

بررسی تطبیقی حُسن و قبح و ثمرات آن در اندیشه شیعه، معتزله، اشاعره و ماتریدیه

محمد کاظم عماد زاده^۱ / مسعود راعی^۲ / روح الله روح الهی^۳

چکیده

مسئله ی حُسن و قبح، دارای پیشینه‌ی بسیار کهن است. یونانیان باستان حسن و قبح عقلی را پایه و اساس ارزش‌های اخلاقی به شمار آورده‌اند. برخی از متکلمان اسلامی نیز حسن و قبح عقلی را زیر بنای مسائل کلامی شمرده‌اند. فقها این بحث را در اصول فقه مطرح کرده و حتی برخی آن را از مبادی احکام می‌دانند. در بحث عدل الهی، نیز مسئله ی «حسن و قبح ذاتی افعال» مورد پژوهش است. متکلمان در این بحث دو گروه شده‌اند. گروه اول طرفدار جبر و اضطراب که به فرقه ی اشاعره شهرت یافته‌اند و گروه دوم طرفدار عقل و اختیار که در راس طرفداران این گروه فرقه معتزله و فرقه شیعه قرار دارند که به عدلیه شهرت یافتند. در کنار این دو فرقه باید از فرقه سومیه به نام ماتریدیه نام برد. که این فرقه نیز در حسن و قبح با این گروه هم عقیده‌اند. در معنا شناختی حسن و قبح، گاه به معنای موافقت و مخالفت با مقصود (عرض) و مصلحت و گاه صفت کمال و نقص، بکاررفته و گاه بر کاری که در دنیا موجب مذمت قرار گیرد و در آخرت موجب عقاب شود، قبح و بر کاری که در دنیا مورد تشویق و مدح و در آخرت موجب ثواب شود، حسن اطلاق می‌شود. فرضیه ی تحقیق این است که اولاً حسن و قبح، عقلی است ثانیاً در صورت اثبات عقلی بودن حسن و قبح، ثمرات مهم و نوینی از پذیرش این نظریه به وجود می‌آید، که در این مقاله بدان پرداخته شده است.

واژگان کلیدی

حسن و قبح عقلی، حسن و قبح نقلی (شرعی)، شیعه، معتزله، ماتریدیه، عدلیه.

۱. دانشیار دانشگاه اصفهان.

۲. استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد نجف آباد

۳. دانشجوی کارشناسی ارشد الهیات دانشگاه آزاد اسلامی نجف آباد.

طرح مسأله

از مسائل مورد اختلاف بین فرقه‌های اسلامی، بحث ((حسن و قبح)) است. در یک تقسیم‌بندی متکلمان فرق اسلامی به دو گروه تقسیم شدند. گروهی طرفدار حسن و قبح عقلی و دسته‌ای طرفدار حسن و قبح نقلی (شرعی) شدند. در بین مباحث کلامی فرق اسلامی، ظاهراً کهن‌ترین بحث، موضوع جبر و اختیار است این موضوع، خود به خود بحث «عدل» (و به تعبیری عدل الهی) را مطرح می‌سازد بحث عدل، نیز باعث طرح مسئله «حسن و قبح ذاتی افعال» می‌گردد. (مطهری، ۱۳۸۱، ج ۱: ۴۱-۴۳)، در بحث عدل، متکلمان دو دسته شده‌اند گروه اول طرفدار جبر و اضطرار که به ((اشاعره)) شهرت یافته‌اند و گروه دوم طرفدار عقل و اختیار، که در راس طرفداران این گروه ((معتزله)) و گروه ((شیعه)) قرار داشته‌اند. این دو گروه، به ((عدلیه)) شهره شدند (همان: مقدمه) در کنار این دو فرقه باید از فرقه سوم به نام ((ماتریدیه)) (۱) نام برد. در مقاله اشاره خواهیم کرد که، ماتریدیان نیز قایل به حسن و قبح عقلی‌اند.

به طور خلاصه سه معنا برای حسن و قبح ذکر گردیده است: ۱- موافقت و مخالفت با مقصود (غرض) و مصلحت ۲- صفت کمال و نقص ۳- کاری که در دنیا موجب مذمت قرار گیرد و در آخرت موجب عقاب شود، قبیح و کاری که در دنیا مورد تشویق و مدح و در آخرت موجب ثواب شود، حسن گویند (مظفر، محمد حسن، بی تا، ج ۱: ۴۱۱)

منظور از حسن و قبح عقلی این است که افعال، صرف نظر از حکم شارع، در ذات خود دارای خوبی و بدی ای هستند که عقل بدان حکم داده است. (حلی، ۱۳۸۹: ۲۸۰-۲۸۱)؛ مظفر، محمد حسن، بی تا، ج ۱: ۴۱۰؛ کاتوزیان، ۱۳۸۵، ج ۲: ۴۶۳) به عبارت دیگر بحث در این است که عدالت در سلسله‌ی احکام است یا در سلسله‌ی معلولات؟ آیا آنچه دین می‌گوید، عدل است یا آنچه عدل است، دین می‌گوید؟ آیا دین مقیاس عدالت است یا عدالت مقیاس دین؟ (مطهری، ۱۴۰۳، ص ۱۴ و ۱۵)

نکته قابل توجه آنکه برخی از متکلمان اسلامی حسن و قبح عقلی را زیر بنای مسائل کلامی شمرده‌اند (سبحانی، ۱۳۸۲: ۳) فقها این بحث را در اصول فقه مطرح کرده و حتی برخی آن را از مبادی احکام می‌دانند. (انصاری، شیخ مرتضی، ۱۴۰۴، ق: ۲۴۵)

از مسائل مهم در بحث حسن و قبح، تلازم بین عقل و شرع است. قاعده مشهور «کلما حکم به الشرع حکم به العقل و کلما حکم به العقل حکم به الشرع» اگرچه مشهور است، اما ملازمه آن محل نزاع است. عده ای از فرق، تلازم را به طور مطلق پذیرفته اند و عده ای نپذیرفته اند.

پس از پذیرش حسن و قبح عقلی، از دیگر مسائلی که در این بحث مطرح است، این است که آیا حسن و قبح عقلی می تواند پایه و اساس اخلاق جاودان قرار گیرد؟ ذکر این نکته الزامی است که گرچه مسئله حسن و قبح، از مسائل مهم کلام تطبیقی است. لیکن از مسائل مهم فقه و اصول فقه، فلسفه، علم حقوق و فلسفه حقوق نیز هست. به عنوان مثال قاعده‌ی «(قبح عقاب بلا بیان)» از ادله و ثمرات بحث طرفداران حسن و قبح عقلی است که در تمام علوم یاد شده کاربرد فراوان دارد.

یونانیان باستان، حسن و قبح عقلی را پایه و اساس ارزش های اخلاقی به شمار آورده اند (افلاطون، ج ۱: ۲۴۳؛ سبحانی، ۱۳۸۲: ۱۲ و ۱۴) آنان فلسفه را به دوشاخه نظری و عملی تقسیم کردند و در بخش اخلاق به خاطر تکیه بر عقلانیت به اصل حسن و قبح ذاتی به منزله فلسفه ی اخلاق استناد کردند. (ارسطاطیس، ۱۳۸۱: ۳۸-۵۲)

در مقاله حاضر به طور اجمال به بحث های مختلف فرقه های گوناگون درباره مسئله حسن و قبح پرداخته شده است.

معناشناسی حسن و قبح

حسن و قبح

حسن و قبح، هر کدام دارای سه معنا است. ابتدا باید روشن شود که کدامیک از آن معانی محل نزاع فرقه های گوناگون است.

حسن و قبح به معنای لذت داشتن و موافقت فعلی با غرض یا مصلحت و مخالفت با مقصود (غرض) یا مفسده.

مثلاً دستگیری یک تبهکار آدمکش نسبت به دوستانش مفسده و نسبت به دشمنان او مصلحت است. بنابراین عقل این معنا را درک می کند.

به معنای کمال و نقص، حسن و قبح، به این معنا، ((صفت)) می‌شود. مثلاً می‌گوییم دانش، حسن و خوب است یعنی کسی که دانشمند است، دارای کمالات است. در مقابل جهل، قبیح و زشت است. این معنا را نیز عقل درک می‌کند.

۳- به کاری که در دنیا مورد مذمت قرار گیرد، موجب عقاب قرار گیرد، قبیح و زشت و کاری که در دنیا موجب مورد مدح و در آخرت موجب ثواب شود، حسن (خوب) می‌گویند. (سبحانی، ۱۴۱۷ق: ۲۲۰)

از میان سه معنا در معنای اول، اختلافی نیست و همه می‌پذیرند که حسن و قبح به دو معنای نخست وجود دارد و عقل نیز قادر به درک آن است. اختلافات در مورد سوم است.

فرق حسن و قبح ذاتی و حسن و قبح عقلی

نکته ی ظریفی است که باید بدان توجه داشت، تفاوت ذاتی و عقلی بودن در حسن و قبح است. ذاتی یعنی حسن و قبح در ذات افعال وجود دارد و افعال انسان، در واقع نفس الامر، مصلحت یا مفسده ی واقعی دارند (سبحانی، ۱۴۲۰ق: ۱۴-۱۸ و شریفی، ۱۳۸۸: ۱۹۲ و ۲۰۱) آنچه بیان شد، مربوط به مرتبه ی ثبوت است. در مرحله ی پسین، نوبت به «عقلی بودن» می‌رسد.

درباره ی معنای عقلی بودن حسن و قبح، دو نظر وجود دارد:

دیدگاه مشهور: درک حسن و قبح، از دریافت های یقینی و بدیهی عقل است. (حکیم لاهیجی ۱۳۷۲، (سرمايه ی ایمان): ۶۱)

دیدگاه دوم: حکم عقل به حسن و قبح از احکام یقینی نیست. بلکه از آرای محموده و مشهوره ای است که آنها را قبول کرده اند. (همان: ص ۶۱-۶۲)

نکته ی قابل توجهی که باید به آن اشاره کرد این است که تنها افعال اختیاری به حسن و قبح تقسیم می‌شود (حکیم لاهیجی، ۱۳۷۲ (گوهر مراد): ۳۴۳)

معنای حسن و قبح عقلی

مراد از حسن و قبح آن است که افعال، صرف نظر از حکم و شارع، در ذات خود دارای حسن و قبحی هستند که عقل به آن حکم می‌کند. (حلی، ۱۳۸۹: ۲۸۰-۲۸۱؛ مظفر، محمدحسن، بی تا، ج: ۱، ۴۱۰؛ کاتوزیان، ۱۳۸۵، ج: ۲، ۴۶۳)

معنای حسن و قبح شرعی (نقلی)

هرآنچه شرع به آن امر کند، حسن، و هرآنچه از آن نهی کند قبیح است و عقل بالذات قادر به شناخت حسن و قبح افعال نیست. (همان مأخذ)

ادراک حسن و قبح به صورت جزئی یا کلی

اکثر افرادی که قایل به حسن و قبح عقلی هستند، معتقدند که عقل حسن و قبح افعال را به صورت موجه جزئی درک می‌کند، نه موجه کلیه. (حکیم لاهیجی، ۱۳۷۲ (گوه‌ر مراد): ۳۴۵)

برخی حسن و قبح افعال را به صورت موجه کلیه دانسته‌اند مثلاً خواجه نصرالدین طوسی در تأیید این نظریه می‌گوید: «الفعل المتصف بالزائد اما حسن او قبیح و الحسن اربعه» فعل اختیاری انسان یا حسن است یا قبیح و حسن چهار نوع است. (حلی، ۱۳۸۹: ۲۷۹)

موضع فرقه‌های اشاعره، شیعه، معتزله و ماتریدیه به حسن و قبح

اشاعره طرفدار حسن و قبح شرعی‌اند (مظفر، محمدحسن؛ بی تا: ج ۲: ۴۳۱ به نقل از فضل بن روزبهان، در کتاب ابطال الباطل، ج ۱: ۳۶۳؛ کاتوزیان، ۱۳۸۵، ج ۲: ۴۶۴)

معتزله و شیعه (عدلیه) طرفدار حسن و قبح عقلی‌اند (مظفر، محمدرضا؛ ۱۹۸۳ م ج ۱: ۱۹۹؛ سبحانی، ۱۴۱۷: ۲۲۱)

ماتریدیان هم قایل به حسن و قبح عقلی‌اند و قبول دارند که عقل می‌تواند مدرک حسن و قبح اشیا باشد. از این جهت ماتریدیه با عدلیه یک موضع دارد ولی از برخی جهات با عدلیه موافق نیست:

یکی از علمای ماتریدیه می‌نویسد: «حسن به معنای استحقاق مدح و ستایش و قبح به معنای استحقاق نکوهش و عذاب بر تکذیب در نزد ماتریدی عقلی است. به این معنا که عقل درک می‌کند که خداوند بدان حکم نموده است... نه اینکه عقل حسن و قبح را واجب کند» (بیاضی، بی تا: ۵۴) عبارت «نه اینکه عقل حسن و قبح را واجب کند» عبارتی شبیه اشعریه است. ولی آنچه کمال الدین بیاضی در ادامه می‌گوید این شبهه را رفع می‌کند. وی می‌نویسد: «اتصاف خداوند به جور و آنچه مذموم است، محال است. بنابراین عذاب مطیع و اطاعت‌گر و عفو کافر و ناسپاس، عقلاً جایز نیست، زیرا با حکمت خداوند منافات

دارد و عقل به عدم جواز آن جزم دارد» (همان)

در پایان وی عباراتی را بیان می‌کند که نشانده این است که هر چند ماتریدیه قائل به حسن و قبح عقلی است لیکن در پاره ای از موارد با نظر عدلیه موافق نیست. وی می‌نویسد:

«افعال خدا از باب تفضل بر عباد معلل به مصلحت‌ها و حکمت هاست. بنابراین استکمال یا وجوب اصلح لازم نمی‌آید.» (همان)

ادله مخالفان

دلیل اول: جبر حق است. انسان مختار آفریده نشده است و آنچه از او سر می‌زند، به اراده و اختیار او نیست پس در قدرت تشخیص حسن و قبح جبراً باید تابع شرع باشد.

(حلی، ۱۳۸۹: ۲۸۳؛ مطهری: ۱۳۸۱، ج ۱: ۴۲ به بعد)

پاسخ: خواجه نصیرالدین طوسی در یک کلمه پاسخ این عقیده را داده و گفته است:

«و الجبر باطل» (حلی، ۱۳۹۰: ۲۸۳) به عقیده ی معتزله جبر باطل است و انسان مختار است

(مطهری، ۱۳۸۱، ج ۱: ۴۷)

به عقیده‌ی شیعه «اصل بین الامرین» در مورد مسئله جبر و اختیار حاکم است. جمله مشهور شیعه عبارت است از «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین» (نه جبر و نه تفویض، بلکه مسئله و امری بین دو امر است) (همان، ج ۱: ص ۵۳)

دلیل دوم: اگر علم به حسن و قبح برخی اشیا بدیهی باشد، نباید میان علم به آنها و علم به اینکه کل بزرگتر بر جزء است فرقی باشد، در حالیکه آن تالی این شرطیه به حکم وجدان باطل است،

پس مقدم آن شرطیه نیز باطل است. لیکن؟، درستی خود این شرطیه روشن است، زیرا علوم ضروری و بدیهی تفاوتی با هم ندارند (حلی، ۱۳۸۹: ۲۸۲)

پاسخ: این ملازمه (شرطیه) پذیرفته نیست، چرا که علوم بدیهی گاه به علت وقوع تفاوت در تصوراتشان، متفاوت می‌گردند. روشن است که قضایای نوع بدیهی که موضوع و محمولشان، مفاهیم روشن باشند، واضح تر از قضایای اند که موضوع و محمولشان مبهم است. این بدین خاطر است که تصدیق، فرع بر تصور و منوط به آن است.

(همان)

دلیل سوم: اگر حسن و قبح افعال عقلی و ذاتی باشد، پس لزوماً باید در هر شرایطی از آن جدا نشود. در صورتی که با وجود حسن در پاره ای موارد، در تحت شرایط خاص، حسن ندارند. یا بالعکس در پاره ای موارد، با وجود قبح، آن موارد خاص، قبح ندارند. به عنوان مثال اگر دروغ به حکم عقل قبیح باشد، آن دروغی که جان یک انسان بی گناه را نجات بدهد هم قبیح است (همان).

تذکر: پاسخ این مسئله را در پاسخ مسئله بعدی خواهیم داد.

دلیل چهارم: اگر کسی بگوید «فردا دروغ خواهم گفت» در صورتی که راست گفتن او با وفا کردن به عهدش حسن باشد، باید دروغ گفتن حسن باشد و در صورتی که صدق او با وفا کردن به وعده اش قبیح باشد، راستن گفتن، قبیح و در نتیجه، دروغ گفتن خوب و حسن است. (همان)

پاسخ دلیل دوم و سوم

در مثال اول دروغگویی بر بدی و قبح، باقی است و نمی تواند دلیلی بر رد حسن و قبح عقلی باشد چرا که در این مورد، چون هر دو مورد پیامدهایی را در پی دارند، عقل دستور می دهد که باید کاری را کرد که مشکلات کمتری را دارد و لذا کذب و دروغگویی بر قتل انسان بی گناه مرجح است، زیرا دروغ مصلحت بزرگی را در بر دارد که بر مصلحت راستگویی و صدق برتری دارد. در مثال دوم نیز، بر فرد مورد نظر واجبست که فردا دروغ نگوید چرا که اگر در آن روز دروغ بگوید کاری کرده که در آن دو جهت بدی و قبح (یعنی یکی عزم بر دروغ و دیگری ارتکاب دروغ) و یک حسن (راستگویی و صدق نسبت به وعده ای که در فلان روز داده) وجود دارد. چنانچه فرد مذکور در روز فلان، دروغ نگوید، دو قبیح را ترک کرده است و ترک این دو قبیح، دو جهت حسن است، و از سوی دیگر یک وجه از وجوه قبح را مرتکب شده است که همانا دروغ اولیه ای است که آنرا گفت. (همان)

ادله‌ی موافقان حسن و قبح عقلی

دلیل نخست: عقلاً به حسن برخی افعال مانند خوبی احسان و بدی برخی افعال مانند

ظلم، اتفاق دارند و منشا این اتفاق فقط «عقل» آنهاست و در عین حال این حکم از شرع به دست نیامده است. (همان: ۲۸۱)

دلیل دوم: اگر حسن و قبح عقلی را منکر شویم، لزوماً باید حسن و قبح شرعی را هم منکر شویم. به عبارت دیگر اگر حسن و قبح شرعی بود، حسن و قبح مطلقاً (چه عقلی و چه شرعی) منتفی می‌شد. (همان)

دلیل سوم: حکم عقلی ثابت است و معیار ثابتی نیز دارد. اگر حسن و قبح عقلی نباشد، تعاکس در حسن و قبح جایز است. خواجه نصیرالدین طوسی درباره این دلیل می‌گوید که اگر حسن و قبح شرعی باشد، «لجاز التعاکس» (همان)

این در حالی است که ما قبول کنیم در بدیهی‌ترین امور هم معیار ثابتی وجود ندارد (همان: ۲۸۱ و محمدی، ۱۳۹۰: ۱۶۹-۱۷۰)

دلیل چهارم: ضرورت حکم می‌کند که عبث، قبیح باشد.

علامه حلی در مقام استدلال در مقابل اشاعره می‌گوید: «ضرورت حکم می‌کند که عبث، قبیح است مثل شخصی که فردی را اجیر کند تا از آب فرات به دجله بریزد... همینطور ضرورت، تکلیف بالایطاق را قبیح می‌داند. مثل اینکه فردی ناتوان به راه رفتن را به پرواز به آسمان‌ها تکلیف کنند و او را در ترک پرواز، همواره مورد عذاب قرار دهند. هر شخصی در این مطلب مکابره نماید، یکی از روشن‌ترین ضروریات را انکار کرده است. چرا که این حکم حتی برای کودکان هم بدست می‌آید که بسیاری از ضروریات برایشان حاصل نمی‌شود» (مظفر، محمدحسن، بی تا، ج ۱: ۳۳۲) فضل بن روزبهان اشعری در پاسخ می‌گوید: «پاسخ وی آن است که قبح عبث از جهت اشتغال بر مفسده است نه به حیث اینکه موجب تعلق ذم و عقاب است. بدی و قبح مذمت عاقل و حسن مدح زاهد به دلیل اشتغال بر صفت کمال و نقص است. این مطلب آشکار است و نیازی به توضیح ندارد. تمام ادله‌ی این شخص بیان کرده، اقامه‌ی دلیل بر غیر محل نزاع است. اشاعره هم اعتراف دارند که آنچه وی از حسن و قبح بیان کرده، عقلی است. در حالی که نزاع در غیر این دو معنی است» (همان)

ملاحظه شد که فضل بن روزبهان، محل منازعه در دو معنی اول حسن و قبح

می‌شمارد نه مورد سوم. لذا مرحوم محمد حسن مظفر در پاسخ او می‌گوید «ای کاش می‌دانستم آیا محل کلام در حسن و قبح عقلی افعال، مشروط به این است که در آن مصلحت و مفسده نباشد که او می‌گوید: قبح عبث، از این حیث است که مشتمل بر مفسده است؟! منشا اشتباه وی آن است که دیده است اصحابش از تناسب و تنافر مقصد (غرض)، به مصلحت و مفسده تعبیر کرده اند، او ندانسته که آنها حسن و قبح به معنی تناسب و تنافر و مصلحت و مفسده را از محل بحث و نزاع خارج کرده اند، نه اینکه مصلحت و مفسده ی واقعی عمل و فعل، در محل نزاع باشد. به علاوه قبح عبث، ضروری است اگرچه مشتمل بر مفسده نباشد و حتی اگر مشتمل بر مفسده باشد، از نظر آنها در اینجا قبح به معنای تنافر هدف (غرض) نخواهد بود. زیرا شخص بیهوده کار، هدف و غرضی ندارد پس باید که عبث از نظر آنها قبیح نباشد و حال اینکه به قبح آن اقرار کرده اند. اینکه وی گفت: قبح مذمت عاقل و حسن ستایش و مدح زاهد به جهت اشتغال بر صفت کمال و نقص است؛ در قالب معارضه تسلیم حق شده و به صورت مخالفت، موافقت خود را بیان داشته است... بنابراین وی در مورد قبح تکلیف بمالایطاق پاسخ ندارد. زیرا از پاسخ عاجز است چرا که این تکلیف، از دیدگاه آنان، نه صفت نقص است و نه مفسده ای دارد و گرنه آن را برای خداوند جایز نمی‌دانستند». (همان: ۳۳۳)

آنچه از این مناظره به ذهن می‌رسد شکست فضل بن روزبهان، درمقابل استدلال‌های منطقی است.

دلیل پنجم: اگر حسن و قبح عقلی نباشد و بلکه شرعی باشد نمی‌بایست هیچ کاری از سوی خداوند متعال قبیح باشد و به عنوان مثال قبح عقاب بلا بیان معنا نخواهد داشت. خداوند می‌تواند بدون بیان، فرد را مورد عقاب قرار دهد و این عقاب، از سوی او، قبیح نیست (همان: ۳۳۴)

به نظر می‌رسد که این پنج دلیل برای اثبات حسن و قبح عقلی، روشن و کافی باشد و مشخص است که این دلایل با منطق سازگارتر است.

ثمرات پذیرش حسن و قبح عقلی

ثمرات پذیرش نظریه حسن و قبح عقلی عبارتند از:

لزوم معرفت الله یا لزوم شکر منعم و لزوم دفع ضرر با اهمیت

توصیف خدا به عدل و حکمت

لزوم بعثت پیامبران
تصدیق مدعیان نبوت
لزوم لطف یا قاعده لطف
حسن تکلیف
قوانین ثابت در جهان متغیر
یکی از پایه های خاتمیت
حسن هدایت و قبح اضلال
قبح عقاب بلا بیان
قبح عقاب افراد غیر مکلف مانند کودکان و دیوانگان
قبح تکلیف بما لا یتلاق یا اصل قانونی بودن جرایم و مجازات ها
پایه ی اخلاق جاودان

(سبحانی، ۱۴۱۷: ۲۳۴-۲۶۰؛ همو، ۱۳۸۲: ۱۳۹-۱۵۳)

۱۴- قاعده‌ی ملازمه‌ی عقل و شرع (آخوند خراسانی، ۱۴۱۰ق، ج ۲: ۳۲)

۱۵- پایه‌ی فلسفه و علم حقوق (کاتوزیان، ۱۳۸۵، ج ۴۶۲: ۲)

مشاهده می‌کنیم که ثمرات پذیرش حس و قبح عقلی بسیار است و در دانش‌های مختلف کاربرد دارد. نکته قابل توجه اینکه اکثر این کاربردها صبغه‌ی نوین دارد. به عنوان مثال در فلسفه حقوق بحث می‌شود که: «در واقع طرح این مسأله که آیا حسن و قبح ذاتی وجود دارد و عقل، قطع نظر از هر گونه حکم شرعی می‌تواند به این اوصاف پی ببرد، چهره‌ی دیگر از اختلاف میان طرفداران حقوق فطری و تحقیقی است که حکیمان [و متکلمان] اسلامی بدان پرداخته‌اند. زیرا، آن که نیکویی و زشتی را تابع احکام شرع می‌داند، چنین می‌اندیشد که ارزش همه‌ی امور نسبی و تابع امر و نهی در قوانین است و حقوقی برتر یا جدای از آن وجود ندارد. ولی گروه طرفدار عقلی بودن حسن و قبح در پی آنند که جاهای خالی در قوانین را با خمیر عقل پر کنند و در کنار «آنچه هست» برای «آنچه باید باشد» اعتبار قاعده‌ی حقوقی قائل شوند.» (کاتوزیان، ۱۳۸۸، ج ۱: ۵۷ و ۵۸)

از آنجا که در این مقاله فرصت بررسی تمامی ثمرات پذیرش حسن و قبح عقلی وجود ندارد، در این مقاله به سه مقوله برجسته از این ثمرات خواهیم پرداخت:

۱- دیدگاه اشاعره، شیعه و معتزله درباره قاعده ی ملازمه عقل و شرع

عبارت مشهور این قاعده چنین است: «کَلِمَا حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ وَ كَلِمَا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ»

اشاعره منکر ملازمه حکم عقل و شرع شده‌اند. (انصاری، ۱۳۹۰، ج ۲: ۴۷؛ استرآبادی، بی تا: ۱۶۱؛ قلی پور گیلانی، ۱۳۹۰، ج ۲: ۲۰)

دلیل این انکار مشخص است. چنانچه حُسن و قبح عقلی انکار شود، انکار ملازمه بعید نخواهد بود. عدلیه (شیعه و معتزله) این ملازمه را پذیرفته‌اند. (انصاری، ۱۴۰۴ ق: ۲۴۱-۲۴۲) البته باید اشاره کرد اخباریون از شیعه و یک نفر از اصولیان شیعه (صاحب فصول) از این گروه مستثنی هستند. (مظفر، محمدرضا، ۱۹۸۳ م: ج ۱: ۲۱۷) اصولیان شیعه از مخالفت صاحب فصول (اصفهانی، ۱۳۶۳: ۳۱۶) اظهار تعجب کرده‌اند و گفته‌اند: عجیب است که صاحب فصول در عین اینکه حسن و قبح عقلی را قبول دارد، ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع را انکار کرده است. سپس به رد سخن وی پرداخته‌اند (مظفر، محمدرضا، ۱۹۸۳ م، ج ۱: ۲۱۹)

بر اساس آنچه گفته شد در دیدگاه اشاعره از اهل سنت و اخباریون از شیعه، عقل جایگاهی در قلمرو دین ندارد. اخباریون برای استدلال خود به روایتی از امام صادق علیه السلام استفاده می‌کنند. متن روایت چنین است: «انَّ دینَ الله لا یصاب بالعقل»: دین خدا با عقل قابل دستیابی نیست. (مظفر، محمدرضا، ج ۱: ۲۲۰) اصولیان در پاسخ گفته‌اند: آنچه را که به عنوان معنای روایت پنداشته‌اید صحیح نیست، چراکه با توجه به شأن صدور و مقتضیات زمان و مکان این گونه از احادیث به خوبی روشن است که اهل بیت، در مقام ردّ اجتهادهای اشتباه که در میان برخی از مسلمانان در حال رواج بود این سخنان را ایراد فرمودند (ر.ک: محقق داماد، ۱۳۸۱، ج ۲: ۱۲۹-۱۳۰)

در نقد نظر اخباریون در استناد به روایت فوق، می‌توان چنین استدلال کرد که آنها در توجیه نظرشان، گفته شده است که عقل، مصالح مبنای حکم شرع را درک نمی‌کند، زیرا احتمال دارد ملاک حکم شارع همان نباشد که عقل می‌اندیشد. لیکن این استدلال اشتباه است، چراکه اگر عقل نمی‌تواند به علت یا راز قانونگذاری پی ببرد و وسیله ی احراز حکم شرعی باشد، دلالت حکم عقل بر شرع نیز مورد تردید قرار خواهد گرفت (ر.ک: کاتوزیان: ۱۳۸۵، ج ۲: ۴۶۸)

مُدْرَكِ عَقْلِي دَانَش، حَاصُولِي اسْت؛ گاهی مصیب است و گاهی خطا می‌کند. دقیقاً مثل مُدْرَكِ نَقْلِي که بعضی اوقات بی معارض است و بعضی اوقات معارض دارد. بعضی

اوقات مورد تقييد و تخصيص، عام و مطلق، محکم و متشابه است. درک نقلی نیز مانند درک عقلی در معرض این آسیب‌ها و نقصان‌ها است و، بنابراین عقل و نقل هم سطح و همتای هم اند و هیچ یک قابل قیاس با وحی نیستند که البته محتوا و مضمون و حیانی تنها در دسترس معصومان است، پس هیچ دانشی همسطح وحی و هیچ دانشمندی همسان پیامبر ﷺ و امام باقر ﷺ نیست و نخواهد بود. و دانش عقلی مثل دانش نقلی صواب و خطا بردار است. در تایید این کلام متکلم و فقیه معاصر می‌گوید: ((اینکه عقل و نقل همتای هم‌اند؛ نه عقل و وحی، به این معناست که هیچگاه علوم عقلی مانند فلسفه، هم سطح وحی نیستند؛ اما آن علوم می‌توانند همسطح علوم نقلی باشند؛ یعنی آنچه برهان فلسفی افاده میکند با آنچه از ظواهر قرآن به وسیله مفسران فهمیده میشود هم سطح، بلکه گاهی متحد و یکسان باشد؛ نقل، مویذ عقل و عقل، مویذ نقل باشد؛ اما خود وحی از حریم بحث بیرون است، زیرا محتوا و مضمون و حیانی قرآن فقط در دسترس معصومان است: «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ». (سوره واقعه: ۷۹)

حکیم، فقیه، متکلم و مفسر هیچ گاه با معصوم (نبی و وصی) سنجیده نمیشوند. در کلمات قصار وجود مبارک پیامبر آمده است: «لَا يُقَاسُ بِنَا أَحَدٍ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۶: ۲۷۸؛ هندی، ۱۴۰۵، ج ۱۰۴: ۱۲)؛ هیچ کسی را با ما نمی‌شود سنجید. (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۳۶-۳۷)

۲- تطبیق در قاعده ی قبح عقاب بلا بیان یا اصل قانونی بودن جرایم و مجازات‌ها از دیدگاه متکلمان فرق اسلامی و حقوقدانان تاریخیچه: در تشریح این دلیل لازم است که به بیان قاعده ی قبح عقاب بلا بیان و دیدگاه‌های متکلمان و علمای شیعه و اشاعره و معتزله و دانشمندان علم حقوق پیرامون مباحث آن پردازیم:

مفاد قاعده

مفاد این قاعده این است که تا وقتی عملی توسط شرع امریای نهی نشده است و آن امریای منع و نهی به شخص متکلف ابلاغ نشده است، اگر متکلفی مرتکب آن فعل شود، مجازات او به خاطر انجام نهی یا ترک امر، عقلاً قبیح است (محقق داماد، ۱۳۸۶: ۱۵)

همانطور که اشاره شد اشعری‌ها به حسن و قبح عقلی معتقد نیستند و لذا در مسئله قبح عقاب بلا بیان هم نظرشان این است که پیش از ورود حکم شرع، حسن و قبحی مرتبت نمی‌گردد و نمی‌توان درباره ی آنها حکم کرد (محقق داماد، ۱۳۸۶: ۲۳) معتزله اگرچه به

حسن و قبح عقلی معتقدند لیکن در مواردی که حسن و قبح افعال، قبل از ورود شرع به لحاظ عقلی قابل تمییز نباشد یا حسن و نیکی و قبح و بدی عمل، اصل باشد، دچار اختلاف شده اند. معتزله بصره در این گزاره‌ها اصل را اباحه دانسته اند لیکن معتزله ی بغداد اصل را حظر دانسته‌اند.

برخی از معتزله نیز در این مورد توقف کرده‌اند (ابن قدامه، ۱۴۰۱ ق: ۴۱-۴۲؛ بدخشی ۱۴۰۵: ۱۶۴-۱۶۶ به نقل از محقق داماد، ۱۳۸۶: ۲۳)

دیدگاه متکلمان و اصولیان از شیعه و بلکه غالب علمای شیعه بر اصل اباحه در مقابل اصل حظر است. شیخ صدوق می‌گوید: «اعتقادنا ان الاشياء كلها مطلقه حتى یرد فی شیئی منها نهی» اعتقاد ما این است که همه چیزها، مطلق (و حلال) است تا اینکه نهی بر آن وارد شود. (صدوق، ۱۳۱۴ ق: ۱۱۴) شیخ طوسی می‌گوید: «ان الاصل الاباحه فی جمیع الاشياء فمن ادعی التحريم فعليه الدلاله» اصل اباحه در همه چیزهاست هر کسی که ادعای تحریم کند باید دلیل بیاورد. (طوسی، ۱۴۰۷، ج: ۱، ۶۹)

البته اخباریون از شیعه معتقد به اصالت حظرند. اصل حظر غالباً در بحث احتیاط به وجود می‌آید. استدلال حظری‌ها این است که اشیا در طبیعت ملک خداست و انسان هم مملوک خداست بنابراین دو مقدمه تصرف انسان در ملک خداوند بدون اجازه‌ی او ممنوع است (سید مرتضی، ۱۳۴۶، ج: ۲، ۸۲)

سید مرتضی در پاسخ معتقدان به اصل حظر می‌گوید: «چه کسی گفته است که تصرف انسان در ملک خدا بدون اذن او قبیح است؟ در حالی که هیچ دلیل بر قبیح چنین تصرفی نداریم. بلکه قبح در منع از چیزی است که ضرری ندارد» (همان) به هر حال همانطور که اشاره شد، متکلمان و اصولیون شیعه اصل اباحه را می‌پذیرند. (حیدری، بی تا: ۲۲۱) و با توجه به انقراض و یا اقلیت گمنام اخباریون، امروزه می‌توان دیدگاه «اباحه» را به تمام شیعه نسبت داد.

یکی از مشهورترین دانشمندان علم حقوق سزاربکاریا است. وی در کتاب مشهور «رساله جرایم و مجازات‌ها» می‌گوید: «تنها بر پایه ی قوانین می‌توان قوانین می‌توان کیفرهای متناسب با جرایم را تعیین کرد و این اختیار خاص، تنها به قانونگذار... تعلق دارد» (بکاریا: ۱۳۸۵: ۳۴) در اعلامیه جهانی حقوق بشر و شهروندان (۲۷ اوت ۱۷۸۹) مجلس موسسان انقلاب فرانسه تصویب کرد: «... هیچ فردی نمی‌تواند مجازات شود مگر به موجب

قانونی که قبل از انجام جرم تصویب شده باشد» (اردبیلی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۱۲۷-۱۲۸؛ نوربها، ۱۳۸۸: ۴۸) این ماده در ماده ۱۱ اعلامیه حقوق بشر ۱۹۴۸ نیز مورد تاکید واقع شد: «هیچ کس برای انجام یا عدم انجام عملی که در موقع ارتکاب آن عمل به موجب حقوق ملی یا بین‌المللی جرم شناخته نمی‌شده است، محکوم نخواهد شد» (Charter of The United Nations: 1945)

مواد ۹ و ۱۵ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی مصوب ۱۹۶۶ مجمع عمومی سازمان ملل که در تاریخ ۱۳۴۵/۱/۵ به امضای دولت ایران رسیده نیز بر این امر تاکید می‌کند. اصل سی و ششم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران می‌گوید: «حکم به مجازات و اجرای آن باید تنها از طریق دادگاه صالح و به موجب قانون باشد.» یکی از نویسندگان اهل سنت (عثمان عبدالملک الصالح) در مقاله‌ای با تاکید بر اصل قانونی بودن جرایم و مجازات‌ها در اسلام می‌نویسد: «به خاطر اهمیتی که... اسلام برای اصل عدم عطف به ما سبق شدن قوانین جزایی قائل است این اصل در قوانین اساسی کشورهای اسلامی متعددی مذکور شده است» (Eftekhari Jahromi, 2011: 213-231)

۳- پایه اخلاق جاودان

پرسش اساسی این است که آیا حسن و قبح عقلی می‌تواند پایه و اساس اخلاق جاودان قرار گیرد؟ از میان مواردی که اشاره شد، مورد «پایه اخلاق جاودان» مورد اختلاف علمای اسلام است. اشاره شد که یونانیان باستان حُسن و قبح عقلی را اساس اخلاق می‌دانستند. در سال‌های اخیر این پرسش مطرح شده است که آیا حسن و قبح عقلی می‌تواند جاودانگی اصول اخلاقی را مورد بحث قرار دهد. تعدادی از متکلمان، به اثبات این مسئله اصرار می‌ورزند (سبحانی، ۱۳۸۲: ۱۵۲-۱۶۹)

الف) نظریه‌ی طرفداران پایه اخلاق جاودان

طرفداران این نظر می‌گویند که مفاهیم کلی با فطرت و طبیعت ملکوتی آدمی هماهنگی دارد؛ یعنی عقل به باطن و ژرفای نفس آدمی نظر می‌کند و در آئینه‌ی فطرت دور نمایی از عالم ملکوت را می‌بیند و اصول اخلاقی را از این طریق ادراک می‌کند. کمال و نقص نفسانی هم تفسیرش همین است و بر این پایه و اساس، جاودانی بودن اصول

اخلاقی، استوار می‌شود. بنابراین هر آنچه در آئینه‌ی فطرت به صورت کمال، نمایان است، ثابت است و آنچه به صورت نقص است، نیز ثابت و همیشگی است. پس نزد عقل و فطرت، پایه‌های پلیدی و پاکی، معلوم است)) (ر.ک: همان: ۱۵۲ و ۱۵۳)

ب) نظریه‌ی مخالفان پایه اخلاق جاودان

براساس این نظریه می‌توان گفت که خوبی و بدی که در یک خاصه طبیعی است موافقت یا عدم موافقت آن با قوه مدرکه است و چون هر فعل اختیاری، با استعمال نسبت «وجوب» تحقق می‌پذیرد پس ما هر کاری را که می‌کنیم به اعتقاد اینکه به مقتضای قوه فعاله است می‌کنیم، یعنی کار خود را همواره سازگار با قوه‌ی فعاله می‌دانیم و نیز ترک را ناسازگار میدانیم. در مورد فعل، فعل را «حسن» می‌دانیم و در مورد ترک، فعل را «قبیح» می‌دانیم. در نتیجه حسن وقیح در کارها، در صفت اعتباری هستند که در هر کارصادر و فعل تحقق پذیرفته، اعم از فعل فردی و اجتماعی معتبرند (ر.ک: طباطبایی (علامه)، ۱۳۷۹: ۴۳۱-۴۳۲).

علامه سید محمد حسین طباطبایی در زمره مخالفان پایه‌ی اخلاق قرار دارند. ایشان می‌نویسند: ((تردید نیست که ما بسیاری از حوادث طبیعی را دوست داریم و چون خوب میدانیم دوست داریم و حوادث دیگری را دشمن داریم و چون «بد» میدانیم، دشمن داریم. بسیاری از اندامها و مزه‌ها و بویها را از راه ادراک حسی، نه از راه خیال «خوب» می‌شماریم و بسیاری دیگر را مانند آواز الاغ و مزه تلخی و بوی مردار را «بد» می‌شماریم و تردید نداریم. ولی پس از تأمل نمی‌توان خوبی و بدی آنها را مطلق انگاشته و به آنها واقعیت مطلق داد، زیرا می‌بینیم جانوران دیگری نیز هستند که روش آنها به خلاف روش ما می‌باشد. الاغ آواز خود را دلنواز پنداشته و از او لذت می‌برد و جانورانی هستند که از فاصله‌های دور به بوی مردار می‌آیند و مثلاً از مزه‌ی شیرینی نفرت دارند. پس باید گفت دو صفت «خوبی» و «بدی» که خواص طبیعی پیش ما دارند «نسبی» بوده و مربوط به کیفیت ترکیب سلسله اعصاب یا مغز ما مثلاً می‌باشند.)) (همان)

استاد مرتضی مطهری درباره دیدگاه علامه طباطبایی می‌گوید: ((موضوع دیگری که در اینجا هست و به حرف ایشان اهمیت بیشتری می‌دهد این است که کسانی مثل راسل که یک فلسفه نوی (به اصطلاح خودشان) در دنیای امروز آورده‌اند، تمام حرفشان به همین یک حرف برمی‌گردد و بدون شک آقای [علامه] طباطبایی از حرف آنها اطلاع نداشته‌اند... اینها به نظر خودشان یک حرف بسیار بسیار جدیدی پیدا کردند، که الآن در

فلسفه اروپا این حرف به شدت مطرح است و مورد قبول واقع شده و نزد آنها همه نظریات اخلاقی، نظریه افلاطون و ارسطو و کانت و اینها منسوخ شده و آخرش رسیده‌اند به همین نظریه، و گفتیم که کم و بیش در کلمات حکمای اسلامی خودمان هم این قضیه مطرح است و نقص کار آقای [علامه] طباطبائی این است که این را به حرف قدمای خود ما مربوط نکرده‌اند... [به هر حال] برتراند راسل از کسانی است که در فلسفه تحلیل منطقی خود به همین نتیجه که آقای [علامه] طباطبائی رسیده‌اند رسیده است.)) (مطهری، ۱۳۶۳: ۱۹۴-۱۹۵؛ همو، ۱۳۸۲: ج ۱۳: ۷۲۱-۷۲۴)

دلایل و شواهد دیگری هم وجود دارد که این نظریه را تقویت می‌کند:

اولاً: میزان حسن و قبح عمل برای طبقات مختلف و اشخاص جامعه به افق اندیشه و میزان تعقل آنها بستگی دارد:

به عنوان مثال مردم هر بلادی همیشه سر و کارشان با رسوم و آداب خاص است، و این خود راهنمایی است که آنها را درس آداب و رسوم می‌آموزد، مردم یک بلاد هم باز با هم فرق دارند و همه در یک افق قرار ندارند، چرا که در میان آنها نیز عده معدودی یافت می‌شوند که دارای درک دقیق‌تر و آداب ظریف‌تری اند، انتظاری که از آنان می‌رود از مردم عادی نمی‌رود و مواخذه‌ای که از آنان می‌شود از ایشان نمی‌گردد. مثلی که می‌گویند: "حسنات الأبرار سیئات المقربین: نیکی‌های نیکان نسبت به مقربین گناه است" به همین مناسبت و ملاک است. براین اساس در هر موقعیت و افقی که فرض کنیم افعال و وظایفی هست که در آن افق و موقعیت گناه شمرده نمی‌شود و انسان‌های آن افق گناه بودن آن را احساس نکرده و از آن غفلت دارند مسئول شناخته نمی‌شوند و مستحق مواخذه نیستند، ولی هر چه افق بالاتر و موقعیت دقیق‌تر شود گناه بودن مقدار زیادتری از آن افعال نمایان‌تر می‌شود.)) (ر.ک: طباطبایی (علامه)، ۱۳۷۴، ج ۶: ۵۲۴-۵۲۵)

ثانیاً: حسن و قبح، از امور اعتباریه هستند و قابل خلق و ایجاد نیستند:

کار قبیح، خودش و عنوان زشتیش که یا ستم است و یا چیزی دیگر تنها در ظرف اجتماع تحقق داشته و قبیح و مورد مذمت و عقاب است، ولیکن در ظرف تکوین و خارج چیزی جز حرکات صادره از آدمی نیست.

خلقت و ایجاد در عین این که در بردارنده‌ی هر چیزی است، فقط به موضوع‌ها و افعال مختلفی که در ظرف اجتماع واقعیت خارجی دارد تعلق می‌گیرد، لیکن حسن و قبح که بر موضوع‌ها و کارها عارض می‌گردد، خلقت به آنها تعلق پذیرد و ظرف ثبوت آنها

فقط ظرف اعتبار، تشریح و نیاز اجتماعی است. (ر.ک: طباطبایی (علامه)، ۱۳۷۴، ج ۷: ۴۱۰)

النهاییه به نظر می‌رسد که باید میان اخلاق نظری و عملی، قائل به تفصیل شد: در اخلاق نظری می‌توان قایل به پایه‌ی اخلاق جاودان شد، لیکن در اخلاق عملی چنین نیست و نسبییت موجود است.

نتیجه‌گیری

از مباحث گذشته روشن شد که مسئله حسن و قبح، یکی از بنیادی‌ترین و جنجالی‌ترین مباحثی است که متکلمان، فقها، حقوقدانان، فلاسفه و... رابه خود مشغول داشته است. همچنین مشخص شد که فرضیه تحقیق که حسن و قبح، عقلی است نه نقلی، با منطق و عقل سازگاری بیشتری دارد و به عدالت نزدیک تر است. لذا دیدگاه عدلیه (شیعه و معتزله) و ماتریدیه (تا آنجا که بانظر عدلیه سازگاری دارد) بر نظر اشاعره ترجیح داده می‌شود. و همچنین پس از اثبات فرضیه، ثمرات بسیاری بر حسن و قبح عقلی نترتب گردید. در میان مهمترین ثمرات به سه مقوله پرداخته شد. مقوله نخست بررسی قاعده ملازمه عقل و شرع بود که صحت قاعده اثبات گردید. مقوله دوم قبح عقاب بلا بیان بود که از منظرهای گوناگون اثبات شد. مقوله آخر، پایه‌ی اخلاق جاودان بود که النهاییه به نظر می‌رسد که باید میان اخلاق نظری و عملی، قائل به تفصیل شد: در اخلاق نظری می‌توان قایل به پایه‌ی اخلاق جاودان شد، لیکن در اخلاق عملی چنین نیست.

پی نوشت:

۱- هر چند که در کتب کلامی مشهور یا اصلاً از این فرقه سخنی به میان نیامده یا به طور گذرا اشاره ای شده است (به طور مثال در کتاب کشف المراد نوشته‌ی علامه حلی یا کتاب دلائل الصدق نوشته‌ی محمدحسن مظفر در بحث حسن و قبح عقلی نامی از این فرقه برده نشده است) لیکن این فرقه در حوزه‌ی مشرق زمین دارای پیروان فراوان است و اعتقادات آنان در میان پیروان فقه حنفی متداول است. شباهت و تفاوت های گوناگونی بین این فرقه و فرقه‌های معتزله و اشاعره وجود دارد که بیان این موارد، خود مقاله و رساله‌ی مستقلی را می‌طلبد (رجوع شود به: صابری، ۱۳۸۹، ج ۱: ۲۹۳-۳۰۲؛ برنجکار، ۱۳۸۵: ۱۳۶-۱۴۱)

فهرست منابع

- آخوند خراسانی، محمد کاظم. ۱۴۱۰ق. کفایه الاصول، جلد دوم، تهران: اسلامیة
- ابن قدامه (عبدالله بن احمد) ۱۴۰۱ق. روضه الناظر و جنبه المناظر، بیروت: بی نا
- اردبیلی، محمدعلی. ۱۳۸۷. حقوق جزای عمومی، چاپ بیستم، تهران: میزان
- ارسطاطالیس. ۱۳۸۱. اخلاق نیکو ماخس، چاپ دوم، ترجمه ابوالقاسم پورحسینی، تهران: دانشگاه تهران.
- استر آبادی، محمد امین. بی تا. بی جا: دار النشر لاهل البيت
- انصاری، مرتضی. ۱۳۹۰. فرائد الاصول، قم: دارالعلم
- _____ . ۱۴۰۴ق. مطارح الانظار، قم: موسسه آل البيت
- اصفهانی، محمد حسین (صاحب فصول). ۱۳۶۳. الفصول الغریبه، قم: دار احیاء العلوم الاسلامیه
- افلاطون. ۱۳۶۶. دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی ورضا کاویانی، تهران: خوارزمی
- بکاریا، چزاره. ۱۳۸۵. رساله ی جرایم و مجازاتها، چاپ پنجم، ترجمه ی محمدعلی اردبیلی، تهران: میزان.
- برنجکار، رضا. ۱۳۸۵. آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی، قم: طه
- بدخشی، محمد بن حسن، ۱۴۰۵ق. مناہج العقول فی شرح مناہج الوصول، بیروت: بی جا.
- بیاضی حنفی، کمال الدین، بی تا، اشارات المرام من عبارات الامام، مصر: شرکت المصطفی البانی
- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۹. منزلت عقل در هندسه ی معرفت دینی، چاپ چهارم، قم: اسرا
- حکیم لاهیجی، عبدالرزاق. ۱۳۷۲. سرمایه ی ایمان، تحقیق: صادق لاریجانی، چاپ سوم، بی جا: الزهراء
- _____ . ۱۳۷۲. گوهر مراد، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

- حلی، حسن بن یوسف (علامه حلی) ۱۳۸۹، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تهران: خرسندی

- حیدری، سید علی نقی. (بی تا). اصول الاستنباط، چاپ اول: قم: جامعه مدرسین
- سید مرتضی (علم الهدی). ۱۳۴۶. الذریعه الی اصول الشریعه، به تصحیح استاد دکتر ابوالقاسم گرجی، تهران: دانشگاه تهران

- سبحانی، جعفر. ۱۴۲۰ ق. رساله فی التحسین و التقیح العقلین، قم: موسسه الامام الصادق
- _____ . ۱۴۱۷ ق. محاضرات فی الالهیات، چاپ پنجم، قم: موسسه النشر الاسلامی

- _____ . ۱۳۸۲. حسن و قبح عقلی، قم: موسسه امام صادق
- شریفی، احمد حسین. ۱۳۸۸. خوب چیست؟ بد کدام است؟، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

- صابری، حسین. ۱۳۸۹. تاریخ فرق اسلامی، جلد ۱، تهران: سمت
- صدوق (ابن بابویه، محمد بن علی، معروف به شیخ صدوق). ۱۳۱۴ ق. الاعتقادات، قم: المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید

- طوسی، ابوجعفر، محمد بن حسن (ملقب به شیخ طوسی یا شیخ الطائفه). ۱۴۰۷. کتاب الخلاف، قم: دفتر انتشارات اسلامی

- قلی پور گیلانی، مسلم. ۱۳۹۰. تلخیص فرائد الاصول، جلد دوم: قم: قدس
- مظفر، محمد حسن، (بی تا) دلائل الصدق، بیروت: دار احیاء التراث العربی
- مظفر، محمدرضا، ۱۹۸۳ م، اصول الفقه، چاپ چهارم، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات
- محقق داماد، سید مصطفی. ۱۳۸۶. قواعد فقه، جلد چهارم (بخش جزایی)، چاپ هفتم، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی

- طباطبایی، سید محمد حسین. ۱۳۷۹. اصول فلسفه و روش رئالیسم، با حواشی استاد مرتضی مطهری (موجود در مجموعه آثار استاد شهید مطهری، جلد ۶)، چاپ هفتم، تهران: صدرا

- _____ . ۱۳۷۴. تفسیر المیزان، جلد ۶ و ۷، قم: دفتر انتشارات اسلامی

- مجلسی، محمد باقر. ۱۴۰۳ ق. بحار الانوار، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی

- مطهری، مرتضی. ۱۳۸۲. مجموعه آثار استاد شهید مطهری (جلد ۱۳)، تهران: صدرا
- ۱۳۶۳. نقدی بر مارکسیم، چاپ اول، تهران: صدرا
- ۱۳۸۱. مجموعه آثار استاد شهید مطهری (جلد ۱)، چاپ یازدهم، تهران: صدرا
- ۱۴۰۳ق. بررسی اجمالی اقتصاد اسلامی، تهران: حکمت
- محقق داماد، سید مصطفی. ۱۳۸۱. اصول فقه، جلد دوم، (منابع فقه)، چاپ دهم، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی
- کاتوزیان، ناصر. ۱۳۸۸. فلسفه ی حقوق، جلد اول (تعریف و ماهیت حقوق)، چاپ پنجم، تهران: شرکت سهامی انتشار
- ۱۳۸۵. فلسفه ی حقوق، جلد دوم (منابع حقوق)، چاپ سوم، تهران: شرکت سهامی انتشار
- نوریها، رضا. ۱۳۸۸. زمینه ی حقوق جزای عمومی چاپ بیست و ششم، تهران: گنج دانش
- هندی، علا الدین علی المتقی بن حسام الدین. ۱۴۰۵ق. چاپ پنجم، بیروت: موسسه الرساله
- Charter of the United Nations (1945)
- Eftekhar Jahromi , Gudarz.(2011) Law texts. Tehran: ganje danesh