

نگاه تطبیقی به مقوله‌ی مبنای مشروعیت و الزام‌آوری قانون در دو مکتب کلامی اعتزال و اشاعره

محمدجواد حیدریان دولت آبادی

هیئت علمی پژوهشکده امام خمینی

mjhd1377@gmail.com

محمدباقر پورامینی

هیئت علمی پژوهشکده امام خمینی

pouramini74@yahoo.com

چکیده

بحث از منشأ مشروعیت و اعتبار قانون، به‌عنوان توجیه‌گر عقلانی پیروی مردم از قانون، از جدال‌برانگیزترین و کلیدی‌ترین متغیرات قاعده حقوقی به شمار می‌رود. این نوشتار با تحلیل مبانی الزام‌آور بودن این قواعد در حقوق اسلامی با مروری بر اندیشه‌های حقوقی، سعی در پاسخگویی به چرایی این الزام از منظر مبانی کلامی معتزله و اشاعره دارد و در این راه از تمایزات فکری این دو مشرب فکری در نگرش به مقوله‌ی: تحسین و تقبیح عقلی و یا شرعی سخن به میان می‌آورد. آنچه در این اثنا، مورد پرسش قرار می‌گیرد، این است که آیا حکم عقل مبتنی بر واقعیت، می‌تواند کاشف از وجود حکم شرعی در آن موضوع باشد؟ متکلمان اسلامی به این پرسش پاسخ‌هایی متفاوت داده‌اند و بعضاً باوجود پذیرفتن ملاکات احکام، به‌رغم پذیرفتن توانایی عقل برای درک ملاکات احکام، ملازمه‌ی میان حکم عقل و حکم شرع را نپذیرفته‌اند. بر اساس این دیدگاه، عقل هیچ جایگاهی در کشف حکم شرعی ندارد. اما به نظر اصولیان عقل‌گرا، عقل انسان می‌تواند در مواردی (به‌ویژه غیر عبادات) به شناخت ملاکات احکام دست یابد، و در صورتی که به مصلحت ملزمه یا مفسده‌ی مهمی به‌صورت قطعی شناخت پیدا کند، از باب ملازمه‌ی میان حکم عقل و حکم شرع، وجود یک حکم شرعی مطابق با حکم عقلی را درک نماید؛ البته به‌طور کلی از دیدگاه مکاتب حقوق اسلامی، چه اعتزال و چه اشعری، انسان به لحاظ محدودیت در صلاحیت‌های علمی و اخلاقی و نیز احتمال خطا، مستقلاً حق تشریع و قانون‌گذاری ندارد؛ مگر اینکه این حق به او تفویض شده باشد. با بررسی تاریخی‌چهی بحث و ذکر نتایج، این مفاهیم، مورد تأکید قرار می‌گیرد.

کلیدواژه: مشروعیت قانون، الزام‌آوری قانون، معتزله، اشاعره، حسن و قبح عقلی، حسن و قبح شرعی

راه نفوذ قوانین در اصدار مردمان این است که ایشان قوانین را محصول ضرورت‌ها و نیازهای جامعه دانسته یا قانون‌گذار را چنان دلسوز و آگاه ببینند که در اصابت او به‌واقع تردید نکنند. یافتن قواعد فقهی به این امر و درنهایت به اجرای قوانین کمک می‌کند و حتی طرز نگرش نسبت به فلسفه‌ی یک تأسیس حقوقی و یا مادّه قانونی را دگرگون می‌سازد. اگر مردم قاعده‌ای را مذهبی یا عقلایی بدانند، این بهترین ضمانت اجرا برای آن قاعده است.

فیلسوفی غربی سنت توماس آکوئیناس^۱ درباره قانون می‌گوید: «قانون چیزی جز حکم عقل برای خیر عام نیست که توسط حافظ جامعه به همگان تبلیغ می‌شود» (لاینز ترجمه محقق داماد، ۱۳۷۰، ۲۴۱). وی ظاهراً پذیرفته است کسانی که قانون‌گذاری می‌کنند خیر اتباع خود را می‌خواهند و لذا همواره قواعدی وضع می‌کنند که متضمن خیر عام باشد. او هم از این جنبه‌های قوانین بشری غافل نیست. تعریف او از قانون به‌عنوان «حکمی عقلانی برای خیر عام» به‌خودی‌خود بر آنچه وی آن را «قوانین موضوعه‌ی بشر» می‌نامد تسری نمی‌یابد. او می‌گوید «...، هر قانون بشری صرفاً به‌اندازه‌ای که از قانون طبیعت نشئت گرفته باشد ماهیت قانونی دارد و هر جا از قانون طبیعت منحرف شود دیگر قانون نیست بلکه باید تحریف و فساد قانون محسوب گردد». (همان) معنایی که از این عبارت برداشت می‌شود این است که قوانین ظالمانه‌ی بشری صورت انحرافی و فاسد از عقل است و عقل آغشته به حب و بغض‌ها است و نه برخاسته از «عقل سلیم».

بحث از ماهیت و ملاک اعتبار و مشروعیت قانون از دیدگاه اندیشمندان مسلمان با موضوع حسن و قبح عقلی یا شرعی، پیوند عمیقی دارد. چراکه اعتقاد به واقعی بودن ماهیت قانون و اعتبار و مشروعیت آن که همانا مبتنی بودن آن بر واقعیت است، مبتنی بر دیدگاه حسن و قبح عقلی است؛ درحالی‌که اعتقاد به اعتباری بودن قانون و عدم ارتباط آن با واقعیت‌های نفس‌الامری مبتنی بر اعتقاد به حسن و قبح شرعی است. این مقاله به دنبال بررسی این دو دیدگاه و ارزیابی آن‌ها در این خصوص می‌باشد.

دیدگاه‌های اسلامی در خصوص مشروعیت قانون، وامدار تکالیف و حیانی بوده و آن‌ها را مطلقاً لازم‌الاتباع می‌داند؛ از سوی دیگر دیدگاه‌های کلامی اسلامی این تکالیف را از این حیث معتبر دانسته که ناشی از اراده‌ی حکیمی عالم، به نتایج واقعی عمل به این تکالیف است و بر این باور شکل می‌گیرد که هرچند قواعد و مقررات حقوقی، اعتباری‌اند، اما نه اعتبار صرف، بلکه در ورای اعتبار، مصالح و مفاسد واقعی وجود دارد که قوانین حقوقی باید مبتنی بر این واقعیات نفس‌الامری باشد. این واقعیات نفس‌الامری که همان مصالح و مفاسد واقعی هستند، پشتوانه‌ی صحت و شایستگی مقررات حقوقی است. بر این اساس، مبنای مشروعیت، انطباق قاعده حقوقی با اراده‌ی الهی است که با توجه به حکمت الهی، اراده‌ی خدای متعال بر اساس مصالح و مفاسد واقعی امور می‌باشد. از این رو، اندیشمندان بزرگ اسلامی مکتب عدلیه (معتزله)، به حسن و قبح ذاتی باور داشته و ابراز کرده‌اند که همان مصالح و مفاسد واقعی است که نه به‌عنوان منبع، بلکه به‌عنوان پشتوانه‌ی قوانین اعتباری حقوقی منبعث از مبانی حقوقی نقش حیاتی دارد (مصباح یزدی: ۱۳۸۹، صص ۹۴-۹۶). در این نگرش، خدای متعال از آفرینش انسان غایتی را در نظر داشته است و نظام تکوینی برای رسیدن به‌نظام احسن پدید آورده است (قرآن کریم: ۲۳، ۱۱۵)؛ لذا تعبیر می‌شود که آفرینش انسان نیز بر اساس هدفی بسیار عالی و ارزنده، یعنی کمال مطلوب انسانی استوار است که باید با تلاش آزادانه و اختیاری خویش به آن برسد.

علاوه بر این، در هر نظام حقوقی، قانون‌گذار یک سلسله مصالح کلی را نصب العین خود قرار می‌دهد و جامعه‌ای را سعادت‌مند می‌داند که همه‌ی آن مصالح در آن تحقق یافته باشد؛ آنگاه نظام حقوقی را چنان پایه‌ریزی می‌کند که هر بخش از قواعد و احکام آن، یکی از آن مصالح را تأمین کند، این مصالح کلی را «مبانی حقوق» می‌نامیم (مصباح یزدی: ۱۳۸۹، ص ۷۱).

¹ saint Thomas Aquinas

واژه‌ی «مبنا» در دانش حقوق عبارت است از نیروی الزام‌آور حقوقی که ارزش قواعد حقوق را تأمین می‌کند و پایه‌ی همه‌ی قواعد آن به شمار می‌آید (کاتوزیان: ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۱). بدین گونه نظام حقوقی مبتنی بر آن و قواعد و مقررات حقوق بر اساس آن وضع می‌گردد. بنابراین مبنای قانون، همان نیرو است که پشتیبان قانون بوده است و آدمی را به اجرای آن وامی‌دارد (کاتوزیان: ۱۳۸۴، ص ۶۸۷)؛ به این ترتیب، این واژه اصطلاح خاص حقوقی است که در فقه اسلام و در میان فقیهان مسلمان کاربردی برای آن دیده نشده است. بلکه بنا بر نظر برخی از نویسندگان آنچه توسط فقیهان در برابر واژه‌ی «مبنا» به کار برده می‌شود، اصطلاح «ملاک» است. در دانش فقه اسلامی، «ملاکات احکام» واقعیاتی است که احکام و مقررات اجتماعی بر اساس آن وضع گردیده است (عمید زنجانی: ۱۳۶۴، ص ۱۷۴). مبانی حقوق، یک دسته احکام و قواعد کلی که درجه‌ی کلیتشان از درجه کلیت هدف نظام حقوقی کمتر و از درجه کلیت هر حکم و قاعده‌ی حقوقی بیشتر است. هیچ‌یک از این احکام رفتار خاصی را از افراد جامعه نمی‌طلبد؛ بلکه عمل به یک رشته از قواعد حقوقی، مفاد یکی از این مبانی را در جامعه محقق می‌سازد (کاتوزیان: ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۹)؛ از این رو می‌توان گفت که هر دسته از احکام و قواعد حقوقی در حکم مقدمه‌ای است برای یکی از مبانی حقوق، به دیگر سخن؛ هر یک از مبانی حقوق، مصلحتی است که بر عمل به مقتضای یک دسته از احکام و قواعد حقوقی مترتب می‌شود (پولانرانس: ج ۱، ۱۳۵۴، ص ۴۰).

شایان ذکر است که نوآوری این پژوهش تا این میزانی است که هر گونه پیشینه مشابهی را به خود اختصاص نداده است. سوال اصلی پژوهش حاضر، در پاسخ به این پرسش است که: آیا حکم عقل مبتنی بر واقعیت، می‌تواند کاشف از وجود حکم شرعی در آن موضوع باشد، یا خیر؛ با روش تحلیلی و توصیفی در پژوهش حاضر کوشش شده تا در این راستا بسط مبنایی ارائه شود. ضرورت و دغدغه پژوهشگران در این راستا عنایت به این مهم بوده که اساساً حقوق باید در راستای تهیه‌ی مقدمات کمال باشد. از طرفی تکالیف و الزامات اجتماعی نیز در جوامع اسلامی، از نظام ارزشی و به تبع و در ذیل آن، از نظام حقوقی آن سرچشمه می‌گیرد که خود یک بخش از نظام ارزشی جامعه است؛ چراکه هر جامعه‌ای ارزش‌هایی دارد و آن‌ها را چنان معتبر می‌داند که نظام‌های مختلف را در راستای دستیابی به آن بسیج می‌کند (محمودی: ۱۳۸۹، ص ۲). با وجود این، مصلحت نیز برای الزام به دیگران، کافی نیست؛ اینجاست که بحث از مبنای الزام و مشروعیت قوانین مطرح می‌شود؛ پس باید خاطر نشان کرد که قواعد حقوقی اسلامی به جعل و اعتبار الهی، اعتبار و مشروعیت پیدا می‌کنند. البته در جای خود ثابت شده است که جعل حکم و قانون از سوی خداوند حکیم و علیم، هرگز گزاف نبوده و دستورات او بر اساس واقعیات جهان هستی و واقعیت انسان و نیز مصالح و مفاسد نفس‌الامری در جهت رسیدن به کمال مطلوب حقیقی اوست؛ واقعیات مصالح و مفاسدی که جز خداوند خالق هستی و انسان، کسی بر آن‌ها آگاهی کامل ندارد و به همین دلیل، جعل قانون هم اختصاص به او دارد (نظر زاده: ۱۳۹۲، ص ۶۵). دیدگاه نتیجه محور با دو رویکرد تنازع می‌یابد که در ادامه به آن می‌پردازیم.

۱- مشروعیت قوانین در نگاه حقوق اسلامی

در بینش اصولیون اسلامی، درعین حال که همگی بر لزوم پیروی از قوانین الهی و تعلق حق قانون‌گذاری به خداوند تأکید دارند (حرّ عاملی: ۱۴۲۶ ه.ق، ج ۱۱، ص ۶۲) احکام قطعی عقل را حجت دانسته و به مطابقت ادراکات عقل با قوانین شرع و هماهنگی آن‌ها با یکدیگر معتقدند: «آن لله علی الناس حجتین حجّه ظاهره و حجّه باطنه، فأما الظاهر فالرسل والأنبياء والأئمه وأما الباطنه فالعقول» (حرّ عاملی: همان)؛ حال آنکه در تفسیر این مسئله با تشت آراء بسیاری در میان فریقین تا زمان معاصر مواجه بوده است. پایه‌ی این اعتقاد بر این اصل استوار است که در اوامر حکیمانه‌ی الهی، نفع غایی بشر مورد نظر بوده و هر نهی که از جانب خداوند حکیم رسیده، نیز به قصد پیشگیری و دفع مفاسدی است که می‌تواند گریبان گیر آدمی باشد؛ بنابراین، هر انسانی که متوجه مصالح و مفاسد فردی و اجتماعی خود باشد، چون به قوانین الهی اسلام توجه کند، درمی‌یابد که این قوانین، بهترین

قوانینی است که می‌تواند در جلب مصالح و دفع مفاسد فردی و اجتماعی مردم به کار گرفته شود (جوادی آملی: ۱۳۷۸، ص ۱۱۸)؛ در نتیجه، از آنجاکه همه افراد، طالب سعادت خویش و در پی جلب مصالح و دفع مفاسد هستند، قوانین اسلام را مطابق با خواست اولیه خود می‌یابند. از طرف دیگر، عقل هم مانند وحی و شرع، در حقوق اسلامی، یکی از حجت‌های الهی به شمار می‌رود که خداوند به وسیله‌ی آن، ما را به شناخت مصالح و مفاسد راهنمایی می‌کند (ر.ک: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، درآمدی بر حقوق اسلام، ۱۳۸۵). کوتاه سخت آنکه منشأ الزام، درک عقل به انجام تکلیف و لزوم طاعت از اوامر و نواهی الهی می‌باشد؛ زیرا که در احکام ثابت و اولیه، فقط خدا است که حق قانون‌گذاری را دارد و تنها او این اختیار را دارد که بندگان را به تکلیف وادارد و ملزم به تکلیف نماید و اوست که با پشتیبانی مصالح و مفاسد، جهت سامان‌بخشیدن به فرد و جامعه، قوانین شرعی را وضع و جعل کرده و از طریق ارسال رسولان و انزال کتاب‌های آسمانی به انسان‌ها ابلاغ نموده است (کاظمینی: ۱۳۹۱، ص ۴۲). در ادامه درخواهیم یافت که این بیان، به شاکله‌ی عقاید معتزله بسیار نزدیک است.

۱-۱. مروری بر دو مکتب کلامی اشاعره و معتزله

معتزله از جریان‌های کلامی در میان اهل سنت است که ابتدای سده دوم هجری قمری توسط واصل بن عطاء (متوفی ۱۳۱) و با کناره‌گیری او از حسن بصری شکل گرفت. شاخص‌ترین ویژگی معرفت‌شناختی مکتب اعتزال بهره‌مندی از عقل و تفکر عقلانی است به گونه‌ای که هرگاه نتایج استدلال‌های عقلی آنان با ظواهر دینی سازگاری نداشت، ظاهر نقل را تأویل می‌بردند آنسان که محقق لاهیجی در تعریف روش معتزله بیان می‌دارد: «این جماعت، ترتیب رأی عقلی نموده، آیات و احادیثی که مضمونش به حسب ظاهر موافق آرا و عقول ایشان نبودند، به تأویل آن بر نهج قوانین عقلی مبادرت می‌کردند» (لاهیجی، ۱۳۷۳، ص ۴۶). در نگاه معماران اولین واجبی که از انسان خواسته شده، تفکر و استدلالی است که به معرفت پروردگار بینجامد؛ چرا که تنها نظر و استدلال از بین راه‌های مختلف و موجه کسب معرفت، صلاحیت شناخت پروردگار را دارد. آنان تأکید دارند عقل می‌تواند حتی بدون نیاز به راهنمایی وحی، اصول و مبانی معرفت دینی را کشف نماید و قادر است حکم و الزام نماید (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ص ۳۹/ جاحظ، ۲۰۰۲، ص ۱۰۹).

تفکر اشاعره بر محور ابوالحسن اشعری (متوفی ۳۲۴) شکل گرفت. او که تا ۴۰ سالگی بر مذهب اعتزال بود، از معتزله رویگردان شد و به دلیل سازه آراء کلامی خود و تفاوت آن با اصحاب حدیث در موضعی میان اهل حدیث و جریان عقل‌گرا قرار داشت، جایگاهی که ابن‌خلدون آن را «طریق وسط» می‌نامد (ابن‌خلدون، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۱۱۸۰). اشاعره در استدلال بر مسائل اعتقادی در کنار نقل از عقل بهره می‌جویند. مذهب اشعری در ابتدا عقل را صرفاً در خدمت و تأیید ظواهر شرعی می‌دانست و در این زمینه از قضایای فلسفی و مسائل عقلی که فلاسفه در آن دقت نموده و عالمان منطق آن را آماده کرده بودند، کمک می‌گرفت، گرچه جنبش اشعری با پرهیز از عقل‌گرایی معتزلی آغاز شد، اما در میانه عقل‌گرایی افراطی جریان اعتزال و عقل‌ستیزی اهل حدیث جای گرفت و گونه‌ای عقل‌گرایی معتدل را برگزید و به تدریج به حوزه‌های تفکر عقلانی روی آورد و مروجان مکتب اشعری همچون جوینی به اندیشه‌های اشعری، رنگ عقلی و استدلالی دادند و فخر رازی نیز کلام اشعری را فلسفی ساخت (جلال محمد موسی، ۱۹۸۳، ص ۳۶۲)؛ البته این رویکرد متأثر عقل‌گرایی ابوالحسن اشعری و آثار وی همچون رساله استحسان الخوض فی علم الکلام بود؛ همو در این رساله به کسانی که تفکر و تعقل را در الهیات حرام می‌دانستند، سخت تاخته، و استدلال‌های گوناگونی برای باطل ساختن عقایدی از این دست مطرح کرد.

۱-۲. تشریع و مسئله حاکمیت الله

از بررسی آیات قرآن نیز، به‌روشنی ثابت می‌گردد که تقنین و تشریع فقط مربوط به خداست و در نظام توحیدی، نظر هیچ‌کس در حق کسی حجت و نافذ نیست و کسی حق ندارد، رأی و نظر خود را بر فرد و جامعه تحمیل کند و مردم را بر اجرای

آن، به‌زور و قهر دعوت نماید و منافع خود را بر منافع دیگران ترجیح دهد (گلپایگانی: ۱۳۴۹، ص ۱۰۳). شیخ فضل‌الله نوری نیز درباره‌ی قانون‌گذاری از نظرگاه اسلام ضمن تأکید بر ضرورت وجود قانون در زندگی اجتماعی نوع انسان، قانون الهی را برترین قانون دانسته است و گستره‌ی قوانین الهی را فراتر از عبادات معرفی کرده و آن را متضمن احکام سیاسی و اجتماعی برشمرده و مسلمانان را بی‌نیاز از جعل قانون می‌داند و با استناد به برهان علم مطلق الهی، جعل قانون را روا ندانسته و آن را ملازم با انکار نبوت قلمداد نموده است (احمدی: ۱۳۹۳، ص ۱۷)؛ البته، تقریباً همه‌ی مذاهب اسلامی به‌جز اشاعره، براین باورند که در شریعت اسلامی هیچ بایده‌و نیایدی نیست، مگر آنکه تابع مصلحت و مفسده است؛ این بدان معنی است که آنچه واجب یا مستحب شناخته‌شده بر اساس مصلحتی و آنچه حرام یا مکروه شمرده‌شده، به دلیل مفسده و مضرتی است که دارا می‌باشد. محقق نائینی این موضوع را به‌عبارتی دیگر ارائه می‌کند:

« تبعیت احکام از مصالح و مفاسدی که در متعلقات آن‌ها وجود دارد، قابل انکار نیست یعنی افعال مشتمل بر مصالح و مفاسدی هستند که با قطع‌نظر از امرونی شارع در ذات آن‌ها نهفته است و آن‌ها علل و مناطات احکام‌اند و ادراک عقل نسبت به این مناطات غیر قابل انکار است » (نائینی: ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۲۲).

همین بیان را شهید صدر در مبحث مبادی حکم تکلیفی به‌گونه‌ای متفاوت به تحلیل می‌نشیند:

« مولا در مرحله‌ی ثبوت، مشخص و معین می‌کند که فعل چه مقدار از مصلحت را دارد و این ملاک نامیده می‌شود. وقتی وجود یک درجه مشخص از مصلحت را درک کرد، اراده‌ای متناسب با همان مقدار مصلحت از وی تولد یافته و ایجاد می‌شود... و بعد هم نوبت به ابراز و مقام اثبات می‌رسد، چنان‌که می‌گوید: [مثلاً] من این را از شما می‌خواهم » (صدر: ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۱۳-۱۴).

طبق این اصل کلی و مسلّم، مجالی برای ناسازگاری احکام الهی با مصالح انسان‌ها باقی نمی‌ماند و اگر درجایی گمان رود که حکم الهی با منافع انسان‌ها در تضاد باشد، نشان‌دهنده آن است که یا منافع فردی و اجتماعی درست درک نشده و یا در فهم و استنباط حکم الهی خطا شده است. نظریه‌ی حقّ الهی آنگاه‌که در این سطح - یعنی مبنای الزام - مطرح می‌شود، یک نظریه‌ی اشعری نیست؛ به دلیل اینکه نظریه اشاعره دیدگاهی است در باب ارزیابی قانون و عادلانه بودن یا نبودن آن؛ اما نظریه حق الهی نظریه‌ای است در باب مشروعیت الزام. ممکن است کسی دیدگاه اشاعره را در باب محتوای قانون نپذیرد و صرف‌نظر از خواست شارع، عدالت را دارای ملاک مستقل بداند؛ اما قائل شود عدالت هر چه باشد، ولو به حکم عقل و صرف‌نظر از خواست شارع، آنگاه‌که بخواهد بر دیگران الزام و تحمیل شود، بدون اذن او ممکن نیست (میر خلیلی، ۱۳۹۰، ص ۲۱). به عبارتی نظریه‌ی حقّ الهی بر این اصل استوار است که مادام که خداوند به‌عنوان مالک اصلی اذن نداده است، حقّ الزام برای شخص یا دستگاهی وجود ندارد. روشن است که نظریه مالکیت الهی به معنای آن نیست که افعال خداوند متصف به حسن عقلی نمی‌شود؛ بلکه صرفاً به این معناست که تصرف در حوزه عمومی، نیازمند اذن الهی است و قرارداد اجتماعی به‌تنهایی نمی‌تواند توجیه‌گر الزام قانون و الزام حکومت باشد (آراسته، ۱۳۸۳، ص ۳۴).

۳-۳. تشریع و کارکرد عقل

تنها عقل درک می‌کند که در احکام ثابت فقط و فقط اوست که حقّ قانون‌گذاری دارد و تنها او این حق را دارد که بندگان را به تکلیف وادارد و ملتزم به تکلیف نماید و نیز درک می‌کند که چون، او مولای واقعی و ولی نعمت است و اگر چیزی را از عبد طلب و از او انجام کاری را خواست، بر عبد لازم است که منبعت شود و از زجر او منزجر و تکلیف را انجام دهد و این انجام تکلیف، به درک عقل است (مصباح یزدی، ۱۳۶۴، ص ۲۱۱)؛ چنانکه امام صادق (ع)، در این باره می‌فرماید:

« آن العاقل لدلاله عقلیه الذی جعله الله قوامه و زینته و هدیته علم آن لخالقه محبّه و آن له کراهه و آن

له طاعه^۱ وَأَنَّ لَهُ مَعْصِيَهُ...»: عاقل به رهبری همان عقلی که خداوند نگهدار، زینت و سبب هدایتش قرار داده است، می‌داند که خدا حق و پروردگار او است و خالقش را پسند (اراده) و ناپسند (کراهت) و اطاعت و معصیتی است... (کلینی: ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۳۴).

شاید به همین دلیل است که مرحوم محقق نائینی در فواید الأصول براین باور است که وجوب، به درک عقل است. بدین معنی که از جمله اموری که عقل مستقلاً درباره آن درک می‌کند، باب اطاعت از مولی و آمر است (نائینی: ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۳۲).

۴-۳. مقایسه دو دیدگاه

در این میان، دیدگاه اشاعره ذیل مکاتب معتقد به قانون موضوعه قرار می‌گیرد و هیچ قانون طبیعی را نمی‌پذیرد؛ زیرا از منظر آنان، قانون از شرع منشعب شده و این خداوند است که خوب (حسن) و بد (قبح) را تعیین می‌کند (السنهوری: ۱۹۴۱، ص ۴۳)؛ بر این اساس، مکتب اشعری، قانونی غیر از قانونی را که خداوند متعال وضع کرده قبول نمی‌کند. در مقابل این دیدگاه، معتزله معتقد است که عقل، حسن و قبح را درمی‌یابد؛ از طریقی از دیدگاه معتزله عقل حسن و قبح را تعیین نکرده و در نتیجه سرچشمه‌ی قانون شرع به حساب می‌رود؛ بنابراین، نباید انتظار داشت که معتزله قانون عقل را جز از این رهگذر به رسمیت بشناسد. حال آنکه از دیدگاه اشاعره، قاعده و قانون شرعی (قانونی)، همان دستورات و خطاب‌های خداوند متعال است که به افعال مکلفان تعلّق گرفته است و شامل اوامر، واجبات و محرمات می‌شود (شریف احمد: ۱۹۸۰، ص ۱۲).

بر اساس دیدگاه برخی از متفکران اسلامی نیز، شریعت، از عقل نه به عنوان راه؛ بلکه به عنوان چراغ مدد جسته است؛ لذا رویکردهای اساسی اراده‌ی الهی از لایه‌لای شریعت الهی و از طریق عقل برهانی که تنها اهل دانش و راسخان در علم (قرآن کریم: ۳، ۷) متصف به این عقل می‌باشند، شناخته می‌شود؛ در نتیجه هراندازه‌ای که از این رویکردها از طریق عقل شناخته شود، عین قانون طبیعی‌اند؛ به بیان دیگر قانون طبیعی همان اصول مستنبط از طریق عقل برهانی و نیز اصول ناشی از وحی در شریعت الهی است.

از طرفی مشرب معتزله معتقد است که عقل، حسن و قبح را تشخیص می‌دهد و شرع (شارع)، ظاهر کننده و کشف کننده‌ی چیزی است که عقل آن را دریافته و درک می‌کند؛ چنانکه در کتاب ارشاد الفحول شوکانی آمده است:

« بدان در این هیچ اختلافی نیست که پس از بعثت و کامل شدن دعوت پیامبر، شرع حاکم است. اما قبل از آن، معتزله معتقد است که نسبت به آنچه عقل، حسن و قبح ذاتی آن را یا حسن و قبح مربوط به صفت آن را یا مربوط به وجوه و اعتبارات -با اختلاف نظرهایی که در این زمینه دارند- درمی‌یابد، آنان معتقدند شرع ظاهر کننده و کشف کننده چیزی است که عقل آن را درمی‌یابد و حکم می‌کند» (شوکانی الیمینی: ۱۴۱۹، ق، ص ۹۵).

و در کتاب التوضیح علی التتقیح آمده است:

« از دیدگاه معتزله، عقل هم بر خداوند و هم بر بندگان تعیین کننده حسن و قبح است. اما در مورد خداوند به این شکل است که آنچه خداوند مصلحت بندگان بداند بر اساس عقل انجام آن بر آنان واجب است و ترک آن حرام است و لذا حکم به وجوب و حرمت، ضرورتاً حکم به حسن و قبح است؛ اما در مورد بندگان به این صورت است که عقل کارهایی را مباح یا حرام می‌شمارد؛ بدون اینکه حکمی از سوی خداوند در مورد آن افعال وجود داشته باشد» (تفتازانی: بی تا، ص ۱۳).

استاد سنهوری نیز، در این زمینه می‌گوید: (السنهوری: ۱۹۴۱، ص ۵۱)

« معتزله معتقد به قانون طبیعی است که از عقل سرچشمه می‌گیرد و بر این باور است که عقل، حسن و قبح را معین می‌کند و این بدان معناست که قانون از عقل سرچشمه می‌گیرد؛ نه از شرع. بنابراین معتزله به قانون

عقل یا همان قانون طبیعی معتقد است که بر خداوند و بندگان حاکم است. بر خداوند واجب است که آنچه برای بندگان مناسب‌ترین و با مصلحت‌ترین است دستور دهد و بندگان نیز به عقل پناه می‌برند تا قانون را بشناسند و این به‌روشنی نشان می‌دهد که قانون طبیعی‌ای وجود دارد که عقل بشری در یافتن آن مستقل است و در آن مورد، نیازی به شرع نداریم؛ حتی اگر شارع خداوند باشد».

محمد شریف احمد با استناد و استدلال به سخنان بزرگان معتزله (شریف احمد، ۱۹۸۰: صص ۴۱-۴۲) معتقد است: عقل در اندیشه‌ی معتزله تنها ابزار و وسیله دستیابی به حکم می‌باشد. معتزله عقل را به‌عنوان دلیل حکم و نه منشأ و خاستگاه حکم موردتوجه قرار می‌دهند. از دیدگاه آنان حکم، حقیقت ثابتی دارد و ثبوت و دوام آن وابسته به عقل نیست. مقصود از حکم عقلی، حسن و قبحی است که عقل آن را درک کرده و به آن پی می‌برد.

۱-۵. نقد و ارزیابی دیدگاه‌ها

آیا می‌توان گفت که اندیشه قانون طبیعی در بین معتزله هم وجود دارد؟ آیا قانون عقل که از دیدگاه معتزله حاکم بر خداوند و بندگان است، همان قانون طبیعی است؟

برخی نیز معتقدند (همان: صص ۴۳-۴۵)، دیدگاه نویسنده‌ی کتاب التوضیح علی التنقیح، دیدگاهی مبالغه‌آمیز است؛ زیرا با آیه‌ی کریمه قرآن که فرموده: «حکم و فرمان تنها از آن خداست» (قرآن کریم: ۶، ۶۲)، مغایر است. پس این سؤال جای طرح دارد که آیا عقل نزد معتزله نقش ایجادکننده و خالق قواعد قانونی را که برتر از قانون وضعی (شریعت) است، دارد؟ یا عقل، نقش کاشف را دارد؟ یعنی نقش آن پی بردن و پرده برداشتن از قوانینی است که وجود دارند، نه اینکه خود عقل آن‌ها را به وجود آورد. در این صورت عقل باید در خدمت شریعت متکامل باشد.

با توجه به سکوت معتزله در پاسخ به این سؤالات، منطقی است که به بررسی نقش عقل از دیدگاه معتزله بپردازیم ولی با رویکردی دیگر که ممکن است به اندیشه قانون طبیعی هم منجر نشود، می‌توان گفت شیوه‌ی میان معتزله که به‌منظور تطبیق کامل با متون قرآنی به کار گرفته می‌شد، اندیشه‌ی «تحسین و تقبیح»، بوده است؛ این بدان معناست که پذیرفتن این اندیشه و نتایج منطقی آن نمی‌تواند به‌عنوان جایگزین شرع اسلامی تلقی شود؛ بلکه به‌عنوان تفسیر «واقعی» و «حقیقی» برای مضمون و محتوای شرع اسلامی است (آرموی: بی تا، ص ۱۳).

بر این اساس، اندیشه حسن و قبح عقلی نمی‌تواند مؤید وجود قانونی برتر که - گاهی با قانونی دیگر یعنی همان قانون وضعی در تناقض است - باشد؛ چراکه قانون وضعی در اسلام - اگر این تعبیر درست باشد - همان شرع متکامل است. لذا تلاش معتزله تلاشی است که برای تفسیر این شرع و بیان کیفیت فهمیدن و پی بردن به آن نه اینکه در مقام تصحیح شرع در پرتو قانونی که برتر از شرع است، باشد؛ پس مکتب معتزله فاقد قانون طبیعی برتر است که بتواند بر قانون موضوعه اثر گذارد یا با آن در تناقض باشد، در نتیجه می‌توان گفت این مکتب داده‌های اساسی اندیشه‌ی قانون طبیعی را ندارد؛ اما اگر نقش عقل منحصر به تفسیر شرع باشد، این تفسیر در پرتو عقل صورت خواهد گرفت بدون اینکه اصولی که عقل به آن فرامی‌خواند؛ یعنی مجموعه‌ی قواعدی که در چارچوب آن‌ها به قانون موضوعه نگریسته شود، از سوی شرع مشخص و محدود شده باشد. چنانچه این تفسیر به اصلاح یا فهمی که اصلاح‌کننده شرع باشد، منجر شود در این صورت چنین عملی با قانون عقل متناسب است و در این چارچوب و به این معنا می‌توان قائل به وجود ریشه‌های قانون طبیعی در اندیشه‌ی معتزله بود؛ بنابراین بررسی مسئله حسن و قبح عقلی و یا شرعی بسیار مهم است.

۲. بحث حسن و قبح

حسن و قبح با ترجمه کتب یونانی مورد توجه اندیشوران مسلمان قرار گرفت (باقی ۱۳۳، ۱۳۹۰) نخستین بحثی که در موضوع دلیل عقلی مطرح می شود این است که اصولاً افعال آدمی بدون اینکه شارع درباره آنها اظهارنظری نماید آیا فی ذاته دارای ارزش است و متصف به خوب و بد می گردد؟ یا آنکه اعمال انسان فی ذاته نه خوب هستند و نه بد، خوبی و بدی آنها بستگی به نظر شارع دارد. فعل خوب آن است که شارع آن را خوب بداند و بد آن است که شارع آن را بد بداند. مجتهدان امامیه در این رابطه در سه مصاف درگیر بوده اند: از یکسو با اشاعره، در بعد کلامی آن، و از سویی با اخباریان و از سوی دیگر با گروهی از هم مسلکان اصولی خویش به نزاع داخلی پرداخته اند (محقق داماد، ۱۳۷۹، ۱۲۶).

تعریف حسن و قبح این است که هر فعل اختیاری که تصور شود، به یکی از دو صفت حسن یا قبیح، متصف می گردد؛ یعنی هم فعل است و هم صفتی زائد دارد، که نیک است یا بد؛ و فعل حسن یا نیکو آن است که از نظر شرع کیفر و عقاب ندارد و فاعل آن از نظر عقلی مذمت نمی شود. فعل قبیح یا بد آن است که مرتکب آن مذمت و ملامت شود و سزاوار جزای بد گردد و جزای بدی چون از حق صادر شود، آن را عقاب خوانند، و فعل قبیح یک قسم است و آن حرام می باشد؛ حسن و قبح خود به دو کاراکتر عقلی و شرعی منقسم می گردد.

۲-۱. مفهوم حسن و قبح عقلی و شرعی

اولین مسئله ای که در بحث حاکمیت عقل بر نظریات معتزلیان می بایست به آن پرداخته شود، در اصول فقه قاعده ای است که به قاعده ای «ملازمه»، یعنی ملازمه ای حکم عقل و شرع معروف است. این قاعده با این عبارت بیان می شود: «کَلَّمَا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ وَ كَلَّمَا حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ» (مظفر، ۱۳۸۶، ص ۱۱۸)؛ مقصود این است که هر جا که عقل یک مصلحت و یا مفسده قطعی را کشف کند، به دلیل لمّی و از راه استدلال از علّت به معلول حکم می کنیم که شرع اسلام در اینجا بر استیفای آن مصلحت و یا دفع آن مفسده تأکید دارد؛ هرچند آن حکم از طریق نقل به ما نرسیده باشد و هر جا که یک وجوبی یا استحبابی یا تحریمی و یا کراهتی دارد، ما به دلیل لئی و از راه استدلال از معلول به علت کشف می کنیم که مصلحت و مفسده ای در کار است؛ هرچند بالفعل عقل ما از وجود آن مصلحت یا مفسده آگاه نباشد (نظر زاده: ۱۳۹۲، صص ۶۳-۶۸)؛ به عبارتی مفهوم ساده ای حسن و قبح ذاتی این است که در موردی که انسان از حکم الهی آگاه نیست و احتمال می دهد که فلان کار برای او لازم است و در عین حال در مظان بیان تکالیف مانند کتاب و سنت و اجماع هم دلیلی بر آن نمی یابد؛ عقل انجام آن کار محتمل الوجوب را لازم نمی داند.

در علم کلام، متکلمان اسلام، محور این بحث را که در حقیقت از منظر فلاسفه یونانی معیار فلسفه ای اخلاق محسوب می شد، دگرگون ساخته و از آن به عنوان یک اصل محکم و راستین در زمینه شناخت افعال خدا و صفات فعل او بهره گرفتند (ر.ک: میرزای قمی، قوانین الأصول، ج ۱، بی تا). بدیهی است اگر این اصل از دست متکلمان عدلیه گرفته می شد، بسیاری از مسائل کلامی فرومی ریخت؛ چراکه حقیقت و لب علم کلام، جز این دو مسئله بیش نبود: یکی توحیدی و مراتب گوناگون خداوند و دیگری عدل ذات تعالی. در اهمیت مسئله دوم همین بس که متکلمان اسلامی را به دو گروه عدلیه و غیره تقسیم کردند و دو مکتب کاملاً مختلف پدید آورده اند (همان: ص ۸). شیخ محمدتقی نجفی، مؤلف کتاب هدایه المسترشدين آنگاه که دلایل احکام شرع را به ادله اربعه محصور ساخته، یادآور می شود که بحث درباره عقل در دو نقطه متمرکز می گردد: اول اثبات صغری که همان ذکر مراتب عقل نظری است و دوم اثبات کبری؛ که یعنی اگر کاری از نظر عقل، حسن و یا قبحی دارد، طبعاً حکم شرع نیز با حکم او ملازم بوده و حسن شیء در شرع، به صورت دعوت بر آن؛ و قبح آن به صورت بازداری از آن، جلوه می کند (نجفی: بی تا، ص ۴۱۳).

به بیان مختصر، نظریه‌ی حسن و قبح عقلی این است که عقل در نخستین برخورد به حسن و قبح پاره‌ای از افعال واقف می‌گردد و این‌ها همان بدیهیات عقل عملی هستند. مانند حسن عدل و احسان؛ قبح ظلم و عدوان. اگرچه برخی از این موارد، از بدیهیات عقل نباشند، ولی عقل، خود را در درک آن‌ها مستقل می‌یابد، هرچند احتیاج به تأمل و نظر دارد. همانند مسائل نظری عقل نظری. این نکته را نیز باید تذکر دهیم که درست است که احکام عقل بدون ملاک نیست، و حکم عقل به حسن و قبح افعال یادشده برخاسته از دواعی و ملاکات است. حل این مشکل بر اساس حسن و قبح عقلی کاملاً آسان است؛ زیرا احکامی که بر اساس تحسین و تقبیح عقلی استوار است، هرگز دگرگون نمی‌شود. این گونه از قوانین شرع که از چنین اصلی سرچشمه می‌گیرد، به حکم ثابت و استواری احکام کلی خرد، آن‌هم در پرتوی ثبات و پایداری فطرت انسان، نمی‌تواند تغییرپذیر باشد (سبحانی: ۱۳۷۷، صص ۲۳-۲۴). از این بیان روشن می‌گردد کسانی که حسن و قبح افعال را با مصالح و مفاسد اجتماعی توجیه می‌کنند، نمی‌توان ایشان را در زمره‌ی قائلان به حسن و قبح ذاتی شمرد؛ زیرا بنابراین نظریه، عقل در درک آن دو وصف خودکفا نبوده و دست به جای دیگری به نام پیامدهای اجتماعی می‌افکند. بهتر است نام این گروه را گروه قائلین به حسن و قبح عقلی غیر ذاتی نامید. در نتیجه، این حسن و قبح می‌بایست دو نتیجه را در برداشته باشد:

- ۱) خرد در حکم خود مستقل و به اصطلاح «خودکفا» باشد.
 - ۲) خرد در حکم خود، بی‌نیاز از تعلیل خارج از ارکان قضیه باشد و تنها درک موضوع «عدل» و محمول «حسن» و نسبت «که از مقایسه‌ی آن با نفس الأمر سرچشمه می‌گیرد» در اذهان کافی است و شأن این نوع قضایا نیز در عقل عملی شأن قضایای اولیه در عقل نظری می‌باشد؛ مانند: «کل بزرگ‌تر از جزء است» (همان: ص ۴۹).
- از نظر فقهای اسلامی خصوصاً آنان که بیش‌تر به رأی و قیاس گرایش داشتند، هماهنگی کاملی میان شرع و عقل برقرار است و دستورهای اسلامی یک سلسله دستورهای مرموز و مجهول و غیرقابل درک نیست که صد در صد تعبد در آن‌ها حکم‌فرما باشد، بلکه تعقل هم در فهم و استنباط احکام نقشی دارد (خرازی، بی تا، ص ۹۶). این دانشمندان مسئله حسن و قبح عقلی را که قبلاً یک بحث کلامی بود وارد اصول فقه کردند و آن حسن و قبح‌ها را به عنوان مناطات و ملاکات احکام شناختند و ابراز کردند در میان مناطات و ملاکات آنچه عقل از همه بدیهی‌تر و روشن‌تر درک می‌کند، حسن عدالت، احسان، قبح ظلم و عدوان است. و به این ترتیب عدل و ظلم به صورت معیاری در فقه اسلامی درآمدند.

آیت‌الله مصباح یزدی نیز بر این باور است که، احکام الهی نیز ممکن است در شریعت بعدی و حتی در همان شریعت نسخ شود. اما نکته مهم این است که در مرتبه‌ای قبل از اعتبار یافتن یک قانون، مصالح و مفاسد واقعی ثبوت دارد و به تعبیر اصولیون متأخر اسلام، می‌توان گفت که مصالح و مفاسد واقعی یا ملاک‌های احکام (مبانی حقوق) حکم شأنی‌اند؛ یعنی قانون‌اند که هنوز به مرحله فعلیت نرسیده‌اند و قانونیت فعلیشان از هنگامی آغاز می‌گردد که انشاء شوند و توسط پیام‌آوری ابلاغ گردد و به مردم برسد از آن هنگام حکم شأنی به حکم انشائی و سپس بر حکم فعلی و منجز بدل می‌شود (مصباح یزدی: ۱۳۸۹، صص ۱۳۶-۱۳۵). در این راستا شاهد سخن خود را سخن معروف متکلمان اسلامی، می‌داند که آن‌ها می‌گویند: «الواجبات الشرعیة الطاف فی الواجبات العقلية»؛ یعنی تکالیفی که در شرع مقدس از سوی خدای متعال برای مردم وضع شده، الطافی است که خداوند نسبت به بندگان خود داشته است تا وظایف عقلی خویش را بشناسند (آمدی، بی تا، ص ۲۴۹).

۲-۲. ارزش عقل در جعل حقوقی

یکی دیگر از نویسندگان، ضمن معرفی عقل به عنوان منبع قوانین اسلام و نیز به عنوان منشأ و منبع قوانین اسلام، می‌گوید: «آوردن آن (عقل) جزو منابع برای آن است که در مذهب امامیه دلیل چهارم از ادله تفصیلی می‌باشد و در مواردی و تحت شرایطی قابل تمسک و استناد است» (مدرس: ۱۳۷۵، ص ۱۸۱). آنگاه در ترجیح مبنا بودن عقل - منشأ الزامات - در قوانین اسلامی به این

موضوع که در تدوین حقوق، وضع قوانین و جستجوی عدالت، تأسیس قواعد حقوقی، تشخیص ضرورت‌ها و نیازها، درک تحولات تاریخی و اجتماعی و مقتضیات زمان، عقل انسان نقش اساسی و وظیفه سنگینی را دارد، استناد می‌نماید و برای تقویت این استدلال به اهمیت توجه به عقل و تعقل از دیدگاه قرآن و احادیث می‌پردازد و در پایان به این موضوع اشاره می‌کند که هدف نهایی اجتماع اسلامی، تأمین سعادت انسان بر اساس تعقل است که می‌کوشد انسان در فکر و عمل از عقل و حق پیروی کند (همان: ص ۱۸۱)؛ که این همان مفهوم تحسین شرعی است.

این بیان ثابت می‌کند که عقل در درک حسن و قبح بدون استمداد از خارج حسن و قبح افعالی را درک می‌کند و بالواقع مقصود از به کار بردن لفظ ذاتی و عقلی، ردّ نظریه‌ی اشاعره است که عقل را خودکفا در تشخیص کارهای نیک و بد و شایسته‌ی ستایش و قابل نکوهش نمی‌دانند. البته، نزاع میان قائلان حسن و قبح ذاتی، با نافیان آن به صورت ایجاب جزئی در برابر سلب کلی است. گروه نخست مدعی آن‌اند که عقل را یارای درک حسن و قبح بخشی از افعال الهی و بشری هست؛ درحالی که گروه دوم قدرت عقل را در این وادی انکار کرده و اساساً برای آن چنین شأنی قائل نیستند. در نتیجه طرفداران حسن و قبح ذاتی، طراحان مسئله به صورت موجهی جزئی بوده و در مقابل، نافیان آن مدعی سلب کلی و عجز مطلق عقل می‌باشند (مظفر: ۱۳۸۶، صص ۳۱۷-۳۱۵)؛ لذا نسبت دادن دو ادعا به طرفداران حسن و قبح ذاتی دور از واقع‌بینی است:

الف- عقل و خرد انسان می‌تواند حسن و قبح تمام افعال موجود «مختار» را درک کند.

ب- فعل هر فاعل مختار، بالذات حسن و یا قبح دارد؛ هرچند ما را یارای درک آن نیست؛

درباره‌ی ادعای نخست «احاطه‌ی عقل بشر بر تمام حسن‌ها و قبح‌ها» همین بس که نیاز بشر به وحی الهی و عدم قدرت آن بر تشخیص حسن و قبح بسیاری از افعال، نشانه‌ی کوتاهی فکر بشر از احاطه بر واقعیت و خصوصیت تمام افعال است و اگر عقل او در تشخیص خوبی‌ها و بدی‌ها، کافی بود لازم بود که اولاً نیاز او به وحی الهی قطع گردد یا لاقلاً کم‌تر شود. ثانیاً اختلاف گسترده‌ای میان انسان‌ها در تشخیص خوبی‌ها و بدی‌ها در کار نباشد و این گواه بر آن است که عقل را یارای چنین احاطه‌ای نیست؛ هرچند به صورت جزئی بر درک خصوصیات بخشی از افعال تسلط دارد.

درباره‌ی ادعای دوم «هیچ فعلی خالی از دو عنوان نیست»، کافی است بدانیم قائلان به حسن و قبح ذاتی نسخ را پذیرفته‌اند و این نشانه‌ی آن است که در میان افعال بشری و الهی چیزهایی هست که حسن و قبح آن‌ها تابع ظروف و شرایط است و اگر حسن و قبح ذاتی بود، نباید نسخی خصوصاً به تبدیل حرام به واجب یا بالعکس روی دهد. پذیرش نسخ از طرف عدلیه نشانه‌ی این است که آنان طرفدار ایجاب جزئی هستند نه کلی؛ با این بیان پاسخ یکی از دلایل نافیان حسن و قبح که وجود نسخ را در شریعت نشانه‌ی صدق ادعای خود می‌گیرند، روشن شد. تقسیم احکام الهی به احکام خمس، خود نیز نشانه‌ی بی‌پایگی ادعای دوم است و گرنه باید احکام در وجوب و حرمت خلاصه گردد (لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۵۹)؛ از بحث حسن و قبح چه عقلاً و چه شرعاً، دو مطلب ذیل به دست می‌آید:

۱. ممکن است برخی افعال بالذات فاقد هر دو وصف بوده و با عناوین خارج الذات به یکی از طرفین کشیده شود.
 ۲. ممکن است بالواقع فعلی به یکی از دو وصف منسوب باشد ولی عقل از درک حسن و قبح آن عاجز و ناتوان گردد و این نشانه‌ی ناتوانی خرد بشری او و نیاز او به وحی آسمانی است که او را در مسیر سعادت یاری بخشد (سبحانی، ۱۳۷۷، ص ۲۹).
- بنابراین بیشتر معتزله گویند: در برابر حسن و قبح عقلی بر خداوند واجب است که به فاعل کارهای نیک عوض و یا ثوابی بخشد و به او لطف کند و به فاعل کارهای بد عذاب دهد؛ زیرا خداوند در قرآن به نیکان مژده پاداش و به بدان بیم کیفر داده است و وفای به وعده عقلاً بر خدا واجب است. (مشکور، ۲۰۲، ۱۳۶۸) هدف اصلی آن‌ها از تمسک به عقل، دفاع از دین است. (خسرو پناه، ۱۳۸۲، ۷۳)

جمهور اهل سنت، نظریه معتزله را درباره حسن و قبح ذاتی افعال قبول ندارند و در این باره با اشاعره همراه هستند، و بر این باورند که عقل محض، مجرد و مستقل نمی‌تواند به‌سوی فهم احکام شرع راهی داشته باشد. بنابراین، منظور آنان از دلیل عقل، آن دلیلی است که در چارچوب شرع و با تکیه بر آموزه‌های آن حکم می‌کند و احکام مستقل عقل، نمی‌تواند مستند حکم شرعی قرار گیرد، زیرا بدون امرونی‌ی شارع، حسن و قبحی وجود ندارد و استدلال به امر معقول اعتبار ندارد، مگر این‌که به منقول مستند شود (شاطبی، ج ۱، ص ۷۸ و ج ۳، ص ۳۶). از این رو اهل سنت، ادله شرع را به دو قسم اصلی و فرعی تقسیم کرده‌اند (عابدی، ۱۳۹۰، ۲۷).

۲-۳. ادله‌ی حسن و قبح عقلی از دیدگاه معتزله

امامیه و معتزله معتقدند شارع به حسن و قبح افعال حکم بکند یا نکند، عقل حسن و قبح ذاتی آن‌ها را درک می‌کند. معتزله به شدت طرفدار حسن و قبح ذاتی عقلی شدند و مسئله مستقلات عقلیه را طرح کردند و گفتند ما بالبداهه درک می‌کنیم که افعال ذاتاً متفاوت هستند و بالبداهه درک می‌کنیم که عقول ما بدون اینکه نیازی به ارشاد شرع داشته باشد، این حقایق مسلم را درک می‌کند (مطهری ۱۳۷۴، ۲۰؛ مشکور ۱۳۶۸، ۲۰۱) و نیز افعالی هستند که حسن و قبح آن‌ها اعتباری است؛ مانند قبح راست‌گویی زیان‌بخش و حسن دروغ‌گویی سودبخش و نیز افعالی که عقل از علم به حسن و قبحشان عاجز است که در این صورت به‌وسیله‌ی شرع برای عقل روشن می‌شود مانند عبادات. (اشمیتکه، ۱۳۸۷، ۱۱۵) بعضی از افعال حسن و خوبی‌اش دائمی و ثابت است، چون همیشه با غرض اجتماع سازگار است، مانند عدل، و یا قبح و بدی‌اش دائمی و ثابت است چون ظلم. بعضی دیگر از افعال، حسن و قبحش دائمی نیست، بلکه به‌حسب اختلاف احوال و اوقات و مکان‌ها و مجتمعات مختلف می‌شود مانند: خنده و مزاح که نزد دوستان هم‌قطار خوب و نزد بزرگان بد است، در مجالس سرور و جشن‌ها خوب و در مجالس ماتم و عزای قبیح است. (علامه طباطبایی، ج ۱۱/۵)

*مهم‌ترین دلایل معتزلیان در مورد حسن و قبح عقلی عبارت است از:

۱. مردم پیش از وجود شریعت‌ها، به داوری عقل تن می‌دادند؛ بر اساس عقل باهم مجادله و در نهایت یکی از طرفین دعوا، بر اساس دلالت عقل شکست می‌خورد و در این امور تنها به حسن و قبح ذاتی موجود در اشیاء مراجعه می‌کردند. هم‌چنین می‌دانیم که خردمندان پیش از وجود شریعت، نجات‌غریق را حسن و ظلم را قبیح می‌دانستند.
۲. اگر در اشیا حسن و قبح ذاتی نبود، سخنی برای رسولان وجود نداشت و نمی‌توانستند خلق را دعوت کنند؛ زیرا مردم معجزه می‌خواستند که با عقل و خرد خود در اموری نظیر امکان معجزه بنگرند. حال اگر این امور دارای حسن ذاتی نبودند، خرد بدون اتکا به شریعت نمی‌توانست آن را درک کند، مردم می‌گفتند، بدون شرع نمی‌توانیم، در نبوت تدبیر کنیم و از سوی دیگر بدون فهم نبوت و معجزات، شرع برپا نمی‌شد. بدین گونه دور و تسلسل لازم می‌آمد (ر.ک: رشدی، بی تا، صص ۴۸-۴۹).
۳. اگر اعمال دارای حسن و قبح ذاتی نبودند و این حسن و قبح صرفاً از ثمرات شرع بود، فقیهان مطلقاً نمی‌توانستند، عقل خود را در اموری که نصی در مورد آن‌ها وجود ندارد به‌کارگیرند (همان، ص ۵۰).

برخی از معتزله (ر.ک: حکیم، ۱۳۶۰، ص ۲۶۷) بر این باورند که عقل می‌تواند فرمان بدهد و چنین استدلال می‌کنند که اگر حکومت عقل نباشد، مولویت خداوند ثابت نمی‌شود. به‌راستی اگر شأن عقل نظری و عملی درک است نه فرمان، چه کسی نخستین فرمان را به مکلف می‌دهد؟ مخالفان حکومت عقل، پای شرع را به میان کشیده و نخستین فرمان را به نام شرع ثبت می‌کنند، درحالی‌که تا فرمانروایی به پذیرش دستورهای شرع فرانخواند فرمان شرع اثری نخواهد داشت. بی‌تردید پای حکم عقل به لزوم اطاعت از شرع اقدس به میان می‌آید (علی دوست: ۱۳۸۱، ص ۵۸). افزون بر این، برخی از روایات نیز بر حکومت عقل گواهی می‌دهند، همانند روایاتی که عقل را حجت خداوند بر مردم (کلینی: ۱۳۶۵، ج ۱، صص ۲۸-۲۹) یا مکمل (همان، ج ۱،

ص ۱۴) معرفی می‌کنند. در شمار این گروه از احادیث جای دارند؛ زیرا که درک بدون الزام و مولویت را حجت نمی‌دانند. روایت دیگری که بر حکومت عقل گواهی می‌دهد، سخنی از امیر المومنین (ع) است که فرمود: «العقل منزه عن المنکر و آمر بالمعروف»: عقل دورکننده از منکر و فرمان دهنده به معروف است» (محمّدی نیک ری شهری، ۱۴۱۹، ج ۵، ص ۲۰۳۳، ح ۱۳۳۱). برخی از حقوقدانان نیز، براین باورند که عقل علاوه بر آنکه منبع احکام و قوانین در اسلام است، منشأ الزامات قوانین و احکام اسلامی نیز است. یکی از حقوقدانان معاصر در این راستا می‌نویسد:

...از آنجاکه عقل در پاره‌ای از قوانین تأثیر مستقیم دارد - مانند مواد ۲۳۲، ۲۴۸، ۵۷، ۵۹۵، از قانون مدنی - نیروی الزامی عقل در این بخش از قوانین، مشهود و روشن است و راهی برای انکار این اندیشه در دست نیست؛ مثلاً وقتی مسئله تبعیض نژادی مطرح می‌شود، عقل با هرگونه تبعیض نژادی و غیر نژادی به مخالفت برمی‌خیزد و آن را رد می‌کند؛ زیرا ترجیح بدون مرجح را، صرف‌نظر از هر نوع اندیشه دیگر (مانند حسن و قبح امور) محال می‌داند (جعفری لنگرودی، بی‌تا، ص ۳۳).

در این راستا عدّه‌ای تحت عنوان نو معتزله، راه خردگرایی در استنباط قوانین حقوقی از منابع شرعی را بازکرده و عملاً با اصول فقه متداول و اجتهاد سنتی به مقابله برخاسته و از لزوم تغییر بنیادین شیوه اجتهاد موجود سخن گفتند (مجتهد شبستری: ۱۳۷۹، ص ۷۴). حقوق اعتزالی نوین «حقوق عقل پسند» است. نو معتزلیان برای احکام عقلی در استنباط قواعد حقوقی ارزش مطلق قائل هستند و آن را بر ادله منقول اعم از کتاب و سنت ترجیح می‌دهند (هدایت نیا: ۱۳۹۳، ص ۴۵)؛ ایشان برای توجیه عصری شماری قواعد حقوق اسلام اظهار می‌دارند: «اعتبار احکام اسلام به طریقت آن بوده و هر حکمی که اجرای آن مقاصد ذاتی شریعت را تأمین نکند، امروزه اعتباری نخواهد داشت»؛ آنان مدّعی هستند: «امروزه میان احکام شریعت و مقاصد آن همسویی وجود ندارد و احکام شرعی که روزی برای مقاصد کلان شریعت تشریع شده و عاقلانه و عادلانه بود، امروزه نمی‌تواند غرض شارع را تأمین کند» (کدیور: ۱۳۸۱، صص ۲۹-۲۶). بنابراین ملاک اعتبار و حجیت و تداوم احکام فقهی، سربلندی آن در دو آزمون جدی می‌دانند: اول اینکه برخلاف عدالت نباشد و دوم اینکه برخلاف سیره‌ی عقلان نباشد (سروش، ۱۳۸۱، ش ۳۰، ص ۲۷). در شیوه‌ی استنباطی آنان ادله‌ی احکام موردتوجه قرار نمی‌گیرد؛ زیرا به‌زعم آنان به لحاظ زمانی و مکانی مربوط به گذشته است. مستند فتوای مستنبط اعتزالی، منحصرأً ادله مقاصد شریعت است. آنان شیوه‌ی اجتهادی فقهی را به دلیل بی‌توجهی به مقاصد احکام و بسنده کردن به ادله‌ی احکام موردانتقاد قرار می‌دهند (سروش، ۱۳۷۸، ص ۳۴۵).

• ارزیابی دیدگاه معتزله

با نظر به عقل‌گرایی مکتب اعتزال، آن‌گونه که به تصویر کشیده شد، می‌توان آنچه را که به‌عنوان ارزیابی این دیدگاه مطرح است، بدین ترتیب موردنقد و تحلیل قرار داد:

اولاً کار عقل عملی چون عقل نظری، درک و کشف مناط حکم است؛ نه حکم و فرمان. عقل جز درک شأنی ندارد؛ البته متعلق عقل گاهی مسئله‌ای نظری است و گاهی عملی که در آن‌ها مولویت و حکم عقل وجود ندارد، به همین دلیل برخی از اصولیون متأخر (خویی: ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۶ و حکیم: ۱۳۶۰، ج ۴، ص ۴۳۸)، بر این باورند که عقل شأنی جز درک ندارد و چنین استدلال می‌کنند که حکومت، شأن ولایت داران است و عقل بر صاحبش ولایتی ندارد، (همان، ص ۲۱۶).

ثانیاً اگر عقل را از شأنت امرونی بر خوردار کنیم، تشریع را شأن آن دانسته و شارعی در برابر شارع مقدّس قرارداده‌ایم و این با توحید در تشریع سازگاری ندارد (نائینی: ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۶).

ثالثاً آنچه در روایات بر آن تأکید شده است نیز «درک عقل» است و اگر حدیثی فرمان را به عقل نسبت می‌دهد باید با توجه به روایات دیگر تفسیر کرد (ر.ک: علی دوست، ۱۳۸۱، ص ۶).

در این راستا، برخی معتقدند، (مصباح یزدی: ۱۳۸۹، صص ۸۸-۸۷) در پاسخ به این که «چرا باید به قانون عمل کرد؟» می‌توان گفت: «زیرا مجلس قانون‌گذاری آن را وضع کرده است» و در جواب این پرسش که «چرا مجلس قانون‌گذاری این قانون را وضع کرده است؟» می‌توان گفت: «چون تأمین مصالح اجتماعی مردم را درگرو وضع و اجرای آن می‌دیده است» و سرانجام اگر کسی بپرسد که «چرا باید مصالح مردم را رعایت کرد؟» در پاسخش باید گفت: «این از احکام بدیهی عقل عملی است و نیازی به دلیل و برهان ندارد». همان‌گونه که انسان با عقل نظری «هست و نیست‌ها» را می‌شناسد، با عقل عملی «باید و نبایدها» را درمی‌یابد و همان‌طور که عقل نظری دو قسم ادراکات نظری و بدیهی دارد و نظریات آن باید به بدیهیات بازگردد، لذا عقل نظری یک سلسله «هست و نیست‌های نهایی» دارد که خودبه‌خود معلوم و بی‌نیاز از استدلال و اقامه برهانند و هم عقل عملی دارای یک‌رشته «باید و نبایدهای نهایی» است که نیازمند دلیل و برهان نیستند و به اصطلاح فلسفه، این قضایا ذاتی عقل هستند و «ذاتی تعطیل‌پذیر نیست؛ اَلذَّاتِي لَا يُعْلَلُ» (مجلسی: ۱۴۰۳، ص ۲۹۸)؛ بنابراین اگر سؤال شود که: «به چه علت باید مصالح همه هموعان را رعایت کرد؟» پاسخ این است که «این حکم، از ذاتیات عقل عملی است و جای پرسش نیست». کوتاه‌سخن آنکه، بنا به عقیده این گروه، آنچه انسان را ملزم می‌کند که به قوانین اعتبار دهد و از آن اطاعت نماید، یک دسته احکام و ادراکات بدیهی عقل عملی است که می‌توان آن‌ها را «باید‌های نهایی» نامید.

برخی دیگر گفته‌اند (مکارم شیرازی: ۱۴۱۵، ص ۲۱۹) کار به اینجا پایان نمی‌گیرد، هنوز جای سؤال هست که «چرا باید از حکم ضروری عقل عملی اطاعت کرد؟»؛ حال اگر کسی نخواهد از حکم عقل پیروی کند، چه باید کرد و چگونه می‌توان او را به اطاعت الزام کرد؟ پاسخ این است که لزوم اطاعت از عقل باید از مبدائی فراتر از خود عقل القا شود، درواقع اطاعت از عقل - به فرمان خداوند متعال - ضرورت دارد. یعنی همان‌گونه که سلسله‌ی همه ممکنات باید به واجب‌الوجود بالذات منتهی شود، در غیر این صورت هیچ ممکن‌الوجودی در عالم خارج تحقق نخواهد یافت، رشته‌ی جمیع احکام ارزشی و اعتباری هم باید به حکم واجب‌الوجود ذاتی؛ یعنی خداوند متعال، برسد وگرنه هیچ حکم ارزشی و اعتباری، ارزش و اعتبار نخواهد داشت؛ چنان‌که خدای متعال مبدأ جمیع هست‌ها است، مبدأ همه باید‌ها نیز می‌باشد.

به عبارتی، آنچه انسان را به کاری اختیاری وامی‌دارد در درون و باطن خودش ریشه دارد؛ حسن و قبح امور عملی باید توسط عقل خود انسان ادراک شود تا در رفتارشان تأثیر کند و میلی فطری و گرایش درونی به خیر و صلاح و سعادت داشته باشد تا به‌سوی آن برانگیخته شود و عمل کند؛ اگر هیچ میل و رغبتی نسبت به کاری اختیاری در شخص نباشد، هرگز به آن کار نمی‌پردازد، هرچند همه جهانیان به آن کار میل و رغبت داشته باشند. انگیزه رفتار شخص باید ذاتی و فطری باشد، نه خارجی و بیرونی (سبحانی: ۱۳۷۷، صص ۸-۷)؛ پس همه‌ی عواملی که به افعال اختیاری انسان شکل می‌دهند، از دو منبع درون‌ذاتی خودش سرچشمه می‌گیرند: عقل و میل فطری؛ اما از سوی دیگر، این عقل و آن میل را خدای متعال در درون انسان نهاده است و همچنین ارزش‌ها و کمالات نیز به خداوند متعال بازمی‌گردند. بنابراین، بدین لحاظ همه‌ی امور به خدا منتهی می‌شود، درنتیجه صفت ربوبیت خدا مقتضی وجوب اطاعت وی بر همه انسان‌ها است.

در حل مسئله، باید گفت مفاهیم اعتباری که موضوعات قضایای حقوقی‌اند، محمولات قضایای حقوقی را می‌سازند و این بیانگر ارتباط میان علت و معلول‌های اجتماعی می‌باشند و نیاز به قضایای انشایی و اعتباری نیز ناشی از آن است که هر جامعه به قوانینی نیاز دارد که ضامن سعادت دنیا و آخرت مردم باشد. این قوانین اگر به‌صورت یک جملات خبری باشد که تنها بیانگر ارتباط رفتارهای اجتماعی با مصالح نفس‌الامری است، کارگشا نمی‌تواند باشد؛ ازاین‌رو باید قوانین را به‌صورت امری تنظیم و عرضه کرد و از مردم قاطعانه خواست تا به آن‌ها عمل کنند. به این ترتیب، هر دو ضرورت مطروحه، می‌بایست در مبنای الزام‌آوری قوانین لحاظ گردد (ر.ک: مصباح یزدی، حقوق و سیاست در قرآن؛ ۱۳۸۹).

بنابراین شکی نیست که در میان علما و فقهای اسلامی نیز، عقل جایگاهی بس رفیع را دارا است و به قول اندیشمند بزرگ، ملّا محمد مهدی نراقی، صاحب کتاب جامع السعادت، «عقل همان حجت الهی است که امتثال آن واجب و حاکم عدلی است که احکامش با واقع مطابق است و اگر عقل نبود، شرع شناخته نمی شد» (نراقی: ۱۴۰۶، ص ۱۱۷)؛ ولی واقعیت آن است که تمام آنچه درباره اهمیت عقل از دیدگاه اسلام و دانشمندان اسلامی بیان شد، نمی تواند منشأ الزام قوانین اسلام را توجیه نماید. به نظر می رسد برای ارزیابی کامل این نظریه، ضرورت دارد که اجمالاً به اهمیت و کارایی های عقل در فقه و استنباط احکام شرعی را مورد بحث و بررسی قرار دهیم و کاربرد استدلالی آن، که همان فراگیری در کنار کتاب و سنت دلیل حکم شرعی می باشد، بر دو قسم تبیین کنیم:

الف) مستقلات عقلی: مواردی است که کلاً مربوط به عقل می شود و در صغرا و کبرا برای قیاس، عقل حاکم است؛ مثلاً در قیاس معروف «عدل عقلاً نیکو و لازم است و آنچه عقلاً لازم باشد، شرع آن را واجب می سازد، پس عدل واجب شرعی است»، صغرا و کبرا هر هردو عقلی اند.

ب) غیر مستقلات عقلی: مواردی است که تنها کبرا برای قیاس در اختیار عقل قرار دارد؛ مثلاً در قیاس «نماز واجب شرعی است و هر عملی که واجب شرعی باشد، مقدماتش هم شرعاً واجب است پس مقدمات نماز شرعاً واجب است» صغرای قیاس غیر عقلی و کبرا برای آن عقلی است. بنابراین عقل در سه جایگاه کاربرد استدلالی دارد؛ صغرا و کبرا برای مستقلات عقلی و کبرا برای غیر مستقلات (علی دوست، ۱۳۸۱، ص ۶۵-۶۷).

۴-۲. حسن و قبح شرعی از دیدگاه اشاعره

اشعریان معتقدند که حسن و قبح هر دو معیارهایی هستند که شرع آن را بیان می کند (اشمیتکه، ۱۱۵، ۱۳۷۸) اما ایشان از منکران عمده اصل حسن و قبح عقلی هستند (صبحی، ۴۳، بی تا، تفتازانی، ج ۴، ۲۸۲، بی تا). آنان امکان نسخ در شریعت را بر همین مسئله مبتنی کرده اند و گفته اند: بر همین اساس شارع می تواند فعلی را مدتی واجب و سپس حرام کند، اما به نظر می رسد برخلاف نظر معروف، اشاعره حسن و قبح عقلی را مطلقاً انکار نمی کنند. برخی منابع معتقدند: اگر در یک تقسیم بندی افعال را به چهار قسم تقسیم کنیم^۱ حسن و قبح ممکن است به یکی از چهار معنا اطلاق شود: (مظاهری کوهانستانی و نیازی، ۱۳۹۶: ۵۴).

۱. مطابقت با طبع «حسن» و منافرت با طبع «قبح» است؛ مثل مزه ها و چیزهای خوشایند و ناخوشایند افراد

۲. موافقت با کمال نفس و مخالفت با کمال انسان؛ مثل علم و جهل

۳. موافقت و مخالفت با آداب، عادات و رسوم

۴. موافقت و مخالفت با مصالح و مفاسد نفس الامریه ای که ثواب و عقاب خداوند مترتب بر آن است.

ظاهراً در سه قسم اول نزاعی بین اشاعره و عدلیه نیست و محل نزاع و اختلاف آن ها قسم چهارم است که اشاعره در مورد آن قائل اند مصلحت و مفسده واقعی و نفس الامری را غیر از خدا کسی نمی داند. بنابراین حسن و قبحی که تابع مصالح و مفاسد نفس الامریه است، تابع امر و نهی شارع می باشد و مدح و ذم، ذاتی اشیا نیست، بلکه مربوط به امر زائد یعنی همان امر و نهی شارع است. اگر چنین باشد نزاع بین اشاعره و عدلیه لفظی است و کلام اشاعره که گفته اند: «الحسن ما حسنه الشارع و القبیح ما قبیحه الشارع» در نهایت اتقان و صنع می باشد و شکی نیست که ثواب و عقاب، مدح و ذم، بهشت و جهنم مربوط به بندگی بندگان و اطاعت ناس است و در مورد خداوند حقیقت این است که «لا مؤثر فی الوجود إلا الله». در نقد نظریه اشاعره گفته اند: اطاعت از

^۱ تقسیم های دیگری هم وجود دارد. (لاهیجی، ۱۳۸۲، ۳۴۶؛ طبیب، ۱۳۶۲، ۱۰۲؛ سید اشرفی ج ۳/ ۲۰۰، ۱۳۸۵)

خدا به چه دلیل خوب است؟ اگر بگویند این به جهت امر دیگر خداست که در این صورت تسلسل می‌شود و اشکال دوم آن است که همیشه باید موضوع قبل از حکم وجود داشته باشد و بر اساس نظریه اشاعره، موضوع، وجود و لزومی ندارد. اشاعره گفته‌اند اینکه بعضی از افعال ممدوح و برخی دیگر مذموم‌اند تنها به این علت است که خداوند به دسته اول امر و از دسته دوم نهی کرده است. به عبارت دیگر، ملاک حسن و قبح، همان امرونی خداوند است و صرف‌نظر از امرونی او، خوب و بدی وجود ندارد و بدین ترتیب گفته می‌شود که اشاعره منکر حسن و قبح ذاتی اشیا هستند. بنابراین اشیا، ذاتاً دارای جهات حسن و قبح نیستند، برای اثبات حسن یا قبح یک کار، نیز نمی‌توان به واقعیات عینی استناد کرد؛ مثلاً نمی‌توان در اثبات بدی و ناپسندی دروغ به این واقعیت که: دروغ، اعتماد مردم به یکدیگر را سست می‌کند و بی‌اعتمادی مردم به یکدیگر، نظام جامعه را دچار اختلال و پریشانی می‌کند و مانند این‌ها توسل جست، بلکه کافی است و تنها راه هم همین است که در ناپسندی دروغ اثبات می‌شود آیه و یا روایتی در این زمینه وجود دارد. بنابراین صرف‌نظر از امرونی الهی، عقل، امکان فهم حسن و قبح اشیا را ندارد و از همین جاست که گفته می‌شود که اشاعره، منکر حسن و قبح عقلی اشیا هستند. (عابدی، ۴۹، بیتا). در این باب اشکالاتی مطرح کرده‌اند که شماری از آن‌ها ذکر می‌گردد:

مثل آن‌که گفته‌اند: اولاً عمومی بودن این امور نه به خاطر فطری بودن آن‌هاست بلکه ریشه در گزارش‌های شرعی دارد که در اثر تعامل و ارتباط بین اقوام و ملت‌ها فراگیر و عمومی شده است.

اما پاسخ داده می‌شود که اگر بنا باشد ریشه‌ی این امور در شرع باشد، شرع که منحصر در این امور نیست؛ چرا تنها این‌ها باقی‌مانده است. اصل عبادت و پرستش نیز از اصول ثابت شرع است اما فراگیر نمی‌باشد. به‌ناچار باید گفت این امور به‌گونه‌ای هستند که خرد و فطرت به‌روشنی آن‌ها را درک می‌کند (ربانی، ۱۳۹۰).

ثانیاً مخالفان بیان کرده‌اند اگر حسن و قبح عقلی باشد، افعال مورد تحسین و تقبیح‌های متعارض قرار می‌گیرند. زیرا عقول از جهت توصیف مذکور با یکدیگر تفاوت دارند. گاهی آنچه را برخی قبیح می‌دانند دیگری آن را حسن و نیک می‌انگارد و برعکس. بالاتر آنکه یک عقل - عقل یک شخص - فعلی را گاهی نیک و گاهی زشت قلمداد می‌کند و این تحت تأثیر خواسته‌های نفس یا اهداف خاص یا عوامل دیگر می‌باشد (صفری، ۱۳۲، ۱۳۸۷) اما پاسخ داده شده است عقول انسان‌ها دارای ادراک متفاوت نیستند و آنچه موجب تفاوت می‌گردد، تأثیر خواسته‌های نفس، اهداف از پیش تعیین شده و عوامل دیگر است. در مسئله‌ی حسن و قبح عقلی نیز مدرکات عقلی قضایایی است که عقلاً - با لحاظ فقط جنبه‌ی عقلایی - نسبت به آن‌ها اتفاق نظر دارند و با این فرض، فرض تأثیرات دیگر مانند خواسته نفس و اهداف خاص مطرح نیست و الا خلاف فرض (فرض عقلایی) به وجود می‌آید (صفری، ۱۳۳، ۱۳۸۷).

ثالثاً بیان داشته‌اند عدم اعطای معجزه به کذاب از باب قبح ذاتی آن نیست بلکه عادت الهی بر چنین امری تعلق گرفته است. اما این اشکال مردود است؛ زیرا سؤال می‌کنیم عادت الهی چگونه و از چه طریقی فهمیده می‌شود؟ هر راهی که بیان کنید به مشکل برمی‌خورید. اگر بگویید از راه نقل که مصادره به مطلوب خواهد بود. راه عقل نیز همان سخن عدلیه است. راه حس و تجربه نیز از طرفی چون استقراء است مفید ظن است و از طرفی دیگر برای امت‌های نخستین ثابت نشده است. در نتیجه نبوت انبیای پیشین ثابت نخواهد شد. وقتی چنین شود، دیگر نبوت انبیای پسین هم ثابت نخواهد شد؛ زیرا عادت وقتی کشف می‌شود که موارد قبل ثابت شده باشد در صورتی که هنوز عادت الهی در آن‌ها ثابت نشده است.

عقیده‌ی اشاعره زنده کننده‌ی خاطره‌ی تلخ سوفسطائی یونانی است که به شیوه‌های مختلف به انکار حقائق و عینیت‌های خارجی برخاسته و حتی در وجود خود نیز شک و تردید کردند. آنچه از تلخی انکار اشاعره می‌کاهد این است که گروهی از متأخرین ایشان وقتی در برابر دلایل عدلیه تاب مقاومت نیاوردند، فوراً برای حسن و قبح یکرشته معانی (ملاکات) تراشیده و

برخی را پذیرفتند و برخی را انکار کردند. تا آنجا که حتی حسن و قبح عقلی به معنی درک استحقاق ثواب و عقاب را مورد انکار قرار داده و دیگر معانی و ملاکات را پذیرفته است. اهل حدیث روش اهل قیاس را نوعی افراط در رجوع به عقل و نوعی کوتاهی در اخذ به حدیث و عبارت دیگر نوعی سطحی‌نگری در کشف مصالح واقعی تلقی کرده، می‌گفتند: بنای کار شرع بر جمع متفرقات و تفریق مجتمعات است و از سطح عقول عادی به دور است. عقل را نرسد که ساده‌پنداری کند و خیال کند که به ریشه و روح احکام می‌تواند برسد (مطهری: ۱۳۷۴، صص ۱۲-۱۴).

اکثر اشاعره منکر حسن و قبح عقلی و ذاتی افعال بوده و آن را تابع اعتبار شرع می‌دانند و بر این باورند که حسن و قبح افعال اختیاری انسان ناشی از امرونهی شارع می‌باشد، یعنی هر فعلی را که شارع به حسن آن حکم کرد حسن (واجب) است و هر فعلی را به قبح آن حکم نمود، قبیح (حرام) است. به بیان دیگر، تنها مناط حسن و قبح افعال حکم شارع است، صرف‌نظر از آن، مناط دیگری برای حسن و قبح وجود ندارد، پس اعمال ذاتاً نه خوب و نه بد می‌باشند، بلکه خوبی و بدی آن‌ها به حکم شارع بستگی دارد (ر.ک: آرموی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۵۲). به همین دلیل از نظر این گروه، چون منشأ احکام شرعی، امرونهی خداست، فقط اوامر و نواهی الهی می‌توانند منشأ الزام در احکام شرعی باشند؛ نظیر این معنا را آیت‌الله مصباح یزدی، در کتاب حقوق و سیاست در قرآن، چنین ذکر می‌کند: (مصباح یزدی: ۱۳۸۹، صص ۱۶۸-۱۶۹).

«اشاعره و پیروان آن‌ها قائل شده‌اند که در امور تکوینی، حسن و قبح، تابع ایجاد خدای متعال است؛ یعنی خدای متعال هر چه بیافریند و هر کاری بکند خوب است. به همین سان، در امور تشریعی نیز حسن و قبح تابع انشاء اوست؛ یعنی هر چه وی بدان امر کند خوب و هر چه از آن نهی کند بد است. به دیگر سخن، حسن و قبح، ذاتی و عقلی نیست. بدین ترتیب، تفسیرها و تعبیرهای متعدّد و مختلفی پدید آمد، هر دسته‌ای مواردی را مشمول استثنا دانستند و کار بدان جا رسید که بعضی، سخنان مذکور را فقط ناظر به تعبدیات محض انگاشتند و گفتند که تنها در تعبدیات محض، هیچ مصلحت و مفسده‌ای واقعی در کار نیست، در نتیجه حسن و قبح ذاتی وجود ندارد»

• جمع‌بندی و ارزیابی دیدگاه اشاعره

این نظریه از جهاتی مورد نقد و ایراد قرار گرفته است؛ از جمله اینکه بر اساس این نظریه، احکام شرعی متغیر و نسبی بوده و ثابت و مطلق نخواهند بود؛ زیرا بر اساس این نظریه، تنها مناط احکام شرعی، امرونهی شارع خواهد بود و اگر شارع قضیه‌ای را به گونه دیگری اعتبار کند، یعنی آنچه تابه‌حال حسن و واجب می‌دانست، تقبیح و حرام نماید آن کار نیکو و واجب و اگر کاری را تقبیح و حرام می‌دانست، از امروز حسن شمارد، آن کار حسن و واجب می‌شود؛ در نتیجه نمی‌توان ادعا کرد که احکام شرعی مطلق و ثابت هستند. دیگر اینکه بر اساس این نظریه در آنجایی که امرونهی الهی وجود نداشته باشد، الزام شرعی در میان نخواهد بود در حالی که چنین نیست (علامه حلی: بی‌تا، ص ۳۳۷).

بنابراین صرف‌نظر از این که مقصود مبتکر این نظریه واقعاً چه بوده است و سخنش تا کجا اطلاق دارد، می‌گوییم این سخن که: «در حقوق، مصالح و مفاسد واقعی در کار نیست تا احکام و قوانین حقوقی تابع آن‌ها باشد، بلکه مصالح و مفاسد تابع فعل خدای متعال است و حسن و قبح نیز تابع امرونهی الهی است»، به روشنی با آیات کریمه قرآن مخالفت دارد؛ چراکه خداوند می‌فرماید: «أَنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ»؛ بی‌گمان، خدای متعال به دادگری و نیکوکاری و بخشش به نزدیکان فرمان می‌دهد و از کار بد و ناروا و ستمگری باز می‌دارد (قرآن کریم: ۱۶، ۹۱) و یا می‌فرماید: «وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آيَةً وَاللَّهُ أَمَرْنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ اتَّقُوا اللَّهَ مَا لَا تَعْلَمُونَ قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ»؛ و هنگامی که کار زشتی انجام می‌دهند می‌گویند: پدران خود را بر این عمل یافتیم؛ و خداوند ما را به آن دستور داده است. بگو: خداوند هرگز به کار زشت فرمان نمی‌دهد! آیا چیزی به خدا نسبت می‌دهید که نمی‌دانید؟! بگو: پروردگارم به

عدالت فرمان داده است (قرآن کریم: ۷، ۲۹-۲۸). از همین سه آیه به خوبی دانسته می‌شود که پیش از آن‌که خدای متعال فرمانی دهد، عدل، احسان و قسط و همچنین فحشا، منکر و بغي ملحوظ است که بعضی متعلق امر خدا و بعضی متعلق نهی او واقع می‌شوند. احسان از آن‌رو که احسان است مورد امر خدای متعال واقع شده است، نه این‌که چون خدا به آن دستور داده، احسان شده است. به همین ترتیب، فحشا و منکر از آن‌جهت که فحشا و منکرند، مورد نهی خدای متعال واقع شده‌اند، نه این‌که چون مورد نهی خدایند، فحشا و منکر محسوب شده‌اند. اگر خدای متعال از زنا نهی نمی‌کرد، باز ناپسند و زشت و ناروا می‌بود.

از سوی دیگر، لازمه‌ی این سخن آن است که نتوان احکام و قوانینی را که همه عقول ادراک می‌کنند؛ یعنی مستقلات عقلیه را از احکام و قوانین الهی دانست، زیرا در این دسته از احکام و قوانین، عقل نیازمند به وحی نیست. بر این اساس، ما انسان‌ها دو مُشرع و قانون‌گذار خواهیم داشت: یکی عقل در مستقلات عقلیه و دیگری خدای متعال در بقیه احکام و قوانین. البته چنین عقیده‌ای خلاف ضروریات دین مقدس اسلام نیست؛ ولی در پذیرش آن جای تأمل هست. کوتاه‌سخن آن‌که: چون تا سلسله‌ای از موجودات آفریده نشده باشند عقل نمی‌تواند احکام مستقل خود را انتزاع کند، پس درواقع منشأ انتزاع آن‌ها موجودات عینی خارجی است و چون خالق موجودات خدای متعال است، می‌توان آن احکام را از احکام الهی قلمداد کرد. ملاحظه شد که کسانی اهتمام کردند که به یکی از دو وجه مذکور، مستقلات عقلیه را نیز از احکام الهی بدانند اما هیچ‌یک، چندان وجه نیست و مقصود را برنمی‌آورد (عرب صالحی، ۱۳۹۳، ص ۲۵).

فضل بن روزبهان نیز پس از ایراد مناقشان خود بر دلایل نه‌گانه‌ای علامه حلی در کتاب نهج الحق و کشف الصدق بر اثبات حسن و قبح عقلی اقامه می‌کند، می‌گوید: «نباید اشعری در این مورد که افعال مشتمل بر جهات حسن و قبح هستند و عقل هم بدون استمداد از شرع، قادر به درک این جهات است، با معتزله مخالفت کند؛ و معتزلی هم باید بپذیرد، که درک جهات حسن و قبح، برای اینکه عقل بدون حکم شرع، نسبت به ثواب و عقاب اخروی ابراز نظر کند، کافی نمی‌باشد. معتزله این مطلب را در افعالی که عقل مستقل به درک حسن و قبح آن‌ها نیست، قبول دارند ولی باید در مورد افعالی که عقل حسن و قبح آن‌ها را مستقلاً درک می‌کند، هم بپذیرد؛ زیرا عقل هیچ‌گاه راجع به ثواب و عقاب به‌طور مستقل حکمی ندارد (دلایل الصدق، ج ۱، ص ۳۷۶).

۳. تبیین ملاک نهایی مشروعیت و الزام‌آوری قوانین

پذیرش و رد حسن و قبح عقلی، نزاع معروفی است که بین اشاعره و علمای امامیه، تحت عنوان مسئله «حسن و قبح عقلی»، در تاریخ تفکر اسلامی مطرح بوده است. مهم‌ترین ثمره‌ی نزاع، در ایام آغازین آن، در موضوع عدالت باری تعالی مشهود بوده است. چه آنکه این بحث در خصوص جبر و اختیار درمی‌گرفت و خودبه‌خود بحث عدل را به میان می‌آورد. (باقی، ۱۳۲، ۱۳۹۰) اشاعره از آنجاکه منکر ارزش‌های ذاتی اعمال بوده‌اند، لذا پروایی از آن نداشتند که بگویند خداوند ممکن است در مواردی بر بندگان ستم روا دارد؛ زیرا که هرچه خدا بکند خوب است، و هیچ‌گونه قبح و زشتی برای آن مترتب نیست؛ ولی امامیه می‌گفتند: ظلم و ستم از اعمالی است که منهای نظر شارع فی‌نفسه متصف به قبح و زشتی است، و عدل و داد، در طرف مقابل، متصف به نیکویی و خوبی است، و انجام اعمال قبیح از خداوند زشت است، لذا با قاطعیت و جدیت از اینکه خداوند عادل بوده و ذره‌ای ظلم در حق بندگان روا نمی‌دارد، (نساء/آیه ۴۰) طرفداری کرده‌اند. و از این رهگذر است که آنان را عدلیه خوانده‌اند و این سر عدل در کنار امامت است که دو اصل اعتقادی مذهب تشیع محسوب گشته‌اند. (محقق داماد ج ۲، ۱۳۶۲، ۱۲۷) امامیه می‌گوید اگر حسن و قبح عقلی منتفی شود لازم آید که حسن و قبح شرعی نیز منتفی گردد چه اگر عقل به زشتی چیزهایی قبیح حکم نکند پس حکم به قبح دروغ نکند و حتی صدور کذب را از خدای تعالی روا داند و حلال خدا را حرام و حرام خدا را حلال شمارد و این فرض عقلاً و نقلاً باطل است (مشکور، ۱۳۶۸، ۲۰۴).

علامه حلی آورده است که صدور فعل قبیح از خدای تعالی محال است؛ زیرا علم او وی را از ارتکاب قبیح و زشتی باز می‌دارد و هیچ داعی بر انجام کار زشت ندارد، چه این داعی باید یا از نظر حاجت و نیاز او باشد به کار زشت که آن بر وی ممتنع است و یا از جهت حکمت باشد و حکمت خداوند نیز اقتضای فعل قبیح ندارد (اشمیتکه، ۱۱۷، ۱۳۸۷). همچنین اگر صدور فعل قبیح از خداوند جایز باشد اثبات نبوت و منظور از فرستادن پیغمبران ممتنع گردد (مشکور، ۲۰۴، ۱۳۶۸). در قیاس برهانی نباید قضایای حسن و قبح عقلی را داخل در اولیات و یا وجدانیات و یا فطریات دانست (سبحانی تبریزی، ۶۶، ۱۳۸۲). گذشته از امامیه و معتزله، ماتریدیه^۱ نیز حسن و قبح عقلی را پذیرفته‌اند (شکاری و افشار قوچانی، ۱۳۹۱، ۱۷۱). در روش ماتریدیه عقل اعتبار بسیار دارد، ولی اشاعره خود را مقید به نقل نموده و با عقل آن را تأیید کرده‌اند و می‌توان گفت که اشاعره در خط میان اعتزال و اهل فقه و حدیث می‌باشند، و ماتریدیه در خط میان معتزله و اشاعره‌اند (اخلاقی، ۱۳۹۲).

اولاً کسانی نیز که به شرایع آسمانی عقیده ندارند نیز حسن و قبح افعالی چون عدل و ظلم، و احسان و عدوان، و صدق و کذب را قبول دارند، اگر منشأ اعتقاد به حسن و قبح افعال، منحصر در شرع بود می‌بایست اعتقاد به حسن و قبح افعال به پیروان شرایع اختصاص داشته باشد و از طرفی، آداب و رسوم ملل و اقوام نیز متفاوت است. بنابراین، اتفاق آنان در حسن و قبح افعال یادشده ریشه در فطرت و خرد آنان دارد و چون فطرت و خرد همگانی است، حسن و قبح افعال نیز همگانی است. البته از آنجاکه درک و داوری عقل محدود است، حسن و قبح بسیاری از افعال از طریق شرع روشن می‌شود و آن موارد مورد اتفاق همه اقوام و ملل نیز نمی‌باشد (ابن میثم، بیتا، ۱۰۴).

ثانیاً انکار تحسین و تقبیح عقلی ملازم با انکار شرعی است. اگر حسن و قبح تنها به حکم شرع ثابت شود به‌طور مطلق منتفی می‌شود. وقتی پیامبری از بدی دروغ خبر می‌دهد و راست‌گویی را نیک می‌شمارد، اگر احتمال دهیم که او خود در این حال دروغ بگوید، نمی‌توانیم به گفته‌اش اعتماد کنیم. باید قبح دروغ را عقل بفهمد تا حکم کند که پیامبر دروغ نمی‌گوید؛ لذا نمی‌توانیم به نیکی و بدی هیچ فعلی حکم کنیم و چنانچه گفته شود خدا به راست‌گویی پیامبران خبر داده است، از کجا معلوم که آن‌ها در این خبر راست بگویند و نیز اگر حسن و قبح عقلی انکار شود، با توجه به دلیل قبلی، احتمال دروغ‌گویی درباره‌ی خدا نیز می‌رود (شعرانی، ۴۲۲، ۱۳۷۲).

ثالثاً با انکار حسن و قبح عقلی، اثبات شرایع ممکن نیست. ادعای پیامبری ادعای بزرگی است که نمی‌توان آن را بی‌دلیل پذیرفت؛ لذا پیامبران، ادعای خویش را مقرون به معجزات کرده‌اند. اگر «حسن و قبح عقلی» را نپذیریم به مشکل برمی‌خوریم؛ چون در این صورت قبیح نیست که خدا قدرت اعجاز را به افراد دروغ‌گو بدهد. بنابراین، ممکن است پیغمبری هم که معجزه دارد دروغ‌گو باشد؛ لذا اثبات نبوت محال می‌شود (ابن میثم، ۱۰۴، بیتا).

رابعاً اگر حسن و قبح عقلی را انکار کنیم باید قائل به تصویب شویم نه تخطئه؛ چون خداوند فرموده که پیروی از مرجعیت حسن است. اگر مرجعی نظرش عوض شد آن فعل جدید حسن و آن فعل قبلی هم حسن بوده است و لذا واقع را خدا به دلیل فعل ما بندگان تغییر می‌دهد و این محال است.

^۱ ایشان پیروان ابومنصور محمد بن محمد بن محمود ماتریدی سمرقندی هستند که در روستای ماترید یا ماتریت از روستاهای سمرقند متولد شد اما در هیچ منبع معتبری به تاریخ دقیق ولادت او اشاره‌ای نشده است ولی تاریخ وفات وی را بالاتفاق سال ۳۳۳ ه.ق بیان کرده‌اند. ماتریدیه با معتزله رابطه خوبی نداشته و آن‌ها را دشمن خود می‌دانند. هرچند در ابتدای کار از معتزله منشعب شده‌اند ولی در عین حال ابومنصور ماتریدی بیشترین ردیه‌ها را بر معتزله وارد کرده است اما با اشاعره -بالخصوص در دوره‌های اخیر که به تلاش و همت ایوبیان کارهایی برای وحدت بین این دو انجام شد- اختلافات کمتری دیده می‌شود و تمام اختلافات را کنار گذاشته و هر دو در کنار هم به حیات خود ادامه می‌دهند؛ بالخصوص که در مبانی فکری، زیاد باهم اختلافی نداشتند.

لذا قانون به عنوان قاعده‌ای که در راستای تنظیم روابط اجتماعی وضع می‌شود، همواره از الزام و اجبار برخوردار است و افراد جامعه خود را به رعایت آن ملزم می‌دانند. پرسشی که ذهن بسیاری از اندیشمندان اجتماعی و فیلسوفان حقوق را به خود جلب کرده است، پرسش از ریشه و مبنای این الزام و ملاک این مشروعیت است. چرا افراد جامعه احترام به قانون را بر همه لازم می‌دانند و آن را بر اراده و خواست خود مقدم می‌دارند؟ آیا صرفاً به این دلیل که قانون در اراده و خواست قانون‌گذار ریشه دارد یا صرفاً به دلیل منطبق بودن آن بر واقعیت‌هایی است که ممکن است در درون یا برون انسان وجود داشته باشد؟ و یا اینکه آمیزه‌ای از این دو قانون را به مهم‌ترین قاعده رفتاری تبدیل کرده که همواره مورد احترام و تبعیت قرار گرفته است؟

مقدمتاً برای پاسخ به این پرسش باید گفت در رویکرد دینی از یکسو، تأکید بر اراده شارع در مبنای مشروعیت و منشأ الزام قواعد حقوقی است و از سوی دیگر، مفاد و محتوای قواعد مورد توجه است؛ بر همین اساس و با توجه به تأکیدی که بر مفاد یا اراده می‌شود، دیدگاه‌های الهی نیز به دودسته کلی قابل تقسیم هستند: «اراده‌گرایی حکیمانه» و «اراده‌گرایی محض یا بسیط» (ر.ک: دل وکیو، ۱۳۸۰، ص ۲۲۶). که اولی تا حدودی منطبق بر تفکر معتزلی (عدلیه) است و دیگری شمه‌ای از تفکر اشعری با خود به همراه دارد. در ادامه به بررسی پارادایم این دو دیدگاه خواهیم پرداخت.

۳-۱. دیدگاه اراده‌گرایی حکیمانه

در پاسخ به پرسش فوق دیدگاه غالب و پذیرفته شده نزد بیشتر اندیشمندان اسلامی این است که اوامر و نواهی شرعی (که در بعد اجتماعی از آن‌ها به قانون تعبیر می‌کنیم)، در عین حال که از مقام الوهیت صادر شده و به همین دلیل باید رعایت شود، اما اموری کاملاً اعتباری و انشایی نیست، بلکه از آنجاکه صادرکننده این احکام خداوند حکیم و علیم است، فرمان‌های خود را بر اساس واقعیت‌هایی که به انسان و کمال و سعادت او مربوط می‌شود، صادر کرده است. بنابراین، هیچ حکم شرعی فاقد ملاک واقعی نیست؛ حتی اگر عقل انسان به صورت جزئی نتواند ملاک واقعی را بشناسد (خسروشاهی: ۱۳۹۱، ۴۸-۴۹). این دیدگاه، صادق بر شاکله‌ی کلی دیدگاه مکتب اعتزال را در باب مشروعیت قانون، است، چراکه از منظر معتزله به هیچ وجه محدود بودن اراده‌ی الهی و محکوم بودن آن درباره‌ی امور واقعی مطرح نمی‌شود، بلکه از حکمت و عدل الهی سخن به میان می‌آورند و اینکه حکم او به گزاف نخواهد بود. دلیل این ادعا افزون بر اقتضای صفات الهی، بطلان ترجیح بدون مرجع و ترجیح مرجوح بر راجح نیز هست (طالقانی، ۱۳۹۴، ۱۵). افزون بر این دلایل عقلی، دلایل نقلی نیز این را ثابت می‌کند که احکام الهی تابع ملاکات واقعی و مصالح و مفاسد نفس‌الامری نیز می‌باشد (ر.ک: مصباح یزدی، حقوق و سیاست در قرآن، صص ۲۵۰-۲۵۹). از ظاهر آیات قرآن (اعراف، ۲۸ و نحل، ۹۰) نیز استفاده می‌شود که امر خداوند به چیزی تعلّق می‌گیرد که واقعاً و صرف‌نظر از امر او عدل و احسان و نیکی به شمار آید و نهی خداوند به چیزی تعلّق می‌گیرد که ذاتاً فحشا، منکر و سرکشی شمرده شود.

نظریه‌ی اراده‌گرایی حکیمانه بر محوریت مفاد و محتوای قواعد حقوقی تأکید دارد. بر اساس این نظریه عادلانه آن نیست که خداوند به آن دستور داده، بلکه عدالت آن چیزی است که خداوند به جهت حقیقت و عادلانه بودنش بدان فرمان داده است؛ بنابراین مسئله را به ذات پدیده باز می‌گردانند. در تفکر کلامی مسلمانان، دو رویکرد معتزله و عدلیه به ذاتی بودن حسن و قبح افعال قائل بوده و به مصالح و مفاسد واقعی افعال نظر دارند؛ چراکه قواعد حقوقی در این دیدگاه از یکسو برخاسته از اراده الهی به عنوان خداوند خالق است و از سوی دیگر، خصیصه حکیمانه بودن را دارد. به این معنا که فعل حکیمانه فعلی است که حتی به طور نسبی نیز فاقد غایت و غرض نباشد و به عبارت دیگر، غرض معقول داشته باشد و علاوه بر این، توأم با انتخاب اصلح و ارجح باشد. لذا پاسخ به سه چرایی را متفن می‌دهد چرا چنین کردی (هدف)؟ چرا این هدف را ترجیح دادی (مزیت و اصلحیت)؟ چرا با این وسیله (ارجحیت)؟ (ر.ک: مطهری، ۱۳۶۱، ص ۱۹).

از سوی دیگر بر اساس این دیدگاه تردیدی وجود ندارد که با امر شارع می‌توان به وجود مصلحت و با نهی او به وجود مفسده - هرچند به صورت کلی - پی برد. اما پرسشی که وجود این است که آیا عقل مستقلاً می‌تواند به ملاکات و واقعیاتی که می‌تواند مبنای احکام باشد، پی ببرد؟ اگر می‌تواند آیا این شناخت می‌تواند مبنای حکم شرعی قرار گیرد و به تعبیر دیگر آیا ملازمه‌ای میان حکم شرع و حکم عقل وجود دارد؟

اصولیان و متکلمان اسلامی به این پرسش‌ها نیز پاسخ‌هایی متفاوت داده‌اند و بعضاً با وجود پذیرفتن ملاکات احکام، توانایی عقل را در درک این ملاکات انکار کرده یا اینکه به‌رغم پذیرفتن توانایی عقل برای درک ملاکات احکام، ملازمه‌ی میان حکم عقل و حکم شرع را نپذیرفته‌اند. بر اساس این دیدگاه (معتزلی‌ها) و نیز دیدگاه اشاعره که به کلی منکر وجود ملاک واقعی برای احکام هستند، حقوق اسلام، یکی حقوق تعبّدی محض خواهد بود که عقل هیچ جایگاهی در آن ندارد. اما به نظر آن اصولیان عقل‌گرا، عقل انسان می‌تواند در مواردی (به‌ویژه غیر عبادات) به شناخت ملاکات احکام دست یابد، و در صورتی که به مصلحت ملزمه یا مفسده‌ی مهمی به صورت قطعی شناخت پیدا کند، از باب ملازمه میان حکم عقل و حکم شرع، وجود یک حکم شرعی مطابق با حکم عقلی را درک نماید (کَلَّمَا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ) و این حکم نیز مانند حکم شرعی برای انسان ایجاد تکلیف می‌نماید. بنابراین عقل به‌عنوان منبعی مستقل به رسمیت شناخته‌شده و این یکی از نتایج اعتقاد به ارتباط احکام با مصالح و مفاسد واقعی است. البته به‌طور کلی از دیدگاه حقوق اسلامی چه اعتزال و چه اشعری، انسان به لحاظ محدودیت در صلاحیت‌های علمی و اخلاقی و نیز احتمال خطا و اشتباه، مستقلاً حق تشریع و قانون‌گذاری ندارد، مگر اینکه این حق به او تفویض شده باشد (دانش‌پژوه: ۱۳۹۱، ص ۲۵۳). برای مشاهده نتایج دیگر مبتنی بر این حاق واقعیات نفس الامر (رک: خسروشاهی، نظام‌ها و نظریه‌های حقوقی، ۱۳۹۱، صص ۵۲-۵۳).

برخلاف اشاعره از منظر عدلیه و معتزله افعال، احکام و صنع خداوند دارای غایت، غرض و حکیمانه است. از منظر اراده‌گرایی حکیمانه، اراده تشریعی و حکیمانه الهی مبنای قاعده حقوقی و معیار مشروعیت و الزام‌آوری آن است. اساساً در مکتب حقوقی اسلام قواعد حقوقی از یک‌سو قواعدی دستوری، ساخته اراده تشریعی و محصول جعل و اعتبارند و از سوی دیگر، ریشه در مصالح و مفاسد واقعی دارند.

۳-۲. اراده‌گرایی بسیط

در برابر دیدگاه حکیمانه، در اراده‌گرایی بسیط یا محض تأکید بر اراده الهی و اوامر و نواهی اوست. بر طبق این نظریه صرفاً اراده الهی یعنی اوامر و نواهی صادره از سوی او استوار است. اولین مسئله چالش‌برانگیز در این رویکرد «مسئله عدالت» است؛ زیرا منشأ مشروعیت قواعد در این نظریه صرفاً اراده الهی و اوامر و نواهی صادر از او دانسته شده است؛ از این‌رو در این رویکرد عدالانه به امری اطلاق می‌شود که اراده خداوند به آن تعلق گیرد. در میان رویکردهای فقهی و کلامی، اشاعره نیز که منکر حسن و قبح ذاتی افعال هستند، بر اراده‌گرایی محض و بسیط اصرار می‌ورزند.

به اعتقاد اشاعره، گروهی از اندیشمندان مسلمان که منکر حسن و قبح عقلی‌اند، حسن و قبح را تابع اراده‌ی خداوند است و ملاک اعتبار و مشروعیت قانون، فقط اراده‌ی تشریعی خداوند متعال است. واقعیتی که قانون بر اساس آن اعتبار و مشروعیت پیدا می‌کند یا فاقد اعتبار و مشروعیت شناخته می‌شود، امر و نهی الهی است. آنچه خداوند به آن امر کرده، صرفاً به این دلیل خوب و دارای مصلحت است و آنچه از آن نهی می‌کند، صرفاً به این دلیل ناپسند و دارای مفسده است. بر اساس این دیدگاه، مصلحت و مفسده و عدل و ظلم هیچ ملاک و معیاری جز اراده‌ی خداوند ندارد و اراده‌ی او برتر از آن است که تابع واقعیت دیگری باشد و به همین دلیل با تغییر اراده‌ی او مقیاس عدل و ظلم نیز تغییر می‌کند و از آنچه بدان امر کرده است، نهی می‌کند، قبیح می‌شود و اگر بدان چه از آن نهی کرده است، امر نماید، حسن خواهد گشت (موسوی بجنوردی: ۱۳۷۱، صص ۵۱-۴۵)؛ بر اساس این دیدگاه که

از سوی متکلمان اشعری مذهب ارائه شده است، قانون (احکام الزام آور اجتماعی اسلام) در هیچ واقعیتی خارج از اراده‌ی تشریعی خداوند ریشه نداشته و در نتیجه ماهیتی صد در صد اعتباری دارد. در این رویکرد عقل انسان فقط برای شناخت و کشف اراده‌ی تشریعی خداوند بر اساس متون دینی به کار می‌آید و هیچ نقش دیگری در نظام حقوقی اسلام ندارد.

البته باید توجه داشت که نه تنها بر مبنای دیدگاه غالب یعنی مکاتب شیعی و معتزلی، که حتی بر اساس مکتب اشعری نیز نمی‌توان و نباید مکتب حقوقی اسلام را در ردیف مکاتب اعتبار گرا و پوزیتیویستی قرار داد؛ زیرا در مکاتب اعتبار گرا قواعد حقوقی یکسره ماهیتی انشایی دارد و زاده‌ی جعل و اعتبار انسان است (کاتوزیان: ۱۳۹۴، ص ۶۷)، ولی از نگاه اشعری اگرچه قواعد حقوقی در رابطه با خداوند متعال صرفاً جنبه‌ی اعتباری دارد و زاده‌ی جعل الهی است؛ اما همین گزاره‌های اعتباری و مجعولات خداوندی در رابطه با انسان واقعیت عینی و واقعی است. از همین جاست که مکاتب اعتبار گرا و اشعری دو نقش متفاوت برای انسان در قانون‌گذاری قائل می‌شوند: از نگاه مکاتب اعتبار گرا، انسان (جاعل و واضع) قانون است؛ درحالی‌که در مکتب اشعری انسان صرفاً کاشف قانون است؛ قانونی که تجلی اراده‌ی مطلقه الهی است. پس مکتب حقوقی اسلام، حتی بر اساس مکتب اشعری نیز در رابطه با انسان، دیدگاهی اعتباری نیست.

تفاوت دیدگاه اشعری از یک سو و شیعه و معتزله از سوی دیگر درباره‌ی اعتباری بودن و نبودن احکام الهی و از جمله قواعد حقوقی اسلام در حوزه‌ی ارتباط این احکام و قواعد با خداوند متعال است و نه در حوزه‌ی ارتباط آن‌ها با انسان (مصباح یزدی: ج ۱، ۱۳۸۲، ص ۷۶)؛ به همین دلیل هم فقیهان اشعری مسلک و هم دیگر فقیهان در اجتهاد خود به دنبال «کشف» اراده‌ی تشریعی الهی‌اند که در احکام و قوانین او تجلی یافته است، نه «جعل» قانون؛ تنها با این تفاوت که بر اساس مسلک اشعری چون احکام الهی صرفاً زاده‌ی اراده‌ی مطلقه‌ی خداوند است، پس تنها راه منحصربه‌فرد، کشف اراده‌ی الهی، راه نقل «کتاب و سنت» است. ولی بر اساس مکتب شیعی و معتزلی از آنجاکه اراده‌ی الهی بر اساس حکمت او و در نتیجه با توجه به واقعیات و مصالح و مفاسد به امور تعلق می‌گیرد؛ لذا راه کشف اراده‌ی الهی منحصر به نقل نبوده و با ضوابطی که در اصول فقه بیان شده است، از راه عقل نیز می‌توان اراده‌ی الهی را کشف کرد (همان: صص ۷۸-۸۲). شاهد دیگر بر اعتباری نبودن مکتب حقوقی اسلام حتی بر اساس دیدگاه اشعری این است که، معمولاً نتیجه و برآیند منطقی مکاتب اعتبار گرا، نوعی نسبت حقوق و در نتیجه تحول و تغییر قواعد حقوقی است؛ درحالی‌که در مکتب اشعری گونه‌ای از اطلاق حقوق و در نتیجه ثبات و عزم تغییر آن قابل مشاهده است؛ زیرا بر اساس تعبد به اراده‌ی الهی، که مفروض آن است که در دین اسلام برای آخرین بار و همیشه تاریخ آینده‌ی انسان، ابراز شده است. جایی برای تغییر و تحول حقوق باقی نمی‌ماند (خسروشاهی: ۱۳۹۱، ص ۴۹). ایستایی مکتب فقهی اشاعره، نتیجه‌ی همین دیدگاه است؛ درحالی‌که از دیدگاه مکتب شیعی و معتزلی که حکمت الهی را پشتوانه‌ی اراده‌ی او می‌دانند و از این نظر واقع‌گرا به شمار می‌آیند. برعکس مکتب اشعری، پویایی و بالندگی فقه و اجتهاد دیده می‌شود.

• ارزیابی دو دیدگاه

این‌طور به نظر می‌رسد که کسانی که در اصول دامنه‌ی حسن و قبح عقلی را بسط می‌دهند، نمی‌خواهند ما را مستغنی از وحی قلمداد کنند بلکه بسیاری از ایشان معتقد هستند که دین باید در سرنوشت اجتماعی انسان دخالت کند و برای به دست آوردن نظرات شارع این مسیر را تعقیب می‌کنند ولی از آنجاکه در فقه موجود، گزاره‌هایی که ناظر به تنظیمات کلان اجتماعی باشد، بسیار اندک است، از این روی دنبال راه و چاره‌ی دیگری رفته‌اند و سازوکارهای دیگری را پیشنهاد داده‌اند و آن تعمیم باب حسن و قبح عقلی و باب ملازمه است و این‌گونه به دنبال استنباط احکام شرعی از طریق قاعده‌ی ملازمه هستند (میرباقری، ۱۳۹۱).

در طول تاریخ اصول ما، همه‌ی علمایی که قائل به حسن و قبح عقلی بوده‌اند و عقل را دارای توانایی درک حسن و قبح دانسته‌اند، بر این باور بوده‌اند که زمانی که عقل به چیزی حکم داد، حکم شرع نیز همان است و میان این دو ملازمه برقرار است.

تنها صاحب فصول و صاحب کتاب الوافیة فی الاصول اند که می‌گویند ما توانایی عقل را بر ادراک حسن و قبح می‌پذیریم؛ اما به ملازمه‌ی میان حکم عقل و شرع باور نداریم (علی پور و حسینی، ج ۱، ۱۳۸۵، ۴۸۱).

مرحوم شیخ انصاری در کتاب «مطارح الأنظار» خود این ادعا را خرق اجماع مرکب و ازاین‌رو باطل می‌شمارد و علاوه بر آن می‌گوید: اجماع ساده بر بطلان حرف این دو بزرگوار نیز وجود دارد. شیخ می‌گوید: «تمام کسانی که قائل به ادراک حسن و قبح توسط عقل هستند، ملازمه‌ی میان حکم عقل و شرع را نیز پذیرفته‌اند؛ بنابراین، ملازمه هرگز محل بحث نبوده است؛ چنین نبوده که یک بحث بر سر این موضوع واقع شود که آیا عقل می‌تواند حسن و قبح را درک کند یا نه، و بحث دیگر بر سر این مسئله که بر فرض قول به توانایی عقل بر ادراک حسن و قبح، آیا حکم عقل مستلزم این هست که شارع هم حکمی مطابق با حکم عقل داشته باشد، یا نه» (شیخ انصاری، ۲۴۵ و ۲۴۶، بی تا)

ایشان می‌فرمایند محل نزاع همه‌ی علما این نکته بوده که آیا عقل، حسن و قبح را درک می‌کند تا بنا بر آن بگوییم شارع مقدس نیز حتماً حکمی بر طبق همین نظر عقل دارد- هرچند به ما نرسیده باشد- یا درک نمی‌کند. (علی پور و حسینی، ج ۱، ۱۳۸۵، ۴۸۱)، گروه‌ها و اشخاصی که حسن و قبح عقلی را پذیرفته‌اند ملازمه‌ی کلی میان عقل و شرع را نیز پذیرفته‌اند (شکاری و افشار قوچانی، ۱۳۹۱، ۱۷۱).

۴. نتیجه‌گیری

ویژگی عمده‌ی معتزله در به‌کارگیری عقل در تفسیر آموزه‌های کلامی و دینی بوده و بدین‌سان ایشان راه خویش را از تفکر اهل سنت و جماعت که بیش‌تر نقل گرا بودند، متفاوت می‌ساختند. از نظر معتزله افعال ذات باری برای یک سلسله مصلحت‌ها است ولی از نظر اشاعره این گزاره ناصحیح است؛ چراکه خداوند همان‌طوری که خالق و آفریننده‌ی مخلوقات است، خالق و آفریننده‌ی آن چیزهایی است که مصلحت نامیده می‌شود نیز هست، بدون آنکه مخلوقی را به خاطر مصلحتی آفریده باشد و بدون اینکه رابطه‌ای تکوینی و ذاتی و علی و معلولی میان اشیاء و مصلحت‌هایی که برای آن‌ها فرض می‌شود، وجود داشته باشد. روش اشاعره این بود که در مسائل در درجه‌ی اول به قرآن رجوع می‌کردند، اگر حکم مسئله را در قرآن نمی‌یافتند، به حدیث پیامبر مراجعه می‌کردند، اگر در حدیث نمی‌یافتند و یا ترجیحی در میان احادیث مختلف به دست نمی‌آوردند، به اقوال و فتاوی صحابه رجوع می‌کردند و اگر از این راه هم طرفی نمی‌بستند کوشش می‌کردند به نحوی از اشاراتی که در نصوص هست چیزی استفاده کنند و به‌ندرت اتفاق می‌افتد که به رأی و قیاس متوسل شوند. روش معتزله غیر این بود، ایشان اگر حکمی در قرآن یا سنت نمی‌یافتند، به احادیث منقولہ چندان اعتماد نمی‌کردند؛ زیرا آن‌ها را غالباً مجعول یا تحریف‌شده می‌دانستند و معتقد بودند که فقهی در اثر ممارست در مقررات قطعی اسلامی، به روح قوانین اسلامی آشنا می‌شود و از روی مشابهاً می‌تواند حکم مسئله‌ی موردنظر را اکتشاف کند.

اما با بررسی مبنای مشروعیت قانون از دیدگاه این دو مکتب کلامی به نظر می‌رسد، حکم عقل در نهایت در مقام ارشاد و هدایت آدمی برآمده، توان الزام و اجبار او را ندارد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۸، صص ۳۹-۴۰)؛ ازاین‌رو برخی بر این عقیده‌اند که عقل شأنی جز درک ندارد (ر.ک. خویی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۶ و حکیم، ۱۳۶۰، ص ۲۱)؛ اما حکمی که به اراده‌ی تشریعی خداوند (نه انسان) بازگردد، حکمی الزامی خواهد بود. نکته‌ی دیگر توجه به اعتباری بودن حقوق و قواعد حقوقی است؛ علم حقوق را باید از سنخ علوم اعتباری در مقابل علوم حقیقی دانست. آنچه در علوم اعتباری اهمیت دارد، کشف نظر معتبر است؛ پس دانستن مراد اعتبار کننده و علم به آن دلیل بر الزام‌آوری حکم و قاعده به‌دست‌آمده خواهد شد. بنابراین، آنچه موضوعیت دارد کشف اراده شارع حکیم است. با توجه به این مطالب در تمامی صور و حالاتی که برای مبانی و مناشی الزام‌آور بودن قواعد حقوقی بیان شد، فقط در یک صورت قاعده حقوقی الزام‌آور است؛ آن‌هم در صورتی است که به اراده‌ی تشریعی خداوند بازگردد. در مقام تحلیل به

نظر می‌رسد سخن معتزله با ملحوظ دانستن نقش عقل، مصالح و حقائق نفس الامر در خصوص منشأ الزام قوانین، درست‌تر باشد. علاوه بر فقه و حقوق قاعده حسن و قبح عقلی در علم اخلاق نیز آثاری دارد؛ چراکه نفی «حسن و قبح عقلی» در اخلاق، تبعات و پیامدهای مهم و مؤثری دارد. یکی از نتایج و آثار آن «نسبیت در اخلاق» است که در غرب تحت عناوین اخلاق ماکیاولی، پوزیتیویستی، مارکسیستی و مانند این‌ها متبلور شد. اساساً با ورود پدیده «نسبیت» در اخلاق، بنیان مباحث اخلاقی متزلزل شد و ضمانت اجرایی اخلاق از بین رفت. بر این اساس، اصول اخلاقی اموری نسبی هستند؛ حال آنکه ما آن‌ها را مطلق می‌دانیم یعنی ما همیشه ظلم را بد می‌دانیم و همیشه عدل را خوب و در صدق نیز ملاک همین عدل و ظلم است؛ پس نسبیت صحیح نیست و روایات زیادی داریم که اگر کسی دروغ بگوید و بین دو نفر صلح و آشتی برقرار کند خداوند او را راست گو می‌نویسد. معلوم می‌شود که ملاک خود صدق و کذب نیست، بلکه عنوانی که از آن انتزاع می‌شود مهم است.

در پایان نتایج و یافته‌های پژوهشی این مقاله به شرح ذیل می‌باشد:

۱. در احکام و قوانین فقهی، نوعی الزام در انجام یا ترک فعل وجود دارد و درباره خاستگاه این الزام برخی عقل را منشأ الزام می‌دانند و عده‌ای همانند اشاعره، امرونی الهی را.

۲. نظریه طرفداران امرونی الهی (اشاعره) صحیح نیست؛ زیرا اگر بپذیریم که تنها مناط حسن و قبح افعال امرونی الهی باشد لازمه‌اش این است که احکام شرعی ثابت و مطلق نباشند و نیز درجایی که امرونی شرعی وجود نداشته باشد، حکم شرعی نیز وجود نداشته باشد درحالی که این‌طور نیست.

۳. نظریه برخی از معتزله درباره حاکمیت و فرمان عقل صحیح نیست؛ زیرا اولاً کار عقل درک کردن است؛ نه حاکمیت و فرمان دادن. ثانیاً اگر عقل از شأنت امرونی برخوردار باشد و تشریع و قانون‌گذاری را شأن آن بدانیم، درواقع شاعری در برابر شارع مقدس قرار داده‌ایم که با توحید در تشریع سازگاری ندارد.

به این ترتیب اگر ملاک احتیاج به قوانین الهی فقط نقص و قصور عقل آدمی باشد، لازمه‌اش این است که اگر عقل، ناقص و قاصر نمی‌بود و همه‌ی مصالح و مفاسد را می‌شناخت، به قوانین الهی نیازی نبود. این دلیل مانند دلیلی است که متکلمان برای اثبات وجود خدا، از راه حدوث عالم، اقامه کرده‌اند (مصباح یزدی: ۱۳۸۹، ص ۱۸۷).

آری! عقل بشر ناقص و قاصر است؛ این امری است که هم هر یک از ما، در درون خود، وجدان می‌کنیم و هم سیر تدریجی استکمال عقول آدمیان شاهد بر آن است و نقص و قصور عقل نیاز به قوانین الهی را ثابت می‌کند. لکن به این معنا نیست که تمام ملاک احتیاج انسان‌ها به قوانین الهی، همان عجز و ناتوانی عقل‌هایشان از ادراک کامل همه‌ی مصالح و مفاسد است. کوتاه‌سخن آن‌که آیات قرآن و ادله‌ی عقلی این نظریه را مردود می‌سازند.

منابع و مأخذ

• قرآن کریم

• قانون مدنی ایران

- ۱) ابن خلدون (۱۳۸۷)، مقدمه ابن خلدون، به کوشش علی عبدالواحد وافی، قاهره: بی‌جا.
- ۲) ابن میثم، میثم بن علی (بیتا)، قواعد المرام فی علم الکلام، محقق: حسینی اشکوری، احمد، کتابخانه حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره).
- ۳) احمدی، امید (۱۳۹۳)، مشروعیت قانون از دیدگاه اسلام، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
- ۴) اخلاقی اکبر (۱۳۹۲)، بررسی پایه‌های فکری ماتریدیه و امامیه در باره حسن و قبح افعال.

- ۵) اشمیتکه، زاینه (۱۳۷۸)، اندیشه های کلامی علامه حلی، محقق: نمایی، احمد، مشهد: پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی.
- ۶) انصاری، شیخ مرتضی (۱۴۲۶.ق)، فوائدالاصول، محقق حسن غفار پور مراغی، تهران: نشر شمس تبریزی.
- ۷) انصاری دزفولی (بی تا)، مرتضی بن محمد امین، مطراح الانظار، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
- ۸) آراسته، حسین (۱۳۸۳)، حقوق اجتماعی و سیاسی در اسلام، تهران: دفتر نشر معارف.
- ۹) آرموی، محمدبن حسین (بی تا)، الحاصل من المحصول فی اصول الفقه، تحقیق عبدالسلام محمود ابو ناجی، بیروت: دارالمدار الاسلامی.
- ۱۰) آمدی، سیف الدین (بی تا)، الاحکام فی اصول الاحکام؛ بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۱۱) باقی، عبدالرضا (۱۳۹۰)؛ حسن و قبح عقلی یا اعتباری، پژوهش های دینی، بهار و تابستان، شماره ۲۲
- ۱۲) پولانرانس، ن. آر (۱۳۵۴)، واقعیت و حقوق، ج ۱ (فلسفه حقوق)، ترجمه نجادعلی الماسی، تهران: دانشگاه ملی.
- ۱۳) توسلی نائینی، منوچهر، شهابی، مهدی، نیکوئی، مرضیه (۱۳۹۰)، نقش واقعیت در ایجاد قاعده حقوقی، تهران: مجله فقه و حقوق اسلامی، سال دوم، شماره سوم - صفحات ۵۷-۹۰.
- ۱۴) جعفری لنگرودی، محمدجعفر (بی تا)، مقدمه علم حقوق؛ تهران: انتشارات گنج دانش.
- ۱۵) _____ (۱۳۸۴)، ترمینولوژی حقوق، تهران: نشر گنجینه دانش.
- ۱۶) جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵)، فلسفه حقوق بشر، قم: مرکز نشر اسراء
- ۱۷) حرّ عاملی، محمدبن الحسن (۱۴۲۶.ق)، وسائل الشیعه، محقق محمدرضا حسینی جلالی، ج ۱۱، قم: مؤسسه آل البيت.
- ۱۸) حکیم، محمدتقی (۱۳۶۰)، الاصول العامه للفقه المقارن؛ ج ۴، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ۱۹) حلی، حسن بن یوسف (بی تا)، تحریر الاحکام، چاپ سنگی (بی جا)، قم: چاپ افست.
- ۲۰) جاحظ، عمرو بن بحر (۲۰۰۲)، رسائل کلامیه، بیروت، مکتبه الهلال.
- ۲۱) جلال محمد موسی (۱۹۸۳)، نشأه الاشعریه و تطورها، بیروت دارالکتاب اللبنانی.
- ۲۲) خرازی، محسن (بی تا)، بدایه المعارف الهیه؛ قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- ۲۳) خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۲)، متکلمان اسلامی و انتظار بشر از دین، الهیات و حقوق، بهار و تابستان، شماره ۷ و ۸.
- ۲۴) خسروشاهی، قدرت الله (۱۳۹۱)؛ حقوق شناسی عمومی، ج ۴ (نظریه ها و نظام های حقوقی)، تهران: جنگل.
- ۲۵) خویی، ابوالقاسم (۱۳۸۶)؛ مصباح الاصول؛ ج ۲، تقریر واعظ حسینی بهسودی؛ قم: مؤسسه إتحا آثار امام خویی.
- ۲۶) دانش پزوه، مصطفی (۱۳۹۱)، شناسه حقوق، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه؛ تهران: جنگل.
- ۲۷) دفتر هماهنگی حوزه و دانشگاه (۱۳۸۵)، درآمدی بر حقوق اسلام؛ تهران: دفتر انتشارات اسلامی.
- ۲۸) دل. وکیو، ژرژ (۱۳۸۰)، فلسفه حقوق، ترجمه قدرت الله واحدی، تهران: میزان.
- ۲۹) رشدی، علیان (بی تا)، العقل عند الشیعه الإمامیه؛ ج ۱، بغداد: بی نا.
- ۳۰) ریموند، وکس؛ ترجمه باقر انصاری و مسلم آقایی طوق (۱۳۸۹)، فلسفه حقوق، تهران: زیتون چاپ بهاران.
- ۳۱) سبجانی، جعفر (۱۳۷۷)، حسن و قبح عقلی یا پایه های اخلاق جاودان، ج ۳، قم، انتشارات احیاء کتاب.
- ۳۲) _____ (۱۳۷۱)، منشور جاوید، قم: انتشارات حوزه علمیه دفتر تبلیغات اسلامی.

- ۳۳) سروش، عبدالکریم (۱۳۷۸)، دانش و ارزش، ج ۸، تهران: یاران.
- ۳۴) _____ (۱۳۸۱)، بازتاب اندیشه، شماره ۳۰.
- ۳۵) السنهوری، عبدالرزاق و ابوستیت، حشمت (۱۴۱۰ق)، اصول القانون، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف و الترجمة و النشر،
- ۳۶) سید اشرفی، حسن (۱۳۸۵)، نهائیه الایصال، شرح فارسی أصول الفقه جلد ۳، قم: قدس.
- ۳۷) شاطبی، ابو اسحاق، ابراهیم بن موسی (۱۹۹۴)، الموافقات فی اصول الشریعه، بیروت: دار الفتوی.
- ۳۸) شریف احمد، محمد (۱۴۱۴ق)، فکرة القانون الطبیعی عندالمسلمین، بغداد: دارالمطبعة.
- ۳۹) شعرانی، ابو الحسن (۱۳۷۲)، کشف المراد شرح فارسی تجرید الاعتقاد، تهر: کتابفروشی اسلامیة.
- ۴۰) شکاری، روشنعلی و افشارقوچانی زهره (۱۳۹۱)، اثبات حکم شرع با حکم عقل و بررسی مصادیق آن، دانشگاه تهران، شماره ۲.
- ۴۱) شوکانی الیمینی، محمد (۱۴۱۹ق)، إرشاد الفحول من علم الأصول، دمشق: دارالکتاب العربی.
- ۴۲) شیخ الاسلامی، سید اسعد (۱۳۸۷)، سیری اجمالی در اندیشه‌های کلامی معتزله و اشاعره، ج ۲، قم: مهر.
- ۴۳) صدر، سید محمد باقر (۱۴۱۷ق)، بحوث فی علم الأصول، تقریرات حسن عبد الساتر، بیروت: الدار الاسلامیه.
- ۴۴) صفری محسن (۱۳۸۷)، شریعت اسلامی و استدلال عقلی از منظر امامیه، فصلنامه حقوق دانشگاه تهران، شماره ۲.
- ۴۵) طالقانی، علی (۱۳۹۴)، مناط الأحکام، محقق جواد فاضل بخشایش و علی اوسط ناطقی، تهران: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- ۴۶) طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۱)، المیزان فی تفسیر القرآن، جلد ۵، قم: اسماعیلیان.
- ۴۷) طیب، عبدالحسین (۱۳۶۲)، کلم الطیب در تقریر عقاید اسلام، تهران: کتابفروشی اسلام.
- ۴۸) عابدی، سید غلام حسین (۱۳۹۰)، عقل بعنوان منبع استنباط احکام شرعی، اندیشه تقریب، شماره ۲۷.
- ۴۹) عابدی، احمد (بی تا)، فلسفه اخلاق، جزوه درسی مرکز تخصصی تبلیغ و معارف اسلامی.
- ۵۰) عرب صالحی، محمد (۱۳۹۳)، اعتزال نو و اندیشه‌های حقوقی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۵۱) علی دوست، ابوالقاسم (۱۳۸۱)، فقه و عقل؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۵۲) علی پور، مهدی و حسنی، حمید (۱۳۸۵)، جایگاه شناسی علم اصول گامی به سوی تحول، قم: حوزه علمیه قم.
- ۵۳) عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۶۴)، درآمدی بر حقوق اسلامی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ۵۴) قاضی عبد الجبار (۱۹۶۵)، المحيط بالتکلیف، به کوشش عمرعزمی، قاهره، بی نا.
- ۵۵) کاتوزیان، امیر ناصر (۱۳۹۵)، مقدمه علم حقوق، ج ۱۸، تهران: نشر میزان.
- ۵۶) _____ (۱۳۹۴)، فلسفه حقوق، (ج ۳ تا ۳) تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۵۷) کاظمینی، سید محمدحسین (۱۳۹۱)، درآمدی تحلیلی بر مبانی معرفتی و مناشی فلسفی الزام آور بودن قواعد حقوقی، تهران: مجله حقوق اسلامی، سال یازدهم، شماره ۴۲، صفحات ۸۳-۱۰۷.
- ۵۸) کدیور، محسن؛ نواندیشی دینی و حقوق زنان، ایسنا ۱۳۸۲/۶/۱.
- ۵۹) کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵)، اصول کافی؛ تصحیح و تحقیق علی اکبر غفاری؛ تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ۶۰) گلپایگانی، فرید (۱۳۴۹)، قانون اساسی اسلام، تهران: انتشارات فراهانی.

- ۶۱) لاهیجی، عبد الرزاق بن علی (۱۳۸۳)، گوهر مراد با مقدمه زین العابدین قربانی، تهران: فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۶۲) مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۹)، تأملاتی بر قرائت انسانی از دین: تهران: طرح نو.
- ۶۳) مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳.ق)، بحارالانوار الجامعه لدرر اخبار الأئمه الاطهار، بیروت: موسسه الوفاء.
- ۶۴) محقق داماد، سید مصطفی (۱۳۷۰)، قضاوئهای اخلاقی و قوانین، تحقیقات حقوقی، شماره ۹.
- ۶۵) _____ (۱۳۷۹)، قاعده قبح عقاب بلایان و مقایسه آن با اصل قانونی بودن مجازات، قضاوت شماره ۵۲.
- ۶۶) محقق لاهیجی، ملا عبد الرزاق (۱۳۷۲)، سرمایه‌ی ایمان در اصول اعتقادات، تهران: نشر الزهراء.
- ۶۷) محمدی نیک ری شهری، محمد (۱۴۱۹.ق)، میزان الحکمه؛ ج ۲، قم: دارالحديث.
- ۶۸) محمودی، ابراهیم (۱۳۸۹)، حق و تکلیف در نگاه قرآن، تهران: فصلنامه حقوق اسلامی.
- ۶۹) مشکور، محمد جواد (۱۳۶۸)، سیر کلام در فرق اسلام، تهران: انتشارات اسلامی.
- ۷۰) مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۴)، آموزش فلسفه، ج ۱، تهران: دفتر انتشارات تبلیغات اسلامی.
- ۷۱) _____ (۱۳۸۹)، حقوق و سیاست در قرآن، ج ۳، قم: انتشارات موسسه امام خمینی(ره).
- ۷۲) مطهری، مرتضی (۱۳۷۴)، عدل الهی، قم: صدرا.
- ۷۳) مظاهری کوهانستانی، رسول و نیازی، عباس (۱۳۹۶)، بررسی تطبیقی قاعده‌ی ملازمه میان احکام عقلی و احکام شرعی در فقه امامیه و فقه اهل سنت، مجله حقوقی دانشگاه اصفهان. شماره ۴، صص ۳۹-۷۹.
- ۷۴) مظفر، محمدرضا (۱۳۸۶)، دلائل الصدق لنهج الحق، قم: موسسه آل البيت لإحياء التراث.
- ۷۵) مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۱۵.ق) انوار الاصول، تقریر احمد قدسی، قم: مدرسه امام امیرالمؤمنین.
- ۷۶) موسوی بجنوردی، سید محمد (۱۳۷۱)، مقالات اصولی، امیرکبیر، تهران.
- ۷۷) میر خلیلی، سید احمد و محمد زاده، مجید (۱۳۹۳)، قانون‌گذاری در قرآن و مکاتب بشری، تهران: بی‌نا.
- ۷۸) میرباقری، محمد مهدی (۱۳۹۱)، مبانی کلامی حسن و قبح و نقش آن در علم اصول، درس‌های مدرسه فقهی امام محمد باقر(ع)، قابل دسترسی در: <http://mfef.ir>
- ۷۹) میرزای قمی، ابوالقاسم (۱۴۰۹.ق)، فوائدالاصول تقریر محمد علی کاظمی خراسانی؛ قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ۸۰) _____ (بی‌تا)، قوانین الاصول؛ ج ۲، قم: مکتبه العلمیه الاسلامیه.
- ۸۱) نائینی، محمد حسین (۱۳۶۸)، أجود التقریرات، تقریرات سید ابوالقاسم خویی، تهران: انتشارات مصطفوی.
- ۸۲) نجفی، محمدتقی (بی‌تا)، هدایه المسترشدين، تهران: انتشارات معارف اسلامی.
- ۸۳) نراقی، محمد مهدی (۱۴۰۶.ق)، جامع السعادات، ج ۶، بیروت: مؤسسه اعلمی.
- ۸۴) نظر زاده، عبدالله (۱۳۹۲)، مصلحت و نقش آن در استنباط احکام شرعی و حکومتی، تهران: نشریه حقوقی، سال اول، شماره اول، صفحات ۶۳-۸۲.
- ۸۵) هدایت نیا، فرج‌الله (۱۳۹۳)، نگرش حقوقی نومعتزلان، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.