

کرامت انسانی، راهبرد استنباط احکام شریعت

سعید قماش^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۳/۰۵/۱۱؛ تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۳/۰۹/۰۳)

چکیده

در این مقاله تأثیرگذاری کرامت انسانی در قامت مفهوم راهبرد و در ایفای نقش اثباتی و سلبی آن در فهم احکام شریعت جست‌وجو می‌شود و پس از پذیرش نقش آفرینی آن در مقام ثبوت و اثبات، باور داریم کرامت انسانی به‌عنوان ویژگی ذاتی آدمی برگرفته از حیث خالقیت خداوند و تکوین است که در مقام تشریح و حیث شارعیت خداوند خطوط قرمزی را ترسیم می‌کند که شریعت از آن عبور نمی‌کند و فقه نیز به‌عنوان دانش شریعت از آن پیروی می‌کند.

واژه‌های کلیدی: چارچوب شریعت، حقوق انسان، راهبرد، کرامت انسانی.

مقدمه

فقه مجموع برداشتها و تفسیرهای عالمان دینی از متونی است که در بردارنده احکام شریعت هستند. شریعت نیز مجموعه‌ای از احکامی است که از سوی خداوند برای افعال انسان در نظر گرفته شده است و رفتارهای فردی و اجتماعی او را تنظیم می‌کند. بنابراین موضوع شریعت رفتار آدمیان است و به‌طور طبیعی استعدادها و نیازهای او در وضع احکام شریعت تأثیرگذارند. می‌توان این استعدادها و نیازها را در کلمه «کرامت انسانی» نشان داد. این کلمه در لغت به معنای بزرگی، عظمت و شرف است. کرامت به هر چیزی اضافه شود، به امتیاز و برتری وجودی آن اشاره دارد مانند «کرائم اموالهم» یعنی اموال گرانبگی که در اموالشان است (ابن منظور، ج: ۱۳: ۲۶۶). کرامت انسانی بر دو بنیاد عقل و اختیار استوار بوده که خالق در او سرشته است. بنابراین کرامت ویژگی وجود آدمی و نحوه هستی اوست که از حاق ذات او انتزاع می‌شود. ترکیب عقل و اختیار در انسان استعدادها و نیازهایی را پدید می‌آورد و وجود او را ممتاز می‌کند، به‌گونه‌ای که در تنظیم روابط انسان از سوی قانونگذار باید به آن توجه شود. این مفهوم از آموزه‌های روشن ادیان آسمانی و از جمله اسلام محسوب می‌شود و در توصیف انسان و فضیلت او فراوان یاد شده است. پس باید در فهم احکام شریعت اسلام به آن توجه شود. توجه به این امر، پرسش‌های زیر را پدید می‌آورد:

۱. آیا کرامت انسان در شکل‌گیری احکام شریعت در مقام ثبوت و فهم آنها در مقام اثبات نقش‌آفرین است؟
 ۲. اگر پاسخ مثبت باشد، این نقش ایجابی است یا سلبی؟
 ۳. پیامدهای فقهی این نقش چیست؟
- این مقاله در دو فصل پاسخ این پرسش‌ها را جست‌وجو می‌کند.

کرامت انسانی، چارچوب شریعت

در باور متدینان، شریعت مجموعه‌ای از دستورها برای زندگی بشر است (مصطفی احمدالزرقاء، ۱۹۹۸: ۶۸) تا از رهگذر عمل به آنها ضمن برقراری آسایش و آرامش دنیوی خود را از لحاظ معنوی نیز بارور کند و شایستگی خود را برای جانشینی خداوند نشان دهد. حکمت خداوند اقتضا می‌کند بروز این شایستگی جز بر پایه آگاهی و آزادی آدمی که همان خودباروری است انجام نشود. پس، شریعت به‌عنوان راهی که باید برای

این باروری و بروز پیموده شود، استوار بر گوهر وجود آدمی ترسیم شده و از حاق وجود او برگرفته شده است، نه فروتر و نه فراتر از آن است و با وجود او که آگاهی و آزادی است سنخیت دارد و در چارچوب آن وضع شده است، می‌توان گفت کرامت به‌عنوان ویژگی وجودی آدمی راهبرد شکل‌گیری شریعت و الهام‌بخش و جهت‌دهنده دستوره‌های آن است.

فصل یکم: کرامت انسانی در مقام ثبوت

اگرچه خداوند قادر مطلق است، با این همه خودش خواسته است قدرت خود را بر پایه بایدهایی عملی کند. این به‌معنای قاعده‌مندی فعل خداوند است. قاعده‌مند بودن فعل خداوند، امکان درک و فهم بشر را ممکن می‌کند. به‌نظر می‌رسد علم و آگاهی برای او هنگامی شدنی است که آنچه متعلق علم و آگاهی است، در چارچوب، منظم و بر پایه انسجام شکل گرفته باشد و گرنه فهم و آگاهی برای بشر شدنی نیست. از جمله قواعدی که خودش خواسته در چارچوب آن عمل کند، ارزش‌های اخلاقی است و ذات و صفات او نیز چنین امری را اقتضا دارد.

مبحث یکم: اخلاق چارچوب شریعت

احکام شرعی رشته فرمان‌هایی هستند که از سوی خداوند به رفتار آدمیان به‌عنوان موجودات صاحب عقل و اختیار تعلق می‌گیرد. شریعت به‌عنوان بخشی از دین^۱ مجموعه‌ای از احکام فردی و اجتماعی است که در مقام ثبوت و در واقع وجود دارد. هسته اصلی این احکام، الزام بر انجام دادن (وچوب) یا انجام ندادن (حرمت) است. بنابراین مقام ثبوت، مقام تجلی اراده الهی محسوب می‌شود که به رفتار آدمیان به‌عنوان صاحبان عقل و اختیار تعلق می‌گیرد. موضوع تقدم اخلاق بر شریعت در دو قلمرو در میان است: ۱. قلمرو جعل یا تکلیف؛ ۲. قلمرو مجعول یا مکلف‌به.

گفتار یکم: تقدم اخلاق در قلمرو جعل شریعت

به‌طور کلی منظور از اخلاق در این مقاله رشته‌ای از ارزش‌ها و هنجارهای کلی، فرازمانی و مکانی است که دست‌کم در دو اصل حسن عدل و قبح ظلم خلاصه می‌شوند. این دو

۱. دین مجموعه‌ای از معارف و احکام است که از سوی خداوند برای بشریت فرستاده شده است (طباطبایی، ج ۵، ۱۹۷۰: ۱۷۲).

اصل تنظیم‌کننده و راهبرد رفتارهای وجودی است که صاحب آگاهی و اختیار باشد. درباره تعریف و تفسیر عدل و ظلم دیدگاه‌های گوناگونی وجود دارد. در این بحث عدل عبارت است از دادن حق به کسی که سزاوار آن است و منظور از ظلم بازداشتن حق از کسی بوده که سزاوار آن است. پس از این دوباره به این تعریف اشاره خواهیم کرد و توضیح بیشتری ارائه می‌شود.

همان‌گونه که گفته شد، انسان موجودی صاحب اراده و آگاهی و در نتیجه کرامت‌مند است، بنابراین خداوند به‌عنوان شارع عادل و حکیم، در مقام جعل و قانونگذاری این هر دو را منظور داشته، چرا که عدالت او اقتضا دارد در چنین مقامی به توانایی‌های ذاتی انسان که عقل و اختیار است، توجه داشته باشد و هنگامی که چیزی از او می‌خواهد یا او را از چیزی باز می‌دارد، ویژگی‌های ذاتی وجود او را منظور داشته باشد. نادیده گرفتن این ویژگی‌ها مایه زیر پا گذاشتن کرامت او و محروم نگه‌داشتن او از حق رعایت اختیار و آگاهی است. تکلیف کردن چنین موجودی هنگامی شایسته و پذیرفتنی خواهد بود که او مختار و آگاه باشد و این همان تقدم اخلاق در قلمرو جعل است. به همین دلیل وجود عقل و اختیار و دو فرع آن یعنی علم و قدرت، از شرایط عمومی همه تکلیف‌ها و کیفی‌های شرعی است که هیچ‌گونه تردیدی در آن راه ندارد.

توجه به این دو اصل ارزش اخلاقی در شریعت از چنان اهمیتی برخوردار است که در وضعیت‌هایی که یکی از دو ویژگی اختیار و آگاهی کم‌رنگ و ضعیف می‌شود، شریعت قلم تکلیف خود را برمی‌دارد. پس، در وضعیت‌هایی چون جهل، اکراه، اضطراب، فقدان طاقت و حتی شبهات حکمی و موضوعیه، شخص قابل مؤاخذه و سرزنش نیست.^۱ بنابراین، نتیجه‌گیری می‌شود که نقطه شروع شریعت رعایت ارزش‌های اخلاقی است. این پیامی است که باید به جد از سوی فقیهان به آن توجه شود و راهبرد استنباط قرار گیرد.

گفتار دوم: تقدم اخلاق در قلمرو مجعول یا مکلف‌به

به‌طور کلی موجودی که صاحب اراده و اختیار است، پیش از رفتارهای خود، ناگزیر از انتخاب و تصمیم‌گیری است، چرا که شاید گزینه‌ها و امکان‌های گوناگونی پیش رو داشته باشد. در این هنگام طبیعی است که برای انتخاب‌های خود باید ضوابط و معیارهایی را به‌عنوان مرجح در نظر داشته باشد تا بتواند اراده کند (نصیرالدین طوسی،

۱. «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تَسْعُ الْخَطَا وَالنَّسِيَانُ وَ مَا أَكْرَهُوا عَلَيْهِ وَ مَا لَا يَعْلَمُونَ وَ مَا لَا يَطِيقُونَ وَ مَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ وَ الْحَسَدُ وَ الطَّيْرَةُ وَ التَّفَكُّرُ فِي الْوَسْوَسَةِ فِي الْخَلْقِ مَا لَمْ يَنْطِقْ بِشَفَةِ وَ لَا لِسَانٍ» (الصدوق، ۱۳۸۹ق: ۴۱۷).

۱۳۸۳: ۱۰۵۱) و گرنه ترجیح بلامرغ خواهد شد و چنین امری پذیرفتنی نیست. در حوزه رفتارهای انسانی تحقق اراده و انتخاب و صدور امر و نهی فرع بر تصدیق به سود یا زیان یا قبح است. صاحبان اختیار پیش از هر گونه دستوری، مصلحت یا مفسده آن را ارزیابی می‌کنند و گاهی بر حسب نتیجه ارزیابی، اراده تحقق می‌یابد.

درباره تحقق اراده الهی نیز این موضوع در میان است و از دیرباز این پرسش برای خداپاوران وجود داشته که آیا امر و نهی خداوند نیز این‌گونه است یا خیر؟ آیا اراده او فرع بر مصلحت و مفسده یا به عبارتی حسن و قبح اعمال محسوب می‌شود یا اینکه تنها اراده خداوند تحقق می‌یابد و پیدایش حسن و قبح پس از پیدایش اراده اوست؟

این پرسش در شمار پرسش‌هایی است که پاسخ آن برای خداپاوران در چنین روزگاری آثار و پیامدهای سرنوشت‌ساز و تأثیرگذاری دارد و مسیر زندگی فردی و اجتماعی آنان را تعیین می‌کند. پس، به جد و به ژرف باید در پی پاسخ آن بود، از نگاه دین‌باوران خداوند برای زندگی آدمیان راهی را ترسیم کرده است و از آنان می‌خواهد که با پیمودن آن راه به هدف منظور خداوند دست پیدا کنند. روشن است که پیمودن راه در گرو این است که آدمیان چگونه رفتار کنند، چه کارهایی را انجام دهند و از انجام دادن چه کارهایی خودداری کنند، بنابراین ترسیم این راه با بیان مجموعه‌ای از دستورها از سوی خداوند امکان‌پذیر است. در اصطلاح به این مجموعه «شریعت» گفته می‌شود (شلبی، ۱۹۸۵: ۲۷). بی‌گمان پیروی از این دستورها از سوی خداپاوران در هنگامی که پیش روی پیامبران الهی قرار دارند، بی‌دغدغه و بدون دشواری انجام می‌پذیرد و آنان بی‌چون و چرا با توجه به پشتوانه معرفتی و ایمانی، خویش را ملزم به پیروی می‌دانند. ولی هنگامی که میان انسان‌ها و فرستادگان خداوند فاصله‌های زمانی یا مکانی دور و دراز وجود دارد و از دیگر سو، آدمیان برای تنظیم رفتار و روابط خود با یکدیگر چیزی جز سخنان یا متونی که منسوب به خداوند است، در اختیار ندارند، در این هنگام پرسش‌ها و دشواری‌هایی خود را نشان می‌دهند و آنان به حکم ایمان و تعهد خویش در پی پاسخ و گشایش این موارد از طریق وحی هستند. این وضعیت دین‌باوران را با تکلیف‌های نوینی افزون بر آنچه در محتوای شریعت است، روبه‌رو می‌کند، چرا که در این وضعیت آنان تنها نمی‌توانند شنونده و فرمانبردار باشند. بلکه پیش از آن ناگزیرند در میان سخنان و متون منسوب به وحی به کوشش طاقت‌فرسا دست بزنند و با گرفتن مواضع معرفتی و فکری و با تکیه بر راهبردها و به‌کارگیری روش‌های تحصیل معرفت،

حکم شرعی را استخراج و آنگاه عمل کنند. یکی از آن مواضع فکری پاسخ این پرسش بوده که ترسیم آن راه و تدوین شریعت چگونه بوده است؟ آیا پیش از تدوین شریعت حسن و قبحی به عنوان چارچوب شریعت وجود داشته است یا خیر؟

در دنیای اسلام آن گونه که مشهور است، این موضوع میان گروه اشاعره و معتزله در میان بود. معتزله به حسن و قبح ذاتی افعال پیش از امر و نهی خداوند باور دارد (حکیم لاهیجی، ۱۳۷۲: ۶۰) در برابر این نظریه، گروه اشاعره باور دارد که حسن و قبح در مقام ثبوت و اثبات شرعی است و به اراده خداوند بستگی دارد. تا خداوند نخواهد چیزی وصف حسن و قبح را نمی‌گیرد و تا او بیان نکرده باشد، نمی‌توان به حسن و قبح چیزی پی برد (التفتازانی، ج ۲، ۱۹۸۹: ۲۸۲).

گفتنی است حسن و قبح افعال دارای سه معناست (الجرجانی، ۱۹۰۷: ۱۸۲) آنچه اینجا منظور بوده، حسن به معنای چیزی است که سزاوار انجام دادن است و قبح به معنای چیزی است که سزاوار انجام گرفتن نیست (الجرجانی، ۱۹۷۰: ۲۰۴).^۱ هنگامی که گفته می‌شود، عدالت حسن است، یعنی سزاوار انجام دادن است و هنگامی که گفته می‌شود ظلم قبیح است، یعنی سزاوار نیست انجام گیرد.

نظریه پذیرفته شده در این مقاله پایه بحث پذیرش وجود حقوق طبیعی برای انسان یا به اصطلاح گروه معتزله پذیرش حسن و قبح ذاتی و عقلی رفتار است.^۲ منظور از حسن و قبح یک رشته ارزش‌ها و هنجارهای اخلاقی است که راهنمای رفتارند که از آن می‌توان با عنوان اصول تنظیم کننده رفتار نام برد. مانند حسن عدل و قبح ظلم. هم وجود حسن و قبح مستقل از امر و نهی تشریحی خداوند است و هم عقل آدمی مستقل از شریعت آن دو را درک می‌کند. دست کم دو دلیل ساده اثباتی و سلبی برای این ادعا وجود دارد. دلیل اثباتی مراجعه به وجدان است. آدمیان درباره بسیاری از رفتارهای خود به حسن و قبح حکم می‌کنند، بدون اینکه ضرورت داشته باشد به شریعت رجوع کنند. گواه روشن این سخن قضاوت کسانی است که درباره خوبی و بدی رفتار نظر می‌دهند، بدون اینکه به دین باور داشته باشند. اساساً یکی از علت‌هایی که موجب پذیرش پیامبری محمد بن عبدالله (ص) شده، آوازه او به یکی از ارزش‌های اخلاقی، یعنی «امانتداری» و

۱. دو معنای دیگر عبارت است از: ۱. حسن به معنای سازگاری با طبع انسان و قبح به معنای ناسازگاری با طبع انسان. برای نمونه گفته می‌شود که طعم شیرین حسن و طعم تلخ قبیح است؛ ۲. حسن به معنای کمال و قبح به معنای نقص است.

برای نمونه گفته می‌شود علم حسن و جهل قبیح است (الجرجانی، الجزء الثانی، ۱۹۰۷: ۱۸۲)

۲. گفتنی است، مفهوم «حقوق طبیعی» و حسن و قبح ذاتی رفتار تفاوت دارند، ولی از نظر نگارنده، پذیرش یکی مستلزم پذیرش دیگری است. در بحث‌های آینده این مطلب توضیح داده می‌شود.

شهرت او به «محمد امین» بود. درک حسن امانتداری چیزی است که آدمی با وجدان خود درمی‌یابد نه اینکه از راه امر و دستور آن را فهمیده باشد. امانتداری ارزش دینی نیست، بلکه ارزشی انسانی است. دلیل سلبی این است که اگر حسن و قبح به دین وابسته باشد، آگاهی از نبوت و شریعت ممکن نخواهد بود، چرا که اثبات و شناخت پیامبری شخصی از سوی خداوند در گرو اثبات این سخن است که خداوند تنها فردی راستگو را برای معجزه توانا می‌سازد و اثبات این سخن نیز در گرو این است که دادن قدرت معجزه به فرد دروغگو اغرای به جهل است و چنین امری از سوی خداوند قبیح و ناشایست خواهد بود.

چون خداوند منزله از کار زشت است (زشتی کار، پیش از کار خداوند است). پس او تنها افراد راستگو را بر معجزه توانا می‌سازد (علامه حلی، ۱۴۰۷: ۱۴۷).

بنابراین ارزش‌های اخلاقی بر دین و احکام شریعت تقدم دارد و احکام شریعت به‌عنوان بخشی از دین وابستگی وجودی به ارزش‌های اخلاقی دارد. این وابستگی در دو سطح است یا به دیگر سخن می‌توان دو تفسیر موسع و مضیق از آن به میان آورد. در سطح یا تفسیر موسع، منظور از وابستگی وجودی شریعت به اخلاق این است که ارزش‌های اخلاقی در سلسله علل احکام شرعی است و احکام شریعت همواره از ارزش‌های اخلاقی سرچشمه می‌گیرد. این تفسیر از وابستگی احکام شریعت به ارزش‌های اخلاقی مستلزم این است که همه احکام شرعی باید سازگار و موافق ارزش‌های اخلاقی باشند. در این تفسیر ناسازگاری احکام شرعی با ارزش‌های اخلاقی کافی نیست، بلکه سازگاری آن دو ضروری است. ولی در سطح یا تفسیر مضیق، احکام شریعت برگرفته از ارزش‌های اخلاقی نیست و ضرورتی ندارد که احکام شرعی با ارزش‌های اخلاقی سازگار باشد، بلکه این ضروری است که احکام شریعت با ارزش‌های اخلاقی ناسازگار نباشد و هیچ ارزش اخلاقی را نقض نکند، اگرچه ممکن است حکمی در شریعت باشد که توجیه اخلاقی نداشته باشد ولی نمی‌تواند بیرون از چارچوب اخلاق و ضد ارزش‌های اخلاقی باشد (فناپی، ۱۳۸۴: ۱۳۶).

مدعای این پژوهش دست‌کم پذیرش وابستگی شریعت بر ارزش‌های اخلاقی در تفسیر مضیق است. سخن مذکور مستلزم آن است که همواره باید احکام شریعت اصول و ارزش‌های اخلاقی ارزیابی شوند و از آنها تأیید بگیرند. در نتیجه در شریعت حکمی نخواهد بود که با اصول ارزش‌های اخلاقی ناسازگار باشد.

به‌عنوان نتیجه‌گیری می‌توان گفت اراده خداوند اخلاق مقدم بر اراده خداوند شریعت است و حیث شارعیت او پیرو حیث اخلاقی بودن اوست.

مبحث دوم: استواری ارزش‌های اخلاقی بر حقوق انسان

اخلاق دارای مفاهیم و معانی گوناگونی است. آنچه اینجا منظور می‌شود، مجموعه‌ای از اصول ارزشی رفتاری و بایدها و نبایدهای فرازمانی و مکانی است که بر پایه آنها روابط انسان و خدا و انسانها با یکدیگر از حیث خوبی و بدی تنظیم می‌شوند. این ارزش‌ها در رابطه انسان و خدا، همان‌گونه که گفته شد، هم در قلمرو جعل و هم در قلمرو مجعول هستند. قلمروی جعل، قلمرو قانونگذاری و قلمرو مجعول، قلمرو قانون است. قلمروی جعل رابطه انسان و خدا، ولی قلمرو مجعول به‌طور کلی مربوط به رابطه انسان با خدا و انسان با انسان است. رابطه انسان با خدا به‌طور کلی رفتارهایی را شامل می‌شود که ویژگی و حیث اصلی آن اظهار بندگی و عبودیت است، مانند نماز و روزه. رابطه انسان با انسان رفتارهایی است که ویژگی و حیث اصلی آن حفظ نظم اجتماعی و رعایت حقوق یکدیگر است، مانند اینکه هیچ کس نباید به حیات، سلامت، امنیت یا عرض و آبروی دیگری آسیب برساند یا در حوزه رفتارهای فردی و حریم خصوصی نباید کسی را وادار به انجام دادن کاری کرد و ... با این توضیح ارزش‌های اخلاقی که مربوط به کمال و تعالی معنوی و روحی انسان است، مانند ایثار، عفو، پاکی و عفت و مانند اینها (که می‌توان از آنها با عنوان اخلاق تعالی‌بخش یاد کرد) از حوزه و مفهوم اخلاق در این بحث بیرون است. به دیگر سخن، رابطه انسان با انسان بر دو گونه خواهد بود: یک گونه عهده‌دار نظم اجتماعی و تنظیم حقوق است. دسته دیگر عهده‌دار نظم اجتماعی نیست بلکه مربوط به تعالی معنوی است، بدون اینکه حق دیگری در کار باشد. دسته نخست را اخلاق دنیوی و دسته دیگر را اخلاق معنوی می‌نامیم. آنچه در کانون این بحث در رابطه انسان با انسان قرار دارد، دسته نخست است.

به‌نظر می‌رسد همه ارزش‌ها و بایدها و نبایدهای اخلاقی که عهده‌دار تنظیم رابطه انسان و خدا و انسان‌ها با یکدیگر است، به دو اصل حسن عدل و قبح ظلم بازگشت می‌کند و دیگر ارزش‌ها و بایدها و نبایدهای اخلاقی، برگرفته از این دو اصل و تحقق‌بخش و وسیله عملیاتی کردن آنهاست.^۱

اما عدالت و ظلم چیست؟ همان‌گونه که گفته شد، تعریف پذیرفته‌شده عدالت در این بحث همان تعریف مشهور متکلمان اسلامی محسوب می‌شود (اعطا کل ذی حق حقه). محور عدالت در این تعریف «حق» است. بنابراین، هر جا که برای انسان حقی

۱. برای نمونه حسن درستکاری، امانتداری و وفای به عهد، به حسن عدالت بازگشت می‌کند و همین‌گونه قبح خیانت و پیمان‌شکنی به قبح ظلم برمی‌گردد.

وجود دارد، رعایت آن عدل و نادیده گرفتن آن ظلم است. در این تعریف، عدالت به‌عنوان یک اصل اخلاقی استوار بر رعایت حق‌هاست^۱ و حق شالوده‌پدید آمدن اخلاق و رعایت آن تحقق‌بخش ارزش‌های اخلاقی خواهد بود. چنانچه ارزش‌ها و بایدها و نبایدهای اخلاقی که در حوزه تنظیم روابط انسان و خدا و روابط اجتماعی است، واریسی شود به مفهوم حق به‌عنوان هسته مرکزی آن می‌رسیم. آنجا که آدمی حقی دارد، یک ارزش اخلاقی شکل می‌گیرد که عنوان کلی و اصلی آن عدالت است، عنوان جزئی و فرعی آن شاید حفظ حیات، مال، آبرو و... باشد و در پی آن اگر این حق نادیده گرفته شود، ضد اخلاق شکل می‌گیرد و عنوان کلی و اصلی آن ظلم و عنوان جزئی و فرعی آن قتل، سرقت، توهین و... است. راستگویی از آن رو خوب است که موجب حرمت نهادن به عقل و شعور آدمی است. موجودی که عقل دارد، حق دارد از حقیقت آگاه شود و راستگویی نگهداشت این حق است و نباید برده بر حقیقت پوشاند. دروغگویی بد است چون عقل و شعور را نادیده می‌گیرد و انسان را از حق آگاه شدن بر حقیقت محروم می‌کند. چرا در قلمرو جعل شریعت، رعایت عقل و اختیار و دو فرع برگرفته از آن، یعنی بلوغ و علم شرط است، چون در رعایت اینها حفظ حقوق آدمیان است. موجودی که عقل و اختیار دارد، حق خواهد داشت پیش از تکلیف از آن آگاه شود و توانایی انجام دادن آن را داشته باشد.

در این تحلیل، ارزش‌های اخلاقی و بایدها و نبایدهای برگرفته از آن به حق بازگشت می‌کند و آشکارا «حق» بنیاد و سرچشمه «اخلاق» است، اگر انسان دارای حقی نبود، عدالت و اخلاق نیز معنا و مفهوم نداشت. وجود و حیات عدالت و اخلاق برگرفته از «حق آدمی» است، پس «حق» بر اخلاق تقدم دارد و بدون «حق» اخلاقی وجود ندارد.

حق چیست، از کجا پدید می‌آید و سرچشمه آن کجاست؟

حق در لغت به‌معنای روا، سزاوار و وجود پایدار است (ابن منظور). خدا چون وجود پایدار دارد، حق است. این هر سه معنا به یک مفهوم اشاره دارد. حق چیزی است که جایگاهی دارد که شایسته آن است. چنین چیزی روا، سزاوار و پایدار خواهد بود. حق بودن یک رفتار درباره کسی، هنگامی است که در جایگاه خودش انجام گیرد. این سخن یعنی «وضعیتی» وجود دارد و چنانچه رفتار مطابق با آن «وضعیت» باشد، حق وجود می‌یابد. این مفهوم از حق به تعریفی نزدیک است که امام علی (ع) از عدل ارائه کرده است: «عدل هر چیزی را در جایگاه خودش قرار می‌دهد»^۲. بنابراین در «جهان انسانی» و «اجتماعی» یک وضعیت وجود

1. Rights.

۲. العدل یضع الامور مواضعها. (نهج البلاغه، حکمت ۴۳۷).

دارد که اگر مطابق با آن رفتار شود، به حق و در پی آن به عدل رفتار شده است. رفتار «محقانه»، عملی مطابق «وضعیت» آن رفتار است، پس می‌توان گفت:

وضعیت <<< حق <<< عقل (اخلاق)

اکنون این پرسش به میان می‌آید که این وضعیت که در جهان انسانی وجود دارد از کجا پدید آمده است و سرچشمه آن چیست؟

پاسخ این است که وضعیت جهان انسانی از ویژگی‌های وجودی انسان برگرفته می‌شود. ویژگی‌های وجودی انسان وضعیت طبیعی اوست که در دو ساحت جسمی و روانی او وجود دارد. این ویژگی‌ها در ساحت جسمی و روانی، به‌تنهایی و همین‌گونه در آمیختگی با یکدیگر، مایه پدید آمدن استعدادها و نیازها در آدمی می‌شود و موجب برتری وجودی و کرامت‌مندی او خواهد شد. این دو ساحت، بیگانه و جدا از یکدیگر نیستند، بلکه در تعامل و آمیختگی به‌سر می‌برند و بر یکدیگر تأثیر و تأثر دارند. ساحت مادی و جسمی آدمی ابزار و وسیله ساحت روانی و معنوی اوست که همان عقل و اختیار است. عقل و اختیار وجود خود را از راه ساحت مادی نشان می‌دهد و اثر می‌گذارد.

ترکیب روح و جسم به آدمی وضعیتی می‌بخشد که استعداد زندگی پیدا می‌کند و برای برقراری و استمرار آن نیازمند شرایط ویژه‌ای است. این استعداد و نیازها برای او «حق حیات» پدید می‌آورد و در پی آن ارزش اخلاقی «حرمت حیات» و «ممنوعیت قتل» شکل می‌گیرد. آدمی عقل و اختیار دارد و برای اعمال این دو، اعضای چون چشم، گوش، زبان و ... دارد. این وضعیت طبیعی آدمی است (جای اما و اگر ندارد و نیازمند بحث و استدلال نیست). آدمی چون عقل دارد از یک سو استعداد و از دیگر سو، نیاز به اندیشیدن و آگاهی و شنیدن و خواندن و گفت‌وگوی علمی و فروع مربوط به اندیشیدن و آگاهی دارد او چون اختیار دارد، استعداد و نیاز به انتخاب و گزینش خواهد داشت و در پی آن چون چشم و گوش و ... دارد، محق است از روی آگاهی و انتخاب ببیند و بشنود و رفت‌وآمد کند. وجود غریزه جنسی و آلت جنسی برای او حق ازدواج پدید می‌آورد. به دیگر سخن، پایه حقوق، حقیقت (وضعیت) است، یعنی واقعیت‌هایی که وجود دارند و وضعیت‌هایی را پدید آورده‌اند. حقیقت عقل و اختیار با عنوان بنیادهای کرامت انسانی و شاخص‌های آن یعنی توانایی بر خودآگاهی، خودآیینی، خودانگیختگی و خودالزامی همراه با ابزارهای اعمال این توانایی‌ها، یعنی مغز، چشم، گوش، زبان و ... سرچشمه پدید آمدن حق آگاهی، حق آزادی، حق انتخاب، حق دیدن، حق شنیدن،

حق بیان، رفت‌وآمد و همین‌گونه دیگر حق‌هایی می‌شود که از فروع و لوازم آنهاست. در نتیجه رعایت این حقوق پایه شکل‌گیری ارزش‌های اخلاقی چون حسن راستگویی، امانتداری، وفای به عهد و ... می‌شود که در مفهوم کلی حسن عدل تجمیع می‌شوند و نادیده گرفتن آنها مایه پدید آمدن ضد ارزش‌های اخلاقی چون به دروغ‌گویی، خیانت در امانت، فریبکاری، عهدشکنی و ... می‌شود که آنها نیز در مفهوم کلی قبح ظلم تجمیع می‌شوند. امور یادشده از آن‌رو ارزش اخلاقی هستند که در پایبندی به آنها به شعور و فهم آدمیان حرمت نهاده می‌شود. و حرمت به شعور از حقوق مسلم موجود عاقل و دانا است. در برابر آن اموری که به‌عنوان ضد اخلاق یاد شده‌اند به این دلیل است که موجب نادیده گرفتن شعور و توهین به آن هستند. به‌راستی اگر آدمیان فاقد شعور و آگاهی بودند، چرا باید راستگویی حسن داشته باشد و چرا باید به پیمان خویش وفادار بود؟

بنابراین معلوم می‌شود در واقع سرچشمه پدید آمدن ارزش‌های اخلاقی، گرانسنگ بودن ذات آدمی، برتری وجودی و کرامت‌مندی اوست. بدین سو همه ارزش‌های اخلاقی خواه در قلمرو تنظیم روابط اجتماعی که همان اخلاق اجتماعی و دنیوی است، خواه در قلمرو اخلاق تعالی‌بخش و معنوی که بیرون از این بحث است، برگرفته از منزلت و شأن آدمی است. اگر انسان قیمتی نداشت، اخلاق چه ارزشی داشت!

به سخن دیگر، چنانچه اخلاق مجموعه‌ای از اصول ارزشی و «بایدها» و «نبایدها» به‌شمار رود، این مجموعه برگرفته از مجموعه‌ای از «هست‌ها» است. «وضعیت طبیعی» آدمی (که همان سرچشمه کرامت‌مندی اوست) با عنوان «هست» موجب پیدایش «بایدهایی» می‌شود. آدمی چون «چنین است» پس «باید» چنان با وی رفتار شود و نباید چنین با وی رفتار شود. این سخن به‌روشنی نشان می‌دهد که این بحث بر مسئله «هست» و «باید» و پذیرش وجود رابطه میان این دو استوار است.

برخی بر این باورند که پیوند منطقی میان «هست» و «باید» وجود ندارد و هیچ‌گاه قضیه‌ای که بر «وجود» چیزی دلالت می‌کند، نمی‌تواند فی‌نفسه بر «باید» دلالت داشته باشد. (راجر اسکروتن، ۱۳۸۲: ۲۳۰) برای نمونه وقتی انسان آگاه شد، سم کشنده است، این قضیه هیچ‌گاه به‌خودی خود دلالت نمی‌کند که «باید» از خوردن یا نوشیدن آن پرهیز کرد، هیچ‌گاه از قضیه نخست، قضیه دوم، نتیجه نمی‌شود. با این‌همه، چنانچه نفی رابطه «هست» و «باید» پذیرفته شود، به‌معنای نفی هر گونه رابطه میان آن دو نیست. به نظر نگارنده می‌توان نوع دیگری از پیوند میان این دو را پذیرفت. ذهن انسان در اثر تجربه یا غیر تجربه به شناخت‌ها و دریافت‌هایی می‌رسد که گاه میان برخی «واقعیت‌ها»،

«الزام‌هایی» را درک می‌کند و از برخی «هست‌ها» به «بایدهایی» می‌رسد. برای نمونه هنگامی که آگاه می‌شود اینجا دانشگاه است، یعنی باید رفتاری متناسب با آنجا داشته باشد و باید اقتضائات مکان آموزشی را رعایت کرد. یا هنگامی که آگاه می‌شود اینجا یک چاله است، یعنی نباید از روی آن حرکت کرد، به نظر می‌رسد، منتسکیو نیز بر این پایه، قانون در معنای عام را نظام نسبت‌ها و رابطه‌ها می‌داند، یعنی هر قانونی که گاه در بردارنده الزام است با محیط خود که یک هست است، رابطه دارد. (منتسکیو، ۱۳۴۹: ۱۳).

این رابطه که برخاسته از طبیعت اشیاست هم بیان‌کننده واقعیت‌های طبیعی جهان خارج و هم بیان‌کننده واقعیت‌های جهان انسانی است که از آنها با عنوان قواعد اخلاقی و اصول هنجاری حاکم بر روابط میان انسان‌ها یاد می‌شود.

مبحث سوم: هویت انسانی چارچوب شریعت

شریعت یک رشته الزام‌هایی از سوی خداوند برای تنظیم رفتار انسان در ابعاد گوناگون زندگی است. بنابراین، پس از پذیرش اینکه ارزش‌های اخلاقی چارچوب شریعت و مقدم بر آن است و پس از اینکه گفته شد ارزش‌های اخلاقی برگرفته از وجود حق‌هایی برای انسان هستند و آنها نیز از وضعیت طبیعی آدمی (که پایه کرامت‌مندی اوست) مایه می‌گیرد، منطقاً به‌عنوان یک هنجار عقلی به‌دست می‌آید که «شریعت باید در چارچوب هویت انسانی وضع شود» و باید خدای شارع از اقتضائات آفرینش خدای خالق پیروی کند و باید برتری وجود آدمی و کرامت‌مندی او در شریعت بازتاب یابد و در جعل و احکام مجعول نشان داده شود. این چیزی مگر ضرورت هماهنگی «جهان تشریح» با «تکوین» نیست. نادیده گرفتن این ضرورت عقلی استوار بر یکی از فرض‌های نادانی، ناتوانی یا هوسرانی قانونگذار است، در حالی که قانونگذار شریعت خدای دانا، توانا و دادگری است که از هرگونه کاستی و پلیدی مبرا است و عقل آدمی ذات او را از نادیده گرفتن این ضرورت منزّه می‌داند. جدای از این ضرورت عقلی، سیره و عملکرد شارع که در متون دینی متجلی است و مطالعه آموزه‌های شریعت به‌روشنی گواهی می‌دهند که شارع حکیم در جعل احکام نه تنها به وضعیت طبیعی، بلکه به وضعیت‌های عارضی نیز توجه دارد. اساساً وجود احکام ثانوی در راستای همین امر توضیح‌دادنی است. انسانی‌ترین آموزه قرآنی که همه مطلوب در آن یافت می‌شود، این آیه شریف است: «خداوند به هیچ کس مگر به اندازه گنجایش او تکلیف نمی‌کند»^۱.

۱. «لا یكلف الله نفساً إلا وُسْعَهَا» (بقره: ۲۳۳).

از دیگر سو علم و تجربه روشن کرده‌اند که یکی از علت‌هایی که موجب احترام قانون و پیروی و پایداری آن نزد انسان‌ها می‌شود، هماهنگی امور و تناسب آن با وضعیت زیستی، روانی (وضعیت طبیعی) و اجتماعی آنهاست اگر قانونگذار این مهم را نادیده بگیرد، نباید به احترام و پیروی و پایداری قانون دل ببندد، چرا که این‌گونه وضعیت‌ها، واقعیت‌هایی هستند که سرانجام خودشان را بر زندگی تحمیل می‌کنند و قانون را پشت سر می‌گذارند.

بنابراین، خدای شارع هنگام جعل احکام شریعت نباید دست‌کم احکامی را جعل کند که با کرامت‌مندی او ناسازگار باشد. منظور از این سخن آن است که «شریعت باید ملتزم به لوازم هنجاری باشد» که از هویت انسانی گرفته می‌شود. این لوازم هنجاری را می‌توان به پیش از شریعت و پس از آن بخش‌بندی کرد. پیش از شریعت:

۱. پذیرش دین و شریعت نباید اجباری باشد.

۲. هیچ تفاوت و امتیازی در بهره‌مندی از حقوقی که برخاسته از هویت انسانی است، نباید میان آدمیان وجود داشته باشد، پس، همه انسان‌ها از هر قوم و جنسیت و دین و مذهبی و ... از حقوق برابر بهره‌مند هستند.

اما پس از شریعت:

۱. باید متشرعان در انجام دادن تکالیف شرعی به اقتضای ایمان و تقوای خود واگذار شوند و هیچ حکم شرعی نباید به‌وسیله الزام کیفری یا غیرکیفری و به‌طور کلی از بیرون و به هر راهی تحمیل شود، چه اینکه چنین الزامی خلاف خودانگیختگی و خود الزامی به‌عنوان دو شاخص کرامت انسانی و ناسازگار با آنهاست. کرامت انسانی اقتضا دارد که چیزی بر آدمی تحمیل نشود. به‌کارگیری الزام بیرونی تنها باید برای حفظ نظم اجتماعی به‌کار برود.

۲. هیچ کس نباید فقط به‌دلیل ترک انجام دادن حکم شرعی و به‌صرف بی‌اعتنایی به آن از حقوقی که برخاسته از هویت انسانی اوست، محروم شود. چرا که حقوق، برخاسته از تکوین و آفرینش است.

۳. اصل برابری همان‌گونه که پیش از شریعت وجود دارد، پس از شریعت نیز پابرجاست و همه متشرعان در حقوقی که برخاسته از هویت انسانی است برابرند (الناس کاسنان المشط).^۱

۴. هیچ کس به‌هیچ‌عنوان بر کسی که دارای سلامت، بلوغ، عقل، اختیار و دارای شاخص‌های کرامت انسانی است، برتری و سلطه ندارد و همه برابرند. چه اینکه برتری و

۱. آموزه‌هایی مانند: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (حجرات: ۱۳)؛ و همین‌گونه: «الناس کاسنان المشط»، (محمدی ری‌شهری، المجلد العاشر، ۱۳۶۳: ۲۴۱).

سلطه کسی بر انسان، با شاخص خودانگیختگی و خودالزامی ناسازگار و ضد کرامت انسانی است.

دو نکته درباره هنجارهای یادشده شایان یادآوری است:

۱. منظور از اجباری بودن پذیرش دین و شریعت هم درباره کسانی است که اساساً مسلمان نیستند، پس، نمی‌توان آنها را به پذیرش دین و شریعت دیگری مجبور کرد و هم درباره کسانی است که دین و شریعتی را از پدران خود به ارث برده‌اند، ولی پس از مطالعه و تحقیق یا تنها بر پایه انتخاب، تصمیم به تغییر دین دارند. زیرا از نظر حکم عقلی و به اقتضای هویت و کرامت انسانی، سرنوشت آدمیان و چگونگی زندگی آنها به اقتضای اختیار و آگاهی خودشان واگذار شده و تحمیل سرنوشت و راه زندگی، نادیده گرفتن عقل و اختیار و ظلم به آنهاست. اگرچه عقل حکم می‌کند که آدمیان راهی را برای زندگی برگزینند که حقیقت است، ولی هیچ حکم عقلی وجود ندارد که کسی مجاز باشد دیگری را به گزینش حقیقت مجبور کند و اساساً چنین اجباری عقلاً ناممکن و محال است.

آیه‌های متعددی در قرآن وجود دارد که دربردارنده این هنجار عقلی است که روشن‌ترین و معروف‌ترین آن آیه «لا اکراه» است.^۱

۲. چنانچه در متون دینی نصوصی وجود داشته باشد که با برخی هنجارهای یادشده مانند اصل برابری (خواه پیش از شریعت یا پس از آن) ناسازگار است، ناگزیر آن نص باید توجیه یا طرد شود. یکی از توجیهات این است که گفته شود حکمی که در آن نص وجود دارد، مربوط به قضیه خاصی یا به اصطلاح قضیه شخصی است و باید در ظرف زمانی خود محدود شود، در نتیجه نمی‌توان آن را به عنوان حکم کلی شرعی شناسایی کرد. گفتنی است این سخن با باور به اینکه «حلال محمد حلال الی یوم القیامة و حرام الی یوم القیامة» (الکلبینی، ج ۱، ۱۳۶۵: ۵۸) ناسازگار نیست. زیرا اولاً، بسیاری از فقیهانی که این باور را دارند، می‌پذیرند که محتوای برخی نصوص شرعی کلی نیست و مربوط به وضعیت خاص زمانی یا مکانی است؛ ثانیاً مسئله دوام و استمرار که در نص یادشده به آن تصریح شده، به حکم شرعی مربوط است و حکم شرعی نسبت به موضوع خود همیشه دوام دارد و با فرض وجود موضوع (با همه ویژگی‌هایی که در صدور حکم دخالت دارد) همواره حکم برقرار است. آنچه که در آن تغییر راه پیدا می‌کند، موضوع است و موضوع شاید موقتی یا دائمی باشد، ولی حکم شرعی نسبت به آن موضوع همیشه دائمی است. این روایت نیز نظر به همین موضوع دارد.

بنابر آنچه گفته شد، تشریح به‌عنوان عمل قانونگذار محکوم به رعایت حدود یاد شده است که در واقع همان ارزش‌های اخلاقی هستند و مقتضای اخلاقی بودن خداوند شارع است که ناگزیر اقتضائات خدای خالق را مدنظر دارد. هر یک از هنجارهای یادشده از ویژگی ذاتی آدمی برمی‌خیزد و فرض هر گونه حکم شرعی خلاف آنها، یعنی نادیده گرفتن و زیر پا گذاشتن آن ویژگی‌ها و در عمل به تعطیلی و بیهودگی آنها منجر می‌شود و ظلم بر انسان‌ها خواهد بود و ظلم قبیح و خلاف علم، قدرت، حکمت و عدالت آفریدگار است.

چنانچه بحث‌های یادشده پذیرفته شود، موجب می‌شود، مفسران و کسانی که دست‌اندرکار فهم و کشف شریعت هستند، در مقام استنباط از متون دینی به حکم ضرورت عقلی، هنجارهای یادشده را رعایت کنند، زیرا ارزش‌های اخلاق قانونگذاری با ارزش‌های قانون‌شناسی یکسان هستند (فناپی، ۱۳۸۴: ۱۴۹). پس مجتهد باید هنگام استنباط و اثبات احکام شریعت، آن قالب‌ها و هنجارها را شناسایی کند، زیرا مقام استنباط و اثبات، مانند مقام ثبوت فعل اختیاری است و به‌خودی خود از مقام ثبوت پیروی نمی‌کند، مگر اینکه مجتهد از پیش، ضرورت‌های تکوین را شناسایی و در پی آن اخلاق تشریح را کشف کند و پس از آن استنباط و اثبات احکام شریعت را در چارچوب آن اخلاق پی‌ریزی کند. نکته مهم این است که اگر چه خداوند حکیم و عادل است و خود را ملتزم به رعایت ارزش‌های اخلاقی می‌داند، این امر موجب نمی‌شود که فهم شریعت به‌خودی خود در چارچوب این ارزش‌ها انجام گیرد، مگر اینکه مجتهد در مقام استنباط آگاهانه این ارزش‌ها را راهبرد و الگوی فکری خود قرار دهد و دغدغه آنها را داشته باشد.

فصل دوم: کرامت انسانی در مقام اثبات

این مقام کوشش بشری برای دستیابی به شناخت احکام شریعت است. به این کوشش در اصطلاح، اجتهاد و به دستاورد آن فقه گفته می‌شود.^۱

مبحث یکم: نقش کرامت انسانی در اجتهاد

در اجتهاد شخص خداپاوار و متدین باید همه توش و توان خود را به کار گیرد و کوشش

۱. همان‌گونه که ملاحظه می‌شود میان مفهوم شریعت یا شرع با فقه تفاوت وجود دارد. شریعت یا شرع همان احکام واقعی است که خداوند به اصطلاح در لوح محفوظ برای افعال آدمیان قرار داده است و فقه، فهم، درک و تفسیر انسان‌ها از آن احکام است. شریعت یا شرع مصون و محفوظ از هرگونه خطاست، ولی فهم آدمیان که همان فقه است، آمیخته به خطاست. توجه به این تفاوت بسیار اهمیت دارد. گاه ممکن است عصمت شریعت به فقه سرایت داده شود (احمد مصطفی الزرقاء، الجزء الأول، ۱۹۹۸: ۱۵۳).

کند از دنیای مادی الفاظ و کلمه‌ها راهی را به دنیای معنوی که ورای آن الفاظ و کلمه‌ها وجود دارد، باز کند تا بتواند خود را دست‌کم به شریعت نزدیک کند. ضرورت این کوشش روشن است، یکی از علل آن دورماندن از روزگار وحی است که تکلیف دشواری را بر دوش انسان خداباور متدین نهاده است. از یک سو، چنین انسانی با انبوهی از پرسش‌ها روبه‌رو است و از دیگر سو، «تنها» الفاظ و کلمات که از آن روزگار به‌جامانده است در اختیار دارد! چگونه و با چه سازوکاری می‌تواند فهم خود را دست‌کم به شریعت نزدیک کند؟ به‌طور مسلم برای اجتهاد مجموعه‌ای از آگاهی‌ها و علوم در این زمینه ضروری است. پس دو پرسش به‌وجود می‌آید: ۱. آگاهی از چه چیزهایی برای کشف شریعتی ضروری است؟ ۲. با توجه به اینکه آگاهی مفهومی مشکک و دارای درجه است، چه درجه‌ای از آن می‌تواند قانع‌کننده باشد؟

پاسخ دو پرسش مزبور برای موضوع این پژوهش ضروری و تعیین‌کننده محسوب می‌شود. به‌ویژه پرسش نخست که اساساً هدف این نوشته پاسخ به آن است.

گفتار یکم: انسان‌شناسی ضرورت اجتهاد

نوشته‌های علم اصول فقه به پاسخ این دو پرسش پرداخته‌اند. برای پاسخ به پرسش نخست، آگاهی‌هایی چون رجال، درایه، حدیث‌شناسی، تفسیر قرآن، ادبیات، منطق و اصول فقه ضروری دانسته شده است (حکیم، ۱۹۷۹: ۵۷۴). در پاسخ پرسش دوم دیدگاه‌های گوناگونی میان دانشمندان اسلامی وجود دارد (سعید ضیایی فر، ۱۳۸۵: ۳۲). امروزه بیشتر فقیهان شیعی ظنی را که برگرفته از کتاب و سنت است، به‌عنوان نصاب آگاهی می‌پذیرند و از آن به‌عنوان ظن خاص یاد می‌کنند (اصفهانی، بی‌تا: ۳۹).

در پاسخ به پرسش نخست گفته می‌شود، اگرچه علوم یادشده برای اجتهاد لازم است، بنابر سه دلیل عقلی، فنی (علمی) و تاریخی، انسان‌شناسی نیز یکی از آگاهی‌هایی محسوب می‌شود که برای اجتهاد ضرورت دارد. دلیل عقلی همان بحث‌هایی که در بخش یکم به میان آمد. آنجا گفته شد، خدای خالق، آدمی را با استعدادها و نیازهای ویژه‌ای آفریده و در مقایسه با برخی دیگر از پدیده‌ها، وجودی برتر به او داده است. در نتیجه شریعت به‌عنوان قانون زندگی (که عهده‌دار تنظیم رفتارهای آدمی است) باید در چارچوب آن وجود برتر شکل بگیرد و این به اقتضای ضرورت «پیروی تشریح از تکوین» یا خدای شارع از خدای خالق است. روشن است این ضرورت به‌خودی خود موجب

نمی‌شود که اجتهاد نیز چنین باشد. زیرا اجتهاد فعل آدمی و کوشش انسانی است و مانند دیگر افعال او زیر تأثیر آگاهی و اختیار او قرار دارد. اگر انسان در این کوشش چنین آگاهی را نداشته باشد یا آن را در مقام اجتهاد اختیار و اعمال نکند، ضرورت یادشده محقق نمی‌شود و در پی آن اجتهاد صائب نخواهد بود.

بر مبنای دلیل فنی (علمی)، تشریح، تعیین حکم برای افعال آدمیان از سوی خداوند و اجتهاد، کوشش برای آگاهی از این حکم است، پس متعلق این آگاهی فعل آدمی است. و فعل آدمی، موضوع حکم شریعت قرار می‌گیرد. به همین دلیل است که گفته می‌شود فقه علم شناسایی احکام رفتارهای مکلفان است (هاشمی شاهرودی، ۱۳۹، ج ۵: ۷۲۴). مکلفان همان انسان‌ها با ویژگی‌های ذاتی وجودشان هستند که این ویژگی‌ها در عنوان کرامت تجمیع شده‌اند. پس شناسایی حکم شریعت مستلزم شناسایی موضوع حکم است، پس یکی از چیزهایی که به کشف حقیقی این حکم یا نزدیک به آن یاری می‌رساند، از یک سو، شناسایی انسان و از دیگر سو، شناسایی وجود تناسب میان حکم و موضوع یا دست‌کم نبود ناسازگاری میان حکم و موضوع است و این هنگامی تحقق می‌یابد که موضوع احکام شریعت که انسان است، دست‌کم به‌طور نسبی شناخته شود. حکم شرعی مانند لباسی است که برای «تن رفتار آدمی» دوخته می‌شود، به‌راستی بدون آگاهی از اندازه آن تن، چگونه می‌توان در دوختن لباس و فهم حکم شرعی صائب بود؟ آیا صرف اعتقاد به اینکه این فتاوا از کتاب و سنت به‌دست آمده است و ما باور داریم کتاب و سنت، معصوم و مصون از خطا و احکام مندرج در آن هماهنگ با استعدادها و نیازهای آدمی است، به‌خودی خود شاید موجب شود که «فهم» آگاهی‌هایی افزون بر آنچه گفته‌شده (از جمله انسان‌شناسی) برای نزدیک شدن به آن باور ضروری نیست؟ پاسخ مثبت این پرسش یعنی بحث‌های انسان‌شناسی از مبادی تصویری فقه به‌شمار می‌آید و ناگزیر، مجتهد برای فهم واقعی یا نزدیک به آن از حکم شریعت باید کوشش کند فهمی درخور، از موضوع حکم که انسان است، داشته باشد. همان‌گونه که دانشمندان علم اصول و فقه گفته‌اند. نسبت موضوع به حکم، نسبت علت به معلول است. (نایینی، ۱۴۱۷: ۴۹۶). به نظر نگارنده این علیت هم شاید در مقام اثبات باشد و هم در مقام ثبوت. یعنی هم وجود موضوع اثبات‌کننده حکم است، همان‌گونه که وجود شراب، اثبات‌کننده حکم پرهیز از آن است و هم وجود موضوع و ویژگی‌های آن، وجود بخشی به حکم است، همان‌گونه که قتل انسان بی‌گناه، وجودبخش حکم قبح و حرمت آن است.

اما یکی دیگر از ضرورت‌های آگاهی از انسان‌شناسی برای اجتهاد، این است که به‌طور اجمال می‌دانیم برخی از احکام که در متون دینی آمده، تاریخی است. این دست احکام کم نیستند؛ به‌طور مشخص می‌توانیم پاره‌ای از آنها را نشان بدهیم.^۱ توجیه تاریخی بودن این دست احکام بدین روست که اصول یا احکام کلی شریعت مانند عدالت و به ادعای این مقاله، کرامت انسانی، هنگام نزول احکام چون در پی پاسخگویی به پرسش‌ها و حل دشواری‌های انسان روزگار خویش نیز بوده، ناگزیر زیر تأثیر وضعیت‌های فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و ... قرار داشته است. این دست احکام در آن روزگار مطابق عدالت و به ادعای این مقاله کرامت انسانی بوده‌اند، در این هنگام و امروز ای بسا نتوان آنها را مصداق عدالت و کرامت دانست. ولی شاید از نظر برخی فقیهان دربارهٔ نصوصی که مشتمل بر این احکام است، ادعای اطلاق یا عموم شود و به وضعیت‌های امروزی نیز سرایت داده شوند. چنین ادعاهایی امروز چالش‌هایی را میان برخی فتواها به‌عنوان حکم شرع با برخی دستاوردهای اخلاقی و حقوقی پدید آورده است. نمونه‌های این چالش‌ها در برخی حقوق زنان، سن بلوغ شرعی، تغییر دین، نصف بودن دیهٔ غیرمسلمان، برخی مجازات‌ها، لزوم اجازه گرفتن باکره از پدر در ازدواج و ... وجود دارد. به‌نظر می‌رسد بحث‌های انسان‌شناسی و به‌ویژه کرامت انسانی، به ما یاری می‌رسانند که با دیدگاه و نگرش برگرفته از آنها با این چالش‌ها روبه‌رو شویم و از آنها عبور کنیم.

اما پاسخ پرسش دوم، همان‌گونه که گفته‌شده بیشتر فقیهان شیعی به‌ویژه در این روزگار، حداقل آگاهی یعنی «ظن» را برای کشف حکم شرعی کافی می‌دانند، مشروط به اینکه برگرفته از متون دینی و مستند به منطوق یا مفهوم آنها باشد. در اصطلاح، این را «ظن خاص» می‌گویند. به‌نظر می‌رسد این نصاب از آگاهی برای استناد دادن نظری به شریعت در وضعیت امروزی ما (و اساساً وضعیت معرفت انسانی) گریزناپذیر است. اما چرا برای کسب معرفت به‌طور کلی و استناد دادن نظری به شرع به‌طور خاص، تنها ظن برگرفته از کتاب و سنت حجت باشد؟ دلیل اصلی، نهایه و پذیرفتنی حجیت این دست ظنون مراجعه به بنای عقلاست (مظفر، ۱۳۷۰، ج ۲: ۳۷). این مراجعه نشان می‌دهد در پذیرش ظن به‌عنوان حداقل آگاهی تفاوتی میان ظنون حاصل از نص شرعی و غیر آن وجود ندارد. همان مصلحت تسهیل و جلوگیری از مشقت که برای حجیت ظنون

۱. مانند حرمت خرید و فروش خون و عذرهٔ انسان یا وجوب پرداخت صد شتر یا دویست دست لباس سالم از حله‌های یمن به‌عنوان دیه در قتل غیرعمد یا حرمت بازی شطرنج که برخی فقیهان امروزه آن را مباح می‌دانند.

برگرفته از کتاب و سنت وجود دارد (مظفر، ۱۳۷۰، ج ۲: ۳۵) در حجیت دیگر ظنون عقلایی نیز وجود دارد؛ پس همان‌گونه که ظن حاصل از متون دینی معتبر حجت است، ظن حاصل از قراین و دلایل عقلی و عقلایی نیز اطمینان‌آور و حجت خواهد بود، مشروط بر اینکه روشمند و منضبط و هدفمند به‌دست آمده و از شیوه علمی برآمده و اجتهادی و عالمانه باشد نه عوامانه. در این هنگام این دست ظنون نیز موجب قناعت عقلی می‌شوند و صلاحیت دارند که در تفسیر متون دینی به آنها اعتنا و تکیه شود. گفتنی است همان‌گونه که خواهیم دید منظور این نیست که پس از تحصیل این ظنون به استناد قاعده ملازمه در پی اثبات حکم شرعی باشیم، بلکه منظور این است که این دست ظنون در درستی یا نادرستی فهم حکم شریعت به مجتهد یاری می‌رسانند، بدون اینکه مستلزم اثبات حکم شرعی باشند.

گفتار دوم: کرامت انسانی راهبرد استنباط احکام شریعت

راهبرد در برابر نهاد واژه یونانی «sterategia» و معنای آن سرداری و سپه‌سالاری است. این واژه در اصل اصطلاحی نظامی بوده و به‌معنای سنجیدن وضع خود و حریف به‌منظور روبه‌رو شدن با اوست (داریوش آشوری، ۱۳۸۴: ۲۶). می‌توان گفت مفهوم راهبرد اشاره به چیزی دارد که انسان را از راهی عبور می‌دهد تا وی به هدف منظور خود برسد. بنابراین با توجه به خاستگاه لغوی آن، نوعی رهبری در مفهوم آن وجود دارد. «strategos» یعنی سردار (همان).

استنباط نیز در لغت به‌معنای آشکار کردن چیزی پنهان است. مانند خارج کردن آب از چاه (ابن منظور). استنباط عملی است که شخص مجتهد برای دستیابی و اثبات حکم شریعت در میان متون دینی انجام می‌دهد (صدر، ۱۴۲۴: ۴۶). پس هنگامی که گفته می‌شود کرامت انسانی راهبرد استنباط حکم شریعت است، یعنی این ویژگی در اثبات حکم نقشی را بازی می‌کند که در مقام ثبوت هم دارد و مانند آن مقام بستر و چارچوبی است که مجتهد با توجه به لوازم هنجاری برخاسته از آن که پیش از این گفته شد، باید به تفسیر و فهم متون دینی و کشف حکم شرعی بپردازد. می‌توان گفت لوازم هنجاری یادشده نقش خطوط قرمز را بازی می‌کند و فهم حکم شرعی نباید با کرامت انسانی و برتری وجودی او ناسازگار باشد. در این هنگام کرامت انسانی نقش هدایتگری اجتهاد را بر عهده دارد. این نقش شاید در دو جهت اثباتی و سلبی باشد. هر یک از این دو جنبه را جداگانه بررسی می‌کنیم.

الف) نقش اثباتی کرامت انسانی در استنباط حکم شرعی

نقش اثباتی کرامت انسانی می‌تواند حداکثری و حداقلی باشد. در نقش حداکثری لوازم هنجاری کرامت انسانی در رشته علت تامه تشریح است. یعنی هر جا یک هنجار برگرفته از کرامت انسانی باشد، ضرورتاً خداوند حکم شرعی ایجابی یا تحریمی دارد. بنابراین چنانچه مجتهد چنین چیزی را درک کرد، به حکم قاعده ملازمه، حکم شرعی را نیز درک می‌کند و به آن فتوا می‌دهد. ولی از نظر نگارنده اساساً قاعده ملازمه تمام نیست و نمی‌توان از وجود حکم عقلی خواه قطعی یا ظنی پی به وجود حکم شرعی برد. نبود ملازمه هنگامی که حکم به وجود لوازم هنجاری ظنی باشد، روشن است، ولی اگر قطعی باشد، طرفداران قاعده ملازمه چنین استدلال می‌کنند که در احکامی که حکم قطعی برگرفته از تطابق و همداستانی آرای عقلاست، ناگزیر حکم شرعی نیز وجود دارد، زیرا خداوند در شمار عقلا بلکه رئیس آنان است، بنابراین از این جنبه که خداوند عاقل بلکه خالق عقل است، مانند عقلا حکم می‌کند (اصفهانی، ۱۳۷۴: ۳۲۰) به سخن دیگر، ملاکات عقلی در شمار سلسله علل تام احکام شرعی است. پس با آگاهی به آن ملاکات می‌توان حکم شرعی را کشف کرد.

در پاسخ گفته می‌شود اگر چه خداوند رئیس عقلاست و از این جنبه مانند آنان حکم می‌کند، آنچه موجب شریعت حکم می‌شود، حکم خداوند از جهت شاریعت و مولویت اوست، نه از جنبه عاقلیت او. هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای وجود ندارد که خداوند در این دست احکام از جهت شاریعت و مولویت حکم داشته باشد، چرا که گاه در احکام شرعی مصالح اخروی و غیبی نیز دخالت دارد و لذا نیازمند بعث و زجر مولوی از سوی خداوند است و این دو نیز جز در متون دینی یافت نمی‌شود. پس نمی‌توان به صرف وجود حکم قطعی عقلی به حکم شرعی پی برد. این به معنای خردستیزی احکام شرعی نیست، زیرا احکام شرعی گاه خردگریزند. به نظر می‌رسد، معنای روایت «ان دین الله لا یصاب بالعقول الناقصه» (مجلسی، ج ۲، ۱۴۰۳: ۳۰۳) نظر یادشده را تأیید می‌کند. این روایت نمی‌خواهد بگوید احکام شریعت عقلانی نیست، بلکه می‌خواهد بگوید عقل ملاکات احکام شرعی را نمی‌تواند درک کند. حکم شرعی شاید خردگریز باشد، ولی نمی‌تواند خردستیز باشد. بنابراین از پی بردن به وجود لوازم هنجاری کرامت انسانی نمی‌توان به وجود حکم شرعی پی برد و آن را اثبات کرد.

اما نقش حداقلی کرامت انسانی یعنی لوازم هنجاری کرامت انسانی در رشته علت ناقصه

تشریح است و این لوازم شاید مقتضی برای جعل حکم شرعی باشند و با علم به وجود آنها می‌توان به امکان جعل حکم شرعی پی برد، اگرچه نمی‌توان وجود آن را اثبات کرد.

ب) نقش سلبی کرامت انسانی در استنباط حکم شرعی

منظور از نقش سلبی کرامت انسانی این است که با توجه به لوازم هنجاری برخاسته از آن در مقام ثبوت، خداوند، حکمی را ناسازگار با آنها جعل نکرده است و در مقام اثبات نیز این لوازم هنجاری مانع چنین فهم و تفسیری از دین هستند.

همان‌گونه که گفته شد در مقام ثبوت، خدای شارع حکیم از اقتضائات آفرینش خدای خالق حکیم پیروی می‌کند. و حکمی را جعل نمی‌کند که با آنها ناسازگار باشد. جعل احکام ناسازگار با اقتضائات آفرینش یا از نادانی یا ناتوانی یا هوسرانی سرچشمه می‌گیرد و خدای شارع حکیم، دانا، توانا و عادل منزله از این عیب‌هاست. بنابراین اگر چه ممکن است تشریح ضرورتاً بر پایه احکام عقلی و لوازم هنجاری کرامت انسانی انجام نگیرد، ضرورتاً نباید با آنها ناسازگار باشد. این سخن یعنی شاید در شریعت، احکام خردگریز باشد، ممکن نیست احکام خردستیز جعل شده باشد. خداوند می‌تواند انسان را خلق نکند، ولی نمی‌تواند او را خلق بکند و احکام ناسازگار با اقتضائات خلقت خود داشته باشد. او نمی‌تواند آدمی را خلق بکند و حکمی را تشریح کند که با حق حیات آدمی ناسازگار باشد، مگر اینکه آدمی مرتکب رفتاری شود که خود این حق را از خویش سلب کرده باشد. خداوند نمی‌تواند به آدمی عقل و اختیار بدهد و از دیگر سو، حکمی را جعل کند که با به‌کارگیری عقل و اختیار ناسازگار باشد. اقتضای عقل اندیشیدن و به‌ازای اختیار گزینش بر پایه اندیشه است، بنابراین چگونه خداوند حکمی ناسازگار با این اقتضائات جعل کند؟!

مهم‌ترین و برجسته‌ترین کارویژه کرامت انسانی در استنباط احکام شرعی نقش سلبی آن و جلوگیری از تفسیرهایی از شریعت است که با لوازم هنجاری آن ناسازگار و کرامت‌ستیزند. سخن و دغدغه اصلی مقاله این است که وقتی خداوند به آدمی عقل و اختیار داده است، پس او حق دارد به‌معنای درست کلمه بیندیشد و باید بیندیشد، در نتیجه اگر اندیشه او به نقطه و نتیجه‌ای رسید، حق دارد و باید آن را انتخاب کند. در پی آن برای سنجش و ارزیابی درستی آن حق دارد و باید با دیگران در میان بگذارد (اینها نه تنها حق آدمی، بلکه اقتضای مسئولیت عقلی و اخلاقی او هم هست) پس حق بیان^۱

۱. خَلَقَ الْإِنْسَانَ؛ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ، (الرحمن: ۴).

پیدا می‌کند، اگر حق بیان دارد، لزوماً حق سخن گفتن، سخن شنیدن،^۱ نوشتن، استدلال کردن،^۲ انتشار دادن را دارد و ... هر گونه تفسیری از شریعت ناسازگار با این حقوق باشد، خردستیز، اخلاق‌ستیز، انسان‌ستیز و در نهایت شریعت‌ستیز است و نمی‌توان به خدای حکیم، دانا، توانا و عادل اسناد داد و اسناد آن شاید بدعت در شریعت و افترای بر خداوند باشد.^۳

خدایی که به انسان حیات داده، در ذات آن، حق حیات است. این حق، حقی اساسی و سرچشمه و به اصطلاح «مادر» دیگر حقوق است، زیرا بهره‌مندی از دیگر حقوق فرع بر حیات است و سلب آن از شخص، موجب بازماندن او از دیگر حقوق خواهد بود. این حق از چنان اهمیتی برخوردار است که سلب آن از یک نفر (دین، مذهب و عقیده او در این زمینه مهم نیست) به مثابه سلب آن از همه انسان‌هاست.^۴ بنابراین استحقاق سلب آن از شخص، مستلزم ارتکاب جرمی سنگین و از نظر اهمیت برابر با حق حیات است، پس اثبات چنین استحقاقی مستلزم حق دادرسی عادلانه است و حق دادرسی عادلانه خود حقی کلی محسوب می‌شود و در پی آن دیگر حقوق مانند، حق داشتن وکیل، حق دادرسی ترافعی، حق دفاع و حق اعتراض و ... پدید می‌آورد. بنابراین آن تفسیری از شریعت که بیان می‌کند «ساب النبی» یا «منکر ضروری دین» (یحیی بن سعید الحلّی، ۱۴۰۵: ۵۶۷) بدون دادرسی عادلانه مستحق مرگ و هر کسی که شاهد این اعمال باشد می‌تواند یا مکلف است (النجفی، ۱۴۳۴: ۶۸۷) او را بدون نیاز به دادرسی عادلانه به قتل برساند، دست‌کم در دنیای امروز عدالت‌ستیز و انسان‌گریز است.^۵

برای آگاهی از نقش سلبی لوازم کرامت انسانی ذکر مقدمه زیر ضروری خواهد بود:

۱. قَبَشْرٌ عِبَادِي؛ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ (الزمر: ۱۸).

۲. قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (البقره: ۱۱۱).

۳. ... فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا ... (الانعام: ۱۴۴).

۴. ... مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا ... (المائده: ۳۲).

۵. اگر کسی مرتکب جرمی شده است، باید مجازات شود. این یکی از اقتضانات لوازم هنجاری کرامت انسانی است ولی چگونه می‌توان پذیرفت که شریعت عدل و خدای حکیم آن را به دست آدمی عامی، گاه بی‌سواد و بدون انصاف و ... سپرده باشد. امکان خطا در قضات آگاه و باتجربه نیز وجود دارد، چه برسد به انسان عامی. پس، در ساختار قضایی بسیاری از کشورها رسیدگی‌های قضایی به‌ویژه کیفری، تدافعی و چند درجه‌ای است. آگاهان به امور قضایی می‌دانند رسیدگی تدافعی حق محاجه و خدشه به دلایل اتهام را به شخص می‌دهد و این خود از وقوع خطا در قضاوت جلوگیری می‌کند. از دیگر سو، رسیدگی در دادسرا، پس از آن در دادگاه، درباره حق تجدیدنظر و در پی آن برخی موارد دیگر و سپس از قطعیت حکم، حق اعتراض برای جلوگیری از خطاست. بنابراین چگونه حق سلب حیات به این آسانی به دیگران داده شود؟! !!

فهمی از شریعت که با لوازم هنجاری کرامت انسانی ناسازگار باشد، عقلاً دو قسم است: ۱. گاه آن فهم مستند به هیچ متنی خواه کلی یا جزئی نیست و تنها برداشت و تصویری است که در اثر ممارست مجتهد با متون دینی و فضای اجتماعی خود یا ... به دست آورده است؛ ۲. گاه آن فهم مستند به متن دینی کلی یا جزئی است. در قسم نخست به آسانی می‌توان به استناد لوازم هنجاری کرامت انسانی استناد آن فهم را به شریعت مردود دانست. در قسم دوم ناسازگاری فهم، مستند به متن است. در این هنگام ما با ناسازگاری لوازم کرامت انسانی با متن دینی روبه‌رو می‌شویم. این ناسازگاری بیشتر به یکی از سه علت مستند است: ۱. مجعول بودن متن دینی؛ ۲. نقصان و کاستی متن در نقل شریعت؛ ۳. تغییر موضوع حکم مندرج در متن.

۱. مجعول بودن متن به این معناست که اساساً آن وحیانی نیست و از سوی شارع صادر نشده و حکم موجود در آن اساساً با لوازم هنجاری کرامت انسانی ناسازگار است و توجیه‌پذیر نیست.

۲) نقصان و کاستی متن در نقل اصل صدور متن پذیرفتنی است، ولی صدور آن به‌گونه‌ای که با این لوازم ناسازگار باشد پذیرفتنی نیست. در نهایت این نیز یعنی چنین متنی صادر نشده است و وحیانی نیست.

۳) تغییر موضوع حکم مندرج در متن یعنی حکم موجود در متن دارای موضوعی است که در روزگار صدور متن وجود داشت و متناسب با آن بوده است، ولی طبیعتاً از نظر تغییر موضوع، حکم مندرج در متن متناسب با آن نیست.^۱ در اینجا حکم برای موضوع خود همچنان پابرجاست، ولی چون موضوع تغییر کرده، با لحاظ لوازم هنجاری کرامت انسانی مناسب این موضوع نیست و در نهایت با آن لوازم ناسازگار است. با این مقدمه نقش سلبی کرامت انسانی را در دو منبع اصلی فهم و استنباط شریعت یعنی قرآن و متون منسوب^۲ به معصوم (ع) به صورت جداگانه پی می‌گیریم.

قرآن از نگاه جمهور مسلمانان ریشه‌دارترین منبع استنباط احکام است.^۳ درباره

۱. گفتنی است ثبات یا دگرگونی موضوعات احکام امری طبیعی است، حتی مشیت خداوند هم به ثبات یا دگرگونی آنها تعلق نمی‌گیرد.

۲. آنچه در کتاب‌های روایی وجود دارد، متونی است که در فرض اطمینان به صدور آنها حاکی از سنت هستند نه خود سنت (علی مشکینی، ۱۳۴۸: ۱۳۸).

۳. گفتنی است در این زمینه گروه اخباریان نظر متفاوتی دارند برخی از آنان بر این باورند که مسئله‌هایی که در شمار ضروری دین نیست (از جمله بسیاری از موضوع‌های فقهی، تنها هنگامی به‌عنوان شرع پذیرفته می‌شود که مستند به روایات باشد ولاغیر (محمد امین استرآبادی، ۱۴۲۴: ۲۵۵).

قطعی بودن استناد آن به خداوند وفاق وجود دارد، بنابراین نقش سلبی لوازم هنجاری کرامت انسانی نسبت به احکام مندرج در قرآن نمی‌تواند متوجه صدور آن از سوی خداوند باشد، بلکه این نقش متوجه برداشت‌ها و تفسیرهایی است که از آیه‌های مشتمل بر احکام شریعت می‌شود. پس اگر از این دست آیه‌ها (به‌ویژه اگر از آیه‌های متشابه باشد) استنباطی به‌میان آید که با لوازم هنجاری کرامت انسانی ناسازگار است، این احتمال جای بررسی دارد که موضوع حکم مندرج در آیه تغییر یافته است و به این علت در این روزگار، حکم دیگری را می‌طلبد. تغییر حکم به‌لحاظ تغییر موضوع امر پذیرفته‌شده‌ای نزد همه فقیهان است (العالمی، بی‌تا: ۱۵۱) و آنان در این زمینه تفاوتی میان احکام مندرج در احادیث و قرآن نگذاشته‌اند و منطقاً هم نمی‌تواند این تفاوت وجود داشته باشد و در فرض وجود ادعای تفاوت، پذیرفتنی نیست. گفتنی است، ادعای تغییر حکم در پی تغییر موضوع، هیچ آسیبی به این اعتقاد نمی‌رساند که احکام شریعت جامع و جاودانه است، زیرا شریعت در لوح محفوظ بوده و آنچه از آن نازل شده در وضعیت و زمان خاصی بوده است که به‌طور طبیعی شاید متأثر از آن وضعیت و زمان باشد. به‌ویژه اینکه با چشم‌پوشی از آن وضعیت، گرفتار فهم و استنباط محدود و ناقص آدمیان نیز هست. بنابراین باید مراقب بود، آن جامعیت و جاودانگی آسمانی به این فهم و درک زمینی سرایت داده نشود. از دیگر سو، این ادعا هیچ آسیبی به جامعیت و جاودانگی قرآن موجود نزد مسلمانان نیز نمی‌زند، زیرا حکم همواره برای موضوع خود ثابت است و هر جا آن موضوع باشد، آن حکم نیز وجود دارد و چنانچه موضوع تغییر یافت، طبیعتاً حکم جدیدی را می‌طلبد که آن نیز در قرآن یا سنت، دست‌کم به‌صورت کلی یافت می‌شود. این یعنی موضوع دیروز، این حکم قرآن را دارد و موضوع امروز، حکم قرآنی دیگر را دارد.^۱ برای نمونه تغییر موضوع می‌توان تحریم ربا را بیان کرد. از دیدگاه برخی صاحب‌نظران فقه و قرآن مانند هادی معرفت بهره‌ای که امروز در بانک‌های دولتی گرفته می‌شود مشمول ربای محرم نیست (فرحناک، ۱۳۹۰: ۳۳۲).

اما متون منسوب به معصوم (ع) از یک سو، در آنها بیشتر احکام شریعت همراه با جزئیات وجود دارد، در نتیجه بیشتر زیر تأثیر وضعیت و زمان صدور خود بوده و احتمال تغییر موضوعات احکام مندرج در آنها بیشتر است. از دیگر سو، با توجه به اینکه میان ما

۱. جاودانگی و جامعیت قرآن موجود نزد مسلمانان این‌گونه توضیح داده می‌شود که احکام همه موضوعات یا به‌طور کلی یا جزئی در آن وجود دارد و این بر مفسر و فقیه است که باید آن را بر مصداق خود تطبیق دهد.

و روزگار صدور این سخنان از معصوم (ع) صدها سال فاصله افتاده است، شاید علل و دلایل گوناگونی موجب جعل یا نقصان و کاستی محتوای آنها شده باشد، بدین رو نقش سلبی لوازم هنجاری کرامت انسانی از رهگذر برخورد نقادانه با آنها نه تنها ممکن، بلکه مسئولیت عقلی، اخلاقی و شرعی مجتهد است که ناگزیر باید انجام دهد. اساساً می‌توان گفت یکی از ضرورت‌های اجتهاد، لزوم تفکیک میان متون واقعی از غیرواقعی و در میان متون واقعی لزوم تفکیک موضوعات ثابت از متغیر است. این خود نیازمند اصول و عیارهایی است. لوازم هنجاری کرامت انسانی شاید از این اصول و عیارها شمرده شود. در این هنگام، نقش سلبی آن لوازم موجب تکذیب، اصلاح یا تحدید متن می‌شود.

به نظر نگارنده فتوای به مهدورالدم و قتل شخصی که ادعا می‌شود سب‌النبی کرده یا مدعی پیامبری است، بدون طی کردن مراحل دادرسی عادلانه، از نمونه‌هایی است که در شریعت وجود ندارد. سب‌النبی یا ادعای پیامبری می‌تواند جرم بزرگی باشد، ولی عدالت که برگرفته از کرامت انسانی است اقتضا دارد که متهم در یک فرایند عادلانه محاکمه شود و در صورت احراز به مرگ محکوم شود نه اینکه قتل او به دست هر کسی مجاز شمرده شود، آیا این فتوا جرم‌زا نیست و دستاویزی برای قتل انسان‌های بی‌گناه به دست دشمنان آنان نمی‌شود؟ تنها دشمن در میان جنگ محکوم به مرگ است و به دادرسی نیازی نیست، زیرا وی با این عمل خود به‌روشنی برای ما اثبات می‌کند که مستحق مرگ است.

اگر کسی این ادعا را نپذیرفت، دست‌کم این پذیرفتنی است که موضوع حکم امروز وجود ندارد. در نتیجه حکم هم منتفی است. همین‌گونه فتوای مشهور درباره سن کیفری ۹ و ۱۵ سال به‌ویژه نسبت به جرایمی که مجازات‌های شدیدی چون قصاص و حد در پی دارد. فتوای نصف بودن دیه غیرمسلمان نسبت به مسلمان،^۱ نپذیرفتن شهادت یک زن (مگر در موارد خاص)، انحصار حق طلاق در دست مرد^۲ و لزوم اجازه باکره از پدر برای نکاح^۳ نیز از جمله احکامی هستند که موضوع آنها تغییر یافته است.

بنابراین به‌عنوان نتیجه‌گیری از بحث‌ها از آغاز تاکنون می‌توان گفت اجتهاد می‌تواند

۱. طبق ماده ۵۵۴ قانون مجازات اسلامی دیه اقلیت‌های دینی که در قانون اساسی به رسمیت شناخته شده‌اند، برابر دیه مسلمان تعیین شده است.

۲. طبق اصلاحیه ماده ۱۱۳۰ قانون مدنی در سال ۱۳۷۰ زن نیز در موارد عسر و حرج حق درخواست طلاق دارد.

۳. در بحث ولایت بر نکاح، مرحوم حسن نجفی، ضمن اینکه می‌گوید به‌طور کلی عقل نمی‌تواند مدرک حکم شرعی باشد، در عین حال می‌پذیرد که عقل ولایت به نکاح را نسبت به دختر باکره و بالغه و عاقله «ظلم» می‌داند و در ادامه می‌گوید ای بسا اعمال این ولایت نسبت به او به فساد عظیمی مانند قتل، زنا و فرار منجر شود (حسن نجفی، الجزء الثلاثون: ۳۱۸-۳۱۹).

عقلاً از رهگذر ناسازگاری با لوازم هنجاری کرامت انسانی ابطال‌پذیر باشد. زیرا هنگامی که تشریع به‌عنوان یک فعل اختیاری باید اقتضانات تکوین را رعایت کند، ناگزیر اثبات و استنباط احکام نیز به‌عنوان فعلی اختیاری باید در آن چارچوب انجام گیرد و گرنه به تخلف مقام اثبات از مقام ثبوت منجر خواهد شد و این نشان از نادرستی و باطل بودن اجتهاد است.

مبحث دوم: چالش اجتهاد سنتی با اندیشه کرامت انسانی

اصطلاح اجتهاد سنتی نظر به دیدگاه و رویه غالبی دارد که امروزه در حوزه‌های علمیه شیعی درباره فهم از شریعت وجود دارد. دغدغه و هدف این اجتهاد کوشش فکری در دو منبع کتاب و سنت برای تحصیل حجت بر حکم شرعی است (آخوند خراسانی، بی تا، ج ۲: ۴۲۲). در اجتهاد سنتی شیعی گرایش‌ها یا به تعبیری، مکتب‌های گوناگونی برشمرده شده است (ضیایی فر، ۱۳۸۵: ۲۶) ریشه‌ها یا عوامل شکل‌گیری این گرایش‌ها در سه امر جست‌وجو می‌شود: ۱. اختلاف نظر در منابع فقه؛ ۲. اختلاف نظر در مبانی فقه؛ ۳. اختلاف نظر در روش‌های فقه یا معرفت فقهی (ضیایی فر، ۱۳۸۵: ۲۶). توضیح هر یک از سه امر بالا در جای خودش گفته شده، ولی چون نقطه اختلاف اجتهاد سنتی با اجتهاد استوار بر کرامت انسانی در مبانی^۱ است، به این مبانی اشاره می‌کنیم. اختلاف در مبانی خود به سه گرایش بخش‌بندی می‌شود:

۱. مبانی تفسیر متنی؛ ۲. مبانی حدیث‌شناسی؛ ۳. مبانی کلامی (ضیایی فر، ۱۳۸۵: ۳۸). با اینکه فقیهان در مبانی تفسیر متنی و حدیث‌شناسی، اختلافات شایان توجهی دارند، در مبانی کلامی اختلاف خاصی دیده نمی‌شود و تشابه و یکسانی بیشتری وجود دارد.^۲ برای روشن شدن برخی نقاط اختلاف مبانی کلامی اجتهاد سنتی با اجتهاد استوار بر کرامت انسانی، به برخی گرایش‌های کلامی اجتهاد سنتی (که به‌عنوان اصول موضوعه پذیرفته شده‌اند) اشاره می‌کنیم:

۱. افعال آدمیان و به تبع آن زندگی آنان دارای مصالح و مفاسد است.

۱. منظور از مبانی علم فقه، مجموعه‌ای از آگاهی‌هایی است که بر علم فقه مقدم هستند و مجتهد باید بر پایه اطلاع از این آگاهی‌ها به فهم احکام شریعت اقدام کند. دست‌کم مجتهد باید پیش از اجتهاد آنها را به‌عنوان اصل موضوعی یا پیش‌فرض بپذیرد.

۲. برخی از مهم‌ترین مبانی کلامی شیعی عبارتند از: ۱. حسن و قبح عقلی و ذاتی افعال قلمرو رسالت دین و شریعت؛ ۲. قلمرو سنت؛ ۳. شمول وظایف معصوم (ع)؛ ۴. قلمروی شئون وظایف امام در زمان غیبت؛ ۵. جاودانگی و جامعیت شریعت؛ ۶. قلمرو شریعت و ...

۲. خداوند آگاه در این مصالح و مفاسد است.
۳. خداوند به‌عنوان مولی مصالح و مفاسد را در قالب احکام شریعت برای بشریت به‌عنوان رعیت اعلام کرده است.^۱
۴. خوشبختی آدمیان در گرو شناخت و عمل به احکام شریعت است.
۵. شناخت این احکام از دو راه امکان‌پذیر است: ۱. شنیدن وحی از کسانی که مستقیم یا غیرمستقیم با آن در ارتباطند؛ ۲. اجتهاد در کتاب و سنت.
- چند گزاره زیر کلامی نیستند، ولی در شمار مبانی روش‌شناختی و مربوط به معرفت فقهی است و زیر تأثیر مبانی کلامی قرار دارد و مکمل گزاره‌های یاد شده است:
۶. با توجه به محدودیت تحصیل علم^۲ به شریعت نصاب لازم برای آگاهی از احکام ظن بر گرفته از کتاب و سنت است.
۷. ظن بر گرفته از دلایل عقلی و عقلایی محکوم ظن بر گرفته از کتاب و سنت است.
۸. تنها هنگامی می‌توان از ظن بر گرفته از کتاب و سنت دست کشید که دلایل عقلی و عقلایی قطع‌آور باشند.

با توجه به گزاره‌های کلامی و معرفتی یادشده، اجتهاد سنتی باور دارد که ما به‌طور اجمالی یقین داریم که خداوند تکالیفی را برای انسان بیان کرده است، اگرچه تفصیل این تکالیف برای ما روشن نیست. پس به حکم وظیفه عقلی ناگزیریم از عهده آنها بیرون شویم و این نیز هنگامی شدنی است که آن علم اجمالی به علم تفصیلی و شک بدوی تبدیل شود. از دل این سخنان قاعده «الاشتغال بالیقینی یقتضی الفراغ بالیقینی» بیرون می‌آید و دغدغه بنیادین فقیه فراق یقینی است. این دغدغه موجب می‌شود که فقیه همواره در پی معذرت و تحصیل حجت بر حکم شرعی و برون‌رفت از تکلیف باشد. پس امروز در نظر و عمل اجتهاد به‌عنوان کوشش برای تحصیل حجت بر حکم شرعی یا شناخت وظیفه عملی شناسایی می‌شود (آقا ضیاء‌الدین العراقي، بی‌تا: ۲۱۶) تو گویی روز

۱. گفتنی است در بحث‌های کلامی صراحتاً چنین گزاره‌ای وجود ندارد، ولی از لابه‌لای بحث‌های فقهی و تمثیل و تشبیه‌های فقیهان قابل استفاده است. دانشمندان علم اصول برای روشن کردن برخی از ادعاهای خود از مثال مولی و عبد بهره می‌گیرند. برای نمونه؛ محمدباقر صدر، الجزء الثاني القسم الاول، ۱۴۳۰: ۲۶۳.

۲. دانشمندان از این موضوع با عنوان انسداد علم یاد می‌کنند. انسداد علم خود به انسداد صغیر و کبیر تقسیم می‌شود. برخی چون میرزای قمی به انسداد کبیر باور دارند، پس هرگونه ظن به حکم شرعی را حجت می‌دانند به جز ظنونی که علم به ممنوعیت به‌کارگیری آنها داریم. مانند ظن بر گرفته از قیاس (میرزا ابوالقاسم قمی، الجزء الرابع، ۱۴۳۱: ۲۳۸). امروزه بسیاری به انسداد صغیر باور دارند. به باور آنها اگرچه باب علم بسته است، ولی باب علمی باز است و به همین اساس به حجت ظنون بر گرفته از کتاب و سنت باور دارند (مظفر، ج ۲: ۱۳۷۰: ۲۶).

قیامت خداوند فارغ از حکمت و عدالت خویش و بدون توجه به اینکه موضوع این تکالیف چه کسی است، چه نیازها و استعدادهایی داشته، تنها در پی این است که آیا فرمان او اطاعت شده است یا خیر؟ آیا ما برای آنچه گفته‌ایم و کرده‌ایم حجت (آیه یا حدیث) داشته‌ایم یا خیر و لاغیر! پس، این اجتهاد کمتر به حسن و قبح، پیامدهای روانی و اجتماعی و محتوای درک و برداشت خود از متون دینی اهمیت می‌دهد و بیشتر دغدغه حجت بر حکم شرعی (و نه کشف حکم شرعی) و رعایت ضوابط رجالی و حدیثی و اصولی را دارد! و تنها هنگامی با وجود این ضوابط از حجت دست برمی‌دارد که حجتی دیگر که قطع است، به دست آورده باشد. اجتهاد سنتی با همین دغدغه است که به جواز شبیه‌سازی فتوا می‌دهد و ازدواج با فرزندخوانده را نیز مجاز می‌داند.

اما اجتهاد استوار بر اندیشه کرامت انسانی ضمن اینکه با همه گزاره‌های کلامی اجتهاد سنتی موافق است (جز اینکه خداوند را خالق و انسان را نه رعیت، بلکه موجودی با اقتضائات ویژه طبیعی و به حکم آموزه قرآنی خلیفه او می‌داند) تنها چهار گزاره بر گزاره‌های کلامی یادشده می‌افزاید:

۱. مصالح و مفسد موجود در افعال یا زندگی انسان، استوار بر ظرفیت‌ها و نیازهای انسانی شکل می‌گیرد.

۲. در پی آن، لوازم هنجاری یا مجموعه‌ای از بایدها و نبایدها انتزاع می‌شود.

۳. تشریح در چارچوب این لوازم هنجاری انجام می‌گیرد.

۴. مجتهد باید این لوازم هنجاری را کشف کند و در چارچوب آن به فهم شریعت بپردازد.

گفتنی است همان‌گونه که در بحث‌های پیشین نیز مطرح شد، شناسایی این لوازم هنجاری به حکم معرفت‌شناسی عقلی با حداقل آگاهی یعنی ظن نیز امکان‌پذیر است مشروط به اینکه روشمند، منضبط و هدفمند باشد، چه اینکه بسیاری از شناخت‌های عقلی و تجربه انسان از همین حداقل آگاهی برخوردار است. شاید این یک ضرورت در زندگی آدمی و در پی همین ضرورت است که فقیهان به استناد سیره عقلا برای تحصیل حجت یا کشف حکم شرعی، ظنی را که برگرفته از کتاب و سنت است، حجت می‌دانند. و در باب حجت ظن از نظر سیره عقلا تفاوتی میان منشأ آن وجود ندارد.

بر این پایه اجتهاد استوار بر کرامت انسانی گزاره‌های هفت و هشت را (که مربوط به روش‌شناختی اجتهاد سنتی است) نمی‌پذیرد. چه اینکه ای بسا ظن برگرفته از دلایل عقلی و عقلایی قوی‌تر از ظن برگرفته از کتاب و سنت باشد. بحث‌های مربوط به

روش‌شناختی و معرفت‌فقهی موضوع‌هایی برون‌فقهی و در چارچوب ضوابط عقلی و عقلایی است. و در این زمینه ناگزیر باید به داوری عقل و عقلا مراجعه کرد، بدین روست که فقیهان نیز در بحث حجیت ظن، ناگزیر از سیره عقلا بهره می‌گیرند.

بنابراین می‌توان گفت بر پایهٔ اجتهاد استوار بر کرامت انسانی، بستر متفاوتی برای فهم شریعت فراهم می‌شود. در این بستر الگوی فکری یا پارادایم^۱ «مولی - رعیت» به پارادایم «خدا - انسان (خلیفه)» تغییر می‌یابد و فهم متون دینی در این فضای فکری رخ می‌دهد. در این هنگام، اگرچه در این اجتهاد، برای شناخت احکام شریعت همچون اجتهاد سنتی باید به متون دینی مراجعه کرد، این مراجعه باید در پرتو کرامت انسانی انجام گیرد. منظور از کرامت انسانی همان لوازم هنجاری و حقوق پایه‌ای است که از این لوازم برمی‌خیزد و در واقع توجه به کرامت انسانی، چیزی جز توجه به این حقوق نیست. پس در این اجتهاد تنها داشتن فتوا به متون دینی و حجیت آنها اهمیت ندارد. بلکه دست‌کم در کنار آن ناسازگار نبودن فتوا با حسن و قبح اخلاقی و لوازم هنجاری کرامت انسانی و در نهایت با استعدادها و نیازهای او نیز اهمیت می‌یابد و مجتهد دست‌کم باید در کنار تمام بودن شرایط حجیت دلیل، باید به محتوای فتوای خود و ناسازگار نبودن آن با حقوق اساسی آدمیان نیز توجه کند. در این اجتهاد هم شرایط دلیل و هم محتوای مدلول قدر می‌یابند.

بی‌مناسبت نیست که در پایان به این نکته اشاره شود که از نظر نگارنده، فقه مقاصدی که حفظ عقل، نفس، نسل، مال دین را از اهداف کلی و اصلی شریعت می‌داند و معتقد است فهم شریعت باید در راستای حفظ این اهداف هدایت شود، در راستای حفظ کرامت انسانی تقسیم می‌شود. به دیگر سخن می‌توان فقه مقاصدی را فقه حافظ کرامت انسانی به‌شمار آورد، زیرا حفظ مقاصد پنج‌گانه در واقع، حفظ حریم انسانی در شئون گوناگون وجودی اوست. حفظ عقل به‌عنوان حفظ کرامت انسانی روشن بوده، زیرا اساساً عقل یکی از پایه‌های کرامت انسانی است. مصلحت حفظ عقل مستلزم مصلحت حفظ آزادی و اختیار او نیز است؛ هنگامی که او بر پایهٔ عقل و آگاهی خود به تصمیم یا نتیجه‌ای می‌رسد، به حکم مصلحت حفظ عقل باید مجاز و آزاد باشد تا بر پایهٔ آن عمل کند، وگرنه عقل او نادیده گرفته شده و مصلحت حفظ عقل رعایت نشده است. اساساً مصلحت حفظ عقل بدون مصلحت حفظ اختیار و آزادی مفهوم پیدا می‌کند.

مصلحت حفظ نفس نیز عین مصلحت حفظ کرامت انسانی است، زیرا حفظ نفس

1. Paradiam.

چیزی جز حفظ سلامت روح و جسم نیست. در واقع حفظ نفس، دست کم حفظ نیمی از قلمرو وجود برتر انسان محسوب می‌شود.

حفظ نسل به معنای حفظ هویت فردی و اجتماعی او و نگهداشت منزلت وی در جامعه است که در واقع به حفظ حرمت و حقوق اجتماعی او بازگشت می‌کند.

اموال همان اشیای بی‌جان هستند و به خودی خود ارزشمند نیستند، مگر هنگامی که در جهان انسانی قرار می‌گیرند و به آدمیان تعلق پیدا می‌کنند و آنان به آنها «میل» و گرایش دارند. بنابراین اهمیت حفظ مال به دلیل وابستگی آن به آدمی است و حفظ آن، نگهداشت شأنی از شئون اوست. به‌طور کلی اموال در خدمت رفع نیازها و حوایج آدمیان و شکوفایی استعدادهای اوست و به همین دلیل است که قدر و منزلت می‌یابد و تجاوز به آنها زشت و جرم شمرده می‌شود.

اما حفظ دین، حفظ یکی از دو منابع معرفتی و آگاهی آدمیان است. همان‌گونه که «عقل» منبع آگاهی بخشی به آدمی محسوب می‌شود، «دین» نیز چنین نقشی را بازی می‌کند. پس، انجام دادن رفتارهایی که موجب سستی و نابودی دین شود، آدمی را از شناخت‌هایی که جز از راه دین به دست نمی‌آید، باز می‌دارد و به عقل و اختیار آدمی آسیب می‌رساند و این خود ستم بزرگی درباره انسان است. بنابراین دین را باید حفظ کرد تا به عقل و اختیار آدمی به‌عنوان دو پایه کرامت انسانی یاری برساند. دین، راهی برای تحصیل شناخت‌های آدمی و تعالی فکری اوست^۱ تا از این رهگذر به او یاری برساند تا انتخاب‌های درست داشته باشند. پس حفظ دین چیزی جز حفظ دو پایه کرامت انسانی و شکوفایی آنها نیست، چرا که دین جز برای انسان و در خدمت انسان نیست.

نتیجه‌گیری

تشریح به‌عنوان قانون تنظیم رفتار آدمی در چارچوب تکوین شکل گرفته است و اجتهاد به‌عنوان کوشش برای شناخت شریعت، باید در چارچوب اقتضات انسان یعنی توانایی‌ها و نیازهای او شکل بگیرد. این اقتضات در قالب گزاره‌های عقلی خود را نشان می‌دهند. از این گزاره‌ها می‌توان با عنوان «راهبرد» اجتهاد یاد کرد و مجتهد باید در بستر این گزاره‌ها به فهم شریعت بپردازد. پذیرش این سخن به‌روشنی کاستی علوم پیش‌شرط اجتهادی را که امروز رایج است، نشان می‌دهد و مستلزم این است که به جد

۱. سمیت هذه الاحكام شریعتہ (الله) لاستقامتها و لشبهها بمورد الماء لأن بها حياة النفوس و العقول كما أن فی مورد الماء حياة الابدان. (عبدالکریم زیدان، ۱۹۶۹: ۳۸).

باب حوزه مطالعاتی دیگری با عنوان پیش‌شرط اجتهاد گشوده شود که عهده‌دار طرح بحث‌هایی از سنخ آن چیزی است که در متن یاد شد. طبیعی است چنین امری موجب طرح موضوع‌ها و مسئله‌های نوینی در فقه خواهد شد که فهم و برداشت از متون دینی را زیر تأثیر خود قرار می‌دهد و ای بسا «فقه نوینی» (لزم منه فقه جدید) را پدید آورد. این امر نه تنها هیچ‌گونه اشکال عقلی و شرعی ندارد، بلکه موجب پاسخگویی و قدرتمندی فقه در برابر چالش‌های مدرن می‌شود.

منابع

- [۱]. آخوند خراسانی، محمد کاظم (بی‌تا). *کفایة الاصول*، تهران، اسلامیه.
- [۲]. آشوری، داریوش (۱۳۸۴). *دانشنامه سیاسی*، چاپ یازدهم، تهران، انتشارات مروارید.
- [۳]. ابن فارس، احمد (بی‌تا) *مقایس اللغة*، تحقیق عبدالسلام، محمد هارون، قم، دارالکتب علمیه.
- [۴]. ابن منظور (بی‌تا). *لسان العرب*، بیروت، دارالمکتب الحلال - دارالبحار.
- [۵]. استرآبادی، محمدامین (۱۴۲۴). *الطبعة الاولى، الفوائد المدینه*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- [۶]. اسکروتین، راجر (۱۳۸۲). *تاریخ مختصر فلسفه غرب*، ترجمه اسماعیل سعادت‌ی خمسه، چاپ اول، تهران، انتشارات حکمت.
- [۷]. اصفهانی، محمدتقی (بی‌تا). *هدایة المسترشدين فی شرح معالم الدین*، قم، مؤسسه آل‌البيت.
- [۸]. اصفهانی، محمد حسین (۱۳۷۴). *نهایة الدراية فی شرح الکفایة، الطبعة الاولى*، قم، انتشارات سید الشهدا.
- [۹]. بحرانی، میثم (۱۴۰۶). *قواعد المرام فی علم الکلام*، تحقیق سید احمد حسینی، قم، کتابخانه آیت‌الله نجفی.
- [۱۰]. تریگ، راجر (۱۳۸۲). *انسان از دیدگاه ده متفکر*، ترجمه رضا بخشایش، چاپ اول، تهران، پژوهشکده تعلیم و تربیت.
- [۱۱]. التفتازانی، سعدالدین (۱۹۸۹). *شرح المقاصد، الطبعة الاولى*، قم، منشورات الشریف الرضی.
- [۱۲]. الجرجانی، السید الشریف (۱۹۰۷). *شرح الموافف، الطبعة الاولى*، قم، منشورات شریف الرضی.
- [۱۳]. حکیم، محمدتقی (۱۹۷۹). *الاصول العامه للفقہ المقارن، الطبعة الثانية*، قم، مؤسسه آل‌البيت.
- [۱۴]. حلّی، حسن (۱۴۰۷). *نهج الحق و کشف الصدق*، تحقیق حسن ارموی، قم، دارالهجرة.
- [۱۵]. الحلّی، یحیی بن سعید (۱۴۰۵). *الجامع الشرايع*، قم، مؤسسه سیدالشهدا.
- [۱۶]. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۴). *لغتنامه دهخدا*، چاپ دوم، تهران، مؤسسه لغتنامه دهخدا.
- [۱۷]. راغب اصفهانی (۱۴۲۴). *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دارالعلم - دارالشامیه.
- [۱۸]. الزرقاء، مصطفی احمد (۱۹۹۸). *المدخل، الفقہی العالم، الطبعة الاولى*، دمشق، دارالتعلیم.

- [۱۹]. زیدان، عبدالکریم (۱۹۶۹). *المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية*، الطبعة الرابعة، بغداد، مطبعة العانی.
- [۲۰]. شلبي، محمد مصطفى (۱۹۸۵). *المدخل فی التعریف بالفقه الاسلامی*، بیروت، دارالفقه العربیه.
- [۲۱]. صبحی صالح (۱۴۲۴). *نهج البلاغه*، الطبعة الرابعة، قم، انتشارات اسوه.
- [۲۲]. الصدر، محمد باقر (۱۴۲۴). *الطبعة الثانية، الحلقة الاولى و الثانية*، قم، مرکز ابحاث والدرسات التخصصية للشهيد الصدر.
- [۲۳]. صدر، محمد باقر (۱۴۳۰). *الطبعة الاولى*، مباحث الاصول، الجزء الثاني من قسم الاول، قم، دارالبشير.
- [۲۴]. صدوق، محمد بن علی بن حسین بابویه (۱۳۶۲). *الخصال*، تصحيح على اكبر غفاری، قم، جامعة مدرسين حوزة علمية قم.
- [۲۵]. ضیایی فر، سعید (۱۳۸۲). *مبانی کلامی اجتهاد*، چاپ اول، قم، مؤسسه بوستان کتاب.
- [۲۶]. الطریحی، فخرالدین (بی تا). *مجمع البحرين*، تهران، المكتبة المرتضوية.
- [۲۷]. الطوسی، الخواجه نصیرالدین (۱۳۸۳). *شرح الاشارات و التنبیها*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسه بوستان کتاب.
- [۲۸]. الطوسی، محمد (۱۴۱۴). *الرسائل العشر*، چاپ دوم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- [۲۹]. العراقی، آقا ضیاء الدین (بی تا). *نهاية الافكار*، الجزء الرابع، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- [۳۰]. فرحناک، علیرضا (۱۳۹۰). *موضوع شناسی در فقه*، چاپ اول، گفت و گو باجمعی از اساتید حوزة و دانشگاه، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- [۳۱]. فنای، ابوالقاسم (۱۳۸۴). *دین در ترازوی اخلاق*، چاپ اول، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- [۳۲]. القمی، میرزا ابوالقاسم (۱۴۳۱). *الطبعة الاولى*، القوانين المحکمه فی الاصول المتقنه، الجزء الرابع، قم، احیاء الکتب الاسلامیه.
- [۳۳]. الكلینی، محمد (۱۳۶۵). *الکافی*، تهران، دارالکتب السلامیه.
- [۳۴]. المجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳). *بحار الانوار*، الطبعة الثانية، بیروت، مؤسسة الوفا.
- [۳۵]. محمدی ری شهری، محمد (۱۳۶۲). *میزان الحکمه*، قم، مکتب الاعلام اسلامی.
- [۳۶]. مشکوة الدینی، عبد الحسین (۱۳۶۰). *منطق نوین*، تهران، انتشارات آگاه.
- [۳۷]. مشکینی، علی (۱۳۴۸). *الطبعة الثانية*، اصطلاحات للاصول و معظم ابحاثها، قم.
- [۳۸]. مطهری مرتضی (بی تا). *عدل الهی*، چاپ سوم، قم، انتشارات صدرا.
- [۳۹]. مظفر، محمد رضا (۱۳۷۰). *اصول الفقه*، چاپ چهارم، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات حوزة علمية قم.
- [۴۰]. مفید، محمد (۱۴۱۳). *النکت الاعتقادية*، تحقیق رضا مختاری، ج ۱۰، مؤلفات شیخ صدوق، قم، کنگره هزاره شیخ صدوق.
- [۴۱]. مکی العاملی، محمد (بی تا). *تبه المفید*.