

دلیل عقلی چیست و چگونه از ادله

شرعی دیگر متمایز می شود؟

رجب علی فهیمی بامیانی^۱

چکیده

در نزد امامیه، دلیل عقلی یکی از مبادی مهم احکام شرعی به شمار می رود، به نظر علامه مظفر تا دیر زمانی بوده است که دلیل عقلی در بیان عالمان اصولی نظم و ساختار معین نداشته است، سرانجام در اواخر نزدیک به زمان ما به هر قضیه‌ی عقلیه‌ای که موجب قطع به حکم شرعی بشود تعریف شده است؛ براساس ظاهر کلام مرحوم مظفر و اصولیان چنین توهم می شود که دلیل عقلی مصداقاً مساوی با ملازمات عقلی بوده و یا زیربنای آن ملازمات عقلی می باشد، برای دفع توهم مذکور، به نظر ضروری رسید که از دلیل عقلی یک تبیین جدید بشود تا اولاً به کمال و تمام از سایر ادله‌ی احکام تفکیک یافته و ثانیاً در پرتو تبیین جدید، ماهیت روشن تری به خود بگیرد.

براساس تحقیق انجام شده بنیاد دلیل عقلی اختصاص به ملازمه عقلی ندارد بلکه شامل مطلق روابط عقلی می باشد که در منطق و فلسفه بیان شده است مانند رابطه تناقض، تضاد، عدم و ملکه، تماثل، تخالف، علیت، تلازم، ذاتی و عرضی، تساوی، اعم و اخص مطلق و من وجه و هر رابطه دیگری که از یافته‌های بدیهی عقل باشد زیر بنای دلیل عقلی به حساب می آید.

در حوزه‌ی احکام، مطلق روابط عقلی موجود مانند روابط موجود بین خود احکام، روابط بین احکام و موضوعات، بین احکام و متعلقات و یا بین احکام و مقدمات، بین عمل و اجزای آن یا بین احکام و امور خارجی یا بین احکام و ملاکات و مستطعات آن، همگی در باب استنباط به وسیله عقل می تواند نقش داشته باشد.

هرگاه در مقام تصدیق در صدد اثبات و نفی حکم شرعی با استفاده از روابط عقلی فوق‌الذکر باشیم، این روابط، تبدیل به قضیه شده یا در قالب دلیل غیر مستقیم چون عکس، نقض، تناقض متبلور می شود و یا به شکل دلیل مستقیم چون قیاس استثنایی و اقتراعی محقق می شود که ساختار برهان لمی و انی را داشته باشد و سرانجام به نفی یا اثبات حکم شرعی در یک موضوع منتهی می شود.

براساس یافته‌های کنونی دلیل عقلی، هر قضیه عقلی قطعی است که مبتنی بر مطلق روابط عقلی قطعی باشد، این روابط از اولیات یا فطریات تلقی می شود، براساس این مبنا دلیل عقلی از دیگر ادله شرعی به وضوح تفکیک می شود؛ زیرا سایر ادله زیر بنای آن‌ها روابط عقلی نیست بلکه گفته‌ی شارع و منابع شرعی چون کتاب و سنت است.

واژگان کلیدی: روابط عقلی، تلازم، عقل، ملاک.

مقدمه

با توجه به این که بسیاری از احکام تکلیفی الزامی، نظری است؛ نیاز به برهان و مبادی تصدیقی دارد که بتوان به وسیله آن به حکم شرعی رسید. در نزد امامیه، عقل در کنار کتاب و سنت و اجماع یکی از مبادی احکام شرعی به شمار می‌رود، برخی از این مبادی مانند استلزامات عقلیه اگر تمام باشد موجب وصول علمی و وجدانی به حکم شرعی می‌شود و برخی نیز مانند مباحث الفاظ چون ظواهر کتاب، ظواهر سنت و اجماع سبب وصول یقینی تبعدی به احکام شرعی می‌گردد.

آنچه از سوی اندیشمندان نهایتاً در مورد دلیل عقلی گفته شده این است که دلیل عقلی همان ملازمات عقلیه است و یا گفته است: «هر قضیه‌ی عقلیه‌ای است که موجب قطع به حکم شرعی بشود»، این مقدار تعریف برای حجیت مبادی عقلی ممکن است مکفی باشد، ولی قلمرو دلیل عقلی و حقیقت آن را به کمال تعیین نکرده و موجب تفکیک واضح دلیل عقلی از ادله غیر عقلی نمی‌شود. برای این که این مهم به وضوح تبیین شود به نظر می‌رسد نیاز به شرح دو مساله است: یکی تبیین قلمرو دلیل عقلی از طریق تبیین مبانی مخصوص به دلیل عقلی و دیگری شکل دلیل عقلی می‌باشد تا مفید قطعیت و تفکیک او از دیگر ادله شود.

تردید نیست که عقل نظری بی‌واسطه توان درک نفس احکام شرعی و ملاکات آن را ندارد تا چه رسد که به درک قطعی احکام شرعی و یا فهم یقینی ملاکات احکام شرعی برسد، زیرا احکام خدا توقیفی است، غیر از در یافت به روش اخبار متواتر، وصول یقینی به آن‌ها ممکن نیست، احکام شرعی از اولیات و فطریات، مشاهدات، تجربیات یا حدسیات هم نیست تا با نیروی عقل و حس یا عقل و تجربه یا تفکر و حدس به صورت یقینی درک بشود.

همین طور ملاکات احکام شرعی نیز ضابطه مند نیست که بتوان آن را اکتشاف نمود و از آن طریق به فهم احکام شرعی رسید؛ در نتیجه دلیل عقلی نیاز به توجیه روشن‌تر دارد و این امر ممکن نیست به جز این که قبلاً خود دلیل عقلی قطعی را از طریق تبیین بنیادها و زیر بناهایش و نیز شکل دلیل عقلی و حدود و ثغورش را از سایر ادله تفکیک کرده باشیم؛ در همین راستا نوشتار کنونی پرسش‌های اصلی و فرعی خودش را به شکل ذیل مطرح می‌سازد:

الف) دلیل عقلی بر چه مبانی اختصاصی استوار است تا موجب تفکیک او از سایر ادله

احکام شود؟

ب) شکل برهان عقلی در چه قالبی از قیاس ارائه می‌شود؟

ج) با چه روشی می‌توان با ابزار عقل، احکام شارع را که توقیفی است ادراک نمود؟

۱. پیشینه دلیل عقلی در گفتار اصولیان

جناب علامه مظفر در جلد دوم کتاب اصول فقه در مباحث حجیت عقل، پیشینه و آغاز شناخت دلیل عقلی را از علمای سلف تازمان متأخران براساس محتوای ذیل گزارش می‌کند: نخستین دانشمند از اصولیون را که دیده‌ام به دلیل عقلی تصریح کرده است، جناب شیخ ابن ادریس (متوفای ۵۹۸ ه. ق) است، و لکن ایشان مقصود از دلیل عقلی را بیان نکرده است.

پس از آن محقق حلّی (متوفای ۶۷۶ ه. ق) مقصود از دلیل عقلی را شرح داده و اذعان می‌کند که دلیل عقلی بر دو قسم است: یکی آنچه متوقف بر خطاب است که به سه دسته می‌شود: لحن خطاب، فحوای خطاب و دلیل خطاب و دوم آنچه عقل به تنهایی بر آن دلالت دارد، محقق آن را منحصر در وجوه حسن و قبح می‌داند.

شهید اول (متوفای ۷۸۶ ه. ق) در مقدمه کتاب ذکری، به بخش نخست سخن محقق علاوه بر انواع سه‌گانه‌ای که ذکر شد، سه موضوع دیگر را که عبارتند از: مقدمه واجب، مسأله ضدّ و اصل اباحه در منافع و حرمت در مضارّ را می‌افزاید. همین طور به قسم دوم سخن محقق چهار امر دیگر را اضافه می‌کند که عبارتند از: برائت، آنچه دلیلی بر آن نیست، اخذ به مقدار اقلّ هنگام دوران بین اقلّ و اکثر و استصحاب.

این در حالی است که در کتاب‌های درسی رایج، مانند معالم و رسائل و کفایه، درباره دلیل عقلی چیزی مشاهده نشده و مصادیق آن را معرفی نکرده‌اند مگر اشاره‌هایی گذرا که در لابلای کلام مؤلفان آن‌ها وجود دارد.

بعد از این گفتار چنین نتیجه می‌گیرد که اندیشه دلیل عقلی در زمان محقق و شهید اول واضح نبوده است؛ ازاین‌رو، گاه چنان در مفهوم دلیل عقلی توسعه می‌دهند که اموری چون ظواهر لفظی و اصل عملی را نیز شامل می‌شود؛ در حالی که هیچ ارتباطی با دلیل عقلی ندارد. حتی کسی مثل محقق قمی (متوفای سال ۱۲۳۱ ه. ق) در تفسیر دلیل عقلی به خطا رفته

است، درحالی‌که او خودش در تعریف آن می‌گوید: آن حکم عقلی است که ما را به حکم شرعی برساند و از علم به حکم عقلی علم به حکم شرعی حاصل بشود. اما بهترین نظری را که در این موضوع مفید بوده است دیدگاه علامه سید محسن کاظمی در کتاب محصول است و نیز شاگرد او نویسنده حاشیه بر معالم شیخ محمد تقی اصفهانی بهترین نظر را در باب دلیل عقلی دارد.

واضح نبودن دلیل عقلی موجب گشته است که اخباریون به سرزنش اصولیون پردازند که عقل را چرا حجت برای حکم شرعی تلقی می‌کنند؛ لکن برای خود اخباریون نیز با توجه به آنچه شیخ محدث بحرانی در حدائق گفته است روشن می‌شود که مفهوم دلیل عقلی واضح نبوده است.

و سرانجام جناب علامه مظفر نتیجه نهایی را این طور بیان می‌کند که آنچه صلاحیت دارد به حیث دلیل عقلی در برابر کتاب و سنت باشد، عبارت است از: «هر حکمی برای عقل که موجب قطع به حکم شرعی بشود.» و به عبارت دیگر: «هر قضیه‌ای عقلی است که به وسیله‌ی آن علم قطعی به حکم شرعی حاصل بشود» و جماعتی از محققین متأخر نیز به همین معنا تصریح دارند، اگر دلیل عقلی در برابر کتاب و سنت باشد باید موجب قطع بشود که بذاته حجت است، بنابراین، دلیل عقلی شامل دلایل عقلی ظنی و مقدمات عقلی که صلاحیت برای قطع به حکم را ندارد، نمی‌شود.

هرگونه دلیل عقلی که یقینی نباشد از مبادی تصدیقی احکام شرعی تلقی نمی‌شود، مقصود از ادله غیر قطعی اعم از ظنون و اماراتی است که دلیل قاطع بر عدم حجیت آنها قائم شده باشد، مثل قیاس و استحسان و یا شک در حجیتش داشته باشیم (مظفر، ۱۳۷۵، ۲، ۱۲۲).

۲. مجموع روابط عقلی در نقش مبانی عقل

روابط عقلی که بین پدیده‌های تکوینی، اجتماعی و تشریعی وجود دارد اساس برهان و دلایل عقلی را شکل می‌دهد، این روابط خود از اولیات و یافطریات تلقی می‌شود، همان‌گونه که عقل رابطه‌هایی را در عالم تکوین بین موجودات خارجی می‌فهمد و از آن رابطه به وجود و یا عدم موجودی پی می‌برد، به عنوان مثال، هنگامی که عقل، سیاهی و سفیدی را ملاحظه می‌کند،

رابطه تضاد را بین آن دو برقرار می‌بیند، عقل می‌گوید در آن واحد اگر جسمی سیاه بود، دیگر سفید نیست و اگر سفید بود، دیگر سیاه نیست.

هم‌چنین عقل درک می‌کند که بین سبب و مسبب رابطه تلازم برقرار است، به‌طوری‌که هر جا سبب باشد، مسبب هم موجود است و هر جا سبب نباشد، مسبب هم موجود نیست، انفکاک مسبب از سبب در وجود و عدم محال است، البته این مطلب نسبت به سبب منحصره است.

همین‌طور عقل بین سبب و مسبب ارتباط تقدم و تأخر را درک می‌کند، به‌گونه‌ای که سبب را از نظر رتبه و درجه، مقدم بر مسبب می‌داند؛ هرچند از نظر وجود تقدم و تأخری در کار نیست. چنانکه اگر شما کلیدی در دست داشته باشید و بخواهید به واسطه آن قفلی را باز کنید، حرکت دست شما و حرکت کلید هم‌زمان صورت می‌گیرد ولیکن عقل این را درک می‌کند که حرکت دست در رتبه اول و حرکت کلید در رتبه دوم است، معلوم می‌شود که عقل بین حرکت دست و حرکت کلید نوعی ترتب قائل است و عکس آن را باطل می‌داند، این نمونه ارتباطات در عالم خارج موجود است انسان هیچ دخالتی در آنها ندارند بلکه این روابط را صرفاً کشف می‌کنند (صدر، ۱۴۱۸، ۱: ۱۱۳).

به موازات ارتباطات عقلی که در عالم تکوین موجود است در عالم تشریع نیز روابط عقلی بین پدیده‌ی تشریعی برقرار است، عالم تشریع یعنی عالم اعتبار و قانون‌گذاری. قوانین تشریعی به‌گونه‌ای است که ما در مجموعه‌ی آن‌ها نوعی روابط میان بعضی از احکام با بعضی دیگر ملاحظه می‌کنیم. همان‌طور که از ملاحظه ارتباطات در عالم تکوین می‌توانستیم به وجود یا عدم چیزی پی ببریم، در عالم تشریع نیز با ملاحظه برخی از ارتباطات می‌توانیم به وجود یا عدم حکمی پی ببریم. در آن‌جا می‌گفتیم در عالم تکوین سیاهی و سفیدی جمع نمی‌شوند، در این‌جا نیز می‌گوییم در عالم تشریع وجوب و حرمت جمع نمی‌شوند آن‌ها ارتباط تضاد دارند. برخی از ارتباطاتی را که در عالم قانون‌گذاری و جعل احکام وجود دارد، شهید صدر به شرح ذیل بیان کرده است:

۱- گروه اول، ارتباطاتی است که بین خود قوانین شرعی برقرار می‌باشد، همچون رابطه تضاد بین وجوب و حرمت، و یا رابطه‌ی تلازم بین نهی با فساد و بطلان.

۲- دسته‌ی دوم، ارتباطاتی است که بین قانون و موضوع آن برقرار است؛ در تبیین موضوع گفته‌اند: تمام آن عناصر و شرایطی است که فعلیت حکم شرعی بر آن بستگی دارد؛ چنانکه وجوب صوم مبتنی به وجود عناصری چون مکلف، عدم مسافرت، عدم بیماری و روئیت هلال است، بین احکام و موضوعاتش رابطه سببیت و نیز تقدم و تأخر برقرار است.

۳- نوع سوم، ارتباطاتی است که بین دستور شرعی و عمل افراد برقرار است منظور از عمل افراد متعلق احکام است؛ همچون دستور وجوب طبابت بر کسی تا جان بیماری را نجات بخشد، در این جا نیز رابطه سببیت و تقدم و تأخر برقرار است.

۴- نوع چهارم، ارتباطاتی است که بین قوانین شرعی و مقدمات آن موجود است؛ چنانکه وجود حج بدون استطاعت و ادای حج بدون سفر و انجام جهاد بدون تسلّح امکان‌پذیر نیست.

۵- گروه پنجم، ارتباطاتی است که در داخل یک حکم شرعی تنیده است، از باب مثال هرگاه دستور وجوب به یک عمل مرکب تعلق بگیرد، به اجزای آن مرکب، نوعی از وجوب ضمنی تعلق گرفته و رابطه تلازم بین آن‌ها برقرار می‌شود، در نقطه‌ی مقابل، واجب استقلال‌ی است، هر واجب استقلال‌ی نسبت به واجب استقلال‌ی دیگر ارتباط تلازم ندارد.

۶- در نوع ششم، رابطه‌ی حکم شرعی با دیگر امور خارجی بررسی می‌شود، همچون رابطه دستور شرعی با دریافت عقلی، یعنی همان ملازمه معروفی که در اصطلاح اصولیون از آن تعبیر می‌کنند به «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع». در این جا یک طرف ملازمه حکم عقلی است که خارج از محدوده تشریع می‌باشد. چنانکه عقل می‌گوید ظلم قبیح است، پس شرع نیز می‌گوید ظلم حرام است. یا عقل می‌گوید رعایت عدالت نیکوست، پس شرع نیز می‌گوید رعایت عدالت واجب است. (صدر، ۱۴۱۸، ۱: ۱۱۳).

۷- یک نوع رابطه‌ی هفتمی نیز وجود دارد و آن رابطه حکم شرعی، با مبادی و ملاکات حکم می‌باشد. شهید صدر تمام آن شش دسته روابط پیشین را در حلقه اولی شرح و بسط داده‌اند، اما نوع اخیر را در آن جا نیاورده است ولی تمام اندیشمندان از جمله خودش در حلقه دوم رابطه بین مبادی و احکام را قبول دارد. شاید کمتر کسی باشد که منکر ملاکات در قانون باشد، با عناوین گوناگونی همچون مبادی، مصالح، ملاکات، حکمت‌ها، اسرار

و علل و در نهایت مقاصد از آن تعبیر کرده است، این رابطه دوسویه است، هرگاه انسان به مصالح و مبادی امور، به صورت مستقیم و یقینی برسد می‌تواند معتقد به دستور خداوند مطابق آن مبادی باشد، بر عکس، هر زمان حکمی از سوی خدا واصل شد می‌توان دست کم در اکثر موارد اذعان کرد که مبادی وجود دارد.

شاید رابطه دیگری را نیز به حیث رابطه بین حکم و مستقطات افزود، چنانکه در مساله اجزا به آن پرداخته می‌شود.

دلیل عقلی که در کتاب‌های اصولی مطرح بوده و به وسیله‌ی آن وصول به احکام شرعی ممکن می‌شود، رابطه احکام با ملاکات به حیث مبانی او تلقی می‌شود، در نهایت این رابطه تبدیل به دو رکن برای دلیل عقلی می‌شود و انکار هر کدام از آن دو مورد مساوی با نبود دلیل عقلی است، نخست رابطه‌ی سببیت احکام با ملاکات و دیگری امکان فهم ملاکات برای عقل است.

الف) رابطه احکام با ملاک. نخستین ادعا در باب دلیل عقلی این است که احکام شرعی تابع ملاکات است و از آن به فلسفه احکام تعبیر می‌شود، با توجه به این که خداوند حکیم است هیچ‌گاه احکام او بدون هدف و غرض صادر نمی‌شود، براساس این اعتراف است که یکی از ارکان دلیل عقلی زمینه‌سازی می‌شود؛ چنانچه مانند اشاعره مدعی باشیم که احکام تابع ملاک نیست بلکه تابع امر و نهی شارع است این رکن دلیل عقلی فرو می‌ریزد و به تبع آن ادعای دلیل عقلی بی پایه و اساس می‌گردد.

ب) امکان فهم ملاک برای عقل. ادعای دوم معتقدان به دلیل عقلی این است که عقل گاهی و به صورت فی الجمله ملاکات احکام را درک می‌کند، مانند آن موارد که ملاک آن‌ها مصلحت و مفسده نوعی یا کمال و نقص نوعی باشد، به تبع آن قهراً احکام تکلیفی خداوند نیز درک می‌شود، چنانچه مانند اخباریان فکر بکنیم که ملاکات برای عقل قابل درک نیست این رکن دوم نیز به هم می‌ریزد.

اندیشمندان در خصوص این دو رکن به صراحت می‌گویند: «انکار ملازمه یا دلیل عقلی متوقف به انکار یکی از دو چیز است یا تبعیت احکام را از مصالح و مفاسد می‌باید انکار کرد چنانکه اشاعره معتقد اند و یا امکان فهم عقل را از علل و مناطات احکام باورند اشت که این

مذهب منسوب به اخباریان است» (بجنوردی، بی‌تا، ۲: ۴۷).

بعید نیست که روابط عقلی بسیاری در حوزه تکوین و تشریع وجود داشته باشد که بتوان از آنها برای بنیاد دلیل عقلی در راستای فهم احکام شرعی استفاده کرد مانند رابطه‌ی تخالف، تماثل و اقسام تقابل از تناقض، تضاد، ملکه و تضایف؛ رابطه ذاتی و عرضی بین مفاهیم شرعی گرفته تا رابطه‌های عکس، اقسام نقض، تناقض و غیره در حوزه قضایا برای اثبات حکم شرعی در قالب ادله‌ی غیر مستقیم و مستقیم چون قیاس استثنایی و اقترانی قابل استفاده باشد.

از باب نمونه در کتاب‌های اصولی و فقهی مشاهده می‌شود که برای اثبات و نفی پدیده تشریعی و آثارش از نسب اربعه و نقیض نسب اربعه استفاده شده است از باب مثال گفته است: نفی فعلیت تعذیب از مکلف به معنای نفی استحقاق عذاب از مکلف نیست، چون فعلیت عقاب اخص از استحقاق عقاب است از این رو نفی اخص دلالت بر نفی اعم ندارد، چون در نقیض طرفین رابطه بر عکس خود دوطرف می‌شود؛ نقیض اخص فراگیرتر از نقیض اعم می‌گردد (محمدی بامیانی، ۱۹۹۷، ۲: ۲۲۲)، چنانکه می‌بینید از نقیض اعم و اخص مطلق، در این استدلال استفاده شده است.

باری در مورد نفی و اثبات پدیده تشریعی از رابطه تناقض استفاده شده است، از جمله در مورد این دو دلیل: «یجب إکرام العالم # و لا یجب إکرام العالم»، محققان از رابطه تناقض استفاده کرده دیگری را نفی و یا اثبات می‌کند؛ در تناقض، رابطه به گونه‌ای است که از کذب یکی صدق دیگری لازم می‌آید و از صدق یکی نیز کذب دیگری ضروری می‌شود، بنابراین صرفاً یکی صادق و دیگری کاذب است و هرکدام صدقش اثبات شود دیگری قطعاً کذبش به ثبوت می‌رسد (محمدی بامیانی، همان، ۶: ۷۶).

زمانی تنها برای نفی حکم طرف مقابل از رابطه تضاد استفاده کرده است مانند رابطه که امر و نهی دارد: «أکرم العالم، # لا تکرّم العالم»، رابطه امر و نهی در زمینه‌ی اکرام عالم رابطه تضاد است، باب اجتماع امر و نهی در اصول از مصادیق همین رابطه است که از صدق یکی کذب دیگری حتمی می‌باشد و لکن از کذب یکی صدق دیگری حتمی نمی‌شود بلکه ممکن است هر دو تا کاذب باشد، هر دلیل بالمطابقة به حکم خودش دلالت دارد و بالالتزام به نفی دیگری دلالت می‌کند (محمدی بامیانی، همان).

گاهی اندیشمندان با استفاده از رابطه تلازم در قالب قیاس منطقی، به اثبات مدعای خویش و نقض مدعای رقیب پرداخته است به عنوان مثال شیخ اعظم انصاری در رد این سخن - که آیات ناهیه دلالت بر منع از عمل به ظواهر قرآن دارد - می‌گوید: «آیات ناهیه اگر دلالت بر منع از عمل به ظواهر قرآن داشته باشد، در واقع بر منع از عمل به خودش دلالت کرده است چون آیات ناهیه خودش از مصداق ظواهر است» مع آن ظواهر الآیات الناهیه لو نهضت للمنع عن ظواهر الكتاب لمنعت عن حجّة أنفسها (انصاری، ۱۴۲۸، ۱: ۱۵۹). این دلیل عقلی مبتنی بر رابطه عقلی تلازم است که در قالب قیاس استثنایی به کار رفته است، از طریق ابطال تالی ابطال مقدم را نتیجه گرفته است بعد اشارت به اثبات ملازمه و ابطال تالی داشته و می‌گوید: ملازمه در این قیاس واضح است چون آیات ناهیه از مصداق نص نبوده بلکه از ظواهر قرآن است، ابطال تالی نیز بدین جهت است که هر چه از وجودش عدمش لازم آید او محال و یادست کم مستلزم محال است بدین جهت باطل می‌باشد «محمّدی بامیانی، ۱: ۱۸».

و احیاناً از رابطه تضایف برای اثبات موضوعات و به تبع آن خود احکام شرعی اقدام شده است از باب مثال برخی از محققان از این آیه که در باب رضاع و شیر خواری است «وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ» (نساء، ۲۳)، چنین استفاده کرده‌اند که اگر بنا باشد زن شیرده مادر رضاعی و دخترش خواهر رضاعی شیر خورده باشد پس به جهت رابطه تضایفی که وجود دارد صاحب لبن نیز پدر رضاعی خواهد بود (عاملی اصفهانی، ۱۴۱۹: ۹۲).

همین طور از رابطه تماثل و تخالف در اشیاء استفاده شده است و حکم شرعی آنها تبیین گردیده است از جمله در باب ربا بحث است که چه محصولات رابطه تماثل دارد تا فروش یکی در مقابل دیگری با زیاده ربا محسوب شود و چه محصولات با همدیگر رابطه تخالف دارد تا فروش یکی در مقابل دیگری ربا نبوده و حرام نباشد از جمله در رابطه جو و گندم بحث است که رابطه اش تماثل است تا معامله به زیاده بین آنها جایز نباشد و یا رابطه اش تخالف است تا معامله به زیاده جایز باشد (حلی، ۱۴۱۹، ۲: ۵۳۹) و سرانجام تماثل در جنس سبب برای حرمت زیاده در معامله و تخالف سبب جواز زیاده در معامله می‌شود همان طوریکه معلوم است رابطه سبب و مسبب یک رابطه‌ی کاملاً عقلی است.

به مثابه دیگر روابط عقلی رابطه ذاتی و عرضی بودن نیز در فهم احکام شرعی مؤثر است

به‌عنوان مثال در نکاح بحث است که اهداف و اغراض ذاتی در آن‌ها امور مالی مثل مهر و نفقه می‌باشد تا با یک شاهد و قسم اثبات بشود و یا اغراض ذاتی امور مالی نیست؛ بلکه هدف ذاتی متأهل شدن، تولید نسل و بازداشتن نفس از حرام می‌باشد تا با یک شاهد و یمین اثبات نگردد و به تبع آن نفی و اثبات احکام شرعی مترتب بر اهداف نکاح، نیز متأثر از نفی و اثبات ذاتی بودن و عرضی بودن غرض می‌باشد (شهید ثانی، ۱۴۱۰، ۳: ۱۰۲).

گاهی از روابط عقلی تصدیقی برای نفی و اثبات حکم شرعی ممکن استفاده کرد؛ به‌عنوان مثال در این که خدمت عبد مدبر را به رهن نزد کسی بگذاریم صحیح یا جایز نیست و لکن می‌شود (صحیح یا جایز است) به معرض بیع گذاشته و فروخت و در مقام استدلال چنین گفته می‌شود که کذب اصل مستلزم کذب عکس نیست؛ بلکه امکان دارد اصل صادق نباشد و لکن عکس صادق باشد، یعنی اصل را «هر قابل بیعی را اگر قابل رهن تلقی بکنیم» کاذب است و لکن عکس قضیه گذشته: «هر قابل برای رهن را اگر قابل برای بیع تلقی بکنیم» صادق می‌باشد (اردبیلی، ۱۴۰۳، ۹: ۱۴۶).

بنابراین، دلیل عقلی که به حیث مبادی احکام شرعی تلقی می‌شود تنها محدود به رابطه تلازم نیست، بلکه می‌تواند بر مطلق روابط عقلی قطعی که آن‌ها از اولیات یا فطریات است استوار باشد و در نهایت روابط عقلی در قالب ادله تصدیقی در آمده و از آن طریق به اثبات حکم شرعی پرداخته شود.

۳. دیدگاه‌ها در باب فهم ملاک احکام

همان‌گونه که قبلاً تذکر دادم دلیل عقلی مطرح در کتاب‌های اصولی بیشتر متمرکز به دلیل عقلی است که بنیاد آن را رابطه احکام با ملاکات شکل داده و استوار بر رابطه ملازمه می‌باشد چون از مصادق مهم و موارد زیادی در فقه برخوردار است این طور تلقی می‌شود که دلیل عقلی نیز مساوی با ملازمه عقلی و مبتنی بر رابطه احکام و ملاکات می‌باشد، از این جهت مناسب است که به مباحث ملاک و ملازمه عقلی از آب اهمیتی که دارد به تفصیل پرداخته شود.

۳-۱. انکار اصل ملاک

در یک دیدگاه که منسوب به اشاعره است چنین نقل شده است که آنان منکر حکم عقل بوده

و شیوه انکارش نیز مبتنی بر این ادعاست که احکام شرعی تابع ملاک نیستند و لذا راه عقل را برای وصول به حکم شرعی از ابتدا می‌بندد، براساس همین اندیشه می‌گویند هرگاه شارع حکم به حسن و قبح اشیاء و افعال کردند بر طبق حکم خداست که افعال قبیح و حسن می‌شود. حتی اگر شارع قبلاً حکم به حسن و قبح چیزی کرده باشد، این بار می‌تواند برعکس بکند همان چیزی را که قبلاً حسن تلقی کرده بود حکم به قبحش صادر بکند، دقیقاً مانند آنچه در باب نسخ انجام داده است چیزی را که قبلاً واجب کرده بود مشاهده می‌شود که بار دیگر حرام کرده است، در باب حسن و قبح نیز می‌تواند همین کار را انجام بدهد؛ چون انشائات و اعتبارات مردم قابل تغییر بوده و تعویض آن در اختیار شارع است (مظفر، ۱۳۷۵، ۱: ۲۱۶).

۲-۳. انکار فهم ملاک

برخی مانند اخباریان و صاحب فصول مدعی انکار اصل ملاک نیستند و لکن فهم آن را حتی در باب حسن و قبح اشیاء و امورات برای بشر ممکن نمی‌دانند، اخباریان مدعی اند که عقل توان درک رابطه بین حکم و ملاکات را یا اصلاً ندارند و یا به صورت ناقص درک می‌کند، قهراً حکم عقلی که به دنبال آن صادر می‌شود نیز حجت نیست و ملازمه با حکم شرعی ندارد.

دلیل صاحب فصول این است که بین حسن و قبح عقلی و شرعی هرچند ملازمه ظاهری برقرار است و لکن ملازمه واقعی موجود نیست، به این جهت که عقل احاطه به تمام جهات ملاک احکام شرعی ندارد، چه بسا مقتضی را در ملاک بفهمد ولی مانع برایش مخفی باشد، در نتیجه مانع مخفی، از تأثیر حسن عمل بر وجوبش جلوگیری به عمل آورد، همین طور در طرف مقابل امکان دارد مانع مزبور از تأثیر قبح افعال نسبت به فعلیت حرمتش بکاهد؛ بنابراین، ملازمه واقعی تنها در مورد حکم شرعی و علت تامه‌ی او برقرار است، نه در مورد احکام و مقتضی احکام، از نظر صاحب فصول عقل در نهایت توان درک مقتضی احکام را دارد اما فهم علت تامه برایش میسر نیست، در نتیجه ایشان ملازمه واقعی بین حکم عقل و حکم شرع را نمی‌پذیرد (بجنوردی، ۱۳۸، ۲: ۶۶).

به این نکته در حوزه ملاک می‌بایست توجه کرد آنچه که برای عقل قابل درک نیست، تعلیل حکم به ملاک است یعنی رابطه سببیت بین حکم شرعی و ملاک را با عقل نمی‌توان فهمید نه این که اصل وجود ملاک برای آدمی قابل فهم نیست، بلکه از طریق حس، وجدان و احیاناً

تجربه، بشر به ذات ملاک به آسانی واصل می‌شود به عنوان مثال این که اسکار علت برای تحریم شراب است این را باید شارع بگوید، عقل به آن نمی‌رسد، اما اصل وجود اسکار در خمر و دیگر مسکرات امری است که وجدانا با حس و تجربه قابل فهم است (الحیدری، ۱۴۳۳: ۴۵۵).

۳-۳. اذعان به فهم ملاک

ادعای مشهور امامیه این است که ملاکات احکام به تبع احکام شرعی به اقسامی تقسیم می‌شود و در برخی موارد از جمله در باب احکام اجتماعی قابل درک است، مرحوم نایینی تأکید می‌کند که احکام شرعی دست کم به دونوع مهم توزیع می‌شود.

الف) احکام شرعی داریم که واجد مصالح و مفسد شخصی می‌باشد؛ برای هر مکلف مصلحت و مفسده شخصی دارد مانند واجبات غیر نظامیه و تمام محرّمات افعالی از این دسته امور است.

ب) احکامی نیز وجود دارد که بر پایه مصالح و مفسد نوعی و یا حسن و قبح نوعی بنا نهاده شده است؛ بسان واجباتی که حفظ نظام زندگی مردم به آن‌ها بستگی دارد؛ همچون پزشکی، ریخته‌گری، خیاطی و دیگر واجباتی که از آن‌ها به «واجبات نظامیه» یاد می‌شود (نایینی، ۱۳۷۳، ۱: ۱۶).

راجع به ملاکات، نیز تقسیمی به مثابه‌ی احکام وجود دارد و برخی از فقیهان تصریح دارند که احکام خداوند معلل به اغراض و مصالح است این اغراض و مصالح یا عمومی است که متعلق به عموم مردم و جوامع آنان می‌باشد و یا خصوصی است و مربوط به اشخاص و افراد می‌باشد (اردبیلی، ۱۴۲۳، ۲: ۱۹۰).

مقصد و ملاک عام قانون‌گذاری و مصلحت نهایی در احکام خدا به اتفاق اندیشمندان دین اسلام محافظت از پنج امر اساسی و مقاصد اصولی در زندگی بشر است، آن‌ها به ترتیب عبارتند از: حفظ دین، حفظ جان، حفظ عقل، حفظ نسل و سرانجام حفظ اموال؛ هر چیزی که محافظت از این اصول پنج‌گانه را تضمین بکند مصلحت تلقی می‌شود؛ و هر چیزی که آن‌ها را تهدید بکند مفسده شمرده می‌شود، بلکه مصلحت بر دفع آن‌ها است (البوطی، ضوابط المصلحه فی الشریعه الاسلامیه، ۱۴۲۶: ۱۳۱).

آدمیان چه به صورت گروهی و چه به صورت فردی ناگزیر بر حفظ آن‌ها است، چون نظام زندگی بشر بر آن‌ها استوار است، طومار زندگی بدون آن‌ها در هم می‌پیچد، کسانی چون قرافی حفظ اعراض را نیز به آن سلسله افزوده است (غزالی، ۱۴۱۷، ۱: ۴۱۷-۴۲۱).
لکن سخن در ملاکات عام و نهایی نیست بلکه در ملاکات شخصی و غیرنهایی است که در امورات و افعال بشری موجود است، فهم این ملاکات نیز امر نظری بوده و بدون رهنمود شارع قابل تشخیص نیست.

ظاهراً در آن مواردی که فقیهان ملاکات احکام را برای عقل قابل فهم تلقی می‌کنند، بیشتر اختصاص به حوزه مصالح اجتماعی و احکام اجتماعی دارد، از جمله در باب افعال حسن و قبیح ملاک را قابل فهم عقل دانسته‌اند، از این رو مدعی‌اند که حسن و قبح عقلی با حسن و قبح شرعی ملازم بوده بلکه عینیت دارد، البته به این شرط که اسباب حسن و قبح کمال و نقص نوعی، یا مصلحت و مفسده نوعی و یا خلق انسانی به همراه کمال و نقص و ملائمت و عدم ملائمت نوعی باشد، این گونه ملاکات است که از سوی بشر در باب حسن و قبح، قابل درک است و سرانجام موجب قطع به حکم شرعی می‌شود (مظفر، ۱۳۷۵، ۱: ۲۴۲).

۴. روش‌ها و متدهای فهم ملاکات

اندیشمندان بسیاری از شیعه و سنی برای دادن روش و متد در فهم ملاکات احکام تلاش کرده‌اند که خلاصه برخی از آن تلاش‌ها اکنون بیان می‌شود، ابن عاشور برای فهم مقاصد و مصالح احکام در اسلام چهار شرط اساسی را لازم می‌داند:

(الف) ثبوت داشته باشد؛ یعنی این معانی (به عنوان اغراض و ملاک احکام شریعت) قطعی باشد، یا ظن نزدیک به جزم بر وجودش داشته باشیم که مقصد قانون‌گذاری در اسلام همین ارزش‌ها بوده است.

(ب) ظهور داشته باشد؛ یعنی به حد آشکار باشد که در تشخیص ارزش و یا علت مقصد شرعی (ریشه غرض شرعی)، زمینه اختلاف وجود نداشته باشد.

(ج) انضباط داشته باشد؛ یعنی معنای مقصد و غرض شرعی دارای مرزهای دقیق و مشخص باشد.

د) اطراد داشته باشد: یعنی با دگرگونی شرایط و اوضاع و احوال دگرگون نشود (ابن عاشور، ۱۴۲۱: ۲۵۱-۲۵۳).

برخی از دانشمندان اهل سنت نیز طریقه‌ها و روش‌های ذیل را پیشنهاد داده‌اند:

۱- نص معلل. به نقل از سید قطب، نامبرده معتقد است که احکام بسیاری در اسلام، مقارن با یک سلسله علل می‌باشد، از باب مثال شارع برای یک جامعه مطلوب و دارای فضائل اخلاقی، انسانی؛ احکام و قوانینی را فرستاده است، در همان موقعیت مقصود خودش را از جعل قانون نیز بیان نموده است مانند آیات ذیل: «به مردان مؤمن بگو که چشمان خویش فروگیرند و شرمگاه خود نگه دارند. این برایشان پاکیزه‌تر است...» (نور، ۳۰).

و اگر از زنان پیامبر چیزی خواستید، از پشت پرده بخواهید. این کار، هم برای طهارت دل‌های شما و هم برای دل‌های آنان بهتر است (احزاب، ۵۳).

این‌ها از نمونه قوانینی است که علت احکام در آن‌جا تصریح شده است به همین دلیل مقصود قانون‌گذاری و ارزشهای نهفته در آن نیز روشن است (نصیر زروق، ۱۴۳۰: ۳۸۴).
۲- استقراء. ایشان استقراء را نیز یکی از روش کشف مقاصد و اغراض شارع می‌داند، ایشان استقراء در قوانین را به دوروش پیشنهاد می‌دهد:

یک روش، استقراء در خود قوانین است. از طریق استقراء به مجموعه‌ای از قوانینی که دارای علل معلوم (غیرمنصوص) باشد به مقصود شارع و ارزش اسلامی می‌رسیم در هر مورد تعدد علل متماثل و مشابه حاکی از حکمت و مقصود یگانه است.

روش دوم، استقراء در ادله قوانین است. این‌ها همان احکامی است که دارای غایت یگانه و انگیزه واحد باشد (نصیر زروق، ۱۴۳۰: ۳۸۹).

دکتر عطیه نیز برای شناخت مقاصد شریعت نص صریح از کتاب و سنت را که مشتمل بر تعلیل باشد یکی از راه‌های شناخت می‌داند. راه دوم نیز استقراء در تصرفات شارع است؛ یا می‌بایست در خود احکام دارای علل (غیرمنصوص) انجام شود (شلبی، ۱۴۰۱: ۳۵) و یا در ادله احکامی که غایت واحد و انگیزه واحد داشته باشد (عطیه جمال الدین، ۱۴۲۴: ۱۵).

اندیشمندان اصولی متأخر شیعی معیارها و سنجه‌های را برای درک و فهم مصالح شرعی به

ترتیب ذیل به معرفی می‌گیرد:

سنجه یکم. درک قطعی عقل است، چون نصوص معتبر دینی درک قطعی عقل را حجت دانسته و فقیهان نیز یکی از اسناد در یافت حکم شرعی را درک عقل دانسته‌اند.

سنجه دوم. صراحت یا ظهور نص معتبر و مناسبات حکم و موضوع می‌باشد، مانند «ماء البئر واسع لا یفسده شیء لان له مادة» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ۱: ۱۴۱). سنجه سوم: الغای خصوصیت، تخریج و تنقیح مناط قطعی است.

سنجه چهارم: استقراء و پی جویی فقیه و حاکم شرع از موارد فراوانی از ادله و احکام شرعی است تا از طریق آن به ملاک واحد و مشترک از مصلحتی عام و معیار قانونی کلی و فراگیر دست یابد تا براساس آن در موارد جزئی داوری نماید (علی دوست، ۱۳۸۸: ۴۶۴-۴۸۴).

لکن به‌رغم تلاش‌های انجام شده در اغلب موارد ملاکات احکام ضابطه مند و قابل درک برای عقل نیست، هرکدام از روزه و نماز و زکات و غیره ملاک مختص به خودش را دارد؛ مگر در مواردی که به ملاک تصریح شده باشد یا به طریق اولویت به دست آید که از آن تعبیر به قیاس منصوص العله و اولویت می‌شود.

۵. روش‌های ناقص از فهم ملاکات

یک رشته روش‌ها برای فهم ملاک پیش بینی شده است که اندیشمندان آن‌ها را روش‌های ناقص از فهم ملاک تلقی کرده‌اند، چند نمونه از آن‌ها به قرار ذیل است:

۵-۱. فهم ملاک با سبر و تقسیم

هرگاه به ملاک حکم شرعی تصریح نشود و براساس گمان، مردد بین چند چیز باشد و سرانجام از طریق سبر و تقسیم به دست آید، نخست تمام احتمالات ممکن را شمارش کرده، سپس بر نفی و بطلان هر احتمال باطل دلیل اقامه شود تا این‌که تنها احتمال درست باقی بماند، به‌عنوان مثال گفته می‌شود: سبب حرمت ربا در گندم یا طعم است یا جنبه غذایی آن و یا مکیل بودنش می‌باشد. ولی برای بطلان تمام احتمالات فوق به جز مکیل بودن برهان اقامه می‌شود که باطل است، سپس نتیجه گرفته می‌شود که حرمت ربا به خاطر همان مکیل بودن است.

بنابراین، برای یقینی بودن برهان مزبور محصور بودن اطراف آن به حصر عقلی (نه استقرایی) و سپس ابطال قطعی احتمالات غیر دخیل و اثبات احتمال مورد نظر لازم است. در اکثر موارد هیچ کدام از دو خصیصه‌ی ذکرشده به یقین اثبات نمی‌شود (مظفر، ۱۳۸۷: ۵۲۷).

۲-۵. فهم ملاک از طریق تشبیه

ملاک تشبیهی همان قیاس مستنبط العله است که از نظر شیعه فاقد اعتبار می‌باشد (منتظری، ۱۴۰۹، ۸: ۴۴۴)؛ زیرا احتمالاتی که در هر قیاس هست، متعدد است و با وجود احتمالات فراوان، ملازمه‌ای بین حکم اصل و حکم فرع حاصل نمی‌شود؛ به عنوان مثال احتمال می‌رود که حکم در اصل، در نزد خداوند، معلّل به علتی غیر از آنچه قیاس‌کننده پنداشته است باشد، یا وصف دیگری همراه آنچه قیاس‌کننده علّت پنداشته، دخیل است به گونه‌ای که مجموع این دو علت تامه‌ی حکم باشد، همین طور امکان دارد خود قیاس‌کننده، یک امر بیگانه را به علت حکم اضافه نموده باشد که این امر دخلی در حکم مقیس علیه نداشته باشد یا قیاس‌کننده آنچه را علت پنداشته صرف وصف خالی نباشد بلکه وصف از آن حیث که مضاف به موضوع (اصل) است و به خاطر خصوصیتی که در موضوع وجود دارد، علّت حکم باشد. و یا این که علت حقیقی حکم در مقیس علیه، با تمام خصوصیات در مقیس موجود نباشد تمام این احتمالات به ناچار باید دفع شود تا علم به نتیجه برای ما حاصل شود و این احتمالات را جز ادله نقلی که از جانب شارع وارد شده باشد دفع نمی‌کند (مظفر، ۱۳۷۵، ۲: ۱۸۸).

۶. شکل برهان عقلی در باب احکام

چنانکه تذکر داده شد فهم احکام شرعی و ملاکات آنها توقیفی است از اولیات و فطریات، مشاهدات، تجربیات یا حدسیات نیست تا با نیروی عقل و حس یا عقل و تجربه یا تفکر و حدس به صورت یقینی درک بشود مگر این که فهمش مبتنی بر روابط عقلی یقینی باشد. اما دلیل عقلی که بین اصولیان اشتهاور یافته است استوار بر رابطه ملازمه و سببیت عقلی بین احکام و ملاکاتش و نیز استوار بر رابطه ملازمه بین حکم عقل و شرع می‌باشد که معروف به ملازمات عقلیه است؛ مانند ملازمه‌ی که عقل در مساله‌ی اجزاء، مقدمه واجب، یا ملازمه‌ی که بین استحاله تکلیف به لایان و برائت می‌فهمد، همین طور ملازمه‌ی را که بین تقدیم اهم

در مقام تزاحم با فعلیت اهم در یافت می‌کند، یا ملازمه‌ی راکه بین حکم شرع و حکم عقلاء در آرای محموده درک می‌کند تماماً از اولیات یا فطریات بوده و فهمش بدیهی است؛ عقل این ملازمات را کبرای دلیل عقلی قرار داده با ضمیمه کردن آن‌ها به صغریات شرعی سرانجام به احکام شرعی می‌رسد (قانصوه، ۱۴۳۰، ۶: ۲۲۱).

سرانجام عقل بشر از طریق درک ملاکات احکام و با استمداد از ملازمه عقلی به فهم احکام شرعی نائل می‌شود، بنابراین، عقل در باب مستقلات عقلیه تلاش می‌کند در ابتدا ملاک احکام را اکتشاف نماید و سپس با ادراک ملازمه بین حکم خودش و حکم شرع به حکم شرعی می‌رسد (آخوند خراسانی، بی‌تا: ۱۲۹).

در نهایت رابطه تلازم در قالب ادله تصدیقی قرار گرفته و شکل برهان می‌گیرد، برهان عقلی در مجموع چنانکه در منطق آمده است سه ساختار بیشتر ندارد، در باب احکام نیز به یکی از همین اشکال خواهد بود:

الف) یا برهان لمی است که مستدل از فهم علت به فهم معلول می‌رسد به عنوان مثال «تاجر شهر و لخرج است/ هرکس و لخرج باشد ورشکسته می‌شود. تاجر شهر ورشکسته می‌شود».

ب) یا برهان انئی است که مستدل از فهم معلول به فهم علت می‌رسد مانند «تاجر شهر ورشکسته شده است؛ هرکسی که ورشکسته می‌شود و لخرج است؛ تاجر شهر و لخرج است».

ج) یا برهانانی است که از ملازم به ملازم دیگر می‌رسد این برهان در موردی است که هردو واجد علت مشترک باشد نظیر «هروقت روز باشد خورشید طلوع کرده است/ هروقت خورشید طلوع کرده باشد زمین روشن است» هروقت روز باشد زمین روشن است.

ملازمات عقلی مطرح در کتاب‌های اصولی اغلب از سنخ همین برهان نوع سوم است که در واقع ترکیبی از برهان لمی و انئی می‌باشد، یعنی از یک ملازم که حکم عقل باشد به ملازم دیگر که حکم شرع باشد یقین حاصل می‌شود، به جهت ملاک مشترک که بین حکم عقل و شرع موجود است این ملازمه ایجاد می‌شود؛ از این رو مرحوم آیه الله حجت کوه‌کمری می‌فرماید: «الرابعة: قاعدة الملازمة بين حكم العقل والشرع، فيستكشف من وجود المتلازمين اعني حكم العقل وجود أحد المتلازم الآخر اعني حكم الشرع وهي ثابتة به حسب جملة من الروايات...»؛ یعنی چهارمین منبع برای اثبات حکم شرعی ملازمه عقلی است که در آن از وجود حکم

عقل به وجود ملازم دیگر که حکم شرع باشد یقین حاصل می‌شود، حجیت ملازمه عقلی براساس مجموعه‌ای از روایات تأیید شده است (کوه‌کمری، ۱۴۰۹: ۴۵۹).

به‌طور کلی وقتی عقل نظری خودش ملاک احکام را با تمام ویژگی‌هایش درک می‌کند از خلال آن به صورت لمّی به حکم شرعی می‌رسد، یک مجتهد از طریق فهم مصلحت و علت حکم، به خود حکم که معلول است منتقل می‌شود.

در آن موردی که ملاک و علت قطعی حکم از طرف شارع تصریح شده باشد و یا براساس قیاس اولویت به اثبات رسیده باشد، قیاس تمثیلی به روشی گفته می‌شود بدل به قیاس برهانی و دلیل عقلی قطعی می‌شود؛ آن روش چنین است که فرع و مقیس به‌عنوان حد اصغر انتخاب شده؛ علت ذکر شده به حیث حد وسط در هردو مقدمه قرار گرفته و حکم شرعی نیز حد اکبر در کبرا واقع می‌شود (مظفر، المنطق، مباحث تمثیل).

از باب نمونه در کلام امام صادق (ع) راجع به سقوط خیار حیوان چنین وجود دارد: «فإن أحدث المشتري فيما اشترى حدثاً قبل ثلاثة الأيام فذلك رضا منه، فلا شرط له» (کلینی، ۱۴۲: ۱۰۷۰)، حکم شرعی در حدیث مذکور سقوط خیار می‌باشد، علت حقیقی برای سقوط خیار نیز رضایت مشتری به بیع است، مقیس نیز تصرف به حیوان در زمان خیار بوده و مقیس علیه رضایت مشتری است، در حجیت قیاس منصوص العلة و سرایت او به مقیس معیار این است که علت منصوص ظهور بر تعمیم داشته باشد و این ظهور نیز ظهور موضوعی باشد یعنی منشأ آن ظهور، قوانین حاکم بر محاوره بین اهل زبان باشد؛ نه ظهور ذاتی و فعلی که حالات شخصی افراد در آن دخالت داشته و در نزد افراد عدیده احیاناً متفاوت می‌باشد، چنین ظهوری حجت نیست. (صدر، ۱۴۱۷، ۹: ۳۷۶).

چون عمومیت لفظ تعلیل، واجد ویژگی اصل و قاعده بودن است قهراً درکبرای قیاس قرار گرفته به حیث قاعده بر مصادیق خودش از جمله بر فرع و مقیس به جای سرایت تطبیق می‌شود و به شکل پیش رو قیاس برهانی به جای قیاس تمثیلی تشکیل می‌شود: «تصرف به حیوان در زمان خیار، کاشف از رضایت به بیع است* هرکاشفی از رضایت به بیع موجب سقوط خیار می‌شود* تصرف به حیوان در زمان خیار، موجب سقوط خیار می‌شود».

چنانکه مشاهده می‌شود سرایت حکم از اصل به فرع تنها از طریق علائق و مدرکات عقلی

چون علاقه‌ی سببیت، تلازم، تقدم و تأخر در قالب برهان انی و لمی قابل فهم است، شبیه علاقه تلازمی که بین احکام شرعی و عقلی در مستقلات و غیر مستقلات عقلیه وجود دارد، به همان نحوه باید ملازمه‌ی قطعی بین وجود حکم در مقیس و مقیس علیه وجود داشته باشد، در قیاس آنچه موجب و سبب چنین تلازمی می‌شود اکتشاف وحدت ملاک و یقین به وجود علت تام مشترک بین اصل و فرع می‌باشد.

برای حجیت قیاس و تسری حکم از اصل به فرع و اثبات ملازمه بین آن‌ها، نیاز به اتمام دو رکن ذیل می‌باشد که در صورت مخدوش بودن هر کدام، حجیت قیاس ناتمام است:

الف) رکن نخست تشخیص علت حکم و رابطه‌ی علت در حوزه احکام است که تنها از طریق نص و تصریح از سوی شارع میسر می‌گردد، چون رابطه‌ی علت در احکام شرعی یک امر توقیفی است.

ب) رکن دیگر تشخیص اشتراک علت در اصل و فرع است تا از این طریق ملازمه‌ی قطعی عقلی بین مقیس و مقیس علیه در نوع حکم به وجود آمده و موجب تسری حکم از اصل به فرع بشود.

به هر حال در مورد قیاس منصوص العله و قیاس اولویت روش استنباط حکم شرعی در مقیس به این شیوه است که نخست به تشخیص اشتراک در علت رسیده و سپس براساس ملازمه قطعی بین مقیس و مقیس علیه به حکم شرعی مقیس، دسترسی میسر می‌گردد.

نتیجه‌گیری

با توجه به این که بسیاری از احکام تکلیفی الزامی، نظری است؛ نیاز به برهان و مبادی تصدیقی دارد که بتوان به وسیله آن به حکم شرعی رسید؛ در نزد امامیه، عقل یکی از مبادی احکام شرعی به‌شمار می‌رود، دلیل عقلی به نظر علامه مظفر تا دیر زمانی بوده است که به صورت روشن در بیان عالمان اصولی نظم و ساختار معین نداشته است، سرانجام در اواخر چنین تعریف شده است: «هر قضیه‌ی عقلیه‌ای است که موجب قطع به حکم شرعی بشود»، براساس ظاهر کلام مرحوم مظفر و نیز مصادق مهم و موارد فراوانی که ملازمات عقلیه دارد این طور تلقی می‌شود که دلیل عقلی مساوی با ملازمات عقلی بوده و یا زیربنای آن ملازمات عقلی می‌باشد و در

تحقق ملازمات عقلی رابطه حکم و ملاک بیشتر نقش دارد؛ روش‌های که برای اثبات ملاک وجود دارد برخی منتهی به یقین شده و برخی نیز ناقص می‌باشد.

ولی به رغم این که از کلمات اندیشمندان اصولی بخصوص علامه مظهر متبادر این است که دلیل عقلی همان ملازمات عقلی است، به نظر می‌رسد بنیاد دلیل عقلی اختصاص به ملازمه عقلی ندارد بلکه شامل مطلق روابط عقلی می‌شود که در منطق و فلسفه بیان شده است مانند رابطه تناقض، تضاد، تماثل، تخالف، علیت، تلازم، ذاتی و عرضی، تساوی، اعم و اخص مطلق و من وجه و هر رابطه دیگری که از یافته‌های بدیهی عقل و مانند اینها از یقینیات باشد زیر بنای دلیل عقلی به حساب می‌آید و مطلق روابط عقلی موجود در حوزه احکام به عنوان مثال روابط حاکم بین خود احکام، روابط بین احکام و موضوعات؛ بین احکام و متعلقات و یا بین احکام و مقدمات، بین واجب و اجزای آن یا بین احکام و امور خارجی یا بین احکام و ملاکات و مسقطات آن، همگی در تحقق دلیل عقلی می‌تواند نقش داشته باشد.

و نیز شکل دلیل عقلی که در راستای اثبات احکام شرعی استفاده می‌شود یا به صورت دلیل غیر مستقیم چون عکس، نقض، تناقض است و یا به شکل دلیل مستقیم چون قیاس استثنایی و اقترانی است که ساختار برهان لمی و انی را داشته باشد و سرانجام به نفی و اثبات حکم شرعی در یک موضوع منتهی می‌شود، بنابراین، دلیل عقلی هر قضیه عقلی قطعی است که مبتنی بر مطلق روابط عقلی قطعی باشد، روابط عقلی قطعی نیز از اولیات و فطریات منطقی به حساب می‌آید، براساس این مبناست که دلیل عقلی از دیگر ادله شرعی تفکیک می‌شود؛ زیرا سایر ادله زیر بنای آن‌ها گفته‌ی شارع و منابع شرعی چون کتاب و سنت می‌باشد.

منابع

قرآن کریم

۱. ابن عاشور، محمد طاهر، مقاصد الشریعه الاسلامیه، محقق: طاهر میساوی، دوم، دار النفائس، اردن، ۱۴۲۱.
۲. اردبیلی، احمد بن محمد، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، ۱۴۰۳.
۳. اردبیلی، سید عبد الکریم موسوی، فقه القضاء، دوم، قم - ایران، ۱۴۲۳.
۴. انصاری، مرتضی، فرائد الأصول، نهم، مجمع الفکر، قم، ۱۴۲۸.
۵. بجنوردی، حسن، منتهی الأصول، دوم، بصیرتی، قم، بی‌تا.
۶. بجنوردی، حسن، منتهی الأصول، مؤسسه عروج، تهران، ۱۳۸۰.
۷. بهبهانی، محمد باقر، الاجتهاد و التقليد (الفوائد الحائریة)، مجمع الفکر، قم، ۱۴۱۵.
۸. جمال الدین عطیه، نحو تفعيل مقاصد الشریعه، دار الفکر، دمشق، ۱۴۲۴.
۹. حلّی، علامه، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، نهاية الاحکام فی معرفة الأحکام، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، قم، ۱۴۱۹.
۱۰. حیدری، السید رائد، المقرر فی شرح منطق المظفر، ششم، سلیمان زاده، قم، ۱۴۳۳.
۱۱. خراسانی، آخوند محمد کاظم بن حسین، قاعدة الملازمة بین العقل و الشرع (فوائد الأصول للآخوند)، بی‌تا.
۱۲. رمضان البوطی محمد سعید، ضوابط المصلحة فی الشریعه الاسلامیه، ۴، دمشق، دار الفکر، شعبان، ۱۴۲۶.
۱۳. زروق نصیر، مقاصد الشریعه الاسلامیه فی فکر الامام سید قطب (رساله دکتورا)، اول، دارالسلام، قاهره، ۱۴۳۰.
۱۴. شلبی محمد مصطفی، تعلیل الاحکام، دار النهضة العربیه، بیروت، ۱۴۰۱.
۱۵. شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، مؤسسة

- آل البيت عليهم السلام، قم، ۱۴۰۹.
۱۶. صدر، محمد باقر، بحوث فی علم الأصول، ۱۳، الدار الاسلاميه، بيروت، ۱۴۱۷.
۱۷. صدر، محمد باقر، دروس فی علم الأصول، پنجم، النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۸.
۱۸. عاملی اصفهانی، سید صدر الدین محمد بن صالح، منظومه فی الرضاع، الأرجوزة الرضاعية و شرحها، مؤسسه انصاریان، قم، ۱۴۱۹.
۱۹. عاملی، شهید ثانی، زین الدین بن علی، الروضة البهية فی شرح اللمعة الدمشقية (المحشى - کلاتر)، کتابفروشی داوری، قم، ۱۴۱۰.
۲۰. علی دوست ابوالقاسم، فقه و مصلحت، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ۱۳۸۸.
۲۱. غزالی ابوحامد، المستصفی، من علم الاصول، تحقیق دکتر محمد سلیمان اشقر، مؤسسه رسالت، بیروت، ۱۴۱۷.
۲۲. فشارکی، سید محمد، الرسائل الفشارکیه، اول؛ دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۱۳.
۲۳. قانصوه، محمود، المقدمات والتنبیها فی شرح أصول الفقه، دار المورخ العربی، بیروت، ۱۴۱۸.
۲۴. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، الکافی (ط - دارالحديث)، دار الحديث، قم، ۱۴۲۹.
۲۵. محمدی بامیانی، غلامعلی، دروس فی الرسائل، دارالمصطفی، قم، ۱۹۹۷.
۲۶. مطهری، مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، انتشارات صدرا، قم و تهران.
۲۷. مظفر، محمد رضا، أصول الفقه، پنجم، اسماعیلیان، قم، ۱۳۷۵.
۲۸. میر خلیلی، سید احمد، فقه و ملاکات احکام، قیسات ۱۵ و ۱۶.
۲۹. نائینی، میرزا محمد حسین غروی، منية الطالب فی حاشية المكاسب، المكتبة المحمدية، تهران، ۱۳۷۳.
۳۰. نائینی، میرزا محمد، کتاب الصلاة، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۱۱.
۳۱. نجف آبادی، حسین علی منتظری، مبانی فقهی حکومت اسلامی، مؤسسه کیهان، قم، ۱۴۰۹.