

بررسی کارآمدی عقل مستقل در گستره احکام

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۱۰/۲۱ تاریخ تأیید: ۱۳۹۱/۸/۱۱

ابوالقاسم رحیمی بالوئی*

چکیده

از مهم‌ترین موهبت‌های الهی در نهاد آدمی، عقل است که به وسیله آن می‌تواند به شناخت حقایق نائل گردد. از جمله آن حقایق، معارف و احکام دینی است و بر همین اساس است که عقل در کنار سایر منابع دینی به عنوان حجت و منبعی برای دریافت احکام الهی قرار داده شده است. در این نوشتار در ابتدا به طور گذرا و اجمالی، مبانی کارآمدی استقلالی عقل در عرصه احکام الهی ارائه می‌شود و بعد از آن چالش‌هایی که به سبب نادیده گرفتن آن مبانی پیش می‌آید، مطرح و سپس مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرند.

لازم است ذکر شود که بررسی کارآمدی عقل، اعم از مقام فهم و ادراک است و شامل مقام عمل و بعث و زجر و... نیز می‌شود که در لابلای بررسی و نقد چالش‌ها به آن پرداخته می‌شود. هدف نگارنده نشان دادن چشم‌اندازی از کاربرد و تأثیر فی الجمله عقل مستقل در عرصه احکام شرعی از راه نقد و بررسی شبهات و چالش‌های مطرح شده در این عرصه می‌باشد.

در نوشتار حاضر تلاش شده است در بررسی چالش‌ها از مبانی بعید شروع و به مبانی قریب ختم شود و نیز از چالش‌های مربوط به مقام فهم و ادراک عقل تا مقام عمل بر اساس این ادراک و نیز مقام توانایی این فهم و حکم عقلی در تأثیر بر بعث یا زجر مکلف

* استادیار گروه منطق فهم دین پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

نسبت به عمل بر اساس آن و ... اقدام شود و مهم‌تر آنکه این چالش‌ها به صورت زنجیره‌ای و پلکانی و مرتبط با هم مطرح شده‌اند؛ به نحوی که بدون پاسخ‌گویی به یکی از آنها نمی‌توان قدم در مرحله بعد گذاشت.

واژگان کلیدی: عقل مستقل، احکام، فهم، ملازمه، مبانی و چالش.

مقدمه

پیش از آنکه به موضوع اصلی این نوشتار بپردازیم، نکاتی به عنوان مقدمه بیان می‌شود:

۱. واژه‌شناسی

۱-۱. عقل در لغت

«عقل» در لغت، از ریشه «عقال» است و عقال آن طنابی است که بر پای شتر می‌بندند تا حرکت نکند (ابن منظور، [بی‌تا]، ج ۱۱، ص ۴۶۵ / راغب اصفهانی، [بی‌تا]، ص ۳۵۴) و از آنجا که خرد آدمی نظیر آن طنابی است که او را از افعال ناروا باز می‌دارد، این واژه بر آن اطلاق شده است.

همچنین به معنای «حَجْر» و «منع» تفسیر شده است (جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۱۷۶۹). عاقل کسی است که می‌تواند نفس خویش را کنترل کند و از هوا و هوس باز دارد (طریحی، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۲۲۳). به نظر می‌رسد با تتبع در موارد استعمال این واژه، معنای جامع، همان «منع و بازداشتن» است. بر «دیه» نیز «عقل» اطلاق شده است؛ چه اینکه از خون‌ریزی بیشتر جلوگیری می‌کند و به زنی که دارای عفت و پاکدامنی باشد «عقیله» می‌گویند. همچنین عقل به معنای «قلعه و دژ» نیز آمده است؛ چراکه مانع هجوم دشمن است. در همه این اطلاقات مفهوم عقال و منع و بازداری نهفته است (زبیدی؛ [بی‌تا]، ج ۸، ص ۲۵).

۲-۱. عقل در اصطلاح

با تتبع در آثار متقدمان دانش اصول دیده می‌شود که کمتر به تعریف عقل پرداخته‌اند.

افرادی مثل شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی که فی الجمله عقل را یکی از ادله و منابع دست‌یابی به احکام شرع دانسته‌اند، به تعریف و تشریح عقل مورد نظر نپرداخته‌اند. شاید به این علت که معنای عقل در نظر آنان روشن بوده است. البته در برخی نوشته‌های اصولی که در عصر اخیر تألیف شده، عقل به عنوان نیرویی که توانایی درک استلزامات عقل را دارد، تعریف شده است (ر.ک: فضلی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۳۵۲).

از آنجاکه همه اصولیان فی الجمله عقل را یکی از ادله و منابع دست‌یابی به احکام شرع معرفی کرده‌اند، در مورد خود عقل بحث نکرده‌اند؛ بلکه به «دلیل عقل» و کاربردهای آن پرداخته‌اند و بر همین اساس، متأخران به تعریف دلیل عقلی روی آورده‌اند و به نظر می‌رسد نخستین اصولی که به تعریف دلیل عقل پرداخت، مرحوم میرزای قمی است. وی در تعریف آن چنین نوشته است: «مراد از دلیل عقلی، هر حکم عقلی است که توسط آن می‌توان به حکم شرعی رسید و از علم به آن، به حکم شرعی دست یافت» (میرزای قمی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۲).

بعد از آن، مرحوم شیخ انصاری در *مطارح الانظار* در تعریف دلیل عقلی می‌گوید: «عُرِفَ الدلیل العقلی بأنه یتوسل به الی حکم شرعی»: دلیل عقلی تعریف می‌شود به اینکه با آن، به دلیل شرعی رسیده می‌شود (انصاری، [بی‌تا]، ص ۲۹۹).

مرحوم مظفر نیز در تعریف دلیل عقلی می‌گوید: «مراد از دلیل عقلی، هر حکم عقلی است که موجب قطع به حکم شرعی شود و به عبارت دیگر، هر قضیه عقلی که توسط آن، قطع به حکم شرعی حاصل شود» (مظفر، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۱۲۲).

با دقت در تعاریف و کاربردهای این واژه در گستره اصول و فقه می‌فهمیم که واژه عقل در این حوزه به عنوان یک اصطلاح خاص و ویژه به شمار نمی‌آید؛ بلکه به همان معنای عام در سایر حوزه‌های دینی و معرفت‌های بشری می‌باشد؛ یعنی همان نیرویی است که می‌تواند خیر و شر را درک و طبق آن حکم کند و یا از درک یک مسئله کلی و چپ‌نشین چند مسئله «معلوم» در کنار هم، به یک‌سری مسائل جدید نائل شود. بنابراین دانش فقه در این واژه، اصطلاحی ویژه و خاص ندارد.

۳-۱. مستقلات و غیرمستقلات عقلیه

عقلی که منبعی برای احکام شرعی تلقی می‌شود، دارای دو گونه استدلال است:

۳-۱-۱. مستقلات عقلیه

در این قسم، هر دو مقدمه (صغری و کبری) عقلی و بی‌نیاز از دلیل شرعی‌اند. مثال این قسم نیز چنین است: عقل به طور مستقل حکم می‌کند که شکر منعم واجب است (مقدمه اول). سپس مقدمه دومی می‌آید و آن، عبارت است از: «کلما حکم به العقل حکم به الشرع» (مقدمه دوم). از این دو مقدمه، وجوب شرعی شکر منعم را به دست می‌آوریم. در این دو مقدمه - یعنی صغری و کبری - عقل بی‌نیاز از خطاب شرعی است.

۳-۱-۲. غیرمستقلات عقلیه

در این قسم، یکی از دو مقدمه، عقلی و دیگری، شرعی است. برای مثال حکم عقل به وجوب شرعی مقدمه واجب شرعی از دو مقدمه تشکیل شده است. وجوب شرعی حج برای مستطیع، مقدمه اول است و حکم عقل نظری به ملازمه بین وجوب شرعی ذی‌المقدمه و وجوب شرعی مقدمه آن، عقلی است. سپس عقل نتیجه می‌گیرد که فراهم کردن مقدمات حج برای مستطیع شرعاً واجب است. محور بحث در این نوشتار، قسم مستقلات عقلیه می‌باشد.

۲. نگاهی اجمالی به آرای اندیشمندان در اعتبار عقل، در گستره احکام

با نگاهی اجمالی و کلی به آرای صاحب‌نظران در میان مذاهب اسلامی درباره موضوع مورد نظر، با دیدگاه‌های متفاوتی مواجه می‌شویم که این دیدگاه‌ها، به سه گروه کلی تقسیم می‌شوند:

الف) دیدگاه حنابله و اهل حدیث و ظاهرگرایان از اهل سنت که اعتبار و حجیت عقل را در این عرصه، به طور کلی انکار کرده‌اند. اخباریان شیعه نیز اعتبار و حجیت عقل را در کشف احکام شرعی نپذیرفته‌اند. این گروه برای منابع احکام شرعی تنها

کتاب و سنت را می‌شناسند.

مالک بن انس که یک از امامان چهارگانه فقهی اهل تسنن و از روسای اهل حدیث به شمار می‌رود، تقسیم دستورات مقررات مذهبی به دو قسم معقول و منقول را غلط می‌داند و بر این باور است که پرسش‌های شرعی را باید از کتاب خدا و سنت سلف صالح پاسخ داد و اگر نصی نبود، بگوییم نمی‌دانیم و در این زمینه نمی‌توانیم از عقل و دلیل‌های عقلی استفاده کنیم (خطیب بغدادی، [بی‌تا]، ج ۱۳، ص ۴۰۷). احمد حنبل یکی دیگر از امامان چهارگانه اهل سنت، حدیث ضعیف و مرسل را بر رجوع به دلیل عقلی و قیاس ترجیح می‌دهد و معتقد است: مفتی تا می‌تواند باید به لفظ نصوص فتوا دهد و از آن تجاوز نکند (همان، ج ۱، ص ۳۱ و ج ۴، ص ۱۷۰).

در میان علمای شیعه شاید تا حدودی شیخ صدوق (ه) تمایل دارد که نصوص شرعی پاسخ‌گوی نیازمندی مربوط به احکام شرعی است؛ زیرا وی در نحوه پاسخ‌گویی به مسائل شرعی در کتاب‌های فقهی‌اش به جای بیان حکم شرعی، مستقیماً روایت دال بر حکم را ذکر نموده و در مقام اثبات حکم شرعی از ادله عقلی استفاده نکرده است؛ با این تفاوت که وی روایات مأثوره از ائمه معصوم علیهم‌السلام را نیز - علاوه بر روایات پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم - حجّت می‌داند. برای نمونه المقنع کتاب فقهی شیخ صدوق مجموعه‌ای از روایات و نصوصی است که به ترتیب موضوعی بر اساس چینش ابواب فقهی، دسته‌بندی شده است (شیخ صدوق، ۱۴۱۵ق). البته این انتساب به شیخ صدوق ظنی و غیرقطعی است. اما محمد امین / استرآبادی رئیس اخباریان شیعه، به طور صریح و قاطع، فهم مسائل دین را در انحصار معصومان علیهم‌السلام می‌داند و بر این باور است که تنها منبع احکام شرعی، شنیدن از معصومان علیهم‌السلام است و بس و برای این ادعا ادله‌ای نیز آورده است (ر.ک: استرآبادی، [بی‌تا]، ص ۱۲۸).

ب) دیدگاه دوم مربوط به گروهی است که به طور مطلق اعتبار و حجیت عقل را پذیرفته‌اند. آنان بیشتر راه‌هایی را که به نوعی مرتبط با کاربرد عقل بوده است - اعم از تمثیل منطقی، استحسان، مصالح مرسله و ... - معتبر دانسته‌اند. شهرستانی در کتاب ملل و نحل می‌نویسد:

اصحاب رأی، اهل عراق بودند و آنان اصحاب ابی‌حنیفه‌اند. بدین جهت به اصحاب

رأی شهرت یافته‌اند که در به‌کارگیری قیاس تلاش بیشتری کرده‌اند و استنباط احکام و حوادث را بر آن نهاده‌اند. چه بسیار قیاس واضح و جلی را بر خبر واحد پیشی داشتند (شهرستانی، ۱۹۷۲م، ج ۱، ص ۲۰۷).

ابوصالح فراء به نقل از یوسف بن اسباط می‌گوید: «بوحنیفه چهارصد حدیث یا بیشتر، از احادیث پیامبر ﷺ را رد کرد». از جمله در مورد تقسیم غنائم که پیامبر ﷺ فرموده است: «للفرس سهمان و للرجل سهم واحد»: اسب را دو سهم و جنگاور را یک سهم است؛ ولی ابوحنیفه می‌گفت: «من سهم حیوانی را بیشتر از مؤمن قرار نخواهم داد» (همان، ص ۴۰۷-۴۰۹).

دربارهٔ زمینه پیدایش، رشد و گسترش این رویکرد، نکات فراوانی مطرح شده است (سرخسی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۶، ص ۶۳/ شهرستانی، همان، ج ۱، ص ۱۹۹)؛ ولی مهم‌ترین نکته آن است که اهل سنت از سویی با مشکلات و مسائل جدید روبه‌رو شدند و می‌بایست برای پرسش‌های جدید پاسخی پیدا کنند و از سوی دیگر، از امامان اهل بیت پیامبر که عارف به دین بوده‌اند، فاصله گرفته بودند و در نتیجه نصوص قابل استناد محدودیت یافت و با نصوص موجود قادر به پاسخ‌گویی به مسائل و نیازهای جدید نبوده‌اند. از این رو برای کشف احکام شرعی به قیاس روی آوردند.

ولی شیعه با این مشکل مواجه نبوده است؛ زیرا آنان سخن ائمه معصوم را مانند سخن پیامبر ﷺ حجت می‌دانستند و در نتیجه نیازهای علمی و شرعی خود را با مراجعه و سؤال از آنان حل می‌کردند. این اتصال مدام و مستمر آنان با کانون وحی و سرچشمه‌های همیشه‌جوشان علم و معرفت، آنان را از کجروی‌هایی که دیگران به آن مبتلا بوده‌اند، باز می‌داشت.

خود امامان معصوم ﷺ بر شرایط و مقتضیات آن دوران اشراف کامل داشته، برای جلوگیری از این‌گونه کجروی‌ها و انحرافات با به‌کارگیری قیاس در استنباط احکام شرعی به شدت مخالفت کردند (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۸، ص ۲۰/ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۸۴).

ج) دیدگاه اصولیان و فقهای شیعه که کاربرد عقل در استنباط احکام شرعی را پذیرفته‌اند. البته نه افراط اهل قیاس را دارند و نه تفریط اهل حدیث را، بلکه راه میانه

در پیش گرفتند. اینان نیز در به‌کارگیری عقل، طریق واحدی را نرفته‌اند. تقریباً همه فقها و اصولیان شیعه، عقل را در حد ابزار استنباط احکام شرعی قبول داشته، از آن استفاده کرده‌اند؛ مثلاً در تطبیق فروع بر اصول در هنگام فهم کتاب و سنت و نیز اثبات حجیت کتاب و سنت و همچنین در تخصیص و تقیید حکم و ... از عقل به عنوان ابزار استفاده کرده‌اند.

عده‌ای دیگر توانایی و قدرت عقل را در کشف احکام شرعی پذیرفته‌اند؛ ولی بر این باورند که تمامی احکامی که بر اساس احکام قطعی عقل قابل کشف است، در قرآن و سنت معصومان علیهم‌السلام آمده است (صدر، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۹۸) و در اصطلاح آن را منبع بالقوه می‌دانند.

عده‌ای دیگر، عقل را در طول دیگر منابع می‌دانند. بسیاری از فقها از جمله شیخ مفید، سید مرتضی، ابن‌دریس و ... عقل را یکی از منابع در طول دیگر منابع دانسته‌اند؛ بدین معنا که اگر در موردی از کتاب و سنت حکمی به دست نیامد و عقل در آن مورد، حکم قطعی داشت، از آنجا که این حکم، قطعی و یقینی است، حجّت و قابل عمل خواهد بود (ر.ک: شیخ انصاری، [بی‌تا]، ص ۷/ نائینی، ج ۱، ص ۱۶۲/ عراقی، ج ۲، ص ۴۸۸).

۳. فرایند و مبانی کارآمدی عقل مستقل در گستره احکام

در این مرحله لازم است به فرایند و مبانی کارآمدی عقل مستقل در گستره احکام پرداخته شود؛ یعنی ابتدا باید بررسی شود که چگونه از یک دلیل مستقل عقلی، علم به یک حکم شرعی پیدا می‌کنیم و در این مسیر چه مقدمات و مراحل طی می‌شود؟ درباره دلالت عقل بر حکم شرعی در عرصه مستقالات عقلی، فرایند زیر مطرح شده است:

۱. احکام شرعی، تابع مصالح و مفاسد واقعی‌اند.
۲. عقل نظری، مصالح و مفاسد واقعی امور را درک می‌کند.
۳. عقل عملی، به خوب بودن امور دارای مصلحت و سزاواری انجام آن و همچنین به بد بودن امور دارای مفسده و سزاواری ترک آن حکم می‌کند.

۴. عقل نظری، قطع به وجود ملازمه بین حکم قطعی عقل و حکم شرعی پیدا می‌کند؛ زیرا شارع از عقلا و بلکه رئیس عقلاست (کلاماً حکم به العقل حکم به الشرع).

۵. قطع، حجت است.

نتیجه این فرایند و مقدمات این است که با همراهی عقل عملی و نظری، مستقلاً حکم شرعی ثابت می‌شود (کریمی، ۱۳۹۰، ص ۴۲-۴۳).

اما از آنجا که کارآمدی عقل مستقل در حوزه احکام، منحصر به مرحله علم به حکم شرعی و اثبات آن توسط عقل مستقل نیست، بلکه شامل مرحله عمل و بعث مکلف و ... نیز می‌شود، لذا باید مقدمات و مبانی دیگری نیز به این فرایند ضمیمه شود تا این فرایند به هدف مطلوب برسد؛ از این رو با انضمام مقدمات دیگر، مجموع آن به یازده مقدمه و مبنا می‌رسد.

البته در اینجا باید بررسی شود که اگر هریک از این مقدمات و مبانی مورد تردید قرار گیرند، چه مشکلی پیش می‌آید.

توضیح آنکه اثبات کارآمدی عقل در مدعای فوق بر مبانی و مقدمات یازده‌گانه‌ای استوار است که در صورت پذیرش و صحت همه آنها مدعای فوق معقول و قابل پذیرش خواهد بود و اگر در مرحله‌ای از مراحل تردید و تشکیکی وارد شود، این فرایند متوقف خواهد شد و ما در اینجا این مبانی و مراحل را به صورت ترتیبی و زنجیره‌ای مطرح می‌کنیم.

۱. مبنای اول آن است که افعال مکلفان (متعلق اوامر و نواهی) فی حد ذاته و با قطع نظر از اوامر و نواهی شارع می‌توانند دارای مصالح و مفاسد و حسن و قبح باشند. اگر چنین نمی‌بود، یعنی با قطع نظر از دستور شارع، دارای هیچ مصلحت و مفسده‌ای نباشند، هرگز بستری برای عقل وجود نمی‌داشت تا چیزی را از آن ادراک کند و قهراً جای بحثی برای سایر مراحل این فرایند نیز باقی نمی‌ماند.

۲. مبنای دوم آنکه اوامر و نواهی شارع مقدس، بدون ملاک و اقتراحی نبوده، بلکه در بیشتر موارد به ملاحظه همان جهات مصالح و مفاسد و حسن و قبح افعال (متعلقات) می‌باشد.

حال اگر کسی بگوید شارع در دستوراتش هیچ ملاکی را رعایت نمی‌کند و بر فرض هم اگر در متعلقات اوامر و نواهی، مصلحت یا مفاسده باشد، شارع هیچ‌یک از آنها را مد نظر قرار نمی‌دهد، در این فرض نیز ادراک و کشف عقلی اعتباری نخواهد داشت؛ زیرا فرض مدعا آن است که عقل با کشف آن مصالح و مفاسد و معیار قرارداد آن می‌خواهد به حکم شرعی برسد. حال وقتی خود شرع، حکمش بدون ملاک و بدون ملاحظه این امور است، دیگر ادراک و کشف عقلی نمی‌تواند ما را به مرحله بعدی برساند.

۳. سوم اینکه به طور عمده، مصالح و مفاسد مورد نظر شارع، خصوص مصالح و مفاسدی است که در نفس متعلقات اوامر و نواهی وجود دارد. حال اگر کسی اثبات کند ملاکات مورد نظر شارع، خصوص آن مصالح و مفاسدی نیست که در نفس متعلقات اوامر و نواهی است، بلکه شاید در نفس امرکردن باشد، نظیر اوامر امتحانیه که در این صورت نیز عقل کارایی نخواهد داشت؛ زیرا طبق فرض مذکور گرچه عقل، مصلحتی را در متعلق پیدا کند، نمی‌تواند آن را به نظر شارع و حکم شرعی پیوند بزند؛ چراکه شارع هنگام حکم کردن، به مصالح موجود در متعلق حکم، نظری نداشته است.

۴. حلقه چهارم این فرایند آن است که این مصالح و مفاسد در خصوص مصادیق و افراد متعلقات اوامر و نواهی موجود است، نه صرف طبیعت کلی آن. اگر این مرحله نیز پذیرفته نشود، از آنجا که ما فقط با مصادیق و افراد متعلقات سر و کار داریم، باز هم فرایند کشف عقلی و رسیدن به مراحل بعد و مطلوب نهایی مختل می‌شود.

۵. حلقه پنجم و مهم‌ترین مرحله این فرایند، آن است که عقل آدمی می‌تواند مصالح و مفاسد و جهات حسن و قبح ذاتی افعال را ادراک کند. حال اگر کسی عقل را از این توانایی عاجز بداند، باز هم این فرایند مختل خواهد شد.

۶. ششم آنکه ما می‌توانیم با این ادراک عقلی (کشف مصالح و مفاسد ذاتی) به ملازمه بین حکم عقل و شرع حکم کنیم و به حکم شرعی برسیم. به عبارت دیگر با تکیه بر قاعده «کَلَّمَا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ» می‌توانیم به حکم شرعی برسیم؛ اما اگر کسی ملازمه مذکور را نپذیرد، انتقال از کشف عقلی به کشف شرعی ممکن نخواهد بود.

۷. هفتمین مبنا و مرحله آن است که توانایی عقل در قطع عقل به ملازمه مذکور، مربوط به ملازمه واقعی است، نه صرف ملازمه ظاهریه والا اگر توانایی عقل، فقط رسیدن به ملازمه ظاهریه باشد، دیگر نمی‌توانیم به حکم واقعی شارع برسیم، بلکه باید منتظر دستور صریح شارع باشیم.

۸. قطع مذکور حجت است و ما می‌توانیم طبق آن عمل کنیم؛ زیرا قطع فی نفسه حجت است و هیچ چیز نمی‌تواند مانع حجیت آن باشد؛ لکن اگر کسی قطع عقلی صرف را به طور کلی حجت نداند و یا قطع را در خصوص کشف احکام شرعی حجت نداند، باز هم این فرایند عقیم خواهد بود.

۹. حکم شرعی به دست آمده از راه عقل به معنای حصول و تنجیز امر و نهی خود شارع درباره متعلق آن است. به عبارت دیگر قطع به مصالح و مفاسد و در پی آن، قطع به مدح و ذم شارع در مورد آن، مستلزم قطع به اوامر و نواهی شارع می‌باشد و اگر چنین نباشد، صرف کشف عدم رضایت شارع، به معنای کشف حکم شرعی نیست.

۱۰. دهمین مبنا این فرایند آن است که لازم نیست استلزام فوق را همه کس بفهمند؛ بلکه اگر عده‌ای بفهمند کافی است و اساساً صحت نفس‌الامری و مقام ثبوتی آن، کافی در صحت مدعای فوق است. لکن اگر شرط شود که همه افراد باید این استلزام را بفهمند، باز هم کشف عقلی فایده‌ای نداشته، فرایند به مقصد نمی‌رسد.

۱۱. در مقام عمل به حکمی که مستفاد از راه ملازمه عقلی است، لازم نیست این حکم عقلی، داعی بالفعل برای همه افراد باشد؛ بلکه اگر صلاحیت دعوت را داشته باشد، کفایت می‌کند؛ یعنی لازم نیست این حکم شرعی مستفاد از راه ملازمه عقلی، در همه افراد ایجاد بعث یا زجر نماید؛ بلکه اگر صلاحیت دعوت را داشته باشد، کافی است و اساساً این ملاک، کلیت دارد و شامل اوامر مولویه نیز می‌شود؛ زیرا اوامر مولویه و نصوص شرعی نیز نمی‌توانند در همه افراد بعث و زجر ایجاد نمایند.

بررسی مبانی چالش‌های فراروی عقل مستقل در گستره احکام

کارآمدی عقل در گستره احکام بر مبانی مذکوره در چند سطر قبل استوار می‌باشد؛ به طوری که عدم پذیرش هریک از این مبانی، چالشی جدی فراروی عقل ایجاد می‌کند و

عقل را در پیمودن این فرایند عاجز می‌گرداند. حال لازم است به چالش‌های مطرح‌شده دربارهٔ مراحل این فرایند و مبانی آن چالش‌ها پرداخته شود تا برای هریک پاسخ و دفاع مناسب و منطقی ارائه شود.

البته طرح هریک از این چالش‌ها به صورت منظم و زنجیروار است؛ به طوری که یک رابطهٔ منطقی سلسله‌ای و تعاقبی بین این چالش‌ها و پاسخ‌هایشان برقرار است. چالش‌ها و پاسخ‌ها به شرح ذیل است:

چالش اول: عدم وجود حسن و قبح ذاتی در افعال مکلفان

چالش اول بر این مبنا استوار است که موضوع احکام، افعال مکلفان است و این افعال نیز به طور ذاتی و با قطع نظر از امر و نهی شارع، دارای هیچ‌گونه مصلحت و مفاسده و حسن و قبحی نیستند. طرف‌داران این گروه می‌گویند: «نیک، چیزی است که شارع نیک شمارد و زشت، چیزی است که شارع زشت بخواند» (جرجانی، ۱۳۲۷، ج ۸، ص ۱۸۲/غزالی، ۱۴۱۷، ص ۴۶-۴۵/ارموی، [بی‌تا]، ص ۲۵۲/شهرستانی، [بی‌تا]، ص ۱۱۵).

طبق این مبنا دیگر بستری فراهم نیست تا عقل بتواند به ملاحظهٔ آن بستر (ملاحظهٔ مصالح و مفاسد و حسن و قبح) حکم شرعی مرتبط با یک فعل خاص را ادراک و کشف کند.

بررسی چالش

در بررسی چالش اول گفته می‌شود که ادعای سلب کلی در مورد مسئله بر خلاف واقع می‌باشد؛ زیرا در بسیاری از موارد، متعلقات اوامر و نواهی شرعی، فی حدّ ذاته و با قطع نظر از اوامر و نواهی شارع می‌توانند دارای مصالح و مفاسد و حسن و قبح باشند. برای مثال انسان - بدون نیاز به بیان شرعی - پاره‌ای از افعال، مانند عدل و احسان را نیکو یافته، فاعل آن را ستایش می‌کند و نیز افعالی مانند ظلم و خیانت را ناپسند یافته، فاعل آن را نکوهش می‌کند.

گواه آنکه این‌گونه افعال بدون ملاحظهٔ اوامر و نواهی شارع، دارای مصالح و مفاسد و حسن و قبح می‌باشند، آن است که ملحدان و براهمه (برهمن‌ها) که اعتقاد

به هیچ دینی ندارند و ملتزم به هیچ شریعت آسمانی نیستند نیز به باور مذکور، جزم و یقین دارند و این، گواه بر آن است که مصالح و مفاسد و حسن و قبح افعال، در همه موارد، تابع اوامر و نواهی شارع نیست؛ بلکه بسیاری از افعال فی حد ذاته دارای مصالح و مفاسد و حسن قبح می‌باشند و وقتی چنین بود، عقل ما با ملاحظه چنین بستری می‌تواند احکام مرتبط با یک فعل را ادراک و اثبات کند (علامه حلی، ۱۳۷۵، ص ۵۹).

چالش دوم: عدم تبعیت احکام شرعی از مصالح و مفاسد به صورت مطلق

مبنای چالش دوم این است که بر فرض اگر این افعال - بدون ملاحظه امر و نهی شرعی - دارای مصالح و مفاسدی باشند، ولی احکام شرعی (اوامر و نواهی شرعی) به هیچ‌وجه تابع این مصالح و مفاسد و به ملاحظه این امور نیستند. در نتیجه، عقل به ملاحظه چه معیاری می‌خواهد چیزی را ادراک و طبق آن حکمی را اثبات کند؟! لازم است ذکر شود که این چالش، غیر از مورد پیشین است؛ زیرا چالش قبل، منکر اصل وجود مصالح و مفاسد در متعلقات اوامر و نواهی بود؛ ولی این چالش منکر تبعیت اوامر و نواهی از مصالح و مفاسد فرضی است (بر فرض وجود).

نکته‌ای که باید در اینجا مورد دقت قرار گیرد، آن است که طرفداران این مبنا (اشاعره) بر آن‌اند که احکام به هیچ‌وجه نمی‌توانند تابع مصالح و مفاسد باشند؛ یعنی آنان اصل امکان تبعیت را نفی کرده‌اند، نه فقط لزوم یا وقوع آن را. نان می‌گویند: «افعال خداوند غرضی را دنبال نمی‌کند» (ارموی، [بی‌تا]، ص ۲۵۷)؛ «فاعلیت خداوند از استناد به علت منزه است» (فخر رازی، ۱۴۱۵، ج ۲۲، ص ۱۵۵) و «هیچ چیز نمی‌تواند ذات خداوند و صفات و کارش را مقید سازد» (مدنی، ۱۴۱۳، ص ۱۷۹).

برخی از نصوص دینی نیز مورد استناد این گروه واقع شده است. یکی از آنها آیه «لایسأل عما یفعل و هم یسألون» (انبیا: ۲۳) می‌باشد.

فخر رازی پس از ذکر این آیه و تبیین دلالت آن بر نفی غرض و علت در افعال خداوند، می‌گوید:

هرکس عملی را برای غرضی انجام می‌دهد، اگر قادر بر رسیدن به آن غرض بدون آن

عمل است، پس انتخاب آن عمل عبث و بیهوده است و اگر قادر نیست، پس عاجز است و عجز در مورد خداوند محال است! (فخر رازی، ۱۴۱۵، ج ۲۲، ص ۱۵۵-۱۵۶).

بررسی چالش

مبنای مذکور نه با دلیل عقلی سازگار است و نه با شواهد نقلی از آیات و روایات.

دلیل عقلی: ادعای سلب کلی در عدم تبعیت اوامر و نواهی شارع از مصالح و مفسدات با بیان مذکور، بسیار دور از واقع است؛ زیرا شارع حکیم، اوامر و نواهی اش از روی حکمت و ملاک و ملاحظه مصالح و مفسدات می‌باشد و الا ترجیح بلامرجح لازم می‌آید (به این معنا که چرا شارع به این فعل امر کرد، ولی به آن فعل امر نکرد) و از نظر عقلی ترجیح بلامرجح برای حکیم قبیح است.

به عبارت دیگر، سلب کلی ارتباط احکام با مصالح و مفسدات نفس‌الامری در بسیاری از موارد، مستلزم انتخاب گزینه خوب، حرمت، استحباب و کراهت به اراده شارع است، بدون اینکه جهت و علت خاصی باعث این انتخاب باشد و این، همان ترجیح بلامرجح است.

البته باید توجه داشت که مراد از تبعیت احکام از مصالح و مفسدات، در اینجا آن است که هرگاه از نظر عقلی در کاری مصلحت لازم‌التحصیل یا مفسده لازم‌الترکی وجود داشت، به طور قطع می‌توانیم ادعای ارتباط بین آن مصلحت و مفسده و حکم شرعی که معلول امر و نهی شرعی است، داشته باشیم و بعد از این مرحله، عقل به طور یقینی، به حکم شرعی به لزوم عمل در فرض اول و حرمت و منع در فرض دوم می‌رسد.

شواهد نقلی: شواهد نقلی اولاً، دال بر وجود مصالح و مفسدات در متعلق اوامر و نواهی است و ثانیاً، دال بر علیت و تأثیر آن مصالح و مفسدات در جعل اوامر و نواهی دارد.

در آیات قرآن، در برخی از نصوص پس از بیان حکم، به مصلحت و مفسده نهفته در متعلق آن اشاره شده است. برای مثال قرآن کریم بعد از فرمان دادن به اقامه نماز، می‌فرماید: «ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنکر» (عنکبوت: ۴۵).

چنان‌که ملاحظه می‌شود، از نظر قرآن کریم، «طبیعت نماز» گوهری است که دارای

مصلحت جلوگیری از امور زشت و ناپسند می‌باشد. همچنین قرآن کریم «آماده‌شدن زمینه تقوا در روزه‌دار» (بقره: ۱۸۳)، «سامان‌یافتن امور مردم» (مائده: ۹۷) و «پاک‌شدن زکات‌دهندگان [از رذایل] و پرورش‌یافتن آنها [با صفات پسندیده]» (توبه: ۱۰۳) را فلسفه و حکمت الزام به روزه، حج و زکات می‌خواند؛ چنان‌که مفسده موجود در برخی از گناهان، مانند پلیدی شراب و قمار و بت‌پرستی و ازلام (نوعی بخت‌آزمایی) را فلسفه امر به اجتناب از این امور می‌شمارد (مائده: ۹۰).

شاهد دیگر، روایت معروف و متواتر نبوی ﷺ است که حضرت در حجة الوداع فرمود: «والله ما من شيء يقربكم من الجنة و يباعدكم من النار الا و قد أمرتكم به و ما من شيء يقربكم من النار و يباعدكم من الجنة الا و قد نهيتكم عنه» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۷۴).

بیان استدلال به حدیث فوق این است که در این حدیث شریف، در کارها و افعال بندگان قبل از تعلق امر و نهی، جهتی مقرب به جنت و مبعّد از آتش یا مقرب به آتش و مبعّد از بهشت، تصور شده است و این، شاهدهی است هم بر وجود مصالح و مفاسد نفس‌الامری و هم بر تبعیت و تأثیرپذیری اوامر و نواهی از آن مصالح و مفاسد. از جمله شواهد نقلی که قابلیت استناد به آن برای اثبات مدعای فوق وجود دارد، کلام امام علی علیه السلام خطاب به امام حسن علیه السلام در جمله‌ای موجز و عام که معتزله نیز به آن استناد کرده‌اند، می‌فرمایند: «فانه لم يأمرک الا بحسن و لم ينهک الا عن قبیح» (صبحی صالح، [بی تا]، ص ۳۹۴ / ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۱۶، ص ۷۷).

چالش سوم: عدم تبعیت احکام از مصالح و مفاسد در نفس متعلقات

در چالش سوم گفته می‌شود اگر بر فرض بپذیریم که اوامر و نواهی شارع به خاطر مصالح و مفاسد و حسن و قبح می‌باشد؛ اما معلوم نیست که آن مصالح و مفاسد مورد نظر شارع، خصوص مصالح و مفاسدی است که در نفس متعلقات اوامر و نواهی وجود دارد، بلکه محتمل است به ملاحظه مصالح و مفاسدی باشد که در نفس جعل - یعنی خود امر و نهی وجود دارد. به عبارت دیگر شاید شارع مقدس هیچ کاری به متعلق امر و نهی و مصالح و مفاسد موجود در آن نداشته باشد، بلکه غرض شارع مقدس مصالح

و مفاسدی است که در خود امر و نهی کردن موجود می‌باشد؛ مثل اوامر و نواهی امتحانیّه که شارع مقدس در این گونه دستورها، هیچ‌گونه نظری به مصالح و مفاسد موجود در متعلقات آنها ندارد (اصفهانی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۴۱). طبق این مبنا دیگر بستری برای عقل فراهم نیست تا به ملاحظه آن، حکمی داشته باشد.

بررسی چالش

۱. اثبات این نکته که در اوامر امتحانیّه، ملاک صحت امر و نهی، مصلحت موجوده در نفس اوامر و نواهی است، با مشکل جدی مواجه است؛ زیرا اگر این چنین می‌بود، می‌بایست به مجرد امر به فعل - مثلاً - آن مصلحت محقق شود و دیگر منتظر چیزی دیگر، از جمله عمل مکلف نباشیم - یعنی وقتی گفته می‌شود مصلحت در خود تکلیف است علی القاعده باید به خود جعل و امر این مصلحت تحقق یابد - در حالی که چنین نیست؛ بلکه ملاک صحت امر و نهی شارع، مصلحت موجود در اظهار اطاعت و انقیاد عبد و یا تمرین عبودیت برای اوست؛ یعنی مثلاً عبد نشان دهد که در صدد امتثال اوامر صادره از طرف مولی است. این اظهار اطاعت در صورتی محقق می‌شود که این عبد طبق آنچه امر به آن تعلق گرفته، عمل کند و این اطاعت‌پذیری کشف نمی‌شود، مگر با امر نمودن ظاهری به عبد. لذا اوامر امتحانیّه کاشف از انقیاد عبد می‌باشند (و یا باعث تمرین عبودیت اوست)؛ از این رو مصلحت در نفس امر نیست، بلکه مصلحت قائم به اظهار انقیاد عبد و یا در تمرین عبودیت برای او می‌باشد (ر.ک: نائینی، [بی تا]، ج ۳، ص ۵۹).

۲. اشکال دیگری که مطرح است، آن است که اگر مصلحت در نفس تکلیف باشد، یعنی ناشی از امر باشد، در این صورت مصلحت، معلول امر خواهد بود؛ حال چگونه ممکن است معلول امر و ناشی از آن، مقتضی امر باشد و این، دوری آشکار است (ر.ک: عراقی، ۱۴۰۵ق، پاورقی).

شایان ذکر است که صرف علم به مصلحت (صورت ذهنی مصلحت) در صحت امر و نهی کافی نیست؛ زیرا آنچه حقیقتاً مطلوب بوده و هدف نهایی از امر و نهی است، حصول مصلحت عینی است و این، یا در متعلق امر و نهی قرار دارد - که مطلوب

حقیقی در امر و نهی‌اند - و یا در تمرین عبودیت مکلف و یا کشف عبودیت و انقیاد او که مطلوب حقیقی در امر و نهی‌اند. در هر صورت مصلحت در خود امر معنایی ندارد.

۳. سخن شما و آن مورد نقض که مطرح کرده‌اید، خروج از محل نزاع است؛ زیرا موضوع بحث، تکالیف حقیقیه و جدیه است. تکلیف، حقیقی نخواهد بود، مگر اینکه مأمور به در نفس الامر، راجح باشد. دلیل این مطلب، آن است که اگر این‌گونه نباشد و متعلق تکلیف هیچ جهت حسنی نداشته باشد، ترجیح بلامرجح لازم می‌آید. ترجیح بلامرجح نیز محال (و یا قبیح) است. چگونه ارادهٔ مولا به امری تعلق گرفته است که رجحانی ندارد؟ خدای متعال وقتی به افعال عبادی امر می‌کند، باید آن افعال دارای خصوصیتی باشند و آن خصوصیت، مربوط به عباد است که همان مصلحت عباد است (آخوند خراسانی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۳۵-۱۳۶).

چالش چهارم: عدم تبعیت احکام از مصالح و مفاسد موجود در مصادیق خارجی متعلقات

مبنای این چالش آن است که بر فرض اگر بپذیریم اوامر و نواهی شارع به ملاحظه (تابع) مصالح و مفاسد مرتبط با متعلقات باشد، اما لازم نیست این مصالح و مفاسد، حتماً در خصوص مصادیق و افراد متعلقات اوامر و نواهی وجود داشته باشد تا شارع به ملاحظهٔ خصوص آن مصالح و مفاسد موجود در آن مصادیق و افراد، امر و نهی نماید؛ بلکه مصالح و مفاسد نوعیه‌ای که قائم به طبیعت متعلق است، برای صحت امر و نهی کفایت می‌کند و لازم نیست مصادیق و افراد آن طبیعت نیز حاوی مصالح و مفاسد باشند؛ مانند تساوی بین دو راه برای انسان مضطرب در حال فرار (اصفهانی، همان، ص ۳۴۴).

بررسی چالش

در بررسی این چالش نکاتی قابل طرح است:

۱. این فرض کلیت ندارد و این‌گونه نیست که همهٔ متعلقات همانند تساوی بین دو راه برای انسان مضطرب در حال فرار باشد. علاوه بر آنکه این فرض، از محل

نزاع بیرون است.

۲. در فرض شما نیز قهراً افراد و مصادیق، مطلوب مولا نیستند؛ بلکه مطلوب و متعلق امر، همان طبیعت می‌باشد و امر نیز به همان طبیعت تعلق گرفته است و به قول شما نیز در طبیعت مصلحت وجود دارد، پس در این فرض نیز می‌گوییم: در نفس مأمور به (طبیعت) مصلحت و حسن وجود داشته و به خاطر آن، مولا به آن امر نمود.
۳. بر فرض اگر بپذیریم مصلحت و مفسده مورد نظر، در طبیعت متعلق است، نه در مصادیق و افراد، لکن این امر، مستلزم آن نیست که عقل در کشف مصلحت و مفسده موجود در طبیعت، ناتوان باشد و دلیل قانع‌کننده‌ای نیز بر آن وجود ندارد.
۴. کلی طبیعی موجود به وجود افرادش می‌باشد و وجود مستقلی ندارد.*

چالش پنجم: عدم توانایی عقل در ادراک و کشف جهات حسن و قبح ذاتی

در این چالش گفته می‌شود بر فرض اگر بپذیریم اوامر و نواهی شارع به خاطر مصالح و مفاسد موجود در نفس مصادیق خارجی آن متعلقات اوامر و نواهی است، اشکال این است که عقل ما به هیچ وجه، توانایی ادراک و کشف جهات حسن و قبح ذاتی آنها را ندارد (فخر رازی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۲۳). بر اساس این مبنا، صغرای قیاس مذکور، مورد خدشه قرار می‌گیرد و با پذیرش این فرض، ادراک و اثبات حکم شرعی توسط عقل معنایی نخواهد داشت.

بررسی چالش

انکار کلی و مطلق توانایی عقل در ادراک جهات حسن و قبح و مصالح و مفاسد، به دلایل زیر مردود است:

۱. گواهی وجدان

انسان با مراجعه به وجدان خود، به وضوح، حسن و قبح و زیبایی و زشتی بعضی از اعمال را، با قطع نظر از دلیل نقلی و سازگاری و ناسازگاری آن با اغراض شخصی و

* به کتاب‌های منطقی و فلسفی، مبحث مربوط به کلی طبیعی رجوع شود.

تمایلات نفسانی، درک می‌کند؛ برای نمونه انسان پاره‌ای از افعال، مانند عدل و احسان را نیکو یافته، فاعل آن را می‌ستاید و نیز افعالی مانند ظلم و خیانت را ناپسند یافته، فاعل آن را نکوهش می‌کند و هرکس با مراجعه به وجدان به این مطلب اذعان دارد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۱۵۰).

۲. انکار حسن و قبح عقلی، مستلزم انکار حسن و قبح شرعی

اگر حسن و قبح افعال، تنها از طریق شرع روشن شود، هرگز نمی‌توان به حسن و قبح هیچ فعلی حکم کرد؛ زیرا وقتی پیامبری از قبح کذب و حسن صدق خبر می‌دهد، احتمال دارد که در این گفتار کاذب باشد. به بیان دیگر، اگر عقل به طور مستقل نتواند حسن و قبح اشیا را درک کند، حسن و قبح، به طور مطلق حتی حسن و قبح شرعی نیز قابل اثبات نخواهد بود؛ زیرا در این فرض هیچ راهی نداریم تا احتمال کذب پیامبر را دفع کنیم؛ چراکه اثبات قباح آن از طریق عقل پذیرفته نشده و اثبات قباح آن از طریق خود شرع (گفتار پیامبر) مستلزم دور است. در این صورت هم حسن و قبح عقلی مردود شد و هم حسن و قبح شرعی. مرحوم خواجه نصیر همین مضمون را با عبارتی مختصر اشاره نموده است: «ولإنتفائهما مطلقاً لو ثبتا شرعاً» (خواجه طوسی، ۱۳۷۵، ص ۶۰).

۳. عدم امکان اثبات شرایع با انکار حسن و قبح عقلی

طرف‌داران حسن و قبح عقلی می‌گویند: اگر نظریه حسن و قبح عقلی را بپذیریم، درباره مسئله نبوت و شرایع الهی، با مشکل روبه‌رو خواهیم شد؛ زیرا عقل با صراحت و قاطعیت حکم می‌کند که خداوند از ارتکاب هرگونه فعل قبیحی منزه است. یکی از افعال ناروا آن است که خداوند قدرت بر اعجاز را به دست افراد دروغ‌گو بسپارد. بنابراین عقل حکم می‌کند که پیامبران به دلیل تجهیزشان به اعجاز، راست‌گو و هدایتگر واقعی انسان به سوی کمال‌اند. با این استدلال، نبوت و شرایع الهی برای انسان قابل پذیرش است؛ اما اگر منکر حسن و قبح عقلی شویم، نمی‌توانیم صداقت نبی را در ادعای نبوت اثبات کنیم (ر.ک: جوادی آملی، همان، ص ۱۵۰).

چالش ششم: عدم وجود ملازمه بین ادراک عقلی و حکم شرعی

طرفداران این چالش می‌گویند: بر فرض اگر عقل بتواند جهات حسن و قبح ذاتی افعال را ادراک و کشف کند، ولی ما نمی‌توانیم با این ادراک و کشف عقلی، به ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع حکم کنیم و از این طریق به حکم شرعی برسیم؛ چراکه در ملازمه فوق، نقض‌های بسیار جدی وجود دارد که مانع از تحقق هدف مذکور است (ر.ک: اصفهانی، همان، ص ۳۱۷).

صاحب فصول که طراح این چالش است، در شمارش موارد نقض، به جدی‌ترین مورد نقض که تکالیف تبعدی باشد، اشاره می‌کند و بر این باور است که این نقض، موجب ریشه‌کن نمودن اساس و بنیان قاعده ملازمه خواهد شد؛ چون هم «قاعده ملازمه اصل» را از اعتبار ساقط می‌کند و هم «قاعده ملازمه فرع» را از گردونه خارج می‌کند. پیش از تبیین سخن صاحب فصول باید گفته شود که قاعده ملازمه دارای دو شاخه می‌باشد:

۱۷۵

قیس

بررسی کارآمدی عقل مستقل در گستره احکام

۱. قاعده ملازمه اصل «کلما حکم به العقل حکم به الشرع»؛ معنای این قاعده آن است که هرگاه عقل به صورت مستقل، فعلی را حسن یا قبیح دانست یا فعلی را دارای مصلحت و مفسده تشخیص داد، کشف می‌کنیم که شارع مقدس نیز به آن فعل، حکم امر یا نهی دارد. از این حکم عقلی به آن حکم شرعی منتقل می‌شویم.

۲. قاعده ملازمه فرع «کلما حکم به الشرع حکم به العقل»؛ معنای این قاعده آن است که اگر در جایی، امر و نهی از طرف شارع مقدس داشته باشیم، به یک حکم عقلی منتقل می‌شویم؛ یعنی درمی‌یابیم فعلی که مأمور به یا منهی عنه است، در نفس الامر دارای جهت حسن یا قبح است، هرچند عقل به تفصیل، آن جهت را نمی‌داند؛ اما از آنجا که قطع دارد حکم شرع بر اساس مصالح و مفاسد واقعی صورت گرفته است، به صورت اجمال به آن پی می‌برد. به عبارت دیگر، این قاعده می‌گوید هرگاه فعلی از طرف شارع مورد امر یا نهی قرار گرفت، عقل حکم می‌کند که آن فعل در عالم واقع دارای جهت حسن یا قبح است. اساساً احکام شرعی تابع مصالح و مفاسد واقعی است. اگر امر شارع به چیزی تعلق گیرد، کاشف از حسن ذاتی آن چیز در عالم واقع است. در مورد نهی نیز هرگاه شارع از فعلی نهی کند، معلوم می‌شود که آن فعل در عالم واقع

دارای مفسده است؛ زیرا نهی شارع جز بر امور قبیح و خلاف مصلحت تعلق نمی‌گیرد. حال صاحب فصول می‌گوید: در تعبدیات آنچه شرعاً مطلوب است، انجام فعل به قصد قربت است؛ مثلاً شارع صلات و صوم با قصد امتثال را اراده کرده است و صلات و صوم بدون قصد، مطلوب شارع نیست. حال در این فرض حکم عقل از دو صورت بیرون نیست؛ اگر عقل در مورد عبادیات حکم کند که مطلوب، انجام تعبدیات - بما هی - است، در این صورت قاعده ملازمه اصل «کلما حکم به العقل حکم به الشرع» نقض می‌شود؛ زیرا عقل مثلاً نماز - بما هی - را مطلوب می‌داند، در حالی که شرع، صلات با قصد قربت را مطلوب می‌داند. پس تطابقی میان حکم شرع و عقل نخواهد بود؛ اما اگر عقل انجام تعبدیات به قصد قربت را مطلوب بداند، در این صورت قاعده ملازمه فرع «کلما حکم به الشرع حکم به العقل» مورد نقض قرار خواهد گرفت؛ زیرا حسن عقلی فعل، متفرع بر قصد امتثال شده است و قصد امتثال، همان قصد امر است؛ یعنی حسن فعل از امر مولا فهمیده شده است؛ در حالی که مفاد قاعده ملازمه فرع، این است که اگر امر به چیزی تعلق گرفت، متعلق آن امر با قطع نظر از امر شارع، دارای حسن ذاتی است. به عبارت دیگر امر شارع جنبه کاشفیت دارد، نه طریقت؛ در حالی که در اینجا امر شارع جنبه طریقت یافته است (ر.ک: اصفهانی، همان، ص ۳۳۷-۳۳۸).

حاصل سخن صاحب فصول این است که در صورتی که عقل تعبدیات را بدون قصد امتثال مطلوب بداند «قاعده ملازمه اصل» و در صورتی که با قصد امتثال مطلوب بداند «قاعده ملازمه فرع» مورد خدشه و نقض قرار می‌گیرد.

بررسی چالش

در دفاع از قاعده ملازمه و اشکال بر مورد نقض مذکور، چنین گفته شده است: اوامر در شرع مقدس به صلات و صوم - بما هی - تعلق گرفته است؛ یعنی خود صلات و صوم و سایر تکالیف عبادی به دلیل داشتن حسن و رجحان ذاتی، مطلوب شارع است. این تکالیف خودشان بدون داشتن قید قصد امتثال، دارای حسن و رجحان هستند و این گونه نیست که صلات و صوم و مانند آن، بدون قصد امتثال،

اعمالی بدون حسن باشند. عقل نیز در مورد این افعال همین حکم را می‌کند. لکن این امور از مواردی نیست که عقل مستقلاً بتواند به فهم آنها دست یابد، بلکه از امر شارع به آنها پی می‌برد که این افعال در عالم واقع داری حسن است؛ زیرا این قاعده به اثبات رسیده است که آنچه شارع بدان امر می‌کند، حتماً داری مصلحت و جهت حسن است و آنچه شارع مقدس نهی می‌کند، داری مفسده و جهت قبح است (ر.ک: خراسانی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۳۵).

سؤال: جایگاه قصد امتثال در تکالیف عبادی چیست؟ یعنی اگر حق آن‌گونه است که شما می‌گویید و افعال عبادی فی نفسه داری حسن‌اند و مطلوب شارع می‌باشد، در این صورت قصد امتثال چه جایگاهی خواهد داشت؟ طبق فرض شما در صورتی که مکلف عمل را بدون قصد امتثال انجام دهد، باید عمل او مجزی و کافی باشد، در صورتی که شما نیز قبول دارید بدون قصد امتثال، تکلیف ساقط نخواهد شد؟

پاسخ: شارع مقدس گرچه به صلوات - بما هی - امر کرده، اما خواسته است مکلف، صلوات را به نحو راجح اتیان کند و انگیزه او از انجام این افعال، دواعی نفسانی مانند ریا و سمعه نباشد؛ مثلاً کسی که راست می‌گوید، گاه به این دلیل راست می‌گوید که راست‌گویی دارای حسن است و گاه به سبب اینکه موقعیت اجتماعی پیدا کند، راست می‌گوید. گونه دوم، همان دواعی نفسانی است که مطلوب شارع مقدس نمی‌باشد. به بیان دیگر خدای متعال می‌خواهد حسن فعلی با حسن فاعلی همراه باشد. نماز دارای حسن فعلی است و اتیان آن به قصد قربت حسن فاعلی را نیز به همراه خواهد داشت. مرحوم آخوند در پاسخ به این پرسش که چرا شارع تنها به همان وجه رجحان فعل بسنده نکرده است و قصد تقرب و امر را شرط نموده است، می‌گوید: «و کفایه قصد الامتثال إنّما هو لکونه قصداً للإتیان بداعی الرجحان علی الإجمال إذ من المحال ان یدعو الامر إلی غیر المأمور به» (همان).

کسی که قصد امتثال کند، فعل را به داعی راجح اتیان نموده است. در حقیقت شارع مقدس تابلویی را نصب کرده که مکلفان دیگر گرفتار نشوند و راه را به راحتی پیدا کنند. قصد امتثال همین اتیان فعل به قصد رجحان است. عقل هم می‌گوید این فعل علاوه بر حسن فعلی باید حسن فاعلی هم داشته باشد.

بیان دیگر

در تکالیف تعبدیه آنچه مطلوب شارع است، مجرد اتیان بما هو است. قصد امتثال بدان جهت لازم است که غرض اصلی و نهایی شارع از این اوامر تعبدی، امور دنیوی عباد نیست، بلکه هدف در آنها، رسیدن بندگان به کمال است. بر خلاف احکام توسلی که غرض در آنها اصلاح امور مردم در زندگی دنیوی است. لذا چه با قصد قربت انجام شود و چه نشود، مطلوب شارع حاصل می‌شود. اما رسیدن به کمال معنوی بدون قصد امتثال ممکن نیست. عقل نیز در اینجا همین را می‌گوید. عقل می‌گوید اگر می‌خواهی به کمال الهی برسی باید اوامر او را به قصد رضای او انجام دهی. برای رسیدن به غرض الهی، وجود قصد قربت لازم است. بنابراین قصد قربت طبق این بیان از اوامر ارشادی خواهد بود و شارع مقدس می‌خواهد از رهگذر این عبادیات، مکلف را به کمال برساند. لذا قصد امتثال را در آن لازم دانسته است و اَلَا امر شارع به همین فعل به جهت حسن فی نفسه آن تعلق گرفته است (همان، ص ۱۳۶).

نکته آخر

البته نفس عناوینی مثل صلوات و صوم و مانند آن از عناوینی نیستند که با ادراک استقلالی عقل ادراک شوند، بلکه از غیرمستقلات عقلیه‌اند. وقتی شارع مقدس به فعلی امر کرد، عقل کشف می‌کند آن فعل دارای حسن ذاتی است. از آنچه گفته شد، به دست می‌آید که قاعده ملازمه فرع، بسیار گسترده‌تر از قاعده ملازمه اصل است. اگر قاعده ملازمه فرع را بپذیریم و بگوییم هر جا شرع حکمی کرده است، عقل کشف می‌کند که آن فعل در ذات خویش دارای حسن دارد؛ زیرا «کل شیء صدر من فاعل حکیم لایخلو من وجه الحسن أو القبح». این امر به نحو موجب کلیه است و مربوط به مقام ثبوت حسن و قبح است؛ اما در مقام اثبات و درک عقلی، موجب جزئی است؛ یعنی عقل می‌تواند به نحو استقلال برخی از حسن و قبح‌ها را درک کند. برخی دیگر را از طریق نقل، یعنی از طریق شرع حسن و قبح ذاتی آنها را می‌فهمد. معنای این کلام، آن نیست که حکم شرع طریق و موضوع باشد در حسن و قبح، بلکه حکم شرع در اینجا کاشف است و عقل از طریق آن می‌فهمد که آن فعل در عالم واقع

دارای حسن یا قبح است. فرقه اشاعره و عدلیه در همین جاست. عدلیه سخن شارع را کاشف از این می‌داند که در عالم واقع این فعل دارای حسن یا قبح است؛ اما اشاعره می‌گوید سخن شارع موضوعیت دارد. با پذیرش ادراک استقلالی عقل به نحو موجبۀ جزئی، حکم به ملازمۀ اصلیه نیز به نحو موجبۀ جزئیۀ سامان می‌یابد و مدعای ما بیش از این نیست.

البته صاحب **فصول** به موارد نقض دیگر نیز اشاره داشته‌اند. از جمله آنها تکالیف تقیه‌ای است. در این تکالیف امر به فعلی تعلق گرفته که بر خلاف واقع است. در این موارد نیز حکم شرع داریم، اما متعلق آن یقیناً دارای جهت راجح واقعی نیست، بلکه بر خلاف آن است. لذا دیگر بستری برای قاعدۀ ملازمه فراهم نیست (اصفهانی، همان، ص ۳۳۸).

در بررسی این مورد نیز می‌توان گفت تکالیف تقیه‌ای خارج از محل نزاع است. علاوه بر اینکه در تکالیف تقیه‌ای، غرض جدی مولا حفظ نفس است که عقل نیز حسن آن را درک می‌کند. پس ملازمه می‌تواند برقرار باشد.

چالش هفتم: عدم توانایی عقل در قطع و حکم به ملازمۀ واقعیه

صاحب **فصول** در این مرحله بر آن است که شاید عقل بتواند حکم به ملازمه کند، ولی این ملازمه، ظاهری خواهد بود، نه واقعی؛ یعنی عقل ما هرگز نمی‌تواند به ملازمه واقعی حکم کند؛ زیرا اگر بر فرض، عقل بتواند مصالح و مفاسد و جهات حسن و قبح آن افعال را ادراک کند، ولی احتمال دارد، در واقع و در نظر شارع آن جهات دارای موانع و مزاحماتی باشند که عقل نتوانسته به آنها برسد، چون شأن عقل احاطه بر واقعیات - علی ما هی علیها - نیست (همان، ص ۳۴۲).

لازم است ذکر شود که مراد از ملازمۀ ظاهریه در کلام فوق، این است که بنا را بر ملازمه بگذاریم تا زمانی که مانع و مزاحم آشکار شود.

بررسی چالش

در بررسی این چالش می‌گوییم: بحث فوق خروج از محل نزاع است؛ زیرا بحث ما درباره مستقلات عقلیه است؛ چراکه قضایای تحسین و تقبیح گزاره‌هایی است که آرای

عقلا - بماهم عقلا - بر آن تطابق دارد و ما فقط در چنین مواردی قائل به ملازمه هستیم و کلام ما شامل غیرمستقلات نمی‌شود و همان‌طور که می‌دانیم عقل در صورت مستقل، حکم به حسن یا قبح چیزی می‌کند که جمیع آنچه را در حسن و قبح دخیل است، درک کند؛ مثلاً شکی نداریم که عقل به طور استقلالی حکم می‌کند به قبح کذبی که موجب هلاک پیامبر شود و با استقلال عقل در این حکم، خود عقل، حکم قطعی می‌کند به حرمت این کذب شرعاً؛ زیرا فرض این است که احکام شرعیه تابع مصالح و مفاسدند و عقل هم با حکم ضروری و قطعی، ادراک و بر ثبوت مفسده در چنین کذبی حکم کرد؛ حال با این فرض، عقل هرگز احتمال نمی‌دهد که حکم شارع طبق حکم او نباشد؟ پس عقل در چنین مواردی به ملازمه واقعیه حکم می‌کند.

به عبارت دیگر، اگر عقل در جایی، احتمال مانع و مزاحم دهد، اصلاً در پیش خود حکم به حسن و قبح و ملازمه نمی‌کند، نه واقعیه و نه ظاهریه؛ زیرا عقل در صورتی حکم می‌کند که تمام جهات برای او روشن و آشکار باشد. در این فرض است که اگر احتمال مانع ندهد، قطعاً به ملازمه واقعیه حکم می‌کند (نائینی، همان، ج ۳، ص ۶۳-۶۴).

چالش هشتم: عدم حجیت عقل در قطع به ملازمه واقعیه

بر فرض اگر بپذیریم عقل می‌تواند به ملازمه واقعیه بین حکم عقل و حکم شرع قطع داشته باشد و به این نتیجه برسد که قطعاً شارع نیز طبق این حکم عقل، حکم کرده است؛ ولی این قطع، حجّت نیست و ما نمی‌توانیم طبق آن عمل کنیم؛ زیرا این حکم به وسیله عقل به دست آمده است که به سه دلیل ما نمی‌توانیم به آن عمل کنیم:

۱. به دلیل کثرت وقوع غلط و خطا در ادله عقلیه ما نمی‌توانیم به عقل و ادله عقلی اعتماد کنیم و در نتیجه این حکم بر ما حجّت نخواهد بود.

۲. وجود احادیث فراوانی که از تمسک به عقل در امر دین نهی کرده‌اند؛ نظیر «ان دین الله لا یصاب بالعقول» (محدث نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۷، ص ۲۶۲ / مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۰۳).

۳. آنچه بر انسان مکلف واجب است، امثال احکامی است که حجّت خدا (رسول الهی و اوصیایش) واسطه در تبلیغ آن باشند؛ اما عقل گرچه مصادف با واقع شده باشد،

حکمش حجّت نخواهد بود (بحرانی، [بی تا]، ج ۱، ص ۱۲۳-۱۲۶). شاهد این ادعا احادیث فراوان وارده در این موضوع است؛ مانند:

«من دان الله بغير سماع من صادق الزمه الله البتة الى العناء»: هرکس به دین الهی درآید، بدون اینکه آن را از شخص صادقی بشنود، قطعاً خداوند او دچار تعب و گرفتاری می کند (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۳۳۷).

همچنین نزدیک به مضمون فوق آمده است: «من دان الله بغير سماع من صادق الزمه الله التیة يوم القيامة»: هرکس به دین الهی درآید، بدون اینکه آن را از شخص صادقی بشنود، خداوند او را در قیامت دچار حیرت و گمراهی کند (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷، ص ۹۴).

بررسی چالش

در بررسی چالش هشتم می گوییم:

۱. استدلال به وجود خطا در کار عقل و ادله عقلیه برای اثبات عدم اعتبار عقل پارادوکسیکال و خودشکن است؛ زیرا اولاً، خود استدلال شما نیز استدلالی عقل است و در نتیجه مشمول احتمال خطا و عدم اعتبار می باشد. ثانیاً، خطا و اشتباه در تمسک به ادله سمعیّه نیز وجود دارد؛ زیرا در ادله سمعیّه اشتباهاتی - هم از ناحیه سند و هم از ناحیه دلالت - دامن گیر افراد می شود. شاهد این مدعا، اختلافات فراوانی است که در تفسیر قرآن و فتاوی اهل استنباط دیده می شود که قطعاً فقط یکی از آنها مطابق با واقع است و بقیه غلط و خطاست.

۲. حجیت قطع ذاتی است و به هیچ وجه قابل جعل نیست - نفیاً و اثباتاً (ر.ک: شیخ انصاری، [بی تا]، مبحث قطع) و در مدعای ما وقتی قطع به ملازمه حاصل شد، در حجیت چنین قطعی جای تردید باقی نمی ماند.

۳ حکم شرعی که از طریق مستقلات عقلیه به دست می آید، حکمی است که از طریق حجّت باطنی و شرع داخلی به دست آمده است؛ همان حجتی که در روایات در باره آن آمده است: «به درستی که برای خداوند بر مردم دو حجّت است؛ حجّت باطنی و حجّت ظاهری. اما حجّت باطنی رسولان و انبیا و ائمه می باشند و اما حجّت

باطنی عقل‌ها می‌باشند» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۶).

۴. در مقابل آن احادیثی که نقل و از آنها استفاده شده است که عقل اجازه ورود در دین را ندارد، اخبار متواتری وجود دارد که با این دسته از احادیث ناسازگار است، مانند حدیث قبل (همان).

برای حل این ناسازگاری و تعارض ظاهری بین این دو دسته از اخبار می‌توانیم بگوییم مراد از دسته اول (اخبار دال بر منع دخالت عقل در دین) مربوط به جایی است که افراد بخواهند با عقل خویش به حقایقی برسند که فراتر از توانایی عقل است؛ مثل تفکر در ذات حضرت حق و تفحص در فلسفه احکام و یا بخواهند با راه‌های غیرمعتبر عقلی، مثل قیاس و استحسان در وادی شریعت و احکام شرعی گام بردارند.

ولی مراد از دسته دوم که عقل را تمجید و تصریح می‌کنند عقل حجّت و رسول باطنی است، مراد از آن، کاربرد عقل در جایی است که در شأن و توانایی عقل است و عقل می‌تواند آنان را ادراک کند؛ مثلاً در مواردی که عقل با ادراک و حکم ضروری و قطعی خود، حسن و قبح چیزی را ادراک کرده است و بعد از آن از راه قانون ملازمه، به این نتیجه رسید که حکم شرع نیز چنین است، نه در موارد ادراکات عقول ظنیّه و ناقصه که اصلاً اطلاق عقل بر آنها بالمجاز است؛ زیرا عقل در جایی حکم می‌کند که موضوع حکمش، کاملاً محرز باشد (نائینی، همان، ج ۳، ص ۶۳ / مظفر، همان، ج ۲، ص ۱۳۱).

۵. در صورت تعارض بین عقل قطعی و نقل ظنی، عقل قطعی مقدم است. توضیح آنکه وقتی عقل (حجّت باطنی) به طور قطعی و ضروری حکم به امری کرد و با ملازمه ضروری فهمید که حکم شارع نیز چنین است، در اینجا اطاعت از این حکم واجب می‌شود و دیگر نیاز به واسطه‌شدن حجّت خارجی (سمع) ندارد و استناد به اخباری که به دلالت ظاهری و ظنی دال بر وجوب رجوع به ائمه علیهم‌السلام و مدخلیت و وساطت آنها در طریق حکم است، جایز نیست؛ زیرا از باب تعارض نقل ظنی با عقل قطعی است که عقل قطعی مقدم است.

چالش نهم: عدم وجود ملازمه بین «مطابقت حکم شارع با حکم عقل» و «امر و

نهی شارع»

بر فرض که با ادله شرعی نتوانیم حجیت قطع به ملازمه واقعیه را انکار کنیم و آن اخبار مخالف نیز قابل توجیه باشد و بپذیریم که وقتی عقل حکم به حسن عدل و استحقاق مدح فاعلش کرد، شرع نیز به حسن عدل و استحقاق مدح فاعلش را حکم می‌کند؛ ولی حکم شارع به استحقاق مدح، مستلزم استحقاق ثواب و عقاب از طرف مولی - که معلول امر و نهی اوست - نیست. به عبارت دیگر حکم شارع طبق حکم عقل به معنای امر و نهی او نیست. پس برای اثبات امر و نهی شرع، به دلیل دیگری غیر از عقل (رسیدن خطاب سمعی شرعی) محتاجیم و صرف علم به اینکه شارع طبق حکم عقل، حکم دارد، کفایت نمی‌کند (مظفر، همان، ص ۱۳۲). لازم است ذکر شود که مرحوم مظفر این فرض و دو فرض بعد از این را از طرف مخالفان به صورت «ان قلت» و فرض مطرح کرده و بعد به آنها پاسخ داده است.

بررسی چالش

معنای استحقاق مدح، چیزی جز استحقاق ثواب و معنای استحقاق ذم، چیزی جز استحقاق عقاب نیست. توضیح آنکه مراد از مدح معنایی اعم از ثواب است و مراد از ذم معنایی اعم از عقاب است و لذا محققان گفته‌اند: مدح از طرف شارع، همان ثواب او و ذم از طرف شارع، عقاب اوست و صرف مدح و ذم لسانی مقصود نیست. محققان از فلاسفه نیز می‌گویند مدح شارع، ثوابش و ذم او، عقابش می‌باشد؛ چنان‌که ملاصدرای شیرازی در این باره می‌گوید: «و الصانع اذا مدح صَنَعَهُ...» (ملاصدرا، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۲۶۴) و بلکه اساساً مدح و ذم لسانی و زبانی از سوی خداوند که عده‌ای آن را این‌گونه تصور می‌کنند، ممکن نیست.

پس مراد از مدح شارع، اعطای ثواب و امر کردن به آن فعل است و مراد از ذم او، عقاب کردن و نهی کردن از آن فعل می‌باشد. در نتیجه اگر عقل با ادراک قطعی به استحقاق مذمت از سوی شارع، برای فاعل آن عمل برسد، این، همان حکم حرمت و نهی شارع از آن عمل خواهد بود و درباره استحقاق مدح نیز سخن بر همین سیاق جاری می‌شود.

چالش دهم: عدم ادراک ملازمه مذکور توسط بیشتر افراد

بر فرض اگر بپذیریم مدح و ذم شارع مستلزم ثواب و عقاب و امر و نهی او باشد، لکن این استلزام را همه کس نمی‌فهمند؛ یعنی نمی‌توانند ملازمه بین مدح شارع و ثواب و امر و نیز ملازمه بین ذم شارع و عقاب و نهی را ادراک کنند (مظفر، همان، ج ۲، ص ۱۳۲).

بررسی چالش

برای درست بودن یک مطلب- استلزام بین مدح شارع و ثواب و امر او- لازم نیست همه افراد آن را ادراک کنند، بلکه صحت نفس‌الامری آن کافی است؛ یعنی باید به تفاوت بین مقام ثبوت و مقام اثبات توجه داشت. به عبارتی ادعای ما این است که در مقام ثبوت، مدح شارع، مستلزم ثواب و امر است، گرچه شاید در مقام اثبات، تمام افراد آن را نفهمند (همان، ۱۳۳).

حتی از این بالاتر، بدیهی بودن بدیهیات، وابسته به این نیست که همه افراد آن را ادراک کند؛ زیرا علوم ضروری گاهی به خاطر تفاوت تصوراتشان، متفاوت می‌شود؛ مثلاً هریک از قضایای «کل بزرگ‌تر از جزء است» و «نور ماه بازتابی از نور خورشید است» هردوی آنها از قضایای یقینی و بدیهی‌اند؛ ولی قضیه نخست از اولیات و قضیه دوم از حدسیات است و وجود چنین تفاوتی میان این دو قضیه، به بداهت آن دو زیانی نمی‌رساند و البته وجود اختلاف در تصدیقات بدیهیه، به طور عمده، ریشه در اختلاف در تصور مفرداتشان دارد.

چالش یازدهم: عدم توانایی حکم عقلی، در ایجاد بعث و زجر در مکلفان

پیش از تبیین این چالش باید گفته شود، گرچه این چالش مربوط به مرحله فهم و ادراک عقل نیست؛ ولی از آنجا که موضوع مقاله- چنان‌که در ابتدا گفته شد- عام است و اعم از مقام فهم و ادراک عقل و مقام عمل طبق این ادراک است؛ لذا این چالش نیز در این مقاله قابل بررسی است و در این چالش نیز تأثیرپذیری مکلفان از فراورده کاربرد عقل در این حوزه مد نظر قرار داده شده است.

حال چالش یازدهم در دنباله چالش دهم بر این عقیده است که بر فرض اگر همه

افراد، ملازمه مذکور را ادراک کنند، لکن این ادراک عقلی داعی نیست؛ یعنی این ادراک عقلی برای مقام بعث یا زجر مکلف کارایی ندارد؛ زیرا عده بسیار اندکی از افراد به صرف ادراک استحقاق ثواب به وسیله عقل، به انجام فعلی اقدام می‌کنند؛ اما اکثر قریب به اتفاق مردم در مقام دعوت به فعل یا زجر از آن، محتاج امر و نهی مولوی‌اند (همان، ص ۱۳۴).

سرّ مطلب آن است که اکثر قریب به اتفاق مردم به سمعیات مانوس‌تر و راغب‌ترند تا به عقلیات و به قول ملاصدرای شیرازی: «اکثر الناس انتفاعهم بالسمعیات اکثر من العقلیات و لا یصدقون بالاشیاء الا بمکافحه الحس للمحسوس و لا یذعنون بالعقلیات ما لم یقترن معها انتهاء نقلها الی محسوس» (ملاصدرا، همان، ج ۸، ص ۳۰۳).

حال که صرف ادراک عقلی به حسن و قبح و نیز ملازمه بین حکم شرع و حکم عقل، برای ایجاد داعی و بعث و زجر کفایت نمی‌کند و فرض هم بر این است که هیچ دلیل سمعی درباره آن حکم نیست. در اینجا نمی‌توانیم بگوییم که شارع در واقع طبق حکم عقل امر و نهی (حکم) دارد و در این باره به همان ادراک عقلی عقلاً اکتفا کرده و امر مولوی صادر نکرد؛ زیرا احتمال دارد- در جایی که هیچ دلیل سمعی بر حکم نداریم- اصلاً شارع هیچ حکم مولوی طبق حکم عقل نداشته باشد؛ «و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال» و لذا دیگر قطع به ملازمه نخواهیم داشت (همان، ج ۲، ص ۱۳۳).

بررسی چالش

لازم نیست حکم عقل، انگیزه بالفعل باشد برای هرکس، بلکه اگر صلاحیت دعوت را داشته باشد نیز کفایت می‌کند. البته هر داعی این چنین است، حتی اوامر مولویه نیز فقط صلاحیت دعوت به فعل را دارند، نه فعلیت دعوت را؛ زیرا قوام امر بودن امر از طرف مولی (شارع) فعلیت دعوت برای جمیع مکلفان نیست، بلکه صلاحیت دعوت است. پس اگر بیشتر مردم اطاعت از حکم عقل نمی‌کنند این، زیانی به صلاحیت دعوت حکم عقل ندارد؛ همان‌طور که در فرار مکلفان از اوامر و نواهی شرعی همین بیان جاری است (همان، ص ۱۳۴).

نتیجه‌گیری

با ملاحظه مبانی کارآمدی عقل مستقل در گستره احکام و دفاع صحیح از آن در قالب بررسی و ردّ چالش‌های مطرح‌شده در این خصوص، به این نتیجه می‌رسیم که به طور فی‌الجمله (به نحو موجهه جزئیه) کاربرد و کارآمدی و اعتبار عقل در گستره احکام، غیرقابل انکار است و دامنه کارآمدی آن از مقام فهم مبانی و پیش‌فرض‌های حکم تا مقام حکم به لزوم عمل طبق آن و نیز حکم به ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع و بعد از آن نیز در مرحله بعث و زجر مکلف نسبت به متعلق حکم، توسعه دارد و چالش‌های مطرح‌شده توسط مخالفان، در این مراحل، ناپذیرفتنی است.



منابع و مأخذ

۱. الأمدی، علی بن ابی علی؛ الاحکام فی الاصول الاحکام؛ تعلیق عبدالرزاق عفیفی؛ چ دوم، دمشق: مکتب الاسلامی، ۱۴۰۲ق.
۲. ابن ابی الحدید، عبدالحمید؛ شرح نهج البلاغه؛ قم: کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۴ق.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم؛ لسان العرب؛ چ اول، قم: نشر ادب الحوزه، [بی تا].
۴. ارموی، محمد بن حسین؛ الحاصل فی المحصول؛ ج ۲، [بی جا]، [بی تا].
۵. استرآبادی، محمد امین؛ فوائد المدنیه؛ کتابخانه آیت الله مرعشی، [بی تا].
۶. اصفهانی، محمد حسین؛ الفصول الغرویة فی الاصول الفقهیة؛ تهران: دار احیاء علوم الاسلامیه، ۱۴۰۴ق.
۷. بحرانی، شیخ یوسف؛ الحدائق الناضرة فی احکام عتره الطاهرة؛ تحقیق محمد تقی ایروانی؛ قم: انتشارات جامعه مدرسین، [بی تا].
۸. جرجانی، سید شریف علی بن محمد؛ شرح مواقف للعضد الدین ایچی؛ مطبعة السعادة، چ اول، مصر، ۱۳۲۷ق.
۹. جوادی آملی، عبدالله؛ دین شناسی؛ چ اول، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۱.
۱۰. جوزی، ابن قیّم؛ اعلام الموقعین؛ [بی جا]، [بی تا].
۱۱. جوهری، اسماعیل بن حماد؛ الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة؛ چ چهارم، بیروت: دارالعلم، ۱۴۰۷ق.
۱۲. حلی (علامه حلی)، حسن بن یوسف بن مطهر؛ کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (قسم الالهیات)؛ تعلیق جعفر السبحانی؛ چ اول، قم: موسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۷۵.
۱۳. —؛ النافع یوم الحشر فی شرح باب حادی عشر؛ چ دوم، بیروت: دارالاضواء،

۱۴. خراسانی، محمد کاظم؛ **فوائد الاصول**؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۰۴ق.
۱۵. خطیب بغدادی؛ **تاریخ بغداد**؛ تحقیق عبدالقادر عطا؛ بیروت، [بی تا].
۱۶. رازی (فخر رازی)، محمد بن عمر بن الحسین؛ **المحصول فی علم الاصول**؛ تحقیق د. طه جابر فیاض العلوی؛ چ دوم، بیروت: مؤسسه الرساله، ۱۴۱۲ق.
۱۷. —، **مفاتیح الغیب** (تفسیر کبیر)؛ چ سوم، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۵ق.
۱۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ **معجم المفردات الفاظ القرآن**؛ بیروت، دارالکتاب العربی، [بی تا].
۱۹. رضی، ابوالحسن محمد بن الحسین؛ **نهج البلاغه**؛ تصحیح صبحی صالح؛ قم: انتشارات دارالهجره، [بی تا].
۲۰. روحانی، سید محمد صادق؛ **زبدة الاصول**؛ چاپ اول، قم: نشر مدرسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۱۲ق.
۲۱. زبیدی، محمد مرتضی؛ **تاج العروس من جواهر القاموس**؛ بیروت: المكتبة الحیاء، [بی تا].
۲۲. سرخسی، شمس الدین؛ **المبسوط**؛ تحقیق جمعی از افاضل؛ طبع اولی، بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۰۶ق.
۲۳. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم؛ **الملل و النحل**؛ چ سوم، بیروت: دارالمعرفة، ۱۹۷۲م.
۲۴. شیخ انصاری، مرتضی؛ **فرائد الاصول**؛ چاپ رحلی، [بی تا].
۲۵. شیخ حر عاملی؛ **وسائل الشیعة**؛ چ اول، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۹ق.
۲۶. شیخ صدوق؛ **المقنع**، تحقیق مؤسسة الامام الهادی علیه السلام، چ ۱، قم، ۱۴۱۵ق.
۲۷. شیرازی (ملاصدرا)، صدرالدین؛ **الحکمة المتعالیه**؛ چ چهارم، بیروت: دار احیاء التراث الاسلامی، ۱۴۱۹ق.
۲۸. صدر، محمد باقر؛ **الفتاوی الواضحه**؛ [بی جا]، دار البشیر، [بی تا].
۲۹. طریحی، فخرالدین؛ **مجمع البحرين**؛ چ دوم، نشر الثقافة الاسلامیه، ۱۴۰۸ق.

۳۰. عراقی، آقاضیاء؛ نهاية الافکار فی مباحث الالفاظ: درس آقا ضیا عراقی؛
تقریر محمدتقی بروجردی نجفی؛ قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۰۵ق.
۳۱. غزالی، ابو حامد محمد بن محمد؛ المستصفی فی الاصول؛ تصحیح محمد
عبدالسلام عبدالشافی، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۷ق.
۳۲. فضلی، عبدالهادی؛ دروس فی اصول الفقه الامامیه؛ چاپ اول، تهران: مؤسسه
ام القری، ۱۳۷۸.
۳۳. قوشجی، علاءالدین؛ الشرح الجدید (شرح تجرید): مبحث صفات الهیه؛
[بی جا]، [بی تا].
۳۴. کریمی، مصطفی؛ جامعیت قرآن کریم؛ چ اول، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و
اندیشه اسلامی، ۱۳۹۰.
۳۵. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی؛ چ چهارم، تهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۶۵.
۳۶. نائینی، محمد حسین؛ فوائد الاصول؛ به قلم محمد علی کاظمینی خراسانی و
آقا ضیاء الدین تعلیق عراقی؛ چ پنجم، قم: انتشارات جامعه مدرسین، [بی تا].
۳۷. مجلسی، محمد باقر؛ بحار الأنوار؛ ج ۲، چ اول، بیروت: مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۴ق.
۳۸. محدث نوری، میرزا حسین؛ مستدرک الوسائل؛ چ اول، قم: مؤسسه آل البيت
ع، ۱۴۰۸ق.
۳۹. مدنی، محمد؛ اسباب الاختلاف بین ائمة المذاهب الاسلامیة؛ فصلنامه رسالة
التقریب، ش ۱، رمضان ۱۴۱۳ق.
۴۰. مظفر، محمد رضا؛ اصول الفقه؛ چ سوم، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۰۸ق.
۴۱. میرزای قمی، ابوالقاسم؛ قوانین الاصول؛ چاپ سنگی، [بی تا].