فصلنامه علمی ـ پژوهشی اندیشهٔ نوین دینی
سال سوم، شماره یازدهم، زمستان ۱۳۸۶
صفحات ۱۲۷ – ۱۴۴

ANDISHE-E-NOVIN-E-DINI
A Quarterly Research Journal
Vol. 3, No. 11, Winter 2008

عقل و کشف ملاکات احکام

*محمدرضا ایزدپور**

چکیده:

یکی از مباحث مطرح در حوزه دین‌پژوهی که از دیرباز اذهان اهل تحقیق را به خود مشغول کرده، میزان ارتباط عقل و ملاکات احکام است. در نوشتار حاضر با طرح دیدگاه‌های اندیشمندان اسلامی و با استمداد جستن از احادیث در فضای اصلی بحث، به این نتیجه رهنمون می‌گردیم که یکی از ریشه‌های اصلی این مبحث، ارایه پاسخ صحیح به این پرسش است که آیا ملاک و مصلحت حکم شریعت، در خود حکم نهفته است یا در متعلق حکم؟ تأمل در برخی آیات و احادیث، وجود ملاک و مصلحت عقلی در متعلق حکم شریعت را نشان می‌دهد و وجود آن در خود حکم را نفی می‌کند، بر این اساس، در پاره‌ای موارد می‌توان عقلانیت مبنا و حکم شریعت را احراز نمود و با شناسایی مقتضِی حکم شریعت و منتفی داستن موانع، ملاک احکام را کشف کرد. البته کارکرد کشف ملاکات عقلی احکام و بحث از ضرورت آن فقط عبور از نصوص شرعی و ایجاد تشابه بین منصوصات و غیر منصوصات و برانگیختن حساسیت دیرینه اندیشمندان شیعی نیست، بلکه هدف اصلی، ایجاد بستری برای توجه بیشتر به این ضرورت است که در جای خود می‌تواند موجبات بالندگی علمی را فراهم سازد.

واژگان کلیدی: عقل، ملاک، مصلحت، حکم، مستقلات عقلی.

---

*دانش‌آموخته و پژوهشگر حوزه علمیه قم.

تاریخ دریافت: ۸۷/۱/۱۷ تاریخ پذیرش نهایی: ۸۷/۵/۳۱

طرح مسأله

قبل از ورود در اصل مبحث، دو نکته اساسی را متذکر می‌شویم:

الف) این مبحث که در میان مباحث متنوع کلام و فلسفه فقه، از جمله مباحث راهبردی بوده و از دیرباز مورد تحلیل اندیشمندان سنی و شیعی قرار گرفته است، مبتنی بر مبحث «حسن و قبح عقلی» است؛ در نتیجه این بحث در مسلک **اشاعره**[1]، یعنی انکار حسن و قبح عقلی و پذیرش این مدعا که پیش از تعلق امر و نهی شرعی، مصلحت و مفسده‌ای وجود ندارد (تستری، بی‌تا: ۱، ۳۳۹) جایگاهی ندارد.

ب) به نظر می‌رسد مسأله تبعیت احکام شرع از مصالح و مفاسد، مسأله‌ای فقهی نیست بلکه مسأله‌ای کلامی و فلسفی است که در ضمن مباحث کلامی و فلسفه فقه مطرح می‌گردد (عابدی، ۱۳۶۹: ۱۷۱ به بعد) هر چند برخی از اندیشمندان آن را در ضمن مباحث فقهی و اصولی مطرح کرده‌اند. (غروی نایینی، ۱۴۰۴: ۳، ۶۰ـ۶۲)

پایه‌گذاری احکام بر مصالح و مفاسد، در آثار کلامی، فقهی و اصولی شیعه، امری مسلم تلقی شده است و شاید در بین اندیشمندان شیعی نتوان کسی را یافت که چنین دیدگاهی را برنتابد.[2] فقیهان نامداری چون صاحب جواهر، میرزای نایینی، آغا

---

۱. برخی از اندیشمندان اشعری نتوانسته‌اند از دیدگاه سایر همفکران خویش در «انکار حسن و قبح عقلی» تبعیت کنند و از این‌رو مبنای عدم تبعیت احکام شریعت از مصالح و ملاکات، را نپذیرفته‌اند و معتقدند برای تصحیح تعلق امر به برخی از افراد یک طبیعت، مصلحت و مفسده نوعیه‌ای که بر طبیعت افراد، استوار است کفایت می‌کند. (ر.ک: غروی نایینی، ١٤٠٤: ۳، ۵۷)

۲. نگارنده در مورد مقاله یکی از محققین که در آن، مسأله تبعیت احکام از مصالح، انکار شده بود، شخصاً به خود ایشان مراجعه کردم و دریافتم که وی درباره دیدگاه پیشین خود در مقاله مذکور و دلایل اقامه شده بر مدعای فوق، به نکات جدیدی دست یافته و از دیدگاه قبلی خویش

ضیا عراقی، آخوند خراسانی و امام خمینی، از جمله کسانی هستند که همواره بر این مدعا تأکید ورزیده، آن را دیدگاهی مستحکم و مطابق تحقیق قلمداد نموده‌اند. (ر.ک: نجفی، ۱۹۸۱: ۲۲ ، ۳۴۴؛ غروی نایینی، ۱۴۰۴: ۳ ،۶۰؛ عراقی، ۱۴۱۷: ۲ ، ۱۴۳؛ خراسانی، ۱۴۲۲: ۳۶۴؛ موسوی خمینی، ۱۴۱۰الف: ۲، ۱۳۰، ۲۲۷ و ۲۸۲؛ همو، ۱۴۲۱: ۴، ۱۸۸؛ همان، ۳، ۷۸)

قاطعیت میرزای نایینی تا آنجاست که به صراحت می‌گوید:

> هیچ راهی برای انکار مسأله تبعیت احکام از مصالح و مفاسد وجود ندارد و ما با قطع نظر از اوامر و نواهی شارع، بالوجدان می‌یابیم که مصالح و مفاسدی که در ذات افعال و اشیا نهفته‌اند، علت و مناط جعل احکام به شمار می‌آیند. (غروی نایینی، ۱۴۰۴: ۳، ۵۹)

همچنین برخی دیگر، مسأله تبعیت اوامر و نواهی از مصالح و مفاسد را از ضروریات بر شمرده‌اند. (موسوی خویی، ۱۴۱۲: ۴، ۴۰؛ همان: ۳، ۷۰)

برخی از محققین اهل سنت با تأکید بر این نگرش معتقدند گرچه بسیاری از متکلمان سنی، احکام الاهی را علت بردار نمی‌دانند، هیچ‌کس یافت نمی‌شود که اشتمال احکام الاهی، بر مصالح بندگان عباد در دنیا و آخرت و سعادت و تکامل حقیقی بشر را انکار کند و حتی تمام فقیهان نیز بر این مطلب اتفاق نموده‌اند. (آمدی، ۱۴۰۵: ۴۱۱؛ بوطی، ۱۴۰۶: ۷۶) مخالفت ***ظاهریه*** هم شاید به خاطر اعتقاد آنها باشد که مجتهد نمی‌تواند احکام شرع را بر وفق مصالح ساماندهی کند، زیرا توان درک حقیقت مصلحت، که به عنوان مناط حکم به شمار می‌آید را ندارد؛ این دیدگاه ***ظاهریه*** با این بینش که احکام شرع بر طبق مصالح عباد تشریع می‌شوند تهافتی ندارد. (بوطی، ۱۴۰۶: ۷۶، پاورقی)

برگشته‌اند. (ر.ک: عابدی، ۱۳۶۹)

مصلحت در خود حکم یا متعلق حکم

این مسأله، همواره محل نزاع اندیشمندان بوده است و بعضی از آنها معتقد بودند پذیرش تبعیت احکام الاهی از مصالح و مفاسد، تنها در حوزه خود حکم و آن هم در برخی از احکام خواهد بود، بدین معنا که پاره‌ای از اوامر و نواهی به خودی خود، دارای مصلحت هستند و هیچ‌گونه مصلحت یا مفسده‌ای در متعلق آنها، یعنی آن چیزی که امر یا نهی بدان تعلق می‌گیرد وجود ندارد؛ مثال روشن این مطلب، اوامر و نواهی آزمایشی و امتحانی هستند که بدون آنکه در ذات یک شیء، مصلحت یا مفسده‌ای وجود داشته باشد، شارع صرفاً به خاطر امتحان مکلف، او را به فعل یا ترک کاری، ملزم می‌کند.

در مقابل این دیدگاه، نظریه تبعیت احکام از مصالح و مفاسد موجود در متعلقات احکام می‌باشد که بیشتر اندیشمندان اصولی و کلامی شیعه به آن معتقدند. (اصفهانی، ۱۳۷۴: ۲، ۳۳۷و۳۳۸؛ موسوی خویی، ۱۴۱۰: ۳، ۷۰؛ خراسانی، ۱۴۲۲: ۳۹۱؛ غروی نایینی، ۱۴۰۴: ۳، ۵۹و۸۹؛ روحانی، ۱۴۱۲: ۲، ۱۹۴؛ طهرانی، ۱۴۰۴: ۲۴۰-۲۴۲؛ موسوی خمینی، ۱۴۱۰الف: ۲، ۱۳۱؛ مطهری، ۱۳۷۱: ۲، ۲۷)

پس از روشن شدن خاستگاه اصلی دو دیدگاه مذکور، جای این پرسش وجود دارد که کدام‌یک از این دو دیدگاه، صحیح و قابل تأیید می‌باشد؟ با مروری بر دلایل اندیشمندان شیعه، می‌توان به دیدگاه مطابق تحقیق دست یافت، لکن برای رسیدن به پاسخی قابل قبول و مطابق تحقیق، جا دارد به جایگاه واقعی مصلحت در شریعت از دیدگاه قرآن و سنت بپردازیم. با تأمل در برخی از آیات و احادیث، می‌توان دریافت که مصالح و مفاسد در متعلقات احکام وجود دارند نه در خود آنها. ما در این مجال، برخی از نصوص شریعت را بررسی می‌کنیم:

۱. «ان اللهَ یأمرُ بالعدلِ و الإحسانِ و إیتاء ذی‌القُربی و یَنهی عن الفَحشاءِ و المُنکَرِ و البَغی یَعِظُکُم لعلَّکم تَذَکَّرون». (نحل، ۹۰)

خداوند در این آیه، انسان‌ها را به حقایقی چون عدل، احسان و دادن حق ذی‌القربی فرمان می‌دهد و از ارتکاب حقایقی چون فحشا، منکر و ظلم به دیگران، بر حذر می‌دارد. از این آیه فهمیده می‌شود که حقایق مورد امر خداوند دارای مطلوبیت و مصلحت ذاتی وحقایق مورد نهی هم دارای منفوریت و مفسده ذاتی هستند و امر و نهی، تابع این خصیصه‌ها هستند. در این آیه خداوند تنها سه مورد از دستورالعمل‌هایی که مصلحت عمومی در سطح کلان جامعه با آنها تأمین می‌شود، یعنی عدل، احسان و دادن حق ذی‌القربی را ذکر نموده است. (طباطبایی، ۱۴۰۶: ۱۲، ۳۳۰ـ۳۳۲)

۲. «و ما أرسلناک إلّا رحمةً لِلعالَمین». (انبیاء، ۱۰۷)

در چه صورتی، ارسال پیامبر می‌تواند لطف و رحمت برای اهل دنیا محسوب شود؟ بدیهی است که فرستادن رسول زمانی می‌تواند چنین باشد که شریعت او در تمام ابعاد زندگی دنیوی و اخروی، در برگیرنده تمام مصالح فردی و اجتماعی باشد تا بدین وسیله، رحمت بر عموم، تحقّق خارجی پیدا کند. (همان، ۱۴، ۳۳۱؛ بوطی، ۱۴۰۶: ۷۵)

۳. محمد بن سنان می‌گوید[1] امام رضا(ع) در پاسخ به سؤال من نوشت: «نامه تو به دستم رسید. هوشیار باش که برخی از مسلمانان تصور می‌کنند خدای متعال چیزی را حلال ننموده و چیزی را حرام نکرده است مگر به خاطر آنکه روح تعبد و اطاعت در مردم را زنده نماید؛ این را بدان که هر کسی چنین مطلبی را باور داشته

---

۱. البته سند این حدیث به خاطر وجود محمد بن سنان در سلسله رجال آن، قابل اعتماد نمی‌باشد، زیرا وی مورد تضعیف برخی از اندیشمندان علم رجال، مانند شیخ مفید، شیخ طوسی و نجاشی واقع شده است و دارای سندی صحیح نمی‌باشد اما با توجه به اینکه احادیث دیگری مانند حدیث معروف ابوحمزه ثمالی که اندکی بعد به آن استناد می‌گردد و دارای سند صحیحی است و همین مضمون را به ما می‌رساند ما از این حدیث نیز به عنوان مؤید، بهره می‌گیریم. (ر.ک: موسوی خویی، ۱٤۱۲: ۱٦، ۱٦۰)

باشد حتماً در گمراهی بسیار و زیان آشکار قرار گرفته است، زیرا اگر چنین باشد که این افراد می‌گویند، بایستی بر خداوند روا باشد که مردم را بر حلال نمودن آنچه بر آنان تحریم نموده است متعبد نماید و به حرام نمودن آنچه برای آنان تحلیل نموده است متعبد نماید؛ مثلاً باید بتواند مردم را به ترک نماز، روزه و کارهای نیک فرمان دهد، آنان را به انکار ذات اقدس خود، رسولان خود و کتب آسمانی، حلال نمودن زنا و دزدی و موارد مشابهی که نابودی انسان‌ها و در هم ریختن تدابیر الاهی را در پی دارد فرمان دهد. ما وجداناً می‌یابیم که خداوند هر آنچه را حلال کرده است مصلحت بندگان در آن بوده، مورد نیاز و احتیاج آنان می‌باشد تا بدانجا که نمی‌توانند از آنها بی‌نیاز باشند، چنان‌که می‌یابیم هر آنچه را خداوند تحریم نموده است، مردم بدانها نیاز نداشته و ارتکاب آنها، ایشان را به سوی نابودی و هلاکت می‌کشاند. سپس می‌بینیم چیزهایی را که حرام نموده است در وقت اضطرار و نیاز شدید به آنها و برای پیش‌گیری از مردن، به خاطر مصالحی که در زمان محدودی در ارتکاب آنها وجود دارد، مانند خوردن مردار، خون و گوشت خوک حلال کرده است. (ابن بابویه قمی، ۱۴۰۸: ۲، ۳۱۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۶، ۹۳و۹۴)

۴. امام باقر(ع) در پاسخ به اینکه چرا خداوند نوشیدن شراب، خوردن مردار، خون و گوشت خوک را تحریم نمود، فرمودند: علت این کار خداوند صرفاً رغبت و شوق خدا به آنچه حلال نموده و تنفر او از آنچه حرام نموده است، نمی‌باشد بلکه خداوند می‌دانست که پس از آفرینش انسان چه چیزهایی برای تداوم حیات دنیوی او به مصلحت اوست و همان‌ها را برای او حلال و مباح نمود و از طرف دیگر می‌دانست چه چیزهایی برای او زیان‌آور است و همان‌ها را برای او حرام کرد؛ سپس برای شخص درمانده در وقت اضطرار، استفاده از محرمات را به اندازه رفع اضطرار مجاز دانست.[1] (ابن بابویه قمی، ۱۴۰۸: ۲، ۳۱۹)

---

۱. این حدیث، صحیح السند است، (حسینی بغدادی، ۱٤۱۵: ٤۱۰، ٤۲۳ و ٤۲۸)

۵. ابوحمزه ثمالی در حدیث معروفی، از امام باقر(ع) نقل کرده است کـه پیـامبر اسلام در *حجةالوداع* فرمودند: به خداوند سوگند هیچ چیزی وجود ندارد که شـما را به بهشت الاهی نزدیک و از دوزخ او دور گرداند، مگر آنکه شما را به آن امر نمودم و هیچ چیزی وجود ندارد که شما را به دوزخ نزدیک کنند و از بهشـت بـاز دارد مگـر آنکه شما را از ارتکاب آن برحذر داشتم.[1] (کلینی، ۱۴۰۱: ۲، ۷۴؛ همان: ۵، ۸۳؛ حر عاملی، ۱۴۱۲: ۶، ۲۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲، ۱۷۰؛ همان: ۷۰، ۶۹)

از این حدیث و دو حدیث قبل نیز به خـوبی فهمیـده مـی‌شـود کـه در متعلـق تکالیف الاهی، مصالح و مفاسدی نهفته است و اوامر و نواهی شارع، به خاطر مراعات آنها صادر گردیده است. یکی از ادله کسانی که به وجود مصلحت و مفسده در خـود احکام معتقدند، اوامر و نواهی امتحانی است. در پاسخ به این نحوه نگرش، مـی‌تـوان گفت در این صورت باید گفتید بـه مجـرد ایجـاد امـر و بـدون انتظـار چیـز دیگـر، مصلحت محقق شود و حال آنکه در اوامر امتحانی چنین نیست و بدون شـک قـوام مصلحت در اوامر و نواهی امتحانی، در گرو اظهار اطاعـت و امتثـال بنـدگان اسـت و مادامی که آنها اظهار اطاعت و عبودیت نکنند و به آنچه شارع به آن امر کرده، عملاً تن نداده باشند، مصلحت و غرضی در خود امر مشاهده نمی‌گـردد. (غـروی نـایینی، ۱۴۰۴: ۳، ۵۹؛ اصفهانی، ۱۳۷۴: ۲، ۳۳۰ـ۳۳۲)

جایگاه عقل در احاطه بر مصالح و مفاسد

یکی از مباحث ویژه و پیچیده در بین مباحث اصولی و کلامی، میزان احاطه بندگان بر مصالح و مفاسد احکام می‌باشد که متأسفانه آن‌طور که شایسته است جایگاه خود را پیدا نکرده است؛ از مباحث پیشین روشن شد که احکام، دارای مصالح و مفاسد یا

---

۱. رجال سند این حدیث، از بزرگان اصحاب می‌باشند؛ عاصم بن حمید نیز مـورد توثیـق خـاص نجاشی قرار گرفته است. (موسوی خویی، ۱٤۱۲: ۹، ۱۸۰)

ملاکات و مناطاتی[1] می‌باشند، اما سؤال مهمی که در اینجا وجود دارد این است که آیا عقل انسان توان دسترسی به این ملاکات را دارد یا خیر؟ و اگر چنین توانی را دارد آیا در حد فراگیر و به صورت ایجاب کلی می‌باشد یا در حد جزئی و به صورت ایجاب جزئی؟

در دیدگاه برخی از اندیشمندان شیعه، عقل به صورت مستقل توان درک حسن و قبح برخی از اشیا را داراست و بنابراین به صورت ایجاب جزئی می‌تواند مناطات احکام را درک نماید. (غروی نایینی، ۱۴۰۴: ۳، ۵۹؛ خراسانی، ۱۴۱۰: ۴۴) اما برخی دیگر از اندیشمندان شیعی با وجود اعتقاد به مصالح و مفاسد ذاتی اشیا و افعال، بر این باورند که عقل، به هیچ‌وجه راهی به سوی ادراک ملاکات و مصالح و مفاسد موجود در متعلقات احکام ندارد و در این راه پر خطر، مبتلا به اشتباهات بسیاری می‌گردد. (انصاری، ۱۳۷۵: ۱، ۲۶؛ موسوی خویی، ۱۴۱۰: ۳، ۷۰) هر چند طبق این دیدگاه در لحظه ثبوت حکم شرعی و تعلق امر و نهی به یک شیء می‌توان به وجود ملاک واقعی و مصلحت و مفسده حقیقی در متعلق حکم پی برد و دقیقاً بر همین اساس است که در دیدگاه ایشان، ملازمه بین حکم شرع و حکم عقل به منزله قانون و کبرای مسلم و قابل قبولی می‌باشد که فاقد مصداق خارجی (صغرا) می‌باشد، زیرا چنان‌که گفته شد عقل، راهی به ادراک ملاکات ندارد تا بتواند مصداقی را برای کبرای کلی فوق به اثبات برساند.

در حدیث معروف ابان بن تغلب نیز به این مطلب تصریح شده است. در این حدیث صحیح‌السند[2] أبان می‌گوید از امام صادق سؤال کردم اگر مردی انگشتی از انگشتان زنی را قطع نماید چه مقدار دیه بر عهده او می‌باشد؟ امام فرمودند: ده

---

۱. در دیدگاه برخی از اندیشمندان، مصالح و ملاکات موجود در احکام، به عنوان علل یا مناطات احکام به شمار می‌آیند. (اصفهانی، ۱۳۷٤: ۲، ۳۲٤)

۲. تمام سلسله راویان این سند از بزرگان اصحاب می‌باشند.

شتر؛ گفتم: اگر دو انگشت را قطع کند؟ امام فرمودند: بیست شتر؛ گفتم: اگر سه انگشت باشد؟ فرمودند: سی شتر؛ گفتم: چهار انگشت؟ فرمودند: بیست شتر؛ با شنیدن این پاسخ، شگفت‌زده شدم و گفتم چطور شد برای سه انگشت، سی شتر ولی برای چهار انگشت، بیست شتر؟ من چنین پاسخی را در عراق شنیدم، اما آن را انکار کردم و گفتم کسی که چنین مطلبی را بگوید شیطان است؛ امام صادق(ع) پس از شنیدن این سخن، فرمودند: ساکت باش ای أبان! این حکمی را که من برای تو بیان کردم همان حکم رسول خداست، زیرا دیه زن تا یک سوم با مرد مشترک می‌باشد و هنگامی که به یک سوم رسید به نصف دیه مرد، بازگشت می‌کند. ای أبان! این را بدان که تو مرا با قیاس عقلی خود زیر سؤال بردی و در سنت، اگر قیاس پدیدار گردد، دین خداوند نابود می‌گردد. (کلینی، ۱۴۰۱: ۷، ۲۹۹)

شیخ انصاری در ذیل این حدیث می‌گوید:

> اگر چه این روایت در توبیخ نمودن أبان بن تغلب از سوی امام بر رد روایت و حکایت مظنونی که در عراق شنیده بوده است، ظهور دارد ولی از مجموع این حدیث و احادیث وارد شده در این باب، می‌فهمیم که امام، مخاطبین خویش را به خاطر مراجعه به عقل در درک ملاکات و استنباط احکام که منجر به مخالفت با واقع می‌گردد توبیخ نموده‌اند. (انصاری، ۱۳۷۵: ۱، ۲۶)

آخوند خراسانی از این نظریه شیخ بر آشفته شده، می‌گوید:

> چطور می‌شود پذیرفت که در صورت اعتماد ورزیدن به عقل، عقل در اشتباهات بسیاری واقع شود! هنگامی که ملاک یک حکم برای عقل به طور کامل کشف گردد، قطعاً چنین نیست که عقل در خطا و اشتباه واقع شود؛ بله! قبل از کشف ملاک، می‌توان خطاپذیری عقل در غالب موارد را تصدیق کرد. بر همین اساس، این کلام شیخ که وقوع خطا در به کارگیری مقدمات عقلی برای

تحصیل مطالب، بیشتر از وقوع آن در به کارگیری مقدمات نقلی شرعی می‌باشد، نظریه‌ای ناصواب است.. (خراسانی، ۱۴۱۰: ۴۴)

محقق اصفهانی نیز همانند شیخ انصاری و برخی دیگر از صاحب‌نظران، سخت بر این باور است که عقل، راهی به سوی دریافت ملاکات احکام ندارد، زیرا ملاکات و مناطات احکام – که لزوماً همان مصالح عمومی پایه برای حفظ نظام اجتماعی بشر و ابقای نوع انسانی نیستند - ضابطه‌مند نبوده، تحت یک قاعده کلی، گنجانیده نمی‌شوند. اگر هم مصلحت خاصی در زمینه یک حکم شرعی برای عقل قابل درک باشد به گونه‌ای که اقتضای آن مصلحت برای صدور حکم تمام باشد، اشکال آن این است که غرض شارع از واجب، غیر از غرض او از ایجاب است؛ چه بسا واجب، تام‌الاقتضاء باشد ولی در ایجاب، مفسده‌ای موجود باشد که صدور آن از حکیم، قبیح باشد. بر این اساس، ایجاب، زمانی تحقق خارجی پیدا می‌کند که علت تامه آن محقق گردد و تحقق علت تامه، متوقف بر دو چیز است: **الف)** تحقق مقتضی موجود در واجب؛ **ب)** فقدان مانع از ایجاب. بنابر این صرف تحصیل «مقتضی» برای تحصیل «مقتضا» کفایت نمی‌کند. (اصفهانی، ۱۳۷۴: ۲، ۵۲۴و۵۲۵)

نقد و بررسی

به نظر می‌رسد انکار نقش عقل به نحو سلب کلی در ادراک مناطات و ملاکات احکام، نظریه‌ای ناصواب و غیر قابل قبول باشد، زیرا عقل به عنوان یک موهبت بزرگ الاهی و رسول باطنی، یکی از منابع مهم دین به شمار می‌آید مشروط به آنکه تحت تأثیر عوامل بیرونی و درونی قرار نگرفته باشد. (مطهری، ۱۳۷۱: ۲، ۳۶؛ جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۳۸) ما نیز ادراک فراگیر و همه جانبه عقل در ملاکات را نمی‌پذیریم، اما ادراک عقل در پاره‌ای موارد و آن هم در محدوده مستقلات عقلی، قابل انکار نمی‌باشد. شکی نیست که عقل در محدوده مستقلات عقلی و تنها در

برخی موارد، پس از ادراک جمیع جهات حسن و قبح یک شیء می‌تواند به مصالح و مفاسد موجود در آن آگاه شود و کسی که بخواهد همین قدر از نقش عقل را مورد تردید و تشکیک قرار دهد در حقیقت مستقلات عقلی را مورد تردید قرار داده است (مظفر، ۱۴۲۳: ۲، ۲۰۹؛ همان: ۳، ۱۰۷و۱۰۸؛ غروی نایینی، ۳، ۶۱و۶۲) و چنین نگرشی غیر قابل قبول می‌باشد.[۱]

تا اینجا اجمالاً روشن گردید که دسترسی به مصالح و مفاسد به صورت ایجاب جزئی امکان‌پذیر می‌باشد اما با توجه به عمق و سختی مبحث ملاکات و اینکه این مطلب کمتر مورد تحلیل و بررسی شفاف قرار گرفته است، جا دارد در حد وسع نوشتار، بحث را در دو بُعد احکام عبادی و احکام غیر عبادی ادامه دهیم.

ابتدا واژه «ملاک» که قدری مبهم است و با روشن شدن مقصود اصلی از این واژه با سهولت بیشتر می‌توان به جمع‌بندی لازم دست یافت را بررسی می‌کنیم.

در یک نگاه کلی، واژه «ملاک» دارای دو کارکرد اصلی و محوری می‌باشد:

الف) مقصود از ملاک، همان مصالح و مفاسد نهفته در احکام است که موجب و علت جعل حکم شرعی است. در این معنا، ملاک همان غایت اصلی تشریع حکم و به تعبیر دیگر، علت ثبوتی تشریع حکم به شمار می‌آید؛ به عنوان نمونه در تشریع حکم عدم وجوب روزه بر مسافر، پیش‌گیری از ایجاد تنگنا بر مکلف می‌تواند علت ثبوتی تشریع محسوب گردد.

ب) مقصود از ملاک، صرفاً معرف یا علامتی است که در زبان شارع، برای دستیابی به مصالح و مفاسد احکام قرار داده شده است و در حقیقت، علت ثبوت به شمار نمی‌آید، بلکه ابزار اثبات محسوب می‌شود، بدین سان که با وجود آن، حکم شرعی احراز می‌گردد و در نتیجه مصلحت مورد نظر وی تأمین می‌شود؛ مثلاً

---

۱. مرحوم علامه طباطبایی نیز درباره ادراکات عقلی، بحث مفیدی را مطرح نموده‌اند که می‌تواند از جهاتی با بحث ما تناسب داشته باشد. (طباطبایی، ۱٤۰٦: ۱، ٤۷)

مسافرت، ملاک اصلی شکسته شدن نماز است و هر وقت و تحت هر شرایطی ـ فارغ از عناوین حاکم ـ تحقق یابد شکسته شدن نماز نیز اثبات می‌گردد.

بدون تردید ملاک به معنای دوم در ادله شرعی به آسانی قابل دستیابی است و از آنجا که در غالب موارد، موضوع حکم قرار گرفته، مورد تصریح قانون‌گذار نیز واقع شده است، اما دستیابی به ملاک به معنای نخست کاری بس دشوار است، زیرا این نوع ملاک با وجود آنکه علت اصلی جعل حکم در مقام ثبوت می‌باشد دارای پیچیدگی و ظرافت خاص خود است و در اکثر موارد، اندیشمندان دینی را با چالش جدی روبرو ساخته است. بدون شک این نوع ملاک تحت ضابطه خاصی در نمی‌آید و نمی‌تواند به شکل نظام‌مند به دانش‌پژوه معرفی گردد. در مبحث حاضر، عمده هدف ما از واژه ملاک، معنای نخست آن است که از دیرباز تحلیل می‌شده است.

حاصل اینکه در قسمت احکام عبادی، برای عقول بشری، امکان دستیابی به ملاکات، کاری بس مشکل و در اکثر موارد در حد محال است، زیرا حوزه عبادات از پیچیده‌ترین حوزه‌هایی است که همواره اندیشمندان، برای اظهارنظر در ملاکات آنها با تأملات فراوانی مواجه بوده‌اند؛ پیچیدگی ساختار و تعدد جنبه‌های گوناگون روح و نفس آدمی می‌تواند شاهد بزرگی بر ظرافت ملاکات و مصالح موجود در حوزه عبادات به شمار آید؛ برای ما این مطلب، مسلم است که فهم ملاکات در قسمت مذکور از دسترس عقول نوع بشر و توده انسان‌ها خارج است و تنها آن دسته از انسان‌هایی که دارای ارتباطات خاصی با عالم غیب و شهود هستند و خداوند روزنه‌های علم و نور را به سوی آنها گشوده است می‌توانند به ساحت ملاک‌ها بار یابند.

بر این اساس است که هیچ فقیهی به خود، جرأت تبیین علت قطعی حکم در باب احکام تعبّدی را نمی‌دهد و در مواردی که نکته‌ای از احادیث برداشت نماید به عنوان حکمت جعل حکم قلمداد می‌نماید و این کار برای تمام فقیهان و صاحب‌نظران، از پرخطرترین و مشکل‌ترین کارها به شمار می‌آید. اگر تمام

اندیشمندان اسلامی و فقیهان مذاهب، جمع شوند و به تبادل اندیشه بپردازند قطعاً نخواهند توانست بر مناطات و مصالح موجود در عبادتی نظیر نماز صبح احاطه پیدا کنند.[۱] اینکه چرا این عبادت در موقع خاصی از آغاز روز، تشریع شده است و چرا می‌بایستی در قالب دو رکعت و با شرایط و اجزای خاصی انجام پذیرد؟

اگر بحث از اظهار عبودیت، کرنش و شکرگزاری در برابر خالق هستی‌بخش و قادر مطلق است، عقل ما حکم می‌کند این کار اگر پررنگ‌تر و چرب‌تر صورت بپذیرد، بهتر و به عبودیت نزدیک‌تر است و اکنون که شخص نمازگزار با چشمان خواب‌آلود و با زحمتی فراوان از استراحت خود دست کشیده و دست و روی خویش را شست‌وشو داده است، آیا اگر نمازی سه یا چهار رکعتی بخواند، عبودیت، شکرگزاری و کرنش خود در برابر حق را زیباتر و کامل‌تر به اثبات نرسانیده است؟

یا به عنوان نمونه اگر در نزد شرع، غسل، تطهیر از نجاست و رسیدن به بهداشت جسم است - که ممکن است عقل، آن را به عنوان ملاک و مصلحت در غسل و وجوب آن بپندارد - آیا اگر شخص جنب، سه مرتبه به طور کامل زیر دوش آب برود بهتر نیست تا آنکه ابتدا سر و گردن و سپس سمت راست و چپ را شست‌وشو دهد؟ به درستی کدام یک از این دو کار به بهداشت جسم نزدیک‌تر است؟ شکی نیست که عقل انسان سه مرتبه زیر دوش رفتن را از شست‌وشوی جداگانه اعضا و جوارح برای نظافت و بهداشت جسم، مفیدتر و برتر می‌داند پس چگونه است که اگر

---

۱. در همین راستا مرحوم امام خمینی می‌فرماید: ما به ضرورت می‌دانیم که عقول بشری به تنهایی راهی برای دریافت و فهم مناطات احکام عبادی ندارند، زیرا اگر چنین باشد در دیدگاه عقل چه تفاوتی بین خون بیش از مقدار درهم و کمتر از درهم وجود دارد که در قسم نخست می‌بایستی الزاماً در نماز از آن پرهیز شود اما در قسم دوم، خیر! یا در خون موجود در قروح و جروح و موارد بسیار دیگر چه تفاوتی وجود دارد؟ (موسوی خمینی، ۱٤۱۰ب: ۳، ۱۳٦، ٤۳٦، ٤۷۳، ٤۷٥و٤۷۸)

کار نخست را انجام دهد در دید تمام فقیهان از یک سو، هنوز جنب و ناپاک و نماز او نیز باطل است و از سوی دیگر، مستحق مذمت و عقاب، می‌باشد؟ یا چگونه است که اگر از شستشوی سمت چپ یا راست شروع کند و به سر و گردن خاتمه دهد، در نظر آنان این شخص هنوز بر جنابت و ناپاکی قبلی باقی است؟ و...

بنابراین تعبّدی بودن احکام عبادی با داشتن ملاکات تشریع و معلّل بودن آنها به مصالح و مفاسد در نزد شارع، هیچ‌گونه تهافتی ندارد و هر کدام در جای خود محفوظ است و اینکه عقول بشر از ادراک ملاکات و مصالح و مفاسد موجود، عاجز و ناتوان هستند، لطمه‌ای به بُعد تعلیلی آنها در عالم واقع نخواهد زد.

این دیدگاه مورد تأیید بسیاری از اندیشمندان شیعه و سنی است و آنان با تعابیر گوناگون، استقلال عقل در دستیابی به مناطات و ملاکات احکام عبادی را زیر سؤال برده‌اند. (عاملی، بی‌تا: ۱، ۲۸۲و۲۸۳؛ نجفی، ۱۹۸۱: ۱، ۲۵۲و۲۵۳؛ جوزیه، ۱۴۱۱: ۲، ۱۰۷؛ شاطبی، ۱۴۱۵: ۲، ۱۲۹)

بُعد دوم این بحث، احکام غیر عبادی هستند که یکی از ابعاد حیاتی برای حفظ نظام فردی و اجتماعی انسان تلقی می‌گردند. احکام غیر عبادی در فقه اسلام، حوزه‌های بسیاری همانند حوزه تجارات و معاملات مالی، برخی از احکام قصاص و... را شامل می‌گردد که هر کدام در جای خود اهمیت والایی دارند.

درک قسمت مهمی از مصالح و ملاکات در این بُعد - برخلاف بُعد پیشین که صرفاً اموری تعبدی و توقیفی‌اند و عقول بشری از اشراف بر ملاکات آنها ناتوان است - از دسترس فهم بشر دور نیست، زیرا احکام غیر عبادی تنها برای نیل به مصالح و دوری از مفاسد اخروی جعل نشده‌اند و همواره به مصالح و مفاسد دنیوی نیز توجه داشته‌اند. از سوی دیگر در پاره‌ای موارد، احکامی امضایی به شمار می‌آیند که خود شارع نیز به عنوان رییس عقلا، آنها را تأیید کرده است و امضایی بودن می‌تواند ما را به این حقیقت رهنمون سازد که عقلای جامعه توان دستیابی به مصالح و مفاسد موجود در این‌گونه احکام را دارا هستند و پیش از شارع، برای خود ملاکاتی را

داشته‌اند. دیدگاه ما در این مبحث نیز همسو با اکثریت قریب به اتفاق اندیشـمندان شیعه و سنی می‌باشد، زیرا آنان نیز بر این باورند که در برخی از احکام غیر عبـادی، دستیابی به ملاکات و مصالح، ممکـن مـی‌باشـد. (موسـوی خمینـی، ۱۴۱۰الـف: ۲، ۱۶۷؛ همو، ۱۴۲۱، ۲، ۴۶۱؛ خوانساری، ۱۴۰۵: ۳۵؛ محمصـانی، ۱۳۴۶: ۱۶۰و۱۶۸؛ شاطبی غرناطی، ۱۴۱۵: ۲، ۹۵، ۱۱۴و۱۱۶، غزالی، ۱۴۱۷: ۱، ۱۳۹ـ۱۴۴)

نتیجه

با وجود اختلافات عمیق در دیدگاه‌های اندیشمندان اسلامی، به نظـر مـی‌رسـد کـه انکار کلی «بهره‌مندی شریعت الاهی از عقلانیت در احکام خود الاهی» محـلّ تأمـل است و شواهد و قراین قرآنی و روایی ما را به این سمت سوق می‌دهد که بهره‌مندی از ملاکات عقلی و به تعبیر دیگر عقلانیت، مورد نظر شریعت بوده است و ایـن‌گونـه نیست که شریعت در وضع همه قوانین و مقررات خـود عقلانیـت دور بـوده و بـدان توجهی نداشته است. از همین رو چنین نیست که اقتضای مصلحت و مـلاک عقلـی در صدور حکم شریعت، با نقصان مواجه شود و غرض شریعت از واجب و ایجـاب در تمام موارد با یکدیگر متفاوت باشد، زیرا اگـر بـا کنـدوکاو دقیـق عقلـی در مـواردی خاص بتوانیم مقتضی برای وجوب را شناسایی کنیم و موانع آن در مسیر مقتضـی را منتفی بدانیم، بدون شک خواهیم توانست بهره‌مندی شـریعت از عقلانیـت را امـری ممکن و محقق در مقام اثبات بیابیم.

با تقسیم‌بندی کلی احکـام عقـل بـه مسـتقلات عقلـی و غیـر مسـتقلات عقلـی می‌توان به این نتیجه دست یافت که در بخش نخست، عقل آدمی بـه نحـو ایجـاب جزیی توان دستیابی به پاره‌ای از ملاکـات و مصـالح احکـام را بـدون بهـره‌جـویی از راهنمایی شارع دارا می‌باشد و از همین رو برخی از دانشمندان شیعی بر این باورنـد که احکام الاهی در این حوزه، در واقع ارشـاد بـه احکـام عقـل بـه شـمار مـی‌آینـد. (اصفهانی، ۱۳۷۴: ۳، ۳۴۵)

ساختار این‌گونه احکام عقلی به گونه‌ای است کـه خـرد انسـان تـوان دریافـت و کشف آنها را به شکل فطری دارد و شـارع در حـوزه آنهـا احکـام تأسیسـی را ارایـه نمی‌نماید، اما در بخش غیر مستقلات عقلی کـه همـان احکـام تأسیسـی بـه شـمار می‌آیند - که حوزه عبادات را و پاره‌ای از احکام غیر عبادی را فرا مـی‌گیـرد - خـرد آدمی در اغلب موارد توان دستیابی به ملاکات نهان آنها را ندارد، هماننـد حکـم بـه وجوب جهر در نماز صبح، مغرب و عشا برای مردان یا حکم به تعداد رکعات نمازهـا، و هزاران نمونه دیگر. با وجود این در برخی موارد این حوزه نیز، امکان کشف مـلاک از طریق نص معتبر و استناد به کلام معصوم و یا از طریق عقل، امکان‌پذیر می‌باشد.

منابع و مآخذ

۱. الآمدی ، سیف‌الدین، ۱٤۰۵، ***الإحکام فی اصول الأحکام***، بیروت، دارالکتب العلمیة.

۲. ابن بابویه القمی(صدوق)، ابی جعفر محمد بن علی بن الحسین، ۱٤۰۸، ***علل الشـرایع***، لبنان، مؤسسة الاعلمی.

۳. الاصفهانی، محمد حسین، ۱۳۷٤، ***نهایةالدرایة***، قم، سیدالشهداء.

٤. الانصاری، مرتضی، ۱۳۷۵، ***فرائد الاصول***، قم، اسماعیلیان.

۵. البوطی، رمضان، ۱٤۰٦، ***ضوابط المصلحة*** ، بیروت، مؤسسة الرسالة.

٦. تستری، قاضی نورالله، بی‌تا، ***احقاق الحق***، قم، کتابخانه مرعشی نجفی.

۷. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۲، ***«کار آمدی عقل در استنباط احکام فقهی»***، فصلنامه فقـه و مبانی حقوق اسلامی ش ۱، ص ۲۱–۵۱، قم، دانشگاه قم.

۸. الجوزیه، ابن قیم، ۱٤۱۱، ***اعلام الموقعین عن رب العالمین***، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۹. الحسینی البغدادی، سید محمدجواد، ۱٤۱۵، ***المعین علی معجم رجال الحدیث***، مشهد،

مجمع البحوث الاسلامیه.

۱۰. الحر العاملی، محمد بن الحسن، ۱٤۱۲، ***وسائل الشیعة***، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۱۱. الخراسانی، محمدکاظم، ۱٤۱۰، ***درر الفوائد فی الحاشیة علی الفرائد***، تهران، وزارت ارشاد اسلامی.

۱۲. ———— ، ۱٤۲۲، ***کفایة الاصول***، قم، موسسهٔ النشر الاسلامی.

۱۳. الخوانساری، سید احمد، ۱٤۰۵، ***جامع المدارک فی شرح المختصر النافع***، قم، اسماعیلیان.

۱٤. روحانی، سید محمدصادق، ۱٤۱۲، ***زبدة الاصول***، قم، مدرسهٔ الامام الصادق(ع).

۱۵. الشاطبی الغرناطی، ابی اسحاق ابراهیم، ۱٤۱۵، ***الاعتصام***، بیروت، دارالکتب العلمیهٔ.

۱٦. الطباطبایی، سید محمدحسین، ۱٤۰٦، ***المیزان***، قم، اسماعیلیان.

۱۷. الطهرانی، محمدحسین، ۱٤۰٤، ***الفصول الغرویة فی الاصول الفقهیة***، قم، دار احیاء العلوم الاسلامیه.

۱۸. عابدی، احمد، ۱۳٦۹، «***مصلحت در فقه***»، نقد و نظر، ش ٤، ص ۱٦۷-۱۷۷، قم، دفتر تبلیغات.

۱۹. عاملی (شهید اول)، محمد بن مکی، ***بی‌تا، القواعد و الفوائد***، قم، مکتبهٔ المفید.

۲۰. العراقی، ضیاءالدین، ۱٤۱۷، ***نهایةالافکار***، قم، مؤسسهٔ النشر الاسلامی.

۲۱. الغراب، محمود، ۱٤۰۱، ***الفقه عند الشیخ الاکبر محی الدین ابن عربی***، دمشق.

۲۲. الغروی النایینی ، محمد حسین، ۱٤۰٤، ***فوائد الاصول***، قم، مؤسسهٔ النشر الاسلامی.

۲۳. غزالی، ابی حامد، ۱٤۱۷، ***المستصفی من علم الاصول***، بیروت، مؤسسهٔ الرسالهٔ.

۲٤. الکلینی، ابی جعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق، ۱٤۰۱، ***الکافی***، بیروت، دارالتعارف.

۲۵. المجلسی، محمدباقر، ۱٤۰۳، ***بحارالانوار***، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۲٦. محمصانی، صبحی، ۱۳٤٦، ***فلسفه التشریع فی الاسلام***، تبریز، امید یزدانی.

۲۷. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۱، ***اسلام و مقتضیات زمان***، قم، صدرا.

۲۸. المظفر ، محمدرضا، ۱٤۲۳، ***اصول الفقه***، قم، اسماعیلیان.

۲۹. الموسوی الخمینی، سید روح‌الله، ۱٤۱۰الف، ***المکاسب المحرمة***، قم، اسماعیلیان.

۳۰. ــــــــــ، ۱٤۱۰ب، ***کتاب الطهارة***، قم، اسماعیلیان.

۳۱. ــــــــــ، ۱٤۲۱، ***کتاب البیع***، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام (ره).

۳۲. الموسوی الخویی، سید ابوالقاسم، ۱٤۱۰، ***محاضرات فی اصول الفقه***، قم، صدر.

۳۳. ــــــــــ ، ۱٤۱۲، ***معجم رجال الحدیث***، قم، مدینةالعلم.

۳٤. النجفی، محمد حسن، ۱۹۸۱، ***جواهر الکلام***، بیروت، دار احیاء التراث العربی.