

دو فصلنامه عقل و دین، مؤسسه دین پژوهی علوی، سال هفتم و هشتم،

شماره‌های سیزدهم و چهاردهم (نیمسال دوم ۹۴ و نیمسال اول ۹۵)

قلمرو عقل در تشخیص مصادیق عدالت

سید محمد هاشم پورمولا*

عبد العلی شکر**

چکیده:

حسن عدالت و قبح ظلم از احکام عقل عملی است که به دلیل اشتغال بر حفظ نوع و مصالح عامه، از قضایای عقلایی نیز محسوب می‌شود. بین حکم عقل و حکم شرع ملازمه وجود دارد. معیار قضیه اولی بودن، آن است که با تصور دو طرف قضیه، حکم صادر شود که این مسئله در مورد قضیه مذکور صادق است. در قضایای اولی، بحث از مطابقت با نفس الامر و واقع و یقین مطرح است. اما در قضایای عقلایی و آراء محموده، بحث از تطابق با آراء عقلا مورد نظر است. بنابراین مصادیق عدالت و ظلم باید بر اساس حق، یقین و قطع از طرف عقل تشخیص داده شود. هرگاه عقل با ادراک تام و کامل، مصلحت یا مفسده بدون مزاحم را در تشخیص مصداق عدل و ظلم کشف کرد، نظر او معتبر است.

واژگان کلیدی: عدالت، ظلم، عقل، عقلا، یقین، مصلحت.

pourmola@shirazu.ac.ir

ashokr@rose.shirazu.ac.ir

* ستادیار دانشگاه شیراز (نویسنده مسئول)

** دانشیار دانشگاه شیراز

عقل و دین، سال هفتم و هشتم، شماره‌های سیزدهم و چهاردهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴ و بهار و تابستان ۱۳۹۵ ▶

طرح مسئله

یکی از منابع چهارگانه استنباط احکام نزد فقهای شیعه، «عقل» است. تردیدی نیست که اصل عدالت مورد تایید عقل انسان است؛ اما آیا عقل در تعیین مصادیق عدالت و کشف حکم شرعی عادلانه، توانایی دارد؟ مقاله حاضر در پی پاسخ به این سوال، به تبیین چگونگی تشخیص مصادیق عدالت توسط عقل می‌پردازد.

پاسخ به سوال فوق را در مباحث مقدمات مستقلات عقلیه پیگیری می‌کنیم. در مستقلات عقلیه دو مقدمه (صغری و کبری) وجود دارند. مقدمه صغری عبارت است از: «عقل توانایی درک یا حکم به حسن و قبح برخی افعال را دارد». «عدل» و «ظلم» از مهم‌ترین مثال‌های این مقدمه است.

پاسخ به این که آیا قضایای «العدل حسن» و «الظلم قبیح» جزء قضایای ضروری و اولی یا از مشهورات عامه است، برای پاسخ به سوالات اصلی مقاله مورد نیاز است. مقدمه کبری به قاعده ملازمه معروف است: «کلما حکم به العقل حکم به الشرع» یعنی «هر آنچه عقل به آن حکم کند، شرع نیز بدان حکم می‌کند».

این مسئله زمانی مطرح می‌شود که حکم عقل در مورد موضوعی باشد که به احکام شرع ارتباط داشته باشد؛ لذا مواردی از احکام عقل مانند «محال بودن اجتماع و ارتفاع نقیضین»، از این قاعده تخصصاً خارج است. روش تحقیق در این مقاله توصیفی-تحلیلی است. ابتدا لازم است به مفهوم شناسی عدالت و عقل پرداخته شود تا معنای مورد نظر در این پژوهش تعیین شود.

۱. عدالت

در کتب لغت در باب معانی لغوی عدل موارد زیر ذکر شده است:

◀ عقل و دین، سال هفتم و هشتم، شماره‌های سیزدهم و چهاردهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴ و بهار و تابستان ۱۳۹۵

دادگری و انصاف؛ استقامت؛ میانه بین افراط و تفریط؛ جزا (ثواب، سزای اعمال)؛ حکم به حق (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۱: ۴۳۶-۴۳۰؛ زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱۵: ۴۷۱؛ طریحی، بی تا، ج ۳: ۱۳۳).

قسط به معنای عدل و عدل به معنای انصاف و انصاف به معنای آن است که به شخص هر آنچه که به او تعلق دارد، داده شود و یا هر آنچه که بر عهده اوست از او گرفته شود: «العدل: الإنصاف، و هو إعطاء المرء ما له و أخذ ما علیه» و به عبارت دیگر دادن یا گرفتن حق است (زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱۲: ۵۰۲). این تعریفی مشهور از عدالت است که برخی فقها و مفسرین به آن اشاره کرده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۳۷۹؛ خوانساری، ۱۴۰۵، ۴: ۴۲۷؛ اندلسی، بی تا، ج ۷: ۳۱۹؛ صافی، بی تا: ۶۲).

عدالت امری الزامی است. الزامی بودن عدل از پایه و اساس بودن آن است که نشأت گرفته از حق بودن است و به همین دلیل در مورد آن گفته شده است: «وضع کل شیء فی موضعه» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲: ۲۱ و ۳۳۱) (۱) یا «العدل یضع الامور مواضعها» (دشتی، ۱۳۸۲: ۵۲۶)؛ یعنی عدالت اقدام یا وضعیتی است سزاوار، بایسته که در جای خودش باید انجام گیرد (علی اکبریان، ۱۳۸۶: ۲۰۶-۲۱۰).

۲. عقل

عقل در لغت به معنای حِجْر و نُهْی (ضد حماقت) است. معانی دیگر آن چنین است: تثبیت در امور، قلب، قدرت تمیزی که به وسیله آن انسان از سایر حیوانات جدا می‌گردد (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۱: ۴۵۸-۴۵۹). جوهر مجرد از ماده یا همان نفس ناطقه انسان، آنچه که حقایق اشیاء را درک می‌کند و محل آن سر یا قلب است، از عقل گرفته شده و به این معناست که صاحب عقل از انحراف و عدول از طریق مستقیم باز داشته می‌شود (جرجانی، ۱۳۷۰: ۶۵).

۱.۲. معانی اصطلاحی و فلسفی عقل

در آثار فلسفی معانی اصطلاحی زیر برای عقل ذکر شده است:

أ- دور اندیشی و تمیز میان اشیاء (فارابی، ۱۴۰۵: ۱۰۸).

ب- قوه‌ای که حکم به نفی و ایجاب چیزی می‌کند (فارابی، ۱۹۸۳: ۱۰۳).

ج- استعداد ذهن و قوه نفس که به وسیله آن انسان به مقدمات کلی صادق یقین پیدا می‌کند (ارسطو، ۱۴۰۵: ۲۲).

وجه نظری قوه ناطقه در نفس آدمی که سبب معرفت و ادراک معقولات در نفس می‌شود (فارابی، ۱۹۸۳: ۱۰۴-۱۰۹).

ه- استعداد طبیعی در آدمی که خیر و شر را می‌شناسد (ارسطو، ۱۹۷۹: ۲۰۷-۲۲۶).

عقل الهی یا اصل نخستین یا عقل کل (ارسطو، ۱۳۸۴: ۴۰۹).

به جز معنای اخیر؛ سایر معانی که تفاوت اساسی در میان آنها دیده نمی‌شود، می‌تواند در دایره این بحث قرار گیرد.

۲.۲. عقل نظری و عقل عملی

عقل نظری و عقل عملی (۲) دو جنبه از یک حقیقت است که تفاوت آنها به متعلق درک آنها باز می‌گردد. هرگاه متعلق درک، بودن یا نبودن چیزی باشد، «عقل نظری»، و هرگاه متعلق درک شایستگی بوجود آمدن یا ترک کردن عملی باشد، «عقل عملی» است. (۳)

۳. اثبات صغرا در مستقلات عقلیه

مقدمه صغری در مستقلات عقلیه چنین است که عقل توانایی درک حسن و قبح

برخی از افعال را دارد (۴). برای مثال عقل درک (یا حکم) می‌کند که «عدل نیکوست» و «ظلم ناپسند است». در این مقدمه مراد از حسن و قبح چیست؟

۳.۱. معانی حسن و قبح

حسن و قبح معانی مختلفی دارد که تنها یکی از آنها در این بحث مدنظر است: **أ** - موافقت با غرض و مصلحت و مخالفت با آنها؛ برای مثال قتل زید مصلحتی برای دشمنان او دارد و موافق غرض آنهاست و مفسده‌ای برای دوستانش دارد و مخالف غرض آنهاست.

ب - سازگاری یا ناسازگاری با طبع یا ملائمت و منافرت؛ مانند زیبایی یا زشتی یک منظره.

ج - کمال و نقص؛ مانند حسن علم و قبح جهل.

فعل به گونه‌ای باشد که از نظر عرف فاعل آن مستحق مدح یا ذم است مانند حسن بودن پوشیدن لباس نظامی برای پاسدار در جامعه و قبیح بودن این پوشش برای عالم که به اختلاف عرف نیز تغییر می‌کند.

ه - فعل به گونه‌ای باشد که شارع انجام دهنده آن را به دلیل انجام آن مدح گوید و ما را به ستایش او امر کند مانند واجبات؛ یا شارع فاعل او را به دلیل انجام آن ذم کند و ما را به نکوهش او دستور دهد؛ مانند محرمات. این معنای حسن و قبح شرعی است.

برخورداری فعل از وجهی که سبب شود انجام دهنده آن در نزد عقل به دلیل انجام آن، با مدح و ثواب یا ذم و عقاب روبرو شود (اصفهانی، ۱۴۰۴: ۳۱۶).

نزاع بین اشاعره و عدلیه در قسم اخیر است. اختلاف بین آنها در ایجاب جزئی و سلب کلی است؛ زیرا هر دو گروه قبول دارند که برخی از افعال (مباح عقلی) هستند که فاعل آنها نه مستحق مدح است و نه ذم.

دلیل اصلی بر صحت نظر عدلیه ضروری بودن این مسئله نزد عقل است و این که آن را به صراحت نزد وجدان خود می‌یابیم (خوئی، ۱۳۶۸، ج ۲: ۳۷) (۵). همچنین دلیل مشهور برای این مسئله چنین است که عقلا در حسن افعالی چون عدل و احسان و صدق نافع و قبح ظلم و عدوان و کذب ضار شک نمی‌کنند و از آن جهت که غیر متشرعین هم به آن اعتقاد دارند، نتیجه می‌گیریم که این مسئله از شرع نیست. همچنین چون از خصوصیات عرف قابل تغییر بودن آن است و این مسئله هرگز تغییر نمی‌کند، عرفی نیز نیست؛ پس عقلی بودن آن متعین است (تونی، ۱۴۱۲: ۳۱۷). ادله دیگر بر این مسئله، ظهور آیات و روایات در برخی از اوامر و نواهی حضرت حق است؛ مانند: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ (النحل: ۹۰)، همچنین: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ﴾ (الاعراف: ۳۳) که حمل آنها بر حسن و قبح شرعی یا سایر معانی حسن و قبح، تکلف واضح است (اصفهانی، ۱۴۰۴: ۳۲۰) (۶).

در بین عدلیه دو نظر در مورد این قضایا وجود دارد. نظر مشهور که آنها را از اولیات می‌داند. و نظر دیگر که این قضایا را از مقبولات عامه یعنی قضایای مشهوره و آراء محموده می‌شمارد. نزاع در این است که قضایای «عدالت حسن است» و «ظلم قبیح است»، آیا به معنای صحیح بودن مدح نسبت به عدل و صحیح بودن نکوهش نسبت به ظلم به دلیل شامل بودن این افعال بر مصلحت و مفسدت است یا مدح و ذم بر اساس توافق آراء عقلا به اثبات می‌رسد.

آنچه در مواد اولیه قضایای برهانی (عقلی) معتبر است، تطابق آنها با واقع و نفس الامر است. این قضایا منحصر در ضروریات شش‌گانه؛ یعنی اولیات، حسیات، فطریات، تجربیات، متواترات و حدسیات است. اما آنچه که در قضایای مشهوره و آراء محموده معتبر است، مطابقت آنها با آرای عقلاست. بدین معنا که هیچ واقعیتی غیر از توافق آراء عقلا بر آن وجود ندارد (غروی اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۴۳-۴۲ و ۳۱۱).

۲.۳. اولی بودن این قضایا

نظر مشهور عدلیه آن است که این قضایا از ضروریات و بدیهیات هستند و حکم به بداهت آنها نیز بدیهی است (۷) و منافاتی ندارد که عده‌ای از حکما آنها را از مقبولات عامه که ماده جدل هستند، بر شمرند؛ زیرا آنها خواسته‌اند برای مصلحت و مفسده عامه که همه آن را معتبر می‌شمارند، مثال بزنند که منافات با بداهت آن ندارد. یک قضیه واحد ممکن است از دو حیث هم در یقینیات و هم در مقبولات قرار گیرد. هرکس به خود رجوع کند می‌یابد که با قطع نظر از اعتبار مصلحت و مفسده، حاکم به احکام مذکوره است. بدین جهت احکام مذکوره از جماعتی که عارف به مصالح و مفاسد نباشند و یا غافل از آن باشند نیز حتماً صادر می‌شود، و حال آنکه اگر اتفاق مذکور دلالت بر ضرورت نکند، ضروری متصور نشود (لاهیجی، ۱۳۶۲: ۶۲-۶۱).

۳.۳. آراء محموده بودن این قضایا

اقتضای مدح و ذم برای فعل محبوب و فعل مکروه بر دو گونه است: ۱- اقتضای سبب برای مسبب و مقتضی برای مقتضا. ۲- اقتضای غایت برای ذی غایت. این اقتضا مورد نزاع بین اشاعره و عدلیه است.

مثال برای گونه اول، ذم زشتی کار انسان مسیء که سبب می‌شود در درون کسی که به او بدی شده انگیزه انتقام و عقوبت به وجود آورد و کار او را ذم کند. در این مسئله سبب به وجود آمدن ذم، واقعی است؛ به عبارت دیگر هر دوتای علت و معلول (ذم) در آن ناظر به واقعیت است.

مثال برای گونه دوم بنابر این نظر، حکم کردن به مدح فاعل کاری (مانند عدل) که مشتمل بر مصلحت عامه و به ذم فاعل کاری (مانند ظلم) که مشتمل بر مفسده عامه

است. در این موارد غرض از مدح و ذم، حفظ نظام و جلوگیری از اخلال در آن و بقای نوع است و به همین دلیل، چنین تحسین و تقبیحی از طرف عقلا و رئیس آنها (شارع) صورت می‌گیرد؛ یعنی مدح و ذم نسبت به عدل و ظلم سبب مصلحت عامه می‌گردد. نام این موارد تادیبات صلاحیه یا آراء محموده است؛ در این موارد استحقاق مدح برای عدل و ذم برای ظلم به حسب تطابق آرای عقلاست نه در نفس الامر (غروی اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۳۱۴-۳۱۳).

اگر در حکمی مطابقت بر وجود معتبر باشد و واقعاً نیز مطابقت کند از مواردی است که قبول آن واجب است و اگر چنین مطابقتی معتبر نباشد از مشهورات است (خواجه طوسی، ۱۴۰۳، ج ۱: ۲۲۱). بر این اساس چون قضایای مورد بحث از ضروریات ششگانه نیستند، پس باید از مشهورات (۸) (و آراء محموده) باشند (غروی اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۴۳-۴۲؛ همچنین رک: ابن سینا. الاشارات و التنبیها، ۱۴۰۳، ج ۱: ۲۲۱-۲۱۹؛ همو، ۱۳۶۴: ۶۲-۶۱)^(۹).

۴.۳. ثمره بحث

اگر قضایای «عدالت نیکو است» و «ظلم ناپسند است» از مشهورات و آراء محموده باشد، آنگاه افاده تصدیق جازم می‌کنند، ولی مطابقت آنها با واقع معتبر نیست؛ بلکه مطابقت آنها با آرای عقلا ملاک است. اما اگر از ضروریات باشند، آنگاه افاده تصدیق جازم همراه با مطابقت با عالم واقع و نفس الامر می‌کنند که از آن به حق و یقین تعبیر می‌شود؛ یعنی باید بر اساس حق و یقین، مصادیق عدل و ظلم را شناخت و نه تطابق آرای عقلا (غروی اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۳۱۶).

ثمره دیگر آن است که در هنگام شک در مصداق ظلم یا عدل بودن مسئله‌ای، در فرض نخست برای رفع شک باید به عقلا و بنای عملی آنها مراجعه کرد و در فرض

دوم باید به وجدان هر شخص مراجعه شود (حکیم، ۱۴۱۳، ج ۴: ۴۳۹)؛ اگر شک بر طرف نشد باید به سایر ظنون خاص معتبر و در نهایت به اصول عملیه مراجعه کرد.

۴. نقد

نفس شامل قوای متعددی مانند قوه غضبیه، شهویه و عقلیه است. هریک از این قوا دارای موافق‌ها و مخالف‌هایی است؛ مثلاً انتقام موافق قوه غضبیه است و مخالف آن، عدم انتقام است. مخفی نیست که شان قوه عاقله تعدیل همه قوا و تنظیم آنها بر اساس عقل است. مناسبت و ملائمت با قوه عاقله، ملاک در «عقلی واقعی» بودن مسئله است. معنای عقلی بودن حسن عدل و قبح ظلم آن است که عدالت مناسب با قوه عقلیه و ظلم مخالف با آن است و در نتیجه تنها از احکام عقلاییه نیستند. شاهد این مسئله آن است که نفرت عقل از ظلم ثابت است، حتی اگر هیچ ارتباطی با انسان یا حفظ نظام و اخلاص به آن نداشته باشد (حکیم، ۱۴۱۳، ج ۴: ۲۶-۲۵)^(۱).

آنچه سبب شده عقلا حفظ نظام را که دارای مصلحت عامه است ترجیح دهند، همان معنای لغوی عدالت که «اعطاء کل ذی حق حقه» یا «وضع الشیء فی موضعه» است؛ یعنی مصلحت عامه با قرار گرفتن هر چیز در جای خود، و مفسده عامه در خارج شدن هر چیزی از جای خود یا عدم اعطای حقوق به وجود می‌آید. بر این اساس، باید معنای عدالت مورد تحلیل و بررسی قرار گیرد که آیا از احکام عقلایی جعلی است یا از احکام عقلی واقعی؟

از آنجا که معنای کلی عدالت تنها مربوط به نظام انسانی یا حفظ نوع نیست، بلکه به کل عالم مربوط می‌شود: «بالعدل قامت السموات و الارض» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۵: ۲۶۷) متوجه می‌شویم که حسن آن تنها عقلایی نیست. همچنین با تصور دو مفهوم عدالت و حسن یا ظلم و قبح، عقل بالضروره حکم به حسن عدل و قبح ظلم می‌کند و

در زمره اولیات از ضروریات ششگانه، مانند کل بزرگتر از جزء خود است، قرار می‌گیرد. تنها اشکالی که سبب شده برخی آن را از اولیات نشمارند، اختلاف و نزاع در این مسئله است. برای مثال محقق اصفهانی می‌نویسد: «و واضح است که استحقاق مدح و ذم نسبت به عدل و ظلم از اولیات نیست بگونه‌ای که در حکم به نسبت بین آنها تصور دو طرف قضیه کفایت کند. چگونه چنین باشد در حالی که در این مسئله بین عقلا نزاع و اختلاف است» (غروی اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۴۳).

اگر مراد از «عقلا» در عبارت فوق عموم آنها باشد، در پاسخ باید گفت نزاع در اصل مدح یا ذم مفهوم کلی عدالت و ظلم در بین آنها نیست؛ زیرا انسان‌ها به دلیل عقلشان هیچ اختلافی با یکدیگر ندارند، هرچند در تطبیق بر مورد، بین آنها اختلاف باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۱۸۸-۱۷۷). اما اگر مراد از «عقلا» در عبارت فوق «علما» باشد، باید گفت که نزاع آنها تنها در این است که این دو قضیه، اولی است یا از «آراء محموده». اختلاف آنها در این مسئله، دلیل بر عدم اتفاق به اولیه بودن آن می‌شود؛ اما آنچه ملاک است آن است که تطبیق معیار قضیه اولیه بودن، یعنی «کفایت تصور طرفین در تصدیق اتحاد آنها»، بر این دو قضیه نیز صادق است و ما این را به صراحت در وجدان خود می‌یابیم.

۵. درک یا حکم عقل

سوال این است که آیا در قاعده ملازمه عقل حکم می‌کند؟ یا این که تنها درک می‌کند؟ دو نظریه در پاسخ به این سوال وجود دارد:

نظریه اول: عقل شانی جز درک ندارد. (۱۱) به این دلیل که الزام و بعث تشریحی از وظایف شارع است (۱۲).

نظریه دوم: عقل حکم می‌کند. این مسئله به برخی از معتزله نسبت داده شده است

(حکیم، ۱۴۱۸، ج ۲: ۲۶۷-۲۶۶).

اثبات یا نفی حکم عقل در کارایی آن در استنباط احکام دخالت ندارد و تنها در تبیین قاعده ملازمه موثر است؛ اگر قائل به حکم عقل باشیم عبارت «حکم به العقل» به تاویل نیاز ندارد و بر اساس نفی آن، باید «حکم» را به (درک لزوم انجام دادن یا ترک کردن) تاویل برد (علی دوست، ۱۳۸۱: ۶۱).

گرچه نظر مشهور علمای اصول از حکم عقل معنای «درک عقل» است، اما به هر تقدیر از کلمه «حکم» در قاعده ملازمه استفاده شده است. به نظر می‌رسد مراد از حکم در قاعده ملازمه تصدیق است. با این توضیح که در دو قضیه مشهور حسن عدل و قبح ظلم که به آن مثال زده می‌شود، بحث از تصدیق بین موضوع و محمول، بعد از تصور آنهاست. این مسئله همان‌گونه که قبلاً مطرح شد، از مصادیق اولیات است که با تصور دو طرف موضوع و محمول، حکم صادر می‌شود. علت چنین حکمی ملایمت عدل و منافرت ظلم با قوه عاقله است (۱۳). این قضایا از مواردی است که نتیجه عملی دارد، یعنی باید در عمل تحقق یابد. در چنین حالتی نسبت دادن «حکم» به عقل به معنای تصدیق این قضایا مانعی ندارد؛ در نتیجه معنای حکم کردن شرع نیز تصدیق آن با لحاظ نتیجه عملی داشتن یعنی (وجود یا حرمت) است.

۶. اثبات کبرا در مستقلات عقلیه

بحث مهم دیگر، اثبات کبرا در مستقلات عقلیه، یعنی قاعده ملازمه بین حکم عقل و شرع است. مفاد قاعده ملازمه در مستقلات عقلیه چنین است: «کما حکم به العقل حکم به الشرع» یعنی «هر آنچه عقل به آن حکم کند شرع نیز بدان حکم می‌کند». به باور شیخ انصاری (انصاری، بی تا: ۲۳۰) فاضل تونی اولین کسی است که عنوان ملازمه بین حکم عقل و شرع را در کتب اصولی شیعه وارد کرده است (تونی، ۱۴۱۲:

(۱۷۱)، و قبل از او تنها عنوان «اثبات ادراک حسن و قبح از طرف عقل» مطرح بوده است. همچنین اشاره می‌کند که او این عنوان را از فاضل زرکشی که معتقد به نفی ملازمه است، اخذ کرده است (انصاری، بی تا: ۲۳۰). اصل این مسئله از دل نزاع‌های بین اشاعره و معتزله در مورد حسن و قبح عقلی سرچشمه می‌گیرد (زرکشی، ۱۴۱۳: ۱۴۵-۱۴۶).

هرگاه عقل به وجود مصلحتی تمام در انجام دادن عملی پی برد و فاعل آن را مستحق پاداش و ستایش یافت به طریق لمی متوجه می‌شویم که شرع مقدس نیز به وجوب آن حکم می‌کند. همچنین اگر عقل در انجام عملی، مفسده و انجام دهنده آن را مستحق نکوهش و عقاب دید شرع نیز به آن حکم می‌کند (مطهری، ۱۳۷۲: ۳۲-۳۱)؛ زیرا احکام شرعی تابع مصالح و مفاسد هستند. درک مصلحت ملزمه یا وجود مفسده در یک عمل باید همراه با عدم مزاحم باشد (بهسودی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۲۶). مراد از عقل در این بحث یعنی قاعده ملازمه «عقل عملی» است (طباطبایی، حاشیه کفایه، ۲/ ۱۷۷-۱۸۸).

در قانون ملازمه از ملازمه واقعی بین درک قطعی عقل و حکم شرع گفتگو می‌شود. عقل درک می‌کند که هر قانونگذار حکیم و مصلحت‌اندیشی باید به لزوم انجام فعل واجد مصلحت و ترک فعل دارای مفسده حکم کند. عقل هنگام قطع، جز واقع و مطابقت قطع خویش با واقع، چیزی نمی‌بیند و در تطبیق نظر قانونگذار با دیدگاه او شک نمی‌کند (علی دوست، ۱۳۸۱: ۹۴-۹۵).

قاعده ملازمه و اثبات «کما حکم به العقل حکم به الشرع» بر اساس هر دو نظر موجود در مورد حسن و قبح عقلی افعال مطرح است؛ زیرا اگر تحسین و تقبیح عقلی به معنای توافق آرای عقلا به دلیل مصلحت یا مفسده عامه باشد، بی‌شک شارع نیز بر اساس آن حکم می‌کند چرا که شارع از جمله عقلا و بلکه رئیس آنهاست. اما اگر

بحث از استحقاق مدح و ذم در واقع و نفس الامر در مورد حسن و قبح عقلی مطرح شود، به طریق اولی حکم شارع به چنین تحسین و تقبیحی کشف می‌شود؛ زیرا اگر شارع بخواهد نظری غیر از آن داشته باشد، لازمه‌اش جهل به واقع و نفس الامر است که نسبت به آن منزّه است (غروی اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۳۲۰ و ۳۲۱).

اعتبار احکام عقلی به مقطوع بودن آنها می‌باشد. هر ادراک عقلی که موجب قطع و جزم کامل شود، وسیله اثبات حکم شرعی است؛ اما ادراک ناقص عقلی که بر اساس ترجیح ظنی حاصل می‌شود و قطع و جزم در آن وجود ندارد، صلاحیت اثبات هیچ‌یک از اجزا و عناصر استنباط را ندارد (صدر، ۱۳۹۵: ق: ۳۵).

البته ممکن است در دلیل عقلی و برداشت از آن مانند سایر منابع و ادله اختلاف وجود داشته باشد و فقهی مسئله‌ای را وجه ظنی بشمارد و دیگری آن را مقتضای حکم عقل بداند و بر اساس آن فتوا دهد (علی دوست، ۱۳۸۱: ۱۴۹).

۷. معیار عقل در تشخیص مصادیق عدالت

عدالت در دو مقام ثبوت و اثبات قابل طرح و تبیین است. در مقام ثبوت، احکام دایر مدار مصالح و مفاسد هستند. عدالت در این مقام بدین معناست که احکام شرع بر اساس عدالت و حق هستند. معنای عدالت در مقام اثبات این است که برای اثبات احکام شرعی آیا می‌توان به طور مستقیم به عنوان عدالت رجوع کرد؟ با توجه به مباحث پیشین، می‌توان گفت مراد از ادله عدالت، عدالت واقعی و مقام ثبوت است. عدالت واقعی بدین معناست که در اوامر دینی، عدالت همان چیزی است که در عالم واقع و ثبوت، عدالت است. به عنوان مثال وقتی خداوند می‌فرماید: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾ (الجنل: ۹۰)، متعلق امر، آن چیزی است که در مقام واقع، عدالت است.

تشخیص مصادیق عدالت به کمک عقل در بین فتاوی فقها نمود بیشتری پیدا

می‌کند. فقها بدون تکیه بر عرف، بلکه با علم و اطمینان به عدل و ظلم استناد می‌کنند. این امر حاکی از این است که ملاک عدالت و ظلم، مقام ثبوت و واقع آنهاست. هرگاه عقل مستقلاً حکم به عدالت یا ظلم کند و از این حکم استقلالی، قطع و یقین حاصل شود، می‌تواند اثبات‌کننده حکم شرعی باشد؛ زیرا حجیت قطع، ذاتی است. نظر عرف نیز در صورتی که قید قطع و اطمینان را داشته باشد از آن حیث حجت است که به حکم مستقل عقل و فکر هوشمندانه یقین‌آور بر می‌گردد. اکنون چند نمونه از این فتاوی که در قالب معیار عقل قابل انطباق است، بررسی می‌کنیم:

الف - امام خمینی در مورد حرمت ربا تصریح می‌کند که روایات صحیحیه و سایر ادله دلالت دارند که ربا سبب می‌شود مردم از تجارت‌ها و کارهای نیک روی برگردانند. علت حرمت، فساد و ظلم است (خمینی، ۱۴۲۱ق: ج ۲، ص ۵۵۳). ظلم در ربا امری عرفی و اعتباری نیست، بلکه دلالت بر یک نقص و ظلم واقعی دارد. بر این اساس شارع مقدس آن را تحریم کرده است.

ب - ابن ادریس حلی در مسئله ضمان مثلی، «عدل اسلام» را به عنوان دلیل بر این که ملاک در مطالبه مثل، «مکان مطالبه» است، ذکر می‌کند (حلی، ۱۴۱۰ق: ج ۲، ص ۴۹۱). از این استدلال استفاده می‌شود که تمسک به «عدل» در جایی که مجتهد قطع به تحقق آن دارد، جایز است و در مساله ضمان مثلی ملاک در مطالبه مثل، از آن جهت «مکان مطالبه» است که در غیر آن اگر طرف مقابل راضی نباشد، حقت ضایع می‌شود. ضایع شدن حق در عالم واقع و نفس الامر است که حکم عرف گاهی مطابق آن است و گاهی نیست. از تعلیل ابن ادریس حلی استفاده می‌شود که فهم مجتهد از عدل و ظلم، هرگاه جنبه اطمینانی داشته باشد می‌تواند برای اثبات حکم شرعی حجت باشد.

ج - شیخ انصاری حرمت کم فروشی و غیبت را با ادله اربعه ثابت می‌داند (انصاری، ۱۴۲۰ق: ج ۱، صص ۱۹۹ و ۳۱۵). همانطور که می‌دانیم یکی از این ادله

عقل است که اشاره به ظلم بودن کم فروشی و غیبت و حرمت آن به حکم عقل می‌کند. ایجاد نقص بر افراد در بسیاری مواقع به عیان، دلالت بر ظلم بودن دارد که هر انسان سلیم النفسی با علم و یقین به آن شهادت می‌دهد. کم فروشی، تضييع حقى است که به واسطه انعقاد قرارداد در عالم واقع و ثبوت به وجود آمده است. این حق، تابع شرایط قرارداد و نوع آن است؛ اما اگر ثابت شد، کسی حق تضييع آن را ندارد. علاوه بر ادله نقلی بر حرمت تضييع حقوق و به طور خاص کم فروشی، عقل نیز به قبح این کار حکم می‌کند.

پس مصلحت و مفسده برخی از افعال در عالم واقع و ثبوت، سبب حکم به وجوب و حرمت و یا تحقق عناوین عدل و ظلم می‌شود. برخی از این مفاسد و مصالح به قدری در عالم اثبات واضح و عیان است که همه به آن اذعان دارند و حکم به عدل یا ظلم بودن آن با قطع و یقین می‌کنند.

غیبت نیز سبب تضييع حق برادر مومن می‌شود. این مسئله در جامعه ایمانی که به توحید، معاد و قیامت اعتقاد دارد، بیشتر قابل تصور است. برادران دینی، حقوقی نسبت به یکدیگر دارند که به سبب ایمان بوجود آمده است. از جمله این حقوق رعایت حال برادر خود و دفاع از او چه در حضور و چه در غیاب او است. اگر این حقوق که نشأت گرفته از مصلحت و مفسده است رعایت نشود، ظلم تحقق یافته و حرمت آن عقلی است. از جمله مفاسد نشأت گرفته در این عمل پاره شدن رشته‌های اخوت بین مومنین است که جامعه ایمانی را دچار آسیب می‌کند.

د- محمد حسین نائینی در حرمت تصرف مال غیر آن را قبیح و ظلم دانسته است (آملی، ۱۴۱۳ق: ج ۲، ص ۲۱۱).

تمسک به عدل و ظلم ذیل قاعده حسن و قبح عقلی می‌گنجد که اوامر و نواهی در آیات و روایات مربوط به آن ارشادی هستند. تصرف در مال غیر در حالت عادی به

حکم عقل قبیح است. عقل انسان توانایی تشخیص این مطلب را دارد و این مسئله عرفی نیست که زمانی به قبیح آن و زمان دیگر به حسن آن حکم کنند؛ چراکه حسن و قبیح برخی افعال، ذاتی آنهاست و این دال بر این است که عدل و ظلم، واقعی بوده و تشخیص آن در توان عقل است.

همچنین عناوین وفای به عهد، شکر، ایفای کیل و میزان، ادای دین و امانت و... از مصادیق عدالت و عناوین سرقت، تهمت، غصب و... از مصادیق ظلم هستند که عقل به قطع و جزم و یقین، مصلحت و مفسده تام و بدون مزاحم آنها را تشخیص می‌دهد و حکم به وجوب یا حرمت آن می‌دهد، هرچند که ادله نقلی نیز بدان ارشاد کند.

۸. نتیجه‌گیری

عقل توانایی درک حسن و قبیح برخی از افعال را دارد. برای مثال عقل حکم می‌کند که «عدل نیکو است» و «ظلم ناپسند است». حسن و قبیح عقلی به معنای برخورداری فعل از وجهی که سبب شود انجام دهنده آن در نزد عقل به دلیل انجامش با مدح و ثواب یا ذم و عقاب روبرو شود.

آنچه که در اثبات صغرا در مستقلات عقلیه با ارائه ادله پذیرفته شد، نظر مشهور مبنی بر اولی بودن حسن عدل و قبیح ظلم بود. همچنین بنا بر هر دو نظر مطرح در این زمینه، قاعده ملازمه بین حکم عقل و شرع اثبات می‌شود.

از یافته‌های ارائه شده در ثمره نزاع بین نظر مشهور و غیر مشهور جهت یافتن قلمرو عقل در تشخیص مصادیق عدالت این است که اگر این قضایا از اولیات باشد، بحث از یقین، حق و عالم واقع نسبت به دو قضیه حسن عدل و قبیح ظلم مطرح می‌شود. بر این اساس شناخت مصادیق آنها باید یقینی و براساس اطمینان به حق و واقع بودن آنها در هر زمینه‌ای باشد. در نتیجه، نظر عقلا و عرف به خودی خود

نمی‌تواند مرجع شناخت مصادیق عدالت و ظلم باشد، مگر اینکه با وصف یقین و اطمینان همراه باشد. بنابراین عقل را یارای تشخیص مصادیق عدالت و ظلم است، با این شرط که آن را بر اساس یقین و قطع دریابد؛ چراکه مصادیق عدل و ظلم و به عبارت دیگر، یافتن مواضع شایسته و امور بایسته که بر اساس حق باشد، با ظن و گمان تحقق نمی‌یابد.

منشأ برخی از فتاوی مراجع نیز همین تشخیص عقلانی مصادیق عدالت در مقام اثبات است. بدین معنی که فقها بدون تکیه بر عرف، بلکه با علم و اطمینان مبتنی بر عقل، به عدل و ظلم استناد می‌کنند. مصلحت و مفسده برخی از افعال در عالم واقع و ثبوت، سبب حکم به وجوب و حرمت و یا تحقق عناوین عدل و ظلم می‌شود. برخی از این مفاسد و مصالح به قدری در عالم اثبات واضح و عیان است که همه به آن اذعان دارند و حکم به عدل یا ظلم بودن آن با قطع و یقین می‌کنند.

پی‌نوشت‌ها

- (۱) شیخ طوسی در تعریف سلطان عادل می‌نویسد: «السلطان العادل الأمر بالمعروف والنهي عن المنکر الواضع الاشياء مواضعها» (شیخ طوسی، بی تا: ۳۵۶).
- (۲) فارابی در تعریف عقل نظری و عملی چنین می‌گوید: «فالنظرية هي التي يجوز بها الإنسان علم ما ليس شأنه أن يعمله إنسان أصلاً. والعملية هي التي بها يعرف ما شأنه أن يعمله الإنسان بإرادته» (فارابی، ۱۹۹۶: ۲۴)؛ همچنین در تفاوت آنها چنین آمده است: «وأن تفاوت العقل النظري مع العقل العملي بتفاوت المدركات من حيث إن المدرك مما ينبغي أن يعلم أو مما ينبغي أن يؤق به، أو لا يؤق به» (غروي اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۳۱۱؛ مظفر، ۱۴۱۹، ج ۱: ۲۲۲؛ صدر، ۱۴۱۷، ج ۴: ۱۲۰).
- (۳) نظر دیگر در این باب این است که عقل نظری و عملی دو نیروی متفاوت هستند که یکی مبدا درک و دیگری مبدا فعل است و اطلاق عقل بر آنها مشترک لفظی یا تشابه است: «والعقل يطلق على هذه القوى باشتراك الاسم او ما يشابهه» (خواجه طوسی، ۱۴۰۳، ج ۲: ۳۵۲)؛ همچنین: «والقوه التي يدرک بها النفس الاشياء يسمی العقل النظري وبالقوه التي بها صارت مصدرا للافعال يسمی عقلا عمليا و اطلاق عقل و دین، سال هفتم و هشتم، شماره‌های سیزدهم و چهاردهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴ و بهار و تابستان ۱۳۹۵»

- العقل علی القوتین بالاشتراک اللفظی لاختلافهما من حیث ان الاولی منها نظیر الانفعال و ثانیه مصدر الفعل او بطریق التشابه لاشتراکهما فی کونهما قوق النفس» (قطب الدین محمد رازی، ۱۴۰۳، ج ۲: ۳۵۲)
- (۴) از نظر تاریخی این مسئله قبل از حکمای اسلامی و نزاع بین اشاعره و معتزله در بین فلاسفه یونان مطرح بوده است (سبحانی، بی تا: ۶؛ بحرانی، ۱۴۰۶: ۱۰۴).
- (۵) «و الحق ثبوتها، لقضاء الضرورة بهما فی الجملة» (تونی، ۱۴۱۲: ۱۷۱).
- (۶) برای بررسی تفصیلی ادله اشاعره و عدلیه در نزاع حسن و قبح عقلی یا شرعی به منابع ذیل رجوع شود: علامه حلی، ۱۳۷۵: ۶۳-۵۹؛ همو، ۱۴۰۷: ۸۵-۸۳ و ۳۳۹-۳۳۷.
- (۷) «ان ضرورة هذه الاحکام بمرتبة لا يقبل الانکار بل الحکم ببدايتها ايضا بدیعی» (سبزواری، ۱۳۷۵: ۳۲۲).
- (۸) مشهورات به دو قسم یقینیات و غیر یقینیات تقسیم می‌شوند و اطلاق آن بر این دو قسم از باب اشتراک معنوی بر «ما یعم اعتراف الناس بها» است (قطب الدین رازی، ۱۴۰۳، ج ۱: ۲۲۰-۲۱۹؛ سبحانی، بی تا: ۲۳۹).
- (۹) کسانی مانند محقق اصفهانی و شیخ رئیس نیز قبول دارند که یک قضیه ممکن است هم از اولیات به حساب آید و هم از مشهورات. اما این مسئله را شامل قضایای حسن عدل و قبح ظلم ندانسته و تنها آنها را از مشهورات می‌شمارند (غروی اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۳۱۵).
- (۱۰) هرچند برخی از علما حکم عقل را به معنای حکم قوه عاقله به معنای فلسفی آن نپذیرفته‌اند: «کما انه ینبغي أن یعلم بان المراد بالحکم العقلي لیس هو حکم القوة العاقلة بمعناها الفلسفی بل حکم یصدره العقل علی نحو الحزم و یقین غیر مستند إلى کتاب أو سنة» (صدر، ۱۴۱۷، ج ۴: ۱۲۰-۱۱۹).
- (۱۱) «إن أريد بالعقل العملي نفس القوة المدركة، فلیس شأنها إلا الإدراك (غروی اصفهانی، ۳۱۵): «فان شأن العقل انما هو الإدراك و ان هذا الشيء مما اراده الشارع أم لا و لیس الأمر و التشريع من شأنه حتى یكون هو شارعا في قبال الشارع... لما عرفت ان شأنه (العقل) الإدراك لا الإلزام» (خوئی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۱۱۶).
- (۱۲) «ان العقل شأنه الإدراك لیس إلا، و أما الإلزام و البعث التشريعی فهو من وظائف المولی» (بهسودی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۱۶).
- (۱۳) «و بالجملة: الذي نلتزم به حکم العقل بحسن العدل و قبح الظلم بمعنی ملائمة الأول و منافرة الثاني للقوة العاقلة» (حکیم، ۱۴۱۳، ج ۴: ۲۶).

کتاب نامه

۱. قرآن کریم
۲. آملی، محمد تقی، (۱۴۱۳ق). *المکاسب و البیع*، ج ۲، تقریرات درس محمد حسین غروی نائینی، قم: موسسه النشر الاسلامی.
۳. ابن منظور، أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*، ج ۱۱، بیروت: دارالفکر - دارالصادر.
۴. ابو علی، حسین بن عبد اله بن سینا (۴۰۳ق). *الاشارات و التنبیها*، ج ۱، شرح: خواجه نصیر الدین الطوسی، شرح الشرح: قطب الدین الرازی، قم: دفتر نشر کتاب.
۵. ---- (۱۳۶۴). *النجاة «فی الحکمة المنطقية و الطبيعية و الالهية»*. تهران: مرتضوی.
۶. ارسطو (۱۳۸۴م). *مابعدالطبیعه*. ترجمه: شرف الدین خراسانی، تهران: حکمت.
۷. --- (۱۹۷۹م). *کتاب الاخلاق*. ترجمه: اسحاق بن حنین، تحقیق: عبدالرحمن بدوی، کویت: وكالة المطبوعات.
۸. --- (۱۴۰۵ق). *کتاب البرهان*. تحقیق: عبدالرحمن بدوی، کویت: مجلس الوطنی للثقافة و الفنون والآداب.
۹. اصفهانی، محمد (۱۴۰۴ق). *الفصول الغروية*. قم: دار إحياء العلوم الإسلامية.
۱۰. اندلسی، ابن حزم (بی تا). *محلّی*. ج ۷، تحقیق: احمد محمد شاکر، بیروت: دار الفکر.
۱۱. انصاری، مرتضی (۱۴۲۰ق). *کتاب المکاسب*، ج ۱، قم: الم
۱۲. وتمر العالمی بمناسبة الذکری المثوية الثانية لميلاد الشيخ الأنصاري.
۱۳. --- (بی تا). *مطرح الانظار*. مقرر: ابو القاسم کلانتر، قم: موسسه آل البيت عليه السلام.
۱۴. بحرانی، کمال الدین میثم بن علی بن میثم (۱۴۰۶ق). *قواعد المرام فی علم الکلام*. تحقیق: سید احمد حسینی، قم: مکتبه آية... العظمی المرعشی النجفی.
۱۵. بهسودی، سید محمد سرور (۱۴۱۷ق). *مصباح الاصول*. ج ۲، تقریرات درس آية الله سید ابوالقاسم خویی، قم: مکتبه الداوری.

۱۶. تونی، فاضل (۱۴۱۲ق). *الوافیة فی الأصول*. محقق: محمد حسین الرضوی الکشمیری، قم: مجمع الفکر الإسلامی.
۱۷. جرجانی، میر سید شریف (۱۳۷۰). *کتاب التعریفات*، تهران: ناصر خسرو.
۱۸. حکیم، عبد الصائب (۱۴۱۳ق). *منتقى الاصول*. ج ۴، تقریرات درس آیه الله سید محمد حسینی روحانی، قم: مطبعة أمير.
۱۹. حکیم، محمد تقی (۱۴۱۸ق). *الاصول العامة*. ج ۲، بی جا: المجمع العالمی لاهل البيت علیهم السلام.
۲۰. حلّی، ابن إدريس (۱۴۱۰ق). *السرائر*، ج ۲، قم: مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين.
۲۱. حلّی، ابو القاسم نجم الدین جعفر ابن الحسن یحیی بن سعید هذلی (۱۴۰۷ق). *نهج الحق و كشف الصدق*، تحقیق: عین الله الحسینی الارموی، قم: موسسه الدار الهجرة.
۲۲. --- (۱۳۷۵). *كشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد قسم الالهيات*. تعلیق: جعفر سبحانی، قم: مؤسسة الامام الصادق.
۲۳. خمینی، روح... (۱۴۲۱ق). *کتاب البیع*، ج ۲، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار الامام الخميني.
۲۴. خوئی، سید ابوالقاسم (۱۳۶۸). *أجودالتقریرات*. ج ۲، تقریرات درس آیه الله محمد حسین نائینی، قم: مکتبه مصطفوي.
۲۵. خوانساری، احمد (۱۴۰۵ق). *جامع المدارك في شرح المختصر النافع*. ج ۴، تعلیق علی اکبر غفاری، تهران: مکتبه الصدوق.
۲۶. دشتی، محمد (۱۳۸۲). *ترجمه نهج البلاغه*، قم: موسسه فرهنگي تحقیقاتی امیرالمومنین علیهم السلام.
۲۷. زبیدی، محب الدین ابي فیض السید محمد مرتضی الحسینی الواسطی (۱۴۱۴ق). *تاج العروس من جواهر القاموس*. ج ۱۵، بیروت: دار الفکر.
۲۸. زرکشی، بدر الدین محمد بن بهادر بن عبد الله الشافعی (۱۴۱۳ق). *البحر المحيط فی اصول الفقه*. کویت: وزارت الاوقاف و الشؤون الاسلامیه.
۲۹. سبحانی، جعفر (بی تا). *الالهيات علی هدی الكتاب و السنة و العقل*. به قلم حسن محمد مکی العاملی، بی جا: الدار الاسلامیه.

۳۰. --- (بی تا). رساله فی التحسین و التبیح العقلین. بی جا، بی نا.
۳۱. سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۵). شرح الاسماء فی شرح دعا الجوشن الکبیر. تحقیق: نجفقلی حبیبی، تهران: موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۳۲. صافی، لطف الله (بی تا). ثلاث رسائل فقهیه. بی جا، بی نا.
۳۳. صدر، محمد باقر (۱۴۱۷ق). بحوث فی علم الاصول. ج ۴، تقریر: سید محمود هاشمی حسینی، قم: موسسه دائرة المعارف فقه اسلامی.
۳۴. --- (۱۳۹۵ق). معالم الجدیة للاصول. تهران: مکتبه النجاج.
۳۵. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. ج ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۶. --- (بی تا). حاشیه کفایه. قم: بنیاد علمی فکری العلامة الطباطبائی.
۳۷. طریحی، فخرالدین (بی تا). مجمع البحرین. ج ۳، بی جا: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۳۸. طوسی، ابی جعفر محمد بن الحسن بن علی (بی تا). النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی، قم: انتشارات قدس محمدی.
۳۹. طوسی، نصیرالدین محمد (۱۴۰۳ق). شرح الاشارات و التنبیحات. ج ۱، قم: دفتر نشر کتاب.
۴۰. علی اکبریان، حسنعلی (۱۳۸۶). قاعده عدالت در فقه امامیه (گفتگو با جمعی از اساتید حوزه و دانشگاه). قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۴۱. علی دوست، ابو القاسم (۱۳۸۱). فقه و عقل. قم: مرکز نشر آثار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.
۴۲. غروی اصفهانی، محمد حسین (۱۳۷۴). نهایة الدرایة. ج ۲، قم: مکتبه سیدالشهداء علیه السلام.
۴۳. فارابی، ابو نصر (۱۹۸۳م). رساله فی معانی العقل. تحقیق: موریس بریج، بیروت: دارالمشرق.
۴۴. --- (۱۴۰۵ق). الجمع بین رایى الحکیمین. تهران: الزهراء.
۴۵. قطب الدین محمد بن محمد بن ابی جعفر الرازی (۱۴۰۳ق). شرح الشرح الاشارات و التنبیحات. ج ۲، قم: دفتر نشر کتاب.

۱۱۰ □ قلمرو عقل در تشخیص مصادیق عدالت

۴۶. کلینی رازی، ابی جعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۳۶۳). *الاصول من الکافی*. ج ۵، تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۴۷. لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۶۲). *سرمایه ایمان در اصول اعتقادات*. تصحیح صادق لاریجانی آملی، تهران: انتشارات الزهراء.
۴۸. مطهری، مرتضی (۱۳۷۲). *عدل الهی*. تهران: صدرا.
۴۹. مظفر، محمد رضا (۱۴۱۹). *اصول الفقه*. ج ۱، قم: مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی.