

جایگاه آموزه‌های اخلاقی در استنباط فقهی

محسن برهانی

چکیده

فقه و اخلاق دو علم هنجاری هستند که در بسیاری از موضوعات، احکام مشابه و متفاوتی دارند. یافتن راه‌حل در صورت تعارض میان مفاد این دو علم، دغدغه اصلی این پژوهش است. اخلاق به‌عنوان یکی از زیرشاخه‌های عقل عملی، تأثیر پیشینی بر آورده‌های فقهی دارد؛ به این معنا که قادر است مسیر استنباط فقهی را به سمت و سوی خاصی رهنمون شود. مهم، شناخت درست حوزه تعارض است، چرا که نمی‌توان با ادعای هر نوع درک اخلاقی به کنار گذاشتن متون دینی اقدام کرد. کارکرد حکم‌ساز و کارکرد محدود‌کننده دو نقشی است که اخلاق می‌تواند در مسیر استنباط ایفا کند و مآلاً نتیجه فرایند استنباط یعنی فتوای فقیه را به فرجامی متفاوت برساند. در کارکرد اول فقیه از درک اخلاقی به حکم فقهی می‌رسد و در کارکرد دوم فقیه گزاره‌های اخلاقی را به‌عنوان مخصص لّبی شناخته و به تخصیص عمومات و یا تقييد اطلاق ادله می‌پردازد.

واژگان کلیدی: اخلاق؛ فقه؛ استنباط فقهی؛ کارکرد حکم‌ساز؛ قاعده ملازمه؛

مخصص لّبی؛ کارکرد محدود‌کننده.

مقدمه

استنباط فقهی، ساحتی است که در آن فقیهان با پژوهشی روش‌مند در پی دستیابی به احکام الهی هستند. فقیه به ابزارهای مختلفی جهت این مهم دست می‌یازد تا با کمترین میزان خطا، فعالیت خود را به فرجام برساند. بی‌شک آیات و روایات حجم بسیار وسیعی از علم فقه را به خود اختصاص داده‌اند و منبع بسیاری از احکام فقهی، نصوص دینی است. در این میانه، فقیه تمامی تلاش خود را برای فهم متون و گزاره‌های دینی به کار می‌گیرد تا به مفاد اصلی و غرض اساسی مورد نظر شارع دست یابد.

از سوی دیگر، تقسیم عقل به عقل نظری و عقل عملی، از معروف‌ترین و پربحث‌ترین تقسیمات است. عقل نظری نیرویی است که انسان به یاری آن از علمی که به عمل ارتباط ندارد، برخوردار می‌شود و عقل عملی نیرویی است که انسان به یاری آن، آنچه به عمل ارادی‌اش مربوط است، فرا می‌گیرد. براین اساس، هرگاه عقل، عمل سزاوار پدید آمدن یا ترک شدن را درک کرد، عقل عملی است و هرگاه متعلق درکش، بود و نبود چیزی باشد، عقل نظری نامیده می‌شود.^۱ بنابراین، عقل نظری و عملی هر دو قوه درک به شمار می‌آیند و تنها در متعلق درک متفاوت هستند. اگر مُدرک عقل، شایستگی و بایستگی انجام یا ترک عمل بود مانند حسن عدل و ترک ظلم، عقل عملی نامیده می‌شود؛ اما اگر مُدرک از اموری نظری محسوب می‌شد که با بایستگی عمل هیچ ارتباطی نداشت مانند بسیاری از مطالب علمی، عقل نظری نامیده می‌شود.^۲ فلاسفه و حکما در یونان باستان و بعد در دوره‌ی اسلامی، تمام معارف و علوم بشری را تحت عنوان فلسفه و حکمت تقسیم‌بندی و آن را چنین تعریف کرده‌اند: «دانش به واقعیات اشیاء آن چنان که هست به اندازه توان انسانی».^۳ سپس اشیاء را به دو قسمت تقسیم نمودند:

۱. اشیایی که وجودشان در اختیار و قدرت انسان نیست و بر اثر علل خود که د وجود می‌یابند یا معدوم می‌شوند.^۲ اشیایی که افعال اختیاری انسان است و تحت قدرت انسان قرار می‌گیرد. بخشی از فلسفه و حکمت که درباره اشیاء نوع اول بحث می‌کند به عنوان فلسفه و حکمت نظری شناخته می‌شود و خود به سه شاخه طبیعیات، ریاضیات و فلسفه اولی تقسیم می‌شود. آن بخش از فلسفه که درباره اشیاء مورد اختیار و قدرت انسان سخن می‌گوید به فلسفه یا حکمت عملی نامگذاری شده است. این علم، دانشی است که بیان می‌کند کدام فعل و رفتار شایسته‌ی انجام دادن است و کدام عمل چنین شایستگی‌ای ندارد. به تعبیر دیگر حکمت عملی درباره‌ی «ماینبغی ان یعمل و مالا ینبغی ان یعمل» بحث می‌کند. این شاخه از حکمت به سه شاخه‌ی اصلی تقسیم می‌شود: اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن. در این تقسیم قرار گرفتن اخلاق در کنار تدبیر منزل و سیاست مدن، بیانگر محدود بودن موضوع در این بخش است؛ یعنی اخلاق درباره‌ی افعال فرد از حیثیت فردی بحث می‌کند و بیان می‌دارد چه افعالی موجب سعادت یا شقاوت فرد به عنوان یک فرد می‌باشد.^۴

پس از توجه به تقسیم‌بندی فلسفه و حکمت و شناخت معنای عقل در علم فلسفه و اصول فقه، نوبت به پرداختن به این پرسش می‌شود که اگر عقل عملی در حوزه‌ی اخلاق به درکی دست یافت، این یافته‌ی عقلی با آورده‌های فقهی چه نسبتی برقرار می‌نماید؟ یکی از مهم‌ترین پرسش‌هایی که ذهن بسیاری از افراد را در ارتباط با نحوه استنباط احکام شرعی متوجه خود می‌سازد آن است که جایگاه اخلاق و گزاره‌های عقل عملی در استنباط احکام فقهی چیست؟ آیا چنین درک‌هایی تأثیری در نحوه استنباط فقهی خواهد گذاشت یا خیر؟ نسبت میان گزاره‌های عقلی و آیات و روایات چیست و آیا می‌توان تقدیمی برای هیچیک از

آنها قائل شد؟ در صورت تعارض میان مفاد این دو نوع گزاره، چه راهبردی جهت خروج از بن‌بست، اتخاذ می‌شود؟

الف) پیش‌شرط‌های تأثیرگذاری اخلاق

برای آن که بتوان نقشی برای اخلاق و گزاره‌های اخلاقی در استنباط احکام شرعی تصور نمود، بایستی اموری را به‌عنوان پیش‌شرط مورد پذیرش قرار داد که در صورت خدشه به هریک از این پیش‌شرط‌ها، دیگر امکان تأثیر و تأثر از بین می‌رود و از نظر منطقی رابطه دو مقوله اخلاق و استنباط احکام فقهی، رابطه تباین خواهد گشت. به فرجام رسیدن این مهم منوط به عدم اتخاذ دو دیدگاه است. به عبارت دیگر اگر یکی از دو نگاهی که در ادامه خواهد آمد مورد پذیرش قرار گیرد، تصور تأثیرگذاری اخلاق در فقه منتفی می‌گردد و در زمینه‌ی تشریح، نسبت میان آن دو مانند دو دایره‌ی متخارج خواهد بود.

اول این که در ساحت کلامی اجتهاد، مشخص شود که چه نگاهی به احکام عقلی و جایگاه عقل در استنباط احکام داریم. اگر اندیشه‌ای به سمت نگاه اشعری سوق پیدا کرد و حسن و قبح را وابسته به اوامر و نواهی شارع کرد و اعتقاد یافت هرچند امری مخالف قطعی با دریافت عقلی است، باز هم شارع می‌تواند مرتکب آن شده و حتی بدان امر نماید و مآلاً اذعان به انکار عدل در صفات الهی نمود^۵، دیگر جایی برای بحث از تعامل این دو علم باقی نمی‌ماند، زیرا فقه و اخلاق مانند دو جزیره‌ی مجزای از هم خواهند بود که تأثیر و تأثر میان آنها بی‌معناست؛ حتی گزاره‌های قطعی اخلاقی هم هیچ الزامی برای ما در ساحت فقه ایجاد نمی‌نماید و هیچ تأثیری در استنباط احکام یا تغییر در استنباط احکام نخواهد داشت، زیرا تمامی دریافت‌های عقلی در مقابل منصوصات شرعی، تخطئه خواهند شد چون اساساً خوبی آن است که شارع آن را خوب دانسته است و قبیح نیز آن امری است

که شارع آن را قبیح بشمارد^۵ و در این میانه، عقل و نه هیچ مرجع دیگری، قادر به شناخت خوبی و بدی و درک بایستگی و نبایستگی نخواهد بود. از سوی دیگر، نگاه اخباری نیز به نتیجه‌ای مشابه منجر می‌شود. در این نگاه عقل قادر به شناخت احکام عقلی الزام‌آور نیست و شارع احکام شرعی را، خود براساس عدالت جعل کرده است و تشخیص عادلانه یا ظالمانه بودن را به هیچ وجه برعهده مردم نگذاشته است.^۶ بنابراین، اولین مقدمه برای امکان تصور تأثیرگذاری، عدم اتخاذ موضعی اشعری یا اخباری در ساحت مبانی کلامی اجتهاد است.

برای شناخت پیش‌شرط دوم، ضروری است که به مقدمه‌ای اشاره نماییم: ما در درون خود و در تقابل با امور اخلاقی و بایدها و نبایدهای ناشی از قضاوت‌های اخلاقی با دو احساس متعارض مواجه هستیم؛ اولی به این نگرش می‌انجامد که هیچ چیزی مستقل از آرای اخلاقی ما وجود ندارد تا تعیین‌کننده‌ی درستی یا نادرستی آن‌ها باشد. رویکرد دوم، مدعایی کاملاً متفاوت دارد؛ یعنی این که امری مستقل از امر اخلاقی وجود دارد که تعیین‌کننده‌ی درستی یا نادرستی آراء است.^۷ نگرش دوم، واقع‌گرایی اخلاقی^۸ نامیده می‌شود، زیرا تأکید دارد که واقعیتی اخلاقی مستقل از باورهای اخلاقی ما وجود دارد که صحت و بطلان آن‌ها را تعیین می‌کند. این نگرش بر آن است که خصوصیات اخلاقی، خصوصیات واقعی امور یا افعال هستند و این خصوصیات جزئی از اثاث این عالمند. ممکن است ما به خصوصیت اخلاقی خاصی، حساس باشیم یا نباشیم، اما وجود یا عدم وجود آن خصوصیت به اندیشه‌ی ما درباره‌ی آن وابسته نیست. این نگرش ضرورتاً به مفاهیم به هم پیوسته حقیقت و باور واقعیت منتهی می‌شود. مفهوم «حقیقت» ارتباط نزدیکی با مفهوم «باور»^۹ دارد. هدف باورها، صدق است؛ باورها صادق‌اند اگر به هدف اصابت کنند و کاذبند اگر به هدف اصابت نکنند. صادق بودن یا

نبودن باورهای ما به چیزی مستقل از آنها وابسته است. یعنی واقعیت چگونگی امور و چگونگی وجود جهان. همان‌طور که صدق و کذب گزاره‌های علمی با مراجعه به خارج آشکار می‌شود، صدق و کذب گزاره‌های اخلاقی نیز به وسیله‌ی واقعیت اخلاقی معین می‌شود. ما با تلاش‌های فلسفی خود می‌کوشیم تا ارزش‌ها را کشف کنیم نه این‌که با اختراعشان، وصفی را بر اعمال و رفتار خارجی تحمیل کنیم.^{۱۱} اما ناشناخت‌گرایی اخلاقی یا نظریه‌های غیرتوصیفی، منکر وجود هرگونه حقیقت اخلاقی است. از آن‌جا که مفاهیم حقیقت، باور و واقعیت بسیار به هم وابسته‌اند، این انکار طبیعتاً با ناواقع‌گرایی اخلاقی - ادعای عدم وجود واقعیت اخلاقی - و این پیشنهاد که بهتر است آراء اخلاقی را باور ندانیم، هماهنگ است. اگر هر یک از ما ملزم به ابداع ارزش‌های خود باشیم، دیگر نمی‌توانیم آنها را وجوه، مستقل جهان بدانیم. اگر باورهای اخلاقی ما نتوانند صادق یا کاذب، باشند پس نمی‌توان آنها را باور به حساب آورد زیرا باورداشتن چیزی، باور به صحت آن است. در جهان چیزی وجود ندارد که آن آراء در موردشان صادق یا کاذب باشد. علاوه بر این، جنبه‌ی سلبی این نگرش، دارای جنبه‌ی ایجابی هم هست. ناواقع‌گرایان اخلاقی بر ارتباط میان احساسات و آراء اخلاقی تأکید دارند و معتقدند که ما باید تقیدات اخلاقی را هم‌چون احساسات و یا عواطف در نظر بگیریم. نادرست دانستن چیزی صرفاً یعنی واکنش عاطفی منفی نسبت به آن و بازگو کردن نادرستی آن به دیگران، به معنای ابراز آن احساس است.^{۱۲} صاحبان نظریه‌های غیرشناختی یا غیرتوصیفی بر این باورند که گزاره‌های اخلاقی، اخباری نیستند و صدق و کذب به معنای رایج را بر نمی‌تابند، در نتیجه کارکرد این جملات کارکردی، خبری نیست و به جملات انشایی شباهت بیشتری دارند. واقع‌گرایان اخلاقی، آراء اخلاقی را شناختی می‌دانند. از نظر آنها، این آراء

عقایدی درباره‌ی چگونگی امور اخلاقی در جهان هستند. در طرف مقابل، ناواقع‌گرایان مدعی‌اند که وجه تمایز نظرهای اخلاقی، داشتن یک عنصر غیرشناختی است. از آن‌جا که ناشناخت‌گرایان، منکر این هستند که نظرهای اخلاقی را باید نوعی باور راجع به واقعیات دانست، لذا از واژه‌ی طرز تلقی^{۱۳} استفاده می‌نمایند؛ اختیار کردن یک طرز تلقی، یافتن باور درباره واقعیت نیست بلکه ارزیابی آن واقعیت است. طرز تلقی می‌تواند مثبت یا منفی، به سود یا ضرر چیزی باشد. بر اساس این رویکرد، دیگر ما متخصص اخلاق نداریم؛ آن‌جا که مسائل مبتنی بر واقعیت مطرح است ممکن است برای دانستن حقیقت یا اطمینان به آن، به متخصص برتر از خود متوسل شویم، اما بر اساس نگرش ناشناخت‌گرا، مفهوم تخصص اخلاقی بی‌معناست. هیچ موقعیت اخلاقی وجود ندارد که متخصص، معرفت خاصی نسبت به آن داشته باشد. به هنگام قضاوت اخلاقی، آنچه لازم است من بدانم، احساسم راجع به موقعیت است. در چنین مواردی، هر یک از ما برای خودش یک متخصص است.^{۱۴}

پس از این مقدمه نسبتاً طولانی اما ضروری، باید خاطر نشان کرد که دومین پیش‌شرط، پذیرش رویکردی واقع‌گرایانه به اخلاق است. اگر موضعی ناشناخت‌گرایانه نسبت به اخلاق و گزاره‌های اخلاقی اتخاذ شود، نتیجه‌اش خروج این گزاره‌ها از حوزه‌ی صدق و کذب و در نهایت عدم امکان تأثیرگذاری این گزاره‌هاست. در میان برخی از فلاسفه اسلامی و علمای علم اصول، جریانی وجود دارد که گزاره‌های اخلاقی را از نوع آرای محموده و قضایای مشهوره می‌دانند. در منطق، آرای مشهوره این‌گونه تعریف شده است: مشهورات قضایایی هستند که مورد اعتراف و تصدیق قاطبه‌ی طبقات مردم یا بعضی از آنان باشد.^{۱۵} اندیشمندانی مانند ابن سینا^{۱۶}، محقق اصفهانی^{۱۷} و علامه طباطبایی^{۱۸} از جمله‌ی اندیشمندانی

هستند که هر کدام به نوعی، قضایای اخلاقی را اعتباری می‌دانند. از دیدگاه ایشان نهایت چیزی که گزاره‌های اخلاقی دربردارند، اعتباراتی است که افراد یک جامعه، مورد پذیرش قرار داده‌اند. بر این اساس، قضایایی چون «عدل حسن است» و «ستم ظلم است»، قضایای مشهوره‌ای هستند که قاطبه‌ی عقلا آن را پذیرفته‌اند. در این راستا، صریحاً بیان می‌شود که از آن‌جا که استواری نظام به عدل و اختلال آن به ستم وابسته است، این دو اموری پسندیده هستند و گرنه عدل و ظلم دارای خوبی و بدی ذاتی نیستند. عقلا اولی را حَسَن و دومی را قبیح می‌دانند و چنان‌که فقط عقل بود و مجرد عدل و ستم، لب به تحسین اولی و تقبیح دومی نمی‌گشودند. با توجه به این نگاه است که برخی، عقل - به‌عنوان یکی از منابع استنباط احکام - را به عقلا تفسیر کرده‌اند و شارع را نیز جزء آن‌ها شمرده و اظهار داشته‌اند که «حکم عقل به حسن یا قبیح عملی، بدان معناست که همه‌ی عقلا بدان حکم کنند، پس شارع نیز چون جزء آن‌ها بلکه رئیس آنان به‌شمار می‌رود، همان‌گونه حکم می‌کند».^{۱۹}

ب) کارکرد ایجاد

اولین تأثیری که اخلاق بر فقه می‌تواند داشته باشد، کارکردی است که براساس آن، از گزاره‌های اخلاقی به گزاره‌های فقهی پی‌برده می‌شود. به این تعبیر که از وجود احکام اخلاقی به احکامی فقهی علم پیدا می‌نماییم. این کارکرد در قاعده مشهور «كُلَّمَا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلِ حَكَمَ بِهِ الشَّرْعِ» تجلی یافته است. معنای قاعده این است که هرآنچه عقل بدان حکم نماید^{۲۰}، شرع نیز حکمی مشابه را درباره آن صادر می‌نماید. بر این اساس، هرگاه عقل وجود مصلحتی حتمی و تام در پدید آوردن عملی را کشف کند و لزوم انجام دادن آن را دریابد و فاعلش را مستحق

ستایش و ثواب ببیند، شرع نیز به وجوب آن عمل حکم می‌کند. بنابراین، فقیه متصدی استنباط می‌تواند با استناد به این درک عقل، وجوب شرعی عمل یاد شده را نتیجه بگیرد حتی اگر دلیلی عام یا خاص از قرآن و سنت نداشته باشد؛ چنان که اگر عقل مفسده‌ای را در انجام دادن عملی دید و لزوم ترک آن را درک کرد و عقاب و نکوهش فاعلش را روا دید، به مقتضای قاعده ملازمه، حرمت شرعی این عمل ثابت می‌گردد و برای مثال قیاسی بدین شکل تحقق می‌یابد: عدل عقلاً نیکو و لازم است، و هرچه عقلاً لازم باشد شرع آن را واجب می‌داند؛ پس عدل شرعاً واجب است. ظلم عقلاً قبیح و ترکش لازم است، و آنچه عقلاً قبیح باشد شرع آن را حرام می‌کند؛ پس ظلم شرعاً حرام است.^{۲۱}

دست یافتن به حکم شرعی از این مسیر آنچه‌چنان که ظاهر امر نشان می‌دهد هموار نیست و اشکال‌هایی عمده، کارایی این قاعده را به چالش کشانده است: نکته دیگر این است که بر فرض که مناطات احکام در عقل وجود داشته باشد و ملازمه نیز انکارناپذیر باشند، اما در هر موردی که چنین درکی و قطعی برای عقل حاصل شود، شرع مقدس به طور خاص یا عام در قالب آیه یا حدیث، حکم آن را بیان نموده است. از این رو، برای رسیدن به حکم شرع به عقل نیاز نیست؛ زیرا در متون دینی به قدری ادله خاص و عام داریم که فقیه را از اعتماد به عقل بی‌نیاز می‌کند.^{۲۲}

برخی از اصولیین پذیرش ملازمه میان حکم عقل و حکم شرع را منوط به وحدت ملاک‌های حکم عقل و شرع می‌دانند. در این صورت، چنان که عقل انسان عملی را دارای مصلحت یا مفسده‌ی تام دید و به قبح یا حسن آن حکم کرد، از آن حکم شرعی را کشف می‌کنیم و گرنه به صرف حکم عقل - بدون این که مناط قطعی حکم شرع را به دست آید - نمی‌توان به حکم شرع رسید. در حقیقت

در این جا اشکال در این است که آیا می توان به طور قطعی تمام مصالح و مفاسد عمل را تحت تسخیر عقل دانست یا این که ملاحظات دیگری نیز وجود دارد که نمی توان به طور قطعی عقل را بر تمامی آن ها قادر دانست فلذا نمی توان از حکم عقل به حکم شرع رسید زیرا همیشه و در هر حکمی از احکام که انسان تصور نماید و لو اذعان اخلاقی صریحی هم وجود داشته باشد، باز هم احتمالی وجود خواهد داشت که شاید شارع ملاکی را در نظر داشته باشد که عقل ما آن را درک نکرده باشد یا مانعی از این حکم وجود داشته باشد که جلوی مقتضی را می گیرد و نمی گذارد که حکم به مرحله ی فعلیت برسد. بنابراین بسیاری از علما با این اشکال که عقل نمی تواند مصالح و مفاسد واقعی موجود در افعال و مورد نظر شارع را به طور کامل درک کند، معتقدند که نمی تواند منبعی مستقل برای استنباط احکام باشد.

پس از توجه به نکات فوق و اختلاف نظرهای گسترده ای که بدان اشاره شد به عنوان نتیجه گیری از بحث بایستی خاطر نشان کرد که هر چند تعدادی از اصولیین به صحت این قاعده اذعان نموده اند و آن را ابزار مناسبی جهت استنباط احکام شرعی دانسته اند، اما در پاسخ به این پرسش که در مرحله عمل و در فرایند استنباط احکام فقهی تا چه میزانی کارایی دارد و چند درصد از احکام فقهی متوقف بر آن است، نمی توان جایگاه برجسته و روشنی را برای قاعده ملازمه قائل شد. گستردگی آیات و روایات در خصوص موضوعات مختلف سبب شده است که مبنای احکام فقهی در اکثر قریب به اتفاق موارد، فهم روشمند فقهاء از این نصوص شرعی باشد به گونه ای که می توان ادعا کرد در میان هزاران حکم فقهی موجود، نمی توان به یک حکم خاص اشاره نمود که تمامی فقها مبنای آن را درک و حکم عقلی دانسته اند. شایان ذکر است که به صورت قضیه موجب جزئی

می‌توان گفت که «در بخش بسیار محدودی از احکام، تعداد اندکی از فقها، درک عقلی و استناد به قاعده ملازمه را مبنای استنباط خود قرار داده‌اند». اما این نکته دارای عمومیت نمی‌باشد و نمی‌توان فرعی فقهی پیدا کرد که مستند فتوای تمامی فقها، حکم عقل بوده باشد. به همین خاطر، برخی از اندیشمندانی که خود در رشد مباحث عقلی در اصول فقه جایگاه ویژه‌ای داشته‌اند، در نگارش رساله‌های فقهی-شان اذعان نموده‌اند که مستند تمامی احکام احکام فقهی موجود در این رساله، آیات و روایات بوده است و از حکم عقلی بهره‌ای گرفته نشده است، چرا که اساساً خلأی احساس نمی‌شد تا با تمسک به احکام عقلی به رفع آن نکته اقدام گردد.^{۲۳}

البته این نکته نایستی به این معنا باشد که عقل و احکام عقلی هیچ جایگاهی در فرایند استنباط ایفا نمی‌نمایند، زیرا در بسیاری موارد، احکام عقلی در ایجاد قواعد فقهی و نیز برخی اصول عملیه نقش مستقیمی ایفا می‌نمایند. اما چنین کارکردی، یک کارکرد غیرمستقیم بوده و مبنای حکم فقهی آن اصول و قواعد است و نه حکم عقل. تأکید دوباره این واقعیت، خالی از فایده نیست که ما در این مقاله در مقام واکاوی جایگاه آموزه‌های اخلاقی در فرایند استنباط احکام فقهی هستیم نه جایگاه عقل در ساحت دین که اگر بنا به بررسی این رویکرد بود، بایستی به جایگاه رفیع عقل و دلایل عقلی در فلسفه و کلام اسلامی اشاره می‌شد.

ج) کارکرد تحدیدی

در بخش گذشته با صورتی مواجه بودیم که عقل حکمی را درک می‌نمود و از آن درک عقلی، حکم شرعی استفاده می‌شد. اما در کارکرد تحدیدی دیگر به دنبال ایجاد حکم شرعی نبوده، در پی محدود کردن احکام صادر از طرف شارع

هستیم. با این توضیح که در نصوص شرعی، بسیاری از عبارتهای عام و مطلق وجود دارد که حکم مورد نظر را به تمامی مصادیق و افراد خود تسری داده اند. اگر احکام اخلاقی با عموم عبارت عام فقهی در تعارض قرار گیرد و یا در تقابل با اطلاق عبارتی مطلق واقع شود، استنباط فقهی به چه سمت و سویی رهسپار خواهد شد؟ و آیا چنین تعارضی، تغییری در نحوه استنباط ایجاد خواهد نمود یا خیر؟

برای فهم بهتر این مسأله، ابتدا بایستی به چند بحث مهمی که دانشوران علم اصول در مبحث عام و خاص و نیز در مبحث مطلق و مقید مطرح نموده‌اند، اشاره کرد:

اول: هر چیز که دامنه و محدوده عام را محدودتر و کوچک‌تر کند، مخصّص نام دارد و این عمل در اصطلاح اصول تخصیص خوانده می‌شود.^{۲۴} مخصّص‌ها به دو نوع مخصّص لفظی و مخصّص لّبی تقسیم می‌شوند. منظور از مخصّص لفظی، هر دلیلی است که دایره عام را به تنگنا می‌کشاند مانند این که خداوند می‌فرماید: انسان‌ها همه زیان‌کارند بجز مؤمنین، و یا اصل ۳۷ قانون اساسی که مقرر می‌دارد: اصل برائت است و هیچ‌کس از نظر قانون مجرم شناخته نمی‌شود، مگر این که جرم او در دادگاه ثابت گردد. عبارت «الا» در آیه شریفه و «مگر این که» در اصل قانون اساسی و عباراتی مشابه، مخصّص لفظی هستند. در مقابل به مخصّصی که در لفظ و کلام نباشد، مخصّص لّبی یا عقلی گفته می‌شود مانند اجماع و عقل.^{۲۵} این واقعیت که عقل می‌تواند عامی را تخصیص بزند در تاریخ اصول فقه دارای سابقه - ای طولانی است.^{۲۶} در تقسیم‌بندی دیگری، مخصّص به متصل و منفصل تقسیم می‌شود: هرگاه مخصّص همراه عام باشد، به آن مخصّص متصل گویند مانند دو مثالی که در بالا مورد اشاره قرار گرفت که «الا» و «مگر» مخصّص‌هایی بودند که

همراه عام آمده‌اند. اما مخصص منفصل مخصصی است که در کلامی دیگر به صورت مستقل آمده است و که عرف آن را جزء جمله عام یا ملحقات آن به شمار نمی‌آورد.^{۲۷} اصولیین سرشناس مانند مرحوم آخوند خراسانی مخصص لّبی را به دو نوع تقسیم نموده‌اند: مخصص عقلی ضروری و بدیهی و مخصص عقلی غیرضروری یا نظری. مخصص عقلی ضروری مانند مخصص متصل عمل می‌نماید؛ بنابراین، با وجود چنین مخصصی و در حیظه آن موارد اساساً برای عام هیچ‌گونه عمومی متصور نیست. اما در مخصص لّبی غیرضروری یا غیر بدیهی و نظری، عموم مسلم است، ولی بعد از ثبوت چنین تخصیصی موارد خاص از حیظه عام خارج می‌گردد.^{۲۸} هر چند در ابعاد این مسأله اختلاف نظرهای گسترده‌ای میان اندیشمندان علم اصول وجود دارد،^{۲۹} اما این نکته مسلم است که مخصص لّبی عموماً و دلیل عقل به‌عنوان یکی از مصادیق مخصص لّبی خصوصاً، مانند مخصص (بنا بر اختلاف دیدگاه‌ها، مخصص متصل یا منفصل) عمل می‌نماید و باعث می‌شود یا اساساً عمومی منعقد نشود و یا بعد از تحقق عموم، باعث تخصیص عام می‌گردد.

دوم: مشابه همین مباحث در مورد اطلاق و تقيید نیز تحقق پیدا می‌کند. در اصطلاح، مطلق کلمه‌ای است که دلالت کند بر معنایی که دارای افرادی باشد مثل لفظ انسان و مقید هر کلمه مطلق است که با افزودن قیدی دایره شمول آن محدود گردد.^{۳۰} لفظ مطلق مانند عام دلالت بر جمیع افراد می‌کند و دو عبارت عام «همه دانشمندان را احترام کنید» مانند عبارت مطلق «دانشمند را احترام کنید» می‌باشد. عمده‌ترین فرق بین آن دو این است که دلالت عام بر افراد به وضع است در حالی که دلالت مطلق بر افراد و مصادیق به واسطه مقدمات حکمت و عقل می‌باشد. مقصود از مقدمات حکمت، جمع شدن چند شرط است که با وجود آن‌ها می‌توان گفت مطلق دلالت بر اطلاق می‌کند. مقدمات حکمت عبارت‌اند از: ۱-

گوینده در مقام بیان باشد ۲- قرینه‌ای در کار نباشد، یعنی نباید در کلمه یا کلام قرینه‌ای باشد که دلالت بر مقصود کند (چه قرینه متصل و یا منفصل) ۳- امکان اطلاق و تقييد وجود داشته باشد^{۳۱} یا قدر متيقن در مقام تخاطب وجود نداشته باشد.^{۳۲}

خلاصه این که تا مقدمات حکمت تحقق پیدا نکند، نمی‌توان ادعا کرد که این لفظ مطلق است و تمامی مصادیق خود را دربرمی‌گیرد. در مورد لفظ مطلق نیز وجود حکم عقلی باعث می‌شود مقدمات حکمت تحقق پیدا نکند، یعنی وجود درک عقل سبب می‌شود که یک یا دو مقدمه از مقدمات حکمت (یعنی عدم وجود قرینه یا عدم قدر متيقن در مقام تخاطب) منتفی شود و به تبع آن، مطلق بودن لفظ از بین برود و یا اگر چنین اطلاقی تحقق یافت، وجود چنین دلیل عقلی- ای باعث تقييد اطلاق موجود می‌شود. در پایان این بحث باید اشاره کرد که وجود دلیل عقلی، باعث می‌شود ما متن را به موارد دیگری متوجه بدانیم و با چنین انصرافی، مصادیق حکم مورد فهم را به صورت متفاوتی ارزیابی نماییم.

اگر فقیهی معتقد باشد که عقل، حسن و قبح افعال را درک می‌کند می‌تواند مدعی باشد که عقل در هنگام تعارض، احکام را تغییر دهد. در حقیقت در این جا بحث بر سر این است که اگر در جایی فقیه احساس کند موضوع حکم شرعی بودن این مصداق با حکمی از احکام عقلی سازگاری ندارد، آیا می‌تواند از حکم شرعی دست بردارد؟ به عبارت دیگر، چنان که بدیهیات عقل نظری برای تقييد آموزه‌های اعتقادی اسلام مخصص لبی هستند، آیا احکام بدیهی عقل عملی مثل حسن عدالت یا قبح ظلم هم مخصص لبی برای برخی از احکام فقهی هستند یا خیر؟ در این جا بحث در این چهارچوب تصویر می‌شود که آیا گزاره‌های اخلاقی به‌عنوان یکی از گزاره‌های عقل عملی می‌توانند عمومات و اطلاقات ادله‌ی لفظی را

تخصیص و یا تقیید زده؟ و به نحوی مورد نصوص آیات و روایات را منصرف از موارد خود قلمداد نموده و نوعی انصراف ایجاد نمایند؟

به نظر می‌رسد که پذیرش چنین جایگاهی برای گزاره‌های اخلاقی هم از نظر مبانی اصول فقه، خالی از اشکال بنیادین است و هم از نظر روش استنباط فقهی می‌تواند برای برخی از بن‌بست‌ها راهکاری درون‌فقهی ارائه دهد. بنابراین، اگر در حکم فرعی فقهی، حکم عقل قطعی با عمومات و اطلاقات دلیل معتبر در تعارض قرار گرفت، حکم اخلاقی مانند مخصص و مقید لیبی عمل نموده و این اطلاق و عموم دلیل به وسیله‌ی حکم اخلاقی تقیید و تخصیص می‌خورد.

برای تکمیل بحث توجه به یک نکته حائز اهمیت است: همان‌گونه که در علم اصول به اثبات رسیده است، عقل و ارتکاز عقلایی جزء دلایل لیبی محسوب می‌شوند و اقتضاء چنین دلیلی این است که دارای قدر متیقن است. بنابراین، زمانی که اقدام به تقیید مطلقات یا تخصیص عمومات می‌نمایند، باید حتماً به این جنبه از کارکرد این نوع از دلایل نیز توجه کافی داشت. در نتیجه عمومات و اطلاقات به مقتضای خویش حکم می‌نمایند و تمامی موارد مشمول عموم یا اطلاق را دربرمی‌گیرند، مگر این که عقل یا ارتکاز عقلایی به‌طور قطعی و نه به‌صورت مردد و غیرقطعی، مواردی را از تحت ادله خارج کند.

توجه به یک تقسیم‌بندی در فلسفه‌ی اخلاق برای روشن شدن بیشتر موضوع، کمک شایانی خواهد نمود. در تقسیم سه‌گانه، امور یا اخلاقی^{۳۳} هستند یا غیر/اخلاقی^{۳۴} یا ضد اخلاقی^{۳۵}. به‌صورت خلاصه در توضیح این واژگان می‌توان گفت که منظور از امور اخلاقی، اموری هستند که اخلاق به روشنی در مورد آن‌ها رویکرد مشخصی دارد و دارای حکم یا به تعبیر دقیق‌تر، درک بایستگی روشنی است. امور ضد اخلاقی در تضاد کامل با امور اخلاقی هستند و اموری را در بر

می‌گیرند که اخلاق به روشنی نبایستگی و بدی آن‌ها را درک می‌نماید و حکم به ترک آن‌ها صادر می‌نماید. منظور از امور غیراخلاقی، اموری هستند که اخلاق در مورد آن‌ها هیچ‌یک از دو نوع رویکرد مذکور را نداشته، ساکت است و به روشنی درک مشخصی را ابراز نمی‌نماید.^{۳۶}

در مورد تأسیسات و نهادهای فقهی که بر مبنای نصوص شرعی ایجاد شده‌اند، نمی‌توان به یک نمونه کاملاً ضد اخلاقی برخورد نمود. بدین معنا که اساس یک تأسیس فقهی را امری ضد اخلاقی تلقی نمود مثلاً حدود، دیات، طلاق، ازدواج، بیع، مضاربه و دهها تأسیس دیگر فقهی را نمی‌توان اساساً و به صورت کلی مخالف اخلاق و احکام عقل عملی دانست. اما شاید در برخی مواقع، بعضی از احکام فقهی با برخی احکام اخلاقی در تراحم قرار گیرند که همان‌گونه که در بالا توضیح داده شد، می‌توان عمومات و اطلاقات را از طریق احکام اخلاقی تخصیص و تقیید زد. با ذکر دو مثال کارکرد محدودکننده را با توضیح بیشتری همراه می‌نماییم:

مثال اول: اگر برفرض این حکم فقهی به اثبات رسیده باشد که شوهر شرعاً حق دارد که با توجه به اطلاقات ادله‌ی باب نکاح همسر خویش را از بیرون رفتن از خانه منع کند، آیا چنین حقی می‌تواند مستمسکی برای شوهر باشد که با ایجاد محدودیت‌های نامعقول، زندگی را برای همسر خویش تلخ کرده او را از بدیهی-ترین حقوق انسانی در ارتباط با سایر افراد محروم نماید؟ برفرض اثبات چنین حقی، باید گفت که اطلاقات ادله در این موارد به قیدی عقلانی تقیید می‌شود و هرگاه رفتار شوهر مصداقی از مصادیق ظلم تلقی شد، دیگر این حق مطلق شرعی، محدود می‌شود؛ چرا که این حق با گزاره اخلاقی «عدم جواز ظلم» در تعارض است، پس نمی‌توان به اطلاق آن تمسک نمود.

مثال دوم: یکی از احکام فقهی در باب نکاح این حکم است که پدر می‌تواند با رعایت مصلحت، طفل خویش او را به عقد دیگری در بیاورد. به علت برخی مشکلات ایجاد شده در مورد این حکم، ضرورت اجازه مقامات قضایی جهت احراز چنین مصلحتی در قوانین پیش‌بینی شده است. حال اگر چنین ازدواجی سرگرفت، شوهر حق نزدیکی جنسی با این طفل تا رسیدن به سن بلوغ را شرعاً دارا نیست. پرسش این است که آیا شوهر می‌تواند به اطلاق و عموماً باب نکاح تمسک نماید و با این توجیه که این کودک همسر من است و تنها نزدیکی جنسی است که از نظر شرعی ممنوعیت دارد؛ می‌تواند سایر استمتاعات جنسی را امر داشته باشد؟ در این مورد نیز کارکرد محدودکننده، کاربردی شده و با این بیان که التذاذ و استمتاع جنسی از طفل کم سن و سال اخلاقاً قبیح است به تقیید اطلاق و تخصیص عموماً می‌پردازد و حق بهره‌برداری جنسی را تحدید می‌نماید.

اما در مورد اصل نهاد شرعی و تأسیس فقهی، نگارنده در خصوص احکام کیفری و حقوقی اسلام تأمل بسیار نموده است تا بلکه بتواند مصداقی از موارد تعارض یک نهاد فقهی به صورت کلی با اخلاق را پیدا نموده و با روش گذاشته مدعی تحدید یا حذف آن شود، اما تاکنون به چنین مورد روشنی برخورد نموده است؛ زیرا تمامی مواردی که به عنوان امور غیراخلاقی معرفی می‌شوند یا فاقد مؤلفه‌های اخلاقی بودن هستند و یا امور غیراخلاقی هستند و نه ضد اخلاقی. بدین بیان که احکام کیفری اسلام که در شدیدترین صورت، در قالب مجازات‌های حدی از قبیل قطع دست یا صلب و رجم ظاهر می‌شوند، یا در مواردی با تحمیل برخی مسئولیت‌ها بر نهادهایی مانند عاقله یا بستگان نسبی ظهور پیدا می‌کند، یا احکام متفاوتی که به واسطه جنسیت یا دین بر افراد بار می‌شود، همگی داده‌هایی

در تعارض با حکم قطعی عقل نیستند؛ زیرا در این موارد، عقل درک بایستگی و نبایستگی را دارا نیست و برعکس قطع و یقین به وجود مصلحت ملزمه که از طرف شارع حکیم در احکام الهی مدنظر قرار گرفته است و عدم وجود مانع و رادع عقلی، جریان این دسته از احکام کیفری را بدون هیچ تخصیص یا تقيید عقلی مورد تأکید قرار می‌دهد.

در تأیید این نظر می‌توان به واکنشی که افراد مختلف در زمان مواجهه با توجیهاتی که اسلام‌شناسان برجسته در مورد برخی از احکام فقهی بیان کرده‌اند، اشاره نمود، زیرا وقتی چنین توجیهاتی بیان می‌شود، دیگر رویکرد تقابلی‌آمیز دگرگون شده یا حتی امکان تغییر آن وجود دارد؛ حال سؤال این است که اگر انتقاد و اشکال‌های مذکور ریشه در حکم عقلی داشت، دیگر نبایستی به راحتی دچار تغییر شود، زیرا یافتن احکام عقلی در تمامی موارد و برای تمامی انسان‌ها به صورت مشابهی قابل دستیابی است. حداکثر موضع منصفانه‌ای که افراد در قبال برخی از احکام می‌گیرند، موضع «نمی‌دانم» است که به نظر می‌رسد در مورد برخی از احکام با ابزار «تعبد» مشکل تبعیت از احکام برای افراد مکلف و متدین صورت دیگری پیدا می‌نماید؛ زیرا جای تعبد در جزئیات بسیاری از احکام پذیرفتنی است، اما این بدان معنا نیست که چون بسیاری از احکام از امور تعبدی هستند، پس مصلحت و مفاسد ندارند. به عبارت دیگر، نمی‌توان گفت که اگر عقل در شرایط خاصی به آن نرسید، دلیل بر بی‌مصلحتی است. انتظار این آرمان دست‌نیافتنی مبنی بر این که بایستی یک فرد مسلمان حتماً به فلسفه و چرایی تمامی فروع فقهی علم پیدا نماید، انتظاری است نامعقول و غیرمنطقی و اساس تشریح و چرایی فلسفه وحی و نبوت و لزوم تبعیت از احکام دین، بر این نکته استوار است که با توجه به پیچیدگی‌های جسم روح انسان و نیز درهم تنیده شدن

حیات فردی و مصالح جمعی و تأثیرپذیری این دو از همدیگر و ارتباط جدایی-ناپذیر حیات دنیوی و اخروی، انسان نمی‌تواند به تنهایی و صرفاً با استفاده از عقل خویش به سعادت و کمال انسانی خود نایل شود و نیازمند راهنمایی و هدایت الهی از طریق ارسال رسل و انزال کتب است. واقعیتی که خود دارای دلایل مختلف عقلی و شرعی فراوان است که مبانی کلامی اجتهاد و فلسفه فقه متکفل پاسخگویی به این مهم بوده و هست. از این روست که همه مسلمانان اتفاق نظر دارند که عقل از ادراک تمام احکام شرعی عاجز است و بی‌نیاز از آموزه‌های وحیانی و هدایت انبیا نیست.^{۳۷} البته مطالب فوق مانع از اندیشیدن در ابعاد سیاست جنایی اسلام و ارائه راهکارهای نوین مبتنی بر اجتهاد منضبط نخواهد بود،^{۳۸} امر مهمی که نظام حقوقی ایران در ابتدای پیمودن آن قرار دارد.

نتیجه

عقل، یکی از منابع فقه محسوب می‌شود. منظور از آن، عقل عملی است که با امر و نهی یا به عبارت دقیق‌تر، با درک بایستگی و نبایستگی رفتارها، به تنظیم عمل می‌پردازد. اخلاق به عنوان یکی از مصادیق عقل، عملی، می‌تواند دارای مرجعیت خاصی در فرایند استنباط احکام فقهی باشد. اخلاق دارای دو نوع کارکرد است: کارکرد ایجاد (حکم‌ساز) و کارکرد تحدیدی (محدودکننده). در کارکرد اول از حکم اخلاقی به حکم شرعی پی‌برده می‌شود و در این حالت حکم اخلاقی منشأ دستیابی به حکم شرعی است. در کارکرد محدودکننده، گزاره‌های شرعی وجود دارند، اما حکم اخلاقی به عنوان دلیل لَبّی و قرینه متصل، به تقیید اطلاعات یا تخصیص عمومات می‌پردازد و از این طریق، به محدودکردن حیطه احکام شرعی اقدام می‌نماید. هرچند بیشترین بحث‌ها در کتب دانشمندان علم اصول در

مورد کارکرد اول و تبیین و تشریح ابعاد آن بوده است، اما عملاً این کارکرد دارای اثر عملی قابل توجهی در کتب نبوده است؛ اما کارکرد دوم هرچند مورد توجه کمتری قرار گرفته است، ولی می‌تواند در بسیاری از موارد به تحدید عقلانی برخی احکام شرعی منجر شود.

پی نوشت‌ها

- ۱- علیدوست، ابوالقاسم، فقه و عقل، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۸۳، صص ۲۷-۳۹
- ۲- مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم، ۱۳۷۵، صص ۲۱۵.
- ۳- مدرسی، سید محمد رضا، فلسفه اخلاق، تهران، انتشارات سروش، چاپ دوم، ۱۳۷۶، صص ۱۳.
- ۴- همان، صص ۱۴.
- ۵- برای اطلاع از دیدگاه اشاعره در این خصوص ر.ک؛ تفتازانی، سعدالدین، شرح المقاصد، قم، منشورات الشریف الرضی، الطبعة الاولى، ۱۴۰۹، ج ۴، صص ۲۸۲ و نیز جوینی، ابوالمعالی، الارشاد، بیروت، مؤسسه الکتب الثقافیه، الطبعة الاولى، ۱۴۰۵، صص ۲۲۹-۲۲۸.
- ۶- الحَسَنُ مَا حَسَّنَهُ الشَّارِعُ وَ الْقَبِيحُ مَا قَبَّحَهُ الشَّارِعُ.
- ۷- استرآبادی، محمدمین، الفوائد المدنیة، قم، دارالنشر لأهل البيت، بی تا، صص ۱۲۹ و ۱۶۲؛ بحرانی، یوسف، الحدائق الناضرة، نجف، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۶ق، ج ۱، صص ۱۳۱.
- ۸- هیر، ریچارد مروین، زبان اخلاق، ترجمه امیر دیوانی، قم، کتاب طه، چاپ اول، ۱۳۸۳، صص ۱۳.

9- Moral realism

10- Belief

- ۱۱- منبع پیشین، صص ۱۴.
- ۱۲- مک ناتن، دیوید، نگاه اخلاقی، ترجمه حسن میاننداری، تهران، انتشارات سمت، چاپ اول، ۱۳۸۳، صص ۶.

13- Attitude

- ۱۴- منبع پیشین، صص ۱۴.
- ۱۵- شهابی، محمود، رهبر خرد، قم، انتشارات عصمت، ۱۳۸۲، صص ۲۶۷؛ مظفر، محمدرضا، المنطق، قم، انتشارات اسماعیلیان، ۱۳۷۷، چاپ دوم، ج ۲، صص ۳۰۳.
- ۱۶- ابن سینا، الشفاء، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۴، ج ۳، صص ۶۵ و ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، بیروت، مؤسسه النعمان، الطبعة الاولى، ۱۴۲۳، صص ۳۵۱.
- ۱۷- اصفهانی، محمد حسین، نهاییه الدرايه فی شرح الکفایه، قم، انتشارات سیدالشهداء، چاپ اول، ۱۳۷۴، ج ۲، صص ۳۲۰-۳۱۱.
- ۱۸- طباطبایی، سید محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مجموعه آثار شهید مرتضی مطهری، ج ۶، تهران، انتشارات صدرا، چاپ پنجم، ۱۳۷۶، صص ۴۵۵-۴۲۹.
- ۱۹- مظفر، پیشین، ج ۲، صص ۱۲۶-۱۲۲.
- ۲۰- اشاره به نکته‌ای که برخی از دانشوران اصول مورد تأکید قرار داده‌اند خالی از فایده نیست. عقل دارای حکم نیست بلکه تنها کارکردی که داراست، درک است، یعنی فهم بایستگی و نبایستگی رفتاری خاص. بر این اساس، استعمال لفظ حکم عقلی استعمالی مجازی است و بایستی از درک عقل به جای حکم عقل استفاده نمود ر.ک: حکیم، سید محمد تقی، الأصول العامه للفقه المقارن، تهران، چاپ دوم، انتشارات مرکز جهانی اهل بیت، ۱۴۲۷ق، صص ۲۶۶.
- ۲۱- علیدوست، پیشین، صص ۷۱-۷۰.
- ۲۲- منبع پیشین، صص ۱۴۶-۱۴۵.

- ۲۳- صدر، سید محمد باقر، الفتاوی الواضحه وفقاً لمذهب اهل البيت، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، الطبعه الاولى، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۹۸.
- ۲۴- محقق داماد، سید مصطفی، مباحثی از اصول فقه، تهران، مرکز نشر علوم اسلامی، چاپ هشتم، دفتر اول، ۱۳۷۵، ص ۸۰.
- ۲۵- ولایی، عیسی، فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول، تهران، نشر نی، چاپ سوم، ۱۳۸۳، ص ۲۸۷.
- ۲۶- طوسی، محمد بن الحسن، العده فی اصول الفقه، قم، انتشارات ستاره، چاپ اول، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۳۳۷.
- ۲۷- منبع پیشین، ص ۲۸۸.
- ۲۸- خراسانی، محمد کاظم، کفایه الأصول، قم، مؤسسه نشر اسلامی، چاپ پنجم، ۱۴۲۰، ص ۲۵۹.
- ۲۹- مظفر، پیشین، صص ۱۵۳-۱۵۰.
- ۳۰- ولایی، پیشین، ص ۲۹۷.
- ۳۱- خویی، سید ابوالقاسم، دراسات فی علم الاصول، قم، دائره المعارف فقه اسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۳۳۵.
- ۳۲- امام خمینی (ره)، سید روح الله، تهذیب الاصول، بی جا، بی تا، ج ۲، ص ۷۲.
- 33- Moral
- 34- Non-moral
- 35- Unmoral
- ۳۶- فرانکنا، ویلیام، فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی، قم، مؤسسه فرهنگی طه، چاپ اول، ۱۳۷۶، ص ۲۸.
- ۳۷- ایازی، سید محمدعلی، ملاکات احکام و شیوه‌های استکشاف آن، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۶، ص ۲۵۷.
- ۳۸- برای نمونه ر.ک: حسینی، سید محمد، سیاست جنایی در اسلام و در جمهوری اسلامی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اول، ۱۳۸۳؛ قیاسی، جلال‌الدین، مبانی سیاست جنایی حکومت اسلامی، قم، چاپ اول، پژوهشگاه فرهنگ و علوم اسلامی، ۱۳۸۵.

فهرست منابع

- ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، بيروت، مؤسسه النعمان، الطبعة الاولى، ۱۴۲۳ق.
- ابن سینا، الشفاء، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۴ق.
- استرآبادی، محمدامین، الفوائد المدنیه، قم، دارالنشر لأهل البيت، بی تا.
- اصفهانى، محمد حسین، نهاییه الدراییه فی شرح الکفایه، قم، انتشارات سیدالشهداء، چاپ اول، ۱۳۷۴.
- ایازی، سید محمدعلی، ملاکات احکام و شیوه‌های استکشاف آن، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۶.
- بحرانی، یوسف، الحدائق الناضره، نجف، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۶ق.
- تفتازانی، سعدالدین، شرح المقاصد، قم، منشورات الشریف الرضی، الطبعة الاولى، ۱۴۰۹ق.
- جوینی، ابوالعالی، الارشاد، بیروت، مؤسسه الکتب الثقافیه، الطبعة الاولى، ۱۴۰۵ق.
- حسینی، سید محمد، سیاست جنایی در اسلام و در جمهوری اسلامی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اول، ۱۳۸۳.
- حکیم، محمدتقی، الاصول العامه للفقہ المقارن، تهران، مجمع جهانی اهل بیت، چاپ دوم، ۱۴۱۸ق.
- خراسانی، محمد کاظم، کفایه الأصول، قم، مؤسسه نشر اسلامی، چاپ پنجم، ۱۴۲۰ق.
- خمینی (امام)، سید روح الله، تهذیب الاصول، بی جا، بی تا.
- خویی، سید ابوالقاسم، دراسات فی علم الاصول، قم، دائره المعارف فقه اسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.
- شهابی، محمود، رهبر خرد، قم، انتشارات عصمت، ۱۳۸۲.
- صدر، سید محمد باقر، الفتاوی الواضحه وفقاً لمذهب اهل البيت، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، الطبعة الاولى، ۱۴۱۲ق.
- طباطبایی، سید محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، در مجموعه آثار مرتضی مطهری، ج ۶، تهران، انتشارات صدرا، چاپ پنجم، ۱۳۷۶.
- طوسی، محمد بن الحسن، العده فی اصول الفقه، قم، انتشارات ستاره، چاپ اول، ۱۳۷۶.
- علیدوست، ابوالقاسم، فقه و عقل، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۸۳.
- فرانکنا، ویلیام، فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی، قم، مؤسسه فرهنگی طه، چاپ اول، ۱۳۷۶.
- قیاسی، جلال‌الدین، مبانی سیاست جنایی حکومت اسلامی، قم، چاپ اول، پژوهشگاه فرهنگ و علوم اسلامی، ۱۳۸۵.
- محقق داماد، سید مصطفی، مباحثی از اصول فقه، تهران، مرکز نشر علوم اسلامی، چاپ هشتم، دفتر اول، ۱۳۷۵.
- مدرسی، سید محمد رضا، فلسفه اخلاق، تهران، انتشارات سروش، چاپ دوم، ۱۳۷۶.
- مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم، ۱۳۷۵.
- مظفر، محمدرضا، المنطق، قم، انتشارات اسماعیلیان، چاپ دوم، ۱۳۷۷.
- مک نائن، دیوید، نگاه اخلاقی، ترجمه حسن میاننداری، تهران، انتشارات سمت، چاپ اول، ۱۳۸۳.
- هیر، ریچارد مروین، زبان اخلاق، ترجمه امیر دیوانی، قم، کتاب طه، چاپ اول، ۱۳۸۳.
- ولایی، عیسی، فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول، تهران، نشر نی، چاپ سوم، ۱۳۸۳.

یادداشت شناسه مؤلف

دکتر محسن برهانی، مدرس دانشگاه و متخصص حقوق جزا و جرم‌شناسی، پژوهشگر گروه فقه پزشکی مرکز تحقیقات اخلاق و حقوق پزشکی دانشگاه علوم پزشکی شهید بهشتی.