تحولات اجتهاد شیعی: مکتب ها، حوزه ها و روش ها (5) اجتهاد بر محور عدالت و کرامت بشری

پدیدآورده (ها) : محقق داماد، سیدمصطفی
حقوق :: تحقیقات حقوقی :: زمستان 1390 - شماره 56 (علمی-پژوهشی/ISC)
از 7 تا 40
آدرس ثابت : http://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/1183875

دانلود شده توسط : رسول جعفریان
تاریخ دانلود : 28/03/1396

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائهٔ مجلات عرضه شده در پایگاه،مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه قوانین و مقررات استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.

پایگاه مجلات تخصصی نور

www.noormags.ir

تحولات اجتهاد شیعی: مکتب‌ها، حوزه‌ها و روش‌ها (۵)[1]
اجتهاد بر محور عدالت و کرامت بشری

دکتر سیدمصطفی محقق داماد*

چکیده

ملا محمدکاظم خراسانی یکی از نامدارترین فقهای قرن معاصر است وشیوه فقاهت صناعت محور را در مکتب نجف رهبری کرده است .او که به کمک شاگردان برجسته‌اش نظریه پرداز نظام مشروطیت در ایران است، درگیرودار تشکیل این نظام به صدور بیانیه‌ها و نامه‌هایی دست یازیده که به دلیل شخصیت وموقعیت ایشان همه را باید «فتوا» تلقی کرد و از نظر مبانی ،مستندات وتوجیه فقهی مورد بازخوانی و بررسی قرار داد، و اصولاً از هر فقیهی انتظارهمین است، که اظهارات رسمی وعلنی وی مستند به مبانی فقهی او باشد. بازخوانی فتاوای ایشان موجب تقویت این نظر است که اجتهاد شیعی می‌تواند برمحور اصول عقلانی عدالت وکرامت بشری انجام شود، به آن معنی که برای به‌دست آوردن احکام شرعی ،اصول مزبور در طول سایر دلایل قرار گیرند نه در عرض. دراین مقاله سعی شده که با ارائه نمونه‌هایی از فتاوای صادره در آن دوران توسط ایشان، این مدعا به اثبات برسد.

کلید واژگان

عدالت، حسن وقبح، عقل نظری، عقل عملی، کرامت بشری، معتزله، اشاعره.

---

۱. قسمت اول، دوم، سوم و چهارم این مقاله به ترتیب در شماره‌های ۴۴، ۴۶، ۴۹ و ۵۰ این مجله منتشر شده است.

*استاد دانشکده‌ی حقوق دانشگاه شهید بهشتی.

www.noormags.ir

مقدمه

عصر حاضر به جهت ویژگی‌های خاصی چون ظهور عقاید و مکاتب مختلف بشری، تحولات چشم‌گیر علمی، صنعتی، اجتماعی و نگاه نقادانه به دین و گسترش ارتباطات، فن‌آوری‌های جدید، مسئولیت عالمان دینی و پژوهشگران حوزه فقه را صد چندان نموده است. عالمان و فقیهان باید به نیکی چالش‌های نوین را دریابند، شیوه‌های استنباط را به تناسب نیازها و بایسته‌های فقه مهذب کنند، و میراث کهن فقه اسلامی را بـه تناسب فهم و انتظار انسان نـقاد امروز تبیین و عرضه نمایند.

واژه «فقه» به معنای فهم عمیق است و علم فقه علمی است که در مورد احکام و تکالیف شرعی ـ عملی به تناسب نیاز انسان‌ها گفتگو می‌کند و به عبارت دیگر: **«هو العلم با لاحکام الشرعیهٔ الفرعیه عن ادلتها التفصیلیه»**.

بنابراین، فقه مطلق دانستن احکام نیست؛ بلکه دانستن شیوه‌های استدلالی احکام است از روی ادله و وسایط در اثبات آنها نه وسایط در ثبوت آنها.

هدف از تشریع و قانون‌گذاری خداوند متعال، سامان بخشیدن به زندگی معنوی و مادی انسان‌ها می‌باشد تا راه تکامل را بپیمایند، لذا فقیه باید تلاش کند تا مدلول و معنای واقعی خطاب‌ها را که کاشف از احکام الهی هستند؛ به درستی دریابد و بتواند در مقام عمل به آنها عینیت بخشد؛ احکامی که آن احکام دائر مدار مصالح و مفاسد واقعی و نفس الامری هستند. همچنین فقیه می‌کوشد تا اندیشه‌های نظری و مبانی معرفتی را در سبک اجتهادی خویش از کاربرد عملی برخوردار سازد.

عدالت اجتماعی که فلسفه بعثت انبیای الهی و ارسال کتب آسمانی است، هرگز تحقق نمی‌یابد مگر آنکه مسیر اصلاح و تربیت عملی افراد بر اساس آن استوار گردد که همان هدف فقه می‌باشد و فقیه عمر خویش را در مسیر تبیین و تحقق آن می‌گذارد و قطعاً در مسیر استنباط خود با توجه به مصالح فردی و اجتماعی مورد نظر شریعت به بررسی ابعاد

www.noormags.ir

و جزئیات آن در فقه می‌پردازد. اینک می‌خواهیم ببینیم که برای رسیدن و تحقق آرمانهای شریعت، فقیه در استنباط احکام چه مسیری را باید طی کند.

نظّریه غزّالی در اجتهاد

امام محمد غزالی پنج نوع مصلحت را به عنوان اصل زیربنا در استنباط ابواب فقهی بر می‌شمارد: مصلحت دین، مصلحت نفس، مصلحت عقل، مصلحت ناموس و مصلحت مال؛ و معتقد است که احکام فقهی ضامن حفظ و بقای این مصالح می‌شود[۲].

معیار اجتهاد در فقه شیعی

محقق حلی فقیه نامدار امامی در قرن هفتم درکتاب «معارج الاصول» در قلمرو عملیات استنباطی، علمی را اجتهاد می‌نامد که فقط به ظواهر نصوص مستند نباشد. به نظر وی استنباطی که مستند به ظواهر نصوص باشد اجتهاد نیست[۳].

این مطلب کاملاً صحیح ومنطقی است زیرا، اجتهاد از نظر لغوی با نوعی مشقت و رنج فکری همراه است و حکمی که صرفاً از ظاهر نص بدون هیچ تلاش و رنج علمی به دست آید، اجتهاد شمرده نمی‌شود.[۴] واژه دیگری که در کنار اجتهاد به کار می‌رود

---

۲ . ابو حامد، غزالی؛ المستصفی عن علم الاصول، ج۱، قم، دار الزخایر، ۱۳۰۲، ص ۱۴۰.

۳ . محقق، نجم الدین؛ حلی، معارج الاصول، ۱۳۰۷ه ، ص ۱۷۹.

۴ .برای تأیید این نظریه نگاه کنید به: سید محمد باقر، صدر، بی‌تا؛ دروس فی علم الاصول، الحلقه الاولی، ص ۵۶.

www.noormags.ir

استنباط است .این واژه که از یکی از آیات قرآن مجید[۵] گرته برداری شده نیز حاوی همین معنا است .

اجتهاد و قاعده‌مندی

یکی از ادلّه جامعیت نگرش فقه برای گره‌گشایی از معضلات گوناگون مبتلا به مکلفان، در احکام و قوانین مورد نیاز، بهره‌گیری فقیه از قواعد فقهی است. به دلیل اهمیت قواعد فقهی، فقهای نامداری چون شهید اول و فاضل مقداد کتب مستقلی در عرصه تبیین قواعد و مستندات و کاربرد آن به نگارش در آورده‌اند. شهید اول (م ۷۸۶ه ق)کتاب «القواعد والفوائد» و فاضل مقداد(م۸۲۶ه ق)[۶] کتاب «نضد القواعد الفقهیه»[۷] را در این باب ارائه نمودند.

این دو فقیه بزرگوار ضمن بر شمردن منابع اربعه استنباط حکام نزد شیعه (کتاب، سنت، اجماع، عقل) معتقدند که از منابع مزبور پنج قاعده استنباط می‌شود که تمام احکام را می‌توان به آنها ارجاع داد: ۱ـ عمل تابع نیت است؛ ۲ـ مشقت باعث یسر و آسانی است؛

---

۵ . وَ إِذا جاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذاعُوا بِهِ وَ لَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَ إِلى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَ لَوْ لا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَ رَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطانَ إِلاَّ قَليلاً (النساء/۸۳)
هنگامی که خبری (و شایعه‌ای) از ایمنی یا ترس (پیروزی یا شکست) به آنان برسد، آن را فاش ساخته و پخش می‌کنند، در حالی که اگر آن را (پیش از نشر) به پیامبر و اولیای امور خود ارجاع دهند، قطعاً آنان که اهل درک و فهم و استنباطند، حقیقت آن را در می‌یابند. و اگر فضل و رحمت خداوند بر شما نبود، به جز اندکی، پیروی از شیطان می‌کردید.
استنباط از ریشه «نبط» است و به معنای آب کشیدن از عمق چاه است.(مجمع البیان/ذیل آیه)
۶. این کتاب در دو مجلد تحقیق و منتشر شده است. (قم،انتشارات مفید).
۷ .این کتاب توسط کتابخانه مرعشیه قم تحقیق و منتشر شده است.

www.noormags.ir

۳ـ قاعده یقین، که توسط شک چیزی زایل نمی‌شود؛ ۴ ـ ضرر در اسلام و احکام آن منتفی است؛ ۵ـ قاعده عرف و عادت[۸].

تحولات سریع زمان و پیچیدگی و درهم‌تنیدگی تحولات در روابط اجتماعی از عواملی است که فقه را پیوسته به دغدغه پاسخگویی فرا می‌خواند.

به نظر ما اجتهاد مشخصه‌های حرکت خود را از دو عامل أخذ می‌کند:

۱. عامل هدف؛

۲. عامل فن.

مراد از «عامل هدف» همان نتیجه و اثری است که از اجتهاد انتظار می‌رود و فقها در صدد تحقق بخشیدن به آن در صحنه زندگی هستند و مراد از «عامل فن» میزان عمق و پیچیدگی در شیوه استدلال است که در مراحل مختلف تحول می‌پذیرد. امروزه شتابی که دگرگونی‌های حیات انسانی در پرتو زندگی مدرن به خود گرفته و رشد فزاینده علوم انسانی و طرح مسائل نو در حوزه معرفت و نشان دادن آراء و راه حل‌ها ضرورت این مسأله را می‌نمایاند، لذا به‌خوبی واضح است که فقیه باید مفسّر واقعی شریعت باشد.

فقه می‌تواند صاحب تئوری و نظریه باشد، زیرا، برخورد با مسائل و مشکلات زمینه-ساز تئوری است و تأمل و تحقیق پیرامون تئوری سبب شکل‌گیری یک نظریه علمی می‌شود. و نهایتاً این نظریه در مسیر تکاملی خود به یک نظام فکری «کل نگر» تبدیل می‌شود علم فقه نیز مثال روشن و گویای این قاعده است. آنچه در عصر کنونی وظیفه اساسی فقهاست، تحقیق و پژوهش در محورهایی است که ما را به تئوری و نظریه‌پردازی وامی‌دارد. به نظر می‌رسد شناخت مبانی، مکانیزم‌ها، نظریه‌ها و شبهات و پاسخ به آنها از

---

۸. شهید اول؛ القواعد والفوائد، ج۱، ص۳۳-۳۵ ونضد القواعد، ص۴.

www.noormags.ir

محورهای اساسی است که امید می‌رود جمیع دانش پژوهان شیفته فقه در این مسیر گام بردارند.

در عصر حاضر چالش مهم رویاروی فقه اسلامی مسائل حقوق بشری است که فقیهان با یاری گرفتن ازاصول وقواعد کلی فقهی بایستی به نظریه‌پردازی دست یازند، ودراین راستا یافتن اصول وقواعد کلی نقش اصل را ایفا می‌کند.اصول و قواعدی که برخی درون فقهی و برخی پیش فقهی محسوبند. منظورما از اصول پیش فقهی، آن دسته از اصول عقلیه است که محور استنباطات فقهی قرار دارد وهمواره بایستی متون لفظی را با محوریت آنها تفسیر نمود.

جایگاه دو اصل عدالت و کرامت بشری در اجتهاد شیعی

به نظر ما «عدالت» و«کرامت بشری» می‌توانند دواصل پیش فقهی برای اجتهاد قرار گیرند. دو اصلی که عقل بشری توان درک آن را به نحو مستقل دارد. هرچند که مهم‌ترین نقطه بحثی که در مورد عدالت از همان قرون اولیه در میان اندیشمندان اسلامی آغاز شد، و به دنبال آن مکاتب مختلفی تشکیل و فرقه‌های مذهبی به وجود آمد این بود که آیا مفهوم عدالت وحسن انجام آن قابل دستیابی عقل بشری است یا آنکه عدالت مفهومی است غیر قابل دستیابی برای عقل انسان و خدا آن را تعریف می‌کند و به بشر می‌گوید که چه کاری عدل است وچه کاری ظلم است؟ هریک از این دو نظریه طرف‌دارانی یافت و مکتبی را تشکیل داد. فرقه نخستین می‌گفتند که عدالت، هم حسن آن را عقل بشر درک می‌کند وهم تبیین مفهوم آن برای بشر میسور است و اینکه می‌گوئیم خدا عادل است، یعنی خدا عقلاً و بالضروره همان عدلی را که عقل بشری درک می‌کند اراده می‌نماید. درحالی که گروه دوم می‌گفتند به طور کلی خوبی و بدی، عدل و ظلم، اوصاف ذاتی اعمال بشری نیستند، آنها صرفاً برگرفته از اراده خداوند می‌باشند، هرچه خدا اراده کند، عدل و انجام آن خوب است.

www.noormags.ir

اصل عدالت در مکاتب اشعری، معتزلی و شیعه

دو مکتب مشهور در تاریخ فکر اسلامی، معتزله[۹] واشاعره[۱۰]، به ترتیب مدافع نظریه نخستین و نظریه اخیر می‌باشند.

اشاعره معتقدند که نباید عدل را یکی از صفات خدا به حساب آورد. زیرا، این مسئله منجر به محدودیت افعال خداوند می‌گردد. یعنی اگر این صفت را برای خدا قائل شویم لازم می‌آید که او را در کارهایش محدود کنیم و محدودیت با ذات خداوند تناقض دارد. اشاعره عدل را یک صفت ضروری برای خدا نمی‌دانند بلکه آن را امری نسبی می‌پندارند؛ یعنی هر آنچه که خدا انجام می‌دهد «عدل» است؛ هر چند از نظر عقلی ظلم به حساب آید. به همین دلیل اشاعره افعال قبیح را به خداوند (تعالی عن ذلک) مستند می‌کنند.[۱۱]

البته متکلمان مسلمان همگی در اصل پذیرش امکان معرفت اخلاقی هم داستان بوده‌اند و شک و تردیدهایی که در قرن بیستم عمدتاً در اثر نفوذ پوزیتویسیم منطقی پیش آمد، برای آنها مطرح نبوده است. اما آنها درباره چگونگی تحصیل معرفت اخلاقی اختلاف نظر داشته‌اند. متکلمان معتزلی تأکید داشتند که عقل آدمی به تنهایی قدرت کسب معرفت

---

۹. معتزله گروهی از متکلمان، به پیشوایی واصل بن عطا (۸۰ – ۱۳۱ ق) بودند که در دورهٔ مأمون عباسی، با حمایت وی، نفوذ زیادی در جهان اسلام یافتند. یکی از بزرگ‌ترین متکلمان معتزلی، قاضی عبدالجبار معتزلی مؤلف کتاب مهم المغنی است. (نگاه کنید به: محقق داماد،سید مصطفی، مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی، انتشارات خوارزمی، تهران.)

۱۰. اَشاعِره، نامی که بر پیروان مکتب کلامی ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری اطلاق می‌شود. اشاعره در معنای عام به سنت‌گرایان یا اهل سنت و جماعت گفته می‌شود، یعنی آنان که در برابر خردگرایان معتزلی، بر نقل (= قرآن و سنت) تأکید می‌ورزند و نقل را بر عقل ترجیح می‌دهند(همان و نیز نگاه کنید به: دائرهٔ المعارف بزرگ اسلامی).

۱۱. خواجه نصیرالدین طوسی؛ کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم، انتشارات شکوری، الطبعه الثانیه، ۱۴۱۳، ۱مجلد، ص‌ص ۳۲۷ و ۳۳۰.

www.noormags.ir

اخلاقی را دارد. عقل انسان بدون نیاز به راهنمایی خداوند می‌تواند حسن عدالت، راست‌گویی، احسان و امور دیگر را دریابد و نیز قبح ظلم، دروغ و چیزهایی دیگر را بداند. آنان به نظریه عقلی بودن حسن و قبح اعتقاد داشتند و از این روی، به عقل گرایان معروف‌اند.

از توضیحات متکلمان معتزلی درباره نحوه تعقل گزاره‌های اخلاقی برمی‌آید که آنان بر حسب اصطلاحات رایج امروزی در فلسفهٔ اخلاق، شهودگرا بوده‌اند؛ زیرا، می‌گفتند معرفت اخلاقی در اصل، نوعی ادراک شهودی است. این نظریه عقلی گرایانه معتزله البته بر مبنای یک فرض وجود شناختی درباره اوصاف اخلاقی استوار بود. آنها اوصاف اخلاقی را وصف واقعی، نه عاریتی افعال بشر می‌دانستند. ذاتی بودن اوصاف اخلاقی به این معنا است که این ویژگی از متن خود فعل حاصل آمده است، نه از امر و نهی کسی. به این ترتیب، متکلمان معتزلی درباره وجود اوصاف اخلاقی، نظریهٔ ذاتی بودن، و درباره معرفت اخلاقی، نظریهٔ عقلی بودن را برگزیدند که به اختصار، نظریهٔ حسن و قبح ذاتی و عقلی خوانده می‌شود[۱۲].

متکلمان اشعری در برابر معتزله موضع مخالف گرفتند: آنان هر دو جهت نظریهٔ معتزله را بر خلاف آموزه‌های دینی یافتند. می‌گفتند قبول واقعیت اوصاف اخلاقی به معنای محدود کردن قدرت خداوند در انجام هر آنچه می‌خواهد – که مفاد چندین آیه از قرآن کریم است[۱۳]– تلقی شد و از این روی کنار نهاده شد. با رد عینیت اوصاف اخلاقی و ارجاع آنها به امر و نهی (اراده) الهی، دیگر مجالی برای معرفت عقلایی در اخلاق باقی نماند و از

۱۲ . یکی از بهترین تقریرهای این نظریه در آثار عبدالجبار معتزلی است. برای آشنایی با دیدگاه وی، نگاه کنید به: محمد صالح محمد السید، الخیر و الشر عند القاضی عبدالجبار، القاهره، ۱۹۹۸.

۱۳ . آیاتی مانند «فأن الله یفعل ما یشاء» (فاطر ۳۵ : ۸)؛ «کان الله علی کل شیء مقتدراً» (کهف ۱۸ : ۴۵) که به حسب ظاهر دلالت دارد که خداوند هر عملی را بخواهد، حتی قتل و غارت، انجام می‌دهد.

www.noormags.ir

این روی، متکلمان اشعری نظریهٔ شرعی بودن معرفت اخلاقی را پیش کشیدند. به این ترتیب، آنان نقش هدایت گری وحی را، که گمان می‌بردند براساس دیدگاه معتزله آسیب جدی خورده، احیا کردند.آنان اعلام کردند شریعت تنها راه کسب معرفت اخلاقی است؛ زیرا، اصولاً وصف اخلاقی، چیزی جز اراده الهی نیست و عقل نمی‌تواند بدون وحی به عرصه بلند ارادهٔ الهی دست یابد. به این ترتیب، اشاعره درباره وجود اوصاف اخلاقی، نظریه الاهی بودن – یعنی مصدر گرفتن از امر و نهی خداوند- و درباره معرفت اخلاقی، نظریه شرعی بودن- یعنی انحصار راه فهم احکام اخلاقی به شریعت- را برگزیدند که به اختصار به نظریهٔ حسن و قبح الاهی و شرعی معروف است.[۱۴]

متکلمین شیعه دراین جهت با نظریه معتزله همراهند و لذا شیعه را "عدلیّه" نامیده‌اند. شیعه معتقد است که بشر عدل و حسن آن را درک می‌کند و خداوند عادل است و ظلم بر خداوند قبیح و محال است، به این معنی که خداوند هر آن چه که بشر آن را عدل می‌داند مورد تعلق اراده او قرار می‌گیرد، و محال است که جز آن باشد. به تعبیر دیگر شیعه خداوندی را می‌پرستد که اراده اش برعدلی که اودرک می‌کند تعلق یافته و بشر را فرمان داده که به عدالت رفتار کند.[۱۵]

دیر زمانی است که نویسندگان ملل ونحل اندیشه عقل گرایی را برتارک دومکتب کلامی شیعه ومعتزله نگاشته واز خصیصه مکتبی آنان دانسته‌اند: شهرستانی می‌نویسد:

«ایشان (شیعه و معتزله) با اعتقاد به حسن و قبح عقلی افعال معتقدند که عقل به‌طور مستقل و بدون نظر شریعت می‌تواند حسن و قبح بسیاری از افعال را درک کند. عناوین

---

۱۴ . برای بحثی دربارهٔ نظریه شرعی گرایی نگاه کنید به: شهرستانی، نهایهٔ الاقدام فی علم الکلام، قاعده ۱۷.

۱۵. نگاه کنید به: علامه حسن بن یوسف حلی؛ الباب الحادی عشر ، انتشارات صدر رضوانی ، ۱۳۸۳، ص-ص۶۵ -۶۷.

www.noormags.ir

مختلفی از افعال که بر ظلم تطبیق داده می‌شود در نظر عقل محکوم به قبح است و هر فعلی که منطبق بر عدل باشد محکوم به حسن عقلی است»[۱۶].

بنابراین مبنا عناوینی مانند عدل و ظلم و... عناوین و مفاهیمی برون دینی است و درون دینی ومختص به نص شرعی نیست.نصوص شرعیه دراین زمینه ارشاد به حکم عقل دانسته می‌شود.

اما به‌رغم این فصل ممیز کلام شیعی که به طور کامل آن را از مکتب اشعری جدا ساخته، فقها از متکلمین پیروی بی چون وچرا نکرده وبه اختلاف نظر پرداخته‌اند.

در قرن معاصر که قرن تحولات اجتماعی محسوب است ومسائل حقوق بشر مطرح گردیده، فقیهانی بوده‌اند که کماکان بر محدودیت مدرَکات عقلی اصرار ورزیده‌اند، و در مقابل تنی چند هم بوده‌اند که دائره این حوزه را وسعت بخشیده و به صراحت با استفاده از اصل عدالت که حسن و لزوم آن ازادراکات مسلم عقلی است، اصولی نظیر آزادی و مساوات و سایر حقوق فردی و اجتماعی را با موازین اسلامی منطبق دانسته‌اند.

استدلال به اصل عدالت در فقه معاصر

در آغاز قرن نوزدهم، نظام جدید اجتماعی و سیاسی مبتنی بر مردم سالاری (دموکراسی) پس از تحولات طولانی مدت قرون هفده و هجده، تقریباً سراسر قاره اروپا را فراگرفت. جنبش مشروطه خواهی در کشورهای اسلامی و انقلاب مشروطه در ایران، را باید ادامه جنبش مشروطه خواهی اروپا در قرن نوزدهم دانست. این حقیقتی است که نه تنها روشنفکران عصر مشروطه بلکه رهبران دینی آن دوران نیز به آن اعتراف داشتند.

---

۱۶ . عبدالکریم، شهرستانی، الملل والنحل، بیروت، دارالمعرفهٔ، ۱۴۰۴، ۲ مجلد، ج۱، ص ۴۴.

www.noormags.ir

در دوران نهضت مشروطه خواهی تحول عظیمی در فقه عمومی صورت گرفته است.فقهای بزرگی چون آخوند خراسانی ،مازندرانی وشاگردان آخوند مانند میرزای نائینی مباحثی در فقه مطرح کرده و فتاوایی صادر کرده‌اند که می‌توان همه را نقطه عطف برای تحولات فقه شیعه دانست.چند سند دراین زمینه نقل می کنیم:

آخوند خراسانی دریکی از تلگرافاتی که در دفاع از مشروطه به مردم همدان کرده است می‌نویسد:

«امروز خردمندان جهان اتفاق نظر دارند که مقتضیات قرن ما غیر از مقتضیات قرن-های گذشته است و در امور عرفی و موضوعاتی مانند تسطیح راه‌ها و جاده‌ها تجهیز نیروهای زمینی و دریایی به شیوه جدید و با ابزارهای جدید و راه‌اندازی کارخانه‌هایی که به افزایش سرمایه ملی منجر می‌شود، در این گونه موارد هر دولت و ملتی که بر طبق مقتضیات روز اقدام نکند وعلوم وصنایع را رواج ندهد استقلال و عظمت او حفظ نخواهد شد، پس اقدام به کارهای پرارج پاسداری از حریم اسلام و در حقیقت یک جهاد دفاعی است که بر عموم مسلمانان واجب و لازم است و بلکه در میان وظائف شرعی مهم‌تر از آن نیست.»[۱۷]

آقا نجفی قوچانی درکتاب *«حیات الاسلام فی احوال آیت الله الملک العلام»* در بخش مجموعه نامه‌ها و فتواهای آخوند خراسانی آورده است: وجوب کفائی تعلیم مشق نظامی و تأسیس مکاتب (مدارس) و احداث بانک (ص۳۰) تأسیس بانک ملی تأسیس مدارس برای آموزش علوم وصنایع از اهم تکالیف بر نوع مسلمین است (ص‌ص۱۹۷-۸) تجهیز عساکر برّیه وبحریه به طرز جدید وآلات جدیده (ص ۵۰) مفتاح سعادت مملکت

۱۷ .آقانجفی، قوچانی؛ حیات الاسلام فی احوال آیت الله الملک العلام، ص‌ص ۴۷-۵۳ . رونوشتی از این جوابیه و نیز سئوال مردم همدان نزد مرحوم شیخ آقابزرگ تهرانی بوده است. (اکبرثبوت/دین و فرهنگ)

www.noormags.ir

وانتظام اموردین ودنیای مردم به حسن انتخاب است. بالعکس اساس تمام خرابی‌ها هم منتهی به سوء انتخاب است (ص۱۰۳) باید حوزه علمیه تمام بلاد محروسه با هم متحد شوند که همه به مشق و تعلیم قوانین حرب شروع کنند که موجب تاسی تمام طبقات ملت گردد (ص۱۰۵) علاء شان الوطن وترویج منسوجات وطنی [۱۸].

آخوند خراسانی در پیامی ده ماده‌ای در قالب نامه‌ای پرمحتوا، به منظور هدایت دلسوزانهٔ محمدعلی‌شاه و ممانعت او از همکاری با روس‌ها و تشویقش به پذیرش خواست‌های قانونی مردم مسلمان ایران و نظام مشروطیت، درواقع سند جالب و زیبایی در تاریخ کشور در دورهٔ استبداد صغیر ارائه نموده است. متن این نامه خطاب به «شاه» چنین آغاز شده است:

«۱. بر شما سزاوار است که از بذل جان و مال در حفظ شریعت مطهره و مبانی مقدسهٔ اسلام دریغ ننموده و یک معلم خوب برای خود انتخاب کنید.

۲. همیشه از مردمان فاسدالعقیده، که بندهٔ دنیا و دنیاپرست می‌باشند، پرهیز کنید.

۳. منسوجات و کالاهای وطنی را ترویج کنید که چنین عملی موجب می‌شود مملکت از بند احتیاج به منسوجات و مصنوعات خارجی آزاد گردد؛ چنان‌که "میکادو" پادشاه ژاپن به این طریق عمل نمود؛ زیرا، می‌دانست که کلید تعالی و ترقی مملکت بسته است به عدم احتیاج افراد ملت از آنچه از خارج وارد می‌شود و بر اثر انجام این امر، مملکت ژاپن به مراتب عالیه‌ای نائل گردید. ...

۴. همت گمارید در نشر و بسط علوم و صنایع جدید.

۵. بپرهیزید و بسیار بپرهیزید از اینکه بیگانگان در کار مملکت دخالت کنند و

---

۱۸. همان.

www.noormags.ir

مراقبت کنید بسیار تا فتنه‌سازی‌ها را از میان بردارید؛ زیرا، سرمنشأ کلیهٔ بلاها و فساد از آنان ناشی می‌شود و هیچ اعتمادی هم آنان را نشاید.

۶. کوشش کنید برای بسط عدالت و مساوات واقعی به‌صورتی که شخص شاه با ضعیف‌ترین افراد ملّت از لحاظ حقوق برابر باشند و احکام شرعی اسلامی بر جمیع افراد بدون استثنا حاکم باشد.

۷. باید نسبت به عموم رعیت محبت کرد و برای جلب قلوب‌شان به آنان مهربانی نمود.

۸ سزاوار است به تاریخ مشاهیر پادشاهان مراجعه و آن را مورد مطالعه قرار دهید.

۹. با مراجعه به تاریخ مکشوف می‌گردد که: پادشاهان ایران چه قبل از اسلام و چه بعد از آن، هر یک از آنها عمر خویش را در خوش‌گذرانی و پیروی از شهوات و لهو و لعب گذراندند و رجال مملکت هم از آنان پیروی کردند و نتیجه آن شد که مملکت ناتوان گردید و ملّت، خوار و زبون شد و ثروت ملّی نفله و حال مُلک پریشان گردید.

۱۰. انتظار داریم که حفظ مقام شامخ علم و بزرگداشت علمای عاملین و فقها و مصلحین را همیشه وجه و منظور نظر قرار دهند».[۱۹]

آنچه در خواسته‌های فقیه بزرگ قرن معاصر دیده می‌شود خواسته یک شهروند عادی نیست ،او یک فقیه است ،آنهم چنان فقیهی که در قدرت اجتهادی او هیچ کس شک ندارد وبعید است کسی مدعی همتایی وهم‌طرازی او باشد، او از موضع «مفتی الشریعه» چنین می‌گوید و چنان می‌خواهد، و خواسته‌های وی مبتنی بر روش اجتهادی او است. خواسته‌هایی که جز با اجتهاد عقلانی و عدالت محوری قابل توجیه نمی‌باشد.

---

۱۹. عبدالحسین (مجید)، کفایی؛ مرگی در نور یا زندگی آخوند خراسانی، تهران، کتابفروشی زوار،ص-ص ۱۷۹-۱۸۲.

www.noormags.ir

اجتهادی که در سطور آتیه خواهیم دید که میرزای نائینی آن را «جودت استنباط» عنوان داده است.

مسئله مهم دیگر در آن روز مباحث حقوق بشری از جمله حقوق اقلیت‌های دینی بوده است.در جواب سئوالی از تبریز در همین زمینه می‌نویسد:

«آزار و تحقیر زرتشتیان و دیگر غیر مسلمانان که در ظل حمایت اسلام‌اند حرام است. بر تمام مسلمین واجب است که سفارش‌های حضرت خاتم النبیین را در حسن سلوک و دلجویی و حفظ جان و مال و نوامیس ایشان به گونهٔ شایسته رعایت نمایند و سرمویی از آن سفارش‌ها تخلف نکنند»[۲۰].

در مقابل فقیهانی چون شیخ فضل‌الله نوری معتقد به تمایز میان انسان‌ها براساس مسلمان و کافر بودند و برآن اصرار می‌ورزیدند. حتی یکی از حربه‌های کوبنده علیه ایشان و به‌طور کلی علیه مشروطیت همین امر بوده و موجب تلخگویی‌های بسیار تند و خشن از سوی مخالفین شده است. می‌گفتند یکی از عیوب مشروطه برابری مسلمانان با اقلیت‌های پیرو ادیان دیگر است.

در اعلامیه شیخ فضل‌الله نوری خطاب به مشروطه خواهان آمده است:

«ای بی شرف!! ای بی غیرت !! ببین صاحب شریعت برای تو که منسوب به اسلام هستی فضیلت و شرف مقرر فرموده و به تو امتیاز داده و تو از خودت سلب می‌کنی و می‌گویی من باید با زرتشتی و ارمنی و یهودی برابر و برادر باشم الا لعنته الله علی من لایعرف قدره.[۲۱]

اندیشه اجتهاد عدالت محوری توسط خراسانی هم در شاگردانش مؤثر افتاد و هم در

---

۲۰ . شریف کاشانی؛ واقعات اتفاقیه، ص۳۵۵.

۲۱ . رسائل مشروطیت، ص ۱۶۱.

www.noormags.ir

فضلایی که از حوزه درس وی نبودند بلکه در جرگه فقیهانی بودند که در خط مقابل وی در امر سیاست قرار داشتند. از هر دو دسته نمونه‌ها و اسنادی ارائه می‌دهیم:

میرزا حسین نائینی نظریه پرداز نامدار حکومت مشروطه درایران یکی از نزدیکان خراسانی است .وی در کتابی که در آغاز قرن گذشته تحت عنوان "تنبیه الامّة وتنزیه الملة" تألیف کرده، تصریح می‌کند که همانگونه که با بهره‌گیری از تعقل ما قواعد فقهی را استنباط می‌کنیم، همچنین می‌توانیم با **"جودت استنباط"** ازمقتضیات مبانی واصول مذهب، قواعد مربوط به ترقّی و پیشرفت و کلیه حقوقی که حکمای اروپ به آن مباهات دارند استخراج نمود[۲۲]. و در جای دیگر با صراحت، عامل عمده انحطاط جوامع اسلامی را استبداد می‌داند و دریافت غربیان را ازمفاهیمی نظیر حقوق مردم، عدالت، آزادی ارج می‌نهد و آن را **"زهی مایه شرف وافتخارآنان وبسی موجب سر به زیری وغبطه ما مردم"**می‌داند.[۲۳]

ملاعبدالرسول کاشانی(۲۷ رجب ۱۲۸۰ ه.ق-صفر ۱۳۶۶ ه.ق)[۲۴] به‌رغم آنکه در ردیف اساتیدش نامی از آخوند خراسانی برده نشده و از شاگردان سید طباطبایی یزدی محسوب است، رساله‌ای در توجیه مشروطه نگاشته تحت عنوان «انصافیه» که رساله‌ای است در دفاع از نظریه سیاسی مشروطیت و به قصد اثبات عدم مباینت آن با شریعت مقدسهٔ

---

۲۲ . تنبیه الامة، ص‌ص۸۹ و۱۲۹.

۲۳ . همان، ص ۸۸

۲۴ . به گفته شیخ آغا بزرگ تهرانی در اعلام الشیعه: ملا عبدالرسول کاشانی دانشمندی بزرگ و مؤلفی فاضل و مردی وارسته و پرهیزکار بوده است. او در کاشان نزد پدر زنش ملا حبیب الله شریف کاشانی و میرزا فخر الدین نراقی تحصیل کرد و سپس در نجف نزد سیدطباطبائی یزدی به تلمذ پرداخت ... دراین کتاب نام دوازده اثر ملا عبدالرسول آمده از جمله رساله انصافیه که در مجموعه رسائل مشروطه به چاپ رسیده است.

www.noormags.ir

اسلامی. نویسنده در سراسر رساله نشان می‌دهد که عالمی آگاه، زمان‌شناس، ضد استبداد و استعمار است شناخت. او از دسایس استعماری و حساسیت او نسبت به حمایت از اقتصاد ملی، به خوبی گویای روشن اندیشی وی در مقابله استبداد و استعمار است. جالب آن است که در این رساله سعی شده که مفاهیم جدید مطروحه در مشروطیت توجیه فقهی شود ولی روش اجتهاد و فقاهت وی کاملاً عدالت محوری است.

وی از همان آغاز، بحث خویش را با بیان تفاوت میان حیوان و انسان آغاز می‌کند. از نظر او آن‌چه انسان را از حیوان متمایز می‌سازد آزادی است، معنای آزادی نیز در نزد این عالم مشروطه خواه، این است که انسان مختار نفس، مال، عیال، منزل و کسب و امور معاشیه، قلم، طبع عقاید و تعلیمات و حرکت و سکون خود باشد.

این گونه ورود وبیان واستدلال کاملاً نشان می‌دهد که روش وی با روش‌های سنتی متفاوت است. دراین بیان توجه فقیه به «**اصل کرامت بشری**» کاملا مشهود است. وی سپس ادامه می‌دهد و می‌گوید:

«این معنی را حضرت محمد(ص) در حدیث الناس مسلطون علی اموالهم بیان کرده است.»

برداشت آزادی سیاسی از حدیث شریف الناس مسلطون علی اموالهم نیز بسیار جالب و آموزنده است. مرحوم کاشانی پس از تعریف آزادی، به تبیین لزوم آزادی می‌پردازد و می‌نویسد: «انسان آزادی لازم دارد تا دیگری مانع از ترقی نفسانی و مالی او نباشد، این معنا نیز در حدیث: لاضرر ولاضرار فی الاسلام آمده است.»

نظریه‌پردازی در پیرامون حدیث لاضرر ولاضرار بسیار شده ولی اینگونه برداشت بسیار جالب توجه است. ملاعبدالرسول در ادامه بحث خود به دفاع از مشروطه می‌پردازد و تأکید می‌کند که چون ما هنوز معنای مشروطه را نفهمیده‌ایم و بدون تحقیق با آن مخالفت می‌کنیم. مشروطه در نقطه مقابل مطلقه قراردارد و تمکین به آن و نفی مطلقیت قدرت،

www.noormags.ir

تمکینی عقلی است. از سوی دیگر چون **معنای مشروطیت، عموماً، جز تمکین به عدالت نیست و عدالت در شریعت اسلامی نیز رکن اصلی و لازمه حکومت است پس میان مشروطیت و شریعت تضادی نخواهد بود بل مشروطیت از شریعت اخذ شده است**[۲۵].

امعان نظر در متن اخیر نشان می‌دهد که فقیه بزرگوار ما که از استبداد و ولایت مطلقه و به تعبیر خودشان «مطلقیت قدرت» قاجاریان به ستوه آمده، آزادی سیاسی را منطبق با عقل و عدالت می‌داند. این است منظور ما از اجتهاد بر محور عدالت و کرامت بشری.

پیروان این نظر به منظور حل تعارض میان برخی هنجارهای فقهی و معیارهای بین-المللی حقوق بشر، به اصل ریشه دار و مستحکم عدالت تمسک می جویند و معتقدند اصل عدالت، ثمره و میوه عقل است و یکی از اصول پنج گانهٔ مذهب تشیع به حساب می‌آید. خداوند عادل است؛ بنابراین تمام احکام و دستورات او نیز عادلانه است.

توجه واتکاء بر دواصل کرامت وعدالت در اجتهاد بعدها در مکتب قم نهادینه و شکوفاتر شد و ما در آینده گزارش این فرآیند را خواهیم داد. دراینجا اجمالاً به تراوشات فکری چند نمونه از تربیت یافتگان این مکتب اشاره می‌کنیم وتفصیل آن را به آینده موکول می‌نماییم.

استاد مرتضی مطهری عدالت را از جمله مقیاس‌های اسلام شمرده[۲۶] و انکار آن را موجب عدم رشد فلسفه اجتماعی و فقه متناسب با این اصول می‌داند و از همین جا می‌گوید اگر در دوران اولیه اسلام حریت و آزادی فکر وجود داشت و موضوع برتری اصحاب سنت بر اصل عدل پیش نمی‌آمد و بر شیعه مصیبت اخباری‌گری نرسیده بود و فقه

---

۲۵ .رسائل مشروطیت،رساله انصافیه .

۲۶ . مرتضی؛ مطهری، بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، تهران، حکمت، ۱۴۰۳ هـ ق، ص ۱۵ـ۱۴.

www.noormags.ir

ما نیز بر مبنای اصل عدالت بنا شده بود، دیگر دچار تضادها و بن‌بست‌های کنونی نمی‌شدیم.[۲۷] ایشان افسوس می‌خورد که اصل مهم عدالت مورد غفلت واقع شده و با این حال هنوز یک قاعده و اصل عام از آن استنباط نشده است که این مطالب موجب رکود تفکر اجتماعی ما شده است[۲۸].

وی به صراحت می‌گوید: اصل عدالت در طول قواعد فقهی است نه در عرض آنها.[۲۹]

این مدعا به این معنا است که اصل عدالت را نبایدهمانند یکی ازقواعد فقهی که درون فقهی هستند محسوب نمود. اصل عدالت می‌تواند یک اصل «پیش فقهی» ویا «فرافقهی» محسوب گردد.

فقیه عالی‌قدر آیت الله منتظری طاب ثراه در کتاب «نظام الحکم فی الاسلام» به عنوان هفده اصل را به اصول مسلم عقلیه محسوب نموده که با توجه به قاعده ملازمه موضوع حکم شرعی قرار دارند.اصل کرامت بشری ،اصل آزادی وداشتن حق سرنوشت ازجمله آن اصول می‌باشند.[۳۰]

دکترحسین نصر درمقدمه اثری که از استادعلامه سید محمد حسین طباطبایی به انگلیسی برگردان نموده چنین آورده وعلی القاعده متخذ از افکار استاد است: «در تشیع، صفت عدالت جزو صفات ذات الاهی تلقی می‌شود و خداوند نمی‌تواند ظالمانه عمل

---

۲۷. همان، ص ۱۷۰.

۲۸. همان، ص ۲۴.

۲۹. یادداشت‌های استاد مطهری، ج ۱، ص ۵۲.

۳۰. حسینعلی، آیت الله منتظری؛ نظام الحکم فی الاسلام، ص‌ص ۸-۹. برای اطلاع بیشتر نگاه کنیده به: جزوه نگارنده برای درس حقوق عمومی اسلامی، دانشکده حقوق دانشگاه شهید بهشتی.

www.noormags.ir

نماید؛ زیرا، عدالت در ذات او نهفته است. ظالم بودن او نقض ذات اوست و این امری محال است».[۳۱]

وی درپاسخ این سئوال که آیا عقل، مستقل از متون دینی، قادر به تشخیص عدل و ظلم می‌باشد یا خیر؟ می گوید:

«عقل می‌تواند عادلانه یا ظالمانه بودن عمل را تشخیص دهد و این تشخیص را نمی-توان به طرف‌داری از اراده گرایی محض در جانب خداوند، کاملاً تعطیل کرد. از این رو، در کلام شیعه تأکید فراوانی بر عقل صورت گرفته است».[۳۲]

تحلیل نگارنده

خلاصه آنکه عدالت یک مفهوم عقلانی است و عقل بشری قادربه بررسی و ارزیابی آن می‌باشد. ما این توان و قدرت عقل بشری را از آموزه‌های قرآن مجید می‌توانیم دریابیم. قرآن مجید که بارها بشر را به رعایت عدالت درخانه و خانواده[۳۳]، عدالت در زندگی اجتماعی[۳۴]، عدالت در قضاوت[۳۵]، عدالت در گواهی دادن [۳۶]، عدالت در تنظیم و کتابت اسناد [۳۷]، عدالت در صلح و آشتی[۳۸]، عدالت در معاملات ورفتار بازرگانی[۳۹] ،عدالت در

---

۳۱ . نگاه کنید به مقدمهٔ کتاب زیر:

Tabatabaee, M., (translated by Nasr. H,) (1975), Shiite Islam, george allen & Unwin Ltd. London, p. 9.

32 .Tabatabaee,trans.by Nasr, H. (1975), p. 11.

۳۳ .نساء ۳.۱۲۹.

۳۴ .نحل ۹۰.

۳۵ .نساء ۵۸.

۳۶ .نساء ۱۳۵.

۳۷ .بقره ۲۸۲.

www.noormags.ir

برخورد با دشمنان [۴۰]، و بالاخره برای عدالت بپاخاستن همگانی[۴۱]، ومفاهیمی قریب به آن توصیه وسفارش کرده وهدف از رسال رسل وانزال کتب وصحف آسمانی همراه با آیات وبینات برشمرده به هیچ‌وجه در مقام تعریف این اصطلاح «عدالت» نبوده وبیانی از ماهیت شرعی آن ارائه نداده و با این کار، در واقع، عدالت را یک مفهوم انسانی تلقی می‌کند که برای قوه عقلانی بشر قابل وصول است. به چند آیه شریفه قرآنی در مورد عدل توجه کنید:

-قَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ (حدید/۲۵)

ما پیامبران خود را با نشانه‌ها و معجزات و دلایل بارز فرستادیم و به ایشان کتاب دین و معیار شناخت حقّ از باطل را عنایت فرمودیم که مردم قیام به عدالت نمایند.

این آیه شریفه به صراحت استفاده می‌شود که خداوند از انسان‌ها انتظار دارد که با دریافت هدایت الهی همراه به‌کارگیری میزان که منظور همان خرد و تعقل است، عادلانه زندگی نماید.

به این نکته بسیار ظریف بایستی توجه شود که قرآن به این صورت که«یُقیم الناسَ بالقسط »تعبیر نفرموده است که اگرچنین بود با توجه به اینکه ناس ازنظر ادبی مفعول یقیم بود معنای جمله چنین می‌شد که خداوند انبیاء را ارسال فرموده که انسان‌ها را به عدل وادارند. در تعبیر قرآن همان‌طور که می‌بینید چنین است: لیقوم الناسُ بالقسط. دراین تعبیر

←

۳۸ .حجرات ۹.

۳۹ .انعام ۱۵۲.

۴۰ .مائده ۸.

۴۱ .نساء ۱۳۵.

www.noormags.ir

ناس فاعل یقوم می‌باشد و معنای آن این است که هدف از بعثت انبیای الهی آن است که انسان‌ها با دریافت هدایت‌های آسمانی و به‌کارگیری میزان یعنی خرد بشری خود قائم به قسط گردند[۴۲].

یا أَیهَا الَّذِینَ آمَنُوا کُونُوا قَوَّامِینَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا یجْرِمَنَّکُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَی أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَی وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِیرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ (مائده/۹)

ای کسانی که ایمان آورده‌اید! همواره برای خدا با تمام وجود قیام کنید و به انصاف و عدالت گواهی دهید و هرگز دشمنی با قومی، شما را به بی‌عدالتی وادار نکند. به عدالت رفتار کنید که به تقوا نزدیک‌تر است و از خداوند پروا کنید که همانا خدا به آنچه انجام می‌دهید آگاه است.

یا أَیهَا الَّذِینَ آمَنُوا کُونُوا قَوَّامِینَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَی أَنْفُسِکُمْ أَوِ الْوَالِدَینِ وَالْأَقْرَبِینَ .(نساء/۱۳۵)

ای کسانی که ایمان آورده‌اید! کاملاً قیام به عدالت کنید! برای خدا شهادت دهید، اگر چه (این گواهی) به زیان خود شما، یا پدر و مادر و نزدیکان شما بوده باشد

در این صورت، مسئلهٔ تعیین کننده این است که معیار ارزیابی عادلانه بودن یک عمل چیست؟. و چگونه می‌توان مورد ارزیابی قرار داد؟

به نظرمی‌رسد که در هنجارهای اجتماعی رفتار انسان‌ها را می‌توان مستقلاً از طریق عقل تشخیص داد. برای تبیین این مطلب نگارنده ناچاراست بحث را به منابع فلسفی بکشاند و از پژوهشگران ارجمندی که خواننده این سطورند،درخواست دارد اندکی تحمل فرمایند.

---

۴۲. برخی از مترجمین قرآن از این نکته غافل شده و آیه شریفه را نا صحیح ترجمه کرده‌اند. برای نمونه در ترجمه قرآن دکتر طاهره صفار زاده چنین آمده است: .....که مردم را به روال و رفتار عادلانه برانگیزانند.

www.noormags.ir

حکما از دوره یونان باستان گفته‌اند عقل آدمی دارای دوجنبه است نظری و عملی. این تقسیم بنیادین برای نیروی تعقل وتفکر انسان مبنای تقسیم حکمت درفلسفه اسلامی، یعنی مجموعه فرآورده فکربشری به دوبخش تحت عنوان حکت نظری وحکمت عملی شده است ودرفلسفه غرب معاصرهم عیناً کانت براساس همین تقسیم فلسفه خود را بنیان نهاده و دو کتاب معروف خود را نقد عقل نظری ونقد عقد عملی تالیف کرده است. شیخ الرئیس ابوعلی سینا در دو کتاب خود الاشارات و التنبیهات و نیز کتاب الشفا [۴۳] به نحومستوفی به بیان این دو اصطلاح پرداخته است. چنین است:

«فمن قواها مالها بحسب حاجتها الی تدبیر البدن وهی القوه اللتی تختص باسم العقل العملی، وهی اللتی تستنبط الواجب فیما یجب ان یفعل من الامور الانسانیه جزئیةً لتتوصل بها الی اغراض اختیاریه من مقدمات اولیهٍ وذائعهٍ وتجربیهٍ وباستعانه بالعقل النظری فی الرأی الکلی الی ان تنتقل به الی الجزئی » [۴۴]

«یکی از نیروهای آن (نفس) چیزی است که نفس برای کامل کردن بدن محتاج است وآن نیرویی است که عقل عملی نام دارد و کار او انجام امور جزئی است، اموری که برآدمی واجب است و از مقدمات بدیهی، و یا مشهور و یا تجربی بیرون می‌آورد تا به هدف‌های اختیاری که دارد برسد و در این کار به ملاحظه رأی کلی از عقل نظری کمک می‌جوید تا به جزئی برسد»

با توجه به تفسیر خواجه طوسی از متن فوق[۴۵]، بیان گفته ابن سینا چنین است که

۴۳ .الهیات شفاء، مقاله اولی، فصل اول، «فی ابتداءطلب موضوع الفلسفه».

۴۴ . خواجه نصیرالدین، طوسی، شرح الاشارات و التنبیهات، ج۲، ص۳۵۲.

۴۵. همان.

www.noormags.ir

ادراکات و دریافت‌های بشری بر دوگونه است:

۱. درک ودریافتی که به کردار و رفتار انسان ارتباطی ندارد مانند آگاهی وعلم آدمی به آسمان ،زمین دریا وصحرا ونیز علم به قوانین وسنن حاکم بر جهان هستی مانند آنکه کل بزرگتر از جزء است. آن جنبه از عقل بشری که چنین معلومات اعم از تصورات وتصدیقات را درک می‌کندعقل نظری یا قوه عالمه می‌نامند. و معلومات آن جنبه از عقل بشری بخش حکمت نظری در بخش بندی حکما را تشکیل می‌دهد. به عبارت دیگر حکمت نظری یعنی جهان بینی ونیروی دراکه آن عقل نظری است.

۲. درک و دریافتی که برخلاف دسته اول مبدأ و مصدر افعال گوناگون بشری است و مرتبط با رفتار و کردار آدمی است. این جنبه از فعالیت عقل بشری را قوه عامله یا عقل عملی می‌نامند. اعمال وافعال انسان مرتبط است با عقل عملی. در بخش نخستین یعنی ادراکات نظری متعلق آگاهی انسان موجودات وقوانین حاکم برجهان است که در قلمرو افعال اختیاری بشر نمی‌باشند درحالی که در بخش دوم متعلق آگاهی آدمی افعال و کردار آدمی است که می‌تواند با اختیار عمل کند. اما عقل عملی برای صدور دستور به بدن نسبت به انجام یک عمل نیازمند عقل نظری است و با استمداد از او عمل می‌کند. به این معنی که حکم کلی را از عقل نظری دریافت می‌کند و چون هر فعل آدمی مادام که به صورت جزئی ومشخص نشود تحقق نمی‌یابد عقل عملی برای انجام آن فعل به یک رأی ونظر جزئی نیازمند است این رای جزئی از رأی کلی‌ای که عقل نظری آن را ادراک کرده استخراج می‌شود. منابع عقل نظری برای به دست آوردن آراء کلی سه چیز است: بدیهیات اولیه، مشهورات و تجربیات. این اراء کلیه پشتوانه و منبع اصلی عمل انسان می‌باشد. عقل عملی با تشخیص جزئیات مختلف، آن رأی کلی را برآن جزئیات تطبیق می‌دهد و به یک رأی جزئی که برای صدور فعل مورد نیاز است دست می‌یابد.

www.noormags.ir

به عبارت دیگر «عقل عملی عبارت است از توان استنباط و استنتاج نتائج ناظر به بایستی‌ها. این نتائج از میان هستی‌های مشخص و امور جزئی‌ای که مربوط به به انسان‌ها است شناسایی و گزیده می‌شوند تا انسان بتواند به هدف‌های اختیاری خود نائل گردد. نتائج مزبور از مقدماتی به دست می‌ایند که یا اولیات‌اند یا مشهورات یا مجربات. تحرک منطقی از نهاد این مقدمات تا وصول این نتائج ناظر به بایستی با عقل نظری و کاوش‌های اندیشه در مورد آراء و قضایای کلی امکان‌پذیر است.این ترسیمی است کلی از قیاس‌های منطقی که به نتائج اخلاقی منتهی می‌شوند.»[۴۶]

ممکن است ازکلمات ابن سینا چنین برداشت شود که گویی ایشان قائل به دو نیروی مجزا مستقل برای آدمی می‌باشد، درحالی که پرواضح است که «آنچه به نام عقل یا قوه عاقله در انسان نهفته و او را از دیگر جانداران جدا می‌سازد، تنها یک نیروی درک کننده بیش نیست که فلسفه آن را در همه جا عقل نظری می‌خواند، خواه این معقولات تصوری و یا تصدیقی مربوط به اعمال واحوال اختیاری و مقدورات انسان‌ها باشد و خواه صرفاً پیرامون دیگر حقایق جهان هستی که از حوزه معقولات ما بیرونند. بنابراین در سطح رفیع تعقل و درک عقلانی، تنها عقل نظری است که تمام حقایق اشیاء را درک و تحلیل می‌کند. اگر دیده می‌شود که در بخشی از این کلیات مفاهیمی وجود دارند همانند عدل و ظلم و نیکی و بدی آنها، در محدوده مقدورات انسان‌ها قرار می‌گیرند، این هرگز نشان دهنده آن نیست که عقل یعنی قوه عاقله دراندیشیدن این گونه کلیات از حقیقت اصلی خود نزول یا دگرگونی پذیرفته و صورت عمل به خود گرفته است. پسوند عملی برای عقل در برابر عقل نظری تنها به خاطر دسته‌بندی معقولات و مدرکات است و تمایز و اختلافی

۴۶ .مهدی، حائری یزدی؛ کاوش‌های عقل عملی، ص۱۱۱، مؤسسه پژوهشی حکمت وفلسفه ایران،۱۳۸۴.

www.noormags.ir

در نیروی عاقله وجود ندارد»[۴۷].

با توجه به مراتب فوق اینک دو گزاره زیر را در نظر بگیرید:

۱. هررفتار عادلانه‌ای شایسته انجام است .

۲. راستگویی رفتار عادلانه است.

ادراک این دو گزاره توسط عقل نظری صورت می‌گیرد و براساس آنها یک رأی کلی که نتیجه دو گزاره فوق است حاصل می‌گردد و آن عبارت است از اینکه راستگویی شایسته انجام است. حال اگر درمورد خاصی انسان می‌خواهد سخنی بگوید با توجه به این استنتاج منطقی به یک رأی جزئی دست می‌یابد که پشتوانه صدور فعل جزئی خواهد بود. یعنی در آن سخن مبادرت به راستگویی می‌کند. این گزاره جزئی مبنای عملی عقل قرار می‌گیرد و سپس از انسان صادر می‌شود. این بخش اخیر که بخش عملی است گفته می‌شود عقل عملی یعنی عمل معقول (Reasonable act)، زیرا، که عملی است سنجیده شده با خردورزی.

بنابه مراتب مشهورات را نباید جزء معقولا ت به حساب آورد، مشهورات ممکن است براساس تعقل بشری نباشد، هرچند بالعکس گزاره‌های عقلانی می‌تواند شهرت یابد، همان‌طور که ممکن است نباشد. اعمال معقول را عقلا از آن جهت که عقلا هستند و بدون متأثر بودن از محیط و تأثیرات آن و بدون تأثیر پذیری از هرگونه عوامل دیگر، درباره آنها حکم و داوری دارند .

احساس مشترک (common sense) ، که از راه بحث‌های عالمانه قابل حصول است، معیار اصلی برای ارزیابی، موجه بودن چنین هنجارهایی براساس اجماع بین الاذهانی است.

---

۴۷ .مهدی حائری یزدی، حکمت وحکومت، ص۳۲.

www.noormags.ir

نگارنده نمی‌خواهد رفتار عقلا را با دلیل عقل که به مستقلات عقلیه بازگشت می‌کند یکی پندارد، ولی نمی‌توان منکر شد که احساس‌های مشترک ارتباط تنگاتنگی با مفهوم معقولیت (reasonableness) دارد. به عبارت دیگر، به عنوان مثال، هر هنجار حقوقی در صورتی عادلانه خواهد بود که معقول باشد و معقول بودن عملی است که برروشی که درفوق اشاره شد استنتاج شده باشد.

اصول بنیادین اعمال معقول ریشه در فطرت سلیم بشری و کرامت او دارد و لذا گاه دیده می‌شود یک اصل در گفته انبیاء، اولیاء و حکما همه جا آمده و گویی هریک از دیگری وام گرفته‌اند، درحالی که چنین نیست. این طبع سلیم و فطرت پاک است که از آن به طور طبیعی تراوش می‌شود. مثلاً اصل زرین «عمل متقابل» در کلمات عیسی مسیح (ع) به این شرح آمده است:

«با دیگران همان‌طور رفتار کنید که می‌خواهید آنان با شما رفتار کنند. این است [خلاصه] کتاب خداوند و نوشته‌های انبیاء.»[۴۸]

و در کتاب از متون مقدس یهودی آمده است:

فردی بت‌پرست نزد عالمی یهودی آمده به او گفت: تا من روی یک پا ایستاده‌ام تمامی تورات را به من بیاموز !آن دانشمند چنین پاسخ داد: *«آنچه را خود از آن نفرت داری در حق همنوعت روا مدار. این همه تورات است، و بقیه توضیح و تفسیر آن است»*[۴۹].

و در کلمات حضرت محمد(ص) چنین است:

«آنچه برای خود دوست داری، برای مردم هم دوست بدار»[۵۰]

۴۸ . انجیل متی، ۱۲:۷؛ انجیل لوقا، ۳۱:۶.

۴۹ . گنجینه‌ای از تلمود، ص۲۳۴.

www.noormags.ir

و در وصیت حضرت مولی علی به فرزندش چنین آمده است:

ای پسرم! توصیه‌ام را دریاب، و نفْس خود را ترازو و مقیاس میان خود و دیگران قرار ده: پس آنچه را که برای خود دوست داری برای دیگران نیز دوست بدار، و آنچه را که برای خود خوش نمی‌داری، برای دیگران هم خوش مدار؛ ستم روا مدار، آنگونه که دوست نداری به تو ستم شود؛ نیکی کن، آنگونه که دوست داری به تو نیکی کنند؛ و آنچه را که برای دیگران زشت می‌داری برای خود نیز زشت بشمار؛ و چیزی را برای مردم بپسند که برای خود می‌پسندی؛[۵۱]

و در ادبیات اسلامی در آثار اکثر ادبا می‌بینیم:

سعدی می گوید:

یاد دارم زپیر دانشمند توهم ازمن به یاددار این پند

هرچه برنفس خویش نپسندی نیز بر نفس دیگری مپسند[۵۲]

او نیز گفته است:

بشنو از من سخن حق پدر فرزندی گربه رأی من و اندیشه من خرسندی

چیست دانی سر دینداری و دانشمندی آن روا دار که گر برتو رود بپسندی

ناصر خسرو چنین گفته است:

برکسی مپسند کز تو آن رسد گت نیاید خویشتن را آن پسند[۵۳]

←

۵۰. حسن بن حسین بن شعبه حرّانی، (چاپ جدید ۱۹۷۵)؛ تحف العقول عن آل الرسول، تهران، ایران، ص ۴۰، حدیث ش ۴۵ (لایومن احدکم حتی یحب لاخیه ما یحب لنفسه)

۵۱. نهج‌البلاغهٔ طبع صبحی صالح، نامه ۳۱.

۵۲. گلستان سعدی، ص ۸۲۱

۵۳. دیوان ناصر خسرو، ص ۴۳۵. و نیز نگاه کنید به: اربعین جامی، ص ۲۲ دیوان ناصر خسرو، سعادتنامه، ص ۵۴۶.

www.noormags.ir

مولانا عبدالرحمن جامی در رساله‌ای که به جمع آوری چهل حدیث نبوی اختصاص داده وهرکدام را به نظم فارسی ترجمه کرده اولین حدیث همین جمله رسول الله (ص) را آورده وچنین ترجمه کرده است:

هرکسی را لقب مکن مؤمن گرچه از رنج جان وتن کاهد
تا نخواهد برادر خود را آنچه از بهر خویشتن خواهد.

درک اینگونه اصول براساس یکی از آیات قرآن از الهامات الهی است .آنجا که قرآن مجید با سوگند به نفس آدمی می‌فرماید:

وَ نَفْسٍ وَ مَا سَوَّئهَا(الشمس/۷)
فَأَلْهَمَهَا فجُورَهَا وَ تَقْوَئهَا(۸)

و قسم به جان آدمی و آن کس که آن را (آفریده و) منظّم ساخته، (۷)
سپس فجور و تقوا (شرّ و خیرش) را به او الهام کرده است، (۸)

کرامت بشری مبتنی برهمین نیروی درّاکه ای است که آدمی را از سایر موجودات ممتاز می‌سازد. ابن سینا در رساله فارسی روان‌شناسی در خصوص رابطه این نیرو با اخلاق می‌نویسد:

«عقل عملی آن است که اخلاق از آن آید و استنباط صناعات کاراو باشد، هرگه که وی قاهر مرقوه شهوت و غضب و دیگر قوت‌های بدنی را، از وی اخلاق نیکو آید، و هر گه وی مقهور شود شهوت و غضب را، از وی اخلاق بد آید»[۵۴]

البته کرامت بشری یک مفهوم وجودی وهستی شناسانه دارد و یک معنای ارزشی در قرآن مجید هرچند به مفهوم نخستین آمده است ولی به نظر ما می‌تواند جنبه عملی

۵۴ .رساله روان‌شناسی، با تحقیق محمود شهابی، ۱۳۲۸، تهران، ص ۱۰.

www.noormags.ir

وتشریعی پیدا کند و از ین رهگذر انسان از آن نظر که انسان است و نمونه خداوند است و مسجود فرشتگان دارای حقوقی می‌شود و در روابط فیما بین اشخاص لازم الرعایه می‌گردد. کرامت انسانی از نظر قرآن یک امر واقعی است نه اعتباری و نشان دهنده آن است که وی حقیقتاً از لحاظ وجودی دارای امتیاز و برجستگی است. یعنی گوهر برین موجودات جهان به شماره می‌رود. به همین دلیل خداوند پس از آفرینش انسان به ابلیس می‌گوید: ما منعک ان تسجد لما خلقت بیدی (چرا در برابر آنچه که با دو دست خویش آفریدم سجده نکردی؟)[۵۵]

۵۵. سوره ص، آیه ۷۵.

www.noormags.ir

نتیجه‌گیری

۱. برای اجتهاد و تفقه شیعی می‌توان اصولی محوری برشمرد که اصل عدالت و کرامت بشری در رأس آنها است. این دو اصل را می‌توان از اصول «پیش فقهی» و یا «ماتقدم»[۵۶] محسوب داشت. این اصول که پایه‌های عقلانی دارند در متون مقدس اسلامی نیز بر آنها تأکید شده است.

۲. کرامت انسان در قرآن مجید هرچند یک ارزش نظری و تکوینی است، ولی این کرامت نظری و تکوینی می‌تواند بزرگواری‌های ارزشی، عملی و تشریعی فراوانی را نیز به همراه داشته باشد. در غیر این صورت میان تکوین وتشریع ناسازگاری برقرار می گردد. در حالی که یکی از اسرار و نقاط برجسته و پراهمیت احکام اسلامی وکتاب خداوند یعنی قرآن مجید این است که این کتاب تشریع با کتاب تکوین منطبق است .

۳. «کرامت انسان» در قرآن مجید وروایت منقول از پیشوایان(ع) ازاصول بنیادین اخلاق در جامعه مؤمنین دانسته که به اصولی دیگر نظیر اصل عمل متقابل، مبنایی رسمی می‌بخشد و آن را توجیه فلسفی می کند.

۴. نظام سیاسی برای مدیریت جامعه مؤمنین براین اساس، یک نظام عادل است و باید از کرامت همه شهروندان به نحو یکسان حفاظت کند. عدالت و کرامتی که معنا و مفهوم آن را شهروندان درک می کنند و تعریف آن را «احساس مشترک» آنان ارائه می‌دهد.

۵. بدون تردید و به دور از هرگونه انکار، قوانین دینی می‌تواند کرامت بشری را تفسیر کنند و یا آن را محدود نماید ولی در موارد تعارض بین چنانچه نصوص دینی قابل تفسیر و توجیه منطبق با اصل کرامت است، باید آنها را با رهنمودهای تعالیم اهل بیت

---

۵۶ .این اصطلاح مقابل واژه *a priori*, در فلسفه کانت است که ما دراینجا به کار گرفته‌ایم.

www.noormags.ir

عصمت(ع)، و رعایت روش‌های تفسیری صحیح، به گونه‌ای تفسیر نمود که تعارض بدوی رفع گردیده باشد.

۶. اجتهاد بر محور عدالت و کرامت بشری در آغاز قرن حاضر توسط اندیشه گران و نظریه‌پردازان نظام سیاسی مشروطیت در ایران ،خراسانی وپیروانش تجربه وبعدها در مکتب قم شکوفا شد.

www.noormags.ir

فهرست منابع

قرآن مجید

نهج البلاغه

۱. ابن سینا، الهیات شفاء، با تصحیح مدکور، قاهره.

۲. ابن سینا، رساله روان‌شناسی، با تحقیق محمود شهابی، ۱۳۲۸، تهران.

۳. اکبرثبوت، دین و فرهنگ، بی تا، بی نا، تهران ۱۳۸۹.

۴. انجیل لوقا.

۵. انجیل متی.

۶. جامی، ملا عبدالرحمن؛ اربعین، دانشکده ادبیات، دانشگاه تهران.

۷. حائری یزدی، مهدی؛ حکمت و حکومت، بی تا، لندن، چاپ آزادی.

۸. حائری یزدی، مهدی؛ کاوش‌های عقل عملی، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۰.

۹. حرّانی، حسن بن حسین بن شعبه؛ (چاپ جدید ۱۹۷۵)، تحف العقول عن آل الرسول، تهران.

۱۰. خواجه نصیرالدین طوسی؛ کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم، انتشارات شکوری، الطبعه الثانیه، ۱۴۱۳.

۱۱. دائره المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی.

۱۲. دیوان ناصر خسرو، با مقدمه سید حسن تقی زاده، نشرآزاد مهر، تهران، ۱۳۸۱.

www.noormags.ir

۱۳. رسائل مشروطیت، به کوشش دکتر غلامحسین زرگری نژاد ۱۳۷۴، تهران.

۱۴. سید محمد باقر، صدر؛ دروس فی علم الاصول، بی‌تا، الحلقه الاولی.

۱۵. شریف کاشانی، حاجی شیخ محمد مهدی؛ واقعات اتفاقیه در روزگار. نشر تاریخ ایران ،۱۳۶۲، (شریف کاشانی از چهره‌های نامدار روحانیون مشروطه خواه بوده و یادداشت‌های روزانه‌ای از رویدادهای مشروطه نگاشته که به نام «واقعات اتفاقیه در روزگار» چاپ شده است).

۱۶. شهرستانی، عبدالکریم؛ الملل والنحل، بیروت، دارالمعرفهٔ، ۱۴۰۴قمری.

۱۷. شهرستانی، عبدالکریم؛ نهایهٔ الاقدام فی علم الکلام، تحقیق احمد فرید مزیدی، بیروت، دارالکتب العلمیهٔ، چاپ اول، ۱۴۲۵ قمری.

۱۸. شهید اول؛ القواعد والفوائد، قم انتشارات مفید، بی تا.

۱۹. طوسی، خواجه نصیرالدین، شرح الاشارات و التنبیهات، ج۲، تهران.

۲۰. علامه حلی، حسن بن یوسف؛ الباب الحادی عشر، انتشارات صدر رضوانی ، ۱۳۸۳قمری.

۲۱. غزالی؛ ابو حامد، المستصفی عن علم الاصول، ج۱،قم: دار الزخایر.

۲۲. کفایی؛ عبدالحسین (مجید)، مرگی در نور یا زندگی آخوند خراسانی، تهران، کتابفروشی زوار، بی تا.

۲۳. گلستان سعدی، با تصحیح فروغی.

۲۴. محقق حلی، نجم الدین؛ معارج الاصول، قم، بی تا، آل البیت قم.

www.noormags.ir

۲۵. محقق داماد، سید مصطفی؛ مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۷۰هش.

۲۶. محمد صالح، محمد السید؛ الخیر و الشر عند القاضی عبدالجبار، القاهره، ۱۹۹۸.

۲۷. مطهری، مرتضی؛ یادداشت‌ها، انتشارات صدرا، تهران.

۲۸. منتظری، حسینعلی؛ نظام الحکم فی الاسلام، قم، ۱۳۸۶.

۲۹. نائینی؛ میرزا حسین؛ تنبیه الامهٔ و تنزیهٔ المله، با مقدمه سید محمود طالقانی، تهران، بی تا، بی نا.

۳۰. نجفی قوچانی، سید محمد حسن؛ حیات الاسلام فی احوال آیت الله الملک، مصحح: شاکری - رمضانعلی، تهران،۱۳۷۸.

۳۱. نضد القواعد، قم، کتابخانه مرعشیه، ۱۴۰۳ه ق.

www.noormags.ir