

عقل قطعی منبع استنباط قوانین جامعه و حکومت

سیف‌الله صرّامی

یکی از پژوهش‌هایی که در مرکز تحقیقات علمی دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری به پایان رسیده و اینک مراحل نهایی انتشار را می‌گذراند «منابع قوانین جامعه و حکومت در اسلام» است که توسط پژوهشگر محترم حجت‌الاسلام آقای سیف‌الله صرّامی انجام شده است. آنچه می‌خوانید بخشی از این پژوهش گسترده می‌باشد که پس از توضیح کلی در باره اصل تحقیق، تقدیم می‌گردد.

◁ درآمد

منابع احکام، با عناوینی همچون ادله، مدارک و ... از دیرباز در اصول فقه شیعه و سنی مورد بحث، بررسی و تدوین بوده است. همچنین اصطلاحات منبع حقوق و مصدر قانون در آثار و کتبی که در مقدمات دانش حقوق و فلسفه حقوق به زبانهای فارسی و عربی نگاشته شده به چشم می‌خورد. اما، در اصول الفقه، بررسی منابع احکام و قوانین، در حوزه خاص حکومت و اداره جامعه، سابقه چندانی ندارد. در پاره‌ای از آثار معاصران، چه در حوزه‌های شیعی و چه سنی، برخی از کسانی که در زمینه «فقه الحکومه»، «نظام سیاسی اسلام»،



«حکومت در اسلام»، «ولایت فقیه» و مانند این عناوین سخن رانده‌اند، بخشی را به بررسی منابع قوانین و احکام حکومتی اختصاص داده‌اند. برخی مقالات کوتاه نیز در این باره نگارش یافته است.

گرچه تلاشهای فوق می‌تواند در موضوع این تحقیق راهگشا و سودمند باشد، اما با عنایت به ویژگی قوانین حکومت و اداره جامعه، آن چنان که در خلال این تحقیق نمایان خواهد شد، نگاشته نشده یا کمتر به آن توجه شده است. در نتیجه، جوانب گوناگون آن مورد بحث و بررسی شایسته قرار نگرفته است. ویژگیهای مورد نظر این تحقیق حول تأثیر دو نکته اساسی در موضوع است: اول، ادله اصل مشروعیت حکومت در اسلام (به هر نوعی که فرض شود: ولایت انتصابی، انتخابی، فردی، شورایی و ...). دوم، ماهیت متغیر موضوعات و متعلقات احکام و قوانین اداره جامعه و حکومت. در این تحقیق ضمن ارائه مقدمات و لوازم اجتناب‌ناپذیر بحث، تأثیر آمیخته شده این دو مقدمه در معیارهای حجیت و اعتبار قوانین و در نتیجه بازشناسی «منابع قوانین اداره جامعه و حکومت»، وجهه همت قرار گرفته است.

بنابراین، هدف این تحقیق به دست دادن منابع قوانین اداره جامعه و حکومت است که از نظر اسلام حاکم بر روابط اجتماعی در دست مدیران مشروع جامعه، قابل اجرا است. ضرورت تلاش در راستای این هدف، به ویژه از دیدگاه مبانی فقهی و اصولی شیعه که در چند دهه اخیر و با پیروزی انقلاب اسلامی و تشکیل جمهوری اسلامی ایران، طلیعه‌دار تشکیل و تداوم حکومت و اداره جامعه بر پایه اسلام بوده، چندان نیازی به توضیح و استدلال ندارد. رکن اساسی اداره جامعه، آن گونه که اسلام می‌پسندد، تدوین قوانین آن است به گونه‌ای که منطبق بر خواسته‌ها و اهداف اسلام باشد. به دست دادن فراگیر و شامل این قوانین نیز در گرو شناخت کامل و همه‌جانبه از منابع آن قرار دارد.

در اینجا برای روشن تر شدن فضای این تحقیق به طرح پرسش اصلی و برخی از پرسشهای فرعی مهم آن می‌پردازیم. پرسش اصلی این است که منابع قوانین اداره جامعه و حکومت در اسلام کدامند؟ با روشن شدن همه جانبه پاسخ این پرسش، معلوم می‌شود که قانونگذار حکومت مشروع اسلامی، برای یافتن یا ارزشیابی قوانین مطلوب اداره جامعه و حکومت، باید به چه منابع و مصادری مراجعه کند. پرسش‌های فرعی بسیاری می‌تواند پیرامون این پرسش مطرح گردد، از جمله:

- مبانی اعتبار قوانین اداره جامعه در اسلام کدامند؟



- آیا معیارهای اعتبار قوانین اداره جامعه و حکومت در اسلام همان معیارهای اعتبار احکام است در سایر ابواب فقهی؟
- تفاوت منابع حقوق و مصادر قانون در دانش حقوق با منابع استنباط احکام در فقه چیست؟
- آیا تفاوت منابع حقوق با منابع استنباط احکام در بخش قوانین اجتماعی اسلامی با سایر بخش‌های آن یکسان است یا اینکه در این بخش مشابهت بیشتری با منابع حقوق وجود دارد؟
- معیارهای اعتبار قوانین در دانش حقوق چیست؟ این معیارها چه نسبتی با معیارهای اعتبار و حجیت احکام شرعی دارد؟
- آیا بین قوانین اساسی و قوانین عادی می‌توان از جهت اعتبار منابع تفاوت گذاشت؟ مثلاً گفته شود قوانین اساسی را حتماً باید از کتاب و سنت به دست آوریم اما قوانین دیگر را از سایر منابع هم می‌توان؟
- معیارهای اعتبار منابع استنباط احکام به طور کلی کدامند؟ آیا معیارهای مزبور را می‌توان در زمینه اداره حکومت و جامعه متفاوت دانست؟
- تفاوت احکام حکومتی که به صورت قوانین اداره جامعه و حکومت شکل می‌گیرد از جهت اعتبار منابع با سایر احکام چیست؟
- معیارهای اعتبار احکام حکومتی کدامند؟
- متفکرین اسلامی در دانش فقه و اصول درباره پرسش‌های فوق چه پاسخهایی داده‌اند؟
- در فقه مدون حکومتی عملاً در راستای تدوین احکام سلطانیه یا قوانین اداره جامعه به چه منابعی استناد کرده‌اند و چگونه؟

□ ■ □

◁ عقل قطعی، منبع استنباط قوانین

سومین منبع از منابع پایه در استنباط قوانین اداره جامعه و حکومت در اسلام پس از قرآن و سنت، عقل قطعی است. مراد از این عنوان هر گونه عملیات عقلانی است که از سوی مصدر جامع شرایط در استنباط قوانین مزبور صورت گیرد و منجر به قطع به قانون مورد رضایت شارع مقدس گردد. عملیات عقلانی چنانچه منجر به قطع نگردد، در چارچوب منابع پیرو و



تحت عنوان عام «ظن به حکم» یا عناوین خاص شهرت، اجماع محصل یا منقول، سیره عقلا، عرف، قیاس، استحسان و ... قابل پی گیری است که در مباحث آتی به آنها خواهیم رسید.

اینکه عقل قطعی را در کنار کتاب و سنت از منابع پایه قرار دادیم از آن رو است که در تبعیت از آن، اولاً نیازی به بازگرداندن آن به کتاب و سنت نداریم و ثانیاً محدودیت و چهارچوبی برای این تبعیت از جانب کتاب و سنت نمی شناسیم. این دو نکته هر دو در همین مبحث عقل به زودی روشن خواهد شد. از سوی دیگر، ضرورت طرح عقل به

عنوان یکی از منابع در بخش اداره جامعه و حکومت نسبت به سایر بخشهای فقه و حقوق، افزون تر و ملموس تر است. در این بخش ادعای به دست آوردن ملاکات احکام و قوانین هر چند در چارچوب کلیات مورد رضایت شارع، قابلیت و احتمال بیشتری دارد. چنان که احکام به اصطلاح عقل عملی که بحث آن خواهد آمد در اینجا قابلیت کاربرد بیشتری دارد. برای رسیدن به مقصود خود در ذیل عنوان عقل قطعی به عنوان یکی از منابع پایه در منابع

قوانین اداره جامعه و حکومت در اسلام، روند زیر را پی می گیریم:

◁ ۱-۳- تاریخچه و تعریف

گرچه عنوان عقل در بین منابع فقه سابقه ای دیرینه دارد، اما مفهوم و مراد از آن، اختلاف فراوان به خود دیده است. یک اختلاف اساسی در تعریف این منبع از این رو است که به آن به عنوان منبعی در کنار منابع نقلی (کتاب و سنت) نگریسته شود یا به عنوان منبع یا دلیلی برای راه بردن به منابع نقلی. اختلاف دیگر بر این مبناست که عقل را برای به دست آوردن احکام واقعی در نظر گیریم یا برای تشخیص وظایف ظاهری، با فرض شک در احکام واقعی. صرف نظر از جزئیات دیگر، با نگاهی به گزارشی که برخی از صاحب نظران از تاریخچه مطرح کردن عقل در اصول فقه شیعه ارائه کرده اند، این اختلافات کلی نمایان است. اولین یادکرد صریح از عقل در این گزارش، متنی است از شیخ مفید (ره) (م ۱۳عق). در این متن، ضمن



شمارش منابع فقه که از آن به «اصول احکام» یاد می‌شود، عقل را در کنار کتاب و سنت نمی‌آورد. اما از آن به عنوان نخستین راه برای رسیدن به کتاب و سنت یاد می‌کند.^۱ پس از وی، شیخ طوسی (ره) (م ۴۶۰ق) در کتاب مشهور «عدة الاصول» به همین اندازه هم از عقل نام نمی‌برد؛ ولی در ضمن برخی از مباحث خود به قبح عقلی ظلم و قتل اشاره می‌کند، همچنین عقل را تعیین‌کننده ادله می‌داند.^۲

ابن‌ادریس حلی (م ۵۹۸ق) اولین فقیهی دانسته شده^۳ که از عقل در کنار کتاب، سنت و اجماع، به عنوان راههای رسیدن به «حق» در مسایل شرعی یاد کرده است. البته تصریح می‌کند که کاربرد عقل در جایی است که از کتاب، سنت و اجماع چیزی به دست نیاوریم.^۴ شهید اول (ره) (م ۷۸۶ق)، با استفاده از میراث پیشینیان خود با تفصیل بیشتری به کاربردهای عقل می‌پردازد. وی عقل را در کنار کتاب، سنت و اجماع، به عنوان چهارمین اصل از اصولی که جوینده احکام شرع باید از آنها احکام را به دست آورد، نام می‌برد.^۵ سپس آن را بر دو قسم رئیسی تقسیم می‌کند: قسمی که متوقف بر خطاب نیست و قسمی که متوقف بر خطاب است.

قسم اول را به پنج دسته تقسیم می‌کند

اول آن احکامی که از اقتضای عقل به دست می‌آید، مانند وجوب ادای دین، رد امانت، حرمت ظلم، استحباب احسان، کراهت بر گرفتن آتش در دست و مباح بودن استفاده از منافعی که ضرر ندارند، چه این احکام عقلی به ضرورت درک شوند، چه با نظر و تأمل عقلانی، مانند حکم راستگویی نافع یا مضر؛ دوم تمسک به اصل برائت...؛ سوم اثبات نفی حکم بعد از تتبع تام از دلیل و عدم وجدان آن...؛ چهارم حکم به اقل، وقتی دلیلی برای اکثر نداشته باشیم؛ پنجم اصالت باقی بودن آنچه در گذشته بوده است (اصالة بقاء ما کان).^۶

قسم دوم؛ یعنی آنجا که دلیل عقلی متوقف بر خطاب است را بر شش دسته می‌کند:

اول مقدمه واجب؛ دوم لزوم نهی از ضد برای امر به شیء؛ سوم فحوای خطاب که همان اولویت استفاده شده از خطاب است؛ چهارم لحن خطاب که ضرورتاً از خطاب فهمیده می‌شود؛ پنجم دلیل خطاب که همان مفهوم است، مانند مفهوم شرط، وصف و... ششم اینکه گفته می‌شود اصل در منافع اباحه و در ضررها حرمت است.^۷

اما برخی از معاصرین، همسان با تنقیح و پالایش بهتر و روشن‌تر سایر مباحث اصولی، در ذیل عنوان دلیل عقل نیز تلاش کرده‌اند تعریف، تقسیم و کارکردهای فقهی این منبع را به گونه‌ای منظم و مدون‌تر ارائه دهند. اینان خود نیز به دلیل تفاوت در انگیزه‌ای که از طرح این

بحث داشته‌اند و البته در نوع ارائه آن هم تأثیر داشته است، خود به دو دسته قابل تقسیم هستند: برخی «حجیت دلیل عقلی» را در ضمن مباحث قطع آورده‌اند^۸ و برخی دیگر، مستقلاً و در ضمن شمارش منابع فقه (کتاب، سنت و اجماع) دلیل عقل را هم مطرح و بررسی کرده‌اند.^۹ دسته اول، در واقع به پیروی از شیخ انصاری (ره) برای نقد گفته‌های منسوب به اخباریها در انکار حجیت قطع حاصل از عقل در احکام شرع، به موضوع پرداخته‌اند و البته به تفصیل و تنقیح جوانب آن همت کرده‌اند.

بهترین تعریف و توضیح در باره دلیل عقلی که در کنار کتاب و سنت به عنوان یکی از منابع احکام، ارائه شده است، به نظر نگارنده، تعریف و توضیحی است که مرحوم مظفر در اصول الفقه آورده است. وی ابتدا به طور خلاصه می‌گوید:

«مراد از دلیل عقلی در کنار کتاب و سنت هر حکم عقلانی است که باعث قطع به حکم شرعی گردد؛ به عبارت دیگر، هر قضیه عقلی که از طریق آن به علم قطعی به حکم شرعی دست یابیم».^{۱۰}

آن گاه به توضیح چگونگی فراهم آمدن قطع به حکم شرعی از روی روند عقلانی می‌پردازد. اول، روشن می‌کند که مراد دست یافتن مستقیم عقل به حکم شرع یا حتی ملاک (مصلحت و مفسده تامه) آن نیست؛ زیرا حکم شرع را باید از منبع شرع که همان کتاب و سنت است به دست آورد:

«احکام شرع توقیفی است. بنابراین آگاهی از آنها فقط از طریق گوش دادن به مبلغ این احکام که از سوی خداوند متعال منصوب شده تا به تبلیغ آنها بپردازد امکان پذیر است؛ چراکه احکام خداوند متعال نه از قضایای اولی است و نه از قبیل اموری است که با مشاهده چشم و یا مانند آن از سایر حواس ظاهری بلکه باطنی بتوان به آنها پی برد. همچنین قابل تجربه و حدس و اعمال خبرویت نیست».^{۱۱}

بعد از این توضیح می‌گوید:

«مراد ما از دلیل عقلی، حکم عقل نظری است به ملازمه بین حکمی که شرعاً یا عقلاً ثابت است با یک حکم شرعی دیگر».^{۱۲}

در جایی که حکم شرعی در این تلازم مفروض و ثابت در نظر گرفته شود، اصطلاحاً «غیر مستقلات عقلیه» تشکیل می‌شود. و در جایی که حکم عقلی ثابت در نظر گرفته شود «مستقلات عقلیه» به وجود می‌آید. به نظر مرحوم مظفر در مورد دوم؛ یعنی جایی که یک



حکم عقلی ثابت بتواند با حکم شرعی ملازمه پیدا کند فقط جایی است که آن حکم عقلی مفاد عقل عملی، آن هم در مورد حسن و قبح عقلی اشیا، باشد. چنین احکام عقلی نیز منحصر است در آنچه که در منطق به «قضایای مشهوره» معروف است و به «آرای محموده» خوانده می شود و همه عقلا از این جهت که عاقل هستند به آن حکم می کنند.^{۱۳} آنچه در مطالب فوق شامل اظهار نظر در موارد دلیل عقل می شود که طبعاً در محدوده حجیت آن هم اثر می گذارد، به زودی مورد نقد و بررسی قرار می گیرد.

◁ ۲- تقسیم

اما در باره تقسیم های قابل ذکر در دلیل عقلی، ضروری است قبل از آن به تقسیم معروف و سابقه دار عقل در سخن فیلسوفان به عقل نظری و عقل عملی پردازیم. بررسی این تقسیم پشتوانه ای است برای نقد و بررسی مباحث اصولی که پس از این در باره حجیت عقل به عنوان یکی از منابع احکام خواهد آمد. با کوشی از خاستگاه اصلی این تقسیم در فلسفه، تصور روشنی از آن خواهیم داشت و در نتیجه با بصیرت بیشتری می توانیم کاربرد آن را در اصول الفقه که این تقسیم به آن راه یافته پی گیری کنیم.

شیخ الرییس ابن سینا در ذیل بحث از نفس ناطقه می گوید:

«قوای نفس ناطقه انسانی بر دو دسته است: قوه عامله و قوه عالمه و هر یک از این دو به اشتراک لفظی عقل نامیده می شوند.»^{۱۴}

وی آن گاه با توضیحاتی، قوه عامله را همان قوه ای می داند که امر تدبیر بدن را در کلیه رفتارهای آن به عهده دارد. اما قوه عالمه قوه ای است که با مراتب مختلف قوه و فعل آگاهیهای انسانی را در خود دارد.^{۱۵} در عین حال، می گوید از تعامل قوه عامله با قوه عالمه، آرای فراگیر و مشهور به وجود می آید، مانند اینکه دروغ قبیح است یا ظلم قبیح است.^{۱۶} خلاصه ای از همین گفتار را در «تجربیدالاعتقاد» خواجه نصیر طوسی (ره) و شرح آن را در «کشف المراد» علامه حلی (ره) می توان دید. تنها تفاوت در این است که علامه (ره) عقل عملی را قوه ای می داند که وظیفه آن تمیز بین امور حسنه و قبیحه است. همچنین بر مقدماتی که از روی آنها امور نیک و بد استنباط می شود و بر انجام امور نیک و بد عقل عملی اطلاق می شود.^{۱۷}

آنچه از تقسیم فوق به دست می آید این است که عقل عملی اساساً از سنخ درک کننده یا به





اصطلاح، قوای دزاکه نیست، بلکه قوه‌ای است مدبر رفتارهای انسان. این نکته از بیان ابن‌سینا روشن‌تر است. وی چنانچه دیدیم کلمه عقل را در عقل عملی و عقل نظری مشترک لفظی می‌داند. این بدان معناست که اصلاً تقسیم حقیقی نداریم بلکه یک تقسیم صوری و صرفاً لفظی در کار است؛ یعنی بین عقل نظری و عقل عملی، جامع حقیقی وجود ندارد. دو مفهوم مباین هستند که صرفاً در عالم لفظ به هر دو کلمه عقل اطلاق می‌شود. بنابراین هر جا قضیه؛ یعنی امر درک شدنی و فهمیدنی در کار باشد، هر چند مفاد آن

حسن و قبح اشیا، نمی‌تواند منسوب به درک عقل عملی گردد؛ زیرا کار عقل عملی درک نیست، بلکه تدبیر عملی رفتار است. البته ممکن است عقل نظری که کار درک، تصویر و تحلیل قضایا را به عهده دارد، از رفتارهای عقل عملی یا تدبیرهای او قضایایی بسازد و به تجزیه و تحلیل آنها بپردازد. در این صورت، احکام شکلی این قضایا که در منطق یا معرفت‌شناسی تقریر می‌شود با سایر قضایا تفاوتی ندارد مگر در محتوا و ماده. بنابراین اگر مفاد باید و نبایدهایی را که به عقل عملی نسبت می‌دهیم به قضایایی که بیان‌کننده «ضرورت‌های بالقیاس» هستند برگردانیم، دلیل نمی‌شود که عقل عملی را منکر شویم.^{۱۸} قضایای منسوب به عقل عملی یا قضایایی که ممکن است قضایای اخلاقی نامیده شود مورد درک عقل عملی نیستند، بلکه توسط عقل نظری از تدبیر، حکم یا رفتاری خاص از عقل عملی انتزاع شده‌اند. دقت در گفتار ابن‌سینا همین نتیجه را می‌دهد. چنانچه گذشت، وی، وقتی می‌خواهد آرای مشهوره، مانند «کذب قبیح است» را به عقل عملی نسبت دهد می‌گوید: این آرا از آنچه بین عقل عملی و عقل نظری می‌گذرد، به دست می‌آید.^{۱۹} بنابراین در تقسیم عقل به عقل نظری و عقل عملی در واقع دو نیروی انسانی را توضیح می‌دهیم؛ یکی نیروی درک‌کننده و آگاه‌شونده و دیگری نیروی تدبیرکننده، حکم‌کننده یا طلب‌کننده رفتارها از انسان.

اکنون به تقسیم دلیل عقلی در اصول می‌رسیم. یک تقسیم که در تعریف دلیل عقلی به آن



اشاره مستقیم شده است، تقسیم دلیل عقلی به مستقلات عقلیه و غیر مستقلات عقلیه است. کلمه عقلیه در غیر مستقلات عقلیه وصف برای غیر است. مراد از استقلال در این تقسیم نیز عدم استفاده از یک حکم شرعی ثابت است در به دست آوردن حکم شرع توسط عقل. در مقابل، عدم استقلال به این معناست که عقل با استفاده از وجود یک حکم شرعی مفروض به حکم شرعی دیگری دست می‌یابد، مثلاً از روی وجود شرعی مفروضی برای کاری پی به وجود شرعی مقدمه آن می‌برد.^{۲۰} دو تقسیم دیگر ممکن است برای دلیل عقلی ارائه کنیم، اما همه اقسام این تقسیم‌ها در بحث ما داخل نیستند. یک تقسیم این است که دلیل عقلی یا در طول احکام شرع و پس از فرض آنها به کار می‌آید یا برای استنباط آن احکام و قبل از اثبات آنها. عقلی که وجوب اطاعت از احکام یا امتثال آنها را درک می‌کند و یا در مواردی وجوب احتیاط را می‌فهمد از قسم اول است. به تعبیر دیگری، برای این تقسیم می‌توان گفت: عقل یا در مرحله جعل احکام در نظر گرفته می‌شود یا در مرحله امتثال آنها. عقل متصور در مرحله امتثال خارج از این بحث ماست. در اینجا سخن در عقل در مرحله جعل احکام است؛ یعنی عقلی که می‌خواهد جعل احکام را درک کند. تقسیم دیگر این است که عقل یا در اثبات حجیت سایر ادله مانند کتاب، سنت و... به کار می‌آید یا خود، حجتی مستقل انگاشته می‌شود. قسم دوم در این بحث داخل است نه قسم اول.

◁ ۳- حجیت دلیل عقلی قطعی

با توضیحاتی که در باره تعریف دلیل عقلی قطعی دادیم و باروشن شدن اقسامی از آن، که در اینجا مورد بحث است، از دیدگاه اصولی حجیت آن واضح است، چراکه با فرض حصول قطع به حکم شرع، حجیت آن بلاشکال است. اما مهم بررسی توانایی عقل در تحصیل قطع به حکم شرع است که در پی می‌آید.

◁ ۴- توانایی عقل در قطع به حکم شرع

قبلاً، ضمن تعریف دلیل عقل، چگونگی و امکان تحصیل قطع به حکم شرع را از روی عقل، از زبان برخی صاحب نظران نقل کردیم. ایشان امکان دست یافتن عقل نظری را به احکام قطعی شرعی چه مستقیماً و چه از روی درک ملاکها (مصالح و مفساد) رد کردند.^{۲۱} اما، رسیدن به احکام قطعی شرع را از طریق حکم عقل عملی به حسن و قبح عقلی اشیا که از آن به «آرای محموده» یاد کردند، اثبات می‌کنند.^{۲۲} البته قطع به احکام شرع از این طریق نیز

بعد از ضمیمه کردن یک قاعده کلی که از آن به قاعده «ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع» نام می‌برند، به دست می‌آید.^{۲۳}

برای اینکه ببینیم آیا طریق دوم؛ یعنی راه دست یافتن به احکام قطعی شرع به واسطه حکم عقل عملی، تا چه اندازه صحیح است، مطالبی را به ترتیب زیر ارائه می‌دهیم:

□ ۱- مراد از آرای محموده چیست؟

اصطلاح آرای محموده با سابقه دیرپای خود در منطق صوری، هنگام بیان «مواد قضایا» در مقابل «صورت» آنها، توضیح داده می‌شود. ابن سینا می‌گوید:

«آرای محموده عبارت است از قضایایی که انسان اگر خود باشد و عقل مجرد، وهم و حس او به پذیرش آن قضایا پرورش نیافته باشد و نیز از استقرای جزئیاتی به حکم ظنی کلی نرسیده باشد و با طبیعت انسان به رحمت، خجالت، ترشروی، مردانگی و ... او را نخواند، به آن قضایا حکم نخواهد داد؛ یعنی قضایایی است که عقل، وهم یا حس انسان به خودی خود آنها را درک نمی‌کند. از این قبیل است حکم به اینکه گرفتن مال مردم قبیح است و یا دروغ قبیح است. همچنین است قبح کشتن حیوانات که بسیاری از مردم به غریزه نازک دلی خود (کسانی که چنین غریزه‌ای دارند که غالب مردم هستند) به آن حکم می‌کنند. هیچ یک از قضایای آرای محموده با تعقل مجرد از تربیت خاص و مجرد از انفعالات نفسانی و اخلاقی حاصل نمی‌شود».^{۲۴}

بنابراین، چنانچه می‌توان از سخن ابن سینا نیز در پایان نتیجه گرفت، آرای محموده قضایایی است که از روی تربیتهای اجتماعی با توجه به مصالح عامه (تأدیبات صلاحیه)،^{۲۵} آموزه‌های مشترک در آیین‌های الهی، خلیقیات و انفعالات نفسانی، استقرای جزئیات و دادن حکمی کلی بر اساس آنها، حاصل می‌گردد.^{۲۶} خواجه نصیرالدین طوسی، ضمن شرح برخی از جوانب سخن فوق، آرای محموده را عبارت از آنچه که مصلحت عمومی یا «اخلاق فاضله» به آن راهنمایی می‌کند، می‌داند.^{۲۷} به پیروی از ایشان، مرحوم مظفر در المنطق نیز، وقتی که به توضیح اقسام «مشهورات» از مواد یا مبادی قضایا می‌پردازد، دو قسم «تأدیبات صلاحیه» و «خلقیات» از آنها را «محمودات» یا «آرای محموده» می‌نامد.^{۲۸} وی در توضیح قسم اول؛ یعنی «تأدیبات صلاحیه» می‌گوید: عبارتند از آنچه که همه آرا به دلیل «مصلحت عامه» و از این رو که «حفظ نظام» و «بقای نوع» بر آن توقف دارد، به آن حکم می‌دهند، مانند حسن عدل و قبح ظلم. معنای حسن عدل این است که انجام دهنده آن نزد عقلا ممدوح است و معنای قبح ظلم این است که انجام دهنده آن نزد عقلا مذموم است.^{۲۹}



وی آنگاه، برای روشن تر شدن معنای مدح و ذم در اینجا، تحلیلی ارائه می‌دهد که بر اساس آن، وقتی به انسان به واسطه آنچه به مصلحت شخصی اوست احسان می‌شود، رضایت خاطرش برانگیخته می‌گردد و در صدد پاداش آن برمی‌آید. کمترین کاری که برای این پاداش می‌تواند انجام دهد همان مدح انجام دهنده احسان است. همچنین، در مقابل انجام دهنده کاری که خشم او را برمی‌انگیزد کمترین کار ذم و سرزنش انجام دهنده است. به همین ترتیب، انسان در برابر مصالح و مفاسد عمومی جامعه عکس العمل نشان می‌دهد، هر چند که در آنجا نفع و ضرر شخصی او در کار نباشد. هر عاقلی در جامعه بشری چنین مدح و ذمهایی را دارد. قضیه‌های مدح و ذمی که همه عاقلان جامعه بر آن توافق دارند، همان آرای محموده یا تأدیبات صلاحیه است. علت توافق عمومی بر این قضیه‌ها، آگاهی آنها است بر مصلحت عمومی جامعه.^{۳۰}

در توضیح قسم دوم؛ یعنی «خلقیات» می‌گوید: قضایایی است که رأی همه عاقلان، از آن رو که خلق انسانی به آن راهنمایی می‌کند، بر آن توافق دارد. از این قبیل است حکم به وجوب دفاع از ناموس یا وطن، یا حکم به نیکویی شجاعت و کرم یا قبح ترس و بخل.^{۳۱} وی آنگاه، با تفکیک مرحله عمل از مرحله قضاوت قلبی که هر انسان عاقلی آن را دارد، تلاش می‌کند به این اشکال که چرا پس همه عاقلان همیشه کارهای نیک انجام نمی‌دهند پاسخ دهد.^{۳۲}

□ ۲- تحلیل قضایای آرای محموده با

تعریف و توضیحی که گذشت چگونه است؟

مرحوم مظفر، در ضمن بیان «اسباب حکم عقل عملی به حسن و قبح» به بیان سبب به وجود آمدن قضایای آرای محموده که به نظر ایشان بخشی از احکام عقل عملی است می‌پردازد. وی می‌گوید: اسباب حکم عقل عملی به حسن و قبح اشیا یکی از پنج امر است:

- ۱ ○ درک کمال و نقص نفس انسانی،
- ۲ ○ درک خوش آمد و بد آمدن نفس انسانی،
- ۳ ○ خلق انسانی،
- ۴ ○ انفعال نفس،
- ۵ ○ عادات مردم.





در دو قسم اول، می‌گویید: اگر درک عقل به صورت کلی و از آن‌رو که در بر دارنده مصلحت یا مفسده نوعی یا کمال و نقص نوعی انسانها است، باشد، همان حسن و قبح عقلی اشیا محقق می‌شود که آرای محموده نامیده می‌شود. در قسم سوم نیز، در صورتی که عقل با عنایت به مصلحت یا مفسده عمومی حکم کند و همین مصلحت و مفسده هم او را بر این حکم برانگیزد، آرای محموده که همه عقلا بر آن توافق دارند، حاصل می‌گردد. اما دو قسم اخیر؛ یعنی انفعال نفسانی، مانند ترحم، حیا، غیرت، تندخویی و ... و نیز عادات گوناگون مردم، مانند برخاستن در برابر وارد، گرمی داشت میهمان و ... هر چند که حکم عقل عملی را باعث می‌شوند، ولی نمی‌توانند آرای محموده را تشکیل دهند.^{۳۳}

آنچه، با توجه به بیان فوق در باره قضایای آرای محموده می‌توان گفت همان است که برخی از صاحب نظران در تحلیل قضایای عقل عملی، به طور کلی گفته‌اند. این نظر قبلاً به اختصار گذشت. به نظر ایشان قضایای عقل عملی عبارتند از ضرورت‌های بالقیاس الی غیر. معنای این ضرورت‌ها این است که وقتی یک فعل اختیاری از دیدگاه درک و عقل انسان علت است برای تحقق مصالح و مفاسد، رابطه ذهنی آن فعل با آن مصلحت یا مفسده مفروض این است که اگر آن فعل انجام گیرد، آن مصلحت یا مفسده تحقق پیدا می‌کند. بنابراین معنای اینکه عقل عملی می‌گوید چنان کن یا چنان نکن این است که بین انجام آن فعل و تحقق آن مصلحت یا مفسده ملازمه است.^{۳۴} قبلاً با عنایت به تعریفی که به ویژه از ابن سینا در باره عقل عملی نقل کردیم، این تحلیل را برای آن به عنوان یک قوه انسانی رد کردیم. اما به نظر می‌رسد این تحلیل برای آنچه که مرحوم مظفر به عنوان آرای محموده می‌آورد صحیح است. چنانچه دیدیم، ایشان در هر دو قسم آرای محموده (تأدیبات صلاحیه و خلقیات انسانی) بر این نکته تأکید داشتند که آرای عقلا، وقتی آرای محموده است و مورد استفاده در دلیل عقلی در اصول الفقه که با توجه به مصالح عامه یا مصالح نوعی انسانها صادر شود؛ یعنی وقتی که عقل برای تحقق مصالح نوعیه یا رفع مفاسد نوعیه حکمی می‌دهد که همه عقلا به آن



حکم می دهند، این می شود «رای محمود» که می توان از تلازم آن با حکم شرع (از روی قاعده ملازمه بین حکم عقل و شرع) به احکام شرعی دست یافت. این روند دقیقاً همان است که از صاحب نظر فوق الذکر در تحلیل قضایای عقل عملی گذشت. آنچه در این روند مهم می نماید این است که برای درک چنین حکمی که تحلیل آن همان ضرورت بالقیاس الی الغیر است، چاره‌ای جز این نیست که در مرتبه قبل از این حکم (یا به تعبیر دقیق‌تر درک) آن مصلحت یا مفسده درک گردد و اذعان شود که برای جلب آن مصلحت یا رفع آن مفسده لازم است چنان و چنین کرد.

۳- حال، پرسش اساسی این است که وقتی از تحلیل آرای محمود به این مرحله می‌رسیم که باید درک مصالح و مفسدات نفس الامری را به عقل بشری نسبت دهیم، تفاوت آن با آنچه که به عنوان درک عقل نظری از مصالح و مفسدات، رد می‌شود چیست؟ عقل عملی (در اصطلاح صاحب نظرانی مانند مرحوم مظفر) هنگامی می‌تواند به حکمی برسد که در مرحله قبل از آن، مصلحت یا مفسده‌ای را درک کرده باشد. غایه الامر، ممکن است دایره این احکام را تنگ کنیم و بگوییم در صورتی قابل استفاده در اصول الفقه هستند که همه عقلاً به آن حکم دهند. ولی باز هم در ماهیت آن تفاوتی ایجاد نمی‌کند که باید عقل همه، قبلاً به درک مصالح و مفسدات رسیده باشد؛ یعنی احکامی از شرع مقدس هست که فقط عاقل بودن، برای درک آنها کافی است. چه احکامی می‌تواند چنین باشد؟ تنها کلیاتی می‌تواند این چنین باشد که با فرض نبودن شریعت و عدم ارسال پیامبران هم (بر فرض) انسان با عقل کلی خود به آنها می‌رسد. مانند اصل کلی و مطلق وجوب حفظ نفس (که البته قابلیت و احتمال انواع تقییدها را هم دارد) یا اصل کلی قبح ظلم و مانند اینها.

◀ ۵- ملازمه حکم عقل و حکم شرع

با توضیح و تحلیلی که از توانایی عقل در دست یافتن به حکم شرع ارائه کردیم، سخن در باره قاعده معروف ملازمه آسان‌تر می‌شود. مفاد قاعده این است که هرچه عقل به آن حکم می‌دهد شرع هم به آن حکم می‌دهد (ما حکم به العقل حکم به الشرع). استدلال مشهور در این باره همان است که مرحوم مظفر هم آورده است. وی می‌گوید:

«وقتی که عقل به حسن یا قبح چیزی حکم می‌دهد، به این معنا است که رأی همه عقلا از این جهت که عاقل هستند، به دلیل مصلحت حفظ نظام و بقای نوع یا جلوگیری از اخلال در آن، بر آن قرار می‌گیرد. چنین حکمی که مورد اذعان همه عقلا است، به ناچار مورد حکم شارع



مقدس هم خواهد بود؛ چراکه شارع نیز از جمله عقلا، بلکه رییس آنان است. بنابراین، از این رو که شارع عاقل است - بلکه خالق عقل است - باید مانند سایر عقلا به آن مورد حکم بدهد. اگر شارع با سایر عقلا در آن حکم مشترک نباشد معلوم می شود آن حکم از آن همه عقلا نبوده است و این خلاف فرض است.^{۳۵}

وی، آنگاه ضمن تعقیب سخن می گوید:

«در واقع، در اینجا ملازمه بین دو شیء وجود ندارد، بلکه یک نکته است و آن اینکه حکم شارع همان حکم عقلا است، نه اینکه بین حکم عقلا و حکم شارع ملازمه باشد؛ چرا که وقتی بر حکمی آرای عقلا از این جهت که عاقل هستند توافق پیدا کنند، بر اساس استدلال فوق، کشف می کنیم که حکم شارع هم همین است.»^{۳۶}

شهید سید محمدباقر صدر (ره) به این استدلال اشکال می کند. وی می گوید:

«ملازمه ای بین حکم عقلا و حکم شارع نیست؛ زیرا احکام عقلانیه در راستای تأمین مصالح و محافظت از نظامهای عقلایی بشری است؛ در حالی که شارع مقدس در دایره این مصالح و نظامها نیست. بنابراین چه دلیلی دارد که او هم همان احکام و تشریح های عقلایی را داشته باشد.»^{۳۷}

همو در جایی دیگر می گوید:

«در یافت موافقت شارع با عقلا از این رو که عاقل است، به صرف اینکه او یکی از عقلا است نادرست می نماید؛ زیرا ممکن است از همین جهت که عاقل است به یکی از دو سبب زیر با عقلا مخالفت داشته باشد؛ یا به این سبب که رأی عقلا، عقلی محض نیست، بلکه متأثر از سایر عوامل بشری مانند عواطف و سایر آگاهی های آنها [کامل یا ناقص] باشد. و یا به این سبب که چون عقل شارع تمام تر و کامل تر است رأی او هم بهتر و فراگیرتر [و به هر حال غیر از رأی آنها] باشد.»^{۳۸}

به نظر می رسد اشکالات مرحوم صدر بر مرحوم مظفر وارد نباشد. اما اشکال اول از آن رو وارد نیست که ممکن است بگوییم: گرچه شارع مقدس خود در دایره مصالح و نظامهای عقلایی بشری نیست، اما فرض بر این است که می خواهد برای کسانی که در این دایره هستند تعیین تکلیف کند. در این صورت، اگر استدلال اشکال دیگری نداشته باشد، در دفع این اشکال همین مقدار کافی است که بدانیم شارع مقدس به عنوان یک عاقل، بلکه رییس عقلا در وضعیت موجود نظامهای بشری چه حکمی می دهد. برای احراز این حکم لازم نیست خود شارع را هم در دایره این مصالح و مفاسد قرار دهیم. همچنان که، طبق گفته های مرحوم



مظفر که قبلاً اشاره شد، یکایک سایر عقلا نیز، برای حکم دادن به آرای محموده، لازم نیست که خود شخصاً در همه مصالح و مفسد ملحوظ در آن آرا درگیر باشند. اشکال دوم مرحوم صدر هم وارد نیست؛ زیرا احتمال مخالفت شارع با عقلا به هر دو سببی که مرحوم صدر ابداع کرده، در سخن مرحوم مظفر دفع شده است. اما این سبب که رأی عقلا متأثر از سایر عوامل غیر عقلانی باشد، با تأکیدهای ایشان هم در «المنطق» و هم در «اصول الفقه» بر این نکته که مراد همه احکام عقلا نیست، بلکه مراد فقط احکامی است که آنها بر اساس مصالح و مفسد نوعیه بشر در لباس «تأدیبات صلاحیه» یا خلیقات مورد توافق همه عقلا از این جهت که عاقل هستند، صادر می‌کنند. بنابراین فرض بر این است که مصالح و مفسد نفس الامری و تمام و کمال، هرچند در یک محدوده خاص، دیده می‌شود و بر اساس آنها حکم می‌شود، دخالت سایر عوامل بشری، در قالب عواطف، آگاهیهای ناقص و... با توضیحاتی که قبلاً در تنقیح و پیرایش «آرای محموده» گذشت، خلاف فرض است. اما سبب دیگر در کلام مرحوم صدر که عامل مخالفت شارع با عقلا قلمداد شده این بود که عقل شارع کامل تر و تمام تر است. این سبب نیز، در محدوده مفروض سخن، کارساز نیست؛ چرا که حکم مورد نظر درست به اندازه قدر مشترک عقل شارع با سایر عقلاست. چرا که فرض شده است حکم بر اساس عقل عقلا که در آن شارع هم با آنها شریک است، صادر شده است.

با این همه، چنانچه قبلاً اشاره شد، نمی‌توانیم سخن مرحوم مظفر را به گونه‌ای که در اصول الفقه مفید فایده‌ای باشد بپذیریم. با تحلیلی که از قضایای آرای محموده ارائه کردیم، معلوم شد که این قضایا بر اساس مصلحت‌بینی عقلا (مصالح و مفسد نوعیه و یا برای بقای نظامهای عقلایی) صورت می‌گیرد؛ نه اینکه یک احکام تعبدی صرف باشد و بدانیم مقدس هم در بین حکم‌دهندگان است تا مطلب تمام شود. سخن در این است که از کجا بدانیم عقلا (هرچند همه عقلا) به درک مصالح تام و تمام نائل آمده‌اند؟ درست است که شارع هم عاقل است و هم در بین عقلا هست، اما آیا صرف عقل داشتن در درک و دست یافتن به مصالح و مفسد کافی است؟ اگر بتوانیم احکامی را هم به عقلا، فقط از این جهت که عاقل هستند نسبت دهیم، این احکام آن قدر کلی هستند که از فایده عملی تهی می‌شوند؛ مانند قیح ظلم به طور کلی، بدون اینکه بتوانیم موارد آن را مشخص کنیم.

حاصل اینکه با طرح کردن عقل عملی و توضیح آرای محموده، نهایتاً به اینجا می‌رسیم که عقل اگر بخواهد مصدر حکم قطعی شرع باشد، تنها در صورتی به این مهم نائل می‌شود که به

مصالح و مفاسد؛ یعنی ملاکهای احکام، دسترسی پیدا کند. چنانچه طرفداران دلیل عقلی می‌گویند، به صورت قطعی عقل بشری نمی‌تواند به ملاکهای تام احکام شرعی دست یابد. با وجود این، عقل قطعی را از آن‌رو یکی از منابع پایه در بین منابع قوانین اداره جامعه و حکومت می‌دانیم که می‌تواند نقش کنترل‌کنندگی داشته باشد. ایجاد انسجام و پالایش قوانین استنباط شده از سایر منابع، از جهت هماهنگ بودن آنها با یکدیگر، سازگاری با قوانین مسلم و مانند اینها، کار و نقشی است که عقل قطعی می‌تواند به عهده گیرد. به علاوه هیچ دلیل قطعی بر اینکه اثبات کند عقل به صورت سالبه کلیه به هیچ حکمی از احکام شرع نمی‌تواند دست یابد وجود ندارد. آنچه در این باره گفته شده، پرخطر بودن و احتمال کم دستیابی به حکم شرع، از این طریق است. اما به هر حال، هر چند به ندرت، ممکن است به وسیله عقل قطعی، حکمی از احکام شرع ثابت شود.

◁ پی‌نوشت‌ها

۱. شیخ محمد رضا مظفر (ره)، اصول الفقه، ج ۳ و ۴، ص ۱۲۲.
۲. همان و شیخ طوسی، عدة الاصول.
۳. همان.
۴. ابن ادریس حلی، السرائر، قم، جامعه مدرسین، محرم ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۴۶.
۵. محمد بن مکی العاملی، شهید اول ذکری الشیعه، قم، بصیرتی، بی‌تا، ص ۳ و ۵.
۶. همان، ص ۵.
۷. همان.
۸. ر.ک: شهید سید محمد باقر صدر، بحوث فی الاصول، به کوشش و تقریر سید محمود هاشمی، قم، مجمع علمی للشهید صدر (قده)، رمضان المبارک ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۱۲۰.
۹. مظفر شیخ محمد رضا، اصول الفقه، ج ۳ و ۴، ص ۱۱۹.
۱۰. اصول الفقه، ج ۳ و ۴، ص ۱۲۵.
۱۱. همان، ص ۱۲۶.
۱۲. همان، ص ۱۲۷.
۱۳. همان، ص ۱۲۸.
۱۴. النجاة با ویرایش و دیباچه محمد تقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۴، ص ۳۳۰.
۱۵. همان، ص ۳۳۶ - ۳۳۰.
۱۶. همان، ص ۳۳۱.
۱۷. علامه حلی، حسن بن یوسف، کشف المراد، بیروت، ۱۹۷۹، ص ۲۵۱ و ۲۵۲.
۱۸. محمد تقی مصباح، فلسفه اخلاق، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۶۷، ص ۲۸ - ۲۶.
۱۹. النجاة، ص ۳۳۱.
۲۰. شیخ محمد رضا مظفر، اصول الفقه، ج ۱ و ۲، ص ۲۰۶ و شهید سید محمد باقر صدر، بحوث فی الاصول، ج ۴، ص ۱۲۰.



۲۱. محمد رضا مظفر، اصول الفقه، ج ۳ و ۴، ص ۱۲۶.
۲۲. همان، ص ۱۲۸.
۲۳. همان، ج ۱ و ۲، ص ۳۳۶؛ در بارة دليل عقلي همچنين بنگريد: كفاية الاصول، ج ۲، ص ۳۲؛ آشتياني، بحر الفوائد، ص ۲۸؛ نائيني، فوائد الاصول، ج ۳، ص ۵۷؛ خويي (ره)، مصباح الاصول، ج ۲، ص ۵۴؛ صدر (ره)، بحوث في الاصول، ج ۴، ص ۱۱۹ و حكيم الاصول العامه، ص ۲۷۹.
۲۴. الاشارات و التنبهات، قم، دفتر نشر الكتاب، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۲۰.
۲۵. محمد رضا مظفر، المنطق، نجف اشرف، مطبعة الغمال، ۱۳۸۸ق، ص ۳۲۹.
۲۶. الاشارات و التنبهات، ج ۱، ص ۲۲۰ و ۲۲۱، در اين منبع «واجبات» و «اصطلاحات» را هم افزوده است. واجبات همان يقينيات است كه به دليل حقانيت واضح آنها، آراي عقلا بر آن تطابق دارد. مانند كل بزرگتر از جزء است (المنطق، ص ۳۲۸). اصطلاحات، چنانچه از شرح قطب الدين رازي بر مي آيد (پاورقي اشارات، ج ۱، ص ۲۲۰) عنواني جدا از ساير اقسام نيست، بلكه، ظاهراً، داخل در همان «تأدييات صلاحيه» است.
۲۷. الاشارات و التنبهات، ج ۱، ص ۲۲۱.
۲۸. المنطق، ص ۳۲۹ و ۳۳۱.
۲۹. همان، ص ۳۲۹.
۳۰. همان.
۳۱. همان، ص ۳۳۱.
۳۲. همان، ص ۳۳۲.
۳۳. اصول الفقه، ج ۱ و ۲، ص ۲۲۸-۲۲۳.
۳۴. محمد تقی مصباح يزدي، دروس فلسفه اخلاق، ص ۲۸-۲۶.
۳۵. اصول الفقه، ج ۱ و ۲، ص ۲۳۷.
۳۶. همان، ص ۲۳۸.
۳۷. بحوث في الاصول، ج ۴، ص ۱۳۹.
۳۸. همان، ص ۲۴۵.

