



A Content Analysis of the Prophetic Hadith on Prohibiting a Woman from Leaving Home Based on the Theory of Compatibility with the Meanings of Qur'an

Dr. Ali Elahi Khorasani  (Corresponding Author)

Faculty Member, Foundation for Islamic Research, Mashhad, Iran

Email: parsayan.ali@gmail.com

Zeynab Yarahmadi Khorasani 

Ph.D. Student in Women's Studies, University of Religions and Denominations, Qom, Iran

Abstract

One of the debated issues in the jurisprudence of women is a husband's prohibition of his wife from leaving home, an issue that also features in juristic analyses of women's employment. In this article, the content of one of the relevant Prophetic hadiths is examined according to Ayatollah Sistāni's theory of Compatibility with the Meanings of Qu'an (*muwāfiqat rūhi*). Ayatollah Sistāni contends that establishing confidence in the issuance of a hadith requires its content to be semantically compatible with the objectives of the *Shari'a*. The content of the narration attributed to the Prophet lacks customary coherence with proper treatment of women and human dignity (as Qur'anic objectives). The article also responds to objections raised regarding the concept of proper treatment and the role of human dignity in jurisprudence, drawing on the views of Haydar Hubb Allāh.

Keywords: woman's leaving home; objectives of the *Shari'a*; semantic compatibility; *ma'rūf*





بررسی مضمونی روایت پیامبر (ص) در منع زن از خروج از منزل بر اساس نظریه موافقت روحی با قرآن

دکتر علی الهی خراسانی (نویسنده مسئول)

عضو هیئت علمی بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی، مشهد، ایران

Email: parsayan.ali@gmail.com

زینب یاراحمدی خراسانی

دانشجوی دکتری مطالعات زنان دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران

چکیده

یکی از مسائل فقه زنان، منع زن از خروج از منزل توسط شوهر است که در بررسی فقهی اشتغال زنان نیز مورد نقد و تحلیل قرار می‌گیرد. در این جستار، مضمون یکی از احادیق نبوی مرتبط با توجه به نظریه موافقت روحی از آیت الله سیستانی مورد بررسی قرار می‌گیرد. آیت الله سیستانی برای اطمینان به صدور روایت، لزوم موافقت روحی مضمون روایت با اهداف شریعت را مورد توجه قرار می‌دهد. مضمون روایت منقول از پیامبر (ص) با اصل رفتار شایسته با زنان (معروف) و نیز کرامت انسانی به عنوان اهداف قرآنی سازگاری عرفی ندارد. در این میان به اشکالاتی نسبت به معاشرت به معروف و نیز نقش کرامت انسانی در فقه از حیدر حب الله پاسخ داده شده است.

واژگان کلیدی: خروج زن از منزل، اهداف شریعت، موافقت روحی، معروف.

مقدمه

از موضوعات چالش برانگیز حقوق زنان در مطالعات اسلامی، منع خروج زن از منزل توسط شوهر به شمار می‌رود که به اشتغال زنان در فقه نیز مرتبط می‌شود. در پژوهش‌های اخیر اگرچه کتاب زن در اسلام به جواز اشتغال زنان باور دارد و آن را به سنت و تقریر معصوم از فعالیت‌های اقتصادی زنان مستند می‌کند، اما بیان می‌دارد تنها دلیلی که می‌تواند در مسئله اشتغال زنان محدودیت ایجاد کند مجاز نبودن خروج زن از منزل بدون اجازه شوهر است.^۱ نظریه مشهور فقهی آن است که خروج زن از منزل به اجازه مرد است.

راه حل کتاب زن در اسلام، توافق زن و مرد بر سر اشتغال زن یا شرط ضمن عقد توسط زن برای انجام کار در بیرون از منزل است که در این موارد مرد نمی‌تواند از خروج زن از منزل جلوگیری کند. بدون پردازش اساسی نسبت به «حق مرد» در منع از خروج یا «حق زن» در اشتغال، شروط ضمن عقد می‌تواند راه حلی میانی برای محدودیت‌سازی شوهران و دفاع از حقوق زنان باشد. گفتنی است شروط ضمن عقد در ازدواج نسبت به روابط گوناگون میان همسران در راستای مصالح پیشرفت خانواده در دنیای معاصر ابتکاری بود که امام موسی صدر در سال ۱۳۵۰ شمسی در همایش اسلام و خانواده مراکش مطرح کرد.^۲ روش نگارندگان در این مقاله، بررسی مضمونی روایت در چهارچوب «نقد متن حدیث» براساس مؤلفه عرضه حدیث به قرآن است.^۳ نقد مفاد خبر بدین معناست که اعتبار روایت، «خودبسنده» نیست و محتوای خبر در فرایندی اجتهادی و فقه‌ای باید با توجه به شاهدی بیرون از خود و منبعی بالادستی، یعنی قرآن مورد سنجش و مقایسه قرار گیرد. البته در اینجا اصول اسلامی و اهداف شریعت در قرآن مدنظر است، نه مدلول مطابقی آیات، که در ادامه خواهد آمد. این روش اعتبارسنجی حدیث و سنجش محتوا با اصول و اهداف اسلامی میان قدما معروف بوده و آیت‌الله سیستانی از آن به «نقد داخلی حدیث» یاد می‌کند.^۴ گفتنی است این رویکرد اجتهادی در بررسی مضمونی روایت با توجه به اهداف قرآنی به فضای «نظریه مقاصد شریعت» یا «فقه مقاصدی» نزدیک است. توضیح بیشتر آنکه، مقاصد شریعت توسط امام‌الحرمین جوینی (۴۷۴ق) در کتاب البرهان فی اصول الفقه برای اولین بار عنوان شد. جوینی احکام فقه اسلامی را به پنج نوع تقسیم کرد: ضروریات، حاجیات، تحسینیات، کمالیات و تعبدیات.^۵

۱. علاسوند، زن در اسلام، ۲۸۱.

۲. نک: ضاهر، مسیره الامام السید موسی الصدر، ۱۰۱/۳.

۳. نک: ادلبی، منهج نقد المتن عند علماء الحديث النبوی، ۲۵۹؛ دمنی، مقایس نقد متون السنة، ۵۹ و ۱۱۵؛ سبحانی، الحديث النبوی بین الروایة و الدراية،

۵۴؛ نفیسی، معیارهای نقد متن در ارزیابی حدیث، ۲۰.

۴. نک: قطیفی، الرافد فی علم الاصول، ۱۲.

۵. امام‌الحرمین، البرهان فی اصول الفقه، ۹۱۳/۲ تا ۹۳۷.

پس از آن، غزالی (۵۰۵ق) در کتاب المستصنی فی علم الاصول و آمدی (۶۳۱ق) در کتاب الأحکام فی اصول الأحکام به بحث مقاصد شریعت در فقه پرداختند.^۶

در ادامه، ابن تیمیه (۷۲۸ق) مباحث مقاصد شریعت را پیش راند. او مقاصد فقه را در امور دنیوی خلاصه نکرد و از مقاصدی چون محبت و خشیت خدا و اخلاص در دین سخن گفت.^۷

پس از این تلاش‌های علمی، ابواسحاق شاطبی (۷۹۰ق) نخستین اندیشمندی است که به صورت مستقل به مقاصد شریعت در کتاب الموافقات فی اصول الشریعة پرداخت که به درستی می‌توان از او به عنوان پدر علم مقاصد شریعت یاد کرد.^۸

قرن‌ها بعد با نگرش اصلاح‌گری در دین و بازگشت به اهداف اسلام برای پیشرفت مسلمانان در برابر غرب، محمدطاهر بن عاشور (۱۲۹۶ق) تحت تأثیر سید قطب و عده به احیای اندیشه مقاصد شریعت پرداخت. او با نگارش کتاب مقاصد الشریعة الاسلامیة آغازگر معرفی دانش مقاصد در عصر جدید به شمار می‌رود.

در دهه‌های اخیر، اندیشمندان اهل سنت به شرح دیدگاه‌های شاطبی و ابن عاشور در مقاصد پرداخته و مباحث نوینی را نیز عنوان کرده‌اند.^۹

در فقه شیعه اگرچه رگه‌هایی از باور به مقاصد شریعت وجود دارد، اما هیچ‌گاه به طور جدی برای استنباط فقهی مطرح نشد.^{۱۰} در میان معاصران، سه تن از فقه‌های شیعه به حضور اهداف شریعت در جنبه‌های خاصی از اجتهاد و فقهت باور دارند. شهید سید محمد باقر صدر با دورنگه داشتن فقه فتوایی و فردی از مقاصد شریعت، در دو زمینه حکومتی؛ یعنی کشف «مکتب اقتصادی اسلام»^{۱۱} و شاخص‌های «قانونگذاری در منطقه الفراغ»^{۱۲} به نقش اهداف شریعت پرداخته است. شیخ محمد مهدی شمس الدین نیز جعل احکام الزامی در منطقه الفراغ را وابسته به مقاصد شریعت می‌داند.^{۱۳} از سویی دیگر، در فقه فتوایی و نسبت سنجی سنت با کتاب و عرضه روایات به قرآن به خصوص در مقام تعارض و نیز شرط حجیت خبر

۶. غزالی، المستصنی فی علم الاصول، ۲۸۶/۱؛ آمدی، الأحکام فی اصول الأحکام، ۳۹۴/۳.

۷. ابن تیمیه، الفتاوی الکبری، ۲۳۴/۳۲.

۸. شاطبی، الموافقات فی اصول الشریعة، ۲.

۹. نک: حسنی، نظریة المقاصد عند الامام محمد الطاهر بن عاشور؛ الریسونی، نظریة المقاصد عند الامام الشاطبی؛ الشیخ محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشریعة الاسلامیة؛ الحسانة، الفقه المقاصدی عند الامام الشاطبی؛ کیلانی، قواعد المقاصد عند الامام الشاطبی؛ بوخاش، مقاصد الشریعة عند الشاطبی.

۱۰. نک: الهی خراسانی، جستارهایی در مقاصد شریعت، ۱۶.

۱۱. صدر، اقتصادنا، ۳۶۲.

۱۲. صدر، الاسلام یقود الحیاة، ۴۸ و ۴۹.

۱۳. شمس الدین، «مجال الاجتهاد و مناطق الفراغ الشرعی»، ۳۱ تا ۳۷.

اطمینانی، آیت‌الله سیستانی از روح و اهداف شریعت سخن به میان آورد و از نظریه‌ای به نام «موافقت روحی با قرآن» دفاع کرد؛ نظریه‌ای که به اندیشه‌های شیخ مفید و دوره قدما و با استناد به روایت صورت‌بندی شده است. به یقین، آیت‌الله سیستانی را نمی‌توان فقیه مقاصدی عنوان کرد. فارغ از نمود این مبنا در فتاوی ایشان، می‌توان به‌کار بست این نظریه در عرصه‌های گوناگون فقهی، به‌ویژه فقه زنان توجه کرد و از آن بهره جست. گفتنی است آیت‌الله سیستانی به حضور اهداف شریعت در اجتهاد به‌صورت محدود باور دارد، آن هم در چهارچوب نص‌گرایی و نیز اطمینانی‌بودن اهداف قرآنی و تطبیق آن بر جزئیات؛ برخلاف فقیهان مقاصدی و باورمندان به نظریه مقاصد شریعت که تمام فقه و فرایند اجتهاد را در پرتو مقاصد شریعت می‌بینند؛ نص‌گرایی و اطمینان‌مداری از ویژگی‌های مکتب فقهی شیعه به شمار می‌رود. گفتنی است تاکنون هیچ پژوهشی با توجه به نظریه آیت‌الله سیستانی به بررسی مضمونی روایت پیامبر(ص) در منع زن از خروج از منزل پرداخته است.

۱. روایت پیامبر(ص) در اثبات منع شوهر از زن نسبت به خروج از منزل

درباره اعتبار مشروط‌بودن خروج زن به اجازه شوهر یا به بیان دیگر، حق شوهر در منع همسر خود نسبت به خروج از منزل، به قول پیامبر(ص) در روایت ذیل استناد می‌شود:

«عن ابی عبد الله (ع) قال: إن رجلاً من الأنصار علی عهد رسول الله (ص) خرج فی بعض حوائجہ فعهده الی امرأته عهداً أن لا تخرج من بیتها حتّی یقدم، قال: و أن أباه قد مرض فبعث المرأة الی رسول الله تستأذنه أن تعوده فقال: لا، اجلسی فی بیتک و اطیعی زوجک، قال فمات أبوها فبعثت الیه أن ابی قد مات فتأمرنی ان اصلى علیه، فقال: لا، اجلسی فی بیتک و اطیعی زوجک. قال: فدفن الرجل فبعث الیهها رسول الله إن الله قد غفر لك و لأبیک بطاعتک لزوجک»؛^{۱۴} از امام صادق(ع) روایت شده است که در زمان پیامبر اکرم(ص) مردی از انصار برای انجام برخی از نیازمندی‌های خود از منزل بیرون رفت و از همسر خویش پیمان و عهد گرفت تا زمانی که او برنگشته است از خانه خارج نشود. در همین حال، پدر آن زن بیمار شد، زن به پیامبر پیغام فرستاد و از ایشان اجازه خواست که به عیادت پدرش برود. پیامبر فرمود: خیر! در خانه بنشین و از شوهرت اطاعت کن. حال پدر آن زن بدتر شد، زن دوباره از پیامبر برای رفتن به عیادت پدر خود اجازه خواست، دوباره پیامبر فرمود: در خانه بنشین و از شوهرت اطاعت کن. پدر آن زن درگذشت و زن به پیامبر پیغام فرستاد که پدرم فوت کرده است آیا اجازه می‌دهید که بر او نماز گزارم؟ پیامبر فرمود: خیر! در خانه بنشین و از شوهر خود اطاعت کن. هنگامی که پدر دفن شد

۱۴. کلینی، الکافی، ۵/۵۱۳؛ ابن‌قدامة، المغنی، ۸/۱۲۹؛ ابن‌بابویه، کتاب من لا یحضره الفقیه، ۳/۴۴۱.

پیامبر به آن زن پیام فرستاد که خداوند تو و پدرت را به دلیل آنکه از شوهر خود اطاعت کردی بخشیده است.»

برخی فقیهان شیعه بیان داشته‌اند این روایت مطلق است و به حالتی که خروج همسر با حق بهره‌وری جنسی شوهر منافات داشته باشد، مقید نشده است.^{۱۵} به بیان دیگر، شوهر در هر حالی و در هر زمانی و به هر دلیلی می‌تواند همسر خود را از رفتن به بیرون از منزل منع کند و او را در خانه نگه دارد. سیاق روایت بیانگر آن است که مورد روایت، «قضیه فی الواقعة» نیست و روایت ناظر به تعهد زن و شوهر است و روایت، ظهور در اطلاق اطاعت از شوهر دارد.

۲. نظریه موافقت روحی با قرآن

آیت‌الله سیدعلی سیستانی در کتاب «تعارض الأدلة و اختلاف الحديث» پس از بیان روایات عرضه احادیث بر قرآن و سنجش مضمون با کتاب و سنت، به تفسیر روایات عرضه و بیان دیدگاه خود در موافقت روحی پرداخته است.^{۱۶} ابتدا باید به معنای صحیح از نگاه قدمای علمای امامیه پرداخت.

اطمینان حاصل از مبادی عقلایی حجیت دارد و می‌توان با اطمینان به مضمون روایت، اطمینان به صدور روایت از معصوم یافت و روایت با پذیرش مبنای «وثوق به صدور» در دانش رجال معتبر تلقی شود. از این رو، شیخ مرتضی انصاری بر آن است که آنچه بر [حجیت خبر] دلالت دارد، عمل به چیزی را می‌رساند که اطمینان‌آور است و قدما به این خبر اطمینانی، «صحیح» می‌گفتند. معیار در اطمینان بدین صورت است که احتمال مخالفت با واقع بعید باشد و عقلاً به آن اعتنا نکنند و تحیر و تردید پیش نیاید.^{۱۷}

آیت‌الله سیستانی بر این دیدگاه است که منکران حجیت خبر واحد حتی نسبت به خبر ثقه و عادل به مفاد آن توجه می‌کنند و تبیین و سنجش مضمون را در آن ضروری می‌دانند که اگر اطمینان به صحت مضمون حاصل نشد، خبر واحد از حجیت برخوردار نخواهد بود.^{۱۸}

شیخ مفید با انکار حجیت خبر واحد به مضمون روایات توجه دارد و اعتبار خبر را به شواهد تأییدکننده مضمون معطوف می‌کند. او بر این عقیده است که: «خبر واحد تکلیف‌آور همراه با دلیل علم‌آور است که می‌تواند اجماع، شاهد عقلی یا حاکمی از قیاس باشد.»^{۱۹}

۱۵. بحرانی، الحدائق الناضرة، ۱۸۴/۳۱.

۱۶. نک: سیستانی، تعارض الأدلة و اختلاف الحديث، ۴۷۲ به بعد.

۱۷. انصاری، فرائد الأصول، ۳۶۶/۱.

۱۸. سیستانی، مباحث الحجج، ۱۰ تا ۹.

۱۹. محقق حلی، معارج الأصول، ۱۸۷: «خبر الواحد القاطع للعذر هو الذي يقترب إليه دليل يقضي بالنظر فيه إلى العلم، وربما يكون ذلك اجماعاً أو شاهداً من

آیت الله سیستانی شاهی از عقل را به حسن و قبح عقلی تفسیر می کند که عبارت است از: قانون فطری که خداوند در وجود انسان به ودیعه گذاشته است. رابطه این قانون طبیعی با شرایع الهی که پیامبران ابلاغ و تبیین آن را بر دوش داشتند، به مثابه «اصل و اساس» به «فرع و تطبیقات» است؛ چراکه همه پیامبران به تبیین و بسط قوانین فطری و طبیعی که به صورت اجمالی و ارتکازی در ذهن انسان بوده، پرداخته و ابهام ها را روشن کرده اند. در میان آنچه خداوند در نهاد انسان قرار داده است «فَاللَّهُمَّهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا؛ سپس پلیدکاری و پرهیزگاری اش را به آن الهام کرد»^{۲۰} با شرایع الهی، به ویژه شریعت اسلامی رابطه و نسبتی مستقیم و آشکار برقرار است.^{۲۱} به بیانی دیگر، پیامبران الهی برانگیخته شدند تا آنچه را که به صورت نهفته در عقل و وجود انسان وجود داشت و قانونی فطری به شمار می آمد، شرح و تبیین کنند. در خطبه نخستین نهج البلاغه پیامبران این گونه معرفی شده اند: «خداوند رسولانش را برانگیخت و پیامبرانش را به دنبال هم به سوی آنان فرستاد تا ادای عهد فطرت الهی را از مردم بخواهند و نعمت های فراموش شده او را به یادشان آورند و با ارائه دلایل بر آنان اتمام حجت کنند و نیروهای پنهان عقول آنان را برانگیزانند.»^{۲۲} باری! نقش پیامبران، یادآور بودن و از میان بردن حجاب های ایجاد شده در انسان است. شرایع الهی نیز پرده از ابهام های قوانین فطری (قانون طبیعی) بر می دارد و به تعیین تطبیقات و تبیین جزئیات می پردازد. در قرآن به قانون فطری این گونه اشاره شده است: «فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا، لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ؛^{۲۳} با همان سرشتی که خدا مردم را بر آن سرشته است، آفرینش خدا تغییر پذیر نیست.»

بنابراین «شاهی از عقل»، به معنای مطابقت مضمون خبر با قوانین فطری و در طول آن مطابقت با شأن و رسالت پیامبران است و از این رو در آن نورانیت وجود دارد. زراره می گوید: «به خدا قسم هر حرفی از فتاوی جعفر بن محمد (ع) را که می شنوم به ایمانم افزوده می شود.»^{۲۴} این فراز از سخن شیخ مفید که «حاکمی از قیاس» است، به معنای مقایسه و سنجش خبر واحد با امور مسلم در قرآن و سنت قطعی است. بنابر دیدگاه آیت الله سیستانی، روش اصحاب امامیه نیز در پذیرش خبر واحد براساس ضوابط سه گانه

عقل أو حاكماً من قياس.»

۲۰. شمس: ۸.

۲۱. سیستانی، مباحث الحجاج، ۱۲.

۲۲. شریف رضی، نهج البلاغة، ۴۳.

۲۳. روم: ۳۰.

۲۴. طوسی، اختیار معرفة الرجال، ۱۳۳: «حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ مَسْعُودٍ، قَالَ حَدَّثَنِي عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ الْقُمِّي، قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَحْمَدَ الرَّازِيِّ، عَنْ يَكْرِ بْنِ صَالِحٍ، عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ، عَنْ زُرَّازَةَ قَالَ: «أَسْمَعُ وَاللَّهِ بِالْخُزْفِ مِنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ مِنَ الْقُتَيْبَةِ قَارِئاً بِهَ إِيمَانًا.»

شیخ مفید بوده و اگر برای خبر یکی از این شواهد وجود داشت، آن را قبول می‌کردند. ازاین‌رو، زراره که از فقیهان عصر صادقین (ع) است می‌گوید: «در اخباری که ابن مُحرز آورده است، نوری وجود دارد.»^{۲۵}

عمر بن اذینه هم که از شاگردان زراره بوده است درباره آنچه دیگران برایش نقل می‌کردند تثبیت و تبیین می‌کرده است. در کتاب الکافی آمده است: «عمر بن اذینه به زراره عرض کرد: برخی از ایشان [امام صادق] و پدرشان (ع) روایاتی در باب فرائض نقل کرده‌اند و من آن‌ها را بر تو عرضه می‌کنم، پس اگر در میانشان باطلی قرار داشت، بگو این باطل است و اگر حق بود، بگو این حق است و ساکت باش و آن را نقل مکن. پس برای او آنچه محمد بن مسلم از امام باقر (ع) درباره [سهم] دختر و پدر و دختر و مادر و دختر و ابویں برایش گفته بود را نقل کردم. او در جواب گفت: به خدا سوگند [این موارد بر طریق] حق است.»^{۲۶}

عمر بن اذینه با آنکه خودش در فقاها و وثاقت مانند محمد بن مسلم کم‌نظیر است، آنچه محمد بن مسلم برایش روایت کرده است را بر زراره بن‌اعین عرضه می‌دارد.

در موضعی دیگر از کتاب الکافی آمده است: «از عمر بن اذینه نقل شده است که به زراره گفتم: از محمد بن مسلم و بکیر شنیدم که از امام باقر (ع) نقل می‌کنند...، زراره پاسخ گفت: همانا این [گفتاری] حق است.»^{۲۷}

کلینی نیز در الکافی، بابی با عنوان «باب الأخذ بالسنة و شواهد الكتاب» منعقد کرده و روایاتی که بر این مطلب دلالت دارند را بیان کرده است، از جمله: «إِنَّ عَلَى كُلِّ حَقٍّ حَقِّهَ حَقِيقَةً وَ عَلَى كُلِّ صَوَابٍ نُورًا فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ وَ مَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَدَعُوهُ.»^{۲۸}

پیش از کلینی نیز برقی در المحاسن ابوابی تحت عنوان «الشواهد من كتاب الله»^{۲۹} و «الاحتياط في الدين و الأخذ بالسنة»^{۳۰} نگاشته و در آن‌ها روایات مربوط به این بحث را آورده است.

۲۵. کلینی، الکافی، ۱۰۰/۷، ح ۲: «إِنَّ عَلَى مَا جَاءَ بِهِ ابْنُ مُحَرِّزٍ لُتُورًا.»

۲۶. کلینی، الکافی، ۹۵/۷: «قَالَ عُمَرُ بْنُ أَذِينَةَ قُلْتُ لِرُزَارَةَ: فَإِنْ أَنَا حَدَّثْتُ عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ بِأَشْيَاءَ فِي الْفَرَائِضِ فَأَعْرِضْهَا عَلَيْكَ فَمَا كَانَ مِنْهَا بِأَاطِلًا فَقُلْتُ هَذَا بَاطِلٌ وَ مَا كَانَ مِنْهَا حَقًّا فَقُلْتُ هَذَا حَقٌّ وَ لَا تَرَوُوهُ اسْكُتْ فَحَدَّثَنِي بِمَا حَدَّثَنِي بِهِ مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي الْإِبْنَةِ وَ الْأُمِّ وَ الْإِبْنَةِ وَ الْأُيُونِيِّ فَقَالَ: «هُوَ وَ اللَّهُ الْحَقُّ.»

۲۷. کلینی، الکافی، ۹۶/۷، ح ۱: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ جَمِيعًا عَنْ عُمَرَ بْنِ أَذِينَةَ قَالَ: قُلْتُ لِرُزَارَةَ إِنِّي سَمِعْتُ مُحَمَّدَ بْنَ مُسْلِمٍ وَ بَكِيرًا يَرْوِيَانِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ ... قَالَ رُزَارَةُ: هَذَا هُوَ الْحَقُّ ...»

همچنین است یونس بن عبد الرحمن که خود از شاگردان هشام بن حکم بوده است. کشی در رجالش به اسناد خود از محمد بن عیسی بن عبید از یونس بن عبد الرحمن روایت کرده است: «أَنَّ بَعْضَ أَصْحَابِنَا سَأَلَهُ وَ أَنَا حَاضِرٌ، فَقَالَ لَهُ: يَا أَبَا مُحَمَّدٍ! مَا أَشَدَّكَ فِي الْحَدِيثِ وَ أَكْثَرَ إِكْرَامَكَ لِمَا يَرْوِيهِ أَصْحَابُنَا فَمَا الَّذِي يَحْمِلُكَ عَلَى رَدِّ الْأَحَادِيثِ؟ فَقَالَ: حَدَّثَنِي هِشَامُ بْنُ الْحَكَمِ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: لَا تَقْبَلُوا عَلَيْنَا حَدِيثًا إِلَّا مَا وَافَقَ الْقُرْآنَ وَ السُّنَّةَ أَوْ تَجِدُونَ مَعَهُ شَاهِدًا مِنْ أَحَادِيثِنَا الْمُتَقَدِّمَةِ.» (طوسی، اختیار معرفة الرجال، ۲۲۴، ح ۴۰۱).

۲۸. کلینی، الکافی، ۶۹/۱، ح ۱.

۲۹. برقی، المحاسن، ۲۲۵/۱.

۳۰. برقی، المحاسن، ۲۲۴ تا ۲۲۵/۱.

۳. معنای موافقت و مخالفت مضمونی در نقد متن حدیث

منظور از موافقت، سازگاری با ظواهر قرآن مانند اطلاعات و عموماً آن نیست، بلکه به معنای موافقت از جهت هدف و روح قرآن است. این موافقت براساس برنامه‌ای است که قرآن کریم برای هدایت بشر به لحاظ جوانب فردی، اجتماعی، دنیوی و اخروی وضع کرده است. اهداف والایی که در قرآن تبلور یافته و به سبب لحاظ کردن این جهات است که قرآن مایه هدایت، نور و شفای صدور می‌شود. این اهداف در بخشی از کبریات و قدری از احکام جزئی بروز یافته‌اند، لذا لازم است که خبر با آن‌ها موافقت داشته باشد؛ یعنی در امتداد خط سیر قرآن و در پرتو آن اصول و قواعد باشد. پس منظور از «شاهد» یا «شاهدین»، تمسک جستن به اطلاق و عمومی که با آن موافقت داشته باشد، نیست. بدین ترتیب منظور از مخالفت نیز در قبال موافقت روشن می‌شود.

آیات ناسخ و منسوخ نیز از جهت هدف متفاوت نیستند، زیرا هدف از تشریع آیه ناسخ و منسوخ واحد است. نهایت چیزی که می‌توان گفت آن است که در تشریع آن‌ها تدریج و تدرّج از اخفّ به اشدّ از باب مدارا با مردم رعایت شده است، وگرنه همه آیات ناسخ و منسوخ تحت سیر و هدفی یکسان قرار دارند. در قوانین وضعی معاصر نیز اوضاع به همین منوال است؛ مثلاً جماعتی که اهداف معینی دارند، آن‌گاه که انقلاب می‌کنند همان اهداف را به منزله قانون قرار نمی‌دهند، بلکه اهداف به منزله نظریات و نگرش‌هایی هستند که به فرد یا جامعه و... تعلق دارند و انقلاب نیز مبتنی بر آن‌ها انجام می‌گیرد. پس از آن براساس همان اهداف و نظریات و تحلیل تاریخی، جمعیتی برای نگاشتن قانون اساسی و تدوین آن تأسیس می‌شود. نتیجه آنکه، این اهداف - که خود دارای درجاتی هستند - به مثابه اصول هستند و قوانین مدون نیز براساس آن‌ها شکل می‌گیرند. وقتی قانونی براساس موافقت با اهداف مذکور نوشته شود، منشأ تشریعات دیگری می‌شود که با آن موافقت دارند و بدین وسیله، همه سیاست‌های مربوط به امور داخلی و خارجی و احوال شخصی و... نظم و ترتیب می‌یابند.

اصول در شریعت اسلامی ما عبارت‌اند از: نظریاتی که درباره خداوند متعال، انسان، مبدأ، معاد و روابط اصیل میان بشر، مانند توصیه به رعایت عدل، احسان، مساوات و... وجود دارد. پس برخی از آن‌ها، اهداف اصلی و مبادی عامه دین اسلام هستند و اسلام نیز مبین این دین فطری است که امروزه از آن به قانون طبیعی تعبیر می‌شود. این قانون طبیعی به صورت ارتکازی در نفوس وجود دارد و مجموعه‌ای از قوانینی است که قرآن کریم آن‌ها را به صورت تفصیلی بیان کرده است، پس از آن نیز سنن نبی اعظم و ائمه طاهرین(ع) آن‌ها را تبیین می‌کند و از همین اصول متفرع می‌شود. پس زمانی که گفته می‌شود خبر باید موافقت با کتاب و سنت قطعیه داشته باشد، منظور موافقت با اهدافی است که در عقل فطری وجود دارد.

همچنین قرآن کریم نیز ترجمان آن عقل فطری است و سنت و روایات اهل بیت (ع) نیز به آن اهداف اشاره و آن‌ها را تبیین می‌کنند.

حاصل آنکه، می‌بایست خبر با این امور پیش گفته توافق و انسجام داشته باشد، نه آنکه تنها با یکی دو کلمه موافقت داشته باشد، بلکه نگاه کلی لازم است. لذا می‌گوییم که مراد از توافق، همانا موافقت از حیث هدف و روح است، نه توافق از حیث اطلاق و عموم. منظور از تخالف نیز به طور تباین یا جزئی و کلی نیست.^{۳۱}

آنچه لازم است تا در ملاحظه مفاد روایات مدنظر قرار گیرد، اسلوب و بنای عقلایی است که در همه امم وجود دارد. بنابراین هر کسی که اسلام یا سایر نحله‌ها و مذاهب اجتماعی را بشناسد قادر به تشخیص مطابقت یا عدم مطابقت قوانین مختلف با اسلام است. کارشناسان علم قانونگذاری نیز به درستی می‌دانند که قانون مناسبی که در پرتو اهداف آن نحله اجتماعی می‌بایست وضع شود، چیست.

این امر در اشعار و خطب نیز متداول است؛ بدین صورت که ادیبان می‌توانند رسائل جاحظ و سیدمرتضی و همچنین اشعار متنبی را تشخیص دهند و بگویند که به طور نمونه این شعر متعلق به آن‌هاست یا خیر. آن‌ها در این باره معیارهایی نیز دارند، مثلاً ابن ابی الحدید از قول شیخ خود، مصدق بن شیب الواسطی نقل می‌کند که وقتی درباره انتساب خطبه ششقیه به سیدرضی از ابن خشاب سؤال کرد، او این گونه پاسخ داد: «رضی و دیگران کجا چنین اسلوب و روشی دارند؟ ما نامه‌های سیدرضی را بررسی کرده و از شیوه و فن او در نثرش آگاه هستیم.»^{۳۲} پس معنای موافقت، همان موافقت در اسلوب است.^{۳۳}

بنابراین قرآن به سان قانون اساسی است و رابطه روایت با اهداف شریعت رابطه عموم و خصوص یا اطلاق و تقیید نیست، بلکه تناسب و انسجام با اسلوب و اهداف شریعت است که با عنوان «موافقت روحی» مطرح می‌شود.

در رویکرد وثوق صدوری در دانش رجال، بررسی مضمونی روایات و مطابقت با اهداف و روح شریعت از شاخص‌های اطمینان به صدور روایت از معصوم به شمار می‌رود.

۳۱. سیستانی، مباحث الحجج، ۲۷ تا ۲۳؛ ترجمه برخی عبارات آیت الله سیستانی در پایان نامه کارشناسی ارشد نقش‌یابی مقاصد شریعت در اجتهاد شیعی و جایگاه آن در نظام‌سازی فقهی نیز آمده است.

۳۲. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ۲۰۵/۱: «قال مصدق: ... فقلت له: إن كثيراً من الناس يقولون إنها من كلام الرضی رحمه الله تعالى. فقال: أتى للرضی و لغير الرضی هذا النفس و هذا الأسلوب؟ قد وقفنا على رسائل الرضی و عرفنا طريقته و فنه في الكلام المنثور.»

۳۳. سیستانی، مباحث الحجج، ۲۷؛ نک: تمدن، الهی خراسانی، حکم، سنت و شریعت، ۹۹.

۴. بررسی مضمونی روایت براساس روح و اهداف قرآن

ابتدا به یکی از اهداف و روح قرآن در زمینه ارتباط با زنان و پس از آن به یکی از اهداف کلی و مهم قرآن می‌پردازیم و مفاد این روایت با هر دو هدف سنجیده خواهد شد.

۴. ۱. امساک به معروف به مثابه هدف مرتبط در حوزه زنان

روشن است که عقل فطری و نیز اهداف شریعت در قرآن، از جمله اصل تعامل و رفتار شایسته با زن توسط شوهر (امساک به معروف) با حبس زن در منزل و سلب حق او در بیرون رفتن هیچ تناسبی ندارد و عرف کارشناس نیز آن را تأیید می‌کند.

به بیان دیگر، براساس خطوط کلی تشریع در قرآن مضمون این روایت با اصل تعامل شایسته با همسر (امساک به معروف) سازگاری ندارد و نمی‌توان به اطلاق این روایت عمل کرد.^{۳۴} بدین توضیح که، هنگام تدبیر در قرآن می‌بینیم که بر معاشرت و ارتباط نیکو و شایسته (معروف) شوهر با همسر خویش تأکید دارد. حال، چگونه ارتباط و تعامل شایسته بر قراردادن خانه به زندان ابدی دینی صادق است؟! وقتی عناوین قرآنی که اساس همه قوانین صادره در اسلام است را در موضوع رابطه همسری و ارتباط شوهر با همسر بررسی می‌کنیم، این مسئله (منع زن از خروج) مفهوم تشریع و اندیشه درباره مفاهیم انسانی و اخلاقی تشریع را از اجزای آن دور می‌کند. راجع به آیاتی مانند «فَأَمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ»،^{۳۵} «عَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ»،^{۳۶} «وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ»^{۳۷} چنین برداشت می‌کنیم که خداوند اراده کرده است زن در حمایت شوهر خود زندگی طبیعی داشته باشد، به گونه‌ای که انسانیت در این زندگی احساس شود و در نتیجه، شوهر با همسر خود به نیکویی و شایستگی (معروف) رفتار می‌کند. رفتار نیکو و شایسته (معروف) با همسر، یعنی آنکه به زندگی طبیعی زن بی‌احترامی صورت نگیرد.

بنابراین، اگر انسانی بدون هیچ ضرورتی انسان دیگری را در خانه زندانی کند و به سبب میلش بر او فشار آورد، چنین رفتاری در عرف، آسیب‌رساندن به دیگری (اضرار) است و برخلاف اصل رفتار شایسته با همسر (امساک به معروف) به شمار می‌رود.^{۳۸}

بدین ترتیب منع همسر نسبت به خروج از منزل در حالت‌های عرفی، با اصل رفتار و تعامل شایسته با همسر سازگاری ندارد. منع زن در این حالت به سان رفتار با اسیر یا کنیزی است که آزادی و کرامت ندارد.

۳۴. فضل‌الله، کتاب النکاح، ۴/۲؛ شمس‌الدین، حقوق الزوجية، مسائل الحرجة في فقه المرأة، ۹۲.

۳۵. بقره: ۲۲۹.

۳۶. نساء: ۱۹.

۳۷. بقره: ۲۲۸.

۳۸. فضل‌الله، کتاب النکاح، ۴۲.

چنین رفتاری در نظر عرف، آسیب‌رساندن و ظلم به انسان است.^{۳۹}

رفتار شایسته با همسر که از اصل «امساک به معروف» فهمیده می‌شود از اهداف شریعت و روح قرآن در حوزه زنان به شمار می‌رود. اهداف شریعت بیانگر حقوق انسانی است که از این حقوق حمایت می‌کند و آن را مدنظر قرار می‌دهد. در نتیجه، هر حق انسانی مشروع در هر زمینه‌ای از زندگی انسان، در مقاصد شریعت - که بدان تصریح یا اشاره شده - جای می‌گیرد.^{۴۰}

بنابراین حق انسانی زن است که برای خروج از منزل آزادی داشته باشد و این حق که با اصل رفتار شایسته با زن (امساک به معروف) در قرآن تأیید شده، نباید توسط شوهر در حبس زن در خانه سلب شود. بدین‌گونه، اصل رفتار شایسته با زن به‌عنوان یکی از اهداف قرآنی شریعت، حق زن در آزادی انتخاب در خروج از منزل را حمایت و پشتیبانی می‌کند. روایت منقول از پیامبر (ص) با این هدف قرآنی مورد نقد متن قرار می‌گیرد. در نهایت، اجازه زن از شوهر می‌تواند عملی مباح به سبب طلب مشورت و آگاهی بخشی یا نصیحتی از سوی شوهر باشد.^{۴۱}

بررسی اشکال حیدر حب‌الله: راجع به این دیدگاه، که منع زن در خروج از منزل اضرار به وی است و با امساک به معروف به‌عنوان اهداف قرآنی شریعت سازگاری ندارد، حیدر حب‌الله چنین اشکالی را بیان کرده است: «این دیدگاه تنها از حبس زن در حالتی جلوگیری می‌کند که اضرار به زن یا قتل شخصیت وی باشد، مانند حبس ابدی یا مانند آن. در نتیجه، این دیدگاه از روش‌های غیرعقلانی حبس منع می‌کند، نه از مطلق اختیارداشتن شوهر نسبت به حبس زن در منزل. در نتیجه، نصوص قرآنی تقییدکننده اطلاق روایات حبس یا منع زن در خروج بدون اذن شوهر به شمار می‌روند (یعنی حبس زن مقید به عدم اضرار است)، نه آنکه امساک به معروف از اساس با روایت حبس زن منافات داشته باشد به این دلیل که با نصوص قرآنی معارض است.»^{۴۲}

طبق نظر حیدر حب‌الله رابطه اصل قرآنی امساک به معروف و روایت حبس زن در خانه، رابطه تقیید و اطلاق است و در نتیجه، نگه‌داشتن زن نباید دارای جلوه‌های غیرعقلانی و ظالمانه باشد اما طبق روایت، اصل منع زن در خروج از منزل و نگه‌داشتن او توسط شوهر جایز است.

پاسخ: ابتدا یادآوری این نکته خالی از فایده نیست که مضمون روایات باید با روح و اهداف شریعت

۳۹. شمس‌الدین، حقوق الزوجیه، مسائل الحرجة فی فقه المرأة، ۹۰.

۴۰. خادمی، حقوق الانسان مقاصد الشریعة، ۱۴۹.

۴۱. شمس‌الدین، حقوق الزوجیه، مسائل الحرجة فی فقه المرأة، ۹۱.

۴۲. حب‌الله، دراسات فی الفقه الاسلامی المعاصر، ۲۸۹/۲.

در قرآن تناسب و موافقت داشته باشند. بنابر دیدگاه آیت‌الله سیستانی، مراد از موافقت، توافق با ظواهر قرآن مانند اطلاعات و عمومات آن نیست؛ بلکه مقصود از آن موافقت از حیث هدف و روح است. بنابراین، قرآن به‌سان قانون اساسی است و رابطه روایت با اهداف شریعت «عموم و خصوص یا اطلاق و تقیید» نیست، بلکه تناسب و انسجام با اسلوب و اهداف شریعت است که با عنوان «موافقت روحی» مطرح می‌شود.

اما پاسخ آنکه، ناقد در حقیقت حبس زن را به دو نوع عقلانی و غیرعقلانی تصور کرده و براین اساس، حبس غیرعقلانی را تنها آسیب‌رساندن و نقص زن و ظلم به او می‌داند که با هدف قرآنی امساک به معروف در تعارض است. گویی حبس عقلانی زن هیچ مشکلی ندارد و ظلم به او به شمار نمی‌آید و لذا شوهر مجاز بدین حبس است.

در پاسخ باید گفت: اساس حبس زن و سلب اختیار او در خروج از منزل به‌عنوان یک حق طبیعی در زندگی، سلب حق و اضرار به زن است. حبس عقلانی در حقیقت تناقض‌نماست، چون اساساً هیچ عقلانیتی در حبس زن وجود ندارد و هرگونه حبسی با هر روش و توجیهی توسط شوهر، نابودی شخصیت زن را به دنبال خواهد داشت. در نتیجه، مطلق پدیده حبس زن با هدف قرآنی امساک به معروف هیچ سازگاری عرفی ندارد.

به بیان دیگر، تنها رفتارهای ظالمانه و نگه‌داشتن زن تا ابد در خانه، اضرار و آسیب به زن محسوب نمی‌شود، بلکه اصل اجازه حبس زن به دست شوهر و سلب حق بیرون رفتن از منزل و تضییع حق حیات اجتماعی و ارتباطات انسانی زن که حتی نتواند به دیدار پدر بیمار خود و در حال فوت برود، با رفتاری که معروف باشد سازگاری ندارد و عرف چنین سلب حقی را اضرار و آسیب به انسان می‌داند.

این نکته شایان توجه است که حیدر حب‌الله در معنای معروف چنین باور دارد که با توجه به تقابل مفهومی «معروف» و «منکر»، به نظر می‌رسد در عرف و نیز در لغت عربی، معروف به چیزی گفته می‌شود که هم نیکوست و هم انجام آن در خارج نیکو شمرده می‌شود و به همین دلیل، کسی که آن را انجام دهد مورد مدح قرار می‌گیرد. با این وصف، مأنوس بودن یا نامأنوس بودن فعل نزد عرف معیار نخواهد بود؛ بلکه نیکو بودن فعل و مورد مدح قرار گرفتن فاعل آن مدنظر است. همچنین منکر، فعل قبیحی است که فاعل آن سرزنش می‌شود؛ لذا معروف بودن یا منکر بودن از لوازم حُسن ذاتی فعل و ممدوحیت آن است.

این مطالب ربطی به شرع ندارد و به همین دلیل بزرگ‌ترین اشتباه این است که این مفاهیم عرفی با توجه به تقسیم پنج‌گانه احکام تکلیفی تبیین شوند، در حالی که مدلول لغوی و عرفی به این تقسیم ارتباطی ندارد و به عبارت دیگر، این معنای لغوی بعد از تقسیم فوق تطبیق‌شدنی است.

با این توضیحات روشن می‌شود که اولاً تنها مرجع تعیین معروف و منکر شرع نیست، برخلاف کسانی که -هرچند به سبب انکار حسن و قبح عقلی- سعی کردند شرع را تنها مرجع برای این کار معرفی کنند؛ بلکه مرجع تعیین معروف و منکر هم شرع است و هم عقل و حتی طبع عقلایی. به عبارتی، حتی اگر با موردی مواجه شدیم که شرع نسبت به معروف بودن یا منکر بودن آن ساکت است باز هم می‌توان مفهوم معروف و منکر را در آن مورد تصور کرد و این یعنی علاوه بر شرع، مرجع دیگری برای این دو مفهوم نیز وجود دارد که همان عقل باشد؛ ثانیاً افزون بر عقل و شرع، عرف نیز می‌تواند به عنوان مرجعی برای این دو مفهوم به ابفای نقش پردازد. گاهی عرف قطع نظر از عقل و شرع چیزی را در شرایط خاصی قبیح یا حسن می‌شمارد. به بیان دیگر، حتی اگر حسن و قبح عقلی را انکار کنیم و نیز بگوییم شرع در مواردی ورود نکرده است باز هم عرف‌های عام -باتوجه به صدق عنوان معروف یا منکر از جهت لغوی- می‌توانند مصداق معروف و منکر را تعیین کنند، به گونه‌ای که مخالف عقل یا شرع نباشد.^{۴۳}

طبق دیدگاه حیدر حب‌الله مرجع تعیین معروف و مصداق آن در حق زن در خروج از منزل عرف است که سلب چنین حقی از زن خلاف معروف و مصداق ظلم شمرده می‌شود؛ حال چه حبس ابدی باشد و چه حبس موقت.

۴. ۲. کرامت انسانی هدف کلی شریعت

آیت‌الله سیستانی تصریح دارد کرامت انسانی از جمله اصول و اهداف اصلی در شریعت و مبادی کلی دین اسلام به شمار می‌رود که در قرآن بیان شده است. این اصول برخاسته از عقل فطری در انسان‌هاست که از آن به قانون طبیعی یاد می‌شود و اسلام مبین این اصول فطری است. در حقیقت، قوانین قرآنی که به صورت تفصیلی ذکر شده، تطبیقات این اصول و اهداف است و قرآن خود تصریح دارد که ترجمان همان عقل فطری است. سنت پیامبر (ص) و امامان (ع) نیز تفصیل و تبیین بیشتر این اصول و اهداف و در امتداد آن محسوب می‌شود. چنین زنجیره متصلی را باید ترسیم کرد و در این میان، سخن جدید و خارج از این زنجیره در بیانات ائمه (ع) وجود ندارد. بنابراین، هر خبری باید با اهدافی که در عقل فطری نمود دارد موافقت داشته باشد.^{۴۴}

هنگامی که خداوند در قرآن کریم به تشریح خلقت انسان می‌پردازد و دستور سجده بر انسان را صادر می‌کند، دو دسته خطاب در این خصوص در قرآن کریم وجود دارد: خطاب اول، سجده بر بشر را امر

۴۳. حب‌الله، فقه امر به معروف و نهی از منکر، ۳۷۱.

۴۴. سیستانی، مباحث الحجج، ۲۵.

می‌کند^{۴۵} و خطاب دوم، سجده بر آدم^{۴۶} مطابق با تفسیر علامه طباطبایی فرمان سجده بر بشر شامل تمام فرزندان آدم است و به‌طورکلی، مقام انسانیت را در بر می‌گیرد.^{۴۷} به این ترتیب، این آیه در مقام ارج نهادن به انسان ورای کیش، آیین و رنگ پوست و زبان است که از این ارج نهادن با عنوان کرامت ذاتی یاد می‌شود. در تعریف کرامت آورده‌اند: «نوعی وصف گران‌سنگ ذاتی برای هر انسان بدون ملاحظه اجدادش دانست که دلالت بر بزرگواری، شرافت، ارجمندی، ارزشمندی و عزت می‌کند.»^{۴۸} انسان بما هو انسان امکان و ظرفیتی دارد که او را مستحق سجده فرشتگان کرده است. یکسان‌بودن نحوه خلقت انسان، نظیر آفرینش او از ماء، طین و تراب و پس از آن دمیده‌شدن روح در او نشان از یکسان‌بودن انسانیت دارد که این مقام انسانیت چیزی نیست که بتوان با دستور شوهر زیر پا گذاشت.

براساس این اصل، انسان از همه خصوصیت‌ها و ویژگی‌های تکریم و حرمت برخوردار است، مگر مواردی که با استناد به دلیل از وی سلب می‌شود. این، همان نتیجه مهمی است که می‌توان از اصل کرامت انسانی به دست آورد.^{۴۹}

به بیانی دیگر، کرامت به‌عنوان یکی از مقاصد مهم شریعت می‌تواند ازجمله حقوق اساسی آدمی به شمار آید که در عداد حق حیات و حق آزادی و امثال آن‌ها قرار گیرد. این حق می‌تواند و باید منشأ وضع و تدوین قوانین بسیاری در قلمرو امور مدنی، جزایی، سیاسی و جز آن قرار گیرد.^{۵۰}

ازجمله وجوه ارجاع مفاد روایت به کرامت انسانی و موافقت روحی با قرآن، تفسیر روایات بر محور کرامت انسانی است. از نظر قائلان به اصل کرامت، این اصل در بسیاری از مباحث تفسیر نصوص فقهی اثرگذار خواهد بود. این اصل می‌تواند در مسائل تفسیری و نظری علم فقه به لحاظ فهم احکام، تأویل آیات و استنباط احکام مفید واقع شود. احکام مدنی و جزایی باید با فقه الکرامه بررسی شود و لذا لازم است یک‌بار دیگر این دسته از احکام فقهی، که با مناسبات فرهنگی و اجتماعی عصر گذشته بیان یا استنباط و تنظیم شده است، ارزیابی شود.^{۵۱} به بیانی دیگر، احترام کرامت انسانی ازجمله مهم‌ترین اهداف و مقاصد دین به شمار می‌رود و باید نسبت به هرگونه تفسیر متن دینی که کرامت را نقض می‌کند بازنگری کرد. مفاد

۴۵. حجر: ۳۱ تا ۲۸.

۴۶. بقره: ۳۴.

۴۷. طباطبایی، المیزان، ۲۰/۸.

۴۸. ناصری مقدم، سلطانی، کرامت انسانی و فقه، ۳۰.

۴۹. حب‌الله، تعامل با دیگری: از گفت‌وگوی عقلانی تا کرامت انسانی، ۶۵.

۵۰. ناصری مقدم، سلطانی، کرامت انسانی و فقه، ۱۰۲ و ۱۲۰.

۵۱. ایازی، اصل کرامت انسان به مثابه قاعده‌ای فقهی، ۳۱ و ۳۷.

روایتی که با کرامت انسانی تعارض دارد متعلق به تاریخ و بیانگر شرایط عصر زمان خود است.^{۵۲}

کرامت انسانی حتی اگر به عنوان حکمت احکام عنوان شود می تواند در زمینه فهم و استنباط احکام اجتماعی (معاملات بالمعنی الاعم / احکام توصیلی) از روایات، کارایی و دخالت داشته باشد.^{۵۳}

مفاد روایت مذکور به هیچ عنوان با کرامت انسانی سازگاری ندارد که زنی با تعهدی که به شوهر خود داده است حتی با بیماری و فوت پدرش حق خروج از منزل را نداشته باشد. چنین حبسی، تحقیر و توهین به کرامت این زن است. از این رو، نمی توان اطمینان به صدور چنین روایتی از معصوم را داشت.

اشکال به نقش کرامت انسانی در فقه: فقه اسلامی کلاسیک اعتقادی به اصل کرامت انسانی ندارد و به همین دلیل، نه قاعده ای فقهی با این عنوان پیدا می شود و نه اصلی به نام کرامت انسانی می توان یافت تا مرجعی باشد برای تعیین تکلیف هنگام شک.^{۵۴}

در عین حال، می توان گفت در قرن اخیر شاهد نفوذ این شیوه از تفکر در کتاب های برخی از علما و فقها و پژوهشگران هستیم که البته در مدارس دینی رسمی که به عنوان مرجع اجتهاد در شریعت و فتوا شناخته می شوند هنوز نتوانسته حضور قوی ای داشته باشد. این مفهوم، حضور مستمر و اجتهادی ندارد. میراث فقهی و دینی مسلمانان با موضوعی همچون کرامت ذاتی انسان بیگانه است.^{۵۵}

اما از سیاق آیه، تکریم تشریعی انسان بر نمی آید؛ زیرا آیه تکریم بعد از بیان کرامت انسان به سراغ مسائلی تکوینی می رود، مانند حمل ایشان در خشکی و دریا و رزق پاکیزه برای آن ها و برتری دادن ایشان نسبت به بسیاری از مخلوقات همچون حیوانات و گیاهان. با توجه به چنین فضایی نمی توان نسبت به دلالت آیه بر تکریم تشریعی و ارزشی اطمینان یافت.^{۵۶}

پاسخ: در میراث فقهی با رویکردهای مختلفی روبه رو هستیم. بنابر تحولات اجتماعی و پیشرفت علوم نیز آیه می گوید همین که آدمی عضو جامعه انسانی است احترام و کرامت و عزت دارد تا بتواند تمام استعداد های خویش را در مسیر هدایت به فعلیت برساند و در این دنیا تمام امکانات برای او فراهم شده است. انسانی که حقیر و کوچک و ذلیل باشد توانایی برای رشد و حرکت نخواهد داشت.

عضویت در جامعه انسانی و کرامت همه این اعضا اختصاصی به جنس و عقیده نخواهد داشت و باید

۵۲. رفاعی، الدین و الکرامة الانسانیة، ۳۰۰.

۵۳. الهی خراسانی، جستارهایی در مقاصد شریعت، ۵۲. برای شناخت علت و حکمت و چالش پیش روی تأثیر اهداف و مقاصد شریعت نیز بدین منبع می توان رجوع کرد.

۵۴. حب الله، تعامل با دیگری: از گفت و گو عقلانی تا کرامت انسانی، ۷۵.

۵۵. حب الله، تعامل با دیگری: از گفت و گو عقلانی تا کرامت انسانی، ۸۲.

۵۶. حب الله، تعامل با دیگری: از گفت و گو عقلانی تا کرامت انسانی، ۱۰۴.

از حقوق بنیادین مانند حق حیات و آزادی برخوردار باشند. حبس انسان در خانه بدون هیچ دلیل و جرمی، کشتن استعداد های انسانی و تحقیر او و خلاف حق آزادی است.

شریعت که روش رفتارها و باید و نبایدهاست و سنت، تفصیل آن را برعهده گرفته است نمی تواند با اهداف و روح این شریعت که در قرآن جلوه گر است ناسازگار باشد. به بیان دیگر، حکمت عملی، یعنی فقه نمی تواند با حکمت نظری، یعنی اهداف و ارزش های اسلامی مخالفت داشته باشد.^{۵۷} بیان ویژگی خلقت انسان -در بُعد تکوین او- که براساس کرامت است منافاتی ندارد که به عنوان هدفی در نظر گرفته شود که چهارچوب و خط تشریع را مشخص کند. در ادامه، خدا از وجود زمینه های حرکت انسان و بهره مندی او از نعمت ها سخن می گوید تا در قیامت به رستگاری برسد؛ چراکه در این دنیا کور و ناقص نبوده و همه نعمت ها و زمینه های رشد و حرکت را دیده و به کار بسته است.

بنابراین، بیان اهداف در قرآن به مثابه قانون اساسی اگرچه خطاب تشریعی مانند جعل حکم شرعی نیست، اما خطابی تکوینی برای تأثیرگذاری در شریعت است. آیه تکریم در حقیقت ناظر به مقام ملاک ها و بیانگر امور تکوینی است اما ناظر به زیربنای قانونی به شمار می رود.^{۵۸}

نتیجه گیری

مضمون روایت منقول از پیامبر(ص) در محبوس ماندن زن و عدم ادای حق پدر نسبت به فرزند برخلاف اهداف و روح قرآن است که بر رفتار شایسته با زنان تأکید دارد. این مضمون و جلوگیری از حضور زن در بیرون از منزل نیز با کرامت انسانی سازگاری ندارد. باتوجه به کرامت انسانی به مثابه هدف و روح قرآن باید به نقد مضمونی سنت پرداخت. بدین ترتیب، با هر ویژگی سندی نمی توان اطمینان به صدور چنین نقلی از پیامبر(ص) یافت. باید گفت اهداف و روح قرآن در ترسیم ویژگی انسان و زندگی او به مثابه قانون اساسی است و با مواد قانونی در سنت به عنوان شارح و تفصیل قانون اساسی تخصیص نمی خورد، بلکه باید باتوجه به قانون اساسی به تفسیر و توضیح مواد قانونی و اعتبارسنجی مضمونی پرداخت.

۵۷. نک: ملایی، بررسی رویکرد مقاصدی به فقه در کارآمدی نظام سیاسی، ۶۲.

۵۸. مددی، «جایگاه قرآن در ققاهت»، ۵۰ تا ۴۸.

منابع

قرآن کریم

- آمدی، علی بن محمد. الاحکام فی اصول الأحکام. بیروت: دار الکتب العلمیه. ۱۴۲۴ق.
- ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله. شرح نهج البلاغة. قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي (ره). بی تا.
- ابن بابویه، محمد بن علی. کتاب من لا یحضره الفقیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی. ۱۴۱۳ق.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم. الفتاوی الکبری. بیروت: دار القلم. ۱۴۰۷ق.
- ابن عاشور، محمد طاهر بن محمد. مقاصد الشریعة الإسلامیه. قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامیه. ۱۴۲۵ق.
- ابن قدامه، ابو محمد موفق الدین. المغنی. بی جا: مكتبة القاهرة. ۱۳۸۸ق.
- ادلبی، صلاح الدین بن احمد. منهج نقد المتن عند علماء الحديث النبوی. قاهره: دار الفتح. ۱۴۳۴ق.
- الهی خراسانی، علی. جستارهایی در مقاصد شریعت. تهران: نگاه معاصر. ۱۳۹۹.
- امام الحرمین، عبدالملک بن عبدالله. البرهان فی اصول الفقه. بیروت: دار الکتب العلمیه. ۱۴۱۸ق.
- انصاری، مرتضی بن محمد امین. فرائد الاصول. قم: مجمع الفکر الإسلامی. ۱۴۱۹ق.
- ایازی، سید محمد علی. اصل کرامت انسان به مثابه قاعده ای فقهی. تهران: سرایی. ۱۴۰۰.
- بحرانی، یوسف. الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. بی تا.
- برقی، احمد بن محمد. المحاسن. قم: دار الکتب الإسلامیه. ۱۳۷۱ق.
- بوخناش، نوره. مقاصد الشریعة عند الشاطبی. بیروت: دار الامان. ۱۴۳۳ق.
- تمدن، حمیدرضا. نقش یابی مقاصد شریعت در اجتهاد شیعی و جایگاه آن در نظام سازی فقهی. پایان نامه دوره کارشناسی ارشد. به راهنمایی حسینعلی سعدی. تهران: دانشگاه امام صادق (ع). ۱۳۹۷.
- تمدن، حمیدرضا، علی الهی خراسانی. حکم، سنت و شریعت: خوانشی از دیدگاه های اصولی آیت الله سیستانی. تهران: دانشگاه امام صادق (ع). ۱۳۹۹.
- حب الله، حیدر. تعامل با دیگری: از گفت و گوی عقلانی تا کرامت انسانی. ترجمه محمد رضا ملایی، مصطفی مهدوی. تهران: نگاه معاصر. ۱۴۰۲.
- حب الله، حیدر. دراسات فی الفقه الاسلامی المعاصر. بی جا: بی تا. ۱۴۳۲ق.
- حب الله، حیدر. فقه امر به معروف و نهی از منکر. ترجمه علی الهی خراسانی، حسنعلی شیروی، محمد رضا ملایی. مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی. ۱۳۹۶.
- حسنی، اسماعیل. نظریة المقاصد عند الامام محمد الطاهر بن عاشور. فیرجینیا: المعهد العالمی للفکر الإسلامی. ۱۴۲۶ق.
- خادمی، نورالدین بن مختار. حقوق الانسان مقاصد الشریعة. قطر: ادارة البحوث والدراسات الإسلامیه. ۱۴۳۱ق.

- دمینی، مسفر عزم الله. مقایس نقد متون السنة. ریاض: بی نا. ۱۴۰۴ق.
- رفاعی، عبدالجبار. الدین و الکرامة الانسانية. بغداد: الرافدين. ۲۰۲۲م.
- الریسونی، احمد. نظریة المقاصد عند الامام الشاطبی. بی نا: الدار العالمیة للکتاب الإسلامی. ۱۴۱۲ق.
- سبحانی، جعفر. الحدیث النبوی بین الروایة و الدراية. قم: مؤسسة امام صادق(ع). ۱۴۱۹ق.
- سیستانی، سیدعلی. الرافد فی علم الاصول. به تقریر سیدمنیر قطیفی. قم: مکتبة آية الله العظمی السيد السيستانی. ۱۴۱۴ق.
- سیستانی، سیدعلی. مباحث الحجج. به تقریر سیدمحمدعلی ربانی. رهیاب: www.taghrirat.net
- سیستانی، علی. تعارض الادلة و اختلاف الحدیث. به تقریر سیدهاشم هاشمی. بی جا: بی نا. بی تا.
- شاطبی، ابراهیم بن موسی. الموافقات فی اصول الشريعة. بیروت: دار الکتب العلمیة. بی تا.
- شریف رضی، محمد بن حسین. نهج البلاغة. به تحقیق صبحی صالح. قم: مرکز البحوث الاسلامیة. ۱۳۷۴.
- شمس الدین، محمد مهدی. «مجال الاجتهاد و مناطق الفراغ التشريعی»، مجلة المنهاج. ش ۳، زمستان ۱۴۱۷ق، ۱۰ تا ۸۱.
- صدر، محمدباقر. اقتصادنا. قم: بوستان کتاب. ۱۴۱۷ق.
- صدر، محمدباقر. الاسلام یقود الحیاة. قم: المؤتمر العالمی للإمام الشہید الصدر. ۱۴۲۹ق.
- صاهر، یعقوب حسن. مسيرة الامام السيد موسى الصدر. بیروت: دار بلال. چاپ دوم، ۲۰۱۴م.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین. المیزان فی التفسیر القرآن. قم: مؤسسة نشر اسلامی. بی تا.
- طوسی، محمد بن حسن. اختیار معرفة الرجال (الرجال الکشی). مشهد: دانشگاه مشهد. ۱۴۰۹ق.
- علاسوند، فربیا. زن در اسلام. قم: دفتر مطالعات و تحقیقات زنان. چاپ اول، ۱۳۹۰.
- غزالی، محمد بن محمد. المستصفی فی علم الاصول. قم: دار الذخائر. ۱۳۶۸ق.
- فضل الله، سیدمحمدحسین. کتاب النکاح. به قلم جعفر ساخوری. بیروت: دار الملائک. ۱۴۱۷ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب. الکافی. تهران: دار الکتب الإسلامیة. ۱۴۰۷ق.
- کیلانی، عبدالرحمن بن ابراهیم. قواعد المقاصد عند الامام الشاطبی. دمشق: دار الفكر. ۱۴۲۱ق.
- لحسانة، احسن. الفقه المقاصدی عند الامام الشاطبی. قاهره: دار الاسلام. ۱۴۲۹ق.
- محقق حلی، جعفر بن حسن. معارج الاصول. قم: آل البيت. ۱۴۰۳ق.
- مددی، سیداحمد. «جایگاه قرآن در فقاہت»، کاوشی نو در فقه اسلامی. ش ۶۲، دی ۱۳۸۸، ۵۶ تا ۳۱.
- ملایی، محمدرضا. بررسی رویکرد فقه مقاصدی در کارایی نظام سیاسی. رساله دوره دکتری. به راهنمایی احمد رهدار. قم: دانشگاه باقر العلوم. آذر ۱۴۰۰.
- ناصری مقدم، حسین، عباسعلی سلطانی. کرامت انسانی و فقه. مشهد: پژوهشکده مطالعات اسلامی. ۱۳۹۹.

Transliterated Bibliography

Qurān-i Karīm.

‘Alāsvand, Faribā. *Zan dar Islām*. Qum: Daftar Muṭālī‘āt va Taḥqīqāt Zanān, Chāp-i Awwal, 2012/1390.

Āmidī, ‘Alī ibn Muḥammad. *al-Aḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2004/1424.

Anṣārī, Murtaḍā ibn Muḥammad Amīn. *al-Farā’id al-Uṣūl*. Qum: Majm‘ al-Fikr al-Islāmī, 1998/1419.

Ayāzī, Sayyid Muḥammad ‘Alī. *Aṣl Karāmat Insān bi Muthābih Qā’idih-i Fiqhī*. Tehran: Sarāyī, 2021/1400.

Bahrānī, Yūsuf. *Al-Ḥadā’iq al-Nādira fī Aḥkām al-’Itra al-Ṭāhira*. Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī, s.d.

Barqī, Aḥmad ibn Muḥammad. *al-Maḥāsin*. Qum: Dār al-Kutub al-Islāmīyya, 1952/1371.

Būḥanāsh, Nūrah. *Maqāṣid al-Sharī‘a ‘ibḍ al-Shāṭibi*. Beirut: Dār al-Amān, 2012/1433.

Ḍāhir, Ya‘qūb Ḥasan. *Maysara al-Imām al-Sayyid Mūsā al-Ṣadar*. Beirut: Dār Balāl, Chāp-i Duwum, 2014/1392.

Damīnī, Musfar ‘Azamallāh. *Maqāyīs Naqd Mutūn al-Sunnah*. Riyāḍ: s.n. 1984/1404.

Faḏl Allāh, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. *Kitāb-i al-Nikāḥ*. Bi Qalam Ja‘far Sākhūrī. Beirut: Dār al-Malāk, 1996/1417.

Ghazālī, Muḥammad ibn Muḥammad. *al-Mustaṣfā fī ‘Ilm al-Uṣūl*. Qum: Dār al-Dhakhā’ir, 1990/1368.

Ḥasani, Ismā‘īl. *Nazarīya al-Maqāṣid ‘inda al-Imām Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Ashūr*. Virginia: al-Ma‘had al-‘Alīmī li-l-Fikr Islāmī, 2005/1426.

Ibn Qudāmah, Abū Muḥammad Muafaq al-Dīn. *al-Mughnī*. S.l. Cairo: Maktaba al-Qāhirah, 1969/1388.

Ibn Abī al-Ḥadīd. ‘Abd al-Ḥamīd ibn Haba Allāh. *Sharḥ Nahj al-Balāghah*. Qum: Maktaba Āyat Allāh al-‘Uzmā al-Mar‘ashī al-Najafī, s.d.

Ibn ‘Ashūr, Muḥammad Ṭāhir ibn Muḥammad. *Maqāṣid al-Sharī‘a al-Islāmīyya*. Qatar: Wizārat-i al-Awqāf wa al-Shu‘ūn al-Islāmīyya. 2004/1425.

Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ‘Alī. *Kitāb Man Lā Yaḥḍuruh al-Faqīh*. Qum: Daftar Intishārāt-i Islāmī, 1993/1413.

Ibn Taymiyya, Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm. *al-Fatāwī al-Kubrā*. Beirut: Dār al-Qalam, 1987/1407.

Idlibī, Ṣalāḥ al-Dīn Aḥmad. *Manhaj Naqd al-Matn ‘ind ‘Ulamā’ al-Ḥadīth al-Nabawī*. Cairo: Dār al-Fath,

2013/1434.

Ilāhī Khurāsānī, 'Alī. *Justār-hā-yi dar Maqāṣid Sharī'at*. Tehran: Nigāh Mu'āṣir, 2021/1399.

Imām al-Ḥaramīn, 'Abd al-Malik ibn 'Abd Allāh. *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1997/1418.

Khādīmī, Nūr al-Dīn ibn Mukhtār. *Huqūq al-Insān Maqāṣid al-Sharī'a*. Qatar: Idārah al-Buḥūth wa al-Dirāsāt al-Islāmiyya, 2010/1431.

Kilānī, 'Abd al-Rahmān ibn Ibrāhīm. *Qawā'id al-Maqāṣid 'inda al-Imām al-Shāṭibī*. Dimashq: Dār al-Fikr, 2000/1421.

Kulīnī, Muḥammad ibn Ya'qūb. *al-Kāfi*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya, 1987/1407.

Lahasāsīnah, Aḥsan. *al-Fiqh al-Maqāṣidī 'inda al-Imām al-Shāṭibī*. Cairo: Dār al-Salām, 2008/1429.

Madadī, Sayyid Aḥmad. "Jāyghā Qurān dar Fiqāhat". *Kāvushī Nū dar Fiqh Islāmī*, no. 62 (Diy 2010/1388): 31-56.

Muḥaqqiq Ḥillī. Ja'far ibn Ḥasan. *Ma'arīj al-Uṣūl*. Qum: Āl al-Bayt. 1983/1403.

Muḥib Allāh, Ḥiydar. *Dirāsāt fī al-Fiqh al-Islāmī al-Mu'āṣir*. S.l. s.n. 2011/1432.

Muḥib Allāh, Ḥiydar. *Fiqh Amr bi Ma'rūf va Nahy az Munkar*. Translated by 'Alī Ilāhī Khurāsānī, Ḥasan 'Alī Shīravī, Muḥammad Riḍā Mulāyī. Mashhad: Bunyād-i Pazhūhish-hā-yi Islāmī Astān-i Quds-i Razavī, 2018/1396.

Muḥib Allāh, Ḥiydar. *Ta'āmul bā Dīgarī: az Guft va Gūy 'Aqlānī tā Karāmat Insānī*. Translated by Muḥammad Riḍā Mulāyī, Muṣṭafā Mahdavi, Tehran: Nigāh Mu'āṣir, 2023/1402.

Mulāyī, Muḥammad Riḍā. *Barrīsī Rūykarḍ Fiqh Maqāṣidī dar Kārāyī Nizām Siyāsī*. Risālah Dukturi bi Rahnamāyī Aḥmad Rahdār, Qum: University of Bāqir al-'Ulum, 2021/1400.

Nafīsī, Shādī. "Mi'yār-hā-yi Naqd Matn dar Arzyābī Ḥadīth". *Maqālāt va Barrīsī-hā*, Durīh-yi 70 (winter 2002/1380): 11-44.

Nāshīrmuqadam, Ḥusayn, 'Abbās 'Alī Sulṭānī. *Karāmat Insānī va Fiqh*. Mashhad: Pazhūhishkadih-yi Muṭālī'at Islāmī, 2021/1399.

Raysūnī, Aḥmad. *Nazāriya al-Maqāṣid 'inda al-Imām al-Shāṭibī*. S.l. al-Dār al-'Ālimiyya li-l-Kitāb al-Islāmī, 1995/1416.

Rifā'i, 'Abd Jabār. *al-Dīn wa al-Karāmah al-Insāniyah*. Baghdād: al-Rāfīdīn, 2022/1400.

Şadr, Muḥammad Bāqir. *al-Islām Yaḡūd al-Ḥayāt*. Qum: al-Mū'tamar al-'Ālamī li-l-Imām al-Shahīd al-Şadr, 2008/1429.

Şadr, Muḥammad Bāqir. *Iqtisādanā*. Qum: Büstān-i Kitāb, 1996/1417.

Shams al-Dīn, Muḥammad Mahdī. "Majāl al-Ijtihād wa Manātiq al-Firāgh al-Tashrī'i". *Majalla Minhāj*. No. 3 (winter 1996/1417): 81-106.

Sharīf al-Raḡī, Muḥammad ibn Ḥusayn. *Nahj al-Balāghah*. researched by Şubḥī Şāliḥ, Qum: Markaz al-Buḥūth al-Islāmiyya, 1996/1374.

Shāṭibī, Ibrāhīm ibn Mūsā. *al-Muwāfaqāt fi Uşūl al-Sharī'a*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, s.d.

Sīstānī, 'Alī. *Ta'aruf al-Adala wa Ikhtilāf al-Ḥadīth*. bi Taqrīr Sayyid Hāshim Hāshimī, s.l. s.n.s.d.

Sīstānī, Sayyid 'Alī. *al-Rāfid fi 'Ilm al-Uşūl*. bi Taqrīr Sayyid Munīr Qatīfī. Qum: Maktab Āyat Allāh al-'Uzmā al-Sayyid al-Sīstānī. 1994/1414.

Sīstānī, Sayyid 'Alī. *Mabāhith al-Hujaj*. bi Taqrīr Sayyid Muḥammad 'Alī Rabānī, Rahyāb.

Subḥānī, Ja'far. *al-Ḥadīth al-Nabawī bayna al-Riwāya wa al-Dirāya*. Qum: Mū'assisah-yi Imām Şādiq(AS), 1998/1419.

Ṭabāṭabāyī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. *al-Mizān fi Tafsīr al-Qurān*. Qum: Mū'assisah Nashr Islāmī, s.d.

Tamadun, Ḥamid Riḍā, 'Alī Ilāhī Khurāsānī. *Ḥukm, Sunat va Sharī'at: Khānishī az Didgāh-hā-yi Uşūlī Āyat Allāh Sīstānī*. Tehran: Imam Sadiq(AS) University, 2021/1399.

Tamadun, Ḥamid Riḍā. *Naqshyābī Maqāsid Sharī'at dar Ijtihād Shī'ī va Jāygāh ān dar Nizāmsāzi Fiqhī*.

Master Thesis, Supervisor Ḥusayn 'Alī Sa'dī, Tehran: Imam Sadiq(AS) University, 2019/1397.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Ikhtiyār Ma'rifa al-Rijāl (al-Rijāl al-Kashshī)*. Mashhad: Dānishgāh Mashhad, 1989/1409.