



فصلنامه علمی پژوهشی اخلاق پژوهی

سال هشتم • شماره چهارم • زمستان ۱۴۰۴

Quarterly Journal of Moral Studies
Vol. 8, No. 4, Winter 2026



تحلیل معرفت‌شناختی نقش اصل عدالت

در نسبت فقه و اخلاق

محمد هادی حاضری* 

 10.22034/ethics.2025.52187.1826

چکیده

یکی از زوایای مهم و اساسی در نسبت فقه و اخلاق، مسئله عدالت در استنباط است. اصل عدالت هم در فرااخلاق و هم در فقه به عنوان یک معیار معرفتی در خور تأمل است. در این پژوهش، نظریه‌های معرفت‌شناختی معطوف به نقش اصل عدالت در کشف احکام شرعی مقایسه و تحلیل شده است. بنا به یافته‌های تحقیق، «عدالت» در فقه بر دو رکن معرفت‌شناسی ثبوتی و معرفت‌شناسی اثباتی استقرار یافته است. معرفت‌شناسی ثبوتی، دورویکرد سلبی و ایجابی دارد؛ در رویکرد سلبی - بخلاف رویکرد ایجابی - امکان هر گونه نقش‌پذیری عدالت در فرایند کشف احکام منتفی است. گام بعدی در فعلیت بخشیدن به عدالت، نیازمند بررسی معرفت‌شناسی اثباتی است. با این حال، در معرفت‌شناسی اثباتی نیز، غالب اندیشمندان امامیه، به رغم بنیادهای عدل‌گرایانه، به سوی قراردادگرایی سوق یافته‌اند. نقطه عزیمت قراردادگرایان که حق از منظر ایشان تشریعی و اعتباری است، از طبیعت‌گرایی و نقد معرفت عقلانی است. طبیعت‌گرایی که نقطه آغاز اندیشه حقوقی امامیه بوده و امروز از مهجورترین نظریه‌پردازی‌ها به شمار می‌رود، فلسفه حق را بر اصولی همچون «انحصار شریعت به خداوند، تقدم عقل (نظری) بر اراده (عمل)، تلازم حق/ حکم با غایت‌مندی طبیعت و امکان معرفت برای عقل انسانی» مبتنی می‌داند؛ در حالی که نفی نقش اثباتی اصل عدل، به اعتباری محض شدن حقوق اسلامی خواهد انجامید.

کلیدواژه‌ها

نسبت فقه و اخلاق، عدالت، معرفت‌شناسی ثبوتی، معرفت‌شناسی اثباتی.

* طلبه سطح چهار حوزه علمیه قم و دکترای فلسفه حقوق از دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم، ایران. | hadihazeri@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۰۷  تاریخ تأیید: ۱۴۰۴/۰۹/۳۰

■ حاضری، محمد هادی. (۱۴۰۴). تحلیل معرفت‌شناختی نقش اصل عدالت در نسبت فقه و اخلاق. فصلنامه اخلاق پژوهی.

doi: 10.22034/ethics.2025.52187.1826 ۹۰-۶۵، (۲۹)۸

مقدمه

هر یک از دانش‌های طرف نسبت، یعنی فقه و اخلاق در ذات خود واجد وجوه معرفت‌شناختی هستند. از این میان، «فقه» ماهیتاً دانشی معرفت‌شناسانه است؛ زیرا دانش تقییح و کشف احکام شریعت بر اساس ادله تفصیلی آنهاست. این وجه کلان را می‌توان معرفت‌شناسی درجه اول در فقه دانست. معرفت‌شناسی درجه دوم در فقه، در حقیقت، همان موضوعات و مسائل معرفت‌شناسی درجه اول هستند. یکی از موضوعات مورد مطالعه در فقه، نسبت احکام الله با اصول اخلاقی است که خود زیر مجموعه بحثی کلان‌تر در فلسفه فقه و حقوق می‌شود. از آنجا که «عدالت» در میان همه اصول اخلاقی یکی از اصول برجسته و کلیدی است، مطالعه نسبت فقه و اخلاق می‌تواند در پرتو مطالعه نسبت فقه و عدالت، یکی از موضوعات مهم معرفت‌شناسی فقه باشد.

سؤال اصلی این تحقیق «چگونگی نقش‌پذیری اصل عدالت در استنباط فقهی، به مثابه ابزاری مفید در نسبت فقه و اخلاق» است. توضیح مسئله آن که چه نگرش و رویکردی به اصل عدالت، سبب تأثیرگذاری این اصل در روش استنباط فقهی و به تبع، درک اخلاقی از شریعت خواهد بود؟ از این رهگذر، نوشتار حاضر در مسیر بررسی وجهی از نسبت علم‌شناختی فقه و اخلاق، با بهره‌مندی از منابع اسنادی کتابخانه‌ای و بر اساس روش تحلیل مفهومی مقایسه‌ای، از یک‌سو، اختلاف نظرهای موجود پیرامون اصل عدالت را از دو منظر معرفت‌شناختی ثبوتی و اثباتی واکاوی کرده و از سوی دیگر، بخشی از تأثیرات این دو منظر را در روش‌های استنباط فقهی (تابع معرفت‌شناسی متناسب) نشان می‌دهد.

پیشینه تحقیق، ذیل معرفت‌شناسی عدالت و نسبت فقه و اخلاق، مقالات و کتب زیادی را در بر می‌گیرد، اما از این میان آثار ذیل برجسته‌تر هستند؛ عادل پیغامی در مقاله «تحلیل مبادی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی مسئله عدالت در اندیشه استاد شهید مطهری» به وجوه و لایه‌ها در تعریف عدالت پرداخته است. همچنین رضایی و خسروی در مقاله «معرفت‌شناسی ثبوتی گزاره‌های حقوقی (با تکیه بر نظرگاه فلسفی حقوق اسلامی)» مباحث مفیدی پیرامون مسئله اصلی تحقیق حاضر دارند. احمد واعظی نیز در کتاب مطهری و عدالت نظریه‌ها و نقدهای شهید مطهری را مطرح و نقد کرده، سپس علی شیروانی در مقاله «منزلت عدالت در هندسه معرفت فقهی از دیدگاه شهید مطهری و تأثیر آن در مناسبات میان اخلاق و فقه» تلاش کرده تا در نقد کتاب فوق، شهید مطهری را بازاندیشی و منزلت عدالت را در قاعده ملازمه عقل و شرع روشن کند. محمد سروش محلاتی نیز در کتاب دین و عدالت؛ اصول و مبانی به مباحث کلی و



۶۶

فصلنامه علمی-پژوهشی اخلاق پژوهی

سال هشتم

شماره چهارم

زمستان ۱۴۰۴

مبنایی در تاریخ اندیشه دینی و در مقاله «جایگاه عدالت در استنباط مسائل فقهی حقوقی زنان» به برخی مسائل مهم استنباطی اشاره کرده است. ابوالقاسم علیدوست در مقالات و کتب متعددی از جمله کتب فقه و عقل و فقه و مصلحت به عدالت در فقه اشاره دارد، اما به‌ویژه در مقاله «نقش عدالت در فرایند استنباط اول و دوم»، کارآیی عدالت را در طول نه عرض دیگر ادله فقهی دارای نقش می‌داند. آثار متعدد دیگری نیز در باب عدالت و استنباط وجود دارند. اما امتیاز تحقیق حاضر نسبت به پیشینه، یکی تفکیک ابعاد معرفت‌شناختی موضوع و دیگری مقایسه نظریه‌ها و لوازم هر یک است. چیزی که می‌تواند در نهایت، با آگاهی از کاستی‌ها و تلاش برای بهبود آنها، به کارکرد اخلاقی‌تر شدن فقه نزدیک شود. به نظر این قلم، فقه غالب و معاصر امامیه از مشکل تهافت نظری بین اصول و قواعد اصلی مذهب با روش استنباطی رنج می‌برد.

۱. مفاهیم

۱.۱. معرفت‌شناسی

معرفت‌شناسی در پی علم‌گزاره‌ای بوده و به همین دلیل همواره متعلق مسائل آن، «گزاره» است (نک: ولایی، ۱۴۰۱، ص ۳۲). بدیهی است در همه علوم، آنگاه که گزاره‌ها فی‌نفسه موضوع مطالعه قرار گیرند، گام در معرفت‌شناسی آن علم نهاده‌ایم. از این‌رو، علوم اسلامی نیز از این قاعده مستثنا نیستند. معرفت‌شناسی فقهی همچون معرفت‌شناسی اخلاقی بخشی از پروژه نظریه ارزش در علوم اسلامی است. فارغ از تفاوت میان ارزش اخلاقی و حقوقی که مجال مستقلی می‌طلبد، از جایی که دانش فقه و اخلاق، متقوم به گزاره‌های اعتباری هستند، مسئله کلیدی در معرفت‌شناسی این دانش‌ها «نسبت اعتبار و واقعیت» خواهد بود. بسیار قابل تأمل است که همین مسئله در قالب پرسش از «نسبت احکام یا اعتبارات الهی با واقعیت» در تاریخ اندیشه مسلمانان از کهن‌ترین مسائل علوم اسلامی مانند کلام و اصول فقه بوده و پاسخ آن یکی از نقاط انشقاق مذاهب عامه و خاصه شده است. به عنوان مثال، تفکیک دو اردوگاه اصلی «مصوبه» و «مخطئه» در اندیشه اعتباری اسلامی، گوشه‌ای از این انشقاق و متأثر از رویکردهای معرفت‌شناختی اتخاذ شده در فقه اسلامی است؛ گرچه امروزه به فراخور تازگی عنوان (معرفت‌شناسی حقوق)، کمتر آثار قلمی از اندیشمندان حقوقی معاصر مسلمان در این حوزه وجود داشته و در نتیجه، این مسئله با این عنوان پیشینه قوی ندارد.



پیرو مسئله تحقیق حاضر، قاعده «تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی» قرار دارد که یکی از پایه‌های اصیل اصول فقه امامیه به شمار می‌رود. همچنان که بحث گسترده حکیمان، متکلمان و عالمان اخلاق مسلمان، پیرامون مبحث مهم «حُسن و قُبَح ذاتی»، مبتنی بر نسبت «ارزش و واقع»، استلزامات عمیقی نیز در حقوق اسلامی می‌یابد. استلزاماتی که خود را به صورت قواعد اصولی نشان می‌دهند. نتیجه و استلزام به دست آمده از قاعده کلامی «حُسن و قُبَح» در حالی که به دو شاخه «ذاتی» و «عقلی» تقسیم می‌شود، در اصول و فقه اسلامی نیز به دو وادی متفاوت با هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی تبدیل می‌شود؛ حُسن و قُبَح ذاتی در وادی هستی‌شناختی نشان می‌دهد که اشیا در ذات و هستی خود واجد خوبی و بدی هستند، اما اینکه انسان - به مثابه فاعل شناسا - چه امکانی برای شناخت و آگاهی از این ذوات دارد، وادی معرفت‌شناختی مسئله است. حُسن و قُبَح عقلی - در حقیقت - پاسخی از ناحیه عقل‌گرایان بر ضد اراده‌گرایان مسلمان است. در حالی که اراده‌گرایان قائل به نقش بی‌بدیل «شریعت اراده» در شناخت و آگاهی از خوبی‌ها (بایدها) و بدی‌ها (نبایدها) شدند، عقل‌گرایان به نقش عقل در این شناخت اشاره کرده و از «شریعت عقل» سخن گفتند. البته، باید دانست که معرفت‌شناسی به نوبه خود قابل تقسیم به دو مرتبه طولی است؛ ثبوتی و اثباتی.

معرفت‌شناسی ثبوتی

«ثبوت» مقام هستی اشياء است. البته، مطالعه هستی در فلسفه، «هستی‌شناسی» نامیده می‌شود، اما در صورتی که موضوع هستی‌شناسی، «علم» و «معلوم» باشد، می‌توان آن را «معرفت‌شناسی ثبوتی» خواند. معرفت‌شناسی ثبوتی نگاهی فلسفی و هستی‌شناختی دارد و ارتباط متعلق خود را با واقع و تکوین می‌جوید. این معرفت‌شناسی سابق و مقدم بر معرفت‌شناسی اثباتی است؛ زیرا تا زمانی که وضعیت هستی و وجود (شناخت) مشخص نگردد، بحث از معرفت‌شناسی اثباتی و ویژگی‌های شناخت بی‌فایده - یا فاقد موضوع روشن - است (رضایی و خسروی، ۱۳۹۲، ص ۱۰). در هر دانش، بسته به نوع گزاره‌ها، معرفت‌شناسی ثبوتی متناسب شکل می‌گیرد. از آن جمله، در معرفت‌شناسی فقهی و اخلاقی، این پرسش ثبوتی مطرح است که «آیا اساساً گزاره‌ها اخبار از واقع هستند یا صرفاً انشائی و ایجابی بوده، هیچ ارتباطی با نفس الامر ندارند؟».

نوشتار حاضر در بخش اول، در صدد است تا نکته فوق را بر مسئله عدالت تطبیق دهد. این تطبیق به صورت مقایسه و تحلیل انظار موجود انجام می‌گیرد. شکل تحویل‌یافته پرسش اصلی

در این مرحله، آن است که «عدالت واقعیت دارد یا صرفاً محصول انشا و اراده شارع است؟» پاسخ به این پرسش، از نقطه نظر فقیهان مسلمان - اعم از امامیه - قابل توجه است.

معرفت‌شناسی اثباتی

«اثبات» مقام حصول و تجلّی اشیاء برای انسان است و در نتیجه، معرفت‌شناسی اثباتی از شرایط تحقّق و حصول شناخت سخن می‌گوید. این معرفت‌شناسی نسبت به معرفت‌شناسی ثبوتی متأخر است؛ زیرا پس از تعیین چگونگی بودن علم و معلومات است، که می‌توان «چگونگی و ملاک رسیدن» و شناخت آنها را بررسی کرد. پر واضح است که تا کسی اصل وجود علم و آگاهی را مفروض و مُسلم نداند، یا اعتقادی به علم و آگاهی از واقع نداشته باشد، سخن گفتن پیرامون معرفت یقینی صورت نمی‌پذیرد (رضایی و خسروی، ۱۳۹۲، ص ۱۰). از این رو، در معرفت‌شناسی اثباتی در فقه و اخلاق، بحث از چگونگی دلالت دلیل و اثبات گزاره فقهی یا اخلاقی مطرح است.

۶۹

نوشتار حاضر در بخش دوم نیز در صدد است این نکته را با تطبیق بر مسئله عدالت - در قالب مقایسه و تحلیل انظار مختلف - در معرفت‌شناسی فقهی و اخلاقی - بررسی کند. شکل تحویل‌یافته پرسش اصلی در اینجا، آن است که «اصل عدالت در مقام اثبات چگونه قابل تحصیل است؟» تحلیل نظریه‌ها نشان می‌دهد از این زاویه میان فقهای امامیه اختلافاتی وجود دارد.

۲.۱. عدالت

عدالت در رویکردها و دانش‌های مختلف معنا می‌یابد. در دو دانش اخلاق و فقه از دو رویکرد عدالت سخن می‌رود؛ یکی رویکرد فردی به مثابه وصف افعال جوارحی و جوانحی و دومی رویکرد اجتماعی - دست‌کم - به مثابه رعایت استحقاق‌های ذاتی و اکتسابی افراد. عدالت در رویکرد اول، به اعتدال و توازن قوای نفس یا ملکه‌ای نفسانی برای پرهیز از گناه معنا می‌شود. این ملکه در فقه شرط احراز مناصبی همچون امامت و قضاوت و ... می‌گردد. در رویکرد دوم، معطوف به مسئولیت اجتماعی، منشأ تقسیم به انواع عدالت از جمله سیاسی یا معاوضی، اقتصادی یا توزیعی و حقوقی، یعنی قانونی و قضایی می‌شود. از این میان، عدالت‌های حقوقی به موازینی اشاره دارند که در تحقّق شریعت یا قانون عادلانه دخیل هستند. عدالت در قانون، به دو



معنا است؛ ۱. ماهوی: جاری شدن محتوای عادلانه در گزاره‌های قانون؛ ۲. شکلی: عدالت در اجرای قانون با هر محتوایی. عدالت قضایی نیز فراتر از معنایی که در رویکرد فردی نسبت به شخص قاضی داشت، اینک به معنای محورهای لازم برای تحقق عدالت در تفسیر و اجرای قانون توسط مرجع قضایی است.

معنای مورد نظر نوشتار حاضر، ذیل رویکرد دوم، عدالت در محتوای قانونی (قانون ماهوی در مقابل قانون شکلی) است. متعلق عدالت در این جا «قانون» است و قانون عبارت از گزاره اعتباری حاوی باید و نباید، صادر شده از منشأ صلاحیت‌دار، به هدف تنظیم روابط و تأمین سعادت اجتماعی است. لازم به ذکر است، از آنجا که «گزاره‌های قانونی» اعم از گزاره‌های شرعی و عرفی هستند، در این جا احکام الهی و «شریعت» - به معنای گزاره‌های هنجاری صادره از جانب شارع مقدس - مقصود هستند؛ زیرا به فراخور موضوع، مورد سخن نسبت اخلاق با فقه است و البته، در پژوهشی دیگر باید به نسبت اخلاق با حقوق پرداخت، که بحث از نوع دیگر گزاره‌های قانونی، یعنی گزاره‌های هنجاری صادره از مقام صلاحیت‌دار حقوق عرفی هستند. حاصل آنکه مراد این نوشتار از عدالت، «مراعات استحقاق‌های ذاتی و اکتسابی جامعه در گزاره‌های قانونی» است.

۲. جایگاه عدالت در نسبت فقه و اخلاق

از مهم‌ترین انتظارات در نقش عدالت در نسبت فقه و اخلاق، تبیین جایگاه این اصل در این دو دانش است. این نکته پی‌آمد مقدمات زیر است:

مقدمه اول: از نظر تقسیم علوم، فقه و اخلاق دو دانش ذیل حکمت عملی هستند. به طور کلی، حکمت عملی دربردارنده مسائلی است که از طریق شناخت مصالح و نیکویی‌های رفتار، منجر به ایجاد نظم و نظام در امور شده و در نتیجه شرایط را برای تحصیل کمال در نفوس انسانی تسهیل می‌نماید. از این نظر، «ایجاد نظم و نظام در امور» ریشه دو دانش «فقه» و «اخلاق» است؛ چنانکه محقق طوسی جایگاه این دو دانش را با تفصیل بین طبع و وضع تبیین کرده است: «بباید دانست که مبادی مصالح اعمال و محاسن افعال نوع بشر را که مقتضی نظام امور و احوال ایشان بود در اصل یا طبع باشد یا وضع» (طوسی، ۱۳۵۶، ص ۴۰). بنابراین، مسائل هر دو دانش از «مبادی مصالح و محاسن افعال» به دست می‌آیند. منظور از طبع، قواعدی است که از عقل و

تجربه به دست می‌آید؛ «آنچه مبدأ آن طبع بود آن است که تفصیل آن مقتضای عقول اهل بصارت و تجارب ارباب کیاست بود» و منظور از وضع، فرمان و حکم است؛ «اگر سبب وضع اقتضای رأی بزرگی بود مانند پیغمبری یا امامی آن نوامیس الهی گویند» (طوسی، ۱۳۵۶، ص ۴۰). پس خاستگاه گزاره‌های این دو دانش، اعم است از تکوین و تشریع. یا به عبارت دیگر، احکام الهی در فقه و اصول اخلاقی در اخلاق از ادله طبعی یا وضعی به دست می‌آیند.

مقدمه دوم: یکی از قوی‌ترین ابزارها برای ایجاد نظم و نظام در امور انسانی، تثبیت و تمکین «حقوق» برای صاحبین حق و محافظت از ایشان است. این همان نکته محوری در تعریف مورد نظر نوشتار حاضر از «عدالت» است. ملاحظه استحقاق‌های ذاتی و اکتسابی افراد، مقوم اساسی برای تحقق نظم و نظام در امور انسانی خواهد بود.

در نتیجه، می‌توان گفت، فقه و اخلاق برای نیل به هدف مشترک خود ناگزیر از استفاده از عدالت هستند. از این رو است که عدالت، از یک سو اخلاق را در موضع درست قرار می‌دهد و از سوی دیگر، در اخلاقی‌تر شدن فقه تأثیر ویژه دارد. پرسش مهمی که اینک و پس از پذیرش اصل نقش‌پذیری عدالت در فقه - و به تبع برقراری نسبت سازگار میان فقه و اخلاق - به ذهن متبادر می‌شود، عبارت است از «چگونگی این نقش‌پذیری است؟» که در ادامه، بدان خواهیم پرداخت. اجمالاً اینکه به نظر می‌رسد پاسخ را می‌توان در اصل عدالت به مثابه یک اصل معرفت‌شناسانه یافت؛ زیرا بر اساس تعریف فقه، موضوع این دانش، کشف احکام شرعی است. بنابراین وجه معرفت‌شناسانه عدالت به کار فقه خواهد آمد. این نوشتار به روایت و تحلیل الگوهای معرفت‌شناختی اصل عدالت در فقه اسلامی اختصاص یافته و امیدوار است در پایان، بهترین و کارآمدترین نظریه را آشکار کند.

۳. نقش معرفت‌شناختی «اصل عدل»

«اصل عدل» از حیث معرفت‌شناختی شریعت در دو مرحله طولی نقش می‌پذیرد. این دو مرحله، با توجه به ویژگی انشایی و اعتباری شریعت عبارتند از دو مقام ثبوت و اثبات. ثبوت مقامی مربوط به «اصل تحقق و اثبات مقامی مربوط به «چگونگی تحقق» شریعت است. از منظر علمی درجه اول، تفاوت این دو مقام در حیثیت هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی آنها نهفته است. مقام ثبوت دارای حیثیت هستی‌شناختی و مقام اثبات دارای حیثیت معرفت‌شناختی



است، اما همین دو مقام، از منظر علمی درجه دوم نیز شایان توجه هستند. از منظر درجه دوم، یعنی منظر معرفت‌شناسی که خود دانش موضوع شناخت واقع می‌شود، وقتی مسئله‌ای به نام عدالت مطرح می‌شود، یک ساحت بحث، اصل هستی و ثبوت آن در مقابل چگونگی استدلال بر اثبات آن است، اما ساحت دیگر که از یک منظر مبنایی تر است، چگونگی نظرورزی و علم به هر دو مقام عدالت است. نظریاتی که پیرامون هستی‌شناسی مسائل یک علم ابراز می‌شوند، معرفت‌شناسی ثبوتی و نظریاتی که حیث معرفت‌شناختی مسائل یک علم را می‌کاوند، معرفت‌شناسی اثباتی آن علم هستند.

۱.۳. عدالت در معرفت‌شناسی ثبوتی

پس از توضیحات مقدماتی پیرامون معنای مورد نظر از معرفت‌شناسی ثبوتی به نحو مطلق، نوبت به تطبیق آن بر مسئله عدالت می‌رسد. مؤلفه مرکزی در معرفت‌شناسی ثبوتی عدالت، امکان‌سنجی اصل «استحقاق» برای انسان است. این مسئله وقتی در فضای فقه و شریعت اسلامی مطرح می‌شود، به یک پرسش مهم بدل می‌شود؛ آیا اساساً انسان در برابر خداوند شایستگی و شأنی برای مطالبه حق دارد؟ به دیگر سخن، آیا خداوند به مثابه اعطاکننده حقوق، برای انسان یک حق کلی به نام «استحقاق» پذیرفته است یا خیر؟

این پرسش، پرسشی معرفت‌شناسانه ثبوتی و مبنایی برای هر گونه کاوش و معرفت‌شناسی اثباتی عدالت است. هر تلاشی پسینی که برای اثبات عدالت در شریعت تصور داشته باشد، به نحو پیشینی در گرو حل این مسئله است. این پرسش، بر هر پرسش دیگر مقدم بوده و تا زمانی که اثبات نشود انسان امکان استحقاق دارد، نوبت به مطالبه عدالت یا استیفای حقوق نمی‌رسد. به طور کلی، در تاریخ اندیشه اسلامی دو پاسخ وجود داشته و دارد؛ یکی با رویکرد سلبی نافی هر گونه استحقاق و دیگری با رویکرد ایجابی دست‌کم اصل استحقاق را می‌پذیرد.

۱.۱.۳. رویکرد سلبی

رویکرد سلبی نسبت به استحقاق انسان، در تاریخ اندیشه اسلامی اختصاصی به یک مذهب ندارد. این رویکرد فارغ از اصول و مبانی مذهبی اندیشمندان و تقسیمات موجود، به طور کلی عنوانی اعم است که همه نظریه‌پردازانی را در بر می‌گیرد که معتقدند در برابر «قدرت مطلقه

الهی» هیچ جایی برای «حق داشتن انسان» وجود ندارد. ایشان با رویکردی سلبی از اساس مبنایی برای عدالت نمی‌بینند؛ زیرا باب مطالبه حق را بسته می‌بینند. روشن است که در این رویکرد، حق به معنای قدرت و تسلط فرض گرفته می‌شود. به این ترتیب، هر موجودی از قدرت بیشتری برخوردار باشد، از حق بیشتری برخوردار خواهد بوده و در مقابل، سایرین از قدرت به تبع حق کمتری برخوردارند. در این رویکرد و معطوف به منظر دینی، خداوند در اوج قدرت تصور می‌شود، در نتیجه، هر گونه تصور حق (حق داشتن) برای انسان مساوی با تنقیص و تحدید قدرت خداوند بوده و از جایی که نقص به خداوند راه ندارد، در نتیجه، این تصور بلا تصدیق و مردود است.

مضمون تقریر حاضر، در استدلال برخی اندیشمندان اسلامی از هر دو طیف عامه و خاصه دیده می‌شود. در میان عامه ابوالحسن اشعری و تابعان او و در میان خاصه، علامه طباطبایی در برخی آثار، دست‌کم در مقدمات اولیه، یعنی پذیرش ملازمه بین «مالکیت مطلق باری تعالی» و «عدم اعتبار عدالت» همسو هستند.

اشعری چنین نگاشته است: «و الدلیل علی أن کل ما فعله فله فعله: أنه المالك القاهر الذي ليس بمملوك ولا فوقه مبيح ولا أمر ولا زاجر ولا حاضر ولا من رسم له الرسوم و حد له الحدود؛ فاذا كان هذا هكذا لم يقبح منه شيء» (اشعری، بی‌تا، ص ۱۱۶). دلیل جواز هر فعلی از سوی باری تعالی - حتی آنچه به زعم ما ناعادالانه به نظر می‌آید - مالکیت قاهرانه او است. وقتی موجودی بالاتر از همه موجودات باشد، دیگر نه مقهور و مملوک کسی واقع می‌شود نه مکلف و مأمور. بنابراین، افعال هر چه که باشد بر او مجاز است و تقبیح افعالش امکان ندارد. به دیگر سخن، اعتبار و الزام عدالت بر هر موجودی مستلزم تحدید (زیر سلطه در آمدن) و تکلیف (مورد فرمان قرار گرفتن) آن موجود است، در حالی که هر دو نسبت به وجود حق تعالی استحالة عقلی ثبوتی دارد.

علامه طباطبایی نیز در مواضعی از تفسیر المیزان به همین مضامین اشاره دارد. از جمله: «فهو تعالی مالك على الاطلاق غير مملوك بوجه من الوجوه أصلاً فلو أثناب الله المجرم أو عاقب المثيب أو فعل أي فعل أراد لم يكن عليه ضمير ولا منعه مانع من عقل أو خارج» (علامه طباطبایی، ۱۳۰۹ق، ج ۶، ص ۲۵۵). هیچ وجهی از وجوه مملوکیت (تحت قدرت دیگری بودن) در وجود باری تعالی یافت نمی‌شود. در نتیجه، هر کاری انجام دهد حتی اگر بدکاری را ثواب و نیکوکاری را عقاب کند، هیچ مقام صلاحیت‌داری وجود ندارد که او را منع کند؛ خواه آن مقام عقل باشد، خواه از خارج. از نظر علامه، هنجار عدالت یا الزام به رعایت استحقاق بدکاران در عقاب و



نیکوکاران در جزای خیر، یک نوع منع بر خداوندی است که اولاً مجاز به انجام هر کاری است. پس عدالت نسبت به خداوند، به خودی خود نه تصور دارد و نه تصدیق به حُسن. نتیجه رویکرد سلبی در معرفت‌شناسی ثبوتی عدالت، به عنوان گام نخست در مبانی کلامی فقه، نفی هر گونه امکان از الزام (عقلانی انسانی) شارع نسبت به تشریع عادلانه است. شارع می‌تواند احکامی انشاء نماید که اساساً استحقاق‌ها را نادیده گرفته و به زعم انسان‌ها ظالمانه آید. البته، چنانکه در قسمت بعد (رویکرد ایجابی) خواهد آمد، تفاوت‌هایی در نظریه‌ها به چشم می‌خورد که نتیجه فوق را دچار تغییر می‌کند. به رغم استواری و تحفظ اندیشه‌های موجود در رویکرد سلبی بر نفی الزام شارع به عدالت، برخی هستند که به نحو ثانوی شریعت عادلانه را می‌پذیرند. تا اینجا می‌توان هر دو گروه ذیل رویکرد سلبی را «اراده‌گرایان» نامید.

۲.۱.۳. رویکرد ایجابی

اندیشه‌های حاضر در رویکرد ایجابی از هر دو اردوگاه اصلی مذاهب فقهی (عامه و خاصه) به چشم می‌خورند. البته، از این میان، خاصه و امامیه، به فراخور اصول مذهب، همگی از مدافعان عدالت بوده و از منظر معرفت‌شناسی ثبوتی واجد رویکرد ایجابی هستند، اما عامه با توجه به کثرت مبانی و گرایش‌ها، در این زمینه دارای تنوع فکری هستند و تنها برخی از ایشان را می‌توان در این رویکرد گنجانند. دیگران در همان رویکرد سلبی قرار می‌گیرند. به عنوان یک معیار می‌توان گفت هر نحله و نظریه اصولی که در تشریع احکام قائل به پیشینه مصلحت و مفسده باشد، در زمره رویکرد ایجابی به عدالت (به مثابه یکی از مصالح) قرار می‌گیرد.

الف) مقاصدی

مراد از عنوان «عدالت مقاصدی»، عدالتی است که به مثابه مقصد شریعت شناخته شده و بر اساس برخی استدلال‌ها امکان دارد ذیل یکی حجج و منابع استنباط از جمله عقل قرار داده شود. این مبنا یکی از ثمرات رویکرد ایجابی به عدالت است؛ زیرا اولاً استحقاق را برای انسان می‌پذیرد و ثانیاً، برای آن منبع استدلالی نیز طرح می‌کند.

معتزله از میان عامه، قائل به مصالح و مفسد در ورای احکام هستند. این در حالی است که اشاعره تمام مقصد و غایت شریعت را چیزی جز ابتلای انسان نمی‌دانند. بر اساس مبانی فقهی اشعری مسلک، هیچ امر و نهی‌ای از روی مصلحت و مفسده موجود در ذات مأمور و منهی

صادر نمی‌شود. در نتیجه، به نحو‌ائی نمی‌توان از وجود امر به وجود مصلحت و از وجود نهی به وجود مفسده حکم کرد، اما بر مبنای فقهایی که از مبانی اعتزالی برخوردارند، شریعت حاوی مقاصد حداقل پنج‌گانه‌ای از جمله حفاظت از نفس، مال، نسل، عقل و دین است. عدالت یا به نحوی در داخل این مقاصد یا با توسعه مقاصد قابل شمول است؛ زیرا بر اساس ادله لفظی می‌توان عدالت را نیز یکی از اهداف کلان دین دانست.

البته، نگرش مقاصدی به فقه، انحصاری به معتزله از اهل سنت ندارد؛ چنانکه امروز نیز در میان اندیشمندان معاصر فقه شیعه آمد و شدهای نظری پیرامون عدالت به مثابه یک مقصد شدت گرفته است.

ب) تنزیلی

مراد از عنوان «عدالت تنزیلی»، عدالتی است که در مقام عمل مورد پذیرش است و لو در نظر و حقیقت اساسی نداشته باشد. در این نوع از عدالت، به نحو ثبوتی استحقاق برای انسان پذیرفته نشده، اما با تنزل، با انسان برحسب نوع رفتاری که میان هم‌نوعان او متداول است و عدالت را نیکو می‌شمرد، رفتار می‌شود. این عدالت واقعی نیست.

محقق اصفهانی، به عنوان یکی از اندیشمندان متأخر در فقه امامیه، جریانی عقلایی در اصول فقه ایجاد نمود که تنی چند از علمای معاصر در این جریان اندیشه‌ورزی کردند. از جمله علامه طباطبایی که مطالعه آثارش نشان می‌دهد به رغم رویکرد سلبی که پیش‌تر بیان شد، نسبت به «الزام بیرونی» عدالت بر خداوند، اما در جانب ایجابی، شریعت الهی را معطوف به نوعی «اراده خودالزام (الزام درونی)» عادلانه می‌داند. وجه جمع سخنان علامه به این است که انسان اولاً و بالذات بر خدا حقی ندارد تا رعایت آن حق مساوی با عدالت شود، بلکه ثانیاً و بالعرض، پس از وعده الهی، مسجل می‌شود که خداوند برحسب قواعد دنیایی آدمیان با ایشان رفتار خواهد کرد. مقصود ما از عنوان «عدالت تنزیلی» چنین عدالت بالعرضی است.

از این نظر، «عدالت» اساساً یک مفهوم بشری است. مفهومی اعتباری عمومی و قبل‌الاجتماع که تابع دو اعتبار قبلی است؛ یکی به هدف تأمین سود خود (استخدام)، دومی به تبع اولی (اجتماع). انسان «عدالت» را برای حفاظت از دو اعتبار نخست اعتبار و ضرورت بخشیده است (علامه طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۲۰۸). در صورتی که عدالت نباشد، اجتماع انسان‌ها قوام نمی‌یابد؛ زیرا هر کس در پی سود خویش و استخدام دیگران است. در نتیجه، تصمیمات هر



یک از انسان‌ها منجر به حذف دیگران خواهد شد. بنابراین، برای آنکه استخدام حداقلی باقی بماند، اجتماع لازم است و برای این که اجتماع باقی باشد، تحقق عدالت لازم است (نک: علامه طباطبائی، ۱۳۰۹ق، ج ۲، ص ۱۱۷).

اینجاست که عدالت در شریعت معنای خاصی می‌یابد. عدالت از منظر علامه، اولاً روش و منش عقلایی برای حفظ اجتماع است. حال اگر شریعت بخواهد عادلانه باشد به این معنا خواهد بود که شارع مقدس به ساز و کار عقلایی اجتماع تن دهد، اما علامه در مقدمه قبل ثابت کرده بود که خداوند از طرف هیچ آمر و مانعی محکوم به رعایت عدالت و پرهیز از ظلم نیست. بنابراین، الزام مورد اشاره، نمی‌تواند یک الزام بیرونی باشد. تنها مرجع صلاحیت‌دار برای الزام، خود شارع است. از همین رو، الزام در قالب «وعدۀ الهی» تحقق می‌یابد؛ آیات قرآن نشان می‌دهد خداوند اولاً وعده داده است که مطابق عدالت و عدم ظلم رفتار و ثانیاً، خبر داده است که از وعده‌های خود تخلف نمی‌کند (علامه طباطبائی، ۱۳۰۹ق، ج ۶، ص ۲۵۵). عدالت تزییلی یا تأییدی در نوشتار حاضر چنین معنایی دارد. خداوند عدالت مورد قبول عقلا و انسان‌ها را تأیید کرده است. به دیگر سخن، تشریع الهی در راستای قابل فهم یا بشری شدن تحقق یافته است.

ج) واقعی

مراد از «عدالت واقعی»، عدالت بر اساس استحقاق واقعی انسان است. این عدالت اولاً و بالذات است و از موضع برون‌دینی حق انسان را پذیرفته شده تلقی می‌کند؛ نه آنکه همچون قبلی، به صورت بالعرض و بر اساس وعده یک طرفه وجود یافته باشد.

این تلقی از عدالت، بر اساس دیدگاه اصولی بنیادین و غالب نزد امامیه، شکل می‌گیرد. ایشان معتقدند احکام الهی «تابع ملاکات (مصالح و مفسدات) واقعیه» هستند. این مسئله تحت عناوینی همچون ملاکات یا علل احکام، از قرون اولیه توسط علمای بزرگ شیعه مورد توجه قرار گرفته است. این نقطه نظر از حکیمان و متکلمان نظیر ابونصر فارابی و محقق طوسی - در زمینه ترسیم رابطه دین و حکمت - تا فقیهان شیعه نظیر شیخ صدوق - در زمینه تبویب ادله لفظی ناظر به علل احکام (نگارش کتاب علل الشرائع) - قابل ردیابی است. شهید مطهری در خصوص این مبنا می‌نگارد:

تعبیر فقها این است که احکام، تابع مصالح و مفسدات واقعی است. یعنی واجب‌ها تابع مصلحت‌های ملزومه برای بشر است و حرام‌ها تابع مفسده‌های ملزومه. اگر اسلام

چیزی را گفته واجب است به این دلیل است که یک مصلحت ملزمه‌ای در کار بوده و اگر چیزی را گفته حرام است به دلیل يك مفسده بسیار مهمی است. فقها می‌گویند آن مصلحت‌ها و مفسده‌ها به منزله علل احکامند (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲۱، ص ۲۹۹).

این قاعدهٔ مبنایی دارای ملزومات و لوازم بسیار گسترده‌ای از جمله واقع‌گرایی، عقل‌گرایی (ملازمه)، تخطئه، مراتب حکم (اراده، انشاء، فعلیت و تنجّز)، مسائل ترتّب، اجتماع، اجزاء، اقتضا و ... است. از همین‌رو، از نظر اکثریت اصولیون امامیه، افزون بر براهین عقلی بر اساس ادله نقلی به ویژه قرآن کریم، «عدالت» یکی از مصالح قطعی و معیار تشریع و اراده الهی است. شیخ مرتضی انصاری از علمای صاحب مکتب در اصول شیعه در مورد آیه شریفه «قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ» (سوره اعراف، آیه ۲۹) می‌فرماید: «دلالت می‌کند بر این که هر عدلی مأمور به است» (شیخ انصاری، ۱۴۲۶ق، ص ۵۹۴).

تعمق در این معنا می‌رساند که اولاً برای اوامر خداوند (اراده تشریعی الهی) مینا و ملاک وجود دارد و ثانیاً، این ملاک «عدالت» است. نکته قابل توجه در این نظر آن است که - بر خلاف نگاه اشعری - «عدالت» را تابع امر الهی نمی‌داند، یعنی پس از امر عدالت حادث نمی‌شود، بلکه پیش از تشریع دارای ثبوت بوده و در تعیین امر الهی تأثیرگذار است. همچنین بر خلاف نگاه تنزیلی و عقلایی، «عدالت» را امری بین‌الادّهانی انسان‌ها و نوعی قرارداد برای بهتر اداره شدن اجتماع تلقی نمی‌کند، بلکه یک امر واقعی که پشتوانه دین قرار گرفته است. آنچه آمد نسبت‌شناسی فقه و اخلاق با تأکید بر عدالت ذیل معرفت‌شناسی ثبوتی بود. ثبوت زمینه و سنگ بنایی است که استنباط از آنجا شروع می‌کند و در ادامه، به مقام اثبات می‌رسد؛ مقامی که وقت بررسی دلالت ادله است.

۲.۳. عدالت در معرفت‌شناسی اثباتی

معرفت‌شناسی اثباتی به فراخور آنچه در بخش اول این نوشتار گذشت، در مرحلهٔ پس از معرفت‌شناسی ثبوتی قرار می‌گیرد. اثبات، مقام کشف و استدلال بر چیزی است که پیش از این در مقام ثبوت امکان داشته است. از جایی که معرفت‌شناسی هر مقام بسته به امکانات معرفتی متناسب با همان مقام است، در مسئله ما، یعنی عدالت، صرفاً زمانی می‌توان از معرفت‌شناسی اثباتی سخن گفت که در مقام ثبوت اصل «حق داشتن» برای انسان پذیرفته شده باشد (رویکرد ایجابی)؛ چون در معرفت‌شناسی اثباتی، نوبت به طریقه کشف و اثبات شریعت عدالت (با



تحفظ بر استیفای حق‌ها) می‌رسد. نکته اساسی در این بخش، توجه به مؤلفه «کشف» است. «کشف» به معنای صحیح آن، پرده‌برداری و علم به شیء است. شینی که پیش از تعلق علم و آگاهی، «وجود داشته است». اینجاست که از دو نگرش مخالف، احتراز جسته می‌شود؛ یکی نگرش‌های ایده‌آلیستیک در معرفت‌شناسی که حتی «وجود» را نیز یکی از مقولات فاهمه و میوه «آگاهی» انسان (سوژه) می‌دانند. نگرش‌های ایده‌آلیستی امروزه و پس از (دکارت) مدرنیته - به‌ویژه فلسفه کانت - بسیار رواج یافته و به گونه‌ای تمام غرب اندیشه را در بر دارند که هر گونه نظریات پوزیتیویستی - چه در منطق و چه در حقوق - را می‌توان از جمله آثار این نگرش دانست. از نظر پوزیتیویست‌های حقوقی، حق‌ها و هنجارها پیش از بایدها و اعتبار انسانی، هیچ حظی از وجود نداشته‌اند؛ در حالی که نگرش اسلامی به وجود، نگرشی واقع‌گرا و قائل به وجود شیء پیش از علم است و علم، تنها کاشف از واقع و قابل صدق یا کذب است.

نگرش دوم، نگرش اراده‌گرایانه است. این نگرش گرچه در وهله نخست، اختصاصی به اندیشه دینی ندارد، اما در اینجا مقصود از آن، تعلیق وجود هنجارها بر اراده تشریعی الهی است. از نظر طرفداران این رویکرد، وجود تکوینی غیر از وجود تشریعی است. خود / حقیقت اشیای خارجی به نحو واقع‌گرایانه‌ای از طریق اراده تکوینی الهی وجود یافته است، اما ارزش‌ها و بایدها حقیقتی جز اراده تشریعی ندارند. به تعبیر دیگر، در خود اشیا هیچ حظی از خوبی و بدی نیست، یا هیچ پشتوانه‌ای از واقعیت برای خوبی‌ها و بایدها یا بدی‌ها و نبایدها وجود ندارد. یک تفسیر از حُسن و قُبْح شرعی در مقابل حسن و قبح ذاتی، همین معنا می‌تواند باشد.

مخرج مشترک هر دو نگرش فوق، نفی هستی و واقعیت از «حق‌ها» است و وقتی چیزی نباشد، موضوعی برای «کشف» و معرفت‌شناسی اثباتی باقی نمی‌ماند. مسئله اصلی در این نوع معرفت‌شناسی، پذیرش حداقلی از واقعیت در متعلق گزاره‌های اعتباری - در ادبیات دینی، احکام و شریعت - است. همه نظریات مندرج در این نوع معرفت‌شناسی، در این حداقل مشترک هستند. از همین روست که رویکرد پیش‌فرض در این بخش - بر خلاف بخش گذشته که شامل رویکرد سلبی نیز می‌شد - رویکرد ایجابی است؛ شامل نظریاتی که همگی «امکان کشف» را پذیرفته‌اند. امروزه این دسته نظریات، به نظریات «معرفت/شناخت‌گرا» نیز شناخته می‌شوند. همواره مرحله نخست اختلافات مبنایی در تاریخ اندیشه اسلامی، نزاع معرفت‌گرایی و معرفت‌ناگرایی بوده است. البته، این نقطه بیشتر از زاویه اعتقادی در علم کلام مورد توجه قرار گرفت، اما به دلیل لوازم و مؤلفه‌های بسیار گسترده، به دانش‌های دیگر از جمله اصول فقه و مبانی حقوق اسلامی نیز توسعه یافت. مرحله دوم این نزاع، در دایره معرفت‌گرایی اتفاق می‌افتد.

مسئله اصلی در نزاع دوم مطابق گزاره‌های اعتباری است. واقع‌گرایی و نواقع‌گرایی، نتیجه همین نزاع است؛ زیرا برخی «واقع» و جهان خارج از انسان را منشأ اجزای گزاره می‌دانند، ولی برخی از آن روی که جنس گزاره‌های باید و نباید اشاره‌هایی به میل و احساس دارد، این گزاره‌ها را توصیف احساسات درونی، عادت‌های فردی و اجتماعی و به عبارت فلسفی، مربوط به عالم اعتبار می‌دانند که ظرف «توهم و خیال» است، نه «عقل» و واقع. یکی از خلط‌های نسبتاً شایع آن است که هر نظریه شناخت‌گرایی را واقع‌گرا نیز بدانیم (نک: جوادی، ۱۳۷۵، ص ۴۷). نسبت منطقی شناخت‌گرایی و واقع‌گرایی، عام و خاص مطلق است. هر واقع‌گرایی، شناخت‌گرا هست، ولی هر شناخت‌گرایی واقع‌گرا نیست؛ زیرا لازمه شناخت‌گرا بودن، واقع‌گرا بودن نیست. کسی می‌تواند به وجود اوصاف اخلاقی در جهان پیرامون قائل نباشد و در عین حال، از معرفت‌بخش بودن دعاوی اخلاقی به نحو بین‌الاذهانی سخن بگوید (دباغ و دباغ، ۱۳۸۸، ص ۱۸۱).

خلاصه آنکه تمرکز بخش جاری، بر روی نظریه‌های معرفت‌گرا است. معرفت‌گرایی در اخلاق و فقه، بر این اصل استقرار یافته است که فراتر از علم و اراده شارع مقدس (خداوند)، اولاً اصول اخلاقی و احکام فقهی واجد منابع معرفتی بوده و ثانیاً، «انسان» از امکان شناخت و دسترسی به این اصول و احکام برخوردار است. در همه این نظریات، انسان به مثابه فاعل شناسا (عالم) پذیرفته شده است، اما با این حال، در تاریخ اندیشه‌های کلامی، اخلاقی و حقوقی اسلامی با طیف‌های بسیار متنوعی از معرفت‌گرایان روبه‌رو هستیم. شاخص اصلی در مرزبندی و تقسیم ایشان، «معیار» شناخت است. از این منظر در تاریخ حقوق و فقه امامیه تا به امروز، دو طیف اصلی وجود داشته و دارند؛ یک طیف گسترده، ملاک و معیار شناخت را در محتوای «قرارداد» و وضع و طیف دیگر این معیار را در «طبیعت» و واقعیت جست‌وجو می‌کنند.

در اینجا توجه به تفکیک یادشده - ناظر به دو مقام ثبوت و اثبات - در الگوی معرفت‌شناختی حائز اهمیت است. طیف نخست که می‌توان ایشان را «قراردادگرا» نامید؛ هرچند از منظر معرفت‌شناسی ثبوتی واقع‌گرا و مخالف اراده‌گرایان هستند، اما از منظر اثباتی مسیر اعتبار را طی می‌کنند. توضیح آنکه اراده‌گرایان، واقعی بودن عدالت را رد می‌کردند، اما قراردادگرایان «عدالت» را مصلحتی واقعی و توجیه‌کننده اوامر شرعی می‌شناسند. ایشان در پذیرش این جایگاه مهم برای عدالت هیچ شکی ندارند، اما وقتی نوبت به مقام اثبات و کشف احکام توسط فقیه می‌رسد، دست از واقعی بودن عدالت شسته و نظریه اعتبار را پیش می‌نهند. بنابراین، هرگز نمی‌توان قراردادگرایان را همچون اراده‌گرایانی مثل اشاعره دانست که منکر اصل عدالت در تشریع هستند، بلکه شریعت را کاملاً عادلانه می‌فهمند. ایشان از عدلیه و شیعیان هستند، اما در شیعیان نیز



دودستگی دیده می‌شود. قراردادگرایی و طبیعت‌گرایی دو طیف اصلی و قابل ملاحظه هستند. طیف نخست، با اینکه معتقد به اصل عدل و واقعیت آن هستند، اما در استنباط و کشف عدالت، ابزاری جز ادله لفظی و اعتباری نمی‌یابند؛ زیرا عدالت حقیقی اینجا و در مقام کشف نیست، بلکه صرفاً باید حکایت آن را از طریق امارات و ادله یافت. شهید مطهری، تقابل فوق را ذیل ادبیات انکار یا قول به «حقوق طبیعی» چنین ترسیم کرده است:

لازمه نفی اصل عدل، انکار حقوق طبیعی هست و اما لازمه قبول آن قول به حقوق طبیعی نیست؛ چون حداکثر این است که اصل عدل می‌گوید حکم تابع مصلحت واقعی است و این با اینکه جمیع قوانین موضوعه باشد نیز سازگار است (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۲۵۱).

بنابراین، به نظر می‌رسد نسبت فقه و اخلاق - از منظر معرفت‌شناختی اثباتی - درگیر دوگانه معروف در تاریخ حقوق، یعنی حقوق موضوعه و حقوق طبیعی است. مطالعه اصل عدالت این دوگانه را برجسته می‌کند.

۱.۲.۳. حقوق موضوعه

آن دسته از نظریه پردازان حقوق اسلامی و به طور خاص فقه امامیه، که حقوق را موضوعه تلقی می‌کنند، به صورت کلی قابل تقسیم به دو گروه عمده هستند؛ گروه نخست حقوق شرعی و اسلامی را نتیجه وضع و اعتبار شارع الهی به طور استقلالی و گروه دوم آن را نتیجه اعتنائی شارع الهی به وضع و اعتبار عقلا می‌دانند. گروه اول از نظر کمی و کیفی، نه تنها بر گروه دوم از قراردادگرایان، بلکه بر کل نظریه پردازان حقوق اسلامی، غلبه دارند.

۲.۲.۳. قرارداد الهی

غالب معتقدان به قرارداد در نظریه حقوقی اسلام و فقه امامیه، گزاره‌های حقوقی و فقهی را نتیجه تلاش و اجتهاد فقیه در لابه‌لای ادله لفظی و اعتباری می‌دانند. برخی پژوهش‌های معاصر این نظریه را نظریه «اعتباری - حقیقی بودن گزاره‌های حقوقی» نامیده‌اند (ابدالی، ۱۳۹۳، ص ۱۴۲). بر اساس این نظریه، حقوق و قواعد آن ماهیتی اعتباری-واقعی دارد؛ به این معنا که اعتباراتی مبتنی بر واقعیت‌ها (نه مترع از واقعیت‌ها) هستند. حکم تکلیفی در مقام تحلیل، به دو مرحله

تقسیم می‌شود؛ مرحله ثبوت و مرحله اثبات. مرحله ثبوت دارای سه عنصر ملاک، اراده، و اعتبار است؛ اگر چه «اعتبار» در مرحله ثبوت عنصری ضروری نیست. پس از این سه مرحله، مرحله اثبات فرا می‌رسد. در این مرحله، مولا با جمله انشایی یا خبری مرحله ثبوت را ابراز می‌کند (ابدالی، ۱۳۹۳، ص ۱۴۲). بنابراین، نقش انسان در مرحله اثبات (معرفت‌شناسی اثباتی)، تکیه بر همین ادله و واکاوی آنهاست. هر چه به دست آمد مصداق حقوق خواهد بود. باید دانست که نکته فوق قدر مشترک قراردادگرایان با همه گرایش‌های متفاوت آن است؛ زیرا ایشان را می‌توان بسته به استدلالی که منجر به پذیرش قراردادگرایی در حقوق اسلامی می‌شود در چند دسته دسته‌بندی کرد:

عقل‌گزیزی حقوق

نکته اساسی در بخشی از اندیشمندان اسلامی که شریعت و محتوای آن را فراعقلی و غیرقابل دسترس توسط انسان می‌دانند، استناد به ناتوانی عقل از دستیابی به همه مصالح و مفاسد موجود در جعل احکام است. عقل‌گزیزی حقوق اسلامی در قالب‌های ذیل قابل ارزیابی است:

۱. رد تلازم و تبعیت: گرچه بایدها و نبایدها بر بنیان هست و نیست‌ها شکل می‌گیرند، اما «عقل» توانایی درک همه هست‌ها و نیست‌ها را ندارد، در نتیجه، شایستگی داوری در بایدها را نداشته و باید به نصوص بسنده کرد. نه می‌توان قاعده تلازم عقل و شرع را پذیرفت و نه تبعیت احکام از مصالح و مفاسد را به نحو کامل می‌توان اجرا کرد.

۲. حکمت، نه علت: به رغم پذیرش تلازم عقل و شرع و قاعده کلی تبعیت احکام از مصالح و مفاسد، بین مصلحت در متعلق یا در خود حکم تفاوت است. «مصلحت در نفس تشریع»، عنوانی است که برای قسم دوم کاربرد دارد (نک: علیدوست، ۱۳۸۴، ص ۱۸). علة التشریع یا حکمت عناوین دیگر هستند. این استدلال می‌پذیرد که احکام معلول و تابع علل و مصالح هستند، اما علت‌ها همه در یک سطح نیستند. بسیاری از علل شناخته‌شده توسط عقل انسانی در بهترین حالت می‌توانند حکمت احکام باشند. نکته در تفاوت علت و حکمت، دایره‌مداری حکم معطوف به وجود علت یا حکمت است. در علت، حکم منوط و دایره‌مدار وجود علت است، اما در حکمت حتی با زوال حکمت، حکم دست نمی‌خورد.

۳. معنای متفاوت غرض در افعال الهی و درک عقل: مصلحت و مفسده فرع بر اراده تشریعی



است؛ نه مقدم بر آن، همچنین عقل صرفاً ابزار استفاده از کتاب و سنت است. «اراده گرچه گزاف نیست، ولی تابع مصالح و مفاسد نیز نیست ... عقل تنها به معنای فهم بوده و روش استفاده از کتاب و سنت را عقل می‌نامند ... مسئله حکمت خداوند نیز به معنای آن است که مصلحت و مفسده از فعل او انتزاع می‌شود نه این که فعل او معلل به آن است ... هرگز معتقد به آن نیستیم که تمام اشیا دارای حُسن و قُبُح ذاتی هستند ... احکام شرع تنها و تنها تابع امر و نهی شرعی هستند و هیچ ضرورتی ندارد که بگوییم تمام اوامر و نواهی تابع مصالح و مفاسد هستند ...، بلکه ممکن است ... صرفاً تابع اعتبار و امر و نهی شارع مقدّس باشند» (عابدی، ۱۳۷۶، ص ۱۷۰-۱۷۳).

۴. **اشکال صغروی:** گرچه ملازمه بین حکم عقل با حکم شرع از مبانی صحیح مذهب عدلیه است، اما مصداقی در خارج ندارد؛ چون هیچ راهی که بتوان از آن به حقایق رسید، برای عقل مهیا نیست (موسوی خویی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۳۶۱).

۵. **عقل اثاره‌شده:** عقل حتی اگر فهمی داشته باشد، پس از آن است که خود را در معرض ادله نقلی و وحیانی قرار دهد. حق اصیل همان است که از جانب خداوند و به وسیله وحی به انسان تقدیم شده است. ادله نقلی و عقلی در خدمت وحی هستند. «حق آن است که منبع هستی‌شناسی دین تنها اراده و علم ازلی الهی است و همه اصول و فروع محتوایی آن از ناحیه خدای سبحان تعیین می‌شود و عقل آدمی فاقد شأن حکم کردن و دستور دادن است» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۵). کار عقل تنها کشف احکام مولوی خداوند است و البته، در این راه با کاستی‌هایی روبه‌رو است. «گرچه عقل مصباح شریعت و کاشف از احکام واقعی دین است، اما خود معترف است که محدودیت‌های فراوانی دارد» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۵۶). بنابراین، راه آن توسل به ادله معتبر نقلی است: «برخی از صاحب‌خردان خود را در معرض ادله معتبر نقلی قرار می‌دهند و با تعلیم کتاب و حکمت و تزکیه نفس از نعمت اشاره دفائن عقول برخوردار می‌شود و با عقل اثاره‌شده به سراغ ادله نقلی می‌روند» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۵۳).

ذات وضعی حقوق

قائلین به ذات تشریعی و مجعول «حق» را نیز می‌توان «قراردادگرا» دانست. اگر حق‌ها امر عینی و تکوینی باشند، گزاره‌های حقوقی از جمله امور عینی و نفس‌الامری بوده، کشف‌شدنی خواهند بود و برای پی بردن به حق‌ها باید به امور عینی و تکوینی مراجعه کرد. در غیر این صورت، از قبیل مفاهیم اعتباری و قراردادی بوده، حاکی از واقع نیستند و در نتیجه، اساساً کشف‌شدنی نخواهند

بود، بلکه امور اعتباری اند که متکی به اعتبار معتبرند (موسوی و موسوی، ۱۳۹۵، ص ۹۶-۹۷)^۱، اما ایشان نظر می دهند که «حق امری است اعتباری که برای کسی (له) بر دیگری (علیه) وضع می شود» (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ص ۲۶). «ما اصل همه حقوق را خداوند می دانیم و معتقدیم اعتبار همه حقوق، ناشی از جعل و وضع و «اراده تشریعی» خداوند است» (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ص ۹۷). در استدلال بر این عقیده از مالکیت مطلق خالق - شارع نیز بهره گرفته شده است:

کسی قرارداد و اعتبار نکرده که جهان از آن خدا باشد بلکه همه هستی حقیقتاً متعلق به خداوند است و تمام وجودش را از خدا دریافت کرده است. وقتی پذیرفتیم که خدا مالک، آفریننده و رب عالم است، بنا بر این، او حق دارد به هر موجود هر چه می خواهد، بدهد. شما وقتی مالک چیزی هستید، می توانید آن را به هر کس که دلتان می خواهد واگذار کنید (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ص ۹۸-۹۷).



۸۳

تحلیل معرفت‌شناختی نقش اصل عدالت در نسبت فقه و اخلاق

حکومتی بودن حقوق

تلقی نسبتاً رایجی نیز امروز مورد توجه قرار گرفته و آن قانون و گزاره حقوقی را به مثابه حکم حکومتی دانستن است. حکم حکومتی بر اساس ولایت فقیه، فرمان‌هایی از سوی فقیه حاکم است. این احکام در شرایطی که نظام حقوقی وجود داشته باشد، می توانند به شکل و قالب قانون در آیند؛ چنانکه مناط حکم حکومتی رعایت مصلحت جامعه است و همین نکته در قانون ملحوظ است. برخی محققان در گفتارهای شفاهی با نگارنده در صدد بیان این فرضیه بوده‌اند که حکم حکومتی از مجاری مختلفی ممکن است. یکی از این مجاری قانون و به واسطه فقههای شورای نگهبان خواهد بود. کسانی که با مذاق ولی فقیه آشنا هستند.

روشن است که در این صورت، «حکم» امری قراردادی، مشروع از ناحیه دین و لازم‌الاجرا بر مردم خواهد بود. پس عدالت نیز در این فرض محدود به تشخیص مصالح توسط حاکم است.

۱.۳.۲.۳. قرارداد عقلایی

برخی صاحب‌نظران از این دیدگاه در مقابل نظریه «حسن و قبح عقلی و ذاتی»، به نظریه «حسن و قبح عقلایی یا عقلی غیر ذاتی» یاد می کنند (دیلمی، ۱۳۹۱، ص ۵۰). همچنان که بعضی دیگر، آن

۱. شایان ذکر است، از «اعتباری»، «جعلی و وضعی بودن» مورد نظر است (نک: موسوی و موسوی، ۱۳۹۵، ص ۱۰۱).

را «قرارداد عقلایی» خوانده ولی در کنار «قرارداد الهی» از اقسام «قراردادگرایی حقوقی» برشمرده‌اند (دیلمی، ۱۳۹۱، ص ۴۳ و ۵۰).

محقق اصفهانی از سردمداران این نظریه، معتقد است که گزاره‌های حاوی خوب و بد (باید و نباید)، به حفظ و استواری یا فساد و اختلال در نظام اجتماعی انسان بازمی‌گردند (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۱۰۴). خوبی یا بدی، مجاز یا ممنوع و حق یا تکلیف بودن یک امر اگر چه بی‌ارتباط با واقع نیست، اما تنها با تصمیم و قرارداد خردمندان به وجود می‌آید و هویت پیدا می‌کند؛ به این معنا که خردمندان با توجه به نوع و ماهیت کارکرد یک رفتار در زندگی شخصی و اجتماعی مبادرت به تصمیم‌گیری و قرارداد در آن مورد می‌کنند (دیلمی، ۱۳۹۱، ص ۴۷).

بر اساس این دیدگاه، دین از اساس عقلایی می‌شود. به این توضیح که خود خداوند وعده کرده است که بر اساس معیارهای عقلایی تشریع می‌کند. پس در حقیقت و نفس الامر چیزی به نام عدالت وجود ندارد، اما به خاطر آن که همین مخلوقات کمال پیدا کنند و به منافی دست پیدا کنند، نیاز است حد و حدودی در روابط اجتماعی انسان وضع شود تا ظلم صورت نگیرد. این حد و حدود اعتبارات محض هستند. بنابراین، در واقع، شریعت چیزی جز امضای طریقه معاشرت عقلا با هم نیست (علامه طباطبایی، ۱۳۰۹ق، ج ۱، ص ۹۵). نتیجه آنکه «این نظریه می‌تواند علت تغییرات در ارزش‌های مقبول یک جامعه را روشن کند؛ زیرا این ارزش‌ها بر حسب نیازهای جامعه ساخته می‌شوند» (جوادی، ۱۳۷۵، ص ۱۹۰). بنابراین، اساساً دین برساخته‌ای از عقل عملی و سنت‌های اجتماعی انسان خواهد بود (علامه طباطبایی، ۱۳۰۹ق، ج ۱، ص ۸).

۲.۳.۲.۳. حقوق طبیعی

به رغم اصل مذهبی و آموزه بنیادین عدل، به عنوان نقطه تمایز فقه و اصول امامیه از دیگر مذاهب و مکاتب، مهجورترین نظریه در معرفت‌شناسی اثباتی نظریه «طبیعی» است. نوشتار حاضر تا اینجا شاهد حجم چالش‌های پیش‌روی این نظریه - اعم از چالش‌های کبروی و صغروی - بوده است. بار اصلی نظریه حقوق طبیعی در نظریه حقوقی اسلامی بر دوش اصل «عدل» قرار دارد.

«اصل عدل» همان اصلی است که قانون تطابق عقل و شرع را در اسلام به وجود آورده است...؛ زیرا شرع اسلام طبق اصلی که خود تعلیم داده هرگز از محور عدالت و حقوق فطری و طبیعی خارج نمی‌شود. علمای اسلام با تبیین و توضیح اصل «عدل» پایه فلسفه حقوق را بنا نهادند، گو اینکه در اثر پیشامدهای ناگوار تاریخی

توانستند راهی را که باز کرده بودند، ادامه دهند. توجه به حقوق بشر و به اصل عدالت به عنوان اموری ذاتی و تکوینی و خارج از قوانین قراردادی، اولین بار به وسیلهٔ مسلمین عنوان شد؛ پایهٔ حقوق طبیعی و عقلی را آنها بنا نهادند (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱۹، ص ۱۳۸).

به نظر می‌رسد می‌توان دست‌کم موارد زیر را از اصول نظریهٔ حقوق طبیعی اسلامی دانست:

۱. انحصار جعل شریعت به خداوند؛

۲. تقدم عقل (نظری) بر ارادهٔ (عمل) در جعل؛

۳. تلازم حق/حکم با غایتمندی طبیعت؛

۴. امکان معرفت برای عقل انسانی.

نتیجهٔ اصول مزبور آن است که ارادهٔ خداوند تابع حقیقت بوده، شناخت حقیقت امری ممکن برای عقل است و تلازم عقل و شرع یا «ما حکم به العقل، حکم به الشرع» وجود دارد. مهم آن است که شارع به خلاف طبیعت و واقع حکم نمی‌کند و طبیعت امری عقلانی است، پس هر آنچه شرع حکم کند، در دایرهٔ عقل قرار داشته و عقل انسانی دست‌کم «امکان» معرفت به آن را دارد. واضح است که فتح باب امکان، خود گام مهمی، در مقایسه با نظریات گذشته، به شمار می‌رود. شیخ انصاری از بزرگان اصول شیعه، می‌نگارد:

زمانی که عقل چنان به حسن و استحقاق ثواب و پاداش خیر برای چیزی قطع پیدا کند که هیچ گونه شائبه‌ای در آن راه نداشته باشد، ملازمه بین چنین قطعی با حکم شرع به معنای طلب و اراده شارع قابل احتجاج است. هر عاقل حکیم دارای شعوری این ملازمه را درمی‌یابد؛ چه رسد به کسی که خالق ایشان است. قطع به طرف مقابل، یعنی قبح نیز همین گونه است» (شیخ انصاری، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۴۰).

شیخ انصاری، در ادامه، به موالی عرفی مثال می‌زند. اگر عبد مطلوب و رضایت مولا را به یقین تشخیص دهد، هر آینه اگر طبق آن عمل نکرده و به عدم وصول بیان احتجاج کند، نزد عقلا شماتت می‌شود. مثل آنکه رضایت و خواست مولا برای نجات فرزندش از قتل را می‌داند، اما به بهانهٔ عدم بیان لفظی دست نگه دارد (شیخ انصاری، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۴۹). او چنان به این ملازمه معتقد است که آن را غیر قابل انکار و آتش روی آتش دان معرفی می‌کند (شیخ انصاری، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۴۱).

طبیعت‌گرایان مسلمان، باید‌ها و نبایدهای فقهی و حقوقی را گرچه الهی و شرعی می‌دانند، اما بدون پشتوانه هست‌ها و نیست‌ها نمی‌دانند. ایشان در برابر قراردادیان وجود و عدم حق (و



تکلیف) را صرفاً به وضع گره نمی‌زنند. «تمام هویت حقوق و تکالیف، صرفاً ناشی از وضع و اعتبار شریعت نیست، بلکه یک رشته ملاک‌های نفس‌الامری وجود دارد که جعل شارع در راستای تأمین آنها قرار دارد» (توسلی، ۱۳۸۰، ص ۱۸۶). آنچه خداوند انشا می‌کند؛ چون در رتبه سابق دارای ملاک عقل‌پذیر بوده است، پس برای عقل نیز لیاقت فهم آنها وجود دارد. از همین‌روست که معنای اجتهاد در این تفکر با دیگر اندیشه‌ها متفاوت می‌شود.

نتیجه‌گیری

از جمله مهم‌ترین جنبه‌های نسبت فقه و اخلاق، ملاحظه اصل عدالت در فرایند معرفت‌شناختی این دو دانش است. نوشتار حاضر در صدد ارائه نقش معرفت‌شناختی «اصل عدل» در فرایند استنباط احکام شرعی و در نهایت، امکان‌سنجی اخلاقی‌تر شدن فقه و به طور خاص اثبات شریعت عادلانه بوده است.

برای این منظور، در فرایندی تحلیلی و مقایسه‌ای نظریات معرفت‌شناختی پیرامون نقش اصل عدالت، در تاریخ اندیشه فقهی مورد مطالعه قرار گرفت. یافته‌ها نشان می‌دهد، این نقش از دو سطح ثبوتی و اثباتی برخوردار است. در سطح ثبوتی، در رویکرد سلبی و ایجابی ملاحظه شد که رویکرد نخست، اساساً به نفی «استحقاق» و زیربنای عدالت منتهی می‌شود و تنها در رویکرد دوم امکان مطالبه حق و عدالت از شریعت فراهم است. البته، در رویکرد دوم نیز دو طیف کاملاً مستقل «قراردادگرا» و «طبیعت‌گرا» حضور دارند. قراردادگرایان به دو گروه الهی و عقلایی تقسیم می‌شوند. نقطه اشتراک قراردادگرایان وضعی و جعلی بودن ذات حقوق است. گروه اول، این ذات را مجعول شارع به تنهایی و گروه دوم آن را امضا و اعتباربخشی شارع به قرارداد عقلایی می‌دانند. این در حالی است که نظریات طبیعت‌گرا در طرف دیگر با این الگو مخالف و قائل به حقوق طبیعی الهی هستند.

اینک به نظر می‌رسد بهترین پاسخ به سؤال اصلی نوشتار حاضر - مبنی بر «چگونگی نقش‌پذیری اصل عدالت در استنباط فقهی، به مثابه ابزاری مفید در نسبت فقه و اخلاق» - در دل نظریه حقوق طبیعی الهی قرار دارد؛ زیرا بر اساس تفکر قراردادی، استنباط صرفاً عبارت است از «کشف وضعیات شرع به مقتضای ادله نقلی» و به رغم تبعیت وضع از واقعیت و مصالح نفس‌الامری در مقام ثبوت، در مقام اثبات تنها وظیفه فقیه تلاش برای فهم الفاظ و ادله نقلی

است. نتیجه آنکه مصادیق عدالت و لو ثبوتاً حقیقی و واقعی هستند، اما برای اثبات وسیله‌ای جز دلیل لفظی ندارد. پس اعتبار معرفت‌شناختی حکم شرعی یا گزاره‌های فقهی حقوقی وابسته به ادله مزبور بوده و دیگر ادله غیرلفظی - از جمله درک عقل - قاصر شناخته می‌شوند. این نظریه «واقعیت - اعتبار» است به این صورت که اعتبار گزاره‌های حقوقی گرچه در گرو جعل و قرارداد و انشاء است، ولی به‌عنوان سمبلی برای روابط حقیقی و عینی میان افعال انسان و نتایج حقیقی و موجود در عالم شمرده می‌شوند (غلامی و پورکیانی، ۱۳۹۵، ص ۲۱).

در حالی که بر اساس تفکر طبیعی‌گرا، استنباط احکام شرعی عبارت است از «کشف بخشی از حقایق هستی مربوط به باید‌ها» که در این مسیر هم به ادله عقلی و هم به ادله نقلی نیاز است. «عدالت» در این نظریه، امری حقیقی و قابل انکشاف توسط انسان است. تفاوت اصلی نظریه طبیعی، پذیرش امکان درک عقل در استنباط است. نکته با اهمیت در اینجا همین «امکان» است. در نظریات دیگر این امکان وجود ندارد. به دیگر سخن، شمرده شدن عقل به عنوان یکی از ادله اربعه در اصول فقه شیعه، در دیگر نظریات، یک اقدام بی‌محتوا به حساب می‌آید. نظریه طبیعی گامی در جهت - دست کم - ملاحظه عقل و تا حدی فعال کردن آن در فرایند استنباط است. گامی که از قرون اولیه در نظام فکری شیعه برداشته شد، اما به مرور عقب‌نشینی صورت گرفت. به تعبیر شهید مطهری، مسیر اولیه اندیشمندان مسلمان متأثر از مبانی عقلی حرکت به سمت حقوق طبیعی بود، اما این مسیر در میانه متوقف شده و «مسلمین توانستند راهی را که پیدا کرده بودند بروند و ادامه دهند، منابع حقوق را در فطرت و طبیعت بشناسند، منابع اولی حقوق اسلامی و فلسفه اجتماعی اسلام را بشناسند و بشناسانند» (مطهری، ۱۳۴۱، ص ۳۶۲).

نفی نقش اثباتی اصل عدل، منجر به اعتباری محض شدن حقوق اسلامی خواهد شد. در حالی که یکی از قواعد مشهور در اصول فقه امامیه - در مباحث مستقلات و غیرمستقلات عقلیه - تبعیت احکام از مصالح و مفساد واقعیه است. وقتی عدل به «اعطای حق به هر صاحب حقی» تعریف می‌شود و اصل موضوع آن که وجود حق پیش از اعطای آن است، زیربنای تشریع قرار نداشته باشد، هر اعتباری مجاز خواهد شد. این جمله، به وضوح، تفاوت فکری مزبور را نشان می‌دهد: «لازمه نفی اصل عدل، انکار حقوق طبیعی هست و اما لازمه قبول آن قول به حقوق طبیعی نیست؛ چون حداکثر این است که اصل عدل می‌گوید حکم تابع مصلحت واقعی است و این با این که جمیع قوانین موضوعه باشد نیز سازگار است» (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۲۵۱). علمای شیعه، اصل عدل را هرگز انکار نمی‌کنند؛ زیرا یکی از اصول مذهب شیعه است، اما



صرف همین پذیرش در فقه ذی‌اثر و ابزار کشف حقوق قرار نگرفته است.

پایان سخن آنکه عدالت بر اساس هیچ یک از نظریات معرفت‌شناختی فقهی جز نظریه حقوق طبیعی، «امکان نقش‌پذیری» در استنباط را پیدا نمی‌کند. بر اساس این نظریه حتی اگر هدف نیل به فقه اخلاقی و عادلانه باشد، راه به جایی نخواهیم برد؛ زیرا این نظریات عدالت را بیش از مقام ثبوت نمی‌پذیرند و معتقدند در مقام اثبات جز ادله وضعی و نقلی چیزی اعتبار ندارد. بنابراین، کشف عدل واقعی را توسط غیر این ادله یا ممکن یا حداکثر اثرگذار نمی‌بینند تنها نظریه‌ای که دست‌کم امکان فقه عادلانه به معنای معرفت‌شناختی آن را فراهم می‌سازد، نظریه طبیعی است.

البته، ناگفته نماند این مقدار صرفاً شرط ضروری برای فقه عادلانه و اخلاقی است، اما شرط کافی برای فعلیت آن نیست؛ زیرا در مقام اثبات و استنباط، به مصداق‌شناسی نیاز است و همواره مسیر مصداق‌شناسی درگیر تراحمات و ... است. از این رو، برای شرط کافی چنین فقهی باید پژوهش‌های دیگری هم انجام گیرد و نوشتار حاضر تنها تلاشی در جهت تحلیل و امکان‌سنجی چنین گشودگی و ظرفیت فقه امامیه بوده است.

فهرست منابع

- اشعری، ابوالحسن. (بی‌تا). *اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع*. قاهره: المكتبة الازهریه للتراث.
- اصفهانی، محمد حسین. (۱۴۲۹ق). *نهایه الدرایه فی شرح الکفایه*. (چاپ دوم). بیروت: مؤسسه آل‌البیت لاحیا التراث.
- انصاری، مرتضی (شیخ انصاری). (۱۳۸۳). *مطارح الانظار*. (تقریرات: ابوالقاسم کلانتری، چاپ دوم). قم: مجمع الفکر الاسلامی.
- انصاری، مرتضی (شیخ انصاری). (۱۴۲۶ق). *فوائد الاصولیه*. (چاپ اول). تهران: شمس تبریزی.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*. قم: نشر اسراء.
- جوادی، محسن. (۱۳۷۵). *مسئله باید و هست؛ بحثی در رابطه ارزش و واقع*. (چاپ اول). قم: انتشارات دفتر تبلیغات.
- دباغ، سروش؛ دباغ، حسین. (۱۳۸۸). *اعتبار و حقیقت در اخلاق؛ افتراق و اشتراک اخلاق طباطبایی و اخلاق ویتگنشتاین* متقدم. نامه حکمت، ۷(۲)، ۱۷۵-۱۹۲.
- دیلمی، احمد. (۱۳۹۱). *معرفت‌شناسی حقوقی از دیدگاه اندیشمندان مسلمان*. پژوهش‌های فلسفی

کلامی. (۵۱)، ۵۸۳۳.

رضایی، مهدی؛ خسروی، محمد مهدی. (۱۳۹۲). معرفت‌شناسی ثبوتی گزاره‌های حقوقی (با تکیه بر
نظریه فلسفی حقوق اسلامی). فصلنامه پژوهش حقوق عمومی. ۱۵ (۳۹)، ۳۴-۹.

طباطبایی، سید محمد حسین (علامه طباطبایی). (۱۳۰۹ق). تفسیر المیزان. (چاپ دوم). بیروت: اعلمی.
طباطبایی، سید محمد حسین (علامه طباطبایی). (۱۳۶۴). اصول فلسفه و روش رئالیسم. (چاپ دوم).
تهران: صدرا.

طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۳۵۶). اخلاق ناصری. (تصحیح و تحقیق: مجتبی مینوی و علیرضا
حیدری، چاپ اول). تهران: انتشارات خوارزمی.

عابدی، احمد. (۱۳۷۶). مصلحت در فقه. نقد و نظر. (۱۲)، ۱۶۶-۱۷۷.

علیدوست، ابوالقاسم. (۱۳۸۴). تبعیت یا عدم تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی، حقوق اسلامی.
(۶)، ۳۲-۹.

غلامی، علی؛ پورکیانی، محمد. (۱۳۹۵). بررسی مبانی فلسفی جایگاه «عقل» و «عرف متشرعه» در حقوق
با تمرکز بر آراء علامه طباطبایی و استاد مصباح یزدی. پژوهشنامه حقوق اسلامی. (۴۳)، ۲۶-۵.

مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۷۷). حقوق و سیاست در قرآن. (نگارش: محمد شهرابی، چاپ چهارم).
قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۹۶). نظریه حقوقی اسلام. (چاپ ششم). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی
امام خمینی (ره).

مطهری، مرتضی. (۱۳۴۱). حق عقل در اجتهاد. مکتب تشیع. (۹)، ۳۶۸-۳۵۳.

مطهری، مرتضی. (۱۳۸۴). مجموعه آثار استاد مطهری. (چاپ هفتم). تهران: صدرا.

موسوی خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۲۲ق). محاضرات فی اصول الفقه. (چاپ اول). قم: مؤسسه احیاء
آثار امام الخوئی.

موسوی، سیدعباس؛ موسوی، سیدمحمد رضا. (۱۳۹۵). بررسی تکوینی یا اعتباری بودن حق از دیدگاه
آیه الله مصباح. معرفت فلسفی. (۵۴)، ۱۱۲-۹۵.

ولایی، علی. (۱۴۰۱). انسان به مثابه قاعده‌گذار؛ تحلیلی معرفت‌شناختی در باب مبانی حکم.
(چاپ اول). تهران: نگاه معاصر.





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتمال جامع علوم انسانی