

عقل گرایی در فقه معاصر؛ قاعده ملازمه و تطبیقات آن

مسعود فهامی^۱، سید محسن فتاحی^۲ و حسن رجبی^۳

چکیده

یکی از موضوعات مهم در فقه اسلامی رابطه عقل و نقل و جایگاه عقل در استنباط احکام است. این پژوهش به دنبال تبیین جایگاه قاعده ملازمه در فقه امامیه و میزان اثرگذاری آن در استنباطهای فقهی است؛ بنا بر این، ضمن اشاره به دو نوع عقل عملی و نظری، این نکته مورد مذاقه قرار گرفته است که عقل عملی هم در صغرای گزاره‌ها وجود دارد و هم در کبرای آن‌ها؛ عقل نظری نیز که در کبرای غیر مستقلات عقلی وجود دارد و رابطه بین عقل عملی و حکم شرعی را درک می‌کند، حکم به ملازمه می‌دهد. هدف این پژوهش از تبیین جایگاه قاعده ملازمه، بررسی میزان کارآمدی قاعده در استنباط احکام فقهی در برخی تطبیقات آن است که در این پژوهش موارد «به کار بستن حیلۀ شرعی در ربا، فروش سلاح به کفار و فروش مورد وقفی که به ویرانی رسیده و قابل استفاده نیست» مورد مطالعه قرار گرفته است.

این مقاله به روش کتابخانه‌ای و با ماهیت توصیفی - تحلیلی انجام گرفته است که از دست‌آوردهای آن می‌توان به اثبات کشف علل احکام همچون مصالح و مفاسد نوعی توسط عقل و همسو بودن آن با حکم شرعی در مواردی که عقل با تشخیص مصالح و مفاسد نوعی به کشف علل احکام می‌رسد، اشاره کرد.

کلیدواژه‌ها: قاعده ملازمه و تطبیقات آن، عقل عملی، عقل نظری، استنباط.

^۱. دانشجوی دکتری مطالعات تطبیقی مذاهب اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب قم:

Mfaham2000@gmail.com

^۲. استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه ادیان و مذاهب قم: mohsen.fattahi@gmail.com

^۳. استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه ادیان و مذاهب قم: h.rajabi313@chmail.com

مقدمه

یکی از پرسش‌هایی که همواره خرد متفکران را به خود مشغول کرده است و تا به امروز نیز به آن به عنوان دغدغه‌ای اصیل می‌اندیشند، در معنای موسّع آن جایگاه عقل در زندگی بشری و در معنای مضیق آن، جایگاه عقل در استنباط احکام است. پرسش از اینکه چگونه می‌توان حوادث روزگار را که دائماً در حال توسعه و تنوع است با احکام و منابع محدود شرعی گره زد و دستاویزی ساخت که با توسل به آن، حقیقت برای انسان آشکار شود و انسان در مسیر سعادت قدم بردارد، محل نزاع و نظرگاه دانشمندان مختلف علوم اسلامی بالاخص علمای اصول و فقه بوده است. دانشمندان علم اصول همواره به دنبال تدوین قوانین و قواعد کلی بوده‌اند که بتوان از رهگذر آن، استنباط‌های فقهی مستدل و منسجم‌تری ارائه نمود. یکی از مباحث مهم در علم اصول، قاعده ملازمه میان حکم عقل و حکم شرع است. قاعده ملازمه «كُلُّ مَا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ، وَ كُلُّ مَا حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ» است که از دو بخش اصل و عکس تشکیل شده است. پرسش اصلی این پژوهش بررسی جایگاه عقل‌گرایی در فقه معاصر با استمداد از قاعده ملازمه در استنباط فقهی است؛ بنا بر این، این مقاله از یک سو با شناخت موضوعات جدید فقهی بر اساس مصالح و مفساد عقلی و شرعی و از سوی دیگر با مطالعه لوازم و شرایط حاکم بر قاعده ملازمه و جایگاه آن در استنباط حکم در فقه امامیه، میزان اثر بخشی قاعده ملازمه را در برخی از تطبیقات نشان می‌دهد. از آنجایی که مبنای قاعده ملازمه بر مسئله حسن و قبح استوار است همواره در میان دانشمندان علم اصول با این سؤال مواجه بوده است که آیا درک عقلی از حسن و قبح امری، منجر به وجوب و یا حرمت آن از منظر شرع می‌شود یا خیر؟

عقل به کار رفته در قاعده ملازمه در مقام درک مصلحت و مفسده، عقل نظری به حساب می‌آید و در مقام فعل مکلف عقل عملی. اگر عقل بی واسطه شرع (مستقلات عقلیه) به وجود مصلحت و یا مفسده‌ای قطعی پی‌برد و فاعل آن را ترغیب و یا بر حذر دارد، شرع نیز به وجوب و تحریم آن فعل حکم می‌کند. در مستقلات غیر عقلیه هم همین طور است (مقدمه واجب، واجب است)؛ بنا بر این، قاعده ملازمه هم در کبرای قیاس و هم در صغرای قیاس هر دو حضور

دارد و می‌توان به واسطه آن حکم شرعی را استنباط نمود.

مفاهیم

۱- قاعده ملازمه

قاعده ملازمه عبارت است از «كُلُّ مَا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ، وَ كُلُّ مَا حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ». این قاعده از دو بخش تشکیل شده که بخش اول، ملازمه اصل و بخش دوم، ملازمه عکس نامیده شده است. اکنون این سؤال به میان می‌آید که مقصود از قاعده ملازمه اصل چیست؟ در این بخش سه احتمال وجود دارد: نخست اینکه هر گاه عقل به حسن و قبح امری حکم کند، شارع نیز همان حکم عقل را جعل می‌کند؛ پس دو حکم و دو حاکم داریم. دوم: هرگاه عقل به حسن و قبح امری حکم کند، شرع هم حکم عقل را تأیید می‌کند؛ پس دو حاکم داریم و یک حکم.

و سوم اینکه از آنجا که عقل رسول باطنی است، حکم آن عین حکم شرع است؛ در واقع شکل سوم این گونه است که حکم عقل به حسن و قبح امری، عین حکم شرع است. پس حکم و حاکم یکی است و مقصود از حکم شرعی در قاعده مذکور یا اراده و کراهت و «السُّخْطُ وَ الرِّضَا» شارع است و یا امر و نهی او (انصاری، ۱۴۰۴: ۲۳۴).

۱-۱- معنای عقل در قاعده ملازمه

مراد از «عقل» در قاعده ملازمه به زعم برخی جنس عقل و الف و لام به کار رفته در واژه عقل، الف و لام جنس است؛ بنا بر این، مقصود از عقل در این قاعده، تطابق آراء عقلا است. مرحوم مظفر در این باره می‌گوید: عقل، قبح یا حسن امری را درک می‌کند و به همین خاطر مذمت و یا ستایش جمیع عقلا شامل آن عمل می‌شود. برخی دیگر نیز هر چند الف و لام بر سر عقل را الف و لام جنس گرفته‌اند؛ لیکن آن را محدود به عقل افراد خاصی همچون ائمه و اولیاء کرده‌اند (اصفهانی، ۱۳۸۷: ۴۵۸). برخی دیگر نیز به مرحوم مظفر و استادش محقق اصفهانی خرده گرفته و مقصود از عقل در این قاعده را نه عقل همه عقلا و یا تطابق آرای عقلا (در این نظر شارع نیز در زمره عقلا به حساب آمده است)، بلکه گوهر عقل گرفته‌اند و مقصود از این قاعده را «ملازمه میان درک گوهر عقل و حکم شرع» می‌دانند (علیدوست، ۱۳۹۵: ۷۲-۱۱).

(۷۱).

در نزد مرحوم مظفر عقل عقلا یا تطابق آرای عقلا زمانی دارای حجت است که شروطی در آن لحاظ شده باشد: نخست این که عقل به کمال و یا نقص امری پی ببرد و در اثر این پی بردن انسان وادار به انجام فعلی حسن و یا قبیح شود. دیگر اینکه عقل به خاطر ویژگی موجود در شیء و یا به خاطر منفعت عام و یا خاصی که در آن وجود دارد، آن را ملائم با نفس و یا ناملائم با نفس بداند. اگر ادراک به امور خاص و جزئی برگردد، مبنای ادراک عقلی نیست بلکه عاطفی است و اگر ادراک به امور کلی و عام به خاطر مصلحت عمومی (نوعی) و یا مفسده‌ای نوعی برگردد، مبنای ادراک عقل است؛ در نتیجه این نکته اخیر یعنی کمال و نقص نوعی و مصلحت و مفسده نوعی مورد ستایش و یا ذم همه عقلا خواهد بود. نظیر مصلحتی که در رعایت عدالت برای حفظ بقای انسان و یا مفسده‌ای که در دروغ وجود دارد. مرحوم مظفر این احکام عقلانی مورد توافق و بدون اختلاف عقلا را «آراء محموده» و یا «تأدیهات صلاحیه» می‌نامد و آنان را از جنس قضایای مشهوره (آن گونه که عدلیه می‌پندارند) و نه ضروریه (همان طور که اشاعره باور دارند) می‌داند (مظفر، ۱۳۹۰، ج ۱: ۳۹۳-۳۹۱).

بنا بر این، شارع مقدس نیز از آن جهت که از عقلا، بلکه رئیس عقلا و نیز خالق آن‌هاست، همواره در بین عقلاست؛ پس قضایای مشهوره برای همه عقلا صحیح و کاشف از حکم شرع است و دلیل مستقلی در کنار شرع نیست (همان: ۳۰۵). در مجموع می‌توان این گونه نتیجه گرفت که تأکید مرحوم مظفر بر تطبیق قاعده ملازمه بر قضایای حسن و قبح عقلی که مبتنی بر نه بدیهیات بلکه مستقلات عقلیه است، به وسعت تأثیرگذاری عقل در کشف احکام شرعی می‌انجامد. این موضوع از منظر شیخ انصاری نیز به همین منوال است. ایشان یادآور می‌شود که اگر مبنای حسن و قبح ذاتی را صرفاً مدح و ذم دنیوی قرار دهیم و ارتباط آن را با پاداش و عقاب اخروی قطع کنیم، دیگر ارتباطی بین حسن و قبح و قاعده ملازمه وجود نخواهد داشت (انصاری، همان، ۲۳۱). به عبارت دیگر می‌توان این گونه بیان کرد که ارتباط حسن و قبح با قاعده ملازمه است که منجر به کشف حکم شرعی و توسعه فقه می‌شود.

البته در کنار این باور که ارتباط بین قاعده ملازمه و حسن و قبح عقلی منجر به توسعه فقه می‌شود و این نگاه که برخی از علمای اصول این دو را یعنی قاعده ملازمه و حسن و قبح

عقلی را از یکدیگر مجزا و مستقل می‌دانند، برخی همچون مرحوم مظفر بر این باورند که التزام به حسن و قبح عقلی عین التزام به تحسین و تقبیح شارع است؛ بنا بر این، بسیاری از علمای علم اصول بعد از بیان حسن و قبح عقلی به همان بسنده کرده و دیگر به قاعده ملازمه نپرداخته‌اند (مظفر، همان، ۴۱۹-۴۱۸).

۲-۱- معنای حکم در قاعده ملازمه

منظور از حکم در بخش اول، اصل قاعده یعنی «حکم به العقل»، متفاوت از بخش دوم است و مقصود از آن، ادراک و فهم عقل است و در عکس قاعده، مقصود از «حکم به الشرع» جعل و انشای تکلیف، تشریع و قانون‌گذاری است (حیدری، ۱۳۷۴، ج ۸: ۳۵۵). در اصل قاعده ملازمه اگر مقصود از حکم در مستقلات باشد؛ یعنی ادراک عقل بدون دخالت شرع، عقل پس از درک حسن و قبح امری و یا کشف مصلحت و مفسده، بنا بر اقتضای قاعده ملازمه، حکم شرعی را کشف می‌کند و اگر مقصود از حکم در غیر مستقلات باشد، عقل پس از جعل حکم شرعی توسط شارع به کشف حکم می‌رسد؛ نظیر حکم به وجوب مقدمه واجب.

۲- دلایل علمای اصول درباره حسن و قبح عقلی

عالمان اصول بر خلاف جماعت اخباری قائل به حسن و قبح ذاتی (در مقام ثبوت) و عقلی (در مقام اثبات) اند و نیز قاعده ملازمه را که از دل همین حسن و قبح عقلی بیرون می‌آید، باور دارند؛ بنا بر این، این‌گونه اظهار می‌کنند که شارع عقلاً به غیر حسن، امر و به غیر از قبیح، نهی نمی‌کند (بجنوردی، ۱۳۷۱: ۵۴؛ جناتی، ۱۳۷۰: ۲۳۵-۲۳۸). به طور کلی، از آنجا که حسن و قبح عقلی اشعار به مصالح و مفاسد عموم مردم جامعه و نظام زندگی دارد، شارع نیز حکمی بر خلاف این نظام عقلانی نمی‌دهد؛ بنا بر این، در بین اصولیون سه دلیل بر حسن و قبح عقلی ذکر شده است که در اینجا به اختصار به آن پرداخته می‌شود:

۱- با بررسی آداب و سنن موجود در اقوام و ملل مختلف با مذاهب و کیش‌های متفاوت و حتی در میان کافران، متوجه این امر می‌شویم که همه انسان‌ها عدل و ظلم، صدق و کذب، نیکی و عداوت را بدون هیچ‌گونه اختلافی در می‌یابند که خود دالّ بر حسن و قبح ذاتی افعال است؛ این در حالی است که اگر حسن و قبح، شرعی پنداشته شود باید در چنین شرایطی آن را

صرفاً در میان متدینان و پیروان ادیان بیابیم، در صورتی که اینگونه نیست و فهم این امور در میان کافران و بی دینان مشترک است (مظفر، همان: ۴۰۷؛ سعیدی‌مهر، ۱۳۷۷، ج ۱: ۳۰۶).

۲- یکی از راه‌های تشخیص صدق دعوی نبوت و ارسال رسل، مبتنی بر قبیح بودن دروغ گویی است؛ زیرا در چنین شرایطی دیگر قبیح نخواهد بود که خداوند معجزه را به دست فردی دروغگو بسپارد (یعنی اظهار معجزه به دست دروغگو برابر است با بسته شدن باب معرفت نبوت). در نتیجه انکار حسن و قبح عقلی به انکار حسن و قبح شرعی می‌انجامد (حلی، ۱۹۸۲: ۸۴).

۳- اینکه اگر حسن و قبح عقلی درست نباشد، نتیجه این خواهد شد اگر ستم کردن قبیح شرعی است می‌تواند به حکم شارع جایگاهش عوض شود و نیکو شمرده شود این در حالی است که عقلاً این امور را ثابت می‌دانند و حکم شارع نیز در این موارد، حکم ارشادی است نه حکم جدید و شارع حکم عقل را تأیید می‌کند (سبحانی، ۱۴۲۰: ۵۸-۴۸).

۳- مصالح و مفاسد و تبعیت احکام از آنها

مصلحت و مفاسد از جمله مفاهیمی است که در فقه اهل سنت و امامیه جایگاهی ویژه دارد. یکی از ادله ظنی که در میان فقهای اهل سنت دارای اعتبار است و در استنباط احکام از آن بهره‌ها جسته‌اند، اصل مصلحت و یا تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی است. این مهم، در میان اهل سنت با عناوینی همچون «استصلاح» و «مصلح مرسله» ذکر شده است و در میان امامیه، هر چند از آن به عنوان ادله ظنی غیر معتبر یاد کرده‌اند؛ لکن از آن در بحث احکام حکومتی و کشف منافع و مضرات در حکومت داری، بهره‌ها جسته و با استعانت از آن در توسعه فقه و گسترده کردن پهنای شریعت قدم رنجه کرده‌اند. در این بین، جایگاه عقل به عنوان عنصر تشخیص دهنده مصلحت و مفاسد (با فرض امکان تشخیص) و یا پاسخ به این سؤال که آیا مصالح و مفاسد کشف شده از سوی عقل در مقام علت و یا حکمت است؟! در خور تأمل است و نیز این پرسش که آیا تبدیل در مصالح و مفاسد منجر به تغییر در احکام می‌شود؟! از جمله مسائل و موضوعاتی است که در ذیل تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی مطرح می‌شود.

به طور کلی دو رویکرد انکار و اثبات در خصوص تبعیت احکام از مصالح و مفاسد وجود دارد. رویکرد نخست منتسب به اشاعره است و از منظر کلامی بر این ادعا استوار است که در ذات و کنه هیچ فعلی مصلحت و مفسده‌ای وجود ندارد تا احکام بر اساس آن‌ها صادر شده باشد. در حقیقت، امر و نهی شارع است که مصالح و مفاسد را ایجاد می‌کند. این در حالی است که در مقام سخن گفتن در باب فقه و اصول، منهجی دیگر اتخاذ کرده‌اند تا چاره‌ای بر توجیه قیاس و مصالح مرسله باشد.

در مقابل این رویکرد، رویکرد عدلیه است که داعیه‌دار اثبات تبعیت احکام از مصالح و مفاسد است؛ آنان بر خلاف اشاعره در ذات افعال مصالح و مفاسدی را متصورند که امر و نهی الهی به خاطر آن مصالح و مفاسد صادر شده است. در واقع، نزد عدلیه تبعیت احکام از مصالح و مفاسد مبتنی بر سه اصل کلامی است که آثار و تبعات فقهی دارد؛ آن اصول عبارتند از: حسن و قبح عقلی؛ هدف‌مندی افعال خداوند؛ غیر ممکن بودن ترجیح بلامرجح.

۳-۱- ادله موافقان تبعیت احکام از مصالح و مفاسد

در مقابل مخالفان تبعیت احکام از مصالح و مفاسد، عدلیه به قاعده تبعیت قائلند و آن قدر این قاعده نزدشان ضروری است که انکارش را از محالات می‌دانند و ابتدای تشریع را بر جلب مصلحت و دفع مفسده قرار می‌دهند (نائینی، ۱۴۱۰، ج ۲: ۱۸۲-۱۸۰). دیدگاه تبعیت به طور کلی مبتنی بر سه دلیل عقلی حسن و قبح عقلی، هدف‌مندی افعال خداوند و امتناع ترجیح بلامرجح است که در ذیل به اجمال به آن‌ها پرداخته می‌شود:

۱- حسن و قبح عقلی: درباره حسن و قبح عقلی پیش از این سخن گفته شد؛ اکنون نیز بر این مهم تأکید می‌شود که مقصود از آن وجود ویژگی‌هایی در افعال است که صرف نظر از اوامر و نواهی شرعی، فاعل آن عقلاً و یا از سوی عقلاً مستحق عقاب و پاداش و یا مدح و ذم می‌شود.

۲- امتناع ترجیح بلامرجح: یکی دیگر از مبانی عقلی مطرح در این بحث، مسئله امتناع

ترجیح بلامرجح است که مقصود از آن، ترجیح یکی از احکام چهارگانه حلال، حرام، مستحب و مکروه بدون دلیل و علت خاص توسط شارع مقدس بر دیگری است. علاوه بر اینکه برخی از متکلمان عدلیه، این امتناع را «بدیهی و وجدانی» می‌پندارند. آیات قرآن کریم نیز با ذکر دلایل

(مصلحت و مفسده) بعد از بیان حکمی مؤید این مطلب است. مثلاً خداوند در سوره مبارکه عنکبوت، آیه شریفه ۴۵ سخن از این مصلحت به میان می‌آورد که نماز، آدمی را از فحشا و منکر باز می‌دارد و یا در سوره مبارکه مائده، آیه شریفه ۹۰ به مفسده موجود در شراب، قمار و بت پرستی اشاره می‌کند. این نکته در مقابل اندیشه اشاعره است که تصور هدف برای افعال خداوند را امری قبیح می‌پنداشتند؛ اکنون این سؤال مطرح است که اگر این امر قبیح است چرا خداوند خود برای اعمالش علل و اهدافی را مطرح می‌کند؟! با این اوصاف، باید این گونه تصور کرد که باری تعالی نیز دچار فعل قبیح شده است!

علاوه بر آیاتی که به حکمت یا علت احکام اشاره کرده است، برخی روایات نیز مؤید این مسئله است. در این جا به روایت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) در حجة الوداع اشاره می‌شود؛ ایشان می‌فرمایند:

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ وَاللَّهِ مَا مِنْ شَيْءٍ يُقَرِّبُكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ وَ يُبَاعِدُكُمْ مِنَ النَّارِ إِلَّا وَ قَدْ أَمَرْتُكُمْ بِهِ وَ مَا مِنْ شَيْءٍ يُقَرِّبُكُمْ مِنَ النَّارِ وَ يُبَاعِدُكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ إِلَّا وَ قَدْ نَهَيْتُكُمْ عَنْهُ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۷۴).

در حقیقت، پیامبر اکرم صلوات علیه و آله در این حدیث به این نکته اشاره می‌کنند که در مجموع آنچه که ایشان از سوی خداوند به آن، امر و نهی کرده است، مصلحت نزدیکی و ورود به بهشت و مفسده جهنم و دوری از آن، وجود داشته است.^۱

۳- هدف‌مندی افعال خداوند: یکی از موضوعاتی که لازمه حکمت و حکیم بودن خداوند است، این است که باری تعالی کاری را بدون هدف و غرض انجام نمی‌دهد و از آنجا که او کمال مطلق است، غرض از افعال او به خود حضرت حق باز نمی‌گردد؛ پس مقصود از غرض در افعال الهی، نه خود ایشان، بلکه جمیع آفریده‌های اوست. در قرآن کریم نیز آیاتی درباره هدف‌مندی آفرینش ذکر شده است که مؤید همین بحث و پاسخی است به مخالفان نظریه تبعیت احکام (اشاعره) که در بالا به آن اشاره شد (ربانی گلیپایگانی، ۱۳۹۲: ۲۰-۱۹).

حال این پرسش باقی می‌ماند که قاعده تبعیت احکام از مصالح و مفاسد چه ارتباطی با

۱ . برای اطلاع از آیات و روایات دیگر در این زمینه نک: علیدوست، ابوالقاسم، «تبعیت یا عدم تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی» ص ۱۶-۱۵.

قاعده ملازمه دارد؟ همان طور که پیش تر نیز به آن اشاره رفت، سنگ زیرین قاعده ملازمه، بحث حسن و قبح ذاتی و یا عقلی است که در ادامه به ارتباط بین حسن و قبح عقلی و مصلحت و مفسده پرداخته می شود.

پاسخ این گونه خواهد بود که اگر باور به حسن و قبح عقلی داشته باشیم و آن را به عنوان اصل ذاتی افعال به حساب آوریم؛ آن گاه عقلاً حکم به این خواهیم کرد که جعل حکم توسط شارع مقدس مبتنی بر مصلحت و مفسده است؛ زیرا در این صورت است که مصلحت و مفسده در جایگاه اصیل خود قرار می گیرد. در غیر این صورت، گرفتار ترجیح بلامرجح و یا عدم تطابق احکام با ملاکات آن شده ایم که از منظر عقل این امور پذیرفتنی نیست و از سوی دیگر در دستگاه فکری عدلیه شایسته شارع نیست (شاکری، ۱۳۹۱: ۵۸-۵۵).

علاوه بر این باید به این نکته اشاره کرد که در احکام، مصلحت و یا مفسده نهفته ای وجود دارد و یا احکام، عللی (ملاکات و مناطات) دارند که ظرفیت و توان عقل برای فهم آن ها محل تضارب آراست. برخی از دانشمندان امامیه بر این باورند که عقل مستقلاً توان درک برخی از امور را دارد؛ پس به دنبال آن، توان فهم برخی مناطات را نیز به حکم موجه جزئی دارد (نائینی، ۱۳۷۶، ج ۳: ۵۹). در مقابل عده ای دیگر عقل را در درک ملاکات، مصالح و مفاسد خطا پذیر و ناتوان به حساب می آورند (انصاری، ۱۴۱۶، ج ۱: ۲۱). اما در کنار این دو دیدگاه برخی جمع بندی مسئله را این گونه بیان کرده اند:

«در لحظه ثبوت حکم شرعی و تعلق امر و نهی به یک شیء می توان به وجود ملاک واقعی و مصلحت و مفسده حقیقی در متعلق حکم پی برد و دقیقاً بر همین اساس است که در دیدگاه ایشان [دیدگاه ناتوانی عقل در ملاکات] ملازمه بین حکم شرع و حکم عقل به منزله قانون و کبرای مسلم و قابل قبولی است که فاقد مصداق خارجی (صغرا) است؛ زیرا ... عقل، راهی به ادراک ملاکات ندارد تا بتواند مصداقی را برای کبرای کلی فوق به اثبات برساند» (ایزدپور، ۱۳۸۶: ۱۳۴-۱۳۳).

در نهایت با عنایت به تقسیم بندی عقل به مستقلات عقلی و غیر عقلی، باید به این نکته اشاره کرد که عقل بدون استمداد گرفتن از شرع، توان دریافت برخی از مصالح و مفاسد و مناطات احکام را دارد که بیشتر ناظر به احکام توقیعی است؛ اما در احکامی که بیشتر جنبه

عبادی و یا به اصلاح توقیفی دارد، مستقلات غیر عقلی کارآمدی بیشتری دارد و در بیشتر موارد، عقل انسان توان درک آن را ندارد؛ مگر اینکه به کمک نصوص دینی، ملاکات آن‌ها برای عقل کشف شود.

۴- قاعده ملازمه و ارتباط آن با عقل عملی و نظری

برای پاسخ به این سؤال که آیا درک عقلی از حسن و قبح امری منجر به وجوب و یا حرمت آن از منظر شرع می‌شود یا خیر؟ نخست این سؤال می‌بایست پاسخ داده شود که عقل به کار رفته در قاعده ملازمه از جنس عقل عملی است یا نظری؟ هر چند این تقسیم عقل به عقل عملی و نظری از امور اعتباری و به لحاظ متعلق شناخت است (در انسان بیش از یک قوه که کار ادراک را انجام می‌دهد وجود ندارد)؛ لیکن عقل به کار رفته در قاعده ملازمه شامل هر دو عقل عملی و نظری می‌شود؛ زیرا در قاعده ملازمه، به دنبال کشف حکمیم و لازمه کشف حکم، درک مصلحت و مفسده و یا ملاک حکم است، در نتیجه در مقام کشف حکم به عقل نظری پرداخته می‌شود و پس از کشف حکم با ورود این کشف به قاعده ملازمه، حاصل آن تبدیل به فعل مکلف می‌شود؛ یعنی قاعده ملازمه عقل عملی را نیز در بر می‌گیرد (صدر، ۱۴۰۵، ج ۲: ۲۹۰-۲۸۸).

مقصود از حضور قاعده ملازمه در صغرا و کبرا برای مستقلات عقلیه که پیشتر به آن اشاره شد، این است که هر گاه عقل به وجود مصلحت یا مفسده‌ای قطعی در عملی پی برد و فاعل آن عمل را به انجام آن ترغیب و یا از انجام آن تحذیر کرد، شرع نیز به وجوب یا تحریم آن حکم می‌کند. در واقع در اینجا فقیه بدون یاری جستن از کتاب و سنت و صرفاً بر اساس حکم عقل وجوب و یا حرمت فعلی را استنباط می‌کند.

مثلاً: حُسن عدالت و قبح ظلم از اموری‌اند که عقل به آن‌ها حکم می‌کند. صغرا
هر آنچه که عقل به حُسن یا قبح آن حکم کند، شرع به وجوب یا حرمت آن حکم می‌کند.

کبرا

پس: بر اساس قاعده کل ما حکم به العقل حکم به الشرع، عدل شرعاً واجب است و ظلم حرام.

پس هر گاه عقل، بر اساس قاعده ملازمه به وجوب و یا حرمت شرعی عملی پی برد و طبق قاعده ملازمه به انجام و عدم انجام آن حکم کرد، در واقع به آن «عقل عملی» اطلاق می‌شود. در غیر مستقلات عقلی، هر گاه عقل بین دو امر به ملازمه قطعی پی برد؛ مثلاً: هر چه شرعاً واجب است مقدمه آن نیز واجب است. (کبرای قیاس) پس مقدمات نماز شرعاً واجب است چون نماز واجب است. در اینجا صغرای قیاس شرعی و کبرای آن عقلی است. آنچه که ملازمه بین حکم شرع و حکم عقل عملی را برقرار می‌کند، «عقل نظری» است. به عبارت دیگر بر اساس قاعده ملازمه، عقل حکم به وجوب مقدمه واجب می‌کند (مظفر، همان، ج ۲: ۲۳۸-۲۳۰).

تطبیقات قاعده ملازمه

در این بخش با توجه به ادله‌ای که در اثبات قاعده ملازمه ذکر شد به تطبیقات قاعده ملازمه پرداخته می‌شود تا نحوه تأثیرگذاری قاعده ملازمه در استنباط برخی از احکام نشان داده شود.

۱- به کار بستن حيله شرعی در ربا

یکی از موضوعات مهم و قابل تأمل در فقه امامیه و اهل سنت، موضوع حيله‌های شرعی است که در این‌جا ضمن اشاره به موضوع حیل شرعی سعی بر آن است تا کارکرد حيله در بحث ربا مورد مذاقه قرار گیرد.

حيله از ریشه «ح و ل» در اصل به معنای تغییر و انفصال شیء و نیز به معنای توسل به راه‌های مخفی و پنهانی که بیشتر بار منفی و گاه با حکمت نیز همراه است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ۲۶۶-۲۶۷) و در اصطلاح به معنای به کارگیری روش و یا تدبیری که گرچه به ظاهر خالی از اشکال است ولی در باطن با روح و یا هدف قانون و شریعت مخالف است. نخستین گام در به کار بستن حيله چه در معنای مثبت (چاره جویی) و چه در معنای منفی آن، روشن شدن مقصود حيله‌گر است. آیا فرد حيله‌گر به دنبال رسیدن به هدفی حرام است؟ یا هدف مقدسی دارد و یا به دنبال احقاق حق است؟ در این شرایط سه حالت متصور است:

۱- مسیری که حيله‌گر به کار می‌بندد فی ذاته حرام است.

۲- مسیر مباح ولی مقصود حرام است؛ مثل سفر برای ارتکاب قتل. (در اینجا سفر فی ذاته حرام نیست ولی هدف حرام است.) اهل سنت علت تحریم در این شرایط را تحت عنوان سد ذرایع مطرح می‌کنند.

۳- فعل حلال و مشروع است، ولی به عنوان وسیله‌ای جهت رسیدن به حرام از آن استفاده می‌شود. نظیر تغییر عنوان ربا به بیع و یا هبه کردن برخی از اموال جهت فرار از زکات.

آنچه که در خصوص حیل شرعی مطرح است، بیشتر ناظر به همین شق سوم است که با تغییر عنوان اتفاق می‌افتد (صابری، ۱۳۸۰: ۱۹-۱۶)؛ هر چند در بین دانشمندان اصول، برخی بر این باورند که حیل شرعی صرفاً در خصوص موضوعات احکام است و نه خود احکام؛ زیرا که احکام، بر اساس حکم شارع به وقوع می‌پیوندند (وحید بهبهانی، ۱۳۷۸: ۲۵۰). اما بحث به این خلاصه نمی‌شود؛ زیرا مقصود حيله گر به هم زدن نوعی تعادل در امور فردی و اجتماعی است به تعبیر شهید ثانی، قصد حيله نوعی زیاده‌خواهی است (عاملی، ۱۴۱۳، ج: ۳، ۳۱۰). موضوع حيله در فقه امامیه اختلافی است، برخی مواردی از آن را جایز و برخی به طور کل به کارگیری هر گونه حيله را ناپسند و نامشروع می‌دانند؛ برای نمونه شیخ طوسی فصلی از کتاب خود را به موضوع حیل اختصاص می‌دهد و حيله جایز را حيله‌ای می‌داند که خود حيله یعنی مسیر به کارگیری آن مباح و هدف از به کار بستن آن حيله نیز مباح باشد (طوسی، ۱۳۸۷، ج: ۵، ۹۵).

در بین اهل سنت نیز همانند امامیه، به کارگیری حيله‌های شرعی موافقان و مخالفانی دارد. از جمله مخالفان حيله در سده‌های نخستین اسلام می‌توان به بخاری اشاره کرد که در کتاب خود، حيله‌های شرعی را ناقض اهداف شریعت معرفی می‌کند. موافقان به کارگیری حيله عمدتاً از مکتب شافعی‌اند، حتی کتابی تحت عنوان *الحیل* به محمد بن حسن شیبانی شاگرد و مفسر ابوحنیفه منسوب است که البته در کتاب *المبسوط* سرخسی این انتساب مخدوش اعلام شده است. در مقابل، ابوحفص حنفی بر صحت این انتساب پافشاری می‌کند و این نکته را متذکر می‌شود که در نزد شیبانی به کار بستن حيله شرایطی دارد و در صورتی جایز است که مقصود از آن، فرار از حرام و به حلال نائل شدن باشد (نک: بحیری، ۱۳۷۶: ۳۸۵-۳۸۳). با مروری بر برخی از ابواب مختلف فقهی روشن می‌شود که چه فقهای امامیه و چه فقهای حنفی جملگی به نوعی بر جواز حيله توافق دارند؛ ولی آنجا که حيله با هدفی غیر مشروع و با انجام

فعلی حرام در دستور کار قرار می‌گیرد و در نهایت منجر به تعطیلی حکمی از احکام الهی و یا وهنی به تعالیم دینی شود، جملگی بر عدم جواز آن متفق القول‌اند.

ربا از ریشه «ربو» و به معنای زیادی، افزونی و رشد کردن است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۴: ۳۰۴؛ فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۸: ۲۸۳) و در قرآن کریم نیز علاوه بر همین معنا (حج: ۵)، به معنای نوعی داد و ستد و یا زیاده‌روی در آن، به کار رفته است. (بقره: ۲۷۶-۲۷۸ و روم: ۳۹) در سوره مبارکه بقره، آیه شریفه ۲۷۵، ۲۷۸ و ۲۷۹، آل عمران، آیه ۱۳۰، نساء، آیه ۱۶۱، روم، آیه ۳۹ و مدثر، آیه ۶ به صراحت به تحریم ربا و مصداق ظلم بودن آن اشاره شده است. هر چند برخی بر این باورند این تعداد آیات، ناظر به تدریجی بودن تحریم به علت رواج شدید رباخواری در جزیره العرب است؛ برخی دیگر، منکر این دیدگاه و معتقدند نخستین آیه تحریم ربا، آیه شریفه سوره مبارکه روم است و مابقی آیات به منظور تثبیت حکم ربا نازل شده است؛ (موسویان، ۱۳۸۶: ۷۶-۷۷) در کنار این آیات، روایات متعددی نیز علت تحریم آن را گوشزد کرده است که در اینجا به اختصار به سه برادشت از روایات اشاره می‌شود:

- ۱- ربا از مصادیق ظلم و فساد است (شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۸: ۱۲۱).
- ۲- ربا سبب می‌شود تا مردم معاملات مفیدی را که منجر به تولید و رونق می‌شود کنار نهند (همان: ۱۲۰).
- ۳- ربا باعث نپرداختن مردم به کارهای نیک می‌شود و عواطف انسانی را تحت شعاع قرار می‌دهد (همان).

اهمیت بحث در این‌جا، توجه به علت، حکمت و یا منای حکم تحریم است. بر اساس آیات مذکور و دیگر ادله شرعی، آنچه که باعث حرمت ربا شده است، اخذ زیادتی است که ظلم و فساد در اموال را به دنبال دارد و مانع از رونق تجاری می‌شود. به تعبیر امام خمینی (ره) علی- رغم معصیت آن، ربا با خود مفساد اقتصادی، اجتماعی و سیاسی به دنبال می‌آورد که دانشمندان علم اقتصاد به آن اشاره کرده‌اند و این مسئله‌ای است که صاحبان عقل، مفساد و نبود مصالح در آن و نیز دور بودنش از صواب را به خوبی درک می‌کنند (خمینی، ۱۴۲۱، ج ۲: ۵۴۰-۵۴۱). ایشان علاوه بر این، در خصوص روایاتی که جواز حيله را صادر کرده است می-فرماید این روایات را یا باید تأویل کرد و یا تفسیر آن را به صاحبانش واگذار کرد. آنچه که باید

دانست این است که به کار بستن حيله، موضوع عنوان ظلم و فساد و يا تعطيلي داد و ستد و عناوين ديگري که در کتاب و سنت آمده است را خارج نمی‌کند (همان، ۵۴۴).

اکنون با توجه به توضیحات فوق، مسئله ربا را در قالب قاعده ملازمه بررسی می‌کنیم. آنچه که مسلم است، تغییر عنوان و به کار بردن الفاظی دیگر در معامله‌ای ربوی، منجر به از بین رفتن نتایج و مفاسدی که شارع بیم آن را داده و در حکم پیکار با اوست، نمی‌شود. به عبارت دیگر ظلم و فساد حاصل از بیع ربوی با به کار بستن حيله زائل نمی‌شود و به تبع آن تجارت و قرض الحسنه رونق نمی‌گیرد؛ پس بیع ربوی صرفاً مدلول کلام نیست که با تغییر در آن، بتوان نتیجه آن را نیز تغییر داد. در اینجا مشخص شد که ظلم و فساد ذاتی رباست. علاوه بر این عقلاً بدون هیچ تردیدی زیادی بدون عوض را می‌فهمند و آن را از مصادیق ظلم به حساب می‌آورند. حال که عقل، بی‌واسطه توان درک ظالمانه بودن امری را دارد، آن امر جزء مستقلات عقلیه به حساب می‌آید؛ در نتیجه، عقل، حکم به قبح ربا می‌کند. (صغرای قیاس)؛ هر آنچه که عقلاً قبیح است، شرع به حرمت آن حکم می‌کند. (کبرای قیاس)؛ پس: بر اساس قاعده کل ما حکم به العقل حکم به الشرع، ربا حرام است.

۲- فروش سلاح به کفار

یکی از ابواب فقهی، موضوع مکاسب محرمه است که ذیل آن، بحث‌هایی در خصوص حرمت فروش سلاح به کفار و یا دشمنان اسلام مطرح است. درباره جواز فروش و یا حرمت آن، به طور کلی سه دیدگاه وجود دارد: مطلق حرمت فروش سلاح به کفار؛ حرمت آن به هنگام جنگ؛ جواز فروش بر اساس مقتضیات زمان و مکان. در ادامه به منظور تبیین مسئله به هر سه دیدگاه پرداخته می‌شود.

دیدگاه نخست؛ مطلق حرمت فروش سلاح به کفار: در بین فقهای متقدم امامیه، شیخ مفید فروش سلاح به دشمنان دین را به خاطر همکاری در قتل مسلمانان (مفید، ۱۴۱۳: ۵۸۸) و شیخ طوسی و نیز محقق حلی به خاطر قصدی که از آن حاصل می‌شود به حرمت آن فتوا داده‌اند. (نک: شیخ طوسی، ۱۴۰۰: ۳۶۵؛ محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۲: ۳) شهید ثانی نیز علاوه بر ذکر حرمت آن چه در زمان جنگ و چه در زمان صلح، فروش اسباب جنگ همچون زره (درع)

را چه به کفار و چه به مسلمانان و راهزنان، حرام و آن بیع را علی الاقوی باطل می‌داند (عاملی، ۱۴۱۴، ج ۲: ۷). در بین فقهای متأخر نیز مرحوم خویی، ضمن اشاره به دیدگاه‌های مختلف، آن را از مصادیق «الإعانة علی الإثم» می‌داند و به حرمت آن فتوا می‌دهد (خویی، بی تا، ج ۱: ۱۹۲-۱۸۶).

دیدگاه دوم؛ حرمت فروش سلاح به کفار به هنگام جنگ: در بین فقهای متقدم امامیه، ابن ادریس حلی و استادش بر این باورند که به هنگام صلح و آرامش خرید و فروش آن بر اساس احادیث ائمه اطهار (علیهم السلام) اشکالی ندارد (حلی، ۱۴۱۰، ج ۲: ۲۱۶). محدث بحرانی و شیخ انصاری نیز ضمن بررسی احادیثی همچون «هند السراج» و «القاسم الصیقل» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۲: ۷۰) به جواز آن در زمان صلح فتوا می‌دهند (بحرانی، ۱۳۷۶، ج ۱۸: ۲۱۰-۲۰۷) به شرطی که تحت عنوان «الاعانه» به دشمنان قرار نگیرد (انصاری، ۱۴۱۵، ج ۱: ۱۴۷). البته صاحب جواهر نیز با اشاره به آیه شریفه «وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدُوَّانِ؛ در گناه و تعدی دستیار هم نشوید.» (مائده: ۲) علت حرمت را یاری رساندن می‌داند و معتقد است در صورتی که عنوان یاری رساندن از بین برود دیگر تفاوتی بین شرایط صلح و حرب نمی‌کند (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۲: ۲۹).

دیدگاه سوم؛ جواز فروش بر اساس مقتضیات زمان و مکان: این دیدگاه نخستین بار توسط امام خمینی (ره) مطرح شد. در نظر ایشان، این مسئله از شئون حاکم اسلامی است تا بر اساس مصالح حاکمیت دینی و مقتضیات زمان و مکان به انجام آن مبادرت ورزد. در واقع، حکومت اسلامی با در نظر گرفتن مصالحی همچون تقویت و حفظ امنیت جامعه مسلمانان، فروش سلاح را نه تنها در آن شرایط جایز، بلکه گاه بر خود لازم می‌داند تا رایگان تسهیلات لازم را در اختیار کفار قرار دهد. امام خمینی (ره) ذیل عنوان «آنچه که ممکن است از آن قصد حرام شود.» به این نکته اشاره می‌کند که موضوع فروش سلاح از جمله این عناوین نیست و خود عنوانی مستقل است. ایشان معتقد است در خصوص عنوان سلاح نیز می‌بایست دقت کرد چه بسا که شیئی در گذشته سلاح (نظیر سنگ‌های خاص، فلاخن) به حساب می‌آمده است که اکنون دیگر آن عنوان بر آن صدق نمی‌کند و حتی کسی در زمان حاضر آن را در عداد ادوات جنگی به حساب نمی‌آورد. پس نخستین نکته این است که وقتی سخن از سلاح به میان می‌آید

مقصود از آن، همان سلاحی است که امروزه در جنگ‌ها از آن استفاده می‌شود و زمان به کارگیری آن منقضی نشده است؛ بنا بر این، اسلحه‌های قدیمی که اکنون عتیقه به حساب می‌آید، از موضوع خارج است. دومین نکته این است که مقصود از اعداء دین، همه کسانی که دینی متفاوت از ما دارند، نیستند بلکه مقصود، دولت و یا طائفه‌ای است که مخالف اسلام است. پس شایسته نیست که یهودی ساکن در بلاد مسلمین در این زمره به حساب آید. نکته سوم، فروش سلاح به دشمنان دین از جمله امور سیاسی است که تابع مصالح روز است. چه بسا در شرایطی اعطای رایگان آن به کفار نیز به صلاح باشد. نظیر حمله دشمن به حوزه‌ای از اسلام که امکان دفع آن، جزء به دادن تسلیحات به طائفه‌ای مشرک، میسر نیست. سپس امام اشاره به دو حدیث مطرح در این باره یکی حدیث «ابی بکر حضرمی» (حرعاملی، ۱۴۱۶: باب ۸) و دیگری «هند السراج» می‌کند و بیان می‌کند: این دو حدیث به عصری اشاره دارد که در آن شیعه مملکت مستقلی و حکومت واحدی نداشت و تحت سلطنت خلفای جور بود؛ بنا بر این، عناوینی همچون کفر و یا صلح نمی‌تواند رهگشا باشد و با آن حکم به جواز و یا عدم جواز بیع داد، بلکه چاره‌ای جز توجه به مقتضیات روز، صلاح مسلمان و ملت آنان وجود ندارد. اکنون اگر این شرایط و مقتضیات در نظر گرفته شود، نه تنها حکم به جواز، بلکه حکم به وجوب داده می‌شود و این حکم اقتضای حکم عقل است. آیه شریفه «وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ» نیز مؤید حکم عقل است؛ زیرا عقل ملاک حکم را یاری رساندن به دشمنان علیه اسلام و مسلمانان می‌داند و با همین دلیل، روایات مطرح در این باره، مقید می‌شود. امام خمینی (ره) مناط حکم حرمت فروش سلاح را در تقویت دشمن می‌داند و معتقد است در صورت تحقق این امر، امکان فراهم شدن زمینه‌های تجاوز به سرزمین‌ها و دولت‌های اسلامی به وجود می‌آید و در این حال فرقی بین کفار و یا دشمنان شیعه نمی‌کند (خمینی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۲۳۰-۲۲۶). در کنار این دیدگاه محقق اردبیلی نیز دلیل اصلی را همان یاری در «الاثم» و «العدوان» می‌داند و این احتمال را می‌دهد که علت تحریم چیزی جز ظلم و ظالمانه بودن این عمل نیست. ایشان حتی در خصوص اجاره مسکن به شرط تولید خمر را حرام و آن را نیز از مصادیق یاری رساندن به اثم و عدوان می‌داند چه به آن اشاره شود و چه اشاره نشود ولی مؤجر به آن علم داشته باشد؛ بنا بر این، در دیدگاه ایشان نیز نوعی توجه به آثار و تبعات معامله دیده می‌شود به گونه‌ای که اگر

منجر به ظلم و یا مفسده‌ای در جامعه اسلامی شود، آن عمل از مصادیق ظلم و حرام است. البته ایشان به صراحت دلیل تحریم را علاوه بر یاری بر گناه بر اساس قرآن کریم و احادیث، عقل می‌داند؛ زیرا عقل قبیح بودن این فعل را بالبداهه در می‌یابد و عامل به آن را مستحق ذم می‌داند (اردبیلی، ۱۴۱۳، ج ۸: ص ۴۸-۴۲).

اکنون با توجه به توضیحاتی که ارائه شد، اگر بخواهیم این موضوع را در قالب قاعده ملازمه بررسی کنیم؛ به دستاوردی همانند بحث ربا می‌رسیم. چه فروش سلاح به کفار و یا دشمنان مذهب را از مصادیق مصلحت سنجی و عقل عرفی (مسائل سیاسی روز) بر اساس نظر امام خمینی (ره) بدانیم و چه آن را در زمره مصادیق ظلم به حساب آوریم، نتیجه این خواهد بود که عقل قبیح بودن آن را از آن جهت که از مصادیق ظلم است، بدون واسطه درک می‌کند؛ پس جزء مستقلات عقلیه به حساب می‌آید. در نتیجه، عقل، حکم به قبح ظلم می‌کند. (صغرای قیاس)؛ هر آنچه که عقلاً قبیح، شرعاً حرام است. (کبرای قیاس)؛ پس: بر اساس قاعده کل ما حکم به العقل حکم به الشرع، فروش سلاح چه به کفار و چه به مسلمانان در صورت وقوع ظلم حرام است.

۳- جواز و یا عدم جواز استعمال تسلیحات کشتار جمعی

یکی از مسائل مهم در جوامع کنونی مسئله تسلیحات کشتار جمعی و استفاده از آن چه به شکل جدید نظیر بمب اتم و میکروبی و یا چه به شکل قدیم آن، استفاده از سم است که فقهای امامیه درباره آن موضع گرفته و هر کدام با مبانی فقهی خود، حکم شرعی را از ادله مربوط استنباط کرده‌اند. حفظ جان آدمی و به تبع آن مال و عرض او، از موضوعات مهمی است که نه تنها در بین ابناء بشر، ادیان و مذاهب گوناگون عقلاً و شرعاً مورد توجه بوده است؛ بلکه در بین مسلمانان مورد توجه جدی‌تر بوده به گونه‌ای که اگر آسیب و یا خطری جان و مال و یا آبروی انسانی را تهدید کند، فقها یا به تحریم و یا در مواردی به کراهت آن حکم داده‌اند. آنچه که در اینجا مورد بررسی قرار می‌گیرد موضوع به کارگیری تسلیحات کشتار جمعی در کنار ادله‌ای که فقها به کار گرفته‌اند، با تطبیق قاعده ملازمه است.

۱-۳- مؤیدات قرآنی در تکریم جان انسان

در قرآن کریم آیات متعددی به تکریم آدمی به طور مستقیم «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (الاسراء: ۷۰) و غیر مستقیم پرداخته است. از جمله این آیات می‌توان به آیه شریفه: «مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ» (مائده: ۳۲) و «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا» (النساء: ۹۳) اشاره کرد. در آیه نخست قتل حتی یک نفر نیز موضوعیت دارد چه برسد به قتل جمعیتی از انسان‌ها. این در حالی است که پیامدهای ناشی از استفاده از تسلیحات کشتار جمعی چیزی جز ویرانی و نابودی نه تنها یک نفر، بلکه گاهی کثیری از انسان‌های بی گناه و یا نسل‌هایی است. در آیه شریفه دوم نیز این نکته گوشزد می‌شود که آدمی بدون داشتن دلیلی موجه، حق تعرض به دیگری و قتل او را ندارد که اگر این امر به وقوع بپیوندد جزایی جز جهنم و خشم الهی و لعنت حضرت حق را به دنبال نخواهد داشت؛ این در حالی است که ثمره بمب‌های هسته‌ای و شیمیایی کشته شدن هزاران بی‌گناه بدون هیچ‌گونه دلیل موجهی است.

۲-۳- بررسی ادله مرتبط در تبیین موضوع

۱-۲-۳- قرآن: در قرآن کریم در آیاتی متعدد (نک: اعراف: ۷۴ و ۸۵؛ بقره ۱۱ و ۱۹۰) سخن از نهی اشاعه فساد در زمین و از بین بردن زراعت و چهارپایان به میان آمده است «لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ» (بقره: ۲۰۵) و قرآن کریم از این اعمال تعبیر به فساد می‌کند. ناگفته پیداست که یکی از پیامد تسلیحات کشتار جمعی از بین رفتن سرزمین‌های حاصل خیز، زراعت و دسترنج افراد زیادی است که طی نسل‌های متمادی زحمت فراوانی کشیده‌اند.

۲-۲-۳- روایت: روایت مشهوری که در این باره منقول است بدین شرح است: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَنْ يُلْقَى السَّمُّ فِي بِلَادِ الْمُشْرِكِينَ» (حرعاملی، ۱۴۱۶، ج ۱۵: ۶۲) در این روایت صریحاً پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) استفاده از سم علیه مشرکان را نهی می‌کند. علاوه بر این روایت، تأکید پیامبر اسلام در مواقع جنگ بر حفظ جان زنان و کودکان و عدم تعرض به آن‌ها، غرق نکردن

کفار و آتش زدن درختان (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵: ۲۹؛ و نیز نک: طوسی، ۱۴۰۷، ج ۶: ۱۳۹) نیز مؤید دیگری است بر توجه به جان آدمی و منابع طبیعی خصوصاً آن افرادی که به طور مستقیم در جنگ دخالت ندارند.

۳-۲-۳- عقل: موضوع تسلیحات کشتار جمعی ارتباط وثیقی با مسئله ظلم و فساد دارد که البته ظلم و فساد حاصل از آن، منحصر به فرد و افراد خاصی نمی‌شود؛ بلکه دامنه و گستره آن به قدری وسیعی است که گاهی نسل‌های بعدی قوم و سرزمینی را تحت شعاع خود قرار می‌دهد. این موضوع، بر اساس حسن و قبح عقلی به خوبی قابل فهم است که در نتیجه این بخش، به آن پرداخته می‌شود.

۳-۲-۴- دیدگاه فقها در استعمال تسلیحات کشتار جمعی

از آنجایی که اجماعی در این خصوص نیست به صورت گذار نگاهی به دیدگاه فقهای متقدم در خصوص استفاده از سم می‌کنیم و سپس دیدگاه فقهای معاصر در تبیین موضوع را بررسی می‌کنیم.

۳-۲-۴-۱- دیدگاه فقهای متقدم

افرادی همچون شیخ طوسی، ابن زهره (طوسی، ۱۴۰۰: ۲۰۱ و ۲۹۳) و نجفی (نجفی، ۱۴۰۴: ۶۷) استفاده از سم را در جنگ استثناء کرده و استعمال آن را جایز دانسته‌اند و برخی دیگر همچون محقق حلی (محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۱: ۲۸۳)، صاحب / یضاح / القوائد، (حلی، ۱۳۸۷ ج ۱: ۳۵۷) شهید اول (عاملی، ۱۴۱۰: ۸۲) و ثانی (عاملی، ۱۴۱۴، ج ۱: ۴۸۱) استفاده آن را محدود به ضرورت کرده و در شرایطی خاص به جواز استفاده از آن فتوا داده‌اند.

۳-۲-۴-۲- دیدگاه فقهای معاصر

مرحوم خویی و وحید خراسانی با استناد به همان حدیث پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) درباره «إلقاء سم» که در بالا به آن اشاره شد، استفاده از سم در بلاد مشرکین را جایز نمی‌دانند (خویی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۳۷۳؛ وحید خراسانی، ۱۴۲۸، ج ۲: ۴۲۱). مرحوم بهجت نیز استفاده از سم را دارای شبهه حرمت و آن شبهه را «اکد» می‌داند (بهجت گیلانی فومنی، ۱۴۲۶، ج ۲: ۳۸۰). در تکمیل نظرات فوق، مرحوم صدر نیز با استناد به همان حدیث در خصوص استعمال

تسلیمات کشتار جمعی، این نکته را متذکر می‌شود که «سَم» در این حدیث خصوصیتی ندارد و چنین نتیجه می‌گیرد که شامل همه تسلیمات کشتار جمعی است (صدر، ۱۴۱۴، ج ۲: ۳۸۵ و ۳۹۳). رهبر انقلاب اسلامی، سید علی خامنه‌ای، نیز استفاده از تسلیمات کشتار جمعی اعم از سلاح هسته‌ای، سلاح‌های شیمیایی و میکروبی را حرام و «تلاش برای مصونیت بخشیدن ابناء بشر از این بلای بزرگ را وظیفه‌ی همگان» می‌داند (خامنه‌ای، ۱۳۸۹، پیام به نخستین کنفرانس بین‌المللی خلع سلاح هسته‌ای و عدم اشاعه).

۳-۳- تطبیق قاعده ملازمه در استعمال تسلیمات کشتار جمعی

بر اساس آنچه که در بالا به آن اشاره شد، حفظ جان آدمی و نهی از هر آن چیزی که جان نه تنها یک تن بلکه صدها و هزاران انسان را به خطر بیندازد موضوع مورد نظر شارع است. مسلماً کشته شدن فرد و یا افرادی که در جنگ حضور ندارند و یا از بین رفتن محصولات کشاورزی و یا سرمایه‌های بشری به طور گسترده که حاصل استعمال تسلیمات کشتار جمعی است از مصادیق ظلم به حساب می‌آیند و عقل بی‌واسطه توان درک از مصادیق ظلم بودن آن را دارد. علاوه بر ظلم بودن، از آنجایی که استعمال تسلیمات کشتار جمعی منجر به از بین رفتن منابع طبیعی می‌شود، عقل به ملاک دیگری نیز دست می‌یابد و آن ملاک وقوع و ترویج فساد در اثر چنین استعمالی است؛ بنا بر این، عقل حکم به ظالمانه بودن استعمال تسلیمات کشتار جمعی می‌کند و یا ملاک فساد را تشخیص می‌دهد. (صغرای قیاس) هر آنچه که عقل، قبیح بداند، شرع نیز به حرمت آن حکم می‌دهد. (کبرای قیاس) در نتیجه، هر گونه استعمال، تولید و یا تکثیر تسلیمات کشتار جمعی که منجر به ظلم و یا فساد می‌شود، حرام است؛ زیرا که در نتیجه استعمال آن، آسیب‌های کنترل نشده‌ای بر جوامع بشری وارد و به کشته شدن افراد بی‌گناه منجر می‌شود و یا سرمایه‌های طبیعی را برای مدتی از بین می‌برد که جملگی از مصادیق ظلم و فساد است.

سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که عقل چگونه تولید و تکثیر چنین تسلیماتی را نیز مصادیق ظلم می‌داند؟! حکم استنباط شده، صرفاً برای به کارگیری تسلیمات کشتار جمعی است. کسب دانش و علم به نحوه تولید آن نمی‌تواند حکمی یکسان داشته باشد. پاسخ

این است که تولید سلاح‌های کشتار جمعی نه به منظور استعمال آن، بلکه به منظور تولید فناوری، گرچه مورد تأیید عقل است؛ اما چه تضمینی وجود دارد که پس از تولید، مورد استفاد قرار نگیرد؟! عقل، در پی غور در عواقب احتمال استعمال چنین محصولی، تولید آن را از مصادیق معاونت در جرم می‌داند؛ بنا بر این، بر قبح آن حکم می‌کند و تولید و دستیابی به چنین دانشی را از آن جهت که عواقبی جبران ناپذیر دارد، حرام می‌داند. با این دلیل، آن ادعا که تولید تسلیحات کشتار جمعی، جنبه بازدارندگی دارد، نیز پاسخ داده می‌شود؛ هر چند عقل جنبه بازدارندگی را بی واسطه می‌فهمد و قبحی در آن نمی‌بیند؛ لیکن جنبه عواقب احتمالی استفاده از آن را نیز در می‌یابد و حکم به قبح بودن آن می‌کند. در واقع آن دیدگاهی که با استناد به این آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا خُذُوا حِذْرَكُمْ فَانْفِرُوا ثُبَاتٍ أَوْ انفِرُوا جَمِيعًا» ای کسانی که ایمان آورده‌اید [در برابر دشمن] آماده باشید [اسلحه خود را بگیرید] و گروه گروه [به جهاد] بیرون روید یا به طور جمعی روانه شوید.» چنین تصور کرده‌اند که به دستور خداوند می‌بایست در مقابل دشمن مجهز شد و این تجهیز، شامل هر آنچه که آن‌ها را به پیروزی برساند، خواهد شد. چنین دیدگاهی ناصواب است؛ زیرا با وجود آیات و روایات دیگر که در بالا به آن اشاره شد کلمه «حذر» که به معنای آمادگی در مقابل دشمن است، تقیید و تحدید می‌شود و شامل هر نوع آمادگی نمی‌شود؛ بلکه آمادگی‌ای را در بر می‌گیرد که متعارف باشد و باعث فساد در زمین و کشتن افراد بی‌گناه و معصوم نشود که خود همین تعرض و یا کشتن افراد بی‌گناه در جنگ با قاعده عقلانی دیگر اسلام که همان قاعده فقهی «وزر» است و پنج بار در آیات مختلف قرآن به آن اشاره شده است، سازگاری ندارد («وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» نک: سوره‌های مبارکه اِسراء: ۱۵، زمر: ۷، فاطر: ۱۸، نجم: ۳۸ و انعام: ۱۶۴) و این آیات پنجگانه نیز مؤیدی بر آن تحدید است. پس در نهایت، در مقام تطبیق موضوع با قاعده ملازمه، از جهت ظلم و فساد حاصل از استعمال تسلیحات کشتار جمعی، حکم حرام بودن آن صادر می‌شود.

نتیجه

کارکرد عقل، در قاعده ملازمه در برگیرنده دو جایگاه صغرای مستقلات عقلیه و کبرای مستقلات غیر عقلیه است. در مستقلات عقلیه ابتدای بحث بر موضوع حسن و قبح عقلی و یا ذاتی است که دلایل متقنی درباره آن ارائه شد. عقل به کار رفته در قاعده ملازمه عقل قطعی است؛ بنا بر این، هرگاه آدمی با به کارگیری عقل خود، مصلحت و یا مفسده‌ای تام را درک کند، در این جا حکم عقل عملی انجام و یا ترک آن فعل خواهد بود و این از ثمره‌های عقل قطعی است که خود را با حکمت الهی همگام می‌پندارد. در مقام مستقلات غیر عقلیه نیز عقل به صراحت بر درستی گزاره «مقدمه واجب، واجب است.» صحه می‌گذارد و در تطبیق آن با واقعیت هیچ شک و شبهه‌ای در خود نمی‌بیند، تحقق چنین امری را ناشی از حکمت و حکیم بودن خداوند می‌داند. در مقام تطبیقات قاعده ملازمه و در موضوع حيله شرعی در ربا، این نکته مهم ذکر شد که تغییر عنوان و به کار گرفتن الفاظ و تعابیر دیگر در معامله ربوی، منجر به زایل شدن فساد و حاصل شدن هدفی که شارع از تشریع دارد نمی‌شود؛ زیرا که حيله در ربا قبیح است و در ذات خود ظلم و فساد به دنبال خواهد آورد. پس بنا بر قاعده ملازمه، حکم به بطلان به کار بستن حيله‌های شرعی در ربا داده می‌شود. در خصوص فروش سلاح به کفار و استعمال تسلیحات کشتار جمعی نیز طبق قاعده ملازمه از آن جهت که در زمره مصادیق ظلم و فساد به حساب می‌آید، فروش و استعمال آن‌ها دارای حرمت است.

فهرست منابع

قرآن کریم.

ابن منظور، ابوالفضل، (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، احمد فارس صاحب الجوائب، جلد سوم، یازدهم و چهاردهم، چاپ سوم، بیروت، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع - دار صادر.

احمد بن حنبل، (۱۴۱۰ق)، مسند، احمد محمد شاکر، بیروت، دار الجیل.
اردبیلی، احمد بن محمد، (۱۴۰۳ق)، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان، آقا مجتبی عراقی، علی پناه اشتهازدی، ج ۸، اول، قم، انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

اصفهانى، محمد حسین، (۱۳۸۷ش)، الفصول الغریبه فی اصول الفقہیہ، قم، مؤسسه فرهنگی و اطلاع رسانی تبیان.

— (۱۴۲۹ق)، نهائیه الدرایه فی شرح الکفایه، ج ۳، دوم، بیروت، مؤسسه آل البيت عليهم السلام لاحیاء التراث.

انصارى، مرتضى بن محمد امين، (۱۴۱۵ق)، المكاسب المحرمه و البيع و الخيارات، ج ۱، اول، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.

— (۱۴۰۴ق)، مطارح الأنظار، تقریرات ابوالقاسم کلانتری، ج ۱ و ۲، اول، قم، مؤسسه آل البيت عليه السلام.

— (۱۴۱۶ق)، فرائد الاصول، ج ۱ و ۲، پنجم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجامعه المدرسين بقم.

ایزدپور، محمدرضا، (زمستان ۱۳۸۶)، «عقل و کشف ملاکات احکام» / ندیشه نوین دینی، شماره ۱۱، ص ۱۴۴-۱۲۷.

بحرانی، شیخ یوسف، (۱۳۷۶ق)، الحدائق الناضره فی احکام العتره الطاهره، ج ۱۸، سوم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

بهجت گیلانی فومنی، محمد تقی، (۱۴۲۶ق)، جامع المسائل، ج ۲، قم، دفتر آیت الله العظمی بهجت.

بحیری، محمد عبدالوهاب، (۱۳۷۶ش)، حيله های شرعی ناسازگار با فلسفه فقه، حسین صابری، اول، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی.

جناتی، محمد ابراهیم، (۱۳۷۰ش)، منابع / اجتهاد / از دیدگاه مذاهب / اسلامی، اول، تهران، کیهان.

حکیمی، محمدرضا، (۱۴۰۱ق)، الحیاء، سوم، دائرة الطباعة و النشر، تهران.
حلی، ابن ادریس، (۱۴۱۰ق)، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، تصحیح حسن بن احمد موسوی و ابوالحسن ابن مسیح، ج ۱ و ۳، دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

حیدری، محمد جواد، (۱۳۷۴ش)، رابطه عقل و دین با زمان و مکان، ج ۸، تهران، کنگره بررسی آثار امام خمینی.

خامنه‌ای، سید علی، (۱۳۸۹/۱/۲۷)، پیام مقام معظم رهبری به نخستین کنفرانس بین المللی خلع سلاح هسته ای و عدم اشاعه.

خمینی، سید روح الله موسوی، استفتائات، ج ۲، نرم افزار مجموعه آثار حضرت امام خمینی، قدس سره، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.

_____ (۱۴۲۱ق)، کتاب البیع، ج ۲، اول، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره.

_____ (۱۴۱۵ق)، المکاسب المحرمه، ج ۱، اول، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره.

_____ (۱۴۱۱ق)، المحصل، حسین اتای، اول، عمان، دار الرازی.
خویی، سید ابوالقاسم موسوی، مصباح الفقاهة (المکاسب)، مقرر محمد علی توحیدی، ج ۱، بی تا.

_____ (۱۴۱۰ق)، منهاج الصالحین، ج ۱، قم، نشر مدینه العلم.
راغب اصفهانی، حسین، (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ قرآن، صفوان عدنان داودی، اول، لبنان، دارالعلم.

ربانی گلپایگانی، علی، (۱۳۷۳ش)، ملازمه حکم عقل و شرع / از دیدگاه شیخ انصاری، قم، دبیرخانه کنگره جهانی بزرگداشت دویستمین سالگرد میلاد شیخ اعظم انصاری.

_____ (۱۳۹۲ش)، «شریعت و مصلحت»، کلام / اسلامی، شماره ۸۵، سال بیست و دوم، ص ۴۰-۷.

سبحانی تبریزی، جعفر، (۱۴۱۱ق)، الهیات، ج ۱، سوم، قم، انتشارات مرکز دراسات اسلامیة.

- _____ (۱۴۲۰ق)، رساله فی التحسین و التقیح العقلیین، قم، مؤسسه الامام الصادق علیه السلام.
- سعیدی مهر، محمد، (۱۳۷۷ش)، آموزش کلام اسلامی، ج ۱، اول، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی.
- شاگری، بلال، (پاییز ۱۳۹۱)، «لزوم تبعیت احکام از مصالح و مفاسد»، پژوهش‌های اصولی، شماره ۱۴، سال چهارم، ص ۹۴-۵۳.
- شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعه، ج ۱۲، ۱۸، ۲۵، ۲۶ و ۲۷، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
- شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان، (۱۴۱۳ق)، المقنعه، اول، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
- صابری، حسین، (بهار ۱۳۸۰)، «حیله های شرعی در دیدگاه مذاهب»، مشکوه، شماره ۷۰، ص ۴۹-۱۴.
- صدر، سید محمد، (۱۴۱۴ق)، ماوراء الفقه، ج ۲، اول، بیروت، دارالاضواء.
- صدر، سید محمدباقر، (۱۴۰۵ق)، دروس فی علم الاصول، ج ۲ و ۳، اول، بیروت، دارالمنتظر.
- طوسی، ابوجعفر، محمد بن حسن، (۱۳۸۷ق)، المبسوط فی فقه الامامیه، سید محمد تقی کشفی، محمد باقر بهبودی، ج ۳ و ۵، سوم، تهران.
- _____ (۱۴۰۰ق)، النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی، دوم، بیروت، دار الكتاب العربی.
- عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی، (۱۴۱۴ق)، حاشیه الارشاد، ج ۲، اول، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- _____ (۱۴۱۳ق)، مسالك الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام، ج ۱، اول، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیه.
- عاملی (شهید اول)، محمد بن مکی، (۱۴۱۰ق)، اللمعه الدمشقیه فی فقه الامامیه، بیروت، دار التراث الاسلامیه.
- علامه حلی، حسن بن یوسف، (۱۹۸۲م)، نهج الحق و كشف الصدق، تعلیق عین الله حسنی ارموی، اول، دار الكتاب اللبنانی، بیروت.
- _____ (۱۳۸۷ق)، ایضاح القوائد فی شرح مشکلات القواعد، ج ۱، قم، مؤسسه اسماعیلیان.

- علیدوست، ابوالقاسم، (۱۳۹۵ش)، *فقه و عقل*، پنجم، تهران، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- _____ (پاییز ۱۳۸۴)، «تبعیت یا عدم تبعیت احکام از مصالح و مفساد واقعی»، *فقه و حقوق*، سال دوم، ص ۳۲-۹.
- فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق)، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، ج ۲ و ۱۱، سوم، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۱۰ق)، *کتاب العین*، دکتر مهدی مخزومی و دکتر ابراهیم سامرائی، جلد اول، هشتم، چاپ دوم، قم، نشر هجرت.
- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، غفاری، علی اکبر، آخوندی، محمد، (۱۴۰۷ق)، ج ۲، چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- محقق حلی، نجم الدین جعفر بن حسن، (۱۴۰۸ق)، *شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام*، ج ۲، دوم، قم، اسماعیلیان.
- مظفر، محمدرضا، (۱۳۹۰ش)، *اصول فقه*، محسن غرویانی، علی شیروانی، ج ۲، چاپ سوم، قم، دار الفکر.
- موسوی بجنوردی، سید محمد، (۱۳۷۱ش)، *مقالات اصولی*، سوم، تهران، امیرکبیر.
- موسویان، سید عباس، (پاییز ۱۳۸۶)، «نظریه‌های ربا و بهره»، *اقتصاد اسلامی*، شماره ۲۷، ص ۶۷-۱۰۰.
- نائینی، محمدحسین، (۱۴۱۰ق)، *اجود التقريرات*، تحریر سید ابوالقاسم خویی، ج ۲، دوم، قم، مؤسسه مطبوعات دینی قم.
- _____ (۱۳۷۶ش)، *فوائد الاصول*، تقریرات محمد علی کاظمی خراسانی، ج ۳، اول، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- نجفی، محمد حسن، (۱۴۰۴ق)، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، عباس قوچانی، علی آخوندی، ج ۴۰، هفتم، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- وحید بهبهانی، محمد باقر بن محمد اکمل، (۱۳۷۸ش)، *الرسائل الفقهيّه*، اول، قم، مؤسسه علامه المجدد الوحید البهبهانی.
- وحید خراسانی، حسین، (۱۴۲۸ق)، *منهاج الصالحین*، ج ۲، قم، مدرسه امام باقر (علیه السلام).

Rationalism in Contemporary Jurisprudence; Mulazeme Rule and its Applications

Masoud Fahami,¹ Seyyed Mohsen Fattahi² and Hossein Rajabi³

Abstract

One of the crucial issues in the Islamic Jurisprudence, or perhaps, the most important one is the relation between Reason ('aql) and Faith and the status of reason in inferencing Islamic verdict. Therefore, this study aims to illustrate the status of Mulazeme (correlation) rule (Whatever is ordered by reason, is also ordered by faith) in what is conceived by reason and religious verdict. In terms of explaining the origin of Mulazeme rule, this research concerns the Good and Bad, because the base of the Good and Bad in Imamieh is theological perspective of rational Good and Bad which has its own proponents and opponents. Finally, the present study puts Mulazeme rule into practice applying it in issues like religious trick on uses (Reba), selling weapons to infidels, selling the devastated goods in the case of entailment (Vaqf) Following library and descriptive-analytic research methodology, the study has gained theoretical bases proving that reason by itself, can reach the verdict, and the reached-rational verdict has its own religious requirement because it is based on general profits and losses that are not against religion. It is also proven that Mulazeme rule has great efficiency on reaching religious verdicts.

Keywords: Rationalism, Practical and Theoretical Reason, Mulazeme Rule, Jurisprudential Inference.

¹. PhD student in Comparative Studies in Islamic Denominations, University of Religions and Denominations; mfaham2000@gmail.com

². Assistant Professor, University of Religions and Denominations, Qom; mohsen.fattahi@gmail.com

³. Assistant Professor, University of Religions and Denominations, Qom; h.rajabi313@chmail.com