



رابطه فعل خداوند و احکام تشریعی

حجّیت حکم عقل از مسائل نسبتاً پرچالش علم اصول بوده که دانشمندان اصولی را مقابل یکدیگر قرار داده است.

رابطه فعل خداوند و احکام تشریعی

حجّیت حکم عقل از مسائل نسبتاً پرچالش علم اصول بوده که دانشمندان اصولی را مقابل یکدیگر قرار داده است.

فلسفه حجّیت حکم عقل در نگاه علامه طباطبائی

بسیاری از اشتباه‌هایی که در برداشت‌های اصولیان از حکم عقل و حجّیت آن صورت گرفته و به انحاء مختلف (مانند انکار درک حسن و قبح و یا ذاتی نبودن آن یا عدم ثبوت قاعده ملازمه) بروز نموده است، ناشی از توجه نداشتن به نظام تشریع و ارتباطی است که خداوند به عنوان رب مخلوقات با آنها در این نظام برقرار نموده است و این نکته ای است که علامه در نظر داشته و در چندین جای المیزان به مناسبت آیات راجع به آن صحبت نموده و مسئله را ریشه یابی کرده اند. ایشان در ضمن رد نظرات مخالفان قاعده ملازمه و حسن و قبح ذاتی، از طریق تشریح نظام تشریع و روابط آن با عقل، مسئله را واضح ساخته اند. ما تحت چند عنوان نظرات ایشان را مختصراً ذکر کرده و نقش آن را در دفع خطاهای دیگران تبیین می‌کنیم:

2-1. نظام تشریع الهی و ارتباط آن با عقل

علامه طباطبائی در این مسئله ابتدا مقدمه ای راجع به مقام ربوبی خداوند آورده و سپس با در نظر داشتن این مسئله، نقش خداوند در مقام قانون گذاری بشری را بر اساس آیات قرآن و دلیل برهانی بیان کرده است.

علامه در مقدمه خود به ملکیت مطلق خداوند اشاره نموده اند. طبق دیدگاه ایشان، از آیات قرآن متوجه می‌شویم که ملکیت خداوند مطلق است؛ به این معنا که توانایی هرگونه تصرفی در مخلوقات خود را دارد و هیچ گونه سرزنش و مذمتی برای او نیست؛ برخلاف ملکیت انسان‌ها نسبت به موجودات این جهان که ملکیتی اعتباری و نه حقیقی بوده و تصرفات فرد نیز در محدوده خاصی جایز است. مثلاً، انسان اگر مالک حیوانی است می‌تواند از او در جهت تصرفات عقلایی مانند حمل بار استفاده کند، اما نمی‌تواند او را گرسنگی دهد یا بکشد؛ چراکه محدوده تصرفات ملکیت انسانی را عقلای جامعه بر اساس مصالح نظام اجتماعی تنظیم کرده اند و ایشان تصرف مطلق را برای مالک تجویز نمی‌کنند. به همین علت، در صورت تضییع حق مالی که فرد مالک آن است، مؤاخذه می‌شود (طباطبائی، 1417ق، ج 1، ص 94).

اما ملکیت خداوند این گونه نیست. علامه آیاتی مانند: آنچه در آسمان هاست و آنچه در زمین است ملک خداست (بقره: 284) و نیز ملک آسمان‌ها و زمین از آن اوست (حدید: 5) را شاهد چنین مطلبی دانسته اند. همچنین دسته دیگری از آیات که دال بر مشیت مطلق الهی (رعد: 31؛ نحل: 93؛ انسان: 30) و عدم مؤاخذه در کارهای اوست (انبیاء: 23) به عنوان مؤید مطالب از جانب ایشان مطرح گشته است.

علامه طباطبائی پس از توجه دادن به این مقدمه، به نقش خداوند در مقام تشریع قوانین بشری پرداخته است. طبق نظر ایشان با وجود اینکه ملکیت خدا نسبت به مخلوقات ملکیت مطلق بوده و از تصرفاتی که عقلاً برای ملکیت اعتباری مخلوقات مشخص می‌کنند می‌تواند فراتر رود، اما در مقام قانون گذاری خویش را یکی از عقلاً قرار داده که در اوامر و نواهی خود مصالح و مفاصد بندگان در زندگی اجتماعی با توجه به ظرفیت‌های این جهان را در نظر می‌گیرد. از این رو، می‌فرماید: خدای تعالی خود را در مقام تشریع و قانون گذاری قرار داده، و در این قانون گذاری، خود را عیناً مانند یکی از عقلاً به حساب آورده، که کارهای نیک را نیک می‌داند، و بر آن مدح و شکر می‌گزارد، و کارهای زشت را زشت دانسته، بر آن مذمت می‌کند؛ مثلاً، فرموده: "اگر صدقات را آشکارا بدهید خوب است" (بقره: 271)، و نیز فرموده: "فسق نام زشتی است" (حجرات: 11)، و نیز فرموده: که آنچه از قوانین بشری تشریع کرده، به منظور تأمین مصالح انسان، و دوری از مفاصد است، و در آن رعایت بهترین و مؤثرترین راه برای رسیدن انسان به سعادت، و جبران شدن نواقص شده است، و در این باره فرموده: "دعوت خدا را بپذیرید، وقتی شما را به چیزی می‌خواند که زنده تان می‌کند" (انفال: 24) و نیز فرموده: "این برای شما بهتر است اگر علم داشته باشید" (صف: 11)... (طباطبائی، 1374، ج 1، ص 147).

ایشان این بیانات قرآنی را در حقیقت، امضای روش عقلا در زندگی اجتماعی می داند (طباطبائی، 1417ق، ج 1، ص 95). به همین علت، می نویسد: این خوب و بدها، و مصلحت و مفسده ها، و امر و نهی ها، و ثواب و عقاب ها، و مدح و ذم ها، و امثال اینها، که در نزد عقلا دائر و معتبر است، و اساس قوانین عقلایی است، اساس احکام شرعی که خدا مقنن آن است، نیز هست (همو، 1374، ج 1، ص 147).

این نگاه علامه نسبت به اراده خداوند در نظام تشریع، در واقع، اثبات قاعده ملازمه حکم شرع و عقل است؛ چراکه بر این اساس ممکن نیست خداوند حکمی را اراده کند که موافق احکام عقلایی نباشد.

علامه در این زمینه به ذکر اشتباه دو نگاه افراطی و تفریطی دو گروه معتزله و اشاعره اشاره کرده است؛ چراکه معتزله بر این مبنا افعال خداوند را محدود دانسته که تابعی از عقلا باید باشد و به علت این نگاه افراطی اشعری ها قایل شده اند که نباید پذیرفت بین عقل انسان و خداوند ملازمه ای است؛ زیرا خداوند محدود می شود (همان، ج 8، ص 66 و 65).

حال آنکه هر خواننده ای با دقت در مقدمه ای که علامه پیش از بیان ذکر کردند، متوجه خواهد شد ایشان آن مقدمه را به خاطر جلوگیری از افتادن به چنین نگاه افراطی و تفریطی مطرح نموده است که تفصیل این بیان را در دو بخش بعدی نوشتار دنبال خواهیم نمود.

نکته دیگری که از نگاه علامه به نظام تشریع برداشت می شود، موصوف بودن احکام به مصلحت و مفسده و بر اساس حسن و قبح بودن آنهاست؛ زیرا همان گونه که پیش از این اشاره نمودیم، آنچه عقلا را به وضع و تشریع احکام بین خودشان سوق می دهد نیروی عقل عملی است که انجام کارهایی را واجب می داند که موجب مصلحت زندگی اجتماعی انسان باشد و همچنین از کارهایی نهی می کند که باعث اختلال و فساد در روابط آدمی گردد؛ بنابراین، زمانی که خداوند اراده کرده است که احکام او مطابق عقل باشد، لاجرم باید پذیرفت مصلحت و مفسده و حسن و قبحی ذاتی در احکام او راه دارد بر همین اساس، علامه طباطبائی به مناسبتی دیگر در المیزان می نویسد: فرض اینکه عقل احکامی تشریعی داشته باشد که در متعلق آن هیچ حسن و مصلحتی وجود نداشته باشد، فرضی است متناقض الاطراف و غیرقابل تصور، و وقتی فرض وجود چنین حکم عقلی غلط باشد، فرض این گونه احکام شرعی نیز غلط خواهد بود؛ برای اینکه احکامی هم که خدای تعالی تشریع می کند با احکامی که ما در بین خود تشریع می کنیم سنخا متحدند... (همان، ج 8، ص 66).

بنابراین، با دقت در مطالب یادشده دو مورد از اشکالات بزرگ افرادی که حجّیت عقل را زیرسؤال می برند حل خواهد شد.

3. رابطه فعل خداوند و احکام تشریعی

در مطلب پیشین اشاره شد که در مسئله نظام تشریع الهی دو دیدگاه افراطی معتزله و تفریطی اشاعره وجود دارد؛ زیرا معتزله افعال و احکام خداوند را تابع عقل دانسته و بر این اساس - مثلاً - عمل خداوند بر طبق عدل را بر او واجب دانسته اند. به همین علت، اشاعره برای نیفتادن به چنین خطایی به شکل تفریطانه اساساً افعال و احکام خداوند را تابع هیچ قانونی ندانسته و حسن و قبح را آن چیزی به حساب آورده اند که خداوند عمل کند.

علامه در المیزان هر دو این دیدگاه ها را رد کرده و آن را ناشی از آگاهی نداشتن به حقیقت فعل و حکم خداوند می داند. توضیح آنکه - همان گونه که پیش تر بیان شد - احکام ما در این جهان دو نوع است که گروهی از احکام تابع عقل و مدرکات عقل نظری بوده و شامل قوانین عالم خارج و تکوین است؛ مانند بزرگ بودن کل از جزء، و گروهی از احکام نیز تابع عقل عملی است و شامل احکام اعتباری است که انسان ها برای زندگی اجتماعی وضع می کنند. حال باید توجه داشت که ارتباط چنین احکامی با افعال خداوند چیست؟ علامه در این زمینه می فرماید: تمامی علوم و احکامی که ما داریم، چه از قبیل قسم اول باشد و چه از قبیل قسم دوم، اعتمادش بر فعل خدای تعالی است؛ زیرا خارجی که تاکنون می گفتیم تکیه گاه علوم ماست، همان عالم صنع و ایجاد است که خود فعل خدای تعالی است. بنابراین، برگشت معنای اینکه می گوییم "عدد یک نصف عدد دو است" به این است که خدای تعالی دائماً در عدد یک و دو به این نسبت رفتار می کند... و در قسم دوم (عقل عملی) هم برگشت معنای اینکه - مثلاً - می گوییم "زید رئیس است و باید احترامش کرد" به این است که خدای سبحان انسان را طوری آفریده که به ارتکاز (عقلی) خود این طور حکم کند و بر طبق حکمش هم عمل نماید (همان، ج 8، ص 64 و 65).

به همین علت، علامه طباطبائی دیدگاه معتزلی ها را لغزشی بزرگ دانسته که با عقل خویش قوانینی وضع کرده و بر خدا واجب یا حرام گردانده اند، حال آنکه خود عقل فعل و صنع خداوند است (طباطبائی، 1417ق، ج 14، ص 98) و ما با چنین نگاهی، خداوند را محدود و ناقص می شماریم که روشن است با صفات ذات احدیت الهی متعارض خواهد بود. ایشان می فرماید: عقل

نظری را حاکم بر خدا کردن خدا را محدود کردن است، و محدودیت مساوق با معلولیت است؛ زیرا حد غیر از محدود است، و ممکن نیست کسی خودش نقشه ریزی و تحدید حدود ذات خود کند. پس لازمه حرف معتزله این است که مافوق خدای تعالی کسی باشد که او را محدود به حدودی کرده باشد و عقل عملی را هم حاکم بر خدای تعالی کردن، خدای را ناقص دانستن است؛ زیرا ناقص است که به خاطر استکمال و جبران نواقص خود مجبور است به قوانین و سنن اعتباری تن در دهد (طباطبائی، 1374، ج 8، ص 65).

به همین علت، طبق دیدگاه علامه منظور از اینکه خداوند در احکام تشریعی خود را یکی از عقلا قرار می دهد نه آن است که خویش را محدود کند - زیرا او مالک علی الاطلاق است - بلکه این عمل او از باب حرف زدن با زبان کودکانه برای کودک است تا وی را متوجه مصالحش گرداند (همان، ج 8، ص 67). ایشان در این باره می فرماید: چیزی که هست این خدای عزیز، در مرحله هدایت، چون که با کودک سر و کارش افتاده پس زبان کودکی با ما گشود، و با ما به قدر عقل ما حرف زد، خود را در مقام تشریع قرار داده، آن گاه خود را محکوم کرد به اینکه کارهایی را باید بکند، و کارهایی را نباید بکند؛ کارهایی را مانند عدالت و احسان بر خود پسندیده شمرد، همان طور که آنها را بر ما نیز پسندیده شمرد، و کارهایی دیگر از قبیل ظلم و عدوان را بر خود قبیح دانست، همان طور که از ما نیز قبیح دانسته است (همان، ج 14، ص 131).

سپس علامه به لغزش دیگری که از جانب اشاعره اتفاق افتاده اشاره می کنند. به گفته ایشان، آنها عقل را عاجز از شناخت افعال و احکام خداوند دانسته و آن را کوچک تر از آن دانسته اند که بخواهد به ساحت ربوبی الهی دست یابد و با چنین نظری فعل و ترک را نسبت به افعال خداوند یکسان دانسته و هیچ گونه غرضی را در کارهای او موجود نمی دانند با وجود اینکه خود ایشان در اثبات اصل وجود خداوند از عقل کمک می گیرند. از همین رو، علامه این اشکال را وارد می سازند که چگونه عقل در کشف اصل وجود خداوند قابل است، اما از درک احکام عقلی و سنت ها و نوامیسی که در جهان خلقت وجود دارد بکلی عاجز گشته است؟ (طباطبائی، 1417ق، ج 8، ص 55). حال آنکه طبق دیدگاه ایشان، اراده خداوند در قوانین خلقت به این تعلق یافته است که آدمی با گوش فرا دادن به ندای فطرت و عقل انسانی اموری را که غایتی جز رسیدن به سعادت ندارد نیکو شمرده و هر آنچه او را از راه خیر بازمی دارد تقبیح کند؛ ازاین رو، می فرماید: حقیقتش این است که سنت خدا بر این جریان یافته که کاری را اراده کند و انجام دهد که اگر بر عقول عرضه شود آن را عدالت بدانند، و این عنوان را به آن بدهد، و نیز اینکه کاری از او سر نزد که اگر بر عقول عرضه شود به آن عنوان ظلم دهد... (طباطبائی، 1374، ج 14، ص 132).

سپس ایشان اشکال بزرگ تر چنین اندیشه ای را رسیدن به سفسطه گری دانسته اند؛ زیرا زمانی که قرار باشد حکمی از احکام خداوند مغایر و مخالف فعل او (سنن و نوامیس نظام خلقت) باشد، به معنای عدم مطابقت واقع با خارج است که باعث خروج از فطرت انسانی و بطلان هرگونه علمی خواهد بود که این از بدیهیات ضروری است و جز سوفسطاییان منکر آن نشده اند (همان، ج 8، ص 66 و 67). به همین علت، علامه در پایان استدلال های خویش می نویسد: به خوبی ثابت گردید که گفتار اشاعره به منزله گفتار کسی است که بگوید: راه خدا به جایی نمی رسد، و حال آنکه ضرورت و بدهات حکم می کند به اینکه هر راهی وقتی راه است که به جایی منتهی گردد، و راه بدون غایت نظیر وسط بدون اطراف است (همان، ج 8، ص 67).

4. نسبی نبودن حسن و قبح و ارزش های اخلاقی

همان گونه که اشاره شد، علامه حسن و قبح افعال را قابل درک می داند و برای آن ارزش ذاتی قایل است؛ چراکه بدون چنین ذاتیتی حکمت خداوند زیرسؤال رفته و دچار اشکالاتی خواهیم شد که پیش از این گذشت. این مسئله نگاه علامه طباطبائی را نسبت به شبهه نسبی بودن این صفات مشخص ساخته است؛ زیرا با ذاتی دانستن حسن و قبح نمی توان قایل به نسبی بودن آن شد.

توضیح آنکه گروهی قایل به نسبیت ارزش ها شده اند به استناد آنکه تکامل و تحول جوامع باعث می شود برخی ارزش ها در برخی جوامع نیک پنداشته شود و همان ارزش در جامعه دیگر قبیح شمرده شود، درحالی که جملگی افراد آن جوامع از حیثیت عقلایی برخوردار هستند. ازاین رو، گفته اند عقل آدمی با توجه به محیط و نیازهایی که برای تکامل خویش در نظر می گیرد در برخی مواقع، برخی ارزش ها را حسن دانسته و برخی مواقع، همان ارزش ها را قبیح می داند (طباطبائی، 1417ق، ج 1، ص 376).

علامه طباطبائی با مقدماتی، به این شبهه پاسخ داده است که به اختصار ذکر می کنیم: انسان ها در عین اینکه در عالم از نظر جزئی مغایر با یکدیگر بوده و هر یک شخصیتی جداگانه دارند، اما نوع آنها که وجود ذهنی انسان است یکی است. از طرف دیگر، انسان دارای حرکت بوده و موجودی در امتداد زمان است که مدام دارای تغییر و تحول خواهد بود و مطابق هدف خلقت خود به سمت کمال پیش می رود. در عین حال، برای همین انسان ها تکامل در ظرف اجتماع مقدور و مشخص است؛ ازاین رو، علاوه بر حیثیت فردی، نیازمند حیثیت اجتماعی هستند. بنابراین، خلقت اولیه انسان به فرد فرد او تعلق یافته و مسیر حرکت

برای فرد افراد مشخص شود، اما همین افراد باید برای تکامل در اجتماع ظهور پیدا کنند (همان، ج 1، ص 376-380). علامه می نویسد: وقتی فرد انسان به طبیعت خود و فی نفسه، چنین وضعی دارد (گرایش به سوی فضایل و دوری از رذایل) این انسان در ظرف اجتماع نیز همین وضع را دارد و چنان نیست که ظرف اجتماع صفات درونی او را از بین ببرد، چگونه می تواند از بین ببرد با اینکه خود اجتماع را همین طبیعت درست کرده، آیا ممکن است یک پدیده طبیعت سایر پدیده های طبیعت را باطل کند؟ هرگز؛ چون باطل کردنش به معنای متناقض بودن یک طبیعت است، و مگر اجتماع می تواند چیزی جز تعاون افراد، در آسان تر شدن راه رسیدن به کمال بوده باشد؟ نه، اجتماع همین است که افراد دست به دست هم دهند، و طبیعت های خود را به حد کمال و نهایت درجه از هدفی که برای آن خلق شده برسانند (طباطبائی، 1374، ج 1، ص 569 و 570).

ازاین رو، امکان ندارد عقل انسان ها که آنها را به سمت وسوی مسیر هدایت سوق می دهد از جامعه ای با جامعه دیگر متحول شود؛ چراکه چنین دستوراتی زاینده فرد انسان ها است و به همین علت، تمامی اعمالی که عقل آدمی حسن و قبیح تلقی می کند در تمام طول زمان ها ثابت خواهد بود (طباطبائی، 1417ق، ج 1، ص 380-381).

پس از این بیان، علامه به اشتباهی که باعث چنین تصویری شده اشاره دارند و چنین پنداری را ناشی از این می دانند که افراد در مصادیق اشتباه کرده است. مثلاً، اگر ما در جامعه ای بی عفتی می بینیم، این گونه نیست که ایشان بی عفتی را فضیلت بدانند، بلکه آنها کردارشان را مصادق عفتی نمی دانند.

طبق دیدگاه ایشان، تغییر و تحولی که در اجتماع به وجود می آید و باعث می شود قوانین عوض شود (مثلاً، زمانی اعدام جزء احکام جزایی بوده و اکنون آن را برداشته و مجازات دیگری را جایگزین کرده اند)، به خاطر آن نیست که در گذشته قتل عملی قبیح بوده و امروز حسن شمرده شود و به همین علت از مجازات آن کاسته شود، بلکه به خاطر آن است که قتل همواره قبیح بوده، اما مجازات اعدام برای آن اکنون از دیدگاه ایشان ظلم به متهم دانسته می شود و مثال این مسئله در سایر مصادیق نیز جریان دارد (همان، ج 5، ص 10-11).

به همین علت، علامه در پاسخ به کسانی که با توجه به اعمال غرب و کشورهای دیگر، اصول اخلاقی را نسبی می دانند پاسخ می دهد: گوینده این سخن بین مفهوم و مصادق خلط کرده و نفهمیده که در مثالی که آورده غربی ها نیز عدل را خوب و ظلم را بد می دانند؛ چیزی که هست، تازیانه زدن به زناکار را مصادق ظلم می دانند... آری انسان بر حسب تحول عواملی که در اجتماعات دگرگون می شود، این معنا را می پذیرد که همه احکام اجتماعی اش یک باره و یا به تدریج دگرگون شود ولی هرگز حاضر و راضی نیست که وصف عدل از او سلب شود (طباطبائی، 1374، ج 5، ص 11 و 12).

5. عقل، میزان پذیرش روایات

به باور علامه طباطبائی، کتاب و سنت از پیروی هر چیزی که مخالف صریح و قطعی آن دوست نهی می کنند؛ زیرا کتاب و سنت قطعی از مصادیق احکام عقلی صریح است؛ یعنی عقل صریح آنها را حق و صدق می داند و محال است که دوباره عقل بر بطلان چیزی که خودش آن را در وهله نخست حق دانسته برهان اقامه کند (طباطبائی، 1417ق، ج 5، ص 258). ازاین رو، ایشان در مباحث حدیثی دلیل عقلی را در کنار نقل قطعی، یعنی آیات قرآنی یا سنت متواتر قرار می دهد (همان، ج 13، ص 339).

ایشان در بحث قصص قرآنی، داوری عقل را در محال دانستن امری معتبر شمرده و حکم عقلی به موضوع بودن روایت مخالف عقل می دهد (همان، ج 13، ص 369) و برای بیان موارد مقبول بر عدم تعارض با عقل تصریح می کند.

علامه درباره مباحث مهم اعتقادی گرچه بر این باور است که برخی از آموزه های دینی فراتر از افق عقل است (همان، ج 6، ص 176)، با این حال، در مواردی به لزوم همسویی نقل با عقل تأکید کرده است و تصریح می کند که نقل نمی تواند بر امری دلالت کند که عقل آن را محال می شمارد؛ زیرا روایت قطعی الصدور همانند آیه از اینکه امری محال سخن بگوید مصون است (همان، ج 8، ص 318). و روایت را از آن رو که با ضرورت عقلی در تعارض است به نقد می کشد: این چیزی است که ضرورت عقلی آن را دفع می کند (همان، ج 10، ص 106). علامه گاه پا را فراتر گذاشته و در ارزیابی روایات از استدلال های منطقی و عقلانی بهره گرفته است (ر.ک. همان، ج 13، ص 162 و 268).

6. محدودیت های درک عقل

مسئله آخری که در این نوشتار باید در زمینه نگاه علامه طباطبائی به عقل توجه داشت، محدودیت های درک آن است. تا اینجا با توجه به اراده الهی در نظام تشریع قاعده ملازمه و همچنین حسن و قبح ذاتی را اثبات نمودیم. اما آن تذکری که مهم بوده و

علامه در چندین جا به آن اشاره دارند آن است که عقل آدمی در درک خود محدودیت هایی دارد؛ ازاین رو، دعوت انبیا به حکم عقل ضروری است. علامه علت این مسئله را وجود دو نیروی شهویه و ناطقه قدسیه می داند.

توضیح آنکه از نگاه علامه عقل عملی که انسان احکام را از آن می گیرد از احساسات باطنی وی نشئت می گیرد و این احساسات باطنی دو جنبه دارد؛ یک جنبه آن قوای شهوانیه آدمی است که بالفعل در انسان موجود است و جنبه دیگر، قوه ناطقه و فطری است که در انسان ها بالقوه موجود بوده و با دعوت انبیا به فعلیت می رسد. ازاین رو، علامه می فرماید: عقل عملی مقدمات حکم خود را از احساسات باطنی می گیرد، که در هر انسانی در آغاز وجودش بالفعل موجود است. و احتیاج به اینکه فعلیت پیدا کند ندارد، و این احساسات همان قوای شهویه و غصبیه است، و اما قوه ناطقه قدسیه در آغاز وجود انسان بالقوه است، و هیچ فعلیتی ندارد (طباطبائی، 1374، ج 2، ص 222). ازاین رو، علامه معتقد است که هر جامعه ای که تحت تربیت انبیا قرار نگیرد قوه ناطقه او به فعلیت نرسیده و به زودی به توحش گرایش پیدا می کند، درحالی که وجود انبیاست که آدمی را به سعادت حقیقی وی خواهد رساند (همو، 1417، ج 2، ص 148).

نتیجه گیری

آنچه به عنوان حجّیت حکم عقل نزد اصولیان مطرح می گردد کاربرد استقلالی عقل به عنوان منبع مستقل از قرآن و حدیث برای استنباط احکام شرعی است. نوشتار حاضر این موضوع را با تکیه بر نگاه علامه طباطبائی در دو زاویه حجّیت حکم عقل و فلسفه آن مورد بررسی قرار داد. از دیدگاه علامه حکم عقل عملی آدمی در تشخیص حسن و قبح افعال مصیب است. ازاین رو، با اثبات قاعده ملازمه، چنین حکم عقلی، حجت شرعی به حساب آمده و باید مورد پیروی مکلفان واقع شود. این دیدگاه علامه پیوست ویژه ای با مبانی و فلسفه حجّیت حکم عقل از نگاه ایشان دارد، از نگاه علامه در حجّیت حکم عقل بر اساس فلسفه تشریع استوار گشته است و اراده خداوند در نظام تشریع بر این قرار گرفته که برای وضع قوانین، خود را از عقلا قرار داده و بر اساس نظام عقلایی مصالح و مفاسد بندگان را وضع می کند، اما باید توجه داشت این بدان معنا نخواهد بود که احکام خداوند - چنانچه معتزله معتقدند - تابع احکام عقلا باشد، بلکه احکام الهی تابعی از فعل او؛ یعنی نظام خلقت است که عقل نیز از جمله مصنوعات و افعال خداوند به حساب می آید، در این زمینه، علامه نگاه اشاعره که حسن و قبح را ذاتی ندانسته، اشتباهی بزرگ می داند که به بیهودگی نظام آفرینش و غایت نداشتن افعال خداوند منتهی شده، علاوه بر اینکه انسان را به سفسطه گری و زیرسؤال بردن بدیهیات می کشاند. همچنین از دیدگاه علامه منشأ درک حسن و قبح ذاتی عقل فطرت انسان ها دانسته شده و به همین علت نسبی بودن ارزش ها و حسن و قبح را اشتباه دیگر شمرده اند که بیشتر ناشی از اشتباه در مصادیق است، اما باید توجه داشت چون منشأ عقل انسان احساسات باطنی وی بوده و همراه قوای شهوانیه است، مدرکات او ممکن است به خطا رفته و اشتباه تشخیص دهد، ازاین رو، گرچه عقل در موارد بسیاری میزان ارزیابی نصوص و روایات است اما همراهی حکم شرع با عقل نیز امری ضروری است و وقتی حکم عقلی مغایر احکام شرع باشد، باید به دیده تردید به آن نگریست.

منابع

ابن منظور، محمدبن مکرّم، 1414ق، لسان العرب، چ سوم، بیروت، دارالفکر.

اصفهانی، محمدحسین، 1374ق، نهاییه الدرایه فی شرح الکفایه، قم، سیدالشهداء.

بدری، تحسین، 1428ق، مفردات أصول الفقه المقارن، تهران، المشرق للثقافه و النشر.

حکیم، محمدسعید، 1418ق، الأصول العامه فی الفقه المقارن، چ دوم، قم، مجمع جهانی اهل بیت علیهم السلام.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، 1374، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین.

____، بی تا، حاشیه الکفایه، قم، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی.

____، 1417ق، المیزان فی تفسیر القرآن، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین.

علیدوست، ابوالقاسم، 1383، فقه و عقل، چ دوم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

فخلعی، محمدتقی، 1389، پژوهشی در چیستی سیره عقلا و نسبت آن با حکم عقل، مطالعات اسلامی: فقه و اصول، سال چهل

فراهیدی، خلیل بن احمد، 1410ق، کتاب العین، چ دوم، قم، هجرت.

محقق حلی، نجم الدین جعفر بن حسن، 1407ق، المعتمد فی شرح المختصر، قم، سیدالشهداء.

مظفر، محمدرضا، 1430ق، أصول الفقه، چ پنجم، قم، انتشارات اسلامی.

مکی عاملی، محمد بن، 1419ق، ذکر الشیعه فی أحكام الشریعه، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام.

میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن، 1430ق، القوانين المحکمه فی الأصول، قم، احیاء الکتب الاسلامیه.

واعظ حسینی بهسودی، محمدرور، 1417ق، مصباح الأصول (تقریرات اصولی ابوالقاسم خوئی)، چ پنجم، قم، مکتبه الداوری.

هلال، هیثم، 1424ق، معجم مصطلح الأصول، بیروت، دارالجلیل.

سهیلا پیروزفر : دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد.

بشری عبدخدایی : دانشجوی کارشناسی ارشد فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد.

معرفت - سال بیست و سوم - شماره 204 .