

عقل و روش استنباط شریعت از آن

سیدحسن تبادکانی^۱

رضا گرمه‌گی بایگی^۲

مصطفی پیوندی^۳

چکیده

عقل به عنوان یکی از ادله استنباط حکم شرعی در میان اصولیان مورد بحث فراوان قرار گرفته است. برخی اعتباری برای عقل قائل نیستند و در مقابل، برخی عقل را معتبر می‌دانند. این نوشتار در پی بررسی اعتبار عقل در میان ادله استنباط حکم شرعی است. در این بررسی ابتدا به حجیت «عقل نظری» توجه شده و سپس حجیت «عقل عملی» و مباحث «حسن و قبح» که نقش بسزایی در رسیدن به حکم شرعی دارد مورد بحث قرار گرفته است. نگارنده بر این است که بعد از اثبات حجیت عقل نظری و ارائه تفسیر دقیق و صحیح از حسن و قبح، چنین نتیجه بگیرد که حکم عقل عملی به حسن و قبح، به صورت مطلق با حکم شرعی ملازمه دارد و عقل نظری به عنوان «حاکم» به این ملازمه، حجت است؛ اما در مقابل، حکم شرعی به هیچ وجه ملازمه با حسن و قبح عقلی ندارد. از این رو، محقق در این مقاله با روش توصیفی تحلیلی به موارد یادشده پرداخته و سعی کرده است مباحث عقلی را در ساختاری مناسب و جدید مطرح کند.

کلیدواژه‌ها: ملازمه عقل و شرع، حجیت عقل، عقل عملی، عقل نظری.

۱. استاد درس خارج حوزه علمیه خراسان. tabadkani34@gmail.com

۲. دانش پژوه سطح ۴ حوزه علمیه خراسان. (نویسنده مسئول) rezagarmegibaygi@gmail.com

۳. مدرس سطح عالی حوزه علمیه خراسان. pe.mo1366@gmail.com

مقدمه

- بیان موضوع تحقیق

روش استنباط حکم شرعی از عقل، یکی از مسائل مهمی است که همواره مورد توجه دین‌پژوهان قرار داشته است. عقل در سه جایگاه اعتقادات دینی، اخلاق دینی و احکام شرعی، بررسی می‌شود و مسئله استنباط حکم شرعی از عقل، ناظر به جایگاه سوم است که معمولاً در اصول فقه با عنوان «ملازمه میان حکم عقل و شرع» از آن بحث شده است.

مشهور اصولیان، ملازمه میان حکم عقل و شرع را پذیرفته و عموم اخباریان و برخی اصولیان آن را نپذیرفته‌اند. سخن در این نوشتار در این مورد است که اولاً عقل چه احکامی دارد و ثانیاً حکم عقل چگونه می‌تواند حکم شرعی را کشف کند و در «طریق استنباط حکم شرعی» قرار گیرد.

به همین منظور پس از تبیین اقسام «مدرکات عقل» و ماهیت «حسن و قبح» به تبیین «قاعده ملازمه» پرداخته شده و چگونگی حصول قطع به حکم شرعی از راه حکم عقل به حسن و قبح بررسی شده است؛ همچنین این نکته مورد بررسی قرار گرفته است که آیا عقل نیز مطابق با حکم شرع، حکم می‌کند یا خیر.

- اهمیت و ضرورت موضوع تحقیق

با توجه به شرایط زمان و نبود نص شرعی نسبت به مسائل متعدد «مستحدثه»، مسئله عقل در مباحث اساسی و بارزش در استنباط حکم شرعی قرار گرفته است.

برای اینکه بتوان از عقل در این امر مهم استفاده کرد، علاوه بر اثبات حجّیت آن، شناخت عمیق و منسجم احکام عقل لازم است؛ مخصوصاً بحث حسن و قبح که تأثیر زیادی در تشخیص احکام مسائل مستحدثه دارد.

با توجه به اینکه اولاً به صورت پراکنده در علم اصول به این امر پرداخته‌اند و دوماً از احکام عقل به طور مفصل بحث نشده، در این تحقیق مبنا بر این قرار گرفت که بحثی مرتّب و عمیق از دیدگاه مشهور اصولیان نسبت به عقل و شیوه استنباط حکم شرعی از آن مطرح کنیم.

- سابقه علمی موضوع تحقیق

با توجه به اهمیت عقل در استنباط احکام شرعی، تحقیقات زیادی در ارتباط با این موضوع انجام گرفته است؛ مانند مقاله «جایگاه دلیل عقلی در استنباط حکم شرعی»، نوشته رحمان ستایش که در این مقاله به جایگاه کاربردی دلیل عقل و بحث حسن و قبح و ملازمه اشاره شده و تفاوت‌های بحث شهید صدر با دیگر اصولیان در مورد مباحث دلیل عقلی آورده شده است، یا مقاله «تلازم حکم عقل و شرع»، نوشته علی ربانی گلپایگانی که به بحث ملازمه و نقد منکران ملازمه پرداخته است.

آنچه باعث شد با وجود این پژوهش‌ها تحقیق حاضر نوشته شود، ایجاد ساختار و نظم دقیق در مباحث عقلی، بررسی دقیق و تبیین حقیقت حسن و قبح و بیان اقوال در ملازمه و اثبات نظریه مشهور اصولیان نسبت به ملازمه است که بقیه پژوهش‌ها از این امور مهم خالی است، یا به نحو کامل به آن پرداخته نشده است.

- اقسام عقل

قبل از اینکه وارد بررسی این مسئله شویم، دانستن این نکته لازم است که عقل از جهت «مدرکات» خود به دو قسم «عقل عملی» و «عقل نظری» تقسیم می‌شود. نسبت به حقیقت عقل عملی و نظری دو دیدگاه متفاوت وجود دارد:

دیدگاه اول: در صورتی که حکم عقل «موجّه» عملی داشته باشد و مکلف را به عمل دعوت کند، به آن عقل عملی گویند؛ مانند حکم عقل به حسن عدل و در صورتی که حکم عقل موجّه عملی نداشته باشد و مکلف را به عمل دعوت نکند، بلکه فقط کشف کننده از واقع باشد به آن عقل نظری گویند؛ مانند حکم عقل به محال بودن اجتماع ضدین. (صدر، ۱۴۱۷ق:

۱۲۰/۴)

دیدگاه دوم: اگر عقل آنچه سزاوار واقع شدن است را درک کند، عقل عملی است و اگر آنچه در واقع موجود است را درک کند، عقل نظری است. (مظفر، ۱۴۳۰ق: ۲۳۱)

به نظر می‌رسد دیدگاه اول صحیح است؛ زیرا شأن عقل درک امور واقعی است و در این

مطلب میان عقل عملی و نظری نیز تفاوتی وجود ندارد. در نتیجه حسن و قبح نیز اموری واقعی است که عقل آن را درک می‌کند؛ بله، این حقیقت، مثل اجتماع نقیضین، در عالم وجود تحقق ندارد، اما از آنجا که عالم واقع از عالم وجود وسیع‌تر است، نبودن آن در عالم وجود منافاتی با واقعی بودن آن ندارد؛ به همین دلیل بهترین تعبیر این است که بگوییم: اگر آنچه عقل درک می‌کند، موجه عملی دارد، عقل عملی است و اگر موجه عملی ندارد، عقل نظری است. (صدر، ۱۴۱۷ق: ۴/۱۲۰)

بحث در این نوشتار در دو بخش عقل نظری و عقل عملی مطرح می‌شود و در هر بخش روش رسیدن به حکم شرعی توسط عقل را مطرح می‌کنیم.

۱- عقل نظری

با استفاده از عقل نظری به دو روش می‌توان حکم شرعی را استفاده کرد: روش اول اینکه حکم شرعی از راه «استحاله» یا «امکان» یا «ضرورت»، برداشت شود؛ مانند استحاله جعل تکلیفی که عموم مردم از آن عاجز هستند. بدیهی است که عقل مانند «عالم تکوین»، استحاله و امکان و ضرورت در «عالم تشریع» را درک می‌کند؛ بنابراین یقین به استحاله و امکان برخی امور در عالم تشریع حاصل می‌شود. حکم عقل به استحاله اجتماع وجوب و حرمت، وجوب مقدمه واجب، اقتضای نهی برای فساد و... جزو همین قسم است.

روش دوم رسیدن به حکم شرعی از راه «کشف» و «علیت» است؛ به این بیان که عقل نظری ملاک‌های احکام را کشف کند و از این طریق به حکم شرعی برسد؛ یعنی مثلاً عقل می‌گوید: چون علت که «مفسده ملزمه» است وجود دارد، پس شارع باید حکم حرمت را جعل کرده باشد؛ مانند اینکه عقل می‌بیند در سیگار کشیدن، مفسده ملزمه است و کشف می‌کند که این عمل طبق شرع، حرام است.

البته اینکه عقل به وسیله این راه، حکم شرعی را کشف کند، متوقف بر این است که نظریه مشهور «عدلیه» که احکام را تابع مصالح و مفاسد در «متعلق امر و نهی» می‌داند را قبول داشته

باشیم، وگرنه اگر مانند مذهب «اشاعره» قائل باشیم که احکام، تابع مصالح و مفاسد در متعلق امر نیستند، در این صورت عقل نمی‌تواند از این روش، حکم شرعی را کشف کند.

۱-۱- دیدگاه‌ها

در اینکه عقل نظری از این روش بتواند ما را به حکم شرعی برساند بین اصولیان اختلاف است.

دیدگاه اوّل: برخی امکان کشف حکم شرعی از این طریق را قبول ندارند؛ چراکه صرف وجود مصلحت باعث جعل حکم شرعی نیست و امکان دارد موانعی وجود داشته باشد که عقل آن را درک نکرده باشد. (اصفهانی، ۱۴۲۹ق: ۳/۳۴۹)

دیدگاه دوّم: محقق نائینی به نحو مطلق «کاشفیت» عقل نظری را قبول کرده‌اند؛ زیرا فرض این است که عقل علاوه بر مصلحت، به موانع هم توجّه داشته و مانعی احراز نکرده است. (نائینی، ۱۳۵۲: ۴۱/۲)

۲-۱- دیدگاه صحیح

به نظر، دیدگاه دوم صحیح است، البته دلیل مطرح شده تمام نیست؛ زیرا محل نزاع جایی است که احتمال وجود مانع داده شود. قول دوّم به این دلیل صحیح است که اگر مصلحت و ملاکی که عقل نظری کشف کرده، «فی نفسه» تام است و مقتضی جعل حکم را دارد، اما احتمال وجود مانع داده می‌شود، صرف احتمال مانع حتّی طبق مبنای «قیح عقاب بلایان» معذّر تفویت ملاک واقع نیست، بلکه وظیفه در این حالت احتیاط و عمل طبق ملاکی است که عقل نظری کشف کرده است. البته در این فرض حکم به وجوب و حرمت شرعی نمی‌شود، بلکه بر اساس حکم عقل، وظیفه شخص، لزوم ترک یا فعل است.

روشن است که بر این اساس حکم شرعی کشف نمی‌شود و فقط وظیفه عملی مشخص می‌شود؛ زیرا عقل فقط «عدم معذّریّت» را کشف کرده است، اما از آنجا که هدف از بررسی حجّیت عقل، رسیدن به وظیفه عملی است، پس همین که ثابت کنیم عقل وظیفه عملی را مشخص می‌کند، کافی است.

البته کشف مناط و ملاک احکام به دلیل محدودیتی که عقل دارد، کم رخ می‌دهد، تا جایی

که ادعا شده که عقل نظری قدرت درک مناط احکام را ندارد؛ اما ثمره این بحث در جایی معلوم می شود که از طریق ادله شرعی به ملاک حکم برسیم که فقط بر اساس قول دوم می توانیم وظیفه عملی خود را تشخیص دهیم.

۱-۳-۱ اشکال

اشکالی که در اینجا مطرح است، خطای حکم عقل نظری در کشف ملاک است که مانع حصول قطع برای شخص می شود و در نتیجه حجیت آن زیر سؤال می رود؛ زیرا احتمال می دهیم ملاکی که عقل کشف کرده، ملاک حکم شارع نباشد. (استرآبادی، ۱۴۲۶ق: ۱۲۹) به این اشکال پاسخ هایی مطرح شده است.

۱-۳-۱-۱ پاسخ اول

برخی این طور پاسخ داده اند که بعد از حصول قطع که محل بحث است، این اشکال مطرح نمی شود؛ چون شخص قطع پیدا کرده و اصلاً توجه به اینکه قطعش به خطا رفته، ندارد. (انصاری، ۱۴۲۸ق: ۱۵/۱؛ صدر، ۱۴۱۷ق: ۴/۱۲۷)

۱-۳-۱-۲ پاسخ دوم

شهید صدر می فرماید: سرایت خطای هر قطع به قطع دیگر در اثر چند احتمال است: احتمال اول: «تلازم وجودی» بین دو قطع وجود دارد؛ بنابراین وقتی متوجه خطای قطع اول می شویم قطع دوم هم از بین می رود. این احتمال در محل بحث ما وجود ندارد؛ زیرا قطعاً بین باقی قطع ها و قطع به حکم شرعی تلازم وجود ندارد.

احتمال دوم: «تلازم اثباتی» بین دو قطع وجود دارد؛ مثلاً قطع به اینکه عالم متغیر است، علت برای حصول قطع است به اینکه عالم حادث است و به دلیل همین در صورت خطای قطع اول، قطع دوم هم از بین می رود؛ چون منشأ حصول آن، قطع اول بود که از بین رفته است. این احتمال هم در محل بحث ما وجود ندارد؛ زیرا هر شخصی به وسیله تتبع و استفاده از قواعد کلی بدیهی و به حسب وجدان عقلی خود، قطع به مطلبی پیدا می کند؛ بنابراین خطا در وجدان یا استدلال در هر قطع نمی تواند مؤثر در قطع های دیگر باشد.

احتمال سوّم: توجّه به خطای قطع‌ها باعث می‌شود شخص از حالت منطقی خارج شده، شکاک شده و قطع برای او حاصل نشود.

این احتمال هم در محل بحث ما وجود ندارد؛ زیرا فرض این است که مجتهدی که به وسیله عقل می‌خواهد به حکم شرعی برسد، حالت وسواسی و شکاکیت ندارد و «بطيء القطع» نیست. (صدر، ۱۴۱۷ق: ۴/۱۲۸)

نکته: مطالبی که در این بخش مطرح شده نسبت به یقین به معنای اصولی است؛ ولی یقین به معنای منطقی و ریاضی از محل بحث خارج است؛ چون موضوع حجّیت و منجزیت، یقین به معنای اصولی است، نه یقین به معنای منطقی و ریاضی. (صدر، ۱۴۱۷ق: ۴/۱۲۹)

۱-۴- جمع‌بندی

عقل نظری حجّت است که هم از طریق استحاله، امکان و ضرورت و هم از طریق علیت می‌تواند حکم شرعی را کشف کند.

۲- عقل عملی

در کشف عقل عملی از حکم شرعی، در واقع با ساختن قیاس، به حکم شرعی می‌رسیم و آن قیاس به صورت زیر است:

صغرا: ظلم، به حکم عقل عملی، قبیح است؛

کبرا: هرآنچه به حکم عقل عملی قبیح است، به حکم عقل نظری شرعاً حرام است؛

نتیجه: ظلم به حکم عقل نظری شرعاً حرام است.

پس مجتهد هر موقع به وسیله عقل عملی به حکم شرعی می‌رسد، از چنین قیاسی استفاده می‌کند.

در خصوص حکم عقل عملی سه جهت بحث وجود دارد:

بحث اول: در این بخش به وسیله حسن و قبح عقلی، به حکم شرعی می‌رسیم؛ به همین دلیل باید از حقیقت حسن و قبح عقلی بحث کنیم.

بحث دوّم: بعد از اینکه ماهیت و حقیقت حسن و قبح روشن شود، باید بحث کنیم که آیا

حسن و قبح می تواند «واسطه در ثبوت» حکم شرعی باشد یا نه؛ به عبارت دیگر، باید بحث کنیم که آیا بین حسن و قبح عقلی و حکم شرعی ملازمه وجود دارد یا نه.

بحث سوّم: چون حکم به ملازمه بین عقل عملی و حکم شرعی از احکام عقل نظری است، بنابراین باید از حجّیت عقل نظری بحث کنیم.

چون بحث از حجّیت عقل نظری را در بخش اوّل ثابت کردیم، بنابراین مباحث عقل عملی را در دو فصل مطرح می کنیم.

۲-۱- حقیقت حسن و قبح

حقیقت حسن و قبح از مسائل اختلافی میان بزرگان است و در مجموع چهار دیدگاه وجود

دارد:

۲-۱-۱- نظر اشاعره: حسن و قبح، اعتباری شرعی است

اشاعره می گویند: حسن آن چیزی است که شارع آن را حسن کند و قبیح آن چیزی است

که شارع آن را قبیح کند؛ پس حسن و قبح مجعول خداوند است. (مظفّر، ۱۴۳۰ق: ۲۲۵)

بررسی: این نظر وجداناً باطل است؛ زیرا کسانی که دین ندارند بازهم حسن و قبح را

می فهمند و درک می کنند؛ پس حسن و قبح عقلی هم داریم. (حلی، ۱۴۱۳ق: ۳۰۳) همچنین

لازمه اینکه حسن و قبح فقط شرعی باشد این است که وجوب اطاعت و وجوب معرفت خداوند

را بتوانیم ثابت کنیم؛ زیرا اگر حسن اطاعت و معرفت خداوند شرعی باشد، مستلزم تسلسل

است. (حلی، ۱۴۱۳ق: ۳۰۳)

۲-۱-۲- نظر منسوب به فلاسفه: حسن و قبح، اعتباری عقلایی است

محقق اصفهانی می فرماید: حسن و قبح چیزی جز تحسین و تقبیح عقلا نیست و واقعیته

غیر از آن ندارد که توسط عقل درک شود؛ در نتیجه حسن و قبح، عقلایی خواهد بود و از آنجا

که تحسین و تقبیح عقلا همان مدح و ذمّ ایشان است، درمورد شارع مقدّس نیز این گونه ثابت

می شود که بگوییم شارع «رئیس العقلاء» است و معنای حسن و قبح، استحقاق مدح و ذمّ شارع

(ثواب و عقاب او) است؛ در نتیجه حسن و قبح امری اعتباری و از مصادیق قضایای «تأدیّات

صلاحیه» است و واقعیته جز تطابق آرای عقلا ندارد. (اصفهانی، ۱۴۲۹ق: ۳/۳۳۳)

بررسی: به این نظریه اشکالاتی وارد شده است:

اشکال اول: محقق خوئی اشکال کرده است که وجدان حکم به این می‌دهد که اگر «اجتماع» نباشد، بازهم حسن و قبح درک می‌شود؛ پس حسن و قبح عقلایی نیست، وگرنه در فرض نبود آرای عقلا، نباید درک می‌شد. (خوئی، ۱۴۲۲ق: ۱۵/۱؛ صدر، ۱۴۱۷ق: ۴۶/۴)

اشکال دوم: صاحب منتقی الاصول می‌فرماید: «عقلا احکام تعبّدی ندارند، بلکه به‌دلیل وجود رجحان، حکم می‌کنند که این رجحان یا به خود حکم عقلا ختم می‌شود که مستلزم دور است، یا به حکم دیگری ختم می‌شود که در این صورت دوباره نیاز به رجحان دیگری دارد و تسلسل می‌شود؛ بنابراین باید جحیت عدل و مرجوحیت ظلم به غیر حکم عقلا ختم شود و آن هم رجحان عقلی است؛ پس حسن و قبح، عقلی است نه عقلایی.» (روحانی، ۱۴۱۳ق: ۲۵/۴)

پاسخ: ادعای محقق اصفهانی این است که حسن و قبح از اعتبارات عقلایی است و رجحان حکم عقلا هم به‌دلیل درک مصلحت و مفسده عام توسط عقل نظری است؛ یعنی ابتدا عقل نظری مصلحت یا مفسده عام فعل را کشف می‌کند و سپس عقل عملی حکم به حسن یا قبح آن فعل می‌کند. با این توضیح، اشکال صاحب منتقی، وارد نمی‌شود و برگشت حسن و قبح به حکم عقل عملی نیست. (شهیدی‌پور، بی‌تا: ۶۶/۱)

اشکال سوم: شهید صدر می‌فرماید: حسن و قبح با حفظ نظام تلازم ندارد؛ زیرا وجدان می‌گوید که ظلم قبیح است، گرچه ظلم، مصلحت «حفظ نظام» و «ابقای نوع» داشته باشد و همچنین از آن طرف، عقل حکم به حسن عدل می‌کند، گرچه موجب حفظ نظام و ابقای نوع نشود؛ بنابراین مسئله حسن و قبح با مسئله مصلحت و مفسده متفاوت است و در نتیجه اینکه ادعا شده علت تطابق آرای عقلا بر حسن و قبح، درک مصلحت و مفسده عام توسط عقل نظری است، کلام صحیحی نیست. (صدر، ۱۴۱۷ق: ۴۶/۴)

اشکال چهارم: نقض‌های این دیدگاه:

نقض اول: لازمه این کلام آن است که معصیت اوامر شرعی تعبّدی مانند صلوات، به حکم عقل قبیح نباشد؛ زیرا بیشتر عبادات مانند صلوات ربطی به حفظ نظام و ابقای نوع ندارد و اینکه معصیت اعمالی مانند صلوات عقلاً قبیح نباشد، بطلانش واضح است. (خوئی، ۱۴۲۲ق: ۱۵/۱)

پاسخ: شهید صدر از این نقض پاسخ داده است که مراد از «اوامر شرعی تابع مصلحت حفظ نظام است»، این است که نفس امتثال اوامر شرعی به نحو «قضیه نوعیه» موجب حفظ نظام می شود، به گونه ای که اگر غالب اوامر شرعی را امتثال نکنیم مفسده عام دارد. شاهد این مطلب هم این است که عقلاً تعبّد عبد به مولای عرفی را به نحو «قضیه نوعیه» حسن و موجب حفظ مصلحت نظام می دانند. (صدر، ۱۴۱۷ق: ۴/۴۵)

نقض دوّم: موارد زیادی وجود دارد که در عمل، مفسده نیست و ترک عمل باعث حفظ نظام نمی شود، ولی عقلاً حکم به قبح آن عمل می کنند؛ مانند «تجرّی» که مفسده ای در آن نیست و عمل با واقع مطابق است، ولی عقلاً آن را قبیح می دانند و از آن طرف مواردی هم هست که در عمل به آن، مصلحت قوی تری وجود دارد، ولی عقلاً آن را هم قبیح می دانند. (صدر، ۱۴۱۷ق: ۴/۴۶)

پاسخ: دقیقاً همان پاسخی که شهید صدر نسبت به نقض اوّل مطرح کرده است، نسبت به نقض دوّم هم مطرح می شود. به این صورت که عقلاً مخالفت قطع را قبیح می دانند، زیرا مخالفت با قطع به نحو کلی مفسده عام دارد؛ پس گرچه مخالفت با قطع جزئی و شخصی که مطابق با واقع نیست، مفسده عام ندارد، ولی چون در نوع عمل به قطع مصلحت است و ترک آن مفسده عام دارد عقلاً حکم به قبح مخالفت با قطع می کنند.

نقض سوّم: تعرّض به دیگری گرچه خفیف باشد، قطعاً قبیح است؛ مانند اینکه شخصی دانه گندمی از شخص دیگری را غصب کند، در این صورت کار قبیحی انجام داده، در حالی که اگر حسن و قبح عقلایی باشد، غصب یک دانه گندم نباید قبیح باشد؛ چون مانع حفظ نظام و بقای نوع نیست؛ پس به دست می آید که ملاک حسن و قبح، ابقای نوع و حفظ نظام نیست. پاسخ: در مواردی که ذاتاً مصلحت ندارد و موجب حفظ نظام نمی شود، علّت حکم عقلاً به قبح ترک آن ها از این جهت است که ترک آن ها مستلزم ترک مواردی است که دارای مصلحت نوعی است و باعث «استخفاف» به آن موارد می شود، وگرنه وجهی ندارد که عقلاً به حسن و قبح این موارد، که ذاتاً مصلحت ندارند، حکم کنند.

نتیجه: به نظر می رسد این نظریه صحیح نیست و اشکال اوّل و سوّم وارد است؛ پس حقیقت

حسن و قبح، اعتبار عقلا نیست.

۲-۱-۳- دیدگاه سوّم: حسن و قبح از مدرکات عقل نظری است

علامه مصباح یزدی، حسن و قبح را از مدرکات عقل نظری دانسته و می‌فرماید: حسن و قبح ربطی به عقل عملی و تطابق آرای عقلا ندارد.

توضیح اینکه افعالی که انسان انجام می‌دهد به جهت غایت، به چند قسم تقسیم می‌شود:

(۱) غایت فعل، لذت شهوانی و مادی است: این قسم را فعل حیوانی می‌نامند؛

(۲) غایت فعل، رسیدن به مصلحت اجتماعی و حفظ نظام است: این قسم را فعل حقوقی

می‌نامند؛

(۳) غایت فعل، رسیدن به کمال واقعی و سعادت ابدی است: این قسم را فعل اخلاقی

می‌نامند.

افعال اخلاقی وجوبشان «بالقیاس الی الغیر» است؛ به این معنا که عقل وقتی به غایت فعل نگاه می‌کند، می‌گوید: غایت اگر بخواهد محقق شود، باید این فعل انجام شود. علامه تمام حسن و قبح‌هایی که عقل حکم می‌کند را از همین قبیل می‌داند و چون حکم عقل به وجوب بالقیاس الی الغیر، از مصادیق حکم عقل به ملازمه است، یعنی عقل بین تحقق غایت و وجوب شیء، ملازمه می‌بیند، به دلیل همین حکم عقل به حسن و قبح از مصادیق حکم عقل نظری است؛ زیرا حاکم به ملازمات، عقل نظری است.

پس عقل نظری می‌گوید: این فعل باید باشد تا سعادت ابدی محقق شود؛ عقل در حسن و قبح، حکم به باید یا نباید نمی‌دهد که عقل عملی بشود، بلکه عقل صرف ملازمه را بیان می‌کند و آن اینکه اگر این فعل باشد، سعادت و کمال واقعی هم وجود دارد. (مصباح یزدی، ۱۳۹۶،

۲۴۹/۱)

بررسی:

اشکال اوّل: وجداناً افعال اخلاقی از مدرکات عقل عملی است و عقل در این احکام درک

می‌کند چه کاری باید انجام شود.

اشکال دوّم: لازمه این حرف این است که عقلا به دلیل اختلافشان در کمال و سعادت در

حسن و قبح افعال هم اختلاف داشته باشند، در حالی که عقلا در حسن و قبح اختلاف ندارد. اشکال سوم: وجوب بالقیاس الی الغیر، مسئولیت‌زا نیست و استحقاق ثواب و عقاب ندارد؛ به همین دلیل اگر کسی نمی‌خواهد لذت طعام را بچشد به سمت غذای لذیذ حرکت نمی‌کند؛ زیرا حرکت به سمت غذای لذیذ، بالقیاس الی الغیر است و مسئولیت‌زا نیست و انجام آن ثواب ندارد، ولی حسن و قبح مسئولیت‌زا است و مستلزم ثواب و عقاب است؛ به همین دلیل اگر کسی اراده کمال و سعادت ابدی را نداشته باشد باید مولا را اطاعت کند، وگرنه علیه او احتجاج می‌شود و او را ذمّ می‌کنند؛ پس به دست می‌آید که حسن و قبح مسئولیت‌زا است.

۲-۱-۴- دیدگاه چهارم: مشهور اصولیان: حسن و قبح از مدرکات عقل عملی است مشهور اصولیان قائل اند که حسن و قبح از اوصاف واقعی افعال است که عقل عملی آن‌ها را نه به لحاظ غایتشان بلکه به لحاظ نفس آن افعال درک می‌کند؛ همان طور که عقل باقی صفات واقعی را درک می‌کند. (خراسانی، ۱۴۰۹ق: ۲۵۸؛ صدر، ۱۴۱۷ق: ۴۰/۴)

۲-۲- دیدگاه نویسنده

از دیدگاه ما، کلام مشهور صحیح است که در این نوشتار نسبت به آن سه بحث مطرح می‌شود:

۲-۲-۱- تفاسیر حسن و قبح به معنای عقل عملی

لازم است تفاسیر مختلف در حقیقت حسن و قبح عقلی را بیان کنیم. تفسیر اول: محقق ایروانی حسن و قبح را از قبیل «بعث» و ایجاب عقلی می‌داند؛ یعنی می‌گوید: «عقل به عدل، بعث می‌کند.» (ایروانی، ۱۳۷۰: ۱۶۸/۲) اشکال این تفسیر آن است که شأن قوه عاقله، ادراک است و از حکم کردن که شأن شارع است، به دور است. تعبیر حاکم بودن عقل نیز، تعبیری تسامحی است و به معنای درک کردن عقل است. (اسلامی، ۱۳۸۹: ۱۶۸)

تفسیر دوم: محقق نائینی، حسن و قبح را به معنای «ملائمت» و «منافرت» با قوه عاقله تفسیر کرده است؛ شبیه ملائمت صدای دل‌نشین و منافرت صدای گوش‌خراش. (نائینی، ۱۳۷۶: ۱۲۴) به این بیان نیز دو اشکال مطرح شده است:

اول: این حرف خلاف وجدان است؛ چرا که گاهی عدل به ضرر شخص است و نفس او ملائم با آن نیست، در حالی که ادعا شده عدل، حسن است.

دوم: صرف ملائمت نفس با هر شیء، سبب ایجاد مسئولیت برای شخص نیست، در حالی که حکم عقل به حسن و قبح، مسئولیت‌زا است. (اصفهانی، ۱۴۲۹ق: ۳/۳۴۰)

تفسیر سوّم: تفسیر مشهور از حسن و قبح که به نظر صحیح می‌آید آن است که حسن و قبح، باید و ضرورتی اخلاقی است که برای افعال در واقع، ثابت است و عقل عملی آن را درک می‌کند. (صدر، ۱۴۱۷ق: ۴/۱۲۰)

پس به دست آمد که حسن و قبح امری واقعی است که برای افعال فی نفسه ثابت است. البته مهم‌تر از تبیین ماهیت حسن و قبح، بررسی مصادیق آن است که نیاز به بحث مفصّلی دارد و از توان این نوشتار خارج است؛ خلاصه کلام آنکه مشهور ادعای انحصار مصادیق آن در عدل و ظلم را دارند؛ (ربانی گلپایگانی، ۱۴۳۱ق: ۵۷) اما مرحوم صدر این انحصار را انکار کرده است. (صدر، ۱۴۱۷ق: ۴/۱۳۷)

۲-۲-۲- ادله دیدگاه مشهور و بررسی آن

در بین ادله‌ای که برای دیدگاه مشهور بیان شده، دو دلیل صحیح است و خدشه‌ای به آن وارد نمی‌شود؛ بنابراین در این بحث آن دو دلیل مطرح می‌شود و پاسخ اشکالاتی که به آن شده داده می‌شود.

الف. دلیل اوّل

اگر حسن و قبح عقلی را قبول نداشته باشیم، نمی‌توانیم نبوّت عامّه و خاصّه را ثابت کنیم؛ زیرا دلیل اثبات نبوّت، اعجاز به همراه ادعای نبوّت است و اعجاز نبی زمانی دلیل بر صدق ادعای نبوّت است که ثابت کرده باشیم، عقل قبیح می‌داند خداوند به غیر نبی قدرت معجزه بدهد؛ زیرا باعث گمراهی مردم و نوعی کذب از جانب خداوند است و اگر قبح عقلی گمراه کردن و کذب ثابت نشود، از تحقق معجزه به صدق ادعای نبوّت نمی‌رسیم؛ زیرا احتمال دارد شخص کاذب باشد، ولی خداوند قدرت اعجاز را به او داده باشد؛ پس اثبات نبوّت متوقّف بر قبول کردن حسن و قبح عقلی است. (انصاری، ۱۳۸۳: ۲۳۱)

بررسی دلیل اول:

اشکال اول: برای اثبات نبوت پیامبران نیازی به اثبات قبح عقلی گمراه کردن و کذب نداریم، بلکه همین مقدار که ثابت کنیم گمراه کردن و کذب، نوعی نقص است و نقص هم از خداوند نفی شده، برای اثبات نبوت پیامبر کفایت می‌کند و نیازی به اثبات قبح کذب نیست. (صدر، ۱۴۱۷ق: ۴/۱۳۶)

پاسخ: اول اینکه عموم مردم خداوند را بری از نقص نمی‌دانند، مخصوصاً قبل از اثبات پیامبر و شناخت اوصاف خداوند؛ پس پیامبر برای اینکه نبوت خودش را نزد مردم ثابت کند، نیاز به دلیل دیگری دارد که قبح کذب باشد؛ دوم اینکه نقص بودن گمراه کردن و کذب از جهت قبح عقلی آن است و اگر قبیح نباشد، اصلاً نقص نیست؛ پس اگر حسن و قبح عقلی ثابت نشود نقص گمراه کردن و کذب هم ثابت نمی‌شود.

اشکال دوم: دلیل اول مستلزم دور است؛ زیرا فعلیت قبح کذب متوقف بر دلالت معجزه بر نبوت است و از آن طرف اگر دلالت و کاشفیت معجزه از نبوت، متوقف بر قبح کذب باشد، دور پیش می‌آید. (صدر، ۱۴۱۷ق: ۴/۱۳۶)

پاسخ: برای تحقق کذب، دلالت عرفی کفایت می‌کند؛ زیرا عرف معجزه را دال بر نبوت می‌داند، گرچه به نحو عقلی و برهانی دلالت نداشته باشد.

ب. دلیل دوم

اگر حسن و قبح، عقلی نباشد، یعنی خود شارع حکم به وجوب اطاعت و حرمت مخالفت تکالیف خودش کرده و این هم مستلزم تسلسل است. (اصفهانی، ۱۴۲۹ق: ۳/۳۳۲؛ صدر، ۱۴۱۷ق: ۴/۱۳۵)

بررسی دلیل دوم:

نسبت به این دلیل نیز اشکالاتی مطرح شده است.

اشکال اول: شهید صدر فرموده است: اثبات وجوب اطاعت و حرمت معصیت متوقف بر حسن و قبح عقلی نیست، بلکه از آنجا که ادله قطعی بر وجود عقاب در فرض عصیان خداوند وجود دارد، در نتیجه عقل و فطرت حکم به دفع ضرر محتمل کرده و انجام تکالیف را لازم

می‌بیند. (صدر، ۱۴۱۷ق: ۴/۱۳۵)

اما این توجیه در همه موارد تطبیق نمی‌شود؛ چرا که در مواردی یقین به نبود عقاب از طرف خداوند داریم و با این حال حکم عقل به حسن اطاعت وجود دارد، در نتیجه نمی‌توان وجه لزوم اطاعت را به قاعده «دفع ضرر محتمل» ارجاع داد.

اشکال دوم: محقق اصفهانی می‌فرماید: حکم وجوب اطاعت به نحو «قضیه حقیقه» واجب شده و شامل خودش نیز می‌شود، بدون اینکه دور و تسلسلی رخ بدهد. (اصفهانی، ۱۴۲۹ق: ۳/۳۳۲)

«پاسخ نقضی» که به این ادعا وارد می‌شود آن است که اگر هرکسی امر به وجوب اطاعت بکند، بر اساس این ادعا باید حکم به وجود حق اطاعت برای او بکنیم.

«پاسخ حلّی» این ادعا هم آن است که حکم شرع به وجوب اطاعت تکالیف «فی حد ذاته» وجوب اطاعت ندارد، پس چطور می‌شود به غیرش وجوب اطاعت بدهد؛ بنابراین باید وجوب اطاعت را با امری که وجوب اطاعتش نفسی است، ثابت کنیم و آن هم حکم عقل به وجوب اطاعت است.

اشکال سوم: در مباحث علوم عقلی ثابت شده است که تسلسل زمانی باطل است که بین افراد سلسله، «ترتّب علّی و معلولی» باشد، در حالی که اوامر به اطاعت در وجود خارجی به هیچ نحوی رابطه علیّت ندارند و وجهی برای بطلان تسلسل در این اوامر وجود ندارد.

برخی منطق دانان علت بطلان تسلسل را این می‌دانند که تسلسل مستلزم استحضار امور نامحدود برای شخص محدود است. (رازی، ۱۴۳۲ق: ۴۸) این وجه بطلان هم در محل بحث ما وجود ندارد؛ زیرا خداوند بی‌نهایت است و جعل و استحضار اوامر بی‌نهایت برای او ممکن است؛ پس تسلسل موجب استحضار امور نامحدود برای محدود نیست. (اصفهانی، ۱۴۲۹ق: ۳/۳۳۴)

پاسخ: اولاً، درست است که بین اوامر به اطاعت، رابطه علیّت وجود ندارند، ولی برای بطلان تسلسل، توقّف افراد سلسله بر یکدیگر کافی است؛ ثانیاً، لزوم اطاعت امر شارع به اطاعت بالذات نیست و از خارج نشئت می‌گیرد (بالعرض است) و در این بحث نیز لازم است «مابالعرض» به

«مابالذات» رجوع کند، وگرنه حکم به لزوم اطاعت محقق نمی‌شود؛ در نتیجه اصل اشکال در این فرض نیز وجود دارد.

در نتیجه روشن می‌شود که ادله مطرح شده برای قول مشهور، تمام است.

۲-۲-۳- شبهات دیدگاه مشهور

به دیدگاه مطرح شده توسط مشهور، شبهاتی وارد شده است.

شبهه اول: حسن و قبح از عوارض فعل است و در خارج وجود مستقل ندارد. یکی از خصوصیات «عارض» آن است که وجودش متوقف بر وجود «معروض» است، در حالی که حسن و قبح قبل از وجود فعل خارجی وجود دارد. همچنین خصوصیت عارض آن است که بعد از عارض شدن معروض، تغییر می‌کند، در حالی که عروض حسن و قبح بر فعل خارجی هیچ تغییری در آن ایجاد نمی‌کند. این نکات بیانگر آن است که حسن و قبح جزو وجودهای خارجی نیست و وجودی اعتباری دارد.

پاسخ: در مطالب گذشته بیان شد که اشیا واقعی فقط در عالم وجود و خارج نیستند، بلکه اگر در عالم واقع و «نفس الامر» هم وجود داشته باشند، واقعی‌اند و حسن و قبح از امور انتزاعی واقعی است که عقل آن‌ها را درک می‌کند؛ مانند استحاله و امکان که موطن آن‌ها عالم واقع و نفس الامر است؛ در نتیجه نبودن حسن و قبح در خارج، به معنای غیر واقعی بودن آن نیست. (صدر، ۱۴۱۷ق: ۶۶/۴)

شبهه دوم: اگر حسن و قبح از قضایای واقعی است، نباید «بالوجوه و الاعتبار» تغییر کند، در حالی که وجداناً می‌بینیم که حسن و قبح «بالوجوه و الاعتبار» تغییر می‌کند. (قمی، ۱۴۳۰ق: ۲۲/۳)

پاسخ: اول اینکه تغییر حسن و قبح افعال در اثر وجوه و اعتبارات، مورد قبول نیست؛ چرا که در حقیقت باید حسن و قبح را به صورت جزئی در نظر بگیریم که بر این اساس، مثلاً صدق نافع همیشه حسن است؛ (بروجدی، ۱۴۱۷ق: ۲۲۰) دوم اینکه حتی در مواردی که مشهور، حسن و قبح افعال را «اقتضائی» دانستند نیز، در حقیقت مصداقیت عدل و ظلم موجب تفاوت می‌شود. (مظفر، ۱۳۸۳ق: ۲۴۰)

شبهه سوم: قضیه حسن و قبح مصداق هیچ‌یک از قضایای عقلی محسوب نمی‌شود؛ چراکه قضایای عقلی از شش قسم خارج نیست (تجربیات، محسوسات، حدسیات، متواترات، فطریات و اولیات) و تنها قسمی که ممکن است توهم شود که حسن و قبح داخل در آن باشد، اولیات است که نمی‌تواند شامل حسن و قبح باشد؛ چراکه اولیات قضایایی است که صرف تصور طرفین برای تصدیق به آن کفایت می‌کند، در حالی که در قضیه حسن و قبح، عقلا اختلاف دارند؛ پس به دست می‌آید حسن و قبح افعال از احکام عقلی نیست، بلکه از اعتبارات عقلایی است. (اصفهانی، ۱۴۲۹ق: ۳۰/۳)

پاسخ: اول اینکه بزرگان ادعا دارند که در اصل مسئله حسن و قبح میان عقلا اختلافی نیست؛ بله، در تشخیص مصادیق آن ممکن است اختلاف وجود داشته باشد که مرحوم صدر این نکته را در وجود «تزاممات ملاک» حسن و قبح و اختلاف عقلا در ترجیح ملاک این دو بر یکدیگر توجیه می‌کند. (صدر، ۱۴۱۷ق: ۱۳۸/۴)

دوم اینکه وجود اختلاف به معنای عقلی نبودن قضیه نیست؛ حتی بعضی از بدیهیات مثل قاعده علیت نیز توسط برخی علمای تجربی انکار شده است؛ در نتیجه روشن می‌شود که نبود تصدیق در بعضی قواعد عقلی توسط برخی ممکن است به دلیل اختلاف فهم و درک مردم یا وجود شبهه در ذهن ایشان باشد که مانع درک مسائل عقلی شده است.

۳- ملازمه بین حسن و قبح عقلی و حکم شرعی

بعد از بحث از حقیقت حسن و قبح، نوبت به این بحث می‌رسد که آیا عقل نظری ملازمه‌ای بین حسن و قبح عقلی و حکم شرعی می‌بیند و آیا عقل نظری از حکم عقل علی به حسن و قبح، حکم شرعی را کشف می‌کند یا نه.

توضیح محل بحث اینکه حکم عقل به حسن و قبح، دو قسم دارد:

اول قضایایی از حسن و قبح که در سلسله علل احکام قرار می‌گیرند؛ مانند قبح کذب و حسن صدق.

دوم قضایایی از حسن و قبح که در سلسله معلولات احکام قرار می‌گیرند؛ مانند حسن

اطاعت و قبیح معصیت.

محل بحث ما در ملازمه قسم اول است و در قسم دوم بحث ملازمه مطرح نمی‌شود؛ زیرا جریان ملازمه بین حسن اطاعت و قبیح معصیت عقلی با وجوب اطاعت و حرمت معصیت شرعی، مستلزم دور و تسلسل است. (نائینی، ۱۳۷۶: ۲/۲۴۲؛ صدر، ۱۴۱۷ق: ۸/۱۵۰)

۳-۱- بررسی امکان حکم شارع برخلاف حسن و قبیح

محقق اصفهانی امکان مخالفت شارع با حسن و قبیح را معقول نمی‌داند؛ چراکه شارع را رئیس عقلا می‌داند و ساحت شارع را از مخالفت با عقلا منزّه می‌داند. (اصفهانی، ۱۴۲۹ق: ۳/۳۴۴)

اما این ادعا صحیح نیست؛ چراکه اولاً، این مسئله مبتنی بر عقلایی بودن حسن و قبیح است که قبلاً اشکال آن بیان شد؛ ثانیاً، اینکه شارع رئیس عقلا است و طبق عقلا حکم می‌کند را در بحث دوم بررسی می‌کنیم؛ ثالثاً، موارد زیادی داریم که شارع برخلاف حسن و قبیح حکم کرده است؛ مثلاً شارع نسبت به «صبی رشید غیر بالغ» حکم به عدم حرمت ظلم می‌کند، در حالی که عقلا ظلم و کذب را برای صبی رشید، قبیح می‌دانند.

پس صحیح این است: معقول است از خداوند تبارک و تعالی احکام مخالف با حسن و قبیح عقلی صادر شود و در حقیقت امر شارع به فعل قبیح و نهی شارع از فعل حسن به معنای این است که خداوند آن حقی که مناط ظلم و عدل بوده را امضا نکرده و شارع این فعلی که عقلا یا عقل، حسن یا قبیح می‌دانند را، حسن یا قبیح نمی‌داند.

۳-۲- بررسی لزوم حکم شارع بر وفق حسن و قبیح

اصلی‌ترین بحث، بررسی ملازمه میان حکم شرع و حسن و قبیح است؛ یعنی آیا لازم است شارع طبق حسن و قبیح حکم کند؟

۳-۲-۱- قول اول

شهید صدر ملازمه حسن و قبیح و حکم شرعی را قبول ندارد؛ چراکه دلیلی بر این ملازمه احساس نمی‌کند. (صدر، ۱۴۱۷ق: ۴/۱۳۹)

محقق اصفهانی در مسئله تفصیل داده و می‌فرماید: اگر منشأ حسن و قبح، مصالح و مفاسد عام یا «اخلاق فاضله» باشد، ملازمه بین حکم عقل و شرع برقرار است؛ اما اگر منشأ حسن و قبح، «انفعالات و عادیات» باشد، ملازمه وجود ندارد. دلیل مطرح شده بر این تفصیل آن است که حسن و قبح به «آرای محمودۀ مورد اتفاق عقلا» تفسیر شده و شارع نیز رئیس عقلا قلمداد شده است، در نتیجه در احکام نیز با ایشان هم نظر است؛ بله، از آنجا که شارع خالی از احساسات و عواطف است، در مواردی که منشأ حکم عقلا، احساسات و عواطف است، دلیلی بر اتحاد نظر او با سایر عقلا وجود ندارد. بر این اساس حکم شارع نه تنها ملازم با حسن و قبح عقلی نیست، بلکه عین حسن و قبح عقلی است.

در ادامه ایشان به جعل حکم توسط شارع شبهه «لغویت» را مطرح کرده است. به این بیان که غرض شارع از حکم کردن، ایجاد «داعی» در مکلف است و در فرض وجود حکم عقلا بر حسن و قبح، نیازی به ایجاد داعی نخواهد بود و در نتیجه حکم شارع لغو خواهد بود. در پاسخ نیز فرموده‌اند: شارع در مسئله حسن و قبح، از این جهت که عاقل است حکم می‌کند، نه از این جهت که شارع است و حکم شارع به حسن و قبح، از این جهت که عاقل است، عین حکم عقلا است؛ تنها حسن شارع، ثواب و قبح او عذاب او است. (اصفهانی، ۱۴۲۹ق: ۳/۳۴۵)

با چشم‌پوشی از بطلان مبنای اعتبار عقلایی، اشکالاتی به این کلام وارد است:

اشکال اول: همان طور که گذشت، این قول در کذب فرد غیربالغ، نقض می‌شود که عقلا حکم به قبح آن می‌دهند، ولی شارع حرام نمی‌داند.

اشکال دوم: اینکه شارع از جهت عقل و علم از بقیه عقلا کامل‌تر است، دلالت بر نبود اتحاد شارع عاقل با سایر عقلا دارد؛ زیرا احتمال دارد شارع گاهی مصلحت را در حفظ نکردن نظام و باقی نبودن نوع بداند و حکم شارع موافق عقلا نباشد، یا احتمال دارد عقلا در تشخیص مصادیق حسن و قبح اشتباه کرده باشند و حکم شارع موافق عقلا نباشد، یا احتمال دارد در مسئله مصالح مهم‌تری وجود داشته باشد که شارع به دلیل آن مصالح، طبق حکم عقلا حکم نداده باشد.

اشکال سوم: احکام عقلا در اثر زندگی ایشان در نظام مادی دنیا شکل می‌گیرد، در نتیجه

ممکن است شخصی که خارج از این مصالح و نظام زندگی می‌کند، حکم موافق آن‌ها نداشته باشد؛ در نتیجه ملازمه وجود ندارد. (صدر، ۱۴۱۷ق: ۴/۱۳۹)

اشکال چهارم: تفکیک میان احکام عقلا که منشأ آن احساسات و عادات است از مواردی که منشأ آن مصالح نوعی است، دشوار است؛ بنابراین بیشتر اوقات آن را احراز نمی‌کنیم؛ در نتیجه ملازمه‌ای بین حکم شارع، از این جهت که عاقل است، با سایر عقلا وجود ندارد.

۳-۲-۳- قول سوم

مشهور اصولیان قائل‌اند: بین حکم عقل و شرع مطلقاً ملازمه است. (نائینی، ۱۳۵۲: ۲/۳۸؛ مطهری، ۱۳۷۶: ۱/۵۶)

برای این ادعا دو دلیل مطرح شده است:

الف. دلیل اول

این دلیل از دو مقدمه تشکیل است:

مقدمه اول: قضیه حسن و قبح، قضیه واقعی است و امور واقعی نسبت به همه به‌نحو مساوی است و برای همه ضرورت دارد.

مقدمه دوم: شارع عالم به امور واقعی است، وگرنه موجب جهل در خداوند می‌شود.

پس خداوند هم حکم به ضرورت انجام‌شدن یا ترک آن فعل می‌دهد. (سبزواری، ۱۳۹۱: ۱۰۷؛ اصفهانی، ۱۴۲۹ق: ۳/۳۴۴)

اشکالاتی به این دلیل مطرح شده که همه پاسخ دارد:

اشکال اول: عقل به قبح کذب صبی قبل از بلوغ حکم می‌کند، در حالی که شارع حکم نمی‌کند؛ پس به دست می‌آید ملازمه‌ای بین حکم عقل و شرع وجود ندارد.

اشکال دوم: این دلیل ثابت می‌کند که مصلحت و مفسده واقعی را که عقل درک کرده، شارع هم می‌داند، ولی احتمال اینکه غرض مهم‌تری وجود داشته باشد که عقل آن را درک نکرده، ولی شارع درک کرده است را نفی نمی‌کند. (نائینی، ۱۳۵۲: ۲/۳۸) همان طور که وجود مصلحت در مسواک‌زدن ثابت شده، ولی شارع به دلیل غرض مهم‌تری حکم به وجوب مسواک‌زدن نکرده است. (حائری اصفهانی، ۱۴۰۴ق: ۳۳۹)

اشکال سوّم: این دلیل نمی‌تواند ملازمه را ثابت کند؛ زیرا احتمال دارد میزان اهتمام شارع نسبت به انجام یا ترک فعل به مقداری باشد که همان «محرّکیت» و «داعویّتی» که حکم عقل ایجاد می‌کند، کفایت کند و نیاز به حکم مولوی نباشد؛ پس این دلیل نمی‌تواند ثابت کند که شارع حتماً باید طبق حکم عقل حکم کند. (صدر، ۱۴۱۷ق: ۴/۱۳۹)

پاسخ این اشکالات:

در واقع مسئله در این است: همین که احتمال داده شود در موارد حکم عقل، غرض مهم‌تری وجود دارد، آیا باعث می‌شود که گفته شود در این موارد شارع طبق حکم عقل حکم نکرده است؟

غرض مهم‌تری که احتمال دارد مزاحم ملاکی باشد که عقل درک کرده، دو صورت دارد: صورت اوّل: غرض «لزومی» است؛ مثلاً عقل حکم به حسن انجام فعل داده، ولی احتمال داده می‌شود شارع به دلیل غرض مهم‌تر لزومی، آن فعل را حرام کرده باشد؛ در این صورت نسبت به غرض لزومی محتمل، برائت جاری می‌شود و طبق حکم عقل عمل می‌شود.

صورت دوّم: غرض «ترخیصی» است؛ مثلاً عقل حکم به قبح عملی کرده، ولی احتمال داده می‌شود شارع به دلیل غرض ترخیصی مهم‌تری حکم به حرمت ندهد. در این صورت چهار وجه اقامه شده بر اینکه وظیفه اعتنائکردن به غرض محتمل و عمل طبق حکم عقل است و در صورت عصیان، صرف احتمال وجود غرض مهم‌تر نمی‌تواند «معذّر» باشد:

وجه اوّل: غرضی لزوم عمل دارد که شارع خود ابراز توجه کند و با دلیل به مکلف برساند که نسبت به آن غرض مشکوک، اهتمام دارد؛ در نتیجه چون ابراز نکرده است، این غرض مشکوک صلاحیت تراحم با غرض لزومی معلوم را ندارد؛ پس وظیفه، عمل طبق حکم عقل است.

وجه دوّم: در فرضی که غرض مهم‌تر مشکوک با غرض لزومی معلوم تراحم کند، عقل اجازه «تفویت» غرض قطعی به دلیل حفظ غرض احتمالی را نمی‌دهد؛ زیرا عقل «تحصیل ملاک قطعی» را بر «تفویت ملاک محتمل» مقدّم می‌داند.

وجه سوّم: محل بحث ملحق به شک در قدرت امتثال است؛ زیرا اگر غرض مهم‌تر در واقع وجود داشته باشد، قدرت بر تحصیل آن نیست؛ چون مشکوک است و اگر غرض مهم‌تر وجود

ندارد، در این صورت قدرت بر تحصیل غرض معلوم وجود دارد و در صورت شک در قدرت، اصولیان حکم به احتیاط و عمل کردن طبق غرض معلوم می‌کنند.

وجه چهارم: در صورت تراحم غرض معلوم با غرض مشکوک، وظیفه احتیاط است و اصول ترخیصی مثل برائت و استصحاب از مواردی که غرض معلوم با غرض ترخیصی مشکوک تراحم دارد، انصراف دارند.

نتیجه آن شد که صرف احتمال وجود غرض مهم‌تر، مانع حکم شارع طبق حکم عقل نمی‌شود.

ب. دلیل دوم

روایاتی وجود دارد که بر حجّیت عقل و وجود ملازمه بین حکم شرع و عقل دلالت دارد. این روایات دو دسته است:

دسته اول: روایاتی که دال بر حجّیت عقل است؛ مانند:

«قال الكاظم (عليه السلام): يا هشام إن لله على الناس حجتين حجة ظاهرة و حجة باطنة، فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة و أما الباطنة فالعقول.» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱۶/۱)

البته بعید نیست که گفته شود ظهور این روایات در حجّیت حکم «عقل، بما هو عقل» نیست، بلکه در حجّیت احکام بدیهی حکم عقل است؛ بنابراین دلالت بر حجّیت حکم عقل به حسن و قبح نمی‌کند.

دسته دوم: روایاتی که در مورد حق الناس وارد شده که تنها تفسیر این روایات این است که جهت ورود آن‌ها، فقط همان مسئله حسن و قبح عقل عملی است؛ مانند:

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) می‌فرمایند: «أَعْطِ الْأَجِيرَ أَجْرَهُ قَبْلَ أَنْ يَجِفَّ عَرَقُهُ».

ممکن است به این روایات به این بیان اشکال شود که این روایات می‌تواند دلالت بر حقوق متعارف عقلایی کند، نه بر حسن و قبح واقعی افعال.

در پاسخ از این اشکال گفته می‌شود: اولاً، ظهور هر عنوان در این است که اگر واقعی داشته باشد، مراد، واقع و حقیقت آن است نه وجود اعتباری آن؛ ثانیاً، اگر مراد از این روایات حقوق عقلایی باشد، این روایات دلالت بر امضای آن امور عقلایی می‌کند که در زمان صدور روایت

وجود داشته، در حالی که ظاهر این روایات این است که قضیه حقیقی مستمر تا روز قیامت را بیان می‌کند و برای امضای سیره‌ای که در آن زمان بوده نیست.

نتیجه بحث دوم این شد که نظر مشهور صحیح است و بین حکم عقل و حکم شرع مطلقاً ملازمه است.

۳-۳- بررسی لزوم حکم عقل بر وفق حکم شرع

مسئله این است: آیا بین حکم شرعی و بین حکم عقل ملازمه است و از حکم شرع به حکم عقل می‌رسیم؟

مراد از ملازمه آن نیست که عقل باید حکم به وجوب اطاعت حکم شارع بدهد، بلکه مراد این است که اگر شارع حکم به وجوب نماز کرد، آیا عقل هم حکم به حسن نماز می‌کند. ثمره بحث این است که اگر ملازمه در این بحث ثابت شود، نتیجه آن نبود ملازمه در بحث قبلی است و گرنه تسلسل می‌شود؛ زیرا لازمه حکم عقل، حکم شرع است و لازمه حکم شرع هم حکم عقل است.

پس اینکه حکم شرعی ملازمه با حکم عقلی دارد، یکی از ادله انکار ملازمه حکم عقل با حکم شرع است و برای اثبات ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع باید ثابت شود که حکم شرع مستلزم حکم عقل نیست.

منشأ توهم اینکه حکم شرعی مستلزم حکم عقلی است، این جمله اصولیان است که می‌فرمایند: «ان الواجبات الشرعية ألطاف في الواجبات العقلية». (انصاری، ۱۴۲۸ق: ۲/۳۱۹) این عبارت باعث شده برخی توهم کنند که حکم شرعی ملازمه با حکم عقلی دارد. (اصفهانی، ۱۴۲۹ق: ۳/۳۵۲)

دو دلیل بر بطلان این توهم ارائه شده است:

دلیل اول: صاحب فصول می‌فرماید: احتمال دارد خود امر و حکم کردن مصلحت داشته باشد؛ مانند اوامر تقیه‌ای و امتحانی که مصلحت در خود امر است، نه در «مأموریه» و عقل نمی‌تواند از حکم شرعی مصلحت در مأموریه را کشف کند و بگوید عقل هم مانند شرع حکم کرده است؛ زیرا احتمال دارد اصلاً مأموریه مصلحت نداشته باشد. (حائری اصفهانی، ۱۴۰۴ق:

اما این دلیل صحیح نیست و معقول نیست نفس امر و حکم مصلحت داشته باشد؛ زیرا امر مرکب از مرحله شوق و مرحله جعل و انشا است و مصلحت حکم یا در مرتبه شوق وجود دارد که این صحیح نیست، زیرا شوق، انفعال است و قابلیت مصلحت داشتن ندارد، یا مصلحت در مرتبه جعل و انشای حکم وجود دارد؛ در این صورت درست است که انشا و جعل قابلیت مصلحت داشتن دارد، ولی آن انشایی وجوب اطاعت و انبعاث دارد که «انشا به داعی بعث» باشد و انشا به داعی بعث نمی تواند خودش مصلحت و مفسده داشته باشد؛ زیرا بعث و تحریک، امری غیر است و غرض نفسی ندارد و اگر فرض شود داخل مبعوث الیه، مصلحت وجود ندارد، بعثی هم معنا نخواهد داشت.

بله، اگر انشا به داعی بعث نباشد، بلکه به داعی ارشاد یا تهدید یا تسخیر... باشد، در این صورت مصلحت در خود انشا است؛ اما این انشا دیگر حکم شرعی نیست و نمی تواند منشأ انتزاع حکم عقلی قرار گیرد.

با این بیان بحث اوامر امتحانی و تقیه ای هم روشن می شود؛ زیرا در اوامر امتحانی و تقیه ای داعی بعث وجود ندارد؛ به همین دلیل حکم شرعی وجود ندارد که بخواهیم از آن حکم عقل را برداشت کنیم. (اصفهانی، ۱۴۲۹ق: ۳/۳۵۴)

دلیل دوم: آن چیزی که با حکم شرعی کشف می شود، ملاکات احکام شرعی است و این ملاکات اعم از ملاکات حسن و قبح عقلی است؛ به همین علت دلیلی نداریم که ملاک احکام شرعی باید مناطات حسن و قبح عقلی هم باشد و عقل هم طبق حکم شرع حکم کند. اما در عبارت «انّ الواجبات الشرعیة ألطاف فی الواجبات العقلیة»، اگر مراد این است که عقل طبق حکم شرع حکم به حسن عمل می کند، صحیح نیست.

اگر مراد این است که عقل حکم به وجوب حفظ غرض مولا و اطاعت مولا می کند، در این صورت احکام شرعی موضوع حکم عقل به وجوب اطاعت و حرمت معصیت را می سازند و از این جهت به احکام شرعی می گویند: «الطاف» در نسبت با احکام عقلی. در این صورت از محل بحث خارج است؛ زیرا ابتدا گفتیم محل بحث ما حکم عقل در سلسله علل احکام شرعی است و حکم عقل به وجوب اطاعت، در سلسله معلول احکام شرعی قرار می گیرد.

اگر مراد حکم عقل به وجوب آن فعل از باب این باشد که مقدمه کمال نفس و مقدمه رسیدن به معارف الهی است و عقل بعد از حکم شرعی حکم به وجوب می دهد، از باب رسیدن به کمال، در این صورت حرف خوبی است؛ اما از محل بحث ما خارج است و محل بحث ما حکم عقل از باب حسن و قبح است. (اصفهانی، ۱۴۲۹ق: ۳/۳۵۲)

نتیجه در مقام سوّم این شد که دلیلی نداریم بر اینکه حکم شرعی مستلزم حکم عقلی باشد.

نتیجه گیری

بین حکم عقل و حکم شرع، به نحو مطلق، ملازمه وجود دارد. هر فعلی که عقل، حسن واقعی یا قبح واقعی آن را درک کند، شرع هم آن را حسن و قبیح می داند و عقل نظری هم که حاکم به این ملازمه است، حجت است؛ پس همان طور که پیامبران کاشف از حکم شرع اند و رسولان ظاهری شرع بوده اند، عقل هم کاشف از حکم شرع و رسول باطنی شرع است.

اما از سوی دیگر بین حکم شرع و حکم عقل ملازمه نیست و این طور نیست که هرآنچه شرع حکم کرده، عقل هم حکم به حسن یا قبح آن عمل مطابق شرع می کند؛ بله، حکم شرع موضوع حکم عقل به وجوب اطاعت و حرمت معصیت را فراهم می کند؛ به همین دلیل، مشهور شده است که احکام شرعی، الطاف احکام عقلی است.

فهرست منابع

✽ قرآن کریم. (ترجمه حسین انصاریان)

۱. استرآبادی، محمد امین، ۱۴۲۶ق، الفوائد المدنية، ج ۲، قم: اسلامی.
۲. اسلامی، رضا، ۱۳۸۹، مدخل علم فقه، ج ۲، قم: حوزه علمیه قم.
۳. اصفهانی، محمد حسین، ۱۴۲۹ق، نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج ۲، بيروت: مؤسسة آل البيت (عليه السلام).
۴. انصاری، مرتضی، ۱۴۲۸ق، فرائد الاصول، ج ۹، قم: مجمع الفكر اسلامی.
۵. _____، ۱۳۸۳، مطارح الأنظار، تقريرات ابوالقاسم کلانتری، ج ۲، قم: مجمع الفكر الاسلامی.
۶. ایروانی، علی، ۱۳۷۰، نهاية النهاية في شرح الكفاية، قم: دفتر تبليغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۷. بروجردي، حسين، ۱۴۱۷ق، تقريرات في أصول الفقه، تقريرات علي پناه اشتهاړدي، قم: اسلامی (التابعه لجامعة المدرسين).
۸. حائري اصفهاني، محمد حسين، ۱۴۰۴ق، الفصول الغروية في الاصول الفقهية، قم: دار احياء العلوم الاسلامی.
۹. حلّی، حسن بن يوسف بن مطهر، ۱۴۱۳ق، كشف المُرَاد في شرح تجريد الاعتقاد، ج ۴، قم: اسلامی.
۱۰. خراساني، محمد كاظم بن حسين، ۱۴۰۹ق، كفاية الاصول، قم: مؤسسة آل البيت (عليه السلام).
۱۱. خوئي، سيد ابوالقاسم، ۱۴۲۲ق، مصباح الأصول، تقريرات واعظ حسيني بهسودي، قم: مؤسسة احياء آثار الامام الخوئي.
۱۲. رازی، قطب الدين محمد، ۱۴۳۲ق، تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، ج ۵، قم: بيدار.
۱۳. رباني گليايگاني، علي، ۱۴۳۱ق، القواعد الكلاميه، ج ۳، قم: مؤسسة الامام الصادق (عليه السلام).
۱۴. روحاني، محمد، ۱۴۱۳ق، منتقى الأصول، تقريرات عبدالصاحب حكيم، قم: دفتر

آیت الله سید محمد حسینی روحانی.

۱۵. سبزواری، ملا هادی، ۱۳۹۱، شرح الأسماء الحسنى، بی جا: نوید الاسلام.
۱۶. شهیدی پور، محمد تقی، بی تا، ابحاث الاصول (مباحث حجت)، بی جا.
۱۷. صدر، محمد باقر، ۱۴۱۷ق، بحوث فی علم الأصول، تقریرات حسن عبدالساتر، بیروت: الدار الاسلامیه.
۱۸. صدر، محمد باقر، ۱۴۱۷ق، بحوث فی علم الأصول، تقریرات محمود هاشمی شاهرودی، چ ۳، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (علیهم السلام).
۱۹. _____، بی تا، دروس فی علم الأصول، چ ۵، قم: اسلامی.
۲۰. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، الکافی، چ ۴، تهران: دار الکتب الإسلامية.
۲۱. مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۹۶، آموزش فلسفه، چ ۱۸، قم: امیرکبیر.
۲۲. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۶، مجموعه آثار، چ ۷، قم: صدرا.
۲۳. مظفر، محمدرضا، ۱۴۳۰ق، أصول الفقه، چ ۵، قم: اسلامی. (التابعة لجماعة المدرسين)
۲۴. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن، ۱۴۳۰ق، القوانين المحکمة فی الأصول، قم: احیاء الکتب الاسلامیه.
۲۵. نائینی، محمد حسین، ۱۳۵۲، أجود التقریرات، تقریرات ابوالقاسم خوئی، قم: مطبعة العرفان.
۲۶. _____، ۱۳۷۶، فوائد الأصول، تقریرات محمد علی کاظمی خراسانی، قم: جامعه مدرسين حوزه علمیه قم.