

بازخوانی مستقات عقلی در پرتو روش استدلالی رالز: راهی در جهت بسط عقل خودبنیاد در فقه و اصول

مجید نیکویی *

حسین سیمایی صراف **

تاریخ دریافت: ۹۶/۰۵/۱۱ - تاریخ تأیید: ۹۷/۰۲/۲۲

DOI: 10.22096/law.2019.65298.1106

چکیده

شناسایی عقلانیت خودبنیاد (مستقات عقلی) به عنوان منبع احکام فقهی، یکی از ظرفیت‌های مهم عقل‌گرایی در اصول فقه شیعه است. با عنایت ویژه به این ظرفیت می‌توان احکام فقهی را از سیطره نص‌گرایی خارج و هر چه بیشتر به احکام عقلی نزدیک کرد. با این وجود، به نظر می‌رسد که تاکنون «مستقات عقلی» نتوانسته نقشی جدی در ایجاد احکام فقهی ایفا کند؛ زیرا، اگر آن را از منابع فقه شیعه حذف کنیم، احکام فقهی تغییر چندانی نمی‌کند. مقاله حاضر، به دنبال ریشه‌یابی نقش ضعیف مستقات عقلی در روند استنباط احکام و یافتن راهی برای حل این مشکل به رشته تحریر در آمده است. در این مقاله، تلاش شده با استفاده از روش استدلالی جان رالز، مستقات عقلی را از دو حکم کلی و مبهم «حُسن عدل» و «قُبْح ظلم» فراتر ببرد و مفاهیمی عینی‌تر و شفاف‌تر را ذیل مستقات عقلی و مفهوم عدالت تحلیل کند.

واژگان کلیدی: مستقات عقلی؛ مشهورات؛ مظفر؛ رالز؛ عدل.

* دانش آموخته دکتری حقوق عمومی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. «نویسنده مسئول»

Email: majid.nikouei@gmail.com

** دانشیار دانشکده حقوق، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.

Email: simaee_s@yahoo.com



مقدمه

در عالم نظر، آموزه‌های کلامی و اصولی تشیع نقشی جدی برای عقلانیت قائل است. در باور شیعیان، عدالت خداوند متضمن حکم به استقلال اخلاق از امر الاهی و عقلی بودن حُسن و قُبْح است. به علاوه، در اصول فقه، عقلانیت به عنوان منشأ هنجار یا یکی از منابع احکام شناسایی شده است که به همراه قاعده ملازمه می‌تواند نقشی جدی در ارائه یک فقه عقل‌گرا داشته باشد. با این وجود، با نگاهی گذرا به روند استنباط احکام و گزاره‌های فقهی به سادگی می‌توان دریافت که روش استنباط احکام در سیطره نوعی نص‌گرایی گرفتار شده و عملاً «مستقلات عقلی» نتوانسته نقش چندانی در آن ایفا کنند؛ چرا که، به چند گزاره کلی و مبهم «حُسن عدل» و «قُبْح ظلم» محدود می‌شود.

با توجه به نکته مذکور، دغدغه اصلی مقاله حاضر این است که، چگونه می‌توان گزاره‌های برآمده از مستقلات عقلی را بسط داده و در عین حال به مفاهیمی عینی‌تر و شفاف‌تر فروکاست؟ پاسخ به این سؤال از این رو اهمیت دارد که با گسترش گزاره‌های برآمده از مستقلات عقلی و ابهام‌زدایی از آن‌ها، می‌توان امید بست که عقلانیت نقشی جدی‌تر در روند استنباط احکام ایفا کند. باری، برای پاسخ به پرسش پیش‌گفته تحلیل چند سؤال فرعی ضروری است: اول، «مستقلات عقلی» به چه معناست؟ دوم، چه برداشتهایی از «مستقلات عقلی» در میان شیعیان وجود دارد؟ سوم، چه موانعی سد راه «مستقلات عقلی» قرار گرفته و عقلانیت را از جولانگری در عرصه استنباط احکام باز می‌دارد؟

بخش اول مقاله، ضمن تحلیل مفهومی «مستقلات عقلی»، تمایز آن را از مفاهیم مشابه به تصویر می‌کشد. در بخش دوم، دو تلقی عمده میان شیعیان در باب ماهیت حُسن و قُبْح را تحلیل می‌کنیم: یک، حُسن و قُبْح به مثابه مشهورات و دیگری، حُسن و قُبْح به مثابه امور ذاتی؛ به علاوه، در این بخش نشان می‌دهیم که بر اساس تلقی‌های مذکور، دو برداشت از مستقلات عقلی در میان علمای اصولی شکل گرفته است. بخش سوم، قرائت «مشهوری» بودن مستقلات عقلی را با تأکید بر آرای مظفر تحلیل و موانع گسترش گزاره‌های برآمده از مستقلات عقلی را (در این قرائت خاص) بررسی می‌کند. در راستای پاسخ‌گویی به سؤال اصلی مقاله، بخش بعدی به تحلیل روش استدلالی جان رالز و توافق عَقلاً در پس پرده بی‌خبری می‌پردازد و با یافتن دغدغه‌های مشترک و مشابهت‌هایی میان آرای مظفر و رالز، تبیینی موجه برای استفاده از روش رالز در نظام فکری مظفر ارائه می‌کند. در نهایت، مقاله پیش‌رو، نشان می‌دهد که با این روش می‌توان گزاره‌های برآمده از مستقلات عقلی را بسط داد و نقش عقلانیت را در روند استنباط احکام فقهی توسعه بخشید.

۱- مستقلات عقلی: تحلیل مفهومی

عقلانیت در علم اصول و روند استنباط احکام نقشی درخور توجه دارد و کمتر مبحثی از اصول فقه را می‌توان یافت که عقلانیت در آن جایگاهی نداشته باشد؛ برای مثال، گسترش مباحثی همچون اقسام وضع، دخالت یا عدم دخالت قصد در افاده معنا، اجتماع حکم ظاهری و واقعی و تقسیم‌بندی‌های ذیل آن‌ها همگی محصول تأملات عقلانی است. (گرچی، ۱۳۶۹: ۱۴۷)^۱ با این وجود، باید توجه داشت که دیدگاه‌ها پیرامون عقلانیت متنوع و گاه متضاد است و حتی خردستیزترین نظریه‌ها هم، برای موجه کردن و مستدل ساختن ادعاهای خود ناگزیر نیازمند میزانی از عقلانیت هستند. بنابراین، توجه به کارکردهای متنوع عقلانیت و تمایز آن‌ها ضروری است.

در بستر اصول فقه، باید میان مستقل عقلی یا عقلانیت خودبنیاد و غیرمستقل عقلی یا عقلانیت ابزاری تمایز قائل شد. در کارکرد ابزاری یا آلی، عقلانیت از آن جهت که در سازماندهی داده‌های فقهی و استنباط حکم نقش کلیدی ایفا می‌کند، یک ابزار محسوب می‌شود. (صرامی، ۱۳۹۳: ۲۶-۲۷)^۲ در اینجا، عقلانیت در خدمت سایر منابع قرار می‌گیرد و فقیه با استفاده از عقلانیت به رد، تفسیر، تخصیص، تقیید و تعمیم سایر منابع، یعنی قرآن، سنت، و اجماع، می‌پردازد. این روش عقلانی، اعم از غیرمستقلات عقلی است و حتا شامل اصول لفظی هم می‌شود؛ توضیح آنکه، اصول لفظی اگرچه در ظاهر نسبتی با عقلانیت ندارد، ولی در واقع مبنای اصول لفظی، بنای عقل بر اجرای آن است، و شارع نیز ناگزیر طریق عقل را امضا کرده است. به همین دلیل اصول لفظی را «اصول لفظی عقلی» هم نامیده‌اند. (مشکینی، ۱۴۱۳ق: ۵۶-۵۷)^۳ به هر حال، نباید از این نکته غافل ماند که هم در غیرمستقلات عقلی و هم در کاربرد اصول لفظی، عقلانیت، تنها/بزار فهم سایر منابع و در نهایت استنباط حکم است.

۱. برای مثال، تقسیم وضع به تعیینی و تعینی، محصول نوعی کاوش عقلی است؛ به‌علاوه، برخی تقسیمات مربوط به وضع اساساً مبتنی بر حصر عقلی است؛ مثل، تقسیم وضع به اقسام چهارگانه بر اساس معنا: متصور جزئی و کلی و موضوع‌له جزئی و کلی.

۲. اگرچه خاستگاه «عقلانیت خودبنیاد» و «عقلانیت ابزاری» در اصول فقه نیست، ولی به نظر می‌رسد می‌توان این دو را تقریباً معادل «مستقل عقلی» و «غیرمستقل عقلی» در اصول فقه دانست.

۳. لازم به ذکر است که برخی علمای اصولی معتقدند که مبحث الفاظ در اصول فقه، اساساً از مباحث مربوط به علم لغت است که چون کاربرد فقهی دارد و در جای دیگری از آن بحث نشده است، ناگزیر در علم اصول از آن صحبت می‌رود. (برای توضیحات بیشتر بنگرید به: بروجردی، ۱۳۸۰: ۱۵/۱-۱۶).

اما کارکرد عقلانیت لزوماً به حوزه مذکور محدود نمی‌شود و می‌توان برای عقلانیت نقشی به‌مثابه منبع استنباط حکم نیز در نظر گرفت. در اینجا، عقلانیت هم‌سنگ سایر منابع، یعنی قرآن و سنت و اجماع، منشأ احکام شرعی قرار می‌گیرد (علی‌دوست، ۱۳۹۱: ۶۵) و به صورت مستقل به صدور گزاره‌های هنجاری می‌پردازد. این قسم عقلانیت را می‌توان عقل خودبنیاد، استقلال‌ی یا مستقلات عقلی نامید. (صرامی، ۱۳۹۳: ۲۶-۲۷)

برای فهم دقیق عقل ابزاری و کارکردهای آن بد نیست نگاهی به منابع احکام از دید متأخرین اهل سنت داشته باشیم. از این منظر، ادله احکام به دو دسته عقلی و نقلی تقسیم شده است. ادله نقلی، ادله‌ای هستند که از طریق سماع و نقل به دست آمده‌اند و مجتهد در ایجاد و تکوین آن‌ها نقشی ندارد. در عوض، ادله عقلی ادله‌ای هستند که مجتهد در تکوین و ایجاد آن نقش ایفا می‌کند؛ برای مثال، قیاس، دلیلی عقلی است که با توسعه مدلول متون دینی به دست آمده و بدون جهد عقلانی مجتهد نمی‌توان اصل و فرع را شناسایی کرد و در نهایت حکم موضوع را به دست آورد. (قماش، ۱۳۸۶: ۴۲-۴۶) این تقسیم‌بندی از این جهت روشنگر است که دو کارکرد مهم و مختلف عقلانیت/ابزاری در فقه را برای ما روشن می‌کند: کارکرد اول، نقش عقلانیت ابزاری در فهم ادله نقلی است؛ در اینجا، کوشش عقلانیت صرفاً به فهم حکم محدود می‌شود؛ چراکه، عقل باید با توجه به کارکردهای زبانی، دلیل نقلی را درک کند. کارکرد دوم عقل ابزاری، بسط و تعمیم ادله نقلی است که در نظر اهل سنت دلیل عقلی نامیده می‌شود. در این کارکرد، عقلانیت به تلاش جهت فهم متن و باز کردن گره‌های زبانی آن محدود نمی‌شود؛ بلکه عقل، محتوای متن را تعمیم داده یا مانع تعمیم نص می‌شود. بی‌تردید، این عقلانیت مدنظر اهل سنت، ادله‌ای هستند فرع بر کتاب و سنت و چیزی جز ارجاع موارد غیرمنصوص به منصوص نیست. (قماش، ۱۳۸۶: ۴۶-۴۲) بنابراین، نباید آن را با مفهوم عقلانیت خودبنیاد و مستقل یکسان انگاشت. طرح عقلانیت خودبنیاد به‌مثابه منبع حکم در بین اهل سنت رواج نیافت و قیاس (که نوعی عقلانیت ابزاری است) جای آن را گرفت؛ ولی در بین تشیع، عقلانیت خودبنیاد و مستقل از وحی به تدریج تکامل یافت، به‌گونه‌ای که کم‌کم عقلانیت به‌عنوان یکی از منابع احکام شناسایی شد و آن را با قید ادله «اربعه»، تقیید کردند. (گرچی، ۱۳۷۵: ۱۶۴/۲)

در میان علمای اصولی، ابن‌ادریس اولی کسی است که از دلیل عقلی مستقل به‌مثابه منشأ حکم شرعی سخن رانده است. وی با شناسایی عقلانیت به‌مثابه یکی از منابع استنباط احکام در کنار قرآن، سنت و اجماع، بر این باور است که اگر نتوانیم از سه منبع اول حکم مسئله را دریابیم، باید

بازخوانی مستقلات عقلی در پرتو روش استدلالی رالز... / نیکوئی و سیمایی صراف ۱۰۳

به دلیل عقلی رجوع کنیم. (ابن‌ادریس، ۱۳۸۵: ۱/۳۸-۳۹) باری، اگرچه پس از ابن‌ادریس، بسیاری از فقهای متقدم، در مقام احصای ادله یا منابع احکام به دلیل عقلی پرداخته‌اند ولی اکثراً نتوانستند میان عقل مستقل و سایر ادله و کارکردهای عقل تفکیک روشنی قائل شوند به گونه‌ای که مظفر در این باره می‌گوید:

«برای من روشن نیست که مقصود علمای متقدم ما از دلیل عقلی چه بوده است؛ تا آنجا که بسیاری از آنان از دلیل عقل به‌عنوان یک دلیل سخنی به میان نیآورده‌اند یا آن را تبیین و تفسیر نکرده‌اند و یا اگر چنین کرده‌اند، تفسیر آنان صلاحیت آن را ندارد که دلیلی در کنار کتاب و سنت به‌شمار آید.» (مظفر، ۱۳۸۰: ۱۰۹/۲)

با نگاهی اجمالی به آرای فقهای متقدم از جمله شهید اول^۱ و حتا متأخرینی همچون محقق قمی^۲ باید اذعان کرد که اکثر اصولی‌ها، تحلیل شفافی از دلیل عقلی ارائه نداده و آن را ذیل مباحثی همچون براءت و استصحاب بررسی کرده‌اند؛ تحلیل‌هایی که گاه به ابهام بیشتر موضوع می‌افزاید. اساساً شاید بتوان گفت: یکی از دلایل تاختن اخباری‌ها به دلیل عقل، همین ابهامات موجود در تحلیل اصولی‌ها است. سخن بحرانی، اخباری معروف را می‌توان کنایه‌ای به علمای اصولی در تبیین نادقیق مفهوم عقل دانست:

«برخی [اصولی‌ها] آن را به براءت و استصحاب تفسیر کرده‌اند. برخی آن را محدود به مورد اخیر دانسته‌اند. برخی آن را به لحن خطاب، فحوای خطاب و دلیل خطاب تفسیر کرده‌اند و سرانجام، برخی هم آن را پس از براءت اصلی و استصحاب، به تلازم میان حکمین که خود، مسئله مقدمه واجب، مسأله ضد و همچنین دلالت التزامی را دربرمی‌گیرد، تفسیر کرده‌اند.» (بحرانی، ۱۴۰۵ق: ۱/۴۰-۴۱)

۱. شهید اول، دلیل عقل را دو نوع می‌داند: قسمی که بر خطاب شارع توقف دارد و نوعی که بر خطاب شارع توقف ندارد و مسئله مقدمه واجب، ضد، اصل اباحه در منافع را جزئی از دلیل عقلی نوع اول می‌داند و براءت اصلی، استصحاب و اخذ به اقل هنگام تردید در اقل و اکثر را در دلیل عقلی نوع دوم بحث کرده است. (شهید اول، ۱۴۱۹ق: ۵۲-۵۳)

۲. محقق قمی دلیل عقلی را دو قسم دانسته و معتقد است، قسمی از دلیل عقلی بدون وساطت خطاب شارع حکم می‌کند و قسم دیگر آن به واسطه خطاب شارع. (قمی، بی‌تا: ۷/۳)

شاید تلاش‌های متأخر در تبیین مفهوم دلیل عقلی به دلیل حملات اخباری‌ها به آن است؛ برای مثال، مظفر، با تفکیک میان «دلیل شرعی» (یا به تعبیر دقیق‌تر «دلیل نقلی»)، «دلیل عقلی غیرمستقل» (یا غیرمستقلات عقلی) و «دلیل عقلی مستقل» (یا مستقلات عقلی یا عقلانیت خودبنیاد) تحلیل بسیار شفاف از مسئله ارائه داده است.

از آنجا که اصول، تحت تأثیر منطق ارسطویی شکل گرفته است، به قیاس توجه ویژه می‌شود. در این منطق اصولاً سه نوع استدلال شناسایی می‌شود: قیاس، استقرا و تمثیل. (سبزواری، ۱۳۷۹: ۳۱۵-۲۸۱) چون فقط نتیجه برآمده از قیاس، به فرض صحت مقدمات، یقینی است، در استنباط احکام تنها از قیاس استفاده می‌شود. حال اگر هر دوی این مقدمات، غیرعقلی باشند، قیاس مذکور «دلیل شرعی»، اگر یکی از مقدمات عقلی باشد و دیگری شرعی، آن را «غیرمستقلات عقلی» و اگر هر دو مقدمه عقلی باشد، بدان «مستقلات عقلی» می‌گوییم. (مظفر، ۱۳۸۰: ۱/۱۸۸) بر این اساس، ساختار قیاس در مستقلات عقلیه چنین است:

صغری: الف عقلاً حسن / خوب است یا ب عقلاً ظلم / بد است.

کبری: هر آنچه را که از نظر عقل انجام آن نیکوست، شرعاً هم انجام آن نیکوست یا هر آنچه را که از نظر عقل انجام آن بد است، شرعاً هم انجام آن ناپسند است.

نتیجه: الف شرعاً خوب است و ب شرعاً ناپسند.

بنابراین، باید توجه داشت منظور از مستقلات عقلی که منشأ صدور احکام فقهی قرار می‌گیرد، عقلانیتی غیرابزاری و مستقل از متن است. البته، همین مفهوم از مستقلات عقلی هم خود در معرض برداشت‌های متفاوتی بوده است.

۲- دو برداشت رقیب از مستقلات عقلی

باید به خاطر داشته باشیم که قبل از ورود بحث مستقلات عقلی به اصول فقه، جایگاه عقلانیت به‌مثابه منشأ هنجار در گفتمان کلامی مورد توجه بوده است. مباحث مربوط به حُسن و قُبْح در میان متکلمین، که خود ذیل افعال الهی بحث می‌شده، به تبیین جایگاه عقلانیت به‌مثابه منشأ هنجار می‌پردازد. اجمالاً، ذکر این نکته ضروری است که اشاعره اساساً منکر استقلال اخلاق از امر الهی بوده و معتقدند که حُسن و قُبْح چه در بُعد هستی‌شناسانه و چه در بُعد معرفت‌شناسانه به امر الهی وابسته است. در مقابل، عدلیه (شیعیان و معتزله) با جدی گرفتن صفت عدالت خداوند

و پیامدهای آن، به نوعی استقلال اخلاق از امر الاهی باور دارند. از منظر عدلیه، عدل، خود حقیقتی مستقل از خداوند است و پروردگار به حکم اینکه عادل است، کارهای خود را با مقیاس عدل انجام می‌دهد. (مطهری، ۱۳۷۵: مقدمه) یکی از پیامدهای عدل الاهی این است که خداوند در اوامر خود عدالت را رعایت می‌کند؛ یعنی تنها امر به خوبی و نهی از بدی می‌کند و به هیچ وجه انسان را به انجام شر، یا اجتناب از خیر امر نمی‌کند. در نتیجه، خوبی و بدی با «امر الاهی» تعیین نمی‌شود و شر قبل از امر الاهی موجود است؛ به گونه‌ای که خداوند، از آنجا که عادل است، باید مطابق با خیر از قبل موجود عمل کند. (مطهری، ۱۳۷۵: مقدمه) البته صفت عدل تجلی‌های دیگری هم دارد؛ برای مثال، خداوند عادل نباید تکالیفی وضع کند که شاق، طاقت‌فرسا و ظالمانه باشد یا پاداش و کیفر اخروی باید نتیجه اعمال/رادی انسان‌ها در این دنیا باشد. (حائری یزدی، ۱۳۹۴: ۱۳۵-۱۳۸) باری، رویکرد مذکور، یعنی استقلال اخلاق از امر الاهی، در میان متکلمین شیعه خود محل تفاسیر و برداشت‌های متنوعی شد. از آنجا که این بحث کلامی، یعنی ماهیت گزاره‌های اخلاقی مستقل از خداوند، در برداشت اصولی‌ها از ماهیت مستقلات عقلی تأثیرگذار بوده است، تحلیل این رویکردها ضروری است.

۲-۱- حُسن و قُبْح به‌مثابه مشهورات

می‌توان گفت: این دیدگاه از اولین نظریه‌های منسجم مسلمانان در عرصه اخلاق است و کسانی چون ابن‌سینا، خواجه نصیرالدین طوسی، قطب‌الدین رازی و برخی از اصولی‌های معاصر همچون محمدحسین اصفهانی و مظفر از آن دفاع کرده‌اند. وفق این رویکرد، گزاره‌های اخلاقی همچون «حُسن عدل» و «قُبْح ظلم» از قضایای مشهوره و آرای محموده‌اند. مشهورات از مقدمات قیاس جدلی هستند و به قضایای اطلاق می‌شوند که مورد پسند طوایف بشر واقع می‌شوند. (سیحانی، ۱۳۹۰: ۶۴) در واقع، مشهورات بیانگر آرای مورد توافق و اجماع مردم است. وفق این نظر، خاستگاه قضایای اخلاقی و گزاره‌های مربوط به حُسن و قُبْح، نه امر الاهی، بلکه نوعی قرارداد جمعی افراد است. (شریفی، ۱۳۸۸: ۲۱۳)

ابن‌سینا در تبیین قضایای اخلاقی، ابتدا قضایای مشهوره را به دو نوع «اولیات» و «آرای محموده» تقسیم می‌کند و معتقد است که قضایای اولی، قضایایی است که پذیرش آن‌ها بدیهی و ضروری بوده و جزء یقینات به‌شمار می‌آیند. همو گزاره «کل از جزء خود بزرگتر است» را مثالی از قضایای اولیه می‌داند و بر این باور است که قضایای مذکور به این دلیل «مشهوری» خوانده می‌شوند که مورد اعتراف و تصدیق عموم‌اند. وی سپس به تبیین قضایای مشهوره به معنای خاص

(آرای محموده) می‌پردازد. (طوسی، ۱۳۷۵: ۲۱۹/۱-۲۲۱) او در تفاوت این دو قسم از آرای مشهوره، معتقد است که «اولیات» فطری هستند؛ به این معنا که، عقل برای تصدیق آن‌ها تنها نیاز به تصور موضوع و محمول دارد. بنابراین حتی انسان عاقلی که در اجتماع زندگی نکرده و با هیچ نظریه و مذهبی هم آشنا نیست، اولیات را تصدیق می‌کند؛ در صورتی که آرای محموده فطری نیست؛ چرا که تصدیق آن به زندگی در اجتماع و معاشرت با دیگران وابسته است. (ابن‌سینا، ۱۳۸۷: ۱۱۸-۱۱۹) از این منظر، قضایای اخلاقی (آرای محموده) قضایای مابعد الاجتماع هستند. تفاوت دیگر قضایای بدیهی (اولیات) و آرای محموده این است که صدق قضایای اولی همیشگی است، اما صدق آرای محموده ازلی و ابدی نیست: «کل همیشه از جزء خودش بزرگ‌تر است و نمی‌توان فرض معقول کرد که جزء از کل بزرگ‌تر باشد، ولی می‌توان حالتی را تصور کرد که دروغ‌گویی مشتمل بر مصلحت بزرگ‌تری باشد و بنابراین قبیح نباشد.» (طوسی، ۱۳۷۵: ۲۲۱/۱) البته، از این نکته نمی‌توان این‌سینا را به نسبی‌گرایی اخلاقی متهم کرد؛ چه او در نهایت برای دریافت مصادیق عدل، با ایجاد قیاسی عقلانی، به سراغ تمایلات طبیعی انسانی می‌رود و در مرحله بعد اخلاقیات را با مسائلی عینی گره می‌زند.

ابن‌سینا همچنین به علت تصدیق مردم نسبت به این قضایا و مبنای مشهوره شدن آن نیز می‌پردازد. از دید او، علت تصدیق به آن‌ها یا شهادت همه طوایف بشر است، مثل «عدل نیکوست»؛ یا تصدیق اکثر مردم یا اکثر علما یا بزرگان آن‌ها در مواقعی که نظر علما مخالف نظر اکثریت مردم نباشد [...] علت تصدیق آن‌ها؛ و سبب اینکه در نفس انسان استقرار دارند یا به این دلیل است که انسان از کودکی به آن‌ها عادت کرده است یا به دلیل مصلحت اندیشی انسان؛ یا برخی از خصلت‌های انسانی مثل حیا و دوستی به دیگران موجب تصدیق آن است؛ یا از آداب و رسوم گذشتگان است یا آیین‌های مذاهب دیگر است که منسوخ نشده است. البته ممکن است سبب تصدیق آن، استقرای متعدد باشد. (ابن‌سینا، ۱۳۸۷: ۱۱۸-۱۱۹)

بنابراین، از دید ابن‌سینا توافق همه یا اکثریت مردم شرط مشهوره بودن آنان است. مهم آنکه، وی حتا توافق علما و متفکرین را در صورتی قبول می‌کند که مخالف نظر جمهور مردم نباشد. همو مبنای پذیرش این قضایا نزد مردم را عادت انسان‌ها، مصلحت اندیشی آنان، خصلت‌های انسانی، آداب و رسوم گذشتگان و استقرای زیاد می‌داند.

از دید این دسته، منشأ گزاره‌های اخلاقی با واقعیت نسبتی ندارد و بنابراین ملاک صدق گزاره‌های اخلاقی هم مطابقت با واقع نیست. به تعبیر خواجه نصیرالدین طوسی:

بازخوانی مستقلات عقلی در پرتو روش استدلالی رالز... / نیکوئی و سیمایی صراف ۱۰۷

«ملاک صدق و کذب در قضایای مشهوره، مطابقت و عدم مطابقت با واقع تکوینی نیست و این برخلاف قضایای یقینی ضروری است. ملاک درستی و نادرستی آرای محموده، موافق بودن یا نبودن آن‌ها با آرای عقلا است.»
(طوسی، ۱۳۷۵: ۲۱۹/۱-۲۲۱)

بنابراین، از آنجا که در این رویکرد ملاک خوب و بد، تطابق آرای عقلاست، مطلقاً نمی‌توان طرفداران آن را متهم به استنباط باید از هست کرد؛ چراکه، خوبی و بدی را از امور واقعی نمی‌داند. اما از بُعدی دیگر، در این رویکرد قضایای اخلاقی همچون حُسن عدل، به هیچ‌وجه قضایای یقینی و غیراختلافی نیستند و به همین دلیل نمی‌توان آن‌ها را اولی و بدیهی نامید؛ (ابن‌سینا، ۱۳۸۷: ۱۱۹-۱۱۸) به‌علاوه، گمان این می‌رود که صرف توافقی عقلا، میل و پسند جمعی ملاک تعیین اخلاق باشد. بی‌شک چنین تفسیری راه را برای نسبی‌گرایی اخلاقی و نفی هرگونه رویکرد حقوق طبیعی‌گرا به اخلاق باز می‌کند. با این وجود هم ابن‌سینا و هم مظفر با شناسایی محدودیت‌ها و شروطی بر این رویکرد، فاصله خود را از نسبی‌گرایی اخلاقی حفظ کرده‌اند.

به‌علاوه، از آنجا که این رویکرد به وجود واقعیت مستقلی جز آرای عقلا برای حُسن و قُبْح قائل نیست، ناگزیر عرصه هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی اخلاق در هم ادغام می‌شود؛ توضیح آنکه، از بُعد هستی‌شناسانه، توافق عقلا معیار حُسن و قُبْح است و از بُعد معرفتی هم عقلانیت عقلا به شناسایی حُسن و قُبْح می‌پردازد. افزون بر این، طرفداران این رویکرد مستقلات عقلی را از یافته‌های عقل عملی (در مقابل عقل نظری) و عقلانیت جمعی (در مقابل عقل فردی) می‌دانند. از این منظر، تنها گزاره‌های اخلاقی‌ای مورد قبول و موجه است که به محک عقل جمعی خورده باشد.

در میان علمای اصولی هم، اصفهانی و مظفر تحلیل ابن‌سینا مبنی بر مشهوری بودن قضایای اخلاقی را پذیرفته‌اند و مستقلات عقلی مدنظر آن‌ها از جنس قضایای مشهوره است. (اصفهانی، ۱۳۷۴: ۳۲۰/۲؛ مظفر، ۱۳۸۰: ۲۰۷/۱) با این وجود، اختلاف جدی میان قرائت ابن‌سینا از قضایای مشهوره و برداشت اصفهانی و مظفر از مستقلات عقلی وجود دارد که در بخش‌های بعدی به تفصیل از آن سخن می‌رود.

۲-۲- حُسن و قُبْح به‌مثابه ارزش‌های ذاتی

می‌توان گفت: پرتو دارترین دیدگاه پیرامون هستی‌شناسی اخلاق در میان شیعیان، همانا ذاتی بودن حُسن و قُبْح است. از این منظر حُسن و قُبْح از یقینات، بدیهیات و ضروریات است که ریشه

در نفس الامر دارد. برخلاف دیدگاه قبل که مبنای حُسن و قُبْح را شهرت می‌داند و ارتباط گزاره‌های اخلاق با واقعیت را انکار می‌کند، این برداشت قضایای اخلاقی را دارای واقعیت خارجی می‌داند و معتقد است که گزاره‌های اخلاقی جزء دریافت‌های بدیهی و یقینی عقل نظری است. اگرچه صاحب‌الباقوت از اولین طرف‌داران این رویکرد در میان شیعیان است، (حلی، ۱۳۶۳: ۱۰۳-۱۰۷) ولی به نظر می‌رسد محقق لاهیجی بهتر از سایرین به تبیین این دیدگاه پرداخته است:

«ضروری بودن [حُسن عدل و قُبْح ظلم] و عدم توقف آن به فکر و نظر در ظهور به مرتبه‌ای است که انکار آن مکابره محض است. [...] اعتبار مصلحت و مفسده در احکام مذکوره، منافی ضرورت نتواند بود، چه تواند بود که قضیه واحده از جهتی داخل یقینیات باشد و از جهت دیگر داخل مقبولات [...]؛ و قبول عموم مردم آن قضایا را، نه از جهت مصلحت و مفسده است، بلکه به سبب ضروری بودن است. چه هرکس رجوع کند به خود، داند که با قطع نظر از اعتبار مصلحت و مفسده، حاکم به احکام مذکوره است. (لاهیجی، ۱۳۷۲: ۶۰-۶۲)

او در مقام پاسخ به دیدگاه قبلی که قضایای اخلاقی را مشهوره و نه ضروری و بدیهی می‌داند، اشعار می‌دارد که فرقی میان دو گزاره «کل از جزء بزرگتر است» و «عدل نیکوست» وجود ندارد و «حُسن عدل» از یک سو جزء قضایای بدیهی است و در قیاس برهانی استفاده می‌شود؛ چراکه، مطابق نفس الامر و واقعیت تکوینی است و از دیگر سو، از مشهورات است و کاربرد جدلی دارد؛ چراکه، مورد قبول عموم عقلاست. از این منظر، مشهوری بودن گزاره‌های اخلاقی با بدیهی بودن آن‌ها در تضاد نیست و عدل نیکوست هم بدیهی و هم مشهوری است. (لاهیجی، ۱۳۷۲: ۶۲-۶۰)

به هر حال، مهم‌ترین چالش این رویکرد، استنتاج باید از هست است؛ چراکه، معتقد است گزاره‌های اخلاقی همچون «عدل نیکوست»، ریشه در واقعیت خارجی دارند و بنابراین، مطابق واقعیتی تکوینی هستند. بنابراین، باید در قبال مغالطه استنتاج باید از هست، پاسخی قانع‌کننده بیابند.^۱ به هر حال، این رویکرد هم مورد توجه برخی اصولی‌ها همچون آخوند خراسانی قرار گرفته است. از دید او، افعال همانند اشیاء دارای «سعه و ضیق» یا همان تنگی و گستردگی هستند و این

۱. البته برخی بر این باورند که استنتاج باید از هست، آن‌چنان هم که در دعوای هیوم ذکر شده، مغالطه نیست؛ بنگرید به: (پانتم، ۱۳۸۵: صص ۵-۲۴ و جوادی، ۱۳۷۵: صص ۱-۱۸)

اختلاف وجودی منشأ اختلاف در آثار خیر و شر می‌شود. (خراسانی، ۱۴۰۷ق: ۱۲۳-۱۲۵) صدر نیز در *حلقات الاصول*، همین تفسیر از حُسن و قُبْح را می‌پذیرد. از دید او حُسن و قُبْح «دو امر واقعی هستند که عقل آن‌ها را درک می‌کند» و شایستگی حُسن و ناشایستگی قُبْح، «امر واقعی تکوینی است که جعل نشده و نقش عقل نسبت به آن درک کننده است، نه ایجاد کننده یا حکم کننده به آن.» (صدر، ۱۴۰۰ق: حلقه‌الثانی) نتیجه پذیرش این دیدگاه در باب ماهیت گزاره‌های اخلاقی توسط علمای اصولی این است که، برداشتی متناسب با همین دیدگاه از مستقلات عقلی ارائه می‌دهند.

به‌علاوه، این رویکرد عقلانیت فردی را برای استنباط گزاره‌های عقلی مستقل کافی می‌بیند و از آنجا که حُسن و قُبْح را ذاتی و دارای واقعیت تکوینی می‌داند، منظور از عقلانیت فردی، عقلی نظری فردی است، نه عقل عملی. به‌هر حال، احکام عقل نظری فردی هم خود به دو دسته بدیهی و نظری تقسیم می‌شود؛ (بحرانی، ۱۴۰۶ق: ۱۰۴) احکام نظری، احکامی را شامل می‌شود که بدیهی نیستند و نیاز به فعالیت فکری و ذهنی دارند. باید تأکید کرد که اصولاً این دسته احکام، صرفاً احکام عقلی بدیهی و قطعی را به‌عنوان احکام اصیل عقلی می‌پذیرند و ادله‌ی نظری عقل نظری فردی^۱ را در شمار ادله‌ای در نظر نمی‌گیرند که در شناسایی حُسن و قُبْح کارکرد دارد؛ برای مثال، صدر اشعار می‌دارد که: «اگر دلیل عقلی قطعی باشد، در هر صورت بر معارض خود مقدم می‌شود [...]»، ولی اگر دلیل عقلی قطعی نباشد، فی نفسه حجت نیست تا با ادله دیگر که حجت هستند، معارضه کند.» (صدر، ۱۴۰۰ق: حلقه‌الثانی) همین نگاه سخت‌گیرانه مانع از آن شده است که مستقلات عقلی در این رویکرد بتواند، نقشی کلیدی در استنباط احکام ایفا کند؛ چه گزاره‌های بدیهی عقل نظری از دو گزاره کلی و مبهم حُسن عدل و قُبْح ظلم فراتر نمی‌رود.

۳- تحلیل مستقلات عقلی با تأکید بر آرای مظفر

همان‌طور که دیدیم، دو برداشت متفاوت از مستقلات عقلی وجود دارد: یکی گزاره‌های اخلاقی را ذیل «مشهورات و آرای محموده» تحلیل می‌کند و بنابراین عقل عملی جمعی را مَدْرک مستقلات عقلی می‌داند؛ و دیگری، قضایای اخلاقی را تحت عنوان قضایای «بدیهی و ضروری» بررسی کرده و بنابراین، عقل نظری فردی را ادراک‌کننده مستقلات عقلی می‌داند. در اینجا، رویکرد اول را با تأکید بر آرای مظفر تحلیل می‌کنیم.

۱. در عبارت «ادله نظری عقل فردی نظری»، «نظری» اول در مقابل بدیهی قرار می‌گیرد و «نظری» دوم در مقابل عملی.

اگرچه مظفر، نظر ابن‌سینا مبنی بر مشهوره بودن قضایای اخلاقی و مستقلات عقلی را می‌پذیرد، ولی وجوه افتراق متعددی با او دارد. همان‌طور که در بالا دیدیم، ابن‌سینا از طرفی اجماع اکثریت مردم را برای مشهوره دانستن یک گزاره اخلاقی کافی می‌داند و از طرف دیگر، مبانی متعددی از جمله: عادت، مصلحت‌اندیشی، استقرای زیاد و امثال آن‌ها را برای ابن‌آرا در نظر می‌گیرد. در صورتی که مظفر، همسو با استادش اصفهانی، توافق همه عقلاء، نه اکثریت، را شرط مشهوره بودن قضایای اخلاقی می‌داند. باری، مظفر شروط دیگری را نیز ضروری می‌داند:

«حُسن و قُبْح [...] قضایا و احکامی هستند که آرای عقلاء، از آن حیث که عقلا محسوب می‌شوند، بر آن‌ها متفق است.» (مظفر، ۱۳۸۰: ۲۰۷/۱)

«فقط مواردی محل نزاع است که سبب حُسن و قُبْح [یکی از این دو مورد باشد] یا ادراک کمال یا نقیصه به صورت کلی و یا ادراک کلی سازگاری و عدم سازگاری با مصلحت یا مفسده نوعی (همگانی). احکام عقلی‌ای که از اسباب مذکور ناشی شده باشند، احکامی هستند که عقلاء، از آن جهت که عقلا هستند، بر آن توافق دارند و همین احکام است که ما مدعی هستیم شارع باید از آن‌ها تبعیت کند.» (مظفر، ۱۳۸۰: ۲۰۹-۲۱۰)

وی در جایی دیگر بر شروط مذکور تأکید کرده و می‌نویسد:

«حق این است که ملازمه از نظر عقل ثابت است؛ چراکه، وقتی عقل به حُسن یا قُبْح چیزی حکم کرد - یعنی وقتی آرای جمیع عقلا از آن حیث که عاقل هستند بر حُسن چیزی در جهت حفظ نظام و بقای نوع بشر یا بر قُبْح چیزی به خاطر اخلال در حفظ و بقاء نوع متفق باشد - این حکم حکایت از رأی همه عقلاء خواهد داشت و شارع نیز لزوماً بر وفق آن حکم می‌کند؛ چراکه، شارع نیز از عقلا، بلکه رئیس آنان است.» (مظفر، ۱۳۸۰: ۲۱۷)

و سپس در جایی دیگر، شرط دیگری را برای دلیل عقلی برمی‌شمارد:

«اگر دلیل عقلی قرار است در برابر کتاب و سنت حجت باشد، باید تنها در صورتی حجت به‌شمار آید که موجب قطع (که به ذات خود حجت است) باشد. از این‌رو، ظنون و مقدمات عقلی را که صلاحیت برای قطع به حکم ندارند، شامل نمی‌شود.» (مظفر، ۱۳۸۰: ۱۳۶/۲)

بنابراین، مظفر بر ضرورت وجود شروط متعدد برای حجیت دلیل عقلی تأکید می‌کند که می‌توان آن‌ها را در چهار نکته خلاصه کرد: ۱- اجماع یا توافق جمیع عقلا؛ ۲- اجماع عقلا باید بر اساس عقلانیت آن‌ها (بما هم عقلا) باشد و نباید بر اساس عواطف، احساسات و امثالهم باشد؛^۱ ۳- اجماع مذکور باید بر این مبنا صورت بگیرد که به صورت جهان‌شمول (با به تعبیر مظفر، نوعی و عمومی) به کمال فردی نفس انسان منجر شود، یا به صورت جهان‌شمول برای حفظ جامعه، نظام اجتماعی انسان و بقای انسان ضروری باشد؛ ۴- اجماع مذکور باید با قطعیت و به صورت یقینی صورت بگیرد. با مذاقه در شروط مذکور مشخص می‌شود که آن‌ها چندان هم با یکدیگر سازگاری ندارند و مظفر نتوانسته نظام فکری منسجمی در اینجا ارائه دهد؛ توضیح آنکه، او از یک سو توافق عقلا - بما هم عقلا- را شرط ادراک عقلی می‌داند و از سوی دیگر، معتقد است که حجیت قطع ذاتی است. حال اگر فقیه‌ی به تنهایی نسبت به حکمی عقلی قطع پیدا کرد و قاطباً عقلا هم با او مخالف بودند چه می‌شود؟^۲ آیا باید به حجیت قطع خود اعتنا کند؟ یا از آنجا که عقل جمعی به چنین حکمی نرسیده، آن را کنار بگذارد؟ همین نکته درباره عکس قضیه هم صادق است: اگر اکثر قریب به اتفاق عقلا - بما هم عقلا- در مورد امری به توافق رسیدند، ولی معدودی از فقها به یقین و قطع فردی دریافتند که چنین حکمی نادرست است، تکلیف چیست؟ از آنجا که از دید مظفر توافق جمیع عقلا برای اعتبار حکم عقلی ضرورت دارد، آیا به دلیل انکار برخی، اکثریت باید دریافت قطعی خود را کنار نهند؟ یا اینکه اقلیت نباید به قطع خود عمل کنند؟

البته می‌توان برای حل تعارض مذکور تفسیری ارائه داد که وفق نظر مظفر در صورتی حکم عقلی مقبول است که جمیع عقلا - بما هم عقلا- درباره یک حکم عقلی به قطع برسند. (قماشی، ۱۳۸۶: ۱۲۶-۱۲۷) در واقع، وقتی جمیع عقلا - بما هم عقلا- بر امری اتفاق نظر پیدا می‌کنند، عنصر قطع حاصل است و می‌توان یقین داشت که آن امر حُسن یا قُبیح است. شاید

۱. مظفر پنج منشأ یا سبب برای حکم عقل بر حُسن و قُبیح ذکر می‌کند: ۱- گاه عقل به حُسن یا قُبیح بودن امری حکم می‌کند، چون آن چیز کمال یا نقصانی برای نفس است؛ ۲- گاه منشأ حُسن و قُبیح عقلی، ملائمت یا عدم ملائمت یک شیء با نفس است؛ ۳- گاه منشأ حکم عقل به حُسن و قُبیح، «خُلُق انسان» است، مثل خُلُق کریم بودن که بخل را مذمت می‌کند؛ ۴- گاه «انفعالات نفسانی انسان» منشأ حُسن و قُبیح است، مثل رقت، حمیت؛ ۵- گاه منشأ حُسن و قُبیح «عادت بین مردم» است، مثل عادت به پاخاستن برای احترام به فرد. (مظفر، ۱۳۸۰: ۲۰۶/۱-۲۰۹)

۲. اگرچه، درجایی که پای تعارض حکم عقل و نص در میان نباشد، چنین فرضی چندان محتمل به نظر نمی‌رسد، ولی به تعبیر منطقی حتی فرض محال هم عقلاً محال نیست و به‌ویژه در نظریه‌پردازی، باید انواع احتمالات در نظر گرفته شود.

اساساً علت اینکه مظفر شرط قطعی بودن را به همراه سایر شروط (در جلد اول کتاب) ذکر نمی کند و به صورت جداگانه (در جلد دوم) از آن یاد می کند این است که از دید او با تحقق شروط سه گانه اول اساساً عنصر قطع موجود است.

باری، در نتیجه این شروط سخت گیرانه، وی تنها حُسنِ عدل و قُبْحِ ظلم را در شمار مستقلات عقلی می داند. همو با تمییز میان حُسن و قُبْحِ ذاتی و عرضی، معتقد است که سایر گزاره های عقلی اخلاقی همچون تکریم و تحقیر دوست، به طور عرضی، حَسَن و قبیح اند و برای اینکه حُسن و قُبْحِ سایر گزاره های اخلاقی را دریابیم باید توجه کنیم که چه موقع داخل در عنوان عدل و ظلم قرار گیرند. (مظفر، ۱۳۸۰: ۱۱۲/۱) با این نگاه، گزاره های عقلی به دو گزاره «حُسنِ عدل» و «قُبْحِ ظلم» خلاصه می شوند؛ گزاره هایی بسیار کلی و مبهم که عملاً هیچ نقشی در استنباط احکام ایفا نمی کنند و در نتیجه مستقلات عقلی به حاشیه رانده می شوند. برای اینکه مستقلات عقلی بتوانند در حکم فقهی نقش پررنگی داشته باشند، باید ابتدا تعدادی گزاره ها یا مفاهیم عینی و شفاف مصداق عدل قرار گیرند (به این معنا که واجد شروط معرفتی مظفر باشند)؛ چراکه، اگر امری مصداق عدل قرار بگیرد، از دید اصولی ها، همان حکم الهی است. سخن مذکور را می توان با سه قیاس منطقی نشان داد.

قیاس اول: (ملازمه)

مقدمه ۱: عدالت از منظر عقل نیکوست.

مقدمه ۲: هر آنچه که عقل بدان حکم می کند، شرع هم بدان حکم می نماید.

نتیجه: عدالت از منظر شرع نیکوست.

قیاس دوم:

مقدمه ۱: عدل از نظر عقل نیکوست.

مقدمه ۲: الف از نظر عقل مصداق عدل یا جزء لاینجزی عدل است.

نتیجه: الف از نظر عقل نیکو است.

قیاس سوم:

مقدمه ۱: عدالت از منظر شرع نیکوست.

مقدمه ۲: الف مصداق عدالت است.

نتیجه: الف از منظر شرع نیکوست.

علمای اصولی مقدمات قیاس اول را به تفصیل تحلیل کرده و آن را به حکم قاعده ملازمه ثابت می‌دانند. در مقابل، آن‌ها نتوانستند مفهوم عدالت را به خوبی بسط دهند و در تبیین مقدمه دوم قیاس دوم ناکام ماندند. اگر بتوان تبیین شفاف‌تری از مصادیق عدالت داد و مفاهیمی عینی را از مصادیق عدالت دانست، می‌توان در نتیجه قیاس سوم گفت که آن مفهوم از منظر شرع نیکوست. باری، برای ارائه مصادیق و اصول عدالت، راه دشواری در پیش است؛ زیرا، آن مصادیق عدالت باید شروط معرفتی که مظفر برای عدالت برمی‌شمارد، دارا باشد. اما به نظر می‌رسد روش استدلالی جان رالز می‌تواند ما را در بسط اصول عدالت، به گونه‌ای که واجد شروط معرفتی در باب عدالت باشد، یاری کند.

۴- روش استدلالی جان رالز در ارائه نظریه عدالت: توافق عقلا در پس پرده بی‌خبری
رالز به‌عنوان مهم‌ترین فیلسوف سیاسی قرن بیستم، عمده آرای خود را در «نظریه عدالت» (A Theory of Justice)، «لیبرالیسم سیاسی» (Political Liberalism)، «عدالت به‌مثابه انصاف» (Justice as Fairness) و «قانون ملل» (The Law of Peoples) شرح داده است. هر یک از این کتب، هدف خاص و ویژه‌ای را دنبال می‌کند؛ برای مثال، وفق قرائت رایج، رالز در نظریه عدالت به دنبال دستیابی اصول عدالت برای فاعلان اخلاقی آزاد و برابر است و تفسیری کانتی از اصول عدالت به دست می‌دهد؛ در صورتی که در لیبرالیسم سیاسی پیش‌فرض‌های عمدتاً کانتی خود درباره ماهیت و امکان حقیقت اخلاقی و قضاوت‌های اخلاقی جهان‌شمول را کنار می‌گذارد و تنها به دنبال عدالت سیاسی برای شهروندان یک جامعه دموکراتیک است تا این شهروندان، فارغ از آموزه‌های جامع متفاوت و حتی متضادی که هر یک بدان معتقدند، بر سر اصول عدالت برای جامعه سیاسی خود به اجماع هم‌پوشان برسند. در مقابل، در قانون ملل، در پی ایجاد یک نظریه عدالت برای جامعه بین‌المللی است. (Wenar, 2017)

با این وجود، مفاهیم بنیادین (واقعیت تکثرگرایی معقول و واقعیت ظلم)، روش استدلالی (موقعیت اولیه و پرده بی‌خبری) و همچنین انسان‌شناسی او (توجه به عقلانیت و معقولیت انسان‌ها)، در تمامی آثارش تقریباً یکسان است و در واقع مبانی فکری او را تشکیل می‌دهد.

رالز، در تبیین دیدگاه خود از جامعه خودکفا نام می‌برد و آن را انجمنی از افراد می‌داند که در روابطشان برخی قواعد رفتاری را الزام‌آور می‌دانند و اصولاً مطابق آن‌ها عمل می‌کنند. این قواعد، نوعی همکاری سازمان یافته میان اعضا ایجاد می‌کند که هدف آن ارتقای خیر فردی اعضای

جامعه است. در عین حال، خیر فردی مطلوب افراد جامعه با هم تعارض دارد؛ وانگهی، نظریه عدالت باید توانایی ارتقای همکاری اجتماعی و حفظ نظام اجتماعی را هم داشته باشد؛ چراکه فرض بر این است که، همکاری افراد در اجتماع، نسبت به زیست فردی، زندگی بهتری را برای آنان رقم می‌زند. (Rawls, 1971: 5) بنابراین، نظریه عدالت باید هم زندگی و خیر فردی را مدنظر قرار دهد و هم به زندگی جمعی افراد در اجتماع توجه کند؛ به دیگر بیان، اصول یک نظریه عدالت کارآمد باید شرایط منصفانه همکاری افراد در اجتماع و حصول به خیر فردی و جمعی را فراهم کند.

از دید رالز، توجه عدالت به خیر فردی افراد، از وجود «واقعیت تکثرگرایی معقول» در جوامع نشأت می‌گیرد. وجود تنوع دیدگاه‌ها و باور به آموزه‌های جامع اخلاقی، دینی و فلسفی متفاوت و حتی متضاد، واقعیت انکارناپذیر هر جامعه‌ای است. توجه به این واقعیت آشکار می‌سازد که تنها با کاربرد ظالمانه قدرت است که می‌توان یکی از آموزه‌های دینی، فلسفی و اخلاقی جامعه را حاکم کرد (واقعیت ظلم). (راولز، ۱۳۸۸: ۶۸-۶۹) به همین جهت، هر نظریه عدالت ناگزیر باید فضایی برای پیگیری خیر فردی، توسط خود افراد، فراهم کند؛ از طرف دیگر، تنها نظامی می‌تواند استوار و پایدار بماند که بر اثر اختلاف میان آموزه‌های فلسفی، دینی و اخلاقی چندپاره نشود و از جانب اکثریت قابل توجهی از بازیگران آن نظام مورد پذیرش قرار گیرد. بنابراین، عدالت قابلیت تحقق ندارد، مگر اینکه برداشتی عمومی از عدالت مورد وفاق افراد قرار گیرد. (راولز، ۱۳۸۸: ۲۴-۲۷)

از این رو، جامعه‌ای مطلوب است که نه تنها افراد آن به دنبال ارتقای خیر فردی خود هستند، بلکه تفسیری جمعی از عدالت هم در آن موجود است و جامعه بر اساس این قرائت از عدالت اداره می‌شود. برای پذیرش تفسیر جمعی از عدالت باید اولاً، هر فرد جامعه اصول عدالت را بپذیرد و در عین حال هر کس بداند که دیگران هم اصول مذکور را قبول می‌کنند. (Rawls, 1971: 5) با بیان این نکته، رالز در پی این است تمام افراد جامعه بر سر اصول مشترکی از عدالت با هم توافق کنند.

با توافق اجماعی افراد جامعه، اولاً معیار مشترکی برای سنجش رفتار اعضای جامعه خواهیم داشت؛ و مهم‌تر اینکه، چون اصول مذکور مورد قبول همگان قرار می‌گیرد در مرحله اجرا توفیق بیشتری می‌یابند.

باری، پیش از اینکه رالز به چگونگی امکان توافق همه افراد بر سر اصول عدالت بپردازد، به دو واقعیت انسان‌شناختی توجه می‌کند: انسان‌ها موجوداتی معقول (Reasonable) و عقلانی‌اند؛ (Rational) معقولیت به خیرخواهی انسان‌ها اشاره دارد و باعث می‌شود انسان بپذیرد که در صورت لزوم، به قیمت

کنار گذاشتن منافع خود، به اصول عدالت احترام بگذارد؛ در مقابل، ویژگی عقلانیت به نوعی خودخواهی انسان یا پی‌جویی نفع شخصی اشاره دارد. در واقع، انسان‌ها در صورت مهیا بودن فرصت، حاضرند با نقض اصول عدالت، سود و نفع شخصی خود را افزایش دهند. (بیکس، ۱۳۹۳: ۲۴۲-۲۴۴)

حال اعضای یک جامعه انسانی متکثر - که جنسیت، رنگ، نژاد، فرهنگ و مذهب و غیره مختلف داشته و در عین حال، موجوداتی سودجود هستند - قرار است همگی بر سر اصول عدالت توافق کنند؛ اصولی که باید شرایط منصفانه همکاری را میان آنان را فراهم کند تا افراد هم بتوانند بر اساس واقعیت تکثر به دنبال سعادت فردی خود باشند و هم در یک شرایط منصفانه با هم همکاری کنند. اما چگونه ممکن است تمام اعضای یک جامعه با یکدیگر بر سر اصولی مشترک توافق کنند؟ حصول چنین توافقی میان تمام اعضای جامعه از دو جهت بسیار دشوار است: اولاً، هر فرد جامعه منافع خاص خود را دارد؛ منافعی که در تعارض با منافع سایرین قرار می‌گیرد؛ ثانیاً، به دلیل وجود تکثر، افراد نمی‌توانند درباره هیچ مرجع اخلاقی، متن مقدس، دین یا هر سنت دیگری به توافق برسند و اصول پیشنهادی آن مرجع را بپذیرند. (راولز، ۱۳۸۸: ۴۱)

رالز معتقد است که چنین توافق جامعی تنها در شرایط خاصی رخ می‌دهد و آن وقتی است که طرف‌های توافق از موقعیت اجتماعی، دین، شرایط اقتصادی، قومی، نژادی، جنسیتی و مواهب فطری و وضعیت هوشی و جسمانی و غیره خود مطلع نباشند؛ زیرا، اگر فردی هر یک از این شرایط را در زندگی خود بداند، در توافق بر سر اصول عدالت تلاش می‌کند تا شرایط را به نفع خود تغییر دهد؛ چه انسان‌ها همواره در پی منفعت شخصی خود هستند (عقلانیت انسان‌ها). به همین جهت، رالز، افراد را در یک موقعیت اولیه فرضی (Hypothetical Original Position) قرار می‌دهد. در این موقعیت اولیه، افراد در پس پرده بی‌خبری (Veil of Ignorance) قرار دارند. این پرده بی‌خبری همچون حجابی جلوی دیدگاه افراد قرار می‌گیرد و مانع می‌شود که افراد از موقعیت خود در جامعه باخبر باشند. از دید رالز، تنها در این شرایط است که تمام افراد می‌توانند با یکدیگر توافقی منصفانه انجام دهند.

انسان‌ها در این شرایط بر سر دو اصل به توافق می‌رسند: ۱- برابری همگان در آزادی‌ها و حقوق و تکالیف؛ ۲- قبول نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی به شرطی که این نابرابری‌ها بیشترین سود را برای محروم‌ترین اعضای جامعه به همراه داشته باشد (اصل تفاوت). (Rawls, 1971: 60)

بنابراین، افراد در پس پرده بی‌خبری، «برابری» را اصل بنیادین عدالت می‌دانند و حتی نابرابری اقتصادی و اجتماعی را در شرایطی می‌پذیرند که به نوعی جامعه را به سمت برابری ببرد. مسلماً وقتی افراد از نژاد و رنگ و مذهب خود باخبرند، حاضر نیستند که حقوق و تکالیف به نفع نژاد، جنسیت و دین خاصی باشد و تنها بر سر برابری توافق می‌کنند؛ چه برابری را شرط منصفانه زندگی جمعی می‌بینند. حال، آیا می‌توان روشی را که رالز برای توافق اعضای جامعه پیشنهاد می‌کند در آرای مظفر پیاده کرد؟

۵- بسط گزاره‌های عقل خودبنیاد در اصول فقه با استعانت از روش رالز

بی‌شک میان رالز و مظفر تفاوت‌های بارزی هست، و لااقل در بادی‌نظر، استفاده از روش یکی برای تبیین دیدگاه‌های دیگری ناموجه می‌نماید: هدف رالز ارائه یک نظریه عدالت در بستر سیاست برای جوامع لیبرال-دموکرات مثل آمریکاست ولی دیدگاه‌های مظفر در باب عدالت در بستر اصول فقه شیعی ایجاد شده و در پی تبیین عدالت به‌عنوان «مستقل عقلی» و در نهایت، در نظر گرفتن عقلانیت (و عدالت) به‌عنوان یکی از منابع احکام شرعی و الهی است. رالز در نقد دیدگاه‌های سیاسی و اخلاقی رایج جامعه خود، به‌ویژه رویکردهای سود انگار قلم می‌زند، ولی مظفر در نقد نگاه اشاعره و نظریه امر الهی دیدگاه‌های خود را بسط می‌دهد.

با این وجود، با تأمل بیشتر می‌توان به شباهت‌هایی میان رالز و مظفر پی‌برد: اول اینکه، دیدگاه‌های مظفر، همچون رالز (به ویژه در کتاب لیبرالیسم سیاسی)، در باب عدالت و حسن و قبح رویکردی مابعدالطبیعی ندارد و عدالتی اجتماعی است. حسن عدل و قبح ظلم از قضایای مشهوره و دارای ماهیت اجتماعی است. اساساً از دید حکمای اسلامی دلیل شهرت مشهورات، تعلق مصلحت عامه بدان و اجماع ارباب ملل بر آن است؛ بنابراین، مشهورات با مصلحت اجتماع عجین است و اصالتاً کارکردی مدنی دارند. (یورصالح و برخوردار، ۱۳۹۴: ۱۳۳، ۱۳۷؛ ذوالحسینی و سعیدی مهر، ۱۳۹۰: ۱۰-۹) مقبولیت عامه قضایایی چون «حسن عدل» در این است که، مصلحت همگان را رعایت می‌کند و حفظ سعادت و نظام اجتماع، در گروی رعایت مفاد چنین قضایایی است. اساساً همین توجه به مصالح عمومی است که عقلاً را برمی‌انگیزد تا چنین قضایایی را ستایش کنند و «مشهور حقیقی» یا «آرای محمود عند رأی العقلا» نام گیرند. (مظفر، ۱۳۸۰: ۲۰۷/۱)

دوم، هر دو متفکر به ضرورت توجه نظریه عدالت به ابعاد فردی و جمعی زندگی انسانی

بازخوانی مستقلات عقلی در پرتو روش استدلالی رالز... / نیکوئی و سیمایی صراف ۱۱۷

ادعان دارند؛ مظفر دو سبب یا علت برای حُسن و قُبْح شناسایی می‌کند: عدالت هم باید اسبابِ کمالِ فردی انسان را فراهم کند؛ هم باید نظام اجتماعی انسان و بقای انسان در اجتماع را محافظت کند. رالز نیز با نگاهی مشابه بر این باور است که عدالت از یک سو باید فضایی برای پیگیری سعادت فردی اعضای جامعه فراهم کند و از سوی دیگر همکاری اجتماعی میان اعضا را گسترش دهد.

اما مهم‌ترین وجه مشابهت این دو که امکان استفاده روش استدلالی رالز در آرای مظفر را فراهم می‌کند، همانا تأکید بر ضرورت توافق همگان بر سر اصولی از عدالت است، اگرچه در اینجا هم در نوع بیان مظفر و رالز تفاوت هست؛ مظفر از تطابق آرای -عُقلا به ما هُم عُقلا- سخن می‌راند، ولی رالز، در بستر سنت قراردادی، از توافق و اجماع همگان بر سر اصول عدالت بحث می‌کند. اما، باید توجه داشت که نه تنها تطابق در عربی به معنای متفق شدن بر امری به کار می‌رود، (معلوف، ۱۳۶۳: ۲۵۹) بلکه مطابقت آرای عُقلا تنها با پذیرش اصلی یکسان ممکن است؛ امری که اصولاً با نوعی توافق و قرارداد حاصل می‌شود.

به علاوه، از دید مظفر، جمیع عُقلا/ از آن جهت که عاقل‌اند (به ما هُم عُقلا) باید به امری حکم کنند تا مصداق عدالت باشد. البته رالز این نکته را با یک انسان‌شناسی دقیق بسط می‌دهد. وی، معتقد است انسان‌ها در پی منافع شخصی و گروهی خود حاضرند اصول عدالت را زیر پا بگذارند؛ از این رو، برای اینکه افراد منافع و عواطف شخصی و گروهی خود را اعمال نکنند، ناگزیر یک موقعیت فرضی تصور می‌کند و پرده‌ای از بی‌خبری را جلو دیدگان افراد می‌کشد؛ بی‌خبری از منافع و عواطف شخصی و گروهی. این پرده بی‌خبری رالزی باعث می‌شود که عاقلان از آن جهت که عاقل‌اند به موضوع بنگرند و عواطف و سلايق شخصی خود را کنار بگذارند.

وجه دیگر هم‌سویی دیدگاه مظفر و رالز در این است که هر دو بر فرازمانی بودن اصول عدالت تأکید دارند؛ رالز تأکید می‌کند، اصول عدالت باید به گونه‌ای انتخاب شود که فرد در هر زمان و از هر نسلی که باشد، مطابق آن زندگی کند؛ (Rawls, 1971: 137&139) مظفر نیز، بر همگانی و نوعی بودن اصول عدالت تأکید می‌ورزد.

باری، مظفر نتوانست جمیع -عُقلا به ما هُم عُقلا- را بر چیزی جز گزاره‌های کلی چون «حُسن عدل و قُبْح ظلم» به اجماع برساند. در مقابل رالز، اگرچه معیارهای سخت‌گیرانه و نسبتاً مشابهی برای

تفسیر اصول عدالت در نظر داشت، ولی توانست با ایجاد شرایط فرضی (موقعیت اولیه و پرده بی‌خبری) اعضای جامعه را در مورد اصول عدالت متفق کند. سؤال اینجاست که آیا نمی‌توان با فرض چنین شرایطی نظام فکری مظفر را بسط داد؟

به نظر می‌رسد، اعمال روش رالز و تصور یک موقعیت اولیه و پرده بی‌خبری برای عقلای مدنظر مظفر با مانع معرفتی روبه‌رو نیست؛ چه اولاً، موقعیت اولیه و توافق عقلاً در پس پرده بی‌خبری مصداقی از روش «عدالت رویه‌ای محض» است. در عدالت رویه‌ای محض، نه تنها ما هیچ پیش‌فرضی درباره اصول عدالت نداریم، بلکه خود رویه هم هیچ پیش‌فرض اخلاقی ندارد.^۱ این خود رویه است که به دلیل عادلانه و منصفانه بودنش، نتیجه عادلانه را به دست می‌دهد. افراد پیش از آنکه در موقعیت اولیه و پس پرده بی‌خبری قرار بگیرند، نه تنها هیچ پیش‌فرض اخلاقی و دینی ندارند و از موقعیت و عقاید خود در جهان واقعی بی‌خبرند، بلکه از قبل هم معیاری برای عدالت (مثل برابری، شایستگی، نیاز، وضع الشیء علی موضعه و غیره) انتخاب نکرده‌اند، ولی می‌دانند که نتیجه حاصل از توافق در شرایط منصفانه برآمده از پرده بی‌خبری قطعاً عادلانه و مقبول است. (Rawls, 1993: 72-73; Rawls, 1971: 83-90) اساساً به دلیل همین پیش‌فرض نداشتن روش رالز است که معتقدیم می‌توان از روش او در سایر مسائل (از جمله نظر مظفر) استفاده کرد.

از دید خود رالز هم «اصرار بر اینکه موقعیت اولیه مبتنی بر نظرات کانتی است، خلاصت»؛ (Rawls, 1971: 136&251) و اساساً به همین دلیل حتی در *لیبرالیسم سیاسی* هم که به دنبال اجماع هم‌پوشان آموزه‌های جامع متضاد و متنوع است یا در قانون ملل که اصول عدالت برای جامعه بین‌المللی (که تنوع عقاید و دیدگاه‌ها در آن زیاد است) را تبیین می‌کند، باز هم روش موقعیت اولیه (موقعیت اولیه ثانوی) را به کار می‌برد. (Rawls, 1993: 22; Rawls, 1991: 30) او به‌صراحت اعلام می‌کند که، ماهیت افرادی که در موقعیت اولیه قرار می‌گیرند به خود ما وابسته است و اگر افرادی را که در موقعیت اولیه قرار می‌گیرند محدود به جوامع نظام‌یافته و شهروندان آزاد و برابر بدانیم، به خطا رفته‌ایم. (Rawls, 1993: 28)

۱. عدالت رویه‌ای محض (Pure procedural justice)، نقطه مقابل عدالت رویه‌ای کامل/تمام عیار (Perfect Procedural justice) است که ما از قبل معیار عدالت را انتخاب کرده‌ایم و رویه انتخابی تنها برای تضمین حصول معیار و نتیجه مورد دلخواه ماست. (Rawls, 1971: 83-90; Rawls, 1993: 72-73)

حتا اگر روش توافق منصفانه را مخصوص جوامع لیبرال-دموکرات بدانیم، باز هم استفاده از این روش در مبانی فکری مظفر قابل توجیه است؛ چه وجه مشخصه جوامع لیبرال-دموکرات، واقعیت تکرر و به رسمیت شناختن تنوع دیدگاه‌هاست. پس مسلمانان هم می‌توانند برخی افراد جوامع لیبرال دموکرات را تشکیل دهند و همین مسلمانان هم باید در پس پرده بی‌خبری بر سر اصول عدالت توافق کنند و چنین توافقی را منصفانه می‌یابند. اساساً اگر موقعیت اولیه نتواند همه دیدگاه‌ها را کنار هم بنشانند، کارکرد خود را از دست می‌دهد.

با قراردادن عقلاً در پس پرده بی‌خبری، می‌توان معیارهای دشوار معرفتی مظفر را رعایت کرد؛ زیرا جمیع عقلاً از منافع شخصی خود ناآگاه‌اند و تنها/آن جهت که عاقل‌اند بر سر اصول عدالت توافق می‌کنند؛ به‌علاوه، به نظر می‌رسد عقلاً مدنظر مظفر هم در پس پرده بی‌خبری «برابری» را به‌عنوان اصل عدالت شناسایی می‌کنند: عقلانی‌ترین انتخاب، در این شرایط برابری است، چون افراد نمی‌دانند که چه شرایطی در اجتماع خواهند داشت و چه آموزه جامع، دین و مسلکی را در دنیای واقعی خواهند پذیرفت و بنابراین حاضر نیستند امتیازات خاصی برای گروهی قائل شوند. وجه مشخصه شرایط منصفانه توافق هم این است که برای هیچ فرد و دسته‌ای مزیت خاصی قائل نیست. (Rawls, 1993: 22) تنها در شرایط آزادی برابر است که این امکان فراهم می‌شود تا هر فرد و گروهی برداشت خودش از مفهوم خیر را پیگیری کند و از این رو، هم خیر فردی و هم خیر جمعی مدنظر مظفر رعایت می‌شود.

حال اگر مفهوم برابری به‌مثابه بنیان مفهوم عدالت پذیرفته شود، باید قیاس سوم دوباره بازگو شود:

مقدمه ۱: عدالت از منظر شرع نیکوست.

مقدمه ۲: برابری جزء لاینفک عدالت است.

نتیجه: برابری از منظر شرع نیکوست.

مسلماناً احکام فقهی برآمده از این نگاه اصولی، با عقلانیت سر‌آشتی خواهد داشت و ناگزیر احکام فقهی مربوط به نابرابری زن و مرد، مسلمان و غیرمسلمان و غیره را بر اساس اصل مذکور اصلاح و تعدیل می‌کند.

نتیجه

اگرچه آموزه‌های عدلیه هم از منظر کلامی (با پذیرش عدالت خداوند و عقلی بودن حُسن و قُبْح) و هم از منظر اصولی (با عقلانیتِ خودبنیاد به‌مثابه منشأ احکام شرعی) ظرفیت‌های مهمی برای ارائه یک نظام عقل‌گرا دارد؛ با این وجود، فقه شیعه نتوانسته از این ظرفیت‌ها به‌خوبی استفاده کند؛ به‌گونه‌ای که به نظر می‌رسد، اگر «عقلانیت» و «مستقلات عقلی» را از منابع کشف حکم حذف کنیم، در عمل احکام فقه شیعی تغییر چندانی نمی‌کند. با شناسایی شروط متعدد و دشوار معرفتی برای بسط مستقلات عقلی، در عمل این منبع حکم به دو گزاره کلی و مبهم «حُسن عدل» و «قُبْح ظلم» محدود شده است.

مقاله حاضر، در راستای حل معضل مذکور، با اعمال روش استدلالی رالز در تلاش بود تا نشان دهد که مفهوم «برابری» واجد شروط معرفتی دشوار برای مستقلات عقلیه بوده و جزء لاینفک عدالت است. از آنجاکه «برابری»، به‌معنای شکلی آن، به هیچ وجه ابهامات مفهوم عدالت را ندارد، در عمل می‌تواند تغییراتی جدی و مهم در روند استنباط احکام ایفا کند؛ به‌طوری‌که، بخش اعظمی از احکام فقهی موجود که مبتنی بر نوعی نابرابری شکلی است، قابلیت تغییر می‌یابند.

البته، به‌صرف گسترش احکام عقلی و ابهام‌زدایی از مستقلات عقلی نمی‌توان گفت که عقلانیت ضرورتاً نقش کلیدی در استنباط احکام ایفا می‌کند. ممکن است یک نگاه اصولی بر این باور باشد که تنها در صورتی می‌توان به عقلانیت رجوع کرد که حکم مسئله را در سایر منابع نیابیم. (بجنوردی، ۱۳۷۱: فصل سوم) در این نگاه، به‌ویژه اگر فقیه با استفاده از عقلانیت ابزاری و تسری نصوص و مدلول متون دینی بخواهد حکم مسئله را استنباط کند، در اکثر قریب به اتفاق احکام نوبت به عقل خودبنیاد نمی‌رسد. همچنین ممکن است یک تفکر برای عقلانیت نقشی هم‌سنگ قرآن و سنت و اجماع قائل شود ولی در صورت تعارض عقل و نقل به برتری نقل حکم کند و در نتیجه، عقلانیتِ خودبنیاد را به حاشیه براند.

در پایان نباید فراموش کرد که به شهادت تاریخ مفاهیمی چون برابری، همگی در پی موجی از حرکت‌های اجتماعی ایجاد شده‌اند. انقلاب حق‌ها در سده هجدهم میلادی تنها گوشه‌ای از این تاریخ پُر فراز و نشیب است. در واقع، سنت برابری‌خواهی و آزادی‌گرایی در غرب معلول علل متعددی از جمله: اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، فکری و اقتصادی است و بنابراین مؤلفه‌های فکری و معرفتی تنها بخشی از آن را تشکیل می‌دهد. پس، علی‌رغم اهمیت فوق‌العاده تلاش‌های فکری در ایجاد برابری، نمی‌توان تنها به این تلاش‌ها امید داشت.

کتابنامه

الف- کتب و مقالات

الف-۱: فارسی

۱. بیگس، برایان (۱۳۸۹)، *فرهنگ نظریه حقوقی*، ترجمه محمد راسخ و دیگران، چاپ اول، تهران: نشر نی.
۲. پاتنم، هیلری (۱۳۸۵)، *دوگانگی ارزش/واقعیت*، ترجمه فریدون فاطمی، فریدون، چاپ اول، تهران: مرکز.
۳. پورصالح، سیده ملیحه؛ برخوردار، زینب (۱۳۹۴)، «نقش مشهورات در تعیین مدن با تکیه بر آرای فارابی و ابن سینا»، *حکمت سینوی*، سال نوزدهم، دوره ۱۹، شماره ۵۳، صص. ۱۵۱-۱۳۰.
۴. جوادی، محسن (۱۳۷۵)، *مسئله باید و هست*، چاپ اول، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۵. حائری یزدی، مهدی (۱۳۹۴)، *کوشش‌های عقل عملی*، چ سوم، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۶. ذوالحسینی، فرزانه؛ سعیدی مهر، محمد (۱۳۹۰)، «مشهورات در اندیشه ابن سینا»، *حکمت سینوی*، سال پانزدهم، دوره ۱۵، شماره ۴۶، صص ۶۳-۷۸.
۷. راولز، جان (۱۳۸۸)، *عدالت به مثابه انصاف*، ترجمه عرفان ثابتی، چاپ سوم، تهران: ققنوس.
۸. سبحانی، جعفر (۱۳۹۰)، *حُسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاودان*، به نگارش علی ربانی گلپایگانی، چاپ سوم، قم: مؤسسه امام صادق.
۹. شریفی، احمدحسین (۱۳۸۸)، *خوب چیست؟ بد کدام است؟*، چاپ اول، قم: مؤسسه پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۰. صابری، حسین (۱۳۸۸)، *عقل و استنباط فقهی*، چاپ دوم، مشهد: مؤسسه چاپ و انتشار آستان قدس رضوی.
۱۱. صرامی، سیفالله (۱۳۹۳)، *منابع و ادله علم اصول فقه*، چاپ اول، تهران: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۲. علی دوست، ابوالقاسم (۱۳۹۱)، *فقه و عقل*، چاپ پنجم، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۳. قماش، سعید (۱۳۸۶)، *جایگاه عقل در استنباط احکام*، چاپ دوم، قم: پژوهشگاه فرهنگ و علوم اسلامی.
۱۴. گرجی، ابوالقاسم (۱۳۶۹)، *مقالات حقوقی*، چاپ اول، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۱۵. لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۷۲)، *سرمایه ایمان در اصول اعتقادات*، به کوشش صادق آملی لاریجانی، چاپ اول، تهران: الزهرا، صص ۶۷-۹۴.
۱۶. مطهری، مرتضی (۱۳۷۵)، *عدل الهی*، چاپ یازدهم، تهران: صدرا.
۱۷. موسوی بجنوردی، سیدمحمد (۱۳۷۱)، *مقالات اصولی*، چاپ اول، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

الف-۲: عربی

۱۸. ابن ادریس، محمدبن احمد (۱۳۸۵)، *کتاب السرائر*، چاپ اول، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۹. ابن سینا، حسین ابن عبدالله (۱۳۸۷)، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالت*، ویرایش و دیباچه محمدتقی دانش پژوه، چاپ سوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۰. اصفهانی، محمدحسین (۱۳۷۴)، *نهایة الدرایة فی شرح الکفایة (طبع القديم)*، چاپ اول، قم: مؤسسه سیدالشهداء.

۲۱. بحرانی، میثم بن علی (۱۴۰۶ه.ق)، *قواعد المرام فی علم الکلام*، تحقیق السیداحمد الحسینی، باهتمام السیدمحمد المرعشی، الطبعة الثانية، قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي.
۲۲. بحرانی، یوسف (۱۴۰۵ه.ق)، *الحدائق الناضرة فی احكام العترة الطاهرة*، الطبعة الاولى، قم: دفتر انتشارات اسلامي.
۲۳. بروجردی، حسین (۱۳۸۰ه.ق)، *نهاية الاصول*، تقرير حسين على منتظري، چاپ اول، تهران: نشر تفکر.
۲۴. حکیم، سیدمحمدتقی (۱۴۳۱ه.ق)، *الاصول العامة للفقہ المقارن*، چاپ دوم، قم: دارالفقه للطباعة و النشر.
۲۵. حلی، حسن بن یوسف (۱۳۶۳)، *انوارالملکوت فی شرح الیاقوت*، چاپ اول، قم: الشریف الرضی.
۲۶. خراسانی، محمد کاظم (۱۴۰۷ه.ق)، *فوائد الاصول*، تصحیح و تعليق سيدمهدي شمس الدين، چاپ اول، تهران: وزارت ارشاد.
۲۷. سیزواری، ملاحادی (۱۳۷۹)، *شرح المنظومه*، تصحیح و تعليق حسن حسن زاده آملی، چاپ دوم، تهران: نشر ناب.
۲۸. شهیداول، محمد بن مکی (۱۴۱۹ه.ق)، *ذکرى الشيعة فى الأحكام الشرعية*، الجزء الاول، چاپ اول، قم: مؤسسه آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث.
۲۹. صدر، سیدمحمدباقر (۱۴۰۰ه.ق)، *دروس فى علم الاصول*، چاپ دوم، قم: مجمع الفكر الإسلامی.
۳۰. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۵)، *شرح الإشارات و التنبيهات للمحقق الطوسی*، ج دوم، قم: نشرالبلاغ.
۳۱. صدر، سید محمد باقر (۱۴۰۸ه.ق)، *مباحث الاصول*، نگارش سيد كاظم حائري حسيني، چاپ اول، قم: مطبعة مركز النشر.
۳۲. قمی، میرزا ابوالقاسم (بی تا)، *القوانين المحكمة فى الاصول المتقنة*، شرحه و علق عليه رضا حسين صبح، الجزء الثالث، چاپ اول، قم: الإحياء الكتب الإسلامية.
۳۳. مشکینی، علی (۱۴۱۳ه.ق)، *اصطلاحات الاصول*، قم، چاپ اول، قم: دفتر النشر الهادی.
۳۴. مظفر، محمد رضا (۱۳۸۰)، *اصول الفقه*، چاپ اول، تهران: خرسندی.
۳۵. معلوف، لويس (۱۳۶۳)، *المتجدد الأبجدی*، چاپ اول، طهران: مؤسسة الفقيه للطباعة و النشر.

الف-۳: لاتین

36. Rawls, John (1971), *A Theory of Justice*, 1st ed, Oxford: OUP.
37. Rawls, John (1985), "Justice as fairness: Political not Metaphysical", *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 14, No. 3, pp. 223-252.
38. Rawls, John (1993), *Political Liberalism*, 1sted, New York: Colombia University Press.
39. Rawls, John (1999), *The Law of Peoples*, 1sted, Cambridge: Harvard University Press.
40. Rawls, John (2001), *Justice as Fairness: A Restatement, edited by Kelly*, 1sted, Erin, Cambridge: Harvard University Press.
41. Wenar, Leif; Rawls, John (2017), "The Stanford Encyclopedia of Philosophy", Retrieved from <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/rawls/>>