

An Assessment of the Rule-Formulation of Justice Based on the Principle of Necessitation

Yahya. Ranjbar¹- Aliakbar. Izadifard^{2*}-Saeid. Ebrahimi³

1: Phd Student, Jurisprudence and Islamic Law, Unsiversity of Mazandaran, Babolsar, Iran.

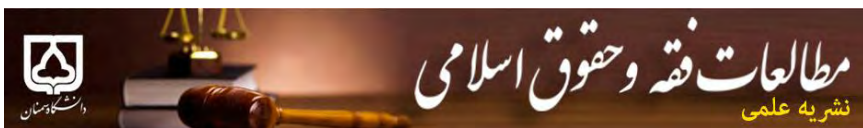
2: Professor, Jurisprudence and Islamic Law, Unsiversity of Mazandaran, Babolsar, Iran
(Corresponding Author): ezadifard@umz.ac.ir

2: Assistant Professor, Jurisprudence and Islamic Law, Unsiversity of Mazandaran, Babolsar, Iran.

Abstract: This study seeks to answer the fundamental question of whether the principle of necessitation between reason and Shari'a (al-mulāzama bayna al-‘aql wa al-shar‘) can lead us, in the process of legislation and fatwa issuance, to a rational and effective understanding of justice in addressing this question, the authors first explore the historical background of this principle and analyze the meaning of its constituent terms within the context of Shi'a jurisprudential thought they argue that, notwithstanding the absence of an explicit textual basis (naṣṣ) for this principle and the lack of consensus (ijmā‘) among jurists regarding it, the principle suffers from two major flaws: ambiguity in the meaning of its terms and propositions on the one hand, and internal contradictions on the other. By identifying these inconsistencies and fundamental flaws through a library-based research method and analytical reasoning, the authors claim-using a novel formulation-that even assuming its validity, the principle of necessitation cannot serve as a reliable foundation for understanding justice in a conventional or common-sense manner in the modern world accordingly, it cannot contribute meaningfully to our comprehension of justice in the processes of ijtihād, fatwā, or legislation therefore, if one seeks to defend the rule-based conceptualization of justice and to promote a conventional understanding thereof, it becomes necessary to search for clearer and more robust justifications.

Keywords: Necessitation, Justice, Good and Evil (Ḥusn wa Qubḥ), Rational Judgment.

- Y. Ranjbar; A. Izadifard; S. Ebrahimi (2025), "An Assessment of the Rule-Formulation of Justice Based on the Principle of Necessitation", Semnan University: *Islamic Law and Jurisprudence Studies*, 17(38), 1-30.
Doi: 10.22075/feqh.2023.30168.3550



فصلنامه مطالعات فقه و حقوق اسلامی

سال ۱۲ - شماره ۳۹ - تابستان ۱۴۰۴

صفحات ۳۰-۱ (مقاله پژوهشی)

تاریخ: وصول ۱۴۰۱/۱۲/۲۱ - بازنگری ۱۴۰۲/۰۸/۰۲ - پذیرش ۱۴۰۲/۰۸/۰۸

ارزیابی قاعده انگاری عدالت بر پایه قاعده ملازمه

یحیی رنجبر^۱ / علی اکبر ایزدی فرد^۲ / سعید ابراهیمی^۳

۱: دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران.

۲: استاد فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران (نویسنده مسئول)

۳: استادیار فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران.

چکیده: این پژوهش در پی پاسخ دادن به این پرسش مهم است که آیا قاعده ملازمه حکم عقل و شرع می تواند ما را در فرایند قانونگذاری و افتاء به فهمی خردپسند و راهگشا از عدالت برساند؟ در پاسخ به این پرسش نگارندگان در وهله نخست به پیشینه قاعده و معنای کلمات آن در بستر تفکر فقهی شیعه می پردازند و سپس بیان می کنند که این قاعده صرفنظر از این که نص صریحی در مورد آن وجود ندارد و مورد اجماع فقها نیست، خود دچار دو مشکل اساسی ابهام در معنای کلمات و جملات از یک سو، و تعارض درونی جملات از سوی دیگر است. نگارندگان پس از ترسیم تناقض و ایرادات اساسی آن با تکیه بر روش تحقیق کتابخانه ای و تحلیل مباحث در بیانی جدید، ادعا نموده اند که قاعده ملازمه حتی در فرض صحت نیز نمی تواند هیچ پشتوانه ای برای فهم عرفی عدالت در جهان معاصر باشد تا از این رهگذر بتواند به ما در فهم بهتر آن در فرایند افتاء یا قانونگذاری کمک کند، بنابراین برای دفاع از قاعده انگاری عدالت و مطرح نمودن فهم عرفی از آن لازم است در پی دلایل روشن تر و محکم تری بود.

کلیدواژه: ملازمه، عدالت، حسن و قبح، حکم عقل.

- رنجبر، یحیی؛ ایزدی فرد، علی اکبر؛ ابراهیمی، سعید (۱۴۰۴) «ارزیابی قاعده انگاری عدالت بر پایه قاعده

ملازمه». دانشگاه سمنان: مطالعات فقه و حقوق اسلامی دانشگاه سمنان. ۱۷(۳۹): ۱-۳۰.

Doi: 10.22075/feqh.2023.30168.3550

مقدمه و طرح مسأله

مبحث ملازمه میان حکم عقل و شرع یکی از مباحث قدیمی بین اصولیون و فقها است که بسیاری از آنان کوشیده اند به نحوی از موضع ردّ یا تأیید با قرائت خاصی که از دامنه و حدود آن داشته به آن بپردازند.

نگارندگان این پژوهش نیز که ابتدا در باب معنا و مفهوم قاعده و نسبت آن با عدالت عقلی-عرفی (به تعریفی که در پی می آید) تدبّر می کردند در تتبعات خویش به فهم و تفسیر متفاوتی از قاعده ملازمه رسیده و دریافتند که اگر بخواهیم خوانش جدید خردپسندی از عدالت ارائه بدهیم به نظر نمی رسد بتوان از قاعده ملازمه استفاده کرد. با این توضیح که فردی که هم پروای پاسداشت موازین دینی را دارد و هم پروای عدالت را شاید هنگام مطالعه قوانین و فتاوی و یا در حین قانونگذاری تصوّر کند می تواند قانونی وضع کند که خردپسند باشد و چون قاعده ملازمه پلی بین عقل بشر و شریعت است، حکم کند؛ پس اگر عقل پسند باشد لزوماً شرع پسند نیز هست و از این رهگذر معضلات گاه و بیگاه قانونگذاری و فقه را در جهت تحقّق بخشیدن عدالت حلّ کند. این پژوهش بر این اعتقاد است که چنین رابطه ای همیشه لزوماً برقرار نیست و همیشه و همه جا نمی تواند یاور و کمکی عدالت باشد. بدین معنی که بتواند ضرورت عدالت را به معنای عرفی آن اثبات کند. چون خود این قاعده از حیث معنا و مفهوم کلمات مبهم است و این ابهام قطعاً به معنای جملات سرایت می کند. از سوی دیگر، خود قاعده دچار تعارض و خود ستیزی جدّی است. مهم تر از همه این که این قاعده تاکنون به کمک دلایل قانع کننده و خردپسندی اثبات نشده است. سوای این مسائل، بحث محوری و مهم تر مقاله حاضر این است که آیا این قاعده می تواند به قاعده عدالت عقلی-عرفی (و نه شرعی) کمکی بکند؟

قبل از ورود به شاکله اصلی بحث، مناسب است سه نکته مهمّ را در مورد این مقاله در نظر داشته باشیم: نخست این که کسی تاکنون این سؤال را به شکل مستقیم مطرح

نکرده که آیا قاعده ملازمه به بحث عدالت ارتباط دارد؟ و مطرح شدن بحث حسن و قبح عقلی در اندیشه متفکران مسلمان و ورود آن به اصول فقه نیز پاسخ صریحی به سؤالات موردنظر ما نداده است؛ بلکه نقطه اتصال دو مبحث عدالت و ملازمه همان به رسمیت شناختن نقش عقل بشری در فهم و عمل به دین و - بالتبع - قانونگذاری است؛ به این معنی که هم آنان که از عدالت بحث کرده‌اند کوشیده‌اند نقش عقل را برجسته کنند و هم آنان که در چند دهه اخیر بحث قاعده ملازمه را مطرح و از آن دفاع کرده‌اند و به نظر می‌رسد هدف هردو گروه یکی باشد به ویژه این که طرفداران قاعده ملازمه به نحو ضمنی در پی پیاده کردن فهم خردپسندی از عدالت در جامعه معاصر بوده‌اند و هدفشان از دفاع از ملازمه وضع قانون عادلانه (عدالت عرفی - عقلی) با اتکاء به این قاعده بوده است؛ بنابراین خواننده گرامی نباید توقع داشته باشد که نگارندگان مطرح کنندگان پرسش مذکور را معرفی و ادله اتکایی آنان را به شکل مستقیم موردسنجش قرار دهند. به عبارت دیگر، این ادعا را صریح نگفته‌اند که ملازمه پشتوانه قانونگذاری عادلانه و عقلی است بلکه این ادعا از ملزومات منطقی سخن آنان است. فضای بحث پیرامون ارائه شیوه‌ای برای جمع نمودن قانونگذاری بشری و الهی برای جامعه مسلمین است. این مقاله تلویحاً وجود مرز قاطع و همیشگی برای قوانین الهی و بشری را انکار کرده و معتقد است ممکن نیست که عقل یک انسان (ولو متدین) از رسوبات و رسومات اجتماعی کاملاً بری شود. نکته دوم این که هدف ما در این مقاله نقد و بررسی قاعده ملازمه نیست؛ چرا که این کار از این حیث که بسیار به آن پرداخته شده، بیهوده است، بلکه هدف نخست از زیر به رو آوردن ادله مخالفین قاعده و دوم نشان دادن نواقص ادله موافقین - و حتی مخالفین - است تا از این راه ضرورت نگاه متفاوت و نقادانه به قاعده و دلایل عقلی را یادآور شویم؛ بنا بر این نکته، خواننده گرامی نقد و بررسی مفصل ادله فقهای موافق و مخالف قاعده را در این پژوهش مشاهده نخواهد کرد، بلکه پس از نگاه مختصر به آن ادله نقص ذاتی و ساختاری قاعده را مشاهده خواهد کرد و عدم کاربرد

آن را در قانونگذاری عادلانه و عقلی معاصر - احتمالاً - تصدیق خواهد نمود. نکته سوم که نتیجه نکته دوم است در باب وجه نوآوری مقاله است؛ شاید خواننده محترم پرسد با این حجم عظیم مقالات راجع به ملازمه چه نیازی به کار پژوهشی مجدد در مورد آن است؟ پاسخ این است که اولاً، تا جایی که نگارندگان اطلاع دارند تمام آثار معاصر به ملازمه از نظرگاه تأیید نگاه کرده‌اند نه تردید! ثانیاً، به تلویح آن را در قانونگذاری عقلی (و نه لزوماً متکی به متون شرعی) راهگشا دانسته‌اند؛ وجه نوآوری این مقاله در تشکیک در جهت گیری این دو تفکر است؛ یعنی خواننده در پایان لاجرم تصدیق خواهد کرد که این شکل نقد، مذاقه ورزیدن در مفهوم کلمات و نگاه به این دو قاعده از این نظرگاه پیشینه‌ای در آثار پژوهشی پیشین ندارد.

گفتنی است منظور ما از عدالت عرفی فهم و تفسیری از عدالت است که از مناسبات اجتماعی و داوری عقل و اندیشه بشری بدون اتکاء به متون شرعی به دست می‌آید. این تعریف را نگارندگان برای ایضاح مطلب و پیشبرد بحث ارائه می‌دهند و (چنان که در پی می‌آید) نمی‌توان انکار کرد که در اندیشه متفکران مسلمان (معتزله و امامیه) نیز سابقه دارد. اگر چنین عدالتی را به‌عنوان یک قاعده فقهی تعیین‌کننده در افتاء و قانونگذاری بدانیم و یا موجهیت چنین کاری را اثبات کنیم به‌قاعده انگاری عدالت دست یافته‌ایم.

چنان که اشاره شد پرسش اصلی این پژوهش این است که آیا اگر بخواهیم عدالت را در فرایند افتاء و یا قانونگذاری به‌عنوان یک قاعده فقهی تلقی کنیم می‌توانیم برای تحکیم مبنای تئوریک آن از قاعده ملازمه استفاده کنیم یا خیر؟ اگر جواب مثبت است چگونه؟ و اگر منفی است چرا؟ ما در این پژوهش افتاء در زمینه مسائل اجتماعی را با قانونگذاری در جامعه اسلامی (با تسامح) تحت شمول یک حکم می‌دانیم؛ و به نظر نمی‌رسد که افتاء از جنس خبر باشد و قانون گذاری از جنس انشاء باشد. البته بحث مفصل در این زمینه و اثبات این ادعا خود نیاز به مقاله جداگانه ای دارد. با این توضیح که اگر

کسی بخواهد عدالت را به معنای عقلی و پیشا دینی اش (چنان که مدّ نظر معتزله و شیعه بوده است) و همین طور معنی جدید معاصر آن یک مفهوم تعیین کننده در فقه و حقوق بداند می تواند برای اثبات حجّیت و موجّهیت عقلی - شرعی این قاعده به قاعده ملازمه استناد کند و ادعا کند چون این قاعده مستند و متّکی به عقل است پس بنا بر ملازمه مورد قبول شرع نیز هست؟

نگارندگان پیش از پاسخ به پرسش، در مقام نخست بنا بر ضرورتی که حسّ نموده اند به پیشینه شکل گیری قاعده ملازمه، معنای آن و تعمق در مفهوم و تفسیر واژگان آن پرداخته و با ادّله ای برون دینی که تاکنون در نقد این قاعده مورد توجه پژوهش گران نبوده بیان نموده اند که چگونه قاعده دچار نواقص جدی درونی است. سپس پاسخ خود را به پرسش اصلی بیان و توضیح داده اند که چرا این قاعده نمی تواند در این راستا کمکی به عدالتی که مدّ نظر ماست بکند و مدّعی اند قاعده ای که خودش صحتّ آن اثبات نشده است و خود دچار مشکلات درونی جدّی است نمی تواند به کمک قاعده دیگری بیاید و واژه عقل که در قاعده از آن سخن می رود کاملاً از حیث مفهوم و مصداق با واژه عقل در عدالت عقلی متفاوت است.

هر دو قاعده (عدالت و ملازمه) از یک آبشخور آب می خورند؛ و آن نزاع قدیمی معتزله و اشاعره در باب عقلی یا شرعی بودن عدالت است (و این بحث با تفصیلی نسبی در سطور آینده مطرح خواهد شد) اما هم معنای عدالت و هم معنای عقل در چند دهه اخیر دچار چنان تحولاتی شده اند که در جوامع جدید و با روش های قانونگذاری جدید دیگر نمی توان از همان مفاهیم و فرمول های قدیمی برای حلّ معضلات استفاده کرد؛ این مقاله در پی طرح این ادعا نیست که همه یا بعضی قوانین الهی لازم است تغییر یابند اگرچه چنان چه خواننده عدالت عرفی را به رسمیت بشناسد ممکن است گاهی در قانونگذاری در جامعه اسلامی به این نتیجه برسد که اگر بعضی از قوانین قدیمی را برای محقّق نمودن عدالت عرفی جدید تغییر دهد چنین تغییری به رضای شارع نزدیک تر

است. البته این مقاله امکان ارائه یک قرائت ثابت و به دور از مناسبات اجتماعی از عدالت را زیر سؤال می برد. بنابراین پژوهشگران این حیطه لازم است برای اثبات ادعاهای خود مبنی بر اعتبار داشتن عدالت عقلی از روش ها و وسیله های دیگر کمک بگیرند.

از لحاظ پیشینه تحقیق نیز باید گفت نفس این قاعده که می توان گفت به این شکل کنونی اش در نزد فقهای متقدم شیعه مطرح نبوده و نخستین طرح جدی شبیه به طرح امروزی آن در آثار فاضل تونی - آن هم از موضع رد - بوده است؛ اگرچه اشاره به مفهوم عدالت و نسبت آن با موازین فقهی و نیز مبحث قاعده ملازمه گاه در قالب مقاله و گاه در قالب کتاب رخ نموده اند اما تاکنون کسی پرسشی در مورد رابطه این دو قاعده مطرح ننموده است. برخی نگارندگان - چنان که در پی می آید - قاعده ملازمه را مطرح نموده، آن را واضح و بی چون چرا دانسته و در باب ارتباط آن با عدالت - نفیاً یا اثباتاً - سخنی نگفته اند؛ برخی دیگر نیز سازگاری آن را با قاعده انگاشتن عدالت مفروض گرفته اند، به همین خاطر در صحت چنین سازگاری ای تشکیک نکرده اند.

آخوند خراسانی در کتاب قاعده الملازمه بین العقل و الشرع ضمن دفاع از این قاعده سخنی در باب ارتباط آن با عدالت به میان نمی آورند (آخوند خراسانی، بی تا: ۱۴۵) و جعفر سبحانی از معاریف مدرّسین حوزه علمیه نیز در رساله ای مستقلّ با تکیه بر آرای شیخ مرتضی انصاری به تبیین و دفاع از این قاعده پرداخته است (سبحانی تبریزی، ۱۴۱۷: ۱۲۴) به همین سان سعید زیباکلام (زیباکلام، ۱۳۹۸: ۹۷-۱۱۵). هیچ کدام از این پژوهشگران حوزوی و دانشگاهی سخنی مازاد بر آن چه قدما گفته اند ایراد نکرده اند. با توجه به این که موضوع محوری این پژوهش نقد و بررسی قاعده ملازمه نیست و از سوی دیگر، فضای محدود آن مجالی برای بسط بیشتر بحث را نمی دهد، سخن در پیشینه طرح قاعده ملازمه را مختصر می کنیم.

سید محمد اصغری در پژوهش نسبتاً مفصلی ضمن دفاع از لزوم رعایت موازین عدالت و بیان پیشینه تفکر عدالت محور در فقه شیعه مبحث مستقلّی را تحت عنوان

قاعده ملازمه طرح نموده است (اصغری، ۱۳۸۶: ۱۲۳-۱۵۵). محقق دیگری در یک اثر تألیفی مستقل نیز ضمن بحث از جایگاه بالقوه و بالفعل عدالت در استنباط احکام شرعی به نحو گذرا به قاعده ملازمه اشاره ای نموده و گویی ارتباط و معاونت ملازمه با عدالت را کاملاً بی چون و چرا دانسته است (پورمولا، ۱۳۹۴: ۱۴۳). ابوسلیمان، داوود بن مجبر بکراوی (متوفای ۲۰۶ق) نیز در رساله ای با نام «العقل»، به بررسی جایگاه مفهوم عقل در پس زمینه آموزه های اسلامی پرداخته است اما با توجه به این که طرح آن مباحث خود به تنهایی نیازمند یک پژوهش مفصل است و از سوی دیگر ارتباط محوری با مباحث این مقاله ندارد، از تشریح آن رساله در اینجا صرف نظر می شود (پاکتچی، ۱۳۸۲: ۳۴). ضمناً گفتنی است سازگاری عدالت و قاعده ملازمه از لوازم منطقی سخن برخی پژوهشگران است و مورد تصریح آنان نبوده است.

۱- معنا و مفهوم قاعده ملازمه

قبل از تفسیر قاعده به پیشینه تاریخی آن در پس زمینه تفکر فقهی اشاره ای می کنیم. هماهنگی میان حکم عقل و حکم شرع بر مبنای دو قاعده بوده است که بر اهل فن پوشیده نیست که هر دو قاعده، اصطیادی بوده و از روایاتی برداشت شده اند که تصدیق کننده ارزش عقل و اهمیت مُدرکات آن بوده اند و نصّ این دو قاعده به این شرح است:

۱- کُلّ ما حکم به الشرع حکم بالعقل؛ ۲- کُلّ ما حکم به العقل حکم بالشرع؛ هر چه را که شرع به آن حکم کند عقل (نیز) به آن حکم کرده و هر چه که عقل به آن حکم کند شرع به آن حکم می کند.

این قاعده به نحو مفصل در آثار فقهای متأخر مورد بحث قرار گرفته است؛ اگرچه بعضی از فقها از قبیل فاضل تونی (فاضل تونی، ۱۴۱۲: ۴۰۸) و محمدحسین حائری اصفهانی معروف به صاحب فصول (حائری اصفهانی، ۱۴۰۴: ۳۰۴/۱) از موضع ردّ به آن پرداخته اند لیکن اغلب فقهای بزرگ متأخر بالأخصّ دو قرن اخیر آن را بالاجمال - با صرف نظر از اختلاف نظرهای جزئی - پذیرفته اند.

از جمله فقهای که این بحث را به نحو مشروح و مفصل بیان کرده‌اند شیخ مرتضی انصاری در رسائل (انصاری، ۱۴۱۹: ۵۷/۲) و درس گفتارهای موسوم به مطارح الانظار (کلاتری طهرانی، ۱۴۲۵: ۱/ ۲۲۸) است که شیخ، ملازمه را بر اساس دلایل عقلی و نقلی مسلم می‌داند و امام خمینی نیز آن را با تقریر خاص خودشان بالاجمال می‌پذیرند (خمینی، ۱۴۱۵: ۸۵/۴).

این پژوهش به حسب موضوع و جهت گیری کلی مسائل، گنجایش طرح تمامی استدلالات و مشروح مباحث مخالفین و موافقین این قاعده را ندارد اما پس از مذاقه در باب خود قاعده و الفاظ آن نخست استدلال موافقین و مخالفین را خلاصه و سپس ملاحظات خود را بیان می‌کند و در سطور بعدی نیز در باب مذاقه خود فقها در باب معانی کلمات این قاعده به تناسب سخن گفته خواهد شد.

۲- معنای عقل

از معنای واژه عقل تعاریف متعددی ارائه شده است و ما برای رعایت اختصار از ذکر آنها درمی‌گذریم. از معنای لفظی عقل که بگذریم معنای اصطلاحی آن در اندیشه فقها و متفکران مبهم‌تر و پراکنده‌تر است؛ در استنباط احکام شرعی - چنان که اصولیان می‌گویند - دلیل عقلی در برابر دلیل نقلی است اگرچه به عقل به عنوان ابزار فهم نیز توجه می‌شود. عقل در ادبیات کلام جدید و حقوق جدید معنای واضح و کاملاً متفاوتی از معنایی دارد که قدمای فقه در نظر داشته‌اند. تعریفی از عقل که اینک تا حدی مورد اتفاق علمای علوم انسانی جدید (اعم از حقوق و فلسفه) است به شرح زیر است:

«مجموعه دانسته‌ها و مکشوفات ذهنی که با اندیشیدن یا از طرق متعارف معرفت یا به روش‌های علمی حاصل شده عقل می‌نامیم» (ملکیان، ۱۳۷۹: ۳۹۷). روش‌های علمی می‌تواند بررسی‌های موردی استقرایی در جامعه و طبیعت باشد و یا محاسبات ریاضی و یا استنتاجات منطقی؛ اما قدمای ما به هیچ عنوان عقل را این گونه تعریف نکرده‌اند و اولاً، بین آنان در این مورد اختلاف نظرهای کاملاً اساسی وجود داشته است؛ ثانیاً،

هر کدام از بزرگان که آن را تعریف کرده‌اند خود آن تعریف نه تنها از ابهام معرف چیزی کم نکرده بلکه بر ابهام آن نیز افزوده است.

عقل در کتب فقهی به عنوان ملکه‌ای در مقابل جنون یا اختلال مشاعر تلقی شده که شرط تکلیف است. عقل عموماً به عنوان وجه فارق انسان و حیوان یا در مقابل جنون به کار رفته است؛ مثلاً «عقل، شرط تکلیف است» (محقق حلی، ۱۴۰۳: ۴/۱۰۳۸؛ نجفی، ۱۹۸۱: ۲۹۱/۴۳).

علامه مظفر عقل را به نحو ضمنی «تطابق یافتن آرای عقلای عالم بر این نکته که چه کاری زشت است و چه کاری نیکو یا متضمن مصلحت یا مفسده است» می‌داند و آن را مترادف آرای محمود و قضایای مشهوره دانسته‌اند (مظفر، ۱۳۶۳: ۲۴۱/۱). خود ایشان از منطقین صاحب نام منطق قدیم است و این تعریف تقریباً همان است که حکما و منطقین از عقل عملی ارائه می‌کردند؛ اما در علوم انسانی جدید به دلیل اختلاف روش اساسی که در سطور بعدی خواهد آمد این چنین تعریفی ابداً مطرح نیست و آن را مبهم می‌دانند. اصولیان عموماً معنای عقل را آنقدر واضح دانسته که لزومی به بحث در باب آن ندیده‌اند. اولاً، آن را یک منبع بالقوه برای معرفت و عبودیت خداوند دیده‌اند (یک بینش کاملاً مذهبی در مقابل بینش سکولار جدید)؛ و ثانیاً، تلویحاً آن را منحصر به مجموعه «دستورات اخلاقی برای فهم کردارهای زشت و زیبا و حسن و قبح افعال دانسته‌اند» (قمی، ۱۳۰۳: ۸/۲؛ علامه حلی، ۱۴۰۷: ۱۸۸)؛ یعنی همان چیزی که قدما گاه عقل عملی می‌دانسته‌اند.

محمدباقر صدر دقت نظر بیشتری نشان داده و می‌گوید: «منظور از حکم عقل در مباحث مربوط به ملازمه حکم، قوه عاقله در معنای فلسفی‌اش نیست بلکه منظور حکمی است که عقل بشری (اعم از عقل فلسفی و یا دریافت‌های تجربی بشر و یا هر کدام از منابع شناخت بشر) به نحو یقین و جزم و بدون استناد به قرآن و سنت صادر می‌کند» (صدر، ۱۴۱۰: ۱۱۹/۴).

توضیحات صدر تا حدّ زیادی گره گشاست اما می‌توان پرسید آیا یک مسلمان - مخصوصاً یک فقیه - که ذهن او تحت تربیت اسلامی و مأنوس با آموزه های قرآن و سنت رشد یافته توانایی تمیز دادن عقل و دانش خود را از آموزه های دینی در ذهن خود دارد یا عقل و ذهن او به نحو اجتناب‌ناپذیری تحت تأثیر و مقهور آموزه های دینی است؟ این پرسش را در مورد متدینین سایر ادیان و فرق نیز می‌توان پرسید.

یکی از معاصرین نیز حکم عقل را اولاً، منحصر به ادراک حُسن و قبح می‌داند و ثانیاً، آن را تلویحاً تابع حکم شرع می‌داند «عقل پس از ادراک حسن و قبح فعل به مقتضای قاعده ملازمه حکم شرع را کشف می‌کند و در این موارد حکم عقل در طول حکم شرعی است» (هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷: ۱۲۰)؛ یعنی در ترکیب واژگانی حکم شرع، «حکم» همان معنی را ندارد که در ترکیب واژگانی حکم عقل دارد. اینها صرفاً مشترک لفظی هستند و نمی‌توانند مبنای یک استدلال قیاسی قرار بگیرند، چون در یک استدلال قیاسی باید حدّ وسط دقیقاً به یک معنا باشد. گذشته از این، از حیث التزامات این دو منبع حکم شرع - طبق یک تعریف - ریشه قدسی و غیبی دارد و به همین خاطر، غیر قابل چون و چراست، اما حکم عقل کاملاً زمینی و دنیوی است؛ پس در نتیجه، قابل چون و چراست. تخطّی از حکم شرع الزاماً همراه با تقبیح و تخطئه مرتکب است، اما تخطّی حکم عقل فی‌نفسه اینگونه نیست مگر این که آن را به نحوی به شرع نسبت دهیم. حتی کسی که از حکم قطعی سر می‌پیچد (مثلاً کسی که استعمال دخانیات می‌کند) او را بر خطا می‌دانیم ولی گناهکار نمی‌دانیم.

ابهام در معنای حکم عقل به ابهام در اعتبار حکم عقل انجامیده است؛ برخی فقهای معاصر، اعتبار حکم عقل را منوط به «قطعی بودن» می‌دانند (مظفر، ۱۳۶۳: ۱۰۳/۲). این فقها کامل و دقیق مشخص نکرده‌اند که قطعی بودن به چه معناست و توضیح مختصری نیز که داده‌اند اولاً، خالی از ابهام نیست و ثانیاً، بیشتر ناظر به عقل عملی است و ثالثاً، به

نظر قطعی نمی‌رسد. گفتنی است علمای علوم انسانی جدید با توجه به تعریف خاص عقل، حکم عقل را هیچگاه قطعی نمی‌دانند، مگر در دو حیطه ریاضی و منطق جدید. همان طور که گفته شد بحث های ملازمه و عدالت عقلی هر دو کاملاً متکی به مناقشه فکری قدیمی اشاعره و معتزله در باب عقلی یا شرعی بودن حسن و قبح و عدل و ظلم است؛ اینک برای بیان بهتر قاعده ملازمه و ملاحظات نگارندگان - و احیاناً استفاده از آن در راه اثبات عدالت عقلی - مناسب است به این مناقشه تاریخی نگاه دیگری بیفکنیم.

۳- نزاع فکری اشاعره و معتزله

این نزاع علمی مشکل و قدیمی در میان متفکران مسلمان از نقاط درخشان و افتخارآمیز تمدن اسلامی است. بر اهل فن نیز پوشیده نیست که مواضع شیعیان نزدیکی بسیار نزدیکی با نقطه نظرات معتزله داشت و هر دو گروه، ارج و اعتبار زیادی برای خرد و دانش بشری قائل بودند. این پژوهش از میان همه پرسش ها و پاسخ های آنان فقط به یکی از آن بحث ها می‌پردازد و آن ریشه حسن و قبح افعال و به تبع آن ریشه عدالت و تعریف آن در فرآیند تشریع است. این نکته را خاطرنشان کنیم که هر جا سخن از موضع معتزله می‌رود منظور ما موضع شیعیان هم هست؛ لذا از هر دو گروه با نام عدلیه سخن خواهیم گفت.

یکی از مشاجره های این دو گروه پیرامون این محور می‌گشت که آیا کردارهای اخلاقی بشری آنگاه که متّصف به صفت های نیکو و ناپسند می‌شوند این نیکویی/ ناپسندی در خود فعل است و ذات آن فعل آن صفت را با خود دارد یا این که هیچ فعلی، هیچ وصفی را با خود ندارد مگر این که خداوند آن عمل را زشت یا نیکو بداند. ثمره مهمّ این بحث (و ارتباط آن با بحث ما) در این بود که اگر کردارهای عادلانه (از قبیل قانونگذاری، معامله با افراد، مجازات مجرمین) وصف عادلانه یا ناعادلانه را در خود نداشته باشد که به کمک فهم متعارف و عقل بشری قابل فهم باشد آنگاه برای فهم

وصف عادلانه یا پسندیده بودن آن افعال باید صرفاً نظر به آسمان و نگاه خداوند داشت و طبیعتاً آن نظر در متون مقدّس درج شده است، پس هیچ فهمی و متنی برای توصیف عدالت (همچون یک فضیلت اخلاقی) حجّت ندارد الا آن چه در متون مقدّس آمده و فتاوی که با تکیه بر متون مقدّس صادر شده اند؛ پس برای فهم عدالت - مطابق تلقّی اخیر - باید ابتدا به متون مقدّس و فتاوی فقها مراجعه کرد و سپس توضیح داد که عدالت چیست و چه ویژگی هایی دارد؟ بنابراین، این مطالعه را به صورت برعکس نمی توان انجام داد؛ یعنی به این صورت که نخست مطابق فهم متعارف و عقل جمعی بشری و تعریف و تفسیری از عدالت ارائه دهیم و سپس با آن پیش فرض متون و فتاوا را مطالعه کرده و داوری نمائیم؛ این ترسیم ابتدایی صورت مسأله و نشان دادن ارتباط نزاع اشاعره و معتزله با بحث ما بود.

اشاعره معتقد بودند که دو صفت مستقلّ به عنوان خوب و بد وجود ندارند که ما به کمک عقلمان بتوانیم آنها را شناسایی کنیم؛ بلکه چون شارع فاعل فعلی را مستحقّ پاداش می داند ما آن را خوب می نامیم و اگر همان فاعل، فعلی را مستحقّ مجازات بداند ما آن را بدی می دانیم؛ در نتیجه، چیزی به نام خوبی مطلق و بدی مطلق وجود ندارد؛ پس عدالت نیز یک امر شرعی است و نه عقلی.

امام الحرمین جوینی که از سرکردگان تفکّر اشعری است در این مورد مثالی آورده و می نویسد: «کشتن آدمی چه به ظلم و ستم باشد و چه به نام قصاص و حدّ صورت گیرد در هر حال ذاتاً یک چیز است، منتها همان آدم کشی را شارع در جایی مجاز دانسته و در جایی حرام کرده است» (جوینی، ۱۴۱۶: ۲۷۱).

چنان که ملاحظه می شود قبیح را فقط در صورت تصریح شرع (متون شرعی) قبیح می دانند و نتیجه این گفتار این است که اگر عدالت را یک چیز حسن بدانیم، مطابق این تفکر عدالت همان است که شریعت گفته و همان تفاسیر و اوصاف و مصادیق را دارد که در متون آمده است؛ اما تکیه و تأکید نگارندگان بر جمله پایانی نقل قول فوق این

است «فعل خداوند همیشه حسن است» مطابق این تلقی و تفسیر ایشان از عادلّیت و مهربانی خدا هیچ تعریف و تفسیری از عدالت در عقول بشری و عرف انسان ها وجود ندارد و اگر هم وجود دارد معتبر نیست که با آن کردار و گفتار خداوند (متون و حیانی) را داوری کنند. هیچ داوری ای از پیش وجود ندارد و فعل خداوند به محض صدور، متّصف به وصف حسن می شود.

در نقطه مقابل اشاعره، تفکر عدلیه بود؛ اینان معتقد بودند اعمال انسان ارزش ذاتی و جدای از شرع دارند و ما مستقلّ از تعریف شرع تعریف واضحی از نیک و بد و عدل و ظلم داریم. یکی از متکلمین بزرگ معتزلی مسلک می نویسد: «شرع نیک و بد را نمی آفریند بلکه به آن چه نیک و مصلحت است فرمان می دهد و از آن چه بیش از آن عقل مذموم و ناپسند دانسته نهی می کند» (عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۵۶۳). پس عدالت نیز امری عقلی است و از پیش توسط عقل بشری تعریف و تفسیر شده و شرع به نحو امضائی آن را نیکو دانسته و به آن امر کرده است.

چنان که پیش از این اشاره کردیم این فصل قصد تشریح بحث ذاتی یا شرعی بودن افعال را ندارد اما چون بحث عقلی - ذاتی بودن حسن و قبح افعال و کم و کیف آنها در مقابل شرعی بودن آنها ارتباط وثیقی با عادلانه بودن افعال و در نتیجه، تعریف «حسن بودن» و «عادلانه بودن» دارد به بحث حسن و قبح نیز اشاره می کنیم.

اما «ذاتی بودن» حسن و قبح که معتزله به آن قائل بودند به چه معنی است؟ بالاجمال گفته شده که به معنای «شرعی نبودن» است؛ اما این تعریف سلبی آن است، در باب تعریف ایجابی آن چه می توان گفت؟

برخی صاحب نظران ذاتی بودن حسن و قبح را به معنای «عقلی بودن» دانسته اند و نوشته اند «خرد در درک حسن و قبح بدون استمداد از خارج حسن و قبح بعضی افعال را درک می کند» (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۱: ۵۴). علامه مظفر نیز در این مورد می نویسد: «معنای ذاتی بودن حسن و قبح این است آن عنوانی که حسن یا قبیح است

مثلاً عدل یا ظلم فی نفسه و ذاتاً صفت مذکور را داشته باشد، نه از آن جهت که تحت عنوان دیگری مندرج است، یعنی نیاز به واسطه در اتّصاف به دو صفت حسن و قبح نداشته باشد» (مظفر، ۱۳۶۳: ۲/۲۸۱). مطابق دیدگاه ایشان و دیگر اصولیان اگر خوب بودن عدالت را ما با عقل محض خویش ادراک می کنیم؛ پس بسیار بعید است که عقل ما هیچ درکی از خود عدالت نداشته باشد و برای فهم تعریف آن از شرع کمک بگیرد. مطابق دیدگاه معتزله عدل خود نیز حقیقتی است و خداوند نیز امور را با میزان عدل سامان می دهد نه این که خود او در متونی که نازل می کند عدل را برای ما تعریف و تعیین کند.

بنابراین، فی الجمله دریافتیم که از نظر بزرگان شیعه، عدالت در تعریف و تعیین مصداق کاملاً وابسته به فهم عادی عرفی است به این معنی که آن را از شریعت نمی گیرد؛ اندیشه بشری مستقل از وحی آن را تأیید می کند و وقتی نفس عدالت را تصدیق و تأیید کند و مطابق سنت فکری شیعه به وضوح می توان دریافت که آن را تعریف و تعیین مصداق نیز می کند.

در جمع بندی مطالب اخیر می توان گفت که مطابق نظر عموم متفکران شیعی عدالت مفهومی عقلی و ماقبل شرعی بوده است و عدالت است که به واسطه ماهیت ارزشی اش بر فتاوی شرعی حکمیت داشته است؛ پس شاید بتوان از این مباحث به سود قاعده عدالت استفاده کرد. در این قسمت، با نادیده انگاشتن نتایج مباحث قبلی به اختصار نگاهی به برخی ادله موافقین و مخالفین قاعده می پردازیم.

۴- بررسی ادله موافقین

یک دلیل در تأیید ملازمه را عقل می دانند؛ به این معنی که وقتی شارع حکمی صادر کند از آنجا که حکم وی دارای حکمتی است - حکمت تعبیر بزرگانی است که این استدلال را مطرح کرده اند و به نظر می رسد منظور از آن مناط عامی است که شامل مصلحت ملزمه نیز می شود - اگر این حکمت برای عقل ما آدمیان روشن شود عقل

هم همان حکم را خواهد کرد؛ یعنی اگر رمز آن حکم برای عقل بشری روشن شود عقل ما نیز همان حکم را خواهد داد. چنان که اگر عقل نیز مصلحتی را کشف کرد حتماً شارع نیز همان حکم را به دلیل همان مصلحت خواهد داشت؛ چون زمانی که عقل مصلحتی را در حکمی کشف کرد به دلیل لمّی و از راه استدلال از علت به معلول کشف می‌کنیم که شرع نیز حکمی دایر بر درک آن مصلحت و دفع آن مفسده دارد.

به نظر می‌رسد این استدلال دچار مغالطه مصادره به مطلوب باشد؛ به این معنا که عمده سخن مخالفان قاعده این است که لزوماً احکام شرعی تابع مصالح و مفاسدی که عقل ما درک می‌کند نیست اما در این استدلال گویی این سخن پیش‌فرض گرفته می‌شود تا نفس وجود ملازمه اثبات شود.

در یک صورت‌بندی دقیق‌تر از میان ادله (موسوم به) عقلی در دفاع از ملازمه یک دلیل موسوم به «دلیل خُلف» که بهترین تقریر آن از شیخ محمدحسین غروی اصفهانی است به نظر قابل توجه‌تر می‌آید. خلاصه سخن غروی اصفهانی این است که از آنجا که حسن و قبح عقلی از چیزهایی است که همه عقلا در مورد آنها متفق القولند و شارع نیز یکی از آنان و بلکه رئیسشان است لذا اگر عقلا به حسن یا قبح چیزی حکم و داوری بکنند شارع نیز که یکی از عقلاست حتماً چنین حکمی را صادر خواهد کرد و گرنه خلاف فرض اولیه ما خواهد بود؛ چون علی فرض، همه عقلا (از جمله شارع) بناست که چنین حکمی را داشته باشند و گرنه شارع لزوماً از قلمرو عقلا خارج می‌شود و این خلاف فرض کامل بودن عقل شارع است (غروی اصفهانی، ۱۴۱۴: ۳/۳۴۳). می‌توان در اینجا پرسید شارع را یکی از عقلا باید بدانیم و با استناد به کدام متن شرعی، شارع را از عقلا یا به معنی علمی عاقل بدانیم؟ توجه داشته باشیم که در هیچ کدام از متون شرعی برای خداوند وصف «عاقل» به کار نرفته است. از سوی دیگر، هم عقل بشری و هم عقلا مخلوق خداوند هستند پس به نظر می‌رسد به کار بردن این مقولات (خدا، عقلا، عقل بشر، عاقلیت بشر، عاقلیت خدا) صرفاً از روی اشتراک لفظی عقل است و اشتراک

ماهوی بین این مقولات در کار نیست. این پژوهش پیش فرض های استدلال را مبهم و یا غیر قابل دفاع می داند. به زعم برخی مخالفان ملازمه ای بین حکم عقلا و حکم شرع نیست، زیرا احکام عقلانی در راستای تأمین و محافظت از نظام های عقلانی بشر است و در حالی که شارع مقدس در دایره این مصالح و نظام ها نیست بر این اساس، به کدام دلیل باید او هم همان احکام عقلایی را داشته باشد؟

استاد مطهری در اینباره می نویسد: «اگر ظاهر قرآن یا سنت با حکم قاطع عقل در تضاد بود قطعاً از ظاهر قرآن یا سنت دست بر می داریم ... چون مقتضیات زمان و عقل تغییر کرده حکم نیز عوض می شود» (مطهری، ۱۳۷۷: ۳۰۰/۲).

با این حال، برخی امکان وقوع چنین تعارضی را منتفی می دانند: «گروهی معتقدند واقعه ای می تواند حکم شرعی نداشته باشد؛ چه این که آیه و روایاتی درباره آن وارد نشده است و گروهی معتقدند اختلاف بین حکم عقل و حکم شرع ممکن است، پس هر دو فرض با اثبات قاعده ملازمه مخدوش می گردد» (سبحانی تبریزی، ۱۳۷۴: ۱۱۷). به نظر می رسد در اینجا هم شاهد وقوع مغالطه ای مصادره به مطلوب بدون اطلاع خود قائل محترم باشیم؛ چرا که نخست باید قاعده ملازمه به نحو دیگری ثابت شود و سپس منکر چنین تعارضی بشویم و پذیرفته نیست که برای انکار امکان چنین تعارضی به قاعده ملازمه استناد کنیم؛ چون گاه منکرین ملازمه برای بر کرسی نشاندن ادعایشان به امکان چنین تعارضی تمسک می کنند و خود امکان وقوع چنین تعارضی امکان اثبات قاعده ملازمه را منتفی می کند. پس یا باید به روش دیگری امکان وقوع چنین تعارضی را انکار کرده و انتفاء آن را اثبات کرد یا باید قاعده ملازمه را اثبات کرده و سپس منکر چنین تعارض احتمالی شد.

علامه مظفر تفکیک حکم شرع و حکم عقل را «توهم» می داند (مظفر، ۱۳۶۳: ۲۳۸/۲) و به این آیه تمسک می کند: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» (نحل: ۹)؛ در نتیجه - مطابق نظر ایشان - خداوند محال است که به ظلم امر کند. پس لزوماً باید از قبل

تعریفی از عدل و احسان موجود باشد که خداوند به آن امر کند و گرنه امر به عدل و احسان - که در این آیه آمده - بی معنا خواهد بود.

گاهی برای اعتبار بخشیدن به حکم عقل به احادیثی استناد می شود که مؤید نقش عقل در عبودیت و انجام اوامر الهی است:

امام کاظم (ع) می فرماید: «خداوند بر بشر دو حجت دارد یک حجت ظاهری و یک حجت باطنی: حجت ظاهری همان پیامبران و ائمه هستند و حجت باطنی نیز عقول بشری هستند»^۱ (کلینی، ۱۳۷۹: ۳۵/۱)؛ یا خطبه ای از حضرت علی (ع) که آشکار شدن استعداد های عقل بشری را یکی از اهداف بعثت انبیا می داند^۲ (نهج البلاغه: خطبه ۱)؛ اما باید توجه داشت که اولاً، معلوم نیست که معنای عقل در این احادیث، همان معنای مدّ نظر قائلین باشد و ثانیاً، احادیث دیگری نیز علیه عقل موجود هستند که جمع نمودن آنها با این دست احادیث کار مشکلی است. ضمن این که نگارندگان قصد سنجش اعتبار شیوه های ظنی و استحسانی استدلال را به شکلی که در میان اهل سنت مرسوم است ندارند.

۵- دیدگاه مختار

نخستین ملاحظه ای که در این باب می توان بیان کرد این است که عقل را در نگاه قدما به هر کدام از تعاریف (هرچند مبهم) اخذ کنیم در واقع، یک منبع برای شناخت یا فهم شیوه عمل کردن به دستورات مذهب تلقی می شود^۳ که خداوند این منبع را در باطن انسان به ودیعه نهاده است؛ لیکن چنان که از تعریف برمی آید در نگاه علمای علوم جدید، عقل صرفاً یک ابزار و روش برای فهم حقایق عالم با تکیه مطلق بر خرد بشری

۱. إِنَّ اللَّهَ عَلَى النَّاسِ حَجَّتَيْنِ: حَجَّة ظَاهِرَةٌ وَ حَجَّة بَاطِنَةٌ؛ فَأَمَّا الظَّاهِرُ فَالرَّسُلُ وَالْأَنْبِيَاءُ وَالْأَئِمَّةُ وَأَمَّا الْبَاطِنُ فَالْعُقُولُ.

۲. «بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ وَ أَوَاتَرَهُ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ لِيَسْتَأْذِنَهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ ... وَ يَتَّبِعُوا لَهُمْ دِفَائِنَ الْعُقُولِ».

۳. نگاه ابزار انگارانه به عقل تقریباً همان چیزی که در تفکر مغرب زمین به اسکولاستیسیزم مشهور است و این همان تفکری است که بر الهیات و فلسفه قرون وسطی حاکم بود.

است. فاهمه عقل دلالت چندانی بر شرعی و اخلاقی و شیوه حسن رفتار ندارد و اینها را باید از جای دیگر جستجو کرد؛ چندان که علامه طباطبائی نیز به این امر تصریح می‌کند: «حقیقت این است مراد از «عقل» در قاعده به قرینه «حکم» داوری و حکم «انسان» است، به لحاظ این که انسان به نیکی و زشتی یا به وجوب و عدم وجوب چیزی حکم می‌کند» (طباطبائی، ۱۴۰۲: ۱۸۸/۲). ایشان سپس اینگونه تشریح می‌کند که عقل نظری که اینگونه مدنظر حقوقدانان است کاملاً از دایره تعریف در این قاعده بیرون است: «بنابراین عقل در این قاعده، عقل عملی است و چون به فرد معینی مقید نشده و صنف مشخصی را مطرح نکرده است؛ بنابراین مقصود از عقل عملی آن است که در حکم کردن بر مورد آن که دو نفر از این جهت که عاقل هستند در آن اختلاف نمی‌کنند مانند زیبایی احسان و زشتی ظلم» (طباطبائی، ۱۴۰۲: ۱۸۸/۲).

ملاحظه دیگر نیز که تعاریف بر می‌آید این است که عقل (حکم عقل) در نگاه قدما یک امر ثابت، جاودانه و لایتغیر باریشه قدسی است ولی در نگاه جدید، کاملاً تاریخی است و پا به پای تاریخ دچار قبض و بسط می‌شود؛ یعنی وقتی ما آن را متأثر از منابع شناخت و علوم جدید ببینیم پس به تناسب تغییرات و پیشرفت‌های علوم در طول تاریخ وی نیز دچار تحولات اساسی می‌شود؛ در نتیجه، یک امر باطنی و فطری نیست و به شدت متأثر از تاریخ و جغرافیا یعنی زمان و مکان است.

مرتضی مطهری نیز - به نظر می‌رسد متأثر از آموزه های جدید - یافته های علوم جدید را تحت شمول عقل می‌داند «... علم هم یعنی علمی که کشف می‌کند عقل است هرچه علم کشف کند برای عقل انسان هم روشن می‌شود» (مطهری، ۱۳۷۷: ۳۸/۲)؛ پس بنا بر آن چه گفته شد به خاطر اختلاف معنایی و مبنایی در معنای عقل - نه از موضع انتقاد از روش‌های استنباط فقهای سلف و نه از موضع دفاع از آنان - نمی‌توان به حجیت عقل و قاعده ملازمه استناد کرد.

یکی از حقوق‌دانان معاصر نیز نمی‌پذیرد که منظور از عقل در اندیشه بزرگانی چون شیخ انصاری، معنای امروزی و یا فلسفی کلمه باشد و به درستی می‌گوید: «منظور شیخ انصاری از عقل همان بنای عقلاست لیکن با درصداً بالا؛ به عبارت دیگر، مقصود از عقل، مقبولات عامه است و مقصود از بناء عقل، مشهورات است» (گرچی، ۱۳۷۵: ۲۷). البته استفاده دیگری نیز از بیان شیخ انصاری می‌توان کرد و آن این که منظور ایشان از قاعده ملازمه هرچه باشد یا خود قاعده در اندیشه فقها هر معنایی داشته باشد در هر صورت نمی‌توان در فرایند افتاء و استنباط از بناء عقل غافل و نسبت به مشهورات و مقبولات عامه بی‌اعتنا بود. این نکته نیز گفتنی است که برخی از محققین معاصر، عقل و بنای عقل را از حیث ارتباط با احکام شرعی متأثر از مصلحت و وقت‌تقریر عقل از عدالت می‌دانند: «هویت بنای عقلانی در گرو ابتنای آن بر تحسین و تقبیح عقلی است. برخی بنائات عقلاً مبتنی بر تحسین و تقبیح عقلی به ملاک مصلحت و مفسده عمومی شکل می‌گیرند. برخی بنائات عقلاً مبتنی بر تحسین و تقبیح عقلی به ملاک عدل و ظلم شکل می‌گیرند. مبتنی بودن بنای عقل بر تحسین و تقبیح عقلی می‌تواند سند عدم امکان ردع بنای عقلانی قرار گیرد» (انصاری و افشاری، ۱۴۰۱: ۵۵).

از پریشانی‌ای که در معنای عقل در اندیشه فقها هست اگر بگذریم این چنین آشفتگی در معنای «حکم» نیز جاری و ساری است. آیا حکم کردن شرع با حکم کردن عقل به یک معناست؟ لازم است توجه داشت که تکیه بر معنای «حکم کردن» در ترکیب واژگانی است نه حکم کردن عقل یا شرع؛ یعنی پرسش این است که واژه حکم در ترکیب «حکم عقل» دقیقاً مترادف است با واژه حکم در ترکیب «حکم شرع»؟ چنان که محمدحسین اصفهانی می‌گوید «منظور از واژه حکم در عبارت «حکم به العقل» ادراک عقل است نه جعل و انشای تکلیف، زیرا انشای تکلیف از شئون شارع است» (حائری اصفهانی، ۱۴۰۴: ۲۱۲/۱) و این در حالی است که برخی عقیده دارند که حکم عقل به معنای انشاء تکلیف است؛ و چنان که یکی از محققین با عنایت به همین

معنا بیان می کند «منظور از حکم در جمله حکم بالشرع در عکس قاعده به معنای تشریع و قانونگذاری است» (گرچی، ۱۳۷۵: ۴۳۹/۵)؛ پس مطابق این تلقی عقل در اینجا یک تابع و یک خدمتکار است به یک منبع مستقل یا یک حاکم مطلق العنان.

علامه طباطبائی در تعمق در معنای حکم می نویسد: «اگر مراد از حکم مطلق ادراک فهم باشد (نه داوری و حکم) و مراد از عقل اعم از عقل نظری و عملی، باز قاعده تمام است» (علامه طباطبائی، ۱۴۰۲: ۱۸۹/۲). منظور از تمام در اینجا یک قاعده واضح و بی نقص است که می توان به آن استناد کرد؛ ایشان در ادامه استدلال خود را اینگونه بیان می کنند: «زیرا مصداق مفهوم حکم یا حکم عملی است که ملازمه بین حکم عقل و شرع را در آن مورد دانستنی یا مصداق مفهوم حکم، حکم نظری است که برهان آن پیش از این اقامه شده است» (همان). این جمله شرطیه طباطبائی اگر مقدم و تالی آن برای ما فراهم بود جای مناقشه نبود، اما چنان که دیدیم هم در مقدم و هم در تالی آن تشکیک های جدی مطرح است. بدیهی است که این ابهامات در حجیت قاعده نیز ابهام به وجود می آورد.

قبل از بررسی صحبت و سقم ادعا و اعتبار استدلال لازم است در معنای خود ادعا و الفاظ مندرج در آن مذاقه کرد. باور نگارندگان این است نفس ادعا (قاعده ملازمه) را اگر با نظر دقیق بنگریم هم از حیث خود جملات و هم از حیث کلمات تشکیل دهنده اش در غایت ابهام است در باب ملاحظه در معنای کلی قاعده نیز می توان گفت که خود جمله معنای واضحی ندارد؛ عقل و شرع را به هر معنا که تعبیر کنیم نمی توان برای آنها در ذهن فرد متدین (حال چه مفتی چه مقلد) دو ماهیت کاملاً مستقل با ادراکات کاملاً مستقل در نظر گرفت. چون اینها دو ماهیت مادی نیستند که در صورت سکوت یکی، ما به حکم دیگری مراجعه کنیم و در اینجا حقیقتاً ابهام کلمات به ابهام خود جمله سرایت می کند.

این که عقل و شرع حکم همدیگر را تأیید کنند ممکن است در بادی نظر چنین تمثیلی را در ذهن خواننده ایجاد کند که گویی اینها دو مرجع تقلید طراز اول در یک شهر واحدند که وقتی یک مقلد برای دانستن حکم شرعی به آنها مراجعه می کند در صورت غیبت یکی، دیگری برای او حکم را تبیین می کند و آن که غایب بوده وقتی حضور پیدا کند قطعاً فتوای مرجع حاضر را تأیید می کند؛ اما باید توجه داشت که در این تمثیل، اینها دو نفر و دو ماهیت مادی کاملاً مجزاً و تعریف و تعیین شده اند که می توان حضور یکی و حکم یکی را بدون حضور و حکم دیگری تصور کرد، اما در باب عقل و شرع چنین تصویری ممکن نیست؛ چرا که (طبق تعریف قدما از عقل) ذهن یک فرد متدین به هیچ وجه نمی تواند عاری و پیراسته از الزامات شرعی فکر کرده و فتوا بدهد، عقل او حتماً تحت سلطه الزامات و القائات ایمانی است و این یک امر گریزناپذیر است. صحت این نکته زمانی آشکار می شود که تصور کنیم بین حکم این دو (عقل و دین) تعارض پیش بیاید و این امر مطابق تعریف مدرن عقل اجتنابناپذیر است. تصور کنید عقل یک امر را تأیید می کند و آن را برای بشر مفید می داند ولی شرع آن را تأیید نمی کند و یا شرع به امری تصریح می کند ولی عقل یا علم آن را تأیید نمی کند. به نظر می رسد اینجا قاعده ملازمه کاملاً دست و پا بسته عمل می کند. مثال معامله دین به دین، یک مثال واضح در این زمینه است؛ شرع تصریح می کند که این معامله باطل است (شهید ثانی، بی تا: ۴۰۸/۳)؛ اما ذهن یک حقوقدان ایرانی مطابق معیارهای عملی و عقلی خودش آن را خلاف مصلحت و یا برای جامعه مضر نمی داند.^۱ ممکن است کسی اشکال کند که این حکم نظر مخالف دارد. صحبت ما در بررسی اقوال در یک زمینه خاص نیست بلکه بررسی سنت چندین قرن تفکر فقهی است و نمی توان انکار کرد که این قول، قول مشهور و متکی به احادیث بوده است. از سوی دیگر،

۱. حتی طبق اصل آزادی قراردادها و ماده ۱۰ قانون مدنی برای تنظیم قراردادها مفید می داند.

منظور ما از «یک حقوقدان» در اینجا نوع حقوقدانانی است که با اتکاء به عرفیات جامعه و محاسبات عقل بشری در باب مبانی قانونگذاری تئوری پردازی می کنند.

یا کسی اشکال کند این قبیل مثال ها ارتباطی به تعارض عقل و شرع ندارند یا محلّ اجرای قاعده ملازمه نیستند؛ باید توجه داشت صحبت ما در باب تعارض نصوص نیست، بلکه صحبت در تعارض استنتاجات این دو مقوله است که معمولاً استنتاج شرع، مبتنی بر متون شرعی و استنتاج عقل، مبتنی بر محاسبه سود و زیان است و گاه در حکمی که خوشایند شرع است و حکمی که خوشایند عقل است تعارض رخ می دهد.

این مسأله یعنی تعارض فقط منحصر در احکام معاملاتی نمی شود و از قضا، در عبادیات بیشتر رخ می دهد:^۱ برای مثال، خمس و زکات که به نظر می رسد در صدر اسلام وسیله ای برای تقسیم ثروت و تقویت اقشار ضعیف و آسیب پذیر جامعه وضع شده بوده است اینک اقلام و اموال مربوط به آن کمتر قوت غالب جامعه هستند و اقتصاد و معیشت جامعه بیشتر بر کالاهای دیگری استوار شده است. به عنوان مثال، جو و غوص و گنج که چندان مبتلی به جامعه نیستند، شتر صرفاً در برخی استان های مرزی است که جزو اموال و تکیه گاه معیشتی برخی مردم است و همچنین گاو و گوسفند نیز صرفاً در اقلیتی از روستاها و عشایر وسیله ای امرارمعاش است و اکثریت مردم که شهرنشین اند دیگر دام پروری نمی کنند. ممکن است در جواب این ایراد کسی بگوید که اینک با وضع قوانین موضوعه و تعزیری جدید این مشکل را در جامعه حلّ می کنیم؛ اما صحبت در شیوه حلّ این مشکلات نیست، بلکه بحث در این است که تاکنون هیچ فقهی با عنایت به مناسبات اجتماعی جدید و با استناد به قاعده ملازمه حاضر نشده در این احکام و اقلام مربوط به احتکار یا خمس و زکات یا تنظیم قوانین مدنی (خانواده و عقود) در کتب فقهی خویش تصرّفی بکند و آن را حتی اگر مقتضای عقل جدید هم باشد کاملاً

۱. گفتنی است که اگر چه به خاطر تناسب با موضوع مقاله محور بحث ما و عمده مثال های ما راجع به بخش معاملاتی و حقوقی فقه است اما می توان عند الاقتضاء مباحث مقاله را به بخش عبادی فقه نیز مرتبط دانست.

خلاف شرع و ممنوع می داند و این یعنی شکست قاعده ملازمه در عمل. تا جایی که نگارندگان اطلاع دارند حتی یکبار هم هیچ فقیهی با استناد به قاعده ملازمه (و فقط قاعده ملازمه به تنهایی) در صورت ثبوت تعارض فتوایی صادر نکرده است. اگر کسی بگوید که این احکام فقهی از منافع های پنهان غیبی تبعیت می کنند نه از مناسبات اجتماعی و یافته های عقل بشری؛ می گوئیم، پس در اینجا نیز قاعده ملازمه کارساز نیست.

حاصل اندیشیده یک دیندار حتی اگر بخواهد با اتکاء به معقولات صرف خود اظهارنظر کند - صرفنظر از تعینات فرهنگی - حتماً متأثر از اعتقادات و ایمان مذهبی اوست؛ پس نمی توان گفت حکم عقل محض اوست. از سوی دیگر، حکم عقل یک سکولار نیز عاری و بری از رسوبات تاریخی و فرهنگی نیست.

دکتر کاتوزیان وجود یک عقل عینی با ماهیت ثابت و احکام جاودان را به چالش کشانده و در این زمینه می نویسد: «حقیقت این است که احکام عقلی اموری است که عقل در اثر تجربه و تحت تأثیر اخلاق محیط خود و تعلیمات مذهبی آنها را عادلانه یافته و ریشه واقعی آن را باید در اعماق اجتماع جستجو کرد» (کاتوزیان، ۱۳۹۲: ۴۸/۱). در تأیید و تکمیل سخن ایشان می توان ادعا کرد که قضیه «عدل خوب است» یک قضیه عقلی و حتی شرعی نیست و این مسأله را به گونه دیگری نیز مطرح کرد؛ قضایایی از قبیل «عدل خوب است» قضیه های واقعی نیستند، بلکه این همانی (توتولوژیک) هستند، پس لزوماً صادق اند و به هیچ وجه نمی توانند کاذب باشند. در حالی که از ویژگی های یک قضیه واقعی این است که محتمل الصدق و الکذب باشد و بتوان بر صادق بودن آن به نحوی برهان اقامه کرد، اما این ویژگی در مورد این قضیه جاری نیست؛ یعنی حسن عدالت محتمل الصدق و الکذب نیست بلکه حتماً صادق است، چون عدل و تعریف عدل همواره ویژگی خوب بودن را در خود دارد، به این قیاس توجه کنید تا این همانی بودن قضیه آشکار شود:

هر رفتار خوبی، عدل است / عدل، خوب است: پس هر رفتار خوبی خوب است؛ مشاهده می‌شود که نتیجه توتولوژیک است؛ دقیقاً مانند این که بگوئیم هر شوهری مرد است و هر روزی آفتاب دارد. وقتی می‌گوئیم توتولوژیک هستند، یعنی چون موضوع با محمول یکسان است یا تعریف موضوع در بطن محمول مستتر است پس نقیض این قضایا را نمی‌توان تصور کرد و گرنه ذهن دچار پارادوکس (تناقض‌گویی) می‌شود. چون در عرف سخن گفتن عامه خوبی و پسندیده بودن در تعریف خود عدل گنجانده شده است و انکار آن مستلزم تناقض آشکار در سخن گفتن است و همان اندازه غریب است که بگوئیم اینک در این لحظه روز است ولی هیچ آفتابی در آسمان نیست؛ در حالی که همه می‌دانیم تعریف روز با وجود آفتاب گره خورده است.

پس این سخن که عدل خوب است صدق آن از دین گرفته نشده و از بدیهیات است و به هیچ وجه در هیچ زمان و مکانی نمی‌تواند محلّ اختلاف باشد، بلکه آن چه محلّ اختلاف می‌تواند باشد این است که عدل چیست و مصادیق آن کدام است؟ به ویژه اگر این نکته را در نظر بگیریم که وجه وثیق ارتباط احکام شرعی با مفهوم عدالت عرفی همان اعتباری بودن هردوی آنهاست؛ چندان که برخی از محققین در تبیین ارتباط مفاهیم اعتباری و دانش فقه نوشته اند: «مفاهیم اعتباری، مفاهیمی است که جدای از عالم اعتبار تحقق واقعی در خارج ندارند و تنها با اعتبار و انشاء لفظی و جعل و قرارداد محقق می‌شوند؛ مثل ماهیات مخترعه شرعی از قبیل نماز و روزه و یا بسیاری از احکام وضعی که با اعتبار شارع تحقق یافته اند و علم فقه و مقدمه آن - اصول فقه - متشکل از مجموعه ای از اعتبارات شرعی و عقلانی است» (نوروزی و دیگران، ۱۴۰۰: ۴۹۷).

می‌توان از اندیشه بزرگانی چون استاد مطهری اینگونه نتیجه گرفت که وقتی عقل متأثر از علوم زمانه خویش است پس تحت تأثیر آن سیال است و در طول زمان و مکان دچار تغییر و تحول می‌شود: «عقل نیز از عوامل محیط تأثیر می‌پذیرد و عدالتی که به آن حکم می‌کند همیشه یکسان نیست...» (مطهری، ۱۳۷۷: ۳۸/۲). ایشان در ادامه، معنای

مستقلات عقلیه را کاملاً متفاوت با تفکر سنتی تعریف کرده و آن را متأثر از سه عنصر: شرایط اجتماعی، اعتقادات ذهنی مردم و نیازهای جامعه دانسته و این سه فاکتور را در شکل دهی به مفهوم و مصداق عدالت تعیین کننده می داند: «به بیان دیگر، مستقل عقلی [مستقلات عقلیه] عبارت است از عدالتی که خردمند در هر زمان از مجموع شرایط و اعتقادات و نیازها استنباط می کند» (مطهری، ۱۳۷۷: ۵۵/۲).

تفاوت میان دیدگاه دکتر کاتوزیان و استاد مطهری که در صفحات پیشین گفته شد، در تعبیر آنان است؛ مطهری از علم و روش های علمی سخن می گوید که مفهوم و مصداق عقل را دچار فربهی می کند و کاتوزیان تعبیر عام تر «تجربه و اخلاق محیط» را به کار می برد.

به یاد داشته باشیم که اگر نگارندگان پایه های قاعده را قوی نمی داند با دلایل کاملاً برون دینی است و اگرچه مخالفین قاعده در باب معنای الفاظ و جملات قاعده مناقشه ای ندارند، در حدی که نگارندگان درمی یابند هر دو جمله، قاعده و کلمات کلیدی آن مبهم اند و خود قاعده نیز نامستدل و سخت سست بنیاد است. در عالم حقیقت صحیح نیست و در عالم عمل و واقعیت نیز فقها چندان آن را جدی نگرفته و به آن پایبند نبوده اند، با استناد به آن فتوایی صادر نکرده اند و اعتبار آن در حیطه قواعد کلی و مبهمی بوده که هر فرد عادی بشری (اعم از مسلمان و غیر مسلمان) آن را تأیید و تصدیق می کند. پس برای دادن تعریف جدیدی از عقل و عدالت و عدالت عقلانی - فقهی نمی توان نفیاً یا اثباتاً به قاعده ملازمه استناد کرد. تبیین و اثبات این جمله اخیر هدف اصلی مطرح کردن بحث قاعده ملازمه در کل پژوهش بود.

نتیجه گیری

بنابر سخنان پیش گفته از عدالت به عنوان یک قاعده در فرایند قانونگذاری استفاده کنیم لازم است فهمی امروزی و خردپسند از آن ارائه دهیم. برای ارائه چنین فهمی لازم است مبانی امروزمین آن را در پس زمینه فرهنگی اجتماعی خودمان بررسی کنیم. یکی

از عناصر مهم این پس‌زمینه نیز مقتضیات مذهبی ماست اما نمی‌توان از دیگر عناصر نیز غافل ماند. از سوی دیگر، نیز این که بپنداریم فهم خردپسند عدالت و احکام عقلی آن پیش از این در قاعده ملازمه به تلویح توسط شارع بیان شده است اشتباه است، چرا که این قاعده به نظر نمی‌آید صحیح و مورد تأیید شارع باشد. از آنجا که خوددارای نواقص جدی ساختاری است نمی‌تواند در قاعده انگاشتن عدالت و قانونگذاری عدل محور و عقل محور به ما کمکی بکند. اگر بخواهیم برای تقویت و محقق کردن چنین قانونگذاری ای به پیشینه مذهبی مان رجوع کنیم به نظر می‌رسد بررسی نزاع اشاعره و معتزله در مورد عقلی - شرعی بودن عدالت در این زمینه راهگشا تر باشد که پرداختن و شرح و تفصیل آن خود مجال دیگری می‌طلبد.

منابع

- قرآن کریم، ترجمه بهاء الدین خرّمشاهی.
- نهج البلاغه، ترجمه آشتیانی و امامی (۱۳۷۷)، ج ۱، قم: مدرسه امام علی بن ابیطالب.
- آخوند خراسانی، محمد کاظم (بی تا)، قاعده الملازمه بین العقل و الشرع، بی جا: بی نا.
- اصغری، سید محمد (۱۳۸۶)، عدالت و عقلانیت در فقه و حقوق، چ ۲، تهران: اطلاعات.
- انصاری (شیخ)، مرتضی بن محمد امین (۱۴۱۹ق)، فرائد الاصول، چ ۲، بیروت: دار الاعتصام.
- انصاری، حمید؛ افشاری، علی اصغر (۱۴۰۱)، نقش عدالت و مصلحت در تحسین و تقبیح عقلی و تأثیر آن دو بر شکل گیری بنائات عقلا، فصلنامه مطالعات فقه و حقوق اسلامی، ۲۶، ۵۸-۳۱.
- پاکتچی، احمد (۱۳۸۲)، کتاب العقل داوود بن محبر؛ کوششی در جهت تحلیل کتاب و بازسازی یک نظریه، نامه حکمت، ۱، ۳۴-۵۱.
- پورمولا، سید محمد هاشم (۱۳۹۴)، جایگاه عدالت در استنباط احکام معاملات، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- جبعی عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی (بی تا)، الروضه البهیة فی شرح اللمعه الدمشقیه، ج ۳، بیروت: مؤسسه الأعلمی.

- جونی، عبدالملک (۱۴۱۶ق)، الارشاد الی قواطع الادله فی أول الاعتقاد، ج ۲، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- حائری اصفهانی (صاحب فصول)، محمدحسین (۱۴۰۴ق)، الفصول الغرویة فی الأصول الفقهیه، ج ۱، قم: دار احیاء العلوم الاسلامیه.
- حلّی (علامه)، حسن بن یوسف (۱۴۰۷ق)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ج ۲، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- حلّی (محقق)، جعفر بن حسن (۱۴۰۳ق)، شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، ج ۴، چ ۳، بیروت: مؤسسه الوفاء.
- خمینی (امام)، سید روح الله (۱۴۱۵ق)، کتاب البیع، ج ۱، چ ۲، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- زیباکلام، سعید (۱۳۹۸)، نجات قاعده ملازمه، پژوهش های فلسفی کلامی، ۲۱، ۹۷-۱۱۵.
- سبحانی تبریزی، جعفر (۱۳۷۴)، الملازمه بین حکم العقل و الشرع عند الشیخ الانصاری (ره)، تهران: کنگره جهانی بزرگداشت دویستمین سالگرد شیخ انصاری، ۱۱۷-۱۴۴.
- صدر، سید محمدباقر (۱۴۱۰ق)، دروس فی علم الاصول، ج ۴، چ ۲، بیروت: دار التعارف.
- طباطبائی (علامه)، سید محمدحسین (۱۴۰۲ق)، حاشیه علی الکفایه، ج ۲، قم: بنیاد فکری علمی علامه طباطبائی.
- عبدالجبار (قاضی)، ابی هاشم (۱۴۲۲ق)، شرح اصول الخمسه، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- غروی اصفهانی (کمپانی)، شیخ محمدحسین (۱۴۱۴ق)، نهایه الدرایه، ج ۳، اصفهان: مهدوی.
- فاضل تونی، عبدالله بن محمد بشروی خراسانی (۱۴۱۲ق)، الوافی، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
- قمی، میرزا ابوالقاسم (۱۳۰۳ق)، قوانین الاصول، ج ۲، تهران: المکتبه العلمیه الاسلامیه.
- کاتوزیان، ناصر (۱۳۹۲)، فلسفه حقوق، ج ۱ و ۲، چ ۵، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- کلاتری طهرانی، ابوالقاسم بن محمد (۱۴۲۵ق)، مطارح الأنظار، ج ۱، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۷۹)، اصول الکافی، ج ۱، چ ۲، ترجمه: محمدباقر کمره ای، تهران: دفتر مطالعات معارف اسلامی.
- گرجی، ابوالقاسم (۱۳۷۵)، تاریخ فقه و فقها، چ ۱، تهران: سمت.
- مطهری (شهید)، مرتضی (۱۳۷۷)، اسلام و مقتضیات زمان، ج ۲، چ ۶، تهران: صدرا.
- مظفر (علامه)، محمدرضا (۱۳۶۳)، أصول الفقه، ج ۲، چ ۳، قم: دار الفکر.

- ملکیان، مصطفی (۱۳۷۹)، **اقتراح دین و عقلانیت**، مجله نقد و نظر، ۲۱، ۳۹۷-۴۲۶.
- موسوی بجنوردی، سید محمد (۱۳۷۱)، **مقالات اصولی**، تهران: امیرکبیر.
- نجفی (صاحب جواهر)، محمدحسن (۱۹۸۱م)، **جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام**، ج ۴۳، چ ۱۶، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- نوروزی، علیرضا؛ حائری، محمدحسن؛ قبولی درافشان، محمدتقی (۱۴۰۰)، **تحلیل و بررسی مبانی در بکارگیری قواعد عقلی در استنباط فقهی**، فصلنامه مطالعات فقه و حقوق اسلامی، ۲۴، ۴۸۵-۵۱۶.
- هاشمی شاهرودی، سید محمود (۱۴۱۷ق)، **بحوث فی علم الأصول**، چ ۲، قم: مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیه.

References

- Abd ol-Jabbar, Al (Qazi) (2001), the explanation of the five Principles, Beirut: Chapter 1, Darah Hayatarath al-Arabi.
- Ansari, H., & Afshari, A. A. (2022). The Role of Justice and Prudence in Rational Approbation and Disapprobation and Its Impact on The Formation of The Conducts of The Wise. *Journal of Studies in Islamic Law & Jurisprudence*, 14(26), 31-58
- Ansari, M. (Sheikh Ansari) (1419 AH), *Faraid al-usool*, vol. 2, Beirut: Dar al-Itisam for Printing and Publishing.
- Asghari, M. (2007). *Justice and rationality in jurisprudence and law*, Ch2, Tehran: Etelaat Publications.
- Bojnourdi, M. (1992). *Essayes in principles of jurisprudence*, Ch. 1, Tehran: Amirkabir Publications.
- Fazel Touny, A. (1991) *Al-Wafiya*, vol. 1, Qom: published by the Academy of Islamic Thought.
- Gharavi Isfahani, S. (compani) (1993), *Nahayeh al-Daraye*, vol.3, ch1, Isfahan: Mahdavi Publications.
- Gurji, Abolqasem (1996), *History of jurisprudence and jurisprudents*, Vol. 1, Tehran: Samt Publications.
- Haeri Esfahani, M. (Saheb Fusul) (1983), *Al-Fusul al-Gharwiyyah fi Usul al-Fiqhiyyah*, Vol. 1, Ch. 1, Qom: Dar Elahia Uloom al-Islamiyyah.
- Hashemi Shahrudy, M.(1996), *arguments on the principles of jurisprudence* . vol. 2, Qom: Ghadeer Center for Islamic Studies.
- Helli, H. (Allameh Helli) (1987), *Kashf al-Morad fi Sharah Tajrid al-Ietqad*, Ch. 2, Qom: Al-Nashar al-Islami Foundation.
- Jabai Ameli, Z. (Shaheed Thani) (1984), *al-Rawza al-Bahiyyah fi Sharh al-Lomaa al-Damashqiyya*, vol. 1, ch. 3, Qom: Dar al-Fikr.
- Jovini, A. (1416 AH), *Al-ershad al-Qawata al-Adla fi Aul al-Itqad*, ch. 2, Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya.

- Katouzian, N. (2012), Philosophy of Law, Vol. 1 and 2, Ch. 5, Tehran: Sahami enteshar.
- Khomeini, R. (1994), Kitab al-Bay, vol. 1, ch. 2, Qom: Al-Nashar al-Islami Institute.
- Khorasani, M. (Akhund) (no data), the Molazima between reason and religion, no data
- Kulayni, A. (1959). osūl Kafi, vol. 1, ch. 2, translated by Mohammad Baqer Kamrei, Tehran: Office of Islamic Studies.
- Malekian, M. (1990), "conversation between religion an rationality", Naqd u Nazar, 21, 397-4
- Motahari, M. (1998), Islam and the demands of time, vol.2, ch.6, Tehran: Sadra Publications.
- Muzaffar, M (1984), Principles of jurisprudence, Vol. 2, Ch. 3, Qom: Dar al-Fikr.
- Nahj al-Balagha, translated by Ashtiani, Imami (1988), vol. 1, ch. 1, Qom, Imam Ali Ibn Abi Talib School.
- Najafi, S. (Saheb Jawaher) (1981), Jawahar al-Kalam fi Sharh Shari'i al-Islam, vol. 43, ch. 16, Beirut: Dar al-Ahiya al-Tarath al-Arabi.
- Noroozi, A., Haeri, M. H., & Dorafshan, G. (2021). Analysis of Principles in Deploying Intellectual Rules in Jurisprudential Deduction. Journal of Studies in Islamic Law & Jurisprudence, 13(24), 485-516.
- Paktachi, A (2012), Dawood Bin Mohiber's Book named "on Reason"; some effort to analyze the book and reconstruct a theory, Nameh Hekmat, 1, 34-51.
- Purmola, S (2014), the Place of Justice in the Inference of Transaction Rulings, Chapter 1, Tehran: Imam Sadiq University (AS).
- Qomi, M (1895), Qavanin al-osūl, Volume 2, Chapter 1, Tehran: Al-Maktabeh Al-Ulamiya Al-Islamiya.
- Sadr, S. (1410 AH). Lessons on the principles of jurisprudence, vol.4, ch2, Beirut: Dar al-Taarif for publishing houses.
- Sobhani-Tabrizi, J. (1995), continuity between the Rule of reason and the law of al-Shaykh al-Ansari (Quds al-Ansari), Ch. 1, Tehran: World Congress commemorating the 200th anniversary of Sheikh Ansari, 117-144.
- Tabatabaei, M. H. (Allameh) (1981), interpretation of Al-Kefaya, Vol. 2, Ch. 1, Qom: Allameh Tabatabaei Scientific Intellectual Foundation.
- Tehrani Kalantari, M. (2004), Matarah Al-Nazar, Vol. 1, Ch. 1, Qom: Islamic Thought Forum.
- The Holy Quran. translated by Bahauddin Khorramshahi
- Zibakalam, S. (2019). Saving the principle of Correlation between Reason and Religion. Journal of Philosophical Theological Research, 21(2), 97-115.