

« بررسی تطبیقی قاعده ی ملازمه میان احکام عقلی و احکام شرعی در فقه امامیه و عامه »

رسول مظاهری کوهانستانی^۳
عباس نیازی^۴

چکیده

در این مطالعه سؤال این است که آیا افعال و کردار آدمی بدون اینکه شارع درباره آنها اظهارنظری کند، فی ذاته دارای ارزش و متصف به خوب و بد می باشد؟ یا اعمال انسان فی ذاته نه خوب هستند و نه بد، بلکه خوبی و بدی آنها بستگی به نظر شارع دارد؟ آیا ملازمه ای بین حکم عقل و حکم شرع وجود دارد؟ آیا اگر عقل به حسن و یا قبح کاری حکم داد، آیا همان عقل حکم می کند به اینکه لازمه ی این حکم آن است که شرع هم بر طبق آن حکم کند یا نه؟ به تعبیر دیگر آیا "کلُّ ما حکم به العقل حکم به الشرع" صادق است؟ علمای خاصه و عامه در باره حسن و قبح افعال در این که حکم کننده به حسن و قبح، عقل است یا شرع، اختلاف نظر دارند. در بررسی مقارن سعی شد قاعده ای با کاربرد کلامی و اصولی و فقهی که در سکوت حقوق و قوانین امروزه نیز کارایی دو چندانی یافته و در مناطق فراغ می تواند مورد استفاده باشد، تفقه شود. در این مقاله برآنیم که بدین سؤال ها پاسخ داده شود و کارایی قاعده را در علوم مختلف بیان کنیم. بطور موجز و مختصر می توان گفت: همانگونه که عقل حسن و قبح فعلی را درک می کند، این

^۳ - استادیار گروه حقوق دانشگاه اصفهان r.mazaheri@ase.ui.ac.ir

^۴ - دانشجوی دکتری حقوق خصوصی دانشگاه اصفهان abasniazi@ut.ac.ir

امر را نیز درمی‌یابد که آن فعل نزد شارع همان حکم را دارد؛ زیرا در صورت جایز دانستن مخالفت شارع با عقل، یا باید خطا و اشتباه را به خداوند نسبت دهیم یا به عقل و هر دوی اینها غیرممکن است و با اثبات ملازمه ی بین حکم شرع با عقل سلیم به بیان وجود مصادیق فراوانی از اعمال این قاعده در قوانین پرداختیم. این قاعده علاوه بر مباحث اخلاقی و کلامی در علم حقوق امروز نیز کارایی دارد.

کلید واژه ها

حسن، قبح، عقل، امامیه، اشاعره، معتزله.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

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

این امر چنان اثر روانی دارد که حتی محققان و نویسندگان نیز از اینکه ریشه قواعد را در احکام مذهبی یا عقلایی یا اخلاقی بیابند احساس غرور و شادمانی می‌کنند و آن را نشانه شخصیت و هویت می‌دانند. (برای نمونه: امامی/ج۱۳۷۸، ۲۷؛ طاهری، ج۴/۱۴۱۸، ۶) کسانی که به فقه بی اعتنا هستند و تنها به قانون و سایر منابع رسمی قناعت می‌کنند، راه حل تمام مسایل اجتماعی را در قوانین جستجو می‌کنند. اما امروزه پذیرفته شده که قانون جلوه‌گاه ناچیزی از حقیقت است و نه تمام حقیقت! توجه به قواعد فقهی سبب می‌شود که از آن منابع عظیم به عنوان چراغی برای آینده بهره ببریم. دادرسی باید اصول راهنمای قانونگذار را بشناسد و بر آن مبنا قواعد جزئی‌تر را معنی و جهت بخشد. از سوی دیگر دادرسی مأمور به اجرای قانون است و پاسدار چارچوب آن. این امر ایجاب می‌کند که با قواعد فقهی آشنایی داشته باشد و این یک ضرورت است؛ نه تفنن، چرا که بیشتر قواعد مدنی از فقه گرفته شده است.

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

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

برخی از فقهای شیعه تصریح کرده‌اند که حکم عقل باید «قطعی» باشد. (مظفر، ج ۲، ۱۱۸، ۱۴۰۵) بنابراین دلیل عقل نزد شیعه، از دلیل قیاس نزد اهل سنت متفاوت است، چون قیاس دلیل عقلی ظنی است و نزد دانشمندان شیعه، دلیل عقل به دلیل عقلی قطعی منحصر است. (عابدی، ۱۳۹۰، ۶۸ و ۶۹؛ بهرامی، ۲۸۳، ۱۳۸۶)

«کلّ ما حکم به الشرع حکم به العقل و بالعکس» یعنی هر چه شرع فرموده عقل نیز همان را گوید و غیر آن نگوید (قلی زاده، ۱۵۳، ۱۳۷۹) "به شرطی که پرده را از چشم عقل برگیرند و به او نشان دهند که این حکم جزئی شرعی از افراد کدام کلی است و آنچه عقل به او حکم کرده از مجملات و کلیات، شرع نیز همان را گوید و تصدیق عقل نماید.

یعنی حق تعالی عقل را آینه ی واقع نما و حقیقت بین آفریده، پس نبیند مگر آنچه واقع است و نگوید جز آنچه حق است. بلی عقل نبیند الا کمی که همان کلیات باشد. و هم چنین این است معنی آنچه فرموده‌اند که عقل پیغمبری است جزئی و باطنی و پیغمبر (ص) عقلی است کلی و ظاهری؛^۵ یعنی هر دو دست به دست داده تصدیق همدیگر نمایند و سخن از یک مطلب رانند و هر دو موافق هم بینند و همان واقع بینند. عقل همه غیر از معصوم (ع) در فهم جزئیات و فهم موارد گنگ است و کوتاه و جاهل است و اگر این نبود محتاج به پیامبران الهی نبودیم و عقل همه مثل عقل پیامبران بود. و در کلیات عقول، همه دانا و متفقد و اختلاف ندارند. از اینجا معلوم شد که آنچه عقول بر او اتفاق دارند یقیناً حق است و حجت است." (طالقانی ۱۳۷۳، ج ۱، ۴۸۶، ۴۸۵) گرچه در بعضی موارد عقل از درک حقایق قاصر است و حکمی ندارد ولی اگر فرض کنیم که دید عقل کامل می‌بود و بر مصالح و مفاسدی که شرع می‌بیند وقوف و اطلاع می‌یافت او نیز چون شرع حکم می‌کرد: کارهای مفید و واجد مصلحت را که شرع بدان امر کرده لازم می‌دانست و کارهای مضر و مفسده‌انگیز را که شرع تحریم کرده او نیز منع می‌کرد. البته در بسیاری از موارد عقل می‌تواند از جهات مصلحت و مفسده کارها را تشخیص دهد و در نتیجه پایه‌پای شرع امر و نهی کرده و آنچه را شرع بدان حکم کرده او هم حکم می‌کند. (قلی زاده، ۱۳۷۹، ۱۵۴)

^۵ در خصوص تفصیل در عقل کلی و جزئی نگاه کنید به: منصور نژاد، محمد، بررسی تطبیقی عقل و عقلا از دیدگاه امام خمینی و امام غزالی، «نشریه متین»، شماره ۳۴-۳۵، صص ۱۱۳ تا ۱۳۷

قاعده ی فوق از زمان شیخ طوسی تاکنون کانون توجه و عنایت بزرگان علما بوده است. (علی پور، حسینی، ج ۱، ۱۳۸۵، ۴۸۱)، برخی گفته اند «کلّ ما حکم به الشرع حکم به العقل» از مسائل اصولی نیست و بیشتر صبغه کلامی دارد و «کلّ ما حکم به العقل حکم به الشرع» همان ملازمه است که مورد نظر اصولی است و طریق اثبات حکم شرعی بشمار می‌رود. (ربّانی گلپایگانی، ۱۰، ۱۳۷۳) اما قاعده تلازم میان حکم عقل و حکم شرع دارای ثمراتی در علم اصول و علم کلام و فقه (سبحانی تبریزی، لّبی تا) و فلسفه فقه (ایزدپور، ۱۳۸۶، ۱۲۸) و حقوق (شکاری و افشاری قوچانی، ۱۶۷، ۱۳۹۱) است.

البته کسانی که در اصول دامنه ی حسن و قبح عقلی را بسط می دهند، نمی خواهند ما را مستغنی از وحی قلمداد کنند بلکه بسیاری از ایشان معتقد هستند که دین باید در سرنوشت اجتماعی انسان دخالت کند و برای به دست آوردن نظرات شارع این مسیر را تعقیب می کنند ولی از آنجا که در فقه موجود، گزاره هایی که ناظر به تنظیمات کلان اجتماعی باشد، بسیار اندک است، از این روی دنبال راه و چاره ی دیگری رفته اند و ساز و کارهای دیگری را پیشنهاد داده اند و آن تعمیم باب حسن و قبح عقلی و باب ملازمه است و اینگونه به دنبال استنباط احکام شرعی از طریق قاعده ی ملازمه هستند. (میرباقری، ۱۳۹۱)

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

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

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

ایشان می فرمایند محل نزاع همه ی علما این نکته بوده که آیا عقل، حسن و قبح را درک می کند تا بنابر آن بگوییم شارع مقدس نیز حتما حکمی برطبق همین نظر عقل دارد- هرچند به ما نرسیده باشد- یا درک نمی کند. (علی پور و حسینی، ج ۱، ۱۳۸۵، ۴۸۱، گروه ها و اشخاصی که حسن و قبح عقلی را پذیرفته اند ملازمه ی کلی میان عقل و شرع را نیز پذیرفته اند. (شکاری و افشار قوچانی، ۱۷۱، ۱۳۹۱)

ادراکات عقلی از زاویه های مختلف، تقسیم بندی های گوناگونی پیدا خواهند کرد. آنچه در مبحث ما کاربرد بیش تری دارد، دو تقسیم بندی ذیل است (حسینی، ۹۹، ۱۳۸۱):

الف. عقل نظری و عقل عملی؛ ادراکات عقلی گاهی در حوزه «هست»ها و «نیست»های مربوط به واقعیت‌های خارجی هستند که در این صورت، با مسامحه، «عقل نظری» نامیده می‌شوند^۶ و گاهی نیز در حوزه «باید»ها و «نباید»ها و مربوط به رفتارهایی که شایسته است و یا نباید انسان انجام دهد که با مسامحه، «عقل عملی» نامیده می‌شوند. در حقیقت، منظور از «عقل» همان «معقول» است و باید گفت: معقولات دو قسم هستند: «معقولات نظری و معقول عملی». (محقق داماد، ۱۳۵، ۱۳۶۳)

ب. مستقلات عقلی و غیر مستقلات عقلی: ادله‌ای که برای اثبات احکام شرعی به کار می‌روند، مانند قیاس - در اصطلاح منطقی - همواره از پیوند دو مقدمه تشکیل می‌شوند. گاهی هر دو مقدمه آن دلیل، برگرفته از منابع شرعی است. در این

^۶- عقل را به انواع گوناگونی تقسیم و تعریف کرده‌اند: عقل نظری، عقل عملی، عقل فطری، عقل کسبی، عقل کلی در برابر جزئی، و گاهی عقل را در برابر عشق و ایمان و گاهی در برابر جهل و شهوت و غضب قرار می‌دهند و گاهی آن را حجت درونی، در برابر حجت ظاهری می‌نامند.

^۷- تسامح از این جهت است که دو نوع عقل نداریم، یکی به نام «عقل نظری» و دیگری به نام «عقل عملی»، بلکه عقل هر انسانی یکی بیش نیست. عقل در حوزه عمل و نظر حقیقتی واحد است که دو فعالیت تفاوت دارد. (باقی ۱۴۱، ۱۳۹۰)

^۸- تسامح در نام گذاری به «عقل عملی» از دو جهت است. یکی آن جهت که در «عقل نظری» گفته شد و دیگر آن جهت که کار عقل در همه حوزه‌ها، ادراک و نظریه‌پردازی است. عقل هرگز باید و نبایستی ندارد، امر و نهی از آن مولی است. عقل تشخیص می‌دهد، اما همین تشخیص خود را با در نظر گرفتن نتایج و آثار مترتب بر رفتارها و افعال اختیاری انسان، در قالب ضرورت بالقیاس یا امتناع بالقیاس و به صورت باید و نباید، و یا شایسته‌است و شایسته نیست، بیان می‌کند.

صورت، آن را «دلیل شرعی» می‌نامند. ولی گاهی یکی یا هر دو مقدمه آن مستفاد از عقل است، خواه عقل نظری باشد یا عقل عملی، در این صورت، آن را «دلیل عقلی» می‌نامند. دلیل عقلی، خود بر دو قسم است (نجفی اصفهانی، بی‌تا، ۴۳۱): دسته اول آن، مستقلات عقلیه است یعنی هرگاه هر دو مقدمه (صغرا و کبرا) در دلیل عقلی، عقلی باشند، چنین دلیلی را از گونه مستقلات عقلی به حساب می‌آورند؛ چه این که در اثبات حکم شرعی، عقل در این جا به طور مستقل و بی آن که منتظر دلیل شرعی باشد، از حکم شرعی پرده برمی‌دارد؛ مانند حکم عقل به حرمت شرعی ظلم با استفاده از دو مقدمه عقلی که می‌گوید:

الف. ظلم در نظر عقل قبیح است. (صغرا)

ب. هر چه را عقل بدان حکم کند، شرع نیز بدان حکم خواهد نمود. (کبرا)

پس ظلم شرعا قبیح و زشت است. (نتیجه)

دسته دوم غیر مستقلات عقلی است یعنی هرگاه یکی از مقدمات (صغرا) شرعی و مقدمه دیگر، حکم عقلی باشد، آن دلیل را «غیر مستقل عقلی» می‌نامند؛ زیرا عقل در اثبات حکم شرعی در این گونه موارد، نیازمند به ورود یک دلیل شرعی دیگر است تا به ضمیمه آن بتواند یک حکم شرعی را کشف کند. (منتهایی، ۹۰، ۱۳۸۰)

این قاعده هم در مستقلات عقلی و هم در غیر مستقلات عقلی جاری است. (مظفر،

۱۳۸۶، ج ۱/ ۳۷۳ به بعد؛ موسوی مطلبی و جمشیدی، ۱۳۲، ۱۳۹۱) اما به نظر می‌رسد

عقل آدمی به نحو ایجاب جزئی توان دستیابی به پاره ای از ملاکات و مصالح احکام را

بدون بهره جویی از راهنمایی شارع دارا می است و از همین رو برخی از دانشمندان شیعی بر این باورند که احکام الهی در این حوزه، در واقع ارشاد به احکام عقل به شمار می آیند. (اصفهانی، ج ۳/۱۳۷۴، ۳۴۵) اما در بخش غیر مستقلات عقلی که همان احکام تأسیسی به شمار می آیند - که حوزه عبادات را و پاره ای از احکام غیر عبادی را فرا می گیرد - خرد آدمی در اغلب موارد توان دستیابی به ملاکات نهان آنها را ندارد، همانند حکم به روزه و تعداد رکعات نماز. (ایزدپور، ۱۶۲، ۱۳۸۶؛ شکاری و افشار قوچانی، ۱۷۱، ۱۳۹۱؛ رادان جبلی، ۱۳۸۲، ۴۸)

پیش از پرداختن به تلازم بین حکم عقل و حکم شرع باید به تبیین مقدماتی پردازیم که از آن جمله اثبات حسن و قبح عقلی است و سپس بحث اصلی یعنی ملازمه در فقه مقارن مطرح می گردد.

بخش اول: عقل و مدرکات عقلی

«عقل» قوه‌ای از قوای نفس است (طاهری؛ ج ۴، ۱۴۱۸، ۵۹) که مہیای پذیرش علم است و به علمی که انسان با این قوه از آن بهره می برد نیز عقل گویند. (راغب اصفهانی، ۱۳۹۲، ق، ۵۵۷) عقل در لسان العرب به معنای مخالف «حماقت» آمده است.^۹ (ابن منظور، ۱۴۳۱). آنچه از مدارک موجود می توان استفاده کرد این است که نخستین

^۹ - الْعَقْلُ يُقَالُ لِلْقُوَّةِ الْمَتَهَيَّةِ لِقَبُولِ الْعِلْمِ، وَ يُقَالُ (أَيْضاً) لِلْعِلْمِ الَّذِي يَسْتَفِيدُهُ الْإِنْسَانُ بِنَلْكَ الْقُوَّةِ عَقْلًا

^{۱۰} - الْحَجْرُ وَالنُّهْيُ ضِدُّ الْحُمُقِ

بار عقل توسط مجتهد نوپرداز فقه شیعه، ابوعلی ابن جنید (م ۳۸۱ ه.ق) در ردیف منابع اجتهاد و پایه های شناخت معرفی شده و در مقام استنباط مورد استفاده قرار گرفته است. (مظاهری کوهانستانی، میراحمدی، ۱۱۷، ۱۳۹۱) و از اواسط قرن چهارم هجری عقل جهت استنباط احکام شرعی و دستیابی به وحی وارد شده است. (جناتی، ۲، ۱۳۶۷) منظور از عقل در فقه و در عنوان چیستی عقل در استنباط احکام شرعی، دلیل عقل در برابر نقل است؛ اگرچه به عقل به معنای ابزار فهم نیز به گونه ی فرعی توجه می‌شود. (عابدی، ۶۱، ۱۳۹۰).

اما یادآوری می‌شود که آنچه با این نوشته مناسبت دارد عقل عملی است (موسوی مطلبی و جمشیدی، ۱۳۹۱، ۱۳۲) و بر خلاف آنچه برخی نویسندگان پنداشته‌اند که «عقل، نیرویی است درونی و درک کننده اثبات یا نفی قضایایی که از مفاهیم کلی تشکیل یافته‌اند» (درآمدی بر حقوق اسلامی، ۱۳۶۴، ۳۲۷) نیست، بلکه مقصود از «عقل» منبع شناخت بشری در برابر نقل (کتاب و سنت) است. در این زمینه، آیة‌الله هاشمی شاهرودی، در تقریر مبحث «خارج اصول» از استاد بزرگوارشان شهید آیة‌الله صدر می‌فرماید: مقصود از حکم عقلی در این مباحث، حکم قوه عاقله به معنای فلسفی آن نیست، بلکه مقصود حکمی است که عقل بشری (منبع شناخت بشری، اعم از عقل فلسفی یا دریافت‌های تجربی و...) به نحو یقین و جزم بدون استناد به قرآن و سنت صادر می‌کند. (صدر، ۱۴۱۷، ج ۴،

بر اساس آنچه خواهد آمد فقط آن دسته از احکام عقلی حجت است که برخاسته از عقل سلیم و به تعبیر محدث بحرانی و شهید آیةالله صدر «عقل فطری» باشد، نه احکام برخاسته از عقل آمیخته به عوامل غیرعقلی. (حسینی، ۱۳۸۱، ۹۸) البته همه ی معارف به واسطه عقل و ادراک بشری قابل حصول نیست، زیرا در قرآن خداوند فرموده است: «و ما اوتیتم من العلم الا قليلاً» (اسراء/۸۵) به شما از دانش جز اندکی داده نشده است؛ هرچند که عقل در اثبات شریعت نقش اول و انحصاری را دارا است.

عقل انسان نقش «معرفت»، «داوری»، «حکم» را دارد. با توجه به نقش و کاربرد عقل و ویژگی‌های آن، شخصیت و هویت انسان با عقل شکل می‌گیرد و انسان می‌تواند راه مطلوب و کمال را تا حدی طی کند. عقل موهبتی الهی است و روحی الهی، مطلقات و مقیّدات، عمومات و مخصصات و مانند آن وجود دارد که کوشش‌های دقیق و عمیقی را می‌طلبد. نقش عقل، اگرچه محدود به برخی از مستقلات و غیرمستقلات عقلیه یا مقید به برخی از مواردی است که شارع اذن داده باشد، لیکن در حدّ خود منبعی مستقل در کنار کتاب و سنت برای عقاید و احکام و مبانی اسلامی و دینی محسوب می‌شود (افشار قوچانی، ۱۳۹۱، ۱۴).

بخش دوم: حسن و قبح ذاتی یا اعتباری

حسن و قبح با ترجمه کتب یونانی مورد توجه اندیشوران مسلمان قرار گرفت (باقی ۱۳۳، ۱۳۹۰) نخستین بحثی که در موضوع دلیل عقلی مطرح می‌شود، این است که اصولاً افعال آدمی بدون اینکه شارع درباره ی آن‌ها اظهار نظری نماید، آیا فی‌ذاته دارای

ارزش است و متصّف به خوب و بد می‌گردد؟ یا آنکه اعمال انسان فی‌ذاته نه خوب هستند و نه بد، خوبی و بدی آنها بستگی به نظر شارع دارد. فعل خوب آن است که شارع آن را خوب بداند و بد آن است که شارع آن را بد بداند. مجتهدان امامیه در این رابطه در سه مصاف درگیر بوده‌اند: از یکسو با اشاعره، در بعد کلامی آن، و از سویی با اخباریان و از سوی دیگر با گروهی از هم‌مسلمانان اصولی خویش به نزاع داخلی پرداخته‌اند (محقق داماد، ۱۳۷۹، ۱۲۶).

تعریف حسن و قبح این است که هر فعل اختیاری که تصوّر شود، به یکی از دو صفت حسن یا قبیح، متصّف می‌گردد؛ یعنی هم فعل است و هم صفتی زاید دارد، که نیک است یا بد؛ و فعل حسن یا نیکو آن است که از نظر شرع کیفر و عقاب ندارد و فاعل آن از نظر عقلی مذمت نمی‌شود. فعل قبیح یا بد آن است که مرتکب آن مذمت و ملامت شود و سزاوار جزای بد گردد و جزای بدی چون از حق صادر شود، آن را عقاب خوانند، و فعل قبیح یک قسم است و آن حرام می‌باشد. (صدیقی، ۱۴، ۱۳۷۷)

امامیه^{۱۰} و معتزله^{۱۱} معتقدند شارع به حُسن و قبح افعال حکم بکند یا نکند، عقل حُسن و قبح ذاتی آنها را درک می‌کند. معتزله به شدت طرفدار حسن و قبح ذاتی عقلی شدند و مساله مستقلات عقلیه را طرح کردند و گفتند ما بالبداهه درک می‌کنیم که افعال ذاتاً متفاوت هستند و بالبداهه درک می‌کنیم که عقول ما بدون اینکه نیازی به ارشاد شرع داشته باشد، این حقایق مسلّم را درک می‌کند. (مطهری، ۲۰، ۱۳۷۴؛ مشکور ۲۰۱، ۱۳۶۸)

و نیز افعالی هستند که حسن و قبح آنها اعتباری است؛ مانند قبح راستگویی زیان بخش و حسن دروغگویی سودبخش و نیز افعالی که عقل از علم به حسن و قبحشان عاجز است که در این صورت به وسیله ی شرع برای عقل روشن می‌شود مانند عبادات. (صدیقی، ۱۴، ۱۳۷۷؛ اشمیتکه، ۱۵، ۱۳۸۷) بعضی از افعال حسن و خوبیش دایمی و ثابت است، چون همیشه با غرض اجتماع سازگار است، مانند عدل، و یا قبح و بدیش دایمی و ثابت است چون ظلم. بعضی دیگر از افعال، حسن و قبحش دایمی نیست، بلکه به حسب

^{۱۱} - به امامت بلافصل امام علی پسر ابی طالب و فرزنداناش معتقدند، گفتار آنها بر این اساس است که جهان از امام تهی نتواند بود، و منتظر خروج نهمین فرزند از فرزندان امام حسین بن علی (ع) هستند که در آخر زمان ظهور خواهد کرد و جهان را پر از عدل و داد خواهد کرد. امامیه خود نیز به ۱۵ فرقه تقسیم شده‌اند.

^{۱۲} - از جریان‌های اصلی کلامی در میان اهل سنت است. (جناتی ۱۳۶۷، ۵) ایشان بر خلاف اهل حدیث که توجه به انبوه حدیث‌های اصیل و جعلی پیامبر و صحابه را مورد توجه خود قرار داده بودند، عقل و خرد را به تنهایی برای پیروی از اسلام راستین کافی می‌دانستند. و گاهی نظرات فلاسفه را با دین مخلوط می‌ساختند. بعدها اشاعره برخواستند و جانشین اهل حدیث شدند. اشاعره را می‌توان جمع میان معتزله و اهل حدیث دانست ولی آنها نیز عقاید معتزله را مردود می‌دانستند.

اختلاف احوال و اوقات و مکان‌ها و مجتمعات مختلف می‌شود مانند: خنده و مزاح که نزد دوستان هم‌قطار خوب و نزد بزرگان بد است، در مجالس سرور و جشن‌ها خوب و در مجالس ماتم و عزا قبیح است. (علامه طباطبایی، ج ۱/۵)

بیشتر معتزله گویند: در برابر حسن و قبح عقلی بر خداوند واجب است که به فاعل کارهای نیک عوض و یا ثوابی بخشد و به او لطف کند و به فاعل کارهای بد عذاب دهد؛ زیرا خداوند در قرآن به نیکان مژده پاداش و به بدان بیم کیفر داده است و وفای به وعده عقلا بر خدا واجب است. (مشکور، ۲۰۲، ۱۳۶۸) هدف اصلی آنها از تمسک به عقل، دفاع از دین است. (خسروپناه، ۷۳، ۱۳۸۲)

اشعریان نیز معتقدند که حسن و قبح هر دو معیارهایی هستند که شرع آن را بیان می‌کند (اشمیتکه، ۱۱۵، ۱۳۷۸)؛ اما اشاعره^{۱۳} از منکران عمده اصل حسن و قبح عقلی هستند (صبحی، ۴۳، بی تا، تفتازانی، ج ۴، ۲۸۲، بی تا). آنان امکان نسخ در شریعت را بر همین مسأله مبتنی کرده‌اند و گفته‌اند: بر همین اساس شارع می‌تواند فعلی را مدتی واجب و سپس حرام کند، اما به نظر می‌رسد برخلاف نظر معروف، اشاعره حسن و قبح عقلی را مطلقاً انکار نمی‌کنند. (فهیم نیا، ۱۶۵، ۱۳۸۹) برخی منابع معتقدند: اگر در یک تقسیم‌بندی

^{۱۳} - نامی که بر پیروان مکتب کلامی ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری اطلاق می‌شود. اشاعره در معنای عام به سنت‌گرایان یا اهل سنت و جماعت گفته می‌شود، یعنی آنان که در برابر خردگرایان معتزلی، بر نقل (قرآن و سنت) تأکید می‌ورزند و نقل را بر عقل ترجیح می‌دهند.

افعال را به چهار قسم تقسیم کنیم^۴ الحسن و قبح ممکن است به یکی از چهار معنا اطلاق شود:

۱. مطابقت با طبع «حسن» و منافرت با طبع «قبح» است؛ مثل مزه‌ها و چیزهای

خوشایند و ناخوشایند افراد

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

۳. موافقت و مخالفت با آداب، عادات و رسوم

۴. موافقت و مخالفت با مصالح و مفاسد نفس الامریه‌ای که ثواب و عقاب خداوند

مترتب بر آن است.

ظاهرا در سه قسم اول نزاعی بین اشاعره و عدلیه نیست و محل نزاع و اختلاف

آن‌ها قسم چهارم است که اشاعره در مورد آن قائل‌اند مصلحت و مفسده‌ی واقعی و نفس

الامری را غیر از خدا کسی نمی‌داند. بنابراین حسن و قبحی که تابع مصالح و مفاسد

نفس الامریه است، تابع امر و نهی شارع می‌باشد و مدح و ذم، ذاتی اشیا نیست، بلکه مربوط

به امر زاید یعنی همان امر و نهی شارع است. اگر چنین باشد نزاع بین اشاعره و عدلیه

لفظی است و کلام اشاعره که گفته‌اند: «الحسن ما حسنه الشارع و القبح ما قبحه الشارع»

در نهایت اتقان و صنع می‌باشد و شکی نیست که ثواب و عقاب، مدح و ذم، بهشت و جهنم

مربوط به بندگی بندگان و اطاعت ناس است و در مورد خداوند حقیقت این است که «لا

^۴ - تقسیم‌های دیگری هم وجود دارد. (لاهیجی، ۱۳۸۲، ۳۴۶؛ طیب، ۱۳۶۲، ۱۰۲؛ سیداشرفی

مؤثر فی الوجود إلا الله». در نقد نظریه اشاعره گفته اند: اطاعت از خدا به چه دلیل خوب است؟ اگر بگویند این به جهت امر دیگر خداست که در این صورت تسلسل می شود و اشکال دوم آن است که همیشه باید موضوع قبل از حکم وجود داشته باشد و براساس نظریه اشاعره، موضوع، وجود و لزومی ندارد. (فهیم نیا، ۱۶۵، ۱۳۸۹)

این پذیرش و رد، نزاع معروفی است که بین اشاعره و علمای امامیه، تحت عنوان مسئله «حسن و قبح عقلی»، در تاریخ تفکر اسلامی مطرح بوده است. مهم ترین ثمره ی نزاع، در ایام آغازین آن، در موضوع عدالت باری تعالی مشهود بوده است. چه آنکه این بحث در خصوص جبر و اختیار در می گرفت و خود به خود بحث عدل را به میان می آورد (باقی، ۱۳۲، ۱۳۹۰). اشاعره از آنجا که منکر ارزشهای ذاتی اعمال بوده اند، لذا پروایی از آن نداشتند که بگویند خداوند ممکن است در مواردی بر بندگان ستم روا دارد؛ زیرا که هرچه خدا بکند خوب است، و هیچ گونه قبح و زشتی برای آن مترتب نیست؛ ولی امامیه می گفتند: ظلم و ستم از اعمالی است که منهای نظر شارع فی نفسه متصف به قبح و زشتی است، و عدل و داد، در طرف مقابل، متصف به نیکویی و خوبی است، و انجام اعمال قبیح از خداوند زشت است، لذا با قاطعیت و جدیت از اینکه خداوند عادل بوده و ذره ای ظلم در حق بندگان روا نمی دارد، (نساء/آیه ۴۰) طرفداری کرده اند. و از این رهگذر است که آنان را عدلیّه خوانده اند و این سرّ عدل در کنار امامت است که دو اصل اعتقادی مذهب تشیع محسوب گشته اند. (محقق داماد ج ۲، ۱۳۶۲، ۱۲۷) امامیه می گوید اگر حسن و قبح عقلی منتفی شود لازم آید که حسن و قبح شرعی نیز منتفی گردد چه اگر عقل به

زشتی چیزهایی قبیح حکم نکند پس حکم به قبح دروغ نکند و حتی صدور کذب را از خدای تعالی روا داند و حلال خدا را حرام و حرام خدا را حلال شمارد و این فرض عقلاً و نقلاً باطل است (مشکور، ۲۰۴، ۱۳۶۸).

علامه ی حلی آورده است که صدور فعل قبیح از خدای تعالی محال است؛ زیرا علم او وی را از ارتکاب قبح و زشتی باز می‌دارد و هیچ داعی بر انجام کار زشت ندارد، چه این داعی باید یا از نظر حاجت و نیاز او باشد به کار زشت که آن بر وی ممتنع است و یا از جهت حکمت باشد و حکمت خداوند نیز اقتضای فعل قبیح ندارد (اشمیتکه، ۱۱۷، ۱۳۸۷). همچنین اگر صدور فعل قبیح از خداوند جایز باشد اثبات نبوت و منظور از فرستادن پیغمبران ممتنع گردد (مشکور، ۲۰۴، ۱۳۶۸). در قیاس برهانی نباید قضایای حسن و قبح عقلی را داخل در اولیات و یا وجدانیات و یا فطریات دانست (سبحانی تبریزی، ۶۶، ۱۳۸۲). گذشته از امامیه و معتزله، ماتریدیه^۵ نیز حسن و قبح عقلی را پذیرفته‌اند (شکاری و افشار قوچانی، ۱۳۹۱، ۱۷۱). در روش ماتریدیه عقل اعتبار بسیار دارد،

^۵ - ایشان پیروان ابومنصور محمد بن محمد بن محمود ماتریدی سمرقندی هستند که در روستای ماترید یا ماتریت از روستاهای سمرقند متولد شد اما در هیچ منبع معتبری به تاریخ دقیق ولادت او اشاره‌ای نشده است ولی تاریخ وفات وی را بالاتفاق سال ۳۳۳ ه.ق بیان کرده‌اند. ماتریدیه با معتزله رابطه خوبی نداشته و آنها را دشمن خود می‌دانند. هر چند در ابتدای کار از معتزله منشعب شده‌اند ولی در عین حال ابومنصور ماتریدی بیشترین ردیه‌ها را بر معتزله وارد کرده است اما با اشاعره - بالخصوص در دوره های اخیر که به تلاش و همت ایوبیان کارهایی برای وحدت بین این دو انجام شد - اختلافات کمتری دیده می‌شود و تمام اختلافات را کنار گذاشته و هر دو در کنار هم به حیات خود ادامه می‌دهند؛ بالخصوص که در مبانی فکری، زیاد با هم اختلافی نداشتند.

ولی اشاعره خود را مقید به نقل نموده و با عقل آن را تأیید کرده‌اند و می‌توان گفت که اشاعره در خط میان اعتزل و اهل فقه و حدیث می‌باشند، و ماتریدیه در خط میان معتزله و اشاعره‌اند. (اخلاقی، ۱۳۹۲)

در میان شیعه البته اخباریان^{۱۶} از منکران حسن و قبح عقلی هستند. «اخباری‌ها» ملازمه ی عقلی بین حکم عقل به حسن و قبح و حکم شرع به وجوب و حرمت را انکار کرده‌اند. اخباریان، حسن و قبح عقلی را می‌پذیرند ولی اینکه از طریق چنین حکمی بتوان به حکم شرع دست پیدا کرد، مورد انکار آنان است و عقل را به عنوان یک دلیل مستقل قبول نکردند (جهانگیری، ۱۳۸۰، ۹۸). ایشان گفته‌اند بر فرض که عقل، حسن و قبح افعال را درک کند، بر شارع عقلاً لازم نیست که بر طبق حکم عقل، حکمی داشته باشد. از میان اصولیان صاحب فصول این نظر را پذیرفته است (حائری اصفهانی، بیتا، ۳۱۹). آنان برای مدّعی خود ادله‌ای را ذکر کرده‌اند و گفته‌اند: عقل احاطه به تمام فلسفه احکام ندارد و شاید جهتی از مصالح و مفاسد وجود داشته باشد که بر عقل مخفی مانده است؛ پس نمی‌توان ملازمه ی بین حکم عقل و شرع را نتیجه گرفت. در جواب اخباریان گفته شده: وقتی شارع خود از عقلاً بلکه رئیس عقلاست، معنا ندارد که آن چه مورد توافق آرای همه عقلاً بوده و از اموری است که حفظ نظام یا بقای نوع انسانی به آن بستگی دارد، شارع به

۱۶ - گروهی از شیعیان پیرو محمد امین استرآبادی، که در سده یازدهم در مقابل اصولیان ایستادند. اخباریگری به معنای ملغاکردن و باطل شناختن همه ی احکام عقلی غیرمستند به حس است. (مظاهری کوهانستانی و میر احمدی، ۱۳۹۱، ۱۲۰)

آن حکم نکند، بلکه اگر حکم نکند خلاف حکمت است و معلوم می‌شود مورد توافق همه ی عقلا نیست و معنا ندارد عقل استقلال به حکمی داشته باشد و تمام جوانب عمل برای عقل روشن باشد در عین حال مدعی شویم که بعضی از جهات حکم مخفی است (مکارم شیرازی، ۱۸۹، بی تا).

گفته شده حسن و قبح نه «شرعی» است آنگونه که اشاعره گفته اند و نه «ذاتی» آنگونه که معتزله گفته اند؛ بلکه حسن و قبح «عقلایی و اعتباری» است. (مصباح یزدی، ۱۸۹، طباطبایی، ج ۵۴/۸، باقی ۱۴۲، ۱۳۹۰)

بخش سوم: ادله ی مخالفان و موافقان حسن و قبح عقلی

قائلان به حسن و قبح عقلی از دو طریق عقلی و نقلی در پی اثبات این امر هستند. ابتدا برخی از دلایل عقلی و نقلی موافقان و سپس گوشه ای از اهمّ دلائل مخالفان مطرح می‌گردد:

بند اول: موافقان

اولاً کسانی نیز که به شرایع آسمانی عقیده ندارند نیز حسن و قبح افعالی چون عدل و ظلم، و احسان و عدوان، و صدق و کذب را قبول دارند، اگر منشأ اعتقاد به حسن و قبح افعال، منحصر در شرع بود می‌بایست اعتقاد به حسن و قبح افعال به پیروان شرایع

اختصاص داشته باشد و از طرفی، آداب و رسوم ملل و اقوام نیز متفاوت است. بنابراین، اتفاق آنان در حسن و قبح افعال یاد شده ریشه در فطرت و خرد آنان دارد و چون فطرت و خرد همگانی است، حسن و قبح افعال نیز همگانی است. البته از آنجا که درک و داوری عقل محدود است، حسن و قبح بسیاری از افعال از طریق شرع روشن می‌شود و آن موارد مورد اتفاق همه اقوام و ملل نیز نمی‌باشد (ابن میثم، بیتا، ۱۰۴).

ثانیاً انکار تحسین و تقبیح عقلی ملازم با انکار شرعی است. اگر حسن و قبح تنها به حکم شرع ثابت شود به‌طور مطلق منتفی می‌شود. وقتی پیامبری از بدی دروغ خبر می‌دهد و راست‌گویی را نیک می‌شمارد، اگر احتمال دهیم که او خود در این حال دروغ بگوید، نمی‌توانیم به گفته‌اش اعتماد کنیم. باید قبح دروغ را عقل بفهمد تا حکم کند که پیامبر دروغ نمی‌گوید؛ لذا نمی‌توانیم به نیکی و بدی هیچ فعلی حکم کنیم و چنانچه گفته شود خدا به راست‌گویی پیامبران خبر داده است، از کجا معلوم که آن‌ها در این خبر راست بگویند و نیز اگر حسن و قبح عقلی انکار شود، با توجه به دلیل قبلی، احتمال دروغ‌گویی درباره ی خدا نیز می‌رود (شعرانی، ۴۲۲، ۳۷۲).

ثالثاً با انکار حسن و قبح عقلی، اثبات شرایع ممکن نیست. ادعای پیامبری ادعای بزرگی است که نمی‌توان آن را بی‌دلیل پذیرفت؛ لذا پیامبران، ادعای خویش را مقرون به معجزات کرده‌اند. اگر «حسن و قبح عقلی» را نپذیریم به مشکل برمی‌خوریم؛ چون در این صورت قبیح نیست که خدا قدرت اعجاز را به افراد دروغ‌گو بدهد. بنابراین، ممکن است

پیغمبری هم که معجزه دارد دروغ‌گو باشد؛ لذا اثبات نبوت محال می‌شود (ابن میثم، ۱۰۴، بی‌تا).

رابعاً اگر حسن و قبح عقلی را انکار کنیم باید قائل به تصویب شویم نه تخطئه؛ چون خداوند فرموده که پیروی از مرجعیت حسن است. اگر مرجعی نظرش عوض شد آن فعل جدید حسن و آن فعل قبلی هم حسن بوده است و لذا واقع را خدا به دلیل فعل ما بندگان تغییر می‌دهد و این محال است (فهیم نیا، ۱۳۸۹، ۱۶۶).

دلایل نقلی معتقدان به حسن و قبح ذاتی افعال عبارت است از برخی از آیات قرآنی^{۱۷} که تصریح می‌کنند: هرگز خداوند متعال به کارهای زشت فرمان نمی‌دهد و اظهار این مطلب که خداوند ما را به کارهای زشت فرمان می‌دهد، از سر نادانی است «وَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرْنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ.» (اعراف- ۲۸) در این آیه، خداوند متعال بر خلاف نظریه اشاعره، برای صدور اوامر تشریعی خود، حد و مرزی مشخص کرده است. و برخی از خطابات قرآنی به گونه‌ای هستند که وجدان (فطرت پاک او) را مورد سؤال قرار می‌دهند، نه به نحو استفهام حقیقی، بلکه به گونه استفهام تقریری؛ به این معنا که برخی کارها بدون شک، نیکو و خلاف آن‌ها ظلم است؛ مانند: «هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ.» (الرحمن- ۵۶) (جنابتی، ۶، ۱۳۶۷)

^{۱۷} إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ (نحل/ ۹۰)؛ وَ يُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ (اعراف/ ۱۵۷)

و در احادیث نیز در روایت هشام از امام کاظم علیه السلام نقل شده است که آن حضرت به ایشان فرمود: «یا هشام، انّ لله علی الناسِ حجّتينِ حجّةٌ ظاهرةٌ و حجّةٌ باطنَةٌ. فأما الظاهرةُ فالرّسلُ و الانبیاءُ و الائمهُ و اما الباطنةُ فالعقولُ.» (کلینی، ج ۱، ص ۱۹، ح ۱) و در روایت دیگر از امام صادق علیه السلام قریب به همین مضمون نقل شده است که «حجّةُ الله علی العبادِ النبیُّ، و الحجّةُ فیما بین العبادِ و بین الله العقلُ» (همان، ص ۲۹، ج ۲۲). این بدان روست که خداوند متعال بشر را به گونه‌ای آفرید که اصول و کلیت هر خیر و خوبی را تماماً به وسیله عقل درک کند و کسی که عقل ندارد و یا آن که از این موهبت الهی بهره‌برداری نمی‌کند؛ خواه غفلت و قصور ورزد و خواه دریافت‌های عقلی خود را اسیر شهوات قرار دهد، از دین نیز بی‌بهره خواهد بود. «قال رسول الله صلی الله علیه و آله : انّما یدرک الخیر کلّه بالعقل و لا دین لمن لا عقل له.» (محمدی ری شهری، ج ۱/۶، ص ۴۰) و نیز احادیث بسیار دیگری که مجال بیان آن در این مقاله نیست.

بند دوم: مخالفان

اشاعره گفته اند اینکه بعضی از افعال ممدوح و برخی دیگر مذموم‌اند تنها به این علت است که خداوند به دسته اول امر و از دسته ی دوم نهی کرده است. به عبارت دیگر، ملاک حسن و قبح، همان امر و نهی خداوند است و صرف‌نظر از امر و نهی او، خوب و بدی وجود ندارد و بدین ترتیب گفته می‌شود که اشاعره منکر حسن و قبح ذاتی اشیا هستند. بنابر این اشیا، ذاتاً دارای جهات حسن و قبح نیستند، برای اثبات حسن یا قبح یک کار، نیز نمی‌توان به واقعیات عینی استناد کرد؛ مثلاً نمی‌توان در اثبات بدی و ناپسندی دروغ

به این واقعیت که: دروغ، اعتماد مردم به یکدیگر را سست می‌کند و بی‌اعتمادی مردم به یکدیگر، نظام جامعه را دچار اختلال و پریشانی می‌کند و مانند اینها توسل جست، بلکه کافی است و تنها راه هم همین است که در ناپسندی دروغ اثبات می‌شود آیه و یا روایتی در این زمینه وجود دارد. بنابراین صرف‌نظر از امر و نهی الهی، عقل، امکان فهم حسن و قبح اشیا را ندارد و از همین جاست که گفته می‌شود که اشاعره، منکر حسن و قبح عقلی اشیا هستند. (عابدی، ۴۹، بی‌تا). در این باب اشکالاتی مطرح کرده اند که شماری از آنها ذکر می‌گردد:

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

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

ثانیاً مخالفان بیان کرده اند اگر حسن و قبح عقلی باشد، افعال مورد تحسین و تقبیح‌های متعارض قرار می‌گیرند. زیرا عقول از جهت توصیف مذکور با یکدیگر تفاوت دارند. گاهی آنچه را برخی قبیح می‌دانند دیگری آن را حسن و نیک می‌انگارد و برعکس. بالاتر آنکه یک عقل - عقل یک شخص - فعلی را گاهی نیک و گاهی زشت قلمداد می‌کند.

کند و این تحت تأثیر خواسته های نفس یا اهداف خاص یا عوامل دیگر می باشد (صفری، ۱۳۲، ۱۳۸۷) اما پاسخ داده شده است عقول انسان ها دارای ادراک متفاوت نیستند و آنچه موجب تفاوت می گردد، تأثیر خواسته های نفس، اهداف از پیش تعیین شده و عوامل دیگر است. در مسأله ی حسن و قبح عقلی نیز مدرکات عقلی قضایایی است که عقلاً - با لحاظ فقط جنبه ی عقلایی - نسبت به آنها اتفاق نظر دارند و با این فرض، فرض تأثیرات دیگر مانند خواسته نفس و اهداف خاص مطرح نیست و الاً خلاف فرض (فرض عقلایی) به وجود می آید (صفری، ۱۳۳، ۱۳۸۷).

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

اگر گفته شود از طریق بررسی زندگی انبیا نیز می توان، صدق مدعای آنان را شناخت پس می توان عادت الهی را در مورد آنها به دست آورد. گفته می شود این راه

ظنی خواهد بود در حالی که راه شناخت نبی برهانی و یکی از این دو امر است: معجزه و نص پیامبر قبلی (ربانی، ۱۳۹۰، ۱۳۸۷).

بخش چهارم: ملازمه میان حکم عقل و حکم شرع

گام بعدی، اثبات قاعده‌ی ملازمه میان حکم عقل و حکم شرع است. تا زمان فاضل تونی^{۱۸}، مشهور علماء مسئله را به عنوان "ادراک العقل للحسن و القبح" مطرح می‌کردند و ظاهراً اولین کسی که سخن از ملازمه را مطرح کرد، جناب فاضل تونی بوده، (انصاری، ۲۵۰، بی تا) که می‌گفت: عقل ما حسن و قبح اشیاء را ادراک می‌کند، ولی ملازمه‌ای نیست بین حکم عقل و حکم شرع. پس از وی سایر علماء به همین عنوان مسأله را طرح کرده‌اند (محمدی، ۱۳۷۸/ج ۲، ۷۸). لازم به یادآوری است که این ملازمه دو طرف دارد از یک سو گفته شده است هرآنچه عقل بدان حکم کند، شرع هم به آن حکم می‌کند و از سوی دیگر هرآنچه شرع بدان حکم نماید عقل هم به آن حکم می‌کند.

شأن عقل جز ادراک نیست و حکم کردن کار مولا و شارع مقدس است و از باب تسامح در تعبیر است که می‌گویند عقل حاکم است. شاید برخی از حملات اخباریان به

^{۱۸} - ملا عبدالله بن محمد فاضل تونی بشروی» از علما و فقهای دوره صفویه بوده که در مشهد مقدس ساکن و به تدریس و ترویج دین اشتغال داشته این عالم ربانی در اواخر عمر به قصد زیارت ائمه عراق از خراسان حرکت کرد و در روز شانزدهم ربیع الاول سال ۱۰۷۱ هجری قمری در کرمانشاه دار فانی را وداع گفت و همان جا به خاک سپرده شد.

دلیل عقل، از همین جا ناشی باشد که تصوّر کرده‌اند در کار تشریح وارد می‌شود و جعل قانونی شریعت می‌کند، در صورتی که هیچ یک از اصولیان ادّعا نمی‌کنند که عقل می‌تواند در مسند حکمرانی بنشیند، بلکه همه معترف‌اند که زمام تشریح، تنها در دست خدا است و عقل تنها در مقام اثبات می‌تواند کاشف از شرع باشد (ر.ک: امام خمینی، ۱۳۸۵، ۹۷).

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

جمهور اهل سنت، نظریه معتزله را درباره حسن و قبح ذاتی افعال قبول ندارند و در این باره با اشاعره همراه هستند، و بر این باورند که عقل محض، مجرد و مستقل نمی‌تواند به سوی فهم احکام شرع راهی داشته باشد. بنابراین، منظور آنان از دلیل عقل، آن دلیلی است که در چارچوب شرع و با تکیه بر آموزه‌های آن حکم می‌کند و احکام مستقل عقل، نمی‌تواند مستند حکم شرعی قرار گیرد، زیرا بدون امر و نهی شارع، حسن و قبحی وجود ندارد و استدلال به امر معقول اعتبار ندارد، مگر این که به منقول مستند شود (شاطبی، ج ۱، ص ۷۸، و ج ۳، ص ۳۶). از این رو اهل سنت، ادّله شرع را به دو قسم اصلی و فرعی تقسیم کرده‌اند (عابدی، ۶۷، ۱۳۹۰).

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

مفاد قاعده ی ملازمه نشان دهنده ی این نکته است که پاره ای احکام وجود دارد که عقل، مستقل از نقل به آن حکم می کند و نوعی تفکیک، اگر چه به شکل ظاهر، بین حکم عقل و شرع وجود دارد که بین آنها ملازمه برقرار می شود، نه این که دلیل عقل در چارچوب شرع و مستند به ادله ی نقلی حکمی را بیان کند؛ چه این که در این صورت، به قاعده ملازمه نیازی نیست.

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

نقطه ی اشتراک دو طایفه نیز این است که آنها اتفاق دارند احکام قطعی عقل و نیز برداشتها و استنتاجها باید مورد تأیید شارع باشد؛ اما اهل سنت معتقد هستند چون شارع چنین امری را اجازه داده، مورد تأیید اوست. البته شیعه از راه قاعده ی ملازمه تأیید

شارع را به دست می آورد (قماشی، ۱۳۸۶، ۴۷-۴۲) و گفتیم دلیل عقل نزد شیعه از دلیل قیاس نزد اهل سنت متفاوت است؛ چون قیاس معتبر در اهل سنت دلیل عقلی ظنی است و نزد دانشمندان شیعه، دلیل عقل به دلیل عقلی قطعی منحصر است (عابدی، ۱۳۹۰).

بخش پنجم کاربرد قاعده

ثمره ی کلامی این مباحث در جبر و اختیار در ابتدای حسن و قبح عقلی بیان شد. پس از تکرار آن پرهیز می کنیم. گفته شده مصداقی برای آن که فقها به استناد عقل مستقل، حکم شرعی ثابت کرده باشند پیدا نکرده ایم (میرباقری، ۱۳۹۰) و ما باید بکوشیم این واقعیت بالقوه در اصول فقه را به فعلیت و مرحله ی عمل برسانیم تا اگر در مسیر اجتهادمان چیزی از کتاب و سنت، دستمان را نگیرد، بی درنگ سراغ اصول عملیه نرویم؛ بلکه پیش از آن، سری هم به دلیل عقلی بزینم (علیپور و حسنی، ج ۱/۴۸۲، ۱۳۸۵).

علاوه بر تمام مواردی که عقل یا عقلاء در آن موارد حکمی دارند و حکم شارع حکمی ارشادی است و به اصطلاح "ما یرشد الیه العقل" است، در تمامی مواردی هم که شارع مقدس در آن موارد حکم ندارد، حکم عقل می تواند اعتبار و صحت داشته باشد. این موارد همان «منطقه الفراغ» یا «منطقه العفو» است. منطقه هایی که شرع به عمد یا علم، سکوت کرده است. مواردی که در اخبار و روایات نیز به آن اشاره شده است؛ مثلاً در روابط بین دولت ها و حقوق بین الملل عمومی و خصوصی نیز که ناظر به روابط افراد یا مناسبات

دولت‌ها در عرصه بین‌المللی است، حکم عقل شاید صددرصد حاکم است.^{۱۹} این موارد حوزه‌ی مباحات است که بیشتر میدان جولان عقل عرفی است، مگر منع صریحی از سوی شارع وجود داشته باشد (اصغری، ۱۳۸۴، ۳۷).

حکم عقل یکی از دلایل اصلی و قواعد کلی است؛ قواعدی که می‌تواند سرچشمه فروعات بسیاری باشد. مانند قاعده «قبح عقاب بلا بیان» که در راس اصول عقلی قرار گرفته است (محقق داماد، ۱۳۷۸، ۵۳) و قواعدی فقهی که در قوانین ما نیز دیده می‌شوند مانند «اذن در شی‌اذن در لوازم آن است»^{۲۰} (فصیحی زاده، ۱۳۷۷، ۱۶۰، شکاری و افشارقوچانی، ۱۳۹۱، ۱۷۷) و «صحت»، «یید»، «لزوم»، «تسلیط»، «حیازت مباحات»، «علی‌الید»، «اقدام»^{۲۱}، «ولایه الحاکم»^{۲۲} و قواعد دیگری که دانشمندان فقه در کتاب‌های قواعد فقه به تبیین آنها پرداخته‌اند (اصغری، ۱۳۸۴، ۳۵) و اصولی مثل اصل «برائت»^{۲۳} و اصل «عطف بما سبق نشدن قوانین»^{۲۴} و «قانونی بودن جرم و مجازات»^{۲۵} و «عدم استناد به ایرادات اسناد تجاری» جمله‌ی برگرفته از عقل است. (شکاری

۱۹- گفته شده است بسیاری از قوانین نظیر داورى تجارى بین‌المللى یا مالکیت صنعتی، سرمایه‌گذاری

خارجی، خصوصی‌سازی، رقابت با توجه به عقل عرفی تصویب شده‌اند. (کنعانی، ۱۳۹۰، ۹۱)

۲۰- برای نمونه: ماده ۸۵ قانون امور حسبی و ۶۷۱ قانون مدنی

۲۱- ماده ۴۱۸ قانون مدنی

۲۲- ماده ۳۸۷ قانون مدنی و ۱۴۵ اجرای احکام مدنی

۲۳- اصل ۳۷ قانون اساسی

۲۴- اصل ۱۶۹ قانون اساسی

۲۵- اصل ۷۲ قانون اساسی

وافشارقوچانی، ۱۷۷، ۱۳۹۱، بعد، و بهرامی، ۶۳، ۱۳۸۶، بعد) و یکی از مستندات قاعده جب نیز عقل ذکر شده است. (لطفی، ۱۳۷۷، ۵۰) و در جواز اعمال جراحی پزشکی مستحدثه نیز می توان به این قاعده استناد نمود. (فریدونی و دیگران، ۱۳۸۹، ۱۴۵) مشهور امامیه، استصلاح را که از نیاز های فقه حکومتی پویا است؛ زیر مجموعه و از مصادیق دلیل عقلی بر شمرده اند (ابویی مهریزی، ۱۳۸۸، ۷).

فیلسوفی غربی گدرباره قانون می گوید: «قانون چیزی جز حکم عقل برای خیر عام نیست که توسط حافظ جامعه به همگان تبلیغ می شود» (لاینز ترجمه محقق داماد، ۲۴۱، ۱۳۷۰). وی ظاهراً پذیرفته است کسانی که قانونگذاری می کنند خیر اتباع خود را می خواهند و لذا همواره قواعدی وضع می کنند که متضمن خیر عام باشد. او هم از این جنبه های قوانین بشری غافل نیست. تعریف او از قانون به عنوان «حکمی عقلانی برای خیر عام» به خودی خود بر آنچه وی آن را «قوانین موضوعه ی بشر» می نامد تسری نمی یابد. او می گوید «... هر قانون بشری صرفاً به اندازه ای که از قانون طبیعت نشأت گرفته باشد ماهیت قانونی دارد و هر جا از قانون طبیعت منحرف شود دیگر قانون نیست بلکه باید تحریف و فساد قانون محسوب گردد». (همان) معنایی که از این عبارت برداشت می شود این است که قوانین ظالمانه ی بشری صورت انحرافی و فاسد از عقل است و عقل آغشته به حبّ و بغض ها است و نه برخاسته از «عقل سلیم».

در مورد مقننین غیر الهی عقل حکم نمی‌کند به وجوب تأمین غرض مقنن و مقنن هم نمی‌تواند جز به ظاهر [آنچه خواسته] اخذ کند ولی در مورد قوانین الهی چنین نیست و اینکه فقها فرموده‌اند: «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع» و عقل را یکی از ادله ی فقه دانسته‌اند جز این معنی و موردی ندارد. حکم عقل یک نوع بیان است، و حجت بعد از بیان تمام است. خلاصه اینکه تأمین اغراض واجب به حکم عقل واجب است (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۴، ۳۶۴).

علاوه بر فقه و حقوق قاعده در علم اخلاق نیز آثاری دارد؛ چرا که نفی «حسن و قبح عقلی» در اخلاق، تبعات و پی‌آمدهای مهم و مؤثری دارد. یکی از نتایج و آثار آن «نسبیت در اخلاق» است که در غرب تحت عناوین اخلاق ماکیاولی، پوزیتیویستی، مارکسیستی و مانند اینها متبلور شد. اساساً با ورود پدیده «نسبیت» در اخلاق، بنیان مباحث اخلاقی متزلزل شد و ضمانت اجرایی اخلاق از بین رفت. بر این اساس، اصول اخلاقی اموری نسبی هستند؛ حال آنکه ما آن‌ها را مطلق می‌دانیم یعنی ما همیشه ظلم را بد می‌دانیم و همیشه عدل را خوب و در صدق نیز ملاک همین عدل و ظلم است؛ پس نسبیت صحیح نیست و روایات زیادی داریم که اگر کسی دروغ بگوید و بین دو نفر صلح و آشتی برقرار کند خداوند او را راست‌گو می‌نویسد. معلوم می‌شود که ملاک خود صدق و کذب نیست، بلکه عنوانی که از آن انتزاع می‌شود مهم است (فهیم نیا، ۱۳۸۹، ۱۶۸ به بعد).

نتیجه‌گیری

در این پژوهش، پیش از پرداختن به تلازم بین حکم عقل و حکم شرع به مقدماتی پرداختیم که از آن جمله اثبات حسن و قبح عقلی بود. دیدیم اعمال و افعال انسان دارای ارزشهای ذاتی هستند و بدون صدور حکم از ناحیه شارع به آن ارزش‌ها شناخته می‌شوند.

غالب فقهای امامیه و مذهب معتزله این ملازمه را بطور مطلق پذیرفته‌اند و گفته‌اند بین حکم عقل و حکم شرع ملازمه وجود دارد؛ البته در حدود آن که در اصول دین و هم در فروع دین جاری است یا خیر اختلاف هست.^{۲۷} آله‌ی موافقان و مخالفان ملازمه مطرح شد که بطور موجز و مختصر باید بگوییم همان گونه که عقل حسن و قبح فعلی را درک می‌کند این امر را نیز درمی‌یابد که آن فعل نزد شارع همان حکم را دارد؛ زیرا در صورت جایز دانستن مخالفت شارع با عقل یا باید خطا و اشتباه را به خداوند نسبت دهیم یا به عقل و هر دوی اینها غیرممکن است و با اثبات ملازمه‌ی میان حکم شرع با عقل سلیم به بیان وجود مصادیق فراوانی از اعمال این قاعده در قوانین پرداختیم. این قاعده علاوه بر مباحث اخلاقی و کلامی در علم حقوق امروز نیز کارایی دارد.

^{۲۷} - ن ک شکاری روشنفکری و افشارقوچانی زهره، اثبات حکم شرع با حکم عقل و بررسی مصادیق

آن، ۱۳۹۱، دانشگاه تهران شماره ۲، ص ۱۷۲

منابع

قرآن کریم

- ۱- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، دار الفكر للطباعة و النشر، (معجم نبراس نسخه الکترونی)، ۱۴۳۱.
- ۲- ابن میثم، میثم بن علی، قواعد المرام فی علم الکلام، محقق: حسینی اشکوری، احمد، کتابخانه حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی(ره) بیتا.
- ۳- ابوی مهریزی، حسین، استصلاح ضابطه مند، نیاز ضروری فقه اسلام، فقه و مبانی حقوق اسلامی، پاییز ۱۳۸۸، شماره ۱.
- ۴- اخلاقی ۱۳۹۲، بررسی پایه های فکری ماتریدیه و امامیه در باره حسن و قبح افعال ghlonaghl.blogfa.com/post/13
- ۵- اشمیتکه، زابینه، اندیشه های کلامی علامه حلی، محقق: نمایی، احمد، پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۷۸، مطالعات فقهی
- ۶- اصغری، سید محمد؛ بناء عقلاء، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، شماره ۷۰، زمستان ۸۴.
- ۷- الاصفهانی، محمد حسین، ۱۳۷۴، نهاییه الدراية، قم، سیدالشهداء.
- ۸- افشار قوچانی زهره، حسن و قبح: شرعی یا عقلی؟، فصلنامه پژوهشهای فقه و حقوق اسلامی، سال هشتم، شماره بیست و هشتم، تابستان ۱۳۹۱

- ۹- امام خمینی، سید روح الله، الرسائل، انتشارات علمیه، قم، ۱۳۸۵
- ۱۰- امامی، سید حسن، حقوق مدنی، ج ۲، تهران: کتابفروشی اسلامیه، ۱۳۸۷.
- ۱۱- انصاری دزفولی، مرتضی بن محمد امین، مطارح الانظار، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، مقرر: ابو القاسم کلانتری قم،
- ۱۲- ایزدپور، محمدرضا ۱۳۸۶، عقل و کشف ملاکات احکام، سال سوم، شماره یازدهم، زمستان
- ۱۳- باقی، عبدالرضا، ۱۳۹۰ حسن و قبح عقلی یا اعتباری، پژوهش های دینی، بهار و تابستان، شماره ۲۲
- ۱۴- بهرامی حمید، قواعد فقه، انتشارات دانشگاه امام صادق ۱۳۸۶
- ۱۵- جعفرپیشه فرد، مصطفی، درآمدی بر فقه مقارن جلد ۱، معاونت امور روحانیون حج تهران، ۱۳۸۸
- ۱۶- جناتی، محمد ابراهیم عقل، چهارمین منبع اجتهاد فلسفه و کلام، کیهان اندیشه، آذر و دی ۱۳۷۶، شماره ۲۱
- ۱۷- جهانگیری، محسن ۱۳۸۷، آثار مثبت و منفی حرکت اخباریان، الهیات و حقوق شماره ۲۸، پاییز
- ۱۸- حائری اصفهانی، محمد حسین بن عبد الرحیم الفصول الغرویة فی الأصول الفقهية، دار احیاء العلوم الاسلامیه، قم

۱۹- حسینی، سید ابراهیم ۱۳۸۱ نقش عقل در استنباط قواعد و مقررات حقوقی

از دیدگاه اسلام ، مجله معرفت، شماره ۶۱

۲۰- خسروپناه، عبدالحسین ۱۳۸۲، متکلمان اسلامی و انتظار بشر از دین، الهیات

و حقوق، بهار و تابستان، شماره ۷ و ۸

۲۱- دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، درآمدی بر حقوق اسلامی، قم، انتشارات اسلامی،

۱۳۶۴،

۲۲- راغب اصفهانی، معجم مفردات الفاظ قرآن، محقق: داوودی، صفوان عدنان، دار

القلم، بیروت-دمشق ۱۳۹۲ ق

۲۳- ربانی گلپایگانی، علی، ملازمه حکم عقل و شرع از دیدگاه شیخ انصاری، کنگره

بزرگداشت دویستمین سالگرد میلاد شیخ اعظم انصاری، قم ۱۳۷۳

۲۴- ربانی، تقریرات درس کلام، مورخه ۱۳۹۰/۸/۲

۲۵- رادان جبلی، علی، عزل ولی قهری در قانون مدنی و فقه اسلامی، دادرسی،

بهمن واسفند، ۱۳۸۲، شماره ۴۲

۲۶- زراعت ، عباس و مسجدسرائی ، حمید؛ مبانی استنباط فقه و حقوق

۱۳۸۰، انتشارات ققنوس

۲۷- سبحانی تبریزی، جعفر، الرسائل الأربع: قواعد أصولیة و فقهیة، موسسه امام

صادق (ع)، بی تا

۲۸- سبحانی تبریزی، جعفر، حسن و قبح عقلی یا پایه های اخلاق جاودان،

محقق: ربانی گلپایگانی، علی، موسسه امام صادق علیه السلام، قم ۱۳۸۲

۲۹- سید اشرفی، حسن نهاییه الایصال: شرح فارسی أصول الفقه جلد ۳، قدس،

قم ۱۳۸۵

۳۰- شاطبی، ابواسحاق، ابراهیم بن موسی، الموافقات فی اصول الشریعه، دار الفتوی،

بیروت، ج ۱، ۱۹۹۴

۳۱- شعرانی، ابو الحسن، کشف المراد شرح فارسی تجرید الاعتقاد، کتابفروشی اسلامیة

تهران، ۱۳۷۲

۳۲- شکور، محمدجواد، سیر کلام در فرق اسلام، تهران، شرق، ۱۳۶۸ ه.ش، چاپ

اول

۳۳- شکاری، روشنعلی و افشارقوچانی زهره، اثبات حکم شرع با حکم عقل و بررسی

مصادیق آن، ۱۳۹۱، دانشگاه تهران شماره ۲

۳۴- صبحی، احمد محمود، الفلسفه الاخلاقیه فی الفكر الاسلامی: العقلیون و

الذوقیون او النظر العمل دار المعارف، قاهره بی تا

۳۵- صدر، محمد باقر، بحوث فی علم الاصول جلد ۴، هاشمی شاهرودی، محمود،

مركز الغدير للدراسات الاسلامیه ۱۴۱۷ق

- ۳۶- صفری محسن ، ۱۳۸۷، **شریعت اسلامی و استدلال عقلی از منظر امامیه** ، فصلنامه حقوق دانشگاه تهران ، شماره ۲ ، تابستان
- ۳۷- طالقانی ، نظر علی ، **کاشف الاسرار** ، کوشش : طیب ، مهدی ، موسسه خدمات فرهنگی رسا ، تهران ۱۳۷۳
- ۳۸- طاهری ، حبیب الله ، **حقوق مدنی** ، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم ، قم ، جلد ۴ ، دوم ، ۱۴۱۸ هـ ق
- ۳۹- طباطبایی ، محمد حسین ، **المیزان فی تفسیر القرآن** جلد ۵ ، اسماعیلیان محل نشر ، قم ، ۱۳۷۱
- ۴۰- طیب ، عبدالحسین کلم الطیب در تقریر عقاید اسلام ، کتابفروشی اسلام تهران ، ۱۳۶۲
- ۴۱- عابدی ، احمد ، **فلسفه اخلاق** ، جزوه درسی مرکز تخصصی تبلیغ و معارف اسلامی . بی تا
- ۴۲- عابدی ، سید غلام حسین ۱۳۹۰ ، **عقل بعنوان منبع استنباط احکام شرعی** ، اندیشه تقریب ، شماره ۲۷ ،
- ۴۳- علی پور ، مهدی حسنی ، **حمید جایگاه شناسی علم اصول گامی به سوی تحول** ، حوزه علمیه قم ، قم ۱۳۸۵

- ۴۴- فریدونی، مهرا؛ حجازی، آریا؛ کونانی، سلمان، **حدود مسؤولیت جزایی پزشک در عمل جراحی و درمان طبی بیمار، پزشکی قانونی، تابستان ۱۳۸۹، شماره ۵۸**
- ۴۵- فصیحی زاده علیرضا، **اذن و آثار حقوقی آن**، مرکز انتشارات تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۷
- ۴۶- قلی زاده، احمد، **واژه شناسی اصطلاحات اصول فقه جلد ۱، بنیاد پژوهشهای علمی فرهنگی نور الاصفیاء، تهران، ۱۳۷۹**
- ۴۷- قماش، سعید، **جایگاه عقل در استنباط احکام، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، چاپ دوم، ۱۳۸۶ ش.**
- ۴۸- کرمی، محمد تقی، **ماهیت و وظیفه عقل در فقه شیعه، نقد و نظر، تابستان و پاییز ۱۳۸۰، شماره ۲۷**
- ۴۹- کلینی محمد بن یعقوب، **اصول کافی**، تهران دفتر نشر فرهنگ اهل البیت علیه السلام، ج ۱ و ۲
- ۵۰- کنعانی محمدطاهر، **جزوه ی حقوق تطبیقی**، دانشگاه آزاد خرم آباد، ۱۳۹۰-
۱۳۹۱؛ قابل دسترسی در <http://drkananilaw.blogfa.com/post-66.aspx>
- ۵۱- لاهیجی، عبدالرزاق بن علی، **گوهر مراد، سایه، تهران، ۱۳۸۳**
- ۵۲- لطفی، اسدالله، **بررسی قاعده جب**، ۱۳۷۷ دانشگاه تهران شماره ۴۰، تابستان

- ۵۳- محقق داماد، سید مصطفی، مباحثی از اصول فقه، دفتر دوم، ۱۳۶۲،
- ۵۴- محقق داماد، سید مصطفی، اصول فقه (دفتر دوم منابع فقه) اندیشه‌های نو در علوم اسلامی، تهران، ۱۳۶۳،
- ۵۵- محقق داماد، سید مصطفی، قاعده قبح عقاب بلا بیان و مقایسه آن با اصل قانونی بودن مجازات، قضاوت شماره ۱۳۷۸، ۵۲،
- ۵۶- محقق داماد، سید مصطفی، قضاوت‌های اخلاقی و قوانین، تحقیقات حقوقی، ۱۳۷۰، شماره ۹،
- ۵۷- محمدی ری شهری، محمد، میزان الحکمه، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴، ج ۶،
- ۵۸- محمدی علی؛ شرح اصول فقه، ج ۲، چ ۲، انتشارات دارالفکر، ۱۳۷۵.
- ۵۹- مشکور، محمد جواد، سیر کلام در فرق اسلام، تهران ۱۳۶۸
- ۶۰- مصباح یزدی، محمد تقی، فلسفه اخلاق، اطلاعات، تهران
- ۶۱- مطلبی، سید محمد موسی؛ جمشیدی، حسن، ۱۳۹۱، دلیل عقل در سیره فقهی ابن ادریس، آموزه های فقه مدنی، بهار و تابستان شماره ۵
- ۶۲- مطهری مرتضی: عدل الهی، تهران و قم، صدرا، ۱۳۷۴،
- ۶۳- مطهری مرتضی یادداشت‌های شهید، جلد ۴، صدرا، تهران، ۱۳۷۸

- ۶۴- مظاهری کوهانستانی، رسول میراحمدی، مریم، بررسی نقش عقل در دوران اخباریگری، فصلنامه پژوهشهای فقه و حقوق اسلامی، سال هشتم، شماره بیست و نهم، پاییز ۱۳۹۱
- ۶۵- مظفر، محمد رضا اصول الفقه (با شرح فارسی) جلد ۱، شارح: اصغری، عبد الله: قم: ۱۳۸۶
- ۶۶- مظفر، محمد رضا، اصول الفقه، نشر دانش اسلامی، ج ۲، ق ۱۴۰۵
- ۶۷- مکارم شیرازی، ناصر، دایره المعارف فقه مقارن، مدرسه الامام علی بن ابی طالب علیه السلام، قم
- ۶۸- منتهایی، عباس ۱۳۸۰؛ علم اصول فقه و سرچشمه های حقوق اسلامی، بخش ۴، ماهنامه کانون، شماره ۲۷
- ۶۹- منصور نژاد، محمد، بررسی تطبیقی عقل و عقلا از دیدگاه امام خمینی و امام غزالی، نشریه متین، شماره ۳۴-۳۵
- ۷۰- میرباقری، محمد مهدی، مبانی کلامی حسن و قبح و نقش آن در علم اصول، ۱۳۹۱، درس های مدرسه فقهی امام محمد باقر(ع)، قابل دسترسی در <http://mfefb.ir>
- ۷۱- میرزای قمی، قوانین الاصول، مکتبه العلمیه الاسلامیه، طهران، بی تا.
- ۷۲- نجفی اصفهانی شیخ محمد تقی رازی هدایة المسترشدين فی شرح اصول معالم الدين، بی تا، اهل البیت لاحیاء تراث، بیروت.