

Journal of Islamic Law Research

پژوهش‌نامه حقوق اسلامی

Delineating the Status of the Golden Rule
in Islamic Jurisprudence

Authors: Fateme Ramezany | Abbas Mirshekari

Stable URL: <https://doi.org/10.30497/law.2026.249532.3937>

تبیین جایگاه قاعده طلایی در فقه

نویسندگان: فاطمه رمضانی | عباس میرشکاری

پیوند دائمی: <https://doi.org/10.30497/law.2026.249532.3937>

Copyright 2026 The Author(s).

Published by *Imam Sadiq University*, Tehran, Iran.

This work is fully Open Access under the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license, allowing non-commercial use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original published work is properly cited. *Islamic Law Research* strictly follows the ethical guidelines of the Committee on Publication Ethics (COPE), which all readers, authors, peer reviewers, and editors are expected to closely observe and uphold.



Delineating the Status of the Golden Rule in Islamic Jurisprudence

Fateme Ramezany • PhD in Private Law, Faculty of Law and Political Sciences, University of
Tehran, Tehran, Iran. (Corresponding Author) ramezany.fateme@ut.ac.ir

Abbas Mirshekari • Associate Professor, Department of Private and Islamic Law, Faculty of
Law and Political Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran. mirshekariabbas1@ut.ac.ir

Abstract

Context & Objective: The Golden Rule is a fundamental moral principle advocating that one should treat others as one wishes to be treated. Although this ethical standard appears in numerous pre-Islamic religions and Islamic texts Islamic jurists have not formally recognized it as a jurisprudential maxim. This research investigates the possibility of identifying the Golden Rule as a jurisprudential maxim and explores the reasons behind its historical exclusion from this categorization. The study questions whether the Golden Rule can function within Islamic jurisprudence and under what specific legal title it might operate. The objective is to delineate the exact status of this rule in jurisprudence by analyzing its core elements and structural compatibility with established jurisprudential criteria.

Method & Approach: This study utilizes a doctrinal research method relying on library-based sources and deductive analysis. The approach is structured into three main sections. The first section identifies the constituent elements of the Golden Rule and evaluates its binding normative level. The second section compares the characteristics of standard jurisprudential maxims with the Golden Rule to test for structural alignment. The final section examines the position of the Golden Rule under the specific legal category of independent rational proofs evaluating its associated legal rulings implementation conflicts and potential to generate civil liability.



Findings: The research reveals that the Golden Rule bridges theoretical and practical rationality through its core element of consistency which comprises the dual principles of conscientiousness and impartiality. This structural alignment allows the rule to qualify as an independent rational proof within Islamic jurisprudence. Rulings derived from this rule involve formal legal obligations and prohibitions regarding societal behavior which are established through the jurisprudential principle of correlation between rational and religious edicts. The rule inherently lacks conflict with other established legal maxims in theory. Whenever practical implementation clashes occur the Golden Rule takes precedence as the governing and more significant directive. Furthermore, disregarding this rule serves as a necessary but insufficient condition for establishing strict civil liability since actual damages or other specific legal triggers must also be present.

Conclusion: Most Islamic jurists historically declined to adopt the Golden Rule as a formal jurisprudential maxim due to concerns about its reliance on human imagination and the variance in individual preferences. The analysis demonstrates however that the strict application of the consistency element nullifies these subjective variables and successfully guides legal reasoning toward definitive rulings based on universal human principles. The Golden Rule successfully transforms individual subjective desires into an objective and rational framework for social regulation. Recognizing this rule as an independent rational proof empowers jurists to enforce equitable social relations and prioritize public interest over arbitrary personal preferences in Islamic legal practice.

Keywords: Golden Rule, Moral Maxim, Jurisprudential Maxim, Element of Consistency.

تبیین جایگاه قاعده طلایی در فقه

فاطمه رمضانی • دانش‌آموخته دکتری حقوق خصوصی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

ramezany.fateme@ut.ac.ir

(نویسنده مسئول)

عباس میرشکاری • دانشیار، گروه حقوق خصوصی و اسلامی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

mirshekariabbas1@ut.ac.ir

چکیده

قاعده طلایی، یک اصل اخلاقی است که مقرر می‌دارد «هر آنچه برای خود می‌پسندی، برای دیگران بپسند و هر آنچه برای خود نمی‌پسندی، برای دیگران مپسند». اگر چه در ادیان مختلف پیش از اسلام و سپس در آیات و روایات به مفهوم این اصل اخلاقی اشاره شده است، اما فقیهان اسلامی آن را به‌عنوان یک قاعده فقهی شناسایی نکرده‌اند. لذا در این مقاله سعی شده است که از طریق روش توصیفی تحلیلی و رجوع به مصادر کتابخانه‌ای، امکان شناسایی آن به عنوان قاعده فقهی، و دلیل عدم شناسایی آن تحت این عنوان، بررسی و به ایرادات پاسخ داده شود. نوشتار بدین برآیند رسیده است که این قاعده، به دلیل وجود عنصر سازگاری متشکل از دو اصل باوجدان بودن و بی‌طرفی، حلقه اتصال عقلانیت نظری به عقلانیت عملی بوده و منطبق با عنوان «مستقلات عقلی» در فقه است. احکام استنباطی آن با توجه به مصلحت و مفسده نوعی، ناشی از اعمال و عدم اعمال آن در جامعه، جزء احکام تکلیفی وجوب و حرمت است که از طریق اعمال قاعده ملازمه بین حکم عقل و شرع به دست می‌آید. بحث و زجر آن در مکلف، از طریق ایجاد اراده در نظر گرفتن حقوق دیگران همراه با حقوق خود در رفتار اجتماعی است. این قاعده، با دیگر قواعد فقهی تعارضی ندارد، لکن امکان تراحم با آن‌ها در مقام اجرا وجود دارد که در این صورت، قاعده طلایی به عنوان قاعده اهم بر مهم اولویت می‌یابد. همچنین عدم رعایت این قاعده، شرط لازم و نه کافی برای اعمال حکم وضعی ضمان بوده و اکثر فقها، آن را به دلیل وجود عنصر تخیل و تفاوت علایق و سلايق اشخاص به عنوان قاعده فقهی شناسایی نکرده‌اند؛ این درحالی است که اعمال عنصر سازگاری آن، عامل رسیدن به احکام قطعی و اصول مشترک انسانی است.

واژگان کلیدی: قاعده طلایی، قاعده اخلاقی، قاعده فقهی، عنصر سازگاری.



مقدمه

قاعده طلایی یکی از اصول بسیار مهم و بنیادین اخلاق است که مقرر می‌دارد «آنچه برای خود می‌پسندی، برای دیگران بی‌پسند و آنچه برای خود نمی‌پسندی، برای دیگران نیز می‌پسند» (نهج‌البلاغه، نامه ۳۱) یا «با دیگران رفتار کنی همان‌طور که رضایت دارید در وضعیت مشابه با شما رفتار شود» (Gensler, 2013, p. 46). مارکوس جی سینگر^۱، وجه تسمیه طلایی بودن این قاعده را به دلیل ارزش بی‌حد و حصر آن دانسته و احتمال داده است که هیچ اصلی به این گستردگی مورد قبول نبوده و مورد بحث قرار نگرفته است (سینگر، ۱۳۹۲، ص. ۱۹)؛ به‌طوری‌که قدیم‌ترین مضمون نزدیک به این قاعده، مربوط به ۱۸۰۰ سال پیش از میلاد است و پس از آن در کتاب مقدس یهود^۲، تعالیم بودا^۳، آیین کنفوسیوس^۴، زرتشت^۵، مسیحیت^۶ و اسلام به مضمون این قاعده اشاره شده است (اسلامی، ۱۳۸۶، صص. ۳۶-۴۵). این در حالی است که به‌رغم قدمت قاعده طلایی در ادیان مختلف و اشاره به آن در قرآن و سنت، فقیهان آن را به‌عنوان قاعده فقهی

1. Marcus J Singer

۲. «به شخص غریبه نباید ستم کنید. به این خاطر که شما خودتان در مصر غریب بودید و از حال غریبگان با خبرید» (23: 9 Exodus)

۳. در هر سه مجموعه تعالیم بودا (دمه‌پادا، اودانه و سوتته‌نیپاتا) به مضمون قاعده طلایی اشاره شده است مانند ۱. «کسی که دنبال خوشبختی است، مادامی‌که خوشبختی را با ستم و خشونت نسبت به دیگران پیش بگیرد، بعد از این (یا در آخرت) به خوشبختی نخواهد رسید» (Dhammapada, 131). ۲. «هیچ چیزی برای انسان عزیزتر از خودش نیست. بنابراین، از آنجاکه این دقیقاً همان چیزی است که (هم) برای شما و (هم) برای دیگران عزیز است، به دیگران آسیب نرسانید با همان چیزی که موجب آسیب شماست» (Udanavega, 5: 18). ۳. «با آن‌ها (دیگران) خود را بشناس؛ همان‌طور که من از قبل آن‌ها و آن‌ها از قبل مرا شناختند. بنابراین، نه کسی را بکش نه کسی کشته شود» (Sutta-nipata, 7: 5).

۴. مانند جایی که زیگنونگ پرسید آیا یک جمله وجود دارد که به‌عنوان راهنما، تمام شئون زندگی شخص را کفایت کند و کنفوسیوس پاسخ داد آیا قابل فهم نیست؟! بر دیگران چیزی را که خود دوست نمی‌داری، تحمیل نکن (Analects, 15: 24).

۵. در تعالیم زرتشت یعنی گات‌ها و مهابهاراتا به مضمون قاعده طلایی اشاره شده است مانند ۱. «مزداهورا که فرمانده مطلق است، چنین مقرر فرمود که خوشبختی از آن کسی است که دیگران را خوشبخت سازد (Gathas, 43: 1). ۲. «کسی هرگز نباید با دیگری کاری کند که نسبت به خودش آن (کار) را ضرر می‌داند» (Mahabharata: 142).

۶. در آیین مسیحیت در انجیل متی و لوقا می‌خوانیم «هر آنچه تمایل دارید افراد برای شما انجام دهند، شما هم برای آن‌ها انجام دهید...؛ زیرا این یک قانون و دستور انبیاست» (Luke, 6: 31; Matthew, 7: 12).

شناسایی نکرده‌اند. بنابراین، مسئله این است که آیا قاعده طلایی می‌تواند به‌عنوان قاعده فقهی شناسایی شود؟ در صورت مثبت بودن پاسخ، این قاعده در قالب کدام عنوان می‌تواند در این زمینه نقش‌آفرینی کند؟ علت عدم شناسایی این قاعده به‌عنوان قاعده فقهی، به‌رغم اشاره به آن در متون مذهبی، قرآن و سنت چیست؟ آیا بین قاعده طلایی با سایر قواعد فقهی تفاوتی وجود دارد که مانع شناسایی آن به‌عنوان قاعده فقهی شده است؟

پیشینه پژوهش: به‌رغم وجود مقالاتی مانند «قاعده زرین در حدیث و اخلاق» از اسلامی، «تأملاتی در کاربرد قانون زرین اخلاق در قرآن کریم» از شیواپور و اخباری^۱ و «ادیان بزرگ، قاعده زرین و "دیگری"» از کریمی لاسکی و فرامرز قراملکی که صرفاً به بررسی قاعده طلایی در ادیان زنده جهان مانند (یهودیت، مسیحیت، اسلام، بودا، هندو، کنفوسیوس و زرتشت) و همچنین، متون حدیثی و آیات قرآن پرداخته‌اند، هیچ سابقه‌ای در خصوص بررسی جایگاه آن در فقه وجود ندارد. لذا در این پژوهش، با بررسی اختصاصی مفهوم و عناصر تشکیل‌دهنده قاعده طلایی و تطبیق آن با ویژگی و معیار شناسایی قاعده فقهی، جایگاه آن را در فقه تبیین کرده‌ایم.

روش پژوهش: پژوهش حاضر منطبق با روش توصیفی-تحلیلی است. منابع آن از طریق روش کتابخانه‌ای گردآوری شده و سعی شده است با مراجعه به منابع تراز اول و تجزیه و تحلیل آن‌ها به روش قیاسی، به نگارش پژوهش در سه قسمت اقدام شود. در قسمت اول، ابتدا برای تبیین جایگاه قاعده طلایی در فقه، به شناخت و احصای عناصر تشکیل‌دهنده آن پرداخته و سطح الزام‌آوری آن بررسی شد. در قسمت دوم، برای امکان‌سنجی شناسایی قاعده طلایی به‌عنوان قاعده فقهی، به تعریف و بیان ویژگی‌های قاعده فقهی و مقایسه آن با ویژگی‌های قاعده طلایی و همچنین، تطبیق معیارهای شناسایی یک گزاره به‌عنوان قاعده فقهی با قاعده طلایی پرداخته شد و درنهایت، در قسمت سوم، به بررسی جایگاه قاعده طلایی تحت عنوان مستقلات عقلی و همچنین، ویژگی‌های آن مانند نوع حکم تکلیفی، نحوه بعث و زجر مکلف، امکان تراحم و تضاد با سایر قواعد فقهی و ضمان‌آور بودن یا نبودن آن پرداختیم و در آخر با پاسخ به ایرادات وارده به این قاعده، علت عدم شناسایی آن به‌عنوان قاعده فقهی را به چالش کشیدیم.

۱. این مقاله در شماره ۲۴ فصلنامه علمی پژوهش‌نامه اخلاق در صفحات ۶۷ الی ۸۲ منتشر شده است.

۱. شناخت قاعده طلایی

برای امکان‌سنجی شناسایی قاعده طلایی به‌عنوان قاعده فقهی، ابتدا باید به شناخت عناصر تشکیل‌دهنده پرداخت و سپس سطح الزام‌آوری آن را بررسی کرد.

۱.۱. عناصر تشکیل‌دهنده قاعده طلایی

هری گنسler^۱ برای استفاده عاقلانه و درست از قاعده طلایی، برخی عناصر اصلی را لازم دانسته و آن را به‌صورت مخفف «کیتا»^۲ نام‌گذاری کرده که شامل موارد زیر است.

۱. Know (k) (دانستن): یعنی بدانیم رفتار مورد نظر ما چه تأثیری بر دیگران می‌گذارد؟
۲. I Imagine (I) (تصور کردن): یعنی خود را جای دیگران بگذاریم و تصور کنیم که رفتار مورد نظر با ما در وضعیت مشابه چگونه خواهد بود؟
۳. T Test for Consistency (T) (آزمون سازگاری): از خود بپرسیم که آیا ما اکنون حاضر هستیم که اگر در وضعیت مشابه دیگران بودیم، رفتار مورد نظر با ما انجام شود؟
۴. A Act (A) (رفتار): بعد از انجام دادن درست مراحل فوق، با دیگران رفتار کنیم فقط همان‌طور که می‌خواهیم با ما در وضعیت مشابه رفتار شود (Gensler, 2013, p. 32).

منظور از آگاهی، نگرش و دانش فعلی شخص فاعل نسبت به رفتار مورد نظر است که در کنار عناصر دیگر به اعمال درست قاعده طلایی کمک می‌کند؛ البته هرچه به میزان آگاهی از تأثیرات رفتار مورد نظر نسبت به دیگران افزوده شود، اعمال قاعده طلایی به همراه سایر عناصر بهتر و منطقی‌تر خواهد بود. معکوس کردن نقش و خود را جای دیگران گذاشتن که به تعبیر گنسler قلب قاعده طلایی است، به ایجاد همدلی کمک می‌کند تا همدردی؛ زیرا همدردی به معنای این است که ما احساس مشابهی با دیگران داشته باشیم؛ به‌طوری‌که فرد، خود را در موقعیت ظاهری (خارجی) دیگران قرار می‌دهد، اما علایق و باورهای خود را همچنان حفظ کند درحالی‌که در همدلی، فرد خود را در جای دیگران می‌گذارد و علایق و باورهای آن‌ها را تصور می‌کند؛ به‌طوری‌که انسان هنگامی که خود را در جایگاه دیگران فرض و احساس می‌کند، با توجه به غریزه خویش خواهی چیزی را برای خود می‌پسندد که مصداق نیکی و خیر برای خود است و بر پایه همین احساس،

1. Harry Gensler

2. Kita

برای دیگران هم بد نمی‌خواهد (دیلمی، ۱۳۹۸، ص. ۵۷).

آزمون سازگاری یعنی شخص هنگام اعمال قاعده طلایی از خود بپرسد که «آیا او اکنون حاضر است اگر در وضعیت مشابه دیگران بود، رفتار مورد نظر با او انجام شود؟». اعمال این آزمون، فرد را به ثبات و سازگاری در رفتار با خود و دیگران می‌رساند؛ زیرا این عنصر مبتنی بر دو اصل است.

۱. بی‌طرفی: یعنی اعمال ارزیابی مشابه در موارد مشابه صرف‌نظر از افراد دخیل در آن.

۲. وظیفه‌شناسی یا باوجدان بودن: به این معنی که فرد زندگی خود را که شامل اعمال و نیات اوست، هماهنگ با خواست و باورهای اخلاقی خود نگه دارد.

بنابراین، اگر ما رفتاری نسبت به دیگران انجام دهیم، بر اساس اصل باوجدان بودن باور داریم که انجام آن رفتار نسبت به دیگران درست است و طبق اصل بی‌طرفی معتقدیم اگر انجام آن رفتار نسبت به دیگری درست است، پس انجام آن از طرف دیگری نسبت به ما نیز درست است. لذا نتیجه قبول دو اصل مزبور این است اگر ما رفتاری را نسبت به دیگری انجام می‌دهیم، در واقع می‌خواهیم که دیگران هم در موقعیت مشابه آن رفتار را با ما انجام دهند و اگر نخواهیم دیگران آن رفتار را با ما در موقعیت مشابه انجام دهند، پس ما نیز نباید با آن‌ها، آن رفتار را انجام دهیم؛ زیرا در غیر این صورت ما در رفتار با خود و دیگران، در تضاد و تناقض هستیم. بنابراین، هنجار سازگاری به اعمال ارادی ما توجه دارد نه احساسات ما. به تعبیر دیگر، ما در اعمال قاعده طلایی، اراده انجام کاری را داریم نه اینکه صرفاً بخواهیم احساسات خود را بیان کنیم؛ زیرا اعمال ارادی نتیجه ارزیابی ما و به‌نوعی قانون‌گذاری ما در ذهن هستند راجع به اینکه چه اقداماتی را مجاز یا غیرمجاز می‌دانیم و چگونه می‌خواهیم آن‌ها را به دیگران تعمیم دهیم؛ البته ارزیابی ما زمانی کامل می‌شود که ما خود را در وضعیت معکوس دیگران که مخاطب رفتار ما هستند، تصور کنیم و اعمال رفتار مورد نظر را با خودمان هم درست بدانیم. گنسلر معتقد است در اعمال قاعده طلایی، دو بار از اصل باوجدان بودن و یک بار از اصل بی‌طرفی استفاده می‌شود. بر اساس اصل باوجدان بودن، یک بار از اینکه رفتاری را با دیگران انجام می‌دهیم، نتیجه می‌گیرد که باور داریم آن کار درست است (سازواری عمل با باور) و یک بار از اینکه رفتاری را نسبت به دیگران درست می‌دانیم، نتیجه می‌گیرد که خواهان انجام آن رفتار نسبت به خود هستیم (سازواری باور با خواست).

صورت استدلال قاعده طلایی بر اساس دو اصل فوق به شرح زیر است.

اگر من نمی‌خواهم به‌گونه خاصی با من رفتار شود — اصل باوجدان بودن — باور من هم این است که انجام آن کار با من بی‌اشکال نیست — اصل بی‌طرفی — باور من باید این باشد که انجام آن رفتار از طرف من نسبت به دیگران هم بی‌اشکال نیست — اصل باوجدان بودن — من نباید آن رفتار را نسبت به دیگران انجام دهم.

پذیرش دو اصل «بی‌طرفی» و «باوجدان بودن» از لوازم عقلانیت انسانی است. اصل باوجدان بودن به عقلانیت نظری^۱ مربوط می‌شود؛ زیرا ناظر به هماهنگی میان باور و خواست فرد است درحالی‌که اصل بی‌طرفی از عقلانیت عملی^۲ ناشی می‌شود؛ زیرا بر تعمیم‌پذیری رفتار در موقعیت‌های مشابه تأکید دارد. اصل بی‌طرفی بر این مبنا استوار است که اگر رفتاری در یک موقعیت خاص مجاز باشد، باید در موارد مشابه نیز مجاز تلقی شود. این اصل مانع تبعیض و خودمحوری در داوری‌های اخلاقی می‌شود. در مقابل، اصل باوجدان بودن از اصل توصیه‌گری نتیجه می‌شود؛ یعنی اگر باور داریم که باید کاری انجام شود، باید آن را واقعاً انجام دهیم. از آنجاکه تالی این گزاره («باید انجام شود») امری است نه اخباری، مهم‌ترین نتیجه آن این است که نباید در وضعیتی قرار گیریم که با وجود باور به درستی یک رفتار، از انجام آن خودداری کنیم. بنابراین، اصل توصیه‌گری، ما را به هماهنگی میان باور و عمل فرا می‌خواند. باین‌حال، هماهنگ‌سازی خواست و باور با چالش‌هایی مواجه است. نخست آنکه، خواست یا علاقه‌مندی‌های فرد، اموری غیرارادی‌اند. انسان نمی‌تواند به‌طور ارادی تصمیم بگیرد که چیزی را دوست داشته باشد یا نه. ازاین‌رو تلاش برای تغییر خواست یا تطبیق آن با باور بی‌معناست. درنتیجه، اصل باوجدان بودن را باید به‌گونه‌ای فهم کرد که باور فرد با خواست او هماهنگ و سپس عمل او با آن باور منطبق شود، اما این مسیر نیز با دشواری معرفت‌شناختی روبه‌روست؛ زیرا ما هنوز فاقد روش قطعی برای

۱. عقل نظری، قوه‌ای است که انسان به‌وسیله آن، چیزهای کلی را که از نوع شناختن و دانستن واقعیت‌های عالم است، درک می‌کند (فصیحی رادمندی، ۱۳۹۳، ص. ۴).

۲. عقل عملی، قوه‌ای است که با استمداد از عقل نظری به جعل احکام و اعتبارات خاص مرتبط با عمل و تصمیم‌گیری در مورد نحوه عمل می‌پردازد (فصیحی رادمندی، ۱۳۹۳، ص. ۴).

دستیابی به باورهای اخلاقی معتبر هستیم. بنابراین، چگونه می‌توانیم به درستی باورهای اخلاقی خود اعتماد کنیم تا رفتارمان را بر اساس آن‌ها سامان دهیم؟

کاربردترین صورت اصل «باوجدان بودن» آن است که باورهای اخلاقی خود را با خواست‌های درونی‌مان هماهنگ کنیم؛ خواست‌هایی که به‌طور طبیعی در ما شکل گرفته‌اند و خارج از اراده ما هستند. به عبارت دیگر، از این واقعیت که نسبت به یک رفتار یا وضعیت خاص احساس علاقه یا بیزاری داریم، نتیجه بگیریم که آن رفتار از نظر اخلاقی درست یا نادرست است. این نوع استدلال، خواست را به‌عنوان نقطه عزیمت برای داوری اخلاقی در نظر می‌گیرد. با این حال، این رویکرد با یک پرسش بنیادین مواجه است و آن اینکه، آیا صرفاً بر اساس دوست داشتن یا نداشتن یک چیز، می‌توان درباره درستی یا نادرستی آن داوری کرد؟ آیا علاقه‌مندی‌های شخصی می‌توانند معیار معتبر اخلاقی باشند؟ پاسخ به این پرسش منفی است مگر آنکه بتوان خواست‌های فردی را به‌گونه‌ای تعمیم داد که درک خواست‌های دیگران نیز ممکن شود. در اینجا قاعده طلایی نقش کلیدی ایفا می‌کند. این اصل اخلاقی ما را فرا می‌خواند تا از خواست‌های شخصی خود فراتر برویم و آن‌ها را به‌عنوان ابزاری برای فهم خواست‌های دیگران به کار گیریم. به عبارت دیگر، آنچه برای ما مطلوب یا نامطلوب است، می‌تواند راهنمایی باشد برای تشخیص آنچه برای دیگران نیز مطلوب یا نامطلوب است. این فرض زمانی معتبر است که خواست‌های بنیادین انسان‌ها در سطحی قابل توجه مشابه باشند؛ به‌گونه‌ای که بتوان از خواست یک فرد، خواست دیگران را نیز استنتاج کرد. قاعده طلایی در اصل بیان می‌کند که نباید با دیگران رفتاری کرد که اگر همان رفتار با خودمان انجام شود، موجب رنج و آزارمان شود، اما برای تشخیص اینکه چه رفتاری برای دیگران آزاردهنده است، باید به تجربه زیستی و خواست‌های خود رجوع کنیم. آنچه ما را می‌آزارد، به احتمال زیاد برای دیگران نیز ناخوشایند است. این نوع استدلال مبتنی بر یک گزاره «همان‌گویانه» است؛ یعنی فرض بر این است که خواست‌های انسانی در بسیاری از موارد چنان مشابه‌اند که می‌توان آن‌ها را مبنای تعمیم اخلاقی قرار داد. در نتیجه، قاعده طلایی نه صرفاً بر پایه احساسات، بلکه بر اساس عقلانیت عملی و توانایی تعمیم خواست‌های شخصی به دیگران بنا شده است. این قاعده ما را به نوعی همدلی عقلانی دعوت می‌کند؛ همدلی‌ای که از خواست‌های خود آغاز می‌شود، اما در نهایت، به احترام به خواست‌های دیگران منتهی می‌شود. به این ترتیب،

خواست‌های فردی نه به عنوان معیار نهایی اخلاق، بلکه به عنوان ابزار شناخت و سنجش رفتارهای اخلاقی در تعامل با دیگران به کار گرفته می‌شوند. بخش هنجاری و توصیه‌گری قاعده طلایی، صرفاً «به دیگران رنج و آزار نرساندن»^۱ است که با رجوع به خواست خود با عقل و منطق (اراده) و نه احساسات به دست می‌آید (Gensler, 2013, pp. 50-64). قاعده طلایی با نظریه ایرانی کم‌آزاری^۲ که مقرر می‌کند کم‌آزار کسی است که با دیگران طوری رفتار کند که می‌پسندد با او رفتار شود، رابطه مستقیم دارد (جعفری تبار، ۱۳۹۹، ص. ۲۵۵). بنابراین، طبق بخش هنجاری قاعده طلایی، قانون‌گذار شرعی یا فقیه باید از وضع قاعده‌ای اجتناب کند که ناسازگار با حقوق مشترک انسانی است و به آزار خود و دیگران می‌انجامد.

۲.۱. سطح الزام در قاعده طلایی

قوام اصول اخلاقی مانند قاعده طلایی به الزام و تعهدآور بودن آن است. به عبارت دیگر، چگونه ممکن است حکمی اخلاقی باشد، ولی در آن الزام به فعل یا ترک فعل نباشد (مصباح یزدی، ۱۴۰۵ق، ص. ۲۲). الزام، شرط اصلی ایجاد مسئولیت است و مسئولیت بدون الزام، هیچ مفهومی ندارد. الزام اخلاقی، قانون طبیعی، عقلی و الهی است نه قراردادی. طبیعی از آن جهت که انسان مدنی بالطبع است و در مدنیت به مسائل اخلاقی وابسته است و نیاز به اخلاق، از بیرون به او تحمیل نمی‌شود. چنین قانونی وجودش اجتناب‌ناپذیر است و استغنا از آن ممکن نیست. عقلی است از آن جهت که در اعمال قاعده طلایی، به عواطف، احساسات و سلاقی شخصی توجه نمی‌شود، بلکه به خواسته‌های معقول و متعارف انسان در آن وضعیت توجه می‌شود. الهی است از آن جهت که خداوند خالق طبیعت، وجدان و عقل است و از این جهت قراردادی نیست؛ زیرا صرفاً از اراده انسان و قرارداد اجتماعی صادر نمی‌شود (مغنیه، ۱۴۲۸ق، ص. ۶۲). برخی، الزامات اخلاقی را به سه سطح حداقلی (اخلاق عدالت) یعنی به حقوق دیگران تجاوز نکن و ضرر نرسان،

۱. مراد از رنج نرساندن به دیگران، چیزی است که نهایتاً و من حیث المجموع موجب رنج است نه اینکه مانند کشیدن دندان فاسد

که همراه با درد و رنج است، مصداق رنج رساندن به دیگران باشد (حجت، ۱۳۹۵، ص. ۹).

۲. ایرانیان دیدگاهی در اخلاق داشته‌اند که از فرهنگ خاص ایرانی و از تجارب ویژه آن‌ها برآمده است که آن دیدگاه بنیادین در متون کهن پهلوی موسوم به «کم‌آزاری» است؛ به طوری که ناصر خسرو از آن به «بهین‌بهان» یاد می‌کند و آن را شیوه گزیدن دانایی، اعتدال می‌داند (قبادیانی، ۱۴۰۰، ص. ۳۲).

سطح متوسط (اخلاق احسان) یعنی برای بهبود زندگی دیگران تلاش کن و نه تنها ضرر نرسان، بلکه خیر نیز برسان و سطح حداکثری (اخلاق ایثار) یعنی به‌خاطر دیگران از حق خود بگذر، تقسیم می‌کنند (بوسیلیکی، ۱۳۹۶، ص. ۱۷۷). بدین ترتیب، قاعده طلایی تنها به سطح حداقلی الزام مربوط می‌شود؛ زیرا از ما نمی‌خواهد از رفاه خود به‌خاطر رفاه دیگران بگذریم، بلکه از ما می‌خواهد ضمن رعایت منافع خود، منافع دیگران را هم در نظر بگیریم.

در تأیید این مطلب می‌توان به تفاوتی که پل ریکور بین قاعده طلایی و «فرمان جدید»^۱ قائل است، اشاره کرد. ریکور معتقد است قاعده طلایی، مؤسس یک «هنجار مقابله‌به‌مثل»^۲ بین عامل و گیرنده رفتار و منطبق با منطق تعادل^۳ است و به عدالت فرمان می‌دهد درحالی‌که «فرمان جدید» منطبق با منطق فراوانی (گشاده‌دستی)^۴ است و به عشق و ایثار فرمان می‌دهد. به نظر ریکور، معامله‌به‌مثل در قاعده طلایی، متضمن برابری طرفین است؛ به‌طوری‌که اگر من با دیگران به‌گونه‌ای رفتار کنم که دوست دارم آن‌ها با من آن‌گونه رفتار کنند، در این صورت پیش‌فرض این است که آن‌ها با من به‌گونه‌ای رفتار خواهند کرد که من با آن‌ها آن‌گونه رفتار کرده‌ام. چنین دیدگاهی موجد قرارداد اجتماعی بین طرفین است درحالی‌که در «فرمان جدید»، دیگران را سزاوارتر از خودم می‌دانم نه صرفاً مستحق آنچه من دریافت خواهم کرد (داوودی بیرق، ۱۳۹۵، صص. ۱۰۴-۱۰۵)؛ البته به باور برخی، قاعده طلایی صرفاً مبتنی بر «معامله‌به‌مثل» نیست، بلکه بنیان‌گذار نوعی «هنجار سازگاری» میان فرد و دیگران در موقعیت‌های انسانی مشابه است؛ زیرا این قاعده نه صرفاً توصیف‌کننده رفتار، بلکه در مقام توصیه و انشای عمل است و فرد را به رفتار منصفانه و هماهنگ در روابط انسانی دعوت می‌کند. قاعده طلایی براین اساس، به‌جای انتظار واکنش متقابل، بر مسئولیت اخلاقی فرد در برابر دیگران تأکید دارد؛ آن هم در چهارچوب حقوق مشترک و متعارف انسانی (کریمی لاسکی و فرامرز قراملکی، ۱۳۹۵، ص. ۲۴۳). به تعبیر هری گنسلر نیز نباید قاعده طلایی را با قاعده «مقابله‌به‌مثل» اشتباه گرفت. قاعده مقابله‌به‌مثل، نوعی واکنش قانونی و کیفری است که بر اساس آن فرد موظف است با دیگران همان‌گونه رفتار کند که آنان

۱. فرمان جدید مقرر می‌دارد «همسایه‌ات را چون خودت دوست بدار» (انجیل متی، ۲۲: ۳۷-۳۹).

2. Norm of Reciprocity

3. Equivalence

4. Superabundance

پیش‌تر با او رفتار کرده‌اند. این منطق، مبتنی بر بازپرداخت و پاسخ متقابل است و ماهیتی معاوضه‌محور دارد. گویی نوعی دادوستد اخلاقی برای دریافت پاداش یا مجازات متقابل صورت می‌گیرد درحالی که قاعده طلایی چنین رویکردی ندارد. این قاعده نمی‌گوید «با دیگران همان‌طور رفتار کن که آن‌ها با تو رفتار کرده‌اند»، بلکه می‌گوید «با دیگران همان‌گونه رفتار کن که دوست داری، انتظار داری یا رضایت داری آن‌ها با تو رفتار کنند». در اینجا، رفتار اخلاقی نه بر اساس واکنش به رفتار گذشته دیگران، بلکه بر پایه نوعی سازگاری درونی میان باور فرد درباره رفتار درست با خود (اصل باوجدان بودن) و رفتار او با دیگران در موقعیت مشابه (اصل بی‌طرفی) شکل می‌گیرد. به عبارت دیگر، فرد باید رفتاری را با دیگران در پیش گیرد که اگر خود در جای آنان بود، آن رفتار را منصفانه و قابل قبول می‌دانست. از همین‌رو قاعده طلایی نه یک دستور واکنشی، بلکه یک توصیه اخلاقی پیش‌نگرانه است که بر پایه عقلانیت و انصاف عمل می‌کند. با توجه به این سطح از الزام و ساختار عقلانی، این قاعده می‌تواند فراتر از حوزه اخلاق فردی، در سامان‌دهی روابط اجتماعی و تنظیم مناسبات انسانی در فقه نیز نقش‌آفرین باشد؛ به‌ویژه در مواردی که نص صریح وجود ندارد، قاعده طلایی می‌تواند به‌عنوان مبنایی عقلانی برای استنباط حکم و تحقق عدالت در روابط این‌جهانی انسان‌ها مورد استفاده قرار گیرد.

۲. امکان‌سنجی شناسایی قاعده طلایی به‌عنوان قاعده فقهی

در این قسمت برای امکان‌سنجی شناسایی قاعده طلایی به‌عنوان قاعده فقهی، ابتدا به تعریف و بیان ویژگی‌های قاعده فقهی و مقایسه آن با ویژگی‌های قاعده طلایی خواهیم پرداخت. سپس به اعمال معیارهای تشخیص قاعده فقهی بر قاعده طلایی اقدام خواهیم کرد.

۱.۲. تعریف و ویژگی‌های قاعده فقهی

فقیهان تعریف واحدی از قاعده فقهی ارائه نداده‌اند، لیکن ما در اینجا سعی داریم در پرتوی مقایسه برخی از تعاریف ارائه‌شده فقیهان، به احصای ویژگی و شاخصه‌های قاعده فقهی و تطبیق آن با قاعده طلایی بپردازیم.

طبق تعریف شهید اول، «قواعد فقهیه و هی احکام کلیه یندرج تحت کل منها مجموعه من المسائل الشرعیة المتشابهة من ابواب شتی»؛ قواعد فقهی، احکام کلی هستند که مجموعه‌ای از مسائل شرعی متشابه از ابواب مختلف در شمول آن داخل می‌شود (شهید اول، بی‌تا، ج ۱، ص. ۳).

طبق تعریف بجنوردی، «قاعده فقهی، قاعده‌ای است که تحت آن مسائل متعدد فقهی مندرج است؛ یعنی قاعده مذکور بر تمام مسائلی که شامل آن‌هاست، تطبیق می‌کند؛ البته ممکن است که این مسائل در ابواب مختلف معاملات، عبادات و ... باشد و برخی از آن‌ها شامل افراد و مصادیق فراوان و برخی دیگر دارای افراد و مصادیق کمتر باشد. همچنین، مجتهد و مقلد در اعمال آن تفاوتی با یکدیگر ندارند (بجنوردی، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص. ۳۳۷).

طبق تعریف آیت‌الله خویی، «انها قواعد تقع فی طریق استفاده الاحکام الشرعیة الاهیة و لایکون ذلک من باب الاستنباط و التوسیط بل من باب التطبيق»؛ قواعد فقهی در راه استفاده احکام شرعی الهی قرار می‌گیرند و این استفاده به‌گونه تطبیق است نه استنباط و نه حد وسط قرار گرفتن (واسطه بودن) (خویی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص. ۸).

طبق تعریف مصطفوی، «القاعدة بحسب الاصطلاح الفقهي عبارة عن الاصل الکلی الذی ثبت من ادلته الشرعیة و ينطبق بنفسه علی مصاديقه انطباق الکلی الطبیعی علی مصاديقه»؛ قاعده فقهی، اصلی کلی است که از دلیل‌های شرعی به دست آمده است (توسط دلیل‌های شرعی ثابت شده است) و بر موارد خود منطبق می‌شود به‌گونه انطباق کلی طبیعی بر افراد خود (مصطفوی، ۱۴۲۱ق، ص. ۹).

طبق تعریف زارعی سبزواری، «القواعد الفقهية احکام شرعية تقع فی طریق تشخیص وظيفة المكلف فی مقام العمل بنحو التطبيق»؛ قواعد فقهی، احکامی شرعی هستند که در صورت تطبیق قاعده بر مورد، در طریق تشخیص وظیفه مکلف در مقام عمل واقع می‌شوند (زارعی سبزواری، ۱۴۳۰ق، ص. ۲۰).

همچنین، طبق تعریف زرqa از فقهای اهل سنت، «القواعد الفقهية اصول فقهية كلية فی نصوص موجزة دستوریة، تتضمن احکاما تشريعية عامه فی الحوادث التي تدخل تحت موضوعها»؛ قواعد فقهی، اصولی است فقهی و کلی با عبارت‌هایی کوتاه و به شکل قانون که شامل احکام تشریعی فراگیری در حوادث زیرمجموعه موضوعش می‌شود (زرqa، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص. ۹۴۱).

از جمع‌بندی تعاریف ارائه‌شده به این نتیجه می‌رسیم که قاعده فقهی، حکمی کلی است که از دلیل‌های شرعی (شامل قرآن، سنت، اجماع و عقل) به دست آمده و قابل انطباق بر مصادیق موضوعی خود است. همچنین، منحصر به یک باب از ابواب فقهی نیست و عموم مکلفین (اعم از

مجتهد و مقلد) می‌توانند در یک یا چند باب مختلف از فقه، در مقام عمل از آن بهره‌مند شوند و عموماً با عبارت‌های کوتاه دربرگیرنده هنجار شرعی بیان می‌شود. طبق این تعریف می‌توان گفت ویژگی‌های قاعده فقهی که قابل تطبیق با قاعده طلایی است، به شرح زیر است.

ویژگی نخست. کلیت: به این معنی که موضوع این قواعد به‌نحو فراگیر است که جمیع افراد و مصادیق زیرمجموعه آن را شامل می‌شود مگر آن مواردی که به دلیل خاص خارج شده‌اند. این ویژگی با توجه به امکان اعمال قاعده طلایی در همه رفتارهای انسانی از ساده تا پیچیده وجود دارد و نشان‌دهنده کلیت و شمول این قاعده است.

ویژگی دوم. شرعیت: قاعده فقهی در واقع، خود یک حکم شرعی است، لیکن یک حکم شرعی که موضوع آن جزئی و مشخص نیست. در تعریف احکام شرعی آمده است قانون‌هایی که به‌صورت مستقیم یا غیرمستقیم نظر دین را در مورد هرکدام از رفتارهای انسانی بیان می‌کنند (زارعی سبزواری، ۱۴۳۰ق، صص. ۲۰-۲۱). این احکام انواعی دارند که شامل ۱. حکم تکلیفی و وضعی^۱، ۲. حکم واقعی و ظاهری^۲، ۳. حکم اولیه، ثانویه و حکومتی^۳، ۴. حکم

۱. احکام تکلیفی، فرمان‌های صادرشده از سوی شارع در خصوص افعال و کردار انسان اعم از امر، نهی و اجازه است که به پنج قسم وجوب، حرمت، استحباب، کراهت و اباحه قابل تقسیم است (شهید ثانی، ۱۳۸۴، ج ۶، ص. ۲۱)، اما احکام وضعی، احکامی است که مستقیماً به اشخاص یا اشیا تعلق می‌گیرد نه به افعال اشخاص مانند مالکیت، زوجیت... (محقق داماد، ۱۳۸۸، ص. ۲۸).

۲. احکام واقعی، احکامی هستند که شارع بدون ملاحظه حال علم و جهل مکلف به آن حکم، صرفاً بر اساس مصالح و مفاسد واقعی جعل و اعتبار می‌کند مانند حرمت آزار دیگران، اما منظور از احکام ظاهری، احکامی هستند که شارع در ظرف جهل و شک به احکام واقعی وضع کرده است و آن احکام توسط ادله فقهاتی به دست می‌آیند مانند احکام به‌دست‌آمده از اصول عملیه مثل استصحاب (طباطبایی حکیم، ۱۳۸۹، ج ۱، ص. ۷۷).

۳. احکام اولیه، سلسله احکامی که برای موضوعی از موضوعات فردی، اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و... از طرف شارع وضع شده است و حکم بر اساس مصالح و مفاسدی که در ذات موضوع قرار دارد بدون توجه به حالات استثنایی که برای مکلف عارض می‌شود (مانند اضطرار، عجز، عسر و حرج، تقیه و...)، به آن تعلق گرفته است. احکام ثانویه، احکامی است که با توجه به اوضاع خاص و استثنایی که مکلف دارد (مانند حالت عسر و حرج، اضطرار و...) در ارتباط با موضوع خاصی یا تأثیری که آن موضوع به‌عنوان مقدمه می‌تواند در اطاعت از حکم داشته باشد، روی آن موضوع وضع شده است؛ هرچند متضاد و متباین با حکم اولی آن موضوع باشد. منظور از حکم حکومتی یا احکام سرپرستی جامعه اسلامی، مجموعه

مولوی و ارشادی^۱ و ۵. حکم تأسیسی و امضایی^۲ می‌شود (ولایی، ۱۳۸۷، صص. ۱۷۵-۱۷۶) که از طریق تطبیق ویژگی‌های قاعده طلایی با تعاریف و ویژگی‌های عنوان‌شده برای هریک از این تقسیم‌بندی‌ها، می‌توان به نتایج زیر رسید.

- قاعده طلایی جزو احکام تکلیفی است تا وضعی؛ زیرا:

۱. مانند حکم تکلیفی، مستقیم به افعال و رفتار انسان تعلق می‌گیرد و با تعیین باید‌ها (هرآنچه برای خود می‌پسندی، برای دیگران بیسند) و نباید‌ها (هرآنچه برای خود نمی‌پسندی، برای دیگران می‌پسند)، تکلیف انسان را در مورد اعمال و رفتار در ابعاد مختلف زندگی خانوادگی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی تعیین می‌کند (صدر، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص. ۱۰۰).

۲. مانند حکم تکلیفی، شمول آن بر مکلف منوط به تحقق شرایط عامه تکلیف یعنی بلوغ، عقل، علم و قدرت بر انجام یا ترک آن (اختیار) است (محقق داماد، ۱۳۸۵، ص. ۹)؛ به‌طوری‌که وجود عناصر ۱. آگاهی نسبت به تأثیر رفتار مورد نظر بر دیگران، ۲. تخیل و معکوس کردن نقش و به‌ویژه ۳. آزمون سازگاری متشکل از دو اصل باوجدان بودن و بی‌طرفی، نشان‌دهنده وجود و تحقق شرایط عامه تکلیف در مکلف در زمان اعمال قاعده طلایی و اختصاص این قاعده به اعمال ارادی و اختیاری است.

۳. مانند حکم تکلیفی برای بیان خواست آمر مبنی بر برابر دانستن دیگران با خود به‌منظور برخورداری از حقوق مشترک انسانی در موقعیت‌های مشابه و عدم آزار و استفاده ابزاری از

فرمان‌هایی است که از سوی رهبر مشروع جامعه اسلامی برای اجرای احکام و قوانین شرعی و همچنین، به‌منظور اداره جامعه در ابعاد گوناگون آن صادر می‌شود (طباطبایی حکیم، ۱۳۸۹، ج ۱، صص. ۷۳-۷۶).

۱. حکم ارشادی، احکامی است که هم مدرک عقل و هم حکم شرع است، لیکن حکم شرعی، حکم مستقلی محسوب نمی‌شود، بلکه ارشاد به حکم عقل است. کیفر مخالفت و پاداش اطاعت از آن به حکم عقل است و عقاب و ثواب جداگانه‌ای برای اطاعت یا مخالفت با حکم خدا بر آن مترتب نیست. منظور از حکم مولوی نیز احکامی است که در مورد آن حکم عقلی وجود ندارد؛ یعنی اگر شرع چنین حکمی نمی‌کرد، عقل به آن حکم نمی‌کرد. چنین حکمی ناشی از ولایت خدا بر آدمیان است و اطاعت از آن پاداش و مخالفت با آن عقاب دارد (محقق داماد، ۱۳۸۵، صص. ۵-۶).

۲. سنت‌ها و مقرراتی که پیش از اسلام وجود داشته و شارع اسلام نیز آن‌ها را پذیرفته است، احکام امضایی و احکامی که پیش از اسلام وجود نداشته و شارع برای نخستین بار آن‌ها را وضع کرده است، احکام تأسیسی نامیده می‌شوند (محقق داماد، ۱۳۸۵، صص. ۶-۷).

آن‌ها، از صیغه امر برای بیان حکم استفاده می‌کند (قافی و شریعتی فرانی، ۱۳۹۶، ج ۱، ص. ۳۱).

- قاعده طلایی جزو حکم واقعی و اولیه محسوب می‌شود؛ زیرا:

۱. مانند حکم واقعی و اولیه، بر اساس مصالح و مفاسدی که در اعمال یا عدم اعمال قاعده طلایی در روابط اجتماعی وجود دارد، شارع برابر دانستن دیگران با خود در حقوق مشترک انسانی در همه موقعیت‌های مشابه اجتماعی و عدم آزار آن‌ها را تأیید می‌کند.

۲. مانند حکم واقعی و اولیه، ابدی، ثابت و تغییرناپذیر است؛ به طوری که اشاره به مفهوم قاعده طلایی در تمام قرون، فرهنگ‌ها و مذاهب این مطلب را تأیید می‌کند.

۳. مانند حکم واقعی و اولیه، بین همه انسان‌ها صرف انسان بودن، بدون توجه به علم و جهل آن‌ها مشترک است (خمینی، ۱۳۹۲، ص. ۱۹۹).

- قاعده طلایی جزو حکم ارشادی و امضایی محسوب می‌شود؛ زیرا:

هم حکم (برابر دانستن دیگران با خود در حقوق مشترک انسانی) و هم متعلقات حکم (موقعیت مشابه رفتاری میان انسان‌ها)، ابتدائاً و اساساً از طریق فهم و شناخت عقلی به دست می‌آید (محقق داماد، ۱۳۸۵، ص. ۶)؛ به طوری که سابقاً نیز بیان شد، اصل باوجدان بودن در عنصر سازگاری قاعده طلایی، به عقلانیت نظری مربوط می‌شود و اصل بی‌طرفی، مربوط به عقلانیت عملی است. مضافاً، مضمون قاعده طلایی، به پیش از شریعت اسلام برمی‌گردد؛ به طوری که به مضمون آن در کتاب مقدس یهود، تعالیم بودا، کنفوسیوس، زرتشت و مسیحیت اشاره شده است و اسلام آن را به جهت مصالح عقلی و منطقی، امضا و تأیید کرده است.

ویژگی سوم. انطباق با جزئیات: قاعده فقهی قابل تطبیق بر مسائل فقهی مندرج تحت موضوع خود است؛ یعنی قاعده مذکور بر تمام مسائلی که زیرمجموعه آن موضوع قرار می‌گیرد، منطبق می‌شود. تفاوت استنباط با تطبیق در این است که میان مستنبط و مستنبط‌منه علاوه بر تغایر در کلیت و جزئیت، تغایر ماهوی وجود دارد؛ برخلاف تطبیق که تنها تغایر میان مطبق و مطبق‌علیه در کلیت و جزئیت است. استنباط ما را به علم جدید می‌رساند، ولی تطبیق، علم جدید نیست، بلکه علم اجمالی را تفصیلی می‌کند (خویی، ۱۴۱۷ق الف، ج ۱، ص. ۲۵). از آنجاکه در اعمال قاعده طلایی، خود را جای دیگران می‌گذاریم و از دیدگاه آن‌ها به رفتار مورد نظر نگاه می‌کنیم و از خود می‌پرسیم آیا در وضعیت مشابه می‌پسندیم همین رفتاری را که می‌خواهیم با

دیگران انجام دهیم، آن‌ها هم نسبت به ما انجام دهند، به تطبیق رفتار خود با رفتاری که می‌پسندیم دیگران در موقعیت مشابه نسبت به ما داشته باشند، اقدام می‌کنیم نه اینکه رفتار دیگران را استنباط و همان را اعمال کنیم. به عبارت دیگر، اعمال قاعده طلایی منجر به تطبیق رفتار ما با رفتار معقول و انسانی می‌شود که از قبل برای همه عقول شناخته شده است و چیز جدیدی نیست. بنابراین، از این حیث نیز اعمال قاعده طلایی از جنس تطبیق است نه استنباط؛ زیرا یکی از ویژگی‌های اصلی قاعده طلایی این است که انسان با توجه به تجربه شخصی خود، خواسته و حالات هموعش را تجسم می‌کند و با توجه به درک خودش نسبت به او رفتار می‌کند. راهنمای عمل و رفتار شخص نسبت به دیگری تصور او در مورد آنچه ممکن است خواسته هموعش باشد، نیست، بلکه خواسته‌های معقول خودش را در تخیل به او منتقل می‌کند و از دیدگاه او به موضوع می‌نگرد (Hertzler, 1934, p. 418).

۴. اختصاص به یک یا چند باب از فقه: فقه نیز مانند سایر علوم، به منظور تعیین قلمرو و حوزه عملکرد خود و همچنین، ارزیابی میزان توانایی آن در رفع نیازهای جامعه بشری، توسط فقها تقسیم‌بندی شده است. شایع‌ترین تقسیم‌بندی، مربوط به محقق حلی در کتاب *شرایع الاسلام* است. ایشان فقه را به چهار قسمت تقسیم می‌کند. ۱. عبادات، ۲. معاملات، ۳. ایقاعات و ۴. احکام. (حلی (محقق)، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص. ۱۹) که با توجه به ویژگی و عناصری که برای قاعده طلایی بیان شد، این قاعده می‌تواند در باب معاملات و همچنین ایقاعات اعمال شود؛ به‌طوری‌که شخص چه در زمان معامله و چه در زمان اعمال هر یک از ایقاعات، می‌تواند با اعمال عناصر قاعده طلایی در خصوص چگونگی انعقاد و اجرای معامله و اعمال یا عدم اعمال ایقاعات به نتیجه درست و منطبق بر عدالت و انصاف برسد؛ البته صدر با تأثیر از روش‌های تقسیم‌بندی حقوقی جدید، دسته‌بندی نویی درباره ابواب فقه ارائه داده است. ایشان مباحث فقهی را به چهار گروه تقسیم کرده است. ۱. عبادات، ۲. اموال که شامل اموال خصوصی و اموال عمومی می‌شود، ۳. سلوک و رفتار شخصی که شامل روابط خانوادگی و روابط اجتماعی می‌شود و ۴. سلوک عمومی یعنی رفتار و سلوک دستگاه حکومتی در مسائل قضا، صلح و جنگ، روابط بین‌الملل... (صدر، ۱۴۰۳ق، صص. ۱۳۲-۱۳۴). طبق این تقسیم‌بندی نیز قاعده طلایی هم در رفتار و سلوک شخصی و هم در رفتار و سلوک عمومی

بین دولت-مردم و کشورها با یکدیگر قابل اعمال است.

۵. قابلیت اعمال توسط غیرمجتهد: قاعده طلایی مانند سایر قواعد فقهی توسط مجتهد و مقلد قابل اعمال است؛ به طوری که قاعده طلایی به هوش زیاد و دانش تخصصی فقهی نیاز ندارد و به عنوان یک عمل روتین در زندگی انسان محسوب می شود. انسان‌ها در مواقعی که می خواهند کار درستی انجام دهند، اما مطمئن نیستند که آن کار درست است، با پرسیدن این سؤال از خود که اگر شخص دیگر نسبت به آن‌ها، به همان شیوه رفتار کند که می خواهند انجام دهند، چه فکر می کنند، لحظاتی متوقف می شوند تا نسبت به درستی یا نادرستی آنچه می خواهند انجام دهند، تأمل کنند تا به نتیجه درست و معقول برسند (میرشکاری و رضانی، ۱۴۰۲، ص. ۴).

۶. بیان در قالب عبارت کوتاه هنجاری: به لحاظ شکلی، قاعده طلایی همانند قاعده فقهی در قالب عبارت کوتاه هنجاری بیان شده است و بخش هنجاری آن نیز منع آزار، نادیده گرفتن حقوق دیگران و استفاده ابزاری از آن‌هاست.

۲.۲. معیار تشخیص قاعده فقهی

برای اینکه گزاره‌ای به عنوان قاعده فقهی شناخته شود، وجود دو شرط لازم است.

اولاً، معیارهای قاعده فقهی را دارا باشد.

ثانیاً، دلیل شرعی بر آن اقامه شده باشد.

شرط اول، شامل دو معیار است. معیار اول، اصناف‌پذیری است و معیار دوم این است که با ادله احکام دیگر چه ادله احکام قواعد چه احکام جزئی اصطکاک داشته باشد؛ البته منظور از اصطکاک، تعارض در قلمرو آن ادله است نه با قدر متیقن موضوع (محمدیگی و توتونچیان، ۱۳۹۸، صص. ۲۶-۲۸).

در توضیح معیار اول و تطبیق آن با قاعده طلایی باید گفت صنف‌پذیری حکم گاه به لحاظ موضوع است و گاه به لحاظ حکم. قاعده طلایی به دلیل اینکه در همه حوزه‌های رفتاری در هر رشته و شاخه‌ای از علوم قابل اعمال است، به لحاظ موضوع، صنف‌پذیر است نه حکم، اما در توضیح معیار دوم باید گفت، تعارض ادله به تعارض مستقر و بدئی قابل تقسیم است؛ به طوری که تعارض مستقر با تأمل و توجه زایل نمی شود و تعارض بدئی با تأمل بیشتر در مفاد ادله قابل رفع است. رفع تعارض بدئی میان دو دلیل ظاهراً متعارض، «جمع عرفی» یا «جمع دلالی» نام دارد و

مراد از آن، نوعی جمع کردن میان دو دلیل از راه تصرف در ظهور یک دلیل به قرینه دلیل دیگر است. مهم‌ترین انواع جمع عرفی، تقدیم نص بر ظاهر، تقدیم اظهر بر ظاهر و دوران امر میان تقیید و حمل بر استحباب یا کراهت است، لیکن منظور از تعارض مستقر، نبودن یک یا چند مزیت و مرجح در یک طرف و وجود مرجح و مزیت در یک سوی تعارض است که سبب عدم تعادل در آن‌ها می‌شود (موسوی خمینی، ۱۳۷۵، ج ۲، صص. ۳۲-۳۴). وجود این نوع تعارض برای ایجاد قاعده فقهی لازم است و از آنجاکه در اعمال قاعده طلایی ما برای اینکه بدانیم رفتار و اقدامی که با دیگران انجام می‌دهیم، درست و معقول است، عناصری را که سابقاً در مبحث شناخت این قاعده اعلام شد، اعمال می‌کنیم و خود را جای دیگران می‌گذاریم و با اعمال آزمون سازگاری به نتیجه معقول و مرجح می‌رسیم، این معیار قاعده فقهی نیز در قاعده طلایی وجود دارد. به تعبیر دیگر، ما با اعمال قاعده طلایی، رفتار مورد نظر خود را که ممکن است آمیخته به خودخواهی، تبعیض و سلیقه شخصی باشد (عدم وجود مرجح و مزیت)، با رفتار معقول و متعارف انسانی در آن موقعیت خاص (وجود مرجح و مزیت) تطبیق می‌دهیم و به رفتار درست و منطقی تبدیل می‌کنیم؛ رفتاری که می‌پسندیم دیگران در موقعیت مشابه نیز نسبت به ما انجام دهند.

در خصوص شرط دوم قاعده فقهی یعنی وجود دلیل شرعی باید گفت قاعده فقهی که توسط شارع وضع یا خلق می‌شود، از حیث وجود دلیل شرعی به چند گروه تقسیم می‌شود. یک دسته آن‌هایی هستند که به طور کامل از نصوص اعم از کتاب و سنت گرفته شده‌اند مانند قاعده طهارت. دسته دیگر قواعدی هستند که فقیهان با ملاحظه موارد متعدد و اتخاذ وحدت ملاک، آن‌ها را بنا کرده‌اند و گروه دیگر، آن‌هایی هستند که هرچند در متون شرعی ذکر نشده‌اند، مستند به نصوص شرعی یا دیگر ادله فقهی هستند (فیاض‌بخش و همکاران، ۱۳۹۷، صص. ۲۷۰-۲۷۱) که قاعده طلایی از این نوع است و شواهدی در کتاب و سنت دارد که در زیر به آن‌ها اشاره می‌کنیم.

۱.۲.۲. آیات قرآن کریم

«وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكَوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافًا خَافُوا عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا» (نساء، آیه ۹)؛ و باید بترسند (از مکافات عمل خود) کسانی که اگر کودکان ناتوان از خود باقی می‌گذارند بر آنان بیم دارند، پس باید از خدا بترسند و (در حق ایتام مردم) سخن به اصلاح و درستی گویند.

طبق این آیه، انسان همان‌گونه که نگران فرزندان کوچک و ضعیف است که پس از خود بر جای می‌گذارد، باید از ستم به یتیمان دیگران نیز بپرهیزد.

«لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كَسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (مائده، آیه ۸۹)؛ خدا به قسم‌های لغو بیهوده، شما را مؤاخذه نخواهد کرد و لیکن بر (شکستن) آن قسمی که از روی عقیده قلبی یاد کنید، مؤاخذه خواهد کرد و کفاره آن قسم، طعام دادن ده فقیر است از آن طعام متوسط که بر اهل خود غالباً تهیه می‌کنید یا جامه بر آن‌ها پوشانده یا یک بنده آزاد کنید و هرکس توانایی آن ندارد، سه روز روزه بدارد. این است کفاره (شکستن) سوگندهایی که یاد می‌کنید و باید (حرمت) سوگندهای خود را نگاه دارید. خدا بدین‌گونه روشن آیات خود را برای شما بیان می‌کند، شاید که شکر او به جا آرید.

طبق این آیه، آنچه به فقیران داده می‌شود نباید از امور پست باشد، بلکه باید در حد وسط و مطابق خوراک و پوشاکی باشد که انسان برای خانواده خود تهیه می‌کند.

«... وَ لِيَعْفُوا وَ لِيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ...» (نور، آیه ۲۲)؛ ... و باید عفو کنند و گذشت کنند مگر دوست ندارید که خدا بر شما ببخشايد... .

«وَلِلْمُطَفِّفِينَ الَّذِينَ إِذَا أَكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ وَ إِذَا كَالُواهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ» (مطففين، آیات ۱-۳)؛ وای بر کم‌فروشان که چون از مردم پیمانه ستانند، تمام ستانند و چون برای آنان پیمانه یا وزن کنند، به ایشان کم دهند. به عبارت دیگر، حق را برای دیگران آن‌طور که برای خود رعایت می‌کنند، رعایت نمی‌کنند.

«... وَ لَا تَتِمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِآخِذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ...» (بقره، آیه ۲۶۷)؛ ... و در پی ناپاک آن نروید که [از آن] اتفاق کنید درحالی‌که آن را [اگر به خودتان می‌دادند] جز با چشم‌پوشی [و بی‌میلی] نسبت به آن نمی‌گرفتید... .

مضمون آیه این است که همان‌گونه که خود مال ناپاک دیگران را نمی‌گیرید، پس در هنگام اتفاق، آن را اتفاق نکنید. این آیه بخش سلبی قاعده طلایی را بیان می‌کند. بر اساس این آیه، انسان نباید از چیزهای ناپاک و ناپسند اتفاق کند؛ زیرا اگر خود او جای شخص نیازمند باشد، حاضر نمی‌شود؛ «لَنْ تَتَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تَحِبُّونَ...» (آل عمران، آیه ۹۲) می‌تواند اشاره به بخش

مثبت قاعده طلایی باشد.

«لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» (ممتحنه، آیه ۸)؛ خدا شما را از نیکی کردن و رعایت عدالت نسبت به کسانی که در راه دین با شما پیکار نکردند و از خانه و دیارتان بیرون نراندند، نهی نمی‌کند؛ چرا که خداوند عدالت‌پیشگان را دوست دارد. از این آیه می‌توان برداشت کرد که نیکی به دیگران مختص به مؤمنان نیست و دلیلی ندارد که قاعده طلایی را به مؤمنان محدود کرد. (کریمی لاسکی و فرامرز قراملکی، ۱۳۹۵، ص. ۹۳).

از مجموع این آیات این‌گونه برداشت می‌شود که خداوند برای برقراری عدالت اجتماعی و احترام به حقوق دیگران، به‌نحو اقتضا، طلب رعایت الزاماتی چون پرهیز از کم‌فروشی (مطففین)، اجتناب از انفاق مال ناپسند (بقره)، رعایت شأن فقیر در کفاره (مائده)، دعوت به عفو و گذشت نسبت به دیگران (نور)، نیکی و عدالت نسبت به غیرمسلمانان صلح‌طلب (ممتحنه) و رعایت حقوق یتیمان مانند فرزندان به‌جامانده از خود بعد از مرگ (نساء) را کرده است. در انشای این آیات، شارع از مدرکات مربوط به حقوق فطری و عقلی و اعمال قاعده طلایی، برای درک مصلحت و مفسده نوعی متعلقات افعال مورد اشاره در آیات استفاده کرده و از بندگان خواسته است همان‌طور که از اموری مانند تبعیض و تضييع حقوق یتیمان خود، کم‌فروشی، گرفتن مال پست و فاسد، عدم رعایت عدالت و گذشت نسبت به خود بیزارند، آن‌ها را نسبت به دیگران اعمال نکنند و از عقوبت آن بترسند. در واقع، شارع با امضا و تأیید اعمال قاعده طلایی، اراده خود را با صدور حکم تکلیفی وجوب ایجاد سازگاری و هماهنگی بین حقوق خود و دیگران و کراهت خود را با صدور حکم تکلیفی تحریم اعمال تبعیض بین خود و دیگران در روابط اجتماعی به‌صورت مصداقی در موقعیت‌ها و مصادیق ذکرشده در آیات، بیان کرده است و این کار را برای ایجاد انگیزه و اراده در مکلفین به رعایت قاعده طلایی انجام داده است؛ زیرا رعایت قاعده طلایی و برابر دانستن دیگران مانند خود در موقعیت مشابه برای انسان‌ها دارای مشقت و سختی بوده و مغایر با منافع شخصی آن‌هاست. لذا نیازمند حکم تکلیفی به‌منظور ایجاد انگیزه برای ارزیابی معقول و متعارف بر اساس قاعده طلایی است. دقیقاً به همین دلیل است که برای بیان تکلیف و ایجاد انگیزه، از صیغه امر در آیات استفاده کرده است تا خواست خود را به رعایت این قاعده در موقعیت‌ها و مصادیق ذکرشده

در آیات اعلام کند.

۲.۲.۲. روایات

دو روایت از پیامبر اسلام (صلی‌الله علیه و آله) نقل شده است که به قاعده طلایی ارتباط دارد. یکی از روایات‌ها مربوط به عرب صحرائشینی است که از پیامبر (صلی‌الله علیه و آله) می‌خواهد به او عملی بیاموزد تا با آن وارد بهشت شود و پیامبر (صلی‌الله علیه و آله) در پاسخ می‌فرماید «آن‌گونه که دوست داری مردم با تو رفتار کنند، با آنان رفتار کن و آن‌گونه که نمی‌پسندی با تو رفتار کنند، با آنان رفتار مکن» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ص. ۸۹۶) و در روایت دیگری که در کنز العمال آمده است، فرموده‌اند «لایستکمل عبد الايمان حتى يحب لاخته ما يحب لنفسه»؛ بنده به کمال ایمان نمی‌رسد مگر آنکه آنچه را برای خود دوست دارد، برای برادرش نیز دوست بدارد» (متقی هندی، ۱۴۰۷ق، ص. ۵۸۰).

همچنین، حضرت علی (علیه‌السلام) در نامه ۳۱ خود خطاب به امام حسن (علیه‌السلام) چنین می‌فرماید که «پسرم! خویشتن را معیار و مقیاس قضاوت بین خود و دیگری بگیر! پس آنچه را که برای خود دوست می‌داری، برای دیگران دوست بدار و آنچه را که برای خود نمی‌پسندی، بر دیگران نیز مپسند. ستم مکن؛ همان‌گونه که دوست نداری به تو ستم شود. نیکی کن؛ همان‌طور که دوست داری نسبت به تو نیکی کنند. برای خویشتن چیزی را زشت بدان که همان را برای دیگری قبیح می‌شماری. به همان چیز برای مردم راضی باش که برای خود می‌پسندی. آنچه نمی‌دانی مگو، اگرچه آنچه می‌دانی، بسیار اندک باشد و آنچه را که دوست نداری به تو بگویند، به دیگران نیز مگو» (نهج‌البلاغه، نامه ۳۱). امام حسن (علیه‌السلام) نیز می‌فرماید «مردم را همراهی کن؛ همان‌طور که دوست داری تو را همراهی کنند تا اینکه عادل باشی» (مجلسی، ۱۳۸۷، ص. ۱۱۲) و امام صادق (علیه‌السلام) نیز یکی از برترین اعمال را رعایت قاعده طلایی دانسته‌اند و می‌فرمایند «رعایت انصاف و دادخواهی در حق مردم تا آنجا که چیزی را برای خود نخواهی مگر اینکه ماندش را برای آن‌ها بخواهی» و در حدیثی دیگر می‌فرماید «کمترین مسلمانی نسبت به مسلمان دیگر این است که آنچه برای خود دوست می‌داری، برای او نیز دوست بدارد و آنچه برای خود

۱. شکل دیگر روایت این‌گونه است «لایومن احدکم حتى يحب لاخته ما يحب لنفسه» (نسائی، ۱۴۱۰ق، ص. ۵۰۳).

نمی‌پسندد، برای او نیز نپسندد» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ص. ۱۴۴).

۳. قاعده طلایی به عنوان مستقلات عقلی

در این قسمت، ابتدا به نسبت قاعده طلایی با مستقلات عقلی خواهیم پرداخت و سپس با توجه به جایگاه قاعده طلایی به عنوان مستقلات عقلی، به بررسی برخی ویژگی‌های آن اقدام خواهیم کرد و در آخر علت عدم شناسایی آن را به این عنوان در فقه بررسی می‌کنیم و به ایرادات وارده بر آن پاسخ می‌دهیم.

۱.۳. نسبت قاعده طلایی با مستقلات عقلی

در فقه شیعه، عقل در عرض کتاب و سنت به عنوان منبع احکام شرعی محسوب شده و به مستقلات عقلی و غیرمستقلات عقلی تقسیم شده است. در مستقلات عقلی که به «دلیل عقلی» معروف است، صغری و کبری قیاس مستفاد از عقل اعم از عقل نظری و عقل عملی است، لیکن در غیرمستقلات عقلی که به «دلیل شرعی» معروف است، گاه هر دو مقدمه قیاس و گاه یکی از آن‌ها برگرفته از منابع شرعی است (مظفر، ۱۳۸۲ ب، ج ۱، ص. ۳۹۲).

پذیرش منبع بودن عقل برای استنباط احکام شرعی مبتنی بر چند قاعده است.

اولاً، اینکه بپذیریم افعال انسان فی نفسه دارای جهات حسن و قبح است؛ یعنی حسن و قبح ذاتی افعال را قبول داشته باشیم.

ثانیاً، اینکه بپذیریم که عقل انسان می‌تواند مستقلاً جهات حسن و قبح ذاتی افعال را درک کند. در مستقلات عقلی بعد از اثبات این دو مقدمه، نوبت به تلازم میان درک عقلی و درک شرعی می‌رسد؛ یعنی معتقد باشیم که آنچه عقل به صورت یقینی درک می‌کند، شرع نیز به آن حکم می‌کند؛ زیرا منظور از قاعده ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع این است که چنانچه عقل به مصلحت و مفسده امری پی ببرد، درحقیقت، کاشف از این امر خواهد بود که آن عمل متعلق اراده یا کراهت خداوند است و خداوند از مکلفان می‌خواهد که بر اساس اراده یا کراهتی که از سوی شارع درک کرده‌اند، عمل کنند (قماش، ۱۳۸۰، ص. ۱۲۳).

مرحوم مظفر، بحث مستقلات عقلی را که از آن حکم شرعی استنباط می‌شود، منحصر در

عنوان حسن و قبح عقلی^۱ می‌داند؛ البته لازم است به این موضوع اشاره کنیم که حسن و قبح به سه معنا استعمال شده است؛ به معنای اموری که نفس از آن لذت یا تنفر دارد؛ یعنی ملاک، ملائمت و منافرت نفس است. گاه به معنای کمال و نقص به کار رفته است که آن فعل برای نفس انسان ایجاد می‌کند. گاه به معنای مدح و ذم آن فعل است؛ به طوری که اگر فعل حسن و خوب باشد، مدح و ثواب فاعل را در پی دارد و اگر قبیح باشد، مذمت و عقاب فاعل را در پی خواهد داشت (شیروانی، ۱۳۸۸، ص. ۳۸۳). بین اشاعره و عدلیه در معنای سوم حسن و قبح یعنی مدح و ذم، اختلاف نظر وجود دارد؛ به طوری که اشاعره معتقدند عقل از درک حسن و قبح به این معنا عاجز است و شرع آن را تعیین می‌کند. در واقع، به عقیده آن‌ها کار خوب، کاری است که شارع در افعال تکوینی خود انجام دهد و در افعال تشریعی به دیگران انجام آن را دستور دهد. در مقابل، عدلیه (معتزله و امامیه) معتقدند عقل توان درک حسن و قبح به معنای مدح و ذم را دارد و برای اثبات عقلی بودن حسن و قبح نیز دلایلی را آورده‌اند که از آن جمله موارد زیر است.

۱. معنای حسن و قبح عقلی بعضی از افعال از بدیهیات است؛ به طوری که هنگام مراجعه به عقلای عالم می‌بینیم تمام افراد بشر بدون استثنا در یک سلسله احکام مشترک‌اند مانند قاعده طلایی که در ادیان مختلف و میان عقلای سراسر عالم بدان به اشکال مختلف استناد شده است.^۲

۲. اگر حسن و قبح افعال تنها از طریق شرع و اخبار پیامبران ثابت و معلوم شود، حسن و قبح هیچ فعلی ثابت نخواهد شد و سبب ایجاد دور و تسلسل می‌شود (ولایی، ۱۳۸۷، ص. ۸۰). عقل مشرع و قانون‌گذار به اقتضای جایگاهی که در آن قرار دارد، منحصرأ باید از مدرکات

۱. این احکام عقلی همگانی که به آرای محموده و تأدیبات صلاحیه معروف هستند، شامل ادراک مربوط به امور کلی هستند که به دلیل کمال و نقص نوعی یا مصلحت و مفسده نوعی، عقل به‌ماهو عقل آن را درک و به آن حکم می‌کند. آن‌ها واقعیتی ورای تطابق آرا عقلا ندارند. بنابراین، این امور به اعتبار اینکه شارع از عقلاست، بلکه رئیس آن‌هاست و خالق عقل است، باید طبق آن‌ها حکم کند (مظفر، ۱۳۸۲، ج ۱، ص. ۳۹۰).

۲. مانند ارسطو که گفته‌است «با دیگران رفتار نکنید که اگر شما آن رفتار را از دیگران ببینید، عصبانی خواهید شد» یا آگوستین که این جمله را بیان کرده است که «رفتار کنید همان‌طور که شما می‌خواهید رفتار شود. این جمله‌ای است که همه ملت‌های زیر آسمان با آن موافق هستند». همچنین، پوفندرف که گفته است «با دیگران انجام ندهید آنچه را که شما نمی‌خواهید تجربه کنید» (کریبی لاسکی و فرامرز قراملکی، ۱۳۹۴، صص. ۹۶-۹۸).

عقل عملی استفاده کند؛ زیرا جایگاه تحریک مکلف به انجام یا ترک فعل به عنوان قانون و وظیفه عمومی بعد از درک هست و نیست یعنی مدرکات عقل نظری است و در این مرحله است که درک عقل ملازمه با حکم شرع پیدا می‌کند؛ یعنی کشف مصلحت و مفسده زمانی که به مرحله تحریک عقلی که به وسیله عقل عملی صورت می‌گیرد، برسد، قابلیت حکم شرعی شدن را پیدا می‌کند. لذا با توجه به جایگاه مستقلات عقلی در استنباط احکام شرعی، مدرکات عقل عملی در این مرحله به کار می‌آید. بدیهی است که هر عقل عملی مبتنی بر درک مصلحت و مفسده توسط عقل نظری است، لیکن هر درک عقل نظری قابلیت تبدیل به عقل عملی را ندارد؛ زیرا ممکن است مدرک عقل نظری به درجه‌ای که مصلحت نوعیه نظام بشری در آن است، نرسیده باشد. این در حالی است که در زمان اعمال قاعده طلایی، مدرکات عقل نظری شایستگی تبدیل به عقل عملی را پیدا می‌کنند و متعاقب آن، شایستگی استنباط احکام شرعی به عنوان مستقلات عقلی را دارند؛ زیرا عامل با اعمال قاعده طلایی از خود شخصی به سمت خود نوعی و معقول حرکت می‌کند.

با این توضیح که مدرکات عقل نظری که شامل موضوعات خارج از قدرت، انتخاب و اختیار بشری هستند، در زمان اعمال قاعده طلایی (اصل باوجدان بودن عنصر سازگاری)، در قالب خواست‌های غیرقابل تغییر و غیرارادی (پسندها و ناپسندهای معقول، متعارف و مشترک انسانی)^۱ ظاهر می‌شوند و قابلیت این را پیدا می‌کنند که از طریق به‌کارگیری درست و عاقلانه عناصر دیگر قاعده طلایی (عنصر تخیل و سازگاری (اصل بی‌طرفی))، به مدرکات عقل عملی تبدیل شوند؛ به‌طوری‌که با اعمال قاعده ملازمه بتوان احکام جزئی شرعی را با انطباق با آن در قالب مستقلات عقلی به دست آورد و در زندگی اجتماعی با دیگران اعمال کرد یا به تعبیر کانت، قوه فاعله (ادراک و تمایلات طبیعی) که علت طبیعی بسیاری از عملکردها و رفتارهای انسانی است، از طریق قوه حکم تأملی (همان تخیل و آزمون سازگاری ناشی از اعمال قاعده طلایی) می‌تواند عرصه محسوس و طبیعی رفتار را به عرصه فوق محسوس (تعیین باید و نباید رفتاری) مرتبط سازد. (میرشکاری و رضائی، ۱۴۰۳، ص. ۳۹). فرایند دلالت قاعده طلایی تحت عنوان مستقلات عقلی

۱. که در فقه امامیه به عنوان «حقوق فطری» شناخته می‌شوند. حقوقی که به شخص اعطا نمی‌شوند و ممکن نیست از او پس گرفته شوند. در واقع، مفهوم حقوق فطری یا طبیعی دلالت دارد بر حقوقی بنیادی‌ای که هر انسانی به صرف انسان بودن واجد آن‌هاست (سیدفاطمی و نیکویی، ۱۳۹۶، ص. ۷۴۹).

به حکم شرعی را می‌توان به شرح زیر ترسیم کرد.

۱. احکام شرعی تابع مصالح و مفاسد واقعی هستند.
۲. ما از طریق اعمال اصل باوجدان بودن عنصر سازگاری قاعده طلایی که مربوط به عقل نظری است، مصالح و مفاسد واقعی خود و دیگران را در روابط اجتماعی درک می‌کنیم.
۳. از طریق اعمال عنصر تخیل و اصل بی‌طرفی که مربوط به عقل عملی است، به خوب بودن امور دارای مصلحت و شایستگی انجام آن و همچنین، به بد بودن امور دارای مفسده و سزاواری ترک آن بین خود و دیگران حکم می‌کنیم.
۴. از طریق اعمال قاعده ملازمه، از حکم ناشی از اعمال قاعده طلایی پی به حکم شرعی می‌بریم؛ زیرا شارع رئیس عقلاست و خالق عقل.

۲.۳. بررسی ویژگی‌های قاعده طلایی به عنوان مستقلات عقلی

در این قسمت قصد داریم با توجه به جایگاه قاعده طلایی به عنوان مستقلات عقلی در فقه، به بررسی برخی ویژگی‌های آن مانند نوع حکم تکلیفی، طریقه ایجاد بعث و زجر در مکلف، امکان تعارض و تزامم با قواعد و اصول دیگر و ضمان‌آور بودن یا نبودن آن بپردازیم.

۱.۲.۳. نوع حکم تکلیفی قاعده طلایی

در مباحث قبل اشاره کردیم که قاعده طلایی جزو احکام تکلیفی است. حال در اینجا مسئله این است که قاعده طلایی به عنوان مستقلات عقلی، منشأ صدور چه نوع از احکام پنج‌گانه تکلیفی (وجوب، حرمت، استحباب، کراهت و اباحه) است؟ در پاسخ باید گفت اعمال و عدم اعمال قاعده طلایی، ارتباط مستقیمی با مصلحت و مفسده نوعی بشر و بقا و انحلال نظام اجتماعی دارد و از آرای محمود و تأدیبات صلاحیه محسوب می‌شود؛ زیرا هرکس با اعمال قاعده طلایی، ضمن ارزش گذاشتن به حقوق ویژه خود، زندگی، آزادی و حاکمیت دیگران را هم محترم می‌شمارد و از این طریق، آزادی حداکثری خود را محدود می‌کند تا آزادی حداقلی قابل تحقق در جامعه را تضمین کند و با عدم اعمال قاعده طلایی، در شرایط مفسده‌آمیز غارت، سرقت و سایر اشکال خشونت و رقابت قرار می‌گیرد که این امر موجب کاهش امنیت اقتصادی، سرمایه‌گذاری و افزایش هزینه مبادلاتی در جامعه می‌شود. این امر در کنار اعمال قاعده ملازمه، منجر به این می‌شود که از مصلحت و مفسده نوعی و ملازمه اعمال و عدم اعمال قاعده طلایی، به حکم وجوب شارع به

رفتار مطابق آن و حکم تحریم رفتار برخلاف آن پی ببریم؛ زیرا شارع نیز از خردمندان است و حکم عقل به ماهو عقل را تأیید می‌کند. شکل استدلال فوق را می‌توان به شرح زیر ترسیم کرد. صغری: در اعمال و عدم اعمال قاعده طلایی، مصلحت و مفسده لازم‌الاستیفایی وجود دارد. کبری: هر جا که مصلحت و مفسده لازم‌الاستیفایی وجود داشته باشد، قطعاً شارع نسبت به آن بی تفاوت نیست، بلکه استیفای آن را امر و نهی می‌کند.

نتیجه: پس در مورد قاعده طلایی، حکم شرع این است که باید آن را در برابر دیگران رعایت کرد (وجوب) و از اعمال رفتار متفاوت و تبعیض‌آمیز بین خود و دیگران در موقعیت مشابه خودداری کرد (تحریم).

۲.۲.۳. **طریقه ایجاد بعث و زجر قاعده طلایی در مکلف**

در مورد چگونگی ایجاد بعث و زجر^۱ قاعده طلایی به عنوان مستقلات عقلی در مکلف باید گفت عقل، حکمی به صورت امر و نهی به انجام (بعث) و ترک فعلی (زجر) ندارد، بلکه معنای حکم عقل این است که پس از درک حسن و قبح اعمال، در انسان شوق به رعایت آن ایجاد می‌شود و این شوق به درجه‌ای از اهمیت می‌رسد که در انسان اراده ایجاد می‌شود که شخص را وادار به رفتاری مطابق با آن اراده می‌کند (العراقی، ۱۴۰۵ق، ص. ۱۹۳). لذا با توجه به این مطلب می‌توان گفت منظور از مرحله بعث و زجر ناشی از اعمال قاعده طلایی یعنی ایجاد اراده به رعایت این قاعده در رفتار با دیگران و اعمال عنصر سازگاری (متشکل از دو اصل باوجدان بودن و بی طرفی) است؛ زیرا اعمال ارادی نتیجه ارزیابی ما و به نوعی قانون‌گذاری ما در ذهن هستند راجع به اینکه چه اقداماتی را مجاز و غیرمجاز می‌دانیم (اصل باوجدان بودن) و چگونه آن‌ها را به دیگران تعمیم

۱. مرحوم آخوند خراسانی، چهار مرتبه برای حکم شرعی احصا می‌کند. ۱. مرحله اقتضا: یعنی مرحله ملاکات و شناخت مصلحت و مفسده در فعل، ۲. مرحله انشا و جعل: یعنی شارع به مقتضای ملاک مصلحت، حکم وجوب و به مقتضای ملاک مفسده، حکم تحریم را جعل و انشا می‌کند، ۳. مرحله فعلیت: یعنی بعد از انشای حکم و تحقق شرایط، آن حکم به مرحله فعلیت می‌رسد. در این مرحله است که شارع بر ذمه مکلف بعث یا زجر و منع دارد و ۴. مرحله تنجز: یعنی اگر با حکمی که به مرحله فعلیت رسیده است، موافقت شود، ثواب و اگر مخالفت شود، عقاب دارد. یکی از شرایط تنجز تکلیف، اطلاع مکلف بر تکلیف است (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، صص. ۲۳۵-۲۳۷).

می‌دهیم (اصل بی‌طرفی)؛ البته لازم به ذکر است که عناصر دیگر قاعده طلایی مانند آگاهی از تأثیر رفتار مورد نظر بر دیگران و معکوس کردن نقش از طریق قوه تخیل به کامل شدن این ارزیابی کمک می‌کند.

۳.۲.۳. بررسی امکان تعارض و تراحم قاعده طلایی با قواعد و اصول دیگر

تراحم با تعارض متفاوت است؛ به‌طوری‌که تعارض، تنافی و ناسازگاری دو حکم در مقام جعل و قانون‌گذاری است، لیکن تراحم مربوط به تنافی و ناسازگاری دو حکم در مقام امتثال و انجام تکلیف است (نایینی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص. ۳۱۷). حال مسئله این است که آیا امکان تعارض و تراحم قاعده طلایی با سایر قواعد فقهی اعم از دلایل عقلی دیگر و دلایل شرعی وجود دارد؟ در پاسخ باید گفت قاعده طلایی به‌عنوان مستقلات عقلی نمی‌تواند با سایر دلایل عقلی مثل قاعده تسلیط و اصل اباحه تعارض داشته باشد؛ زیرا همه آن‌ها ناشی از یک فطرت سلیم و یک منشأ واحد هستند. لذا هیچ‌گاه نمی‌توانند با یکدیگر تناقض داشته باشند؛ زیرا اگر تضاد باشند، معلوم می‌شود که از همان ابتدا عقلانی نبوده‌اند (ترک‌زاده، ۱۳۹۶، ص. ۹۸). همچنین، قاعده طلایی نمی‌تواند با ادله شرعی هم تضاد داشته باشد؛ زیرا اوامر و نواهی شارع بدون ملاک و مقتضا نیستند، بلکه شارع با ملاحظه جهات مصالح، مفاسد، حسن و قبح افعال، آن‌ها را وضع کرده است که در اکثر موارد به‌جز برخی از قواعد فقهی مربوط به عبادات^۱، برای عقل قابل تشخیص و تصدیق هستند (ایزدپور، ۱۳۸۶، ص. ۱۳۸)؛ به‌طوری‌که اساساً مصالح و مفاسد قواعد فقهی غیرعبادی مانند قاعده احترام که برای حفظ نظام فردی و اجتماعی وضع شده‌اند، هم‌راستا با قاعده طلایی یعنی برابر دانستن خود با دیگران در حقوق مشترک انسانی است؛ زیرا شخص همان‌طور که می‌پسندد به جان و مالش تعرض نشود و آسیبی نرسد، باید به جان و مال دیگران تعرض نکند و آسیب نرساند، اما در خصوص تراحم قاعده طلایی با دلایل عقلی و شرعی، باید به تقسیم‌بندی محقق نایینی در خصوص تراحم بین دلایل عقلی با شرعی و دلایل عقلی با یکدیگر اشاره کرد و متناسب با ویژگی قاعده طلایی از آن نتیجه گرفت. ایشان در خصوص تراحم دلیل عقلی با دلیل شرعی، دلیل عقلی

۱. کشف همه ملاکات مربوط به احکام عبادی که به قصد قربت، عبودیت و اتقیاد بندگان توسط شارع وضع شده‌اند، برای عقل

مقدور نیست (ایزدپور، ۱۳۸۶، ص. ۱۳۸).

را به دلیل شرعی مقدم می‌دارد و علت آن را کامل بودن ملاک وجوب دلیل عقلی و عدم وجود مانع برای فعلیت آن می‌داند (نایینی، ۱۳۵۲، ج ۱، ص. ۲۷۸)، لیکن محقق خویی به این استدلال ایراد وارد کرده و معتقد است اصلاً راهی برای احراز ملاکات احکام نیست، بلکه علت تقدم دلیل عقلی بر دلیل شرعی این است که مانعی برای فعلیت وجوب دلیل عقلی در مقام مزاحمت با دلیل شرعی به‌غیر از قدرت تکوینی مکلف که همان وجود است، نیست، لیکن مانع فعلیت دلیل شرعی، ناتوانی مکلف از اتیان آن در خارج است که با انتفاء قدرت، وجوب آن منتفی می‌شود (خویی، ۱۴۱۷ق ب، ج ۳، ص. ۲۴۱) مانند نجات جان انسان در حال غرق شدن و وجوب ادای نماز دیر هنگام. به این صورت که شخص با اعمال عناصر قاعده طلایی علی‌الخصوص عنصر سازگاری، همان‌طور که می‌پسندد در موقعیت مشابه (در حال غرق شدن) کسی او را نجات دهد، اقدام (اراده) به نجات جان غریق می‌کند، ولی نمی‌تواند نماز خود را در وقت مقرر ادا کند.

همچنین، محقق نایینی دو وجه را در مورد تراحم دو دلیل عقلی از یکدیگر متمایز و حکم آن‌ها را مشخص می‌کند. ۱. دلیل عقلی اهم یا متحمل‌الاهمیه بر دلیل عقلی مهم اولویت دارد و ملاک اهمیت هم، احساس مکلف است و ۲. اگر دلایل عقلی از حیث اهمیت مساوی باشند، بنا بر تخییر مکلف است (نایینی، ۱۳۵۲، ج ۱، ص. ۲۷۹). برای مثال، ممکن است بین اعمال قاعده طلایی با اعمال قاعده تسلیط و اصل اباحه در مقام عمل، تراحم پیش آید و شخص که طبق قاعده تسلیط حق تسلط بر جان و مال خود را دارد یا طبق اصل اباحه مجاز به تصرف در آن‌هاست، بین اعمال حق خود و رعایت حقوق دیگران به زحمت بیفتد. در اینجا باید گفت طبق وجه اول، قاعده طلایی به‌عنوان دلیل عقلی اهم، بر قاعده تسلیط و اصل اباحه اولویت دارد؛ زیرا عقلاً آثار زیان‌بار عدم اعمال قاعده طلایی، جنبه عمومی دارد و به معنای عدم رعایت حقوق دیگران است. بنابراین، به‌مراتب مهم‌تر از آثار اعمال حق شخصی است.^۱

۱. نباید تصور کرد که قاعده طلایی در قالب قاعده لاضرر اعمال می‌شود؛ زیرا دامنه اعمال قاعده طلایی در مقایسه با قاعده لاضرر که در امور عبادی یعنی در رابطه با خداوند و بندگان جاری می‌شود، بسیار محدود و دارای ماهیت اومانستی (غایت بودن انسان) و مبتنی بر عقل خودبنیان بشری است (صادقی، ۱۳۹۲، ص. ۲۱). لذا می‌توان ادعا کرد در اینجا، فلسفه وجودی قاعده طلایی با اصل حقوقی منع سوءاستفاده از حق حقوق فرانسه مطابقت دارد؛ زیرا فرد را از اعمال حق خویش بدون رعایت حقوق دیگران در مقام اجرا منع می‌کند.

۴.۲.۳. بررسی ضمان آور بودن یا نبودن قاعده طلایی

ضمان در لغت به معنای تعهد، التزام و قبول مسئولیت است. میان معنای لغوی و اصطلاحی آن در فقه هماهنگی وجود دارد (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص. ۲۱۲). حتی برخی فقهای امامیه، واژه ضمان را به معنای تدارک تحمل و جبران خسارت تفسیر کرده‌اند. جبران خسارت گاه با پرداخت بدل قراردادی و گاه با پرداخت بدل واقعی یعنی مثل و قیمت صورت می‌گیرد؛ به طوری که یکی از تقسیم‌بندی‌های ضمان به لحاظ منبع، ضمان قراردادی و ضمان قهری است (نعمت‌اللهی، ۱۳۹۸، ص. ۱۰۷)؛ البته باید بین مبنا و موجبات ضمان تفاوت قائل شد؛ زیرا منظور از مبنا ضمان، دلایل توجیه‌کننده پیدایش آن یعنی عدم توجه مناسب به منافع دیگران همراه با منافع خود (یا همان عدم اعمال قاعده طلایی) است و منظور از موجبات ضمان، عواملی که با تحقق آن‌ها در خارج، ذمه ضامن مشغول می‌شود مانند غضب، اتلاف، تعدی و تفریط، نقض تعهد، استیفا و... (خدابخشی و همکاران، ۱۳۹۸، ص. ۱۱). بنابراین، می‌توان گفت از حکم تکلیفی قاعده طلایی مبنی بر ممنوعیت آزار دیگران و استفاده ایزاری از آن‌ها، حکم وضعی ضمان استیفا نمی‌شود و ضمان آور بودن این قاعده نیازمند دلیل اضافی و تحقق یکی از موجبات ضمان است. به تعبیر دیگر، نمی‌توان به صرف عدم رعایت قاعده طلایی و نقض تکلیف برابر دانستن دیگران با خود در حقوق مشترک انسانی، به ضمان پی برد، بلکه باید برای اثبات این امر، ثابت شود که عدم اعمال قاعده طلایی مبنای اتلاف، استیلا، نقض تعهد، تعدی و تفریط و... شده است. در واقع، عدم رعایت قاعده طلایی شرط لازم نه کافی برای ضمان است.

۳.۳. علت عدم شناسایی قاعده طلایی به عنوان مستقات عقلی

ویژگی دلیل عقلی از نظر احکام ناشی از آن شامل موارد زیر است.

۱. کلی بودن: به این معنا که عقل، امور کلی را درک می‌کند و تعمیم بخشی از خصوصیات مهم دلیل عقلی است.

۲. تخصیص‌ناپذیری: دلایل عقلی تخصیص‌ناپذیر و به‌طور کلی، تخلف‌ناپذیر و همواره ثابت هستند.

۳. قطعی بودن: به این معنا که احکام مستند به دلیل عقلی قطعی هستند و جای هیچ تردیدی در آن‌ها نیست؛ به طوری که اساساً وجه حجیت آن‌ها به همین امر برمی‌گردد. تا این حد که اگر

کسی دلیل عقلی را انکار کند، جنون خود را به اثبات رسانده است (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص. ۳۲۵). بنابراین، منظور از مستقلات عقلی که منبع استنباط احکام شرعی هستند، این است که این مستقلات عقلی به دلیل قطعی بودن، لازم‌الاتباع هستند و نیازی به تأیید شارع برای اثبات حجیت آن‌ها نیست و عقل به ماعقل آن‌ها را درک می‌کند، لیکن برخی فقیهان دقیقاً به دلیل عدم فقدان این ویژگی، مستقلات عقلی را در استنباط احکام فقهی زیرسؤال برده‌اند؛ زیرا معتقدند مستقلات عقلی در تعیین و تشخیص مصادیق احکام فقهی، نسبی هستند و قطعی عمل نمی‌کنند؛ زیرا تشخیص هر شخص بنا بر شخصیت، محیط زندگی، موقعیت اجتماعی و خصوصیات روانی و عاطفی او با اشخاص دیگر متفاوت است و از آنجاکه معیار رسیدن به قطعیت، شخص است، وجود این معیار را نمی‌توان با توجه به تفاوت خصوصیات و سلاقی اشخاص احراز کرد (صفری و بادکوبه هزاوه، ۱۴۰۰، ص. ۸۸). این امر در زمان اعمال قاعده طلایی پررنگ‌تر است؛ زیرا اشخاص اعمال‌کننده این قاعده که خود را جای دیگران قرار می‌دهند، دارای خصوصیات روانی، عاطفی و سلاقی شخصی متفاوت هستند. لذا احکام فقهی استنباطی ناشی از اعمال قاعده طلایی نسبی‌تر و فاقد ویژگی قطعیت است. بنابراین، نمی‌توان گفت قاعده طلایی به عنوان مستقلات عقلی در استنباط احکام فقهی نقش ایفا می‌کند و دلیل اصلی اینکه فقها تاکنون رغبتی در شناسایی قاعده طلایی به عنوان قاعده فقهی نشان نمی‌دهند، همین امر است، اما در پاسخ باید گفت که:

اولاً، منظور از دلیل عقلی، دلیلی نیست که تحت تأثیر غرایض و سلیقه‌های متفاوت قرار گیرد؛ به طوری که قاعده طلایی نیز برای حفظ بی‌طرفی خود مربوط به خواسته‌های عام و مشترک بین انسان‌هاست و به خواسته‌های شخصی مرتبط نیست.^۱

ثانیاً، به جای انکار جایگاه دلیل عقلی به دلیل ابهام و نسبی بودن آن در تعیین مصادیق، باید راه‌هایی به منظور تشخیص احکام عقلی ارائه داد. یک راه، رجوع هر شخص به وجدان خویش است و اینکه ملاحظه کند آیا در وجدان خویش می‌تواند به صورت کلی امری را قبیح و حسن

۱. رابرت ام. مک‌لور، رئیس دانشکده تحقیقات اجتماعی نیویورک، قاعده طلایی را به عنوان اصلی می‌داند که همه انسان‌ها به آن متوسل می‌شوند؛ زیرا عقل آن‌ها به رغم تفاوت‌هایی که دارد، آن را درک می‌کند و آن تنها اخلاق جهانی است که جانب‌دارانه نیست (MacIver & Spitz, 2005, p. 4).

تشخیص دهد و اینکه برای حصول اطمینان از اینکه حکمی مستند به دلیل عقلی است، استناد یا عدم استناد یک حکم به دلیل عقلی را از طریق رجوع به آرای عقلا بررسی کند؛ یعنی در صورت تردید در عقلی بودن یا نبودن آن، کافی است که آن حکم را بر عقلای عالم عرضه کند. اگر آن حکم از سوی عقلا پذیرفته شد، آن حکم عقلی است و در غیر این صورت عقلانی نیست. این در حالی است که در زمان اعمال قاعده طلایی، هنگامی که شخص برای اینکه بداند رفتارش نسبت به دیگران، عقلانی است یا خیر، خود را جای دیگران (عاقل) می‌گذارد و از منظر آن‌ها به رفتار نگاه می‌کند و به قضاوت بی‌طرفانه می‌نشیند، در واقع رفتار مورد نظرش را به عقلای عالم عرضه می‌کند و سپس به وجدان خویش مراجعه می‌کند؛ زیرا همان‌طور که بیان شد، یکی از ویژگی‌های اصلی قاعده طلایی این است که انسان با توجه به تجربه شخصی خود، خواسته و حالات هموعش را تجسم می‌کند و با توجه به درک خودش نسبت به آن‌ها رفتار می‌کند. راهنمای عمل و رفتار شخص نسبت به دیگری، تصور او در مورد آنچه ممکن است خواسته هموعش باشد، نیست، بلکه خواسته‌های معقول خودش (وجدان) را در تخیل به او منتقل می‌کند و از دیدگاه او به موضوع می‌نگرد. بنابراین، اعمال قاعده طلایی در تشخیص عقلانی و غیرعقلانی بودن حکم مؤثر است.

از طرفی، دیگر فلاسفه^۱ در جهت رفع ایرادات وارده به قاعده طلایی به جهت نسبی بودن احکام آن با توجه به تفاوت سلايق اشخاص اعمال‌کننده، در مقام پاسخ برآمده‌اند. برای مثال، مارکوس جی سینگر برای رفع این ایراد، میان تفسیر خاص از قاعده طلایی و تفسیر عام از این قاعده تفاوت قائل است. او تفسیر خاص را مستلزم این می‌داند که قاعده طلایی این‌گونه تعبیر و تفسیر شود که هرآنچه ما بر اساس سلايق و علايق شخصی خودمان دوست داریم دیگران در مورد ما انجام دهند، باید در مورد دیگران انجام دهیم، ولی تفسیر عام از قاعده طلایی مستلزم این است که شیوه‌های عام و متعارفی را که میان انسان‌ها به‌عنوان روش معقول پذیرفته شده است، دیگران در رفتارشان نسبت به ما اعمال کنند و ما نیز نسبت به آن‌ها اعمال کنیم.

بنابراین، در جمع این دو باید گفت آنچه را که دوست داریم دیگران انجام دهند، این است که

۱. فلاسفه‌ای مانند آلن گیرث و ریچارد هیر که استدلال می‌کنند که قاعده طلایی مربوط به اصول و معیارهای مشترک بین انسان‌هاست نه خواسته‌ها، علايق و سلايق شخصی (Gewirth, 1978, pp. 133-134).

علاقه، نیازها و تمایلات ما را که ممکن است کاملاً متفاوت با علائق، نیازها و تمایلات آنها باشد، مدنظر قرار دهند و سپس یا آنها را برآورده سازند یا عامدانه مانع از برآورده شدن آنها نشوند. لذا هدف از اعمال قاعده طلایی این است که انسان، دیگران را ابزاری برای برآوردن خواسته‌ها و برنامه‌های خود قرار ندهد و به خواسته‌های آنها هم توجه داشته باشد. با دیگران طبق همان اصول و معیاری رفتار کند که دوست دارد دیگران همان‌ها را در رفتارشان با او مبنا قرار دهند (سینگر، ۱۳۹۲، صص. ۱۴۴-۱۴۷).

نتیجه‌گیری

قاعده طلایی به‌عنوان یکی از اصول بنیادین اخلاق مقرر می‌دارد «هر آنچه برای خود می‌پسندی، برای دیگران پسند و هر آنچه برای خود نمی‌پسندی، برای دیگران می‌پسند». اعمال درست و عاقلانه آن این قاعده مستلزم داشتن آگاهی و دانش در مورد تأثیرات رفتار مورد نظر نسبت به دیگران، تخیل و معکوس کردن نقش بین خود و دیگری برای ایجاد همدلی است، لیکن عنصر اصلی و عقلانی این قاعده، سازگاری است که باعث اختصاص قاعده طلایی به اعمال ارادی و اختیاری انسان می‌شود؛ زیرا اراده انسان، حاصل ارزیابی و قانون‌گذاری او در ذهن است راجع به اینکه چه اقداماتی را مجاز و غیرمجاز می‌داند (اصل باوجدان بودن) و چگونه آنها را به دیگران تعمیم می‌دهد (اصل بی‌طرفی). این عنصر متشکل از دو اصل باوجدان بودن (یعنی هماهنگی رفتار با عقیده و باور شخص در مورد رفتار صحیح با خود) و بی‌طرفی (یعنی ارزیابی مشابه در موقعیت مشابه صرف‌نظر از افراد دخیل در آن) است که پذیرش و اعمال آنها، از لوازم عقلانیت انسان محسوب می‌شود؛ به‌طوری‌که اصل باوجدان بودن، از مقتضای عقلانیت نظری و استفاده از داده‌های مشترک انسانی (یعنی پسندها و ناپسندهای معقول و متعارف انسان یا حقوق فطری) است و اصل بی‌طرفی از مقتضای عقلانیت عملی و تعمیم‌پذیری رفتار در موقعیت‌های مشابه است که اعمال هر دوی آنها به همراه سایر عناصر قاعده طلایی، مانع تبعیض و ناسازگاری بین حقوق خود و دیگری در روابط اجتماعی می‌شود.

بخش هنجاری و توصیه‌ای قاعده طلایی، اجتناب از آزار رساندن به دیگران و استفاده ابزاری از آنها در راستای منافع خود با رجوع به خواست‌های متعارف و مشترک انسانی است. در اصل، قاعده طلایی بیان می‌کند نباید با دیگران رفتاری کرد که اگر همان رفتار را با خودمان انجام دهند،

موجب رنجش و آزارمان می‌شود. لذا اعمال قاعده طلایی مستلزم در نظر گرفتن حقوق دیگران همراه با حقوق خود است و مانند سایر اصول اخلاقی محض نیست که مستلزم نادیده گرفتن خود، ایثار و از خودگذشتگی نسبت به دیگران باشد. بنابراین، می‌توان گفت اعمال قاعده طلایی دارای آثار اجتماعی و در تنظیم روابط انسانی مؤثر است؛ زیرا هم عقلانی است و هم اخلاقی و لذا در برقراری نظم و عدالت در روابط اجتماعی و برابری افراد جامعه در حقوق فطری و مشترک انسانی نقش‌آفرین است؛ به‌طوری‌که فقیه می‌تواند اعمال آن را در مناسبات اجتماعی به مکلفین تجویز و تأیید کند تا از این طریق به‌جای پیگیری منافع شخصی و سوءاستفاده از یکدیگر، به پیگیری مصلحت عمومی و ایجاد نظم و عدالت در روابط اجتماعی و تنظیم روابط انسانی نائل آیند؛ زیرا قاعده طلایی از طریق ایجاد هنجار سازگاری میان حقوق اساسی خود و دیگران در موقعیت‌های مشابه، این ظرفیت را ایجاد می‌کند که مکلفین، مصلحت و مفسده نوعی خود و دیگران در روابط اجتماعی را بهتر درک کنند و با اعمال قاعده ملازمه، به راه‌حل معقول و شرعی برسند.

از طرفی تمام ویژگی‌های قاعده فقهی مانند کلیت، شرعیت، انطباق با جزئیات و اختصاص به یک یا چند باب از فقه در قاعده طلایی وجود دارد؛ به‌طوری‌که این قاعده از نظر کلیت در تمام امور انسانی از ساده تا پیچیده قابل اعمال است. از نظر شرعیت با توجه به اینکه عقل یکی از منابع شرع است و این قاعده نیز عقلانی است، موجب رسیدن به احکام شرعی و نظر دین در خصوص افعال انسان از طریق قاعده ملازمه می‌شود. از نظر انطباق با جزئیات، اعمال قاعده طلایی، رفتار توأم با سلیقه شخصی را با رفتار انسان معقول و متعارف که برای همه عقول شناخته شده است، تطبیق می‌دهد. به تعبیر دیگر، با اعمال قاعده طلایی از خود شخصی به سمت خود نوعی و معقول حرکت می‌کنیم. از نظر اختصاص به یک یا چند باب از فقه، این قاعده با توجه به ویژگی و عناصرش در باب معاملات، ایقاعات و به‌طورکلی، در هرگونه رفتار و سلوک شخصی و عمومی قابل اعمال است. مضافاً اینکه این قاعده به‌صورت مصداقی در آیات قرآن و روایات ائمه (علیهم‌السلام) مورد اشاره قرار گرفته است که با توجه به سابقه مفهوم آن در ادیان و فرهنگ‌های مختلف قبل از اسلام، می‌توان گفت این اشارات، جنبه تأییدی و امضایی داشته و مؤید این مطلب است که نظر دین در حوزه روابط اجتماعی، این است که انسان نه بر اساس منفعت و سلیقه شخصی، بلکه بر مبنای مصلحت عمومی که با در نظر گرفتن حقوق خود و دیگران و اعمال قاعده طلایی حاصل می‌شود، عمل کند.

همچنین، قاعده طلایی علاوه بر داشتن ویژگی‌های فوق، معیارهای شناسایی یک گزاره به عنوان قاعده فقهی را هم دارد؛ زیرا ضمن اینکه در تمام حوزه‌های رفتاری قابل اعمال است و به لحاظ موضوع صنف‌پذیر است، دارای تعارض ادله از نوع مستقر است که برای ایجاد قاعده فقهی لازم است؛ به طوری که بین رفتار مورد نظر شخص با رفتاری که بعد از اعمال قاعده طلایی به آن می‌رسیم، عدم تعادل وجود دارد؛ زیرا رفتار مورد نظر شخص قبل از اعمال قاعده طلایی به دلیل اینکه آمیخته با منفعت و سلیقه شخصی است، مرجح نیست و مزیتی نسبت به رفتار معقول و متعارف انسانی بعد از اعمال قاعده طلایی ندارد. در واقع، ما با اعمال قاعده طلایی، رفتار و اقدام شخصی خود را به رفتار و اقدام درست و منطقی تبدیل می‌کنیم؛ رفتاری که می‌پسندیم دیگران در موقعیت مشابه نسبت به ما اعمال کنند.

با تمام اوصاف فوق می‌توان نتیجه گرفت که قاعده طلایی تحت عنوان مستقلات عقلی، مکلفین را در رسیدن به احکام مورد عمل در مورد افعالشان راهنمایی می‌کند؛ زیرا با اعمال درست و عاقلانه عناصر قاعده طلایی (دانش، تخیل و آزمون سازگاری)، مدرکات عقل نظری به درجه‌ای از مصلحت نوعی بشر می‌رسند که قابلیت تبدیل به مدرکات عقل عملی برای تحریک مکلف به فعل یا ترک فعل را می‌یابند و با اعمال قاعده ملازمه، منجر به حصول احکام شرعی و جوب و تحریم در مورد مصادیق رفتاری مکلفین در جامعه می‌شوند؛ البته طریقه ایجاد بعث و زجر قاعده طلایی به عنوان مستقلات عقلی در مکلف با سایر دلایل شرعی متفاوت است؛ به طوری که این قاعده از طریق اعمال عناصر خود (دانش، تخیل و اصل باوجدان بودن)، حسن، قبح، مصلحت و مفسده نوعی افعال را درک می‌کند و از طریق عنصر بی‌طرفی، اراده و شوق تعمیم انجام آنچه را برای خود می‌پسندد و عدم انجام آنچه را برای خود نمی‌پسندد، در مقام اجرا برای دیگران می‌یابد. امکان تعارض این قاعده با سایر دلایل عقلی و شرعی در مقام جعل و قانون‌گذاری وجود ندارد؛ زیرا تعارض آن با دیگر دلایل عقلی به معنای تعارض با خصیصه عقلانیت و صدور آن‌ها از یک منشأ واحد است و تعارض با سایر دلایل شرعی نیز به معنای عدم توانایی عقل در درک مصالح و مفاسد امور به ویژه احکام غیرعبادی است که غالباً شارع آن‌ها را هم‌راستا با قاعده طلایی تأیید و امضا کرده است، لیکن در مقام اجرا، امکان تراحم بین قاعده طلایی با دیگر دلایل شرعی و عقلی وجود دارد؛ به طوری که می‌توان گفت در صورت تراحم بین قاعده طلایی به عنوان مستقلات عقلی

با سایر دلایل شرعی، این قاعده طلایی است که امکان اجرا می‌یابد؛ زیرا بعد از تحقق عناصر آن، مانعی برای فعلیت و اجرا به‌غیر از قدرت تکوینی مکلف که همان موجودیت و هستی اوست، وجود ندارد. این در حالی است که اجرا و فعلیت دلایل شرعی منوط به توانایی و قدرت مکلف به امتثال آن در عالم خارج است. در خصوص تراحم قاعده طلایی با دیگر دلایل عقلی مانند تسلیط و اباحه باید گفت از آنجاکه آثار عدم رعایت قاعده طلایی نسبت به حق تسلیط و اباحه شخصی، جنبه عمومی دارد شامل عدم رعایت حقوق دیگران می‌شود و به‌عنوان قاعده اهم بر مهم در اجرا اولویت می‌یابد. همچنین، صرف عدم رعایت قاعده طلایی و نادیده گرفتن حقوق دیگران به‌عنوان مبنا و دلیل توجیه‌کننده پیدایش ضمان است، لیکن موجب اشتغال ذمه مکلف به جبران خسارت در خارج و از موجبات ضمان محسوب نمی‌شود و نیازمند دلیل اضافی و تحقق موجبات ضمان مانند اتلاف، استیلا، نقض تعهد و مانند آن است.

برخی فقها از شناسایی قاعده طلایی به‌عنوان قاعده فقهی اجتناب می‌کنند؛ زیرا معتقدند اعمال آن منجر به حصول احکام نسبی می‌شود که از شخصی به شخص دیگر متفاوت است. این در حالی است که مکلف در زمان اعمال قاعده طلایی، حقوق فطری و طبیعی خود را در قالب پسندها و ناپسندهای مشترک بین انسان‌ها به‌عنوان مدرکات عقل نظری از طریق رابطه بین‌الذهانی ناشی از اعمال عنصر تخیل و آزمون سازگاری قاعده طلایی، به مدرکات عقل عملی تبدیل می‌کند نه سلايق و علايق شخصی که از فردی به فرد دیگر متفاوت است. در واقع، قاعده طلایی روشی برای رجوع به آرای عقلای عالم است.

منابع

- (۱) قرآن کریم.
- (۲) نهج البلاغه (۱۳۷۸). (محمد دشتی، مترجم). مشهد: آستان قدس رضوی.
- (۳) عهد جدید، انجیل متی.
- (۴) آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین (۱۴۰۹ق). کفایة الاصول (جلد ۲). قم: مؤسسه آل‌البیت (علیهم‌السلام).
- (۵) اسلامی، سیدحسن (۱۳۸۶). قاعده زرین در حدیث و اخلاق. مجله علوم حدیث، ۴، صص. ۳۶-۴۵.
- (۶) العراقي، آقاضیا (۱۴۰۵ق). نهاية الافکار. قم: جامعة المدرسين.
- (۷) ایزدپور، محمدرضا (۱۳۸۶). عقل و کشف ملاکات احکام. فصلنامه اندیشه نوین دینی، ۱۱، صص. ۱۲۷-۱۴۴.
- (۸) بوسیلیکی، حسن (۱۳۹۶). مقایسه بسندگی و کارآمدی قاعده زرین با قاعده تعمیم‌پذیری کانت. نشریه قیسات، سال ۲۲، شماره ۸۴، صص. ۱۶۵-۱۹۴.
- (۹) ترک‌زاده، رضوان (۱۳۹۶). مفهوم دلیل عقلی (پایان‌نامه کارشناسی ارشد). دانشگاه قرآن و حدیث.
- (۱۰) جعفری‌تبار، حسن (۱۳۹۹). منطق حیرانی. تهران: فرهنگ نشر نو.
- (۱۱) حجت، مینو (۱۳۹۵). آیا پایه‌های اخلاقی عقلانی‌اند؛ نقدی بر نگرش گنسلر در باب عقلانیت اخلاقی. مجله حکمت و فلسفه، دوره ۱۲، شماره ۴۶، صص. ۷-۲۰.
- (۱۲) حلی (محقق)، نجم‌الدین (۱۴۰۹ق). شرایع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام (جلد ۱). قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- (۱۳) خدابخشی، حسن، آیتی، سیدمحمدرضا و عربیان، اصغر (۱۳۹۸). بازشناسی مفهومی ضمان و اقسام آن در فقه اسلامی. نشریه مبانی فقهی حقوق اسلامی، ۲۴، صص. ۹-۴۰.
- (۱۴) خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۷۵). اصول فقه (تعادل و تراجیح). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر تراث الامام خمینی.
- (۱۵) خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۹۲). انوار الهدایة فی التعلیقة علی الکفایة. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- (۱۶) خویی، سیدابوالقاسم (۱۴۱۷ق، الف). محاضرات فی اصول الفقه. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- (۱۷) خویی، سیدابوالقاسم (۱۴۱۷ق، ب). مصباح الاصول (جلد ۱ و ۳). قم: نشر الفقاهة.
- (۱۸) داوودی بیرق، حسین (۱۳۹۵). تفسیر قوانین شکلی (آیین دادرسی مدنی) (رساله دکتری). گروه حقوق اسلامی، دانشگاه تهران.

- ۱۹) دیلمی، احمد (۱۳۹۸). عدالت به مثابه انصاف در سنت اسلام شیعی. نشریه علوم حدیث، سال ۲۴، شماره ۱، صص. ۴۸-۶۸.
- ۲۰) زارعی سبزواری، عباس‌علی (۱۴۳۰ق). القواعد الفقهية فی فقه الامامية. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- ۲۱) زرqa، مصطفی احمد (۱۴۱۸ق). المدخل الفقهي العام (جلد ۲). سوریه: دارالقلم.
- ۲۲) سبزواری، سیدعبدالاعلی (۱۴۱۳ق). مذهب الاحکام (جلد ۲). قم: مؤسسه المنار.
- ۲۳) سیدفاطمی، سیدمحمد و نیکویی، مجید (۱۳۹۶). اندیشه ابن‌سینا؛ الهام‌بخش حقوق طبیعی آکوناس. فصلنامه حقوق تطبیقی حقوق اسلام و غرب، ۷۶، صص ۲-۴۹. doi: 10.22091/csiw.2015.754
- ۲۴) سینگر، مارکوس جی (۱۳۹۲). قاعده طلایی (زهرآ غلام‌رضایی، مترجم). مجله مطالعات حکمت و معرفت، شماره ۵، صص. ۵۶-۵۷.
- ۲۵) شهید اول، محمدبن مکی (بی‌تا). القواعد والفوائد (جلد ۱). قم: مکتبه‌المفید.
- ۲۶) شهید ثانی، زین‌الدین بن علی (۱۳۸۴). شرح لمعه (علی شیروانی و محمدمسعود عباسی، مترجمان) (جلد ۶). قم: مؤسسه دارالعلم.
- ۲۷) شیروانی، علی (۱۳۸۸). ترجمه اصول فقه. قم: بوستان کتاب.
- ۲۸) صادقی، محمد (۱۳۹۲). امکان‌سنجی و تمایزات حاکمیت قانون در حکومت دینی و غیردینی. مجله علوم قرآنی و حدیث، ۳۰-۳۱، صص. ۹۳-۱۰۶.
- ۲۹) صدر، محمدباقر (۱۴۰۳ق). الفتاوی‌الواضحة وفقاً لمذهب اهل البيت (علیهم‌السلام). بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
- ۳۰) صدر، محمدباقر (۱۴۱۸ق). دروس فی علم الاصول (جلد ۱). قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- ۳۱) صفری، محسن و بادکوبه هزازه، آرش (۱۴۰۰). نقد و توجیه دلیل عقلی در تفسیر گزاره‌های حقوقی. فصلنامه مطالعات حقوق خصوصی، ۱، صص. ۷۷-۹۶.
- ۳۲) طباطبایی حکیم، محمدسعید (۱۳۸۹). منتخب المسائل (جلد ۱). قم: مهر ثامن‌الائمه (علیه‌السلام).
- ۳۳) فصیحی رادمندی، مهدی (۱۳۹۳). عقل نظری و عملی. پایگاه پژوه: پژوهشکده باقرالعلوم (علیه‌السلام).
- ۳۴) فیاض، محمداسحاق (۱۴۱۰ق). محاضرات فی‌الاصول الفقه (تقریرات درس آیت‌الله خویی). قم: دارالهادی.
- ۳۵) فیاض‌بخش، مرجانه، عسگرخانی، ابومحمد و میرعباسی، سیدباقر (۱۳۹۷). نقش اصول حقوقی در رفع اجمال و سکوت در حقوق ایران (در پرتوی ماده ۳ آیین دادرسی مدنی ۱۳۷۹). مطالعات فقه و حقوق اسلامی، ۱۱۳، صص. ۳۰۹-۳۳۱.

- (۳۶) قافی، حسین و شریعتی فرانی، سعید (۱۳۹۶). اصول فقه کاربردی (جلد ۱). تهران: سمت.
- (۳۷) قبادیانی، ناصر خسرو (۱۴۰۰). سفرنامه ناصر خسرو. تهران: اساطیر.
- (۳۸) قزایی سلطان‌آبادی، احمد و نظری توکلی، سعید (۱۳۹۴). مفهوم انصاف در اخلاق اسلامی و نسبت آن با قاعده زرین. پژوهش‌نامه اخلاق، ۲۸، صص. ۴۱-۵۶.
- (۳۹) قماش، سعید (۱۳۸۰). بازشناسی جایگاه عقل در فقه شیعه. مجله رواق اندیشه، ۳، صص. ۳۰-۵۰.
- (۴۰) کریمی لاسکی، محمد و فرامرز قراملکی، احد (۱۳۹۵). ادیان بزرگ، قاعده زرین و «دیگری». پژوهش‌نامه اخلاق، ۲۸، صص. ۷۵-۹۸.
- (۴۱) کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی (محمدحسین درایتی، مترجم) قم: مؤسسه علمی-فرهنگی دارالحديث.
- (۴۲) متقی هندی، علی بن حسام‌الدین (۱۴۰۷ق). کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال. بیروت: مؤسسه الرسالة.
- (۴۳) مجلسی، محمدباقر (۱۳۸۷). بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار (علی دوانی، مترجم). تهران: انتشارات تهران.
- (۴۴) محقق داماد، سیدمصطفی (۱۳۸۵). قواعد فقه؛ بخش مدنی (مالکیت-مسئولیت). تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
- (۴۵) محقق داماد، سیدمصطفی (۱۳۸۸). تحولات اجتهاد شیعی؛ سیر تاریخی، حوزه‌ها و شیوه‌ها. تحقیقات حقوقی، ۴۴، صص. ۵۴-۱۱.
- (۴۶) محقق داماد، سیدمصطفی (۱۴۰۶ق). قواعد فقه (جلد ۱). تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
- (۴۷) محمدیگی، علیرضا و توتونچیان، مهری (۱۳۹۸). بررسی قاعده عدالت از دیدگاه فقه امامیه. نشریه مطالعات فقه اقتصادی، ۳، صص. ۴۷-۸۱.
- (۴۸) مصباح یزدی، محمدتقی (۱۴۰۵ق). تعلیقه علی نه‌ایة الحکمه. قم: در راه حق.
- (۴۹) مصطفوی، سیدمحمدکاظم (۱۴۲۱ق). القواعد (مائة قاعدة فقهية معنا و مدرکاً و مورداً). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- (۵۰) مظفر، محمدرضا (۱۳۸۲ الف). اصول الفقه (جلد ۲). قم: اسماعیلیان.
- (۵۱) مظفر، محمدرضا (۱۳۸۲ ب). اصول فقه. قم: دارالفکر.
- (۵۲) مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۸ق). فلسفة الاخلاق فی الاسلام. قم: دارالکتاب الاسلامیه.
- (۵۳) موسوی بجنوردی، میرزا حسن (۱۴۰۱). القواعد الفقهیه (جلد ۱). قم: الهادی.
- (۵۴) موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۷۵). تحریر الوسیله (جلد ۲). قم: مؤسسه المطبوعات دارالعلم.

- (۵۵) میرشکاری، عباس و رمضان، فاطمه (۱۴۰۲). قاعده طلایی در اخلاق. دایرةالمعارف اخلاق پزشکی اسلامی، صص. ۱-۱۶.
- (۵۶) میرشکاری، عباس و رمضان، فاطمه (۱۴۰۳). تبیین نسبت قاعده طلایی با مسئولیت مدنی. پژوهشنامه حقوق اسلامی، ۲۵(۱)، ۳۳-۶۲. doi: 10.30497/law.2024.245349.3441
- (۵۷) نایینی، محمدحسین (۱۳۵۲). اجودالتقریرات (جلد ۱). قم: عرفان.
- (۵۸) نایینی، محمدحسین (۱۳۷۶). فوائدالاصول (جلد ۱). قم: جامعةالمدرسین.
- (۵۹) نسایی، احمدبن علی (۱۴۱۰ق). سنن نسائی. بیروت: دارالمعرفة.
- (۶۰) نعمت‌اللهی، اسماعیل (۱۳۹۸). راهکارهای توسعه قلمرو عقد ضمان در فقه امامیه. حقوق اسلامی، ۶۵، صص. ۲۷۳-۲۹۷.
- (۶۱) ولایی، عیسی (۱۳۸۷). فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول. تهران: نشر نی.
- 62) Bible. (1971). Revised standard version of the Bible. The Division of Christian Education of the National Council of the Churches of Christ in the United States of America.
- 63) Confucius. (2003). Analects (Edward Slingerland, Trans.). Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc.
- 64) Gensler, H. (2013). Ethics and the golden rule. London: Routledge.
- 65) Gewirth, A. (1978). The golden rule rationalized. Midwest Studies in Philosophy, 13, 133-147.
- 66) Hertzler, J. (1934). On golden rules. International Journal of Ethics, University of Chicago Press, 4, 418-436.
- 67) MacIver, R., & Spitz, D. (2005). The deep beauty of the golden rule. New York: Routledge.
- 68) Meyers, Carol. (2005). Exodus. Cambridge University Press.
- 69) Sutta-Nipata. (1947). Woven cadences of early Buddhists (E. M. Hare, Trans.). London: Oxford University Press.
- 70) The Dhammapada. (1985). The Buddha's path of wisdom (Acharya Buddharakkhita, Trans.). Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society.
- 71) The Gathas. (1989). The thought-provoking divine songs of Zarathushtra (Ali A. Jafarey, Trans.).

- 72) The Mahabharata. (2007). Anusasana Parva (Pratap Chandra Roy & D. N. Bose, Trans.).
- 73) Udanavarga. (1983). (W. Woodville Rockhill, Trans.). London: Trubner & Co. Ludgate Hill.



References

- 1) The Holy Quran.
- 2) Nahj al-Balaghah.
- 3) New Testament, Gospel of Matthew.
- 4) Akhund Khorasani, Mohammad Kazim ibn Hossein (1409 AH/1988). Kifāyat al-uṣūl (Vol. 2). Qom: Aal al-Bayt Institute [in Arabic].
- 5) al-Iraqi, Aqa Zia (1405 AH/1985). Nihāyat al-afkār. Qom: Society of Seminary Teachers [in Arabic].
- 6) al-Zarqa, Mustafa Ahmad (1418 AH/1997). al-Madkāl al-feqhī al-‘ām (Vol. 2). Syria: Dar al-Qalam [in Arabic].
- 7) Bible. (1971). Revised standard version of the Bible. The Division of Christian Education of the National Council of the Churches of Christ in the United States of America.
- 8) Bousiliki, Hasan (1396 SH/2017). Moqāyeseh-ye basandegī va kārāmadi-ye qā‘ideh-ye zarrīn bā qā‘ideh-ye ta‘mīm-pazīrī-ye Kānt [Comparison of the Adequacy and Efficiency of the Golden Rule with Kant's Rule of Generalizability]. Nashriyeh-ye Qabasat [Qabasat Journal], Vol. 22, No. 84, pp. 165-194 [in Persian].
- 9) Confucius. (2003). Analects (Edward Slingerland, Trans.). Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc.
- 10) Davoudi Beyraq, Hossein (1395 SH/2016). Tafsīr-e qavānīn-e šaklī (āyīn-e dādrasī-ye madanī) [Interpretation of Procedural Laws (Civil Procedure)] (Doctoral dissertation). Department of Islamic Law, University of Tehran [in Persian].
- 11) Deylami, Ahmad (1398 SH/2019). ‘Adālat beh-matābeh-ye enšāf dar sonnat-e Eslām-e Ši‘ī [Justice as Fairness in the Shi'i Islamic Tradition]. Nashriyeh-ye Olum-e Hadis [Journal of Hadith Sciences], Vol. 24, No. 1, pp. 48-68 [in Persian].
- 12) Eslami, Sayyid Hasan (1386 SH/2007). Qā‘ideh-ye zarrīn dar ḥadīṭ va aqlāq [The Golden Rule in Hadith and Ethics]. Majalleh-ye Olum-e Hadis [Journal of Hadith Sciences], No. 4, pp. 36-45 [in Persian].
- 13) Fasihi Radmandi, Mehdi (1393 SH/2014). ‘Aql-e naẓarī va ‘amalī [Theoretical and Practical Reason]. Paygah-e Pazhouheh: Baqir al-Olum Research Institute [in Persian].
- 14) Fayyad, Mohammad Ishaq (1410 AH/1989). Muḥāḍarāt fī uṣūl al-feqh (Taqrīrāt-e dars-e Āyatollāh Kū‘ī). Qom: Dar al-Hadi [in Arabic].
- 15) Fayyadbakhsh, Marjaneh, Asgarkhani, Abu Mohammad, & Mirabbasi, Sayyid Baqer (1397 SH/2018). Naqš-e oṣūl-e ḥoqūqī dar raf‘-e ejmāl va sokūt dar ḥoqūq-e Īrān (dar partov-e māddeh-ye 3-e āyīn-e dādrasī-ye madanī 1379) [The Role of Legal Principles in Resolving Ambiguity and Silence in Iranian Law (In the Light of Article 3 of the 2000 Civil Procedure Code)]. Motale'at-e Feqh va Hoquq-e Eslami [Islamic Jurisprudence and Law Studies], No. 113, pp. 309-331 [in Persian].
- 16) Gensler, H. (2013). Ethics and the golden rule. London: Routledge.

- 17) Gewirth, A. (1978). The golden rule rationalized. *Midwest Studies in Philosophy*, 13, 133-147.
- 18) Ghomashi, Saeed (1380 SH/2001). Bāzšenāsī-ye jāygāh-e 'aql dar feqh-e Ši'eh [Re-recognizing the Position of Reason in Shi'i Jurisprudence]. *Majalleh-ye Ravaq-e Andisheh* [Ravaq-e Andisheh Journal], No. 3, pp. 30-50 [in Persian].
- 19) Hertzler, J. (1934). On golden rules. *International Journal of Ethics*, University of Chicago Press, 4, 418-436.
- 20) Hilli (Muhaqqiq), Najm al-Din (1409 AH/1988). Šarā'i' al-Eslām fi masā'il al-ḥalāl va al-ḥarām (Vol. 1). Qom: Ismā'iliyān Institute [in Arabic].
- 21) Hojjat, Minou (1395 SH/2016). Āyā pāyehhā-ye aqlāqī 'aqlānī-and; naqdī bar negareš-e Gensler dar bāb-e 'aqlānīyat-e aqlāqī [Are Moral Foundations Rational? A Critique of Gensler's Approach to Moral Rationality]. *Majalleh-ye Hekmat va Falsafeh* [Journal of Wisdom and Philosophy], Vol. 12, No. 46, pp. 7-20 [in Persian].
- 22) Izadpour, Mohammad Reza (1386 SH/2007). 'Aql va kašf-e malākāt-e aḥkām [Reason and Discovery of the Criteria of Rulings]. *Faslnameh-ye Andisheh-ye Novin-e Dini* [Journal of Modern Religious Thought], No. 11, pp. 127-144 [in Persian].
- 23) Jafari Tabar, Hasan (1399 SH/2020). Manteq-e ḥeyrānī [The Logic of Bewilderment]. Tehran: Farhang-e Nashr-e Now [in Persian].
- 24) Karimi Laski, Mohammad, & Faramarz Qaramaleki, Ahad (1395 SH/2016). Adyān-e bozorg, qā'ideh-ye zarrīn va digarī [Great Religions, the Golden Rule, and the Other]. *Pazhuheshnameh-ye Akhlaq* [Ethics Research Journal], No. 28, pp. 75-98 [in Persian].
- 25) Khodabakhshi, Hasan, Ayati, Sayyid Mohammad Reza, & Arabian, Asghar (1398 SH/2019). Bāzšenāsī-ye mafhūmī-ye žamān va aqsām-e ān dar feqh-e Eslāmī [Conceptual Recognition of Guarantee and Its Types in Islamic Jurisprudence]. *Nashriyeh-ye Mabani-ye Feqhi-ye Hoquq-e Eslami* [Jurisprudential Foundations of Islamic Law Journal], No. 24, pp. 9-40 [in Persian].
- 26) Khoei, Sayyid Abu al-Qasim (1417 AH/1996). Mišbāḥ al-uṣūl (Vols. 1 & 3). Qom: Nashr al-Fiqahah [in Arabic].
- 27) Khoei, Sayyid Abu al-Qasim (1417 AH/1996). Muḥāḍarāt fi uṣūl al-feqh. Qom: Islamic Publications Office [in Arabic].
- 28) Khomeini, Sayyid Ruhollah (1375 SH/1996). Oṣūl-e feqh (Ta'ādol va tarājiḥ) [Principles of Jurisprudence (Equilibrium and Preferences)]. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works [in Persian].
- 29) Khomeini, Sayyid Ruhollah (1392 SH/2013). Anvār al-hidāyah fi al-ta'liqah 'alā al-Kifāyah. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works [in Arabic].
- 30) Kulayni, Mohammad ibn Ya'qub (1407 AH/1986). al-Kāfi (Mohammad Hossein Derayati, Trans.). Qom: Dar al-Hadith Scientific-Cultural Institute [in Persian].
- 31) MacIver, R., & Spitz, D. (2005). The deep beauty of the golden rule. New York:

Routledge.

- 32) Majlesi, Mohammad Baqir (1387 SH/2008). *Biḥār al-anvār al-jāmi‘ah li-durar aḵbār al-a‘imma al-aṭḥār* (Ali Davani, Trans.) [Oceans of Light: A Comprehensive Collection of Pearls of the Teachings of the Pure Imams]. Tehran: Tehran Publications [in Persian].
- 33) Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi (1405 AH/1985). *Ta‘liqah ‘alā Nihāyat al-ḥikmah*. Qom: Dar Rah-e Haq [in Arabic].
- 34) Meyers, Carol. (2005). *Exodus*. Cambridge University Press.
- 35) Mirshekari, Abbas, & Ramezany, Fatemeh (1402 SH/2023). *Qā‘ideh-ye ṭalāyī dar aḵlāq* [The Golden Rule in Ethics]. *Dāyirat al-ma‘āref-e aḵlāq-e pezesškī-ye Eslāmī* [Encyclopedia of Islamic Medical Ethics], pp. 1-16 [in Persian].
- 36) Mirshekari, Abbas, & Ramezany, Fatemeh (1403 SH/2024). *Tabyīn-e nesbat-e qā‘ideh-ye ṭalāyī bā mas‘ūliyat-e madanī* [Elucidating the Relationship between the "Golden Rule" and Civil Liability]. *Pazhuheshnameh-ye Hoquq-e Eslami* [Journal of Islamic Law Research], Vol. 25, No. 1, pp. 33-62. doi: 10.30497/law.2024.245349.3441 [in Persian].
- 37) Mohaghegh Damad, Sayyid Mostafa (1385 SH/2006). *Qavā‘id-e feqh; baḵṣ-e madanī (mālekiyat-mas‘ūliyat)* [Jurisprudential Rules; Civil Section (Ownership-Liability)]. Tehran: Islamic Sciences Publishing Center [in Persian].
- 38) Mohaghegh Damad, Sayyid Mostafa (1388 SH/2009). *Taḥavvolāt-e ejteḥād-e Ši‘ī; seyr-e tārikī, ḥowzeh-hā va šiveh-hā* [Developments of Shi‘i Ijtihad; Historical Course, Areas, and Methods]. *Tahqiqat-e Hoquqi* [Legal Research Journal], No. 44, pp. 11-54 [in Persian].
- 39) Mohaghegh Damad, Sayyid Mostafa (1406 AH/1986). *Qavā‘id-e feqh (Vol. 1)* [Jurisprudential Rules]. Tehran: Islamic Sciences Publishing Center [in Persian].
- 40) Mohammadbeygi, Alireza, & Toutounchian, Mehri (1398 SH/2019). *Barresi-ye qā‘ideh-ye ‘adālat az dīdgāh-e feqh-e Emāmīyeh* [Examining the Rule of Justice from the Perspective of Imami Jurisprudence]. *Nashriyeh-ye Motale‘at-e Feqh-e Eqtesadi* [Economic Jurisprudence Studies Journal], No. 3, pp. 47-81 [in Persian].
- 41) Mostafavi, Sayyid Mohammad Kazim (1421 AH/2000). *al-Qavā‘id (mi‘at qā‘idah feqhīyah ma‘nan va mudrakan va mawridan)*. Qom: Islamic Publications Office [in Arabic].
- 42) Mousavi Bojnourdi, Mirza Hasan (1401 SH/2022). *al-Qavā‘id al-feqhīyah (Vol. 1)*. Qom: Al-Hadi [in Arabic].
- 43) Mousavi Khomeini, Sayyid Ruhollah (1375 SH/1996). *Taḥrīr al-vasilah (Vol. 2)*. Qom: Dar al-Ilm Publications [in Arabic].
- 44) Mughniyah, Mohammad Javad (1428 AH/2007). *Falsafat al-aḵlāq fī al-Eslām*. Qom: Dar al-Kitab al-Islamiyah [in Arabic].
- 45) Muttaqi Hindi, Ali ibn Husam al-Din (1407 AH/1986). *Kanz al-‘ummāl fī sunan al-aqwāl va al-af‘āl*. Beirut: Al-Resalah Institute [in Arabic].
- 46) Muzaffar, Mohammad Reza (1382 SH/2003). *Uṣūl al-feqh (Vol. 2)*. Qom: Ismā‘īlīyān [in Arabic].
- 47) Muzaffar, Mohammad Reza (1382 SH/2003). *Uṣūl al-feqh*. Qom: Dar al-Fikr [in

- Arabic].
- 48) Naeini, Mohammad Hossein (1352 SH/1973). *Ajwad al-taqrīrāt* (Vol. 1). Qom: Erfan [in Arabic].
 - 49) Naeini, Mohammad Hossein (1376 SH/1997). *Favā'id al-uṣūl* (Vol. 1). Qom: Society of Seminary Teachers [in Arabic].
 - 50) Nasa'i, Ahmad ibn Ali (1410 AH/1989). *Sunan al-Nasa'i*. Beirut: Dar al-Ma'rifah [in Arabic].
 - 51) Nematollahi, Esmail (1398 SH/2019). *Rāhkārḥā-ye towse'eh-ye qalamrow-e 'aqd-e zamān dar feqh-e Emāmiyeh* [Strategies for Developing the Scope of Guarantee Contract in Imami Jurisprudence]. *Hoquq-e Eslami* [Islamic Law], No. 65, pp. 273-297 [in Persian].
 - 52) Qafi, Hossein, & Shariati Farani, Saeed (1396 SH/2017). *Oṣūl-e feqh-e kārboardi* [Applied Principles of Jurisprudence] (Vol. 1). Tehran: SAMT [in Persian].
 - 53) Qaraei Soltanabadi, Ahmad, & Nazari Tavakkoli, Saeed (1394 SH/2015). *Mafhūm-e enṣāf dar aqlāq-e Eslāmī va nesbat-e ān bā qā'ideh-ye zarrīn* [The Concept of Fairness in Islamic Ethics and Its Relation to the Golden Rule]. *Pazhuheshnameh-ye Akhlaq* [Ethics Research Journal], No. 28, pp. 41-56 [in Persian].
 - 54) Qubadiyani, Naser Khosrow (1400 SH/2021). *Safarnāmeḥ-ye Nāṣer Kōsrow* [Travelogue of Naser Khosrow]. Tehran: Asatir [in Persian].
 - 55) Sabzawari, Sayyid Abd al-A'la (1413 AH/1992). *Muḥaḍḍab al-aḥkām* (Vol. 2). Qom: Al-Manar Institute [in Arabic].
 - 56) Sadeqi, Mohammad (1392 SH/2013). *Emkān-sanjī va tamāyozāt-e ḥākemiyyat-e qānūn dar ḥokūmat-e dīnī va geyr-dīnī* [Feasibility and Distinctions of the Rule of Law in Religious and Non-Religious Governments]. *Majalleh-ye Olum-e Qur'ani va Hadis* [Journal of Quranic and Hadith Sciences], Nos. 30-31, pp. 93-106 [in Persian].
 - 57) Sadr, Mohammad Baqir (1403 AH/1983). *al-Fatāwā al-wāḍiḥah wifqan li-maḍḥab Ahl al-Bayt ('alayhim al-salām)*. Beirut: Dar al-Ta'aruf lil-Matbu'at [in Arabic].
 - 58) Sadr, Mohammad Baqir (1418 AH/1997). *Durūs fi 'ilm al-uṣūl* (Vol. 1). Qom: Islamic Publications Office [in Arabic].
 - 59) Safari, Mohsen, & Badkoubek Hezaveh, Arash (1400 SH/2021). *Naqd va towjīh-e dalīl-e 'aqlī dar tafsīr-e gozārehhā-ye ḥoqūqī* [Critique and Justification of Rational Proof in the Interpretation of Legal Propositions]. *Faslnameh-ye Motale'at-e Hoquq-e Khososi* [Private Law Studies Quarterly Journal], No. 1, pp. 77-96 [in Persian].
 - 60) Sayyid Fatemi, Sayyid Mohammad, & Nikouei, Majid (1396 SH/2017). *Andīseh-ye Ebn-e Sīnā; elhām-bakš-e ḥoqūq-e ṭabī'i-ye Ākvīnās* [Avicenna's Thought: Inspiring Aquinas's Natural Law]. *Faslnameh-ye Hoquq-e Tatbiqi-ye Hoquq-e Eslam va Gharb* [Comparative Law of Islam and the West Quarterly], No. 76, pp. 2-49. doi: 10.22091/csiw.2015.754 [in Persian].
 - 61) Shahid-e Awwal, Mohammad ibn Makki (n.d.). *al-Qavā'id va al-favā'id* (Vol.

- 1). Qom: Maktabat al-Mofid [in Arabic].
- 62) Shahid-e Sani, Zain al-Din ibn Ali (1384 SH/2005). Šarḥ-e Lom'eh [Commentary on al-Lum'ah] (Ali Shirvani & Mohammad Masoud Abbasi, Trans.) (Vol. 6). Qom: Dar al-Elm Institute [in Persian].
- 63) Shirvani, Ali (1388 SH/2009). Tarjomeh-ye oṣūl-e feqh [Translation of Principles of Jurisprudence]. Qom: Bustan-e Ketab [in Persian].
- 64) Singer, Marcus G. (1392 SH/2013). Qā'ideh-ye ṭalāyī [The Golden Rule] (Zahra Gholamrezaei, Trans.). Majalleh-ye Motale'at-e Hekmat va Ma'refat [Journal of Wisdom and Knowledge Studies], No. 5, pp. 56-57 [in Persian].
- 65) Sutta-Nipata. (1947). Woven cadences of early Buddhists (E. M. Hare, Trans.). London: Oxford University Press.
- 66) Tabatabai Hakim, Mohammad Saeed (1389 SH/2010). Muntaḳab al-masā'il (Vol. 1). Qom: Mehr-e Samen al-A'immah [in Arabic].
- 67) The Dhammapada. (1985). The Buddha's path of wisdom (Acharya Buddhharakkhita, Trans.). Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society.
- 68) The Gathas. (1989). The thought-provoking divine songs of Zarathushtra (Ali A. Jafarey, Trans.).
- 69) The Mahabharata. (2007). Anusasana Parva (Pratap Chandra Roy & D. N. Bose, Trans.).
- 70) Torkzadeh, Rezvan (1396 SH/2017). Mafhūm-e dalīl-e 'aqlī [The Concept of Rational Proof] (Master's thesis). University of Quran and Hadith [in Persian].
- 71) Udanavarga. (1983). (W. Woodville Rockhill, Trans.). London: Trubner & Co. Ludgate Hill.
- 72) Valaei, Eisa (1387 SH/2008). Farhang-e tašrīḥī-ye oṣṭelāḥāt-e oṣūl [Descriptive Dictionary of Usul Terms]. Tehran: Ney Publishing [in Persian].
- 73) Zarei Sabzevari, Abbas Ali (1430 AH/2009). al-Qavā'id al-feqhīyah fī feqh al-Emāmīyah. Qom: Islamic Publications Office [in Arabic].