

سهم عقل در شناخت مقاصد شریعت با تأکید بر عدالت

مصطفی رفسنجانى مقدم (نویسنده مسئول)¹ محمد مهریزی ثانی²

¹ استادیار عضو هیئت علمی فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد مشهد، دانشگاه آزاد اسلامی، مشهد، ایران. (نویسنده مسئول) - rafsanjani59@iau.ac.ir

² دانش آموخته دکتری فقه و حقوق، پردیس البرز دانشگاه تهران، تهران، ایران. mehrizi63@gmail.com

نویسنده مسئول: rafsanjani59@iau.ac.ir

تاریخ دریافت: 1403/12/29 تاریخ پذیرش: 1404/10/06

چکیده

در فقه شیعه، در بادی امر، دلیل عقل در طول کتاب و سنت قرار داشت و نقش آن منحصر به فهم نصوص بود که با تلاش های علمی برخی بزرگان همچون میرزای قمی جایگاه عقل ارتقاء یافت و عقل به عنوان منبعی مستقل برای استنباط احکام شرع شناخته شد. علی رغم این تحول، عقل همچنان از جایگاه واقعی خود در شناخت مقاصد شریعت و به تبع آن استنباط احکام شرع، به دور است به طوری که سهم آن صرفاً در قلمرو شناسایی امور کلی همچون ادراک حسن عدل و قبح ظلم به رسمیت شناخته شده¹ است.

مقاله حاضر با تتبع پیرامون این موضوع با روشی تحلیلی - توصیفی به کمک منابع مکتوب، بر آن است که به جز نقش غیراستقلالی، صلاحیت مستقل عقل را در شناخت مقاصد شریعت (با تأکید بر عدالت) و استنباط احکام آن از طریق معرفی ظرفیت هایی که تاکنون کمتر به آنها توجه شده مورد بررسی قرار دهد. مقصود از عقل در این نوشتار، «شناخت های فطری، ادراکات عقل نظری و نتایج مبتنی بر علوم تجربی» است.

کلیدواژه: عقل - عدالت - شرع - مقاصد شریعت

1-مقدمه

«عقل» به عنوان یکی از ادله اربعه در استنباط احکام شرع شناخته می شود. اهمیت عقل تا آنجاست که در روایات از آن به «حجت باطنی» یاد شده و برای آن مقامی در عرض پیامبران (حجت ظاهری) قائل شده اند به طوری که پذیرش اصول اعتقادی از جمله «توحید» و «نبوت» بدون حضور عقل، فاقد ارزش قلمداد شده و این به روشنی جایگاه با عظمت عقل در امر دین را نشان می دهد. مضافاً انسان برای فهم جان خویش و نیز شناخت قواعد حاکم بر جهان هستی به ادراکات عقل نیازمند است و غفلت در این زمینه او را به بیراهه می کشاند. از سوی دیگر نامتناهی بودن حوادث شرعیه (مسائل مستحدثه) و متناهی بودن نصوص و روایات (تا جایی که برخی و لو به اشتباه قائل به انسداد علم و حجیت مطلق ظن شده اند) (انصاری، 1428، ق، 1/384؛ سبحانی، المحصول فی علم الاصول، 1/296) و قواعد فقهی برگرفته از آیات و روایات سبب شده تا ضرورت پرداختن به دلیل عقل به نحوی بیش از پیش اهمیت پیدا کند.

با این حال گرچه پیرامون عقل و جایگاه، شرایط و چگونگی آن در استنباط توسط بزرگان مباحث فراوانی مطرح شده؛ لکن تاکنون ملاکات مشخص و مضبوطی در رابطه با تأثیر عقل در شناسایی مقاصد شریعت به ویژه عدالت - که به عنوان اصلی کلی و زیربنایی، ارزش نخستین و مقصد پایانی تمام نظام های حقوقی است و اساس ظهور ادیان و تشریع احکام را تشکیل می دهد. - ارائه نشده است و در نتیجه صدور چنین احکامی، در پرتو این نعمت خداداد مغفول مانده است.

مفهوم شناسی

عقل در لغت به معانی «خرد»، «علم»، «قلب»، «تمییز»، «حبس کردن»، «منع کردن»، «تأمل در کارها»، «تثبیت در امور»، «قوه»، «قلعه و حصن» و «دیه» آمده است. (جوهری، 1990، 5/1768؛ ابن منظور، 1405، 11/458؛ ابن فارس، 1404، 4/70؛ اسفهانى، 1392، 354) از عقل در حیطه های گوناگونی سخن گفته شده که هریک ناظر به جنبه خاصی از آن هست. گاهی عقل را در برابر حماقت و گاه در مقابل جهل و در مواقعی در برابر عشق و احساس قرار می دهند. در فقه آن را در برابر جنون بکار برده اند که از آن به شرط تکلیف یاد شده و در مباحث اصولی، عقل را در مقابل نقل قرار می دهند. در این دانش مراد از دلیل عقل، حکمی است که توسط آن به حکم شرعی می رسیم و از علم به حکم عقلی، علم به حکم شرعی بدست می آید (قمی، 1303، 2/211). برخی دیگر در تعریف

دلیل عقلی گفته‌اند: «هرگونه ادراک مفید یقین که در عرض کتاب و سنت قرار دارد» (حائری، 1408، 476/1) در این مقاله مراد از عقل، مفهومی است که در علم اصول مورد توجه قرار گرفته است.

مقصود از مقاصد شریعت، اهداف و اغراضی است که شارع بر پایه آنها بدنبال جلب مصالح و دفع مفسداتی از اجتماع و یکایک افراد آن است. این اهداف می‌تواند متعلق به امور حیاتی و ضروری مانند حفظ نفس و عرض افراد و یا ناظر به احتیاجات و امور رفاهی آنها مانند نیازهای اقتصادی و معاملات و یا معطوف به سطوح اخلاقی مانند استحباب صدقه و حرمت تبذیر باشد (غزالی، 1417، 416/1). در این میان عدالت که هدف غایی بعثت تمامی رسولان الهی است به عنوان مقصد کلان شریعت شناخته شده و در تمامی امورات حیاتی، رفاهی و اخلاقی مبنای نظر قرار گرفته و لحاظ می‌گردد.

در تبیین مفهوم لغوی و اصطلاحی عدالت نیز باید گفت؛ این واژه از ریشه «عدل» گرفته شده و در کتب لغت، معانی متعددی از قبیل: داد، قسط، انصاف، مساوات، برابری، امری بین افراط و تفریط، دادگری کردن، حق، راست، درست، و عدم انحراف، نظیر، نهادن هر چیز به جای خود، صفتی از صفات خدا، میزان، مقابل ظلم و جور، برای آن آمده است. (اصفهانی، 1392، 336؛ ابن‌منظور، 1418، 83/9؛ دهخدا، 1377، 15764/10؛ زبیدی، 1414، 471؛ معین، 1375، 2279/2). معنای اصطلاحی عدالت با توجه به جایگاه آن در علوم مختلفی همچون؛ اخلاق، کلام، فلسفه، اقتصاد، جامعه‌شناسی، سیاست و فقه و حقوق، متغیر است.

در آیات و روایات، عدالت و آثار آن بسیار مورد توجه قرار گرفته هرچند در این متون، تعریفی از عدالت بیان نشده و در این باره حقیقت شرعیه وجود ندارد. در ابواب کتب فقهی نیز اکثر تعاریفی که از عدالت ارائه شده، ناظر به بُعد فردی و به عنوان صفتی از صفات یک فرد انسانی و ملکه‌ای نفسانی است که به موجب آن فرد از انجام گناهان کبیره و از اصرار بر گناهان صغیر و ترک مروت خودداری می‌کند. (حلی، 1410، 156/2؛ محقق اردبیلی، 1403، 351/2؛ طباطبایی یزدی، 1323، 27/1؛ طباطبایی حکیم، 1416، 332/7) برخی از اندیشمندان معاصر دو تعریف مشهور از عدالت یعنی «اعطاء کل ذی حق حقه» و «وضع الشیء فیهما وضع له» را در یک عبارت جمع کرده و چنین بیان داشته‌اند: «عدالت عبارت است از اعطای حق به صاحب آن و قراردادن هر چیز در جایی که سزاوار آن است.» (طباطبایی، 1392، 371/1).

از نگاه حقوق‌دانان، مفهوم عدالت در ماهیت حقوق وجود دارد و برای دانستن مفهوم آن باید مفهوم حقوق را مورد بررسی قرار داد (کاتوزیان، 1377، 511/1). به عقیده ایشان عدالت مفهومی اخلاقی است و تمام عواملی که در ایجاد اخلاق اجتماعی یک ملت دخیل هستند از قبیل اعتقادات و آموزه‌های مذهبی، در تلقی عرف از مفهوم عدالت تأثیر دارند. (همو، 1387، 159/1 و 268). ایشان در نهایت عدالت را به معنای خاص کلمه، رعایت تناسب و اعتدال بین سود و زیان و تکالیف و حقوق اشخاص دانسته که به موجب آن به هر کس آنچه را که حق اوست باید داد (کاتوزیان، 1387، 153/1) در میان تعاریف مزبور، آنچه دانشمندان حقوق از عدالت ارائه کرده‌اند به موضوع این مقاله نزدیک‌تر است.

تقسیمات عقل

الف- عقل نظری و عقل عملی

نفس انسان صرفاً دارای یک قوه مدرکه (عقل) است اما چون از نظر متعلقات ادراک متفاوت است می‌توان آن را اعتباراً به دو قسم نظری و عملی تقسیم نمود که هر دو شأن تعقل و ادراک را دارند و اختلاف آنها به نوع متعلق درک (مدرک) آنهاست یعنی گاهی متعلق درک عقل، واقعیتهای خارجی («هست»ها و «نیست»ها، امور دانستنی) است که، «عقل نظری» گفته می‌شود و گاهی نیز ادراک آن مربوط به شایستگی فعل یا ترک فعل («باید»ها و «نباید»ها، امور انجام دانی) است مانند عدل، حسن است که از آن به «عقل عملی» یاد می‌شود. (اصفهانی، بی تا، 3/2)

بر این اساس عقلی که به خوبی عدالت حکم می‌کند «عقل عملی» و عقلی که بین حکم عقل عملی و حکم شرع، ملازمه برقرار می‌کند «عقل نظری» است. به تعبیر دیگر احکام عقل عملی آن چیزی است که به طور مستقیم از وجدان آدمی سرچشمه می‌گیرد اما احکام عقل نظری احکامی است که در نتیجه استدلال، تمثیل، استقراء، تجربه و تحلیل عقل از رویدادهای خارجی به دست می‌آید. (سبزواری، بی تا، 310)

ب- مستقلات عقلیه و غیرمستقلات عقلیه

پاره ای از دلایل عقلی بدون وساطت شرع و بالمباشره منجر به استنباط احکام شرع می شود که از آن به مستقلات عقلیه یاد می کنند و پاره ای دیگر با واسطه شرع، منبع شناخت حکمند که به آن استلزامات عقلیه (غیرمستقلات عقلیه) گفته می شود. (نجفی، بی تا، 431)

به طور مثال عقل مستقلاً و بدون نیاز به دخالت شرع حکم به حُسن عدل و قُبْح ظلم می کند که این حاصل کاربرد استقلالی عقل است اما برای حکم به وجوب مقدمه واجب یا دلالت نهی بر فساد با تکیه بر ادله و احکام شرع به صدور حکم می پردازد که این کاربرد غیراستقلالی عقل است.

در مستقلات عقلیه عقل در صغری و کبرای قیاس حاکم است. (در حالی که در غیرمستقلات عقلیه تنها کبرای قیاس عقلی و صغرای آن شرعی است.) بر این اساس در موضوع مورد بحث، حکم به وجوب شرعی عدالت در مستقلات عقلیه متشکل از دو مقدمه عقلی است که عبارتند از :

1- عقل توانایی درک حسن و قبح برخی افعال را دارد مثال عقلاً، تحقق عدل، حَسَن و تحقق ظلم، قبیح است (صغری) 2- آنچه عقلاً حسن یا قبیح باشد شرع نیز آن را واجب یا حرام می داند. (کبری) نتیجه: اجرای عدالت و پرهیز از ظلم، واجب شرعی است.

با توجه به مقدمات عقلی و نتیجه ای که در مستقلات عقلیه گرفته شد دو بحث مهم در این زمینه مطرح می شود اول مسئله حسن و قبح افعال و دیگر قاعده ملازمه بین حکم عقل و شرع که لازم است به هر دو مورد پرداخته شود:

منشأ حُسن و قُبْح افعال

منظور از حسن و قبح برخورداری فعل از وجهی است که به حکم عقل، انجام دهنده آن مستحق ثواب و پاداش یا عذاب و عقاب است. (اصفهانی، 1404، 316) در واقع «عدالت»، حق و خیر و «ظلم»، باطل و شر است و هر که در زندگی خود عدالت ورزد، شایسته احترام و تقدیر و آن که ستم و تعدی نماید درخور کیفر و مکافات است. (صدر، 1981، 53)

در رابطه با منشأ حسن و قبح افعال بین دو دسته از متکلمین مسلمان نزاع هایی صورت گرفت. گروهی معتقد است که عدالت الهی در تشریع و تکوین جریان داشته و از این رو به «عدلیه» شهرت یافت. طبق نظر ایشان افعال بدون نیاز به اوامر و نواهی شارع و خارج از دایره احکام شرعی فی نفسه و به طور ثابت دارای جهات خوب و بد هستند و عدل دارای حقیقت ذاتی و واقعیت نفس الامری است به طوری که آن را به صراحت نزد وجدان خود می یابیم. خداوند نیز امور را با معیار عدل انجام می دهد. یکی از ادله ایشان در این زمینه آن است که عقلی هر قومی حتی اگر ملحد باشند به حسن عدالت و احسان و انصاف و قبح ظلم و ستم حکم می کنند و شکی در آن روا نمی دارند که این خود دلالت دارد بر اینکه حسن و قبح، عقلی و غیرشرعی است (حلی، 1407، 303). گروه دیگر که به اشاعره مشهورند برخلاف عدلیه که نظریه حسن و قبح عقلی را مطرح می کند، بر این باور است که حسن و قبح، شرعی است. یعنی هرآنچه خداوند به آن فرمان دهد حُسن و عدل است و افعال آدمیان صرف نظر از حکم شرعی هیچ اقتضای دیگری ندارد. در واقع امر و نهی الهی است که افعال را خوب یا بد می کند. (جوینی، 1416، 228)

قاعده ملازمه

یکی از ثمرات مهم نظریه حسن و قبح عقلی، قاعده ملازمه است که با عبارت «کُلُّما حکم به العقل حکم به الشرع و کُلُّما حکم به الشرع حکم به العقل» در قلمرو فقه شهرت یافته است. طبق این قاعده از آنجا که شارع مقدس به عنوان رئیس العقلا خود به طریق اولی از حیثیت عقلی برخوردار است؛ ناگزیر و به طور بدیهی همراه جمیع عقلا بوده و سخنی برخلاف نظر ایشان از او صادر نمی شود؛ لذا اگر عقل به طور قطع بر حسن و مصلحت چیزی در جهت حفظ نظام و بقاء نوع و یا قبح و مفسده چیزی به جهت اخلال در حفظ و بقاء نوع حکم کند شرع نیز لزوماً موافق آن حکم می کند. (مظفر، 1386، 237/1)

برخی از اندیشمندان معتقدند قاعده مزبور در سلسله علل احکام (مصالح و مفاسد) جریان دارد و نه در سلسله معلول ها؛ زیرا در غیر این صورت قاعده ملازمه مستلزم تسلسل (بی نهایت وجوب شرعی و عقلی) خواهد بود و این محال است. (هاشمی شاهرودی، 1405، 120/4) در همین زمینه

عده ای از اصولیون معتقدند: ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع زمانی مطرح می شود که عقل مصالح و مفاسد موجود در برخی افعال را به عنوان علل احکام شرعی درک کند. در این زمان اگر عقل مصلحت ملزمه ای در یک عمل همراه با عدم مزاحم با آن مصلحت یا وجود مفسده بدون مزاحم را درک کرد، بدون شک علم به وجوب یا حرمت شرعی آن پیدا می کند؛ زیرا احکام شرعی تابع مصالح و مفاسد هستند. (بهسودی، 1417، 26/2)

البته از یاد نباید برد که اعتبار احکام عقلی در صورتی است که با وصف یقین یا اطمینان همراه باشد و احکام ظنی عقل، صلاحیت ورود در امر استنباط را ندارد. یکی از اندیشمندان در این باره نوشته است: «عقل یا ادراک عقلی اگر موجب جزم و قطع کامل بوده و احتمال هیچ اشتباهی در آن نباشد ابزاری مناسب و اساسی برای اثبات حکم شرعی است اما اگر ادراک عقلی، ناقص و بر اساس ترجیح ظنی باشد، در این مورد عقل صلاحیت اثبات هیچ یک از اجزا و عناصر استنباط را ندارد.» (صدر، 1395، 35)

آنچه تاکنون گفته شد بحث ثبوتی قاعده ملازمه بود که جایگاه آن علم اصول فقه است، اما بحث اثباتی قاعده که در واقع جنبه کاربردی آن و تطبیق بر مواردش است، جزء مباحث علم فقه می باشد.

عقل و کشف ملاکات

احکام شرع بر پایه جذب مصالح و دفع مفاسد شکل گرفته است و بدون شک از طریق مدلول نصوص می توان به ملاک احکام و مصالح و مفاسد موضوعات پی برد اما افزون بر مدلولات نصوص، عقل و خرد بشری نیز می تواند به تناسب زمان، دریافت هایی نسبت به ملاکات شریعت و اهداف کلی شارع در عرصه های مختلف داشته باشد. اگر قائل به غیر از این باشیم فلسفه اجتماعی اسلام و اصول و مبانی حقوقی آن با چالش جدی مواجه می شود (مطهری، 1361، 43، همو، 1370، 217/2) اسلام در کنار تعبد، تأکید بسیاری بر تعقل دارد و حتی در درجه اول با عقول مردم سر و کار دارد؛ البته این بدان معنا نیست که عقل، توان کشف همه مصالح را دارد قطعاً در این زمینه به ویژه در امور عبادی با محدودیت هایی مواجه است.

با این حال در عرصه معاملات و سیاسات (جزا) و بسیاری از مسائلی که ماهیت اجتماعی و عرفی دارند عقل می تواند مستقلاً در استخراج و شناسایی مقاصد و ملاکات قوانین شریعت بویژه در احکام امضائی (عقلایی) شرکت کند اگرچه ممکن است به همه ملاکات هم، دسترسی نداشته باشد.

توضیح اینکه مقاصد شریعت بر دو قسم است: گاه ناظر به اهداف کلی و روشنی است که ادیان برای برپایی آنها ظهور کرده اند. این مقاصد در تمام ابواب دینی یا غالب آنها جریان دارند. مقاصدی چون استقرار عدالت، برقراری نظم و امنیت در جامعه و حفظ مصالح آن از این قسم اند. مقاصد جزئی ناظر به اهداف خاصی است که برای هر یک از احکام شرع و در راستای تأمین ملاکات کلی در نظر گرفته شده اند، به طور مثال در فقه جزائی، مجازات قصاص برای حفظ نفس، حد قذف برای تأمین عرض دیگران، حد زنا برای حفاظت از نهاد خانواده و حد شرب خمر برای محافظت از عقل و سلامت روانی افراد، وضع و مقرر شده اند. از این رو بین احکام شرع و غایات آنها همواره هماهنگی و تناسب وجود دارد.

در میان ملاکات و مناطات شرع، آنچه عقل از همه بدیهی تر و روشن تر درک می کند، «حسن عدالت و قبح ظلم» است. (مطهری، 1373، 32) در واقع عدالت، سنگ زیرین، هدف و غایت همه احکام شرع است و هر حکم و فتوایی در تعارض با این اصل کلی باشد، خارج از اهداف کلی شریعت است (ایازی، 1386، 342). مابقی ملاکات، همه به نحوی در پی تحقق این ملاک و اصل کلی هستند؛ لذا هر مصلحتی در اسلام حول محور عدالت می چرخد و به کمک آن محک می خورد البته عقل در عرصه های مختلف توان ادراک مصالح و مفاسد را دارد و درک آن منحصر به قضایای بدیهی ای چون حسن عدل و قبح ظلم محصور نمی شود. (اصغری، 1386، 158)

بررسی طرق کشف ملاکات

احکام شرع ابزاری برای تحقق مقاصد شریعت اند و بدون تحلیل تاریخی متون دینی و بدون توجه به اقتضائات عصر ظهور اسلام نمی توان درک درستی از مقاصد شارع داشت. همچنین کشف ملاکات و مقاصد شریعت بدون بکارگیری دلیل عقل ناممکن است و باید برای پیاده سازی دلیل عقل از همه ظرفیت های موجود در جهت کشف ملاکات عادلانه شرع بهره گرفت و در عین حال برخی از خط مشی های گذشته را تعدیل کرد. یکی از مواردی که بطور جدی نیاز به بازنگری دارد، محل جریان اصول عملیه است. همگان دانند که اصل، برای رفع تحبیر و در زمانی که فقد دلیل هست، بکار می رود. (جزایری، 1403، 147/5) در واقع حکم ناشی از اصول عملیه حکمی ظاهری است که جانشین حکم واقعی می شود، در

عین حال محتمل است که با اراده واقعی شارع مخالفت داشته باشد. اینکه در بسیاری از شبهات حکمیه به این اصول استناد می کنیم به این معناست که رهیافت های عقلانی را به کنار گذاشته و برای رسیدن به عدالت، به احتمالات تمسک نمود. در حالی که استفاده از منطق و اصول باید هم راستا با نظم و عدالت بوده و لازم است از ترکیب احکام، قیاس هایی ساخته شود که منتهی به این دو گردد.

منطق حقوق، منطق ریاضی نیست. همچنین منطق تحلیلی و استنتاجی صرف نیست بلکه بیشتر منطق خطایی است که آمیزه ای از نظم و عدل می باشد؛ (کاتوزیان، 1387، 209/1) لذا مجرای اصل عملی صرفاً در زمان تحریر محض است و به جای آن باید با توجه به مقاصد الشریعه و با توجه به روش هایی که نتیجه آن به واقع نزدیکتر بوده و ما را به واقع می رساند، به کشف اراده شارع پرداخت.

فهم ظاهری از آیات و روایات، بدون بکارگیری دلیل عقل در فهم مقاصد الشریعه باعث شده است تا استنباط احکام شرع آنگونه که باید نتواند با نیازهای زمان و پیچیدگی های عصر حاضر همراه باشد. در حالی که از طریق شناخت مقاصد الشریعه به نحو علم یا علمی، عمومات و اطلاعات ادله، قابل توسعه و تضییق هستند.

پرواضح است که شناخت مقاصد شریعت تأثیر بسزایی در فرآیند اجتهاد و تسهیل آن دارد. همانگونه که گفته شد از بعد اجتماعی، تحقق عدالت را می توان بالاترین هدف و در رأس مقاصد الشریعه قرار داد. در واقع فقه مقاصد، درک این نکته است که «چرا» فرموده اند؟ و نه «چه» فرموده اند؟ (صفائی حائری، 1380، 27) و جایگاه آن در فلسفه فقه است (مهریزی، 1379، 58/2) از این رو توجه دقیق و دائمی به مقاصد در فهم کتاب و سنت و استنباط احکام ضروری است.

در دانش حقوق از مقاصد الشریعه به «روح قانون» یاد کرده و آنرا در عداد منابع تمیز حق آورده اند. روح قانون مجموعه اصولی است که در وضع قانون به یاری قانونگذار می شنابد. این اصول ممکن است از مجموع قواعد پراکنده در نظم حقوقی استخراج شود یا دلیلی قطعی در خارج بر آن دلالت کند. برای مثال آزادی قراردادهای، احترام به مالکیت خصوصی، منع سوء استفاده از حق، لزوم جبران ضرر و حمایت از خانواده مجموعه اصول مورد احترام در قانون مدنی است که هدف غائی همگی این اصول برپایی عدالت و منع از ظلم و ستم است. این اصول که به یاری خرد، تجربه، استقراء و یا قیاس شناسایی می شوند، سایه خود را بر همه احکام گسترانیده و فروع گوناگونی از آنها استنباط می شود و همچون شاخه های به هم پیوسته مجموعه ای تجزیه ناپذیر تشکیل می دهد که در اصطلاح «روح قانون» نامیده می شود. روح قانون خمیرمایه و جوهر آن است و جدای از منطوق حکم تصور نمی شود. (کاتوزیان، 1387، 568/1) قاعده ای که از روح قانون استنباط می شود در حکم قانون است. برای مثال در موردی که از قیاس معامله ناشی از اکراه با معامله فضولی نتیجه گرفته می شود که اجازه مکره عقد را از روز انعقاد نافذ می کند نیازی به حکم جداگانه نیست. (کاتوزیان، 1387، 573/1)

لذا مباحث الفاظ و اصول عملیه نیاز به بازنگری جدی دارند. همچنین ضابطه مندسازی دلیل عقل در کشف ملاکات و دخالت در استنباط احکام ضرورتی اجتناب ناپذیر است، اینک ظرفیتهایی که به پیاده سازی دلیل عقل در نظام فقهی شیعه کمک شایانی می کند یک به یک مورد بررسی قرار می گیرد:

1- علم

در روایت آمده است که عقل از طریق علم و تجربه افزون می گردد. (آمدی، 1366، 67/1) به عبارت دیگر عقل بشری از طریق دانش و تجارب متعدد کارآمدتر می گردد و بهتر می تواند انسان را در یافتن مسیر کمک کند. از این رو در روایات عقل را به دو قسم مطبوع (عقل الطبع) و مسموع (عقل التجربة) تقسیم کرده اند (مجلسی، 1403، 6/78) که اولی ناظر به ذات عقل و دومی ناظر به عوارضی (معلومات، تجارب و شنیده ها) است که بر عقل بار می شود. بر این اساس مقصود از علم آگاهی هایی است که از طریق مشاهده، آزمون، استدلال و برهان حاصل می شود و عقل نیروی فهم و ادراک ابزارهای علمی است. در واقع علم به عدالت و آگاهی از مصادیق آن، مقدمه اصلی اجرای عدالت است و تا این حاصل نشود آن میسر نشود. همچنین از امام علی (ع) نقل شده است: « عدل بر چهار پایه استوار است فهمی ژرف، دانشی عمیق، داوری نیک و شکیبایی مستمر. پس کسی که درست فهمید به ژرفای دانش رسید و آن کس که به حقیقت دانش رسید قضاوت او بر مبنای حکمت و معرفت شکل می گیرد و کسی که شکیبا باشد با دوری از افراط و تفریط در میان مردم با نیکنامی زندگی خواهد کرد. » (مجلسی، 1403، 51/2) این حدیث نیز به خوبی اهمیت علم در استقرار عدالت را نشان می دهد.

در قرآن کریم نیز آنچه در الزام به تفکر و دعوت به تعقل آمده عامه و خاصه را به ضرورت توجه به علم و تکریم دانشمندان رهنمون می سازد. (زرین کوب، 1369، 226)

بنا بر آنچه گفته شد مشخص گردید عقلی که مجهز به سلاح علم شود، توانایی شناخت عدالت و استنباط احکام را دارد. با این حال پابندی به اصول ما را از تمسک به دانشهای تخصصی بازداشته است. به طور مثال امروزه تمامی دانشمندان علم پزشکی به یقین رسیده اند که مصرف سیگار آثار مخرب فراوانی بر جسم انسان دارد. در حالی که در علم اصول بدلیل جریان اصالة البرائه در شبهات حکمیه تحریمیه ای که دچار فقد نص هستیم قائل به اباحه مصرف سیگار شده اند (صدر، 1978، 134/1) که اتخاذ چنین روشی قطعاً مانع از رسیدن به احکام واقعی است.

لذا علم بایستی در عرصه استنباط احکام به فراخور شأنی که دارد جایگاه حقیقی خویش را پیدا کند در غیر این صورت احکامی که استنباط و صادر می گردند مطابقت خود با واقع را از دست می دهند.

2- استقراء

بدون شک پیشرفت چشمگیر بشر در سده های اخیر مرهون استقراء بوده است. به طور کل هرگونه پژوهشی وابسته به استقراء و حدس و فرضیه است. حتی بسیاری از قواعد فقهی همچون «ید» و «ضمان» از طریق استقراء و بررسی یک به یک احکام شرع و قرار دادن آنها در کنار یکدیگر به دست آمده و اصطلاحاً اصطیاد شده اند.

از نظر مشهور فقهای شیعه استقراء چون افاده ظن می کند، حجت نیست و نمی تواند محل اعتناء باشد. در عین حال برخی از ایشان معتقدند استقراء می تواند به عنوان یکی از روشهای تحصیل علم در استنباط احکام بکار رود (قمی، 1303، 79/2؛ انصاری، 1428، 3/263؛ نجفی، 1367، 108/5؛ خویی، 1414، 386/1؛ صدر، 1978، 305/2؛ صدر، 1395، 164) عده ای از حقوقدانان نیز، همراه با این گروه، کنار گذاشتن استقراء را صحیح نمی دانند و بر این اعتقادند که استقراء می تواند نتیجه بخش باشد (کاتوزیان، 1387، 193/2).

استقراء از ریشه «قری» است و در تعریف لغوی آن آورده اند: «ده گردی، قریه به قریه گشتن، جستجوی بسیار نمودن» (ابن منظور، 1418، 147/11) و در اصطلاح عبارت است از «صدور حکمی کلی بر اساس یافته های جزئی» (قمی، 1303، 79/2) به بیان دیگر استقراء روشی است برای شناسایی ملاکات شریعت در احکام غیر تعبدی که از طریق آن مصالح، مفاسد، اغراض و علل احکام، کشف و سپس قاعده ای کلی از آن استنتاج می شود تا در موضوعات مشابه مطابق آن عمل شود.

در علم منطق بیش از سایر علوم از استقراء سخن گفته شده و آن را بر دو قسم می دانند:

الف- استقرای تام که مقصود از آن بررسی تمامی افراد و جزئیات محل بحث است نتیجه ای که از استقرای تام بدست می آید افاده قطع و یقین می کند و حجت است اگرچه این قسم از استقراء به ندرت تحقق می پذیرد.

ب- استقرای ناقص که همانگونه که از نامش پیداست در آن تمامی مصادیق و جزئیات محل بحث مورد بررسی قرار نمی گیرد. در عین حال بسیاری از موارد در آن مورد تتبع قرار می گیرد تا حکمی کلی و مفید اطمینان از آن استخراج شود. با توجه به اینکه امکان بررسی همه افراد و مصادیق در غالب موارد وجود ندارد، این قسم از استقراء فراوانی بیشتری دارد و بحث از حجیت استقراء در احکام شرع در این خصوص است.

این قسم از استقراء بدلیل اینکه مفید ظن است، فاقد حجیت دانسته شده و به تبع آن نمی تواند در کشف ملاک یا استنباط حکم مداخلت داشته باشد. با این حال برخی از اندیشمندان استقرای ناقصی را که به استقرای تام نزدیک است و افاده اطمینان یا ظن قوی می کند حجت دانسته و به آن تمسک بسته اند. (بهبهانی، 1424، 133/6؛ مراغی، 1424، 63/1؛ نجفی، 1367، 197/6؛ قمی، 1375، 112/1)

برخی دیگر با توجه به اینکه به انسداد باب علم و علمی در زمان غیبت قائلند ظن مطلق را حجت و پیرو آن قائل به اعتبار استقراء شده اند حتی عده ای دیگر از فقها با استدلالات فنی قائل شده اند که استقرای ناقص، مفید یقین موضوعی است و طی دو مرحله توالد موضوعی و توالد ذاتی تحقق می پذیرد. (صدر، 1395، 210)

به طور کل لازم است از هرگونه نگاه مطلق و آمیخته با افراط و تفریط احتراز جست. چشم بستن به روی استقراء یعنی چشم پوشی از بسیاری تجربه های میدانی و از دست دادن فرصت آزمون و خطا، اصولاً هر حرکتی ممکن است با کاستی ها و عیوبی همراه باشد. اما به این بهانه نمی توان در مسیر پرتکاپوی دانش و حقیقت مانع ایجاد کرد. بشر به اتکای شهامت قدم گذاشتن بر صعب ترین راهها توانست به مقاصدی که هرگز گمان رسیدن نداشت نائل آید.

لذا پس از ملاحظه موارد بسیاری از احکام که در جنبه واحدی مشترکند، ملاکی کلی بدست می آید که به سایر مواردی که حکمی در رابطه با آنها وجود ندارد، قابل توسعه و سرایت است؛ به طور مثال چهل انسان در موارد فراوانی عذرآور است و با بررسی آن موارد مشخص می گردد که چهل می تواند علت و ملاک معذوریت باشد. از این رو قابل تعمیم به سایر مواردی است که در نص نیامده ولی فرد دچار چهل بوده است. (صدر، 1978، 305/2)

3- استحسان

استحسان از ریشه حسن و در لغت به معنای «نیکو شمردن»، «ستودن»، «خوب دانستن» و «طلب حسن جهت پیروی از آن» آمده است. (فیروزآبادی، 1415، 1072) در معنای اصطلاحی آن تعبیر گوناگونی از اصولیون ذکر گردیده و البته اعتبار یا بی اعتباری استحسان کاملاً بسته به تعریفی است که از آن ارائه می شود.

در تعریف و اعتبار آن آورده اند: آنچه مجتهد به طبع یا عادت خود آن و یا همانند آن را بی آنکه اماره ای شرعی در میان باشد پسندیده می داند. چنین چیزی باطل است به سبب عدم دلیل بر آن بدان سبب که مفیدظن به حکم شرعی نیست. (قمی، 1303، 85/2) این گروه همچنین در رد آن به دلیل اجماع و اخبار امامیه تمسک کرده اند.

البته در نظر برخی از فقهای شیعه اگر مقصود از استحسان عمل به دلیل اقوی (در بابهای تعارض و تراحم) باشد می توان آن را حجت دانست. (قمی، 1303، 92/2) برپایه این سخن می توان عدالت را یکی از مرجحات باب تعارض برشمرد و در زمان تعارض بین ادله، آنچه که با مقتضای عدالت، سازگار است را استحسان نمود.

منشاء اختلافات بر سر استحسان در علم اصول مطرح می شود؛ بخشی از نزاع در مسئله استحسان لفظی است؛ اما در فقه مخالفان در ذیل پوشش عناوینی دیگر دست بکار فرآیند عقلی می شوند که در اصطلاح حنفی و مالکی استحسان نام گرفته است؛ لذا بر اساس گفته های فوق می توان در استنباط احکام از استحسان نیز در چهارچوب مشخصی بهره گرفت.

4- قیاس

در لغت به معنای «سنجش و اندازه گیری»، «اقتداء»، «مساوات و برابری»، «تشبیه و تمثیل»، «اعتبار» و «حدس و گمان» آمده است و در معنای اصطلاحی آن بین دانشمندان اسلامی اتفاق نظر وجود ندارد. مهمترین تعریفی که از آن ارائه شده عبارت است از: الحاق حکم فرع به حکم اصل از جهت اشتراک آن دو در علت حکم. (حکیم، 1431، 304؛ آمدی، بی تا، 204/3)

فارغ از مستندات قیاس و بحثهای فنی مربوط به آن باید گفت رویکرد اصولیون شیعه در ارتباط با قیاس بدور از هرگونه مطلق انگاری و نفی کلی آن بوده است. ایشان با حجت دانستن قیاسات منصوص العله، جلی، اولویت (مفهوم موافق) و مستنبط العله (به استنباط قطعی)، صرفاً از قیاسات غیرعلمی و ظنی احتراز جسته و نگاه ضابطه مند در این خصوص داشته اند. به عبارت ساده تر فقهای شیعه هر قیاسی را تحت هر عنوان که به نوعی از قطع و یقین برسد می پذیرفتند و موارد ظنی را رد می کردند. (حکیم، 1431، 381)

اینکه نسبت به نام قیاس حساسیت فوق العاده ای در فقه شیعه وجود دارد و بی اعتباری آن را از ضروریات دین می شمارند، ریشه در اتفاقات تاریخی دارد. در زمانی که ائمه اطهار (ع) به عنوان امام، حکم الهی را به مردم ابلاغ می نمودند طیف فکری مقابل ایشان بدون توجه به این فرصت ارزشمند، به بهانه نبود رسول اکرم (ص) و انسداد باب علمی، به قیاس روی آورده و از این طریق مسائل خود را برطرف می کردند اما واقعیت آن است که مسئله قیاس پیش از آنکه صبغه مذهبی داشته باشد، مقوله ای بشری است که برحسب ضرورت، فطرت و یا عدالت در نظامهای حقوقی راه

یافته و نقش مهمی در پرکردن خلأهای قانونی دارد. حاکمیت قانون اقتضاء می‌کند در موارد مشابه به طور ضابطه‌مند رفتار یکسان صورت گیرد تا اجتماع احساس عدالت کرده و آرامش در آن برقرار گردد.

از این رو برخی اندیشمندان فقه معتقدند: «در احکام عرفی و عادی که ملاکاتشان بر عرف معلوم است استناد به قیاس جایز است؛ زیرا به حکم عقل امثال ظنی در روشهای عقلی کم خطا، منعی ندارد.» (کاظمی، 1404، 320/3)

با این وجود آنچه اهمیت دارد آن است که بکارگیری قیاسات معتبر تا چه حد در خدمت احقاق عدالت بوده و با جستجوی احکامی که علت آن‌ها نقش مهمی در اجرای عدل، انصاف و مفاهیم مشابه دارد و تسری آن‌ها به موضوعات مشابه، کمک شایانی به برقراری عدالت شود.

الف- قیاس منصوص العله: به قیاسی که علت و ملاک آن در آیه یا روایت معتبر ذکر شده باشد قیاس منصوص العله می‌گویند. (عاملی، 1416، 226) در حجیت این قسم از قیاس اختلافی نیست. به طور مثال در اسلام شرب خمر به دلیل خاصیت سکرآور بودن آن حرام است حال افیون یا هر ماده دیگری که این اثر را داشته باشد می‌توان بنا به جریان این نوع قیاس حرام اعلام نمود.

ب- قیاس اولویت: در این نوع قیاس علیت علت در فرع قوی تر و شدیدتر از اصل است. مثال مشهور در این زمینه آیه «لا تاتل لهما اف» (اسراء: 23) است که در رابطه با وجوب احترام به والدین است بنا به قیاس اولویت ضرب و شتم والدین بطور اولی حرام است.

ج- قیاس مستنبط العله: قیاسی است که علت، علیت را از کلام شارع استنباط می‌کند؛ اما در نص شارع به طور صریح و روشن از علت سخنی نیامده است. (اصغری، 1370، 245) به طور مثال اگر علت حال شدن دیون موجب میت، حمایت از داین و جلوگیری از ضرر به او باشد، آیا می‌توان با چنین ملاکی در مواردی که حکم حجر مفلس صادر می‌شود دیون موجب وی را حال دانست. همچنین که این امر در مورد تاجری که حکم ورشکستگی وی صادر شده است طبق قانون تجارت رعایت می‌شود. (ماده 421) همچنین به استناد عدم ارث بری قاتل از مقتول آیا می‌توان موصی له قاتل را از موصی به محروم کرد؟ یا حکم تلف مبیع عین معین قبل از قبض را در مورد ثمن عین معین در صورت تلف قبل از قبض تسری داد؟ طبق احکام شرع اگر مردی در حال مرض زنی را به عقد خود درآورد و قبل از نزدیکی بواسطه آن مرض فوت کند زن از او ارث نمی‌برد اما در حالت عکس این فرض، شرع و به تبع آن قانون ساکت است؛ اما عدالت و مصلحت اقتضاء می‌کند قواعد وراثت در بین زوجین مشترک باشد و در این مورد نیز، حکم به عدم ارث بری به زوج سرایت پیدا کند.

نتیجه‌گیری:

از مباهات مذهب امامیه است که موهبتی به نام «عقل» را در عداد منابع استنباط احکام در کنار کتاب و سنت، آورده است. با این حال در وضعیت کنونی فقه، عقل به طور مستقل نقشی در شناخت احکام الهی نداشته و توان شناسایی آن به امور کلی محدود گشته است. در واقع اصولیون برای عقل، کاربرد غیر استقلالی قائل بوده و آن را صرفاً چون ابزاری در خدمت کشف آیات و روایات بکار گرفته اند.

اگرچه منکر آن نتوان شد که عقل در برداشت منطقی و صحیح از متون شرع، سهم مهمی را بر دوش دارد؛ اما اینکه برای عقل صلاحیت مستقل قائل نبوده و اثر آن محدود به امور کلی همچون حسن عدالت و قبح ظلم شده در واقع به نوعی سد باب و چشم‌پوشی از بالاترین نعمت الهی است. زمان آن رسیده که فقه پر بار و ریشه‌دار شیعه برای عقل در نظام حقوقی خویش نقشی ویژه در نظر گرفته و آن را در مسائلی که مستلزم تعبیر نیست جریان دهد؛ چرا که در عصر پیش‌رو با بی‌شمار مسائل نوپدید روبرو هستیم. همچنین بسیاری از احکام شرع پیرامون موضوعاتی است که دچار تبدل شده و انتظار اینکه همه این موارد در شرع پیش بینی شده باشد، نامعقول و محال است و باید به دلیل عقل و قواعد عقلایی همچون قاعده نفی عسر و حرج، تمسک جست و از طریق آن استدلال و اثبات کرد.

البته دلیل عقل باید در شریعت اسلام به طور ضابطه‌مند، تبیین شده و تمامی ظرفیت‌های مؤثر در پیاده‌سازی دلیل عقل، که مهمترین آنها عبارتند از: تمسک به علم و تجربه، استقراء و استنتاج قاعده کلی، استحسان و قیاسات معتبر، برای تشخیص مقاصد شرع به اقتضای اصل عدالت مورد استفاده قرار گیرد. مضافاً احکام عقل، مصون از خطا نیستند و از آنجا که با نیازها یا عواطف اجتماع گره خورده‌اند ممکن است با آسیب‌هایی نیز همراه باشد. از این رو احکام عقل تا جایی که با مبانی و اصول اسلام در تعارض و تخالف نباشد، معتبر است.

این گفته به آن معنی نیست که نباید سلسله مراتب شرعی را پذیرفت. قطعاً قرآن که نتیجه وحی است خالص‌تر از عقل است؛ چرا که عقل ممکن است آمیخته با مصالح و نیازهای اجتماعی باشد و حتی ممکن است با احساسات و عواطف عجین باشد؛ لذا باید قرآن (وحی) را به عنوان

قانون اصلی در رأس نهاد و سپس سنت را که مفسر اصلی وحی است به عنوان مرتبه بعد پذیرفت و در صورت فقد این دو منبع احکام عقل را معتبر دانست؛ البته قابل ذکر است که تفکر و تدبر در این دو منبع بدون قوه عاقله، امکان پذیر نیست و به تعبیر دقیق تر تفکیک بین سه منبع کتاب و سنت و عقل، امری اعتباری است و الا هیچ گاه این سه از هم جدا نبوده و نخواهند بود.

بر این اساس عقل باید متخذ از ملاک های شرعی باشد و درک عقلی بدون توجه به وحی و سنت فاقد ارزش است؛ لذا عقل، نه تنها هیچ تعارضی با دیگر ادله شناخت احکام ندارد؛ بلکه می تواند در کنار سایر ادله به عنوان منبع شناخت احکام الهی نقش داشته باشد و راه ورود اخلاق و عدالت به فقه را هموارتر سازد. لذا چنانچه از راه عقل یا مقدمات عقلی به حکم شرعی یقین حاصل شد، به طوری که احتمال خلاف در آن نباشد، در این صورت، حجیت آن ذاتی و غیرقابل انکار است.

The Role of rational evidence in Understanding the Objectives of Sharia with an Emphasis on Justice

Abstract:

In Shia jurisprudence, at first, the rational evidence was considered subordinate to the Quran and Sunnah, and its role was limited to understanding the texts. However, with the scholarly efforts of some great scholars, such as Mirza-ye Qomi, the status of rational evidence was elevated, and it came to be recognized as an independent source for deriving Sharia rulings. Despite this transformation, rational evidence is still far from its rightful position in understanding the objectives of Sharia and, consequently, in deriving religious rulings. Its role has been recognized solely within the domain of identifying general matters such as perceiving the goodness of justice and the evil of oppression.

This article, through an analytical-descriptive approach and using written sources, aims to examine not only the non-independent role of rational evidence but also its independent competence in understanding the objectives of Sharia (with an emphasis on justice) and deriving its rulings by introducing capacities that have so far been less examined. The rational evidence referred to in this paper consists of "innate knowledge, theoretical intellect perceptions, and results based on empirical sciences."

Keywords : rational evidence, justice, Sharia, objectives of Sharia.

منابع:

- 1- ابن عاشور، محمدطاهر، مقاصد الشریعه الاسلامیه، قاهره، دار السلام، 1426 هـ.ق.
- 2- ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغه، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، 1404 هـ.ق.
- 3- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، داراحیاء التراث العربی، بیروت، لبنان، 1418 هـ.ق.
- 4- اصغری، محمد، عدالت و عقلانیت، انتشارات اطلاعات، تهران، چاپ دوم، 1386 هـ.ش.
- 5- اصغری، محمد، قیاس و سیرتکوین آن در حقوق اسلام، انتشارات کیهان، چاپ دوم، زمستان 1370 هـ.ش.
- 6- اصفهانی، شیخ محمدحسین، نهاییه الدرایه، انتشارات مهدوی، اصفهان، بی تا.
- 7- اصفهانی، محمد، الفصول الغریبه، قم، دار احیاء العلوم الاسلامیه، 1404 هـ.ق.
- 8- اصفهانی، راغب، معجم مفردات الفاظ القرآن، تحقیق ندیم مرعشی، مطبعه التقدم العربی، 1392 هـ.ق.
- 9- انصاری، مرتضی بن محمدامین، فرائد الأصول، قم، چاپ: نهم، 1428 هـ.ق.
- 10- ایازی، سیدمحمدعلی، ملاکات احکام و شیوه های استکشاف آن، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، 1386 هـ.ش.
- 11- آمدی، عبدالواحد بن محمد، غرر الحکم و درر الکلم، چاپ اول، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، 1366 هـ.ش.
- 12- آمدی، سیف الدین، الاحکام فی اصول الاحکام، قاهره، موسسه حلبی، بی تا.
- 13- بهبهانی، وحید، مصابیح الظلام، قم، موسسه علامه الوحید البهبهانی، چاپ اول، 1424 هـ.ق.
- 14- بهسودی، محمدسرور، مصباح الاصول، تقریرات درس آیت الله سید ابوالقاسم خوئی، قم، مکتبه الداوری، 1417 هـ.ق.
- 15- جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح تاج اللغه و صحاح العربیه، چاپ چهارم، دارالعلم للملایین، بیروت 1990 م.
- 16- حائری، سیدکاظم، مباحث الاصول، مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول، قم، 1408 هـ.ق.
- 17- حر عاملی، وسایل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، تحقیق محمد الرازی، داراحیاء التراث العربی، بی تا.
- 18- حکیم، محمدتقی، الاصول العامه للفقّه المقارن، مرکز الدراسات العلمیه، الاولى، 1431 هـ.ق.
- 19- الخویی، محمدتقی، مبانی العروه الوثقی، مدرسه دارالعلم، 1414 هـ.ق.
- 20- دهخدا، علی اکبر، لغتنامه دهخدا، موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چاپ دوم از دوره جدید، 1377 هـ.ش.
- 21- زبیدی، تاج العروس، با تحقیق علی شیری، دارالفکر، بیروت، 1414 هـ.ق.
- 22- زرین کوب، عبدالحسین، در قلمرو وجدان، تهران، انتشارات علمی، 1369 هـ.ش.
- 23- سبزواری، محمدباقر، کفایه الاحکام، اصفهان، نشر مهدوی، بی تا.
- 24- صدر، سیدمحمدباقر، الفتاوی الواضحه، جزء اول، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، 1981 م.
- 25- صدر، سیدمحمدباقر، دروس فی علم الاصول، بیروت، دارالکتب اللبنانی، چاپ اول، 1978 م.
- 26- صدر، سید محمدباقر، المعالم الجدیده للاصول، تهران، مکتبه النجاح، چاپ دوم، 1395 هـ.ق.
- 27- صفائی حائری، علی، درآمدی بر علم اصول، قم، انتشارات لیله القدر، 1380 هـ.ش.
- 28- طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم، 1392 هـ.ق.
- 29- طباطبایی حکیم، سیدمحسن، مستمسک العروه الوثقی، قم، موسسه دارالتفسیر، چاپ اول، 1416 هـ.ق.
- 30- طباطبایی یزدی، سید محمد کاظم، العروه الوثقی، قم، موسسه النشر الاسلامی، چاپ اول، 1323 هـ.ق.
- 31- عاملی، حسن بن زیدالدین، معالم الدین و ملاذ المجتهدین، چاپ یازدهم، قم، موسسه نشر اسلامی، 1416 هـ.ق.
- 32- علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح حسن زاده آملی، قم، موسسه النشر الاسلامی، 1407 هـ.ق.
- 33- غزالی، ابوحامد، المستصفی من علم الاصول، ج 1، دارالکتب العلمیه، 1417 هـ.ق.
- 34- فیروزی، محمد بن یعقوب، القاموس المحیط و القابوس الوسیط فی اللغه، دارالعلم للجمیع، بیروت، بی تا.
- 35- قمی، میرزا ابوالقاسم بن حسن گیلانی، قوانین الاصول، چاپ سنگی، بی جا، 1303 هـ.ق.
- 36- کلینی رازی، الاصول من الکافی، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه، 1363 هـ.ش.
- 37- کاتوزیان، ناصر، فلسفه حقوق، ج 1، شرکت سهامی انتشار، چاپ اول، 1377 هـ.ش.
- 38- کاتوزیان، ناصر، گامی به سوی عدالت، ج 1، نشر میزان، تابستان 1387 هـ.ش.
- 39- کاظمی، محمدعلی، فوائد الاصول [تقریرات اصولی محمدحسین نائینی]، موسسه النشر الاسلامی، 1404 هـ.ق.

- 40- مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، چاپ سوم، بیروت، موسسه الوفاء، 1403 هـ.ق.
- 41- مراغی، سید میر عبدالفتاح، العناوین، قم، موسسه النشر الاسلامی، چاپ اول، 1424 هـ.ق.
- 42- مطهری، مرتضی، بیست گفتار، دفتر انتشارات اسلامی، قم، 1361 هـ.ش.
- 43- مطهری، مرتضی، عدل الهی، تهران، انتشارات صدرا، چاپ هشتم، پاییز 1373 هـ.ش.
- 44- مظفر، محمد رضا، اصول الفقه، انتشارات معارف اسلامی، چاپ دوم، 1386 هـ.ق.
- 45- مهریزی، مهدی، فقه پژوهی، دفتر دوم، انتشارات ارشاد، 1379 هـ.ش.
- 46- میرزای قمی، ابوالقاسم، غنائم الایام فی مسائل الحلال و الحرام، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول، 1375 هـ.ش.
- 47- نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، تحقیق و تصحیح عباس قوچانی، دارالکتب الاسلامیه، 1367 هـ.ش.
- 48- هاشمی شاهرودی، سید محمود، بحوث فی علم الاصول (تقریرات درس سید محمد باقر صدر)، چاپ دوم، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، 1405 هـ.ق.