

The Reflection of Practical Reason in Social Theology Based on the Opinions of Shahid Ayatollah Muhammad Baqir Sadr (RA)

Hassan Ghane

*Ph. D., Baqir al-Olum University
(h.ghane118@gmail.com)*

Abstract

Theology presents a coherent system of religious beliefs within the framework of man's relationship with God Almighty within the context of the universe and human communities. In this regard, the branch of social theology is viewed to be for drawing structures, intellectual and behavioral relationships, and interaction patterns between humans in the context of society based on religious beliefs, as well as reforming and promoting the religious belief of society, which uses rational and narrative methods in this regard. In the methodology of social theology, practical reason plays a central and original role in inferring and producing propositions. In this research, in addition to explaining the two theories of "the right to obedience" and "the zone of freedom" related to the contemporary Islamic thinker, Shahid Ayatollah Muhammad Baqer Sadr in the field of social theology, a methodological analysis focusing on practical reason has been conducted, so that the position, scope, dimensions, and level of effectiveness of practical reason in understanding and producing theories and issues in the field of social theology within the framework of these theories are revealed, and the areas for the promotion and empowerment of the rational method in the practical reason section in the fertilization and effectiveness of social theology knowledge in solving social problems in the field of beliefs and convictions are provided. This research has been compiled by collecting information through library and documentary methods and using descriptive and exploratory research methods to outline the identity of reason and its functions in social theology knowledge within the framework of the four aforementioned theories.

Keywords: reason; practical reason; social theology; methodology; rational method; society.



انعكاس العقل العملي في علم الكلام الاجتماعي مع التركيز على آراء الشهيد آية الله محمد باقر الصدر^١

حسن قانع^١

علم الكلام يتولى تقديم نظام متكامل للمعتقدات الدينية في إطار علاقة الإنسان بالله تعالى في سياق عالم الوجود والمجتمعات البشرية. في هذا السياق، يُعنى علم الكلام الاجتماعي برسم الهياكل، والأنماط الفكرية والسلوكية، ونماذج التفاعل بين الناس داخل المجتمع على أساس المعتقدات الدينية، إضافة إلى إصلاح وتعزيز الإيمان الديني للمجتمع، وذلك باستخدام الطرق العقلية والنقلية.

في منهجية علم الكلام الاجتماعي، يلعب العقل العملي دوراً محورياً وأصيلاً في استنباط وصياغة القضايا. في هذه الدراسة، تم توضيح نظريتي "حق الطاعة" و"منطقة الفراغ" للعالم الإسلامي المعاصر الشهيد آية الله محمد باقر الصدر في مجال علم الكلام الاجتماعي، مع تحليل منهجي يركز على العقل العملي. الهدف هو الكشف عن مكانة وحدود وأبعاد وكفاءة العقل العملي في فهم وصياغة النظريات والقضايا المتعلقة بعلم الكلام الاجتماعي ضمن إطار هذه النظريات. ويُسعى من خلال ذلك إلى تعزيز وتطوير المنهج العقلاني، وخاصة في الجانب العملي، لدعم كفاءة علم الكلام الاجتماعي في حل القضايا الاجتماعية المرتبطة بالعقائد والمعتقدات.



١. دكتوراه من جامعة باقر العلوم (abdi@bou.ac.ir).

تم جمع المعلومات باستخدام المنهج المكتبي والوثائقي، والاعتماد على الطرق الوصفية والاستكشافية، بهدف توضيح هوية العقل وأدواره في علم الكلام الاجتماعي ضمن إطار النظريات الأربع المذكورة.

مفاتيح البحث: العقل؛ العقل العملي؛ علم الكلام الاجتماعي؛ المنهجية؛ المنهج العقلاني؛ المجتمع.

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت
سال شانزدهم، مهر ۱۴۰۳، شماره مسلسل ۶۱

بازتاب عقل عملی در کلام اجتماعی با تکیه بر آرای شهید آیت الله محمد باقر صدر

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۱۵

تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۰۵/۰۱

حسن قانع *

علم کلام عهده‌دار ارائه نظام منسجم از باورهای دینی در چارچوب رابطه انسان با خداوند متعال در ظرف عالم هستی و اجتماعات انسانی است. در این راستا شاخه کلام اجتماعی عهده‌دار ترسیم ساختارها، مناسبات فکری و رفتاری و الگوهای تعاملی میان انسان‌ها در بستر جامعه بر پایه باورهای دینی و نیز اصلاح و ارتقای باورمندی دینی اجتماع است که در این باره از روش‌های عقلی و نقلی بهره می‌گیرد. در روش‌شناسی کلام اجتماعی، عقل عملی، نقشی محوری و اصیل در استنباط و تولید گزاره‌ها دارد. در این پژوهش ضمن تبیین دو نظریه «حق الطاعه» و «منطقه الفراغ» مربوط به اندیشمند معاصر اسلامی شهید آیت الله محمد باقر صدر در حوزه کلام اجتماعی به واکاوی روش‌شناختی با محوریت عقل عملی پرداخته شده تا از این رهگذر جایگاه، قلمرو، ابعاد و میزان کارایی عقل عملی در فهم و تولید نظریه‌ها و مسائل در حوزه کلام اجتماعی در قالب این نظریه‌ها آشکار شود و زمینه‌های ارتقا و توانمندی روش عقلانی در بخش عقل عملی در بارورسازی و کارآمدی دانش کلام اجتماعی در حل مسائل اجتماعی در عرصه باورها و اعتقادات فراهم آید. این پژوهش با گردآوری اطلاعات به روش کتابخانه‌ای و اسنادی و بهره‌گیری از روش‌های تحقیق توصیفی و اکتشافی به ترسیم هویت عقل و کارکردهای آن در دانش کلام اجتماعی در قالب چهار نظریه مذکور تدوین گشته است.

واژه‌های کلیدی: عقل، عقل عملی، کلام اجتماعی، روش‌شناسی، روش عقلی، اجتماع.



* دکتری دانشگاه باقر العلوم (h.ghane118@gmail.com).

مقدمه

جامعه مجموعه‌ای از انسان‌هاست که بر اثر جبر یک سلسله نیازها و تحت نفوذ یک سلسله عقیده‌ها و ایده‌ها و آرمان‌ها در یکدیگر ادغام شده و در یک زندگی مشترک غوطه‌ورند. با درنگ در تاریخ پُرفراز و نشیب حیات اجتماعی انسان‌ها می‌توان نقش بنیادین باورها و تعالیم دینی و تأثیرات پُردامنه عقاید و بینش‌های حاکم بر مناسبات اجتماعی و رفتارهای جمعی را به‌وضوح دریافت. دین مبین اسلام که از دو خصلت ویژه جامعیت تعالیم و جهانی بودن رسالت برخوردار است، در سایه تعالیم و آموزه‌های اجتماعی خود، وعده تحقق آرمان استخلاف توحیدی اجتماع و جامعه توحیدی سر داده است تا از این رهگذر همه ارزش‌ها و آموزه‌های اخلاقی و اجتماعی اسلام در جامعه تبلور یابد و جامعه‌ای توحیدی که مظهر و تجلی ربوبیت و رحیمیت الهی است با محوریت امام راستین محقق شود (مطهری، ۱۳۸۷: ۱۸ و ۱۸۵-۱۸۸؛ صدر، ۱۴۳۴: ۱۲۸). در این میان آموزه‌های اعتقادی دین و معارف الهی تأثیر شگرف و بنیادین در ساخت و پویایی جوامع انسانی، ساختارها و مناسبات اجتماعی داشته و پایه و مبنای عمل و رفتار در انسان‌ها می‌باشند. مطالعه و پرسش از نقش و تأثیر آموزه‌های اعتقادی در بازخوانی و ترسیم ساختارها، الگوهای تعاملی و رفتاری و فرهنگ و شعور اجتماعی، رسالتی بزرگ است که بر دوش دانش کلام اجتماعی نهاده شده است. از دیگر سو این دانش در راستای استنباط، تجزیه و تحلیل گزاره‌های خود، از روش‌های علمی از جمله روش عقل عملی بهره می‌گیرد. این نوشتار بنا بر اهمیت پرداخت به این حوزه دانشی که نقشی محوری در هویت‌بخشی دینی به جامعه بر محور آموزه‌های اعتقادی دارد، به جایگاه‌شناسی و ترسیم قلمرو عقل عملی در استنباط و تولید گزاره‌های کلام اجتماعی می‌پردازد که این مهم در قالب بازخوانی و تبیین روش‌شناختی دو نظریه «حق الطاعه» و «منطقه الفراغ» مربوط به اندیشمند معاصر اسلامی، شهید آیت‌الله محمدباقر صدر در حوزه کلام اجتماعی تحقق یافته است.

۱. ماهیت عقل عملی

اقسام عقل

از زمان تدوین حکمت و فلسفه، حکمت به دو نوع تقسیم شده است: حکمت نظری و حکمت عملی و ملاک این تقسیم دو نوع بودن ادراکات انسان است؛ زیرا ادراکات او گاهی

از قلمرو عمل انسان بیرون است و فقط جنبه نظری دارد، مانند «خدا هست»، «فرشته هست» و گاهی در قلمرو عمل و کار قرار می‌گیرد، مانند «عدل زیباست» و «ظلم نازیباست». بخش اول از ادراکات انسان را حکمت نظری و بخش دوم از ادراکات وی را حکمت عملی می‌نامند و در این تقسیم‌اختلافی به چشم نمی‌خورد. اختلاف در تفسیر «عقل عملی» در مقابل «عقل نظری» است.

الف) عقل نظری: عقل نظری قوه‌ای است که قضایایی را که از واقع بما هو واقع بحث می‌کند، درک می‌کند و ارتباطی به عمل فاعل مختار یعنی انسان ندارد و جایگاه و شأن آن فقط ادراک است.

ب) عقل عملی: عقل عملی قوه‌ای است که قضایایی را که شایسته است عمل طبق آنها واقع شود، درک می‌کند و این نکته وجه امتیاز عقل عملی از عقل نظری است (سند، ۱۴۲۳: ۳۴۰-۳۳۹). در تفسیر عقل عملی سه نظریه میان متفکران اسلامی مطرح است:

۱) نظریه اول: عقل عملی هم مبدأ تحریک است و هم مبدأ ادراک. در این نظریه عقل عملی هم واجد حیثیت ادراک است و هم به عنوان قوه محرکه بدن یا قوه عامله آن معرفی شده است. ابن‌سینا در تبیین جایگاه عقل عملی بر این باور است که نفس انسانی بر خلاف حیوانات دارای خواصی است که برخی در باب ادراک، برخی از باب فعل و برخی هم از باب انفعال می‌باشد. قسم اول یعنی ادراک کلیات، ناظر به عقل نظری و قسم‌های دوم و سوم، مربوط به عقل عملی می‌باشند. به‌ویژه ادراک که تصور معانی کلی است، از ذات نفس و بدون نیاز به بدن حاصل می‌شود و خواص فعل و انفعال با مشارکت و مساعدت بدن و قوای بدنی از انسان صادر می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۲/ ۱۸۱-۱۸۴). مرحوم بوعلی در توضیح اقسام فوق بیان می‌دارد که

یک: افعالی که از انسان به مشارکت بدن و قوای آن صادر می‌شودف خود بر دو قسم:

اول: تعقل و استنباط حُسن و قُبُح در امور جزئی.

دوم: استنباط صناعت‌های عملی مثل نجاری، کشاورزی و... و شیوه تصرف در آنها.

دو: انفعالات حالت‌هایی هستند که پس از تحقق استعدادها و آمادگی‌هایی که برای بدن به واسطه مشارکت نفس ناطقه پدید می‌آیند، مثل استعداد خندیدن، گریه کردن، خجالت، حیا، ترس، مهربانی و اُلفت (ابن‌سینا، ۱۹۸۰: ۴۱؛ ۱۴۰۴: ۱۸۴/۲؛ همو، ۱۳۶۳: ۹۷؛ همو، ۱۴۰۰: ۵۵). بنابراین از نگاه ایشان عقل عملی از سه کارکرد برخوردار است: (۱) ادراک جزئی حُسن و قُبْح اخلاقی؛ (۲) استنباط صنایع انسانی؛ (۳) انفعالات مختص به انسان که از این میان کارکرد سوم، عملی است و دو کارکرد دیگر، اگرچه مربوط به عمل‌اند، اما ادراکی‌اند. از این رو عقل عملی هم جنبه عملی دارد و هم جنبه ادراکی که این ادراکات مقدمه انجام عمل قرار می‌گیرند. کارکرد اول مهم‌ترین کارکرد عقل عملی به شمار آمده و در آثار متأخر به عنوان تنها کارکرد و عمل فی‌نفسه عقل عملی تلقی شده است.

ملاصدراى شیرازی نیز ادراک کلیات عملی را در کنار کلیات نظری به عقل نظری نسبت می‌دهد و ادراک جزئی مستنبط از حکم کلی نظری را به عقل عملی مستند می‌داند و از سوی دیگر بر این باور است که عقل عملی با حصول آرا و احکام جزئی، قوای دیگری را به دنبال می‌آورد که سبب حرکت بدنی و در نتیجه تحقق فعل می‌گردد: ۱. قوه شوقیه - که به آن «باعثه» اطلاق می‌شود. ۲. قوه فاعلیه - که به آن «محرکه» اطلاق می‌شود (شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۰۰؛ ۱۳۵۴: ۲۳۴ و ۲۵۸).

از این رو بر اساس برخی عبارات می‌توان گفت که در نگاه ملاصدرا عقل عملی هم شأنیت ادراک دارد و هم مبدأ تحریک می‌باشد.

۲) نظریه دوم: عقل عملی تنها مبدأ عمل است. قطب‌الدین رازی بر این باور است که عمل بدون علم امکان‌پذیر نیست. عقل عملی که وظیفه‌اش به کارگرفتن فتوای عملی بدن است، از عقل نظری کمک می‌گیرد؛ مثلاً ما یک مقدمه کلی داریم: «هر فعل نیکویی شایسته و واجب است که به جا آورده شود» و از این مقدمه به دست می‌آوریم که: راستگویی عملی است که آوردن آن شایسته و لازم است و پس از آنکه در مورد صدق، با عمل مواجه شویم، یک قیاس منطقی تشکیل می‌دهیم و می‌گوییم: «این عمل صدق است و هر صدقی را شایسته و لازم است که انجام دهیم، پس این عمل شایسته انجام‌دادن و لازم‌الاجراست» و تحصیل این مقدمه و تشکیل قیاس، همه وظیفه عقل نظری است و عقل عملی همین رأی

جزئی اخیر (این عمل راست‌گویی لازم‌الاجراء) را می‌گیرد و جهت اجرای آن، قوای بدن را به کار و می‌دارد» (طوسی، ۱۳۷۵: ۳۵۳/۲). محقق نراقی نیز در تعریف عقل عملی همان تعریف قطب‌الدین رازی را برگزیده و معتقد است ادراک و ارشاد، وظیفه عقل نظری است و به منزله صاحب‌نظر خیرخواه است و عقل عملی آرا و اشارات او را اجرا می‌کند (نراقی، ۱۳۸۶: ۶۹/۱). محقق لاهیجی نیز از قوه عملی به عنوان نیرویی یاد می‌کند که نفس را مهیای دست‌زدن به افعال و اعمال می‌سازد (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۱۵۹).

۳) نظریه سوم: عقل عملی تنها مبدأ ادراک است. نظریه معروف در میان فلاسفه این است که عقل به معنای مُدرک - نه به معنای مبدأ تحریک - به نظری و عملی تقسیم می‌شود. نقش عقل در هر دو، نقش ادراک است نه تحریک و تفاوت این دو عقل یعنی این دو ادراک، شبیه تفاوت حکمت نظری و حکمت عملی است. به عبارت دیگر اختلاف دو مُدرک از نظر قلمرو، همان طور که حکمت را بر دو نوع تقسیم می‌کند، همچنین مُدرک را به دو نوع به نام‌های عقل نظری و عقل عملی تقسیم می‌نماید. پیش‌تاز این نظریه، فارابی است (سبحانی، ۱۳۹۰: ۵۵). وی در کتاب فصول منتزعه ابتداء روح انسان را به دو بخش ناطق نظری و ناطق فکری تقسیم می‌کند و فضیلت ناطق نظری را عقل نظری و فضیلت ناطق فکری را عقل عملی می‌داند. سپس در تبیین عقل عملی آن را قوه‌ای می‌شمارد که بر اثر کثرت تجارب و وسعت مشاهدات نسبت به محسوسات، مقدمات علمی‌ای برای انسان پدید می‌آورد که به واسطه آن مقدمات، نسبت به اعمال و رفتاری که انجام یا ترک آنها سزاوار است، واقف می‌شود (فارابی، ۱۴۰۵: ۵۰-۵۱).

ملاهادی سبزواری در حواشی خود بر شرح منظومه بیان می‌دارد که شأن عقل نظری و عقل عملی تعقل و ادراک است؛ لکن عقل نظری اموری را تعقل می‌کند که هدف، علم به آنهاست و تعلق به عمل ندارد، مانند علم به موجودیت خالق و وجدانیت او و اینکه صفات او عین ذات اوست ... و عقل عملی اموری را ادراک می‌کند که مربوط به چگونگی عمل انسان است، مانند اینکه می‌گوییم: «توکل به خدا نیکوست»، «صبر و پایداری پسندیده است»، «نماز واجب است». عقل عملی همان عقلی است که در روایت از آن ستایش شده است: «العقل ما عبد به الرحمن و اكتسب به الجنان: عقل چیزی است که انسان به واسطه آن خدا

را پرستش می‌کند و به بهشت رهنمون می‌گردد» (کلینی، ۱۴۲۹: ۲۵/۱) و این همان عقلی است که در علم اخلاق از آن یاد می‌شود. آن‌گاه چنین نتیجه می‌گیرد که این دو عقل (نظری و عملی) دو قوه متباین از هم نیستند و این طور نیست که دو شیء مستقل به نفس انسان ضمیمه شده باشد و کار یکی تعقل و ادراک باشد و کار دیگری فقط تحریک قوا بوده و هیچ گونه ادراکی نداشته باشد، بلکه دو جهت از یک حقیقت یعنی نفس ناطقه می‌باشند (سبزواری، ۱۳۷۹: ۱۶۶/۵-۱۶۷). مرحوم محقق اصفهانی و شاگرد وی مرحوم مظفر نیز همین دیدگاه را برگزیده‌اند (اصفهانی، ۱۳۷۴: ۲۹۵/۱، ۳۷۵ و ۵۵۵ و ۲۷۱/۲ و ۳۱۱؛ مظفر، ۱۳۸۷: ۲۳۱-۲۳۲). بنا بر نظریه دوم، تفاوت میان عقل نظری و عقل عملی تفاوت جوهری خواهد بود؛ زیرا عقل نظری از مقوله ادراک است و عقل عملی از مقوله فعل و تحریک و بنا بر نظریه سوم، تفاوت میان دو عقل، امری اعتباری و اختلاف به اعتبار مُدرک خواهد بود؛ لکن مُدرک یک حقیقت بیش ندارد و آن قوه عاقله است که کارش ادراک و استنباط است و در نتیجه منظور از کلمه عقل در عنوان مسئله حسن و قبح عقلی، عقل عملی است نه عقل نظری (سبحانی، ۱۳۹۰: ۵۷-۵۸).

۲. ماهیت کلام اجتماعی

الف) تعریف علم کلام

در تبیین ماهیت علم کلام تعاریف گوناگونی با محوریت موضوع، روش، اهداف و غایات ارائه شده که در این میان می‌توان به تعریف ذیل که ضمن توجه به ابعاد مذکور، از جامعیت بیشتری برخوردار است، اشاره نمود: «کلام علمی است که به تبیین، اثبات و دفاع از عقاید دینی یا مذهبی با استفاده از روش‌های گوناگون استدلال-عقلی و نقلی- می‌پردازد». بر علم کلام نام‌های دیگری همچون علم اصول‌الدین، الفقه الاکبر، التوحید و الصفات، اصول العقاید و الاهیات نهاده شده است. گفتنی است «الاهیات» در جهان مسیحیت معروف بوده و اخیراً در کلام اسلامی نیز رایج شده است (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۱: ۶۶ و ۷۴).

ب) تعریف کلام اجتماعی

علم کلام با مباحثی از حیات اجتماعی انسان سر و کار دارد و متکلمان نیز ضرورت رابطه [هدایتی] خداوند با انسان و اجتماعات انسانی همچنین قُبَح و امتناع عقلی واگذارند

انسان - بدون هیچ گونه هدایتی - به حال خود را شرح می‌دهند و تلاش می‌کنند تا آن دسته از متون دینی مربوط به عمل و رویه و سنت خداوند نسبت به انسان در تاریخ - که همان سنت هدایت تشریعی و سنتی ارسال رسل و یا وحی و یا نبوت می‌باشند - را از طریق استدلال‌های عقلی و فلسفی و شواهد تاریخی و تجربی برای مخاطبان خود منطقی و معقول سازند. اگرچه بحث از اعمال و افعال خداوند فی‌نفسه یک بحث کلامی است و در محدوده اندیشه اجتماعی قرار نمی‌گیرد، اما از آنجاکه آن اعمال و افعال به زندگی اجتماعی و رفتار جمعی انسان‌ها مربوط می‌شود، متکلم را با فیلسوف جامعه و کلام را با فلسفه اجتماع پیوند می‌دهد (تقی‌زاده داوری، ۱۳۸۸: ۲۲). بر اثر این پیوند، شاخه‌ای علمی تحت عنوان کلام اجتماعی پدید می‌آید. کلام اجتماعی شاخه‌ای از الاهیات اجتماعی است که با مباحثی از حیات اجتماعی انسان ارتباط دارد و به آن بخش از گزاره‌ها و مسائلی از کلام که دارای آثار و پیامدهای مستقیم یا غیرمستقیم بر ابعاد اجتماعی انسان است، می‌پردازد (عبدلی، ۱۳۹۶: ۴۷). از این رو این شاخه علمی عهده‌دار ترسیم نظام فکری است که در آن، نگرش لازم به انسان، جهان، جامعه و زندگی تبیین گشته، روابط اعتقادی انسان با خداوند متعال، محیط زندگی، اجتماع و خویشن سامان می‌یابد.

۳. روش‌شناسی علم کلام

الف) روش (method): به تکنیک‌ها یا رویه‌های واقعی برای گردآوری و تحلیل داده‌ها گفته می‌شود؛ داده‌هایی مرتبط با برخی پرسش‌ها یا فرضیه‌های تحقیق (بلیکی، ۱۳۹۳: ۶۴). در معنایی کلی‌تر، روش، هر گونه ابزار مناسب برای رسیدن به مقصود است. روش ممکن است به مجموعه طُرُقی که انسان را به کشف مجهولات هدایت می‌کند، مجموعه قواعدی که هنگام بررسی و پژوهش به کار می‌روند و مجموعه ابزار و فنونی که آدمی را از مجهولات به معلومات راهبری می‌کند، اطلاق می‌شود (ساروخانی، ۱۳۸۷: ۲۴/۸).

ب) روش‌شناسی (methodology): روش‌شناسی به بررسی و مطالعه روش‌های به‌کاررفته در علوم، سنجش و یافتن قابلیت‌ها و محدودیت‌ها و نقاط ضعف و قوت آنها می‌پردازد. به عبارتی روش‌شناسی درگیر این پرسش است که چگونه معرفت و دانش خود را

اعتباریابی می‌کنیم (ایمان، ۱۳۹۳: ۵۴). علم کلام به تناسب اهداف و نیز در راستای ایفای وظایف خود از انواع روش‌های استدلال مانند عقلی، نقلی، تاریخی، تجربی، استقرایی و... بهره می‌گیرد. تنوع روش‌ها در علم کلام، دلیل واضحی بر گستره روش تحقیق و استدلال در علم کلام است و این ویژگی ناشی از تعدد و تنوع اهداف، غایات، وظایف و موضوع علم کلام است. در مقام فهم و استنباط معارف و عقاید دینی و مذهبی از روش‌های عقلی، نقلی، تفسیری و اجتهادی استفاده می‌شود و در مقام توجیه و دفاع عقلانی نیز از روش‌های عقلی، نقلی و تجربی بهره‌جویی می‌شود. در این میان روش‌های رایج در دین‌پژوهی امروز مانند پدیدارشناسی و هرمنوتیک نیز در علم کلام مورد توجه قرار گرفته است (حسین‌زاده، ۱۳۸۷: ۷۰؛ صادقی، ۱۳۸۲: ۲۳). کلام اجتماعی نیز که از نظر موضوع، اهداف و منابع معرفتی آن همانند علم کلام اما با رویکرد اجتماعی است، در برخی موارد علاوه بر روش‌های نقلی و عقلی مرسوم از روش‌های علوم اجتماعی به‌ویژه جامعه‌شناسی به‌خصوص جامعه‌شناسی دین نیز ممکن است بهره‌گیرد (عبدلی، ۱۳۹۶: ۱۷۳).

۴. ماهیت عقل و قلمرو آن از نگاه آیت‌الله سید محمدباقر صدر

الف) ماهیت و احکام عقل: شهید صدر در آثار اصولی خود به تفصیل درباره عقل به عنوان یکی از منابع و ادله احکام جهت استکشاف حکم شرعی بحث می‌کند و در ابتدا موضوع مهم صلاحیت عقل برای دلالت و کشف قطعی حکم شرع را که محل نزاع اصولیون و اخباریون می‌باشد، مطرح نموده، با تحلیل و نقد اشکالات اخباریون بر ناتوانی عقل در کشف حکم شرع، حجیت عقل برای دلالت و استکشاف حکم شرع را به اثبات می‌رساند (صدر، ۱۴۱۷ «ب»: ۳۲۳/۸). ایشان در تشریح ماهیت عقل و احکام آن، بر اساس آنچه مشهور حکما و متکلمان بیان داشته‌اند، عقل را بر اساس کارکردهای آن به دو بخش عقل نظری و عقل عملی تقسیم می‌کند که هر یک دارای احکام مخصوص به خود می‌باشند. مشهور در تعریف این دو کارکرد قایل‌اند که احکام عقلیه بر دو قسم‌اند:

۱) احکام نظری: عقل نظری عبارت است از: «ادراک آنچه واقع شده است».

(۲) احکام عملی: عقل عملی عبارت است از: «ادراک آنچه شایسته است واقع و انجام شود» (صدر، ۱۴۱۷ «ج»: ۱۲۰/۴؛ همو، ۱۴۰۸: ۴۷۷/۸).

شهید صدر بر اساس دیدگاه مختار خود در باب ماهیت ادراکی عقل بر این باور است که عقل، شأنی جز ادراک امور واقعی و ثابت در لوح واقع که دایره آن وسیع تر از لوح وجود است، ندارد و حُسن و قُبْح هم دو امر ثابت در لوح واقع هستند. بر این اساس امر واقعی که مدرک عقل است، اگر به ذات خود، استدعای سلوک عملی معینی طبق آن نداشته و فاقد اقتضای تأثیر مستقیم در مقام عمل باشد، مدرک نظری است و اگر مقتضی تأثیر مستقیم در مقام عمل باشد، مدرک عملی است (صدر، ۱۴۱۷ «ج»: ۱۲۰/۴؛ همو، ۱۴۰۸: ۴۷۷/۸).

(ب) حقیقت مُدرکات عقل عملی: شهید صدر در تشریح چیستی مُدرکات عقل عملی، به اختلاف میان حکما و متکلمان در باب حقیقت حُسن و قُبْح عقلی می‌پردازد و متقد است در تشخیص هویت قضایای حُسن و قُبْح عقلی، دو دیدگاه میان اندیشمندان اسلامی وجود دارد:

(۱) این قضایا را امور واقعی و تکوینی دانسته، عقل همچون سایر قضایای نظری به کشف آن می‌پردازد.

(۲) این قضایا را از سنخ قضایای مشهوره می‌داند که واقعیت آنها بر پایه توافق عقلا شکل می‌گیرد و در صناعیت جدل به کار می‌رود (صدر، ۱۴۱۷ «ب»: ۸۲/۸ و ۸۵؛ همو، ۱۴۱۷ «ج»: ۴۰-۴۵). ایشان در توضیح این دیدگاه به دو برداشت برخی فقها اشاره می‌کند:

برداشت اول: قضایای حُسن و قُبْح از جنس گزاره‌های انشایی است که همچون سایر موارد جعل عقلایی است و عقلا به واسطه ادراک مصالح و مفاسد موجود در افعال، بر این قضایا توافق می‌کنند.

ایشان در نقد این برداشت بیان می‌دارند که این برداشت بر عبارات و بیانات صاحبان این دیدگاه، منطبق نیست؛ چراکه در کلام صاحبان این دیدگاه، قضایای مشهوره با تصدیق جازم همراه است و لذا فرض تصدیق جازم و قطعی در قضیه، مستلزم خبری بودن آن می‌باشد (صدر، ۱۴۱۷ «ب»: ۸۲/۸ و ۸۵؛ همو، ۱۴۱۷ «ب»: ۸۵-۹۴).

برداشت دوم: قضایای حُسن و قُبَح از گونه مشهوره‌اند که از جنس گزاره‌های خبری و مقرون به تصدیق جازم می‌باشند که این تصدیق در فرایند تأدیب و تربیت‌های اجتماعی عَقلاً و تلقین آنها به افراد حاصل می‌شود (صدر، ۱۴۱۷ «ج»: ۴/۴۶).

ایشان در نقد این برداشت قایل است اگر منشأ تصدیق در قضایای حُسن و قُبَح، تأدیب و تلقین این قضایا از ناحیه عَقلاً به انسان باشد، تصدیق حاصل شده به مجرد التفات و توجه انسان زایل می‌شود؛ درحالی‌که این امر (زوال تصدیق در این قضایا)، خلاف وجدان و دریافت انسان همچنین بر خلاف تصریح صاحبان این دیدگاه بر وجود تصدیق در این قضایا می‌باشد (صدر، ۱۴۱۷ «ج»: ۴/۴۷).

شهید صدر پس از بیان دو دیدگاه مهم فوق، دیدگاه اول را صحیح دانسته، اختیار می‌کند. ایشان ضمن اطلاق «مسلک عقلی واقعی» بر این دیدگاه در تفصیل آن بیان می‌دارند که حُسن و قُبَح دارای وجود و واقعیتی هستند که این واقعیت، از جنس موجودات تحقق‌یافته در خارج نیستند، بلکه به جهت اینکه ظرف واقعیت وسیع‌تر از ظرف وجود است که اختصاص به جواهر و اعراض دارد، در ظرف واقعیت، اموری موجودیت دارد که تحقق آنها به واسطه وجود نیست؛ از جمله این واقعیات ملازمه‌های ذاتی است که میان اشیا وجود دارد، مثل ملازمه میان علت و معلول و نیز قضایایی همچون استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین و... بر این اساس مفاهیم حُسن عدل و قُبَح ظلم نیز برخوردار از واقعیت است که این موجودیت از سنخ وجودات خارجی نیست و از امور اعتباری و جعلی نیستند؛ از این رو عقل در مواجهه با این امور که دارای واقعیت مستقل از ادراک انسانی و عقل‌اند، به کشف آنها پرداخته و رابطه میان عقل و حُسن و قُبَح، رابطه کاشف و منکشف می‌باشد (صدر، ۱۴۱۷ «ج»: ۴/۱۲۰؛ همو، ۱۴۰۸: ۵۲۷/۸).

ج) ملاک حکم عقل به حُسن و قُبَح: یکی از مسائل مطرح در باب احکام عقل عملی این است که عقل بر اساس چه ملاکی حکم به حُسن یا قُبَح افعال می‌دهد. برخی بر این باورند که عقل بر پایه وجود مصلحت یا مفاسد موجود در افعال احکام خود را صادر می‌کند. شهید صدر بر اساس دیدگاه مختار خود در واقعیت‌داری حُسن و قُبَح افعال معتقد است ادراک حُسن و قُبَح توسط عقل مبتنی بر مصالح و مفاسد موجود در افعال نیست و این

حقیقت، نسبت به معانی مختلف مصلحت و مفسده (۱- مصلحت و مفسده شخصی و ناظر به نفس انسان، ۲- مصلحت و مفسده شخصی ناظر به نفس بشری، ۳. مصلحت و مفسده نوعی و عمومی) صادق است. بنابراین حُسن و قُبْح عقلی و مصلحت و مفسده دو باب مستقل است و هیچ گونه ارتباطی میان آنها بر قرار نیست (صدر، ۱۴۰۸: ۵۱۶/۸).

ایشان در تعلیل این مطلب می‌گویند اگر ادراک حُسن و قُبْح بر اساس مصلحت و مفسده جمعی صورت پذیرد، در مواردی که میان مصلحت جمعی و مفسده جمعی تراحم پدید آمده، به واسطه اهمیت بیشتر مصلحت نسبت به مفسده، جانب مصلحت مقدم داشته می‌شود، فعل قبیحی که واجد مصلحت بوده، از دایره قُبْح خارج می‌شود و تحت عنوان حُسن درمی‌آید؛ درحالی‌که این امر خلاف وجدان است؛ برای نمونه در جایی که مصلحت مهم و منفعت بزرگی در افشای اسرار متوجه جامعه باشد و از سوی دیگر افشای اسرار و زوال ملکه کتمان سر نیز مفسده نوعیه داشته باشد، در این تراحم، مصلحت نوعیه مذکور بر مفسده افشای سر مقدم داشته می‌شود و به تبع آن، عمل افشای سر فعلی حُسن به حساب می‌آید. این در حالی است قُبْح افشای سر بالوجدان باقی بوده و در نگاه عُرف، مرتکب چنین عملی خائن به شمار می‌رود (صدر، ۱۴۰۸: ۵۱۷/۸).

۵. بازتاب عقل عملی در نظریه‌های حق الطاعة و منطق الفراغ

شهید صدر متفکر و فقیه نواندیش معاصر با طرح اندیشه‌های بدیع، تحولی در معارف دینی و نگرش‌های سیاسی و اجتماعی اسلام با تکیه بر قرآن و سنت به مثابه کتاب و برنامه هدایت انسان ایجاد نمود. ایشان بر مبنای باور به یگانگی و ربوبیت خداوند و عدل، سه اصل حاکمیت مطلقه خداوند بر جهان، سنت‌های حاکم بر هستی و آزادی و اختیار انسان به عنوان موجود عاقل را نتیجه گرفته و حاصل آن، پذیرش خلافت و جانشینی انسان از سوی خداست. در نظام خلافت به عنوان یک سنت غیرقابل تغییر الهی، چهار رابطه (رابطه انسان با خداوند، با طبیعت، با انسان‌ها و با خود) بر اساس یک الگوی خاص با هم پیوند یافته و دین به عنوان یک سنت و برنامه مطلوب برای حیات دنیوی و اخروی انسان به تنظیم روابط چهارگانه مذکور

در ابعاد فردی و اجتماعی می‌پردازد. در این میان شهید صدر نظریه‌ها و دیدگاه‌های گوناگون کلامی، فقهی، اصولی و... خود را بر پایه رویکرد مذکور استوار کرده و نگرش توحیدی و انگاره خلافت را محور بنیادین نظریه‌های خود قرار داده است. از جمله نظریات مهم ایشان که به بررسی رابطه میان خداوند و انسان در بستر ربوبیت و خلافت الهی و تکلیف‌مداری انسان پرداخته شده، نظریه‌های حق الطاعه و منطقه الفراغ است. این نظریه‌ها مبتنی بر صفات کلامی شکر مُنعم، مالکیت و ربوبیت خداوند، تکلیف و تقنین شریعت و نیز بر مدار روش استنباط عقل عملی، به ترسیم وضعیت تکلیف انسان‌ها در دایره مولویت و ربوبیت الهی در حوزه‌های فردی و اجتماعی و تعیین حیطه تشریع و قانون‌گذاری در عرصه حاکمیت اجتماعی دین می‌پردازند؛ از این رو باید گفت نظریه‌های حق الطاعه و منطقه الفراغ شهید صدر در زمره مباحث شاخه کلام اجتماعی است که با روش استنباط عقل عملی به نحوه و چگونگی تعیین‌بخشی حاکمیت و ربوبیت الهی و مقوله دین نسبت به انسان و اجتماع می‌پردازد.

در این مجال به تبیین این دو نظریه کلامی پرداخته می‌شود که نقش مهمی در ترسیم مناسبات دینی در اجتماع و تصویر حاکمیت دین در جامعه داشته و تأثیرات فراوانی در استنباط و استخراج احکام و بایدها و نبایدهای فردی و اجتماعی شریعت در نظام فکری شهید صدر دارد که بنا بر موضوع این تحقیق، نقش عقل عملی در تولید این نظریه‌ها واکاوی می‌گردد.

الف) نظریه حق الطاعه

یکی از ویژگی‌های منظومه فکری شهید آیت‌الله صدر پی‌ریزی و ابتدای نظریه‌ها و دیدگاه‌های فقهی و اصولی بر اندیشه‌های کلامی است و با این رویکرد، دانشوران فقه و اصول را نسبت به مبانی کلامی حاکم بر فقه و اصول متذکر شده و در آثار گوناگون فقهی و اصولی خود، بر این مهم تأکید داشته است که فرایند تولید اندیشه‌ها و نظریه‌های اصولی و استنباط احکام فقهی در عرصه‌های فردی و اجتماعی باید از مسیر واکاوی بنیادهای کلامی آنها صورت پذیرد.

بنا بر این رویکرد، نظریه حق الطاعه با محوریت روش عقل عملی و بهره‌گیری از مضامین کلامی به ترسیم مناسبات میان شارع به عنوان مولای حقیقی و انسان به عنوان بنده مکلف پرداخته و فرایند تکلیف‌پذیری انسان در عرصه‌های فردی و اجتماعی را در چارچوب مولویت حقیقی خداوند به بندگان به تصویر می‌کشد. بدین روی این نظریه در شمار مسائل کلام اجتماعی که با روش عقلی تدوین یافته است، جای می‌گیرد و در این تحقیق به بررسی آن پرداخته می‌شود.

یکی از مباحث مهم اصولی و فقهی تبیین وظیفه عملی مکلف در صورت شک در تکلیف از منظر عقل است. از زمان وحید بهبهانی اصولیان عموماً با استناد به قاعده قبح عقاب بلایان اصل عملی حاکم در این باره را برائت دانسته‌اند؛ چنان‌که اخباریان با استناد به قاعده لزوم دفع ضرر محتمل، به احتیاط و اصاله‌الإشتغال قایل بوده‌اند. به این ترتیب به خصوص از زمان شیخ انصاری پذیرش برائت عقلی یکی از شاخصه‌های بارز تفکر اصولی معاصر به شمار آمده و امری مسلم تلقی می‌گشت؛ اما طرح نظریه حق الطاعه در دهه‌های اخیر توجه اصولیان را بیش از گذشته به این بحث معطوف داشته و زمینه مباحثات و نقد و بررسی بیشتر را در این باره فراهم کرده است. شهید آیت‌الله صدر در بحث‌های اصولی خود، قاعده قبح عقاب بلایان را بررسی و نقد کرده، نتیجه می‌گیرد وجود حکم قطعی عقل به قبح مؤاخذه و عقاب در مورد شخصی که احتمال وجود تکلیف را در موردی می‌دهد اما نسبت به آن یقین ندارد، محل اشکال است و عقل چنین حکمی ندارد. طبیعتاً بعد از انکار وجود چنین حکمی نزد عقل، مکلف در صورت مخالفت عملی با تکلیف مشکوک، خود را از مؤاخذه ایمن نمی‌بیند و عقل او را برای درامان ماندن از عقاب احتمالی به احتیاط ملزم خواهد کرد، بدون آنکه لزوماً عقل انتظار مولا از مکلف و میزان حق مولا و وظیفه عبد در تبعیت از خواسته‌ها و تکالیف احتمالی خداوند را دریافته باشد.

تعداد معدودی از اصولیون قاعده قبح عقاب بلایان را قطعی ندانسته و رد کرده‌اند (لازی، ۱۴۱۸: ۲/۲۷۰؛ روحانی، ۱۴۱۳: ۴/۴۴۰). در این نتیجه که حکم عقل در شبهات، احتیاط است مگر آنکه شارع صریحاً به ترخیص حکم نماید، با شهید صدر همراه‌اند؛ اما شهید صدر

فراتر از آن معتقد است بر اساس حکم عقل، یکی از حقوق مولا این است که عبد، اراده او را محقق کند، اگرچه نسبت به آن تعین نداشته باشد؛ یعنی وظیفه عبد این است که حتی تکالیف احتمالی مولا را نیز امثال کند و عقل این را از مقتضیات بندگی و رعایت احترام و حق خداوند می‌داند و تخلف از این وظیفه را قبیح و موجب استحقاق مؤاخذة و عقاب می‌شمارد. از منظر ایشان حکم عقل به لزوم احتیاط از شناختن حدود حق و تکلیف و لزوم رفع احتمال عقاب و دفع خطر و ضرر از نفس نشئت نمی‌گیرد، بلکه ناشی از شناخت محدوده حق و تکلیف و دایره حق الطاعه تأکید می‌نماید. در دیدگاه شهید صدر این مطلب نیز مورد تأکید است که هرگز نباید ولایت خداوند و مقتضیات آن را با ولایت‌های رایج میان انسان‌ها قیاس کرد (جوان، ۱۳۹۷: ۵۰-۵۱). از منظر فقها نسبت شخص مکلف با تکالیف شرعی از جهت دستیابی و وصولش به آنها دارای سه حالت است (انصاری، ۱۴۲۸: ۲۵/۸). مکلفان افزون بر احکام قطعی و معلوم، درباره برخی تکالیف خود تردید دارند که این تردیدها یا متعلق به اصل تکلیف است یا مکلف به که منشأ تردید در اصل تکلیف، بعد از فحص و عدم دسترسی به حکم واقعی، یا فقدان نص است یا به دلیل تعارض نصوص یا اجمال یک نص که این موارد در حکم فقدان نص می‌باشند و نیز این فرض تردید، دارای دو صورت کلی شبهه تحریمیه و شبهه وجوبیه است. در فرض تردید در اصل تکلیف، در صورت شبهه تحریمیه دو دیدگاه کلی وجود دارد: اخباریون بر پایه استظهار از نصوص دینی و نیز عقل، به وجوب احتیاط حکم نموده‌اند و اصولیان اصل اولی را به واسطه حکم عقل به عدم وصول قطعی و یقینی به تکلیف، برائت و جواز ترک احتیاط دانسته‌اند و تنها تکلیف قطعی را در حق مکلف، منجز می‌شمارند (انصاری، ۱۴۲۸: ۲۰/۲). در این میان شهید صدر بر خلاف دیدگاه مشهور اصولیان بر این باور است که وصول احتمالی تکلیف، برای حکم عقل به امثال و اطاعت آن از سوی مکلف کافی است؛ چراکه به عقیده ایشان، دایره و قلمرو حق اطاعت و بندگی خداوند متعال از منظر عقل، اختصاص به تکالیف معلوم و قطعی ندارد و حیطه آن شامل تکالیف ظنی و احتمالی نیز می‌شود. از این رو اصل اولی به حکم عقل، در باب تکالیف ظنی و احتمالی، احتیاط و لزوم احتراز می‌باشد. بنابراین مسئله مورد اختلاف میان شهید صدر و مشهور اصولیان این است

که از منظر عقل، دایره اطاعت و فرمان‌بری مکلف نسبت به خداوند متعال تنها تکالیف قطعی را شامل می‌شود یا افزون بر آن، شامل تکالیف ظنی و احتمالی نیز می‌شود.

(۱) دیدگاه اصولیان

از نگاه تاریخی شهید صدر، مشهور اصولیان در مقام استدلال برای قول مختار به حکم عقل، چهار تبیین برای قاعده «قُبْح عقاب بلا بیان» مطرح نموده‌اند (صدر، ۱۴۱۸/۲: ۳۱۷).

تبیین اول: این تبیین بر اساس تحلیلی از سازوکار اراده و فعل انسان در عمل به تکالیف ارائه شده است که تکالیف احتمالی، به لحاظ عقلی، فاقد ویژگی برانگیزانندگی برای انجام فعل نسبت به مکلف است و احکام واقعی تنها به وسیله اراده برای عبد ایجاد مُحَرِّکیت می‌کند و مُحَرِّکیت این احکام صرفاً بعد از وصول حکم به عبد معقول خواهد بود؛ زیرا انبعاث به واسطه وجود علمی تکلیف، برای مکلف حاصل می‌شود نه وجود خارجی. بر این اساس عذاب کردن مکلف در فرض مخالفت با تکلیفی که به واسطه عدم علم به آن، فاقد اقتضای مُحَرِّکیت است، قبیح بوده و متعلق عقاب طبق تحلیل عقلی، موارد و مصادیقی است که خلاف مطلوب و مراد شارع صورت گرفته و تکلیف مشکوک اساساً در دایره مصادیق و شمولیت این مفهوم قرار نمی‌گیرد (نائینی، ۱۳۵۲: ۱۸۶/۲).

تبیین دوم: در میان عرف و عقلاً در صورتی که مولی دستوری صادر نموده باشد، اما عبد نسبت به آن جاهل باشد و امثال نکند، مؤاخذه نمی‌شود و در این صورت تنبیه عبد و عذاب او از سوی مولا، از منظر عقلاً، امری قبیح و نکوهیده است (صدر، ۱۴۱۸/۱: ۳۷۱ و ۳۱۸/۲).

تبیین سوم: این قاعده یکی از مصادیق حکم عقل عملی در باب حُسن و قُبْح عقلی به شمار می‌آید و جریان آن بدین صورت است که در دایره مولویت و بندگی مخالفت با تکلیفی که به واسطه علم به آن، حجت بر مکلف تمام شده، خروج از رسم بندگی است و مصادق ظلم و نزد عقلاً قبیح بوده و مرتکب آن، مستحق نکوهش و عذاب است؛ درحالی که مخالفت با تکلیفی که علم بدان حاصل نشده و به تبع، حجت بر مکلف تمام نشده، ظلم به حساب نیامده و فاعل آن مستحق عقاب و سرزنش نیست (اصفهانی، ۱۳۷۴: ۴۶۱/۲-۴۶۲).

تبیین چهارم: بر اساس تقسیم حکم به حقیقی و انشایی، حکم حقیقی که به داعی تحریک و بعث حقیقی جعل شده، مدار اطاعت و عصیان مولا می‌باشد و با توجه به اینکه یکی از خصوصیات حکم حقیقی، وصول آن به مکلف است؛ چراکه تنها خطاب واصل به مکلف، سبب باعثیت و تحریک است؛ لذا اگر تکلیف واصل نباشد، دیگر باعث نخواهد بود؛ در این صورت آن حکم وجود حقیقی نخواهد داشت. نتیجه آنکه عقاب بر ترک چنین حکمی قبیح خواهد بود؛ زیرا در واقع حکمی در کار نیست (اصفهانی، ۱۳۷۴: ۴۶۱/۲-۴۶۲).

بنا بر تبیین‌های فوق، پایه و مبنای اصلی قاعده «قُبْح عقاب بلا بیان» در نگاه اصولیان قاعده «حجیت قطع» است که بر اساس آن، حجیت و منجزیت تکلیف برای مکلف، از لوازم قطع و علم او به تکلیف بوده و این دو اثر، قابلیت سلب از قطع ندارند؛ لذا با تحقق علم به تکلیف، عقل حکم به قُبْح مخالفت با آن می‌دهد؛ اما با انتفای علم، حجیت و منجزیت نیز منتفی می‌شود؛ از این رو تکالیف ظنی و احتمالی فاقد حجیت و منجزیت برای مکلف بوده و استحقاق عقاب برای مکلف در صورت ترک این گونه تکالیف، عقاب بدون بیان واصل به شمار آمده و قبیح است (صدر، ۱۴۱۸: ۳۷/۲).

۲) دیدگاه شهید صدر

شهید صدر در مقام تصویر حکم صورت شک در اصل تکلیف که در آن، دست فقیه از دلیل قطعی بر حکم شرعی خالی بوده و حکم شرعی مجهول مانده، بر این باور است که مرجع اصلی برای تعیین حکم این صورت، عقل می‌باشد و عقل در میانه نسبت پروردگار و انسان، مبتنی بر ملاک وجوب شکر مُنعم (عقل عملی) یا ملاک مالکیت حقیقی خداوند (عقل نظری)، حق اطاعت و عبودیت را برای خداوند متعال، ثابت و حکم به وجوب بندگی و اطاعت از فرامین الهی می‌دهد.

انواع مولویات

از دیدگاه شهید صدر قلمرو اطاعت و بندگی بر پایه نوع مولویتی که خداوند نسبت به بندگان دارد، تعریف می‌شود. بدین منظور ایشان به تبیین سه نوع مولویت پرداخته، با تفکیک میان مولویت الهی از مولویت عقلایی، اقتضای مولویت ذاتی خداوند را عمل به تمام فرامین او می‌داند (صدر، ۱۴۱۸: ۳۷/۲).

۱. مولویت ذاتی: مولویت ذاتی و تکوینی تابع جعل و اعتبار نبوده و یک امر واقعی مانند سایر واقعیات است. این نوع مولویت تنها به خداوند متعال اختصاص دارد؛ چراکه مالکیت حقیقی نسبت به مخلوقات از آن اوست. مولویت خداوند متعال مانند سیادت تکوینی اوست؛ یعنی همان گونه که در عالم تکوین، اراده تکوینی خداوند متعال در هستی نافذ است و تخلف از اراده او ممکن نیست، در عالم تشریع به واسطه مولویتی که خداوند متعال بر مخلوقات دارد، اراده تشریعی او عقلاً نافذ است؛ لذا عقل می‌گوید: اطاعت اوامر و دستورهای الهی لازم است و حتی اگر احتمال تکلیف هم داده شود، امتثال ضروری است. از سوی دیگر این مولویت یک امر ذاتی بوده و جعل آن برای خداوند متعال محال است؛ زیرا تحقق و نفوذ جعل متفرع بر این است که در مرتبه سابق، مولویتی ثابت شده باشد و همچنین پذیرش این مولویت از سوی عقلاً دلیل بر جعلی بودن آن نیست و این پذیرش به این معناست که آنان این امر را مانند سایر امور واقعی درک می‌کنند (صدر، ۱۴۱۷ «ج»: ۲۸/۴).

۲. مولویت مجعول از جانب مولای حقیقی: این مولویت از ناحیه خداوند متعال برای برخی که دارای صلاحیت این مقام‌اند، همچون انبیا و اولیای الهی جعل شده و محدوده اختیارات آن، تابع جعل خداوند متعال است (صدر، ۱۴۱۷ «ج»: ۲۹/۴).

۳. مولویت مجعول از جانب عقلاً: این مولویت بر اساس توافق میان عقلاً و توسط آنان برای اشخاص یا نهادهایی در امور مختلف اجتماعی جعل شده و حدود آن نیز تابع توافق عقلاً نسبت به محدوده جعل بوده که مولویت را در چه مواردی اعطا کنند (صدر، ۱۴۱۷ «ج»: ۲۹/۴).

شهید صدر پس از تبیین اقسام مولویت و حق الطاعه معتقد است در مواردی که برای مکلف، علم به اراده و فرامین مولی تحقق داشته، مولویت ذاتی و تکوینی خداوند قطعاً ثابت است؛ چراکه قدر متقین از حدود مولویت ذاتی و تحقق آن، مرتبه یقین به فرامین اوست که در آن، کشف اوامر الهی در نهایت مرتبه خود بوده و معقول نیست که در این مرتبه، مولویت مرتفع شود. اما باید گفت علاوه بر آن، در مواردی که مراتب پایین‌تر کشف تحقق دارد، یعنی تکالیف ظنی یا احتمالی نیز این مولویت ذاتی و حق اطاعت الهی ثابت بوده و مکلف در دایره مولویت ذاتی خداوند، مخاطب تمامی تکالیف و فرامین قطعی و احتمالی است.

ایشان در مقام استدلال بر این مدعا بیان می‌دارد که بر اساس ملاک عقلی مُنعمیّت که حکم عقل عملی به وجوب شُکر مُنعم را در پی دارد، همه مراتب مُنعمیّت اختصاص به خداوند متعال دارد؛ از این رو مولویت ذاتی و حق اطاعت نیز مختص ذات اقدس اوست که گستره و محدوده این مولویت و حق الطاعه بر مبنای ملاک مُنعمیّت و به تبع آن، نوع تکلیف از حیث میزان و مرتبه کشف آنها تعیین می‌گردد.

از این رو گفته می‌شود عقل عملی مبتنی بر مُنعمیّت یا خالقیت خداوند متعال به ضرورت حفظ و پاسداشت شأن و حرمت الهی در همه مراتب آن حکم نموده که از جمله مراتب حفظ شئون و حق اطاعت الهی، قیام به انجام فرامین و تکالیفی است که احتمال اراده و صدور آنها از سوی خداوند متعال وجود دارد. بر این اساس مکلف، مبتنی بر این حکم عقلی، خود را نسبت به همه فرامین و تکالیف قطعی و احتمالی شارع، مخاطب تکلیف می‌بیند و تازمانی که به ترخیص روشن و قطعی از ناحیه شارع دست نیافته، خود را مأمور به احتیاط عقلی می‌داند (همان: ۲۴/۵ و ۲۶؛ ۱۳۷۹: ۲۲۵/۱).

از نگاه شهید صدر، همان گونه که اصل مولویت ذاتی و حق اطاعت الهی بر پایه مُنعمیّت یا خالقیت خداوند متعال، جزو ادراکات اوّلی عقل عملی به شمار می‌آید، گستره و محدوده این مولویت که شامل تمام انواع تکالیف بوده نیز از بدیهیات عقلیه به شمار آمده و بی‌نیاز از دلیل است. از این رو اصل اوّلی در انجام تکالیف، احتیاط و لزوم تحفّظ نسبت به همه مراتب تکلیفی است (صدر، ۱۴۱۸: ۳۲۱/۲).

ایشان در مقام بررسی و مقایسه این اقسام بیان می‌دارند که در قسم اول مولویت به واسطه اختصاص حق مولویت ذاتی به خداوند متعال، گستره اطاعت از فرامین او، شامل همه تکالیف قطعی و احتمالی می‌باشد و قسم دوم مولویت نیز از جهت اصل جعل، میزان و محدوده نفوذ امر و دستور، تابع قسم اول است؛ چراکه قسم دوم مولویت توسط مولای حقیقی و ذاتی جعل شده، اما در قسم سوم که مولویت مجعول از طرف عقلاست، دایره مولویت و محدوده نفوذ امر مولی، تنها تابع یقین و وصول قطعی به مخاطبان است و لذا از منظر عقل، تنها تکلیف قطعی نزد مکلف، لزوم امتثال دارد (صدر، ۱۴۰۸: ۲۲۲/۸).

۳) نقد دیدگاه مشهور

شهید صدر در مقام بررسی و نقد دیدگاه مشهور بر این باور است که اصولیان با تفکیک میان دو مسئله حجیت و مولویت، مولویت واقعی را که برای مولی ثابت بوده، مفروغ عنه گرفته، از محل نزاع خارج می‌داند و مسئله حجیت و منجزیت را محور اصلی حکم عقل در موارد شک بدوی قرار داده و بر این باورند تکلیف با وصول قطعی و یقینی برای مکلف منجز می‌شود. از این رو عقاب بلا بیان قبیح است و این بحث ارتباطی با مسئله مولویت ندارد (صدر، ۱۴۱۷ «ج»: ۲۹/۴ و ۱۸۶ و ۲۳/۵-۲۴).

شهید صدر با نادرست‌انگاشتن این تفکیک، آن را تفصیل در حدود مولویت مولی و حق الطاعه می‌داند؛ زیرا منجزیت از لوازم مولویت مولی بر عبد و حق الطاعه است؛ به این بیان که مولی، حق عبودیت و اطاعت بر بندگان داشته و این حق، مسئله حجیت و منجزیت را در پی دارد. از این رو هر نوع تبعیض در منجزیت، تبعیض در مولویت مولی است و باید دایره مولویت و حق الطاعه را معلوم نموده تا بطلان تفکیک بین مولویت و منجزیت آشکار گردد. بر این اساس عقل عملی که موضوعش احراز تکالیف از ناحیه مولا است، نسبت به مولای حقیقی، با لحاظ ملاک مُنعمیت و لزوم حفظ همه مراتب و شئون خداوند متعال، مطلق احراز را کافی می‌داند؛ لذا دایره مولویت و حق طاعت الهی شامل همه تکالیف قطعی و احتمالی می‌شود. در این صورت گستره وسیع مولویت ذاتی و حق الطاعه منطبق بر دایره حجیت و منجزیت بوده و با توجه به محوریت مطلق احراز، همه تکالیف قطعی و احتمالی در حق مکلف، حجیت و منجزیت دارد؛ لذا تفکیک میان حجیت و مولویت و اختصاص حجیت به تکالیف قطعی با ادراک وجدانی عقل عملی در تعارض است (صدر، ۱۴۱۷ «ج»: ۳۰/۴ و ۱۸۶ و ۲۴/۵). ایشان بر این باور است منشأ تفکیک مذکور و تفصیل در موارد حق الطاعه از نگاه مشهور این است که مولویت حقیقی و ذاتی خداوند متعال را به مولویت‌های عقلایی قیاس نموده و گمان کرده‌اند از آنجاکه در مولویت‌های عقلایی، منجزیت تنها در موارد وصول قطعی تکلیف به مکلفان ثابت بوده و فقط تکالیف قطعی در حق آنها حجیت دارد، از منظر عقلا تکالیف قطعی برای مکلفان بیان از ناحیه شارع به حساب آمده است؛ لذا عقاب مکلفان نسبت به تکالیف ظنی و احتمالی قبیح می‌باشد؛ در حالی که این مقایسه و تطبیق، مع الفارق و نادرست

است (صدر، ۱۴۱۷ «ج»: ۳۰/۴ و ۱۸۶ و ۲۴/۵) و میان مولویت ذاتی و مولویت مجعول از طرف عقلا تفاوت‌هایی وجود دارد؛ از جمله اینکه: از آنجاکه خداوند متعال خالق و مالک انسان است، مولویت او فاقد هر گونه محدودیت بوده و مطلق است؛ لذا دایره مولویت ذاتی شامل تکالیف قطعی، ظنی و احتمالی می‌باشد؛ در حالی که مولویت عقلایی تابع جعل جاعل بوده و محدوده آن منحصر در تکالیف قطعی است (صدر، ۱۴۰۸: ۷۲/۳-۷۳).

ب) نظریه منطق الفراغ

با شکل‌گیری اجتماع، مسئله قانون‌گذاری برای ساماندهی امور اجتماعی مردم همواره مورد اهتمام بوده است. در این میان دین الهی نیز که در صدد تأمین حیات طیبه برای انسان است، اصولی را در قالب شریعت‌های گوناگون از دوره حضرت نوح تا پیامبر اسلام برای مردم عرضه کرده است.

با آمدن شریعت اسلام، تعالیم دین به طور کامل برای مردم بیان شد و اکمال دین و اتمام نعمت نیز با نصب جانشینان پیامبر خاتم صورت گرفت. با وجود این بعد از غیبت آخرین جانشین معصوم پیامبر، نیازهای متعدد برای بشر در عرصه‌های مختلف به خصوص در زمان برپایی حکومت اسلامی به وجود می‌آید که حکم آن به نحو جزئی و موردی در تعالیم اسلام یافت نمی‌شود؛ از این رو اندیشمندان اسلامی به فکر چاره‌جویی برای مواجهه با این معضلات افتادند. در فقه اهل سنت به سبب پیشینه تاریخی در به‌دست‌گرفت حکومت و به تبع آن روبه‌رو شدن با مشکلات عرصه اجرایی و حکومت‌داری، ایده بهره‌گیری از قیاس و استحسان و امثال آن نضج گرفت؛ چراکه معتقد بودند نصوص قرآن و احادیث نبوی محدود و متناهی اما نیازهای بشر و حوادث محتمل الوقوع نامحدود و نامتناهی است. بدین علت راهی برای شناخت حکم همه این حوادث و وقایع در فقه اسلامی نیست، جز با اجتهاد از راه رأی که در رأس آن مسئله قیاس وجود دارد.

در نقطه مقابل، فقهای امامیه معتقد بودند هرچند نیازهای بشر نامتناهی است، این نیازهای متعدد از اصول و قواعدی پیروی می‌کند که در قرآن، سنت نبوی و سیره معصومان بیان شده است. با وجود این اعتقاد به دلیل تأخر تاریخی در تشکیل حکومت، اندیشیدن

جدی در این عرصه در سال‌های اخیر اتفاق افتاد. از جمله راه‌حل‌ها در فقه امامیه برای مواجهه با مسائل جدید، نظریه منطقه‌الفراغ بود که آیت‌الله صدر و برخی دیگر از اندیشمندان آن را مطرح کردند. این نظریه در میان علما و متفکران اسلامی در بوته ارزیابی و نقد قرار گرفت و معرکه‌ای از آرا را پدید آورد. برخی آن را عاملی برای تضعیف شریعت و مستلزم نقص در آن دانستند و در مقابل برخی نیز از آن تمجید کردند (اسماعیلی، ۱۳۹۳: ۴۶).

ماهیت منطق‌الفراغ

شهید صدر در رساله‌ای که درباره قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران تألیف نموده است، در پاسخ به این پرسش که معنای ابتدای یک حکومت بر قوانین اسلام چیست، بیان داشته است اینکه حکومتی بر پایه اسلام باشد، یعنی قانون اساسی آن بر پایه تعالیم اسلام نوشته شده و سایر قوانین نیز در سایه قانون اساسی به شرح زیر وضع شود:

۱- احکام شرعی مسلم و اجماعی که مرتبط با مسائل اجتماعی می‌باشند، بخش ثابت قانون اساسی را تشکیل می‌دهند.

۲- در مورد احکامی که مورد اختلاف است نیز تمام آرای اجتهادی معتبر است و مجلس می‌تواند رأی هر یک از فقها را مبنای قانون‌گذاری قرار دهد و نظری که بیشتر منافع عموم مردم را تأمین می‌کند، به عنوان قانون به تصویب برساند.

۳- در مواردی که شریعت حکم الزام‌آور و جوب یا حرمت نداشته باشد، قوه مقننه می‌تواند هر قانونی را که به مصلحت مردم بوده و تعارضی با قانون اساسی نداشته باشد، وضع نماید که از این حوزه قانون‌گذاری به «منطقه‌الفراغ» یاد می‌شود که شامل همه مواردی است که شریعت در آن موارد، حکم الزامی تشریع نکرده و به مردم حق قانون‌گذاری داده است. مجلس قانون‌گذار در این موارد بر اساس مصالح عمومی مردم، اختیار تصویب قوانین در چارچوب قانون اساسی دارد (صدر، ۱۴۳۴: ۱۸-۱۹).

البته نظریه منطقه‌الفراغ با تفصیل بیشتر نسبت به رساله یاد شده و همراه با تطبیق در حوزه اقتصادی در کتاب اقتصادنا مطرح شده است. ایشان در راستای تشریح این نظریه مقدماتی کلی بیان می‌دارند:

۱. نگاه به اسلام باید نگاه منظومه‌ای باشد و از جزءنگری در بررسی احکام آن پرهیز شود؛ از این رو جهت فهم احکام اسلامی در حوزه اقتصاد در هر دوره‌ای، ابتدا باید کل نظام اقتصادی اسلام بررسی و اهداف اصلی حاکم بر این نظام استخراج شود، سپس با توجه به این اهداف، احکامی که به تحقق آنها کمک نموده با در نظر گرفتن اقتضائات هر دوره، استنباط و به اجرا درآید (صدر، ۱۴۱۷ «الف»: ۲۹۳).

۲. شریعت اسلام از گستردگی و جامعیت نسبت به همه جوانب زندگی بشر برخوردار است و این مهم در منابع اسلامی مثل قرآن و روایات نیز به خوبی نمایان است (صدر، ۱۴۱۷ «الف»: ۳۱۰).

۳. انسان موجودی است که بر اساس عشق به خود (حبّ ذات) و تلاش در راه تأمین نیازهای خویش آفریده شده است و برای رسیدن به این هدف، هر آنچه را در پیرامون خود می‌بیند، به استخدام درمی‌آورد؛ از این رو انسان خود را ناگزیر از به خدمت گرفتن انسان‌های دیگر در تأمین نیازهایش می‌بیند؛ چراکه جز از طریق همکاری و تعامل با دیگران، راهی برای رفع نیازهایش وجود ندارد. بنابراین پیوندهای اجتماعی بر پایه آن نیازها شکل گرفتند و توسعه یافتند. با تأمل در این نیازها روشن می‌گردد که برخی از آنها اصلی، پایدار و ثابت‌اند و برخی هماهنگ با شرایط و اقتضائات زمان و مکان، در حال تغییر و تحول‌اند؛ از این رو باید گفت نظام اجتماعی که همان شکلی است که زندگی اجتماعی انسان را هماهنگ با آن نیازها ساماندهی می‌کند، معقول نیست تنها بر اساس نیازهای ثابت طراحی گردد، بلکه در این نظام، همه جنبه‌های ثابت و متغیر بازتاب می‌یابد (صدر، ۱۴۱۷ «الف»: ۳۲۳-۳۲۴).

شهید صدر بر پایه این مقدمات و حکم روشن عقل مبنی بر لزوم جامعیت و شمول نظام اجتماعی دین نسبت به تأمین نیازهای ثابت و متغیر انسان، معتقد است نظام اجتماعی و اقتصادی اسلام دو بخش اصلی دارد: بخشی که به صورت قطعی از سوی شریعت به قوانین ثابت تبدیل شده و تغییرناپذیرند و بخشی که قلمرو خالی از حکم بوده و اسلام قانون‌گذاری در آن را به عهده ولی فقیه یا دولت نهاده است. این قلمرو منطقه الفراغ نامیده می‌شود. اسلام این قلمرو را در اختیار ولی امر نهاده است تا بر اساس مصالح و مقتضیات زمان و اهداف

شریعت، قوانین مورد نیاز جامعه و مردم را تدوین نماید؛ چنان‌که پیامبر اکرم نیز در زمان تصدی حاکمیت جامعه اسلامی در این حوزه با اختیارات حکومتی قانون‌گذاری کردند و از آنجاکه این قانون‌گذاری با شأن حکومتی حضرت صورت گرفته بود نه با حیثیت نبوت و رسالت تشریع احکام شریعت، از این رو برای جانشینان آن حضرت لازم‌الاتباع نبود و ایشان می‌توانسته‌اند حکم حکومتی پیامبر را تغییر دهند (صدر، ۱۴۱۷ «الف»: ۳۲۴-۳۲۵، ۳۸۰ و ۶۸۶-۶۸۹). از نگاه ایشان منظور از فارغ‌بودن این قلمرو در قیاس با شریعت اسلامی و متون تشریعی آن است نه نسبت به احکام شرعی که در عصر رسول خدا ابلاغ و به اجرا درآمده‌اند. به باور شهید صدر اگر اسلام در نظام قانون‌گذاری خود این قلمرو را خالی از حکم الزامی (وجوب و حرمت) قرار داده است، تصادفی یا ناشی از اهمال نبوده است تا اینکه مستلزم نقص در شریعت شود، بلکه منشأ این امر از ماهیت متغیر این قلمرو سرچشمه گرفته و شارع مقدس به کمک آن در پی عمومیت‌بخشی شریعت نسبت به مسائل و رُخدادهای زندگی بشر بوده است (صدر، ۱۴۱۷ «الف»: ۶۸۹).

جمع‌بندی

شهید صدر در باب ماهیت ادراکی عقل بر این باور است که عقل، شأنی جز ادراک امور واقعی و ثابت در لوح واقع که دایره آن وسیع‌تر از لوح وجود است، ندارد و حُسن و قُبْح هم دو امر ثابت در لوح واقع‌اند. بر این اساس امر واقعی که مدرک عقل است، اگر به ذات خود فاقد اقتضای تأثیر مستقیم در مقام عمل باشد، مدرک نظری است و اگر مقتضای تأثیر مستقیم در مقام عمل باشد، مدرک عملی است. بر این اساس مفاهیم حُسن عدل و قُبْح ظلم نیز برخوردار از واقعیت بوده و از امور اعتباری و جعلی نیستند و عقل در مواجهه با این امور که دارای واقعیت مستقل از ادراک انسانی و عقل‌اند، به کشف آنها پرداخته و رابطه میان عقل و حُسن و قُبْح، رابطه کاشف و منکشف می‌باشد.

شهید آیت‌الله صدر با پی‌ریزی نظریه‌ها و دیدگاه‌های فقهی و اصولی خود بر مبانی کلامی بر این باور است که فرایند تولید نظریه‌های اصولی و استنباط احکام فقهی در عرصه‌های فردی و اجتماعی باید از مسیر واکاوی بنیادهای کلامی آنها صورت پذیرد تا اعتبار نظریه‌ها و احکام

استنباط‌شده در سایه مبانی اعتقادی و مؤلفه‌های کلامی تأمین گردد. در این راستا دو نظریه مهم ایشان که دارای مضمون کلامی و ابعاد تأثیرگذاری اجتماعی بوده و با محوریت روش عقلی عملی تکوین یافته‌اند، ارائه و بررسی گردید. نظریه حق‌الطاعه با محوریت روش عقل عملی و بهره‌گیری از مضامین کلامی به ترسیم مناسبات میان شارع به عنوان مولای حقیقی و انسان به عنوان بنده مکلف پرداخته و فرایند تکلیف‌پذیری انسان در عرصه‌های فردی و اجتماعی را در چارچوب مولویت حقیقی خداوند نسبت به بندگان به تصویر می‌کشد. از نگاه شهید صدر همان گونه که اصل مولویت ذاتی و حق اطاعت الهی بر پایه مُنعمیت یا خالقیت خداوند متعال، جزو ادراکات اولی عقل عملی به شمار می‌آید، گستره و محدوده این مولویت که شامل تمام انواع تکالیف بوده نیز از بدیهیات عقلیه شمر شده و بی‌نیاز از دلیل است؛ از این رو اصل اولی در انجام تکالیف، احتیاط و لزوم تحفظ به همه مراتب تکلیفی می‌باشد.

نظریه منطقه‌الفراغ در عصر غیبت و خصوصاً در زمان برپایی حکومت اسلامی به عنوان راه‌حلی برای تعیین احکام مسائل و موارد جدید و مستحدث که حکم آنها در شرع یافت نشده، مطرح گردید. مرحوم شهید صدر بر اساس جامعیت و شمول نظام اجتماعی دین نسبت به تأمین نیازهای ثابت و متغیر انسان بر این باور است که نظام اجتماعی و اقتصادی اسلام، دارای دو بخش اصلی است: بخشی که به صورت قطعی از سوی شریعت به قوانین ثابت تبدیل شده و تغییرناپذیرند و بخشی که قلمرو خالی از حکم بوده و اسلام، قانون‌گذاری در آن را به عهده ولی فقیه یا دولت نهاده تا بر اساس مصالح و مقتضیات زمان و اهداف شریعت، قوانین مورد نیاز جامعه و مردم را تدوین نماید. این قلمرو منطقه‌الفراغ نامیده می‌شود. رهاورد مهم این نظریه، تأمین خصلت جامعیت دین نسبت به همه مسائل فردی و اجتماعی انسان است.

منابع

- ابن سینا، حسین (۱۴۰۴ق)، الشفاء (الطبیعیات)، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی.
- ابن سینا، حسین (۱۳۶۳)، المبدأ و المعاد، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، چ ۱.
- ابن سینا، حسین (۱۴۰۰ق)، رسائل ابن سینا، قم: انتشارات بیدار.
- ابن سینا، حسین (۱۹۸۰م)، عیون الحکمه، بیروت: دار القلم، چ ۲.
- اسماعیلی، محسن (۱۳۹۳)، تأملی در نظریه منطقه الفراغ از منظر شهید صدر، فصلنامه دانش حقوق عمومی، ۳ (۸).
- اصفهانی، محمدحسین (۱۳۷۴)، نهایه الدرایه فی شرح الکفایه، قم: سیدالشهداء، چ ۱.
- انصاری، مرتضی (۱۴۲۸ق)، فرائد الاصول، قم: المجمع الفکر الاسلامی، چ ۹.
- ایمان، محمدتقی (۱۳۹۳)، فلسفه روش تحقیق در علوم انسانی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چ ۲.
- بلیکی، نورمن (۱۳۹۳)، پارادایم های تحقیق در علوم انسانی، ترجمه سیدحمیدرضا حسنی، محمدتقی ایمان و سیدمسعود ماجدی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چ ۲.
- تقی زاده داور، محمود (۱۳۸۸)، الاهیات اجتماعی شیعه، مجله الاهیات اجتماعی، ۱ (۱).
- جوان، عبدالله (۱۳۹۷)، حق الطاعه و پاسخ برخی از نقدهای آن، مجله فقه و مبانی حقوق اسلامی، ۵۱ (۱)، بهار و تابستان.
- حسین زاده، علی محمد (۱۳۸۷)، فقه و کلام، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۸۱)، درآمدی بر علم کلام، قم: دار الفکر، چ ۲.
- روحانی، محمد (۱۴۱۳ق)، منتقى الاصول، قم: دفتر آیت الله سیدمحمد حسینی روحانی، چ ۱.
- ساروخانی، باقر (۱۳۸۷)، روش های تحقیق در علوم اجتماعی (اصول و مبانی)، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سبحانی، جعفر (۱۳۹۰)، حسن و قبح عقلی، قم: مؤسسه امام صادق (ع)، چ ۲.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۹)، شرح المنظومه، تهران: نشر ناب، چ ۱.
- سروش، جمال (۱۳۹۳)، عقل عملی و کارکرد آن در حکمت عملی از دیدگاه صدرالمتألهین، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چ ۱.
- سند، محمد (۱۴۲۳ق)، العقل العملی، بیروت: دار الهادی.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۹۸۱م)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، بیروت: دار إحياء التراث، ط ۳.

- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، مشهد: مرکز الجامعی للنشر، چ ۲.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۸۳)، شرح اصول کافی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چ ۱.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چ ۱.
- صادقی، هادی (۱۳۸۲)، درآمدی بر کلام جدید، قم: نشر طه و معارف، چ ۱.
- صدر، محمدباقر (۱۴۱۷ق «الف»)، اقتصادنا، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چ ۲.
- صدر، محمدباقر (۱۴۳۴ق)، الاسلام يقود الحياه، قم: پژوهشگاه علمی تخصصی شهید صدر، چ ۲.
- صدر، محمدباقر (۱۳۷۹)، المعالم الجديده للاصول، قم: کنگره شهید صدر، چ ۲.
- صدر، محمدباقر (۱۴۱۷ق «ب»)، بحوث فی علم الأصول، تقرير حسن عبدالساتر، بيروت: الدار الاسلاميه، چ ۱.
- صدر، محمدباقر (۱۴۱۷ق «ج»)، بحوث فی علم الاصول، تقرير محمود هاشمی شاهرودی، قم: مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت، چ ۳.
- صدر، محمدباقر (۱۴۱۸ق)، دروس فی علم الاصول، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چ ۵.
- صدر، محمدباقر (۱۴۰۸ق)، مباحث الاصول، قم: مکتب الاعلام الاسلامی - مرکز النشر، چ ۱.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۵)، شرح الاشارات و التنبیهاث مع المحاکمات، قم: نشر البلاغه، چ ۱.
- عبدلی، مرضیه (۱۳۹۶)، کلام اجتماعی اسلام، چیستی، گستره و روش، قم: نشر معارف، چ ۱.
- فارابی، ابی نصر (۱۴۰۵ق)، فصول منتزعه، تهران: المکتبه الزهراء، چ ۲.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹ق)، الکافی، قم: دار الحديث، چ ۱.
- لاری، عبدالحسین (۱۴۱۸ق)، التعليقه علی فرائد الاصول، قم: اللجنة العلمیه للمؤتمر، چ ۱.
- لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۸۳)، گوهر مراد، تهران: نشر سایه، چ ۱.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۷)، جامعه و تاریخ، تهران: انتشارات صدرا، چ ۲۱.
- مظفر، محمدرضا (۱۳۸۷)، اصول الفقه، قم: بوستان کتاب، چ ۵.
- نائینی، محمدحسین (۱۳۵۲)، اجودالتقریرات، قم: مطبعه العرفان، چ ۱.
- نراقی، محمد مهدی (۱۳۸۶)، جامع السعادات، قم: انتشارات اسماعیلیان، چ ۷.

