

عقل

چهارمین منبع اجتهاد

محمد ابراهیم جناتی

- تبیین مبنای نظری و شیوه عملی اشاعره.
 - مفهوم حسن و قبح.
 - تعیین نظرگاه اصلی اختلاف در اقسام حسن و قبح عقلی.
 - تعیین عقل نظری و عملی در معانی حسن و قبح عقلی.
 - بینش امامیه در حسن و قبح عقلی.
 - ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع.
 - مصادر ادراک عقل.
 - درجات ادراک عقل.
- اکنون به تبیین و توضیح هر کدام از موضوعات فوق الذکر خواهیم پرداخت:

سیر تاریخی مبحث عقل

با اینکه از دیرباز حجیت و اعتبار عقل بعنوان یکی از پایه‌های شناخت احکام شرعی، میان فقها و اندیشمندان شیعه مطرح بوده است، مع‌الوصف، نمی‌توان زمان دقیقی را برای نخستین مراحل راه یافتن آن در امر استنباط تعیین نمود.

آنچه پس از تحقیق برای ما حاصل آمد این است: از کتابهایی چون «سرائر» و «مختلف» می‌توان حدس زد که عقل در اواسط قرن چهارم در صحنه استنباط احکام شرعی بعنوان طریق معتبر دستیابی به وحی، وارد شده است. و تاکنون نیز این نظریه برجای مانده

یکی از منابع عام شناخت و معارف بشری، در همه زمینهای مادی و معنوی حیات عقل است. و در حقیقت وحی و سنت برای تقویت و رشد اندیشه‌های ناب و سلیم آمده تا در میدانهایی که گسترده‌تر از جولانگاه اندیشه بشری است آن را یاری دهد.

امیرالمومنین (ع) در بیان فلسفه بعثت انبیاء می‌فرماید: «بعثت فیهم رسله و واترالیهم انبیائه، لیستادوهم میثاق فطرتهم... ویشروالهم دفائن العقول». (نهج البلاغه، خطبه اول)

بنابراین جایگاه عقل در تبیین ابهامها و تشریح پیچیدگیها و تمییز بسیاری از مسائل و احکام در راستای شناخت واقعیتها، و از آن جمله استنباط احکام الهی، جای انکار ندارد.

گرچه میزان کارایی و ضوابط و شرایط و کیفیت آن مجال تأمل و بررسی و تحقیق را داراست. و این تحقیق می‌طلبد که ما در موضوعات ذیل به بحث و کسناش بپردازیم:

- سیر تاریخی مبحث عقل.
- نخستین کسی که عقل را به صحنه استنباط آورد.
- بحث از حسن و قبح عقلی در افعال.
- دلایل عقل گرایان بر اثبات حسن و قبح عقلی.
- دلایل وضع گرایان بر انکار حسن و قبح عقلی.
- اقسام حسن و قبح عقلی.

متأسفانه در آن میان تنها ابن جنید از هجوم تهمت‌ها زیان ندید بلکه گرایش عقلی در فقه اجتهادی نیز آسیب فراوان دید و تکامل و گسترش و تنقیح مباحث آن با مشکل مواجه شد.

اصولاً در طول ادوار فقه و ادوار اجتهاد، همواره اندیشمندانی بوده‌اند که چراغ عقل را در حوزه‌های استنباط افروخته نگاهداشته و فقه اجتهادی باز منطقی و معقولی را حراست و تقویت می‌کرده‌اند.

ولی از سوی دیگر یورشهای نابجای برخی از جمودگرایان و زمینه‌های مناسب با جمودگرایی کار پیشرفت و توسعه روش و تفکر ایشان را با کندی رویرو می‌کرد تا آنجا که تلاش بی‌گیر برخی از محققان نتوانست لطمه‌های وارده را به کلی جبران نماید.

نگارنده براین اعتقاد است که اگر شیوه بزرگ مجتهد امامیه: ابن ابی عقیل عمانی و پس از او ابوعلی ابن جنید* و دیگر فقیهانی که روش اجتهادی ایشان را داشتند، بطور اصولی ادامه می‌یافت و بر مسائل فکری فقاہت و حوزه‌های استنباطی حاکم بود، امروزه فقهی گسترده‌تر، اصولی متقن‌تر، قواعدی فزون‌تر، اجتهادی پویاتر و اندیشه‌هایی واقع‌گراتر داشتیم و می‌توانستیم جوابگوی بسیاری از معضلات فقهی، علمی، اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، فرهنگی، حقوقی، قضایی و دیگر شئون ضروری حیات بشری و جامعه و نظام حکومت اسلامی باشیم.

به یاری خداوند در فرصتی دیگر، نگارنده دفاعیه

* ابن ابی عقیل عمانی اگر چه در بیان حجیت عقل-در اباحت نظری اجتهاد- بر ابن جنید پیشی داشته است ولی برای ما محرز نگردید که او چون ابن جنید، ملاکهای عقلی را عملاً در حوزه استنباط احکام شرعی وارد کرده باشد. بدین جهت ما در آغاز همین نوشته تنها از ابن جنید بعنوان اولین فقیهی که عملاً عقل را در حوزه استنباط احکام شرعی وارد کرده است نام بردیم. بنابراین بین این دو مطلب تنافی نیست.

است. البته باید دانست که قبل از آن نیز در کلمات بسیاری از فقها اشاره‌های گذرا به موضوع حجیت عقل سد است، ولی ایشان باب مخصوصی را بعنوان حجیت عقل نگشوده‌اند.

در میان اندیشمندان اسلامی کسانی که به موضوع حجیت عقل اشاره کرده‌اند عبارتند از:

* ابو حامد محمد غزالی (م ۵۰۵ هـ ق) در کتاب المستصفی فی علم الاصول (ج ۱، ص ۱۲۷).

* شیخ یوسف بحرانی (م ۱۲۸۶ هـ ق) در الحدائق الناضره (ج ۱، ص ۴۰).

* محقق بزرگ میرزا ابوالقاسم قمی (م ۱۲۳۱/۲۷ هـ) صاحب قوانین الاصول.

* آیة‌الله محمد کاظم خراسانی (م ۱۳۲۹ هـ) صاحب کفایة الاصول.

و کسانی که با تفصیل بیشتری به مسائل مجتهد عقل پرداخته‌اند عبارتند از:

* آیة‌الله سید محسن آرجی کاظمی (م ۱۲۲۷ هـ- ق) در کتاب المحصول.

* آیة‌الله شیخ محمد تقی اصفهانی (م ۱۲۴۸ هـ ق) صاحب حاشیه معالم الاصول.

نخستین فقیهی که عقل را به صحنه استنباط آورد

آنچه از مدارک موجود می‌توان استفاده کرد این است که نخستین بار عقل توسط مجتهد نوپرداز فقه شیعه، ابوعلی ابن جنید (م ۳۸۱ هـ ق) در ردیف منابع اجتهاد و پایه‌های شناخت معرفتی شده و در مقام استنباط مورد استناد قرار گرفته است. زیرا در آثار فقهای پیش از عصر او بحثی به این عنوان مشاهده نشده است.

گویا همین نوآوری ابن جنید سبب گردید که برخی از فقهای معاصر او از راه و روش این فقیه بنزرگوار برداشت ناصحیحی داشته باشند و او را مورد تهمت‌های ناروا قرار دهند.

مواردی که نص و اجماع نباشد - عقل را به عنوان یک منبع شناخت مطرح کرده است.

او بر این مطلب در کتاب گرانمایه خود «سرائر» (ص ۴) تصریح نموده، می نویسد: «فاذا فقدت الثلاثة: الكتاب والسنة والاجماع فالعقل هو المسألة الشرعية عند المحققين التمسك بدليل العقل».

یعنی هر گاه در مسأله شرعی در کتاب و سنت، نصی و اجماعی نبود محققان برای حکم مسأله شرعی به دلیل عقل تمسک می نمودند.

به سخن دیگر: هر گاه در مسأله‌ای از مسائل شرعی، دلیلی از کتاب و سنت و اجماع به دست نیامد، پس محققان در بیان و شناخت حکم آن مسأله، به دلیل عقل تمسک جستجافند.

پس از این ادریس محقق علی الاطلاق (م ۶۷۶ هـ ق) صاحب شرایع الاسلام بگونه صریحی عقل را به عنوان منبع استنباط یاد کرده است. او در کتاب ارزشمند «معتبر» می نویسد: «مستند الاحکام الكتاب، السنة، الاجماع، العقل».

و نیز در صفحه ۷ از کتاب مذکور ادله احکام را به دو بخش تقسیم نموده و می گوید: «دلیل خطاب... و ماینفرد العقل بالدلالة علیه».

بر اساس این تقسیم بعضی از مسائل شرعی و موضوعات و حوادث واقعه نیاز به خطاب شرعی دارد و بعضی دیگر نیاز ندارد، بلکه عقل به تنهایی در اثبات حکم آنها کفایت می کند.

پس از محقق حلی شهید اول جمال الدین محمد بن مکی عاملی (م ۷۸۶) ادله احکام را مانند محقق به دو بخش تقسیم نموده است.

و بعد از او اندیشمندان و فقها یکی پس از دیگری عقل را به عنوان یک منبع استنباط حکم شرعی پذیرفته‌اند.

تاریخی خود را از بنیانگذار اباحت اجتهادی پیویا و بالنده این جنید و روش او، در بحث «ادوار اجتهاد» به تفصیل خواهیم نوشت.

اما پس از ابن جنید، شاگرد او، فقیه بزرگ، شیخ مفید (م ۵۳۱۳ هـ ق) در رساله اصولی خود به مبحث عقل اشاره کرده و آن را بعنوان یکی از منابع شناخت احکام شناخته و می نویسد: اصول احکام عبارت است از: کتاب، سنت و سخنان امامان معصوم (ع).

وی سپس در ادامه می نویسد: از سه راه می توان به این اصول دست یافت:

۱- به گونه شفاهی،

۲- از راه اخبار،

۳- از راه عقل و اندیشه.

بر این اساس شیخ مفید، نیز عقل را به عنوان راهی برای شناخت احکام شرعی پذیرفته است. او در کتاب اوائل المقالات (ص ۱۱) به این مطلب تصریح کرده و می گوید: «هو [عقل] سبیل الی معرفه حجیة القرآن ودلائل الاخبار».

پس از شیخ مفید، مجتهد نواندیش، شیخ الطائفه طوسی به توضیح نقش عقل در شناخت مسائل و موضوعات و احکام پرداخته است.

وی در کتاب عدو الداعی معلومات را به دو بخش تقسیم کرده است:

الف- اکتسابی (نظری).

ب- ضروری.

منظور او از معلومات اکتسابی معلوماتی است که از طریق براهین عقلی یا دلایل نقلی حاصل می آید.

و نیز منظور از معلومات ضروری، امور بدیهی و واقعیاتی است که وجود دارد و شناخت و اثبات آنها نیاز به استدلال‌های عقلی و نقلی ندارد، مانند حسن عدل، زشتی ظلم، نیکویی سپاس از منعم، بدی ناسپاسی و...

پس از شیخ طوسی مجتهد جوان و پر نبوغ، ابن ادریس (م ۵۹۸ هـ ق) برای دستیابی به احکام - در

بحث از حسن و قبح عقلی در افعال

یکی از مسائلی که در مبحث عقل و حجیت آن مطرح شده این است که افعال انسان- بدون اینکه درباره آنها فقه اسلامی اظهار نظری کرده باشد- آیا بخودی خود دارای حسن و قبح عقلی است یا اینکه اتصاف افعال به حسن و قبح بستگی به بیان شارع دارد و افعال با صرف نظر از حکم شرع دارای حسن و قبح نیست.

در تاریخ اندیشه و تفکر کلامی، دو بینش متفاوت در این زمینه وجود دارد:

الف- بینشی که معتقد است با قطع نظر از بیان شارع، افعال انسان دارای حسن و قبح است البته هرگاه شارع فعل نیکی را دارای مصلحت شدید و ضروری بداند آن را واجب می‌شمارد و فعل قبیحی را که دارای قبح شدید تشخیص دهد، آن را حرام می‌داند.

در میان دانشمندان کلامی، معتزله- گروهی از متکلمین اهل سنت- اصل حسن و قبح افعال را پذیرفته‌اند ولی در اینکه آیا این حسن و قبح برای افعال ذاتی است یا خیر اختلاف کرده‌اند، مستقدمین از معتزلیها نظریه ذاتی بودن حسن و قبح افعال را صحیح دانسته و متأخرین از آنها پیروان ابوعلی جیانی نظریه غیرذاتی بودن حسن و قبح را درست شمرده‌اند.

ب- بینشی که معتقد است افعال انسان با قطع نظر از حکم شارع دارای حسن و قبحی نیست و آنچه در حقیقت نیکی و بدی، زیبایی و زشتی را در افعال پدید می‌آورد حکم شارع به حسن و قبح آن افعال است. «ما حسنه الله فهو حسن وما قبحه فهو قبیح»

بنابراین نظریه، حسن و قبح افعال به یک امر واقعی بازگشت ندارد و یک امر اعتباری است که به وضع شارع منوط می‌باشد، یعنی هرگاه به چیزی امر کند نیکو و هرگاه اموری را نهی کند قبیح و بد می‌شود! براین اساس حسن و قبح بازگشت به تحسین و تسبیح شارع دارد.

این نظریه از آن اندیشمندان اشاعره (گروهی از اندیشمندان اهل سنت) می‌باشد.

فرق میان دو بینش

تفاوت و فرق بین بینش اول و دوم به شرح زیر است:

۱- صاحبان بینش اول با توجه به آیات و اخباری که در بردارنده عدل و عدالت است خالق جهان هستی را عادل دانسته و براین اعتقادند که مشیت او جز بر موازین عدل به چیزی تعلق نمی‌گیرد، و انسانها بر طبق آن موازین در روز قیامت به کیفر اعمال خود می‌رسند و براین اساس نتیجه گرفته‌اند که برخداوند لازم است نیکوکاران را پاداش و بدکاران را کیفر دهد.

ولی صاحبان نظریه دوم با توجه به آیات و اخباری که می‌گویند خداوند آنچه را که می‌خواهد انجام می‌دهد- به هر چه اراده کند حکم می‌کند- مانند آیه: «یفعل ما یشاء ویحکم ما یرید»- اعتبار عدالت را در کارهای او انکار کرده‌اند و براین اعتقادند که اراده خدا و کار او محدود به هیچ میزان و معیاری نمی‌شود، و هر کاری را که او انجام دهد درست می‌باشد و معیار عدل خواهد بود، یعنی عمل خداوند با هیچ ملاک خارجی سنجیده نمی‌شود بلکه عمل او ملاک آفرین است و بدین جهت اگر به فرض خداوند، کسی را بدون گناه به دوزخ اندازد و گناهکاری را در بهشت جای دهد، چون عمل، عمل اوست به هر حال عدل است و ملاک دیگری در خارج وجود ندارد تا اراده خداوند براساس آن سنجیده و حکم به چگونگی آن شود.

۲- تفاوت دیگر دو بینش آن است: عدل گرایان بر این اعتقادند که عدالت مانند حیات، علم، قدرت و... از صفات ذاتی خداوند است و از او منفک نمی‌شود. ولی وضع گرایان اصل عدالت را انکار دارند، از این رو زمینه این بحث که عدالت از صفات ذات و یا از صفات فعل خداوند است جا ندارد.

غريق، انصاف، عجل، شکر منعم، حمايت از مظلوم و... را نیک شمارد و يا تجاوز به حقوق ديگران، خيانت، ظلم، ناسپاسی و... را ناپسند و قبيح نداند.

و شکی نيست که حتی اشاعره در خارج از محدوده مبانی نظری خود، يعنی در صحنه عمل و در مستن زندگی به اين امور بديهی پابند هستند. اگر چه در زمينه مباحث نظری گرفتار شبهات واهی شده و برای گریز از یک شبهه خیالی به انکار امور بديهی روی آورده‌اند.

دلیل دوم- حسن و قبح بسیاری از افعال در بينش همه ملتها و جوامع بشری یکسان بوده و هست و اختلاف فرهنگهای عقیدتی و رسوم و آداب ملی تأثیری در آن نگذاشته است، مانند حسن راستگویی و عدالت و قبح دروغگویی و ظلم و بی‌انصافی.

البته در میان انسانها، گاه افراد منحرف يا بیماران فکری یافت می‌شوند که به دلیلی از دلایل مادی یا روحی فطرت پاک انسانی و عقل سلیم را از دست داده و از دروغ و ظلم و تعدی لذت می‌برند. ولی اینان در اقلیت مطلق بسر برده، و اکثریت قاطع جوامع بشری زیبایی افعال نیک، و زشتی افعال قبیح را درک می‌کنند و در این داوری همگانی هر گز بر آنچه از طریق مذاهب و ادیان و مکاتب بیان گردیده، وابسته و متکی نیستند.

دلیل سوم- استناد به آیه ۲۸ سوره اعراف: «واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا علیها آباءنا والله امرنا بهما قبل ان الله لایامر بالفحشاء، اتقولون علی الله مالا تعلمون».

یعنی هر گاه عمل زشتی از برخی سرزند گویند پدران و اجدادمان این عمل را انجام می‌دادند و خداوند نیز ما را بر انجام آن امر کرده است بگو: همانا خداوند هر گز به زشتی‌ها دستور نمی‌دهد. آیا نسبت می‌دهید به خدا آنچه را که نمی‌دانید؟!

در این آیه خداوند برخلاف نظریه اشاعره برای صدور اوامر تشریعی حد و سرزی مشخص کرده و فرموده است امر خدا به افعال زشت و ناپسند تعلق

۳- عدل گرایان عدالت را از صفات ذاتی خدا دانسته و قدرت او را در چهارچوب موازین و معیارهای آن محدود می‌دانند. ولی وضع گرایان معتقدند که قدرت او محدود به هیچ میزان و معیاری نمی‌شود، بلکه قدرت و اراده او مانند ذاتش مطلق است و عقیده محدود بودن یا توحید خداوند ناسازگار است.

۴- عدل گرایان (یعنی معتزله) بر این عقیده‌اند که علم و قدرت خدا عین ذات باری تعالی است نه عارض بر آن، ولی وضع گرایان (یعنی اشاعره) معتقدند که این صفات عین ذات خداوند نمی‌باشد، بلکه عارض بر ذات می‌باشد و این نظریه پیامدهایی بدنبال دارد که پذیرش آنها ممکن نیست، از آن پیامدها است:

اگر علم و قدرت و صفات دیگر از عوارض ذات باشد، لازمش این است که ذات بدان صفات نیازمند و وابسته است و فرض نیاز ذات باری با اصول عقیدتی سازگار نیست چرا که نیاز از لوازم ممکن است نه واجب. لازمه دیگر این که خداوند قدیم است بنا بر ذاتی بودن صفات، آنها نیز باید قدیم باشند، با اینکه بطلان این نظریه واضح است، زیرا تعدد قدماء در بین نیست تنها خداوند است که قدیم و ازلی است.

دلایل عدل گرایان بر اثبات حسن و قبح عقلی کسانی که برای حسن و قبح افعال اصالت و واقعیتی را قائلند و معتقدند که با صرف نظر از حکم شارع، افعال می‌تواند متصف به حسن و قبح شود، برای اثبات نظریه خویش و ابطال نظریه مخالف ادله‌ای را آورده‌اند، از آن جمله:

دلیل اول- وجود حسن و قبح در نفس افعال امری بديهی و وجدانی است و انکار حسن و قبح افعال مستلزم انکار امری ضروری و بديهی است.

یکی از ملاکهای تشخیص میزان عقل، درک حسن و قبح افعال و تمییز این امور از یکدیگر است. هیچ عقلی را نمی‌توان یافت که ادای دین و رد امانت، نجات

نقد دلیل فوق- دلیل یادشده ناتمام است، زیرا آنچه معیار حقیقی شناخت حسن و قبح افعال است عقل سلیم می‌باشد. و فرق است میان عقل سلیم و عقلی که تحت تأثیر عادات، رسوم، تلقینها، تربیتها و غرایز و عوامل مادی و روحی و انگیزه‌های مختلف خارجی و عواطف فردی و اجتماعی سلامت و اعتدال خود را از دست داده است.

دوگانگی‌های عارض بر بینش انسانها در تشخیص مصالح و مفاسد یا حسن و قبح افعال ناشی از تأثیرپذیری عقل آنها در برابر عوامل خارجی و شوائب غیرعقلی است. ولی این تأثیر و ناخالصی که احياناً برخی گرفتار آن می‌شوند نمی‌تواند موجب انکار وجود حسن و قبح عقلی شود. همانطور که اختلاف نظر انسانها پیرامون وجود یا عدم وجود یک موضوع خارجی، دلیل عدم وجود آن موضوع یا دلیل خالی بودن آن موضوع از هر حکمی، نمی‌شود.

دلیل دوم- اگر فرض شود که حسن و قبح یک واقعیت جوشیده از نفس افعال است باید پذیرفت که هرگاه فعلی متصف به حسن یا قبح شده، پس از آن انفکاک وصف از موصوف امکان نخواهد داشت، زیرا ذاتی قابل انفکاک از ذات نیست. در حالی که می‌بینیم در بسیاری از موارد یک فعل گاه متصف به حسن و گاه متصف به قبح می‌شود، مانند «دروغ» که گاهی می‌گویند دروغ زشت است و گاهی می‌گویند دروغی که جان یا ناموس یا عرض محترمی را حفظ کند نیکو است.

و نظیر همین مطلب در مورد صدق و راستی گفته شده است. و این خود بهترین دلیل بر قراردادی بودن حسن و قبح افعال و ذاتی نبودن آن است.

نقد دلیل مذکور- دلیل دوم نیز مبتنی بر شبهاتی است که اگر آن شبهات رفع شود، بطلان دلیل واضح می‌گردد.

و رفع آن شبهات مبتنی به ذکر مقدمه ای

نمی‌گیرد. و خود این بیان تصریح دارد به حسن و قبح افعال قبل از تعلق یافتن نظر شرع بدانها.

دلیل چهارم- ضرورت شناخت آفریدگار و اطاعت از اوامر و نواهی او، چیزی است که تنها از طریق حکم عقل امکان‌پذیر است و پس و اوامری چون «اطیعواالله و اطیعواالرسول» از نوع اوامر ارشادی است، چرا که اگر عقل، وجود آفریدگار و ضرورت اطاعت از او را درک نکرده باشد و بدان پایبند نباشد، دلیلی ندارد که امر «اطیعواالله» را گردن نهد، زیرا این امر هم مانند همه اوامر الهی است که اجرای آن نیاز به دریافت و محرک عقلی دارد.

دلایل وضع گرایان برانکار حسن و قبح عقلی

در این میان، اشاعره نیز به نوبه خویش برای اثبات نظریه مورد قبول خود، دلیلهایی آورده‌اند، که از آن جمله است:

دلیل نخست- اگر فرض شود که حسن و قبح افعال عقلی است، نتیجه این می‌شود که هرگز معیار و میزان ثابتی برای شناخت حسن و قبح افعال وجود نداشته باشد.

زیرا عقل انسانها که میزان شناخت و حسن و قبح است دارای ثبات و یکسانی نیست، بلکه میزان تمیز و ادراک عقل در افراد مختلف، متفاوت است و این تفاوت تا آنجاست که گاه نظر دو نفر در تشخیص یک امر به تناقض یا تضاد منتهی می‌شود.

مطالعه در فرهنگ ملتها این امر را بخوبی روشن می‌سازد که چگونه یک فعل در نظر یک جامعه ناپسند و در نظر جامعه دیگر پسندیده آمده است و چه بسا یک موضوع و یک فعل در نظر یک فرد یا یک گروه روزگاری بد و زمانی دیگر خوب جلوه کند.

و برآستی اگر حسن و قبح ذاتی افعال بود و کار شناخت آن بر عقل نهاده شده بود، نمی‌بایست چنین اختلافهای فاحشی در معرفی افعال نیک و بد رخ دهد.

است که آن اقسام حسن و قبح عقلی است. اصولاً افعال در رابطه با حسن و قبح بر سه

گونه‌اند:

۱- افعالی که نفس تحقق آنها علیت تامه در افعال آنها به حسن و قبح دارد و تفکیک وصف از موصوف در مورد آنها به هیچ وجهی متصور و ممکن نیست، مانند: «ظلم و عدل».

ظلم هیچ جا و تحت هیچ عنوانی حسن نیست و هر جا که برآستی ظلم صدق کند قبح خواهد بود. و عدل همیشه و همه جا خوب است و تحت هیچ شرایطی قبح نخواهد بود.

در این گونه موارد حسن و قبح افعال، حسن و قبح ذاتی خواهد بود، زیرا قابل انفکاک از ذات عمل نمی‌باشد.

۲- افعالی که اگر ممانعی در کار نباشد اقتضای حسن و قبح را داراست، مانند صدق و کذب. که اقتضای نخستین و طبیعی این دو حسن صدق و قبح کذب است. و اگر هیچ عنوان دیگری بر این دو منطبق نشود، و عقل به داوری میان آن دو بنشیند، حسن و قبح آنها را به راحتی ادراک می‌کند و تمییز می‌دهد. ولی گاهی اقتضای طبیعی این دو تحت الشعاع یک عنوان قوی‌تر قرار می‌گیرد، مانند جریان آبی که از مقابل با جریان قوی‌تر روبرو شود و مقاومت خود را از دست بدهد، به تناسب با آن عنوان عارض شده حکم نوینی را از حسن یا قبح می‌پذیرد.

۳- افعالی که نه علیت تامه و نه اقتضای حسن و قبح را داراست و با صرف نظر از عناوینی که همواره بر آنها عارض می‌شود، نه می‌توان آنها را حسن نامید و نه قبح، مانند بسیاری از افعال آدمی: سخن گفتن، رازرفتن، نشستن، برخاستن و...

اینگونه افعال در افعال به حسن و قبح تابع عناوینی هستند که بر آنها عارض می‌شود. مثلاً گوش فرا دادن به سخن دیگری اگر بعنوان احترام و ارج

نهادن برای گوینده باشد، حسن، و اگر بعنوان تجسس و یافتن اسرار دیگران باشد قبح می‌باشد.

با بیان این مقدمه وجه بطلان دلیل دوم اشاعره نیز واضح است، چرا که هرگاه حسن و قبح افعال، ذاتی آنها باشد، بدون استثنا تخلف وصف از موصوف و حکم از موضوع تحت هیچ شرایطی ممکن نیست. ولی اگر حسن و قبح به نحو اقتضا باشد یا به سبب عناوین طاری بر افعال باشد، ضرورتی ندارد که همواره حکم حسن و قبح بر روی یک موضوع ثابت بماند، بلکه حسن و قبح با تغییر شرایط و عناوین تغییر می‌یابد و آنچه این امور واقعی و دقیق را ادراک می‌کند عقل است و عقل راهنمای اصلی انسان در این داوریهاست. پس چگونه می‌توان نقش عقل را در تشخیص حسن و قبح افعال انکار کرد.*

دلیل سوم- اگر حسن و قبح عقلی را قائل شویم، به ناچار باید بگوییم شارع در بیان احکام و قوانین شرعی مجبور است که ملاکهای عقلی را رعایت کند و احکام خود را مطابق آنها تشریح نماید، تا احکام او غیر معقول تلقی نشود.

نقد دلیل سوم- اگر منظور از تقیید شارع این است که او می‌بایست احکام خلاف عقل صادر نکند بلکه تشریحش مطابق با ملاکهای واقعی عقل سلیم باشد، هیچ اشکالی لازم نمی‌آید و مطلوب همین است. و اگر منظور از تقیید شارع، سلب اختیار از اوست باید بگوییم که احکام عقلی- باید و نبایدهای نظری- از هیچ انسانی سلب قدرت و اختیار نمی‌کند، تا چه رسد از شارع، زیرا تنها قوانین تکوینی خداوند است که آنهم فقط از انسان سلب قدرت و اختیار می‌کند.

* ضمن بیان مذکور معلوم گردید که برخی از افعال دارای حسن و قبح ذاتی هستند و گروهی دارای حسن و قبح غیر ذاتی، بنابراین بطلان نظر کسانی که بطور مطلق منکر حسن و قبح ذاتی افعال هستند دانسته شد.

بشری محدود است و بسیاری از محاسن و قبایح را باید شارع بیان دارد و بدین جهت است که اگر بیان شارع نباشد بشر در بسیاری از مسائل دچار حیرت می‌شود و توان شناخت همه جانبه محاسن و قبایح و مصالح و مفاسد واقعی را ندارد و از اینرو بکلی استحقاق عقاب را نخواهد داشت.

ولی این مطلب بدان معنا نیست که ما بکلی منکر حسن و قبح عقلی افعال شویم و عقل را در همه زمینها از کار بیندازیم.

تباین مبنای نظری و شیوه عملی اشاعره

اشاعره، اگرچه در میدان مباحث کلامی به دلایل نقلی و شبهات وهمی حسن و قبح عقلی را انکار کرده‌اند ولی در عمل نتوانستند منکر آن شوند.

و حتی برخی از ایشان بوجود حسن و قبح ذاتی اشاره کرده‌اند.

در زیر به نظریه دوتن از اندیشمندان اشاعره اشاره می‌گردد:

• علامه محی‌الدین اعرابی، صاحب کتاب فتوحات مکیه با اینکه اشعری است می‌گوید: گوشه از صدای زیبا لذت می‌برد و از صدای ناهنجار ناراحت می‌شود و این نشانه وجود حسن و قبح ذاتی است (مکتبهای حقوقی، ص ۱۱۹).

• علامه ابو حامد محمد غزالی صاحب کتاب احياء العلوم در کتاب مذکور و کتاب کیمیای سعادت مباحثی را در باب اخلاق آورده است که محور و مبنای اساسی آن مباحث اعتقاد به حسن و قبح عقلی است.

مفهوم حسن و قبح

حسن و قبح بر سه معنا اطلاق شده است که در ذیل به اختصار بیان می‌شود.

۱- حسن به معنای ملامت و سازگاری با طبع انسان، مانند امری که انسان از آنها لذت می‌برد، اعم

دلیل چهارم- اگر حسن و قبح در متن افعال با صرف نظر از حکم شارع نهفته باشد باید معتقد شد: امتهایی که فاقد رسول بوده یا قاصر در شناخت رسول بوده‌اند و یا قبل از بعثت رسولان میزیستند در پیشگاه خداوند معاقب هستند، زیرا اگر رسولان حکم شرع را برای آنها بیان نکرده‌اند، دست کم عقل ایشان حسن و قبح واقعی افعال را به ایشان نمایانده است و آنان به حکم عقل مکلف به اتساع حسن و اجتناب از قبیح بوده‌اند در حالی که این معنا خلاف آن چیزی است که از قرآن فهمیده می‌شود. زیرا قرآن می‌گوید: «و ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا» (اسراء/۱۵).

و نیز در جای دیگر می‌فرماید: «ولو لان تصيبهم مصيبة بما قدمت ايديهم فيقولوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا لفتننا آياتك و نكون من المؤمنين فلما جاءهم الحق من عندنا قالو لولا اوتى مثل ما اوتى موسى» (قصص/۴۷).

و همچنین می‌فرماید: «رسلا مبشرين و منذرين لتلايكون للناس على الله حجة بعد الرسل» (نساء/۱۶۵). از مجموع این آیات استفاده می‌شود که بدون ارسال و بعث رسل عقاب نیست و این مطلب همانگونه که تقریر شد با حسن و قبح عقلی افعال منافات دارد. و چون بطور مسلم از مضمون آیات نمی‌توان دست برداشت، چارهای جز انکار حسن و قبح عقلی نیست. نقد دلیل- اولاً، لازم نیست که ما حتماً ملازمه میان حسن و قبح عقلی و استحقاق عقاب را بپذیریم، زیرا چه بسا در نظر شارع وجود حسن و قبح عقلی ملاک استحقاق عقاب شناخته نشده باشد و برای عقاب، ارسال رسل را لازم دانسته باشد و این یکی از سنن الهی و تفضل بر بندگان تلقی شود.

ثانیاً، معنای حسن و قبح عقلی این نیست که انسانها همه جزئیات امور را درک می‌کنند و بیان شارع برای آنها ارشاد است و بس. بلکه دایره ادراکهای

اول و دوم حسن و قبح، از نوع ادراک عقل نظری است. زیرا مدرک (معلوم) عقل در آنجا که عنوان «ینبغی آن یعلم» را دارد و در معنای سوم از نوع ادراک عقل عملی است زیرا مدرک (معلوم) عقل در آن عنوان «ینبغی آن یعمل» را دارد و در جای خود توضیح داده شد که اگر مدرک عقل از چیزهایی است که سزاوار است دانسته شود، مربوط به عقل نظری است و اگر از چیزهایی است که سزاوار است عمل شود مربوط به عقل عملی است.

پس براین اساس تقسیم عقل به عقل نظری و عقل عملی به اعتبار مدرک و متعلق درست است. زیرا در این بعد با هم اختلاف دارند، نه به اعتبار ادراک عقل، چرا که در این بعد با هم اتحاد دارند و بدین جهت سه دو بخش تقسیم نمی‌شوند، چون عقل، جوهره مجردی است که هر چه متعلق به آن باشد درک می‌نماید.

فلاسفه به جای آنکه مدرکات آدمیان را به دو بخش تقسیم نمایند، ادراکات عقلی آنان را به دو بخش تقسیم نموده‌اند و گفته‌اند: عقل نظری و عقل عملی، با آنکه در هر دو بخش تنها نیروی درک کننده عقل است و این به دو بخش تقسیم نمی‌شود و معقولات آن است که به دو بخش تقسیم می‌گردد. پس باید گفت: معقول نظری و معقولی عملی، نه عقل نظری و عقل عملی.

بنابراین اگر چیزهای دانستنی را مورد درک قرار دهد، آن را عقل نظری گویند، مانند اینکه انسان دریابد که کل از جزء بزرگتر است و دو نقیض قابل اجتماع و ارتفاع نمی‌باشند و یا آنکه مجموع زوایای مثلث برابر با دو قائمه است و هرگاه چیزهای عملی را مورد ادراک قرار دهد آن را عقل عملی نامند.

در هر حال حسن و قبح به معنای اول و دوم در ارتباط با همه جهان هستی است که عقل باید به آنها برسد و بر آنها آگاهی پیدا نماید.

و اما به معنای سوم در ارتباط با افعال است و در برخی از موارد ادراک عقلی و نظری با همدیگر ترکیب

از منظره، صدا، آهنگ، رایحه و طممهایی که خوشایند نفس است. و قبح به معنای ناملایم بودن با طبع انسان. ۲- حسن به معنای کمال، مانند اطلاق حسن بر علم، و قبح به معنای نقص، مانند اطلاق قبح بر جهل و نادانی.

۳- حسن به معنای ویژگی‌های مثبت و نیکی که عقل از افعال ادراک می‌کند، بطوری که انجام دهنده آن افعال مورد مدح قرار می‌گیرند.

و قبح به معنای خصوصیت‌های منفی و زشتی که عقل از افعال ادراک می‌کند بطوری که انجام دهنده آن افعال به دلیل آن خصوصیتها مورد مذمت قرار می‌گیرند.

تعیین نظرگاه اصلی اختلاف

اکنون باید دید که مورد نزاع اشاعره و معتزله کدامیک از معانی سه گانه حسن و قبح است؟ باید گفت که از میان معانی سه گانه تنها مفهوم سوم است که مورد انکار و اثبات اشاعره و معتزله قرار گرفته است و اما معنای نخست و نیز معنای دوم یسار شده، از سوی هیچ دانشمندی، چه اشعری و چه معتزلی و چه غیر آن دو انکار نشده است. زیرا مطبوع بودن عطر گل و کمال بودن دانش و غیره، امری ظاهر و غیر قابل انکار است. و آنچه ممکن است مجالی برای رد و اثبات داشته باشد، فقط معنای سوم می‌باشد.

تعیین عقل نظری و عملی در معانی حسن و قبح
پس از معلوم شدن موضع و محل نزاع و اختلاف اشاعره و معتزله در معانی سه گانه مذکور مناسب است این مسأله مطرح شود که آیا ادراک عقل در معانی سه گانه از نوع ادراک عقل عملی است و یا از نوع ادراک عقل نظری؟

در پاسخ گفته می‌شود که ادراک عقل در معنای

محض و خالص حسن و قبح امری را درک کنه، شکمی نیست که حکم عقل در چنین موردی با حکم شرع تلازم دارد، یعنی از حکم عقل کشف می‌شود که شارع هم در آن مورد حکمی نظیر و موافق حکم عقل دارد.

چرا که شارع رئیس عقلا است، همانطور که هر جا شرع به حسن و قبح فعلی تصریح کند- چنانچه ملاکهای واقعی آن حکم برای عقل نیز آشکار شود- عقل نیز حکمی همانند حکم شرع خواهد داشت.

بدین جهت اصولیان گفته‌اند: «الشرع و العقل يتطابقان» و حضرت علی (ع) فرموده است «العقل شرع من داخل و الشرع عقل من خارج» یعنی عقل، شریعتی از درون و شریعت، عقلی از برون است.

براین اساس معتقدان به تلازم قاعده «کلمما حکم به العقل حکم به الشرع» را از ادله استنتاج کرده‌اند.

البته باید یادآور شد که معتقدان به تلازم در این نکته باهم اختلاف نظر دارند که آیا با تلازم مزبور می‌توان ثابت کرد که احکام عقلی واجب‌الاطاعه است یا خیر؟

از این اکثریت که بگذریم، گروه اندکی از اصولیان تلازم میان حکم عقل و شرع را نپذیرفته‌اند.

مصادر ادراک عقل

عقل برای درک مدرکات خویش از منابع و مصادری سود می‌جوید که در ذیل بطور اختصار به آنها پرداخته می‌شود:

۱- منشأ برخی از احکام قطعی عقلی، بدیهی بودن آن احکام در نظر عقل است، مانند: حکم عقل به عدم امکان اجتماع دو حکم متقابل در موضوع و زمان واحد و عدم امکان اجتماع حرکت و سکون در یک چیز و در یک زمان و حکم عقل به اینکه عدد دو بزرگتر از عدد یک است و یک نصف دو است و کل بزرگتر از جزء است و نیز حکم عقل به حسن عدل و قبح ظلم و امثال اینها.

می‌شوند. به این شکل که یکی از آن دو سبب پیدایش دیگری می‌شود، مثل اینکه عقل، کمال بودن شیئی را درک کند، و احراز کمال بودن آن سبب گردد که عقل بگوید: «پس سزاوار است انجام دادن افعالی که سبب تحصیل آن کمال شود.»

بینش امامیه در حسن و قبح عقلی

در بررسی نظر علمای امامیه پیرامون حسن و قبح عقلی باید نخست آنان را به دو گروه: اخباری و اصولی تقسیم کرد.

اخباریان شیعه بدون اینکه عدل الهی را منکر باشند، معتقدند که عقل نمی‌تواند بدون کمک شرع و مستقلاً حسن و قبح واقعی افعال را ادراک نماید و لذا برای ادراک آنها به بیان و هدایت شارع نیازمند است. نظیر همین عقیده را ظاهریان- پیروان داود بن علی ظاهری اصفهانی- و همه محدثان اهل سنت ابراز داشته‌اند.

و اما اصولیان شیعه براین عقیده‌اند که عقل به تنهایی و بدون کمک شرع توانایی ادراک برخی از حسن و قبحها را دارد.

ادله‌ای که آنها برای مدعای خویش آورده‌اند شامل دلایلی است که قبلاً آنها را یادآور شدیم و علاوه بر آن ادله عقلی و وجدانی، ادله نقلی که عقل را نور دانسته و یکی از حجت‌های خداوند معرفی کرده است دلالت بر حتمیت نظرایشان دارد.

ملازمه میان حکم عقل و شرع

یکی از مباحثی که به دنبال پذیرش حسن و قبح ذاتی افعال و امکان دستیابی عقل به شناخت آنها مطرح شده است، ملازمه میان حکم عقل و شرع می‌باشد. اندیشمندان عدلیه در تلازم یادشده اختلاف دارند. بیشتر آنان معتقدند که هرگاه عقل از شوائب و انگیزه‌ها و عوامل غیر عقلانی مبرا باشد و فقط به ملاک عقلانی

جایگاه عقل در قلمرو استنباط احکام

آنچه تاکنون پیرامون حسن و قبح عقلی آوردیم بیشتر به تعیین کاربرد و ارزش عقل از نقطه نظر مباحث کلامی و فلسفی نظر داشت. و اکنون باید به موضوع اصلی، یعنی ارزش عقل در کار فقه و استنباط احکام پرداخت. و انظار فقها و اندیشمندان را پیرامون کم و کیف آن مورد بررسی قرار داد.

دانشمندان در این زمینه که آیا مدرکات عقلی در امر استنباط احکام فقهی قابل استناد و اعتماد است، سه نظریه متفاوت دارند:

۱- برخی معتقدند: ادراکات عقلی بطور مطلق- قطعی و غیر قطعی- در کار استنباط احکام شرعی دارای اعتبار و حجیت است.

۲- گروهی معتقدند: ادراکات عقلی بطور مطلق در حوزه استنباط دارای اعتبار نیست، و این نظر دقیقاً عکس نظر اول است.

۳- بعضی راه افراط و تفریط را رها کرده و طریق تدقیق و تفصیل را برگزیده و گفته‌اند: ادراکات یقینی و قطعی عقل در حوزه استنباط احکام شرعی معتبر است و ادراکات غیر یقینی عقل در کار استنباط احکام قابل اعتماد نیست.

نظریه اول: که مورد قبول اصحاب رأی از فقهای اهل سنت است که به تبع پذیرش آن ملاکهایی چون: قیاسی، استحسان، مصالح مرسله و... را معتبر دانستند.

نخستین کسی که پس از دوران خلفا، در اواخر قرن اول هجری نظریه نخست را رسماً پذیرفت، ابراهیم بن یزید نخعی (م ۹۶ ه. ق) بود که شرح آن در منبع پنجم از منابع اجتهاد- یعنی قیاس- خواهد آمد.

این نظریه در زمان ابو حنیفه بطور چشمگیری گسترش یافت و معتزلی‌ها تا به آنجا افراط کردند که در مقام استنباط حکم شرعی عقل را بطور مطلق بر نص نیز ترجیح دادند.

در این گونه احکام عقلی مجرد حکم عقل کافی است و نیازی به بیان شرع نیست.

۲- گاهی منشاء ادراکها و نظریات عقلی حس و تجربه است. مثلاً عقل از طریق حس بینایی جوش آمدن آب را در صددرجه حرارت ادراک می‌کند و یا از طریق شنوایی ضرورت و حسن نماز، جهاد و... را دریافت می‌دارد، که در این امور عقل منهای حس یا تجربه نمی‌تواند دارای حکم مستقل باشد.

۳- برخی از احکام و مدرکات عقلی نه از طریق بداهت حاصل می‌آیند و نه از طریق حسن ادراک می‌شود، بلکه منشأ پیدایش آن، تأمل و اندیشه پیرامون برخی مقدمات حسی و یا بدیهی است که از آن مقدمات حکمی نوین توسط عقل استنتاج می‌شود، و مورد شناسایی و ادراک قرار می‌گیرد. که آن احکام و مدرکات نظری نامیده می‌شود، مانند «مقدمه واجب» و «قبح عقاب بدون بیان» و «اینکه وجود و بقای معلول فرع وجود و بقای علت است» و همه احکام کلی عقلی که بر اساس تأمل و نظر استوار است.

درجات داراک عقل

همانگونه که مصادر ادراک عقل متفاوت است، درجات ادراک عقل به لحاظ جزمیت و عدم جزمیت نیز دارای تفاوت است.

زیرا گاهی حکم عقل در موضوعی به نحو قاطع ابراز می‌شود و احتمال خطا در آن راه ندارد که معمولاً هرگاه مصدر ادراک امور بدیهی یا استقراء کامل باشد، حکم عقل نیز دارای جزمیت است.

مثل حکم: «عدم اجتماع حرکت و سکون در موضوع واحد و زمان واحد»، و غیره

و گاهی حکم عقل دارای جزمیت نیست، بلکه به صورت ظنی و گاه احتمالی است، مانند ادراکاتی که بر اساس تمثیل منطقی (قیاس فقهی) یا استقراء ناقص مبتنی باشد.

چگونه می‌توان تلازم میان حکم عقل و شرع را انکار کرد. با اینکه شارع در رأس همه عقلا قرار دارد و این شبهه که (ما در عقل شارع شک نداریم ولی در میزان عقل و تشخیص و ادراک آدمی خدشه داریم و از این جهت می‌گوییم آنچه انسان ادراک کند، لازم نیست که شارع نیز همان را بگوید) قبلاً پاسخ داده شد به اینکه منظور از عقل، عقل سلیم و محض و خالی از شوائب است، نه هر چه متصور آدمیان قرار گیرد.

و اما تفسیر سوم نیز مجال پذیرش را ندارد، زیرا اگر تلازم میان حکم عقل و شرع پذیرفته شد و دانستیم که شارع بطور قطع دارای نظری است چگونه می‌توان گفت که پس از قطع به حکم شارع، هنوز حجیت نیامده است! با اینکه حجیت قطع ذاتی است و انفکاک‌پذیر نیست.

و ثانیاً، اینکه گفته می‌شود، اطاعت از حکم شرعی مستفاد از تلازم عقلی واجب نیست آیا این حکم یک حکم عقلی است یا غیرعقلی؟

اگر حکم عقل باشد معنایش این است که برای ابطال حجیت عقل، به حکم خود عقل تکیه کرده‌ایم، یعنی از وجود یک چیز عدم آن را نتیجه گرفتیم، که این مطلب محال است.

و اگر حکم غیرعقل باشد، باید دید که حجیت این حکم به چه چیزی ثابت شده است؟ به دلیل عقل یا غیرعقل؟

اگر گفته شود به دلیل عقل، همان اشکال سابق لازم می‌آید، و اگر گفته شود به دلیل غیر عقل باز نقل کلام در حجیت آن دلیل غیرعقلی می‌شود و تسلسل پیش می‌آید، و بطلان تسلسل هم نیاز به اثبات ندارد.

بعلاوه که حجیت عقل ذاتی است و دلیل نقلی نمی‌تواند در مورد امور ذاتی اثباتاً و نفیاً اثری داشته باشد. یعنی نمی‌تواند امر ذاتی را برای ذات اثبات کند یا آن را از ذات منفک سازد.

نظریه دوم: این نظریه را اخباریان شریعه و اصحاب حدیث از جامعه اهل سنت پذیرفته‌اند در میان اخباریان شیعه سرمدار این نظریه در اوایل قرن یازدهم میرزا محمد استرآبادی (م ۱۰۲۸ هـ ق) صاحب رجال کبیر منهج‌المقال است.

پس از او این نظریه توسط ملا محمد امین استرآبادی صاحب الفوائد السمدنیه از گسترش چشمگیری برخوردار گردید. البته کسانی که نظریه دوم را پذیرفته‌اند در بیان منظور خویش تعبیرهای متفاوت و گوناگونی را آورده‌اند که این تعبیرهای مختلف سبب گردیده است دینگران در فهم منظور ایشان مطالب متفاوتی را ذکر کنند. که از مجموع آنها سه تفسیر به دست می‌آید.

یک- انکار حسن و قبح عقلی در متن واقع و نفس‌الامر یا عدم امکان و دستیابی عقل بر آنچه که در متن واقع وجود دارد.

دو- پذیرش وجود حسن و قبح عقلی در متن واقع ولی انکار وجود تلازم میان حکم عقل و حکم شرع. سه- پذیرش وجود حسن و قبح عقلی، و امکان ادراک آن توسط عقل و وجود تلازم میان حکم عقل و حکم شرع. ولی انکار وجوب پیروی از حکم شرعی‌ای که به وسیله تلازم عقلی ثابت شده باشد.

این سه تفسیر اگر چه به لحاظ نظری فرقهایی با هم دارند ولی از جنبه علمی دارای نتایج یکسانی می‌باشند و آن انکار حجیت عقل در حیطه احکام فقهی است.

نقد نظریه دوم

بنا بر هر سه تفسیری که برای آن شده است، از آنچه در پیشین آوردیم نقد نظریه دوم واضح می‌باشد، زیرا انکار وجود عینی حسن و قبح در افعال یا انکار امکان شناختهای حسن و قبح واقعی توسط عقل، خلاف بداهت و ضرورت است.

و تفسیر دوم نیز قابل پذیرش نیست، زیرا

نظریه سوم

نظریه سوم را معظم اصولیهای شیعه برگزیده‌اند، و به عقیده ایشان احکامی که بعنوان حکم عقلی شناخته می‌شود، دو حالت دارد، نه بطور مطلق مردود است و نه بطور مطلق قابل پذیرش و اعتماد می‌باشد. زیرا ایشان احکامی را که ظاهراً احکام عقلی شناخته می‌شود به دو دسته تقسیم کرده‌اند.

۱- احکام ریشه یافته از عقل سلیم و ناآمیخته به عوامل غیرعقلی، در زمینه اموری که عقل بشر به آنها دسترسی دارد و بدون کمک وحی می‌تواند به شناخت صحیح نسبت به آنها دستیابد- یعنی مستقلات عقلی- که در این موارد بی‌تردید حکم عقل دارای ارزش و اعتبار است.

۲- احکام ریشه یافته از تمایلات نفسانی، غریزی، عاطفی، اجتماعی و عقل غیرسلیم و متأثر از عوامل غیرعقلی. که در این گونه موارد گرچه عرف مردم و کسانی که اهل تسامح و فاقد تیزنگری در امورند، چنین احکامی را احکام عقلی می‌نامند- همانطور که گاه چهل مرکب را علم می‌شمارند- و برای عقل بشر و احکام آن حد و مرز و قلمروی را نمی‌شناسند. ولی واقع نگران چنین احکامی را عقلی نمی‌دانند و به آنها اعتماد نمی‌کنند.

جایگاه عقل در معارف اسلامی

در تعالیم مسترفی اسلام، آن مقدار که از عقل ستایش به عمل آمده، از کمتر مقولهای تمجید شده است. و این ستایش بگونه‌ای است که به کاربرد کارایی عقل و تاثیر آن در شناخت واقعیتها و تمیز درستی از نادرستی در ابعاد مختلف اعتقادی، عبادی، فردی، اجتماعی و... نظر دارد. و از مجموع آنها می‌توان اعتبار و اهمیت و حجیت ذاتی عقل را که مورد تصریح شرع نیز قرار گرفته است نتیجه گرفت.

اکنون برای نمونه چند روایت ذکر می‌گردد:

در اصول کافی (ج ۱، ص ۱۶) از امام کاظم (ع) نقل شده است که آن حضرت به هشام فرمود: «یا هشام ان الله علی الناس حجتین حجة ظاهرة وحجة باطنة فاما الظاهرة فالرسل والانبياء والائمة واما الباطنة فالعقول»: ای هشام خداوند برای بندگانش دو راهنما قرار داده، یکی ظاهری و دیگری باطنی، اما راهنمای ظاهری پیامبران و ائمه‌اند و راهنمای باطنی عقل می‌باشد.

در همان مصدر (ص ۲۵) از امام صادق (ع) نقل شده است که فرمود: «حجة الله علی العباد النبوی، والحجة فیما بین العباد و بین اللعالم»: پیامبر حجت خداوند بر بندگان است و عقل بین بندگان و خدا حجت است. در کتاب بحار الانوار (ج ۷۷، ص ۱۵۸) از رسول خدا نقل شده است که فرمود: «انما یدر کالخیر کله بالعقل، ولادین لمن لاعقل له». همه خیر و خوبیها بوسیله عقل ادراک می‌شود و کسی که عقل ندارد، دین ندارد.

بحار الانوار (ج ۱، ص ۱۰۶) از امام باقر (ع) نقل می‌کند که فرمود: «انما یداق الله العباد فی الحساب یوم القیامة علی قدر ما آتاهم من العقول فی الدنیا»: خداوند در روز قیامت به اندازه عقلهای بندگان از آنان بازخواست می‌نماید.

معانی الاخبار (صفحه ۲۹۷) از رسول خدا نقل می‌کند که فرمود: «ان الله تبارک و تعالی خلق العقل من نور مخزون مکنون فی سابق علمه الذی لم یطلع علیه نبی مرسل و لا ملک مقرب...»: خداوند عقل را از نوری پنهان و نهفته آفرید که پیش آن از هیچ پیغمبر مرسل یا ملک مقربی بر آن آگاهی نیافته بود.

اصول کافی (ج ۱، ص ۲۶) از امام باقر (ع) نقل می‌کند که فرمود: «لما خلق الله العقل استنطقه، ثم قال له اقبل فاقبل ثم قال له ادبر فادبر، فقال: و عزتی و جلالی ما خلقت خلقاً احسن منك، ایاک آمر و ایاک انهی، و ایاک اثیب و ایاک اعاقب»: هنگامی که خداوند عقل را آفرید از او طلب نطق نمود سپس به او فرمود

بلندمرتبه‌ترین آنها در دنیا و آخرت است.

روایات در باب مدخ عقل و تمهین جایگاه والای آن بسیار وارد شده است که این نوشته را مجال ذکر همه آنها نیست. طرح همین چند حدیث در شناخت اهمیت عقل کافی است، چرا که عقل ملاک هر خیر و معرفت و ثواب معرفتی شده است و چیزی که در میدان معارف اصولی و زیربنایی اعتقاد بشر - مانند توحید، عدل، معاد، و... معتبر شناخته شده، چگونه ممکن است که در امر شناخت حسن و قبح واقعی اموری که در حیطه شعاع آن قرار دارند حجت نباشد؟

بدیهی است که والاترین معرفت، معرفت الله است و یکی از اصلی‌ترین ملاکها در معرفت خداوند عقل می‌باشد. و اگر عقل در وادی معرفت خدا معتبر باشد، دلیلی ندارد که پای عقل را در وادی شناخت حسن و قبح احکام در بند کنیم و آن را از حجیت بیندازیم. در اینجا باید تصریح کنیم که عدم توجه به عقل در وادی استنباط و اجتهاد، توسط دانشمندانی مسانند علامه محمدامین استرآبادی، و علامه داود بن علی ظاهری اصفهانی، و علامه عبدالرحمان اوزاعی و برخی دیگر که عقل را تاسرحد سقوط محدود کرده‌اند، چیزی است که با روح اسلام و عقل سلیم سازگار نبوده و نیست.

سخن اینان مانند آن است که گفته شود آنچه مایه همه نورهای عالم است خود تاریک می‌باشد و از روشنی نصیب ندارد.

البته منظور از اعتبار عقل این نیست که حجیت احکام عقلی را بی‌قید و شرط بدانیم و هیچ حد و مرزی برای آن نشانسیم. بلکه منظور اعتبار عقل سلیم در حیطه مستقلات عقلی است، و نوک تیز اعتراض متوجه کسانی است که عقل را بکلی از اعتبار انداخته‌اند و یا تا بدانجا آن را محدود کرده‌اند که مساوی با عدم اعتبار آن شده است!

بنابراین ما نه مانند اخباریان و اشاعره احکام

پیش آی، آمد و سپس از آن فرمود بترگرد و برگشت، آنگاه فرمود قسم به عزت و عظمت خودم من بهتر از تو چیزی نیافریدم و تنها امر و نهی و ثواب و عقاب برای توست.

بحار (ج ۱، ص ۳۶) از پیامبر نقل شده که فرمود: «ما عبدالله بمثل العقل»: خداوند بچیزی همانند عقل پرستش نشده است

و در همان مصدر از امام جعفرین محمد نقل شده که فرمود: «لا یكون المؤمن مؤمناً حتى یکون کامل العقل»: هنگامی که عقل مؤمن بحد کمال نرسد، مؤمن نیست.

اصول کافی (ج ۱، ص ۲) از پیامبر نقل شده که فرمود: «اذا رأیتم الرجل کثیر الصلاة والصیام فلاتبأوها به حتی تنظروا کیف عقله»: هرگاه شخصی را دیدید که زیاد نماز می‌خواند و روزه می‌گیرد به او مسباهات و افتخار نکنید تا آنکه عقل و اندیشه او را بیازمایید.

بحار الانوار (ج ۱، ص ۳۶) از ابن سکیت نقل شده که او از حضرت رضا پرسش نمود: «ما الحجة علی الخلق الیوم، قال العقل تعرف به الصادق علی الله فتصدق به والکاذب علی الله فتکذبه، فقال ابن سکیت و الله هذا الجواب»: امروز حجت خدا بر بندگان چیست؟ حضرت فرمود: عقل است که بوسیله آن راستگورا بر خدا می‌شناسید و او را تصدیق می‌کنید و دروغگورا می‌شناسیدو او را تکذیب می‌نمایید.

کافی (ج ۱، ص ۲۰) امام صادق فرمود: «العقل دلیل المؤمن»: عقل و اندیشه راهنمای انسان با ایمان است.

بحار الانوار (ج ۱/ص ۴۶) امام هفتم به هشام فرمود: «ما بعث الله انبیائه و رسله الا لیسئلوا من الله... واعلمهم بامر الله احسنهم عقلاً و اعقلهم ارفهم درجة فی الدنيا و الآخرة»: خداوند پیامبران را مبعوث نکرد مگر برای اینکه آنچه را که از جانب خدا به آنها می‌رسد تعقل و اندیشه نمایند... و داناترین آنها به امر خدا بهترین آنها از نظر عقل است و عاقل‌ترین آنها

عقلی را بکلی فاقد اعتبار می‌دانیم و نه مانند معتزلیها آن را بطور مطلق حجت می‌شناسیم و معتقدیم که هر جا بوسیله عقل بتوان علم قطعی به حکم شرعی حاصل کرد بی‌تردید حجت است.

و اما اگر به وسیله آن نتوان علم قطعی به حکم شرعی پیدا کرد حجت و اعتبار ندارد همانطور که سایر ادله و طرق ظنی در طریق استنباط احکام دارای حجت نیست، مگر آن دسته از طرق ظنی خاصی که دلیل معتبر بر حجت آن قائم شده است.

در حقیقت باید گفت: در میان راههایی که برای استنباط احکام مورد استفاده فقها و مجتهدان قرار می‌گیرد، تنها قطع دارای حجت ذاتی است، و سایر طرق غیر قطعی - اعم از ظنی و غیر ظنی - دارای حجت ذاتی نیست و اعتبار آنها نیاز به اقامه دلیل دارد.

و تازمانی که دلیل بر حجت آن قائم نشده است نمی‌توان آنها را بعنوان منابع شناخت و استنباط احکام شرعی مورد استناد قرار داد.

قلمرو عقل در شناخت حقایق

برای عقل، در شناخت حقایق امور، دو قلمرو فرض شده است:

الف: منطقه مستقلات عقلی.

ب: منطقه غیر مستقلات عقلی.

این موضوع در لابلای مطالب پیشین نیز به مناسبت مورد اشاره قرار گرفت که عقل به لحاظ قلمرو نفوذ حاکمیت دارای دوزمینة قابل تفکیک است. زمینة نخست، یعنی مستقلات عقلی - احکام و موضوعاتی است که عقل بطور مستقل و بدون نیاز به ارشاد و هدایت شارع می‌تواند به درک و شناخت حقیقی آنها نائل آید، مثل ادراک حسن عدل و قبح ظلم، و جوب مقدمه واجب، و قبح عقاب بلا بیان.

احکام عقل در محدوده مستقلات عقلی دارای نفوذ و اعتبار قطعی است و اگر از ناحیه شارع در

عقل در عرض کتاب، سنت و اجماع کسانی که حجت عقل را پذیرفته‌اند این سؤال برایشان مطرح شده است که: آیا عقل در طول کتاب، سنت و اجماع قرار دارد یا در عرض آن؟

زیرا اگر عقل در طول کتاب، سنت و اجماع قرار داشته باشد، معنایش این است که در مرحله نخست برای شناخت احکام باید به کتاب و سنت و اجماع مراجعه کرد و در صورت فقدان یا عدم وجدان حکم در منابع سه‌گانه می‌بایست به عقل مراجعه کرد. بنابراین قبل از رجوع به منابع سه‌گانه، رجوع به عقل صحیح نیست

و حکم عقل در این مرحله دارای اعتبار نمی‌باشد.

و اما اگر عقل در عرض کتاب، سنت و اجماع قرار داشته باشد، رعایت ترتیب لازم نیست و همچنانکه می‌توان نخست به کتاب و سنت و اجماع مراجعه کرد، این حق برای مجتهد و فقیه وجود دارد که قبل از مراجعه به منابع سه‌گانه، نظر عقل را جویا شود و چنین حکم عقلی برای او دارای حجیت است. اندیشمندان اصولی هیچیک دلیل عقلی را در عرض دیگر ادله قرار ندادند بلکه عقل را در طول کتاب و سنت و اجماع دانستند.

فقیه جوان و نواندیش، محمدبن ادریس می‌گوید: «فاذا فقدت الثلاثة فالمعتمد فی المسألة الشرعية عند المحققين التمسك بدلیل العقل».

یعنی: هر گاه برای استنباط مسأله شرعی، دلیلی از کتاب و سنت و اجماع یافت نشد محققان به دلیل عقل اعتماد می‌نمایند.

ولی محقق در کتاب معتبر می‌گوید: «مستند الاحکام الكتاب والسنة والجماع و دلیل العقل».

یعنی: کتاب، سنت، اجماع و دلیل عقل مستند احکام شرعی می‌باشند.

و ممکن است از ظاهر این عبارت استفاده شود که ایشان دلیل عقل را در عرض سایر ادله قرار داده است ولی با توجه به توضیحی که وی در دلیل عقل می‌دهد - مبنی بر اینکه در بعضی موارد نیاز به خطاب دارد و در بعضی موارد دیگر نیاز به آن ندارد - از این کلام فهمیده می‌شود که او دلیل عقل را در عرض سایر ادله قرار نمی‌دهد، بلکه حجیت آن در جایی است که دلیل دیگری در میان نباشد.

تفکیک دو موضوع

تحقیق و توضیح مطلب می‌طلبد که ما نخست دو بحث را از یکدیگر تفکیک کنیم:

۱- رابطه عقل با شرع.

۲- رابطه عقل با منابع شناخت احکام شرع - یعنی کتاب، سنت و اجماع.

آنچه این تفکیک را لازم می‌کند این است که میان «شرع» و «منابع شرعی» فرق است، زیرا منابع شرعی طرق شناخت احکام واقعی شرعی می‌باشد. و طریق گاهی پوینده را به مقصد می‌رساند و گاهی او را به مقصد نمی‌رساند.

به تعبیر دیگر شرع از آن جهت که رئیس عقلا است حکمش با احکام عقل سلیم خالی از شوائب، متحد است، و اصولاً فرض انفکاک آن دو از یکدیگر صحیح نیست. و از این وحدت می‌توان چنین تعبیر کرد که حکم عقل در عرض حکم شرع قرار دارد.

در این مورد است که گفته‌اند: «الاحکام الشرعية الطاف فی الاحکام العقلیه» و مرحوم شیخ انصاری در مورد چنین احکام عقلی می‌گوید «العقل السليم الخالی عن هواجس الافکار و شوائب الاوهام».

ولی نسبت میان عقل و منابع شرعی چنین نیست، چرا که حکم عقل در مستقلات عقلی روشن و قطعی است و حجیت آن نیز ضروری می‌باشد ولی استنباط حکم از منابع شرعی مانند کتاب، سنت و اجماع همواره دارای چنین وضوح و اعتباری نیست.

البته کتاب (قرآن) از نظر سند قطعی است ولی از نظر دلالت ظنی است. یعنی آنچه فقیه در مقام استنباط از ظاهر کتاب استنباط می‌کند ممکن است مراد شارع نباشد و فقیه در امر استنباط گرفتار شوائب ذهنی خویش شده باشد. و اما روایات و اجماع نیز نه دارای حجیت ذاتی است و نه از نظر دلالت قطعی می‌باشد.

پس اگر عقل را از این زاویه با دیگر منابع بسنجیم، عقل - در مستقلات عقلی - از جایگاه مستحکمتری نسبت به سایر منابع برخوردار است. و نه

شناخت حکم از طریق کتاب و سنت و اجماع، قرار دارد. و قبل از مراجعه به کتاب و سنت و اجماع نمی‌توان به آنها تمسک کرد، مثل حکم عقل به «قبیح عقاب بلا بیان».

این حکم عقلی، پس از مراجعه به منابع شرعی و فقدان دلیل یا عدم امکان نتیجه‌گیری از منابع یادشده، مورد مراجعه فقیه قرار می‌گیرد، زیرا موضوع «قبیح عقاب بلا بیان»، عدم بیان است و تازمانی که به منابع شرعی مراجعه نشود نمی‌توان موضوع حکم عقل را که عدم بیان است - نتیجه گرفت.

پس باید در چنین مواردی نخست به منابع - کتاب، سنت و اجماع - مراجعه کرد. هرگاه از این منابع بیانی به دست آمد، نوبت به حکم عقل نمی‌رسد. و اگر بیانی به دست نیامد، آنگاه زمینه برای جریان حکم عقل - قبیح عقاب بلا بیان - فراهم می‌آید.

و ظاهراً کسانی که عقل را در طول کتاب و سنت و اجماع دانسته‌اند منظورشان چنین احکام عقل است، نه مطلق احکام عقلی.

تنها در عرض آن منابع قرار دارد، بلکه واجد اولویت است. و از این دیدگاه است که مرحوم صاحب حدائق (ج ۱/ ص ۱۳۲-۱۳۹) به حجیت عقل فطری تصریح می‌کند.

تذکر دو نکته

البته دونکته را نباید از نظر دور داشت:

- ۱- احکام عقلی در زمینه مستقلات عقلی، پاسخگوی همه پرسش‌های فقهی نیست و اصولاً احکام عقلی کلی است و مهمترین کار استنباط در حوزه فقاقت به مسائل شرعی فرعی مربوط می‌شود که این‌گونه مسائل در بیشتر موارد تبعیدی است و از دایره مستقلات عقلی خارج می‌باشد. و در شناخت بیشتر احکام فرعی شرعی تنها راه مراجعه به منابع شرعی - کتاب، سنت، اجتماع - است، زیرا عقل در زمینه آن مسائل به ملاکهای واقعی دسترسی ندارد.
- ۲- برخی از احکام عقلی - به حکم خود عقل - در مرتبه فقدان نص و فقدان دلیل معتبر شرعی و عدم امکان

