

جایگاه فلسفه احکام در اسلام

مجتبی الهیان*^۱، الهام محرابی^۲

۱. استادیار دانشکده الهیات پردیس فارابی دانشگاه تهران

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد الهیات دانشگاه پیام نور مرکز قم

(تاریخ دریافت: ۹۲/۱۰/۹؛ تاریخ پذیرش: ۹۲/۱۲/۵)

چکیده

نویسنده در این مقاله در پی اهمیت و ضرورت مقوله غایت و غرض داشتن کردار و گفتار، در صدد اثبات هدف و حکمت برای افعال خداوند در جهان تکوین و تشریح است. از ثمرات این بحث می‌توان به فلسفه‌دار شدن احکام در اسلام و فواید مثبت مترتب بر آن اشاره کرد. در ابتدا با توضیحات مختصری اشاره به اهمیت و جایگاه و نقش فلسفه احکام در اسلام شده و در ادامه با اشاره به اقوال دانشمندان اهل سنت و رد اقوال منکرین تعلیل افعال الله از آنها، به اقوال فقهای اهل بیت علیهم‌السلام پرداخته شده و در انتها با تمسک به آیات و روایات مدعای مطرح شده اثبات شده است.

واژگان کلیدی

احکام، جامعیت دین، حق سؤال، دین، فلسفه.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

۱. مقدمه

امروزه، در تمام جوامع دنیا معمول است که گروهی از خبره‌ها و آگاهان جامعه در مجالسی به نام مجالس قانونگذاری می‌نشینند و قوانینی را برای اداره جوامع بشری و پیشرفت و رفقای آن وضع می‌کنند. همه آنها بدون استثنا مصالح و مفسد هر کار و هر برنامه‌ای را در نظر می‌گیرند و پس از اطمینان به وجود مصالح و عدم مفسده، یا ترجیح مصالح بر مفسد، آن قانون را وضع می‌کنند.

گاه روزها و ماه‌ها در کمیسیون‌ها و سپس در مجالس قانونگذاری، مسائل زیر و رو می‌شود تا به نتیجه مطلوب برسند. همه آنها مدعی‌اند که مصالح جامعه و مردم را در نظر می‌گیرند، نه مصالح شخص یا گروه یا حزب خود را؛ هر چند ممکن است در این ادعا صادق نباشند، هیچ‌گاه در هیچ کشوری قانونی بدون پیمودن مراحل‌لی که ذکر شد وضع نمی‌شود.

البته، ممکن است در عمل مشکلات غیرقابل پیش‌بینی - به سبب محدود بودن علم و آگاهی انسان‌ها - بروز کند که بلافاصله سعی می‌کنند با افزودن یک یا چند تبصره بر قانون سابق، آن را برطرف سازند و اگر با افزودن آن تبصره‌ها باز مشکلات حل نشد و قانون در مسیر مصالح جامعه قرارنگرفت آن را لغو و ابطال می‌کنند.

حال سخن در این است که آیا قوانین دینی و اوامر و نواهی الهی همین گونه است؟ یعنی تابع مصالح و مفسدی است که به بندگان بازمی‌گردد. هر چند در اینجا پشتوانه تشخیص مصالح و مفسد علم بی‌پایان خداست که هیچ خطا و اشتباهی در آن نیست! و آیا حق داریم فلسفه احکام را پیگیری کنیم و آیا آگاهی بر آن، آثار مثبتی در بسیج افکار و اراده‌ها در جهت امتثال این اوامر و نواهی دارد؟

به اعتقاد ما پاسخ تمامی این سؤال‌ها مثبت است. هم اوامر و نواهی الهی و قوانین دینی تابع مصالح و مفسد است و هم حق داریم به جستجوگری در این زمینه پردازیم و هم

آگاهی بر آنها اثر بسیار مثبتی در منطقی جلوه دادن احکام دینی و ایجاد انگیزه برای امتثال دارد؛ ولی شگفت‌آور اینکه جمعی از دانشمندان (اشاعره) تمام این مراحل سه‌گانه را انکار کرده‌اند که در این بحث، شرح آن همراه با پاسخ‌های لازم را مطالعه خواهید فرمود.

۲. تعریف فلسفه احکام

آنچه در این زمینه به نظر می‌رسد این است که مراد از «فلسفه احکام» همان حکمت‌ها و مصالح و مفاسدی است که احکام الهی بر محور آن دور می‌زنند.

به عبارتی، مراد ما از علت و فلسفه در اینجا همان حکمت‌هاست و به تعبیر دیگر مصالح و مفاسدی است که در دستورهای شارع مقدس اسلام «جلب المنفعه و دفع المضرة» معرفی شده است نه اینکه مراد از فلسفه و علت و سبب، آن عناوین و علل و اسباب حقیقی باشد که در علوم طبیعی و فلسفی مطرح شده است. لذا، در کتب اصولی پیروان اهل بیت علیهم‌السلام تصریح شده است که مصالح و مفاسد به منزله علل الاحکام است (ر.ک: انوار الاصول، ج ۲، ص ۴۹۵).

دانشمندان علم اصول «علت» را با تعاریف گوناگون معرفی کرده‌اند ولی به نظر ما «علت» آن چیزی است که علامت و نشانه روشنی برای حکم بوده باشد، مانند «إسکار» = مست کردن { که علامت و نشانه تحریم خمر است، در سخن خداوند که می‌فرماید: «از آن اجتناب کنید.» در نتیجه، در هر زمان در هر چیز آشنامدنی این علامت تحقق یابد، آن چیز را مساوی با حکم خمر می‌دانیم و آن را حرام می‌شماریم.

این صفت «إسکار» را «علت» حکم می‌نامند، همان‌گونه که «سبب»، «مناط»، «دلیل»، «باعث» و «وصف جامع» نیز به آن گفته می‌شود و این همان اساس و ریشه تسری حکم از اصل به فرع است (اصول الفقه الاسلامی، ص ۳۲۲).
در پایان این بحث توجه به این نکته ضرورت دارد که علت حکم را نباید با حکمت و فلسفه آن خلط کرد. مثلاً علت قصر نماز مسافر، نفس سفر است، با شرایط مخصوص؛ اما حکمت و مصلحت آن، مثلاً رفع مشقت و زحمت سفر است. حال اگر سفر برای بعضی

هیچ زحمت و مشقتی نداشته باشد و حتی با وسایل مخصوص امروزی راحت‌تر از وسایل و منزل شخص باشد، باز نماز قصر است چرا که علت آن به قوت خود باقی است و حکم دائرمدار علت خود است. از این‌رو، اگر کسی مسافر نباشد و در وطن خویش اقامت دارد، ولی به خاطر خستگی ناشی از کار، در زحمت است نمی‌تواند نماز خود را قصر بخواند.

۳. ارتباط فلسفه احکام با حسن و قبح ذاتی اشیا

از مطالعه دقیق کتب کلامی استفاده می‌شود که مسئله فلسفه و هدف در افعال و احکام الهی متفرع بر مسئله «حسن و قبح عقلی» است، و به تعبیر امام صادق علیه السلام: «إِنَّهُ لَمْ يُجْعَلْ شَيْءٌ إِلَّا لِشَيْءٍ؛ هیچ چیزی از جانب شارع جعل نشده است مگر بر اساس علت و هدفی» (بحارالانوار، ج ۶، ص ۱۱۰). علامه مجلسی در ذیل این روایت می‌نویسد: «هیچ حکمی از احکام الهی تشریح نشده است مگر بر اساس حکمتی و هیچ چیزی حلال نشده مگر بر اساس حسنی که از آن برخوردار است و هیچ حرامی تحریم نشده مگر به جهت قبحی که دارد نه اینکه مسئله به گونه‌ای باشد که اشاعره قائل‌اند و آن اینکه حسن و قبح عقلی را منکر شده‌اند» (بحارالانوار، ج ۶، ص ۱۱۰) و آن هم از مسائلی است که از «عدل الهی» سرچشمه می‌گیرد.

بر همین اساس مسئله «تعلیل احکام» و غرض و هدف در افعال خدا مطرح می‌شود و آن اینکه آیا افعال خدا معلل بر اغراض و اهداف هست؟ انسان در کارهای خود هدف و غرضی دارد و به اصطلاح در برابر هر «چرا» یک «برای» می‌آورد. مثلاً در برابر این سؤال که چرا کار می‌کنی؟ پاسخ می‌دهد برای تحصیل درآمد و معیشت... والا کارش عبث و بیهوده تلقی می‌شود.

آیا افعال خداوند نیز مانند افعال انسان‌ها معلل به اغراض است و انتخاب اصلح و ارجح دارد تا متصف به وصف حکمت شود و حکیمانه باشد و از عبث بودن خارج گردد؟ «معتزله» طرفدار غایت و غرض داشتن فعل الهی شدند. اما «اشاعره» منکر آن گشتند و حکیم بودن خداوند را که در قرآن مکرراً آمده است، مانند مسئله «عدل» توجیه می‌کنند و می‌گویند:

آنچه خداوند انجام می‌دهد حکمت است نه اینکه آنچه حکمت است خدا انجام می‌دهد (اقتباس از کتاب «عدل الهی» تألیف علامه شهید مرتضی مطهری (مقدمه کتاب)).

با توجه به آنچه گفته شد، ارتباط موضوع بحث با مسائل «جبر و اختیار» و «عدل» و «حسن و قبح ذاتی» روشن می‌شود.

دکتر «محمد مصطفی شلبی» (وفات ۱۴۰۱ ق) می‌گوید: «علمای علم کلام اختلاف کرده‌اند در اینکه آیا افعال خدا و احکام او دارای فلسفه و علت می‌باشد یا خیر؟ و در این باره چهار قول وجود دارد: ۱. همه اشاعره و یا برخی از آنان معتقدند که نمی‌شود برای افعال الهی به دنبال علت و هدف بود. ۲. فلاسفه نیز تعلیل و هدف‌جویی را در افعال الهی قبول ندارند و دلیل اعتقاد آنان این است که معتقدند خداوند در افعالش مختار نیست! و غرض و هدف در کار فاعل مختار می‌آید. ۳. معتزله معتقدند که افعال الله معلل به اهداف و اغراض است؛ هیچ فعلی از خداوند بدون غرض نیست. ۴. "ما تریدیه" (این واژه اشاره به یک مکتب کلامی است که مؤسس آن شخصی به نام محمد بن محمد بن محمود ماتریدی سمرقندی (وفات ۳۳۳ ق) منسوب به «ماترید» یکی از روستاهای سمرقند است.) که از آنها به فقها تعبیر می‌کنند و معتقدند که تمام افعال الله معلل به مصالح است. بعضی برای ما واضح و بعضی مخفی می‌باشد. ولی نه به این صورت که تعلیل حکم بر مصلحت برای خدا واجب باشد که معتزله معتقدند و این مسئله فرع بر مسئله حسن و قبح عقلی است که معتزله از آن طرفداری و اشاعره آن را نفی می‌کنند. همان‌گونه که مسئله «تعلیل» متفرع بر این مطلب نیز می‌باشد که آیا افعال بندگان مخلوق و آفریده خداست که اشاعره به آن معتقدند {که همان مسئله جبر است} یا مخلوق بندگان است که معتزله به آن معتقد می‌باشند و یا افعال عباد هم منسوب به قدرت خداوند و هم منسوب به قدرت بندگان است که بعضی از متکلمین آن را پذیرفته‌اند. مسئله اخیر (جبر و اختیار) اولین مسئله‌ای است که مورد نزاع میان معتزله و اهل سنت {= اهل حدیث} قرار گرفته است» (تعلیل الاحکام، ص ۹۸-۹۷).

البته، در اینجا جای بحث و گفتگو درباره نقاط ضعف منطق اشاعره نسبت به نفی عدالت از خداوند و قول به جبر، همچنین نفی علل و اغراض برای افعال الهی و احکام شرعی

نیست، ولی باید توجه داشت که گرفتاری اشاعره در گرداب هولناک جبر و نفی عدل و فلسفه احکام و افعال از دوجا سرچشمه می‌گیرد: فاصله گرفتن از محتوای آیات قرآن یا توجیه و تفسیر به رأی کردن آن؛ و دیگر گرفتار شدن در این پندار که اعتقاد مزبور به فهم معنای توحید و تسلیم مطلق در برابر اوامر الهی کمک می‌کند.

این در حالی است که می‌دانیم آیات فراوانی از قرآن، خداوند را توصیف به حکیم کرده و حکیم در عرف و لغت کسی است که افعالش روی حکمت است. و نیز در آیات قرآن نفی عبث از خداوند شده است که مفهوم آن نیز چیزی جز وجود علت و حکمت در افعال و احکام او نیست. همچنین، آیاتی نیز درباره فلسفه احکام در جای جای قرآن به چشم می‌خورد و راستی شگفت‌آور است چگونه با توجه به وجود این آیات، اشاعره راه دیگری را برای خود برگزیده‌اند؟

۴. جایگاه بحث از فلسفه احکام

از آنچه در امر قبل ذکر شد، روشن می‌شود که این مسئله هم در علم کلام مورد بحث واقع شده و هم در علم اصول فقه، و غالب دانشمندان اهل سنت در مبحث قیاس که یکی از مباحث علم اصول است آن را مطرح کرده‌اند. علت آن روشن است، چرا که هر کس اهل قیاس باشد بدون قول به تعلیل نمی‌تواند حجیت قیاس را بپذیرد و اصولاً قیاس، دائر مدار تعلیل است و از اینجاست که برخی دانشمندان اهل سنت که به اصطلاح «اهل قیاس» اند مانند فخر رازی (۶۰۶م) هر چند در تفسیر خود تعلیل را نفی کرده است لکن در علم اصول در مبحث قیاس شدیداً از آن دفاع کرده است.

او در تفسیر آیه شریفه «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا؛ او خدایی است که همه آنچه در زمین وجود دارد برای شما آفرید» (بقره، آیه ۲۹)، می‌نویسد: «اصحاب ما می‌گویند: خدا هیچ کاری را برای هدف و غرضی انجام نمی‌دهد، چراکه در این صورت با آن غرض خود را به کمال می‌رساند، و به چیزی که با غیر خودش کمال یابد در ذات خود ناقص است و نقص بر خدا محال است» (تفسیر کبیر فخر رازی، ج ۲، ص ۱۵۴).

ولی نامبرده در کتاب اصولی خود به نام المحصول فی علم الأصول با اقامه ادله شش گانه اثبات می کند که احکام الهی دارای اهداف و اغراض و مصالحی است که نصیب بندگان می شود و جالب اینکه آیه مزبور را یکی از آن ادله قرار داده است. سپس، می گوید: «این وجوه شش گانه دلالت دارند بر اینکه خداوند متعال احکام را جز برای مصالح بندگان تشریح نکرده است. ولی در این زمینه دانشمندان اختلاف کرده اند؛ معتزله معتقدند که کار قبیح و بیهوده از خدا صادر نمی شود، بلکه واجب است افعال او مشتمل بر مصلحت و غرض باشد. ولی (جمعی از) فقها تصریح می کنند که خداوند هر حکمی را به جهت حکمتی تشریح کرده و اگر بشنوند کسی لفظ غرض را در افعال خدا بر زبان جاری ساخته، تکفیرش می کنند با آنکه حرف لام در آیه مزبور مفهومی جز غرض که همان حکمت است ندارد» (المحصول فی علم الاصول، ج ۲).

از کلام دکتر مصطفی شلبی (۱۴۰۱م) نیز به دست می آید که جایگاه بحث، هم علم اصول است و هم کلام. او در مقام طعنه بر سخن متضاد فخر رازی و امثال او که در «علم کلام» مسئله تعلیل احکام را انکار کرده و در مباحث علم اصول آن را پذیرفته اند، چنین می گوید: «این سخن، از مثل فخر رازی عجیب نیست، چرا که عالمی که مقلد دیگری است وقتی در دو علم تألیف داشته باشد در یکی چیزی را تقویت می کند که در علم دیگر آن را ابطال کرده است، زیرا در هر کدام تابع پیشوای خاصی است؛ در کلام، تابع اشعری و در فقه و اصول تابع شافعی» (تعلیل الأحکام، ص ۱۰۶).

بعضی دانشمندان دیگر اهل سنت نیز در تعریف «قیاس» چنین می گویند: «اساس قیاس و ریشه آن همان درک علل و اسبابی است که شارع مقدس احکام خود را بر آن بنا نهاده است» (اصول الفقه الاسلامی (شلبی)، ص ۱۹۱).

۵. طرق کشف فلسفه احکام

کاشف از فلسفه احکام باید دلیل قطعی باشد- اعم از دلیل شرعی یا عقلی یا هر دو- نه اینکه درباره یک سری گمانها و پندارها تکیه کنیم و بدون هیچ ضابطه و قانونی هر چه به فرمان

برسد به نام «فلسفه احکام» بازگو نماییم، چراکه گمانه‌زنی‌های نادرست پایه‌های احکام اسلامی را متزلزل می‌کند. این شیوه نه تنها افراد را به دستورهای دین علاقه‌مند می‌سازد، بلکه وسیله خوبی برای از بین بردن ارزش‌های دینی و بی‌اعتبار جلوه دادن آنها خواهد بود. مثلاً نماز را نوعی ورزش و اذان را وسیله‌ای برای تقویت تارهای صوتی و روزه را منحصراً رژیمی برای لاغر شدن، و رکوع و سجود را دستوری برای بهداشت ستون فقرات و پیشگیری از بیماری «سیاتیک» بدانیم. این چنین تخیلات و حدس و گمان و فلسفه‌بافی‌های مضحک، زیان‌بخش، خطرناک و غیرمنطقی است (ر.ک. پاسخ به پرسش‌های مذهبی، ص ۲۷۲).

یکی از دانشمندان اهل سنت می‌گوید: «با استقرار و تتبع در منابع فقهی این مطلب ثابت شده است که "علل" و (فلسفه) احکام را یا از متن نصوص یا از اجماع یا از طریق استنباط فقهی از مجموع احکام الهی باید کشف کرد. آنگاه نمونه‌هایی را در ارتباط با کشف «علت حکم» از نصوص قرآن و اجماع نقل می‌کند و بحث مفصلی در مورد «تنقیح مناط» کرده و فرق میان آنها را بیان کرده است» (ر.ک. اصول الفقه (شلبی)، ص ۲۴۹ - ۲۳۶).

۶. مقصود از شناخت فلسفه احکام

مراد از شناخت فلسفه احکام علم تفصیلی به هدف و غرض حکم است والا علم اجمالی بر اینکه تمام افعال خداوند هم در بخش تکوین و هم در بخش تشریح، معلل به اهداف و اغراض است به عقیده ما مورد شک و تردید نیست، چراکه خداوند در آیات قرآن مکرراً خویش را حکیم معرفی کرده است. تمام افعال خداوند حکیمانه و دارای حکمت است و لغو و عبث در افعال خداوند راه ندارد:

«{أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا؛ آیا گمان کردید شما را بیهوده آفریده‌ایم} (مومنون، آیه

(۱۱۵).

«{رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا؛ پروردگارا! این‌ها را باطل نیافریده‌ای} (آل عمران، آیه ۱۹۱).

فایده بحث از فلسفه احکام

با توجه به آنچه در امر قبل گذشت، معتقدیم هیچ یک از کارهای خداوند حکیم در عالم تکوین و عالم تشریح بی حساب نیست و قطعاً احکام و قوانین او بر محور مصالح و مفاسد دور می‌زند. بنابراین، چه لزومی دارد که ما به سراغ فلسفه احکام برویم؟ آیا همین مقدار آگاهی اجمالی - که هیچ حکمی بی حکمت نیست - برای ما کافی نیست؟ پاسخ آن روشن است، زیرا علم تفصیلی نسبت به فلسفه احکام فوایدی دارد که در علم اجمالی حاصل نمی‌شود، چراکه وقتی انسان به مصالح تکلیف واجب پی ببرد یا از مفسده تکلیف حرام آگاه شود، به یقین انگیزه قوی تری برای انجام آن تکلیف و ترک این حرام پیدا می‌کند. همان‌طور که اگر مریض به خواص داروهایی که برای او تجویز شده است به طور تفصیل مطلع شود و از زیان‌های اشیای ممنوع شده آگاه باشد، انگیزه قوی تری برای درمان خود و عمل به داروهای تجویز شده از جانب طبیب پیدا می‌کند. به یقین یکی از علل طرح این بحث در کلمات معصومان (علیهم‌السلام) همین امر بوده است.

۷. فصل اول: اقوال در مسئله

۱.۷. فلسفه و تعلیل احکام از نظر دانشمندان اهل سنت

بخشی از سخنان منکران تعلیل

۱. علی بن حزم اندلسی (۴۵۶م) که یکی از ظاهر یون و منکر قیاس و تعلیل احکام است، بعد از نقل داستان خروج «حضرت آدم» از بهشت که در آیات ۱۹ تا ۲۳ سوره اعراف مطرح شده است و نیز بعد از نقل آیه ۱۲ سوره اعراف: «أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ» چنین می‌گوید: «خطای آدم از دو جهت بود: یکی اینکه نهی الهی را حمل بر وجوب نکرد. دوم، اینکه سخن ابلیس را درباره تعلیل و فلسفه نهی از خوردن آن درخت پذیرفت. بنابراین، روشن است که مسئله تعلیل افعال و اوامر خداوند گناه است و اولین گناهی که در جهان خلقت تحقق یافت و نخستین معصیت الهی انجام گرفت همان مسئله «قیاس» است و مؤسس آن نیز ابلیس است که در مقام سجده بر آدم به سراغ قیاس رفت و گفت: من از آدم بهترم، زیرا ابلیس از آتش و آدم از خاک آفریده شده است.»

آنگاه می‌افزاید: «بنابراین صحیح است که گفته شود: قیاس و تعلیل احکام، دین ابلیس بوده، و مخالف دین خداوند متعال است و ما از مسئله قیاس در دین خدا و اثبات تعلیل در احکام شریعت تبری می‌جوییم» (الإحکام فی اصول الأحکام، ج ۸، ص ۵۷۴).

و در جای دیگر بعد از نقل دلیل عمده قائلان به تعلیل (البته به نظر ابن حزم) که می‌گویند: «هیچ عاقل و حکیمی کاری را بدون هدف و غرض صحیح انجام نمی‌دهد، به خلاف سفیه که کار او بدون علت و هدف است» در پاسخ آنها چنین می‌گوید: «این‌ها خدا را با خود مقایسه کرده‌اند و گفته‌اند: خداوند هرکاری را انجام دهد به خاطر رعایت مصالح بندگان خویش است و با این مقایسه به سراغ تعلیل احکام الهی رفته‌اند، و این مقایسه را که یک قضیه فاسد و باطل است دلیل عمده برای مذهب خود قرار داده‌اند. و فتاوی خود را با آن توجیه کرده‌اند که تمام کفر در روی زمین ریشه در این قضیه دارد!» (الإحکام فی اصول الأحکام، ج ۸، ص ۵۸۰).

جالب اینکه «ابن حزم» به این مقدار تندروی قناعت نکرده، بلکه در جای دیگر از کتاب خود، قول به عدم تعلیل را به تمام صحابه و تابعین و حتی تابعین تابعین نسبت می‌دهد و قول به تعلیل احکام خدا را افترا و ادعای بدون دلیل و کذب معرفی کرده، آن را به قائلان به حجیت قیاس نسبت داده است (ر.ک: الإحکام فی اصول الأحکام، ج ۸، ص ۵۶۲).

۲. یکی از شارحان کتاب تجرید الاعتقاد خواجه نصیرالدین طوسی به نام شیخ علی معروف به قوشچی (۸۷۹م) که از علمای معروف اهل سنت است، درباره اعتقادات اشاعره چنین می‌گوید: «اختلاف است در اینکه آیا افعال الله معلل به اهداف و اغراض است یا نه؟ اشاعره معتقدند که تعلیل افعال خداوند به اغراض و علل غائی جایز نیست والا لازم می‌آید که خدا در ذاتش نقصی داشته باشد و به وسیله آن غرض، می‌خواهد خود را به کمال برساند» (شرح تجرید الاعتقاد، ص ۴۴۳).

غافل از اینکه همه کسانی که افعال خدا را معلل به اغراض می‌دانند می‌گویند این مصالح به انسان‌ها باز می‌گردد.

ادله منکران تعلیل

الف) دلیل نقلی

مهم‌ترین دلیل نقلی منکران «تعلیل» که مخصوصاً ابن حزم (۴۵۶م) بر آن تأکید کرده است، آیه ۲۳ سوره انبیاست: «لَا يُسْتَلُّ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ؛ هیچ کس نمی‌تواند بر کار او (خداوند) خرده بگیرد، ولی در کارهای آنها جای سؤال و ایراد هست».

ابن حزم با استناد به آیه فوق می‌گوید: «خداوند در مقام توصیف خود بیان کرده است که هیچ کس نمی‌تواند از کارهای او سؤال کند و با این جمله روشن کرده است میان ما و او فرقی هست و «چون» و «چرا» در کارهای او راه ندارد».

بنابراین، مسئله اسباب و تعلیل در افعال خدا باطل است، مگر آنجا که خداوند خودش تصریح کند: «أَنَّهُ فَعَلَ أَمْرًا كَذَا لِأَجْلِ كَذَا؛ فلان امر را به خاطر فلان علت انجام داده است». سپس اضافه می‌کند: «حتی در آن مواردی که خدا به مسئله تعلیل تصریح کرده است نیز، سؤال کردن این مطلب که چرا "فلان حکم به سبب فلان علت تشریح شده" جایز نمی‌باشد. چرا که چنین سؤالی مساوی با معصیت خداست و الحاد در دین محسوب می‌شود و مخالف سخن خداست که می‌فرماید: "لَا يُسْتَلُّ عَمَّا يَفْعَلُ". پس "تعلیل احکام" و سؤال از کارهای خداوند مساوی فسق است، و سؤال‌کننده فاسق است. بنابراین تعلیل افعال و احکام الهی آشکارا باطل است» (الاحکام فی اصول الأحکام، ج ۸، ص ۵۶۶-۵۶۵).

نقد و بررسی

«ابن حزم» در استدلال خود راه خطا و مغالطه را پیموده و در معنای آیه ذکر شده و آیات مشابه دیگر گرفتار تحریف معنوی گشته و سؤال از اسرار و علل احکام شرعی را که برای فهمیدن و فراگرفتن و بر مبنای طلب فهم صورت می‌گیرد، با سؤالی که درباره فعلی از افعال خداوند یا قولی از اقوال او یا حکمی از احکام او به عنوان اعتراض، انکار، تمسخر و استهزا صورت می‌گیرد (نظیر سؤالی که در آیه ۳۱ سوره مدثر وارد شده: «مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا» اشتباه کرده است.

درحالی که میان این دو فرق واضح وجود دارد، چراکه اگر سؤال از روی ایمان کامل به خداوند و صفات کمال و عدل و مخصوصاً حکمت او صادر گردد و انگیزه سؤال آگاهی یافتن و یادگرفتن و بصیرت بیشتر به حکمت خداوند در جهان تکوین و تشریح و تدبیر او باشد، سؤال مشروعی است و اشکالی ندارد. چنین سؤالی از سوی نیاکان و صالحان و برگزیدگان خداوند نیز صادر شده است و در قرآن نمونه‌های فراوانی از این قسم دیده می‌شود.

قرآن درباره سؤال ابراهیم خلیل از خداوند می‌فرماید: «رَبِّ اَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى؛ پروردگارا! به من نشان بده چگونه مردگان را زنده می‌کنی» (بقره، آیه ۲۶۰). و سؤال خود را به تحصیل اطمینان بیشتر تعلیل می‌کند و «لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي» می‌گوید.

درباره حضرت زکریا می‌خوانیم: «قَالَ رَبِّ اَنْى يَكُونُ لى غُلَامٌ وَاَقْدَ بَلَّغَنِى الْكَبِيرُ وَاْمْرَاَتى عاقِرٌ» (عرض کرد): پروردگارا! چگونه ممکن است فرزندی برای من باشد درحالی که پیری به سراغ من آمده و همسرم نازاست؟! (آل عمران، آیه ۴۰)

درباره حضرت مریم می‌خوانیم: «قَالَتْ رَبِّ اَنْى يَكُونُ لى وِلْدٌ وَاَلَمْ يَمْسَسْنى بَشْرٌ» (گفت): پروردگارا! چگونه ممکن است فرزندی برای من باشد درحالی که انسانی با من تماس نگرفته است؟! (آل عمران، آیه ۴۷)

بدیهی است این سؤال‌ها جنبه اعتراض بر کار خدا ندارد، بلکه برای فهم حکمت افعال اوست. بنابراین آنچه مذموم و غیرمشروع است، سؤالی است که به عنوان اعتراض و انکار یا استهزا باشد و آیه «لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ» ناظر به این قسم است (اقتباس از کتاب «اهداف دین از دیدگاه شاطبی»).

ب) دلیل عقلی

اشاعره بر مدعای خود به چند دلیل عقلی نیز استدلال کرده‌اند:

نخست اینکه قول به تعلیل لازمه‌اش به کمال رسیدن خداوند به وسیله چیز دیگری است و این هم محال است، زیرا خدا نقصی ندارد تا با چیز دیگری آن را جبران نماید. دیگر اینکه لازمه اعتقاد به هدف و غرض تسلسل است، و آن نیز محال است (زیرا هر هدفی نیاز به هدف دیگری دارد). دلیل سوم اشاعره این است که هدف جز لذت و منفعت و دفع درد و آلام چیز دیگری نیست؛ و خداوند از ابتدا توانایی بر تحصیل آن دارد. پس فایده و نیازی به واسطه بودن اسباب و علل نیست (تعلیل الاحکام، ص ۱۰۰)، ولی اشتباه بزرگ آنها در این نکته است که گمان کرده‌اند مصالح و مفاسد افعال به ذات پاک خداوند برمی‌گردد، در حالی که روشن است همه آنها مربوط به نیازهای بندگان است.

سخنان معتقدان به تعلیل

در برابر این گروه، جمعی از دانشمندان و محققان اهل سنت معتقدند که میان عقلا خلافی وجود ندارد که شرایع انبیا بر محور مصالح مردم در امور دینی و دنیوی آنها دور می‌زند. از جمله، مفسر معروف «قرطبی» (۶۷۱م) در تفسیر خود می‌گوید: «لاخلاف بین العقلاء ان شرایع الانبیاء قصد بها مصالح الخلق الدینیة و الدنیویة؛ میان عقلاهی جهان خلافی نیست که هدف نهایی از شرایع انبیا مصالح دینی و دنیوی بشر است» (الجامع الاحکام القرآن، ج ۲، ص ۶۴-۶۳).

یکی دیگر از دانشمندان اهل سنت معروف به «ابن قیم» (۷۵۱م) در این باره که قرآن و سنت پیامبر ﷺ مملو از تعلیل احکام به حکمت‌ها و مصالح است سخن قابل توجهی دارد. می‌گوید: «اگر این گونه موارد در حدود یکصد یا دویست مورد بود آنها را رها می‌کردیم، ولی بیش از هزار مورد است!»

آنگاه این بحث را مطرح می‌کند که تعلیل و ادوات آن در قرآن و حدیث به انواع مختلف ذکر شده است: گاه با «لام تعلیل» که صریح در علیت است مطرح شده، و گاه با «مفعول

لأجله» که مقصود حقیقی فعل است، و گاهی با ادات «کی» و... تا آنجا که می‌گوید: «قرآن از اول تا آخرش پر از حکمت‌ها و مصالح و منافع جهان تکوین و تشریح است و امکان ندارد کسی که کمترین آگاهی بر معانی قرآن داشته باشد این مطلب را انکار کند» (مفتاح دار السعادة و منشور ولایه العلم والإرادة، ج ۲، ص ۳۷۴).

نامبرده در کتاب معروف خود اعلام الموقوعین عن رب العالمین در مبحث حجیت قیاس برای تأیید مسئله تعلیل احکام، دو عنوان ذکر کرده است:

۱. «القرآن یعلل الاحکام»: در رابطه با این عنوان به آیات زیادی استدلال می‌کند و واژه‌هایی را که دلالت بر تعلیل احکام دارند نام می‌برد.

۲. «النبی یعلل الاحکام»: ذیل این عنوان نیز احادیث فراوانی را نقل می‌کند که به نظر وی

ناظر به تعلیل احکام است (اعلام الموقوعین عن رب العالمین، ج ۱، ص ۱۹۰-۱۸۷).

یکی دیگر از دانشمندان اهل سنت که از مسئله تعلیل احکام سخت دفاع کرده و درباره آن به صورت مبسوط بحث کرده است ابواسحاق ابراهیم بن موسی بن محمد لخمی معروف به «شاطبی» است که از فقهای بزرگ مالکی بود و در غرناطه (گرانادا) حدود دهه سوم قرن هشتم به دنیا آمد و در سال ۷۹۰ هجری در گذشت. او در کتاب معروف خود به نام الموافقات معتقد است که شرایع برای تضمین مصالح دنیوی و اخروی بشر وضع شده است و با استقرا ثابت می‌کند که تمام تکالیف شریعت برای حفظ مصالح بندگان است و این مصالح یا ضروری‌اند یا مورد نیاز عموم یا از کمالات محسوب می‌شوند. سپس اضافه می‌کند: مصالح یا مقاصد ضروری و به دست آمده از استقرا شریعت پنج مورد است: حفظ دین، حفظ نفس، حفظ نسل، حفظ مال و حفظ عقل.

آنگاه با اشاره به اتفاق نظر معتزله و اکثر فقهای متأخر بر اعتقاد به تعلیل و اشاره به مخالفت فخر رازی در این میان می‌گوید: با استقرا احکام شریعت به این نتیجه می‌رسیم که احکام شریعت برای مصالح وضع شده، به گونه‌ای که نه فخر رازی و نه غیر او را یارای مخالفت با آن نیست و در این رابطه به آیاتی نظیر آیات زیر اشاره دارد: «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ

السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا؛ او کسی است که آسمان‌ها و زمین را در شش روز آفرید، و عرش او بر آب قرار داشت تا شما را بیازماید که کدام یک عملتان بهتر است» (هود، آیه ۷). و آیه «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُبَيِّنَ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ؛ خدا نمی‌خواهد شما را به سختی دچار کند، بلکه می‌خواهد شما را پاکیزه سازد و نعمتش را بر شما تمام کند» (مائده، آیه ۶).

یکی دیگر از دانشمندان اهل سنت که تعلیل در احکام را پذیرفته و از آیات و روایات اقامه دلیل کرده است «تاج‌الدین ابونصر عبدالوهاب سُبکی» (۱۷۷۱م) است. او در کتاب معروف خود رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب در مورد بیان اهداف و مقاصد شریعت و تقسیم‌بندی مقاصد می‌گوید: «مقاصد شریعت که به خاطر آنها تشریح شده است بر دو قسم است: ۱. ضروری، و ۲. غیر ضروری. اما ضروری خود بر دو قسم است: نخست اینکه در اصل و ریشه ضرورت دارد و این عالی‌ترین مرتبه مقاصد در میان تمام اقوام و ملل است؛ مانند حفظ دین، حفظ نفس، حفظ عقل، حفظ نسل و حفظ مال. مثلاً برای حفظ دین، جهاد تشریح شده، و برای حفظ نفوس قصاص جاری می‌شود، و برای حفظ عقل حد شراب جاری می‌گردد، و برای حفظ نسل حد زنا جاری می‌شود و برای حفظ مال حد سرقت و (برای حفظ امنیت جامعه) حد محارب اجرا می‌گردد» (رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، ج ۴، ص ۳۳۴) و در ادامه بحث موارد دیگر را نیز ذکر می‌کند.

غزالی، دانشمند معروف اهل سنت (۵۰۵م)، نیز با اشاره به اصول پنج‌گانه مزبور می‌نویسد: «احترام حفظ این اصول پنج‌گانه و تحریم تفویت و از بین بردن آنها در میان تمام ملل و شرایع جزء بدیهیات است» (المستصفی من علم الاصول، ج ۱، ص ۴۱۶).

یکی دیگر از محققان متتبع معاصر اهل سنت به نام دکتر «وهبه زحیلی» در مورد تعلیل احکام می‌نویسد: «با استقرا ثابت شده است که در احکام شرع مصالح مردم رعایت شده است.» سپس، در مقام اقامه دلیل بر این مطلب به آیه شریفه ذیل استدلال می‌کند: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ؛ ما تو را جز برای رحمت جهانیان نفرستادیم» (انبیاء، آیه ۱۰۷).

و می‌گوید: «و مقتضی الرّحمه تحقیق مصالح الناس؛ مقتضای رحمت همان تحقق یافتن مصالح و منافع مردم است» (اصول الفقه الاسلامی، ج ۲، ص ۷۶۲).

جالب اینکه او در کتاب تفسیر المنیر در ذیل آیه ۳۲ سوره مائده «مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ...» که در آن جعل قانون قصاص بر بنی اسرائیل، به قصه هابیل و قابیل و حکمت‌های مندرج در این قصه تعلیل شده، بعد از تصریح بر اینکه مسئله قصاص در تمام ادیان بوده می‌نویسد: «این آیه دلالت دارد که احکام خداوند گاهی توأم با تعلیل است، چراکه خداوند در این آیه می‌فرماید: "مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا" ای أَنْ تشریح تلک الاحکام معلّل بتلک المعانی؛ یعنی تشریح احکامی (مانند قصاص و امثال آن) به خاطر همان معانی (و اهداف) می‌باشد» (التفسیر المنیر، ج ۶، ص ۱۶۰).

یکی دیگر از دانشمندان اهل سنت به نام محمد ابوزهره (۱۳۹۶م) می‌نویسد: مقصد و هدف نهایی که در تمام احکام شریعت ثابت است، مصالح مردم است. هیچ دستوری در قرآن و احادیث وارد نشده مگر اینکه در آن مصلحتی حقیقی وجود دارد که به حفظ امور پنج‌گانه برمی‌گردد: دین، نفس، مال، عقل و نسل انسان. سپس، برای هر یک مثال‌هایی را ذکر می‌کند. آنگاه می‌گوید: «و إنّ هذه الامور الخمسة هي التي جاءت من أجل المحافظة عليها الشرائع السماوية و تحاول الشرائع الوضعية ان تحقّقها؛ به خاطر محافظت این امور پنج‌گانه، شرایع آسمانی آمده است و احکام شرعیه عهده‌دار تحقق آنهاست.»

سپس، به مخالفت «اشاعره» و «ظاهریه» اشاره می‌کند که منکر تعلیل احکام شرعیه به مصالح و مفسدند. همان گونه که بعضی از شافعیه و حنفیه نیز معتقدند مصالح و مفسد نمی‌توانند جلوی «فعال ما یشاء» بودن خدا را بگیرند و خدا را وادار به جعل احکام نمایند. آنگاه در خاتمه این بحث می‌گوید:

«انّ هذا الخلاف نظري لا يبنى عليه عمل، و هو أقرب الى الآراء الفقهية، لأنّ الفقهاء اجمعين قرروا أنّ الاحكام الشرعية هي وعاء المصالح الحقيقية و أنّه لا حکم جاء به الاسلام الا و فيه مصلحة لبني الاسلام؛ این اختلاف بدوی و نظری است، ثمره عملی ندارد، چراکه تمام فقها

پذیرفته‌اند که احکام شرعیه ظرف مصالح حقیقیه می‌باشند و هیچ حکمی از احکام اسلام نیست جز اینکه در آن مصلحتی برای مسلمین است» (اصول الفقه (محمّد ابوزهره)، ص ۳۲۲-۳۱۶).

یکی دیگر از نویسندگان معاصر به نام «محمد مصطفی شلبی» درباره فلسفه احکام کتاب مستقلی به نام تعلیل الاحکام نگاشته و در ضمن چند فصل مسئله تعلیل را از دیدگاه قرآن، سنت، صحابه و تابعین مورد بحث قرار داده است. وی در فصل چهارم به «تعلیل در عصر تدوین و تألیف اصول فقه» اشاره می‌کند و در این بخش یک نکته مهم را تصریح می‌نماید و آن اینکه می‌گوید: در این برهه از زمان که کتاب‌های اصول فقه تدوین و تألیف می‌شد، بعضی مسئله «تعلیل» را جزء اصول عقاید دانسته و برخی دیگر آن را جزء فروع پنداشته و بعضی آن را از اصل منکر شدند و بعضی در دایره کوچک‌تری آن را پذیرفتند.

سپس می‌گوید: «من نیاز نمی‌بینم وارد این بحث شوم بعد از آنکه ادله تعلیل احکام را از دیدگاه قرآن و سنت و صحابه و تابعین و تابعین آنها مطرح کردم و هیچ کدام از آنها مخالفی نداشتند. این برهان قوی و حجت قطعی است بر اینکه احکام خدا معلل به مصالح بندگان است و بر این مطلب قبل از تولد «بعضی از منکران تعلیل» اجماع و یا شبه‌اجماع بوده است. با توجه به آنچه گفته شد، چگونه ممکن است که یک مسلمان عقیده خود را از یک سلسله سخنان مشوش و عبارات ناشی از تعصب و مغالطه بگیرد یا سخنی را بگوید که هیچ اساس و ریشه ندارد و حتی تضاد در میان سخنان منکران تعلیل به گونه‌ای است که اگر انسان به تألیفات آنها را مورد دقت قرار دهد، می‌بیند نفر بعدی اعتراف می‌کند بر آنچه قبلی آن را انکار کرده است، چرا که برای افراد بعدی، حجت آشکار شده و حقیقت و واقعیت واضح گشته و ردای تقلید و عصبیت را به دور انداخته است، بلکه مطلب بالاتر از این است تا آنجا که حتی یک نفر در ابتدای سخن خود، در انکار تعلیل مبالغه می‌کند و در آخر کار تسلیم می‌شود و مسئله تعلیل را می‌پذیرد به گونه‌ای که محلی برای نزاع لفظی نیز نمی‌ماند» (تعلیل الاحکام، ص ۹۶).

با توجه به آنچه گفته شد، روشن می‌شود که مسئله «تعلیل احکام الله» در میان فقهای اهل بیت (علیهم‌السلام) اجماعی است، و در بین فقها و دانشمندان اهل سنت معروف و مشهور است. تنها کسانی که منکر حجیت «قیاس» اند، مسئله «تعلیل» را انکار می‌کنند، آن هم نه به صورت مطلق و در تمام موارد، بلکه در مواردی که به نظر آنها موافقان تعلیل بخواهند به وسیله این مبنا قیاس را زنده کنند و حجیت آن را ثابت نمایند. در غیر این گونه موارد آنها نیز مانند دیگران مسئله «تعلیل» را به مقداری که در آیات قرآن و احادیث نبوی با صراحت مطرح شده قبول دارند. بر همین اساس است که مطابق نظریه بعضی دانشمندان اهل سنت، نزاع در این مسئله نزاع لفظی است.

یادآوری لازم

در اینجا ذکر سه نکته لازم به نظر می‌رسد:

نخست اینکه همان گونه که از بحث‌های گذشته روشن شد مخالفت اشاعره با مسئله فلسفه احکام مخالفت لفظی نیست بلکه واقعاً این معنا را انکار می‌کنند و خدا را برتر و بالاتر از این می‌دانند که احکامش دارای مصالح و فلسفه‌هایی باشد (به بحث‌های گذشته رجوع شود)، ولی از آنجا که ضعف این اعتقاد برای غالب دانشمندان به ویژه دانشمندان معاصر، به وضوح اثبات شده است چاره‌ای جز این ندیده‌اند که برای توجیه سخنان آنها به مسئله «لفظی بودن نزاع» پناه برند، اما به هر حال بسیار جای خوشبختی است که آن اعتقاد نادرست عملاً رد شده و در این اواخر همگی بر این نظر اتفاق دارند که احکام الهی و اوامر و نواهی خداوند از مصالح و مفاسدی که مربوط به بندگان است نشأت می‌گیرد و این سبب می‌شود که اسلام چهره منطقی خود را به وضوح نشان دهد.

دیگر اینکه مصالح و مفاسد احکام (واجبات و محرمات) در بسیاری از موارد جنبه عمومی و صد درصد ندارد، بلکه از این نظر مانند قوانین بشری است که از فلسفه غالبی نشأت می‌گیرد. مثلاً فلسفه تحریم شراب، فساد عقل و وقوع نزاع و بغضاً و دور شدن از ذکر خداست (آن گونه که در قرآن و روایات اسلامی آمده است)، ولی با این حال ممکن است در

فرد یا در افرادی به هنگام خوردن شراب مخصوصاً به مقدار کم این آثار ظاهر نشود. به یقین این موضوع دلیل بر حلال بودن شراب برای آنان نخواهد بود، چرا که موضوع تحریم شراب به طور مطلق است و حکمت و علت آن جنبه غالبی دارد؛ همچنین است در واجبات و محرمات دیگر.

سوم اینکه اعتراف به فلسفه احکام هرگز به معنای قبول قیاس‌های ظنی نیست چرا که ممکن است فلسفه احکام را بپذیریم ولی قیاس‌های ظنی را حجت ندانیم و معتقد باشیم که قیاس تنها در جایی قابل قبول است که قطعی باشد (مانند قیاس اولویت). به همین دلیل پیروان مکتب اهل بیت (علیهم‌السلام) عموماً بحث تعلیل و فلسفه احکام را پذیرفته‌اند با این حال قیاس‌های ظنی را حجت نمی‌دانند (شرح بیشتر در این زمینه در «منابع استنباط از دیدگاه فقهای اسلام» گذشت).

۲.۷. فلسفه احکام در نگاه فقهای اهل بیت

در میان دانشمندان و فقها و متکلمان مکتب اهل بیت این مسئله اجماعی است که تمام افعال خدا معلل به اهداف و اغراض است. علامه مجلسی (۱۱۱۱م) در شرح حدیث صحیحی به نقل از امام صادق (علیه‌السلام) سخن قابل توجهی دارد. حدیث از جمیل ابن دراج است که می‌گوید از امام صادق (علیه‌السلام) درباره علت و جوب و حرمت بعضی از کارهای حلال و حرام سؤال کردم. علامه مجلسی می‌نویسد: «ای لم یشرع الله تعالی حکماً من الاحکام الا لحکمه من الحکم، و لم یحلل الحلال الا لحسنه، و لم یحرّم الحرام الا لقبحه؛ خداوند هیچ حکمی را بدون حکمت و فلسفه تشریح نکرده است. امور حلال را به خاطر حسن (و مصلحت آن) حلال کرده و حرام را به جهت قبح آن تحریم کرده است.»

سپس حدیث را به محدوده تکوین نیز تعمیم می‌دهد و می‌گوید:

«و یمکن ان یعمّ بحیث یشمل الخلق و التقدیر ایضاً، فانه تعالیم یخلق شیئاً الا لحکمه کامله و علیه باعته؛ ممکن است سخن امام (علیه‌السلام) عام باشد و شامل عالم خلق و تکوین نیز گردد، زیرا

خداوند هیچ امری را جز به جهت حکمت و علتی که از آن برخوردار است نیافریده است» (بحارالانوار، ج ۶، ص ۱۱۰).

خواجه نصیرالدین طوسی (۶۷۲م) در تجرید الاعتقاد می گوید: «اگر هدف و غرض در کار نباشد، لازمه آن عبث و بیهودگی است و لازم نیست که این غرض به خداوند برگردد» (شرح التجرید، ص ۳۳۱).

در حقیقت نامبرده با سخن خود پاسخ اشاعره را داده است که می گویند: لازمه وجود غرض و هدف در افعال خداوند پذیرش نقضی است که با آن افعال جبران می شود، حال آنکه هدف برطرف کردن نقض بندگان است.

محمد بن مکی معروف به شهید اول (۷۸۶م) در کتاب قواعد می گوید: «در علم کلام ثابت شده است که افعال خداوند، معلل به اغراض است و با توجه به اینکه بازگشت غرض به خدا محال است نتیجه این می شود که به مکلفین برگردد».

سپس، اهداف و اغراض را بر چهار قسم تقسیم می کند که خلاصه کلام ایشان بدین صورت است: غرض و هدف یا برای جلب منفعت است یا برای دفع مفسده و ضرر، و هرکدام از این ها یا مربوط به امور دنیوی است و یا مربوط به امور اخروی و تمام احکام شرع مقدس خالی از این اقسام چهارگانه نیست. سپس می گوید: گاهی در یک حکم بیش از یک غرض جمع می شود، مانند کسی که برای تحصیل نفقه کسانی که نفقه آنان بر او واجب است اقدام می کند، و با قصد قربت در این مسیر گام برمی دارد که عمل او از اقسام چهارگانه اغراض و اهداف برخوردار است: اول، منفعت دنیوی که عبارت از حفظ نفس باشد. دوم، منفعت اخروی به جهت اینکه عمل واجبش را با قصد قربت بجا آورده و سوم، دفع ضرر دنیوی که از طریق تحصیل قوت حاصل می شود و چهارم دفع ضرر اخروی که با انجام عمل واجب (تحصیل نفقه) تحقق می یابد (القواعد و الفوائد، ج ۱، ص ۳۳-۳۴).

فاضل مقداد (۸۲۶م) نیز در همین رابطه می‌گوید: «اگر کسی بر این باور باشد که افعال الهی هیچ هدف و غرضی ندارد، لازمه آن این است که کارهای خداوند عبث و بیهوده باشد و این با حکیم بودن خدا منافات دارد.»

سپس، به ادله اشاعره اشاره کرده است که منکر اهداف و اغراض الله‌اند. پس از رد ادله آنان می‌نویسد: «علاوه بر آنچه گفته شد، ادله نقلی نیز صراحت بر این دارد که خداوند هیچ فعلی را بدون غرض انجام نمی‌دهد نظیر این آیه که می‌فرماید: وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ؛ جن و انس را نیافریدم جز برای اینکه مرا عبادت کنند (و از طریق عبادت به کمال مطلوب برسند)» (ذاریات، آیه ۵۶) و (اللوامع الإلهیه فی مباحث الکلامیه، ص ۲۲۱).

متکلم و فقیه نامدار حسن بن یوسف معروف به علامه حلّی (۷۲۶م) بحث جامعی در رد نظریه اشاعره مطرح کرده و آثار منفی سخن آنها را برشمرده است که در اینجا به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. لازمه نظر آنها این است که خداوند کارهایش عبث و بیهوده باشد، در حالی که خداوند می‌فرماید: «و ما خلقنا السموات و الارض و ما بینهما لاعین؛ ما آسمان‌ها و زمین و آنچه را در میان این دوست به بازی و عبث (و بی‌هدف) نیافریدیم» (انبیاء، آیه ۱۶ و دخان، آیه ۳۸).

۲. لازمه نظریه آنان این است که مسئله بعثت انبیا به طور کلی بی‌هدف باشد، و به سخن آنها اعتماد و اطمینان نشود... (چون صدور خلاف از آنها با توجه به نفی حسن و قبح امکان‌پذیر است).

۳. مهم‌تر از همه اینکه لازمه سخن «اشاعره» این است که هیچ معنی نباشد که خداوند بزرگ‌ترین بندگان خالص و مطیع خود مانند پیامبر اسلام ﷺ و امثال او را به انواع عذاب معذب نماید، و به بزرگ‌ترین معصیت‌کنندگان مانند ابلیس و فرعون پاداش نیک بدهد، چرا که فرض این است که افعال خداوند معلل به اهداف و اغراضی نیست و حسن و قبحی برای

افعال او در کار نیست، و تفاوتی میان «سیدالمرسلین صلی الله علیه و آله» و «ابلیس» از نظر ثواب و عقاب وجود ندارد.

ابن میثم بحرانی (۶۷۹م) بعد از تصریح اینکه افعال خدا معلل به اهداف و اغراض است و هیچ فعلی از افعال الهی خالی از غرض نیست و آن غرض داعی بر آن فعل است والا ترجیح بلامرجح لازم می آید و آن هم محال است، به دو دلیل منکران تعلیل اشاره کرده و به صورت مفصل آن دو را پاسخ داده است (قواعد المرام فی علم الکلام، ص ۱۱۰).

علامه مرتضی مطهری درباره فلسفه احکام تحلیل جالب و جامعی دارد و می گوید: «قوانین اسلامی در عین اینکه آسمانی است، زمینی است. یعنی بر اساس مصالح و مفاسد موجود در زندگی بشر است. به این معنا که جنبه مرموز و صد در صد مخفی و رمزی ندارد که کسی بگوید: "حکم خدا به این حرفها بستگی ندارد، خدا قانونی وضع کرده و خودش از رمزش آگاه است." چراکه اسلام اساساً خودش بیان می کند که هرچه قانون وضع کرده ام بر اساس مصالحی است که یا به جسم شما مربوط است یا به روح شما و یا به اخلاق و روابط اجتماعی شما و»

سپس می افزاید: «احادیث کتاب علل الشرایع نشان می دهد که از صدر اسلام خود پیامبر صلی الله علیه و آله و امامان اهل بیت علیهم السلام فلسفه احکام را بیان می کردند و چون احکام اسلام بر مبنای مصالح و مفاسد واقعی است، به همین دلیل در سیستم قانونگذاری اسلام برای عقل نیز جایگاهی باز شده است» (اسلام و مقتضیات زمان، ج ۲، ص ۲۸-۲۹).

۸. فصل دوم: آیات و روایات مربوط به فلسفه احکام و افعال خدا

گرچه در بحثهای گذشته اشاراتی به آیات و روایات مربوط به این بحث داشتیم، ولی لازم است این آیات و روایات به صورت مشروح تری بررسی شوند.

۱.۸. آیات و روایات مربوط به جهان تکوین

در این فصل به آیات و روایاتی اشاره می شود که دلالت دارد بر اینکه افعال الهی در جهان تکوین از هدف و حکمتی برخوردار است چرا که خداوند حکیم است و خلقت حکیم بدون

حکمت نیست و نیز به آیات و روایاتی اشاره می‌شود که دلیل بر این است که جهان تشریح در مسیر جهان تکوین قرارداد و مکمل آن است؛ پس جهان تشریح نیز برخوردار از هدف و حکمت است که همان تکامل انسان باشد. به بیان دیگر، تکالیف و دستورهای الهی در جهان تشریح مصداق از مصادیق افعال تکوینی خدا و دارای هدف و غرضی است.

الف) آیات

آیات فراوانی در قرآن آمده که دلالت بر حکیمانه بودن عالم تکوین و برخوردار از آفرینش همه مخلوقات از غرض و هدفی خاص می‌کند، از آن جمله:

۱. «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ؛ مَنْ جَنَّ وَانْسٍ رَا نِيَا فَرِيدَمْ جَزْ بَرَايَ اَيْنَكِهْ عِبَادَتَمْ كَنَنْد (و راه تکامل را بیابند)» (ذاریات، آیه ۵۶).
۲. «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ؛ آيَا گمان کردید شما را بیهوده آفریده‌ایم، و به سوی ما باز نمی‌گردید» (مؤمنون، آیه ۱۱۵).
۳. «الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا؛ آن کس که مرگ و حیات را آفرید تا شما را بیازماید که کدام یک از شما بهتر عمل می‌کنید» (ملک، آیه ۲).
۴. «إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِيَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا؛ ما آنچه را روی زمین است زینت آن قراردادیم تا آنها را بیازماییم که کدامینشان بهتر عمل می‌کنند» (کهف، آیه ۷).
۵. «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا؛ ما آسمان و زمین و آنچه را میان آنهاست بیهوده نیافریدیم، این گمان کافران است» (ص، آیه ۲۷).
۶. «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا؛ خداوند همان کسی است که هفت آسمان را آفرید، و از زمین نیز همانند آنها را، فرمان او در میان آنها پیوسته فرود می‌آید تا بدانید خداوند بر هر چیز تواناست و علم او به همه چیز احاطه دارد» (طلاق، آیه ۱۲).
۷. «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ؛ و اگر پروردگارت می‌خواست، همه مردم را یک امت قرار می‌داد، ولی آنها همواره

مختلف‌اند. مگر کسی که پروردگارت او را رحم کند و برای همین آنها را آفرید» (هود، آیات ۱۱۸ و ۱۱۹).

از مجموع این آیات به دست می‌آید که خلقت انسان‌ها، مرگ و حیات آنها و آفرینش آسمان و زمین برای هدفی چون امتحان و تربیت و تکامل انسان‌ها و آگاهی آنها از قدرت و علم خدا و مشمول رحمت الهی واقع شدن بوده است.

(ب) روایات

روایات فراوانی نیز از جانب رسول مکرم و امامان اهل بیت (علیهم‌السلام) وارد شده که به هدف‌مندی جهان آفرینش به طور عام و انسان به طور خاص تصریح می‌کند، از جمله:

۱. در حدیثی از رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) می‌خوانیم که آن حضرت فرمود: «إعملوا فكلٌ ميسر لما خُلِقَ له؛ (تا می‌توانید) عمل کنید که همه انسان‌ها برای هدفی که آفریده شده‌اند آماده‌گی دارند.»

«ابن ابی عمیر» می‌گوید: «از امام موسی بن جعفر (علیه‌السلام) از معنای حدیث بالا سؤال کردم. امام در پاسخ فرمود: "ان الله عز و جل خلق الجن و الانس ليعبده، و لم يخلقهم ليعصوه، و ذلك قوله عز و جل و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون فيسر كلًا لما خلق له، فويل لمن استحب العمى على الهدى؛ خداوند بزرگ جن و انس را برای این آفریده که او را عبادت و اطاعت کنند، نه آنکه نافرمانیش نمایند، و این همان است که می‌فرماید: و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون، و چون آنها را برای اطاعت آفریده، راه را برای رسیدن به این هدف برای آنان آسان و هموار ساخته است. پس وای به حال کسانی که (چشم برهم‌گذارند و) نابینایی را بر هدایت ترجیح دهند"» (توحید صدوق، ص ۳۴۷، باب السعادة و الشقاوة، ح ۳).

از این حدیث شریف استفاده می‌شود که خداوند بشر را به خاطر رسیدن به کمال خلق کرده، وسایل آن را، هم از نظر «تکوین» و هم از نظر «تشريع» در اختیارش گذارده است.

۲. در حدیث دیگری از امام صادق (علیه‌السلام) آمده است که از آن حضرت سؤال شد: «چرا خداوند مخلوقات را آفرید؟» فرمود: «ان الله تبارك و تعالی لم يخلق خلقه عبثاً و لم يتركهم

سُدَى بِلْ خَلْقِهِمْ لِأَظْهَارِ قُدْرَتِهِ وَ لِيُكَلِّفَهُمْ طَاعَتَهُ، فَيَسْتَوْجِبُوا بِذَلِكَ رِضْوَانَهُ، وَ مَا خَلَقَهُمْ لِيُجْلِبَ مِنْهُمْ مَنفَعَةً وَ لَا لِيُدْفَعَ بِهِمْ مَضْرَّةً، بَلْ خَلَقَهُمْ لِيُنْفَعَهُمْ وَ يُوَصِّلَهُمْ إِلَى نَعِيمِ الْأَبَدِ؛ خُداوند تبارک و تعالی مخلوقات خود را بیهوده نیافرید و آنها را به صورت مهمل به حال خود نگذاشت، بلکه آنها را برای آشکار کردن قدرت و مکلف نمودن آنها بر اطاعت (از دستوره‌های خود) آفرید تا بدین وسیله خشنودی خدا را به دست بیاورند. (و به مقامات والا ارتقا یابند) و آنها را به خاطر جلب منفعت برای خود و دفع ضرر و زیان از خویش نیافرید، بلکه آنها را خلق کرد تا بر آنها سودی برساند و به نعمت ابدی رهنمون سازد» (علل الشرایع، ج ۱، ص ۹، باب ۹، ح ۲).
از این حدیث نیز به روشنی استفاده می‌شود که هدف نهایی از افعال تکوینی و تشریحی خدا تکامل بشر است.

۳. در حدیث دیگری از امام صادق (علیه السلام) هنگامی که از آن حضرت راجع به حلال و حرام سؤال کردند، در پاسخ فرمود: «إِنَّهُ لَمْ يَجْعَلْ شَيْءٌ إِلَّا لَشَيْءٍ؛ هَيْجَ شَيْءٍ نِيسْتِ مَگر اینکه برای چیزی (و هدفی) قرار داده شده است» (علل الشرایع، ج ۱، ص ۸، باب ۸، ح ۱).

اگرچه راوی از مسائل و احکام شرعی سؤال کرد، ولی پاسخ امام (علیه السلام) عام است و شامل افعال تکوینی نیز می‌شود. چنانکه علامه مجلسی این احتمال را داده است. وی بعد از نقل حدیث و پس از تصریح به اینکه تمام احکام الهی معلل به مصالح و مفسدات است، می‌گوید: «و یمكن ان یعمَّ یحیث یشمل الخلق و التقدير ایضاً فَانَّهُ تعالی لم یخلق شیئاً ایضاً إِلَّا لِحکمة کاملة و علّة باعثة؛ ممکن است کلام امام (علیه السلام) را عام گرفت، به گونه‌ای که هم شامل خلق (تکوین) و هم شامل تقدیر (تشریح) باشد، چرا که خداوند چیزی را جز به جهت حکمت و علتی که از آن برخوردار است نیافریده است» (بحار الانوار، ج ۶، ص ۱۱۰، ذیل حدیث ۳). و احادیث دیگری که ذکر همه آنها به طول می‌انجامد.

نتیجه اینکه از دیدگاه آیات و روایات اسلامی هدف‌مند بودن آفرینش جهان و تمامی موجودات عالم جای شک و تردید نیست؛ احکامی که با گذشت زمان، و پیشرفت علم و دانش و آگاهی بشری، پرده از روی فلسفه و اسرار آنها برداشته می‌شود، و این خود یکی از

سندهای زنده بر حقانیت و عظمت احکام اسلامی و پیام‌های آسمانی است. مثلاً آثار زیانبار جسمی و روحی و اجتماعی مشروبات الکلی و حتی اثرگذاردن آن روی ژن‌ها که امروز از زبان متخصصان می‌شنویم، و آمار آنها را از مجله‌ها و رسانه‌های اطلاع‌رسانی می‌شنویم و می‌خوانیم، و یا مرگ ناشی از آن، همه و همه از این قبیل‌اند که گذشت زمان، و بالا رفتن سطح فکر و دانش بشر، پرده از روی آن برداشته است.

قرآن کریم گوشت خوک را حرام کرده است (بقره، آیه ۱۷۳؛ مائده، آیه ۳؛ نحل، آیه ۱۱۵) و امروزه آثار زیانبار آن را دانشمندان کشف کرده‌اند، از جمله آنکه گوشت این حیوان دارای دو نوع انگل خطرناک به نام کرم تریشین و کرم کدوست. کرم تریشین در یک ماه ۱۵ هزار تخم می‌گذارد و سبب پیدایش امراض گوناگونی مانند کم‌خونی، سرگیجه، تب‌های مخصوص اسهال، دردهای رماتیسمی، کشش اعصاب، خارش داخل بدن، تراکم پیه‌ها، کوفتگی و خستگی، سختی عمل جویدن و بلعیدن غذا و تنفس و جزآن می‌گردد. در یک کیلو گوشت خوک ممکن است ۴۰۰ میلیون نوزاد کرم تریشین باشد. شاید همین امور سبب شد که چند سال قبل در کشور روسیه خوردن گوشت خوک ممنوع اعلام شد. علاوه بر آن، خوک سمبل بی‌غیرتی و حیوانی است کثیف که استفاده از آن موجب بی‌تفاوتی افراد در مسائل ناموسی می‌شود (ر.ک: تفسیر نمونه، ج ۱، ص ۵۸۶).

و یا در حدیثی از رسول خدا ﷺ می‌خوانیم که آن حضرت به شدت از عمل زناشویی در جایی که حتی کودک شیرخواری باشد نهی کرده، چرا که او از فلاح و رستگاری دور و مرتکب کارهای منافی عفت می‌شود. می‌فرماید: «وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ أَنَّ رَجُلًا غَشِيَ امْرَأَتَهُ وَفِي الْبَيْتِ صَبِيٌّ مُسْتَبْقِظٌ يَرَاهُمَا وَيَسْمَعُ كَلَامَهُمَا وَنَفْسُهُمَا مَا أَفْلَحَ أَبَدًا؛ سوگند به آن کسی که جان من در دست اوست، اگر کسی با همسر خود آمیزش جنسی انجام دهد، درحالی که در آنجا کودکی (هرچند صغیر و کوچک) باشد و عمل و سخن آنها را بشنود، رستگار نخواهد شد» (وسائل الشیعه، ج ۱۴، ص ۹۴، باب ۶۶ از ابواب مقلّمات نکاح، ح ۲). ناگفته پیداست که فلسفه اینکه چگونه عمل زناشویی در منظر یک کودک (با آنکه از درک و فهم

چگونگی عمل قاصر است) سبب زنا می‌شود مسئله‌ای است که در طول زمان روشن شده است.

همچنین فلسفه احکامی که نه از آغاز روشن بوده و نه به مرور زمان روشن شده، و نه در لابه‌لای متون اسلامی به آن اشاره‌ای شده است، مانند فلسفه تعداد رکعت‌های نمازها، یا حد نصاب اجناس زکات یا بعضی از اعمال و مناسک حج در این ردیف‌اند. در اینکه آیندگان با پیشرفت‌های جدید علم و دانش می‌توانند پرده از روی آن بردارند و آیا معلومات بشری توان کشف آن را دارد به طور قاطع جوابی نمی‌توان داد. همین قدر می‌دانیم که این احکام به همان اندازه برای ما محترم و لازم‌الاتباع است که احکام قسم قبل بودند، چرا که احکام همه این اقسام از علم نامحدود پروردگار سرچشمه گرفته‌اند و عبودیت و اطاعت خالص اقتضا دارد که در مقابل این قسم نیز تعبد محض داشته باشیم. این همان نکته‌ای است که قرآن کریم در مقام بیان فلسفه تغییر قبله از بیت‌المقدس به سوی کعبه به آن اشاره کرده است. می‌فرماید: «وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلٰى عَقْبَيْهِ وَاِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً اِلَّا عَلٰى الَّذِيْنَ هَدٰى اللهُ؛ و ما آن قبله‌ای را که قبلاً بر آن بودی تنها برای این قراردادیم تا افرادی که از پیامبر پیروی می‌کنند از آنها که به عقب بازمی‌گردند (و از پیروی آن حضرت سرباز می‌زنند) مشخص شوند، و مسلماً این حکم جز بر کسانی که خداوند آنها را هدایت کرده دشوار است» (بقره، آیه ۱۴۳).

در این آیه شریفه دو نکته شایان توجه است: نخست اینکه سرّ و فلسفه تغییر قبله در حقیقت اظهار تبعیت و پیروی مطلق و بدون چون و چرا از رسول خدا ﷺ است که روح و جان تمام دستورهای خداوند مخصوصاً در مسائل عبادات است (گرچه در ظاهر پاسخی به ادعاهای یهود نیز بوده است و مفسران به آن اشاره کرده‌اند). جمله «لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ» اشاره به همین نکته دارد.

نکته دوم اینکه این چنین تسلیم مطلق و تعبد محض کار سهل و آسانی نیست، بلکه سخت و دشوار است، مگر برای کسانی که توفیق و هدایت الهی شامل حال آنها شود، که جمله «و اِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً...» به آن اشاره دارد!

روایت امام رضا (علیه السلام) نیز مؤید همین مطلب است، که فرمود: «و اعلموا انّ رأس طاعه الله سبحانه-التسليم لما عقلناه و ما لم نعقله ... و انما امتحن الله عزّو جلّ بطاعته لما عقلوه و ما لم يعقلوه ايجاباً للحجّه و قطعاً للشبهه؛ بدانید که در رأس اطاعت خدای سبحان این مطلب قرار گرفته که ما باید در برابر تمام احکام و دستورها و قوانین الهی تسلیم شویم، و همه آنها را اجرا کنیم، چه احکامی که فلسفه آنها را عقل ما درک می کند و چه احکام و دستورهایی که فلسفه آنها را عقل ما نمی تواند درک کند... و خداوند مردم را با اطاعت و بندگی خود با قوانین عقلانی و فوق عقل، امتحان و آزمایش می کند، تا حجت بر مردم تمام شود و شبههها زدوده گردد» (بحار الانوار، ج ۷۵، ص ۳۴۸).

امیرمؤمنان علی (علیه السلام) در یکی از سخنان خود در این باره که بعضی از دستورهای الهی فلسفه اصلی آن در بندگانش روشن نیست، و خداوند به وسیله آنها بندگان خود را امتحان می کند، چنین می فرماید: «... و لكنّ الله سبحانه يبتلي خلقه ببعض ما يجهلون اصله، تمييزاً بالاختبار لهم، و نفيّاً للاستكبار عنهم، و إبعاداً للخيلاء منهم؛ و لكنّ خداوند مخلوقات خویش را با اموری که از فلسفه و ریشه آن آگاهی ندارند می آزمايد تا مطيع از عاصی ممتاز گردد و تكبر را از آنها بزدايد و آنها را از كبر و نخوت دور سازد» (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۲).

«شيخ صدوق» در كتاب معروف خود علل الشرايع حديث مفصل و طولانی ای را درباره فلسفه احکام از «فضل ابن شاذان» به نقل از امام رضا (علیه السلام) نقل کرده است. در بخش آغازین آن حديث چنین آمده است: «اگر کسی سؤال کند: آیا ممکن است شخص حکیم، بنده خود را بدون علت و فلسفه، به یک سلسله کارها مکلف کند؟ پاسخ می دهیم: هرگز! چرا که او حکیم است، و کارهای او توأم با حکمت است، نه بیهوده و بدون هدف. اگر کسی بپرسد: چرا خداوند مخلوقات خود را مکلف کرده است؟ پاسخ می دهیم: در تکلیف خداوند علل و فلسفه هایی است! اگر سؤال کند: آن علل و اسرار، شناخته شده است یا ناشناخته؟ پاسخ می دهیم: شناخته شده. اگر سؤال شود: آیا شما آن اسرار و فلسفه ها را می دانید و

می شناسید؟ پاسخ می دهیم: برخی از آنها را می شناسیم و بعضی دیگر را نمی شناسیم» (علل الشرایع، ج ۱، ص ۲۵۱).

اگرچه حدیث به صورت «فإن قال قائل» «قیل کذا» از زبان فضل بن شاذان نقل شده است، ولی در آخر حدیث دارد که: «علی بن محمد بن قتیبه نیشابوری می گوید: "به فضل بن شاذان بعد از شنیدن علل و فلسفه (بعضی از) احکام گفتم: آیا این علل و فلسفه های احکام محصول استنباط شخصی خود بوده و از نتایج و برداشت عقل خودت می باشد یا اینکه از امام رضا علیه السلام شنیده ای و روایت می کنی؟" در پاسخ گفت: "من کجا و علم و آگاهی به مراد و مقصود خدا از آنچه فرض نموده کجا؟ من علم به مراد خدا و رسول خدا صلی الله علیه و آله و علل و اسرار احکام ندارم، بلکه هر چه می گویم از آقایم ابوالحسن الرضا علیه السلام است که آنها را یکی بعد از دیگری از آن حضرت می شنیدم و جمع آوری کرده ام". آنگاه علی بن قتیبه می افزاید: «آیا من می توانم به توسط تو همه آنها را از امام رضا علیه السلام نقل کنم؟ فضل بن شاذان پاسخ داد: آری!»

۹. نتیجه

اولاً، تمام احکام الهی بدون شک تابع اسرار و فلسفه هایی است که سبب تشریح آن احکام شده و این مصالح و مفاسد همه به بندگان بازمی گردد.

ثانیاً، ما از قسمت عمده فلسفه احکام - هر چند به تعلیم خداوند و پیامبر و جانشینانش - باخبریم ولی بخشی از آن هنوز بر ما پنهان است.

ثالثاً، اطاعت اوامر الهی هر چند با آگاهی از فلسفه هایش جاذبه بیشتری دارد، ولی هرگز مقید به آن نیست. ما باید اوامر او را به کار بندیم و از نواهی او بپرهیزیم، خواه فلسفه حکم را بدانیم یا ندانیم؛ چرا که اگر از فلسفه تفصیلی آن بی خبریم فلسفه اجمالی آن را می دانیم زیرا خداوند حکیم نه بی جهت به چیزی امر می کند و نه بی علت از چیزی نهی می کند.

رابعاً، احکام بر محور موضوعاتش دور می‌زند که از آن تعبیر به علت می‌کنیم، نه بر محور فلسفه‌ها، چراکه فلسفه‌ها که از آن تعبیر به «حکمت» می‌کنیم جنبه غالبی دارد نه دائمی.

خامساً، ما حق داریم تا آنجا که در توان ماست در جستجوی فلسفه احکام شرع از طریق دلایل قطعی عقل و آیات و روایات اسلامی باشیم و از آن پرسش کنیم و جویای پاسخ آن گردیم چراکه این امر هم انگیزه‌های طاعت را قوی‌تر می‌کند و هم آیین خدا را عقلانی و به صورت منطقی جلوه‌گر می‌سازد. ولی همان‌گونه که در بالا اشاره شد، اگر بعد از تلاش و کوشش در موارد خاصی به فلسفه حکم نرسیدیم، باز آن حکم برای ما محترم و واجب‌الاطاعه است و در هر حال انگیزه اصلی، اطاعت فرمان خداوند حکیم است.



منابع

۱. أبو إسحاق الشاطبي، ابراهيم بن موسى لخمى (بى تا)، *الموافقات فى اصول الشريعة*، ج ۲، بيروت، دارالمعرفه .
۲. ابن قيم جوزيه، محمد بن أبى بكر (۱۴۱۶ ق)، *اعلام الموقعين عن رب العالمين*، ج ۱، بيروت، دار الكتاب العربى، چاپ اول.
۳. _____ (۱۴۱۴ ق)، *مفتاح دار السعادة و منشور ولاية العلم و الارادة*، قاهره، دار الحديث، چاپ اول.
۴. ابن بابويه، محمد بن على (۱۳۸۵ ش)، *علل الشرايع*، قم، انتشارات مکتبه داوری.
۵. _____ (۱۴۲۳ ق)، *التوحيد*، محقق و مصحح هاشم حسینی، قم، انتشارات جامعه مدرسین، چاپ هشتم.
۶. ابو زهره، محمد (بى تا)، *اصول الفقه*، القاهرة، دار الفكر العربى.
۷. الأندلسى الظاهرى، حافظ أبو محمد على بن حزم (۱۴۰۷ ق)، *الإحكام فى اصول الأحكام*، ج ۸، بيروت، دارالجبل.
۸. بحرانی، ابن میثم (۱۳۹۸ ق)، *قواعد المرام فى علم الکلام*، مطبعه مهر قم، چاپ اول.
۹. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۳۹۱ ق)، *وسائل الشیعه*، بيروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ چهارم.
۱۰. ریسونى، احمد (۱۳۷۶ ش)، *اهداف دين از دیدگاه شاطبى*، مترجمان: سید حسن اسلامى و سید محمد على ابهرى، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامى، چاپ اول.
۱۱. زحیلی، وهبه بن مصطفى (۱۴۰۶ ق)، *اصول الفقه الاسلامى*، ج ۲، بيروت، دارالفکر.
۱۲. _____ (۱۴۱۸ ق)، *التفسير المنير*، ج ۶، بيروت، دارالفکر.
۱۳. سبکى، تاج الدين عبدالوهاب (۱۴۱۹ ق)، *رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب*، بيروت، عالة الكتب، چاپ اول.
۱۴. شیرازى، ناصر مکارم (۱۴۱۶ ق)، *انوار الاصول*، ج ۲، قم، انتشارات نسل جوان.
۱۵. _____ (۱۳۷۴ ش)، *تفسير نمونه*، ج ۱، تهران، دار الكتب الإسلامى.

۱۶. _____ (۱۴۲۷ ق)، دائره المعارف فقه مقارن، ج ۱، قم، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام.
۱۷. شلیبی، محمد مصطفی (۱۴۰۶ ق)، اصول الفقه الاسلامی، بیروت، دار النهضة العربیه.
۱۸. _____ (۱۴۰۱ ق)، تعلیل الأحکام، بیروت، دار النهضة العربیه.
۱۹. عاملی، محمد بن مکی (بی تا)، القواعد و الفوائد، ج ۱، قم، کتابفروشی مفید.
۲۰. غزالی، ابو حامد محمد بن محمد (بی تا)، المستصفی من علم الاصول، ج ۱، بیروت، مؤسسه الرساله.
۲۱. فخرالدین رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ ق)، المحصول فی علم الاصول، ج ۲، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۲۲. _____ (بی تا)، تفسیر کبیر، دار الکتب الاسلامیه، تهران، چاپ دوم.
۲۳. قرطبی، محمد بن احمد (بی تا)، الجامع الاحکام القرآن، ج ۲، بیروت، دارالفکر.
۲۴. قوشچی، علاء الدین علی بن محمد (بی تا)، شرح التجرید، چاپ قدیم.
۲۵. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ ق)، بحار الانوار، ج ۷۵، بیروت مؤسسه الوفاء، چاپ دوم.
۲۶. مطهری، مرتضی (بی تا)، عدل الهی (مقامه کتاب)، تهران، صدرا.
۲۷. _____ (۱۴۲۰ ق)، اسلام و مقتضیات زمان، ج ۲، تهران، صدرا.
۲۸. مقداد، فاضل (۱۴۲۲ ق)، اللوامع الإلهیه فی مباحث الکلامیه، تصحیح قاضی طباطبائی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.