

# مطالعه مقارن حکم عقل در شرع و حقوق ایران

رسول مظاهری کوهانستانی\*

عباس نیازی\*\*

تاریخ پذیرش: ۹۵/۶/۹

تاریخ دریافت: ۹۵/۲/۲۲

## چکیده

پرسش مطرح در این نوشتار آن است که آیا افعال و کردار آدمی بدون این که شارع درباره آنها اظهارنظری کند، فی ذاته دارای ارزش و متصف به خوب و بد است یا خوبی و بدی آنها بستگی به نظر شارع دارد؟ آیا ملازمه‌ای بین حکم عقل و حکم شرع وجود دارد؟ اگر عقل به حسن یا قبح کاری حکم داد، آیا همان عقل حکم می‌کند به این که لازمه این حکم آن است که شرع هم بر طبق آن حکم کند یا خیر؟ به تعبیر دیگر، آیا «کلّ ما حکم به العقل حکم به الشرع» صادق است؟ علمای خاصه و عامه درباره حسن و قبح افعال در این که حکم‌کننده به حسن و قبح، عقل است یا شرع، اختلاف نظر دارند. در بررسی مقارن سعی شد که قاعده‌ای با کاربرد کلامی، اصولی و فقهی که در سکوت حقوق و قوانین امروزه نیز کارایی دوچندانی یافته است و در مناطق فراغ می‌تواند مورد استفاده باشد، تفقه شود. در این مقاله برآن هستیم که به این پرسش‌ها پاسخ دهیم و کارایی قاعده را در علوم مختلف بیان کنیم. به طور مختصر می‌توان گفت: همان‌گونه که عقل، حسن و قبح فعلی را درک می‌کند، این امر را نیز درمی‌یابد که آن فعل نزد شارع همان حکم را دارد؛ زیرا در صورت جایز دانستن مخالفت شارع با عقل، یا باید خطا و اشتباه را به خداوند نسبت دهیم یا به عقل، حال آن که هر دوی اینها غیرممکن است و با اثبات ملازمه بین حکم شرع با عقل سلیم، به بیان وجود مصادیقی از اعمال این قاعده در قوانین پرداختیم. این قاعده علاوه بر مباحث اخلاقی و کلامی، در علم حقوق امروز نیز کارایی دارد.

**واژگان کلیدی:** عقل، قبح، حسن، تلازم عقل و شرع، امامیه، اشاعره، معتزله.

\* استادیار گروه حقوق دانشگاه اصفهان.

r.mazaheri@ase.ui.ac.ir

\*\* دانشجوی دکتری حقوق خصوصی دانشگاه اصفهان (نویسنده مسؤول).

abasniaz@ut.ac.ir

## مقدمه

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

این امر دارای چنان اثر روانی است که حتی محققان و نویسندگان نیز از این که ریشه قواعد را در احکام مذهبی، عقلایی یا اخلاقی ببینند احساس غرور و شادمانی می‌کنند و آن را نشانه شخصیت و هویت می‌دانند (برای نمونه ر.ک: امامی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۷؛ طاهری، ۱۴۱۸ ق، ج ۴، ص ۶).

اگرچه در مباحث مختلف فقهی و کلامی، عامه و خاصه اختلاف دیدگاه دارند ولی مشترکات فراوانی آنها را به هم پیوند می‌زند که از آن جمله، حجیت منابع چهارگانه کتاب، سنت، اجماع و عقل است (جعفری‌شاه، ۱۳۸۸، ص ۴۶)؛ لکن طرح دلیل چهارم به عنوان دلیل عقل در بین اهل سنت رواج نیافته است و غالباً آن را به عنوان قیاس مطرح می‌سازند (مظاهری کوهانستانی و میراحمدی، ۱۳۹۱، ص ۱۲۰).

برخی گفته‌اند که از زمان ابوعلی بن جنید (م ۳۸۱ ق)، عقل به عنوان یکی از منابع فقهی شیعه به حساب آمده است (محقق داماد، ۱۳۷۸، ص ۵۵؛ مظاهری کوهانستانی و میراحمدی، ۱۳۹۱، ص ۱۱۷) و برخی دیگر بر این عقیده‌اند که اولین فقیهی که عقل را در کنار سایر منابع ارج نهاده / بن / دیریس حلی (م ۵۹۸ ق) است (کرمی، ۱۳۸۰، ص ۲۶۸ و صفری، ۱۳۸۷، ص ۲۰۸).

برخی از فقه‌های شیعه تصریح کرده‌اند که حکم عقل باید «قطعی» باشد (مظفر، ۱۴۰۵ ق، ج ۲، ص ۱۱۸)؛ بنابراین، دلیل عقل نزد شیعه، با دلیل قیاس نزد اهل سنت متفاوت است؛ چون قیاس، دلیل عقلی ظنی است و نزد دانشمندان شیعه، دلیل عقل به دلیل عقلی قطعی منحصر است (عابدی، ۱۳۹۰، صص ۶۱ و ۶۸؛ بهرامی، ۱۳۸۶، ص ۲۸۳).

«کلّ ما حکم به الشرع حکم به العقل و بالعکس»، یعنی هرچه شرع فرموده عقل نیز همان را گوید و غیر آن نگوید (قلی‌زاده، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۵۳)، «به شرطی که پرده را از چشم عقل برگیرند و به او نشان دهند که این حکم جزئی شرعی از افراد کدام کلی است و آنچه

عقل به او حکم کرده از مجملات و کلیات، شرع نیز همان را گوید و تصدیق عقل نماید؛ یعنی، حق تعالی عقل را آینه واقع‌نما و حقیقت‌بین آفریده؛ پس نبیند مگر آنچه واقع است و نگوید جز آنچه حق است. بلی عقل نبیند الا کمی که همان کلیات باشد و ایضاً این است معنی آنچه فرموده‌اند که عقل، پیغمبری است جزئی و باطنی و پیغمبر (ص) عقلی است کلی و ظاهری؛ یعنی هر دو، دست به دست داده تصدیق همدیگر نمایند و سخن از یک مطلب رانند و هر دو موافق هم بینند و همان واقع بینند. عقل همه غیر از معصوم (ع) در فهم جزئیات و فهم موارد گنگ است و کوتاه و جاهل است و اگر این نبود محتاج به پیامبران الهی نبودیم و عقل همه مثل عقل پیغمبر بود و در کلیات عقول، همه دانا و متفقد و اختلاف ندارند. از اینجا معلوم شد که آنچه عقول بر او اتفاق دارند یقیناً حق است و حجت است» (طالقانی، ۱۳۷۳، ج ۱، صص ۴۸۵ و ۴۸۶).

اگرچه در بعضی موارد، عقل از درک حقایق قاصر است و حکمی ندارد ولی اگر فرض کنیم که دید عقل کامل می‌بود و بر مصالح و مفاسدی که شرع می‌بیند وقوف و اطلاع می‌یافت، او نیز چون شرع حکم می‌کرد و کارهای مفید و واجد مصلحت را که شرع بدان امر کرده لازم می‌دانست و کارهای مضر و مفسده‌انگیز را که شرع تحریم کرده او نیز منع می‌کرد. البته در بسیاری از موارد، عقل می‌تواند از جهاتی مصلحت و مفسده کارها را تشخیص دهد و در نتیجه پا به پای شرع امر و نهی کرده و آنچه را شرع بدان حکم کرده او هم حکم می‌کند (قلی‌زاده، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۵۴).

قاعده فوق، از زمان شیخ طوسی تاکنون، کانون توجه و عنایت بزرگان علما بوده است (علی‌پور و حسنی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۴۸۱). برخی که گفته‌اند «کلّ ما حکم به الشرع حکم به العقل»، از مسائل اصولی نیست و بیشتر صبغه کلامی دارد و «کلّ ما حکم به العقل حکم به الشرع» همان ملازمه است که مورد نظر اصولی است و طریق اثبات حکم شرعی به شمار می‌رود (ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۳، ص ۱۰)؛ اما قاعده تلازم میان حکم عقل و حکم شرع، دارای ثمراتی در علم اصول و علم کلام و فقه (سبحانی تبریزی، بی‌تا، ص ۵) و فلسفه فقه (ایزدپور، ۱۳۸۶، ص ۱۲۸) و حقوق (شکاری و افشاری قوچانی، ۱۳۹۱، ص ۱۶۷) است.

البته کسانی که در اصول، دامنه حسن و قبح عقلی را بسط می‌دهند نمی‌خواهند ما را

۱- در خصوص تفصیل در عقل کلی و جزئی ر.ک: منصورنژاد، ۱۳۸۶، صص ۱۱۳-۱۳۷.

مستغنی از وحی قلمداد کنند، بلکه بسیاری از ایشان معتقدند که دین باید در سرنوشت اجتماعی انسان دخالت کند و برای به دست آوردن نظرات شارع، این مسیر را تعقیب می-کنند، ولی از آنجا که در فقه موجود، گزاره‌هایی که ناظر به تنظیمات کلان اجتماعی باشند بسیار اندک است، از این رو، دنبال راه و چاره 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 قاعده ملازمه هستند.<sup>۱</sup>

در طول تاریخ اصول ما، همه 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 کتاب *فصول الوافیة فی الاصول* می‌گوید که ما توانایی عقل را بر ادراک حسن و قبح می‌پذیریم، اما به ملازمه میان حکم عقل و شرع باور نداریم (علی‌پور و حسنی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۴۸۱ و محقق داماد، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۱۴۱).

مرحوم شیخ انصاری در کتاب *مطرح الانظار*، این ادعا را خرق اجماع مرکب و از این رو باطل می‌شمارد و علاوه بر آن می‌گوید که 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 ملازمه میان حکم عقل و شرع را نیز پذیرفته‌اند؛ بنابراین، ملازمه هرگز محل بحث نبوده و چنین نبوده است 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 مسأله 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؟! (نوری تهرانی، بی‌تا، صص ۲۴۵ و ۲۴۶).

ایشان معتقدند که محل نزاع همه علما این نکته بوده است 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 (علی‌پور و حسنی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۴۸۱). گروه‌ها و اشخاصی که حسن و قبح عقلی را پذیرفته‌اند ملازمه کلی بین عقل و شرع را نیز پذیرفته‌اند (شکاری و افشار قوچانی، ۱۳۹۱، ص ۱۷۱).

۱- ر.ک: میرباقری، ۱۳۹۱، (<http://mfef.ir/nelmi/405-2012-06-09-10-40-59.html>).

پیش از پرداختن مقارن به تلازم بین حکم عقل و حکم شرع، باید به تبیین مقدماتی بپردازیم که از جمله آنها اثبات حسن و قبح عقلی است و سپس بحث بعدی یعنی کاربرد حکم عقل در حقوق مطرح می‌گردد.

### ۱) تقسیم‌های ادارکات عقلی

ادراکات عقلی از زوایای مختلف، تقسیم‌بندی‌های گوناگونی پیدا خواهند کرد (ر.ک: حسینی، ۱۳۸۱، ص ۹۹)؛ اما آنچه که در مبحث ما کاربرد بیشتری دارد دو تقسیم‌بندی ذیل است:

#### ۱-۱) عقل نظری و عقل عملی<sup>۱</sup>

ادراکات عقلی، گاهی در حوزه «هست»ها و «نیست»های مربوط به واقعیت‌های خارجی هستند که در این صورت با مسامحه، «عقل نظری» نامیده می‌شوند<sup>۲</sup> و گاهی نیز در حوزه «باید»ها و «نباید»ها (که مربوط به رفتارهای شایسته است و یا رفتارهایی که نباید انسان انجام دهد) قرار دارند که با مسامحه، «عقل عملی» نامیده می‌شوند.<sup>۳</sup> در حقیقت، منظور از «عقل» همان «معقول» است و باید گفت که معقولات دو قسم هستند: معقولات نظری و معقول عملی (محقق داماد، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۱۳۵).

#### ۱-۲) مستقلات عقلی و غیر مستقلات عقلی

ادله‌ای که برای اثبات احکام شرعی به کار می‌روند (مانند قیاس در اصطلاح منطقی)،

۱- عقل را به انواع گوناگونی مانند عقل نظری، عقل عملی، عقل فطری، عقل کسبی و عقل کلی در برابر جزئی تقسیم و تعریف کرده‌اند و گاهی عقل را در برابر عشق و ایمان و گاهی در برابر جهل، شهوت و غضب قرار می‌دهند و گاهی آن را حجت درونی در برابر حجت ظاهری می‌دانند.

۲- تسامح از این جهت است که دو نوع عقل نداریم که یکی به نام «عقل نظری» و دیگری به نام «عقل عملی» باشد؛ بلکه عقل هر انسانی یکی بیش نیست. عقل در حوزه عمل و نظر، حقیقتی واحد است که دو فعالیت متفاوت دارد (باقی، ۱۳۹۰، ص ۱۴۱).

۳- تسامح در نام‌گذاری به «عقل عملی» از دو جهت است؛ یکی آن جهت که در «عقل نظری» گفته شد و دیگر آن جهت که کار عقل در همه حوزه‌ها ادراک و نظریه‌پردازی است. عقل، هرگز باید و نبایستی ندارد و امر و نهی از آن مولی است. عقل تشخیص می‌دهد، اما همین تشخیص خود را با در نظر گرفتن نتایج و آثار مترتب بر رفتارها و افعال اختیاری انسان، در قالب ضرورت بالقیاس یا امتناع بالقیاس و به صورت باید و نباید و یا شایسته است و شایسته نیست، بیان می‌کند.

همواره از پیوند دو مقدمه تشکیل می‌شوند. گاهی هر دو مقدمه آن دلیل، برگرفته از منابع شرعی است. در این صورت، آن را «دلیل شرعی» می‌نامند؛ ولی گاهی یکی یا هر دو مقدمه آن مستفاد از عقل است، خواه عقل نظری باشد یا عقل عملی؛ در این صورت آن را «دلیل عقلی» می‌نامند. دلیل عقلی، خود بر دو قسم است:<sup>۱</sup>

#### ۱-۲-۱) مستقلات عقلیه

هرگاه هر دو مقدمه (صغری و کبری) در دلیل عقلی، عقلی باشند، چنین دلیلی را از گونه مستقلات عقلی به حساب می‌آورند؛ چراکه در اثبات حکم شرعی، عقل در اینجا به طور مستقل و بی آن که منتظر دلیل شرعی باشد، از حکم شرعی پرده برمی‌دارد؛ مانند حکم عقل به حرمت شرعی ظلم، با استفاده از دو مقدمه عقلی: ۱) ظلم در نظر عقل، قبیح است (صغری). ۲) هرچه را که عقل بدان حکم کند، شرع نیز بدان حکم خواهد نمود (کبری). پس ظلم شرعاً قبیح و زشت است (نتیجه).

#### ۱-۲-۲) غیر مستقلات عقلی

هرگاه یکی از مقدمات شرعی (صغری) و مقدمه دیگر، حکم عقلی باشد، آن دلیل را «غیر مستقل عقلی» می‌نامند؛ زیرا عقل در اثبات حکم شرعی در این گونه موارد، نیازمند ورود یک دلیل شرعی دیگر است تا به ضمیمه آن بتواند یک حکم شرعی را کشف کند (منتهایی، ۱۳۸۰، ص ۹۰). این قاعده، هم در مستقلات عقلی و هم در غیر مستقلات عقلی جاری است (مظفر، ۱۳۸۶، ج ۱، صص ۳۷۳ به بعد؛ مطلبی و جمشیدی، ۱۳۹۱، ص ۱۳۲).

اما به نظر می‌رسد که عقل آدمی، به نحو ایجاب جزئی، توان دستیابی به پاره‌ای از ملاکات و مصالح احکام را بدون بهره‌جویی از راهنمایی‌های شارع، دارا نیست و از همین رو، برخی از دانشمندان شیعی بر این باورند که احکام الهی در این حوزه در واقع، ارشاد به احکام عقل به شمار می‌آیند (الاصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۳۴۵). اما در بخش غیر مستقلات عقلی که همان احکام تأسیسی به شمار می‌آیند (که حوزه عبادات و پاره‌ای از احکام غیر عبادی را فرا می‌گیرد) خرد آدمی در اغلب موارد، توان دستیابی به ملاکات نهان آنها را ندارد؛ مانند حکم به روزه و تعداد رکعات نماز (ایزدپور، ۱۳۸۶، ص ۱۶۲؛ شکاری و افشار قوچانی،

۱- ر.ک: نجفی اصفهانی، بی‌تا، ص ۴۳۱.

۱۳۹۱، ص ۱۷۱؛ رادان جبلی، ۱۳۸۲، ص ۴۸).

## ۲) عقل و مدرکات عقلی

«عقل» قوه‌ای از قوای نفس است (طاهری، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۵۹) که مهبیای پذیرش علم است و به علمی که انسان با این قوه از آن بهره می‌برد نیز عقل گویند (راغب اصفهانی، ۱۳۹۲ق، ص ۵۵۷).<sup>۱</sup> عقل در جای دیگر نیز به معنای مخالف حماقت آمده است (ابن منظور، ۱۴۳۱ق، ج ۱۱، ص ۴۵۸).<sup>۲</sup> آنچه که از مدارک موجود می‌توان استفاده کرد این است که نخستین بار عقل توسط مجتهد نوپرداز فقه شیعه، ابوعلی بن جنید (متوفی ۳۸۱ق) در ردیف منابع اجتهاد و پایه‌های شناخت معرفتی شده و در مقام استنباط مورد استفاده قرار گرفته است (مظاهری کوهانستانی و میراحمدی، ۱۳۹۱، ص ۱۱۷) و از او اواسط سده چهارم هجری قمری، عقل جهت استنباط احکام شرعی و دست‌یابی به وحی وارد شده است (جناتی، ۱۳۶۷، ص ۲). منظور از عقل در فقه و در عنوان چستی عقل در استنباط احکام شرعی، دلیل عقل در برابر نقل است، اگرچه به عقل به معنای ابزار فهم نیز به گونه فرعی توجه می‌شود (عابدی، ۱۳۹۰، ص ۶۱).

اما یادآوری می‌شود که آنچه با این نوشته مناسبت دارد عقل عملی است (مطلبی و جمشیدی، ۱۳۹۱، ص ۱۳۲) و بر خلاف برخی نویسندگان که پنداشته‌اند «عقل، نیرویی است درونی و درک‌کننده اثبات یا نفی قضایایی که از مفاهیم کلی تشکیل یافته‌اند» (دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۶۴، ص ۳۲۷)، مقصود از «عقل»، منبع شناخت بشری در برابر نقل (کتاب و سنت) است. در این زمینه، از قول شهید آیت الله صدر نقل شده است: مقصود از حکم عقلی در این مباحث، حکم قوه عاقله به معنای فلسفی آن نیست، بلکه مقصود حکمی است که عقل بشری (منبع شناخت بشری، اعم از عقل فلسفی یا دریافت‌های تجربی و ...) به نحو یقین و جزم بدون استناد به قرآن و سنت صادر می‌کند (صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۴، صص ۱۱۹-۱۲۰).

بر اساس آنچه که خواهد آمد، فقط آن دسته از احکام عقلی حجّت است که برخاسته از عقل سلیم و به تعبیر محدث بحرانی و شهید آیت الله صدر، «عقل فطری» باشد نه

۱- أَلْعَقْلُ يُقَالُ لِلْقُوَّةِ الْمَتَهَيَّةِ لِقَبُولِ الْعِلْمِ وَ يُقَالُ (أَيْضاً) لِلْعِلْمِ الَّذِي يَسْتَفِيدُهُ الْإِنْسَانُ بِتِلْكَ الْقُوَّةِ عَقْلٌ.

۲- الْحِجْرُ وَالنَّهْيُ ضِدُّ الْحُمُقِ.

احکام برخاسته از عقل آمیخته به عوامل غیرعقلی (حسینی، ۱۳۸۱، ص ۹۸)؛ البته همه معارف، به واسطه عقل و ادراک بشری قابل حصول نیست، زیرا خداوند در قرآن فرموده است: «و ما اوتیتهم من العلم الا قليلاً» (اسراء/۸۵)؛ به شما از دانش جز اندکی داده نشده است. هرچند که عقل در اثبات شریعت نقش اول و انحصاری را دارا است.

عقل انسان، نقش «معرفت»، «داوری» و «حکم» را دارد. با توجه به نقش و کاربرد عقل و ویژگی‌های آن، شخصیت و هویت انسان، با عقل شکل می‌گیرد و انسان می‌تواند راه مطلوب و کمال را تا حدی طی کند. عقل، موهبتی الهی است و کشف مطلقات و مقیدات، عمومات و مشخصات و مانند آنها، کوشش‌های دقیق و عمیق را می‌طلبد. نقش عقل اگرچه محدود به برخی از مستقلات و غیر مستقلات عقلیه یا مقید به برخی از مواردی است که شارع اذن داده باشد، لکن در حدّ خودش منبع مستقلى در کنار کتاب و سنت برای عقاید، احکام و مبانی اسلامی و دینی محسوب می‌شود (افشار قوچانی، ۱۳۹۱، ص ۱۴).

### ۳) حسن و قبح ذاتی یا اعتباری

حسن و قبح، به واسطه ترجمه کتاب‌های یونانی مورد توجه اندیشوران مسلمان قرار گرفت (باقی، ۱۳۹۰، ص ۱۳۳). نخستین بحثی که در موضوع دلیل عقلی مطرح می‌شود این است که اصولاً افعال آدمی بدون این که شارع درباره آنها اظهارنظری نماید آیا فی‌ذاته دارای ارزش است و متصف به خوب و بد می‌گردد یا آن که اعمال انسان فی‌ذاته نه خوبند و نه بد و خوبی و بدی آنها بستگی به نظر شارع دارد؟

فعل خوب آن است که شارع آن را خوب بداند و فعل بد آن است که شارع آن را بد بداند. مجتهدان امامیه در این رابطه در سه مصاف درگیر بوده‌اند؛ یعنی نخست با اشاعره (در بُعد کلامی آن)، دوم با اخباریان و سوم با گروهی از هم‌مسلمانان اصولی خویش به نزاع داخلی پرداخته‌اند (محقق داماد، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۱۲۶).

تعریف حسن و قبح این است که هر فعل اختیاری که تصور شود، به یکی از دو صفت حسن یا قبیح متصف می‌گردد؛ یعنی هم فعل است و هم صفتی زاید دارد که نیک است یا بد. فعل حسن یا نیکو آن است که از نظر شرع، کیفر و عقاب ندارد و فاعل آن، از نظر عقلی مذمت نمی‌شود. فعل قبیح یا بد نیز 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 می‌باشد (صدیقی، ۱۳۷۷، ص ۱۴).

امامیه<sup>۱</sup> و معتزله<sup>۲</sup> معتقدند که شارع، چه به حُسن و قبح افعال حکم بکند یا نکند عقل، حُسن و قبح ذاتی آنها را درک می‌کند. معتزله، به شدت طرفدار حسن و قبح ذاتی عقلی شدند و مسأله مستقلات عقلیه را مطرح کردند و گفتند که ما بالبداهه درک می‌کنیم که افعال ذاتاً متفاوتند و عقول ما بدون این که نیازی به ارشاد شرع داشته باشد، این حقایق مسلم را درک می‌کند (مطهری، ۱۳۷۴، ص ۲۰؛ مشکور، ۱۳۶۸، ص 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 به وسیله شرع برای عقل روشن می‌شود، مانند عبادات (صدیقی، ۱۳۷۷، ص ۱۴؛ اشمیتکه، ۱۳۷۸، ص ۱۱۵). بعضی از افعال دارای حسن و خوبی دائمی و ثابت هستند؛ چون همیشه با غرض اجتماع سازگارند مانند عدل؛ یا قبح و بدی دائمی و ثابت دارند همچون ظلم. بعضی دیگر از افعال، حسن و قبح دایمی ندارند، بلکه بر حسب اختلاف احوال، اوقات، 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 عزا قبیح است (علامه طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۱۱).

بیشتر معتزله گویند که در برابر حسن و قبح عقلی، بر خداوند واجب است که به فاعل کارهای نیک، عوض 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 عقلا، بر خدا واجب است (مشکور، ۱۳۶۸، ص ۲۰۲). هدف اصلی آنها از تمسک به عقل، دفاع از دین است (خسروپناه، ۱۳۸۲، ص ۷۳).

۱- امامیه، به امامت بلافصل علی بن ابی‌طالب و فرزندانش معتقدند و گفتار آنها بر این اساس است که جهان از امام تهی نتواند بود و منتظر خروج نهمین فرزند از فرزندان حسین بن علی (ع) هستند که در آخر زمان با ظهور خود جهان را پر از عدل و داد خواهد کرد. امامیه خود نیز به ۱۵ فرقه تقسیم شده‌اند.

۲- معتزله، از جریان‌های اصلی کلامی در میان اهل سنت است (جناتی، ۱۳۶۷، ص ۵). ایشان بر خلاف اهل حدیث که احادیث موجود از پیامبر و صحابه را مورد توجه قرار داده بودند، عقل و خرد را به تنهایی برای پیروی از اسلام راستین کافی می‌دانستند و گاهی نظرات فلاسفه را با دین مخلوط می‌ساختند. بعدها اشاعره برخاستند و جانشین اهل حدیث شدند. اشاعره را می‌توان جمع میان معتزله و اهل حدیث دانست ولی آنها نیز عقاید معتزله را مردود می‌دانستند.

اشعریان نیز معتقدند که حسن و قبح، هر دو معیارهایی هستند که شرع آنها را بیان می‌کند (اشمیتکه، ۱۳۷۸، ص ۱۱۵). اما اشاعره،<sup>۱</sup> از منکران عمده اصل حسن و قبح عقلی - اند (صبحی، بی تا، ص ۴۳). آنها امکان نسخ در شریعت را بر همین مسأله مبتنی کرده‌اند و گفته‌اند: بر همین اساس شارع می‌تواند فعلی را مدتی واجب و سپس حرام کند. اما بر خلاف نظر معروف، به نظر می‌رسد که اشاعره، حسن و قبح عقلی را مطلقاً انکار نمی‌کنند (فهیم‌نیا، ۱۳۸۹، ص ۱۶۵). برخی منابع معتقدند که اگر در یک تقسیم‌بندی، افعال را به چهار قسم تقسیم کنیم،<sup>۲</sup> حسن و قبح ممکن است به یکی از چهار معنا اطلاق شود:

(۱) مطابقت با طبع «حسن» و منافرت با طبع «قبح» است، مثل مزه‌ها 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 نفس‌الامریه‌ای که ثواب و عقاب خداوند مترتب بر آنها است.

ظاهراً در سه قسم نخست، نزاعی بین اشاعره و عدلیه (امامیه) نیست و محل اختلاف آنها قسم چهارم است که اشاعره در مورد آن قائل به این هستند که مصلحت و مفسده واقعی و نفس‌الامری را غیر از خدا کسی نمی‌داند؛ بنابراین، حسن و قبحی که تابع مصالح و مفاسد نفس‌الامریه است تابع امر و نهی شارع می‌باشد و مدح و ذم، ذاتی اشیا نیست، بلکه مربوط به امر زاید، یعنی همان امر و نهی شارع است. اگر چنین باشد، نزاع بین اشاعره و عدلیه، لفظی است و کلام اشاعره که گفته‌اند «الحسن ما حسنه الشارع و القبیح ما قبحه الشارع»، در نهایت اتقان و صنع می‌باشد و شکی نیست که ثواب و عقاب، مدح و ذم و بهشت و جهنم، مربوط به بندگی بندگان و اطاعت «الناس» است و در مورد خداوند، حقیقت «لا مؤثر فی الوجود إلا الله» است.

۱- اشاعره، به پیروان مکتب کلامی ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری اطلاق می‌شود. اشاعره در معنای عام، به سنت‌گرایان یا اهل سنت و جماعت گفته می‌شود که در برابر خردگرایان معتزلی، بر نقل (قرآن و سنت) تأکید می‌ورزند و نقل را بر عقل ترجیح می‌دهند.

۲- در خصوص تقسیمات دیگر ر.ک: لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۳۴۶؛ طبیب، ۱۳۶۲، ص ۱۰۲؛ سیداشرفی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۲۰۰.

در نقد نظریه اشاعره گفته‌اند: اطاعت از خدا به چه دلیل خوب است؟ اگر بگویند این به جهت امر دیگر خدا است که در این صورت تسلسل می‌شود و اشکال دوم آن است که همیشه باید موضوع، قبل از حکم وجود داشته باشد و موضوع بر اساس نظریه اشاعره، وجود و لزومی ندارد (فهیمنیا، ۱۳۸۹، ص ۱۶۵).

این پذیرش و رد، نزاع معروفی است که بین اشاعره و علمای امامیه تحت عنوان مسأله «حسن و قبح عقلی»، در تاریخ تفکر اسلامی مطرح بوده است. مهم‌ترین ثمره این نزاع در ایام آغازین آن در موضوع عدالت باری تعالی مشهود بوده است؛ چه آن که این بحث در خصوص جبر و اختیار در می‌گرفت و خود به خود بحث عدل را به میان می‌آورد (باقی، ۱۳۹۰، ص ۱۳۲). اشاعره از آنجا که منکر ارزش‌های ذاتی اعمال بوده‌اند، لذا پروایی از آن نداشتند که بگویند خداوند ممکن است در مواردی بر بندگان ستم روا دارد، زیرا هرچه خدا بکند خوب است و هیچ‌گونه قبح و زشتی برای آن مترتب نیست؛ ولی امامیه می‌گفتند که ظلم و ستم، از اعمالی است که جدای از نظر شارع، فی‌نفسه متّصف به قبح و زشتی است و عدل و داد در طرف مقابل، متّصف به نیکویی و خوبی است و انجام اعمال قبیح از خداوند زشت است؛ لذا با قاطعیت و جدیت، از این که خداوند عادل است و ذره‌ای ظلم در حق بندگان روا نمی‌دارد<sup>۱</sup> طرفداری کرده‌اند. از این رهگذر است که آنان را عدلیه خوانده‌اند و این سرّ عدل در کنار امامت است که دو اصل اعتقادی مذهب تشیع محسوب گشته‌اند (محقق داماد، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۱۲۷). امامیه می‌گویند که اگر حسن و قبح عقلی منتفی شود لازم آید که حسن و قبح شرعی نیز منتفی گردد؛ چه اگر عقل به زشتی چیزهای 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، ص ۲۰۴).

علامه حلی بیان می‌دارد که صدور فعل قبیح از خدای تعالی محال است؛ زیرا علمش او را از ارتکاب قبح و زشتی باز می‌دارد و هیچ داعی بر انجام کار زشت ندارد، چراکه 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، ۱۳۸۷، ص ۱۱۷).

همچنین اگر صدور فعل قبیح از خداوند جایز باشد اثبات نبوت و منظور از فرستادن پیغمبران، ممتنع گردد (مشکور، ۱۳۶۸، ص ۲۰۴). در قیاس برهانی نباید قضایای حسن و قبح عقلی را داخل در اولیات، وجدانیات و یا فطریات دانست (سبحانی تبریزی، ۱۳۸۲، ص ۶۶). گذشته از امامیه و معتزله، ماتریدیه<sup>۱</sup> نیز حسن و قبح عقلی را پذیرفته اند (شکاری و افشار قوچانی، ۱۳۹۱، ص ۱۷۱). در روش ماتریدیه، عقل اعتبار بسیار دارد؛ ولی اشاعره خود را مقید به نقل نموده و با عقل، آن را تأیید کرده اند و می توان گفت که اشاعره، در خط میان اعتزال و اهل فقه و حدیث اند و ماتریدیه، در خط میان معتزله و اشاعره.<sup>۲</sup>

البته در میان شیعه، اخباریان،<sup>۳</sup> از منکران حسن و قبح عقلی هستند. آنها ملازمه عقلی بین حکم عقل به حسن و قبح و حکم شرع به وجوب و حرمت را انکار کرده اند. اخباریان، حسن و قبح عقلی را می پذیرند ولی این که از طریق چنین حکمی بتوان به حکم شرع دست پیدا کرد، مورد انکار آنان است و عقل را به عنوان یک دلیل مستقل قبول نکرده اند (جهانگیری، ۱۳۸۷، ص ۹۷). ایشان گفته اند: بر فرض که عقل، حسن و قبح افعال را درک کند بر شارع عقلاً لازم نیست که بر طبق حکم عقل، حکمی داشته باشد. از میان اصولیان، صاحب فصول، این نظر را پذیرفته است (حائری اصفهانی، بی تا، ص ۳۱۹). آنان برای مدعای خود ادله ای را ذکر کرده اند و گفته اند: عقل، به تمام فلسفه احکام احاطه ندارد و شاید جهتی از مصالح و مفاسد وجود داشته باشد که بر عقل مخفی مانده است. پس نمی-

۱- ماتریدیه، 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 اشاره ای نشده است. ولی تاریخ وفات وی را بالاتفاق سال ۳۳۳ق بیان کرده اند. ماتریدیه با معتزله رابطه خوبی نداشته و آنها را دشمن خود می دانند. هرچند در ابتدای کار از معتزله منشعب شده اند ولی در عین حال، ابومنصور ماتریدی بیشترین ردیه ها را بر معتزله وارد کرده است؛ اما بین آنها و اشاعره (بالاخص در دوره های اخیر که به تلاش و همت ایوبیان، کارهایی برای وحدت بین این دو انجام شد) اختلافات کمتری دیده می شود و تمام اختلافات را کنار گذاشته و در کنار هم به حیات خود ادامه می دهند. خصوصاً که در مبانی فکری، زیاد با هم اختلافی نداشته اند.

۲- ر.ک: اخلاقی، ۱۳۹۲، مندرج در ([www.aghlonaghi.blogfa.com/post/13](http://www.aghlonaghi.blogfa.com/post/13)).

۳- اخباریان، گروهی از شیعیان پیرو محمدامین استرآبادی هستند که در سده یازدهم قمری، در مقابل اصولیان ایستادند. اخباری گری، به معنای ملغی کردن و باطل شناختن همه احکام عقلی غیر مستند به حس است (مظاهری کوهانستانی و میراحمدی، ۱۳۹۱، ص ۱۲۰).

توان ملازمه بین حکم عقل و شرع را نتیجه گرفت.

در جواب اخباریان گفته شده است که وقتی شارع، خود از عقلا و بلکه رئیس عقلا است، معنا ندارد که آنچه مورد توافق آرای همه عقلا و از اموری است که حفظ نظام یا بقای نوع انسانی به آن بستگی دارد، شارع به آن حکم نکند، بلکه اگر حکم نکند خلاف حکمت است و معلوم می‌شود که مورد توافق همه عقلا نیست و معنا ندارد که عقل، استقلال به حکمی داشته باشد و تمام جوانب عمل برای عقل روشن باشد، در عین حال مدعی شویم که بعضی از جهات حکم مخفی است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵، ص ۱۸۹). گفته شده است که حسن و قبح، نه «شرعی» است آن گونه که اشاعره گفته‌اند و نه «ذاتی» است آن گونه که معتزله گفته‌اند، بلکه حسن و قبح، «عقلایی و اعتباری» است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۱۸۹؛ طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۸، ص ۵۴؛ باقی، ۱۳۹۰، ص ۱۴۲).

#### ۴) ادله مخالفان و موافقان حسن و قبح عقلی

قائلان به حسن و قبح عقلی، از دو طریق عقلی و نقلی در پی اثبات این امر هستند. ابتدا برخی از دلایل عقلی و نقلی موافقان و سپس گوشه‌ای از اهم دلایل مخالفان مطرح می‌گردد:

##### ۴-۱) ادله موافقان حسن و قبح عقلی

دلایل عقلی کسانی که اعتقاد به حسن و قبح ذاتی افعال دارند عبارت است از: الف) کسانی که به شرایع آسمانی عقیده ندارند نیز حسن و قبح افعالی چون عدل و ظلم، 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 بر حسن و قبح افعال یاد شده، ریشه در فطرت و خرد آنان دارد و چون فطرت و خرد، همگانی است حسن و قبح افعال نیز همگانی است؛ البته از آنجا که درک و دآوری 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 (بحرانی، بی تا، ص ۱۰۴). ب) انکار تحسین و تقبیح عقلی، ملازم با انکار شرعی است. اگر حسن و قبح تنها به حکم شرع ثابت شود، به طور مطلق منتفی می‌شود. وقتی پیامبری از بدی، خبر دروغ می‌

دهد 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 درباره خدا نیز می‌رود (شعرانی، ۱۳۷۲، ص ۴۲۲).

ج) 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 بر می‌خوریم؛ 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 (بحرانی، بی‌تا، ص ۱۰۴).

د) 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؛ لذا واقع را خدا به دلیل فعل ما بندگان تغییر می‌دهد و این محال است (فهم‌نیا، ۱۳۸۹، ص ۱۶۶).

دلایل نقلی معتقدان به حسن و قبح ذاتی افعال نیز عبارت است از:

الف) برخی از آیات قرآنی: <sup>۱</sup>در بعضی از آیات قرآن تصریح شده است: هرگز خداوند متعال به کارهای زشت فرمان نمی‌دهد و اظهار این مطلب که خداوند ما را به کارهای زشت فرمان می‌دهد، از سر نادانی است؛ «و اذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا علیها آباءنا و الله امرنا بها قل ان الله لا یأمر بالفحشاء اتقولون علی الله ما لاتعلمون» (اعراف/۲۸). در این آیه، خداوند متعال بر خلاف نظریه اشاعره، برای صدور اوامر تشریعی خود، حد و مرزی مشخص کرده است و برخی از خطابات قرآنی به گونه‌ای هستند که وجدان (فطرت پاک) او را مورد سؤال قرار می‌دهند، نه به نحو استفهام حقیقی، بلکه به گونه استفهام تقریری؛ به این معنا که برخی کارها بدون شک، نیکو و خلاف آنها ظلم

۱- إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ (نحل/۹۰)؛ وَ يُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ (اعراف/۱۵۷).

است، مانند: «هل جزاء الاحسان إلا الاحسان» (الرحمن/۵۶) (جنابتی، ۱۳۶۷، ص ۶).  
 (ب) برخی از احادیث: در روایت هشام، از امام کاظم علیه السلام نقل شده است که آن حضرت به ایشان فرمودند: «یا هشام، ان لله علی الناس جحتین حجة ظاهرة و حجة باطنة، فأما الظاهرة فالرسل و الانبياء و الائمة و اما الباطنة فالعقول» (کلینی، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۱۹) و در روایت دیگری از امام صادق علیه السلام، قریب به همین مضمون نقل شده است که «حجة الله علی العباد النبوی، و الحجة فیما بین العباد و بین الله العقل» (کلینی، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۲۹). این بدان دلیل است که خداوند متعال، بشر را به گونه‌ای آفرید که اصول و کلیت هر خیر و خوبی را تماماً به وسیله عقل درک کند و کسی که عقل ندارد و یا آن که از این موهبت الهی بهره‌برداری نمی‌کند، خواه غفلت و قصور ورزد و خواه دریافت‌های عقلی خود را اسیر شهوات قرار دهد، از دین نیز بی‌بهره خواهد بود؛ «قال رسول الله صلی الله علیه و آله: إنما یدرک الخیر کله بالعقل و لا دین لمن لا عقل له» (محمدی ری شهری، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۴۰۱) و نیز احادیث بسیار دیگری که مجال بیان آن در این مقاله نیست.

## ۲-۴) ادله مخالفان حسن و قبح عقلی

اشاعره گفته‌اند: این که بعضی از افعال، ممدوح و برخی دیگر مذموم‌اند تنها به این علت است که خداوند، دسته اول را امر و دسته دوم را نهی کرده است؛ به عبارت دیگر، ملاک حسن و قبح، همان امر و نهی خداوند است و صرف‌نظر از امر و نهی او، خوبی 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 و برای اثبات حسن یا قبح یک کار نیز نمی‌توان به واقعیات عینی استناد کرد؛ مثلاً در اثبات بدی و ناپسندی دروغ، نمی‌توان به این واقعیت که دروغ، اعتماد مردم به یکدیگر را سست 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 شود که آیه و یا روایتی در این زمینه وجود دارد.

بنابراین، صرف‌نظر از امر و نهی الهی، عقل امکان فهم حسن و قبح اشیا را ندارد و از همین جا است که گفته می‌شود اشاعره، منکر حسن و قبح عقلی اشیا هستند (عابدی، بی‌تا،

ص ۴۹) و ایشان اشکالاتی مطرح کرده‌اند که شماری از آنها ذکر می‌گردد؛ مثلاً گفته‌اند: اولاً، عمومی بودن این امور نه به خاطر فطری بودن آنها است، بلکه ریشه در گزارشات 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 ریشه این امور در شرع باشد، شرع که منحصر در این امور نیست؛ چرا تنها اینها باقی مانده است. اصل عبادت و پرستش نیز از اصول ثابت شرع است اما فراگیر نمی‌باشد. به ناچار باید گفت که این امور، به گونه‌ای هستند که خرد و فطرت به روشنی آنها را درک می‌کند.<sup>۱</sup>

ثانیاً، مخالفان بیان کرده‌اند که 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 که برخی قبیح می‌دانند دیگری آن را حسن و نیک می‌انگارد و بالعکس. بالاتر آن که یک عقل (عقل یک شخص) فعلی را گاهی نیک و گاهی زشت قلمداد می‌کند و این تحت‌تأثیر خواسته‌های نفس یا اهداف خاص یا عوامل دیگر می‌باشد (صفری، ۱۳۸۷، ص ۱۳۲). اما پاسخ داده شده است که عقول انسان‌ها دارای ادراک متفاوت نیستند و آنچه موجب تفاوت می‌گردد، تأثیر خواسته‌های نفس، اهداف از پیش تعیین شده و عوامل دیگر است. در مسأله حسن و قبح عقلی نیز مدرکات عقلی، قضایایی است که عقلاً (با لحاظ فقط جنبه عقلایی) نسبت به آنها اتفاق نظر دارند و با این فرض، فرض تأثیرات دیگر مانند، خواسته نفس و اهداف خاص مطرح نیست و الاً خلاف فرض (فرض عقلایی) به وجود می‌آید (صفری، ۱۳۸۷، ص ۱۳۳).

ثالثاً، بیان داشته‌اند که 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 این سؤال مطرح می‌گردد که عادت الهی چگونه و از چه طریقی فهمیده می‌شود؟ در پاسخ، هر راهی که بیان شود به مشکل بر می‌خوریم. اگر بگوییم که عادت الهی از راه نقل فهمیده می‌شود، این مصادره به مطلوب خواهد بود. راه عقل نیز همان سخن عدلیه است. راه حس و تجربه نیز از طرفی چون استقرا است مفید ظن است و از طرف دیگر، برای امت‌های نخستین ثابت نشده است؛ در نتیجه، نبوت انبیای پیشین، ثابت نخواهد شد. وقتی که

۱- ر.ک: ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۰، مندرج در (<http://www.eshia.ir>).

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. اگر گفته شود که از طریق بررسی زندگی انبیا نیز می‌توان صدق مدعای آنان را شناخت، پس می‌توان عادت الهی را در مورد آنها به دست آورد و گفته می‌شود که این راه ظنی خواهد بود، در حالی که راه شناخت نبی، برهانی و یکی از این دو امر است: یکی، معجزه و دیگری، نص پیامبر قبلی.<sup>۱</sup>

### ۵) ملازمه میان حکم عقل و حکم شرع

گام بعدی، اثبات قاعده ملازمه میان حکم عقل و حکم شرع است. تا زمان *فاضل تونی*،<sup>۲</sup> مشهور علما، مسأله را به عنوان «ادراکُ العقلُ للحسن و القبح» مطرح می‌کردند و ظاهراً اولین کسی که ملازمه را مطرح کرد، جناب *فاضل تونی* بوده‌اند (نوری تهرانی، بی‌تا، ص ۲۵۰) که می‌گفت: عقل ما، حسن و قبح اشیا را ادراک می‌کند ولی ملازمه‌ای نیست بین حکم عقل و حکم شرع. پس از وی، سایر علما به همین عنوان مسأله را طرح کرده‌اند (محمدی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۷۸). لازم به یادآوری است که این ملازمه، دو طرف دارد. از یک سو گفته شده است که هر آنچه عقل بدان حکم کند، شرع هم به آن حکم می‌کند و از سوی دیگر، هر آنچه که شرع بدان حکم نماید عقل هم به آن حکم می‌کند.

شأن عقل جز ادراک نیست و حکم کردن، کار مولا و شارع مقدس است و از باب تسامح در تعبیر است که می‌گویند عقل حاکم است. شاید برخی از حملات اخباریان به دلیل عقل، از همین جا ناشی باشد که تصور کرده‌اند در کار تشریح وارد می‌شود و جعل قانونی شریعت می‌کند؛ در صورتی که هیچ یک از اصولیان ادعا نمی‌کنند که عقل می‌تواند بر مسند حکمرانی بنشیند، بلکه همه معترفند که زمام تشریح تنها در دست خدا است و عقل تنها در مقام اثبات می‌تواند کاشف از شرع باشد (ر.ک: خمینی، ۱۳۸۵، ص ۹۷).

۱- ر.ک: ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۰، مندرج در (<http://www.eshia.ir>).

۲- ملاعبدالله بن محمد فاضل تونی بشروی، از علما و فقهای دوره صفویه که در مشهد مقدس ساکن بوده و به تدریس و ترویج دین اشتغال داشته است. این عالم ربانی در اواخر عمر به قصد زیارت ائمه عراق، از خراسان حرکت کرد و در روز شانزدهم ربیع‌الاول سال ۱۰۷۱ق در کرمانشاه دار فانی را وداع گفت و همان جا به خاک سپرده شد.

گفته شد که اخباریان معتقدند که افعال انسان‌ها حسن و قبح ذاتی دارند ولی عقل ما استقلالاً توان درک آنها را ندارد، بلکه باید منتظر بیان شارع باشیم؛ چون عقل ما خطا می‌کند و ممکن است کاری را که واقعاً حسن دارد قبیح بداند و بالعکس (زراعت و مسجدسرای، ۱۳۸۰، ص ۲۰۳).

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 به سوی 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 امر و نهی شارع، حسن و قبحی وجود ندارد و استدلال به امر معقول، اعتبار ندارد مگر این که به منقول مستند شود (شاطبی، ۱۹۹۴م، 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، ص ۶۷).

این که صرف نظر از امر و نهی شارع، وجوب و حرمتی نیست، فقهای شیعه نیز به آن توجه داشته و دارند و از این رو است که دانشمندان شیعه، قاعده ملازمه را مطرح و بیان می‌کنند که حکم عقل (ولو قطعی) به تنهایی نمی‌تواند بیان‌کننده حکم شرع باشد، بلکه باید بین حکم عقل و شرع ملازمه نیز باشد تا حکم شرعی کشف شود.

مفاد قاعده ملازمه، نشان‌دهنده این نکته است که پاره‌ای احکام وجود دارد که عقل مستقل از نقل، به آن حکم می‌کند و نوعی تفکیک (اگرچه به شکل ظاهر) بین حکم عقل و شرع وجود دارد که بین آنها ملازمه برقرار می‌شود نه این که دلیل عقل در چارچوب شرع و مستند به ادله نقلی، حکمی را بیان کند؛ چه این که در این صورت، به قاعده ملازمه نیازی نیست.

نقطه افتراق دلیل عقل نزد شیعه و اهل سنت در این است که شیعه، دلیل عقل را یک سلسله علوم و معارف قطعی عقل و مستقل از شرع می‌داند که مجتهد در تفسیر نصوص و استنباط احکام و به طور کلی در تفسیر شریعت، خواه در موارد منصوص و یا غیر منصوص، از آن بهره می‌برد، ولی دلیل عقل در نظر اهل سنت، یک سلسله برداشت‌ها و استنتاج‌هایی است که مجتهد از نصوص به دست آورده و به وسیله آن، در پی ارجاع موارد غیر منصوص به موارد منصوص است.

نقطه اشتراک دو طایفه نیز این است که آنها اتفاق دارند بر این که احکام قطعی عقل

و نیز برداشت‌ها و استنتاج‌ها باید مورد تأیید شارع باشد، اما اهل سنت معتقدند که چون شارع، چنین امری را اجازه داده پس مورد تأیید او است؛ البته شیعه از راه قاعده ملازمه، تأیید شارع را به دست می‌آورد (قماش، ۱۳۸۶، صص ۴۲-۴۷) و گفتیم که دلیل عقل نزد شیعه، با دلیل قیاس نزد اهل سنت متفاوت است؛ چون قیاس معتبر در اهل سنت، دلیل عقلی ظنی است و نزد دانشمندان شیعه، دلیل عقل به دلیل عقلی قطعی منحصر است (عابدی، ۱۳۹۰، ص ۶۸).

### ۶) نمونه‌هایی از حکم عقل در حقوق

ثمره کلامی این مباحث، در جبر و اختیار، در ابتدای حسن و قبح عقلی بیان شد، لذا از تکرار آن پرهیز می‌کنیم.

اما گفته شده است: «برای این مسأله که فقها به استناد عقل مستقل، حکم شرعی را ثابت کرده باشند مصداقی پیدا نکرده‌ایم». لکن ما باید بکوشیم این واقعیت بالقوه در اصول فقه را به فعلیت و مرحله عمل برسانیم تا اگر در مسیر اجتهادمان چیزی از کتاب و سنت، دستان را نگرفت بی‌درنگ سراغ اصول عملیه نرویم، بلکه پیش از آن، سری هم به دلیل عقلی بزنیم (علی‌پور و حسنی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۴۸۲).

علاوه بر تمام مواردی که عقل یا عقلا در آنها حکمی دارند و حکم شارع، حکمی ارشادی است و به اصطلاح «ما یرشد الیه العقل» است، در تمامی مواردی هم که شارع مقدس، در آنها حکمی ندارد، حکم عقل می‌تواند اعتبار و صحت داشته باشد. این موارد، همان «منطقة الفراغ» یا «منطقة العفو» است؛ یعنی منطقه‌هایی که شرع به عمد یا علم، سکوت کرده است و مواردی که در اخبار و روایات نیز به آنها اشاره شده است؛ مثلاً در روابط بین دولت‌ها و حقوق بین‌الملل عمومی و خصوصی که ناظر به روابط افراد یا مناسبات دولت‌ها در عرصه بین‌المللی است نیز حکم عقل شاید صد در صد حاکم است. آیین موارد در حوزه مباحثات است که بیشتر میدان جولان عقل عرفی است، مگر منع صریحی از سوی شارع وجود داشته باشد (اصغری، ۱۳۸۴، ص ۳۷).

۱- ر.ک: میرباقری، ۱۳۹۱، (<http://mfef.ir/nelmi/405-2012-06-09-10-40-59.html>).

۲- گفته شده است که بسیاری از قوانین نظیر داوری تجاری بین‌المللی، مالکیت صنعتی، سرمایه‌گذاری خارجی، خصوصی‌سازی و یا رقابت، با توجه به عقل عرفی تصویب شده‌اند (کنعانی، ۱۳۹۰، ص ۹۱).

حکم عقل، یکی از دلایل اصلی و قواعد کلی است؛ یعنی قواعدی که می‌تواند سرچشمه فروعات بسیاری باشد، مانند قاعده «قیح عقاب بلا بیان» که در رأس اصول عقلی قرار گرفته است (محقق داماد، ۱۳۷۸، ص ۵۳) و قواعد فقهی که در قوانین ما نیز دیده می‌شوند، از قبیل: «اذن در شیء اذن در لوازم آن است» (فصیحی‌زاده، ۱۳۷۷، ص ۱۶۰؛ شکاری و افشار قوچانی، ۱۳۹۱، ص ۱۷۷)،<sup>۱</sup> «ید»،<sup>۲</sup> «لزوم»،<sup>۳</sup> «تسلیط»،<sup>۴</sup> «حیازت مباحات»، «علی‌الید»، «اقدام»،<sup>۵</sup> «ولایة الحاکم»<sup>۶</sup> و قواعد دیگری که دانشمندان فقه در کتاب‌های قواعد فقه به تبیین آنها پرداخته‌اند (اصغری، ۱۳۸۴، ص ۳۵) و اصولی مثل، «صحت»،<sup>۷</sup> «برائت»،<sup>۸</sup> «عطف بماسبق نشدن قوانین»،<sup>۹</sup> «قانونی بودن جرم و مجازات»<sup>۱۰</sup> و «عدم استناد به ایرادات اسناد تجاری»، جملگی برگرفته از عقل است (شکاری و افشار قوچانی، ۱۳۹۱، صص ۱۷۷ به بعد؛ بهرامی، ۱۳۸۶، صص ۶۳ به بعد) و از مستندات قاعده «جَبَّ» نیز عقل ذکر شده است (لطفی، ۱۳۷۷، ص ۵۰) و در جواز اعمال جراحی پزشکی مستحدثه نیز می‌توان به این قاعده استناد نمود (فریدونی، ۱۳۸۹، ص ۱۴۵؛ عربیان، ۱۳۸۹، ص ۱۳۲). مشهور امامیه، استصلاح را که از نیازهای فقه حکومتی پویا است زیرمجموعه و از مصادیق دلیل عقلی برشمرده‌اند (ابویی مهریزی، ۱۳۸۸، ص ۷).

سنت توماس آکوئیناس،<sup>۱۱</sup> فیلسوف غربی درباره قانون می‌گوید: «قانون چیزی جز حکم عقل برای خیر عام نیست که توسط حافظ جامعه به همگان تبلیغ می‌شود» (محقق داماد، ۱۳۷۰، ص ۲۴۱). وی ظاهراً پذیرفته است کسانی که قانونگذاری می‌کنند خیر اتباع خود را می‌خواهند، لذا همواره قواعدی وضع می‌کنند که متضمن خیر عام باشد. او هم، از

۱- برای نمونه ر.ک: ماده ۸۵ قانون امور حسبی و ماده ۶۷۱ قانون مدنی.

۲- ماده ۳۵ قانون مدنی.

۳- مواد ۲۱۹ و ۴۵۷ قانون مدنی.

۴- ماده ۴۱۸ قانون مدنی.

۵- ماده ۳۸۷ قانون مدنی و ماده ۱۴۵ قانون اجرای احکام مدنی.

۶- ماده ۲۲۳ قانون مدنی.

۷- اصل ۳۷ قانون اساسی.

۸- اصل ۱۶۹ قانون اساسی.

۹- اصل ۷۲ قانون اساسی.

این جنبه‌های قوانین بشری غافل نیست. تعریف او از قانون به عنوان «حکم عقل برای خیر عام» به خودی خود، بر آنچه که وی آن را «قوانین موضوعه بشر» می‌نامد تسری نمی‌یابد. او می‌گوید: «... هر قانون بشری صرفاً به اندازه‌ای که از قانون طبیعت نشأت گرفته باشد ماهیت قانونی دارد و هر جا که از قانون طبیعت منحرف شود دیگر قانون نیست، بلکه باید تحریف و فساد قانون محسوب گردد» (محقق داماد، ۱۳۷۰، ص ۲۴۱). معنایی که از این عبارت برداشت می‌شود این است که قوانین ظالمانه بشری، صورت انحرافی و فاسدی از عقل است و عقل، آغشته به حبّ و بغض‌ها است نه برخاسته از «عقل سلیم». در مورد قانونگذاران غیر الهی، عقل به وجوب تأمین غرض مقنن حکم نمی‌کند و مقنن هم نمی‌تواند جز به ظاهر (آنچه که خواسته است) اخذ کند. ولی در مورد قوانین الهی، چنین نیست و این که فقها فرموده‌اند «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع» و عقل را یکی از ادله فقهی دانسته‌اند جز این، معنا و موردی ندارد. حکم عقل، یک نوع بیان است و حجت، بعد از بیان تمام است. خلاصه این که، تأمین اغراض واجب، به حکم عقل، واجب است (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۳۶۴).

### نتیجه

در این نوشتار دیدیم که اعمال و افعال انسان، دارای ارزش‌های ذاتی هستند و بدون صدور حکم از ناحیه شارع، به آن ارزش‌ها متصف‌اند و بین حکم عقل و حکم شرع تلازم وجود دارد.

غالب فقهای امامیه و مذهب معتزله، این ملازمه را به طور مطلق پذیرفته‌اند و گفته‌اند که بین حکم عقل و حکم شرع، ملازمه وجود دارد؛ البته در حدود آن، که هم در اصول دین و هم در فروع دین جاری است یا خیر، اختلاف نظر وجود دارد.<sup>۱</sup>

در باره ادله موافقان و مخالفان ملازمه، به طور موجز و مختصر باید بگوییم همان‌گونه که عقل، حسن و قبح فعلی را درک می‌کند، این امر را نیز درمی‌یابد که آن فعل نزد شارع، همان حکم را دارد؛ زیرا در صورت جایز دانستن مخالفت شارع با عقل، یا باید خطا و اشتباه را به خداوند نسبت دهیم یا به عقل؛ حال آن که هر دوی اینها غیر ممکن است و با اثبات ملازمه میان حکم شرع با عقل سلیم، به بیان وجود مصادیقی از اعمال این قاعده در قوانین پرداختیم.

این قاعده، علاوه بر مباحث اخلاقی و کلامی، در علم حقوق امروز نیز کارایی دارد. حکم عقل، یکی از دلایل اصلی و قواعد کلی است که می‌تواند سرچشمه فروعات بسیاری باشد. در تمام مواردی هم که شارع مقدس، در آن موارد حکم ندارد، حکم عقل می‌تواند اعتبار و صحت داشته باشد.

۱- ر.ک: شکاری و افشار قوچانی، ۱۳۹۱، ص ۱۷۲.

## فهرست منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابن منظور، محمد بن مکرم؛ *لسان العرب*، دار الفكر للطباعة و النشر، معجم نبراس نسخه الکترونی، ۱۴۳۱ق.
- ۳- ابوبی مهریزی، حسین؛ *استصلاح ضابطه مند، نیاز ضروری فقه اسلام*، فقه و مبانی حقوق اسلامی، شماره ۱، پاییز ۱۳۸۸.
- ۴- اخلاقی، بی نام؛ *بررسی پایه های فکری ماتریدی و امامیه درباره حسن و قبح افعال*، ۱۳۹۲، مندرج در وبلاگ: [www.aghlonagh.blogfa.com/post/13](http://www.aghlonagh.blogfa.com/post/13)
- ۵- اشمیتکه، زاینه؛ *اندیشه های کلامی علامه حلی*، محقق: احمد نمایی، پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۷۸.
- ۶- اصغری، سیدمحمد؛ *بناء عقلاء*، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، شماره ۷۰، زمستان ۱۳۸۴، صص ۱-۴۲.
- ۷- الاصفهانی، محمد حسین؛ *نهاية الدراية*، جلد ۳، سید الشهدا، قم، ۱۳۷۴.
- ۸- افشار قوچانی، زهره؛ *حسن و قبح: شرعی یا عقلی؟*، فصلنامه پژوهش های فقه و حقوق اسلامی، سال هشتم، شماره بیست و هشتم، تابستان ۱۳۹۱، صص ۱۶۸-۱۸۵.
- ۹- امامی، سیدحسن؛ *حقوق مدنی*، جلد ۲، کتابفروشی اسلامی، تهران، ۱۳۷۸.
- ۱۰- ایزدپور، محمدرضا؛ *عقل و کشف ملاکات احکام*، فصلنامه اندیشه نوین دینی، سال سوم، شماره یازدهم، زمستان ۱۳۸۶، صص ۱۲۷-۱۴۴.
- ۱۱- باقی، عبدالرضا؛ *حسن و قبح عقلی یا اعتباری*، پژوهش های دینی، شماره ۲۲، بهار و تابستان ۱۳۹۰، صص ۱۱۳-۱۳۳.
- ۱۲- بحرانی (ابن میثم)، میثم بن علی بن میثم؛ *قواعد المرام فی علم الکلام*، محقق: احمد حسینی اشکوری، کتابخانه حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره)، بی تا.
- ۱۳- بهرامی، حمید؛ *قواعد فقه*، انتشارات دانشگاه امام صادق، تهران، ۱۳۸۶.
- ۱۴- جعفر پیشه فرد، مصطفی؛ *درآمدی بر فقه مقارن*، جلد ۱، معاونت امور روحانیون حج، ۱۳۸۸.
- ۱۵- جناتی، محمد ابراهیم؛ *عقل، چهارمین منبع اجتهاد فلسفه و کلام*، کیهان اندیشه، شماره ۲۱، آذر و دی ۱۳۶۷، صص ۲-۱۸.

- ۱۶- جهانگیری، محسن؛ آثار مثبت و منفی حرکت اخباریان، الهیات و حقوق، شماره ۲۷، بهار ۱۳۸۷.
- ۱۷- حائری اصفهانی، محمدحسین بن عبدالرحیم؛ *الفصول العرویه فی الأصول الفقہیة*، دار احیاء العلوم الاسلامیه، قم، بی تا.
- ۱۸- حسینی، سید ابراهیم؛ نقش عقل در استنباط قواعد و مقررات حقوقی از دیدگاه اسلام، مجله معرفت، شماره ۶۱، ۱۳۸۱، صص ۷۷-۱۰۲.
- ۱۹- خسرو پناه، عبدالحسین؛ متکلمان اسلامی و انتظار بشر از دین، الهیات و حقوق، شماره ۷ و ۸، بهار و تابستان ۱۳۸۲، صص ۱۲-۴۰.
- ۲۰- خمینی، سید روح الله؛ *الرسائل*، انتشارات علمیه، قم، ۱۳۸۵.
- ۲۱- دفتر همکاری حوزه و دانشگاه؛ *درآمدی بر حقوق اسلامی*، انتشارات اسلامی، قم، ۱۳۶۴.
- ۲۲- رادان جبلی، علی؛ *عزل ولی قهری در قانون مدنی و فقه اسلامی*، دادرسی، شماره ۴۲، صص ۲۴-۳۴، بهمن و اسفند ۱۳۸۲.
- ۲۳- راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ *مفردات الفاظ القرآن*، محقق: صفوان عدنان داوودی، دار القلم، بیروت، ۱۳۹۲ق.
- ۲۴- ربانی گلپایگانی، علی؛ *تقریرات درس کلام*، مورخ ۱۳۹۰/۸/۲، مندرج در سایت: <http://www.eshia.ir>
- ۲۵- ربانی گلپایگانی، علی؛ *ملازمه حکم عقل و شرع از دیدگاه شیخ انصاری*، کنگره بزرگداشت دویستمین سالگرد میلاد شیخ اعظم انصاری، قم، ۱۳۷۳.
- ۲۶- زراعت، عباس و مسجدسرای، حمید؛ *مبانی استنباط فقه و حقوق*، انتشارات ققنوس، ۱۳۸۰.
- ۲۷- سبحانی تبریزی، جعفر؛ *حسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاودان*، محقق: علی ربانی گلپایگانی، مؤسسه امام صادق (ع)، قم، ۱۳۸۲.
- ۲۸- سبحانی تبریزی، جعفر؛ *الرسائل الأربعة: قواعد أصولية و فقهية*، مؤسسه امام صادق (ع)، بی تا.
- ۲۹- سید اشرفی، حسن؛ *نهایة الایصال: شرح فارسی اصول الفقه*، جلد ۳، قدس، قم، ۱۳۸۵.

- ۳۰- شاطبی، ابو اسحاق ابراهیم بن موسی؛ *الموافقات فی اصول الشریعة*، جلد ۱، دارالفتوی، بیروت، ۱۹۹۴م.
- ۳۱- شعرانی، ابوالحسن؛ *کشف المراد (شرح فارسی تجرید الاعتقاد)*، کتابفروشی اسلامیة، تهران، ۱۳۷۲.
- ۳۲- شکاری، روشنعلی و افشار قوچانی، زهره؛ *اثبات حکم شرع با حکم عقل و بررسی مصادیق آن*، فصلنامه مطالعات حقوق خصوصی (فصلنامه حقوق سابق)، دوره ۴۲، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۱، صص ۱۶۷-۱۸۵.
- ۳۳- صبحی، احمد محمود؛ *الفلسفة الاخلاقية فی الفكر الاسلامی: العقلیون و النوقیون او النظر العمل*، دار المعارف، قاهره، بی تا.
- ۳۴- صدر، محمدباقر؛ *بحوث فی علم الأصول*، تقریر: محمود هاشمی شاهرودی، جلد ۴، مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیه، ۱۴۱۷ق.
- ۳۵- صفری، محسن؛ *شریعت اسلامی و استدلال عقلی از منظر امامیه*، فصلنامه حقوق دانشگاه تهران، شماره ۲، تابستان ۱۳۸۷.
- ۳۶- طالقانی، نظرعلی؛ *کاشف الاسرار*، به کوشش: مهدی طیب، جلد ۱، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، تهران، ۱۳۷۳.
- ۳۷- طاهری، حبیب الله؛ *حقوق مدنی*، جلد ۴، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم، قم، ۱۴۱۸ق.
- ۳۸- طباطبایی، محمدحسین؛ *المیزان فی تفسیر القرآن*، جلد ۵ و ۸، اسماعیلیان، قم، ۱۳۷۱.
- ۳۹- طیب، عبدالحسین؛ *کلم الطیب در تقریر عقاید اسلام*، کتابفروشی اسلامیة، تهران، ۱۳۶۲.
- ۴۰- عابدی، احمد؛ *فلسفه اخلاق*، جزوه درسی مرکز تخصصی تبلیغ و معارف اسلامی، بی تا.
- ۴۱- عابدی، سید غلامحسین؛ *عقل به عنوان منبع استنباط احکام شرعی*، اندیشه تقریب، شماره ۲۷، ۱۳۹۰.
- ۴۲- عربیان، اصغر؛ *تئوری دفاع مشروع در سقط جنین*، پژوهش نامه فقه و حقوق اسلامی، سال سوم، شماره پنجم، بهار و تابستان ۱۳۸۹.

- ۴۳- علی پور، مهدی و حسنی، حمید؛ جایگاه‌شناسی علم اصول، گامی به سوی تحول، جلد ۱، حوزه علمیه قم، ۱۳۸۵.
- ۴۴- فریدونی، مهران؛ حجازی، آریا و کونانی، سلمان؛ حدود مسؤولیت جزایی پزشک در عمل جراحی و درمان طبی بیمار، پزشکی قانونی، شماره ۵۸، تابستان ۱۳۸۹.
- ۴۵- فصیحی‌زاده، علیرضا؛ *اذن و آثار حقوقی آن*، مرکز انتشارات تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۷.
- ۴۶- قلی‌زاده، احمد؛ *واژه‌شناسی اصطلاحات اصول فقه*، جلد ۱، بنیاد پژوهش‌های علمی فرهنگی نور الاصفیا، تهران، ۱۳۷۹.
- ۴۷- قماش، سعید؛ *جایگاه عقل در استنباط احکام*، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ دوم، قم، ۱۳۸۶.
- ۴۸- کرمی، محمدتقی؛ *ماهیت و وظیفه عقل در فقه شیعه*، نقد و نظر، شماره ۲۷، تابستان و پاییز ۱۳۸۰.
- ۴۹- کلینی، محمد بن یعقوب؛ *اصول کافی*، جلد ۱ و ۲، دفتر نشر فرهنگ اهل البیت علیهم‌السلام، تهران، ۱۳۶۹.
- ۵۰- کنعانی، محمدطاهر؛ *جزوه حقوق تطبیقی*، دانشگاه آزاد اسلامی واحد خرم‌آباد، ۱۳۹۰، مندرج در وبلاگ: <http://drkananilaw.blogfa.com/post-66.aspx>
- ۵۱- لاهیجی، عبدالرزاق بن علی؛ *گوهر مراد*، سایه، تهران، ۱۳۸۳.
- ۵۲- لطفی، اسدالله؛ *بررسی قاعده جَبّ*، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، شماره ۴۰، تابستان ۱۳۷۷.
- ۵۳- محقق داماد، سید مصطفی؛ *قاعده قبح عقاب بلایبان و مقایسه آن با اصل قانونی بودن مجازات*، قضاوت، شماره ۵۲، ۱۳۷۸.
- ۵۴- محقق داماد، سید مصطفی؛ *قضاوت‌های اخلاقی و قوانین*، تحقیقات حقوقی، شماره ۹، ۱۳۷۰.
- ۵۵- محقق داماد، سید مصطفی؛ *مباحثی از اصول فقه (دفتر دوم: منابع فقه)*، جلد ۲، اندیشه‌های نو در علوم اسلامی، تهران، ۱۳۶۲.
- ۵۶- محمدی ری‌شهری، محمد؛ *میزان الحکمة*، جلد ۶، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، ۱۴۰۴ق.

- ۵۷- محمدی، علی؛ شرح اصول فقه، جلد دوم، انتشارت دارالفکر، چاپ دوم، قم، ۱۳۷۸.
- ۵۸- مشکور، محمدجواد؛ سیر کلام در فرق اسلام، شرق، چاپ اول، تهران، ۱۳۶۸.
- ۵۹- مصباح یزدی، محمدتقی؛ فلسفه اخلاق، اطلاعات، تهران، پاییز ۱۳۹۴.
- ۶۰- مطلبی، سید محمد موسی و جمشیدی، حسن؛ دلیل عقل در سیره فقهی ابن ادریس، آموزه‌های فقه مدنی، شماره پنجم، بهار و تابستان ۱۳۹۱.
- ۶۱- مطهری، مرتضی؛ عدل الهی، صدرا، تهران، ۱۳۷۴.
- ۶۲- مطهری، مرتضی؛ یادداشت‌های شهید، جلد ۴، صدرا، تهران، ۱۳۷۸.
- ۶۳- مظاهری کوهانستانی، رسول و میراحمدی، مریم؛ بررسی نقش عقل در دوران اخباری‌گری، پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی، سال هشتم، شماره ۲۹، پاییز ۱۳۹۱.
- ۶۴- مظفر، محمدرضا؛ اصول الفقه (با شرح فارسی)، جلد ۱، شرح: عبدالله اصغری، قم، ۱۳۸۶.
- ۶۵- مظفر، محمدرضا؛ اصول الفقه، جلد ۲، نشر دانش اسلامی، ۱۴۰۵ق.
- ۶۶- مکارم شیرازی، ناصر؛ دایرة المعارف فقه مقارن، مدرسه امام علی بن ابی‌طالب(ع)، قم، ۱۳۸۵.
- ۶۷- منتهاهی، عباس؛ علم اصول فقه و سرچشمه‌های حقوق اسلامی(۴-عقل)، ماهنامه کانون، سال ۴۵، شماره ۲۷، مهر و آبان ۱۳۸۰، صص ۸۳-۹۴.
- ۶۸- منصورنژاد، محمد؛ بررسی تطبیقی عقل و عقلا از دیدگاه امام خمینی و امام غزالی، نشریه متین، شماره ۳۴-۳۵، بهار و تابستان ۱۳۸۶، صص ۱۱۳-۱۳۷.
- ۶۹- میرباقری، محمدمهدی؛ مبانی کلامی حسن و قبح و نقش آن در علم اصول، درس-های مدرسه فقهی امام محمد باقر(ع)، ۱۳۹۱، مندرج در سایت: <http://mfep.ir>
- ۷۰- نجفی اصفهانی، محمدتقی رازی؛ هدایة المسترشدين فی شرح اصول معالم الدین، اهل البيت لاحیاء التراث، بیروت، بی‌تا.
- ۷۱- نوری تهرانی، میرزا ابوالقاسم؛ مطارح الانظار (تقریر ابحات الشیخ الاعظم الانصاری)، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، قم، بی‌تا.

## Comparative Study on Wisdom in Islamic Shariah and Iranian Law

Rasoul Mazaheri Kouhanestani\*

Abbas Niazi\*\*

Received:11/5/2016

Accepted:30/8/2016

### **Abstract:**

*The main question in this study is whether the acts and deeds of a human being are of value in itself, and can be described as good and bad by itself, despite the fact whether the shariah has any comments on it. Or the human actions are neither good nor bad, and being good or bad of an action depends on the shariah comments. Is there any agreement between the rules defined by wisdom and those defined by shariah? In brief, it can be said that as the wisdom can understand and defines if an action is being good or bad, the same it can understand that this action is defined correspondingly by the shariah and the legislator (Allah). It is because of this that the disagreement between the wisdom and the shariah is acceptable, then the mistake should be referred to the legislator (Allah) or the wisdom, which both of the statements are impossible and unacceptable. In this paper the agreement between the defined rules by wisdom (common sense) and shariah is demonstrated; and then many examples of this rule in the law were presented. In conclusion, this rule not only is applicable in the theological and ethical issues, but in law as well.*

**Key words:** Wisdom, Goodness, Badness, Shariah comments, Imamihe, Ashaere, Mohtazele.

---

\*Assistant Professor at Law Department of Isfahan University.

r.mazaheri@ase.ui.ac.ir

\*\*Ph.d Student of Private Law at Isfahan University.

abasniazi@ut.ac.ir