

## عقل مبنای معتزلی؛ عقل قانون گذار معتزلی تأملی در نسبت عدالت طبیعی و اراده‌ی تشریحی الهی در مبنای اعتبار هنجار حقوقی

مه‌دی شهابی\*

### چکیده

اصطلاح عدالت طبیعی و قانون طبیعی در نوشته‌های متکلمین و اصولیین اسلامی، سابقه‌ی چندانی ندارد، ولی نمی‌توان این امر را به معنای عدم پذیرش اندیشه‌ی عدالت طبیعی در اخلاق و حقوق اسلامی دانست. در نگاه اول، نتیجه‌ی پذیرش عدالت طبیعی ورود نوعی کثرت‌گرایی استقلالی در مبنای اعتبار قاعده‌ی حقوقی و آغاز تقابل عقل و وحی است، اما به نظر می‌رسد اندیشه‌ی عدالت طبیعی، با تحلیلی که جریان معتزلی از آن ارائه می‌دهد، ورود نوعی کثرت‌گرایی سلسله‌مراتبی را به نظام حقوقی موجب شده، بستر تعامل اراده‌ی تشریحی و عقل مبنا را فراهم می‌آورد. باین حال، باید پذیرفت که این تعامل نقش اراده‌ی تشریحی الهی را به تفصیل و تکمیل همان قوانین طبیعی ناشی از عقل مبنا تقلیل می‌دهد؛ نتیجه‌ی چنین رویکردی ارتقاء جایگاه عقل در بین منابع و حتی فراتر از کتاب و سنت، اعلامی بودن کتاب و سنت و ارتقاء جایگاه دکترین و اراده‌ی دولت در ایجاد قاعده‌ی حقوقی است؛ آثاری که می‌تواند زمینه‌ساز گذار از حقوق دینی به حقوق مدرن باشد.

**واژه‌های کلیدی:** ۱- عقل منبع، ۲- عقل مبنا، ۳- عدالت طبیعی، ۴- اراده‌ی تشریحی الهی، ۵- اراده‌ی تکوینی الهی، ۶- کثرت‌گرایی حقوقی.

### ۱. مقدمه

اندیشه‌ی **عقل مبنا**، مبتنی بر پذیرش دوگانگی منبع قاعده‌ی حقوقی و مبنای این

قاعده است. عقل منبع تنها ابزاری برای کشف یا بیان هنجار حقوقی است، اما عقل مبنا همان نیروی التزام آور یا منشأ التزام آوری قاعده‌ی حقوقی و معیار سنجش اعتبار این قاعده است.

سخن از رابطه‌ی عدالت طبیعی و اراده‌ی الهی سخن از نوع و چیستی مبنای هنجار حقوقی است؛ پرسش از ماهیت وحدت‌گرایی حقوقی و تحلیل امکان کثرت‌گرایی در مبنای قاعده‌ی حقوقی است. این که آیا پذیرش عدالت طبیعی در کنار اراده‌ی الهی و به‌منزله‌ی مبنا، به‌معنای کنارگذارن وحدت‌گرایی در مبنا و حرکت به سمت کثرت‌گرایی است؟ اگر این‌گونه است، در این کثرت‌گرایی، نوع رابطه‌ی بین دو مبنا سلسله‌مراتبی (طولی) است یا استقلالی (افقی)؟ و اگر استقلالی است، سهم هر کدام از عدالت طبیعی و اراده‌ی الهی در ایجاد قواعد حقوقی و در نظام حقوقی به چه میزان است؟

نزاع بین اشاعره و معتزله در کلام اسلامی را می‌توان نزاع بین وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی در مبنا دانست. آیا علت تأکید اشاعره بر وحدت‌گرایی و تردید ایشان در پذیرش کثرت‌گرایی چیزی جز کم‌رنگ شدن نقش اراده‌ی تشریحی الهی به‌منزله‌ی مبنا و افزایش جایگاه عقلانیت انسان‌گرایانه‌ی منادی عدالت طبیعی در مبنا و منشأ التزام آوری قاعده‌ی حقوقی نیست؟ به‌نظر می‌رسد عقلانیت انسان‌گرایانه می‌تواند در هر دو نوع متافیزیکی و تجربی خود، در تعارض با اراده‌ی تشریحی الهی قرار گیرد و اندیشه‌ی حقوق طبیعی، قانون طبیعی و عدالت طبیعی بیانی از عقلانیت انسان‌گرایانه‌ی متافیزیکی یا انعکاسی از آن است و صحبت از جایگاه آن‌ها در نظام اخلاقی-حقوقی و در کنار اراده‌ی تشریحی الهی، می‌تواند نوعی کثرت‌گرایی استقلالی و یا حداقل سلسله‌مراتبی را نتیجه دهد. نتیجه‌ی حداقلی کثرت‌گرایی استقلالی پذیرش امکان تعارض عقل و وحی است. در این نوع کثرت‌گرایی، نسبت یا رابطه‌ی بین مبناها افقی است و همین رابطه امکان تعارض را پذیرفتنی می‌کند و همین پذیرش اماره‌ای بر تقدّم عقل بر وحی و حلّ این تعارض به نفع عقل است. در کثرت‌گرایی سلسله‌مراتبی، نوع ارتباط بین مبناها نه افقی بلکه طولی است و می‌تواند نوعی تعامل بین عقل و وحی را در پی داشته باشد. با این حال، نتیجه‌ی این تعامل را همیشه برتری اراده‌ی تشریحی الهی بر عقلانیت انسان‌گرایانه نباید دانست. به‌نظر می‌رسد اندیشه‌ی عقل مبنا و در چارچوب عدالت طبیعی، قانون طبیعی و حقوق طبیعی، کارکردی را برای خود قائل است که این رابطه‌ی طولی را به نفع عقل مبنا و فراتر از اراده‌ی تشریحی الهی تغییر می‌دهد، به‌گونه‌ای که نقش اراده‌ی تشریحی به اجرای همان عدالت طبیعی محدود می‌شود و البته این نقش انحصاری نیز نیست. در واقع، عقل مبنا بناست هم مبنای اساس التزام و تکلیف و هم مبنای محتوای تکلیف و معیار سنجش اعتبار آن باشد. بدین

ترتیب، عقل مبنا خود را معیار سنجش اعتبار اراده‌ی تشریحی الهی قرار می‌دهد و فراتر از آن قرار می‌گیرد و همین نکته موجب تردید بسیاری از اندیشمندان مسلمان از جمله امام الحرمین جوینی، شاطبی، غروی اصفهانی، شفیق شحاته و دیگران در پذیرش اندیشه‌ی عقل مبنا شده است و سعی کرده‌اند با ردّ اندیشه‌ی عدالت طبیعی و قانون طبیعی و تأکید بر عقل منبع به‌جای عقل مبنا، وحدانیت و استقلال اراده‌ی تشریحی الهی (سمع) را در مبنای اعتبار قواعد حفظ کنند.

با این حال، به‌نظر می‌رسد یافتن پاسخ این پرسش که آیا می‌توان از نظریه‌ی عدالت و قانون طبیعی در هنجارسازی اسلامی دفاع کرد یا نه، در گرو تحلیل ماهیت عدالت طبیعی، چیستی آن و تحلیل عناصر ذاتی آن (علت فاعلی، علت صوری و علت غایی) یا به عبارت دیگر، عناصر ذاتی عقل مبنا به‌منزله‌ی منشأ عدالت طبیعی و قانون طبیعی در اندیشه‌ی اسلامی است. با تحلیل همین ماهیت است که می‌توان به این پرسش پاسخ داد که آیا نوعی کثرت‌گرایی حقوقی به نظام حقوقی اسلامی راه پیدا کرده است یا نه و آیا دغدغه‌ی فقهاء و اصولیین پیش‌گفته پذیرفتنی است یا خیر؟ تحلیل این عناصر ماهیت متافیزیکی، تجربی یا اختلاطی (متافیزیکی-تجربی) این عدالت طبیعی را نیز مشخص می‌کند. به‌نظر می‌رسد هر چقدر وصف تجربی ماهیت عدالت طبیعی پررنگتر باشد، تضاد این عدالت با اراده‌ی تشریحی بیشتر نمود خواهد داشت، زیرا هم دکترین مجال بیشتری در ایجاد قاعده‌ی حقوقی پیدا می‌کند و هم اراده‌ی دولت، که نماد عقلانیت تجربی است.

در این مقاله، در ابتدا به تحلیل معنای عقل مبنا از منظر کارکردهای دوگانه‌ی آن در نظام حقوقی پرداخته، سپس ماهیت و عناصر ذاتی آن را تحلیل خواهیم کرد. در ادامه، چگونگی قانون‌گذار بودن عقل مبنا را مطالعه می‌کنیم، زیرا عقل فقط در صورتی می‌تواند مدعی مبنا و منشأ التزام‌آوری قاعده‌ی حقوقی باشد که خود ایجادکننده‌ی هنجار حقوقی باشد. در پایان، به تحلیل آثار پذیرش عقل مبنا و بدین ترتیب اندیشه‌ی عدالت طبیعی در نظام اخلاقی-حقوقی می‌پردازیم.

## ۲. تحلیل معنای عقل مبنا با تأکید بر کارکردهای دوگانه‌ی آن

منظور از عقل مبنا عقل کاشف از اراده‌ی تشریحی الهی یا عقل منبع نیست، بلکه عقلی است که دارای دو کارکرد مهم در نظام حقوقی است. این دو کارکرد عبارت‌اند از:  
الف. مبنا یا اساس التزام یا تکلیف یا چگونگی شکل‌گیری تکلیف به‌طور کلی یا مبنای ورود به تکلیف و بدون در نظر داشتن نوع، محتوا و چیستی تکلیف و التزام. این مبنا

می‌تواند وحی باشد، اما با پذیرش عقل مبنا، این عقل اساس التزام و تکلیف خواهد بود. از این منظر، مراد از عقل مبنا، عقل نظری است.

کارکرد اول عقل مبنا تعارض و تضادی با اراده‌ی تشریحی الهی، که مبنا و منشأ التزام‌آوری محتوای تکلیف یعنی همان هنجارهای رفتاری شرعی است، پیدا نمی‌کند، چراکه این کارکرد جایگاه ارزنده‌ای به عقلانیت عملی و احکام (قوانین طبیعی) آن در تبعیت از اراده‌ی تشریحی الهی می‌دهد. دلیل آن این است که عقل عملی یا طبیعت اشیاء، خود محصول اراده‌ی تکوینی خداوند تلقی می‌شود و به همین دلیل، مضمون مهم‌ترین حکم عقل عملی یا مهم‌ترین قانون طبیعی این می‌شود که بشر برای رسیدن به سعادت و خیر و کمال در دنیا و آخرت، باید از اراده‌ی تشریحی الهی و محتوای آن تبعیت کند (۱۴، ص: ۲۸؛ ۹، ص: ۳۰۱). شایان یادآوری است که مبنای صدق این گزاره‌ی بدیهی یا قانون طبیعی علم حضوری یا ضروری عقل نظری است و عقل نظری نیز خود حاصل یا مخلوق اراده‌ی تکوینی الهی است.

ب. مبنای التزام‌آوری محتوای نظام تشریح یا ایجادکننده‌ی قاعده‌ی حقوقی و بدین ترتیب مبنای سنجش اعتبار محتوای اراده‌ی تشریحی الهی این کارکرد به‌وسیله‌ی عقل عملی تأمین می‌شود. به عبارت دیگر، سخن بر سر مبنای نوع و شالوده‌ی تکلیف و یا محتوا و مضمون آن است. محتوای این تکلیف می‌تواند فرمان‌های الهی یا فرمان‌های عقل عملی باشد و با پذیرش عقل مبنا، باید به گزینه‌ی دوم، حداقل به‌مثابه‌ی شالوده‌ی اصلی تکلیف، قائل بود. بدین ترتیب، عقل مبنا در جایگاهی فراتر از اراده‌ی تشریحی الهی قرار داشته، هم مبنا و منشأ التزام‌آوری قاعده‌ی رفتاری و به عبارت دیگر ایجادکننده‌ی قاعده‌ی حقوقی است و هم مبنای سنجش اعتبار اراده‌ی تشریحی الهی خواهد بود.

باید توجه داشت که کارکرد اول عقل مبنا ضرورتاً به کارکرد دوم آن نمی‌انجامد؛ اگرچه امکان آن انتظار می‌رود. به سخن دیگر، کارکرد اول عقل مبنا نمی‌تواند شالوده‌ی تکلیف را در فرمان‌های عقل عملی خلاصه کند و در پی آن، همین فرمان‌ها معیار سنجش اعتبار اراده‌ی تشریحی الهی باشد، بلکه ممکن است کارکرد اول عقل مبنا شالوده‌ی تکلیف را منحصر در فرمان‌های الهی یا همان اراده‌ی تشریحی سازد؛ همان‌طور که در اندیشه‌ی کلامی شیخ مفید این‌گونه است (۱۵، ص: ۴۴).

با این حال، وقتی سخن از عقل مبنا به‌مثابه‌ی نماد پذیرش اندیشه‌ی عدالت طبیعی در حقوق اسلامی به میان می‌آوریم، منظور عقل مبنایی است که هر دو کارکرد پیش‌گفته را با هم دارد. همان‌طور که مطالعه خواهد شد، به نظر می‌رسد یکی از پیش‌شرط‌های توأمان بودن این دو کارکرد این است که عقل مبنا در قالب عقلانیت عملی، ایجادکننده‌ی

هنجارهای رفتاری ماهوی باشد و نقش آن به ادراک یا به کشف آن هنجار منحصر نگردد، زیرا فقط در قالب قوانین طبیعی است که می‌توان موضوع تبعیت اراده‌ی تشریحی از عقل مبنای را مطرح کرد؛ نقش صرفاً ادراکی عقل تبعیت‌اراده‌ی تشریحی الهی از عقل را ایجاب نمی‌کند.

می‌دانیم که در رویکرد اشعری، حتی اگر عقل مُدرک حسن و قبح متافیزیکی یا همان ضروریات اولیه باشد، و به نظر می‌رسد اشاعره، به‌ویژه ابن تیمیّه، نافی این ادراک نیستند (۲، ص: ۴۲۱)، نمی‌تواند این ادراک را مبنای صدور حکم (قانون طبیعی) و بدین ترتیب مبنای سنجش اعتبار قواعد هنجاری رفتار و ایجاد قاعده‌ی حقوقی قرار دهد یا به‌لسان اشاعره، فاعل حسن را مستحقّ مدح دانسته است و فاعل قبیح را مستحقّ ذمّ. در دیدگاه اشعری، فقط شرع یا به‌عبارت بهتر، اراده‌ی تشریحی الهی است که می‌تواند حلال و حرام را ایجاد یا به‌طور کلی ایجادکننده‌ی قاعده‌ی حقوقی باشد (۵، ص: ۲۸۲؛ ۱۱، ص: ۹۰). تردیدی نیست که نتیجه‌ی این رویکرد نفی عدالت طبیعی و حتی نفی ملازمه‌ی حکم عقل و حکم شرع است.

نباید تصور کرد که اشاعره منکر نقش ادراکی عقل‌اند؛ نفی نقش ادراکی عقل می‌تواند به‌صورت غیرمستقیم به انکار دین بینجامد، چرا که توانایی عقل در ادراک حسن و قبح و شهودی بودن ماهیت حسن و قبح بستر کارکرد اول عقل مبنای، یعنی همان تبیین چرایی نظام تکلیف و تبعیت از آن است (۱۴، ص: ۲۸). الحریشی به نقل از الرازی، صاحب *المحصول فی علم أصول الفقه*، چرایی معلوم‌بودن حسن و قبح قبل از ورود شرع را این‌گونه توضیح می‌دهد:

«اگر حسن و قبح قبل از ورود شرع معلوم نباشند، در هنگام پرداختن شرع به آن‌ها نیز علم به آن‌ها امکان‌پذیر نخواهد بود، زیرا اگر قبل از ورود شرع معلوم نباشند، پرداختن شارع به آن‌ها پرداختن به چیزی است که شنونده (مخاطب شرعی) درک و تصویری از آن نمی‌تواند داشته باشد و این ممکن نیست. پس لازم است که قبل از این‌که شارع به حسن و قبح ورود پیدا کند، این حسن و قبح معلوم باشند» (۱۱، ص: ۹۲).<sup>۱</sup>

در واقع آنچه محل نزاع اشاعره و حتی طرفداران عقل منبع از فقه امامیه از یک طرف و معتزله از طرف دیگر است، نه کارکرد اول عقل مبنای، که کارکرد دوم آن است. به‌نظر می‌رسد دغدغه‌ی اصلی اشاعره در پذیرش کارکرد دوم، جلوگیری از برخورد اراده‌ی تشریحی الهی و عقل است، زیرا پذیرش عقل به‌منزله‌ی مبنای التزام‌آوری و سنجش اعتبار محتوای تشریح، به‌معنای پذیرش استقلال عقلانیت انسان‌گرایانه در تشخیص عدالت و حسن و قبح و ایجاد قاعده‌ی حقوقی بر اساس آن و عدم نیاز به اراده‌ی تشریحی الهی در

این موضوع بوده است و به همین دلیل، می‌تواند نوعی کثرت‌گرایی استقلال‌ی را در مبنا و منشأ التزام‌آوری قاعده‌ی حقوقی موجب شود. از نظر اشاعره (۱، ص: ۲۳) و طرفداران عقل منبع (۲۴، ص: ۲۰۹؛ ۹، ص: ۱۱۸؛ ۱۰، ص: ۵۱)، این کثرت‌گرایی مخالف توحید ذاتی و افعالی خداوند بوده، معنایی جز به چالش کشیدن قدرت و اراده‌ی مطلق الهی در تشریح و حتی در تکوین ندارد. در واقع، بر این نکته تأکید می‌شود که وحدانیت اراده‌ی تشریحی الهی نتیجه‌ی وحدانیت اراده‌ی تکوینی اوست و این مطلب یک بیان عقلی است. به سخن دیگر، از آن‌جا که ایجاد هنجار رفتاری همراه با نوعی التزام برای افراد است، کسی می‌تواند این التزام و اجبار را ایجاد کند که از نوعی اختیار تکوینی به افراد برخوردار باشد و او کسی جز خداوند متعال نیست (۱۲، ص: ۱۰۲).

در نگاه اول، به نظر می‌رسد ایراد اخیر را می‌توان به این صورت پاسخ داد که عقل مبنا در کارکرد دوم و به‌منزله‌ی معیار سنجش اعتبار و ایجاد قاعده‌ی حقوقی، خود، زاده‌ی اراده‌ی تکوینی الهی است. درست است که منشأ التزام و اجبار اراده‌ی تشریحی الهی نیست، ولی اراده‌ی تکوینی او، که می‌تواند منشأ التزام و اجبار باشد، اراده‌ی تکوینی در حوزه‌ی تشریح جایگاهی ندارد، اما همین که خالق عقل مبنا است، رافع ایراد فوق خواهد بود.

با این حال، باید توجه داشت که اگر بر ارتباط اراده‌ی تکوینی و تشریحی الهی تأکید می‌شود، برای احتراز از تفویض امر ایجاد هنجار رفتاری به غیر خدا است و این پاسخ نمی‌تواند رافع این دغدغه باشد. اما همان‌طور که اشاره شد، تأکید بر آن استدلال و بیان عقلی برای اثبات وحدانیت اراده‌ی تشریحی الهی، به معنای عبور نکردن از عقل منبع به عقل مبنا است. این پاسخ اگرچه کارکرد اول عقل مبنا را کاملاً توجیه می‌کند، نمی‌تواند زمینه‌ساز کارکرد دوم آن باشد.

با این وجود، شاید بتوان به ایراد فوق این‌گونه پاسخ داد که نمی‌توان از ارتباط اراده‌ی تکوینی و اراده‌ی تشریحی نتیجه گرفت که منشأ اعتبار قاعده‌ی حقوقی باید اراده‌ی خارج از اختیار انسان باشد که با تحمیل و اجبار، افراد را ملزم به تبعیت کند. معنای سخن طرفداران عقل منبع و اشاعره مبنی بر این‌که تنها کسی می‌تواند ایجاد اجبار کند که صاحب اختیار تکوینی باشد، چیزی جز این نتیجه نیست. در واقع، نباید گمان کرد که اجبار عنصر ذاتی قاعده‌ی حقوقی است، زیرا مشروعیت قاعده‌ی حقوقی به اجبار و تحمیل و تحکم نیست، بلکه به اقناع ذاتی است. باید بین اجبار و الزام از یک طرف و التزام از طرف دیگر تفاوت قائل شد و به نظر می‌رسد طرفداران عقل منبع و اشاعره اجبار و التزام را با یکدیگر خلط کرده‌اند. در رویکرد دینی، التزام‌آوری معیار ذاتی قاعده‌ی حقوقی است و اجبار معیار عرضی آن است. به همین دلیل، در نظام دینی، تفاوتی از لحاظ ماهوی بین

قاعده‌ی اخلاقی و قاعده‌ی حقوقی دیده نمی‌شود. به‌نظر می‌رسد منشأ و معیار التزام را باید در خود عقل مبنا جست‌وجو کرد که منشأ اقناع ذاتی و واسط اراده‌ی تکوینی و اراده‌ی تشریحی الهی است. عقل عملی نوعی، که نماد همان کارکرد دوم عقل است، با ایجاد قوانین طبیعی، همین اقناع ذاتی را به نمایش می‌گذارد و تبلوری از همان اراده‌ی تکوینی الهی است؛ نباید تحلیلی پوزیتیویستی از نظام حقوقی دینی داشت. در این تحلیل، همیشه باید منتظر اراده‌ی برتر بود که با قدرت برتر خود، نظم هنجاری و عدالت مطلوب خود را مستقر می‌سازد؛ نگاهی که شاید بتوان آن را به نگاه هابزی توصیف کرد. گویا در اندیشه‌ی عقل مبنا، از آن‌جا که ایجاد التزام با نوعی اقناع همراه است، از کارکرد مؤثرتری در نظام حقوقی دینی هم برخوردار بوده، با فلسفه‌ی ضمانت اجرای هنجار رفتاری در دین، که نه قراردادی و اعتباری، که حقیقی و تکوینی است، انطباق بیشتری دارد. می‌دانیم که حرکت از اجبار به اقناع آرزوی دیرینه‌ی حقوق طبیعی مدرن است و امروزه نیز در فلسفه‌ی حقوق غربی بسیار بر آن تأکید می‌شود (۴۲، صص: ۲۴۳ - ۲۴۴). شایان ذکر است که اگر حقوق طبیعی مدرن از مکانیسم اجبار در اجرای قاعده‌ی حقوقی استفاده می‌کند، علاقه‌مند نیست که این اجبار را عنصر ذاتی قاعده‌ی حقوقی بداند. بعدها و به‌رغم این دیدگاه اندیشه‌ی حقوق طبیعی مدرن، اجبار متأثر از رویکردهای پوزیتیویستی به عنصر ذاتی قاعده‌ی حقوقی تبدیل شد. به‌عبارت دیگر، مکتب پوزیتیویسم دولتی فراموش کرد که صرفاً نقش اجبار و نه ایجاد التزام را بر عهده داشته است (۳۷، ص: ۱۱). نظام حقوقی دینی نیز اگرچه از اجبار استفاده می‌کند و در هر حال، در صدد تنظیم روابط قراردادی مردم است، مایل نیست که اجبار را عنصر ذاتی قاعده‌ی حقوقی تلقی کند.

تردیدی نیست که کارکرد دوم عقل مبنا از منظر اقناع ذاتی مؤثرتر است، با این‌حال، طرفداران عقل منبع می‌توانند در پاسخ، به کارکرد اول عقل مبنا و کافی بودن آن در موضوع اقناع ذاتی استناد کنند. اما این چالش باقی می‌ماند که تحلیل منبع از جایگاه عقل و عدالت طبیعی در نظام حقوقی دینی، از نظر برخی، در عمل، همان جریان اشعری و تن دادن به شیوه‌ی اشعری است (۲۲، صص: ۴۱-۴۲ و ۱۱۹-۱۲۰) و همین امر مانع شکل‌گیری فلسفه‌ی اجتماعی مدون و بنای اصول فقه و فقه بر اساس آن شده است (۲۵، ص: ۱۲۴).

به‌نظر می‌رسد تنها با تحلیل عناصر ذاتی عقل مبنا است که می‌توان نتیجه گرفت که آیا عقل مبنا در کنار اراده‌ی تشریحی الهی، ضرورتاً به نوعی از کثرت‌گرایی استقلالی در مبنای اعتبار قاعده‌ی اخلاقی-حقوقی می‌انجامد که برخورد، تعارض یا چالش پیش‌گفته؛ یعنی برخورد اراده‌ی تشریحی الهی و عقل مبنا را موجب شود؟ آیا می‌توان به نوعی از کثرت‌گرایی سلسله‌مراتبی رسید که این تعارض را موجب نشده، مجال شایسته‌ای را برای

### ۳. تحلیل ماهیت و عناصر ذاتی عقل مبنا

می‌توان با تأکید بر سه عنصر علتِ فاعلی، صوری و غایی، به مفهوم و برداشتی از عقلانیت انسان‌گرایانه یا طبیعت‌اشیاء رسید که تضادی با اراده‌ی تشریحی الهی نداشته باشد و در عین‌حال، نقش عقل عملی در تنظیم روابط اجتماعی با ایجاد قوانین طبیعی، یعنی قوانینی که تجسم عینی عدالت طبیعی متافیزیکی است، انکار نشود؛ نتیجه‌ی چنین تحلیلی، بی‌تردید، عبور از عقل دیالکتیک به عقل قانون‌گذار است و نوعی کثرت‌گرایی سلسله‌مراتبی در مبنای هنجار رفتاری، که معنای آن نه تضاد و تعارض عقل و اراده‌ی تشریحی که تعامل آن دو است، خواهد بود. علت فاعلی همان خداوند متعال است، که هدفی از خلقت انسان و این جهان داشته است. ذات اقدس الهی دارای کمالات والا و نامتناهی است و علت غایی آفرینش انسان را نیز رسیدن به همان کمالات قرار داده است و صورت انسان (بدن و روح) را به‌گونه‌ای آفریده که در مسیر همان علت غایی بتواند حرکت کند. او از روح خود در انسان دمیده است تا بتواند به مقام خلیفه الهی برسد. بنابراین، در تحلیل عقلانیت انسان‌گرایانه، که در بعد عملی، مقنن قانون طبیعی است، باید به مجموعه‌ی این سه علت فاعلی، صوری و غایی توجه داشت. به‌سخن دیگر، تحلیل این عقلانیت یا طبیعت‌اشیاء، بدون توجه به این سه علت و البته با تأکید بر علت فاعلی، امکان‌پذیر نیست.

به مدد عقل نظری است که می‌توان به این نتیجه رسید علت فاعلی در ساختار عقل عملی نقش بنیادین دارد. به‌عبارت دیگر، اگرچه مبنای صدق گزاره‌های بدیهی عقل عملی یا همان قوانین طبیعی علمِ حضوری نفس است، مبنای درک بدیهی این گزاره‌ها، ادراکات عقل نظری است و مهم‌ترین این ادراکات نیز این است که جهان دارای خالق و واجب‌الوجود است، که علت صوری و غایی خلقت جهان بوده و انسان نیز تابعی از اوست (۱۴، ص: ۲۸؛ ۱۶، ص: ۳۰۱).

با این‌حال، عدالت طبیعی یا قانون طبیعی مبنایی جز عقلانیت عملی انسان‌گرایانه یا طبیعت‌اشیاء ندارد. به‌سخن دیگر، عقل یا طبیعت‌اشیاء خود ایجادکننده‌ی قانون طبیعی است؛ عقل یا طبیعت‌اشیاء مبنا و منشأ التزام‌آوری قاعده‌ی حقوقی است و این عقل یا طبیعت برای مبنا بودن نیز نیازی به کمک گرفتن از اراده‌ی تشریحی خداوند سبحان ندارد. این نکته را قاضی عبدالجبار معتزلی در کتاب شرح *الأصول الخمسه* با این عبارت بیان کرده است که «وجوب رعایت مصلحت و قبیح بودن مفسده در عقل ثابت است»<sup>۲</sup> (۱۹، ص:



۵۶۵؛ ۲۰، ص: ۲۳۱) و منظور وی قبل از ورود شرع، یعنی همان اراده‌ی تشریحی الهی است (۱۱، ص: ۶۳).

با این وجود، همان علت فاعلی، مانع از این است که نوعی کثرت‌گرایی استقلالی را در رابطه‌ی بین عقل و اراده‌ی تشریحی الهی نتیجه بگیریم؛ می‌توان گفت نوعی تعامل بین عقل یا طبیعت اشیاء از یک طرف و اراده‌ی تشریحی خداوند از طرف دیگر وجود دارد. با کمک عقل، مسیری که اراده‌ی تشریحی خداوند برای نیل به علت غایی ایجاد نموده است، روشن‌تر و دست‌یافتنی‌تر است. اراده‌ی تشریحی خداوند نیز با وضع قواعد و هنجارهای التزام‌آور، زمینه‌ی تحقق عینی همان حسن و قبح یا سعادت و فضیلتی را فراهم می‌کند که عقل قبل از ورود شرع نیز آن را درک کرده است و شاید معنای جمله‌ی «ما حکم به الشرع حکم به العقل و ما حکم به العقل حکم به الشرع» نیز همین باشد؛ وانگهی خداوند، خود، عقل غیرمتناهی و عقل بالذات است و به همین دلیل، حکم و هنجاری که مخالف حسن و قبح عقلی باشد را صادر نمی‌کند. از منظر اصطلاح طبیعت اشیاء، اراده‌ی تشریحی الهی و مجموعه‌ی قواعد شرعی، در خدمت حفظ همین طبیعت و نظم برآمده از آن‌اند و از این جهت هم اجباری و الزام‌آور بودن نرم‌ها و قواعد شرعی بهتر درک‌شدنی است؛ اگر نرمی الزام‌آور باشد ولی در تضاد با طبیعت اشیاء باشد، تعارض درون‌سیستمی را موجب شده و توجیه‌پذیر نخواهد بود (۳۱، ص: ۱۶۸). وجود این تعامل موجب می‌شود تا حقوق طبیعی برآمده از عقلانیت انسان‌گرایانه در مسیر اجرایی‌شدن، دچار انعطاف‌پذیری انسان‌گرایانه یا تجربی نشود. منظور این نیست که مصادیق عدالت طبیعی یا راه‌های وصول به آن انعطاف نداشته باشد، بلکه منظور این است که انعطاف‌پذیری ماهوی و بر اساس تجربه‌ی انسان‌گرایانه نبوده یا اعتبار خود را از آن نگیرد. این‌که دروغ بد است ناشی از همین عقل یا طبیعت اشیاء است، ولی این‌که برخی از مصادیق دروغ بد تلقی نشوند اعتبار خود را از همان طبیعت اشیاء أخذ می‌کنند و نه از تجربه‌ی انسان‌گرایانه (۳۲، ص: ۲۷).

بدین ترتیب، تردید امام الحرمین جوینی (۴، صص: ۱۱۱۵، ۱۱۲۰ و ۱۱۲۱) و شفیق شحاته (۳۵، ص: ۱۷)، درباره‌ی پذیرش اندیشه‌ی قانون طبیعی در نظام حقوقی دینی نیز چندان مقبول نخواهد بود. به‌سخن دیگر، معنای پذیرش حقوق طبیعی، قانون طبیعی یا عدالت طبیعی انکار اراده‌ی تشریحی الهی، جایگزینی عقل مبنا به‌جای آن و اعلام نبود نیاز به ورود شرع نیست، بلکه منظور این است که: «ادراک احکام به‌وسیله‌ی عقل و بیان آن‌ها متوقف بر این نیست که شارع به آن احکام ورود پیدا کرده باشد، بلکه ممکن است که عقل قبل از ورود شرع، بخشی از این احکام را بشناسد، اما بعد از این‌که شرع به این احکام پرداخت و ورود پیدا کرد، باید به این شرع اعتماد کرد. نتیجه این‌که اگر آنچه را که عقل

درک کرده شرع نیز به تبیین آن پرداخت، این تبیین تأکید بر آن چیزی است که عقل درک کرده است و به آن راه یافته است (۱۱، صص: ۹۱ - ۹۲).<sup>۳</sup>

تأکید بر جایگاه عنصر علت فاعلی و نقش تکوینی آن در عقلانیت به‌منزله‌ی منشأ قانون طبیعی، در اعتبار ذاتی و نهایی قانون طبیعی و نسبت آن با قانون وضعی شرعی انکارناپذیر است. توضیح این‌که در فلسفه‌ی حقوق غرب و از منظر مخالفان عدالت طبیعی، بر این نکته تأکید می‌شود که اگر عقلانیت انسان‌گرایانه یا طبیعت انسان کامل است و قانون طبیعی کاملی را نتیجه می‌دهد، منطقاً دیگر نیازی به قانون وضعی نخواهد بود، زیرا رفتار نابهنجاری نیز وجود نخواهد داشت (۳۳، ص: ۷۷). ضرورت وجود قانون وضعی به‌معنای عدم کمال عدالت طبیعی بوده و کامل‌نبودن عدالت طبیعی نیز بدین معنی است که این عدالت دیگر نمی‌تواند مبنا و معیار سنجش اعتبار قانون وضعی باشد. بدین ترتیب، جمع قانون طبیعی و وضعی از لحاظ منطقی، پذیرفتنی نیست.

از نظر نگارنده، تأکید بر نقش اراده‌ی تکوینی الهی به‌مثابه‌ی عنصر ذاتی عدالت طبیعی، رافع ایراد نظری فوق است، زیرا قانون وضعی نیز محصول اراده‌ی تشریحی همین خدا است که خود عقل بالذات است و عدالت طبیعی و قوانین تشریحی را در کنار هم دیده است و نمی‌توان وجود این قوانین را دلیل نقص آن عدالت دانست. البته نیاز به قانون وضعی لزوماً نمی‌تواند نقص ذاتی قانون طبیعی را نتیجه دهد، زیرا می‌دانیم که قوانین طبیعی به اصول حقوقی می‌مانند و برای تحقق اجرایی، نیاز به قواعد ماهوی جزئی و قواعد فنی دارند.

طرفداران حقوق طبیعی مدرن برای رفع چالش نظری فوق، از آن‌جا که علت فاعلی را از جمع عناصر حقوق طبیعی خود حذف می‌کنند، به فرض طبیعت کامل انسانی یا طبیعتی که باید باشد و نه طبیعتی که هست، پناه برده، از آن، قانون طبیعی کامل و البته فرضی را استنتاج می‌کنند (۳۴، صص: ۱۱ - ۱۳). در هر حال، کامل‌بودن قانون طبیعی یا به‌واسطه‌ی علت فاعلی و یا حتی به‌صورت فرضی آن، ناقص‌بودن قانون وضعی و به‌دنبال آن، سنجش اعتبار و صحت این قانون وضعی با همان قانون طبیعی کامل را نتیجه می‌دهد. بر این اساس، هر نوع تعارض قطعی بین قانون طبیعی و وضعی باید به الغاء قانون وضعی متعارض با قانون طبیعی بینجامد (۲۹، ص: ۹۵).

عقل مبنا، آن‌گونه که در رویکرد اعتزال و به‌ویژه اندیشه‌های قاضی عبدالجبار معتزلی مطرح شده است، ماهیت متافیزیکی یا شهودی محض دارد و نه ارسطویی و نه تجربی و یا استدلالی (۱۱/۱۸، صص: ۳۷۵ - ۳۷۶) و دقیقاً به همین دلیل، می‌تواند مبنای عدالت طبیعی مطلق و ثابت و قانون طبیعی ثابت و جهانی باشد. اگر ماهیتی متافیزیکی-تجربی داشته باشد، آن‌گونه که ارسطو مطرح می‌کند (۳، ص: ۴)، عدالت طبیعی متغیر و اندیشه‌ی

حقوق طبیعی نسبی را نتیجه می‌دهد، که در تعارض با اراده‌ی تشریحی قرار گرفته و البته طرفداران عدالت طبیعی در غرب نیز به سختی و تحت فشار رویکردهای جامعه‌شناختی بدان تن داده‌اند و چندان به اصیل بودن آن اعتقادی ندارند (۴۱، ص: ۱۷). اگر عقل مبنا ماهیت تجربی محض داشته باشد، نافی اندیشه‌ی عدالت طبیعی خواهد بود و بیشتر منعکس‌کننده‌ی رویکردی پوزیتیویستی است.

عقل مبنای اعتزالی یا شهودی، که به واسطه‌ی ارتباط وثیق آن با اراده‌ی تکوینی می‌توان عقل ربّانی نامید (۱۶، صص: ۴۳ - ۴۴)، در تقابل با عقل خودبنیاد قرار دارد. در تحلیل عقل خود بنیاد و در مقام مقایسه‌ی آن با عقل ربّانی یا سنتی، می‌توان به‌خوبی دریافت که علت فاعلی یا اراده‌ی الهی جزء مؤلفه‌های آن تلقی نمی‌شود و به‌همین دلیل، علت غایی در آن می‌تواند مفهومی تجربی یا متافیزیکی یا ترکیبی از آن دو را داشته باشد؛ همان‌طور که در اندیشه‌ی ارسطو مشاهده می‌کنیم.

از دیدگاه قاضی عبدالجبار، عقل: «عبارت است از قضایایی که عقل بدون تأمل و تفکر به آن علم پیدا می‌کند و این همان علمی است که عالم به آن امکان نفی آن را به‌هیچ‌وجه ندارد» (۱۹، ص: ۴۸؛ ۱۱/۱۸، صص: ۳۷۵ - ۳۷۶).<sup>۴</sup>

بدین ترتیب، عدالت طبیعی در نگاه این اندیشمند بزرگ معتزلی، جزء قضایای ضروری دانسته می‌شود و این دیدگاه موافق تحلیل خواجه نصیر الدین طوسی در نقد *المحصل* (۱۳، صص: ۱۶۰ - ۱۶۳) و برخلاف رویکرد اصولی بزرگ شیعه، محقق اصفهانی است (۱۷، ص: ۳۲۲)، زیرا مشهورات، که ممکن است در مصادیقی، منعکس‌کننده‌ی رویکردی اجتماعی یا عرفی یا تجربی بوده و به هر حال نوعی تفکر و نظریه‌پردازی در شکل‌گیری آن‌ها نقش دارد، در دیدگاه معتزلی قاضی عبدالجبار، جزء معرفت عقل مبنا قرار نمی‌گیرند. با این حال، عدالت طبیعی برای تحقق اجرایی، نیاز به قواعد جزئی دارد و در اندیشه‌ی عبدالجبار، این قواعد می‌توانند از مسیر مُدرکات حسی و تجربی به‌دست آیند و از آن‌جا که مبنای اعتبار آن‌ها، به‌نوعی، همان بدیهیات یا قضایای ضروری‌اند، بخشی از علم ضروری در اندیشه‌ی عبدالجبار به‌شمار می‌آیند. واقعیت این است که ابزار تحقق عینی یا اجرایی قوانین طبیعی، که نقش بنیادینی دارند، همین قواعد برآمده از ادراک حسی و تجربی‌اند.

#### ۴. تحلیل چگونگی قانون‌گذار بودن عقل مبنا

بی‌تردید، اندیشه‌ی عقل مبنا در کارکرد دوم، همان‌طور که اشاره شد، عبور از عقل دیالکتیک به عقل قانون‌گذار را نتیجه می‌دهد. با این حال، پرسش این است که عقل متافیزیکی یا عقل شهودی، چگونه می‌تواند قانون‌گذار باشد؟ به‌عبارت دیگر، چگونه می‌توان

از گزاره‌های هست‌بنیاد به گزاره‌های بایدبنیاد رسید؟ قانون‌گذار بودن عقل از منظر اصطلاح قانون، دو حیث دارد: حیث اول ایجاد قانون طبیعی است، که محتوای همان عدالت طبیعی را شکل می‌دهد و حیث دوم مبنای قوانین موضوعه بودن است، چرا که در اندیشه‌ی عقل مبنای بناست قواعد موضوعه اعتبار خود را از قوانین طبیعی یا عدالت طبیعی اخذ کنند و از این منظر، این دو حیث پیش‌گفته جمع‌پذیر است.

همان‌طور که هانس کلسن بدان تصریح دارد، باید توجه داشت که حقوق طبیعی یا عدالت طبیعی، تنها در قالب نرم یا گزاره‌های بایدبنیاد است که می‌تواند مبنای قواعد موضوعه یا معیار سنجش اعتبار قواعد موضوعه باشد و تبعیت قواعد موضوعه از عدالت طبیعی را اقتضاء کند. به‌سخن دیگر، تنها با دستور یا قانون است که می‌توان انتظار تبعیت یا التزام را داشت و عدالت طبیعی اگر محتوای هنجاری یا نرمی نداشته باشد، نمی‌تواند کارکرد مبنایی داشته باشد. به‌همین دلیل، کلسن در عدالت طبیعی، در پی اراده‌ای می‌گردد تا این اراده با ایجاد قانون طبیعی، تبعیت پیش‌گفته را نتیجه دهد، چراکه اعتقاد دارد طبیعت متافیزیکی و تجربی، هیچ‌کدام، از خود اراده‌ای ندارند تا بتوانند ایجادکننده‌ی چیزی باشند. اگر این اراده عقلانیت عملی انسان‌گرایانه باشد، در این صورت، همان‌طور که ریپر، استاد فرانسوی، به آن تصریح دارد، تفاوت ذاتی بین قانون وضعی و قانون طبیعی وجود نخواهد داشت، زیرا منشأ هر دو یک چیز، یعنی همان عقلانیت انسان‌گرایانه است و بدین ترتیب، زمینه‌ای برای تقدّم قانون طبیعی بر قانون وضعی وجود نخواهد داشت (۴۱، ص: ۴۰۸). به‌همین دلیل، کلسن این اراده را در خارج از عقلانیت انسان‌گرایانه جست‌وجو می‌کند و تنها اراده‌ی خدا می‌یابد و اعتقاد دارد اندیشه‌ی حقوق طبیعی یا عدالت طبیعی ذاتاً الهی است و البته باز به‌همین دلیل، کلسن اندیشه‌ی عدالت طبیعی و حقوق طبیعی را از ساحت علم به‌معنای آگوست کنتی و به‌طور خاص علم حقوق خارج می‌داند (۳۸، ص: ۲۲۲ - ۲۲۳).

اگرچه در چارچوب اندیشه‌ی پوزیتیویستی کلسن و به‌ویژه از نوع محض آن، عدالت طبیعی جایگاهی ندارد، با این وجود، تحلیل کلسن و همین‌طور ریپر از حقوق طبیعی، بیش از آن‌که نافی حقوق طبیعی مذهبی باشد، نافی حقوق طبیعی غیردینی است. حقوق طبیعی اسلامی بر نقش اراده‌ی الهی یا همان علت فاعلی تأکید دارد و آن را حذف نمی‌کند (۱۱، ص: ۱۶۰، ۲۷۴ و ۲۹۸). البته اگر این اراده را اراده‌ی تشریحی بدانیم، در این صورت بهتر است به‌جای استفاده از اصطلاح قانون طبیعی، از همان اصطلاح قانون الهی استفاده کرد (۲۹، ص: ۹۴). با این حال، منظور از این اراده، اراده‌ی تکوینی الهی است و اگر عدالت طبیعی توسط عقل شهودی کشف می‌شود، به‌دلیل طبیعت تکوینی این عدالت است. در

اندیشه‌ی معتزلی، بر این نکته تأکید می‌شود که عقل خالق قانون طبیعی نیست، بلکه صرفاً کاشف آن است و منظور تأکید بر همان ویژگی تکوینی قانون طبیعی است.

اما هنوز این سؤال بدون پاسخ مانده است که چگونه عدالت طبیعی در قالب قوانین دستوری طبیعی یا هنجارهای رفتاری در آمده و می‌تواند مبنای حقوق موضوعه باشد؟ به عبارت دیگر، باید پذیرفت که عدالت طبیعی در قالب گزاره‌های بایدبنیاد، می‌تواند معیار سنجش اعتبار اراده‌ی تشریحی باشد. آیا عقلانیت متافیزیکی عبد الجبار معتزلی و محقق طوسی، می‌تواند قاعده یا هنجار رفتاری ایجاد کند؟

از نظر محمد شریف احمد، استاد عراقی، در کتاب *فکره القانون الطبيعي عند المسلمین*، «از نظر معتزله، عقل چیزی جز وسیله‌ی ادراک حکم نیست...» (۲۳، صص: ۴۵ - ۴۶). «معتزله عقل را تنها دلیل شناخت حکم می‌داند و نه ایجادکننده‌ی حکم. از نظر آن‌ها، حکم حقیقتی ثابت دارد و ثبوت حکم نیز متوقف به عقل نیست... اگر سخن از حکم عقلی به میان می‌آید، منظور حسن و قبحی است که عقل درک می‌کند و نه این که ایجاد می‌کند» (۲۳، صص: ۴۷ - ۴۸).<sup>۵</sup>

بدین ترتیب و با این تحلیل، عقل معتزلی مبنا و منشأ التزام‌آوری قاعده‌ی حقوقی نیست. بلکه فقط منبع یا ابزار درک و بیان قاعده‌ی حقوقی می‌تواند باشد. فروکاستن عقل از مبنا به منبع، معنایی جز عبور از عقل قانون‌گذار به عقل دیالکتیک یا عقل تفسیری ندارد. تنها در صورتی می‌توان از عدالت طبیعی و قانون طبیعی به‌منزله‌ی قانون برتر از قانون وضعی سخن گفت و انتظار تبعیت قانون وضعی شرعی و انسانی را از آن داشت که عقل مبنا بوده، نقش ایجاد قاعده‌ی حقوقی را داشته باشد. عقل منبع تنها تفسیری از محتوا و مضمون همان اراده‌ی تشریحی است. تأکید بر عقل منبع، به معنای کامل بودن شرع بوده و بدین ترتیب، تنها تلاشی تفسیری برای همین شرع و بیان کیفیت ادراک آن است.

اگر این‌گونه باشد، باید از اندیشه‌ی عدالت طبیعی و قانون طبیعی دست شست، زیرا قانون طبیعی از آن‌جا که عقل یا طبیعت اشیاء منشأ واحد آن است، قانون ثابت، همیشگی و معتبر در هر زمان و مکانی است که فراتر از قانون موضوعه، معیار سنجش اعتبار آن است (۲۹، ص: ۸۲). اندیشه‌ی عدالت طبیعی نقش قانون‌گذار وضعی را به اقرار و بیان محتوای همین عدالت، یعنی قواعد طبیعی تقلیل می‌دهد. بدین ترتیب، قواعد وضعی نقشی جز بیان و اجرای همین قواعد طبیعی نباید داشته باشند. نتیجه‌ی منطقی این تحلیل این است که قاعده‌ی وضعی، به معنای دقیق کلمه، قاعده‌ی حقوقی نبوده، اعتبار استقلالی نداشته (۳۹، ص: ۳۴)، در صورت تعارض با قانون طبیعی، اعتبار نداشته و اگر بناست تفسیری هم از قانون وضعی ارائه شود، معیار و مبنای تفسیر همان عدالت طبیعی و قانون طبیعی است.

این بدین معناست که تفسیر لفظی تا جایی قابل استفاده است که در راستای همان عدالت طبیعی باشد. چرا که به هر حال، قاعده‌ی وضعی بیان همان عدالت طبیعی است و فقط در همین جهت، منطوق یا متن آن باید محترم انگاشته شود. اگر تفسیر متن محور در تضاد با قانون طبیعی باشد (و این بیشتر وقتی اتفاق می‌افتد که قانون به مثابه‌ی ابزاری دولتی، به جای ابزار بیان بودن به ابزار ایجاد قاعده‌ی حقوقی توسط دولت تبدیل می‌شود)، باید از تفسیر لفظی عبور کرد. خواهیم دید که در رویکرد اعتزال، تفسیر متن به تعدیل یا پیشنهاد تعدیل متن منجر شده، بر فهمی عادلانه از متن مبتنی، و محدود به تفسیر لفظی نمی‌شود. منذر الشاوی با تأکید بر همین‌گونه تفسیر قائل است که نمی‌توان منکر ریشه‌های قانون طبیعی در اندیشه‌ی اعتزال بود (۲۹، ص: ۸۲).

به نظر می‌رسد برای تبیین چگونگی مبنای حقوق موضوعه بودن عدالت طبیعی، باید به عقل عملی نظر داشت؛ عقلی که ماهیتی جز اراده و کاری جز تحریک ندارد و به همین دلیل و بر همین اساس، ایجادکننده‌ی قانون طبیعی است. از نظر نگارنده، انتقال از کشف به اراده چندان پرسش برانگیز نیست؛ چرا که عقل کشفی و عقل عملی دو چیز نیستند، بلکه دو روی یک سکه‌اند. البته قصد بیان این مطلب که عقل عملی هم مُدرک است، ولی نه مُدرک کلیات بلکه جزئیات (۲۷، ص: ۲۴۰) را نداریم؛ بر این نکته تأکید داریم که انتقال از کشف به تحریک، که کار عقل عملی یا همان قوه‌ی محرکه است، پذیرفتنی است، زیرا در یک ساحت صورت می‌گیرد. با این وجود، نباید این عقل عملی را شخصی و فردی دانست؛ می‌توان مدعی عقل عملی نوعی یا اراده‌ی نوعی بود.

رابطه‌ی این عقل عملی قانون‌گذار با اراده‌ی تشریحی الهی (۱۱، صص: ۱۶۰ و ۲۷۴)، همان‌طور که اشاره شد، نه کثرت‌گرایی استقلالی در مبنا و منشأ التزام‌آوری قاعده‌ی حقوقی، که نوعی کثرت‌گرایی سلسله‌مراتبی است. معتزله تأکید دارند که شرع نقش تفصیل احکام را بر عهده دارد (۱۱، ص: ۲۸۱). به سخن دیگر، قوانین طبیعی به اصولی می‌مانند که شرع برای تحقق اجرایی آن‌ها قاعده‌ی حقوقی ایجاد می‌کند و این معنایی جز تبعیت اراده‌ی تشریحی از عقل شهودی ندارد و این که مبنای اعتبار و معیار سنجش اعتبار قواعد شرعی چیزی جز همان عدالت طبیعی کشفی نیست (۳۱، ص: ۱۷۲). قاضی عبدالجبار تصریح دارد که اراده‌ی تشریحی الهی تابعی از عقل است و بر همین اساس، وحی یا همان مکانیسم تحقق اراده‌ی تشریحی الهی، معیار سنجش رفتار و روابط اجتماعی نیست؛ بلکه صرفاً خبردهنده از میزان اعتبار رفتار اجتماعی است (۲۰، صص: ۴۲۷ - ۴۲۸؛ ۱۱، ص: ۵۲). شاید چنین دیدگاهی از قاضی عبدالجبار معتزلی موجب نگرانی شفیق شحاته شده و منذر ابراهیم الشاوی، استاد عراقی، را بر آن داشته تا قائل باشد که اندیشه‌ی حقوق طبیعی

مدرن، یعنی حقوق طبیعی منفک‌شده از اراده‌ی الهی را، برای اولین بار نه در اندیشه‌ی گروسوسیوس، بلکه سال‌ها قبل از آن، در دیدگاه معتزلی باید جست‌وجو کرد (۲۸، ص: ۱۱۱). البته باید یادآوری کرد که تحلیل گروسوسیوس از اندیشه‌ی حقوق طبیعی، با تأکید بر علت غایی، تحلیلی متافیزیکی و انسان‌گرایانه‌ی محض است. به‌سخن دیگر، در اندیشه‌ی حقوق طبیعی گروسوسیوس، اراده‌ی تکوینی الهی به‌منزله‌ی علت فاعلی و اراده‌ی تشریحی الهی به‌مثابه‌ی مکمل، جایگاهی ندارند و به همین دلیل، دیدگاه وی از منظر دینی و در نظامی حقوقی دینی، به نوعی کثرت‌گرایی استقلالی می‌انجامد و همین کثرت‌گرایی زمینه‌ی عبور از حقوق دینی به حقوق مدرن را موجب می‌شود (۴۰، صص: ۶۷ و ۶۸).

### ۵. تحلیل آثار پذیرش عقل مبنا

عبور از عقل منبع به عقل مبنا در نظام حقوقی دینی، نشان از تحول در مبانی اعتبار یا منشأ التزام‌آوری قاعده‌ی حقوقی دارد. این تحول را می‌توان به عبور از وحدت‌گرایی به کثرت‌گرایی در مبنا تعبیر کرد، چراکه عقل مبنا ایجادکننده‌ی قوانین طبیعی است و وجود این قوانین در کنار قواعد برآمده از اراده‌ی تشریحی الهی، نشان از کثرت‌گرایی در مبنا دارد. همان‌گونه که تبیین شد، این کثرت‌گرایی نه از نوع استقلالی، که از نوع سلسله‌مراتبی است و نوعی تعامل بین عقل مبنا و اراده‌ی تشریحی را تداعی می‌کند.

با این حال، تحلیل معتزلی از عقل مبنا و محدود کردن شرع به تفصیل احکام، این پرسش مهم را ایجاد می‌کند که آیا زمینه‌های حرکت به سمت مدرنیته مبتنی بر عقل خودبنیاد را باید در خود حقوق اسلامی (به‌دلیل وجود رویکردهای معتزلی و تأثیر آن‌ها در عبور از وحدت‌گرایی به کثرت‌گرایی سلسله‌مراتبی) جست‌وجو کرد؟ نتیجه‌ی مقایسه‌ی عقل معتزلی با عقل گروسوسیوس در اندیشه‌ی مندر الشاوی جز این نمی‌تواند باشد.

می‌دانیم که فلسفه‌ی حقوق غرب، به‌یک‌باره، به اندیشه‌های گروسوسیوس نرسیده است. تأثیرپذیری آکویناس از اندیشه‌ی حقوق طبیعی ارسطو، زمینه‌ساز عبور از آگوستین اشعری‌مسلك به گروسوسیوس بوده است (۴۳، ص: ۱۸۸). بنابراین، نمی‌توان نقش فلسفه‌ی یونانی را در این عبور انکار کرد. برخی از متفکران اسلامی نیز بر اقتباس جدی معتزله از فلسفه‌ی یونانی تأکید، و اعتقاد دارند که معتزله اگرچه در آغاز، برای دفاع عقلانی از دین از فلسفه‌ی یونانی بهره بردند، بعد از آن، هم در نظر و هم در عمل، عقلانیت یونانی را در مقام معیار سنجش و تکمیل دین قرار دادند (۲۶، صص: ۴۹ - ۵۰). برخی از حقوقدانان ایرانی نیز بر همین تحلیل تأکید دارند (۷، صص: ۸۷، ۱۱۴ و ۱۳۳).

با این حال، پذیرش این دیدگاه از جانب برخی مورد تردید قرار گرفته است. محمد عابد الجابری، استاد مشهور مراکشی، و قاضی أحمد الحریثی، استاد عراقی، بر این عقیده‌اند که نمی‌توان منکر تأثیرپذیری معتزله از فلسفه‌ی یونان بود؛ به هر حال، بسیاری از کتب فلسفی یونان توسط همین معتزله ترجمه و به فرهنگ علمی اسلامی راه پیدا کرده است. ولی قائل بودن به این که معتزله اصول فکری خود را از فلسفه‌ی یونان أخذ کرده‌اند پذیرفتنی نیست. از نظر الجابری و الحریثی، معتزله از ابزار فلسفه صرفاً برای دفاع عقلانی از اسلام و به‌ویژه در مقابل مسلک‌هایی چون مسلک باطنی استفاده کرده‌اند و نمی‌توان این هدف را نادیده انگاشت. معتزله قبل از این که فیلسوف محض باشند، رجال دینی‌اند و دغدغه‌ی آن‌ها سلامت دین و تأمین استقامت بر دین بوده است. سعی آن‌ها ایجاد بدیلی برای حقوق شرعی نبوده، بلکه فقط می‌خواستند از پنجره‌ی عقل به مضمون و محتوای دینی بنگرند و تفسیری مبتنی بر حقیقت از محتوا و مضمون دینی ارائه دهند تا بهتر بتوان از همین دین دفاع کرد (۱۱، صص: ۲۸۴ - ۲۸۵؛ ۶، ص: ۱۲۰).

تحلیل الجابری و الحریثی دور از واقعیت نیست و با این تحلیل، پذیرش این که فکر معتزلی بستر حرکت از حقوق دینی به حقوق غیردینی یا حقوق مدرن است با تردید مواجه خواهد شد. واقعیت این است که معتزله منکر نقش اراده‌ی تکوینی الهی در اندیشه‌ی حقوق طبیعی و قانون طبیعی خود نیستند. درست است که ایشان بر استقلال عقلانیت انسان‌گرایانه از اراده‌ی تشریحی الهی در ایجاد قوانین طبیعی تأکید دارند، اما قائل بودن به همان نقش تکوینی جایگاه ارزنده‌ای را به اراده‌ی تشریحی الهی در تحقق اجرایی و تکمیل قوانین طبیعی می‌دهد (۶/۱۸، صص: ۶۴ - ۶۵؛ ۱۲/۱۸، صص: ۴۸۹، ۴۹۰ - ۴۹۱).

وجود اراده‌ی تکوینی الهی به‌منزله‌ی علت فاعلی و مهم‌ترین عنصر ذاتی عقل مبنا و ارتباط تنگاتنگ این علت با علت غایی عقل مبنا و نبود امکان تفکیک این دو از یکدیگر، نمی‌تواند عقل مبنایی را نتیجه دهد که زمینه‌ساز عبور از حقوق دینی باشد. تحلیل ارسطویی از عقل مبنا یا عدالت طبیعی، که آکویناس نیز از آن متأثر گردیده است، به دلیل حذف علت فاعلی، روزنه‌ی ورود واقعیت تجربی و در چارچوب متافیزیک ارسطویی را، به نظام حقوقی دینی موجب شده، آن را از درون سکولاریزه می‌کند. گروسوس نیز با این عبارت که اگر خدا هم وجود نداشت، قانون طبیعی وجود داشت، بر حذف اراده‌ی تکوینی الهی و نقش آن در ایجاد قانون طبیعی تأکید دارد. حذف اراده‌ی تکوینی، منطقی‌اً حذف اراده‌ی تشریحی الهی را در پی خواهد داشت. اما وجود همین علت در اندیشه‌ی اعتزالی قاضی عبد الجبار، جایگاه شایسته‌ای به سمع در تفصیل و تکمیل عدالت طبیعی یا همان عقل مبنا می‌دهد؛ انگار که سمع عهده‌دار تحقق اجرایی عقل مبنا است.



با این حال، و اگر چه استدلال‌های فوق شایان توجه است، به نظر می‌رسد پذیرش عقل مبنا و عبور از عقل دیالکتیک به عقل قانون‌گذار، پنج نتیجه‌ی مهم ماهوی را، حداقل در نظام حقوقی، می‌تواند در پی داشته باشد، که ارتقاء جایگاه دکترین و اراده‌ی دولت از آن جمله است. این دو نتیجه همان‌طور که مطالعه خواهد شد، می‌تواند بستر لغزانی را برای اراده‌ی تشریحی الهی موجب شود و مسأله‌ی عبور از حقوق سنتی به حقوق مدرن را همچنان جدی نگه دارد. در ذیل، به مطالعه‌ی آثار عبور از عقل دیالکتیک به عقل قانون‌گذار می‌پردازیم:

#### ۵. ۱. تأثیر بر نوع رابطه و نوع چینش منابع قاعده‌ی حقوقی

تأکید بر دیالکتیکی بودن عقل می‌تواند یا به معنای حذف عقل از زمره‌ی منابع قاعده‌ی حقوقی باشد، و یا حداقل عقل را در یک نوع رابطه‌ی سلسله‌مراتبی بعد از متن (کتاب و سنت) قرار دهد. می‌دانیم که در رویکرد معتزلی، عقل در رأس منابع و بالاتر از کتاب و سنت قرار دارد (۱۹، ص: ۷۶). در واقع عقل مبنا عقل منبع را در صدر منابع قاعده‌ی حقوقی قرار داده است؛ همان‌طور که اگر اراده‌ی دولت مبنای التزام‌آوری قاعده‌ی حقوقی باشد، قانون در صدر منابع قرار گرفته، رویه‌ی قضایی، عرف و دکترین پس از آن قرار می‌گیرند. معنای در صدر قرار گرفتن عقل و یا قانون می‌تواند این باشد که سایر منابع فقط در صورتی به‌مثابه‌ی منبع واجد نقش خواهند بود که عقل منبع و یا به‌عبارت دقیق‌تر، عقل مبنا چنین نقشی را برای آن منابع قائل باشد. البته قاضی عبد الجبار معتزلی همین مطالب را با بیان دیگری مطرح می‌کند. از نظر ایشان، منطقی است که عقل در صدر منابع باشد، زیرا معرفت‌الله جز به عقل حاصل نمی‌شود. کتاب و سنت اگر حجیتی دارند، به‌واسطه‌ی معرفت‌الله است که توسط عقل صورت می‌گیرد (۱۴/۱۸، صص: ۱۵۱ - ۱۵۲). حتی اگر در مواردی نیز کتاب و سنت قواعدی را بیان می‌کنند که بیرون از کارکرد دوم عقل مبنا، یعنی همان اعتبار سنجی‌اند، (برای مثال قواعد مربوط به چگونگی اعتبار شهادت برای اثبات دعوی)، به این دلیل مورد پذیرش‌اند که در چارچوب کارکرد اول عقل مبنا، یعنی همان معرفت‌الله، مورد پذیرش قرار گرفته‌اند و اعتبار دارند (۱۹، ص: ۷۶؛ ۱۱، صص: ۶۳ و ۸۷).

البته ماهیت متافیزیکی عقل مبنا ایجاب نمی‌کند که عقل منبع نیز ماهیتی صرفاً متافیزیکی داشته باشد. عقل منبع می‌تواند از نوع نظری یا تجربی نیز باشد، زیرا منبع قاعده‌ی حقوقی بودن معنایی جز ابزار بیان قاعده‌ی حقوقی بودن ندارد. از لحاظ تاریخی، بر این نکته تأکید می‌شود که عقل منبع اعتزالی عقل دولتی (کنایه به دولت اموی) بوده و این دولت نیز از نوع اقتدارگرایانه است (۷، صص: ۱۱۴، ۱۱۵ و ۲۰۲)؛ دولت نماد عقلانیت تجربی است. با بیان امروزی، می‌توان گفت که از اندیشه‌ی اعتزالی، نه دولت ژاندارم،

آن‌گونه که در حقوق طبیعی مدرن و از نوع لاکمی می‌بینیم، بلکه دولت مقتدر از نوع حقوق طبیعی هابزی را استنباط می‌کنیم. اگر این‌گونه باشد، ظاهراً نوعی تعارض بین عقل مبنا و عقل منبع وجود دارد یا به وجود خواهد آمد؛ همان‌طور که دولت هابزی در نهایت و به‌مرور زمان، بر حقوق طبیعی هابزی حاکمیت پیدا کرد. واقعیت این است که نمی‌توان در بیان قاعده‌ی حقوقی، به دولتی که از اقتدار کامل برخوردار است اعتماد کرد؛ زیرا آن دولت به بیان قاعده‌ی حقوقی اکتفا نکرده، خود را ایجادکننده‌ی قاعده‌ی حقوقی تلقی خواهد کرد و معنای این تلقی چیزی جز ارتقاء نقش اراده‌ی دولت از منبع به مبنا نیست و اراده‌ی دولت به‌منزله‌ی مبنا، می‌تواند عملاً در تعارض با عقل مبنا یا همان عدالت طبیعی قرار گیرد. از لحاظ نظری، می‌توان نوعی کثرت‌گرایی سلسله‌مراتبی در مبنا را تصور کرد، ولی تجربه نشان داده است که دولت چندان به این سلسله‌مراتب وفادار نمانده است.

#### ۵.۲. ارتقای جایگاه دکترین در نظام حقوقی

عقل مبنا، به‌ویژه در کارکرد دوم، که بناست معیار سنجش اعتبار اراده‌ی تشریحی باشد، مجال وسیعی را به دکترین در تحلیل میزان این اعتبار می‌دهد. البته دکترین در این جهت، فاقد چارچوب نیست. منظور از چارچوب عدالت طبیعی با همان محتوای قانون طبیعی است و از آن‌جا که این عدالت و محتوای آن ماهیتی متافیزیکی دارد، نمی‌توان انتظار داشت که دکترین به همان میزان که با عدالت ارسطویی و یا با عدالت تجربی محض ایفاء نقش می‌کند، در این‌جا نیز دارای تأثیرگذاری باشد. با این وجود، نقش دکترین را در بازیابی اصول حقوقی و تفسیر مبتنی بر عدالت، همان‌طور که دو بند آتی نشان می‌دهد، نمی‌توان نادیده گرفت.

#### ۵.۳. اعلامی‌بودن نصوص کتاب و سنت در حوزه‌ی اصول حقوقی

با پذیرش عقل مبنا و از آن‌جا که این عقل ایجادکننده‌ی اصول حقوقی است، نقش کتاب و سنت نه تأسیسی، بلکه اعلامی خواهد بود. بدین ترتیب بسیاری از قواعد حقوقی هم که در جهت اجرای این اصول وضع می‌شوند اعتبار خود را نه از اراده‌ی تشریحی، که از همین اصول أخذ می‌کنند. منظور از اصول حقوقی اصولی چون لاضرر، نفی عسر و حرج، اصل التزام‌آوری مفاد قرارداد، اصل لزوم قراردادهای، قاعده‌ی العقود تابعه للقصود و غیره است (۸، صص: ۱۲۹ - ۱۳۱). بنابراین و برای مثال در موضوع غبن در قراردادهای، نیازی به جست‌وجوی نص خاصی که دال بر اثربخشی غبن در قراردادهای باشد نیست. می‌توان مستقیماً به اصل لاضرر استناد و برای مثال قائل به فسخ قرارداد بود. این رویکرد می‌تواند جایگاه دکترین را بیش از پیش تقویت کند.

#### ۵. ۴. محدود نبودن تفسیر کتاب و سنت به تفسیر لفظی یا متن محور

می‌دانیم که تفسیر لفظی متن مبتنی بر یک اصل بنیادین است و آن اصل احترام به اراده‌ی ایجادکننده‌ی متن یا همان قانون‌گذار و در بحث ما، اراده‌ی تشریحی الهی است. تکنیک‌هایی هم که در این رویکرد تفسیری مورد استفاده قرار می‌گیرد در جهت رعایت همین اصل بنیادین است. دقیقاً به همین دلیل در دیدگاه شیعی، قیاس مستنبط‌العله چندان مورد اعتنا نیست؛ به عبارت دیگر، تکنیک مطمئنی برای رسیدن به اراده‌ی تشریحی الهی نیست.

با پذیرش عقل مبنا و کارکردهای دوگانه‌ی آن، اصل احترام به اراده‌ی تشریحی مؤلف متن می‌تواند به حاشیه رود. از نمونه‌های تفسیر لفظی شاید بتوان به تملیکی ندانستن عقد بیع معاطاتی در فقه (۷، ص: ۱۴۲) یا استثنایی دانستن موضوع «تلف مبیع قبل از قبض» (۷، ص: ۱۸۸ و ۱۹۵) اشاره کرد.

می‌دانیم که مکتب تفسیر به‌رأی در بستر فکری معتزله رشد کرده است و کتاب *المعتمد فی اصول الفقه* تألیف ابوالحسین بصری معتزلی پیشگامی معتزله در این نوع تفسیر را در تاریخ فقه اسلامی تأیید می‌کند (۷، ص: ۲۲۲ و ۲۲۸). برای تفسیر به‌رأی، باید قبل از ورود به متن، دارای پیش‌فرضی بود و البته فرقی هم نمی‌کند که این پیش‌فرض ماهیتی متافیزیکی داشته باشد یا ماهیتی تجربی و مادی. عقل مبنا با کارکردهای دوگانه‌ی خود و به‌ویژه کارکرد دوم، به‌مثابه‌ی همان پیش‌فرض است.

نگارنده چندان تمایلی به پذیرش تفسیر به‌رأی ندارد، ولی بر این نکته هم تأکید دارد که فاصله‌گرفتن از متن و تأکید بر روش تعمیم و تجرید (حذف حواشی) همگام با تجزیه و تحلیل داده‌های علمی، زمینه‌ی شکل‌گیری اصول فقه و قواعد فقه را در حقوق اسلامی موجب شده است و این باز هم به معنای ارتقاء جایگاه دکترین در نظام حقوقی دینی است. بستر این رویکرد روشی چیزی جز عقل‌گرایی اعتزالی نیست (۳۱، ص: ۱۶۴ و ۱۶۶) و باید اشاره کرد که معتزله در اتخاذ روش تعمیم و تجرید، متأثر از فلسفه‌ی یونانی بوده‌اند (۷، ص: ۱۴۱، ۱۴۲ و ۲۴۰). حتی برخی را عقیده بر این است که اصول فقه در بسیاری از مصادیق خود، چیزی جز قواعد عرفی عربی، ایرانی، رومی و یا مسیحی نیست و فقهای اسلامی همین قواعد را اسلامی کرده‌اند (۳۶، ص: ۷۶۷؛ ۳۱، ص: ۸۳). البته می‌دانیم که الجابری با این رویکرد به‌شدت مخالفت کرده است (۶، ص: ۹۶ - ۹۷).

#### ۵. ۵. ارتقای جایگاه ماهوی دولت در نظام حقوقی

به‌نظر می‌رسد نظام حقوقی مبتنی بر رویکرد اشعری و حتی اخباری‌گری، از کارکرد شکلی دولت که همان تضمین اجرایی نظام تشریح است غافل نیست. با این حال، عقل مبنا

علاوه بر این نقش صرفاً تضمینی، نقش شایان توجهی به عقلانیت تجربی نمادیافته در اراده‌ی دولت در ایجاد قاعده‌ی حقوقی و در جهت تحقق اجرایی اصول حقوقی می‌دهد. البته، دولت در چارچوب عدالت طبیعی متافیزیکی ایفای نقش می‌کند و صرفاً در این چارچوب می‌تواند دست به ایجاد قواعد فنی و ماهوی بزند. در واقع، اگر حقوق طبیعی از نوع شبه ارسطویی باشد، نقش ایجاد قواعد ماهوی و نه صرفاً فنی را به دولت می‌دهد، زیرا بُعد تجربی ماهیت آن چنین اقتضایی را دارد.

### ۶. نتیجه‌گیری

عبور از عقل منبع به عقل مبنا در نظام حقوقی دینی، نشان از تحوّل در مبانی اعتبار یا منشأ التزام‌آوری قاعده‌ی حقوقی دارد. این تحوّل را می‌توان به عبور از وحدت‌گرایی به کثرت‌گرایی در مبنا تعبیر کرد. در آن نظام حقوقی، که عقل فقط کارکرد منبع را دارد، اراده‌ی تشریحی الهی تنها مبنا‌ی اعتبار یا تنها ایجادکننده‌ی قاعده‌ی حقوقی است. بدین ترتیب، عقل منبع اگرچه منبع مستقلی در کنار کتاب و سنت است، در عمل، به عقل استدلالی یا دیالکتیک فرو کاسته می‌شود، که هویت و کارکرد خود را در تعامل با متن جست‌وجو می‌کند. دلیل آن این است که کتاب و سنت نماد اراده‌ی تشریحی الهی تلقی می‌شوند و در مسیر استنباط قاعده‌ی حقوقی مورد اعتمادترند؛ عقل مبنا ایجادکننده‌ی قوانین طبیعی است و وجود این قوانین در کنار قواعد برآمده از اراده‌ی تشریحی، نشان از کثرت‌گرایی در مبنا دارد. با این وجود، به‌نظر می‌رسد این کثرت‌گرایی نه از نوع استدلالی، که از نوع طولی یا سلسله‌مراتبی است و نوعی تعامل و نه تعارض و تقابل بین عقل و اراده‌ی تشریحی را تداعی می‌کند.

در ارزیابی نتایج این نوع کثرت‌گرایی در نظام حقوقی دینی نباید عجله کرد. شاید در بدو امر، به‌منزله‌ی زمینه‌ساز عبور از حقوق دینی به حقوق مبتنی بر عقل خودبنیاد تعبیر شود. شاهد این مدعا اندیشه‌ی حقوق طبیعی آکویناس است که بستر اندیشه‌ی حقوق طبیعی مدرن، یعنی اندیشه‌ی حقوقی گروسوس را فراهم آورد. به‌نظر می‌رسد طرفداران عقل منبع از مکاتب مختلف فقه اسلامی، به‌سبب همین نتیجه است که در پذیرش عقل مبنا‌ی انسان‌گرایانه تردید دارند و بر حقیقی بودن یا نفس‌الأمری بودن عدالت طبیعی متمرکز شده، بر عدم تفاوت کارکردی قوانین طبیعی و قوانین شرعی تأکید دارند و با این استدلال که خداوند خود عقل بالذات است، تفاوتی بین قوانین طبیعی و قوانین شرعی نمی‌بینند و قائل‌نشدن به تفاوت کارکردی بین قوانین طبیعی و شرعی خود می‌تواند پذیرش عدالت طبیعی در حقوق اسلامی را با تردید مواجه سازد.

با این حال، قبل از ارزیابی نتایج کثرت‌گرایی پیش‌گفته، در ابتدا، باید به تحلیل ماهیت عقل مبنا و عناصر شکل‌دهنده‌ی آن پرداخت. وجود اراده‌ی تکوینی الهی به‌مثابه‌ی علت فاعلی و مهم‌ترین عنصر ذاتی عقل مبنا و ارتباط تنگاتنگ این علت با علت غایی عقل مبنا و نبود امکان تفکیک این دو از یکدیگر نمی‌تواند عقل مبنایی را نتیجه دهد، که زمینه‌ساز عبور از حقوق دینی باشد و البته این استدلال که خداوند عقل بالذات است نیز در همین جهت قرار دارد. تحلیل ارسطویی از عقل مبنا یا عدالت طبیعی، که آکویناس نیز از آن متأثر گردیده است، به دلیل حذف علت فاعلی، روزنه‌ی ورود واقعیت تجربی و در چارچوب متافیزیک ارسطویی را به نظام حقوقی دینی موجب شده، آن را از درون سکولاریزه می‌کند. ولی وجود همین علت جایگاه شایسته‌ای به سمع در تفصیل و تکمیل عدالت طبیعی یا همان عقل مبنا می‌دهد؛ انگار که سمع عهده‌دار تحقق اجرایی عقل مبنا است.

در عین حال و اگرچه استدالات فوق شایان توجه است، صاحب این قلم نمی‌تواند از این نکته غافل باشد که رویکرد عقل مبنا با ارتقاء جایگاه دکترین و اراده‌ی دولت، می‌تواند زمینه‌ساز تعارض عقل مبنا و اراده‌ی تشریعی باشد، چرا که دکترین و اراده‌ی دولت می‌توانند به سمت ایجاد قاعده‌ی حقوقی حرکت کنند.

### یادداشت‌ها

۱. «إنّ الحسن و القبح لو لم یكونا معلومین قبل الشرع لاستحال أن یعلما عند ورود الشرع بهما، لأنهما إذا لم یكونا معلومین قبل ذالك فعند ورود الشرع بهما یكون وارداً بما لا یعقله السامع و لا یتصوره، و ذلك محال، فوجب أن یكونا معلومین قبل ورود الشرع».
۲. «وجوب المصلحه و قبح المفسده متقرران فی العقل».
۳. «أن العقل لا یتوقف إدراكه لأحكام، و إظهاره لها علی ورود الشرع بها، بل یمكنه قبل وروده أن یعرف شیئا منها، أما بعد وروده فالاعتماد الأصلي علیه فإذا ما أدرك العقل شیئا ثم بینه الشرع كان تبیینه مؤكداً لما أدركه العقل و اهتدی إلیه».
۴. «عبارة عن القضايا التي یجزم العقل بها دون التأمل و الفكر و هو العلم الذی لا یمکن للعالم نفيه عن نفسه بوجه من الوجوه».
۵. «إن العقل عند المعتزله لیس سوی آله لإدراك الحكم (۲۳، صص: ۴۵ - ۴۶) ... إن المعتزله ینظرون إلی العقل علی أنه دلیل الحكم لا علی أنه منشیء الحكم. فإن الحكم عندهم له حقیقه ثابتة... و لا یتوقف ثبوته علی العقل... و إن المراد بالحكم العقلی ما یدرکه العقل من حسن أو قبحه (۲۳، صص: ۴۷ - ۴۸).

## منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۸۳)، «عدل در نظر شیخ مفید»، کیهان فرهنگی، ش ۲۱۰، صص: ۲۲ - ۲۹.
۲. ابن تیمیه، (۱۴۲۶ ه.ق. ۲۰۰۵)، *الردّ علی المنطقیین*، بیروت: مؤسسه الریان.
۳. ارسطو، (۱۳۶۴)، سیاست، ترجمه‌ی دکتر حمید عنایت، چاپ چهارم، تهران: انتشارات سپهر.
۴. امام الحرمین ابی‌المعالی عبدالملک بن عبدالمطلب بن یوسف، (۱۳۹۹ق.)، *البرهان فی اصول الفقه*، الجزء الثانی، قطر: جامعه قطر.
۵. التفتازانی، سعدالدین مسعود، (۱۴۰۹ق.)، *شرح المقاصد*، الجزء الرابع، قم: منشورات الشریف الرضی.
۶. الجابری، الدكتور محمد عابد، (۲۰۰۹)، *نقد العقل العربي (۱)*، *تكوين العقل العربي*، الطبعة العاشرة، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیه.
۷. جعفری لنگرودی، دکتر محمد جعفر، (۱۳۶۸)، *تاریخ معتزله، فلسفه فرهنگ اسلام*، تهران: کتابخانه گنج دانش.
۸. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۲)، *مکتب‌های حقوقی در حقوق اسلام*، چاپ سوم، تهران: کتابخانه گنج دانش.
۹. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۵)، *فلسفه دین، فلسفه حقوق بشر*، قم: انتشارات اسراء.
۱۰. \_\_\_\_\_، (۱۳۹۱)، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، چاپ ششم، تنظیم و تحقیق احمد واعظی، ویرایش حسین شفیعی، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۱. الحرثی، أحمد، (۲۰۱۱)، *المعتزله و الأحكام العقلیه و مبادئ القانون الطبيعي*، بغداد: شرکه بیت الوراق للنشر.
۱۲. حسینی، سید ابراهیم، (۱۳۸۱)، «نقش عقل در استنباط قواعد و مقررات حقوقی از دیدگاه اسلامی»، *نشریه‌ی معرفت*، دی‌ماه، شماره ۶۱، صص: ۹۸ - ۱۱۸.
۱۳. الخواجه نصیرالدین الطوسی، (۱۴۰۵ق. / ۱۹۸۵م.)، *تلخیص المحصل*، المعروف بنقد المحصل، الطبعة الثانية، بیروت: دارالأضواء.
۱۴. الشاطبی، ابراهیم بن موسی، (۱۴۱۷ق.)، *الموافقات*، الطبعة الأولى فی سته المجلدات، المجلد الأول، المحقق مشهور بن حسن آل سلمان، المملكة العربیه السعودیه، دار بن عقّان.
۱۵. الشیخ المفید، (۱۴۱۴ق.)، *اوائل المقالات فی مذاهب و المختارات*، الطبعة الثانية، بیروت: دارالمفید.

۱۶. طالبی، محمد حسین، (۱۳۹۰)، *قانون طبیعی*، قم: انتشارات دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری.
۱۷. الغروی الاصفهانی، شیخ محمد حسین، (۱۳۷۴)، *نهایه الدرايه فی شرح الکفایه*، الجزء الثاني، طبع قديم، قم: انتشارات سيد الشهداء.
۱۸. قاضي عبد الجبار بن أحمد، (بی تا)، *المغنی فی أبواب العدل و التوحيد*، الجزء الثاني عشر (النظر و المعارف)، الجزء السادس (التعديل و التجوير)، الجزء الحادی عشر (التوحيد و التكليف)، الجزء الرابع عشر (الاصلاح، استحقاق الذم، التوبه)، قاهره: المؤسسة المصريه العامه للتأليف و الأنباء و النشر.
۱۹. \_\_\_\_\_، (۱۴۱۶ق. ۱۹۹۶م.)، *شرح الأصول الخمسه*، الطبعة الثالثة، تحقيق الدكتور عبدالکريم عثمان، مصر: مكتبة الوهبه.
۲۰. \_\_\_\_\_، (۱۹۹۹م. ۱۴۱۹ق.)، *المجموع فی المحيط بالتکليف*، التحقيق يان پترس، بيروت: دار المشرق.
۲۱. کلی، جان، (۱۳۸۲)، *تاریخ مختصر تئوری حقوقی در غرب*، ترجمه‌ی دکتر محمد راسخ، تهران: انتشارات طرح نو.
۲۲. کدیور، دکتر محسن، (۱۳۸۷)، *حق الناس، اسلام و حقوق بشر*، تهران: انتشارات کویر.
۲۳. محمد شریف أحمد، (۱۹۸۰)، *الدكتور، فكره القانون الطبيعي عند المسلمين*، بغداد: دراسته مقارنه.
۲۴. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۸۷)، *مشکات، نظریه‌ی حقوقی اسلام*، جلد اول، چاپ دوم، تحقیق و نگارش محمد مهدی نادری قمی و محمد مهدی کریمی نیا، قم: انتشارات مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ نگارش.
۲۵. مطهری، مرتضی، (۱۳۵۷)، *نظام حقوق زن در اسلام*، چاپ هشتم، قم: انتشارات صدرا.
۲۶. المعتق، عواد بن عبدالله، (۱۴۲۱ق.)، *المعتزله و أصولهم الخمسه و موقف أهل السنه منها*، الطبعة الرابعة، الرياض: مكتبة الرشد.
۲۷. ملاصدرا، (۱۳۸۲)، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوكیه*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۸. منذر الشاوی، (۱۴۱۱ق.)، *مذاهب القانون*، الطبعة الثالثة، بغداد: دار الحکمه.
۲۹. منذر الشاوی، (۲۰۰۹)، *فلسفه القانون*، الإصدار الأول، عمان: دار الثقافة للنشر و التوزيع.
30. Arnaldez, R., (1993), «La loi musulmane à la lumière des sciences coraniques», In. *Archives de Philosophie du Droit*, T. 38, droit et religion, Sirey, Pp. 83-91.
31. Ben Achour, (Y), (1997), «Nature, raison et révélation dans la philosophie du droit des auteurs sunnites », In. *Les Droits Fondamentaux*, Actes des premières Journées scientifiques du réseau Droits

fondamentaux de l'AUPELF-UREF, tenues à Tunis du 9 au 12 octobre 1996, Bruxelles : Bruylant, Pp. 163-179.

32. Ben Achour, Yadh, «L'idée de justice naturelle dans la pensée juridique sunnite», In. *Mélanges en l'honneur du Doyen Sadok Belaid*, C. P. U. 2004. Pp. 159-189.

33. Bentham, (J.), (1988), *Principes de Législation et D'économie Politique*, nouvelle édition, Paris, Guillaumin.

34. Bouriaou, Christophe, (2013), *Les Fictions du Droit, Kelsen, Lecteur de Vaihinger*, 1<sup>e</sup> édition, Lyon, ENS.

35. Chéhata, Chafik, (1973), «La religion et les fondements du droit en Islam», *Archives de Philosophie du Droit*, T. 18, Sirey, Pp. 17-25.

36. El Shakankiri, M., (1981), «Loi divine, loi humaine et droit dans l'histoire juridique de l'Islam», In. *Bulletin du CEDEJ*, n° 13, décembre 1981, Pp. 5-29.

37. Fasso, Guido, (1976), *Histoire de la Philosophie du Droit, XIXe et XXe Siècle*, traduit de l'italien par Catherine Rouffet, 1<sup>e</sup> édition, Paris: L. G. D. J.

38. Kelsen, Hans, (1999), *Théorie Pure du Droit*, Traduit par Charles Eisenmann, 1<sup>e</sup> édition, Paris: Bruylant et L.G.D.J.

39. Renoux-Zagamé, Marie-France, (2003), *Du Droit de Dieu au Droit de l'Homme*, 1<sup>e</sup> édition, Paris: PUF.

40. Riley, Patrick (2009), *The Philosopher's Philosophy of Law from the Seventeenth Century to Our Days*, 1<sup>e</sup> edition, New York: Springer.

41. Ripert, Georges, (1994), *La Règle Morale Dans les Obligations Civiles*, Réimpression de 4<sup>e</sup> édition (1949), Paris: L.G.D.J.

42. Supiot. Alain, (2005). *Homo Juridicus. Essai sur la Fonction Anthropologique du Droit*, 1<sup>e</sup> édition, Paris: Édition du Seuil.

43. Villey, Michel, (2006), *La Formation de la Pensée Juridique Moderne*, 1<sup>e</sup> édition, Paris: Quadrige/PUF.