

بررسی حجیت حکم عقل از دیدگاه علامه طباطبائی با تکیه بر تفسیر المیزان

سهیلا پیروزفر*

✉ بشری عبدخدایی**

چکیده

حجیت حکم عقل از مسائل نسبتاً پرچالش علم اصول بوده که دانشمندان اصولی را مقابل یکدیگر قرار داده است. این گروه‌ها به علت عدم پذیرش قاعده ملازمه احکام شرع با عقل و یا انکار حسن و قبح ذاتی، حکم عقل را زیر سؤال برده‌اند.

به نظر می‌رسد علت چنین اختلافاتی عدم شناخت صحیح از حقیقت عقل انسان و اراده الهی در نظام تشریح باشد. در مقاله حاضر، دیدگاه‌های علامه طباطبائی فیلسوف، مفسر و اصولی برجسته، در دو حوزه چیستی حجیت عقل و فلسفه حجیت حکم عقل، و جایگاه آن در ارزیابی سایر ادله جست‌وجو شده است. اشاعره، معتزله و مادیون دیدگاه‌های مختلفی را در این باره بیان کرده‌اند؛ اما علامه با دقت تمام، نظام تشریح را طبق اراده الهی تابع عقلا می‌داند. به نظر او، قاعده ملازمه احکام شرع با عقل و حسن و قبح ذاتی امری است که با دقت در افعال خداوند و آیات قرآن ثابت می‌شود.

کلیدواژه‌ها: حکم عقل، علامه طباطبائی، المیزان، حسن و قبح، عقل عملی.

مقدمه

مشهور عالمان اصول امامیه از عقل به عنوان دلیل چهارم برای استنباط احکام شرعی یاد کرده و حجیت آن را بررسی نموده‌اند. مراد از حکم عقل، دستوراتی است که عقل آدمی بدون حیثیت تشریحی فرمان داده یا از انجام آن نهی می‌کند و مراد از حجیت حکم عقل نیز آن است که چنین حکمی انسان را به حقیقت حکم خداوند می‌رساند و معذر است؛ زیرا می‌دانیم طبق دیدگاه توحیدی، تنها شارع خداوند است و وظیفه انسان کشف احکامی است که خداوند برای او وضع نموده است. این وظیفه به وسیله انبیا و امامان در عصر حضور میسر بوده و پس از ایشان، در عصر غیبت به وسیله اجتهاد فقیهان محقق خواهد شد.

در نوشتار اصولیان در جزئیات حکم عقل اختلافاتی دیده می‌شود. طیف وسیعی از اخباریان و همچنین برخی اصولیان به علت عدم قبول قاعده ملازمه، آن را زیرسؤال برده‌اند (ر.ک. علیدوست، ۱۳۸۳، ص ۷۶). بنابراین، موضوع حجیت حکم عقل به علت وجود چنین اختلافاتی به مسئله‌ای نسبتاً پرچالش تبدیل شده و گروه‌های امامیه و غیرامامیه (بخصوص اشاعره) و همچنین اصولیان و اخباریان امامیه را مقابل یکدیگر قرار داده است.

به نظر می‌رسد ریشه این چالش‌های اصولی عدم شناخت دقیق جایگاه عقل انسان و همچنین اهداف تشریح و حقیقت حکم خداوند باشد که بیشتر به مسائل فلسفه اصول فقه بازمی‌گردد.

علاوه طباطبائی یکی از دانشمندان دوران معاصر است که در علوم مختلف از جمله فلسفه، کلام،

تفسیر و... دارای تألیفاتی است. طرح مباحث فلسفی و کلامی و استدلال‌های عقلی در جای جای تفسیر او چشمگیر است، به گونه‌ای که رویکرد عقلانی در تفسیر المیزان نمود برجسته‌ای دارد. از این رو، بررسی حجیت عقل با تکیه بر دیدگاه‌های علامه طباطبائی امری قابل توجه است؛ چراکه ایشان به علت بینش قوی در مسائل تفسیر و فلسفه، معرفی دقیقی نسبت به حقیقت عقل آدمی و همچنین نظام تشریح خداوند دارد. از سوی دیگر، دانش وی در اصول نیز امری غیرقابل انکار است. گواه آن، حاشیه ایشان بر کتاب کفایة الاصول آخوند خراسانی می‌باشد. هدف از این نوشتار بررسی و حل برخی از چالش‌ها در این حوزه است که می‌توان با تکیه بر دیدگاه‌های علامه به نتایج بسیار دقیق و راه‌گشایی رسید.

بر این اساس، این مقاله در جست‌وجوی پاسخ به سؤالات زیر است:

- حجیت حکم عقل و جزئیات آن از دیدگاه اصولیان چگونه تبیین شده است؟

- دیدگاه علامه طباطبائی در این باره چیست؟

- فلسفه حجیت حکم عقل از منظر علامه - با تکیه

بر کتاب المیزان - چگونه تبیین شده است؟

در این مقاله، با روشن نمودن دیدگاه‌های ایشان در زوایای گوناگون، علت خلط مبحث‌ها شناسایی شده است. نوشتار حاضر با بررسی دیدگاه‌های ایشان به نتایج متفاوتی در جزئیات حجیت عقل خواهد رسید که می‌تواند پاسخ‌گوی شبهات وارد شده در این زمینه باشد.

گفتنی است روش تحقیق نگارنده بررسی آرای

آنهاست (مظفر، ۱۴۳۰ق، ج ۳، ص ۱۴). برای مثال، «قطع» دلیلی است که حجیت آن ذاتی است؛ چراکه به معنای یقینی است که فرد نسبت به حکمی پیدا میکند و واضح است یقین مرتبه‌ای است که حجیت آن ذاتی بوده و نیازی به جعل شارع برای اعتباربخشی ندارد.

۱-۲. مفهوم حکم عقل از دیدگاه اصول

عقل به عنوان چهارمین دلیل در کنار کتاب، سنت و اجماع برای کشف احکام شرع در جریان اجتهاد و استنباط مطرح است. اما اینکه مراد از عقل و دلیل عقلی چیست؟ مسئلهٔ پرچالشی است که در طول تطورات فقه و اصول به شکل جدی به آن پرداخته نشده و به گفتهٔ برخی اصولیان در تعریف و حدودبندی آن خلط و خبط روی داده است (همان، ج ۳، ص ۱۳۳).

به شکل کلی می‌توان آنچه را اصولیان در کتب خود برای کاربرد عقل آورده‌اند به دو قسم کاربرد استقلالی و غیراستقلالی عقل تقسیم نمود (علیدوست، ۱۳۸۳، ص ۳۴). در کاربرد استقلالی، عقل به عنوان منبع مستقل از قرآن و حدیث به شمار می‌آید، به گونه‌ای که با قطعی دانستن مصلحت یا مفسده در انجام یک عمل، واجب یا حرام بودن شرعی آن حکم می‌شود. اما در کاربرد غیراستقلالی، عقل ابزاری در خدمت سایر منابع است و استنتاجاتی که از دلالت‌های قرآن و حدیث صورت می‌گیرد (همان، ص ۳۴ و ۳۵) به کمک این کاربرد عقل است. در این موقعیت، نقش عقل شکل دادن قیاس و به عبارتی، به کارگیری در عملیات منطقی است.

اصولیان از کتب اصول فقه شیعه بوده که در مبحث اول با نظریات علامه که برگرفته از المیزان است، تطبیق داده شده است. در مبحث دوم نوشتار نیز با جست‌وجوی مطالب در تمامی مجلدات تفسیر المیزان، مباحث مرتبط را دسته‌بندی کرده و به عنوان نظرگاه علامه در فلسفهٔ حجیت حکم عقل پیش‌روی خواننده قرار داده است.

۱. حجیت حکم عقل در نظرگاه اصولیان و علامه طباطبائی

۱-۱. مفهوم حجیت

«حجة» در لغت دلیل و برهان و چیزی که با آن فرد در هنگام جدال پیروز شود، معنا شده است (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۱۰؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۲۲۸). این پیروزی دو وجه است؛ یا طرف مقابل را به سکوت وامی‌دارد و یا برای عمل یا سخن فردی که همراه حجت است در برابر دیگران جنبهٔ معذّر بودن خواهد داشت (مظفر، ۱۴۳۰ق، ج ۳، ص ۱۳). اما در اصطلاح اصولیان، حجت به معنای هر دلیلی است که متعلقاتش را اثبات کند و جنبهٔ مثبت بودن آن نیز از جانب شرع جعل شده باشد (حکیم، ۱۴۱۸ق، ص ۲۴). برای مثال، وقتی سخن از حجیت خبر واحد به عنوان یک دلیل به میان می‌آید، منظور آن است که شارع مضمون هر خبر واحدی را قابل احتجاج دانسته است.

اما برخی از دلایل ذاتاً اثبات‌گر هستند و نیازی به جعل شارع ندارند و به همین علت، از این دلایل به حجت به معنای اصولی بحث نمی‌شود، بلکه به کارگیری لفظ حجت برای آنها بر اساس معنای لغوی

عقل بر اساس مدرکات به دو نوع «عقل نظری» و «عقل عملی» تقسیم شده است. مشهور اصولیان عقل نظری را قوه‌ای می‌دانند که به وسیله آن اموری که صلاحیت دانسته شدن را دارند، درک می‌شود؛ یعنی علم به اموری که واقعیت خارجی دارند. اما عقل عملی، عقلی است که با آن، اموری که صلاحیت عمل دارند شناخته می‌شوند؛ یعنی چنین عقلی حکمی می‌کند به اینکه فعلی شایسته عمل است یا خیر (بدری، ۱۴۲۸ق، ص ۱۹۵؛ هلال، ۱۴۲۴ق، ص ۲۰۸؛ مظفر، ۱۴۳۰ق، ج ۳، ص ۱۳۳). این تقسیم‌بندی از آن جهت مهم است که وقتی قرار باشد حجیت حکم عقل بررسی شود، باید دید فعالیت کدام عقل است که می‌تواند به عنوان صغرا و کبیرا قیاس احکام عقلی حجت باشد؟

۱-۲. انواع مدرکات عقل از نگاه علامه طباطبائی: علامه به مناسبت تفسیر آیات ابتدایی سوره «بقره»، که یکی از صفات متقین را ایمان به غیب بیان می‌دارد (بقره: ۲-۴)، بحثی فلسفی پیرامون اعتماد به غیرادراکات حسی که عقل نیز در جمله آنهاست دارند. ایشان عقل را چنین تعریف کرده‌اند: «منظور ما از عقل آن مبدئی است که درک‌کننده تصدیق‌های کلی و احکام عمومی‌ای است که از جزئیات به وجود آمده و جای هیچ شکی نیست که چنین نیرویی همواره همراه آدمی است و صلاحیت آن ادراک است» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۸).

سپس در موضع دیگری، به تفکیک بین عقل نظری و عملی پرداخته‌اند و آن دو را بر مبنای تقسیم علوم به دو قسم نظری و عملی توضیح می‌دهند. از دیدگاه علامه علوم به دو نوع هستند: اول،

برخی اصولیان کاربرد غیراستقلالی عقل را نیز در شمار مصادیق حجیت عقل به عنوان دلیل چهارم اجتهادی ذکر کرده‌اند (ر.ک. محقق حلی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۱؛ مکی عاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۵۲). درحالی‌که با توضیحی که گذشت کاربرد غیراستقلالی خود منبعی مستقل به شمار نمی‌آید و آنچه منبع مستقل است، عقل به معنای اول است.

کاربرد استقلالی عقل که به حکم عقل تعبیر می‌شود عبارت است از: «هر حکم عقلی‌ای که با آن بتوان به حکم شرعی رسید» (میرزای قمی، ۱۴۳۰ق، ج ۳، ص ۷) و یا به عبارت دقیق‌تر، «هر قضیه عقلی که با آن بتوان علم قطعی به حکم شرعی را دریافت نمود» (مظفر، ۱۴۳۰ق، ج ۳، ص ۱۳۳). برای مثال، زمانی که عقل مسئله‌ای کلی را درک می‌کند مانند اینکه «مقدمه واجب عقلاً واجب است» و نیز درک کند که بین احکام عقل و شرع ملازمه برقرار است، می‌تواند با قیاس ساده منطقی دست یابد به اینکه «مقدمه واجب شرعاً واجب است».

اما مسئله مهم و اختلاف‌انگیز آن است که بر چه مبنایی، چنین حکم عقلی دارای حجت شده و می‌توان حکم شرعی ناشی از آن را جنبه معذرت بخشید؟

این مسئله با بررسی دلایل حجیت حکم عقل صورت خواهد گرفت که در این بخش از نوشتار آن را با ذکر دیدگاه‌های اصولی از منظر علامه طباطبائی در *المیزان* دنبال خواهیم نمود.

۱-۲-۱. انواع مدرکات عقل: برای پاسخ به سؤال اول، نیازمند بیان مقدماتی از جمله شناسایی انواع مدرکات عقل هستیم.

اینکه حقیقتاً منطبق نباشد. پس رئیس بودن زید به خاطر یک غرض اجتماعی مثل شیر بودن اوست به خاطر یک غرض تخیلی شعری...» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۶۴).

با این بیان واضح گردید که وظیفه عقل نظری درک واقعیات خارجی و وظیفه عقل عملی درک اعتبارات و قوانین یا به عبارتی، همان بایدها و نبایدهایی است که آدمی برای ضرورت‌های زندگی اجتماعی وضع می‌کند. این توضیح در ادامه مباحث حجیت عقل ما را به داوری روشن‌تری رهنمون می‌سازد.

۱-۲-۳. فعالیت عقل نظری در صغرای حکم عقلی: همان‌گونه که در کلام علامه طباطبائی و سایر اصولیان بررسی شد (و ظاهراً اختلافی نیست)، عقل نظری هر انسان مدرک واقعیات خارجی است. از سوی دیگر، آنچه در مسئله حجیت عقل ارزش دارد مدرکات ابتدایی عقل نظری است که به‌خودی‌خود و بدون کمک گرفتن از منابع کتاب و سنت شرع اخذ کند که پس از آن بتوان با تمسک به قاعده ملازمه احکام شرع و عقل از آنها احکام شرعی را ثابت نمود. این در حالی است که ما می‌دانیم احکام شرع از قبیل مدرکات بدیهی نیست که بتواند مورد درک عقل نظری واقع شده و به آن اطمینان نمود. به همین علت است که همه دانشمندان شأنتی برای عقل نظری در صغرای احکام عقلی (به‌ویژه مستقلات عقلیه) قایل نیستند. مرحوم مظفر از اصولیانی است که این مطلب را روشن ساخته و می‌گوید: «ادراک احکام شرع برای عقل نظری ابتدا ممکن نیست و سرّ این مطلب واضح است؛ زیرا احکام خداوند توفیقی هستند که تنها راه علم به آنها شنیدن از مبلغان احکام است که از جانب

علمی که ارتباطی به اعمال ما ندارند و تنها واقعیات را کشف نموده و با واقع تطبیق می‌دهند؛ مانند اینکه یک نصف دو است یا در عالم ماه موجود است که البته این علوم یا بدیهی و یا نظری است که به بداهت منتهی می‌شود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۵۳). گفتنی است مدرک این علوم عقل نظری است (همان، ج ۱۴، ص ۹۸). در مقابل، علوم دیگری وجود دارد که تصدیقاتی اعتباری بوده که ما آن را برای کارهای زندگی اجتماعی وضع می‌کنیم. به همین علت، این علوم مانند قسم اول خارجیت ندارند، بلکه ما به آنها ترتیب اثر خارجی می‌دهیم. مانند احکام و قوانین و سنتی که در اجتماع معمول گشته؛ مثلاً، ریاستی که برای کسی قرار داده شود که هیچ وجود و حقیقت تکوینی ندارد، بلکه انسان به خاطر ضرورت‌هایی که در تشکیل اجتماع حس کرده چنین اعتباری را قایل شده است. طبق دیدگاه علامه منشأ چنین علمی عقل عملی انسان است (همان، ج ۸، ص ۵۴).

از این رو، علامه در فرق بین این دو می‌فرماید: «قسم اول از خارج انتزاع شده و به اعتبار اینکه حقیقتاً مطابق با خارج است صدق، و به اعتبار اینکه خارج مطابق آن است حق نامیده می‌شود و در نتیجه، معنای صدق و حق بودن آن این می‌شود که این حقیقت ذهنی عیناً همان حقیقتی است که در خارج است، و آن حقیقت که در خارج است عیناً همین حقیقتی است که در ذهن است؛ اما قسم دوم جز در ذهن ظرف تحقیق نداشته و با خارج انطباق ندارد، جز اینکه مصلحتی از مصالح زندگی ما را وادار ساخته که آن را معتبر شمرده و خارجی فرضش کنیم، و به طور ادعا منطبق بر خارجش بدانیم ولو

کلامی عدلیه با اشاعره هم نظر نیستند، اما همان‌گونه که در جای خود بررسی شده است، امامیه قایلند که عقل مدرک حسن و قبح است. بنابراین، درک عقل عملی از احکام شرع امر غیرممکن مانند درک عقل نظری نیست، اما آنچه مهم است اینکه آیا چنین درک‌هایی مطلقاً می‌تواند حجت شرعی داشته باشد یا خیر؟ اصولیان این مطلب را با عنوان حسن و قبح افعال مطرح ساخته و به تبیین آن پرداخته‌اند:

منظور از حسن و قبح، مدح و ذمّی است که عقل نسبت به افعال اختیاری فاعل نسبت می‌دهد و بر پایه این ادراک فاعل فعل حسن را مستحق ثواب و فاعل فعل قبیح را مستحق عقاب می‌داند (مظفر، ۱۴۳۰ق، ج ۲، ص ۲۷۵). از این رو، در مورد احکام شرع نیز عقل عملی، وارد عمل می‌شود و اموری را که قطعاً فاعل آن را مستحق ثواب بداند واجب، و اموری را که فاعل آن را مستحق عقاب بداند حرام تلقی می‌کند.

مسئله مطرح در اینجا این است که عقل عملی چگونه حسن و قبح را تشخیص می‌دهد و بر چه اساسی می‌توان به آن اعتماد نمود؟ اصولیان، در این زمینه دو دیدگاه دارند:

گروهی از متقدمان مانند خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی و همچنین متأخرانی مانند محقق اصفهانی و مرحوم مظفر (ر.ک. فخلعی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۸) در مورد حجّیت عقل عملی بر این باورند که عقل بر اساس قضایای مشهوره‌ای که بین مردم رواج داشته و به جهت حفظ مصلحت نظام و بقای انسان مورد عمل واقع شده (اصفهانی، ۱۳۷۴ق، ج ۲، ص ۴۲)، افعال حسن و قبیح را تشخیص می‌دهد (همان، ج ۲، ص ۳۱۱) و چون شارع از عقلا، بلکه رئیس

خداوند منصوب شده‌اند؛ چراکه احکام خداوند از قضایای اولیه بدیهی نیست که با حواس ظاهری و باطنی حاصل شود. همچنین آنها را با حدس و تجربه نیز نمی‌توان یافت؛ بنابراین، تنها راه آن آگاهی یافتن از طریق مبلغان است...» (مظفر، ۱۴۳۰ق، ج ۳، ص ۳۴). این مسئله تقریباً مورد اتفاق همگان است و نزاع کسانی که عقل را دارای حجت می‌دانند با دیگران نیز بر سر چنین چیزی نیست. علّامه نیز به این مسئله چندین بار در بحث‌های مختلف آیات اشاره دارند. ایشان می‌فرمایند: «به هیچ وجه نمی‌شود یک حکام شرع را و خصوصیات را که خداوند برای معاد ذکر فرموده، همه را با مقدمات کلی عقل اثبات کرد؛ برای اینکه دست عقل ما به آن خصوصیات و جزئیات نمی‌رسد. تنها راه اثبات آن، تصدیق به نبوت پیغمبر صادق است که آن جزئیات و اصل معاد را از طریق وحی اثبات کرده است...» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۶۲۲).

۱-۲-۳-۱. نقش عقل عملی در صغرای حکم عقلی؛ درک حسن و قبح؛ پس از بیان کاربرد عقل نظری، نوبت به بررسی عقل عملی انسان می‌رسد. در واقع، یکی از مواضع اصلی بحث که باعث نزاع بین اشاعره و معتزله گردیده است، همین جاست.

گفته شد که عقل عملی، قوه‌ای است که با آن آدمی بر اساس نیازهای اجتماعی صلاحیت انجام افعال خود را تشخیص می‌دهد. سؤال مهم آن است که آیا عقل عملی می‌تواند مستقلاً به احکام شرعی، یعنی وجوب و حرمت‌ها حکم کرده و برای ما حجت شرعی بیاورد یا خیر؟

در پاسخ باید گفت: گرچه در این مسئله گروه‌های

مورد بررسی قرار می‌دهیم. به هر حال، آنچه اکثر متأخران و دانشمندان معاصر بر روی آن اتفاق نظر دارند، دیدگاه دوم در تبیین عقل عملی است. علت این مسئله نیز علاوه بر آنچه ذکر شد، گفتمان ذاتی بودن حسن و قبح در میان امامیه است. آیات و روایات نیز چنین چهره‌ای را از این امور می‌نماید که با فطرت ناب کاملاً قابل درک است (فخلعی، ۱۳۸۹، ص ۱۱۲).

۲-۳-۱. بررسی فعالیت عقل در کبرای حکم عقلی: یکی از زمینه‌های کاربرد استقلال عقل در کبرای احکام عقلی است که به «قاعده ملازمه حکم شرع و عقل» شهرت دارد. توضیح آنکه زمانی که در طی فرایند حکم عقل برای ما ثابت شد که با درک عقل عملی بر حسن چیزی - مثلاً - عدالت قطع می‌یابیم، برای حجت شرعی داشتن چنین قطعی نیازمند اثبات ملازمه حکم شرع و عقل هستیم که کبرای قیاس ما را تشکیل دهد و نتیجه مطلوب را به عنوان حجت شرعی ثابت کند:

صغرا: العقل حکم بحسن العدل؛

کبرا: کل ما حکم به العقل حکم به الشرع؛

نتیجه: الشرع حکم بحسن العدل.

استدلال کسانی که قایل به اثبات ملازمه هستند آن است که حکم جازم عقل به مسئله‌ای موجب قطع به آن مسئله می‌شود و از آنجا که قطع، حجیت ذاتی دارد (زیرا قطع، طریق علم و کشف از واقع احکام است و شارع نیز هدفی جز رساندن بندگان به احکام واقعی مصلحت‌آمیز ندارد)، حجیت حکم عقل از نظر شرع نیز ثابت می‌گردد (واعظ حسینی بهسودی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۶ و ۱۷؛ مظفر، ۱۴۳۰ق، ج ۳،

ایشان می‌باشد، می‌توان اطمینان نمود آرائی که بین عقلا مورد تحسین یا تقیح واقع شده است، نزد شارع نیز معتبر است (مظفر، ۱۴۳۰ق، ج ۲، ص ۲۹۳).

اما گروه دیگر مانند حکیم سبزواری و عبدالرازق لاهیجی تشخیص حسن و قبح توسط عقل عملی را بر پایه ادراک ضروری عقل عملی که از عقل نظری نشئت گرفته شده می‌دانند (فخلعی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۹ و ۱۱۰) و به همین علت، در نظر داشتن حفظ مصلحت از جوانب چنین درکی است نه آنکه منشأ آن باشد. از این رو، بعضی قضایا هم از اولیات (ضروریات) بوده و هم از مشهورات به حساب می‌آید (علیدوست، ۱۳۸۳، ص ۵۵). طبق این دیدگاه، روشن است که قضایای ضروری به خودی خود معتبر و قطع آور بوده و نیاز به استدلال ندارند (واعظ حسینی بهسودی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۶۷).

علامه طباطبائی از قایلان دیدگاه دوم به شمار می‌رود و از ضروری بودن حسن و قبح یاد کرده است. به نظر ایشان، هیچ عاقلی با داشتن تصور صحیح از مفهوم عدل و ظلم در حسن و قبیح بودن اینها تردید نمی‌کند (طباطبائی، بی تا، ج ۲، ص ۱۸۷ و ۱۸۸).

طبق نظر ایشان در المیزان، ادراکات عقل عملی، از احساسات باطنی نشئت می‌گیرد. ایشان احساسات باطنی انسان را دو قوه شهویه (غضیبیه) و قوه ناطقه (فطریات) می‌داند که دین حق متضمن آنهاست (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۲۷۸). از این رو، در ادراک ناشی از این دو منشأ تفاوت‌هایی جدی وجود دارد (همان، ج ۲، ص ۱۴۸) که در ادامه مباحث تحقیق بیشتر بدان پرداخته و ثمرات آن را

حجیت عقل در این نوشتار به اتمام رسید و نقش استقلالی آن در حوزه‌های مطرح شده با توجه به نگاه علامه روشن شد.

آنچه در بخش دوم نوشتار حاضر دنبال خواهیم نمود، نگاهی به جنبه‌های مختلف موضوعات حجیت عقل از دیدگاه علامه طباطبائی در المیزان و بررسی آیاتی است که ایشان با تمسک آن جهات مختلف بحث را روشن نموده است.

۱. فلسفه حجیت حکم عقل در نگاه علامه طباطبائی

بسیاری از اشتباه‌هایی که در برداشت‌های اصولیان از حکم عقل و حجیت آن صورت گرفته و به انحای مختلف (مانند انکار درک حسن و قبح و یا ذاتی نبودن آن یا عدم ثبوت قاعده ملازمه) بروز نموده است، ناشی از توجه نداشتن به نظام تشریح و ارتباطی است که خداوند به عنوان رب مخلوقات با آنها در این نظام برقرار نموده است و این نکته‌ای است که علامه در نظر داشته و در چندین جای المیزان به مناسبت آیات راجع به آن صحبت نموده و مسئله را ریشه‌یابی کرده‌اند. ایشان در ضمن رد نظرات مخالفان قاعده ملازمه و حسن و قبح ذاتی، از طریق تشریح نظام تشریح و روابط آن با عقل، مسئله را واضح ساخته‌اند. ما تحت چند عنوان نظرات ایشان را مختصراً ذکر کرده و نقش آن را در دفع خطاهای دیگران تبیین می‌کنیم:

۱-۲. نظام تشریح الهی و ارتباط آن با عقل

علامه طباطبائی در این مسئله ابتدا مقدمه‌ای راجع به مقام ربوبی خداوند آورده و سپس با در نظر داشتن این

ص ۱۳۷). همچنین باید توجه داشت این مسئله از قبیل علوم حضوری است که عقل آن را درک می‌کند؛ مانند لزوم محال بودن دور و یا بطلان تسلسل و... (واعظ حسینی بهسودی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۶۷؛ علیدوست، ۱۳۸۳، ص ۹۶).

از سخنان علامه می‌آید که ایشان قاعده ملازمه را ثابت شده دانسته‌اند. ایشان در وجه حجیت آن به معلل بودن احکام خداوند در تشریح متذکر شده و آن را نشانه‌ای برای جواز جست‌وجو و فحص و کاوش عقل عملی در به دست آوردن مصالح و مفاسد می‌دانند و از این روی، عقل آدمی را در این جهت مصیب قلمداد می‌کنند.

علامه طباطبائی می‌نویسد: «در مرحله عقل عملی احکام عقل در افعال تشریحی خدای تعالی جاری می‌شود، الا اینکه خدای تعالی هر چه را که تشریح می‌کند از روی احتیاج نیست، بلکه تفضل بر بندگان است تا بدین وسیله، حوایج آنان را بر طرف سازد. پس خدای تعالی نیز کارهایش مثل ما معلل به اغراض هست. وقتی مطلب از این قرار باشد، جای آن هست که عقل در اطراف احکام تشریحی خدا بحث نموده در پی جست‌وجوی مصالح و مفاسد و حسن و قبح افعال برآید، لیکن نه برای اینکه خدای تعالی را محکوم به حکم خود نموده به چیزهایی امر و از اموری نهی کند؛ زیرا که خدای تعالی نیازمند به هیچ کمالی نیست تا به حکمی که او را به آن کمال برساند محکوم گردد. بلکه همان‌طوری که گفته شد، برای این است که به مصالح و مفاسد کارهای خود واقف شود...» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۶۸).

بنابراین، با اثبات قاعده ملازمه، مقدمات بحث

پرداخته است. طبق نظر ایشان با وجود اینکه ملکیت خدا نسبت به مخلوقات ملکیت مطلق بوده و از تصرفاتی که عقلا برای ملکیت اعتباری مخلوقات مشخص می‌کنند می‌تواند فراتر رود، اما در مقام قانون‌گذاری خویش را یکی از عقلا قرار داده که در اوامر و نواهی خود مصالح و مفاسد بندگان در زندگی اجتماعی با توجه به ظرفیت‌های این جهان را در نظر می‌گیرد. از این رو، می‌فرماید: «خدای تعالی خود را در مقام تشریح و قانون‌گذاری قرار داده، و در این قانون‌گذاری، خود را عیناً مانند یکی از عقلا به حساب آورده، که کارهای نیک را نیک می‌داند، و بر آن مدح و شکر می‌گزارد، و کارهای زشت را زشت دانسته، بر آن مذمت می‌کند؛ مثلاً، فرموده: "اگر صدقات را آشکارا بدهید خوب است" (بقره: ۲۷۱)، و نیز فرموده: "فسق نام زشتی است" (حجرات: ۱۱)، و نیز فرموده: که آنچه از قوانین برای بشر تشریح کرده، به منظور تأمین مصالح انسان، و دوری از مفاسد است، و در آن رعایت بهترین و مؤثرترین راه برای رسیدن انسان به سعادت، و جبران شدن نواقص شده است، و در این باره فرموده: "دعوت خدا را بپذیرید، وقتی شما را به چیزی می‌خواند که زنده‌تان می‌کند" (انفال: ۲۴) و نیز فرموده: "این برای شما بهتر است اگر علم داشته باشید" (صف: ۱۱)» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۴۷).

ایشان این بیانات قرآنی را در حقیقت، امضای روش عقلا در زندگی اجتماعی می‌داند (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۹۵). به همین علت، می‌نویسد: «این خوب و بدها، و مصلحت و مفسده‌ها، و امر و نهی‌ها، و ثواب و عقاب‌ها، و مدح و ذم‌ها، و امثال

مسئله، نقش خداوند در مقام قانون‌گذاری بشری را بر اساس آیات قرآن و دلیل برهانی بیان کرده است.

علامه در مقدمه خود به ملکیت مطلق خداوند اشاره نموده‌اند. طبق دیدگاه ایشان، از آیات قرآن متوجه می‌شویم که ملکیت خداوند مطلق است؛ به این معنا که توانایی هرگونه تصرفی در مخلوقات خود را دارد و هیچ‌گونه سرزنش و مذمتی برای او نیست؛ برخلاف ملکیت انسان‌ها نسبت به موجودات این جهان که ملکیتی اعتباری و نه حقیقی بوده و تصرفات فرد نیز در محدوده خاصی جایز است. مثلاً، انسان اگر مالک حیوانی است می‌تواند از او در جهت تصرفات عقلایی مانند حمل بار استفاده کند، اما نمی‌تواند او را گرسنگی دهد یا بکشد؛ چراکه محدوده تصرفات ملکیت انسانی را عقلای جامعه بر اساس مصالح نظام اجتماعی تنظیم کرده‌اند و ایشان تصرف مطلق را برای مالک تجویز نمی‌کنند. به همین علت، در صورت تضييع حق مالی که فرد مالک آن است، مؤاخذه می‌شود (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۹۴).

اما ملکیت خداوند این‌گونه نیست. علامه آیاتی مانند: «آنچه در آسمان‌هاست و آنچه در زمین است ملک خداست» (بقره: ۲۸۴) و نیز «ملک آسمان‌ها و زمین از آن اوست» (حدید: ۵) را شاهد چنین مطلبی دانسته‌اند. همچنین دسته دیگری از آیات که دال بر مشیت مطلق الهی (رعد: ۳۱؛ نحل: ۹۳؛ انسان: ۳۰) و عدم مؤاخذه در کارهای اوست (انبیاء: ۲۳) به عنوان مؤید مطالب از جانب ایشان مطرح گشته است.

علامه طباطبائی پس از توجه دادن به این مقدمه، به نقش خداوند در مقام تشریح قوانین بشری

اینها، که در نزد عقلا دائر و معتبر است، و اساس قوانین عقلایی است، اساس احکام شرعی که خدا مقتن آن است، نیز هست» (همو، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۴۷). این نگاه علامه نسبت به اراده خداوند در نظام تشریح، در واقع، اثبات قاعده ملازمه حکم شرع و عقل است؛ چرا که بر این اساس ممکن نیست خداوند حکمی را اراده کند که موافق احکام عقلایی نباشد. علامه در این زمینه به ذکر اشتباه دو نگاه افراطی و تفریطی دو گروه معتزله و اشاعره اشاره کرده است؛ چرا که معتزله بر این مبنا افعال خداوند را محدود دانسته که تابعی از عقلا باید باشد و به علت این نگاه افراطی اشعری‌ها قایل شده‌اند که نباید پذیرفت بین عقل انسان و خداوند ملازمه‌ای است؛ زیرا خداوند محدود می‌شود (همان، ج ۸، ص ۶۶ و ۶۵).

حال آنکه هر خواننده‌ای با دقت در مقدمه‌ای که علامه پیش از بیان ذکر کردند، متوجه خواهد شد ایشان آن مقدمه را به خاطر جلوگیری از افتادن به چنین نگاه افراطی و تفریطی مطرح نموده است که تفصیل این بیان را در دو بخش بعدی نوشتار دنبال خواهیم نمود.

۳. رابطه فعل خداوند و احکام تشریحی

در مطلب پیشین اشاره شد که در مسئله نظام تشریح الهی دو دیدگاه افراطی معتزله و تفریطی اشاعره وجود دارد؛ زیرا معتزله افعال و احکام خداوند را تابع عقل دانسته و بر این اساس - مثلاً - عمل خداوند بر طبق عدل را بر او واجب دانسته‌اند. به همین علت، اشاعره برای نیفتادن به چنین خطایی به شکل تفریطانه اساساً افعال و احکام خداوند را تابع هیچ قانونی ندانسته و حسن و قبح را آن چیزی به حساب آورده‌اند که خداوند عمل کند.

علامه در المیزان هر دو این دیدگاه‌ها را رد کرده و آن را ناشی از آگاهی نداشتن به حقیقت فعل و حکم خداوند می‌داند. توضیح آنکه - همان‌گونه که پیش‌تر

مقدمه‌ای که در نزد عقلا دائر و معتبر است، و اساس قوانین عقلایی است، اساس احکام شرعی که خدا مقتن آن است، نیز هست» (همو، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۴۷). این نگاه علامه نسبت به اراده خداوند در نظام تشریح، در واقع، اثبات قاعده ملازمه حکم شرع و عقل است؛ چرا که بر این اساس ممکن نیست خداوند حکمی را اراده کند که موافق احکام عقلایی نباشد.

علامه در این زمینه به ذکر اشتباه دو نگاه افراطی و تفریطی دو گروه معتزله و اشاعره اشاره کرده است؛ چرا که معتزله بر این مبنا افعال خداوند را محدود دانسته که تابعی از عقلا باید باشد و به علت این نگاه افراطی اشعری‌ها قایل شده‌اند که نباید پذیرفت بین عقل انسان و خداوند ملازمه‌ای است؛ زیرا خداوند محدود می‌شود (همان، ج ۸، ص ۶۶ و ۶۵).

حال آنکه هر خواننده‌ای با دقت در مقدمه‌ای که علامه پیش از بیان ذکر کردند، متوجه خواهد شد ایشان آن مقدمه را به خاطر جلوگیری از افتادن به چنین نگاه افراطی و تفریطی مطرح نموده است که تفصیل این بیان را در دو بخش بعدی نوشتار دنبال خواهیم نمود.

نکته دیگری که از نگاه علامه به نظام تشریح برداشت می‌شود، موصوف بودن احکام به مصلحت و مفسده و بر اساس حسن و قبح بودن آنهاست؛ زیرا همان‌گونه که پیش از این اشاره نمودیم، آنچه عقلا را به وضع و تشریح احکام بین خودشان سوق می‌دهد نیروی عقل عملی است که انجام کارهایی را واجب می‌داند که موجب مصلحت زندگی اجتماعی انسان باشد و همچنین از کارهایی نهی می‌کند که باعث اختلال و فساد در روابط آدمی گردد؛ بنابراین، زمانی

بر خدا کردن خدا را محدود کردن است، و محدودیت مساوق با معلولیت است؛ زیرا حد غیر از محدود است، و ممکن نیست کسی خودش نقشه‌ریزی و تحدید حدود ذات خود کند. پس لازمه حرف معتزله این است که مافوق خدای تعالی کسی باشد که او را محدود به حدودی کرده باشد و عقل عملی را هم حاکم بر خدای تعالی کردن، خدای را ناقص دانستن است؛ زیرا ناقص است که به خاطر استکمال و جبران نواقص خود مجبور است به قوانین و سنن اعتباری تن در دهد» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۶۵). به همین علت، طبق دیدگاه علامه منظور از اینکه خداوند در احکام تشریحی خود را یکی از عقلا قرار می‌دهد نه آن است که خویش را محدود کند - زیرا او مالک علی‌الاطلاق است - بلکه این عمل او از باب حرف زدن با زبان کودکانه برای کودک است تا وی را متوجه مصالحش گرداند (همان، ج ۸، ص ۶۷). ایشان در این باره می‌فرماید: «چیزی که هست این خدای عزیز، در مرحله هدایت، چون که با کودک سر و کارش افتاده پس زبان کودکی با ما گشود، و با ما به قدر عقل ما حرف زد، خود را در مقام تشریح قرار داده، آنگاه خود را محکوم کرد به اینکه کارهایی را باید بکند، و کارهایی را نباید بکند؛ کارهایی را مانند عدالت و احسان بر خود پسندیده شمرد، همان‌طور که آنها را بر ما نیز پسندیده شمرد، و کارهایی دیگر از قبیل ظلم و عدوان را بر خود قبیح دانست، همان‌طور که از ما نیز قبیح دانسته است» (همان، ج ۱۴، ص ۱۳۱). سپس علامه به لغزش دیگری که از جانب اشاعره اتفاق افتاده اشاره می‌کنند. به گفته ایشان، آنها عقل را

بیان شد - احکام ما در این جهان دو نوع است که گروهی از احکام تابع عقل و مدرکات عقل نظری بوده و شامل قوانین عالم خارج و تکوین است؛ مانند بزرگ بودن کل از جزء، و گروهی از احکام نیز تابع عقل عملی است و شامل احکام اعتباری است که انسان‌ها برای زندگی اجتماعی وضع می‌کنند. حال باید توجه داشت که ارتباط چنین احکامی با افعال خداوند چیست؟ علامه در این زمینه می‌فرماید: «تمامی علوم و احکامی که ما داریم، چه از قبیل قسم اول باشد و چه از قبیل قسم دوم، اعتمادش بر فعل خدای تعالی است؛ زیرا خارجی که تاکنون می‌گفتیم تکیه‌گاه علوم ماست، همان عالم صنع و ایجاد است که خود فعل خدای تعالی است. بنابراین، برگشت معنای اینکه می‌گوییم "عدد یک نصف عدد دو است" به این است که خدای تعالی دائماً در عدد یک و دو به این نسبت رفتار می‌کند... و در قسم دوم (عقل عملی) هم برگشت معنای اینکه - مثلاً - می‌گوییم "زید رئیس است و باید احترامش کرد" به این است که خدای سبحان انسان را طوری آفریده که به ارتکاز (عقلی) خود این‌طور حکم کند و بر طبق حکمش هم عمل نماید» (همان، ج ۸، ص ۶۴ و ۶۵). به همین علت، علامه طباطبائی دیدگاه معتزلی‌ها را لغزشی بزرگ دانسته که با عقل خویش قوانینی وضع کرده و بر خدا واجب یا حرام گردانده‌اند، حال آنکه خود عقل فعل و صنع خداوند است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۹۸) و ما با چنین نگاهی، خداوند را محدود و ناقص می‌شماریم که روشن است با صفات ذات احدیت الهی متعارض خواهد بود. ایشان می‌فرماید: «عقل نظری را حاکم

منکر آن نشده‌اند (همان، ج ۸، ص ۶۶ و ۶۷). به همین علت، علامه در پایان استدلال‌های خویش می‌نویسد: «به خوبی ثابت گردید که گفتار اشاعره به منزله گفتار کسی است که بگوید: راه خدا به جایی نمی‌رسد، و حال آنکه ضرورت و بداهت حکم می‌کند به اینکه هر راهی وقتی راه است که به جایی منتهی گردد، و راه بدون غایت نظیر وسط بدون اطراف است» (همان، ج ۸، ص ۶۷).

۴. نسبی نبودن حسن و قبح و ارزش‌های اخلاقی همان‌گونه که اشاره شد، علامه حسن و قبح افعال را قابل درک می‌داند و برای آن ارزش ذاتی قایل است؛ چراکه بدون چنین ذاتیتی حکمت خداوند زیرسؤال رفته و دچار اشکالاتی خواهیم شد که پیش از این گذشت. این مسئله نگاه علامه طباطبائی را نسبت به شبهه نسبی بودن این صفات مشخص ساخته است؛ زیرا با ذاتی دانستن حسن و قبح نمی‌توان قایل به نسبی بودن آن شد.

توضیح آنکه گروهی قایل به نسبییت ارزش‌ها شده‌اند به استناد آنکه تکامل و تحول جوامع باعث می‌شود برخی ارزش‌ها در برخی جوامع نیک پنداشته شود و همان ارزش در جامعه دیگر قبیح شمرده شود، درحالی‌که جملگی افراد آن جوامع از حیثیت عقلایی برخوردار هستند. از این رو، گفته‌اند عقل آدمی با توجه به محیط و نیازهایی که برای تکامل خویش در نظر می‌گیرد در برخی مواقع، برخی ارزش‌ها را حسن دانسته و برخی مواقع، همان ارزش‌ها را قبیح می‌داند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۳۷۶).

علامه طباطبائی با مقدماتی، به این شبهه پاسخ

عاجز از شناخت افعال و احکام خداوند دانسته و آن را کوچک‌تر از آن دانسته‌اند که بخواهد به ساحت ربوبی الهی دست یابد و با چنین نظری فعل و ترک را نسبت به افعال خداوند یکسان دانسته و هیچ‌گونه غرضی را در کارهای او موجود نمی‌دانند با وجود اینکه خود ایشان در اثبات اصل وجود خداوند از عقل کمک می‌گیرند. از همین رو، علامه این اشکال را وارد می‌سازند که چگونه عقل در کشف اصل وجود خداوند قابل است، اما از درک احکام عقلی و سنت‌ها و نوامیسی که در جهان خلقت وجود دارد بکلی عاجز گشته است؟ (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۵۵). حال آنکه طبق دیدگاه ایشان، اراده خداوند در قوانین خلقت به این تعلق یافته است که آدمی با گوش فرادادن به ندای فطرت و عقل انسانی اموری را که غایتی جز رسیدن به سعادت ندارد نیکو شمرده و هر آنچه او را از راه خیر بازمی‌دارد تقبیح کند؛ از این رو، می‌فرماید: «حقیقتش این است که سنت خدا بر این جریان یافته که کاری را اراده کند و انجام دهد که اگر بر عقول عرضه شود آن را عدالت بدانند، و این عنوان را به آن بدهد، و نیز اینکه کاری از او سر نزد که اگر بر عقول عرضه شود به آن عنوان ظلم دهد...» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۱۳۲).

سپس ایشان اشکال بزرگ‌تر چنین اندیشه‌ای را رسیدن به سفسطه‌گری دانسته‌اند؛ زیرا زمانی که قرار باشد حکمی از احکام خداوند مغایر و مخالف فعل او (سنن و نوامیس نظام خلقت) باشد، به معنای عدم مطابقت واقع با خارج است که باعث خروج از فطرت انسانی و بطلان هرگونه علمی خواهد بود که این از بدیهیات ضروری است و جز سوفسطاییان

از این رو، امکان ندارد عقل انسان‌ها که آنها را به سمت وسوی مسیر هدایت سوق می‌دهد از جامعه‌ای با جامعه دیگر متحول شود؛ چرا که چنین دستوراتی زائیده فرد انسان‌ها است و به همین علت، تمامی اعمالی که عقل آدمی حسن و قبیح تلقی می‌کند در تمام طول زمان‌ها ثابت خواهد بود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۸۰-۳۸۱).

پس از این بیان، علامه به اشتباهی که باعث چنین تصویری شده است اشاره دارند و چنین پنداری را ناشی از این می‌دانند که افراد در مصادیق اشتباه کرده است. مثلاً، اگر ما در جامعه‌ای بی‌عفتی می‌بینیم، این‌گونه نیست که ایشان بی‌عفتی را فضیلت بدانند، بلکه آنها کردارشان را مصداق عفتی نمی‌دانند.

طبق دیدگاه ایشان، تغییر و تحولی که در اجتماع به وجود می‌آید و باعث می‌شود قوانین عوض شود (مثلاً، زمانی اعدام جزء احکام جزایی بوده و اکنون آن را برداشته و مجازات دیگری را جایگزین کرده‌اند)، به خاطر آن نیست که در گذشته قتل عملی قبیح بوده و امروز حسن شمرده شود و به همین علت از مجازات آن کاسته شود، بلکه به خاطر آن است که قتل همواره قبیح بوده، اما مجازات اعدام برای آن اکنون از دیدگاه ایشان ظلم به متهم دانسته می‌شود و مثال این مسئله در سایر مصادیق نیز جریان دارد (همان، ج ۵، ص ۱۰-۱۱).

به همین علت، علامه در پاسخ به کسانی که با توجه به اعمال غرب و کشورهای دیگر، اصول اخلاقی را نسبی می‌دانند پاسخ می‌دهد: «گوینده این سخن بین مفهوم و مصداق خلط کرده و نفهمیده که در مثالی که آورده غربی‌ها نیز عدل را خوب و ظلم را

داده است که به اختصار ذکر می‌کنیم: انسان‌ها در عین اینکه در عالم از نظر جزئی مغایر با یکدیگر بوده و هریک شخصیتی جداگانه دارند، اما نوع آنها که وجود ذهنی انسان است یکی است. از طرف دیگر، انسان دارای حرکت بوده و موجودی در امتداد زمان است که مدام دارای تغییر و تحول خواهد بود و مطابق هدف خلقت خود به سمت کمال پیش می‌رود. در عین حال، برای همین انسان‌ها تکامل در ظرف اجتماع مقدور و مشخص است؛ از این رو، علاوه بر حیثیت فردی، نیازمند حیثیت اجتماعی هستند. بنابراین، خلقت اولیه انسان به فرد فرد او تعلق یافته و مسیر حرکت برای فرد افراد مشخص شود، اما همین افراد باید برای تکامل در اجتماع ظهور پیدا کنند (همان، ج ۱، ص ۳۷۶-۳۸۰).
 علامه می‌نویسد: «وقتی فرد انسان به طبیعت خود و فی نفسه، چنین وضعی دارد (گرایش به سوی فضایل و دوری از رذایل) این انسان در ظرف اجتماع نیز همین وضع را دارد و چنان نیست که ظرف اجتماع صفات درونی او را از بین ببرد، چگونه می‌تواند از بین ببرد با اینکه خود اجتماع را همین طبیعت درست کرده، آیا ممکن است یک پدیده طبیعت سایر پدیده‌های طبیعت را باطل کند؟ هرگز؛ چون باطل کردنش به معنای متناقض بودن یک طبیعت است، و مگر اجتماع می‌تواند چیزی جز تعاون افراد، در آسان‌تر شدن راه رسیدن به کمال بوده باشد؟ نه، اجتماع همین است که افراد دست به دست هم دهند، و طبیعت‌های خود را به حد کمال و نهایت درجه از هدفی که برای آن خلق شده برسانند» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۵۶۹ و ۵۷۰).

بد می‌دانند؛ چیزی که هست، تازیانه زدن به زناکار را مصداق ظلم می‌دانند... آری انسان بر حسب تحول عواملی که در اجتماعات دگرگون می‌شود، این معنا را می‌پذیرد که همه احکام اجتماعی اش یک‌باره و یا به تدریج دگرگون شود ولی هرگز حاضر و راضی نیست که وصف عدل از او سلب شود» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۱۲ و ۱۱).

۵. عقل، میزان پذیرش روایات

به باور علامه طباطبائی، کتاب و سنت از پیروی هر چیزی که مخالف صریح و قطعی آن دوست نهی می‌کنند؛ زیرا کتاب و سنت قطعی از مصداق احکام عقلی صریح است؛ یعنی عقل صریح آنها را حق و صدق می‌داند و محال است که دوباره عقل بر بطلان چیزی که خودش آن را در وهله نخست حق دانسته برهان اقامه کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۲۵۸). از این رو، ایشان در مباحث حدیثی دلیل عقلی را در کنار نقل قطعی، یعنی آیات قرآنی یا سنت متواتر قرار می‌دهد (همان، ج ۱۳، ص ۳۳۹). ایشان در بحث قصص قرآنی، داوری عقل را در محال دانستن امری معتبر شمرده و حکم عقلی به موضوع بودن روایت مخالف عقل می‌دهد (همان، ج ۱۳، ص ۳۶۹) و برای بیان موارد مقبول بر عدم تعارض با عقل تصریح می‌کند.

علامه درباره مباحث مهم اعتقادی گرچه بر این باور است که برخی از آموزه‌های دینی فراتر از افق عقل است (همان، ج ۶، ص ۱۷۶)، با این حال، در مواردی به لزوم همسویی نقل با عقل تأکید کرده است و تصریح می‌کند که نقل نمی‌تواند بر امری

دلالت کند که عقل آن را محال می‌شمارد: «زیرا روایت قطعی الصدور همانند آیه از اینکه از امری محال سخن بگویند مصون است» (همان، ج ۸، ص ۳۱۸). و روایت را از آن رو که با ضرورت عقلی در تعارض است به نقد می‌کشد: «این چیزی است که ضرورت عقلی آن را دفع می‌کند» (همان، ج ۱۰، ص ۱۰۶). علامه گاه پا را فراتر گذاشته و در ارزیابی روایات از استدلال‌های منطقی و عقلانی بهره گرفته است (ر.ک. همان، ج ۱۳، ص ۱۶۲ و ۲۶۸).

۶. محدودیت‌های درک عقل

مسئله آخری که در این نوشتار باید در زمینه نگاه علامه طباطبائی به عقل توجه داشت، محدودیت‌های درک آن است. تا اینجا با توجه به اراده الهی در نظام تشریح قاعده ملازمه و همچنین حسن و قبح ذاتی را اثبات نمودیم. اما آن تذکری که مهم بوده و علامه در چندین جا به آن اشاره دارند آن است که عقل آدمی در درک خود محدودیت‌هایی دارد؛ از این رو، دعوت انبیا به حکم عقل ضروری است. علامه علت این مسئله را وجود دو نیروی شهویه و ناطقه قدسیه می‌داند.

توضیح آنکه از نگاه علامه عقل عملی که انسان احکام را از آن می‌گیرد از احساسات باطنی وی نشئت می‌گیرد و این احساسات باطنی دو جنبه دارد؛ یک جنبه آن قوای شهوانیه آدمی است که بالفعل در انسان موجود است و جنبه دیگر، قوه ناطقه و فطری است که در انسان‌ها بالقوه موجود بوده و با دعوت انبیا به فعلیت می‌رسد. از این رو، علامه می‌فرماید: «عقل عملی مقدمات حکم خود را از احساسات باطنی می‌گیرد، که در هر انسانی در آغاز وجودش

احکام خداوند - چنانچه معتزله معتقدند - تابع احکام عقلا باشد، بلکه احکام الهی تابعی از فعل او؛ یعنی نظام خلقت است که عقل نیز از جمله مصنوعات و افعال خداوند به حساب می آید، در این زمینه، علامه نگاه اشاعره که حسن و قبح را ذاتی ندانسته، اشتباهی بزرگ می دانند که به بیهودگی نظام آفرینش و غایت نداشتن افعال خداوند منتهی شده، علاوه بر اینکه انسان را به سفسطه‌گری و زیرسؤال بردن بدیهیات می‌کشاند. همچنین از دیدگاه علامه منشأ درک حسن و قبح ذاتی عقل فطرت انسانها دانسته شده و به همین علت نسبی بودن ارزش‌ها و حسن و قبح را اشتباه دیگر شمرده‌اند که بیشتر ناشی از اشتباه در مصادیق است، اما باید توجه داشت چون منشأ عقل انسان احساسات باطنی وی بوده و همراه قوای شهوانیه است، مدرکات او ممکن است به خطا رفته و اشتباه تشخیص دهد، ازاین‌رو، گرچه عقل در موارد بسیاری میزان ارزیابی نصوص و روایات است اما همراهی حکم شرع با عقل نیز امری ضروری است و وقتی حکم عقلی مغایر احکام شرع باشد، باید به دیده تردید به آن نگریست.

بالفعل موجود است. و احتیاج به اینکه فعلیت پیدا کند ندارد، و این احساسات همان قوای شهویه و غصبيه است، و اما قوه ناطقه قدسیه در آغاز وجود انسان بالقوه است، و هیچ فعلیتی ندارد» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۲۲۲). ازاین‌رو، علامه معتقد است که هر جامعه‌ای که تحت تربیت انبیا قرار نگیرد قوه ناطقه او به فعلیت نرسیده و به زودی به توحش گرایش پیدا می‌کند، درحالی‌که وجود انبیاست که آدمی را به سعادت حقیقی وی خواهد رساند (همو، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۴۸).

نتیجه‌گیری

آنچه به عنوان حجیت حکم عقل نزد اصولیان مطرح می‌گردد کاربرد استقلالی عقل به عنوان منبع مستقل از قرآن و حدیث برای استنباط احکام شرعی است. نوشتار حاضر این موضوع را با تکیه بر نگاه علامه طباطبائی در دو زاویه حجیت حکم عقل و فلسفه آن مورد بررسی قرار داد. از دیدگاه علامه حکم عقل عملی آدمی در تشخیص حسن و قبح افعال مصیبت است. ازاین‌رو، با اثبات قاعده ملازمه، چنین حکم عقلی، حجت شرعی به حساب آمده و باید مورد پیروی مکلفان واقع شود. این دیدگاه علامه پیوست ویژه‌ای با مبانی و فلسفه حجیت حکم عقل از نگاه ایشان دارد، از نگاه علامه در حجیت حکم عقل بر اساس فلسفه تشریح استوار گشته است و اراده خداوند در نظام تشریح بر این قرار گرفته که برای وضع قوانین، خود را از عقلا قرار داده و بر اساس نظام عقلایی مصالح و مفاسد بندگان را وضع می‌کند، اما باید توجه داشت این بدان معنا نخواهد بود که

منابع

- ابن منظور، محمد بن مكرم، ١٤١٤ق، لسان العرب، ج سوم، بيروت، دارالفكر.
- اصفهانى، محمد حسين، ١٣٧٤ق، نهاية الدراية فى شرح الكفاية، قم، سيدالشهداء.
- بدرى، تحسين، ١٤٢٨ق، مفردات أصول الفقه المقارن، تهران، المشرق للثقافة و النشر.
- حكيم، محمد سعيد، ١٤١٨ق، الأصول العامة فى الفقه المقارن، ج دوم، قم، مجمع جهانى اهل بيت عليهم السلام.
- طباطبائى، سيد محمد حسين، ١٣٧٤، الميزان فى تفسير القرآن، ترجمه سيد محمد باقر موسى همدانى، ج پنجم، قم، جامعه مدرسین.
- ، بی تا، حاشیه الكفاية، قم، بنیاد علمى و فکرى علامه طباطبایى.
- ، ١٤١٧ق، الميزان فى تفسير القرآن، ج پنجم، قم، جامعه مدرسین.
- علیدوست، ابوالقاسم، ١٣٨٣، فقه و عقل، ج دوم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامى.
- فخلعى، محمد تقى، ١٣٨٩، «پژوهشى در چيستى سيره عقلا و نسبت آن با حکم عقل»، مطالعات اسلامى: فقه و اصول، سال چهل و دوم، ش ٨٤، ص ٩٧-١٢٦.
- فراهيدى، خليل بن احمد، ١٤١٠ق، كتاب العين، ج دوم، قم، هجرت.
- محقق حلى، نجم الدين جعفر بن حسن، ١٤٠٧ق، المعترف فى شرح المختصر، قم، سيدالشهداء.
- مظفر، محمدرضا، ١٤٣٠ق، أصول الفقه، ج پنجم، قم، انتشارات اسلامى.
- مكى عاملى، محمد بن، ١٤١٩ق، ذكرى الشيعة فى أحكام الشريعة، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
- ميرزاى قمى، ابوالقاسم بن محمد حسن، ١٤٣٠ق، القوانين المحکمة فى الأصول، قم، احیاء الكتب الاسلاميه.
- واعظ حسینی بهسودى، محمدرور، ١٤١٧ق، مصباح الأصول (تقریرات اصولی ابوالقاسم خوئى)، ج پنجم، قم، مکتبه الداوری.
- هلال، هیثم، ١٤٢٤ق، معجم مصطلح الأصول، بيروت، دارالجليل.