

ملازمه کرامت انسان با حکم شرعی و راه شناخت مصادیق آن در استنباط فقهی

محمدعلی خادمی کوشا^۱

چکیده

کرامت ذاتی انسان به معنای ارزش و حیثیت خاص انسانی، از قرن دوم هجری، مورد توجه فقیهانی مثل امام شافعی قرار گرفت. بدین صورت که در موارد فقدان دلیل منصوص شرعی در استنباط حکم فقهی از آن استفاده می‌کردند و این رویه همچنان ادامه داشته است تا اینکه امروزه برخی گمان کرده‌اند برای رعایت کرامت، می‌توان برخی مفاد ادله و فتاوا را نیز کنار گذاشت. از آنجا که پذیرش این مدعا دارای آثار تحول‌زا در فقه اسلامی است؛ لازم است که با روش استنباط فقهی، رابطه کرامت انسان با حکم فقهی بررسی شود و در صورت وجود ملازمه، راه شناخت مصادیق دارای ملازمه را شناسایی کرد. اهمیت این موضوع، به جهت بنیادی بودن آن و آثار و پیامدهای فراوان آن در استنباط احکام شرعی و جایگاه مهم کرامت در فقه و حقوق است و ضرورت آن به جهت نیاز فقه و اصول فقه به پاسخگویی در مورد شبهات و سؤالات و تعیین موضع در مورد نقش مصادیق کرامت در استنباط احکام شرعی است. این مقاله، با هدف تبیین برخی قواعد استنباط فقهی و جلوگیری از انحراف در مسیر اثبات احکام فقهی و دفع تردید در ثبات آن‌ها با روش توصیفی-تحلیلی، به بازخوانی مصادیق کرامت و تعیین جایگاه کرامت انسان در فلسفه احکام پرداخته است. و نتیجه حاصل از این تحقیق آن است که حکم فقهی با مصادیق عقلی و عقلایی کرامت نمی‌تواند ملازمه‌ای داشته باشد؛ بر خلاف مصادیق شرعی کرامت که ملازمه دارد در نتیجه تنها راه معتبر برای شناخت مصادیق تأثیرگذار کرامت در استنباط فقهی، بیان شرعی است.

واژگان کلیدی: کرامت، مبانی استنباط، مصادیق کرامت، فلسفه احکام، کرامت ذاتی.

۱. مدرس خارج حوزه، عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی،

Khademi.50@gmail.com

مقدمه

الف) تبیین موضوع

ارزش و حیثیت خاص انسانی، بدون توجه به اموری خارج از انسانیت او که از آن با عنوان کرامت ذاتی نام برده می‌شود؛ واقعیتهای انکارناپذیر است. هر انسانی به طور فطری و از عمق جاننش برای خود و هم‌نوعانش ارزش و احترام ویژه‌ای قائل است. و در زندگی و مقررات بشری به گونه‌های مختلف رعایت این احترام و ارزش انسانی تجلی یافته است. به طور مثال؛ گزاره کلی «رعایت حقوق هر انسانی لازم است» نمونه‌ای از تجلی کرامت انسان در دستورات کلی است؛ که مورد نظر عقل و عقلاست و در معارف اهل بیت علیهم‌السلام به روشنی بیان شده است. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۴؛ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۴۷؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۲۵۲) و شامل حقوق هر انسانی بدون تفاوت بین ادیان و مذاهب، عادل و فاسق است و بدین سان گستره آن در روابط اجتماعی از خانواده تا بین الملل است.

از آنجا که مصادیق رعایت حیثیت انسانی (کرامت ذاتی انسان) آن‌گونه که در بین عرف مردم رایج است با برخی مجازات و حدود شرعی سازگار نیست؛ گذشته از ایجاد زمینه اعتراض برای مخالفان شریعت، چالشی را در استنباط احکام مخالف با مصادیق عرفی رعایت کرامت به وجود آورده است. بدین بیان که چگونه می‌توان بین کرامتی که اسلام برای انسان، قبل از هدایت و ایمان او، پذیرفته است با احکامی که مخالف با آن است جمع نمود؟ از طرف دیگر فقیهان بزرگی مثل شافعی بر اساس فهم عقلایی در شناخت مصداق کرامت، مصادیق کرامت را در قیاس استنباط حکم فقهی به کار گرفته و برخی فقیهان دیگر نیز از او پیروی کرده‌اند. اکنون باید ببینیم که بر اساس فقه امامیه و بلکه فقه مذاهب اسلامی، آیا می‌توان از مصادیق عقلایی کرامت برای استنباط حکم فقهی استفاده کرد یا نه؟ خصوصاً که امروزه در بین فقه‌پژوهان معاصر این تمایل دیده می‌شود که در بازخوانی احکام شرعی، مصادیق کرامت را متناسب با هر عصری ملاک تفسیر و تغییر احکام الهی قرار دهند.

برای بررسی دقیق این مسئله، ابتدا باید مشخص شود که چه رابطه‌ای بین مصادیق کرامت انسان و حکم شرعی متناسب با آن است؟ راه شناخت مصادیق واقعی کرامت چیست؟ مصادیق عقلی و عقلایی و شرعی کرامت انسان تا چه میزان در ثبوت و اثبات حکم شرعی اعتبار دارند؟ در واقع در این مقاله، سؤال از ملازمه بین کرامت انسان و حکم شرعی متناسب با آن و راه شناخت مصادیق این ملازمه است؟

اهمیت این تحقیق به جهت بنیادی بودن آن و آثار و پیامدهای فراوان آن در استنباط احکام شرعی است و ضرورت تحقیق به جهت نیاز فقه و اصول فقه به پاسخ‌گویی در مورد شبهات و سؤالات و تعیین موضع در مورد نقش مصادیق کرامت در استنباط احکام شرعی و ضرورت تبیین چگونگی جمع بین مجازات اسلامی با کرامت ذاتی انسان است. هدف از این تحقیق، تبیین برخی قواعد استنباط فقهی و ایجاد زمینه متقن‌سازی آرای فقهی و جلوگیری از انحراف در مسیر اثبات احکام فقهی و دفع برخی تردیدها و شبهات در مورد ثبات مجازات اسلامی و توجه دادن به فلسفه احکام دینی در افق متناسب با جهان بینی دینی در ترسیم کرامت واقعی انسان است.

در تحقیقات فقهی موجود، کرامت انسان به عنوان موضوع حکم فقهی و در نهایت به مثابه یک قاعده فقهی مورد توجه قرار گرفته و در استنباطات فقهی، نقش آفرین دانسته شده است. در حالی که ظرفیت موضوع کرامت خصوصا در بین فقیهان متقدم اهل سنت، فراتر از حکم و قاعده فقهی است و آنچه در این تحقیق مورد نظر است یک بحث اصول فقهی است که در تحقیقات موجود پیشینه ای ندارد.

نوآوری‌های این مقاله عبارتند از:

- ۱- ارائه جایگاه اصول فقهی کرامت و بیان ضابطه‌ای برای استفاده از مقام ثبوت شریعت در مقام اثبات شریعت؛
- ۲- پاسخ‌دهی به برخی از چالش‌های کرامت ذاتی با احکام فقهی بر اساس تحلیل تفاوت مصداقی بین رعایت کرامت توسط شارع مقدس و بین رعایت آن توسط بشر؛

۳- تبیین ناصوابی آرای برخی فقیهان سلف اهل سنت و برخی آرای ارائه شده در عصر حاضر در کاربرد مصادیق عقلایی کرامت.

ب) مفهوم کرامت

کرامت، واژه‌ای عربی به معنای پاکی و رفعت و شرافت است که در بیان معنای واژگان اکرام و تکریم و کریم آمده است. (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۳۶۸؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۲۶۲؛ مصری، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۵۱۰؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۱۷۱) معادل فارسی کرامت، در فرهنگ دهخدا عناوینی از قبیل ارزش، حیثیت، بزرگواری، عزت، شرافت و انسانیت ذکر شده است.

واژه کرامت در حوزه فقه و اصول، فاقد معنای اصطلاحی است. حتی معانی ذکر شده، خصوصاً در بیان معادل فارسی، از نظر برخی مفسران از نوع شرح لفظ بوده و دقیق نیست. (جوادی آملی، ۱۳۶۹ش، ج ۱، ص ۲۱) اگر چه از این نگاه، کریم معنایی دارد که شاید در فارسی معادل بسیط نداشته باشد؛ اما ذکر عناوین متعدد در معنای کرامت، بیانگر معنای مشترکی بین این معانی است که وقتی به انسان نسبت داده می‌شود در نظر عرف، مورد توجه است؛ و آن احترام و ارزش و حیثیت خاص انسانی است.

کرامت انسان از جهت ثبوت و عروض آن و دخالت اختیار در حصول آن، به ذاتی و اکتسابی تقسیم شده است. (عمید زنجانی، ۱۳۸۶ش، ص ۱۶۱-۱۸۹) و برخی اندیشمندان اسلامی یکی از اساسی‌ترین تفاوت‌های دو نظام حقوق بشر (اسلامی و غربی) را تفکیک کرامت ذاتی از کرامت اکتسابی ارزشی می‌دانند. (جعفری، ۱۴۱۹ق، ص ۱۶۰) کرامت تکوینی یا ذاتی، کرامت و شرافت خاص غیر اختیاری انسان و همان حیثیت خاص انسانی است که به طور مساوی همواره در همه افراد انسان وجود دارد. اما کرامت ارزشی یا اکتسابی شامل ارزش‌ها و توانایی‌هایی است که فراتر از حیثیت انسانی بوده و بیشتر وابسته به تلاش افراد و دارای مراتب فراوان است. مثل کرامت خاص مومن و عالم.

هنگامی که کرامت انسان به صورت مطلق ذکر می‌شود؛ اشاره به کرامتی است که انسان به جهت انسان بودن دارد. یعنی کرامت ذاتی انسان که همیشه با انسان بوده و غیر

قابل زوال است. و اما کرامت اکتسابی انسان به جهت این که به صورت عارضی است در کاربردهای عرفی برای اراده آن، نیاز به ذکر قید و قرینه است. از این دو نوع، آنچه موضوع سخن است، کرامت ذاتی (تکوینی) است. چرا که سخن در این است که هر فرد انسان قبل از طی مراحل اختیاری کمال و حتی با وجود مخالفت با تعالیم کمال‌آفرین دینی، دارای احترام و ارزش ویژه‌ای بوده است که خداوند متعال او را لایق راهنمایی تشریحی دانسته و برای او احکام و دستورات متعالی فرستاده است. حتی در مواردی که او به شدت نافرمانی کرده است باز هم او را فراخوانده است. در حالی که غیر از انسان بودن، افزوده دیگری نداشت. پس معلوم می‌شود که این ارزش و احترام، وابسته به حیثیت انسانی (یعنی کرامت ذاتی) اوست که خداوند متعال در اصل تشریح و جزئیات آن رعایت کرده است. اکنون بحث در این است که چه راهی برای شناخت مصادیق رعایت همان کرامت انسان در احکام شرعی وجود دارد تا از راه آن، حکم شرعی متناسب با آن، استنباط شود.

ج) پیشینه کاربرد کرامت در استنباط فقهی

استفاده از مصادیق عرفی کرامت در استنباط فقهی، ابتدا در قرن دوم هجری برای استنباط احکامی که دارای دلیل شرعی روشن نبود مورد توجه فقیهان بزرگ اهل سنت مثل امام شافعی و سپس دیگر فقیهان قرار گرفت. که نمونه آن حکم به پاک بودن منی انسان است زیرا در نگاه ایشان نجس بودن نقطه پیدایش انسان با تکریم انسان، توسط خداوند متعال ناسازگار است. (شافعی، بی‌تا، ج ۱، ص ۸۱ و ۸۲؛ جوینی، ۱۴۲۸ق، ج ۲، ص ۳۰۹؛ ابن مازة، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۱۸۶؛ دمیری، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۴۱۱؛ عینی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۸۲) سپس برخی از فقها، استفاده از کرامت را برای توسعه و تعمیم حکم شرعی، محدودتر کردند و استفاده از آن را به مواردی که کرامت به عنوان علت حکم در متن دلیل شرعی ذکر شده باشد، منحصر کردند. (مصری، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۷۹)

شافعی اولین فقیهی است که مصداق عرفی کرامت را از موضوع حکم شرعی فراتر برده و آن را در مقدمه قیاس استنباط حکم فقهی به کار گرفته است. بعد از شافعی در

بین فقیهان مذاهب دیگر نیز چنین استدلال‌هایی به چشم می‌خورد؛ که نشان از پذیرش این روش در بین فقیهان اهل سنت دارد. (رافعی عبدالکریم، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۶۲ و ۱۶۳؛ نووی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۶۱ و ۵۶۳؛ همان، ج ۵، ص ۱۸۷؛ محمدبن‌همام، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۷۰؛ عینی، ۱۴۲۶ق، ج ۳، ص ۲۳۹؛ شربینی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۷۸؛ احمدبن‌مرتضی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۹) اما هیچ‌کدام حکمی را که دارای نص معتبر بوده به جهت مخالفت با کرامت انسان انکار نکرده‌اند. اکنون به نمونه‌هایی از توجه فقیهان اهل سنت به کرامت و استفاده از آن در استنباط حکم شرعی اشاره می‌شود:

تعدادی از فقیهان اهل سنت تکریم انسان را که در آیه شریفه لقد کرّمنا بنی آدم (اسراء/۷۰) بیان شده است؛ دلیل بر طهارت مردار انسان دانسته‌اند. (رافعی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۶۲ و ۱۶۳؛ نووی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۶۱ و ۵۶۳؛ همان، ج ۵، ص ۱۸۷؛ محمدبن‌همام، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۷۰؛ عینی، ۱۴۲۶ق، ج ۳، ص ۲۳۹؛ شربینی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۷۸؛ احمدبن‌مرتضی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۹؛ سنکی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۳۸؛ کاسانی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۹۹؛ المصری، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۹۰) و برخی با وجود حکم به نجس بودن شیر حیوان حرام گوشت، دلیل پاک بودن شیر انسان را کرامت انسان دانسته‌اند. زیرا قائلند که شیر انسان، منشا رشد انسان است و نجاست آن را با کرامت انسان سازگار نیست. (سنکی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۳۸) برخی نیز کرامت انسان را به عنوان دلیل طهارت اجزای مردار انسان ذکر کرده‌اند. (نووی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۳۰)

در موارد فوق، کرامت انسان از آیه کریمه «لقد کرّمنا» استفاده شده است؛ که نه تنها حامل حکم فقهی اعم از تکلیفی و وضعی نیست بلکه بیانگر فعل خالق است. و از واقعیت فعل خالق به عنوان دلیلی برای اثبات حکمی که مناسب با آن باشد استفاده شده است. و این به معنای آن است که وجود مناسبت و ملازمت با کرامت در استنباط احکام فقهی، مسلّم دانسته شده است؛ به گونه‌ای که می‌توان بر اساس آن حکم شرعی را استنباط کرد. و از آنجایی که این ملازمه هیچ حکم فقهی را در بر ندارد و ملزوم آن نیز فعل شارع مقدس است؛ معلوم می‌شود که قاعده فقهی مد نظر آن‌ها نیست. و از سوی دیگر این

قاعده با مشخصات مذکور، به عنوان کبرای استنباط قرار گرفته است؛ پس معلوم می‌شود که آن را به مثابه قاعده اصول فقهی در نظر گرفته‌اند.

در پی پیشینه مذکور، امروزه در بین فقه‌پژوهان معاصر این تمایل دیده می‌شود که در بازخوانی احکام شرعی، کرامت انسان را با تفسیر عرفی مطرح کرده‌اند. و مصادیق کرامت را متناسب با هر عصری ملاک تفسیر و تغییر احکام الهی قرار می‌دهند. اما توجه ندارند که روشن‌ترین پیامد این روش، تبدیل شریعت آسمانی به مکتب و طریقتی بشری است. به عنوان نمونه، حکمی را که در کتاب و سنت دارای دلیل روشن است؛ عده‌ای به صرف این‌که از نظر عرف امروز بر خلاف کرامت انسان می‌دانند، مورد تردید قرار می‌دهند. و بر همین اساس، عقیده دارند که مجازات‌های تعیین شده در بسیاری از قوانین کیفری در برخی کشورهای اسلامی با معیارهای اصلی هماهنگ نیستند. و در نگرشی همسو، تصریح شده است پذیرفتن نقش کرامت در استنباط فقهی می‌تواند دگرگونی و تحولی در فقه و در قوانین مرتبط با مجازات‌های اسلامی ایجاد کند. احکام فقهی از جمله ارتداد، محدودیت‌های مربوط به کافر ذمی، و نیز نمونه‌هایی از حقوق انسان از جمله حق تعیین سرنوشت، بر اساس نقش کرامت، از حکم متعادل‌تری برخوردار خواهند شد. (ارژنگ، ۱۳۹۴ش، ص ۵۴-۳۳) و گاهی در یک موضع‌گیری کلی، بهره‌گیری از ابزار کیفری را با کرامت انسانی ناسازگار دانسته‌اند؛ زیرا آن را موجب نادیده گرفتن عقل و اختیار آدمی که دو رکن کرامت انسانی است می‌دانند. (قماش، ۱۳۹۱ش، ص ۱۵۸-۱۳۷) نتیجه این سخنان (دست کم در برخی از تفکرات موجود) آن است که بعضی از احکام فقهی و خصوصا احکام مجازات اسلامی، بر اساس کرامت انسانی باید بازنگری شوند.

قابل توجه اینکه نظر فوق، فراتر از نظر فقیهان سلف اهل سنت است. زیرا فقیهان اهل سنت مخالفت با مصادیق عرفی کرامت را در صورت وجود دلیل شرعی، واجب می‌دانند و مخالفت با ظاهر آن دلیل را جایز نمی‌دانند در حالی که از نظر این عده بر اساس مطالب فوق، بازنگری در برخی مجازات منصوص مطرح شده است. آیا چنین نظری در مورد کاربرد کرامت انسانی با روش علم فقه و اصول و با منطبق استنباط احکام

شرعی از منابع اسلامی درست است؟ و اساساً مصادیق کرامت انسان در مصاف ادله فقهی دارای چه قلمرو و جایگاهی است؟

۱. ملازمه کرامت ذاتی با تشریح متناسب و تبیین کاربرد اصول فقهی آن

کرامت انسان در عرصه‌های متعددی از فقه می‌تواند کاربرد داشته باشد؛ اما بیشتر در دو جایگاه کلی مورد توجه است:

جایگاه اول: کرامت انسان به عنوان موضوع تکلیف شرعی و در قالب قاعده فقهی

در این جایگاه، موضوع کرامت به عنوان موضوع عرفی و مصادیق رعایت کرامت به عنوان فعل مکلف و در جایگاه متعلق حکم شرعی در نظر گرفته شده است؛ که با سنجه عرفی شناخته می‌شود و در هر زمان و مکانی با تغییر عرفیات، دچار تغییر است. بحث فقهی در این جایگاه، مربوط به اثبات حکم و جوب رعایت کرامت و تطبیقات آن است.

جایگاه دوم: کرامت انسان به عنوان فلسفه حکم شرعی

به این معنا که احکام الهی به سبب وجود کرامت ذاتی انسان جعل و ابلاغ شده است که بر اساس آیات و روایات دینی، همه احکام شرعی و در یک کلمه بعثت پیامبر ﷺ به سبب کرامت انسان است (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۹، ص ۲۳۴) و چون این کرامت مربوط به قبل از بعثت است معنایی غیر از کرامت ذاتی و جایگاه خاص حیثیت انسانی ندارد. در این جایگاه، مصادیق رعایت کرامت انسان، نه به عنوان فعل مکلف و نه موضوع تکلیف برای مکلف است؛ بلکه به عنوان فعل شارع مقدس است که به صورت جعل و ابلاغ حکم شرعی، ظاهر می‌شود. در نتیجه ناظر به حکم فقهی و قاعده فقهی نیست. اساساً جایگاه دوم نمی‌تواند برای مکلفان قابل عمل باشد و فایده بیان آن برای مکلفان، ایجاد انگیزه در عمل به احکام شرعی است؛ و برای فقیهان با رعایت ضوابطی قابلیت بهره‌گیری در استنباط احکام فقهی متناسب با کرامت است.

مطابق آیه ۷۰ سوره اسراء، خداوند متعال، کرامت ذاتی انسان را مورد اراده تکوینی خود دانسته است. زیرا در این آیه کریمه که تکریم «بنی آدم» به عنوان فعل شارع مقدس ذکر شده است؛ واژه «بنی آدم» از نوع جمع مضاف و از الفاظ عموم است که شامل تک

تک افراد انسان می‌شود. و بیانگر این است که عنوان «بنی آدم» تمام الموضوع تکریم است. یعنی صرف حیثیت انسانی، موضوع تکریم است و این همان کرامت ذاتی است. از سوی دیگر به حکم عقل، تشریحی الهی نمی‌تواند بر خلاف تکوین باشد. و تکریم الهی در افعال الهی ظاهر می‌شود که یکی از آن‌ها، تشریح است. در نتیجه کرامت ذاتی انسان ملازم با تشریح متناسب با آن است و همه احکام شریعت متناسب با کرامت و تکریم انسان است.

بر اساس مطلب فوق، ملازمه عقلی بین کرامت ذاتی انسان با تشریح متناسب با آن در مقام ثبوت شریعت ثابت می‌شود. و شخص فقیه در مقام اثبات و استنباط فقهی، این ملازمه را به کار می‌گیرد. که در این مقاله راه صحیح به کارگیری این ملازمه و راه شناخت مصادیقی از کرامت که با کرامت ذاتی انسان، ملازمه دارد بررسی خواهد شد.

هرگاه بر اساس وجود ملازمت بین حکم فقهی با امری دیگر، دست به استنباط حکم فقهی زده شود؛ یک قاعده اصولی بنا گذاری شده است. همان‌گونه که صاحب کتاب کفایه الاصول مانند دیگران بحث وجوب مقدمه را به جهت اینکه بحث از ملازمه بین وجوب مقدمه با وجوب ذوالمقدمه است از مباحث علم اصول فقه دانسته است. در حالی که بحث از واجب بودن مقدمه واجب، یک بحث فقهی است. (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۸۹) بنا بر این اگر ملازمه بین رعایت کرامت انسان در ثبوت شریعت با تشریح حکم مناسب با آن را بپذیریم، به گونه‌ای که در مقام اثبات و استنباط فقهی قابل استفاده بدانیم، به طور قطع یک قاعده اصول فقهی را پذیرفته‌ایم. و بحث در مورد آن یک بحث اصولی خواهد بود. در نتیجه حاصل آن نیز حکم شرعی نیست بلکه مربوط به ملازمه مذکور و یک قاعده اصول فقهی است.

۲. راه شناخت مصادیق کرامت لحاظ شده در احکام شریعت

برای یافتن راه‌های شناخت مصادیق کرامت انسان که به عنوان فلسفه شریعت بوده و در جعل شریعت مورد نظر شارع مقدس است؛ ابتدا این سؤال طرح می‌شود که آیا این کرامت یک کرامت واقعی است؟ یا همانند مصادیق کرامتی که موضوع حکم شرعی است

امری عرفی و اعتباری است؟ این سؤال از آن جهت است که راه شناخت امور واقعی با امور عرفی متفاوت است.

در پاسخ به سوال فوق می‌گوییم: وقتی کرامت در جایگاه فلسفه احکام شرعی باشد بر اساس قاعده مسلمی در مورد فلسفه احکام که در نزد فقیهان امامیه به قاعده تبعیت احکام از مصالح و مفسد معروف شده است، (طوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۷۳۱؛ محقق حلی، ۱۴۲۳ق، ص ۲۵۵؛ انصاری، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۱۷۵) و در مورد احکام واقعی و مصالح و مفسد واقعی است، (خویی، ج ۳، ص ۷۹) دو مطلب در مورد موضوع بحث معلوم می‌شود:

اول: کرامت در جایگاه فلسفه احکام؛ غیر از کرامت در جایگاه موضوع حکم است. زیرا کرامت در جایگاه فلسفه احکام شرعی در رتبه مصالح احکام است (اعم از این که در خود احکام باشد یا متعلق احکام) و مصالح احکام بر اساس مفاد قاعده تبعیت، مصالح واقعی است. و اساسا اگر مصالح احکام شرعی، اعتباری باشد لازم است اصل آن اعتبار هم مصلحت واقعی داشته باشد تا به یک امر ذاتی منتهی شود وگرنه تسلسل پیش می‌آید. دوم اینکه: نتیجه واقعی بودن کرامت و مصالح احکام، این است که اگر چه مفهوم کرامت و مصلحت متفاوت است؛ اما باید مصادیق رعایت کرامت، کاملا منطبق بر مصادیق رعایت مصلحت باشند. زیرا در غیر این صورت نمی‌تواند برآورنده مصلحت واقعی باشد. و اگر برآورنده مصلحت واقعی نباشد؛ بدیهی است که نمی‌تواند به عنوان رعایت کرامت انسان شمرده شود. پس در احکام شرعی تنها مصادیقی از رعایت کرامت مورد نظر است که مصداق رعایت مصلحت واقعی باشند.

اکنون با توجه به این که بر اساس قاعده تبعیت، می‌توان از راه شناخت احکام شرعی به شناخت مصداق رعایت مصلحت واقعی انسان پی برد؛ و از طرفی گفتیم در مورد احکام شرعی باید مصداق کرامت منطبق بر مصلحت واقعی باشد، این سوال مطرح می‌شود که آیا می‌توانیم از راه شناخت مصلحت واقعی به شناخت مصداق رعایت کرامت واقعی انسان پی ببریم؟ و از آنجا که پاسخ به این سؤال، وابسته به شناخت نسبت بین

مصادیق این دو است؛ در واقع سوال این است که چه نسبتی بین مصادیق رعایت مصلحت واقعی انسان با مصادیق رعایت کرامت واقعی انسان است؟ اگر رابطه تساوی ثابت شود به راحتی می‌توانیم از راه ادله احکام شرعی به شناخت مصادیقی برای رعایت مصلحت واقعی و در نتیجه به شناخت مصادیق رعایت کرامت واقعی موفق شویم.

۲-۱. رابطه کرامت واقعی و مصلحت واقعی

در مورد نوع رابطه مصادیق رعایت کرامت با مصادیق رعایت مصالح واقعی، باید گفت قطعاً از نسبت‌های چهارگانه نسبت تباین نمی‌تواند باشد. و اگر عام و خاص مطلق یا من وجه باشد؛ باید حداقل یک مورد بتوان تصور کرد که در عین این‌که مصادیق کرامت است به مصلحت انسان نباشد و یا بالعکس و می‌دانیم که قطعاً درست نیست. چون اولاً: در نگاه عقل، حکم به انجام اموری که رعایت کننده کرامت انسان است و حکم به انجام اموری که رعایت کننده مصلحت او است، هر دو معلول یک علتند که همان حفظ انسانیت است. زیرا برای این دو حکم، علت دیگری غیر از آن، قابل تصور نیست. بنابراین، هر دو پیوسته ملازم هم بوده و نمی‌توانند مخالف هم باشند. ثانیاً: در نگاه عقلای جهان نمی‌شود پذیرفت که یک رفتاری به مصلحت انسان نباشد اما مصادیق رعایت کرامت انسان باشد و یا مصادیق کرامت انسان باشد اما برخلاف مصلحت او باشد. بنابراین هیچ نقطه افتراقی بین مصادیق رعایت کرامت و رعایت مصلحت انسان وجود ندارد.

با عنایت به مطلب فوق، ضمن ابطال وجود نسبت عموم و خصوص مطلق یا من وجه بین مصادیق رعایت کرامت و رعایت مصلحت انسان، نسبت تساوی ثابت می‌شود و شواهد فراوانی در مدح و ذمّ عقلایی بر این مطلب وجود دارد. مثلاً اهل خرد، رفتار پزشک جراح را در قطع کردن دست و پای انسان برای نجات جان او مدح کرده و مصادیق رعایت مصلحت و کرامت او می‌بینند. در حالی که در شرایط عادی، این عمل را مذموم و بر خلاف کرامت و مصلحت می‌دانند. و لذا می‌توان گفت که اهل خرد هر گونه رعایت مصلحت انسان را نوعی ارزش نهادن و کرامت دادن به انسان شمرده و هر رعایت

کرامت را به رعایت مصلحت انسان می‌بینند و این دو را ملازم هم می‌دانند و برای همین در مصادیقشان با هم مساویند.

با بیان فوق معلوم شد که نمی‌توان از راه مصادیق عقلایی کرامت پی به مصادیق واقعی ببریم. و ای بسا که مصلحت واقعی انسان در این است که مصادیق عرفی کرامت را فدای تحصیل برخی کمالاتی کند که در واقع در مسیر رعایت کرامت انسان است در حالی که خود نمی‌تواند به آن‌ها پی ببرد. و فقط خداوند متعال است که از زندگی آخرت انسان و همه ابعاد وجودی او خبر دارد و می‌داند که مصلحت واقعی او در انجام کدام عمل است اگر چه در ظاهر و در نظر عرف بر خلاف کرامت باشد.

۲-۲. واکاوی حکم عقل در شناخت مصادیق کرامت واقعی انسان

بعد از اثبات تساوی بین مصادیق رعایت کرامت و رعایت مصلحت آیا دلیل عقل می‌تواند با شناخت مصداق مصلحت واقعی به مصادیق کرامت دست یابد؟ به حکم عقل عملی، قطعاً هر چه که حسن ذاتی دارد؛ به مصلحت بوده و انجام آن برای انسان مطابق با کرامت است. و به اقتضای ذاتی بودن آن هرگز مخالف با حسن و مصلحت نیست. و هر چه که قبیح ذاتی دارد؛ مخالف با مصلحت و مخالف با کرامت است. و به اقتضای ذاتی بودن، هرگز از قبح و خلاف مصلحت جدا نمی‌شود. در نتیجه با حکم عقل در مورد حسن و قبح برخی عناوین کلی مثل عدل و ظلم، قطعاً می‌توانیم به عناوین کلی رعایت کرامت پی ببریم. مثل اینکه بگوییم رعایت عدالت همیشه دارای حسن است و در هیچ شرایطی حسن خود را از دست نمی‌دهد. (حسن ذاتی دارد) پس همیشه رعایت عدالت از مصادیق رعایت کرامت است اگر چه به ظاهر به ضرر یک طرف باشد. و حسن یا قبح ذاتی در هیچ شرایطی نمی‌تواند عنوان دیگری بر خلاف حسن یا قبح بگیرد.

اکنون سؤال این است که آیا در مورد رفتار انسان در مصادیق جزئی نیز می‌توان گفت که این مورد خاص دارای حسن و قبح ذاتی است؟ مثلاً آیا در مورد قطع کردن عضو بدن یک انسان می‌توان گفت به طور مطلق دارای قبح ذاتی است و در نتیجه در هر شرایطی قبیح است؟ تا از این راه بگوییم همیشه دارای مفسده بوده و همیشه بر خلاف

کرامت است. قطعا پاسخ منفی است زیرا می‌دانیم که در برخی شرایط قطع کردن عضو انسان موجب نجات اوست و دارای مصلحت است پس قبیح نیست. و اگر قبح ذاتی داشت حکمش با عروض شرایط خاص تغییر نمی‌کرد. بنابراین عقل جز در مورد عناوین کلی نمی‌تواند حسن و قبح ذاتی را درک کند. و این همان است که اهل حکمت ادراک عقلی را منحصر در ادراک کلیات می‌دانند. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۰۷)

اکنون می‌توانیم به این سوال پاسخ دهیم که آیا از نگاه عقل، مصادیق عرفی برای کرامت دارای مصلحت واقعی است تا بگوییم حکم شرعی نمی‌تواند بر خلاف آن باشد؟ بر اساس قاعده تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی، اگر در جایی که دلیل معتبر، خبر از وجود یک حکمی بدهد که مخالف مصداق عقلایی رعایت کرامت باشد؛ می‌دانیم که مصلحت واقعی در مفاد آن دلیل و رعایت آن حکم است. و با فرض این که عقل نمی‌تواند از واقعیات آن حکم و آثار آن در زندگی دنیا و آخرت خبری داشته باشد؛ چگونه عقل انسان بدون آگاهی از مصالح و مفاسد واقعی می‌تواند بگوید فلان حکم شرعی واقعا مصلحت ندارد. یا مثلا فلان مصداق عقلایی واقعا مطابق کرامت انسان است؟ روشن است که عقل در این ساحت راهی ندارد. و اما بنای عقلایی در ادامه بررسی می‌شود.

۲-۳. واکاوی بنای عقلایی در شناخت مصادیق کرامت واقعی انسان

بعد از نارسایی عقل در شناخت مصادیق جزئی رعایت مصلحت و کرامت انسان، آیا بنای عقلایی می‌تواند کاشف از کرامت و مصلحت واقعی باشد؟ یعنی همان‌گونه که اصولیان در مورد حجیت ظواهر با استفاده از بنای عقلایی در عمل به آن پی به نظر شارع برده و حجیت آن را کشف می‌کنند؛ بگوییم در مورد مصادیق کرامت هم بنای عقلایی در رعایت کرامت انسان، نشان از اعتبار آن از نظر شارع مقدس دارد. و نظر شارع مقدس هم کاشف از مصداق رعایت مصلحت واقعی و در نتیجه کاشف از مصداق رعایت کرامت واقعی است. پس با بنای عقلایی می‌توانیم به شناخت مصداق واقعی کرامت از نظر شارع مقدس برسیم.

پیداست که سوال فوق در مورد قوانین بشری نیست که تابع اعتبارات و واقعیات آشکار شده برای انسان و متوقف بر توافقات خودشان است و به واقعیت‌های پنهان برای بشر کاری ندارد. و نیز در مورد عناوین کلی حسن و قبح ذاتی مثل مصلحت داشتن عدالت و مفسده داشتن ظلم نیست. چون بحث ما در مورد مصادیق جزئی برای این امور است.

در پاسخ به سؤال فوق باید گفت که در علم اصول فقه ثابت شده است که بنای عقلا برای کشف از نظر شارع محدودیت دارد و فقط در مواردی که شارع با مکلفان دارای اتحاد مسلک باشد و متصل به زمان معصومان (علیهم السلام) باشد و ردعی از جانب ایشان نرسیده باشد؛ می‌تواند کاشف از نظر شارع مقدس باشد. (خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۸۱؛ حائری، ۱۴۱۸ق، ص ۶۰۹؛ عراقی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۱۱۰؛ اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۲۴۹). این در حالی است که در محل بحث ما، از جهاتی این شرایط آماده نیست. و ما فقط یک جهت اصلی را در ذیل بیان می‌کنیم:

قبلا گفتیم محل بحث ما در مورد فعل شارع است که کرامت انسان را در مقام ثبوت شریعت لحاظ کرده است. و ما می‌خواهیم با شناخت مصداق کرامتی که در مقام ثبوت لحاظ شده است در مقام اثبات استفاده کنیم. در این صورت روشن است که شارع مقدس در شناخت کرامت واقعی و مصادیق واقعی آن و لحاظ کردن آن در جعل شریعت، هرگز با اهل خرد دارای اتحاد مسلک نیست. و اصلا این مورد با مورد حجیت ظواهر همسان نیست. زیرا در مورد ظواهر، شارع نیز مانند عقلای جهان برای انتقال مراد خود باید از ظواهر الفاظ استفاده کند و در این جهت با همه عقلا متحد المسلك است. بر خلاف تشخیص مصادیق کرامت و لحاظ آن در حکم شریعت که شارع مقدس بر اساس علم و آگاهی نامحدود خود و بر اساس مصالح و مفاسد واقعی عمل می‌کند. در حالی که عقلای جهان به جهت نقص و ناتوانی از شناخت همه واقعیت‌ها فقط به میزان واقعیت آشکار شده و با لحاظ زندگی این جهانی و یا به مقدار اعتبار شده عقلایی عمل می‌کنند. بنابراین

این نمی‌توان از اینکه مصداقی را عقلای جهان مطابق کرامت انسان می‌دانند پی ببریم که شارع هم همان را لحاظ کرده است.

در مواردی که شارع مقدس متحد المسلك نیست حتی اگر بنای عقلانی به زمان معصومان (علیهم السلام) متصل باشد و ردع و منعی انجام نشده باشد نمی‌تواند کاشف از نظر شارع باشد. زیرا همین مقدار که با عقلا متحد المسلك نیست برای نسبت ندادن آن به شارع مقدس کافی است.

۲-۴. انحصار شناخت مصداق کرامت واقعی در بیان شرعی

پس از این که رابطه مصادیق رعایت کرامت با مصادیق رعایت مصلحت واقعی روشن شد و گفتیم که رابطه تساوی بین این دو وجود دارد؛ و نیز پس از بررسی اعتبار عقل و بنای عقلا در مورد شناخت مصادیق مصلحت واقعی، می‌توان دریافت که تنها راه شناخت مصادیق رعایت مصلحت واقعی و در نتیجه تنها راه شناخت رعایت مصادیق واقعی کرامت، بیان شرعی است. اثبات این مطلب به شرح ذیل است:

شناخت مصادیق رعایت کرامت چند نوع می‌تواند باشد: یا مبتنی بر مصالح واقعی نیست و صرفاً بر اساس اعتباراتی مثل آداب و رسوم عرفی است؛ (نوع اول) یا مبتنی بر مصالح واقعی است که در این صورت دو حالت دارد: یا مبتنی بر حسن و قبح عقلی است؛ (نوع دوم) یا خیر، که در این صورت یا مبتنی بر بیان شارع مقدس است؛ (نوع سوم) یا خیر (نوع چهارم) یعنی نه مثل نوع دوم است که دلیل عقلی باشد و نه مثل نوع سوم است که دلیل شرعی باشد. بلکه غیر از این دو است اعم از این که بر اساس بنای عقلایی باشد یا این که بر اساس سلیقه شخصی غیر عقلی باشد. با تقسیم ذکر شده که یک تقسیم دورانی بین نفی و اثبات است؛ انحصار عقلی در این چهار مورد، اثبات می‌شود.

نوع اول در مورد مبانی استنباط حکم شرعی هیچ کارایی ندارد. زیرا مبانی احکام شرعی فقط مصالح واقعی است نه اعتباریات. اما در دو مورد کارایی دارد که هر دو خارج از مبانی استنباط حکم شرعی است: یکم؛ در مورد حکم و جوب رعایت احترام و کرامت

انسان که به عنوان موضوع حکم شرعی که از موضوعات عرفی است کارآیی دارد. دوم؛ در مورد قوانین موضوعه بشری کارایی دارد. بنا بر این از آنجا که غیر از مصالح واقعی نمی‌تواند مبنای شرایع دینی باشد نوع اول از محل بحث خارج می‌شود.

نوع دوم نیز با توجه به آنچه در بحث واکاوی حکم عقل در شناخت مصلحت واقعی بیان شد؛ قابل قبول نیست. زیرا حسن ذاتی فقط در قالب عناوین کلی برای عقل انسان قابل درک است مثل حُسن رعایت عدالت و مصلحت داشتن آن و اما در مورد مصادیق جزئی (مثل قطع دست دزد در شرایط مخصوص) در این گونه موارد، علم به وجود یا عدم مصلحت واقعی و حکم به حسن و قبح ذاتی از توان عقل خارج است.

نوع چهارم نه عقلی است و نه شرعی. و در نهایت ادعایی عرفی و عقلایی در مورد مصلحت انسان است که گفتیم قابلیت کشف از نظر شارع را ندارد و خودش هم به تنهایی اعتباری ندارد.

تنها نوع سوم است که قابل اعتماد است و آن بیان شرعی است. و مصداق کرامت واقعی انسانی از طریق بیان شرعی با دو راه قابل دسترسی است. یکی راه مستقیم بیان شرعی که مشخصاً تعیین کند چه چیزی کرامت است. دوم راه غیرمستقیم بیان شرعی که تکالیف و اعتباراتی را برای عمل کردن انسان مشخص کند که با توجه به تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی معلوم است که همیشه به مصلحت انسان است؛ حتی اگر انسان نتواند تشخیص دهد. در نتیجه به دلیل تساوی رعایت مصلحت با کرامت باید گفت که همیشه منطبق با کرامت انسان است.

رعایت کرامت انسان در مورد احکام الهی بر اساس علم بی پایان الهی است. و به صراحت قرآن کریم گاهی احکامی مثل جهاد با ظاهری خشن که موجب کراهت و ناراحتی انسان است؛ اما به خیر و صلاح او است (بقره/۲۱۶). احکامی مثل مجازات اسلامی چونان دارویی تلخ و جراحی، سخت است که به مقتضای «أَنْتُمْ كَالْمَرْضَى وَاللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ كَالطَّيِّبِ» (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۴۲) با رأفت طیبانه از سوی مولای حکیم است. بدین سان، احکام الهی به مقتضای عدل الهی و بر اساس علم و حکمت الهی

با نگاهی نامتناهی در افق زندگی ابدی انسان در دو جهان و متناسب با همه ابعاد وجودی و مراتب صعودی انسان بناگذاری شده است.

۳. نقدی بر تفصیل در نقش مصادیق عقلایی کرامت در استنباط

چه بسا کسانی، در طرفداری از معیار بودن کرامت مورد نظر عقلا در استنباط حکم شرعی، بگویند اصل بر این است که مصادیق عرفی کرامت در استنباط فقهی مورد توجه قرار گیرد و نمی‌توان بر خلاف آن‌ها حکمی را به عنوان حکم شرعی قلمداد کرد. چون از منظر عقلایی چنین حکمی بر خلاف کرامت انسان شمرده می‌شود ولی اگر دلیل قطعی یا معتبر داشتیم که شارع مقدس بر خلاف مصادیق عرفی و عقلایی کرامت حکم داده است باید پذیرفت زیرا حتما مصلحت داشته است.

توجیه این نظر آن است که بنای عقلایی در صورتی که ردعی از جانب شارع ثابت نشده باشد؛ حجیت دارد. در نتیجه فقط در مواردی که دلیل معتبری بر خلاف بنای عقلایی وجود ندارد؛ باید مطابق با بنای عقلایی حکم داده و عمل کنیم و در مواردی که دلیل معتبری بر حکم شرعی دلالت کرده و مفاد آن بر خلاف مصادیق عرفی کرامت باشد این دلیل به عنوان ردع شرعی است و دیگر نمی‌توان به بنای عقلایی استناد کرد. این سخن با اصل بودن کرامت ناسازگار بوده و از جهات دیگری نیز دچار اشکال است:

اولاً: اصل بودن کرامت در نظر مدعیان آن به این معناست که اصل و اساس را در احکام شرعی بر کرامت بگذاریم و سخن نهایی و ملاک پذیرش در احکام شرعی، کرامت انسان است. در نتیجه معیاری برای شناخت احکام معتبر از غیر معتبر است و ثمره اصلی این اصل در مواردی است که دلیل معتبری برای حکم شرعی وجود داشته باشد و اصل کرامت آن را دفع کند. وگرنه اگر دلیل معتبری بر اثبات حکم شرعی وجود نداشته باشد اصلاً حکمی ثابت نمی‌شود چه اصل کرامت را بپذیریم چه نپذیریم. اما این اصلی که در سخن فوق ادعا شده است؛ تنها در موارد فقدان دلیل شرعی نتیجه دارد و عیناً همان سخن امام شافعی و پیروانش است که در ابتدای مقاله آوردیم و نظر جدیدی نیست.

ثانیاً: این تفصیل در مورد عنوان کرامت و مصادیق کرامت هیچ فایده‌ای ندارد؛ زیرا در مواردی که دلیل معتبر وجود دارد حتی اگر مخالف مصداق عقلایی کرامت باشد طبق فرض باید حکم مخالف کرامت پذیرفته شود و مصداق عقلایی کرامت هیچ اثری ندارد. و در مواردی که دلیل معتبر وجود ندارد اگر بنای عقلایی قابلیت دلیل بودن را داشته باشد که در این صورت عنوان کرامت موضوعیتی ندارد؛ بلکه خود آن مصداقی که مورد بنای عقلایی است به عنوان حکم شرعی ثابت می‌شود. و اگر بنای عقلایی به دلیلی که قبلاً توضیح دادیم نتواند نقش‌آفرینی کند در این صورت بنای عقلایی بی‌تاثیر است و نمی‌تواند حکمی را ثابت کند؛ حتی اگر دلیل شرعی بر خلافش وجود نداشته باشد.

ثالثاً: از آنجا که مبنای تفصیل مذکور بنای عقلایی است با توجه به مطالبی که در مورد فقدان حجیت بنای عقلا در همین مقاله بیان شد تفصیل مذکور توجیه مقبولی ندارد.

رابعاً: کرامت انسان که در آیه ۷۰ سوره اسراء ذکر شده و نیز در آیات و روایات دیگری اشاره شده است از نوع امور امتنانی است. و می‌دانیم که امور امتنانی قابل تخصیص نیستند چون تخصیص آن‌ها خلاف امتنان است. پس اگر مصداق کرامت را در این بیان شرعی از نوع عقلایی بدانید و در مورد شناخت مصادیق کرامت، بنای عقلایی را اصل بدانید؛ نمی‌توانید در موارد وجود دلیل شرعی برخلاف مصادیق عقلایی، قائل به تخصیص شوید. زیرا تخصیص آن برخلاف امتنانی بودن کرامت است و اگر بگویید که این موارد از باب اخراج تخصیصی نیست بلکه از باب خروج تخصیصی است زیرا به شهادت دلیل شرعی می‌فهمیم که اساساً حکم شرعی برخلاف کرامت نیست؛ در این صورت باید گفت که این سخن منتهی به تخطئه عقلایی بودن مصادیق کرامت و عین نپذیرفتن اصل بودن بنای عقلایی در تشخیص مصادیق کرامت است.

نتیجه‌گیری

۱- کرامت انسان به معنای شرافت و حیثیت خاص انسانی گاهی به عنوان موضوع تکلیف و خوب رعایت کرامت انسان در فقه اسلامی مورد توجه است. و گاهی در جایگاه رفیعی در رتبه فلسفه احکام شرعی مورد توجه است که احکام الهی به سبب وجود کرامت ذاتی انسان جعل و ابلاغ شده است.

۲- در این مقاله بحث در مورد نقش استنباطی کرامت مربوط به جایگاه فلسفه حکمی کرامت، یک بحث اصول فقهی است زیرا بدون این که بیان‌گر حکم فقهی باشد؛ به دنبال بررسی رابطه رعایت کرامت به عنوان فعل شارع در مقام ثبوت شریعت با مقام اثبات شریعت است. و این مقاله در پی بحث از ملازمه بین کرامت انسان و جعل حکم شرعی متناسب با آن و بررسی راه‌های شناخت مصادیق دارای ملازمه مذکور است.

۳- به دلایل ذیل استفاده از بنای عقلایی در شناخت مصادیق کرامت در استنباط فقهی ناکارآمد است:

اولاً: مصداق رعایت کرامت در عرف عقلا با مصادیق کرامت از نظر شارع مقدس و در مورد فعل شارع با مخلوقاتش، فرق دارد و چنین نیست که هر چه عقلا در بین خود، خلاف کرامت بدانند؛ در مورد فعل شارع هم صادق باشد.

ثانیاً: رعایت کرامت همواره با رعایت مصلحت واقعی همراه است و انسان از شناخت مصلحت در هر دو جهان ناتوان است.

ثالثاً: بنای عقلایی از کشف مصادیق مصلحت واقعی انسان که در احکام شرعی رعایت شده است؛ عاجز است. زیرا شارع مقدس در تشخیص مصلحت انسان، با عقلای جهان دارای مسلک مشترک نیست. در نتیجه با بنای عقلا نمی‌توان به مصداق واقعی کرامت که در جعل احکام شرعی لحاظ شده است دسترسی پیدا کرد.

علاوه بر بیان مستقیم شرعی در تعیین مصداق کرامت، استفاده از بیان شرعی در مورد احکام الهی برای شناخت مصداق کرامت واقعی، کافی است. زیرا دلیل معتبری که بر وجود حکم شرعی دلالت کند، طبق قاعده تبعیت احکام از مصلحت واقعی، بیانگر وجود

مصلحت واقعی است که بر عقل و عقلای جهان پوشیده است. و از طرفی ثابت کردیم که مصادیق کرامت با مصادیق مصلحت، یکی است. در نتیجه با دلیل حکم شرعی معلوم می‌شود که واقعا رعایت کرامت و مصلحت انسان در عمل به آن حکم است.

منابع

* قرآن کریم

* نهج البلاغه؛ سید رضی، محمد، ۱۴۱۴ق، چاپ اول، قم: مؤسسه نهج البلاغه.

۱. ابن فارس، احمد بن فارس بن زکریا (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة، چاپ اول، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲. ابن مازة، أبوالمعالی برهان الدین محمود بن أحمد البخاری الحنفی (۱۴۲۴ق). المحيط البرهانی فی الفقه النعمانی. المحقق: عبد الکریم سامی الجندی، چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۳. ابن مرتضی، احمد بن یحیی (بی تا). شرح الأزهار فی فقه الأئمة الأطهار. صنعا: مؤسسة الإمام زید بن علی.
۴. ابن منظور، جمال الدین محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: دار الفکر للطباعة.
۵. ابن همام، محمد بن عبدالواحد (۱۴۲۴ق). شرح فتح القدر علی الهدایة شرح بدایة المتبدي. لبنان: دار الکتب العلمیة.
۶. آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین (۱۴۰۹ق). کفایة الأصول. چاپ اول، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام.
۷. اردوان، ارژنگ؛ دهقان سیمکانی، مهدی (۱۳۹۴ش). قاعده «وجوب تکریم انسان» در فقه و حقوق اسلامی. فصلنامه مطالعات اسلامی: فقه و اصول، ۳۴(۱۰۰)، ۳۳-۵۴.
۸. مجلسی، محمد تقی (۱۴۰۶ق). روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه. چاپ دوم، قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشان بور.
۹. اصفهانی، محمد حسین (۱۴۲۹ق). نهایة الدراية فی شرح الکفایة. چاپ دوم، بیروت: مؤسسه آل البيت علیه السلام لاحیاء التراث.

۱۰. انصاری، مرتضی بن محمد امین (۱۴۱۶ق). *فرائد الأصول*. چاپ پنجم، قم: موسسه النشر الاسلامی.
۱۱. علامه جعفری، محمد تقی (۱۴۱۹ق). *رسائل فقهی*. چاپ اول، تهران: مؤسسه منشورات کرامت.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۶۹ش). *کرامت در قرآن*. چاپ سوم، قم: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
۱۳. جوینی، ابو المعالی عبدالملک بن عبدالله بن یوسف، الملقب بامام الحرمین (۱۴۲۸ق). *نهاية المطالب في دراية المذهب*. چاپ اول، جده: دار المنهاج.
۱۴. حائری یزدی، عبدالکریم (۱۴۱۸ق). *درر الفوائد*. چاپ ششم، قم: موسسه النشر الاسلامی.
۱۵. خادمی کوشا، محمد علی (۱۴۰۳ش). *الأسس العقلية لدور الكرامة في الاستنباط الفقهي*. مجله رؤیة مقارنه بین المذاهب الاسلامیة، شماره ۲.
۱۶. خویی، ابوالقاسم (۱۴۱۷ق). *الهدایة فی الأصول*. چاپ اول، قم: موسسه صاحب الامر (عج).
۱۷. الدّمیری، کمال الدین محمد بن موسی أبو البقاء الشافعی (۱۴۲۵ق). *النجم الوهاج فی شرح المنهاج*. چاپ اول، جده: دار المنهاج.
۱۸. الرافعی، عبد الکریم بن محمد الرافعی القزوینی (بی تا). *فتح العزیز بشرح الوجیز*. بیروت: دار الفکر.
۱۹. رحیمی نژاد، اسماعیل؛ حبیب زاده، محمدجعفر (۱۳۸۷ش). *مجازات های نامتناسب: مجازات های مغایر با کرامت انسانی*. *مطالعات حقوق خصوصی (حقوق)*، ۳۸(۲)، ۱۱۵-۱۳۳.
۲۰. السنیکی الأنصاری، زکریا بن محمد بن أحمد (۱۴۱۴ق). *فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب*. بیروت: دار الفکر.

۲۱. ابن إدريس، محمد بن إدريس شافعي (بی تا). أحكام القرآن. بيروت: دار الكتب العلمية.
۲۲. الشرييني، محمد بن أحمد (۱۴۱۵ق). مغنى المحتاج إلى معرفة معانى ألفاظ المنهاج. چاپ اول، بيروت: دار الكتب العلمية.
۲۳. شیرازی صدر الدين (۱۹۸۱م). الحكمة المتعاليه. بيروت: دار احياء التراث العربی
۲۴. صاحب بن عباد، اسماعيل بن عباد (۱۴۱۴ق). المحيط في اللغة. چاپ اول، بيروت: عالم الكتاب.
۲۵. صدوق، محمد بن علی بن بابويه (۱۴۱۳ق). من لا يحضره الفقيه. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۶. طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق). الاحتجاج. چاپ اول، مشهد: نشر مرتضی.
۲۷. طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن (۱۴۱۷ق). العدة في أصول الفقه. چاپ اول، قم: ستاره.
۲۸. طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن (۱۴۰۷ق). تهذيب الأحكام. چاپ چهارم، تهران: دار الكتب الإسلامية.
۲۹. عراقی، ضياء الدين (۱۴۲۰ق). مقالات الأصول. چاپ اول، قم: مجمع الفكر الاسلامی.
۳۰. عميد زنجانی، عباسعلی؛ توکلی، محمد مهدی (۳۸۶ش). «حقوق بشر اسلامی و کرامت ذاتی انسان در اسلام»، نشریه مطالعات حقوق خصوصی (حقوق)، ۳۷(۴)، ۱۸۹-۱۶۱.
۳۱. العینی، بدر الدين محمود بن أحمد (۱۴۲۸ق). منحة السلوك في شرح تحفة الملوك. المحقق: د. أحمد عبد الرزاق الكبیسی. قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
۳۲. العینی، بدرالدين محمود بن احمد (۱۴۲۶ق). عمدة القاری شرح صحيح البخاری. بيروت: دار الفكر.
۳۳. فراهیدی، خليل بن احمد (۱۴۱۰ق). كتاب العين. چاپ دوم، قم: هجرت.

۳۴. قماشى، سعيد (۱۳۹۱ش). «كرامت انسانى مانع گسترش جرم انگارى»، فصلنامه پژوهش حقوق كيفى، شماره ۱، ۱۳۷-۱۵۸.
۳۵. الكاسانى، أبوبكر بن مسعود (ملك العلماء) (۱۴۰۹ق). *بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع*. چاپ اول، باكستان: المكتبة الحبيبية.
۳۶. كلينى، محمد بن يعقوب (۱۴۰۷ق). *الكافى*. تهران: دار الكتب الإسلامية.
۳۷. محقق حلى، جعفر بن حسن (۱۴۲۳ق). *معارج الأصول*. چاپ اول، لندن: مؤسسه امام على عليه السلام.
۳۸. المصرى، زين الدين بن إبراهيم (بى تا). *البحر الرائق شرح كنز الدقائق*. چاپ دوم، بيروت: دار الكتاب الإسلامى.
۳۹. محدث نورى، ميرزا حسين (۱۴۰۸ق). *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*. بيروت: مؤسسه آل البيت عليه السلام.
۴۰. النووى، يحيى بن شرف (بى تا). *المجموع شرح المهذب*. بيروت: دار الفكر.