیت و حجیت عقل و نیز ماهیت عقل و اقسام آن و همچنین دلیل عقلی و اقسام مربوط به آن، تبیین می‌شود.

### ۱-۱. حجیت

حجیت مصدر جعلی یا اسم مصدر از «حجت‌بودن» است و حجت از ریشه حج به‌معنای قصد آمده است (ابن‌فارس، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۹). حجت

در لغت و در برخی آیات قرآن به معنای برهان و دلیل روشنی است که برای اثبات صحت ادعا کاربرد دارد (راغب، ۱۴۱۲، ص ۲۱۹)؛ مانند آیه «لِنَلَايَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ» (نساء: ۱۶۵) و به وسیله آن حق مطلوب، قصد می‌شود (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۰) و همچنین به کمک آن، پیروزی بر خصم محقق می‌گردد (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۱۰) که نمونه این معنا نیز در قرآن استعمال شده است؛ آنجا که می‌فرماید: «وَ تِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ» (انعام: ۸۳).

اصطلاح حجت در دانش منطق و در قیاس منطقی به حد وسط گفته شده است که علت یا معلول برای ثبوت محمول برای موضوع قرار می‌گیرد، در حالی که حجت در اصول فقه مقابل حجت منطقی است و نقش علی و معلولی در ثبوت متعلق ندارد و کاشف از موضوع یا حکم و نیازمند جعل حجیت از سوی مقام مولویت است؛ مانند قول عادل که کاشف از قول معصوم بوده، نه علت قول او. فقها نیز این معنا را برگزیده‌اند و حجت اصولی و فقهی به همان ادله شرعی (کتاب، سنت، اجماع و عقل) اطلاق می‌شود (ربک: سبحانی، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۲۱ / همو؛ ۱۳۹۷، ج ۲، ص ۱۲-۱۴ / همو، ۱۳۹۰، ص ۶۳)؛ بنابراین هر یک از ادله شرعی معتبر از جمله عقل در قلمرو خاص آن، حجت شرعی‌اند، اما مراد از حجیت، صحت استناد و احتجاج به یک دلیل است (مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹، ص ۳۹۱) و منظور از واکاوی حجیت عقل، کاوش در چگونگی صحت استناد و احتجاج به دلیل عقل معنا می‌شود و اثر و ثمره این حجیت، رابطه دو سویه میان شارع و مکلف است که معزیت و منجزیت نامیده می‌شود.

## ۱-۲. عقل

تبیین این واژه مشتمل بر چند مطلب است که عبارت‌اند از: ۱. چیستی عقل؛ ۲. اقسام عقل؛ ۳. دلیل عقل؛ ۴. اقسام دلیل عقلی.

### ۱-۲-۱. چیستی عقل

واژه عقل (Reason; Intellect) در لغت عرب در چند دسته معنایی یاد شده است که عبارت‌اند از: ۱. معنای حدّی مانند حبس و حفظ (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱۵۹/صاحب، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۱۷۲)؛ ۲. معنای اسم ذاتی مانند دیه (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۱۱۷۹/ابن‌فارس، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۷۰)؛ ۳. اسم معنایی همچون نیروی تمییز (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۴۵۹)؛ ۴. مصدری مانند حجر و نُهی - بر وزن هُما - به معنای بازداشتن (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۱۱۷۹)، اما لغت‌پژوهان فارسی اصل عقل را مصدر به معنای بند در پا بستن دانسته‌اند و از آنجا که خرد و دانش مانع رهاشدن طبیعت به سوی افعال نکوهیده می‌شود، خرد و دانش را عقل گویند و همچنین عقل به دریافت، تدبیر، فراست نیز معنا شده است (ر.ک: دهخدا، ۱۳۷۷، واژه عقل)؛ بنابراین از مجموع معانی بیان‌شده می‌توان به معنای منع و بازداشتن اکتفا کرد؛ چنانچه سایر معانی از آن قابل استخراج است.

عقل در اصطلاح متکلمان، تعاریف متعددی را تجربه کرده، نظیر سخن شیخ طوسی که این‌گونه نوشته است: «مجموع علوم إذا حصلت کان الإنسان کامل‌العقل» (طوسی، ۱۳۹۴، ص ۲۵۵). در این تعریف، عقل به مجموعه دانش‌هایی توصیف شده است که حصول آنها فرد را خردمند می‌نماید. وی در ادامه به وجه تسمیه عقل اشاره کرده و معتقد است به دو دلیل آن

را عقل گویند: ۱. عقل از آن جهت که حُسن و قبح را به انسان می‌شناساند و نفس را از بدی‌ها باز می‌دارد و به‌سوی خوبی فرامی‌خواند؛ پس به عقل شتر تشبیه شده است؛ ۲. چون با وجود این علوم بدیهی، دانش‌های استدلالی ثابت می‌شوند (همان، ص ۲۵۵-۲۵۶).

تنها شیخ طوسی نیست که عقل را به این معنا برگزیده، بلکه متکلمانی نظیر ابوالحسن اشعری از جمله پیروان این معنا بوده‌اند (ایجی، ۱۳۲۵، ج ۶، ص ۴۸). البته مراد شیخ طوسی از این علوم، معرفت‌های بدیهی و فطری عقل نظری و عملی است و در مقابل، اشعری و اشاعره به معرفت‌های بدیهی عقل نظری توسط عقل اکتفا کرده؛ زیرا حُسن و قبح ذاتی افعال را نمی‌پذیرند (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۳۳۳/فماشی، ۱۳۸۶، ص ۳۲-۳۴). به‌نظر می‌رسد در این دیدگاه تعریف عقل ناظر به مُدرکات و کارکردهای عقل است و نه ماهیت آن، حال اینکه مُعرف به‌دنبال حقیقت عقل در تکاپو است. گروهی دیگر از متکلمان همچون علامه حلی در نه‌ایة‌المرام، عقل را به «غریزة تلزمها العلوم الضرورية عند سلامة الآلات» (حلی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۲۲۹) و نیز تفتازانی در شرح المقاصد (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۳۳۳) پذیرفته‌اند و به قوه و غریزه یا ابزار فهم‌بودن آن برای کسب علوم معترف‌اند.

اما اخباری‌ها به واکاوی تعریف عقل تمایل چندانی نداشته‌اند و شاید تنها در فوئدالطوسیه بتوان از سه معنا برای عقل یاد کرد که عبارت‌اند از: ۱. علم در برابر ظن؛ ۲. طبیعت و فطرت انسانی که خیر و شر را تشخیص می‌دهد؛ ۳. عمل به مقتضای طبیعت که ترجیح خیر بر شر است، یاد کرد (حرّ عاملی، ۱۴۰۳، ص ۳۵۲).

تحقیق پیرامون ماهیت عقل گواه آن است که اولاً، عقل منبع مستقل



معرفتی در کنار کتاب و سنت است (سیحانی، ۱۳۸۵، ص ۱۳/ همو، ۱۳۹۶، ج ۳، ص ۸۶)؛ ثانیاً، از نظر مبانی هستی‌شناختی، گوهری قدسی و موهبتی رحمانی است که خداوند در طبیعت انسان به ودیعه نهاده است (همو، ۱۳۸۲، ص ۵۷)؛ ثالثاً، از نظر مبانی معرفت‌شناختی، قوه و ابزار شناخت و مُدرک معرفت دینی بوده و اموری نظیر استنتاج، ادراک کلیات، گروه‌بندی موجودات، تجزیه و تحلیل، ترکیب و تلفیق و ادراک مفاهیم ابداعی فراچنگ افعال عقل می‌آید (همان، ص ۱۵۸-۱۴۹/ همو، ۱۳۸۷، ص ۱۴۱-۱۵۳). عقلی که فقیه از آن در فرایند استنباط یاد می‌کند، نه عقل فلسفی، بلکه همان عقل عرفی یا عقل صحیح فطری یا عقل به ماهو عقل است که به ادراک بدیهیات و فطریات نایل می‌آید. با تکیه بر همین دیدگاه، چگونگی ادراک حُسن و قبح عقلی و اثبات ملازمه میان حکم عقل و شرع به‌آسانی امکان‌پذیر می‌شود (همو، ۱۴۳۱، ج ۳، ص ۸۹-۹۱). ماهیت عقل با این مختصات، منبع و ابزاری کارآمد است که فقیه در استنباط از آن یاری می‌جوید و با باور به فرمایش امیر مؤمنان علیه السلام که: «العقل غریزة ترید بالعلم والتجارب» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۹۱)، همواره می‌کوشد با تمرین و ممارست، تیزهوشی و مهارت اجتهادی را شکار کند و توانمندی عقل عرفی را افزایش دهد.

## ۱-۲-۲. اقسام عقل

حکما و فلاسفه عقل را به اعتبار مُدرکاتش به عقل نظری یا قوه علامه (قوه علمی) و عقل عملی یا قوه عمّاله (قوه عملی) منشعب کرده و برای این دو دسته ادراکات عقل، تعارفی برگزیده‌اند (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۵، ص ۱۶۵-۱۶۷). با پشتوانه سخن پیشینیان و به بیانی ساده‌تر، ماهیت عقل

نظری را می‌توان به «ادراک ما ینبغی أن یُعَلِّم» مانند ادراک کل اعظم از جزء است یا ادراک وجود خداوند و صفات و افعال الهی و نیز حقیقت عقل عملی را به «ادراک ما ینبغی عن یُعَمَل» نظیر حُسن عدل و قبح ظلم و وجوب ردّ ودیعه و ترک خیانت در امانت تعریف نمود (سبحانی، ۱۳۹۶، ج ۳، ص ۷۹/ همو، ۱۳۸۵، ص ۱۶۹). فیلسوف و متکلم با پشتوانه عقل نظری به مباحث الهیات و خداشناسی ورود می‌کند و اندیشمندان فقه و اخلاق نیز نیازمند مدرکات عقل عملی‌اند (همو، ۱۳۸۳، ص ۱۸).

### ۱-۲-۳. دلیل عقلی

اصولیان شیعه به تعریف دلیل عقلی توجه چندانی نداشته‌اند و شاید نخستین بار، میرزای قمی بود که در تعریف آن این‌گونه نگاشت: «هو حکم عقلی یتوصّل به الی الحکم الشرعی و ینتقل من العلم بالحکم العقلی الی العلم بالحکم الشرعی» (قمی، ۱۴۳۰، ج ۳، ص ۷). از دیدگاه وی، دلیل عقلی، حکمی است که اگر در آن دقت شود، به حکم شرعی منتهی می‌شود.

شیخ انصاری در مطرح‌الانظار بر این تعریف اشکال گرفته و معتقد است تعریف دلیل عقلی به «ما یمکن التوصل بصحیح النظر فیهِ الی مطلوب خبری (ای حکم شرعی)» (انصاری دزفولی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۱۹) دقیق‌تر است؛ زیرا هر دلیل عقلی به حکم شرعی منتهی نمی‌شود، بلکه این دلیل ممکن است به حکم شرعی ختم گردد.

به نظر می‌رسد هر دو تعریف پیش‌گفته مورد پذیرش باشد و سخن میرزای قمی این‌گونه قابل دفاع است که اندیشمندان اصولی هدفشان از دلیل عقلی روشن است و هر دلیل عقلی را مورد کنکاش قرار نمی‌دهند،

بلکه آنجا که به کمک آن به حکم شرعی دست می‌یازند، مورد نظرشان است (سبحانی، ۱۴۱۵، ص ۵/ همو، ۱۳۸۵، ص ۱۷۰-۱۷۱).

#### ۱-۲-۴. اقسام دلیل عقلی

دلیل عقلی که در اصول به حکم عقلی نیز مشهور است، نزد اصولیان به دو قسم مستقله و غیرمستقله تقسیم می‌شود. احکام عقلی مستقله، احکامی را گویند که عقل برای رسیدن به نتیجه، به حکم شرعی تمسک نکرده و در ادراک صغرا و کبرای قیاس، مستقل عمل می‌کند و تنها با ادراک عقل به دنبال نتیجه می‌رود؛ مانند حکم عقل به حرمت خیانت در امانت به این بیان که خیانت ظلم است و هر ظلمی قبیح است؛ پس خیانت در امانت قبیح است، اما مراد از احکام غیرمستقل عقلی، احکامی است که در آن عقل برای وصول به نتیجه از حکم و خطاب شرعی استمداد می‌جوید؛ باب ملازمات و مسائل آن، نمونه بارز این نوع احکام است؛ مانند حکم به وجوب وضو در استدلال به اینکه وضو برای نماز مقدمه است و هر مقدمه برای وصول به ذی‌المقدمه عقلاً واجب است؛ پس وضو گرفتن واجب است. در این استدلال صغرا امر شرعی و کبرا مقدمه‌ای عقلی است (همو، ۱۳۴۲، ج ۳، ص ۸۷/ همو، ۱۴۱۵، ص ۶).

احکام عقل را با توجه به ارزش معرفت‌شناختی آن می‌توان به احکام قطعی یا ظنی نیز تقسیم کرد. مشهور فقهای امامیه با تکیه بر احکام قطعی عقل از دلیل عقل سخن می‌رانند و در مقابل علمای اهل سنت، چندان به احکام قطعی عقل توجه ندارند و به دلیل ظنی عقل نظیر قیاس، استحسان، مصالح مرسله و سد ذرایع و... اهمیت بیشتری می‌دهند (همو، ۱۳۸۵، ص ۱۴).

است.

## ۲. پیشینه بحث از عقل در استنباط احکام

گزارشی از تاریخ تطور جایگاه عقل در استنباط احکام از دوره‌های مختلف فقهی تا زمان معاصر، زمینه‌آشنایی با نوآوری‌های دیدگاه برگزیده را مهیا می‌سازد. این تاریخ تطور را می‌توان در سه دوره خلاصه کرد.

### ۲-۱. دوره نخست (قرن چهارم تا ششم)

*ابن جنید* نخستین فقهی است که با عنوان قیاس به معنای موافقت با روح کتاب و سنت از دلیل عقل در استنباط بهره جست (سیستانی، ۱۴۱۴، ص ۱۱) و پس از وی، شیخ مفید از پیشگامان این موضوع است. وی اگرچه به صورت مستقل از دلیل عقل در مختصرالتذکره مطلبی نیاورده، اما به کار بست دلیل عقل در مواردی نظیر قیاس اولویت (فحوی الخطاب) اشاره می‌نماید (مفید، ۱۴۱۳، ص ۳۸) و در کتاب فقهی خلاصه‌الایجاز فی المتعة از دلیل عقل با عنوان ضرورت عقل بر اباحه و جواز نکاح متعه یاد می‌کند (همو، [بی‌تا]، ص ۲۲). سید مرتضی در الانتصار فی انفرادات الإمامیه نیز بر ضرورت عقل در جواز نکاح متعه تأکید دارد و در کتاب اصولی الذریعة الی اصول الشریعة از دلیل عقل در مواردی همچون برای استدلال به عدم حجیت قیاس نزد اهل سنت (علم‌الهدی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۲۵۸) یا در مسئله جواز نسخ قرآن به سنت (همان، ص ۴۶۴) استفاده می‌نماید. شیخ طوسی از دیگر فقه‌های نامداری است که در العدة فی اصول الفقه، فصل چهارم را با عنوان «فی ذکر ما یعلم بالعقل والسمع» نامگذاری کرده، اما همچون سایر فقیهان سلف از

منبع بودن عقل نامی به میان نیاورده و در عین حال از استدلال بدان فروگذاری ندارد (طوسی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۷۵۹).

## ۲-۲. دوره دوم (قرن ششم تا سیزدهم)

نخستین بار ابن‌دریس حلی با الهام از دانش فقهی سید مرتضی، عقل را یکی از منابع استنباط شریعت یافت (حلی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۴۶) و سپس محقق حلی در المعبر فی شرح المختصر به منابع پنج‌گانه فقه اذعان کرد و دلیل عقل را همجوار کتاب، سنت و اجماع نشان داد (همو، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۸) و به تقسیم آن همت گمارد و بعدها این تقسیمات رونق یافت (همان، ج ۱، ص ۳۱-۳۲).

پس از وی، شهید اول بر مطلب پیش‌گفته تصریح کرد و دلیل عقل را به دو قسم منشعب نمود که عبارت‌اند از:

الف) دلیل عقل که بر خطاب شارع توقف ندارد و مشتمل بر اموری نظیر ذیل است:

۱. آنچه مستفاد از مقتضای عقل است؛ مانند: وجوب ردّ ودیعه، وجوب قضای دین، حرمت ظلم یا استحباب احسان؛ ۲. تمسک به اصل برائت در فقدان دلیل مانند: «نفی غسل الثالثه فی الوضوء» و «نفی ضربه الزنده فی التیمم»؛ ۳. چیزی که بر آن دلیلی وجود ندارد؛ ۴. اخذ به اقل هنگام فقدان دلیل بر اکثر؛ ۵. استصحاب (شهید اول، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۵۲-۵۳).

ب) دلیل عقل که بر خطاب شارع توقف دارد و شش دسته برای آن برشمرده شده که عبارت‌اند از: ۱. مقدمه الواجب المطلق؛ ۲. استلزام الأمر

۱. «و هی عندنا خمسة: الكتاب والسنة والایجماع و دلیل العقل والایستصحاب».

بالشئى النهى عن ضده؛ ۳. فحوى الخطاب؛ ۴. لحن الخطاب؛ ۵. دليل الخطاب؛ ۶. «الأصل فى المنافع الإباحة و فى المضار الحرمه» (همان، ص ۵۳-۵۴).  
 فاضل تونى در الوافيه فى أصول الفقه تقسيم بندى پيش گفته را با تفصيل بيشتري پذيرفت و براى نخستين مرتبه حجيت حكم استقلالى عقل را مبتنى بر پذيرش حسن قبح عقلى به اثبات رساند (تونى، ۱۴۱۵، ص ۱۷۱-۱۷۲).

### ۲-۳. دوره سوم (قرن سيزدهم تا عصر حاضر)

محقق قمى در اين دوره از پيشگامان استخدام دليل عقل در استنباط شريعت است و همت او در اين مهم آنچنان بود كه مقصد چهارم كتاب قوانين المحكمه فى الأصول را به ادله عقلى اختصاص داد و نخستين مرتبه به تعريف دليل عقلى روى آورد (قمى، ۱۴۳۰، ج ۳، ص ۲۱۰-۷). اگرچه وي همچون صاحب فصول، خلط بين حكم عقلى قطعى مانند قاعده ملازمه بين حكم عقل و شرع و حكم عقلى ظنى نظير استصحاب بر طريق قداماء در اندیشه اش محقق شده (سبحانى، ۱۳۸۳، ص ۱۰)، اما كوشيده تا صغرا و كبراي قياس فقهى در مستقلات عقليه را تبیین نماید و حكم عقل را مستحق ثواب و عقاب دانسته و به نقد اشاعره نيز نشسته است (قمى، ۱۴۳۰، ص ۸)؛ پس از وي شيخ مرتضى انصارى در مطارح الأنظار، ادله عقليه را مورد كنكاش قرار داد و از تحسين و تقبيح عقلى و ساير مسائل دليل عقل، سخن به ميان آورد (انصارى، ۱۴۰۴، ص ۲۲۹-۲۴۵).

شاگرد مرحوم شيخ، محقق نايينى در فوائد الأصول پنجمين مبحث از مسائل قطع را به مستقلات عقليه اختصاص داد و با موضوع قطع حاصل از دليل عقلى وارد بحث شده است. وي در بخش نخست مبحث، به نقد اشاعره كه

منکر ملازمه‌اند روی آورده و در بخش دوم و سوم به اثبات ملازمه حکم عقل و شرع و رد سخنان اخباریان به بحث نشسته است (نابینی، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۶۳-۵۷).

۸۳



اما فقهای معاصر بیشترین توجه به دلیل عقل را تاکنون داشته‌اند و محققانی نظیر مرحوم مظفر از شاگردان محقق نابینی و مرحوم اصفهانی، مقصد دوم از اصول‌الفقہ را به ملازمات عقلیه اختصاص داد و با تقسیم دلیل عقلی به دو باب، از مستقلات و غیرمستقلات عقلیه سخن به میان آورد. وی در مستقلات عقلیه از صغرا و کبرای قیاس فقهی مبتنی بر دلیل عقلی و امکان ادراک حُسن و قبح عقلی و ملازمه عقلیه میان حکم عقل و حکم شرع بحث کرد و در غیرمستقلات عقلیه مباحثی همچون اجزاء، مقدمه واجب، مسئله ضد، اجتماع امر و نهی و دلالت نهی بر فساد را در کاربرد عقل تبیین نمود و در مقصد ثالث به وجه حجیت دلیل عقل پرداخت (مظفر، ۱۳۸۷، ص ۴۸۱)؛ بنابراین مرحوم مظفر علاوه بر منبع دانستن عقل در استنباط احکام به بهرمندی از دلیل عقل و کاربرد آن در فقه همت گماشت.

از دیگر فقهای معاصر، شهید صدر<sup>علیه السلام</sup> در بحوث فی علم‌الاصول به این نکته توجه داشته که جایگاه بحث از دلیل عقل ذیل حجیت قطع است و نه ظنون و از این رو در هفتمین جهت از مباحث قطع به بحث از حجیت دلیل عقلی و قطع حاصل از دلیل عقلی روی آورده و از این دلیل در سه مقام، عالم جعل، عالم کشف و عالم تنجیز یاد کرده است. مهم‌ترین خصوصیت تقریر بحث ایشان، نظم منطقی و پرسش محوری در مسئله است که محقق را به خوبی به نتیجه مطلوب می‌رساند (صدر، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۱۱۹-۱۴۷).

همچنین آیت‌الله العظمی مکارم شیرازی در انوارالاصول در مبحث قطع از



یقین حاصل از مقدمات عقلیه یادکرده و به نقد اخباری‌ها همت گماشته (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۲۴۶). البته وی در دایرةالمعارف فقه مقارن تقسیم‌بندی دیگری ارائه کرده و منابع استنباط را به دو نوع مورد اتفاق و مورد اختلاف فقها منشعب نموده و دلیل عقلی قطعی را ذیل منابع مورد اتفاق و دلیل ظنی عقلی را در بخش منابع مورد اختلاف گنجانده است (همو، ۱۴۲۷، ج ۱، ص ۱۸۶-۱۹۳).

دیدگاه برگزیده در مسئله را می‌توان از آثار متعددی جویا شد (سبحانی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۱۰۱-۸۶ / همو، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۳۰۸-۳۱۳ / همو، ۱۳۸۳، ص ۹-۶۰ / همو، ۱۳۸۵، ص ۱۸۹-۱۶۸). اساس مباحث در این آثار را نظم و تقسیم و ترتیب منطقی و علمی بر اساس جایگاه شایسته مسئله، قوام‌بخش است. آثاری نظیر الرسائل الأربع در ضمن مقاله «قاعدة الملازمة بين حكمي العقل والشرع» به مسئله حجیت عقل در استنباط احکام پرداخته (همو، ۱۴۱۵، ص ۵-۹۵)، و الموجز فی اصول الفقه از حجیت دلیل عقلی قطعی و نیز به اختصار از مستقلات و غیرمستقلات و مباحث مرتب بدان و تطبیق و کاربرد دلیل عقل در فقه پردهبرداری می‌نماید (همو، ۱۳۸۴، ص ۱۶۲-۱۶۶) و کتاب إرشاد العقول الی مباحث الاصول با تفصیل بیشتری بحث را به سامان رسانده است (همو، ۱۴۲۴، ج ۳، ص ۸۳-۹۷). از دیدگاه نگارنده اصولیان باید علاوه بر اعتقاد به حجت‌بودن عقل در کنار کتاب، سنت و اجماع، به تدوین باب مستقلی پیرامون دلیل عقل همت گمارند. آثاری همچون الوسیط فی اصول الفقه (همو، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۱-۳۰) و مصادر الفقه و منابعه (همو، ۱۳۸۵، ص ۱۶۸) با خوانشی جدید از ابواب اصولی و ترسیم سبکی نوین، رهنمون این طریقت‌اند و در تلاش‌اند تا علاوه بر ارائه تصویری صحیح از مسئله، به شبهات اهل سنت و

اشاعره (همو، ۱۳۸۳، ص ۲۰-۴۳) و اخباریان شیعه (همان، ص ۴۴-۵۷) پاسخ مناسب ارائه نمایند.

### ۳. ضرورت و فایده بحث از عقل در استنباط احکام

اسلام با تکیه بر تشریح اسلامی از غنای عظیمی برخوردار است. آشنایی با مصادر و مشخصه‌های تشریح گواه این مطلب است که اسلام با واقعیات زندگی سر و کار دارد و قادر است به رویدادها در حیات بشر پاسخ مطلوب را ارائه نماید. یکی از مشخصه‌های تشریح اسلامی این است که به عقل و خرد در مواردی حق دخالت و داوری داده و او را یکی از منابع استنباط احکام شرعی در کنار کتاب و سنت نشانده است. حجیت‌بخشیدن به خرد در مسائل مربوط به وی، ضامن حیات اسلام است و بدان جاودانگی بخشیده و نیز به آن صلاحیت داده که با تمام چهره‌های تمدن منطبق گردد. و از این طریق تقنین اسلامی پایه‌پای حکم عقل پیش‌رفته و داوری‌های او را در موضوعات کلی ویژه خود، جزو تشریح خود دانسته است البته مقصود از حجیت خرد این نیست که می‌تواند یکه‌تاز میدان تشریح باشد بلکه برای آن قلمروهای خاصی است که هرگز کوچکترین خراشی بر پیکر تشریح کتاب و سنت وارد نمی‌سازد (همو، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۲۸۸-۲۶۰/ همان، ص ۲۱۲-۲۱۵).

### ۴. منزلت عقل در معرفت دینی

آیین اسلام، خریسند و عقل‌گرا است و جایگاه عقل در معرفت دینی

را، نه خردگرایی مطلق که در آن منبع وحی را بیگانه شمرده و تنها بر خرد تکیه دارد و نه ایمان‌گرایی مطلق دانسته که به صورت افراطی، ایمان به معرفت‌های دینی را با دلیل و عقل امکان‌پذیر نمی‌پندارد، بلکه عقل‌گرایی اعتدالی که دو ابزار عقل و وحی در قلمرو خاص خودشان را اعتبار می‌نهد و باور دارد که بخش اعظم معارف دینی تحت پوشش سنجش خرد ناب قرار می‌گیرد را به عنوان دیدگاه صحیح برمی‌گزیند (همو، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۲۹۵-۲۹۶). گواه روشن بر این مدعا آن است که ماده عقل ۴۷ بار، ماده فکر ۱۸ مرتبه، ماده لبّ ۱۶ بار و ماده تدبیر ۴ مرتبه و سرانجام ماده نُهی که همان معنای عقل باشد، ۲ بار از کلام وحی صادر شده است و آیاتی نظیر (هود: ۳۵ / انبیاء: ۲۲ / مؤمنون: ۹۱) تنها چند نمونه از این دسته آیات قرآن است که عنصر عقل را هم جوار وحی ارزشمند و معتبر می‌شمرد (سبحانی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۵-۱۶).

#### ۱-۴. دیدگاه متفکران در منزلت عقل

متفکران معاصر با سه اصطلاح نوپدید به دسته‌بندی اندیشه‌های پاسخ‌گو در مسئله منزلت عقل در معرفت دینی همت گمارده‌اند که متفاوت با عبارات پیشین دارد. آن دسته‌بندی از این قرار است: ۱. عقل بسان میزان؛ ۲. عقل همچون ابزار دین؛ ۳. عقل چونان منبع (کاشف و مصباح) شریعت (سبحانی، ۱۳۸۵، ص ۱۶۹-۱۷۰ / نیز ربک: حسین‌زاده یزدی، ۱۳۸۹، ص ۲۸۶-۳۰۵ / جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۳۸-۶۰).

#### ۱-۴-۱. عقل بسان میزان دین

این دیدگاه پیروان خود را به این معرفت رهنمون است که تنها اموری



در دین معتبرند که عقل مُدرک آنها باشد و هر آنچه فراعقلی تلقی شود، از دایره دین خارج می‌گردد. این اندیشه که در دهه چهل و پنجاه رونق پیدا کرد، همواره می‌کوشید همه احکام الهی را بر پایه نظریه‌های اثبات‌نشده و تردیدپذیر تجربی، مُدلل سازد. پیروان آن درصدد بودند علت تطهیر اشیای منتجس با آب کُرّ را از طریق علوم تجربی بیان نمایند. منشأ این جریان فکری را باید از مغرب زمین و برخاسته از «علم‌دگی» و مبتنی بر نگرش عقل‌گرایی افراطی جست‌وجو کرد (حسین‌زاده یزدی، ۱۳۸۹، ص ۲۹۳-۲۹۴).

#### ۱-۴-۲. عقل همچون ابزار و مفتاح دین

گروه دیگری از متفکران مسلمان از جمله اخباری‌ها با وجود پذیرش اعتبار عقل، گستره ادراکات آن را به اثبات حجیت گفتار و رفتار معصوم علیه السلام محدود ساخته و نقش این موهبت الهی را در قامت امور اعتقادی ترسیم می‌نمایند. این دیدگاه خرد را همچون مفتاح و کلیدی دانسته که با آن توفیق گشایش گنجینه‌ای از معارف را می‌توان به‌دست آورد و پس از اثبات کتاب و سنت، دیگر این مفتاح کارآمدی نخواهد داشت؛ پس از این ره‌آورد، با نقل (کتاب و سنت) معرفت دینی فراچنگ می‌آید (همان، ص ۲۹۴-۳۰۵).

#### ۱-۴-۳. عقل چونان منبع (کاشف و مصباح) شریعت

دیدگاه برگزیده همسو با مشهور اصولیان شیعه، عقل را یکی از منابع دستیابی به شریعت برشمرده و آن را معارض آموزه‌های دینی قلمداد نمی‌کند؛ زیرا منبع‌بودن عقل به‌معنای کاشفیت آن است و معنا ندارد چیزی که کاشف باشد، در تقابل با مکشوف درآید. شأن عقل در دایره حکم شرعی

با مشرع بودن، پنداری ناصواب می‌نمایاند و حکم عقل در قلمرو خاص آن، هم تراز با سایر ادله شرعی (کتاب، سنت و اجماع) مصباح تشریح الهی شمرده می‌شود (سبحانی، ۱۳۸۵، ص ۱۶۹-۱۷۰ / حسین‌زاده یزدی، ۱۳۸۹، ص ۲۸۷). به تعبیر رساتر، عقل با تکیه بر ادراک قطعی و یقینی، حکم الهی را کشف می‌کند و این‌گونه نیست که جاعل حکم و مشرع باشد و این امری روشن است که مخلوق احاطه به تمام مصالح و مفاسد در خزینه علم خالق ندارد تا توان جعل و انشا حکم را در شأن خود ببیند. اگر عقل، حکم به قبح عقاب بلا بیان صادر می‌کند، معنای آن این است که عقل باتوجه به صفات حکمت و عدل الهی می‌یابد که لازمه این صفات، نفی عقاب از جاهل و شخص بری‌الذمه است و این حکم عقل، همان ایجاب استکشافی در مقابل ایجاب مولوی است که باتوجه به صفات خداوند متعال ملازمه بین عدل الهی و نفی عقاب را کاشف است (سبحانی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۳۰۲ / همو، ۱۳۸۳، ص ۱۵۰-۱۳).

#### ۲-۴. عقل عملی و معرفت دینی

اساس داوری‌های عقل عملی در مسائل ادیان، بازگشت به حُسن و قبح افعال دارد. عقل هنگامی که شیوه فعل را درک کرد، ادراک خود را در قالب ایجاب و نهی ریخته و از باید و نباید سخن به میان می‌آورد. عقل در قضاوت اوصاف فعل، تنها از خود فعل مدد می‌جوید و بدون توجه به فاعل (واجب یا ممکن) یا اثری که بر فعل مترتب شده نظیر حفظ نظام در سایه عدل یا نظر شرایع آسمانی در مورد آن فعل، با استقلال نظر، حکم فعل را ابراز داشته و به تجویز فعل حسن و پرهیز از فعل قبیح، فرمان صادر می‌نماید (همو،

۱۳۸۲، ج ۳، ص ۳۰۳).

لزوم بعثت انبیا، تبیین صفات الزامی پیامبران، تجهیز پیامبران با دلایل ایمان آفرین، لزوم ردّ منتبّی دروغگو از سوی خداوند متعال و... چند نمونه از نحوه فعالیت عقل عملی در حوزه معرفت دینی است که گاه ادله نقلی همچون (ملک: ۱۴ / الحاقه: ۴۴-۴۷ / اسراء: ۱۵) نیز برای تأیید آن به پامی‌خیزد (سبحانی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۳۰۸-۲۹۸)، اما عقل عملی در احکام فرعی نمودهای دیگری دارد که تبیین آن خواهد آمد.

## ۵. حجیت شرعی حکم عقل

سخن بر مدار حجیت حکم عقل در دو بخش ترسیم‌پذیر است:

۱. حجیت حکم عقل از آن جهت که از مصادیق قطع است؛
۲. حجیت حکم عقل که کاشف از حکم شارع است.

مبحث نخست با پیروی از اصولیان در مسئله قطع و فروعیات آن گنجانده شده، حال چه منشأ قطع، حکم عقل باشد یا نه؛ به‌هر حال حجیت قطع بی‌نیاز از اثبات است، اما مبحث دوم، پیرامون وجود یا عدم ملازمه بین حکم شرع و عقل است که مشهور اصولیان به‌صورت استطرادی و به اختصار بدان توجه کرده‌اند و تنها گروهی از اندیشمندان نظیر محقق قمی در قوانین (قمی، ۱۴۳۰، ج ۳، ص ۷-۲۱۰) و محقق اصفهانی در فصول الغرویه (حائری اصفهانی، ۱۴۰۴، ص ۳۱۶) مستقلاً و مبسوط‌تر به این مسئله ورود شده و در بخش دوم از باب عقل بدان پرداخته می‌شود (سبحانی، ۱۳۹۷، ج ۲، ص ۱۱).

تبویب پیشنهادی پیش‌گفته رهنمون به این مطلب است که احکام عقل در

مقابل احکام شرعی نیستند، بلکه دلیل عقلی در مقابل دلیل نقلی است و به سبب حجیت حکم عقل نظیر حکم نقل بر گرفته از کتاب و سنت، رابطه دوسویه میان مکلف و شارع برقرار است و اثر و ثمره این حجیت منجزیت و معذرت در حکم است؛ از این رو بر حکم عقل همچون سایر ادله شرعی، ثواب و عقاب مترتب می‌گردد.

### ۵-۱. حجیت حکم عقل در قرآن و روایات

اثبات حجیت حکم عقل را با استعانت از کتاب و سنت می‌توان نمایان ساخت. آیاتی نظیر (ص: ۲۸/ قلم: ۳۵-۳۶/ رحمن: ۶۰/ نحل: ۹۰/ اعراف: ۳۳ و ۱۵۷) بر حجیت عقل در قلمرو خاص آن دلالت دارند و از آنجاکه تبیین این آیات در مبحث اثبات ادراک حُسن و قبح عقلی خواهد آمد، از بازگ کردن کیفیت استدلال بدان، صرف نظر کرده و به بیان روایات کتاب عقل و جهل از اصول کافی که به حدّ تضافر از ائمه علیهم السلام منقول اند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۹-۱۰) سخن را به سامان می‌رسانیم.

این روایات به صراحت عقل را حجت الهی خوانده‌اند و تبعیت از آن را در شمار پیروی از فرمان خداوند متعال برمی‌شمرند. به عنوان نمونه بهترین حدیث، روایت هشام بن الحکم از امام موسی بن جعفر علیه السلام است. که روایتی مفصل و پرمحتوا است. امام علیه السلام در بخشی از این روایت می‌فرماید: «یا هِشَامُ إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ حُجَّةَ ظَاهِرَةٍ وَ حُجَّةَ بَاطِنَةٍ فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَالْأَنْبِيَاءُ وَالْأَنْبِيَاءُ وَالْأَنْبِيَاءُ وَ أَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ» (همان، ص ۱۳). در این روایت عقل به عنوان حجت باطنی معرفی شده و خبر از چراغ راهی در باطن انسان دارد که او را هدایت می‌کند؛ چگونه ممکن است خداوند انسان را مزین به هادی درونی کرده

باشد و آن را ارزشمند و مُدرک معرفت نداند و ادراکش حتی در موارد محدود را نپذیرد؟

همچنین روایت محمد بن مسلم از امام باقر علیه السلام که می‌فرماید:

۹۱

لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ اسْتَنْطَقَهُ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَقْبِلْ فَأَقْبَلَ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَدْبِرْ فَأَدْبَرَ ثُمَّ قَالَ وَ عِزَّتِي وَ جَلَالِي مَا خَلَقْتُ خَلْقًا هُوَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْكَ وَ لَا أَكْمَلْتُكَ إِلَّا فِيمَنْ أَحَبُّ أَمَّا إِنِّي إِيَّاكَ أَمُرُ وَ إِيَّاكَ أَنْهِي وَ إِيَّاكَ أَعَاقِبُ وَ إِيَّاكَ أُثِيبُ (همان، ص ۱۰).

این روایت گواه آن است که عقل بهترین مخلوق الهی و امر و نهی و پاداش و کیفر خداوند متوجه او است. این عنایت الهی به عقل، خبر از امکان بازخواست و عتاب و عقاب او در قیامت دارد و گواه آن است که پیرو آن از احتجاج به وسیله این موهبت بهره‌مند است.

مجموع این دسته روایات، بیانگر آن است که مکتب شیعه بر عقل‌گرایی و خردگرایی استوار است و این عقل است که برای اولین مرتبه خدا را می‌شناسد و حتی اگر رسول خدا صلی الله علیه و آله بگوید: خداوند موجود است در حالی که هنوز انسان خدا را با عقل نشناخته باشد، نبوت را هم قبول نمی‌کند و کلام رسول خدا صلی الله علیه و آله نیز حجت نخواهد بود و با انکار حجیت عقل، دین و شریعت نیز ثابت نمی‌شود.

اما پرسشی که مطرح می‌شود این است که آیا قلمرو این روایات حجیت عقل در عقاید است یا در دایره شریعت نیز وارد می‌شود؟ به تعبیر دیگر چگونه روایات که منبع معرفتی بودن عقل در معارف را اثبات می‌نمایند، قادرند حجیت فقهی حکم عقل را نیز گواه باشند؟ چراکه احکام تشریحی و منابع آنها توقیفی‌اند و منبع بودن عقل نیز باید توقیفی باشد.

پاسخ این پرسش اینکه، تخصیص این دسته روایات که بر حجیت عقل



در معارف دلالت دارند، تخصیص بدون وجه و دلیل بوده و امری قبیح و خلاف ظهور کلام است (سبحانی، ۱۳۸۳، ص ۱۷).

## ۵-۲. قلمرو حجیت عقل در احکام

قلمرو حجیت حکم عقل در مباحث اصولی به اعتقاد امامیه، حُسن و قبح عقلی است و در این قلمرو فرقی میان مستقلات عقلی و غیر آن نیست. هم مستقلات عقلیه و هم غیرمستقلات عقلیه همه از شاخه‌های حجیت عقل‌اند (همو، ۱۳۹۱، ص ۲۴۶). علاوه بر حُسن و قبح عقلی، باب ملازمات و با شریطی مشخص تنقیح مناط یا الغای خصوصیت و ادراک مصالح و مفاسد نیز در این قلمرو جای دارند (همو، ۱۴۳۲، ج ۳، ص ۹۷-۸۶). البته از میان اصولیان شیعه، اخباریان استخدام دلیل عقلی را مردود دانسته و منکر قاعده ملازمه میان حکم عقل و شرع‌اند و تنها عقل را قادر به ادراک حُسن و قبح افعال می‌دانند (همو، ۱۴۳۲، ج ۳، ص ۸۷-۸۹) در مقابل ایشان، گروه اشاعره از اهل سنت معتقدند عقل ناتوان از درک حُسن و قبح است و حُسن و قبح را شارع معین می‌سازد. این گروه قاعده ملازمه میان حکم عقل و شرع را درست و صحیح می‌شمارند و به ملازمات عقلیه همچون وجوب مقدمه و ذی‌المقدمه و حرمت ضد و نیز برخی احکام دیگر از غیرمستقلات ملتزم‌اند (اشعری، [بی‌تا]، ص ۱۱۶-۱۱۷ / سبحانی، ۱۳۸۳، ص ۱۷).

## ۶. کاربست عقل در استنباط احکام شرعی

عقل در قلمرو خاص، گاه به کشف مناط حکم نائل می‌آید یا با قدم‌نهادن در مسیر احکام مستقله و غیرمستقله در استنباط احکام شرعی نقش‌آفرینی

می‌نماید. تبیین این مهم، متوقف بر پاسخ به چند پرسش است که عبارت‌اند از: ۱. آیا امکان ادراک مصالح و مفاسد وجود دارد یا خیر؟؛ ۲. آیا ادراک حُسن و قبح توسط عقل امکان‌پذیر است؟؛ ۳. اثبات ملازمه میان عقل و شرع چگونه تبیین می‌شود؟؛ ۴. در صورتی که عقل به مناط حکم دست یازد، آیا فقیه اجازه دارد مناط را توسعه دهد؟

مباحث پیش رو در صدد پاسخ به پرسش‌های پیش‌گفته است و از پرتو آن کاربست عقل در استنباط احکام فرعی نیز آشکار می‌گردد.

#### ۱-۶. امکان کشف مصالح و مفاسد

معارف کتاب و سنّت گواه بر تنزه الهی از تشریح بدون ملاک احکام است و احکام شرعی به باور امامیه تابع مصالح و مفاسدی است که خداوند در مراحل جعل حکم بدان عنایت داشته و از این‌رو وجوب را بر مدار مصلحتی که وصول آن از سوی مکلف الزامی بوده و نیز حرام را بر گرد مفسده‌ای که ترک آن توسط مکلف ضروری می‌نماید، اعتبار کرده است (همو، ۱۳۸۳، ص ۴۱). آیاتی نظیر آیه ۹۱ سوره مائده که می‌فرماید: «إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْحُمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَ يَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَ عَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ» بر خبائث و عداوت و ممانعت از ذکر و یاد خداوند سبحان در شرب خمر دلالت دارد و نیز آیه ۴۵ سوره عنکبوت که فرموده: «وَ أَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَ الْمُنْكَرِ» بر آثار نماز در دوری جستن اقامه‌کننده آن از فحشا و منکر است؛ گواه بر آن است که برخی آیات بر ملاکات تشریح اشاره دارند. همچنین برخی روایات از جمله تأکید امام رضا علیه السلام که می‌فرماید: «أَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَىٰ لَمْ يَبْخُ أَكْلًا وَ لَمْ يَشْرَبْ إِلَّا لِمَا فِيهِ الْمُنْفَعَةُ

وَالصَّلَاحُ وَ الْمَحْرَمُ إِلَّا مَا فِيهَا الضَّرُّ وَ التَّلْفُ وَ الْفَسَادُ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۲، ص ۱۶۶) و نیز روایت دیگری از ایشان که منقول است: «وَيَسِيءُ الْخُلُقُ وَ يورثُ الْقِسْوَةَ لِلْقَلْبِ وَ قَلَّةَ الرَّافَةِ وَ الرَّحْمَةَ حَتَّى لَا يُؤْمِنُ أَنْ يَقْتُلَ وَالِدَهُ وَ صَاحِبَهُ» (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۹۴) یا روایت امام صادق علیه السلام که می‌فرماید: «إِنَّ مُدْمِنَ الْخَمْرِ كَعَابِدِ الْوثنِ وَ ثورثُهُ الْإِرْبَعَاءَ وَ تَهْدِمُ مَرْوَتَهُ وَ تَحْمِلُهُ عَلَى أَنْ يُجَسِرَ عَلَى الْمَحَارِمِ مِنْ سَفْكِ الدِّمَاءِ وَ زَكْوَابِ الزَّيْتِ» (همو، ۱۹۶۶، ج ۲، ص ۴۸۴). این ادله همگی بر وجود مصلحت و مفاسد در جعل احکام رهنمون‌اند، اما آیا فقیه قادر است بر مصالح و مفاسد احکام دست یازد؟

کاربست عقل در کشف مصالح و مفاسد: دیدگاه برگزیده بر این باور است که اگر عقلا اتفاق بر ادراک مصلحت و مفسده‌ای ملزمه همچون وجود مفسده در استعمال دخانیات یا لزوم درک مصلحت در استفاده از واکسن برای کودکان داشته باشند، این ادراک عقلا می‌تواند کاشف از حکم شرعی است و اما در صورتی که یک یا دو فقیه با تکیه بر ادراک عقل خویش به درک مصلحت و مفسده‌ای ملزمه نائل آیند، نمی‌توانند با اعتماد به این حکم عقل که احتمال وجود مانع برای آن معقول است، حکم شرعی صادر نمایند؛ زیرا مصالح احکام شرعی مولویه تحت ضابطه‌ای مشخص و ثابت نیستند تا عقل به راحتی به آنها دسترسی داشته باشد (سبحانی، ۱۳۸۳، ص ۴۲-۴۳/ همو، ۱۳۸۵، ص ۱۸۴-۱۸۵). ادراک مصالح و مفاسد حتی اگر برای فقیه قطع حاصل نماید، مرغوب عنه بوده و این ارزش معرفت‌شناختی تنها برای خود فقیه می‌تواند کاربرد داشته باشد و نه مقلدانش؛ زیرا قطع مجتهد محصول روش و مصدر غیر صواب است و حجت بر مقلد نیست.

## ۶-۲. تحسین و قبح عقلی

مسئله حُسن و قبح عقلی یکی از مباحث کلامی است که متکلمان عدلیه (امامیه و معتزله) آن را ذیل افعال الهی و صفت عدل تشریح کرده‌اند و به اشکالات اشاعره که منکر حُسن و قبح عقلی‌اند و آن را شرعی می‌پندارند، پاسخ مبسوط را ارائه نموده‌اند (حلی، ۱۳۸۲، ص ۶۸۵-۶۸۶/ سبحانی، ۱۳۹۰، ص ۸۳-۱۳۸/ همو، ۱۴۱۵، ص ۱۱-۴۵)، اما از آنجا که اصولیان و فقهای امامیه در مواجهه با اخباریان قرار گرفتند و این طایفه در وجود ملازمه حکم شرع و عقل تردید ایجاد کردند، بر خود لازم دانستند که به تبیین این مسئله روی آورند. پاسخ به این مسئله نیازمند تبیین ادراک عقلی حُسن و قبح و اثبات ملازمه میان حکم عقل و شرع است. سبحانی همچون سایر فقهای امامیه به این مبحث ورود کرده و به ردّ شبهات آن از سوی برخی اصولیان شیعه نظیر صاحب فصول و محقق تونی در الوافیة، محقق اصفهانی در نهایی‌الدرایة و اخباریان و اشاعره همت گماشته است (همو، ۱۳۹۰، ص ۱۱-۱۴/ همو، ۱۴۱۵، ص ۵-۷۷).

### ۶-۲-۱. ادراک عقلی حُسن و قبح

حُسن و قبح از مُدرکات عقل عملی شمرده می‌شود و مراد از حُسن و قبح ذاتی، نه ذاتی باب ایساغوجی و نه باب برهان، بلکه منظور از آن همان عقل و خرد ناب است. در نتیجه حُسن و قبح ذاتی به حُسن و قبح عقلی معنا می‌یابد. خرد در ادراک حُسن و قبح علاوه بر استقلال رأی، بی‌نیاز از تعلیل خارج از ارکان قضیه است و شأن این نوع قضایا در عقل عملی، شأن قضایای اولیه در عقل نظری است (همو، ۱۳۹۰، ص ۳۰). پیرامون

ملاک حُسن و قبح از دیدگاه اندیشمندان سخنان فروانی یافت می‌شود؛ انظاری نظیر موافقت با اغراض و مصالح، کمال و نقص نفسانی، آداب و رسوم، عواطف و احساسات و کشش‌های فطری از سوی آنها مطرح شده که برخی اساساً از محل بحث خارج‌اند و برخی را می‌توان به دیگر عناوین بازگشت داد، اما در دیدگاه برگزیده، ملاک حُسن و قبح ملائمت و سازگاری با طبع یا فطرت ملکوتی و روحانی انسان است. این اصطلاح فطرت با فطریات در منطق متفاوت است. فطرت در قرآن و حدیث همان کشش‌های درونی را گویند و فطرت در دیدگاه مختار ایشان بدان معنا است (همان، ص ۴۸۳۹). قضایایی نظیر «عدالت نیکو است» و «ظلم نارواست» و «تصرف در مال دیگران به صورت غصبی و سرقت قبیح است» و «وفای به پیمان پسندیده است» یا «خیانت در امانت نکوهیده و نارواست» همگی از شاخه‌های حُسن و قبح عقلی‌اند که از قضایای یقینی و بدیهی محسوب می‌شوند (لاهیجی، ۱۳۷۳، ص ۶۱) و احتساب آنها از قضایای مشهور آنچنان‌که برخی فلاسفه نظیر *ابن‌سینا* بر شمرده‌اند، اندیشه‌ای ناصواب است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۱۹-۱۲۰ / طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱۳-۲۲۰). در دیدگاه منتخب، قضایای بدیهی و خود معیار همچنان‌که در حکمت نظری، محصّل اندیشه‌های نظری‌اند، در حکمت عملی نیز راهگشا هستند و قضایای مربوط به حُسن و قبح از قبیل این قضایا هستند یا بازگشت بدان دارند، خواه انسان به مصالح و مفاسد اجتماعی توجه داشته یا غافل از آن باشد؛ بنابراین حکم به حسن عدل و قبح ظلم از سرچشمه فطرت سیراب گشته و از مسائل وجدانی و بدیهی است که بداهت آن نیز بدیهی می‌نماید و صرف تصور قضیه در ادعان به نسبت آن کافی است (سبحانی، ۱۳۹۰، ص ۷۸-۸۲/

همو، ۱۳۴۲، ج ۳، ص ۸۹/ نیز ر.ک: حلی، ۱۳۸۲، ص ۵۹/ همو، ۱۹۸۲، ص ۸۰/ مظفر، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۴۰۹).

نصیرالدین طوسی در تجرید الاعتقاد و به تبع ایشان علامه حلی در کشف المراد دلیل دیگری بر حُسن و قبح عقلی اقامه کرده‌اند که دلیل متقن و استواری بدین بیان است: اگر حُسن و قبح عقلی نباشد و باور به شرعی بودن آن داشته باشیم، اصلاً نمی‌توان حُسن و قبح را ثابت کرد؛ زیرا اگر عقل حکم به حُسن و قبح نکند از کجا باید دانست که آنچه قرآن آن را خوب معرفی کرده، صحیح است؟! همین استدلال در مورد کلام رسول خدا ﷺ نیز مطرح می‌شود؛ بنابراین باید عقل حکم کند که دروغ قبیح است و حکیم دروغ نمی‌گوید و در نتیجه خداوند حکیم دروغ‌گو نیست، تا بتوان صحت قرآن را پذیرا بود. و این خود گواه بر حُسن و قبح عقلی است (حلی، ۱۳۸۲، ص ۵۹).

ادراک عقلی حُسن و قبح، در آیات نیز قابل پیگیری و اثبات‌پذیر است. آیاتی نظیر آیه ۲۸ سوره «ص» که می‌فرماید: «أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ». خداوند با استفهام انکاری چنین پرسش می‌نماید که آیا ما صالحان و فاسدان را در ردیف واحد قرار می‌دهیم؟ روشن است که خداوند هرگز چنین نخواهد کرد؛ یا آیه ۶۰ سوره «الرحمن» که چنین بیان دارد: «هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ»، این آیه نیز هم‌سیاق با آیه قبل است. همچنین آیه ۹۰ سوره «نحل» که می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» یا آیه ۳۳ سوره «اعراف» که خداوند وحی نموده: «قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ». همه این آیات بر یک مطلب اساسی توجه دارند و آن اینکه خداوند و فرستادگانش به اعمال شایسته و همسو با عدل امر

می‌کنند و از افعال زشت و ناپسند و ظلم به دیگران ناهی‌اند و انسان قادر است با عقل خویش به ادراک اموری که مصداق حُسن و قبح‌اند، نائل‌آید (سبحانی، ۱۳۹۰، ص ۹۷-۱۰۰ / همو، ۱۳۸۳، ص ۲۱-۲۲ / همو، ۱۴۳۲، ج ۳، ص ۹۰-۹۱ / همو، ۱۴۱۵، ص ۴۵)؛ بنابراین از مجموع مطالب پیش‌گفته، می‌توان مدعی شد که حُسن و قبح ذاتی (عقلی) است و بدین بیان صغرا قیاس که ادراک حُسن و قبح عقلی بود، مهیا گردید. حال نوبت به کبرای و وجود ملازمه میان حکم عقل و شرع رسیده است.

#### ۲-۲-۲. ملازمه میان حکم عقل و شرع

ملازمه میان حکم عقل و شرع با عنوان قاعده ملازمه و عبارت «ما حکم به العقل، حکم به الشرع و ما حکم به الشرع، حکم به العقل» در میان اصولیان مشهور است و آرا و انظار بر مدار نفی و اثبات پیرامون آن مطرح است. پیشینه این قاعده را از آثار اهل سنّت و کلام زرکشی باید جست که در ردّ این قاعده سخن راند و دست از انکار آن برداشت، اما از میان اصولیان امامیه، نخستین مرتبه محقق تونی در الوافیه به نفی قاعده ملازمه پرداخت (تونی، ۱۴۱۵، ص ۱۷۱-۱۷۴) و سپس سیدصدرالدین رضوی قمی در شرح الوافیه و به تبع اخباریان هم آهنگ با او ندای مخالفت با این قاعده سر دادند (رک: سبحانی، ۱۴۱۵، ص ۴۷-۷۴)، اما میرزای قمی در قوانین المحکمة (قمی، ۱۴۳۰، ج ۳، ص ۱۰) و شیخ انصاری در مطارح الأنظار (انصاری، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۳۷) به اثبات این قاعده روی آوردند و به نقد محقق تونی و اخباریان نشستند.

معنای قاعده ملازمه را در سه صورت می‌توان خلاصه کرد: ۱. آنچه عقل

بدان حکم می‌کند، شرع نیز مثل آن را حکم می‌نماید، در این صورت دو حکم برای یک موضوع محقق می‌گردد. ۲. آنچه عقل بدان حکم می‌کند، همان را بعینه شرع حکم کرده و تصدیق می‌نماید، در این معنا نیز حکم واحد با دو حاکم مستقل مفروض است. ۳. آنچه عقل بدان حکم نماید همان، عین حکم شرعی است؛ در این معنا که دیدگاه برگزیده است، عقل رسول باطنی و نبی رسول ظاهری و عقل در واقع لسان شرع است و حکم و حاکم واحد هستند و عقل کاشف و مصباح از حکم شرع است (سبحانی، ۱۴۱۵، ص ۸-۹).

تحریر محل نزاع در قاعده ملازمه به دو بیان در کلمات موافقان و مخالفان قابل ملاحظه است که عبارت‌اند از:

۱. هنگامی که عقل به تحسین و تقبیح حکم نمود و به مدح نیکوکار و ذمّ خاطی و ظالم اذعان کرد، آیا همین حکم نزد شارع معنا می‌یابد و او نیز بعث‌کننده به احسان و زاجر از ظلم است؟ آیا شرع شخص نیکوکار را مدح و فرد خاطی و ظالم را مذمت می‌نماید و به فرد نخست پاداش و برای دومی عقاب در نظر می‌گیرد یا نه؟

۲. اگر عقل به وجود مصلحت یا مفسده‌ای در فعلی حکم نمود و لزوم جلب مصلحت و اجتناب از مفسده را اعلان داشت، آیا از این حکم عقل کشف می‌شود که نزد شارع جلب مصلحت واجب و دفع آن حرام است؟ آیا ادراک عقل بر مصالح و مفاسد از مصادر تشریح است؟

اساس بحث و محل نزاع در قاعده ملازمه همان تقریر نخست است که بر ادراک حُسن و قبح عقلی و استحقاق پاداش و عقاب تأکید دارد و صورت دوم که ادراک مصلحت و مفسده شخصی یا نوعی را به میان

می‌آورد از محل نزاع خارج است؛ البته برخی از اصولیان همچون محقق اصفهانی و مرحوم مظفر به اشتباه تقریر دوم را برگزیدند و به نفی ملازمه پرداختند (همو، ۱۴۱۵، ص ۷۰-۷۴ / نیز ر.ک: اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۲۹۴ / مظفر، ۱۳۸۷، ص ۲۴۷).

اثبات قاعده ملازمه در الرسائل الأربع از میان سخنان دو طایفه از متفکران که گروهی موافق و دسته‌ای مخالف این قاعده‌اند به تفصیل قابل بررسی است. این اثر با تحلیل انظار اصولیان و اندیشمندان به دیدگاه برگزیده اشاره کرده و چنین نگاشته شده که وحدت موضوع نزد عقل و خداوند سبحان در حکم وجود دارد؛ به تعبیری دیگر همان موضوعی که نزد عقل حاضر است، به عینه همان موضوع برای حکم نزد شارع موجود است و حُسن و قبح، مدح و ذم و بعث و زجر از لوازم فعل به «ما هو هو» نزد عقل و شارع محسوب می‌گردد و به چه دلیل باید میان لازم و ملزوم جدایی انگاشت و حال اینکه این تفکیک غیر عقلایی است و هیچ تفاوتی میان حکم عقل و شارع در مسئله وجود ندارد؛ بنابراین وقتی عقل به حُسن و قبح حکم نمود و استحقاق مدح و ذم و به تبع لزوم انجام فعل یا لزوم ترک فعل را صادر کرد، همین مُدَرک عقلی سعه دارد و نزد شارع نیز حاضر است و تفکیک میان خالق و مخلوق را برنمی‌تابد. آیا می‌شود معتقد شد که مجموع زوایای مثلث نزد انسان و خداوند سبحان متفاوت و متفارق است؟ در نتیجه جمیع لوازم شیء بما هو هو برای عقل و شارع یکسان‌اند (سبحانی، ۱۴۱۵، ص ۷۴-۴۷).

قاعده ملازمه را از برخی آیات و روایات نیز می‌توان استفاده نمود؛ آیاتی نظیر «يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَجِلُّهُمْ الطَّيِّبَاتِ وَيَحْرِمُهُمْ عَلَيْهِمْ

الْحَبَائِثِ» (اعراف: ۱۵۷) و نیز آیه «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (نحل: ۹۰) یا توصیه‌های لقمان به فرزندش از زبان وحی که می‌فرماید: «يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَ أْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَ أَنْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ اصْبِرْ عَلَىٰ مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَلِكُمْ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ» (لقمان: ۱۷). ظاهر این آیات از کلمات معروف و منکر و طبیات و خبائث بهره‌مندند و نزد همگان استعمال می‌شوند و با ادراک فطری و انس ذهنی به سهولت قابل درک‌اند. اساساً غایت از بعثت رسول اکرم ﷺ امر به معروف و نهی از منکر و تحریم خبائث و حلّیت طبیات است؛ پس این آیات گواه بر ملازمه میان حکم عقل و شرع‌اند و همچنان‌که معروف نزد عرف مطلوب است، محضّر شارع نیز حَسَن و خواستنی است و مُنْكَر همان‌گونه که نزد عرف و عقل صحیح فطری قبیح است، در پیشگاه شارع نیز می‌غوض شمرده می‌شود. این ادراک در دو موطن عقل و شرع ملازم با سایر امور نظیر بعثت و زجر می‌گردد (همان، ص ۶۵-۶۶). روایات و تعالیم دینی که با فطرت انسان مطابق و قابل فهم‌اند نیز به همین بیان بر اثبات این قاعده دلالت دارند (ر.ک: همو، ۱۳۴۳، ج ۱، ص ۴۱). روایاتی نظیر سخن امیرمؤمنان ﷺ به روشنی بر این قاعده اشاره دارد، آنجا که حضرت می‌فرماید: «فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ وَ وَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيََاءَهُ لِيَسْتَأْذِنَهُمْ مِمَّنَّاقَ فِطْرَتِهِ وَ يَذْكُرُوهُمْ مَنْسَى نِعْمَتِهِ وَ يَحْتَجُّوا عَلَيْهِمْ بِالتَّبْلِيغِ وَ يَتَّبِعُوا هُؤُلَاءَ دَفَاتِينَ الْعُقُولِ» (نهج‌البلاغه، خ ۱).

### ۶-۲-۳. کاربرد عقل در مستقلات عقلیه

عقل در مستقلات، با پی‌ریزی صغرا و کبرا، قیاسی تشکیل می‌دهند و از نتیجه آن به حکم شرع دست می‌یازد. حکم شرعی مستنبط از حُسن و

قیح افعال، حکمی الزامی و به وجوب یا حرمت ختم می‌شود؛ زیرا عناوین محسنه و مقبحه به عدم و ظلم منتهی می‌گردد و هنگامی که فعلی نزد عقل حسن و شایسته باشد، بر عنوان عدل منطبق گشته و خلاف آن ظلم محسوب می‌شود و با وجود این جایی برای استحباب و ترک فعل باقی نمی‌ماند. همان بیان برای عنوان ظلم نیز جاری است (همو، ۱۳۸۳، ص ۲۵).

عقل به نحو استقلالی و در مستقلات عقلیه قادر است پایه کشف برخی احکام شرعی باشد که مصادیقی از آنها عبارت‌اند از:

#### الف) برانت عقلی

عقل به قیح عقاب بدون بیان از سوی شارع حکم می‌نماید؛ از این حکم عقل کشف می‌شود که در اینجا واجب و حرامی نیست، از آنجاکه این منبع را حاکم ندانسته و بلکه آن را کاشف برمی‌شماریم، عقل می‌گوید: «الله تعالی عادل و حکیم و الحکیم لایعاقب بالبیان» در نتیجه حکمی اینجا نیست و رخصت وجود دارد (همو، ۱۴۳۲، ج ۳، ص ۴۲۲-۴۳۰).

#### ب) احتیاط

دومین نمونه در حکم عقل مربوط به احتیاط است. عقل معتقد است اشتغال یقینی، برانت یقینی از ذمه مکلف لازم دارد؛ زیرا مکلف نسبت به شارع تکلیف دارد و باید آن را اتیان نماید و تا یقین به امتثال پیدا نشود که دستور الهی انجام شده، مکلف حق ندارد تکلیف را رها سازد. این حکم عقل، مقتضای مولویت و عبودیت است (همان، ص ۴۴۸)؛ مثلاً مکلف نمی‌داند تکلیفی که در روز جمعه به عهده او است ظهر است یا جمعه. حال اگر مکلف هر دو نماز را نخواند یا فقط یکی را بخواند و حال آنکه در واقع

آن یکی واجب نبوده است، عقل می‌گوید عقاب قبیح نیست؛ از این رو مکلف با اشتغال شرعی متوجه می‌شود شرعاً باید هر دو را بخواند.

### ج) اجزا

نمونه دیگر از حکم عقل در باب اجزاء است که در آن عقل باور به اسقاط تکلیف دارد؛ زیرا مکلف تکلیف را انجام داده و با اتیان آن اگر هنوز تکلیفی باقی باشد، خلاف حکمت شارع و امری قبیح است. به تعبیر رساتر اگر عملی از سوی مکلف بر طبق «مأمور به» شارع، انجام پذیرد، عقل حکم حتماً به مجزی بودن و کفایت آن حکم می‌نماید؛ زیرا در صورتی که مجزی نباشد، عمل قبیح از حکیم صادر شده که امری غیرقابل پذیرش است (همو، ۱۴۳۴، ج ۱، ص ۳۸۱).

### د) مرجحات باب تزاحم

آخرین نمونه در مستقلات عقلی، مرجحات باب تزاحم در دانش اصول فقه است. در این باب، پنج مُرَجِّع عقلی وجود دارد که همگی از باب تقدیم اهم بر مهم و بیانگر حکم شرع‌اند. این مرجحات عبارت‌اند از:

- تقدیم آنچه بدل ندارد بر آنچه بدل دارد: عقل تقدیم عملی که بدل ندارد بر آنچه بدل دارد را ترجیح می‌دهد. نمونه اینکه، اگر مکلف باید نماز بخواند در حالی که لباس او متنجس شده و مُحدث به حدث نیز هست و از طرفی آب نزد او به مقدار طهارت برای یکی از موارد نجاست لباس یا حدث موجود است، عقل به تقدم آنچه بدل ندارد، حکم نموده و مکلف باید اهم را مقدم کرده و لباس را پاک نماید و عوض طهارت با آب، سراغ تیمم برود؛ زیرا «التراب أحد الطهورین» (همو، ۱۴۳۲، ج ۴، ص ۴۷۹-۴۸۴).

تقدیم مضیق بر موسع: عقل حکم می‌کند به تقدیم عملی که زمانش مضیق و کوتاه است بر آنچه زمان آن موسع و بلندتر است. به‌عنوان نمونه، نجاست مسجد در وقت ادای نماز است. آنچه مضیق و واجب فوری است، بر دیگری که وقت آن طولانی‌تر است مقدم می‌گردد و مکلف باید ابتدا مسجد را پاک نماید و سپس به ادای نماز همت کند (همان).

ترجیح متزاحم اهم بر مهم: به‌عنوان نمونه اینکه، اگر امر دایر باشد بر نجات مسلمان و کافر ذمی، عقل بر نجات مسلمان دلالت دارد (همان).

تقدیم امتثال حکم مقدم زمانی: تقدیم امتثال حکمی که زمان امتثالش زودتر از حکم دیگر است، نزد عقل رجحان دارد. نمونه اینکه، اگر روزه دو روز پنجشنبه و جمعه بر مکلف واجب باشد، درحالی‌که او بر انجام یکی از این دو بیشتر توان ندارد، عقل به تقدیم روز پنجشنبه اهتمام دارد؛ زیرا اگر روز جمعه را نتواند روزه بگیرد، افطار او درحالی صورت پذیرفته که استطاعت و قدرت بر انجام تکلیف را نداشته است (همان).

تقدیم واجب مطلق بر واجب مشروط معدوم‌الشرط: گاه واجب مطلق در تقابل با واجب مشروطی قرار گرفته که شرط آن موجود نیست. در این حالت، عقل به تقدیم واجب مطلق بر مشروط حکم می‌نماید. به‌عنوان نمونه، شخص معتکف در روز سوم از اعتکاف که حضور او در مسجد واجب است، نیازمند غسل واجب می‌شود، در این صورت واجب مطلق، حرمت توقف شخص جنب در مسجد است و واجب مشروط حرمت خروج به‌شرط عدم حاجت از مسجد است. عقل در این حالت واجب مطلق را بر واجب مشروط مقدم می‌دارد (همان).

#### ۶-۲-۴. کاربرد عقل در غیرمستقلات عقلیه

یکی دیگر از قلمروهای عقل در دانش اصول باب ملازمات است که حکم عقل در غیرمستقلات عقلیه متکفل ارائه آن است. در غیرمستقلات عقلیه، یک مقدمه ره آورد عقل و مقدمه دیگر از سوی شارع به دست ما رسیده است. اگرچه باب ملازمات به حکم عقل مورد نقاش اصولیان است و ممکن اندیشمندی معتقد باشد امکان مفارقت حکم شرع از حکم عقل وجود دارد و شرع قضیه را مسکوت رها کرده است (همان، ج ۳، ص ۹۲-۹۳)، اما از دیدگاه برگزیده می‌توان برخی موارد را به‌عنوان نمونه برای آن برشمرد که عبارت‌اند از:

##### الف) ملازمه میان دو واجب

ملازمه میان دو واجب گاه بر سر وجوب شیء و مقدمه آن روی می‌دهد. در این صورت وجوب ذی‌المقدمه را شرع بیان دارد و عقل به وجوب مقدمه حکم می‌نماید. نظیر وجوب نماز که شرعاً واجب است و عقل به وجوب مقدمه آن حکم می‌کند.

##### ب) ملازمه میان دو حرام

این نوع ملازمه نیز میان شیء حرام و مقدمه آن متصور است؛ مانند حرمت شرب خمر شرعاً و حرمت مقدمه آن که عقل بدان حکم می‌نماید.

##### ج) ملازمه میان وجود شیء و حرمت ضد آن

نوع سوم از ملازمه میان شیء است که انجام آن از سوی مکلف واجب است و در عین حال رهاکردن آن فعل و اشتغال به‌کار دیگر که

ممکن است عنوان شرعی داشته باشد، حرام محسوب می‌گردد؛ مانند امر به پاک‌کردن نجاست از مسجد که واجب فوری است، ملازمه دارد با نهی مولوی شرعی تبعی از ضد آن است مثل نماز خواندن در وسعت وقت.

#### د) ملازمه میان نهی از عبادت و فساد آن

چهارمین نمونه از موارد ملازمه هنگامی است که عقل، فساد را لازمه نهی از عبادت بیان می‌کند. این قسم به پنج نوع قابل انشعاب است و مورد نقاش اصولیان است (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، ص ۱۸۶) و نمونه‌های فراوانی در فقه برای این نوع ملازمه می‌توان یافت؛ نظیر «دعی الصلاة ایام اقراءک» «لاتقرأ العزائم فی الصلاة» و «لاتصل فی المغصوب» و «لاتتوضؤ بالماء المغصوب». در همگی این نهی‌ها، عقل لازمه نهی را فساد آن عبادت تلقی می‌نماید (سبحانی، ۱۴۳۸، ج ۲، ص ۱۸۰-۱۸۶).

#### ه) ملازمه میان نهی از معامله و فساد آن

پنجمین نوع از موارد ملازمه میان نهی شرعی از معامله و فساد آن به حکم عقل است. محقق خراسانی برای این مورد پنج قسم بیان کرده و موارد آن میان اصولیان مورد نقاش قرار گرفته است (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، ص ۱۸۷).

نهی به سبب: نهی به سبب معامله به معنای این است که آن عمل منهی عنه و مبغوض شارع است ولی مسبب مبغوض او نیست. برای مثال بر شخص مُحرم، عقد نکاح - معامله به معنای اعم - حرام است و برای او عقد باطل است (سبحانی، ۱۳۹۵، ص ۴۵۲). حال اگر کسی در لباس احرام

عقد ازدواج را برای دو نفر خواند، ثابت نیست که عقد مزبور باطل باشد؛ زیرا بین حرمت سبب و فساد مسبب ملازمه‌ای نیست (همو، ۱۴۳۸، ج ۲، ص ۱۹۰-۱۹۱).

نهی به مسبب: دومین مورد پیرامون نهی متعلق به مسبب است، مانند بیع مصحف از کافر؛ در این مثال سبب که همان ایجاد عقد و گفتن بعت و اشتریت است مبعوض نیست، ولی مسبب که همان مالکیت کافر بر مصحف است مبعوض شارع است و همین مبعوضیت معامله را باطل می‌نماید و ملازمه ثابت است (همان).

نهی به تسبیب: در این مورد نه سبب مبعوض است و نه مسبب، بلکه تسبیب مبعوض است؛ مانند اینکه کسی با ابزار غضبی از دریا ماهی بگیرد یا مانند اینکه کسی زنش را با لفظ «أنت خلیة» طلاق دهد نه با عبارت «أنت طالق». ظاهراً این نهی دلیل بر فساد نیست و ملازمه وجود ندارد (همان، ص ۱۹۰-۱۹۲).

نهی به تصرف در ثمن: قسم چهارم، نهی به تصرف در ثمن است. مثال در این مورد آنجایی است که شارع می‌فرماید: «ثمن الخمر حرام». واضح است که معامله فاسد است و ملازمه میان نهی و فساد وجود دارد؛ زیرا غرض از معامله این است که شخص قدرت بر تصرف ثمن داشته باشد و اگر شارع جلوی تصرف را بگیرد علامت آن است که معامله فاسد است. شارع نمی‌تواند هم معامله را جایز بداند و هم بگوید که نمی‌توان در ثمن تصرف کرد (همان).

نهی ارشادی به فساد یا تقیید یا تخصیص: آخرین مورد از موارد ملازمه این بخش، در مورد نهی ارشادی به فساد یا تقیید یا تخصیص است؛ در این

مورد نهی شارع به این معنا است که این کار را نکن؛ زیرا متعلق آن واقع نمی‌شود. یا اینکه ارشاد به تقیید و تخصیص باشد؛ مانند نهی از شستن لباس متنجس با آب مضاف که نتیجه عدم طعارت لباس است یا همچنان که شارع می‌فرماید: «أَجَلٌ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ» (نساء: ۲۴) که عام است یعنی غیر از این هفت مورد همه زن‌ها بر شما حلال است و بعد در جایی دیگر تخصیص دیگری بر آیه وارد می‌کند و می‌فرماید: «وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاكُمْ» (نساء: ۲۲) یا «وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأَخْتَيْنِ» (نساء: ۲۳) در این موارد هم واضح است که نهی موجب فساد است و ملازمه وجود دارد (سبحانی، ۱۴۳۸، ج ۲، ص ۱۹۰-۱۹۱).

(و) ملازمه میان وجود حکم با وجود شرط و وصف و... با انتفاء عند انتفاء

آخرین مورد از موارد ملازمه به بحث مفاهیم مرتبط است. عقل می‌گوید اگر مولی در کلامش قیدی را استفاده کرد، حکم با ارتفاع آن قید مرتفع می‌شود؛ بنابراین بین وجود قید و حکم و عدم القید و عدم الحکم ملازمه است. اگر چنین ملازمه‌ای ثابت شود بر آن اساس مفاهیم (مفهوم شرط، وصف و غایت و...) ثابت می‌شود و باب مفاهیم جزء احکام عقلیه می‌شود، اما در صورتی که دلالت در مفهوم اموری نظیر مفهوم غایت را لفظی بدانیم، از محل بحث ملازمه خارج است (همان، ص ۲۰۹-۳۰۴).

### ۶-۳. تنقیح مناط

یکی دیگر از مجاری حجیت عقل، تنقیح مناط یا الغای خصوصیت است. تنقیح مناط هنگامی رخ می‌دهد که موضوع در لسان دلیل مقترن و همراه با اوصاف و خصوصیات باشد که عقل عرفی مدخلیتی برای آن اوصاف در حکم مسئله فرض ننماید و این اوصاف را از باب نمونه و مثال

بداند. الغای خصوصیت نیازمند قطع به مناط در حکم است و این شیوه استنباط ارتباطی با قیاس مردود نزد اهل سنت یا تخریح مناط با روش سبر و تقسیم ندارد؛ زیرا در اینجا اصل و فرع وجود ندارد، بلکه حکم در نظر عرف بدون مدخلیت آن قیود لحاظ می‌شود. نظیر روایت منقول از پیامبر اسلام ﷺ که چنین بیان شده: «ما قال الأعرابی: هلکت و أهلکت، فقال ﷺ: ماذا صنعت؟ قال: وقعت أهلی فی نهار رمضان. فقال: أعتق رقبة» (مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۱۷). در این روایت شخصی در حال روزه با همسرش رابطه زناشویی برقرار می‌کند و نزد پیامبر اسلام مشرف می‌شود تا حکم خود را جویا شود. حکم شرعی بیان شده در این روایت با الغای خصوصیت برای هر مکلفی که چنین عملی در حال روزه را انجام دهد قابل انطباق است و این انطباق را عقل تشخیص می‌دهد و اساساً تنقیح مناط نیز توسط عقل که صورت می‌پذیرد. عقل دو قید اعرابی بودن و اهل آن اعرابی را بدون هیچ مدخلیتی در مسئله تلقی کرده و مسئله را قابل سریان در سایر موارد می‌پندارد (همو، ۱۴۳۲، ج ۳، ص ۹۴-۹۵/ همو، ۱۳۸۳، ص ۳۰-۳۱).

ممنوعیت تخریح مناط: یکی از راه‌هایی که اهل سنت در فقه برای کشف حکم شرعی با کمک عقل می‌پیمایند، تخریح مناط است که اگرچه مشابهت با تنقیح مناط دارد اما متفاوت‌اند؛ زیرا تخریح مناط دلیل ظنی و تنقیح مناط قطعی است. تعریف تخریح مناط عبارت است از: «دراسة الاوصاف التي يمكن أن تكون مؤثرة في الحكم بالسبر والتنقسم و طرد ما لا دخالة له و إبقاء ما له دخالة ثم الأخذ بالمناط و إسراء الحكم إلى كل مورد يؤخذ منه» (همان، ص ۹۵).

اگر مجتهد با روش سبر و تقسیم و عقل فلسفی در صدد تحصیل مناط

حکم باشد، از آنجاکه امکان خطا در ادراک او وجود دارد، این روش قادر نیست همچون تنقیح مناط که عقل عرفی به کشف مناط در آن نائل می‌آید، برای فقیه حجت شرعی باشد و استنباط او نیز مردود و غیرقابل اعتماد است؛ زیرا ممکن است آنچه در نظر او علت تامه حکم باشد، در واقع جزء العلة باشد و جزء دیگری نیز وجود داشته که فقیه از آن غفلت ورزیده است (همو، ۱۳۸۳، ص ۳۶-۳۲). برای مثال در روایات در مورد اذن ولی بر ازدواج صغیر مطالب متعددی وجود دارد، نظیر این روایت صحیح که می‌فرماید: «سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَنِ الصَّبِيَّةِ يَزْوِجُهَا أَبُوهَا مُمْتَوًتٌ وَ هِيَ صَغِيرَةٌ فَتَكْبَرُ قَبْلَ أَنْ يَدْخُلَ بِهَا زَوْجُهَا يُجُوزُ عَلَيْهَا التَّزْوِيجُ أَوْ الْأَمْرُ إِلَيْهَا قَالَ يُجُوزُ عَلَيْهَا تَزْوِيجُ أَبِيهَا» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۰، ص ۲۷۵). مضمون این روایات می‌گوید: «لاتزوج البكر الصغيرة الا بوليها» یعنی دختر کوچک که کمتر از بلوغ است فقط ولیّ او می‌تواند او را به عقد کسی در آورد نه کسی دیگر. اهل سنت در اینجا سراغ تخریح مناط رفته و معتقد شدند که میزان در این روایت، نقصان عقل است؛ در نتیجه مجنونه و سفیه و صغیره ثیب هم همین حکم را دارد.

نقد این اندیشه اینکه، فقهای اهل سنت از کجا می‌دانند که میزان نقصان عقل است، بلکه این احتمال وجود دارد که باکر بودن مدخلیت داشته باشد. همچنین صغیر در آن سنی، نقص عقل ندارد، اما با مقایسه با کسانی که بزرگتر از او هستند عقل او شاید ناقص‌تر باشد، اما سفیه و مجنون نسبت به کسانی که هم سن و سال آنها هستند، نقصان عقل دارند.

مضاف بر آن، روایت ابان نیز وارد شده که می‌فرماید: خدمت امام صادق علیه السلام رسیدم و عرض کردم که کسی یک انگشت زنی را قطع کرد. حضرت فرمود: ده شتر باید دیه بدهد. گفتم: دو انگشت چطور؟ فرمود:



بیست شتر. عرض کردم که سه انگشت چطور؟ فرمود: ثلاثون. بعد عرض کردم که چهار انگشت چطور؟ فرمود: عشرين. اَبان گفت: سبحان الله من همین را از راوی شنیدم و تصور کردم که کلام شیطان است. امام صادق علیه السلام فرمود: رسول خدا صلی الله علیه و آله فرموده است: زن با مرد در دیه مساوی است تا ثلث برسد و اگر به ثلث برسد به نصف مرد تبدیل می‌شود. بعد امام علیه السلام فرمود: تو با قیاس جلو آمده‌ای و دین خدا با قیاس قابل استنباط نیست (همان، ج ۲۹، ص ۳۵۲). علت این حکم حضرت این است که دیه زن نصف دیه مرد است و اگر همین‌گونه بالا رود دیه ده انگشت صد تا شتر می‌شود که دیه مرد است؛ بنابراین وقتی به چهار رسید باید به عشرين برگردد تا دیه ده انگشت پنجاه شتر بشود؛ بنابراین قیاسی که اهل بیت علیهم السلام آن را ممنوع می‌دانند، همان تخریج مناط است و این همان قیاسی است که اولین بار توسط ابلیس به‌کار برده شده است و حضرت از آن نهی فرمودند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۸/ ر.ک: سبحانی، ۱۳۸۳، ص ۳۸۳۲).

#### ۴-۶. دلالت اولویت (فحوی الخطاب)

گاه ثبوت حکم در موضوع از راه اولویت به‌دلیل قوت ظهور مفهومی علت از نص فهمیده می‌شود. این اولویت از قبیل قیاس یا تنقیح مناط یا از مقوله تخریج مناط نیست، بلکه عمل به نص دلیل شرعی است که عقل از مفهوم موافق آن را ادراک می‌نماید. نظیر آیه «فَلَا تَقُلْ هُمَا أَف» (اسراء: ۲۳) در این آیه تأیید والدین نهی شده و به طریق اولی ضرب و شتم آنها نیز حرام شمرده می‌شود (همان، ص ۳۹-۴۰).

## نتیجه

عقل یکی از منابع استنباط است که مصباح دین و کاشف از شریعت است. حجیت آن در قرآن و روایات متضافر بی‌نیاز از استدلال می‌نمایاند. ضرورت دارد در دانش اصول فقه، باب مستقلی برای این منبع معرفتی در استنباط گشوده شود و مسائل آن را فراچنگ آورد. قلمرو عقل در استنباط مجالات خاصی است که مشتمل بر احکام مستقله و غیرمستقله عقلی و تنقیح مناط و فحوی الخطاب و کشف مصالح و مفاسد احکام با شرایط است. تحسین و تقبیح که تأثیر مهمی در استنباط عقلی دارد، با اثبات ادراک حُسن و قبح عقلی و ملازمه میان حکم عقل و شرع با دلیل بداهت یکی از مهم‌ترین مراحل استنباط با عقل به‌شمار می‌رود و کاربست عقل در استخراج احکام فرعی را در مستقلات و غیرمستقلات نمایان می‌سازد. از سوی دیگر اخباری‌ها بر ادله عقلی و نقلی به نفی ملازمه همت دارند که تمامی ادله آنها نقدپذیر و ادعای بدون دلیل است.

## منابع

- \* قرآن کریم.
- \*\* نهج البلاغه.
۱. آخوند خراسانی، محمدکاظم؛ کفایة الأصول؛ قم: آل البيت، ۱۴۰۹ق.
  ۲. ابن سینا، حسین؛ النجاة من الغرق فی بحر الظلمات؛ مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه؛ چ ۲، تهران: نشر دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
  ۳. ابن شعبه حرّانی، حسن؛ تحف العقول؛ تصحیح علی اکبر غفاری؛ قم: نشر جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ق.
  ۴. ابن فارس، احمد؛ مقائیس اللغة؛ قم: مکتب الاعلام الإسلامی، ۱۴۰۴ق.
  ۵. ابن منظور، محمد؛ لسان العرب؛ بیروت: دار صادر، ۱۴۱۴ق.
  ۶. اشعری، ابوالحسن؛ اللمع فی الردّ علی أهل الزیغ والبدع؛ تصحیح، تعلیق و تقدیم از حموده غرابه؛ قاهره: المکتبة الأزهریة للتراث، [بی تا].
  ۷. اصفهانی، محمدحسین؛ نهاية الدایة فی شرح الكفایة؛ چ ۲، بیروت: آل البيت، ۱۴۲۹ق.
  ۸. انصاری دزفولی، مرتضی؛ مطارح الأنظار؛ قم: آل البيت، ۱۴۰۴ق.
  ۹. —؛ مطارح الأنظار؛ قم: مجمع الفکر الإسلامی، ۱۳۸۳ق.
  ۱۰. —؛ فرائد الأصول؛ قم: مجمع الفکر الإسلامی، ۱۴۲۸ق.
  ۱۱. ایجی، میرسیدشریف؛ شرح المواقف؛ تصحیح بدرالدین نعسانی؛ قم: شریف الرضی، ۱۳۲۵ق.
  ۱۲. تفتازانی، سعدالدین؛ شرح المقاصد؛ مقدمه، تحقیق و تعلیق دکتر عبدالرحمن عمیره؛ قم: شریف الرضی، ۱۴۰۹ق.
  ۱۳. تمیمی آمدی، عبدالواحد؛ غرر الحکم و درر الکلم؛ تصحیح سیدمهدی

- رجایی؛ قم: دارالکتب الإسلامی، ۱۴۱۰ق.
۱۴. تونی، عبدالله؛ *الوافیه فی أصول الفقه*؛ قم: مجمع الفکر الإسلامی، ۱۴۱۵ق.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله؛ *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*؛ محقق احمد واعظی؛ چ ۴، قم: نشر مؤسسه اسراء، ۱۳۸۹.
۱۶. جوهری، اسماعیل؛ *الصاحح*؛ بیروت: دار العلم الملايين، ۱۳۷۶ق.
۱۷. حائری اصفهانی، محمدحسین؛ *فصول الغرویه*؛ قم: دار إحياء العلوم الإسلامیه، ۱۴۰۴ق.
۱۸. حرّ عاملی، محمدحسن؛ *وسائل الشیعه*؛ قم: آل البيت، ۱۴۰۹ق.
۱۹. حسین زاده یزدی، محمد؛ *معرفت دینی عقلائیة و منابع*؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۹.
۲۰. حلّی، ابن ادريس؛ *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*؛ قم: نشر جامعه مدرسین، ۱۴۱۰ق.
۲۱. حلّی، جعفر بن حسن؛ *المعتبر فی شرح المختصر*؛ تصحیح جمعی از فضلا؛ قم: مؤسسه سیدالشهداء، ۱۴۰۷ق.
۲۲. حلّی، حسن بن یوسف؛ *كشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد قسم الإلهیات*؛ تصحیح و تعليق استاد جعفر سبحانی؛ قم: مؤسسه امام صادق، ۱۳۸۲.
۲۳. —؛ *نهاية المرام فی علم الکلام*؛ تصحیح فاضل عرفان؛ قم: مؤسسه امام صادق، ۱۴۱۹ق.
۲۴. —؛ *نهج الحق و كشف الصدق*؛ تعليقات عين الله حسنی ارموی؛ بیروت: دارالکتاب لبنانی، ۱۹۸۲م.
۲۵. دهخدا، علی اکبر؛ *فرهنگ فارسی*؛ تهران: نشر دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.

۲۶. راغب اصفهانی، حسین؛ مفردات الفاظ قرآن؛ تهران: مرتضوی، ۱۳۷۴.
۲۷. زرکشئی، محمدبن بهادر؛ *تشنیف المسامع بجمع الجوامع*؛ تحقیق سید عبدالعزیز؛ [بی جا]: مؤسسه قرطبه، ۱۴۱۸ ق.
۲۸. سبحانی، جعفر؛ «حجت»، مجله علمی پژوهشی کلام اسلامی؛ ش ۷۹، پاییز ۱۳۹۰، ص ۳-۹.
۲۹. —؛ *إرشاد العقول إلى مباحث الأصول*؛ تقریر محمدحسین حاج عاملی؛ قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۲۴ ق.
۳۰. —؛ *إرشاد العقول إلى مباحث الأصول*؛ ج ۳، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۲۴ ق.
۳۱. —؛ *الرسائل الأصولية*؛ قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۳.
۳۲. —؛ *الرسائل الرابع*؛ قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۱۵ ق.
۳۳. —؛ *المبسوط في أصول الفقه*؛ ج ۱، چ ۲، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۳۴ ق.
۳۴. —؛ *المبسوط في أصول الفقه*؛ ج ۲، چ ۲، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۳۸ ق.
۳۵. —؛ *المبسوط في أصول الفقه*؛ ج ۳، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۳۲ ق.
۳۶. —؛ *المحصل في علم الأصول*؛ ج ۳، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۱۴ ق.
۳۷. —؛ *الموجز في أصول الفقه*؛ قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۴.
۳۸. —؛ *الوسيط في أصول الفقه*؛ قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۸.
۳۹. —؛ *حُسن و قبح عقلي*؛ نگارش علی ربانی گلپایگانی، چ ۲، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۹۰.
۴۰. —؛ *رساله توضیح المسائل*؛ چ ۱۱، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۹۵.

۴۱. —؛ شناخت در فلسفه اسلامی؛ قم: مؤسسه امام صادق<sup>علیه السلام</sup>، ۱۳۸۲.
۴۲. —؛ کاوشی در فقه؛ زیر نظر علیرضا سبحانی؛ مؤسسه امام صادق<sup>علیه السلام</sup>، ۱۳۹۱.
۴۳. —؛ مدخل مسائل جدید کلامی؛ قم: مؤسسه امام صادق<sup>علیه السلام</sup>، ۱۳۸۶.
۴۴. —؛ مصادر الفقه و منابعه؛ قم: مؤسسه امام صادق<sup>علیه السلام</sup>، ۱۳۸۵.
۴۵. —؛ مفاهیم القرآن؛ قم: مؤسسه امام صادق<sup>علیه السلام</sup>، ۱۴۳۴ق.
۴۶. —؛ نظریه المعرفة؛ تقریر حسن مکی عاملی؛ قم: مؤسسه امام صادق<sup>علیه السلام</sup>، ۱۳۸۷.
۴۷. سبزواری، هادی؛ شرح المنظومه؛ تصحیح و تعلیق آیت الله حسن زاده و تحقیق و تقدیم مسعود طالبی؛ تهران: ناب، ۱۳۷۹.
۴۸. سیستانی، سید علی؛ الرافد فی علم الأصول؛ قم: لیتوگرافی حمید، ۱۴۱۴ق.
۴۹. صاحب، اسماعیل؛ المحيط فی اللغة؛ تصحیح محمدحسن آل یاسین؛ بیروت: عالم الکتب، ۱۴۱۴ق.
۵۰. صدر، سید محمدباقر؛ بحوث فی علم الأصول؛ قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۵۱. صدوق، محمد بن علی؛ علل الشرائع؛ قم: نشر کتابفروشی داوری، ۱۹۶۶م.
۵۲. —؛ عیون أخبار الرضا<sup>علیه السلام</sup>؛ تحقیق مهدی لاجوردی؛ تهران: نشر جهان، ۱۳۷۸ق.
۵۳. طوسی، محمد؛ تمهید الأصول؛ قم: راند، ۱۳۹۴.
۵۴. طوسی، نصیر الدین؛ شرح الأشارات والتنبيهات؛ قم: نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
۵۵. —؛ نقد المحصل؛ بیروت: دار الأضواء، ۱۴۰۵ق.
۵۶. علم الهدی، سید مرتضی؛ النریعة إلى أصول الشریعة؛ تهران: دانشگاه

- تهران، ۱۳۷۶.
۵۷. علیدوست، ابوالقاسم؛ *فقه و عقل*؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۱.
۵۸. فراهیدی، خلیل؛ *العین*؛ قم: نشر هجرت، ۱۴۰۹ق.
۵۹. قماسی، سعید؛ جایگاه عقل در استنباط احکام شرعی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۶.
۶۰. قمی، میرزا؛ *قوانین المحکمة فی الأصول*؛ قم: إحياء الکتب الإسلامی، ۱۴۳۰ق.
۶۱. کلینی، محمد؛ *اصول کافی*؛ تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی؛ تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۶۲. لاهیجی، عبدالرزاق؛ *سرمایه ایمان در اصول اعتقادات*؛ تصحیح صادق لاریجانی؛ چ ۳، تهران: الزهراء، ۱۳۷۳.
۶۳. مجلسی، محمد باقر؛ *بحار الانوار*؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۶۴. مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی؛ *فرهنگ نامه اصول فقه*؛ قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۹.
۶۵. مظفر، محمدحسن؛ *دلایل الصدق لنهج الحق*؛ چ ۲، قم: آل البيت، ۱۴۲۲ق.
۶۶. مظفر، محمدرضا؛ *اصول الفقه*؛ تعلیقه عباسعلی زارعی؛ چ ۵، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۶۷. مفید، محمد؛ *مختصر التذکرة بأصول الفقه*؛ تحقیق محمدبن علی بن عثمان کراجکی؛ قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
۶۸. —؛ *خلاصة الإيجاز فی المتعة*؛ قم: المؤتمر العالمی لألفیه الشیخ المفید، [بی تا].

٦٩. مكى عاملى (شهيد اول)، محمدبن جمال الدين؛ ذكرى الشعبة فى  
أحكام الشريعة؛ قم: آل البيت، ١٤١٩ ق.  
٧٠. ناينى، محمدحسين؛ فوائد الأصول؛ قم: نشر جامعه مدرسین، ١٣٧٦.

