

جستاری تاریخی در مفهوم اجتهاد و تحسین و تقبیح عقلی

دکتر محمدعلی خیراللهی

عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی - واحد بابل

◆ چکیده:

عقل همان خرد بوده و دریافت صفات اشیاء از حسن و قبح را عهده‌دار است. اجتهاد در لغت از واژه جهد که همان بذل و سع است، اخذ شده و این کلمه برای اولین مرتبه در عرصه فقهی برای بیان قاعده از قواعد برخی از مکاتب اهل سنت بکار رفته است. اصحاب الرأی والقیاس، فقیهانی را گویند که احکام فتوی را از قرآن و حدیث استخراج میکنند و عقیده شخصی نیز در آن به کار می‌برند. در همین اوقات مخالفت شدیدی از سوی ائمه معصومین (ع) و فقهایی که پیرو آنها بودند، نسبت به این نوع از اجتهاد صورت می‌پذیرفت. ولی بعد از قرن هفتم کلمه اجتهاد در اصطلاح فقها ما دچار تحول گشت و شکی نیست که عقل سلیم بشری توان درک حسن و قبح امور را داراست و به عبارت دیگر عقل ما می‌تواند بر اساس توان خدادادی و بر مبنای تحلیلی که از قضایا می‌نماید بایسته بودن، (نیک بودن) و یا نبایسته بودن، (بد بودن) برخی از اعمال و افعال را ادراک نموده و نسبت بدان حکم نماید.

کلمات کلیدی: عقل، اجتهاد، تحول، حسن، قبح.

مقدمه:

در تاریخ اسلام از اواخر قرن اول تا کنون استفاده از عقل در استنباط و اجتهاد دارای فراز و نشیب زیادی بود. اهل سنت با قیاس استحسان و مصالح مرسله استفاده از عقل ظنی را به حد اعلی رسانده و هر حکم مجهولی را بدین وسایل حل کرده و نام آن را اجتهاد می گذاشتند و لذا در دوره بعد اجتهاد با مخالفتی از سوی علماء شیعه مواجه شد زیرا عقل را دخیل در آن می دانستند. این علماء موسوم به اخباریین که دارای عقاید و افکار خاصی هستند، حجیت عقل را مورد انکار قرار داده و دلیل آن هم عدم ادراک صحیح از اجتهاد بوده است. و لذا ما در این مقاله از سیر معنی اجتهاد و دلیل عقلی سخن گفته و در خصوص مکاتب اشاعره و معتزله مطالبی را مطرح می کنیم.

۱- تعریف عقل.

از آنجا که پرداختن به مفهوم عقل را در مقاله ای دیگر به انجام رسانده ایم و در این مقاله فقط به سیر تاریخی آن اهتمام داریم در تعریف عقل به همین اکتفاء می کنیم که از دیدگاه لغت و ادبیان عقل همان خرد بوده و دریافت صفات اشیاء از حسن و قبح را عهده دار است. در منتهی الأرب علم به مطلق امور که به سبب سخنی که ممیز قبیح از حسن است را عقل نام نهاده اند و نیز آمده عقل جوهری است لطیف و نوری است روحانی که بدان نفس آدمی علوم ضروری و نظری را ادراک کند. (دعخدا. واژه عقل)

۲- تعریف و کاربرد اجتهاد و رای.

اجتهاد کوشیدن، کوشش، جد و جهد است. (زبیدی. تاج العروس. ج ۲ ص ۲۱۴) امامان معصوم (ع) از واژه اجتهاد تعبیر مختلفی داشته اند که به برخی اشاره می کنیم: عن ابی عبدالله (ع) قال: «قام رجل یقال له همام، و کان عابدا ناسکا مجتهدا، الی امیر المؤمنین (ع) و هو یخطب، فقال: یا امیر المؤمنین صف لنا صفة المؤمن کانتا نظر الیه...»: از امام صادق (ع) روایت شده که: در حالی که امیر المؤمنین (ع) مشغول سخنرانی بود، مردی به نام همام - که مردی پارسا و کوشا در عبادت بود - بیاخواست و گفت: یا امیر المؤمنین! صفات مؤمن را آنچنان برایمان بیان فرما که گوئی او را ببینیم... (مجلسی

محمد باقر. بحار: ۳۵۶/۶۷)

عبدالمملک بن عتبه الهاشمی، قال: سألت ابا الحسن (ع) عن الرجل یكون له امرأتان، یرید ان

يؤثر احدهما بالكسوة و العطية، أ يصلح ذلك؟ قال: «لا بأس بذلك، واجتهد في العدل بينهما»: عبد الملك بن عتبة گوید: از امام کاظم (ع) در باره مردی پرسیدم که دو همسر دارد و می خواهد یکی را بر دیگری در پوشاک امتیاز دهد پرسیدم، که آیا این کار رواست؟ فرمود: باکی نیست ولی بکوشد میان آن دو عدالت برقرار کند. (طوسی. محمد بن حسن. الاستبصار: ۳/۲۴۱)

و در اصطلاح فقها و اصولیین «هو استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي» تمام توان خود را در راه بدست آوردن گمان بحکم شرعی مبذول داشتن است. (حکیم. سید محسن. حقایق الاصول. ج ۲ ص ۶۰۱)

ابن اثیر گفته: الاجتهاد: بذل الوسع في طلب الامر، و هو افتعال من الجهد: الطاقه. والمراد به: ردّ القضية التي تعرض للحاكم من طريق القياس الى الكتاب و السنة. (ابن اثیر. النهاية: ۱/۳۱۹)

و به تعریف متأخرین: «ملکه یقندر بها علی استنباط الحكم الشرعي» خوی و تسلطی علمی که بدان حکم شرعی را بتوان استنباط نمود. (خمینی. آیت الله سید روح الله. تهذیب الاصول. ج ۲ ص ۱۲۶)

تعریف اول به معنی لغوی نزدیکتر، و تعریف اخیر به مفهوم ثانوی «مجتهد» مناسبتر است. شایان ذکر است که معنی اصطلاحی اجتهاد، ریشه در حدیث دارد: «روى ان النبي (ص) لما ارسل معاذاً الى اليمن قال له: بماذا تقضي؟ قال: بكتاب الله. قال: فان لم تجد في كتاب الله؟ قال: بسنة رسول الله. قال: فان لم تجد في سنة رسول الله؟ قال: اجتهد رأيي. فقال...»: روایت شده موقعی که پیغمبر (ص) معاذ بن جبل را به ولایت یمن اعزام داشت به وی فرمود: در آنجا بر چه مبنائی قضاوت می کنی؟ گفت: طبق کتاب خدا. فرمود: اگر مورد منظور، در کتاب خدا نبود، گفت: طبق سنت رسول. فرمود: اگر در سنت نیز آن را نیافتی، گفت: با رأی خود اجتهاد می کنم. فرمود: سپاس مر خداوندی که نماینده پیامبرش را بدانچه پسندیده خود است موفق داشت. (مجلسی. محمد باقر. بحار الانوار: ۲/۳۱۰)

حضرت رضا (ع) به اصحاب خود فرمود: بر ما است که اصول را به شما القاء کنیم و بر شما است که شاخه ها را از آن منشعب سازید. (همان)

از حضرت رسول (ص) روایت است که فرمود: چون والی اجتهاد کند و به حق اصابت کند دو اجر دارد و اگر خطا کند یک اجر دارد. (الهندي. الفتى. كترالعمال: ۱۴۱)

رأى: همان نظر و اندیشه است که جمع آن آراء می باشد.

از امیرالمؤمنین (ع) روایت شده است: بدترین آراء آن رای است که برخلاف شریعت بود.

رأی آدمی بر حسب تجربه او است. آراء را به هم در آمیزید تا رأی صائب بدست آید. آراء را به هم بزیند چنانکه مشک دوغ به هم زنند، تا رأی صحیح بدست آید. به عقل خویش خوش بین باشید که چنین حالتی آدمی را به خطا میافکند. «صواب الرأی بالدول، یقبل باقبالها ویُدبر بادبارها»: رأی صائب همراه قدرت و سلطه است: با آن میآید و با آن میرود. (رضی. سید. نهج البلاغه. حکمت ۳۳۹)

و فرمود: پیروزی را به حزم توان به چنگ آورد و حزم را به چرخاندن رأی و نظر (خود به اطراف مسئله مربوطه) توان تحصیل نمود، و رأی و نظر را به اندوختن اسرار در دل خویش و فاش نکردن آنها توان دارا شد. (مجلسی. محمد باقر. بحار الانوار. ۳۴۱/۷۱)

رأی در اصطلاح فقه سنت عبارت است از: دعوی شباهت حکمی و علت آن با حکم و علتی که در کتاب خدا یا سنت رسول (ص) آمده باشد، بی آنکه آن دعوی به علت منصوصه یا ظهور لفظ، مانند عموم عام یا اطلاق مطلق مستند باشد. (ابن عابدین. حاشیه رد المحتار ج ۳ ص ۵۱۲)

اصحاب الرأی والقیاس، فقیهانی را گویند که احکام فتوی را از قرآن و حدیث استخراج میکنند و عقیده شخصی نیز به کار می برند. آنان در قیاس کبری را از قرآن و حدیث و صغری را از وقایع امور میگیرند. بزرگترین آنان ابوحنیفه نعمانی مؤسس فرقه حنفی در کوفه بود و اصحاب فقیهان او در عراق بودند. در مقابل آنان اصحاب حدیث در حجاز قرار داشتند و سخت به تقلید پای بند بودند و رئیس آنها مالک بن انس بود. امام شافعی آمد و آن دو مذهب را آمیخت و از حد وسط مذهبی پدید آورد که در آن بیشتر با مالک مخالفت میکرد. پس از وی امام احمد بن حنبل آمد که سخت پایبند سنت بود. (دمخدا وازه رأی)

از دیدگاه معصومین (ع) رأی مذکور مردود بوده و منقول از کتب حدیث و تاریخ اهل سنت چنین است: در حدیث رسول (ص) آمده که فرمود: این امت برهه ای از زمان به کتاب خدا عمل کنند و برهه ای را به سنت پیامبر و پس از آن به رأی خویش عمل نمایند و روزگاری که به رأی (و نظر) خویش بپردازند خود گمراه شوند و دیگران را به گمراهی کشند. در حدیث دیگر فرمود: هر که در امر دین به رأی قائل شود به من تهمت زده است. از امیرالمؤمنین (ع) در باره حقیقت رأی (که در آن زمان میان فقهایی عامه متداول بود) سؤال شد فرمود: اینکه کتاب خدا و سنت رسول را رها ساخته به رأی خویش عمل کنی. (الهندی. کنز العمال ۱۸۱/۱، حدیث ۱۰۴۸ و ۱۶۴۰)

این اثیر در کامل آورده که در سال ۲۹ عثمان بن عفان خود شخصاً امیر حاج شد و در آن سال

در عرفات (که تا مکه چهار فرسخ فاصله دارد) و همچنین در منی نماز را تمام ادا نمود و این سبب شد که وی اولین بار به طور علنی مورد اعتراض قرار گیرد، جمع زیادی از صحابه پیغمبر (ص) به وی انتقاد نمودند، از جمله علی (ع) به وی گفت: دین تازه ای که نیامده و دین محمد (ص) هنوز دستخوش مرور زمان نگشته! چه شده که قانون دین را تغییر دادی؟! در صورتی که تو خود با پیغمبر (ص) و پس از او با ابوبکر و عمر در اینجا نماز را شکسته خوانده و حتی دورانی از خلافت خود نیز، به چه استنادی این کار را کردی؟! عثمان گفت: رأی و نظر شخصی من این است. عبدالرحمن بن عوف که از یاران نزدیک او بود پیش آمد و گفت: مگر نه تو با پیغمبر (ص) و ابوبکر و عمر و در گذشته خلافت خود در این جا نماز را شکسته خواندی؟ گفت: آری ولی شنیده ام که برخی از حاجیان یمن و بعضی از عوام الناس به غلط گمان کرده که وظیفه اهل مکه نماز شکسته است و به نماز من استناد نموده، چه من با زنی از اهل مکه ازدواج کرده ام و مال و ملکی در طائف که نزدیک مکه است دارم و از این رو از اهل مکه بشمار می‌آیم. عبدالرحمن گفت: این چه عذری است که تو داری!! اما اینکه گفتی: با زنی مکیه ازدواج نموده او زن تو است و یا تو در مدینه زندگی میکند و هرگاه خواستی او را به مکه می‌آوری، و اما مال و ملکی که در طائف داری طائف تا مکه سه روز راه است چگونه بدین دو سبب تو از اهل مکه بشمار می‌آئی؟! و اما هراسی که از یمینان و عوام الناس داری پیغمبر (ص) و ابوبکر و عمر که در آغاز اسلام زندگی میکردند چنین هراسی را از مردم نداشتند چگونه که امروز اسلام قدرت یافته و مستقر شده تو باید بترسی! عثمان گفت: این رأی من است. عبدالرحمن به نزد عبدالله بن مسعود رفت و گفت: مگر از این بدعت و دگرگونی که خلیفه بوجود آورده خیر نداری؟! ابن مسعود گفت: چه کنم؟ عبدالرحمن گفت: به علمت عمل کن. ابن مسعود گفت اختلاف شر است و روا نیست و من چون چنین شنیدم با یارانم نماز را تمام خواندم. عبدالرحمن گفت: من که تا حال شکسته خوانده ام ولی از هم اکنون تمام میخوانم. (ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ۱۰۳/۴)

۳- سیر تاریخی اجتهاد

سید محمد باقر صدر در سیر تاریخی اجتهاد سخنی گرانقدر ذکر کرده است که ما بدان می پردازیم: اجتهاد در لغت از واژه جهد که همان بذل و سع و طاقت، برای انجام عملی است، اخذ

شده و این کلمه برای اولین مرتبه در عرصه فقهی برای بیان قاعده از قواعد برخی از مکاتب اهل سنت بکار رفته است که بر اساس آن عنوان می‌کند: فقیه زمانی که اراده نماید تا به استنباط حکم شرعی پردازد و نصی که دلالت بر آن نماید، پیدا نکند و در کتاب و سنت نیز نباشد، بجای نص به اجتهاد مراجعه می‌نماید.

اجتهاد یعنی نوعی تفکر شخصی بنابراین فقیه وقتی نصی از کتاب و سنت نیابد به تفکر خاصش مراجعه نموده و از آن الهام می‌گیرد و بر اساس رجحانی که در تفکر شخصی اش پدید می‌آید، بنابر انشاء حکم می‌گذارد. و از آن به رأی هم تعبیر می‌شود.

اجتهاد به این معنی یکی از ابزارهای فقیه محسوب شده و یکی از مصادر آن تلقی می‌شود. پس همانگونه که فقیه گاهی مواقع به کتاب و سنت مراجعه می‌کند و بدانها استدلال می‌نماید، به همین ترتیب در حالات عدم وجدان نص به اجتهاد شخصی رجوع نموده بدان استدلال می‌نماید.

در فقه اهل سنت مکاتب بزرگی به این روش اجتهادی عمل می‌نمودند که در رأس آنها مکتب ابوحنیفه قرار داشت و در همین اوقات و زمان بود که معارضه و مخالفت شدیدی از سوی ائمه معصومین (ع) و فقهای که پیرو آنها بودند، نسبت به این نوع از اجتهاد صورت می‌پذیرفت. بنابراین روایات وارد شده از ائمه اهل بیت (ع) که به ذم اجتهاد پرداخته، بر این اساس تفسیر می‌شوند. و این سرزنش از اجتهاد به همان اجتهاد مصطلحی که از قرن اول تا قرن هفتم ادامه داشت، توجه می‌کرد که عبارت از روش فقهی بود که از تفکر شخصی بعنوان یکی از مصادر حکم پیروی می‌نمود.

و این حملات علیه روش فقهی مذکور در دوره‌های راویانی که حامل آثار ائمه (ع) بودند نیز دیده می‌شود و حمله متوجه کلمه اجتهاد در غالب اوقات می‌شد تا با اصطلاحی که در روایات دیده می‌شد تطبیق نماید.

عبدالله بن عبدالرحمن زبیری به تصنیف کتابی پرداخت و نامش را *(الاستفاده فی الطعون علی الاوائل والرد علی اصحاب الاجتهاد والقیاس)* نهاد که در مذمت اجتهاد سخن می‌گفت. و هلال بن ابراهیم بن ابی الفتح مدنی نیز کتابی در همین موضوع تصنیف نمود با نام *(الرد علی من رد آثار الرسول و اعتمد علی نتائج العقول)* و در عصر غیبت صغری یا نزدیک بدان، اسماعیل بن علی بن اسحاق بن ابی سهل نوبختی کتابی در رد بر عیسی بن ابان در اجتهاد تألیف نمود. و بر

تمام این تصانیف نجاشی صاحب کتاب رجال در ترجمه هر یک از این راویان تصریح نمود. (صدر).
سیدمحمدباقر المعالم الجدید ص ۲۲)

۴- مخالفین بعد از غیبت

و بعد از غیبت صغری صدوق را می‌یابیم که در اواسط قرن چهارم به این حمله پیوست و بگونه مثال سخن او را ذکر می‌کنیم که در کتابش و در خصوص قصه حضرت موسی و خضر(ع) آورده است. او چنین نوشت: حضرت موسی با کمال عقل و فضلش و جایگاهش نزد خدای متعال با عقل و استنباط و استدلالش معنی افعال حضرت خضر را درک نکرد تا اینکه بر او مشبه شد و سخنانی که نایست می‌زد بر زبان جاری ساخت. پس زمانی که برای انبیاء الله و پیامبرانش قیاس و استدلال جایز نباشد، برای غیر انبیاء بطریق اولی این عمل جایز نیست..

شیخ صدوق از همین نکته استفاده نموده و عنوان نمودند: وقتی که برای حضرت موسی اختیار عقل درست و جایز نباشد پس چگونه برای امت اختیار امام و انتخاب امام سزاوار است و چگونه جایز است که به استنباط احکام شرعی و استخراج آن با عقل ناقص و آراء متفاوت خویش پردازند.

در اواخر قرن چهارم شیخ مفید بر همین میسر حرکت نموده و بر اجتهاد هجمه و حمله آورد و او نیز از این کلمه همان روش فقهی اهل سنت را اراده کرده و کتابی در این خصوص با نام *(التقص علی ابن الجنید فی اجتهاد الرأی)*. یعنی *تقص بر ابن جنید در اجتهاد به وسیله رأی* و ما همین اصطلاح و تعبیر را نزد سید مرتضی یافته ایم او که در اوائل قرن پنجم می‌زیست، در کتاب *الذریعه* خویش به ذم اجتهاد پرداخته و می‌گوید:

اجتهاد باطل است و امامیه هیچگاه نزد خود عمل به ظن را جایز نمی‌دانست و همچنین اجتهاد و رأی نزد امامیه پذیرفته شده نیستند. او در کتاب فقهی خویش یعنی *(الانتصار)* در حالی که به ابن جنید تعریض می‌زد، گفت: ابن جنید در این مسأله بر نوعی از رأی و اجتهاد تکیه نمود و خطای او ظاهر است. و همچنین سید مرتضی در مسأله مسح پا در فصل طهارت از کتاب *انتصار* فرمود: ما اجتهاد را قبول نداریم و بدان قائل نیستیم.

این اصطلاح در کلمه اجتهاد استمرار پیدا نموده و بعد از این نیز به همین معنی عمل به رأی و قیاس به کار رفت. شیخ طوسی که در اواسط قرن پنجم فوت نمود در کتاب *عدة الأصول* گفت: اما

قیاس و استحسان و اجتهاد نزد ما دلیل نمی‌باشند بلکه در شریعت استعمال این امور مورد نهی قرار گرفته است. و در اواخر قرن ششم این ادیس در مسأله تعارض دوینه از کتاب سرائر به برخی از مرجحات اشاره کرد که سپس بیان نمود: و بغیر این امور نزد اصحاب ما ترجیحی وجود ندارد و قیاس و استحسان و اجتهاد نزد ما باطل است.

و بدین ترتیب نصوص و عبارات فقهاء با ترتیب تاریخی که از آن برخوردارند، دلالت بر این دارند که کلمه اجتهاد از همین روش فقهی اهل سنت تبعیت می‌نموده و حاکی از آن بوده است و لذا این کلمه از یک نوع کراهت و اشمزاز برخوردار شده و در تفکرات فقهی با توجه به اعتقاد به بطلان آن از اجتهاد به بدی یاد شده و معارضه با آن صورت می‌گرفت. (همان ص ۲۵)

۵- تحول معنی

ولی بعد از قرن هفتم کلمه اجتهاد در اصطلاح فقها ما دچار تحول گشت و ما نص شیعی که منعکس کننده این تحول باشد قدیتر از کتاب معارج محقق حلی متوفی سنه - ۶۷۶ - نیافتیم زیرا محقق تحت عنوان حقیقت اجتهاد چنین نوشتند:

اجتهاد در عرف فقهاء عبارت از بذل جهد و تلاش در استخراج احکام شرعیه می‌باشد و بدین اعتبار استخراج احکام شرعیه از ادله شرع اجتهاد نامیده می‌شود. زیرا آن مبتنی بر اعتبارات نظری است که در اکثر مواقع از ظواهر نصوص استفاده نمی‌شود، حال می‌خواهد این دلیل قیاس باشد یا غیر قیاس پس قیاس بنابراین تقریر یکی از اقسام اجتهاد می‌باشد. پس اگر گفته شد: بنابراین امامیه از اهل اجتهاد است. ما در پاسخ گوییم بله چنین است اما در این ایهام وجود دارد زیرا درست است که قیاس یکی از اقسام اجتهاد می‌باشد ولیکن اگر ما قیاس را مورد استثناء قرار دهیم ما از اهل اجتهاد در تحصیل احکام به روشهای نظری خواهیم شد که یکی از این روشها قیاس نمی‌باشد.

آنچه که از این نص دریافت می‌شود این است که کلمه اجتهاد در تفکر امامیه از یک سنگینی برخوردار بود که در اصطلاح متقدمین وجود داشت و لذا از این وصف دوری کرده و از نامیدن فقهاء امامیه به مجتهد دوری می‌نمودند ولیکن محقق حلی ابتداء از اسم اجتهاد دوری می‌کرده و بعد از اینکه آن را از معنی نخستین متحول کرد و بر اساس روشهای فقهی امامیه تطبیق نمود از استعمال آن ایبا و اجتنابی نداشت.

زیرا اجتهاد بر اساس معنای اهل سنت خود مصدر و محل استخراج حکم بود مانند آیات و روایات ولیکن در معنای متحول شده، اجتهاد عبارت از تلاش برای استنباط احکام شرعیه معرفی شد نه یکی از مصادر احکام شرعیه. (همان. ص ۲۶)

۶- تفسیر دو مشرب

میان دو معنی اجتهاد تفاوتی جوهری وجود دارد زیرا در حالت اول فقیه می‌تواند در صورتی که به نصی دست نیافت از تفکر شخصی خویش و ذوق خاصش استفاده نماید. پس زمانی که بدو گفته می‌شود که دلیل شما نسبت به این حکم چه بوده است می‌گوید من به اجتهاد و تفکر خویش اعتماد کردم و به وسیله اجتهاد استدلال می‌نماید.

اما اجتهاد در معنای دوم مصدر حکم نبوده بلکه آن عبارت از عملیات استنباط احکام از مصدرش می‌باشد پس اگر فقیه گوید این اجتهاد من است، معنایش چنین می‌باشد که این عبارت از استنباطی است که از مصادر و ادله‌اش صورت پذیرفته و لذا ما حق داریم تا از او نسبت به مصدر دلیلش سوال نموده و از آن جستجو کنیم.

پس معنای اجتهاد توسعه یافته و شامل عملیات استنباط حکم از ظاهر نص نیز گردید زیرا اصولین ملاحظه نمودند که عملیات استنباط حکم از ظاهر نص، تلاش علمی زیادی را مطالبه می‌نماید تا اینکه انسان به معنای ظهور دست پیدا کند و اصطلاح اجتهاد مانند اصطلاح قبل نبوده بلکه شامل هر نوع عملیات استنباط گردید و لذا در اجتهاد هر عملیاتی که فقیه بدان ممارست داشته تا اینکه به اقامه دلیل بر حکم شرعی پردازد، مطرح و لحاظ شد.

ما به بیان سخن آیت‌الله صدر پرداختیم تا ضمن روشن شدن وضعیت اجتهاد در طول تاریخ، سوء استفاده از عقل در ضمن اجتهاد معین گردیده و اینکه اگر هم کسانی دلیل عقلی را در مسیر اجتهاد قبول ندارند مقصود از آن عقلی که عبارت از رأی و قیاس و استحسان مانند اجتهاد اهل سنت است می‌باشد نه عقل بدیهی که ودیعه‌ای الهی محسوب می‌شود.

۷- سیری در تحسین و تقبیح عقلی.

با شروع مباحث کلامی از نیمه اول تاریخ هجری، عناوین تکون یافته و موضوعات سیر

شناختی خویش را در اذهان می‌پیمودند. قدیمی‌ترین مباحث کلامی که همان مسأله جبر و اختیار است بیان‌کننده این قضیه بود که آیا انسان موجودی مختار است یا مجبور که نظریه معروف امام صادق (ع) نیز در این زمینه وارد شده است. (لا جبر و لا نفیض بل الامرین الامرین) (حلی، احمد بن مهدی، عده الداعی، ص ۲۰۵).

این حدیث بیان‌کننده اهمیت موضوع در آن اعصار بوده در پی این مباحث، موضوعات دیگری چون عدالت نیز مطرح شد و دانشمندان به دو دسته مشخص تقسیم گشتند اشاعره که طرفدار جبر بوده و طبعاً در بحث عدالت عنوان می‌نمودند که عدل از افعال الهی انتزاع شده و هر عملی که خدا انجام دهد عین عدل است.

و معتزله که طرفدار اختیار بوده و در مبحث عدالت عنوان می‌گردند که عدل دارای یک حقیقت استقلالی است که در برخی امور وجود دارد که خداوند اعمال و افعالش را بر آن معیار انجام می‌دهد.

طبعاً این مباحث دارای دامنه گسترده‌ای شد و مباحث حسن و قبح ذاتی افعال را نیز درون خود جای داد که آیا افعال دارای حسن و قبح ذاتی هستند یا نه؟ علماء شیعه در این موضوع و دیگر موارد ذکر شده افکار معتزله را بصورت کلی قبول کرد و با جرح و تعدیل‌هایی آن افکار را پذیرفتند و به عنوان عدلیه متصف شدند.

اگر بخواهیم تحقیقی اجمالی در این خصوص ارائه دهیم می‌توان گفت: دانشمندان و عالمان در اعصار مختلف با بررسی افکار مکتون در اذهان عقلا چه در گذشته و چه در حال یکسری اصول عقلانی را اثبات و مورد تأکید قرار دادند. از جمله اینکه گویند همه عاقلان تأیید می‌کنند که برخی از امور دارای حسن بوده و برخی دیگر از قبح برخوردار است این تفکر در همه اقوام و ملل به سادگی قابل دریافت است اما سؤال در این است که حسن و قبح برای امور ذاتی است یا امری اعتباری می‌باشد.

در اینجا صاحب‌نظران به دو دسته مشخص تقسیم شده و گروهی گویند: حسن و قبح امری اعتباری بوده و امور توسط ادیان، عرف عام و یا خاص امری را بد، و مورد دیگر را خوب می‌دانند و برخی دیگر سلیقه‌هایی که در انتخاب رنگها و مزه‌ها وجود دارد را شاهد این امر دانسته و گویند اگر می‌بینید یکی رنگ سبز را خوش رنگ دانسته و آن را می‌پسندد و دیگری رنگ زرد را، همه

به خاطر اعتباراتی است که به این رنگ‌ها داده می‌شود و در واقع خوب و بد بودن رنگ معنی ندارد.

گروهی دیگر معتقدند امور از حسن و قبح ذاتی برخوردار بوده و تابع سلیقه فرد یا گروهی نمی‌باشد و شاهد آن این است که مثلاً اگر به یک امر پسندیده، زشت اطلاق می‌کنند، و آن را بد بدانند، مردم این را نمی‌پسندند و از او نمی‌پذیرند.

در علم اصول فقه نیز این مباحث جایگاه خود را پیدا نموده و مسئله بدین صورت طرح شد. که آیا حسن و قبح اشیاء عقلی است یا شرعی؟ یعنی آیا عقل بدون یاری جستن از شرع می‌تواند به حسن و قبح پی ببرد یا این امور تابع نظر و دیدگاه شارع است؟ در خصوص این سؤال دو دیدگاه وجود دارد که در مبحث مستقلات عقلیه علم اصول باید بدان پرداخته شود و خلاصه اینکه: دیدگاه اول، دیدگاه اشاعره است که این امور را تابع نظر شارع دانسته و حسن و قبح ذاتی را انکار نمودند. دیدگاه دوم دیدگاه معتزله است که به حسن و قبح ذاتی قایل شده و برای آنها قطع نظر از دیدگاه شارع اصالت در نظر گرفتند و البته در این مسئله امامیه نیز با جرح و تعدیلی نظر معتزله را پذیرفتند. (طوسی، محمدحسن. عده الاصول ج ۲ ص ۵۶۳)

۸- حسن و قبح از دیدگاه برخی از دانشمندان غرب

البته در میان دانشمندان غرب نیز گروهی هستند که به بحث از این امور پرداخته و یک نظر را برای خود انتخاب نمایند. از جمله دکارت گوید: قدرت و اراده خدا محدود به هیچ حدی نبوده و حتی آنچه که عقل محال می‌داند، قدرت خدا شامل آن نیز می‌شود زیرا ضروریات عقلی را نیز خدا خلق نموده و هر آنچه که محال است بر اساس مشیت محال است و هر آنچه که حق است او حق قرار داده و اومی‌توانست به جای این روش، روش دیگری گزینند. و نیز در جای دیگر عنوان می‌کند نباید گفت خداوند در فضل خود به نیکی و زیبایی و داد و خرد مقید است زیرا نیکی و بدی و غیره را خود او خلق کرده است. (فروغی، جواد. سیر حکمت در اروپا ص ۱۵۳ و ۱۵۵)

در مقابل این نظریه، دانشمندان دیگر غرب نظریات متفاوتی هم دارند از جمله منتسکیو گوید: قوانین در میان مردم بی‌قاعده و به دلخواه مقرر نمی‌شود و قواعد و اصولی دارد چه نه کارهای خدا بی‌قاعده و بی‌نظام و دلخواهی است و نه کارهای مردم و نه امور طبیعی، همه چیز در تحت ضابطه

واصول است، بعضی از محققان گمان برده‌اند. نیک و بد، داد و بیداد، بکلی تابع وضع است یعنی در هیئت اجتماعیه هر چه را منع کنند زشت می‌شود و هر چه را جایز کنند زیبا خواهد بود ولی البته چنین نیست. (همان ص ۱۶۲)

همانگونه که ملاحظه می‌فرمایید این بحث یک موضوع همه‌گیر و عامی است که در طول تاریخ دانشمندان زیادی بدان پرداخته و در مورد آن تفکر نمودند. از آنجا که سیر تاریخی حسن و قبح عقلی با تاریخ اشاعره و معتزله پیوستگی زیادی دارد به طور اجمال بدان می‌پردازیم.

۹- مسلک اشاعره

در اواخر قرن سوم که ستاره اقبال معتزله رو به افول می‌رفت فرقه جدیدی که به روش استدلالی عقلی هم مجهز بودند، در مقابلشان قد علم کرده و به نام اشعریه مشهور گردیدند. بانی این فرقه ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری بود و در بصره می‌زیست و از شاگردان ابوعلی جبائی از بزرگان معتزلی بود تا اینکه روزی در مسجد بصره علناً از مسلک معتزله عدول نموده و بطعن آنها پرداخت و عقاید جدیدی که تماماً بر ضد معتقدات معتزله بود را در چند کتاب از جمله کتاب *(الابانه فی اصول الدیانة) و (التبیین علی الاصول الدین) و (ایضاح البرهان)* منتشر نمود. (محمد . رشاد . فلسفه از آغاز تاریخ ج ۳ ص ۱۰۰)

اشاعره به این اعتقاد رسیده بودند که در سیر اختلافات خویش با معتزله، در خصوص حسن و قبح نیز تفکر دیگری را مطرح کنند، آنان می‌گفتند: هیچ عملی ذاتاً و با قطع نظر از بیان شارع حسن و یا قبح ندارد بلکه هر فعلی که مورد امر و دستور شارع قرار گیرد حسن بوده و عنوان خوبی بدان تعلق گرفته و هر فعلی که مورد نهی شارع قرار گیرد قبیح شده و عنوان بدی بدان تعلق می‌گیرد.

بعبارت دیگر خوب آن است که خدا گوید خوب است و بد آن است که خدا گوید بد است. و افعال و امور، دارای حسن و قبح ذاتی و نفس الامری نیستند. بنابراین عدالتی که همه در خوبی آن شکی ندارند اگر مورد نهی شارع قرار گیرد، قبیح شده و ظلم که کسی در بدی آن شکی ندارد، اگر مورد امر شارع قرار گیرد از حسن برخوردار می‌شود.

شعار معروف که از آنان در زبان علمی متداول است این عنوان می‌باشد *(الحسن ما حسنه الشارع و القبح ما قبحه الشارع)* - آنکه خدا گوید خوب است، حسن بوده و آنکه خدا گوید بد

است، قبیح می‌باشد.) (الحکیم سید محمد سعید، المحکم فی اصول الفقه ج ۲ ص ۱۶۳)

نزاع میان اشاعره با معتزله و امامیه است و امامیه نیز عقیده معتزله را مورد پذیرش قرار داده و با اشاعره مخالف است. این اختلاف ریشه‌دارترین نزاع میان این دو مسلک بوده و امور متعددی از این نزاع منشعب می‌شود مانند مسئله عدالت خداوند و حکمت الهی که دو اصل مهم اعتقادی می‌باشند، بر این بحث مبتنی است یعنی اگر ما حسن و قبح عقلی را مورد پذیرش قرار دادیم، عدالت و حکمت معنی خواهد یافت و در غیر این صورت، این امور معنی ندارند. و لذا امامیه را به خاطر اعتقاد به عدالت خداوند عدلیه می‌خوانند.

یکی دیگر از جنبه‌های فکری اشاعره این است که حسن و قبح به معنای مدح و ذم از امور اعتباری است و تابع اعتبار عقلاء می‌باشد البته این تفکر اشاعره به طور مستقیم از سخنان آنان دریافت نمی‌شود بلکه از نتیجه‌گیری برخی عقاید اشاعره به دست می‌آید زیرا آنان معتقدند که بعد از اینکه شارع به حسن و قبح برخی امور حکم نمود آن شی‌خسن و نیک شده و یا زشت و قبیح می‌گردند. لازمه این سخن این است که حسن و قبح به معنی مدح و ذم از امور اعتباری بوده و تابع اعتبار یک اعتبار کننده است. (ممان ص ۱۶۴)

اصولی موفق و حیدر بهبهانی در خصوص تفکرات اشاعره گوید:

ظاهر این است که اگر شاعره حسن و قبح عقلی را که مورد انکار قرار می‌دهند، این انکار در حد زبان و در مقام مخاصمه است والا خود اشاعره وقتی در مقام موعظه و تهذیب اخلاق بر می‌آیند به آن تصریح نموده تأکید می‌کنند و مبالغه می‌نمایند. همانگونه که اگر کسی کتابهای اخلاقی آنان چون (احیاء علوم دین غزالی) و (فتوحات محیی الدین ابن عربی) و (مثنوی ملای رومی) را ملاحظه نماید بدان پی می‌برد بلکه در مقام مکالمه و مخاطبات نیز از آنان ظاهر می‌گردد بلکه اگر کسی به سخنان آنان توجه کند برای او یقین کامل بوجود حسن و قبح عقلی حاصل می‌شود. بلکه این حسن و قبح از جمله مسلمات صاحبان افکار اشاعری می‌باشد. (البهبهانی، وحید، الفوائد الحانریه ص ۳۶۳)

محقق بهبهانی اگر چه در تلیق نظریه اشاعره با معتزله و امامیه متحمل توجه فوق شدند اما در عین حال ایراد سخن در دایره علم و استدلال به مکنونات قلبی توجه نمی‌شود بلکه سخنان معیار قضاوت هستند. همانگونه که خود وحید بهبهانی در بخش دیگر سخن خویش، بدان پاسخ داده و عنوان می‌کنند که اشاعره بر اعترافات قلبی خویش واقعی نهاده و بر عقاید خویش اصرار می‌ورزند.

ایشان عنوان می‌کنند: اشاعره حسن و قبح عقلی را بصورت یک ضرورت منع نموده و عنوان می‌نمایند تمام اموری که برای حسن و قبح ذکر می‌شود به وسیله شرع یا عرف و مانند آن تبیین می‌شود به این ترتیب که شارع بدان امر یا نهی کرده یا اینکه مخالف و یا موافق عرف و عادت می‌باشد. (همان) اشاعره برای تحکیم عقیده خویش یعنی بطلان حسن و قبح عقلی به این آیه تمسک می‌جویند (و ما کنا معذبین حتی نبعث رسولا- ما کسی را عذاب نمی‌کنیم مگر اینکه پیامبری را از قبل ارسال نماییم). (سوره ابراه آیه ۱۵)

به این تقریب که اگر برای امور حسن و قبح عقلی وجود داشت دیگر لزومی برای فرستادن پیامبران نبود بلکه خداوند بر اساس همان حکم عقل انسانها را مورد عذاب قرار داده و یا پاداش می‌داد. استدلال به این آیه درست نیست زیرا مقصود این است که عذاب دنیوی امت های پیشین چون قوم لوط مشروط به فرستادن پیامبران بوده زیرا عذاب قبل از تذکر صحیح نیست. البته با این حال اگر هم کسی بر اساس حکم عقل عمل نکند حداقل مستحق سرزنش می‌باشد.

۱۰- مسلک معتزله

موسس این فرقه و اصل بن عطاء از شاگردان حسن بصری بود و حسن بصری در مسجد بصره مجلس درس داشت و بانی فرقه قدریه بود. واصل بن عطاء نیز عقیده قدریه را داشت و در تمام مسائل از استاد پیروی می‌کرد لکن بعداً با او به مخالفت برخاسته و در گوشه دیگر مسجد به تدریس نشست و جمعی از شاگردان استاد را که از جمله آنها عمرو عبید بود دور خود گرد آورد و فرقه نوینی تأسیس کرد. این فرقه به مناسبت اینکه از حوزه درس استاد به گوشه دیگر مسجد اعتزال یافت معتزله نامیده شد و اولین کسیکه آنها را باین نام خواند قتاده بن دعامه (۶۰-۱۱۷) مورخ و نسابه ناینای قرن اول اسلام بود. معتزله نخست پیروان واصل بن عطاء بودند. (محمد. رشاد. فلسفه از آغاز تاریخ ج ۳ ص ۱۱۰)

در تاریخ تفکرات مسالک و مکاتب سخن از عقیده معتزله و در پی آن امامیه است که در مبحث حسن و قبح عقلی از یک عقیده مشترک برخوردار بوده و آن را پذیرفته‌اند. بر اساس این تفکر عنوان می‌کنند:

برخی از امور با قطع نظر از بیان شارع به صورت ذاتی دارای حسن بوده و از این خصوصیت ذاتی برخوردار هستند مانند عدالت که عقل ما بطور مستقل حسن آن را می‌تواند مورد ادراک قرار

دهد. و همچنین برخی از امور با قطع نظر از بیان شارع ذاتاً قبیح بوده و از زشتی ذاتی برخوردار هستند مانند ظلم و شارع مقدس تنها به اموری امر می‌کند که دارای حسن باشد و از اموری نهی می‌کند که دارای قبح ذاتی هستند و لذا اشعار آنان این است که اوامر و نواهی الهی تابع مصالح و مفاسد واقعی و نفس‌الامری است که در متعلقات آنها وجود دارد یعنی خداوند با نظر به حسن برخی امور به انجام آن دستور می‌دهد و با نظر به قبح برخی از امور به ترک آن امر می‌نماید.

وحید بهبهانی نیز این تفکر را برای معتزله معرفی نموده و عنوان می‌کند: شیعه و معتزله و حکماء براهمه و غیر آنان از دیگر عقلا قائل به حسن و قبح عقلی بوده و آن را مورد اثبات قرار می‌دهند. (بهبهانی، وحید، الفوائد الحافیه ص ۳۶۳)

یکی از موارد مشهور از عقاید معتزله در زمینه حسن و قبح این است که معتزله در این خصوص به چند دسته تقسیم شده و در تفسیر حسن و قبح سه نظریه دارند:

گروهی از معتزله معتقدند که حسن و قبح مقتضای ذات فعل است (یعنی اگر به ذات افعال توجه شود، افعال چون کذب ذاتاً قبیح و یا احسان ذاتاً نیک می‌باشند) گروهی دیگر از آنان معتقدند که حسن و قبح مقتضای وصف لازم فعل هستند (یعنی وقتی به خصوصیات افعال توجه می‌کنیم و آثار آن را مورد ارزیابی قرار می‌دهیم در می‌یابیم آن فعل خوب یا بد است) و گروهی دیگر معتقدند که حسن و قبح بر اساس وجوه و اعتبارات متفاوت است (یعنی اگر کسی به فعل که ملایم با طبع او است توجه کند آن را حسن و دیگری که مفاخر طبع خویش می‌یابد آن را قبیح می‌بیند.) (همان ص ۳۷۱)

۱۱- نظریه امامیه در حسن و قبح

شکی نیست که عقل سلیم بشری توان درک حسن و قبح امور را داراست و به عبارت دیگر عقل ما می‌تواند بر اساس توان خدادادی و بر مبنای تحلیلی که از قضایا می‌نماید بایسته بودن، نیک بودن) و یا نبایسته بودن، (بد بودن) برخی از اعمال و افعال را ادراک نموده و نسبت بدان حکم نماید.

بعنوان نمونه عقل توان ادراک این را دارد که (عدالت خوب است)، (احسان به دیگران نیک است) و (یا ظلم بد است)، (اذیت نمودن دیگران بد است) ولی آیا احکام بسیط عقلی چون عدالت خوب است و ظلم بد است که از عقل صادر شده و از طریق صحیح دریافت گشت که خداوند نیز این احکام عقلی را مورد تأیید قرار می‌دهد، این شناخت تطبیقی میان عقل و ذات ربوبی، آیا

مستلزم پذیرش اجرای عملی آن هم می‌شود؟

و به عبارت دیگر آیا این ادراک و احکام عقلی حجیت داشته و لازم الرعایه از دیدگاه شرع است و همه بدان مکلف و مقید شوند یا نه؟ به عبارت دیگر آیا عقل علاوه بر توان ادراک این امور، قدرت بیان این را هم دارد که بگوید این امور نزد شارع یعنی خداوند متعال نیز از حسن برخوردار است و یا قبیح می‌باشد؟ و خداوند نیز همین حکم عقل را مورد تأیید قرار می‌دهد؟ شاید برای برخی این سوال مطرح شود که چرا ما به دنبال این هستیم که افکار خود را با نظرات و آراء الهی مورد مقایسه قرار دهیم؟ مگر میان ما و خداوند سنخیتی وجود دارد که لازم باشد قضایای عقلانی ما با احکام الهی مطابقت داشته باشد؟ در پاسخ می‌توان گفت: خداوند متعال عقل را خلق کرده و سخنانی که خداوند در قرآن بیان می‌کند مبتنی بر استدلال عقلی و احکام عقلی است و بقول اصولیین، خداوند خود عاقل است بلکه رئیس عقلاء می‌باشد و هیچگاه امکان ندارد خداوند سخنی بر خلاف عقل بیان نموده و یا حکمی مخالف عقل ابلاغ و انشاء نماید. (الحکیم، عبدالصاحب، متفی الاصول، ج ۴ ص ۳۰۲)

باز هم مرحوم حکیم در این خصوص عنوان می‌نماید: شارع بناء عقلاء را امضاء کرده و این بطرق متعددی قابل کشف است زیرا اگر شارع بناء عقلاء را امضاء نکرده باشد باید از این بناء جلوگیری نماید زیرا جلوگیری نمودن و عدم ردع همان اغراء به جهل محسوب شده و از شخص حکیم پسندیده نیست ثانیاً نفس جلوگیری نکردن از این بناء ظهور در تغیر آن داشته و مانند آن در بقیه مواردی که شارع سکوت می‌کند مشهود است. (همان ص ۳۰۲)

و البته ظاهر کلمات اصولیین مشعر به این است که محکومات عقلی مورد پذیرش شارع بوده و قاعده (کلاماً حکم به العقل حکم به الشرع) صحیح و تمام است و اکثر اهل فن بدان اعتراف دارند که معنای آن چنین است هر فعلی که شرع - در صورت اشتغال آن به یک مصلحت ملزمه - بدان حکم کند و یا حکم به حرمت آن بخاطر اشتغال بر مفسده ملزمه نماید، اگر عقل این ملاک را ادراک کند می‌تواند به حسن اولی و قبح دومی حکم نماید. (مشکینی، علی، اصطلاحات الاصول ص ۲۰۹)

نتیجه:

کلمه اجتهاد ابتداء در تفکر امامیه از یک سنگینی برخوردار بود که در اصطلاح متقدمین وجود داشت و لذا از این وصف اجتناب کرده و از نامیدن فقهاء امامیه به مجتهد دوری می‌نمودند

ولکن مجتهدین شیعه به مرور زمان آن را از معنی نخستین متحول کرده و بر اساس روشهای فقهی امامیه تطبیق نمودند و لذا از استعمال آن ایبا و اجتنابی نداشتند. زیرا اجتهاد بر اساس معنای اهل سنت خود مصدر و محل استخراج حکم بود مانند آیات و روایات ولیکن در معنای متحول شده، اجتهاد عبارت از تلاش برای استنباط احکام شرعیه معرفتی شد نه یکی از مصادر احکام شرعیه. شکی نیست که عقل سلیم بشری توان درک حسن و قبح امور را داراست و به عبارت دیگر عقل ما می تواند بر اساس توان خدادادی و بر مبنای تحلیلی که از قضایا می نماید بایسته بودن، (نیک بودن) و یا نبایسته بودن، (بد بودن) برخی از اعمال و افعال را ادراک نموده و نسبت بدان حکم نماید. و از آنجا که خداوند خود عاقل است بلکه رئیس عقلاء می باشد هیچگاه امکان ندارد سخنی بر خلاف عقل بیان نموده و یا حکمی مخالف عقل ابلاغ و انشاء نماید، پذیرش این کبری دارای یک لازمه است و آن اینکه هر چه را عقل ادراک کند شرع هم همان ادراک و تلقی را نموده و بر اساس آن به وجوب یا حرمت حکم می نماید بحث مادر اصول در مورد همین کبری کلی است. بنابراین می توان عنوان کرد که احکام عقلی نزد خداوند پذیرفته شده و خداوند نیز این احکام عقلی را مورد تأیید قرار می دهد.

فهرست منابع:

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابن اثیر . النهاية . ۱۳۶۴ . مؤسسة اسماعیلیان .
- ۳- ابن اثیر . الکامل فی التاریخ . ۱۴۰۰ . دارالکتب العلمیه . بیروت .
- ۴- ابن عابدین . ۱۴۱۵ . حاشیه رد المختار . دارالفکر . بیروت . لبنان .
- ۵- الیهبھانی . وحید . ۱۴۱۵ . الفوائد الحایریة . مجمع الفکر الاسلامی . قم
- ۶- حلی . احمد بن فهدی . تأعدة الداعی . نشر وجدانی . قم
- ۷- حکیم . سید محسن . ۱۴۰۸ . حقایق الاصول . مکتبه بصیرتی قم
- ۸- خمینی . آیت الله سید روح الله . ۱۴۱۰ . ه . ق . تهذیب الاصول . نشر دارالفکر . قم .
- ۹- رشاد . محمد . ۱۳۶۵ . فلسفه از آغاز تاریخ . نشر صدر . تهران
- ۱۰- رضی . سید . نهج البلاغه . تحقیق عبده . دوره ۴ جلدی . دارالمعرفه بیروت .

- ١١- زيدي. تاج العروس. ١٢٠٥. مكتبة الحيات بيروت.
- ١٢- الصدر. سيد محمد باقر. ١٤٠١. المعالم الجديدة. دارالتعارف بيروت
- ١٣- طوسي. ابو جعفر. ١٤١٧. العدة في اصول الفقه. ستاره. قم
- ١٤- طوسي. ابو جعفر. محمد بن حسن. ١٣٩٠. الإستيصار. نشر دار الكتب الاسلاميه.
- ١٥- فروغي. محمد. جواد. بي. تا. سير حكمت در ارويا. چاپ تهران.
- ١٦- مجلسي. محمد باقر. ١٩٨٣م. بحار الانوار. مؤسسه الوفاء. بيروت.
- ١٧- المشكيني. ميرزا علي. ١٤١٣. اصطلاحات علم الاصول. نشر الهادي. قم
- ١٨- هندي. المتقي. ١٩٩٢م. كنز العمال. مؤسسة الرسالة. بيروت لبنان.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی