

نقش عدالت و مصلحت در تحسین و تقبیح عقلی و تأثیر آن دو بر شکل‌گیری بنائات عقلا

حمید انصاری* / علی اصغر افشاری**

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۴/۱۶

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۱/۲۷

چکیده

بررسی نظرات پیرامون ملاکات تحسین و تقبیح عقلی، دو ملاک عمده به دست می‌دهد: یکی مصلحت یا مفسده عمومی و دیگری عدل یا ظلم. از طرف دیگر، بنائات عقلایی متأثر از تحسین و تقبیح عقلی شکل می‌گیرند. با توجه به دو دیدگاه عمده پیرامون ملاک تحسین و تقبیح، سؤال این است که تأثیر هر یک از آن دو ملاک بر شکل‌گیری بنائات عقلایی چیست؟ آیا اصولیان به تأثیر پذیری شکل‌گیری بنائات عقلایی از هر دو ملاک توجه کرده‌اند؟ آیا نمونه‌هایی از بنائات عقلایی متأثر از هر یک از دو ملاک یافت می‌شود؟ تنبُّع در کلمات اصولیان نشان می‌دهد که به نقش تحسین و تقبیح عقلی در شکل‌گیری بنائات عقلایی توجه داشته‌اند و از قضا، بر اساس توجه به همین نقش، نظریه عدم امکان ردع طرق عقلاییه مطرح شده است. با این حال، بیشتر توجه اصولیان معطوف به نقش ملاک مصلحت و مفسده عمومی در بنائات عقلایی است. اما بنائات عقلایی بسیاری متأثر از تحسین و تقبیح عقلی به ملاک عدل و ظلم قابل شناسایی است. برخی قواعد حقوق جزا و عرف‌های حقوق بشر بین الملل در همین طیف قرار می‌گیرند.

کلیدواژه: تحسین و تقبیح، بنای عقلا، مصلحت عمومی، عرف بین‌المللی

* استادیار دانشکده الهیات دانشگاه تهران، تهران، ایران

** دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول) afsharialiasgha@ut.ac.ir

مقدمه

حسن و قبح به معنای مدح و ذمّ که تحسین و تقبیح عقلی بر اساس آن مطرح می‌شود و مورد پذیرش امامیه است در عین حال از این جهت که چرا یک فعل، محکوم به حسن و شایسته انجام و فاعل آن ممدوح است و همچنین چرا یک فعل، محکوم به قبح و شایسته ترک و فاعل آن مورد مذمت است نظر واحدی وجود ندارد. برخی از قائلین به حسن و قبح عقلی بر این عقیده هستند که ملاک تحسین و تقبیح عقلی مصلحت و مفسده است. هر فعلی که مصلحت عمومی داشته باشد حسن است و فاعل آن شایسته مدح؛ و هر فعلی که مفسده عمومی داشته باشد قبیح است و فاعل آن شایسته مذمت. عدل، صدق و یا هر فعل از آنرو تحسین می‌شود که مصلحت عمومی را تأمین می‌کند. ظلم، کذب و یا فعل دیگر از آنرو تقبیح می‌شود که موجب مفسده عمومی می‌شود. برخی دیگر از قائلین به حسن و قبح عقلی بر این عقیده هستند که حسن و قبح، دائر مدار مصلحت و مفسده نیست؛ بلکه اگر عدل تحسین می‌شود به لحاظ نفس آن است نه مصالح آن و اگر ظلم تقبیح می‌شود به لحاظ نفس آن است نه مفاسد آن. صدق و کذب یا هر فعل دیگر نیز بدین جهت تحسین یا تقبیح می‌شود که تحت عنوان عدل یا ظلم قرار می‌گیرد. قول اول بر نقش محوری مصلحت و مفسده و قول دوم بر نقش محوری عدالت و ظلم در تحسین و تقبیح تأکید می‌کند.

از طرف دیگر، شکل‌گیری بنائات عقلایی متأثر از تحسین و تقبیح عقلی لامحاله است. حال سؤال این است که با توجه به دو دیدگاه عمده پیرامون ملاک تحسین و تقبیح تأثیر هر یک از آن دو، ملاک شکل‌گیری بنائات عقلایی چیست؟ آیا اصولیان به تأثیرپذیری شکل‌گیری بنائات عقلایی از هر دو ملاک توجه کرده‌اند؟ آیا نمونه‌هایی از بنائات عقلایی متأثر از هر یک از دو ملاک یافت می‌شود؟

مطالعه پیشینه اصولی پیرامون بنای عقلا روشن می‌کند که هویت بنای عقلا - خاصه رابطه آن با تحسین و تقبیح عقلی - هنوز به دقت و کفایت توسط اصول دانان

تنقیح نشده است. با این وجود، برخی اصولیان به نقش تحسین و تقبیح عقلی در شکل‌گیری بنائات عقلا توجه داشته و در کنار عواملی چون عاطفه، عادت، قوه قهریه، تربیت پیامبرانه و ... از تحسین و تقبیح عقلی به عنوان یکی از ریشه‌های شکل‌گیری بنائات عقلا یاد کرده‌اند. سید حسین بروجردی به صراحت از نقش تحسین و تقبیح عقلی نسبت به امارات عقلانی سخن می‌گوید. اما آنچه لازم به یادآوری است این است که بیشتر توجه اصولیان معطوف به ملاک مصلحت و مفسده عمومی بوده و یک سری بنائات ناشی از این ملاک را شناسایی و معرفی کرده‌اند. شیخ انصاری، نائینی، مظفر و برخی دیگر، عمدتاً امارات را به عنوان بنائات عقلانی مبتنی بر ضرورت‌های حیات و مصالح نظامیه معرفی می‌کنند. اما آن‌چه شایسته اهمیت است توجه به همه ملاکات تحسین و تقبیح عقلی و نقش آنها در شکل‌گیری بنائات عقلایی است؛ این در حالی است که توجه یک سویه به پاره‌ای از ملاکات و نه همه آنها، به تبیین ناقصی از هویت بنای عقلا منتهی می‌شود.

از طرف دیگر، بحث مناقشه‌انگیز حجیت بنائات عقلایی در کشف حکم شرعی خصوصاً در صورتی که خواسته شود اعتباری خارج از دایره سنت برای آن در نظر گرفته شود بدون توجه به رابطه بنای عقلا و تحسین و تقبیح عقلی بحثی لغزنده و خالی از مبنا خواهد بود و این، ضرورت تبیین نقش تحسین و تقبیح عقلی و ملاکات آن در شکل‌گیری بنائات عقلایی را دو چندان می‌کند.

نوآوری مقاله پیش رو این است که اولاً، تلاش می‌کند خاستگاه بنای عقلا در تحسین و تقبیح عقلی را منقح نماید. ثانیاً، در شکل‌گیری بنائات عقلانی به نقش عدالت و ظلم نیز به عنوان ملاک تحسین و تقبیح عقلی توجه می‌کند و نیز نمونه‌هایی از بنائات مبتنی بر ملاک عدل و ظلم بر می‌شمرد.

۱- تحسین و تقبیح عقلی به ملاک مصلحت و مفسده عمومی

نقش عدالت و مصلحت در تحسین و تقبیح عقلی و تأثیر آن دو بر شکل‌گیری بناات عقلا - ۳۴

برخی فلاسفه که از تحسین و تقبیح عقلی بحث کرده اند قضایای حسن و قبح را به این که اولی مشتمل بر مصلحت عمومی است و دومی مشتمل بر مفاسد عمومی است تعلیل کرده اند. ابن سینا می‌گوید: «مشهورات، قضایای چندی است: واجبات القبول، تأدییات صلاحیه و قضایایی که شرایع الهیه بر آنها تطابق دارند، خلقیات و ...» (ابن سینا، ۱۳۸۱: ۱۲۷). عنوان تأدییات صلاحیه، عنوان مشیر به قضایایی است که تصدیق به آن قضایا معلل به مصالح و مفاسد عمومی است. قطب الدین رازی صاحب المحاکمات در تفسیر کلام ابن سینا، قضایای حسن و قبح را از جمله تأدییات صلاحیه معرفی می‌کند. رازی می‌گوید: «مشهورات، قضایای چندی است: قضایایی که قبول آنها واجب است، قضایای تأدییات که صلاح در آنها است؛ مثل قضیه «عدل حسن است» و «ظلم قبیح است» و قضایایی که شرایع بر آنها مطابقت می‌کنند؛ مثل قضیه «طاعت واجب است»، خلقیات و ...» (رازی، ۱۴۰۳: ۱/۲۲۰).

عبارت محقق طوسی: «از جمله اسباب [یعنی اسباب شهرت قضایا] این است که قضیه مشتمل بر مصلحت شامل عموم باشد مثل قضیه عدل حسن است» (همان، ۱۴۰۳: ۲۲۱/۱) مشعر به این است که قضیه حسن عدل و قبح ظلم، به ملاک مصلحت و مفاسد عمومی صورت می‌گیرد. محقق طوسی اما در کتاب تلخیص المحصل در پاسخ به استدلال اشاعره مبنی بر این که تحسین و تقبیح نمی‌تواند عقلی باشد چون حکم عقلی مانند قضیه «کل بزرگ تر از جزء است» تغییر و تبدل ندارد و حال آن که حسن و قبح، صدق و کذب تغییر می‌کند، صراحتاً قضایای حسن و قبح را به مصالح و مفاسد معلل کرده و قول را به حکما نسبت می‌دهد. محقق طوسی می‌گوید: «و اما حکما می‌گویند: عقل فطری [نظری] که به بدیهیات حکم می‌کند، مثل بزرگ تر بودن کل از جزء آن، به حسن و قبح هیچ یک از افعال حکم نمی‌کند، بلکه همانا عقل عملی که مصالح نوع و اشخاص را تدبیر می‌کند به آن حکم می‌کند و به همین

دلیل، چه بسا به حسب دو مصلحت به حسن فعل و قبح آن حکم کند» (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵: ۴۵۳).

وقتی که ملاک تحسین و تقبیح، مصلحت و مفسده باشد تفاوتی نمی کند که موضوع حکم به حسن، عدل باشد یا صدق و یا هر فعل دیگر؛ چنانچه تفاوتی نمی کند که موضوع حکم به قبح، ظلم باشد یا کذب یا هر فعل دیگر؛ در همه اینها مصلحت و مفسده عمومی است که ملاک تحسین و تقبیح قرار می گیرد. عدل بما هو عدل، محکوم به حسن نیست بلکه به اعتبار مصالح عمومی آن محکوم به حسن می گردد. ظلم بما هو ظلم، محکوم به قبح نیست بلکه به اعتبار مفسد عمومی آن محکوم به قبح می گردد. چون تحسین و تقبیح دائر بر مصلحت و مفسده نوعیه است عناوینی چون نافع و ضار که عبارت دیگری از ذی مصلحت و ذی مفسده است ظهور می کند و قضایای «حسن صدق نافع» و «قبح کذب ضار» و «قبح صدق ضار» و «حسن کذب نافع» طرح می شود (طوسی، ۱۴۰۵: ۴۵۲؛ اعرجی، ۱۳۸۱: ۳۰۶؛ استرآبادی، ۱۴۳۳: ۱۹۳؛ فاضل مقداد، ۱۳۸۰: ۲۱۰؛ همو، ۱۴۰۵: ۲۵۵؛ مرعشی، ۱۴۰۹: ۳۷۳/۱؛ سنندجی، بی تا: ۱۹۴).

با این حال، این اشکال وارد نیست که اگر مصلحت و مفسده ملاک تحسین و تقبیح است چرا در حکم به حسن عدل، عدل مقید به نافع بودن یا ذی مصلحت بودن نمی گردد و یا چرا در حکم به قبح ظلم، ظلم مقید به ضار بودن یا ذی مفسده بودن نمی گردد؟ به این دلیل که عدل همواره قرین مصلحت عمومی است و لذا تقیید عدل به ذی مصلحت و نافع، نافع نخواهد بود، چنانکه ظلم همواره قرین به مفسده عمومی است و لذا تقیید ظلم به ذی مفسده و ضار، ضار خواهد بود.

محمد حسین اصفهانی که تصریح می کند تحسین و تقبیح به ملاک مصلحت و مفسده عمومی است (اصفهانی، ۱۴۲۹: ۳/۳۴۴) بعد از بیان این که عدل و احسان مشتمل بر مصلحت عامه ای است که مایه حفظ نظام است و ظلم و عدوان مشتمل بر

نقش عدالت و مصلحت در تحسین و تقبیح عقلی و تأثیر آن دو بر شکل‌گیری بناات عقلا - ۳۶

مفسده عامه ای است که مایه اختلال نظام است می‌گوید آن مصلحت عمومی دعوت به حکم، مدح فاعل هر فعلی که مشتمل بر آن است می‌کند؛ و آن مفسده عمومی دعوت به حکم، ذمّ فاعل هر فعلی که مشتمل بر آن است می‌کند و وجه آن را ملایمت و محبوبیت حفظ نظام برای همه و منافرت و مکروهیت اختلال نظام برای همگان معرفی می‌کند (همان، ۱۴۲۹: ۳/۳۳۵ و ۳۳۶).

با وجود این، محقق اصفهانی حسن و قبح را برای عدل و ظلم ذاتی معرفی می‌کند و در تبیین آن می‌گوید که ذاتی بودن حسن و قبح برای عدل و ظلم به این معنا است که عدل و ظلم به عنوان خود - و نه از جهت اندراج تحت عنوان دیگر - متّصف به حسن و قبح می‌گردند، اما حسن و قبح سایر افعال نظیر صدق و کذب از جهت اندراج تحت عنوان عدل یا ظلم است (همان، ۱۴۲۹: ۳/۳۱). اما باید توجه داشت که همچنان نمی‌توان ایشان را در زمره قائلین به این که تحسین و تقبیح، به ملاک عدل و ظلم است قلمداد کرد؛ چراکه در هر صورت با توجه به این که به عقیده ایشان تحسین و تقبیح خود عدل و ظلم، به ملاک مصلحت و مفسده عمومی است لذا اندراج هر فعل دیگری تحت هر کدام از این دو عنوان به جهت مصلحت یا مفسده ای خواهد بود که برای آن وجود دارد و این کاملاً متفاوت از عقیده دیگر متکلمین و اصولیان است که دخلی برای مصلحت و مفسده در تحسین و تقبیح قائل نیستند.

علامه طباطبائی فیلسوف دیگری است که تحسین و تقبیح را معلول مصلحت و مفسده عمومی شناسایی می‌کند. به دید ایشان، حسن عدل و احسان و تعلیم و تربیت و نظایر اینها به دلیل ملایمت با سعادت انسان یا تمتّع تامّ او در ظرف اجتماع است. قبح ظلم و عدوان و نظایر اینها هم به دلیل منافرت با سعادت یا تمتّع او در ظرف اجتماع است؛ چون حسن و قبح هر فعلی از حیث ملایمت یا عدم ملایمت آن، با غرض و غایت اجتماع سنجیده می‌شود؛ عدل به جهت ملایمت دائمی با غرض اجتماع، دائماً متّصف به حسن است و ظلم نیز به جهت عدم ملایمت دائمی با غرض اجتماع، دائماً

متّصف به قبح است (علامه طباطبائی، ۱۴۱۷: ۱۰/۵). ایشان معتقد است که حسن و قبح، مخترعات ذهنیه است که حوائج طبیعی و ضرورت حیات اجتماعی ما را مضطرّ به اعتبار و جعل آنها می‌کند، و خبری از این احکام در خارج از ظرف اجتماع نیست. حسن و قبح و همه قوانین عامه یا خاصه تعریف شده در ذیل آن، که همه برای دستیابی به سعادت حیات و تجنّب از شقاوت توسط انسان وضع می‌شود، همه اینها به غرض سامان دادن حیات اجتماعی توسط انسان اعتبار می‌شود (همان، ۱۴۱۷: ۱۲۰/۷).

محمدتقی مصباح فیلسوف دیگری است که تحسین و تقبیح عقلی به ملاک مصلحت و مفسده عمومی را تعقیب می‌کند. ایشان این که در توجیه تقدیم نجات جان بی گناه بر صدق گفته شود «راست‌گویی همیشه خوب است و استثنائی ندارد، هرچند گاهی خوبی آن مقهور و محکوم خوبی بزرگ تر و شدیدتری می‌شود» را چندان وقعی نمی‌نهد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴: ۲۰۶) و توجیه دیگری ذکر کرده و می‌گوید: «خوب» محمولی نیست که ذاتاً بر «صدق بما آنه صدق» حمل شود، بلکه حدّ وسط می‌خواهد ... مصالح جامعه در گرو راست گفتن است و همین مسأله است که حدّ وسط و علت ثبوت حکم برای این موضوع است. علت نیز معمم و مخصّص است. هر جا مصلحت اجتماعی باشد، آن حکم نیز هست؛ گرچه از طریق دروغ‌گویی باشد و هر کاری که موجب مفسده اجتماعی شود، بد است؛ گرچه آن کار راست‌گویی باشد. این محمول، ذاتاً مربوط به راست‌گویی نیست، بلکه ذاتاً دائر مدار مصلحت و مفسده اجتماعی است و بالعرض به راست‌گویی نسبت داده می‌شود (همان، ۱۳۹۴: ۲۰۷). در واقع، مصباح یزدی موضوع حسن را صدق نمی‌داند بلکه همانند آن چه از کلمات حکما و متکلمین نقل شد موضوع حسن را صدق ذی مصلحت و صدق نافع معرفّی می‌کند.

نقش عدالت و مصلحت در تحسین و تقبیح عقلی و تأثیر آن دو بر شکل‌گیری بناات عقلا - ۳۸

۲- مناقشات وارد بر قول تحسین و تقبیح به ملاک مصلحت و

مفسده عمومی

مناقشه اول: اگر حسن و قبح، دائر مدار مصلحت و مفسده باشد نمی تواند وجدانیات اخلاقی انسان در باب حسن و قبح را تفسیر کند. این اشکال را محمدباقر صدر ذکر کرده و شواهدی برای آن می آورد؛ از جمله این که قبح تجرّی و عصیان، به یک درجه است در حالی که مفسده عصیان، مانند مفسده تجرّی نیست و لذا کشف می شود که باب حسن و قبح غیر از باب مصلحت و مفسده است (صدر، ۱۴۱۷: ۹۹/۸).

مناقشه دوم: این ملاک با قول به ذاتی بودن حسن و قبح سازگاری ندارد، چون ذاتی آن است که معلّل به چیز دیگری نشود در حالی که حسن و قبح افعال در این قول، معلّل به مصالح و مفاسد است (سبحانی، ۱۴۳۰: ۲۳۴/۱).

مناقشه سوم: غایت از طرح مسأله تحسین و تقبیح، شناخت افعال باری تعالی است و این که آیا عقل می تواند صفات افعال باری را کشف کند یا خیر؟ و این که آیا آن چه حسن یا قبیح نزد عقل است نزد باری نیز همین حکم را دارد یا خیر؟ و این غرض در صورتی تحصیل می شود که مدار در تحسین و تقبیح، ملاحظه نفس فعل بما هو هو باشد؛ لذا معنی ندارد که تحسین و تقبیح به ملاک این که مصلحت یا مفسده عمومی دارد و باعث حفظ نظام یا هدم نظام می شود بحث شود، والا غایتی که مسأله به جهت آن طرح شده است باطل می شود (همان، ۱۴۳۰: ۲۳۶/۱).

مناقشه چهارم: از آنجا که لزوم معرفت باری تعالی، مستدلّ به تحسین و تقبیح و قضیه حسن شکر منعم و قبح کفران نعمت است اگر تحسین و تقبیح، دائر مدار مصلحت و مفسده اجتماعی باشد برای اولین انسان به دلیل این که اجتماعی وجود نداشته و همچنین او مودّب به قضایای حسن و قبح نگردیده، حسن و قبحی نخواهد بود و لذا برای او معرفت باری واجب نخواهد بود (ر.ک: خرازی، ۱۴۱۷: ۱۱۵/۱).

۳- تحسین و تقبیح عقلی به ملاک عدل و ظلم

این قول بر این است که حسن عدل، ذاتی آن است، چنان که قبح ظلم، ذاتی آن است و حسن و قبح باقی افعال بر اساس این که تحت کدام یک از این دو عنوان قرار می‌گیرند، تغییر می‌کند. این دیدگاه، عدل و ظلم را علت تامه حسن و قبح معرفی می‌کند. در این دیدگاه، مادام که عنوان عدل و ظلم باقی است حسن و قبح نیز به دوام برای آن دو وجود دارد و این دو عنوان، حسن و قبح را از عنوان دیگری به عاریت نگرفته‌اند. سایر افعال از حسن و قبح عرضی برخوردارند و حکم به حسن و قبح نسبت به آنها با وجوه و اعتبارات مختلف تغییر می‌کند؛ تفاوتی هم نمی‌کند که آن فعل لو خلی و نفسه، مقتضی حسن و قبح باشد یا نباشد؛ هر فعلی در صورتی واجد وصف حسن می‌گردد که تحت عنوان عدل قرار گیرد و همان فعل اگر تحت عنوان ظلم قرار گیرد محکوم به قبح می‌گردد و نیز هر فعلی در صورتی واجد وصف قبح می‌گردد که تحت عنوان ظلم قرار گیرد و همان فعل اگر تحت عنوان عدل قرار گیرد محکوم به حسن می‌گردد، و اینها همه به خلاف عدل و ظلم است. عدل بما هو عدل و مادام که عدل، صادق است محال است متّصف به قبح گردد و ظلم بما هو ظلم و مادام که ظلم، صادق است محال است متّصف به حسن گردد.

جعفر سبحانی می‌گوید: «همانگونه که در حکمت نظری قضایای نظری به قضایای بدیهی منتهی می‌شوند و اگر اینگونه نباشد قیاسات عقیم می‌گردد و به نتیجه نمی‌رسند؛ به همین منوال، در حکمت عملی نیز قضایای مجهول، معلوم نمی‌شوند مگر با منتهی شدن به قضایای ضروری ... از جمله آن قضایای بدیهی در عقل عملی، مسأله تحسین و تقبیح عقلی است که برای یک سری قضایا به وضوح ثابت است، مثل این قضیه که «عدل حسن است»، «ظلم قبیح است»، «جزای احسان به احسان حسن است» و «جزای احسان با اسائه قبیح است»؛ همه این قضایا، قضایای اولیه در حکمت عملی هستند و عقل عملی همه اینها را از صمیم ذات و از ملاحظه قضایا بنفسه درک می‌

نقش عدالت و مصلحت در تحسین و تقبیح عقلی و تأثیر آن دو بر شکل‌گیری بنائات عقلا - ۴۰

کند و در روشنایی تصدیق به این قضایا، تصدیق به قضایای مبتنی بر آنها یعنی احکام غیر بدیهی در مجال عقل عملی تسهیل می‌گردد» (سبحانی، ۱۴۳۰: ۱/۲۴۰-۲۴۱). همچنین می‌گوید: «و اما مصالح نوعیه مانند بقای نظام و یا انهدام آن، اگرچه یک فعل را به حسن یا قبح بر وجه ثبات و دوام رنگ آمیزی کنند، لکن در این مورد توصیف حسن و قبح به ذاتی صحیح نیست، چراکه مراد از ذاتی آن است که ملاحظه خود فعل با غضّ نظر از غیر آن موجب شود که عقل حسن یا قبح آن را درک کند، در حالی که در توصیف فعل به حسن یا قبح، به خاطر مصالح و مفاسد نوعیه امر اینگونه نیست (همان، ۱۴۳۰: ۱/۲۳۴).

تقریب این دیدگاه در کلمات ملا عبدالرزاق لاهیجی و ملا هادی سبزواری نیز قابل شناسایی است. ملا عبدالرزاق لاهیجی می‌گوید: «مراد از عقلی بودن حسن و قبح آن است که عقل تواند دانست ممدوحیت نفس الامری و مذمومیت نفس الامری بعضی از افعال را، اگرچه شرع بر آن وارد نشده باشد و یا تواند دانست جهت ورود شرع را بر تحسین فعلی یا بر تقبیح فعلی، اگر شرع وارد شده باشد» (لاهیجی، ۱۳۷۲: ۵۹)؛ «بعضی از افعال» مورد اشاره حکیم لاهیجی که ممدوحیت و مذمومیت نفس الامری دارند «عدل» و «ظلم» است و این از تصریحات ایشان در ادامه فهمیده می‌شود که می‌گوید: «ضروری بودن حکمین مذکورین [العدل حسن] و [الظلم قبیح]، و عدم توقّف آن به نظر و فکر، در ظهور به مرتبه‌ای است که انکار آن، مکابره محض است و قابل جواب نیست. غایتش امثال این احکام که مصالح و مفاسد را در آن مدخل باشد از عقل نظری به اعانت عقل عملی، که مزاول اعمال و مباشر افعال است، صادر می‌گردد» (همان، ۱۳۷۲: ۶۱). حکیم سبزواری نیز در عبارتی مشابه عبارت حکیم لاهیجی، حسن عدل و قبح ظلم را ضروری دانسته و این احکام را از عقل نظری به اعانت عقل عملی معرفی می‌کند (سبزواری، ۱۳۷۲: ۳۲۲).

غرض از طرح نظریات حکیم لاهیجی و حکیم سبزواری، نه طرح بحث ضروری بودن یا مشهوری بودن قضایای حسن و قبح است، بلکه غرض این است که این دو حکیم، حسن عدل و قبح ظلم را ذاتی معرفی می کنند بدون این که عدل و ظلم، حسن و قبح را از درک مصالح و مفساد عاریت گرفته باشند؛ چنان که حکیم لاهیجی تصریح می کند: «معلوم است که قبول عموم عقلا مر آن قضایا را، نه از جهت مصلحت و مفسده است، بلکه به سبب ضروری بودن است؛ چه هر کس رجوع کند به خود، داند که با قطع نظر از اعتبار مصلحت و مفسده، حاکم به احکام مذکوره است؛ لهذا احکام مذکوره از جماعتی که عارف به مصالح و مفساد نباشند، یا غافل از آن باشند نیز لا محاله صادر شود» (لاهیجی، ۱۳۷۲: ۶۲).

۴- حسن و قبح صدق و کذب بر اساس قول تحسین و تقبیح به ملاک عدل و ظلم

پایه اساسی دیدگاه فوق این است که تحسین عدل و نه هیچ فعل دیگری، به ملاک مصلحت موجود در آن نیست، همچنین تقبیح ظلم و نه هیچ فعل دیگری، به ملاک مفسده موجود در آن نیست. بررسی این پایه با طرح یک سؤال و پاسخ آن دنبال می شود. سؤال این است که سخن صدق که جان یک بی گناه را به خطر اندازد به چه دلیل محکوم به قبح است؟ یا سخن کذب که برای نجات جان یک بی گناه گفته شود به چه دلیل محکوم به حسن است؟

ممکن است پاسخ داده شود که سخن صدق اگر مفسده داشته باشد به جهت اشتغال بر مفسده، محکوم به قبح می گردد. دروغ اگر مصلحت داشته باشد به جهت اشتغال بر مصلحت، محکوم به حسن می گردد. در واقع، صدق نافع است که محکوم به حسن است، نه صدق؛ همچنین صدق ضار، محکوم به قبح است. در مورد کذب نیز کذب ضار است که محکوم به قبح است، نه کذب؛ همچنین کذب نافع، محکوم به حسن است. این پاسخی است که دیدگاه قبل بر آن تأکید داشت.

نقش عدالت و مصلحت در تحسین و تقبیح عقلی و تأثیر آن دو بر شکل‌گیری بنائات عقلا - ۴۲

برخلاف دیدگاه قبلی که بر نقش مصلحت و مفسده در تحسین و تقبیح تأکید داشت، دیدگاه حاضر با نفی دخالت مصلحت و مفسده در تحسین و تقبیح می‌گوید که صدق اگر عامل قتل بی‌گناه شود نه از جهت عنوان مفسده، متّصف به قبح می‌گردد بلکه از جهت این که مصداقی از ظلم قرار می‌گیرد متّصف به قبح می‌گردد، چراکه ظلم لذاته، متّصف به قبح است. همچنین کذب اگر عامل نجات بی‌گناه شود نه به ملاک مصلحت، متّصف به حسن می‌گردد بلکه از این جهت که مصداقی از عدل قرار می‌گیرد متّصف به حسن می‌گردد، چراکه عدل لذاته، متّصف به حسن است. در واقع، حسن و قبح برای صدق و کذب، ذاتی نیست و لذا حسن و قبح بر این دو حمل نمی‌شود مگر به توسط عنوان دیگری که حسن و قبح برای آن ذاتی است. عنوان ذاتی مانند «عدل در قول» که بالفعل بر صدق حمل نمی‌شود مگر زمانی که خالی از مفسده فعلیه باشد و یا مانند «ظلم در قول» که بالفعل بر کذب حمل نمی‌شود مگر زمانی که خالی از مصلحت فعلیه باشد (خرازی، ۱۴۱۷: ۱۰۸/۱). وقتی بر اساس دیدگاه فوق، حسن و قبح در مورد صدق و کذب مورد بررسی قرار می‌گیرد بجای آن که به عناوینی تحت عنوان «صدق ضار» و «کذب نافع» منتهی شود به اعتباراتی از قبیل «عدل در قول» و «ظلم در قول» منتهی می‌شود.

ریشه‌یابی منشأ تحسین و تقبیح در مورد صدق و کذب ما را به اینجا می‌رساند که حقّ مخاطب این است که سخن راست بشنود و صداقت در کلام با او، ادای حقّ او و در واقع، مصداق عدل است و به این ملاک است که حسن است. به عنوان مثال، وقتی سائلی از انسان راجع به واقعیتی سؤال می‌کند و به دنبال گمشده‌ای می‌گردد اگر انسان سؤال او را لَبّیک گفته و درصدد پاسخ برآید این حقّ سائل است که سخن مطابق با واقع بشنود تا گمشده خود را بیابد و اگر سخن دروغ و نشانی دروغ به او گفته شود از مقصود خود دور گشته و در یافتن گمشده اش گمراه می‌گردد؛ بنابراین ایراد سخن صادق، ادای حقّ او و عدل است و نیکو، اما پاسخ دروغ، تضییع حقّ او و ظلم

است و قبیح. در اینجا سخن صادق، «عدل در قول» محسوب شده و حکم به حسن می‌گردد و سخن کاذب، «ظلم در قول» محسوب گشته و حکم به قبح می‌گردد. این تحسین برای صدق در غالب موارد وجود دارد و ذاتی آن نیست و مواردی از کلام وجود دارد که عدل در قول، اقتضای دیگری دارد و بایستی توریه کرد و یا حتی دروغ گفت و در این موارد که عدل در قول، اقتضای دروغ دارد چنین دروغی حسن خواهد بود.

یکی از استدلال‌ات اشاعره در ردّ حسن و قبح عقلی افعال این است که اگر حسن و قبح عقلی باشد نبایست تغییر کند، همانگونه که حکم عقل به «الکَلَّ اعظم من الجزء» هیچگاه تغییر و تبدل ندارد، این در حالی است که دروغ گاهی نیکو و راستگویی قبیح می‌گردد، به مانند جایی که صدق، موجب کشته شدن بی‌گناه و مثلاً یکی از انبیای الهی گردد و کذب، موجب نجات جان او گردد. پاسخ استدلال اشاعره بر اساس دیدگاه مورد بحث این خواهد بود که حسن و قبح برای عنوان عدل و ظلم، ذاتی است و تبدل پذیر نیست اما صدق و کذب، از حسن و قبح عرضی برخوردارند؛ بدین معنا که از جهت اندراج تحت عدل یا ظلم، محکوم به حسن یا قبح می‌گردند و لذا حسن و قبح در مورد صدق و کذب، تبدل می‌پذیرد. دروغی که برای نجات جان نبیّ ایراد می‌شود عدل و حسن است. به عنوان مثال، فردی به دنبال نبیّ می‌گردد تا او را به قتل رساند، از آنجا که او حقّ قتل نبیّ را ندارد و شخص سؤال شده نیز حقّ یاری رساندن به او در قتل نبیّ ندارد، نتیجه این است که صدق در کلام در چنین شرایطی برخلاف حقّ و تضییع حقّ نبیّ و ظلم است؛ همچنین صدق، اعانه به ظالم محسوب گشته و قبیح خواهد بود. در چنین شرایطی که نجات جان نبیّ در گرو دروغ است هیچ حقّی برای سائل نسبت به شنیدن سخن مطابق با واقع وجود ندارد و دروغ، مصداق «عدالت در کلام» محسوب گشته و متّصف به صفت حسن می‌گردد.

نکته ای که نایست از آن غفلت کرد این است که چنین دروغی که مصداق «عدالت در قول» محسوب می‌شود دیگر واجدِ صفت قبح نیست، چراکه از ابتدا دروغ، علتِ تامه قبح نبوده و صفت قبح برای دروغ، ذاتی آن نبوده است تا بخواهد همواره - حتی آنجا که برای نجات جان بیگناهی ایراد می‌گردد - قبح با آن همراه باشد و صرفاً در مقایسه با قبیح بزرگ تری که همان کشته شدن بی گناه باشد اقله القبیحین محسوب شده و لازم الارتكاب باشد، بلکه دروغی که برای نجات بی گناه ایراد می‌گردد هیچ وجه قبحی نداشته و به ملاک قرار گرفتن تحت عدل، نیکو و مورد ستایش است.

همانگونه که مشاهده شد در تفسیر فوق از تحسین و تقبیح، ذکری از مصلحت و مفسده به میان نیامد. بر اساس تفسیر فوق از حسن و قبح، «صدق ضار» یا «کذب نافع»، عناوینی هستند که خود نمی‌توانند موضوع تحسین یا تقبیح عقلی باشند، مگر آنجا که «صدق ضار» به وجهی تحت عنوان ظلم مندرج شده و «کذب نافع» تحت عنوان عدل مندرج شود.

تفسیری که راجع به صدق و کذب ایراد شد اختصاص به آن دو نداشته و هر حسن و قبح عقلی را بایستی به ملاک صدق عدل و ظلم بر آن فعل و اکاوی کرد. در این دیدگاه، حسن و قبح برای عدل و ظلم، ذاتی است و حسن و قبح سایر افعال، عرضی و به ملاک عدل و ظلم است. حتی عناوینی مانند طاعت خدا و شکر منعم و وفای به عهد و ردّ امانت را نیز بایستی مصادیقی از ادای حقّ و عدل دانست و چنان چه در مواردی با حفظ عنوان، عدل بر آنها مطابقت نکرده و بلکه ظلم بر آنها مطابقت کند محکوم به قبح می‌گردند؛ اگرچه عناوین طاعت خدا و شکر منعم، همیشه مصداق عدل هستند و لذا دائماً متّصف به صفت حسن هستند. عناوینی مانند مخالفت خدا و کفران نعمت نیز همیشه مصداق ظلم هستند و منفک از قبح نمی‌شوند (همان، ۱۴۱۷:

۵- مناقشات بر قول تحسین و تقبیح به ملاک عدل و ظلم

مناقشه اول: حکیم لاهیجی و حکیم سبزواری معتقدند که تحسین و تقبیح، از آن عقل نظری است لکن در احکامی نظیر حسن عدل و قبح ظلم - که مصالح و مفساد دخیل هستند - حکم عقل نظری به اعانه عقل عملی است. این سخن با این سؤال، قابل مناقشه است که اعانه عقل نظری توسط عقل عملی چگونه است؟ اگر به این نحو است که عقل عملی، مصالح عدل و مفساد ظلم را شناسایی می کند و آنگاه عقل نظری حکم به حسن عدل و قبح ظلم می کند اعتراف به این است که تحسین و تقبیح، به ملاک مصالح و مفساد است.

مناقشه دوم: مرحوم صدر معتقد است که نه تنها حسن و قبح هیچ فعلی، به ملاک اندراج تحت عدل و ظلم نیست بلکه اصل تحسین و تقبیح برای صدق، کذب، احسان، وفای به عهد، خیانت و هتک مولی و نظایر اینها است و قضایای حسن عدل و قبح ظلم، اساسی ندارد و بیش از انتزاعی از احکام مذکور نیست. صدر با تحلیل معنای عدل و ظلم و این که عدل، «اعطاء ذی الحق حقه» و ظلم، «سلب ذی الحق حقه» است و این که «حق» مستبطن در این دو موضوع، تحسین و تقبیح است و این که حق داشتن یعنی «ینبغی» که توسط دیگری رعایت شود یا «لاینبغی» که توسط دیگری نقض شود، از طرف دیگر حسن است؛ یعنی «ینبغی وقوعه»؛ و قبیح است؛ یعنی «لاینبغی وقوعه»، بنابراین «انبغاء» یا «عدم انبغاء» در موضوع محکوم به حسن یا قبح، مستبطن است و لذا به این نتیجه می رسد که قضیه حسن عدل و قبح ظلم، از نوع قضایای ضروریّه به شرط محمول هستند و بایستی اساس این قضایا را در قضایای دیگری جست که محمول، مستبطن در موضوع نباشد و آن قضایا همان حسن صدق و وفای به عهد و قبح کذب و قبح خیانت و نظایر اینها است و قضیه حسن عدل و قبح ظلم، انتزاعی از همین قضایا و برای اشاره به همین قضایا است (صدر، ۱۴۱۷: ۸/۸۷؛ ر.ک: ۱۴۱۵: ۲۴۱).

نقش عدالت و مصلحت در تحسین و تقبیح عقلی و تأثیر آن دو بر شکل‌گیری بناات عقلا - ۴۶

اشکال سخن صدر در این است که همان تحلیل ایشان در تحسین و تقبیح عدل و ظلم در تحسین و تقبیح صدق، کذب و وفای به عهد، خیانت و ... که شهید صدر به عنوان قضایای تحسین و تقبیح عقل عملی در رتبه سابقه معرفی می‌کند وجود دارد و در همه این موضوعات، معنای حق، مستبطن است؛ مثلاً وقتی گفته می‌شود «صدق نیکو است» مراد از «صدق» که موضوع قرار گرفته است چیست؟ اگر شخص سخنی بگوید و مطابق با واقع بوده اما مخاطبی برای آن وجود نداشته باشد و حتی خود نیز مخاطب آن نباشد این کلام، نه صدق است و نه متّصف به حسن. اینجاست که پای حقّ مخاطب به میان می‌آید. «صدق» کلامی است که مخاطبی داشته باشد و چون حقّ مخاطب است که سخن مخاطب با واقع بشنود، مطابق با واقع باشد. «صدق» که موضوع تحسین است یک موضوع انتزاعی از کلام مطابق با واقع به علاوه مخاطب آن و حقّ او است نه صرفاً حرکت زبان و دهان و ایجاد صوت. همانگونه که «حقّ مستبطن»، موجب ضروریه به شرط محمول گردیدن قضیه حسن عدل و قبح ظلم می‌گردد در مورد قضیه حسن صدق و قبح کذب و نیز سایر تحسینات و تقبیحات عقلی نیز همین مطلب صادق است.

۶- تأثیر عدالت و مصلحت بر شکل‌گیری بناات عقلایی

شکل‌گیری بناات عقلایی متأثر از تحسین و تقبیح عقلی لامحاله است. حال سؤال این است که با توجه به دو دیدگاه عمده پیرامون ملاک تحسین و تقبیح، تأثیر هر یک از آن دو ملاک بر شکل‌گیری بناات عقلایی چیست؟ آیا اصولیان به تأثیرپذیری شکل‌گیری بناات عقلایی از هر دو ملاک توجه کرده‌اند؟ آیا نمونه‌هایی از بناات عقلایی متأثر از هر یک از دو ملاک یافت می‌شود؟

مطالعه پیشینه اصولی پیرامون بنای عقلا نشان می‌دهد که اصول دانان به نقش تحسین و تقبیح عقلی در شکل‌گیری بناات عقلا توجه داشته و در کنار عواملی چون

عاطفه، عادت، قوه قهریه، تربیت پیامبرانه و ... از تحسین و تقبیح عقلی به عنوان یکی از ریشه های شکل گیری بنائات عقلا یاد کرده اند. علیرغم این که آیا بنائات ناشی از عاطفه و قوه قهریه و ... شایسته عنوان «بنای عقلا» هستند یا خیر؟ اما راجع به همان بنائاتی که ریشه در تحسین و تقبیح عقلی دارند بیشتر توجه اصولیان، معطوف به ملاک مصلحت و مفسده عمومی بوده و یک سری بنائات ناشی از این ملاک را شناسایی و معرفی کرده اند، اما نسبت به بنائات مبتنی بر ملاک عدل و ظلم حتی توسط اصول دانانی که تحسین و تقبیح را به ملاک عدل و ظلم پایه ریزی می کنند توجه چندانی صورت نگرفته است. با این حال، بعض عبارات اصولیان قابل تحویل به تأثیرگذاری ملاک عدل و ظلم در شکل گیری بنائات عقلایی است.

۷- کلمات برخی اصولیان و فقها پیرامون مبتنی بودن طرق عقلاییه بر بایسته های زندگی و مصالح نظامیه

وقتی اصولیان شکل گیری بنائات عقلاییه را بررسی می کنند لزوم اختلال نظام را به عنوان دلیل شکل گیری برخی از آنها نظیر اخذ به ظواهر، اخذ به خیر ثقه، اصل صحت، استصحاب و ... معرفی می کنند. اختلال یا عدم اختلال نظام، عبارت دیگری از همان مصلحت و مفسده عمومی است؛ یعنی اصولیان، تحسین و تقبیح عقلی به ملاک مصلحت و مفسده عمومی را باعث پدید آمدن برخی بنائات عقلا معرفی کرده اند.

شیخ انصاری در مورد عمل عقلا به امارات ظنیّه می گوید: «مواردی که حال عقلا در امور مربوط به معاد یا معاش ایشان کشف می گردد که به ظنّ به سلامت اکتفا می کنند همه به دلیل انسداد طرق علم برای ایشان است به گونه ای که اگر به منافع و مضارّ معلومه اکتفا کنند اختلال نظام ایشان لازم می آید» (شیخ انصاری، ۱۳۸۳: ۴۱۷/۲).

نقش عدالت و مصلحت در تحسین و تقبیح عقلی و تأثیر آن دو بر شکل‌گیری بناات عقلا - ۴۸

نائینی پیرامون اخذ به ظواهر در کشف مرادات متکلم می‌گوید: «اشکالی نیست که بنای عقلا بر اخذ به ظواهر است، بلکه آسیاب معاش ایشان و نظام روی آن می‌چرخد. همانا اگر ظهور معتبر نباشد و بنا بر این که ظاهر، همان مراد متکلم است نباشد نظام مختل می‌گردد و برای عقلا سوق نمی‌ماند... و شارع ایشان را بر این بنا تقریر کرده و از آن ردع نکرده است» (نائینی، ۱۳۷۶: ۱۳۵/۳)؛ همچنین نائینی پیرامون طریقه عقلا مبنی بر استصحاب حالت سابقه می‌گوید: «طریقه عقلانیه، بر عمل به حالت سابقه و عدم اعتنا به شک در ارتفاع آن استقرار یافته است و این قابل مشاهده است در مراسلات ایشان و در معاملات ایشان و در محاورات ایشان؛ بلکه اگر عمل به حالت سابقه نباشد اختلال نظام لازم می‌آید. نیل به مقاصد و دستیابی به اغراض غالباً متوقف بر بنای بر حالت سابقه است. ضروری است که شک در بقای حیات اگر موجب توقف در مترتب کردن آثار بقای حیات شود ابواب مراسلات و مواصلات و تجارتات، همه منسد می‌گردد و بلکه سوق برای عقلا باقی نمی‌ماند.... و شارع از آن ردع نکرده است» (نائینی، ۱۳۷۶: ۳۳۲/۴).

مرحوم مظفر در مورد بنای عقلا مبنی بر اخذ به اخبار ثقات می‌گوید: «بر همین سیره عملیه، معایش مردم استوار گشته و زندگی بشر انتظام یافته است و اگر این سیره نباشد نظام اجتماعی مردم مختل می‌گردد و اضطراب بر مردم حکومت می‌کند، به دلیل این که خبری که موجب علم قطعی از نظر سند و متن گردد در میان اخبار متعارفه، کمیاب است» (مظفر، ۱۳۷۵: ۹۱/۲). همچنین وی در مورد بنای عقلا مبنی بر اخذ به حالت متیقنه سابقه به هنگام شک لاحق می‌گوید: «و بر همین سلوک، معایش عباد استوار گشته است و اگر نباشد نظام اجتماعی مختل می‌گردد و سوق و تجارت برای مردم قائم نمی‌گردد» (همان، ۱۳۷۵: ۲۸۹/۲).

از این قبیل عبارات که اصولیان و فقها طرق عقلانیه را مبتنی بر بایسته‌های حیات و مصالح نظامیه و به عبارت دیگر، تأمین‌کننده مصلحت و مفسده عمومی معرفی کرده

و بدین طریق، پایه شکل‌گیری امارات را به تحسین و تقبیح به ملاک مصلحت و مفسده عمومی بازگشت دهند فراوان است. این شیوه، متوقف در امارات باقی نمانده و به اصل عملی نظیر استصحاب نیز توسعه می‌یابد و برخی قواعد فقهیه را نیز در بر می‌گیرد. برخی در مورد منشأ سیره عقلا بر اصل صحت چند سبب ذکر می‌کنند: «دومین آنها این است که حفظ نظام و صلاح مجتمع، متوقف بر آن است؛ به این دلیل که اگر بنای بر صحت فعل غیر، در موقع شک نباشد عسر اُکید و حرج شدید لازم می‌آید و امر معاش مختل می‌گردد و شالوده نظام امورات مردم به هم می‌خورد» (مکارم شیرازی، ۱۴۱۱: ۱۱۹/۱). اساساً یکی از کاربردهای «اصل» و «قاعده» در کلمات اصولیان و فقها، قاعده عقلانی مبتنی بر بایسته‌های حیات و مصالح نظامیه است. (مؤمنی و مسجدسرائی، ۱۳۹۱: ۷۰).

۸- طرح نظریه عدم امکان ردع از طرق عقلائیه

برخی اصولیان با تکیه بر این که طرق عقلائیه، پایه‌های نظامات اجتماعی هستند و اگر نباشند نظام جامعه مختل می‌شود و بدین ترتیب، مبتنی بر تحسین و تقبیح و به ملاک مصلحت و مفسده عمومی شکل گرفته‌اند، مسیر حجیت طرق عقلائیه را از مسیر متکی به امضا یا عدم ردع معصوم، خارج کرده و می‌گویند جایی برای ردع نیست و بدین وسیله، داعیه حجیت ذاتی طرق عقلائیه را تقریب می‌کنند.

محمدجواد مغنیه با تعبیر «لولا ما انتظم شیء من الحیاه الاجتماعیه»، مصلحت عمومی اخذ به ظواهر کلام و مفسده گسترده عدم اخذ به ظواهر کلام را متذکر شده و شکل‌گیری سیره اخذ به ظواهر کلام را ناشی از توجه عقلا به مصالح و مفسد عمومی معرفی می‌کند. مصلحت و مفسده عمومی همان ملاکی است که تحسین و تقبیح بر اساس آن صورت می‌گیرد و یک دیدگاه عمده پیرامون ملاک تحسین و تقبیح همین است. مغنیه با تکیه بر همین که اخذ به ظواهر یک بنائی است که چرخ خطابات بر

نقش عدالت و مصلحت در تحسین و تقبیح عقلی و تأثیر آن دو بر شکل‌گیری بناات عقلا - ۵۰

محور آن می‌گردد و فهم و انفهام، متوقف بر آن است و اگر نباشد هیچ بخشی از حیات اجتماعی نظم نمی‌یابد، می‌گوید: «دیگر نیازی به این نیست که گفته شود شارع این بنا را امضاء کرده و از آن ردع نکرده است؛ چراکه ردع، غیر ممکن بوده و امضاء، تحصیل حاصل است؛ شارع عرفی را تقریر می‌کند که مشکوک باشد و لکن زمانی که نیاز به تقریر باشد» (مغنیه، ۱۹۷۵: ۲۲۲).

امام خمینی (ره) معتقد است طریقی که عقلا در شئون مختلف زندگی بر آنها تکیه می‌کنند و جمیع امور سیاسی و اجتماعی و اقتصادی خود را با تکیه بر آنها سامان می‌دهند نمی‌تواند مورد ردع شارع قرار گیرد، چراکه ردع از عمل به آنها موجبات اختلال نظام را پدید آورده و سنگ آسیاب زندگی اجتماعی را از حرکت باز می‌دارد. اختلال نظام، تعبیری است که مفسد عمومی را مدنظر قرار می‌دهد. در واقع، ایشان پایه شکل‌گیری طرق عقلانیه را تحسین و تقبیح به ملاک مصلحت و مفسده عمومی معرفی نموده و بدین جهت آنها را غیر قابل ردع معرفی می‌کند. ایشان می‌گوید: «امارات متداول در زبان اصحاب، همه امارات عقلانیه هستند که عقلا در معاملات و سیاسات و جمیع امور خود به آنها عمل می‌کنند، به گونه‌ای که اگر شارع از عمل به آنها ردع نماید نظام مجتمع، مختل می‌گردد و سنگ آسیاب زندگی اجتماعی از حرکت می‌ایستد، و هرچه که وضع آن چنین باشد معنی ندارد که حجیت برای آن جعل شود...؛ عقلا همگی به طرق عقلانیه نظیر ظواهر و قول لغوی و خبر ثقه و اماره ید و اصل صحّت عمل می‌کنند بدون این که منتظر جعل و تنفیذ شارع باشند» (خمینی، ۱۴۱۵: ۱/۱۰۵-۱۰۶).

۹- تأثیر مصلحت و مفسده عمومی بر شکل‌گیری بناات حقوق ماهوی و عرف‌های بین‌المللی

عقلا برای دسترسی به مرادات متکلم، به ظواهر کلام او اخذ می‌کنند؛ در شناخت حوادث به خبر ثقه اعتماد می‌کنند؛ ید را اماره ملک می‌دانند و...، اما بناات عقلانی،

منحصر در طرق عقلانیه نیست. گونه دیگر بناات عقلانیه، بنااتی است که در مسائل حقوق ماهوی شکل می گیرد. بنااتی نظیر لزوم وفای به عهد، عدم جواز تصرف در ملک غیر بدون طیب نفس، تسلط ناس بر دارائی های خود، ضمان ناشی از تلف مال، معاطات، مهریه، بیمه، روش عمومی خردمندان در مورد رانندگی و نظیر بسیار قوانین عرفی مقبول جهانی در حوزه حقوق معنوی و مالکیت فکری، حفاظت محیط زیست، حفاظت از میراث های فرهنگی و بناهای تاریخی و ... هیچ یک از این بناات به نزد عقلا ارزش کشفی و اثباتی ندارند. در هر یک از این بناات، به حسب هر بنایی، مقصودی جداگانه وجود دارد. مقصود عقلا در اخذ به ظواهر کلام، کشف مرادات متکلم است، اما مثلاً مقصود عقلا از قوانین رانندگی، امنیت بوده، یا مقصود عقلا از معاطات، تسهیل است.

اگرچه اصولیان عمدتاً امارات را به عنوان بناات عقلانی مبتنی بر ضرورت های حیات و مصالح نظامیه معرفی کرده اند اما بناات هنجاری و ماهوی، بسیار و به تعداد خیلی بیشتر از امارات وجود دارد که پایه شکل گیری آنها نیز همان مصلحت و مفسده عمومی است. هر یک از بناات شمرده شده فوق و بناات دیگری نظیر برخی قواعد و بناات حقوق بین الملل و حقوق بشر بین الملل، نظیر مصونیت دیپلمات ها، اصل برابری حاکمیت ها، اصل تفکیک قوا، مراجعه به آراء عمومی و ... همه متکی بر بایسته های حیات جمعی و مصالح نظامیه و برخی مصالح جامعه جهانی نظیر صلح، امنیت، توسعه و رفاه مستقر شده اند، به گونه ای که بی اعتنایی به هر یک، موجب گسست اجتماعی و اختلال نظام و جنگ و فقر می شود. همه این بناات، مبتنی بر جلب مصلحت عامه و دفع مفسده شکل گرفته اند. همه این بناات مبتنی بر تحسین و تقبیح عقلی هستند.

نقش عدالت و مصلحت در تحسین و تقبیح عقلی و تأثیر آن دو بر شکل‌گیری بناات عقلا - ۵۲

۱۰- عدم کفایت ملاک مصلحت و مفسده عمومی در توجیه شکل

گیری هر گونه بناات عقلایی

عمده اصول دانان برای توجیه حجّیت طرق عقلائیه و برخی بناات دیگر عقلائیه که تحت عنوان اصل عملی یا قواعد فقهیّه شناسایی می‌شوند ملاک مصلحت و مفسده عمومی را به عنوان مستند شکل‌گیری معرفی کرده و این مطلب را با عناوینی چون: حفظ نظام، مصلحت نوع، حیات اجتماعی، تسهیل، سوق و غیره مطرح می‌کنند؛ اما آیا تحسین و تقبیح عقلی که به ملاک مصلحت و مفسده عمومی شکل می‌گیرد می‌تواند تبیین‌گر ریشه تمامی بناات عقلایی باشد و یا این که بایست پایه شکل‌گیری برخی بناات عقلائیه را در تحسین و تقبیح عقلی به ملاک عدل و ظلم جستجو کرد؟ واقعیت این است که اگرچه بسیاری از بناات عقلایی برای تأمین مصالح عمومی و تجنّب از مفساد عمومی شکل می‌گیرند اما بخش گسترده‌ای از بناات عقلا نیز وجود دارد که ریشه آن در عدالت طلبی و عدالت‌گستری عقلا و تجنّب از ظلم توسط ایشان است.

همه قواعد عرفی و حقوقی عقلا، خالی از مصلحت برای عموم نیست، اما بایست غرض عمده از شناسایی و شکل‌گیری برخی بناات و قواعد توسط عقلا را دنبال کرد. به عنوان نمونه، هدف عمده از عرف‌های عقلا و قواعد حقوقی در حوزه جزایی، تحقق عدالت است. قواعدی نظیر: قبح عقاب بلا بیان، قانونی بودن جرم و مجازات، تناسب جرم و مجازات، ممنوعیت مجازات‌های تحقیرکننده، ممنوعیت شکنجه و اصل برائت، همگی بنااتی از خردمندان است که به مقتضای تحسین و تقبیح عقلی و به ملاک عدالت طلبی و ظلم‌ستیزی شکل گرفته‌اند. عمده داعیه حقوق بشر و تمام عرف‌های شناسایی شده و قواعد تعریف شده در ذیل آن نیز تأمین آزادی و عدالت برای انسان است. قواعد حقوق بشر که مورد پذیرش جامعه جهانی قرار گرفته است بیشتر بوی عدالت و اخلاق می‌دهند تا این که صرفاً یک سری مصالح نوع را

دنبال نمایند. قواعد حقوق بشر را بیشتر بایست تحت نظریه های عدالت مطالعه کرد. به عنوان مثال، قاعده منع تبعیض در عرصه های جنسیت، مذهب، نژاد و ... به عنوان یک قاعده حقوق بشری با تمام چون و چرایی که ممکن است از حیث صغروی و این که آیا یک بنای عقلایی عامّ و فراگیر است یا نه در مورد آن باشد، اما تردیدی نیست که عدالت طلبی خردمندان، داعیه اصلی شکل گیری و گسترش آن است. مقصود عرف ها و قواعد حقوق بین الملل، سامان دادن مصالح بشریت، نظم جهانی، صلح، امنیت و توسعه است، اما ظهور قواعد حقوق بشر در عرصه حقوق بین الملل و توسعه آن ناشی از توجه خرد عمومی به عدالت و کرامت است و روز به روز قواعد حقوق بشر به گستره خود افزوده و بسیاری از قواعد حقوق بین الملل را تحت سیطره و تفسیر خود قرار می دهند.

۱۱- تحویل کلمات برخی اصولیان به تأثیرگذاری هر دو ملاک تحسین و تقبیح عقلی بر شکل گیری بنائات عقلایی

سید محمد حسین طباطبائی، پیرامون اعتبار ظهور و دلالت لفظی، عنوان «ما یقتضی به الفطره الانسانی» را به کار برده و می گوید: «در بحث وضع دانستی که همانا اعتبار وضع و دلالت لفظی چیزی است که فطرت انسانی و نظام اجتماع، مقتضی به آن است؛ پس آن چیزی است که عقلا بر آن بنا گذاشته اند و ردع از آن معنی ندارد» (طباطبائی، بی تا: ۲۰۶/۲). ممکن است گفته شود عطف مقتضای نظام اجتماع به مقتضای فطرت، تفسیری است و علامه تنها ملاک مصلحت و مفسده عمومی را به عنوان ریشه شکل گیری و اعتبار دلالت لفظی به عنوان یک بنای عقلایی مدنظر قرار داده اند. در عین حال، محتمل است عطف تفسیری نباشد و ایشان هر دو ملاک تحسین و تقبیح را به عنوان پایه شکل گیری و اعتبار بنائات عقلایی شناسایی کرده باشند. مقتضای نظام اجتماع همان ملاک مصلحت و مفسده عمومی را به عنوان پایه شکل گیری و اعتبار

نقش عدالت و مصلحت در تحسین و تقبیح عقلی و تأثیر آن دو بر شکل‌گیری بناات عقلا - ۵۴

دلالت لفظی معرفتی نماید و چون در مقام تعلیل، ذکر شده است عمومیت دارد و یک طیف بناات عقلایی که مبتنی بر مصالح نظامیه هستند را مورد اشاره قرار دهد. «ما یقتضی به الفطره الإنسانیة» هم ملاک عدل و ظلم را به عنوان پایه شکل‌گیری و اعتبار دلالت لفظی معرفتی کند و چون در مقام تعلیل ذکر شده است نسبت به هر بنای دیگری به همین ملاک عمومیت داشته باشد.

سید حسین بروجردی یکی از اصولیانی است که به نقش تحسین و تقبیح عقلی در شکل‌گیری بناات عقلانی تصریح می‌کند. ایشان پیرامون حجیت ظاهر می‌گوید: «مرجع استدلال به بنای عقلا برای حجیت ظاهر این است که حجیت ظاهر، از احکام عقلا بما هم عقلاست؛ حجیت ظاهر از احکام ضروری هر عقل است و به تحسین و تقبیح عقلی بازگشت می‌کند. هر عقلی حکم می‌کند زمانی که عبد، ظاهر کلام مولی - که متضمن یک حکم الزامی است - را به احتمال اراده خلاف ظاهر نادیده بگیرد و مخالفت نماید عقوبت مولی، مر او را حسن است، چنان چه زمانی که عبد موافقت ظاهر کلام مولی نماید اگرچه مخالفت یک حکم الزامی دیگر بر آن مترتب گردد عقوبت عبد، قبیح است» (بروجردی، ۱۴۱۵: ۴۷۲).

بروجردی برای تبیین جهت‌موجبه حجیت ظاهر، یعنی جهت‌موجبه تحسین و تقبیح عقلی پیرامون اخذ به ظهور، دو ملاک ذکر می‌کند؛ ملاک اول: انحصار طریق افاده و استفاده در آن و توقّف امرار حیات در جامعه بر افاده و استفاده؛ و ملاک دوم: فطری بودن عمل به ظواهر؛ بروجردی هر یک را به عنوان یک ملاک مجزاً ذکر می‌کند (همان، ۱۴۱۵: ۴۷۲-۴۷۳). ملاک اول، همان ملاک بایسته‌های حیات و مصالح نظامیه، یعنی مصلحت و مفسده عمومی در تحسین و تقبیح عقلی است و ملاک دوم، قابل‌حمل بر ملاک عدل و ظلم در تحسین و تقبیح است. شاهد حمل این است که بروجردی، ملاک دوم را مقید به صورت رابطه مولویت و عبودیت می‌کند؛ یعنی در صورتی که عبد، مخالفت ظاهر کلام مولی کند عقوبت عبد، حسن است و در صورتی

که عبد موافقت کند عقوبت عبد، قبیح است. روشن است که حسن و قبح عقوبت، ذیل توجه به عدل و ظلم معنا می دهد؛ اگر عدل مقتضی عقوبت باشد عقوبت، حسن می گردد و گر نه، نه! در هر صورت، با توجه به تحویل فوق از کلمات بروجردی داعیه این که بروجردی هر دو پایه شکل گیری و اعتبار بنائات عقلائی - یعنی هم ملاک مصلحت و مفسده عمومی و هم ملاک عدل و ظلم - را ولو در مورد طریقه اخذ به ظواهر، مورد شناسایی قرار داده است قریب به نظر می رسد، و به هر حال می توان بنائات عقلائی دیگری مبتنی بر هر یک از دو ملاک تحسین و تقبیح، شناسایی و معرفی کرد.

نتیجه گیری

از مجموع مطالب فوق می توان نتیجه گرفت که:

- هویت بنای عقلائی در گرو ابتنای آن بر تحسین و تقبیح عقلی است.
- برخی بنائات عقلا مبتنی بر تحسین و تقبیح عقلی به ملاک مصلحت و مفسده عمومی شکل می گیرند.
- برخی بنائات عقلا مبتنی بر تحسین و تقبیح عقلی به ملاک عدل و ظلم شکل می گیرند.
- مبتنی بودن بنای عقلا بر تحسین و تقبیح عقلی می تواند سند عدم امکان ردع بنای عقلائی قرار گیرد.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبد الله (۱۳۸۱)، **الإشارات و التنبیها**، قم: بوستان کتاب.
- استرآبادی، عبد الوهاب بن علی (۱۴۳۳ق)، **شرح الفصول النصیریة**، کربلای معلی: العتبه الحسینیة المقدسه، قسم الشؤون الفکرية و الثقافیه.

نقش عدالت و مصلحت در تحسین و تقیح عقلي و تأثير آن دو بر شكل گیری بنائات عقلا - ۵۶

- اصفهانی، محمدحسین (۱۴۲۹ق)، **نهایه الدرايه في شرح الكفايه**، ج ۳، چ ۲، بیروت: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث.

- اعرجی، عبد المطلب بن محمد (۱۳۸۱)، **إشراق اللاهوت في نقد شرح الياقوت**، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.

- انصاری (شیخ)، مرتضی بن محمدامین (۱۳۸۳)، **مطرح الأَنْظار**، ج ۲، چ ۲، قم: مجمع الفکر الاسلامی. - بروجردی، سید حسین (۱۴۱۵ق)، **نهایه الأصول**، تهران: تفکر.

- خرازی، سید محسن (۱۴۱۷ق)، **بدايه المعارف الإلهيه في شرح عقائد الإماميه**، ج ۱، چ ۴، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

- خمینی (امام)، سید روح الله (۱۴۱۵ق)، **انوار الهدايه في التعليقه على الكفايه**، ج ۱، چ ۲، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

- رازی، قطب الدین محمد بن محمد (۱۴۰۳ق)، **شرح الإشارات و التنبیيات للطوسی**، ج ۱، قم: دفتر نشر الكتاب.

- سبحانی تبریزی، جعفر (۱۴۳۰ق)، **الالهيات على هدى الكتاب و السنه و العقل**، ج ۱، چ ۷، قم: مؤسسه الامام الصادق (ع).

- سبزواری، ملا هادی (۱۳۷۲)، **شرح الأسماء الحسنی**، تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.

- سنندجی، عبد القادر بن محمد (بی تا)، **تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام**، قاهره: دار البصائر.

- سیوری حلی (فاضل مقداد)، مقداد بن عبد الله (۱۳۸۰)، **اللوامع الإلهيه في المباحث الكلاميه**، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

- سیوری حلی (فاضل مقداد)، مقداد بن عبد الله (۱۴۰۵ق)، **ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين**، قم: کتابخانه آیه الله العظمی مرعشی نجفی (ره).

- صدر، سید محمدباقر (۱۴۱۵ق)، **جواهر الأصول**، تقریر: محمدابراهیم انصاری، بیروت: دار التعارف.

- صدر، سید محمدباقر (۱۴۱۷ق)، **بحوث في علم الأصول**، ج ۸، تقریر: حسن عبدالساتر، بیروت: الدار الاسلامیه.

- طباطبائی (علامه)، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، ج ۵، چ ۵، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- طباطبائی (علامه)، سید محمدحسین (بی تا)، **حاشیه الکفایه**، قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی.
- طوسی، نصیر الدین محمد بن محمد بن حسن (۱۴۰۵ق)، **تلخیص المحصل**، بیروت: دار الأضواء.
- لاهیجی، ملا عبدالرزاق (۱۳۷۲)، **سرمایه ایمان در اصول اعتقادات**، چ ۳، تهران: الزهراء.
- مؤمنی، عابدین؛ مسجدسرائی، حمید (۱۳۹۱)، **اصل اندیشی در نظام حقوقی اسلام**، مطالعات فقه و حقوق اسلامی، ۷، ۶۳-۸۴.
- مرعشی، قاضی نورالله (۱۴۰۹ق)، **إحقاق الحقّ و إزهاق الباطل**، ج ۱، قم: کتابخانه آیه الله العظمی مرعشی نجفی (ره).
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴)، **فلسفه اخلاق**، تحقیق: احمدحسین شریفی، چ ۳، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مظفر (علامه)، محمدرضا (۱۳۷۵)، **أصول الفقه**، ج ۲، چ ۵، قم: اسماعیلیان.
- مغنیه، محمدجواد (۱۹۷۵م)، **علم أصول الفقه فی ثوبه الجدید**، بیروت: دار العلم للملایین.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۱۱ق)، **القواعد الفقهيّه**، ج ۱، چ ۳، قم: مدرسه امام امیرالمؤمنین علیه السلام.
- نائینی، محمدحسین (۱۳۷۶)، **فوائد الأصول**، ج ۳ و ۴، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

