

کتاب

بسم

۱۸۵



سازمان چاپ و انتشارات
وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

مهریزی، مهدی، ۱۳۴۱-

فقه پژوهی / مهدی مهریزی-- تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی؛ سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۸۲.

ج.

ISBN 964-422-605-4 (ج ۲)

ISBN 964-422-253-9 (دوره)

Fiqh Studies

فهرست نویسی براساس اطلاعات فیبا.

پشت جلد به انگلیسی:

۱. فقه - فلسفه. الف. ایران. وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی؛ سازمان چاپ و انتشارات. ب. عنوان.

۲۹۷/۳۰۱

ف ۷/م ۹/۱۶۹ BP

۱۳۸۲

م ۷۹-۱۲۵۳۹

کتابخانه ملی ایران

فقه پژوهی
دفتر دوم



Fiqh Studies

نویسنده: مهدی مهریزی

تهران ۱۳۸۲



سازمان چاپ و انتشارات
وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

فقه پژوهی دفتر دوم

Fiqh Studies

نویسنده: مهدی مهریزی

طرح روی جلد: پارسوا باشی

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: سازمان چاپ و انتشارات
وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

چاپ اول: بهار ۱۳۸۲

شمارگان: ۱۵۰۰ نسخه

© تمامی حقوق چاپ و نشر این اثر در انحصار
سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی است.
هرگونه استفاده از این اثر به طور مستقیم یا غیرمستقیم ممنوع است.

شابک (ج ۲) ۹۶۴-۴۲۲-۶۰۵-۴
ISBN (Vol. 2) 964-422-605-4
شابک (دوره) ۹۶۴-۴۲۲-۲۵۳-۹
ISBN (Set) 964-422-253-9

چاپخانه، انتشارات و توزیع:

کیلومتر ۴ جاده مخصوص کرج - نبش سه راه شیشه مینا - تهران ۱۳۹۷۸ ۱۵۳۱۱
تلفن: (چهار خط) ۴۵۱۳۰۰۲ - نمابر: ۴۵۱۴۴۲۵
انتشارات: ۴۵۲۵۴۹۵ - توزیع: ۴۵۲۹۶۰۱ - نمابر توزیع: ۴۵۲۹۶۰۰

فروشگاه شماره یک:

خیابان امام خمینی - نبش خیابان شهید میردامادی (استخر) - تهران ۱۱۳۷۹ ۱۳۱۴۵
تلفن: ۶۷۰۲۶۰۶

فروشگاه شماره دو:

نشر زلال - خیابان انقلاب - خیابان ۱۶ آذر - تهران ۱۴۱۷۹ ۳۵۸۱۴
تلفن: ۶۴۱۹۷۷۸

نشانی سایت اینترنتی:

WWW.PPOIR.COM

فهرست اجمالی

مقدمه ۷

بخش یک : فلسفه فقه

۱. درآمدی بر فلسفه فقه ۱۲
۲. درآمدی بر اختلاف اندیشه‌ها ۳۱
۳. ادب دینی اختلاف ۴۰
۴. مقاصد شریعت در مکتب اهل بیت (ع) ۵۷
۵. نقش زمان و مکان در اجتهاد ۸۵
۶. شیوه‌های ارزیابی صدور ۹۳

بخش دو : موضوعات فقهی

۷. شرط اعلی‌ت در رهبری ۱۲۴
۸. نیابت در ذبح ۱۴۰
۹. رمی جمرات ۱۵۴
۱۰. ابزار قمار ۱۶۵

بخش سه : اصول فقه

۱۱. دانش اصول در ترازوی نقد ۱۹۲

۲۲۱	۱۲. مکتب اصولی امام خمینی
۲۷۷	۱۳. سیری در فرائد الاصول
۳۱۴	۱۴. تأملی در کتاب المدخل إلى عذب المنهل
۳۲۱	۱۵. تحریرات فی الاصول
۳۲۵	فهرست تفصیلی
۳۳۱	فهرست آیات
۳۳۳	نمایه

مقدمه

در مقدمه دفتر نخست فقه پژوهی از ارتباط فقه با علوم دیگر به اجمال سخن رفت و کاوش‌های نو در فقه و دانش‌های وابسته آن، ضروری تلقی گردید.

آنچه در مقدمه دفتر دوم بدان پرداخته می‌شود، ترسیمی از دانش‌های وابسته به فقه است. در یک نگاه کلی می‌توان گفت برخی علوم و دانش‌ها رابطه‌اش با فقه رابطه وابستگی و اصل و فرع است، خواه فقه اصل باشد و آن دانش‌ها فرع و یا به عکس. این دسته از دانش‌ها را می‌توان به شش شاخه تقسیم کرد:

۱. اصول؛

۲. رجال؛

۳. فلسفه فقه؛

۴. تاریخ فقه؛

۵. قواعد فقهیه؛

۶. فقه مقارن.

دسته دیگر، دانش‌هایی است که در فقه تأثیر گذارند و در چگونگی استنباط و اجتهاد فقهی سهم دارند. این دسته از دانش‌ها را که به عنوان دانش‌های مرتبط می‌توان نام‌گذاری کرد به دو گروه تقسیم می‌شود:

گروهی که تأثیر فهمی در فقه دارند و گروهی که در موضوع‌شناسی‌های فقه مؤثر واقع می‌شوند.

از گروه اول می‌توان به سه دانش اشاره کرد:

۱. کلام؛

۲. علوم قرآن؛

۳. علوم حدیث.

و از گروه دوم می‌توان این دانش‌ها را نام برد:

۱. روان‌شناسی؛

۲. اقتصاد؛

۳. نجوم؛

۴. تاریخ و جغرافیا؛

۵. پزشکی.

اگر بخواهیم به اجمال از این دانش‌های تأثیرگذار سخن برانیم باید گفته شود که دانش‌های تأثیرگذار در فهم از قبیل کلام، علوم قرآن و علوم حدیث مشتمل بر مباحثی هستند که اتخاذ موضع در آن‌ها در چگونگی استنباط نقش دارند.

موضوعاتی مانند: عصمت، علم غیب، حجیت قرآن و حدیث (علم کلام)؛ چگونگی جمع و ترتیب قرآن، قرائت، عدم تحریف، نسخ (علوم قرآن)، نقل به معنا، نسخ، تاریخ صدور، تقیه و نقد متن (علوم حدیث) از این دسته‌اند.

اختلاف مبنا در این مباحث، و نوع نگاه بدان‌ها در فقاقت و اجتهاد فقهی مؤثر واقع می‌شود. چنان‌که دانش‌هایی که در موضوع‌شناسی‌های فقهی مؤثرند چنین‌اند به عنوان مثال دانش‌های غیر فقهی زیر می‌تواند در استنباط مجتهد اثرگذار باشد. عیوب فسخ نکاح، استمناء زن، مرگ مغزی، تعیین جنسیت، راه‌های اثبات جرم، تعیین میزان آسیب جراحات (پزشکی)؛ رُشد، سفاهت (روان‌شناسی)؛ بیمه، نظام بانکی (اقتصاد)؛ هلال ماه، اوقات شرعی، قبله (نجوم)؛ تعیین حریم مکه و مدینه (تاریخ و جغرافیا) و....

گفتنی است تلاش‌های علمی ارجمندی در این عرصه‌ها به ثمر رسیده، ولی هنوز گام‌های نخست را طی می‌کند و تا مضبوط شدن و قاعده‌مندی و روشن شدن قلمرو تأثیرگذاری، فاصله بسیار دارد.

دفتر دوم از فقه پژوهی در بردارنده پانزده مقاله کوتاه و بلند در حوزه مباحث فقهی است که در فاصله سال‌های ۱۳۷۱ تا ۱۳۸۱ تدوین شده و برخی از آن‌ها در مجله‌های آینه پژوهش، حکومت اسلامی و میقات حج نشر یافته و در بعضی از همایش‌ها ارائه شده است. این مقالات در سه بخش تنظیم شده است.

بخش یک: فلسفه فقه. مقاله‌های یک تا شش؛ یعنی: «درآمدی بر فلسفه فقه»، «درآمدی بر اختلاف اندیشه‌ها»، «ادب دینی اختلاف»، «مقاصد شریعت در مکتب اهل بیت (ع)»، «نقش زمان و مکان در اجتهاد» و «شیوه‌های ارزیابی صدور» به دانش فلسفه فقه اختصاص دارد و برخی از مسئله‌های آن را می‌کاود.

بخش دو. موضوعات فقهی. در این بخش چهار مقاله؛ یعنی: «شرط اعلی‌ت در رهبری»، «نیابت در ذبح»، «رمی جمرات» و «اِزار قمار» جای گرفته است.

بخش سه. اصول فقه. مقاله‌های یازده تا پانزده؛ یعنی: «دانش اصول در ترازوی نقد»، «مکتب اصولی امام خمینی (ره)»، «سیری در فرائد الاصول»، «المدخل الی عذب المنهل»، و «تحریرات فی الاصول» به مباحث کلان علم اصول یا نقد و معرفی برخی از کتب این دانش می‌پردازد.

در پایان با سپاس از الطاف بی کران الهی که توفیق فراهم‌سازی این مجموعه را عنایت کرد، امیدوارم این اوراق بتواند تأثیری در پیشبرد فرهنگ و معارف دینی ایفا کند.

مهدی مهریزی

۹ / ذی‌قعدة / ۱۴۲۳

۲۳ / دی / ۱۳۸۱

بخش یک فلسفهٔ فقه

۱. درآمدی بر فلسفهٔ فقه
۲. درآمدی بر اختلاف اندیشه ها
۳. ادب دینی اختلاف
۴. مقاصد شریعت در مکتب اهل بیت (ع)
۵. نقش زمان و مکان در اجتهاد
۶. شیوه های ارزیابی صدور

۱۰۰ درآمدی بر فلسفه فقه*

یک. «فلسفه فقه» دانشی نوظهور

علوم و معارف بشری، در بستری خاص از شرایط انسانی، اجتماعی زاده شده یا متحول و بالنده می‌شود. این قاعده در کلیه دانش‌ها صادق است، چه علوم بشری محض و چه علوم می‌که به مصدریت ادیان و شرایع آسمانی شکل گرفته است.

این قانون با این مکانیسم به وقوع می‌پیوندد که نخست دانش‌ها توسعه پیدا می‌کند و سپس به زایش رشته‌های نو می‌انجامد؛ به تعبیر دیگر، دانش‌ها از دل یکدیگر متولد می‌گردد.

در مثل، مسلمانان با قرآن و سنت آشنا شدند و به تأمل و تفکر در آن پرداختند، این اندیشه به مرور زمان در قالب یک سازمان علمی به عنوان «علوم قرآنی» و «علوم حدیثی» سامان یافت، این دو علم نیز با همین ضابطه پیش رفتند تا آن‌جا که علوم قرآنی را به چهارده رشته^۱ و علوم حدیث را به چهار رشته تقسیم می‌کنند.^۲

از همین قبیل است کلام و فلسفه دین. اگر دانش کلام به تبیین باورهای دینی همت می‌گمارد و دفع شبهه می‌کند، «فلسفه دین» به بررسی پرسش‌هایی که به اصل دین برمی‌گردد، توجه دارد. این پرسش‌ها، پیش از این به صورت مسائل علمی، مورد نظر نبود، بدین جهت، به گونه‌ای جانبی در ضمن مسائل علم کلام یا فلسفه به بحث گذارده

* این مقاله، در یادنامه خاتمی، صص ۷۴۱-۷۶۸، در سال ۱۳۷۶ منتشر شده است.

۱. قرآن شناخت، بهاءالدین خرمشاهی، طرح نو، ۱۳۷۵، صص ۶۷-۷۰.

۲. آینه پژوهش، س ۶، ش ۳۳، طرح پژوهشی علم حدیث، ص ۷۹.

می‌شد، لیکن با گسترش این گونه مسائل و جدی‌تر شدن پرسش‌ها، دانش تازه‌ای پا گرفت، و مسائل خود را از دیگر علوم خارج ساخت.

مشابه همین سیر را نسبت به علم فقه، اصول و فلسفه فقه نظاره می‌کنیم. فقه در دامن حدیث متولد شد و علم اصول در دامن فقه شکل گرفت.^۱ رسالت علم اصول تبیین و توجیه سیستم درونی فقه و کار فقیه است. بدین معنا که اگر فقیه به حدیث صحیح تمسک می‌جوید یا از امر استفاده و جواب می‌کند، علم اصول به تبیین آن می‌پردازد. تعبیر دیگر رسالت علم اصول مستندسازی برداشت‌های فقیه است.

در دوره‌های اخیر پرسش‌هایی طرح گردید که رویاروی تمامی فقه است، یا به اساس معرفت فقهی که سلوک فکری فقیه است، برمی‌گردد.

این دسته از سؤال‌ها یا در گذشته از چنین گستردگی‌ای برخوردار نبود و به دیگر سخن به عنوان مسئله علمی در خور توجه نبود و لذا در دانش‌های دیگری چون فقه، اصول، کلام، علوم قرآنی، علوم حدیثی و ... به نحوی ضمنی طرح می‌شد. و یا این که اصلاً چنین پرسش‌هایی وجود نداشت.

با گسترش این پرسش‌ها، دانش جدید در حال پدیدار شدن است.

بر این اساس «فلسفه فقه» نامی نو و تازه است در کنار علم اصول؛ همانند فلسفه دین در کنار علم کلام.

فلسفه فقه تکمیل‌کننده دانش اصول است. دانش اصول سابقه‌ای دیرینه دارد و به قرن دوم هجری باز می‌گردد، خواه واضح آن، عالمان شیعی و شاگردان امام صادق (ع) دانسته شود^۲ و یا شافعی.^۳

علم اصول پا به پای دانش فقه جلو آمد و به عقیده برخی از فقه نیز جلوتر رفت تا آن جا که از رسالتش باز ماند.^۴

با این همه، علم اصول همه نیازهای فقه را بر طرف نمی‌کند و جایگاه «فلسفه فقه» خالی است؛ زیرا فقه با قبول پیش فرض‌هایی، حرکت می‌کند و علم اصول با پذیرش آن به

۱. المعالم الجديدة، محمد باقر الصدر، مكتبة النجاش، تهران، صص ۴۶، ۴۷.

۲. تأسیس الشیعة، السید حسن الصدر، ص ۳۱۰.

۳. کشف الظنون، حاجی خلیفه، ج ۱، ص ۱۱۱.

۴. نهاية الاصول، حسین علی منتظری، صص ۲، ۳؛ التواعد الفقهية، ناصر مکارم شیرازی، ج ۱، ص ۸؛ الرسائل، امام خمینی،

ج ۲، صص ۹۷، ۹۸.

تبیین مکانیسم فقه نظر دارد. به تعبیر دیگر فلسفه فقه خصلت آزاداندیشی فلسفه را با خود همراه دارد. همان گونه که فلسفه، باورهای مسلم دیگر علوم را به بحث و نقد می کشد، فلسفه فقه نیز پیش فرض های فقه و حتی اصول و رجال را به نقادی می نشیند.

به جهت نوپایی و نوآمدی این دانش هنوز حد و رسم معینی ندارد، مسائل و موضوعاتش تحدید نشده است و نوشته مستقلی در این باره اعم از کتاب و مقاله در دست نیست.

نه تنها نوشته ای در این زمینه عرضه نشده، بلکه عنوان «فلسفه فقه» نیز به کار نرفته است. تا آن جا که نگارنده جست و جو کرده، نخستین بار نویسنده کتاب الفکر السامی فی تاریخ الفقه الاسلامی از علم اصول به عنوان دانشی شبیه «فلسفه فقه» یاد می کند:

«اختراع الشافعی لعلم اصول الفقه الذی هو کفلسفة الفقه»^۱

پس از آن، برخی اندیشمندان نیز واژه «فلسفه فقه» را بر زبان آورده و از ضرورت چنین دانشی در حوزه های علوم دینی سخن گفتند:

در حوزه های علمی ما، علمی به نام فلسفه علم فقه وجود ندارد، ولی باید وجود داشته باشد، و امروزه در کنار هر علمی فلسفه آن علم نیز مطرح است. ما نمی توانیم از فلسفه علم فقه، که بسیار مسئله مهمی است، غافل بمانیم. البته در علم اصول قسمتی از مباحث فلسفه فقه مطرح می شود، ولی مباحث مهمی وجود دارد که در این علم مطرح نمی شود.^۲

... بدین ترتیب جای تدوین شعبه خاصی از فلسفه که به حقوق اسلامی یا فقه بیردازد، در معارف جدید اسلامی خالی است. مبانی و اجزا این شعبه هم اکنون در فلسفه و کلام و اصول فقه پراکنده است و به اندیشمندان و مبتکرانی نیاز دارد که به تألیف مباحث پراکنده نیاکان دانشمند خود بیردازند.^۳

برخی دیگر نیز «فلسفه فقه» را اصطلاح جدیدتر علم اصول دانسته اند:

نقش علوم بیرونی در اجتهاد فقهی، بحثی نظری است که ثمرات بسیاری بر آن مترتب می شود و لذا از این جهت می توان آن را از مباحث مهم علم اصول و یا به اصطلاح جدیدتر، فلسفه فقه دانست.^۴

۱. الفکر السامی فی تاریخ الفقه الاسلامی، محمد بن الحسن الحجوی الثعالبی الفاسی، ج ۲، ص ۴۷۳.

۲. نقد و نظر، زمستان ۱۳۷۳، ش ۱، ص ۱۹.

۳. همان، ص ۴۳.

۴. همان، صادق لاریجانی، زمستان ۱۳۷۴، ش ۵، ص ۱۰۰.

البته گفتنی است که در سال‌های اخیر برخی از پژوهشگران اهل سنت چون ابن عاشور و علال الفاسی به این باور رسیدند که به جز علم اصول و علم فقه دانش دیگری لازم است به نام علم مقاصد.^۱ اگر درست تأمل شود علم مقاصد بخشی از آن چیزی است که الان به «فلسفه فقه» موسوم است.

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، از این نقل‌ها نوپایی، ضرورت، مبهم بودن حد و مرز این دانش، به دست می‌آید.^۲ در نوپایی و ضرورت شکل‌گیری این دانش تردیدی نیست. به نظر می‌رسد بتوان در مقام تحدید «فلسفه فقه» چنین گفت: فلسفه فقه دانشی است که از پیش فرض‌های فقه و اجتهاد فقهی بحث می‌کند و به حلّ دو سنخ مسئله می‌پردازد.

الف - مسائلی که به کلیت و تمامیت فقه مربوط است و مجموع فقه به عنوان یک دانش با آن روبه‌روست، مانند: اهداف فقه، قلمرو فقه، رابطه فقه و زمان، منابع فقه، متدلوژی تحقیق تاریخی در فقه، شیوه‌های تفسیر نصوص، رابطه فقه و دانش‌های دیگر و

ب - مسائلی که به فرآیند فقه و فقیه نظر دارد و به چگونگی عمل مجتهد بر می‌گردد، مانند: عوامل مؤثر در اجتهاد، معرفت‌شناسی اجتهاد، اسباب اختلاف فقها و

۱. مجله الاجتهاد، صلاح الدین الجورشی، س ۳، ش ۹، ص ۱۹۸.

۲. در میان عالمان اسلامی اصطلاح «رؤوس ثمانية» حاکی از نوعی فلسفه علم بود. آنان معتقد بودند بر هر نویسنده‌ای فرض است که در آغاز کتاب خود از مباحث هشت‌گانه‌ای سخن براند، غرض، منفعت، جایگاه علم، رابطه با سایر علوم، روش و ... (کشاف اصطلاحات الفنون، ج ۱، صص ۱۰-۱۱) این عمل تا حد زیادی نقشی را که امروزه فلسفه علم بر عهده دارد، ایفا می‌کند.

به تدریج در مغرب زمین اصطلاح روش‌شناسی، متدلوژی و فلسفه علم جایگزین شد. امروزه فلسفه علم از دانش‌های استقرار یافته است که در شرح و بسط و نقد علوم و نیز پیشبرد آن‌ها سودمندی خود را نشان داده است. «فلسفه علم» به عنوان عام نام دانشی است که به جایگاه علوم تجربی می‌پردازد. و البته معانی گوناگونی برایش گفته‌اند (درآمدی تاریخی به فلسفه علم، صص ۱-۴؛ فلسفه علم، مهدی دهباشی، صص ۲۷-۳۰؛ فلسفه علم، محمدتقی جعفری، ص ۱۴۱). در کنار آن فلسفه‌های مضاف چون فلسفه فیزیک، فلسفه ریاضی، فلسفه حقوق، فلسفه علم تاریخ، فلسفه کلام، فلسفه علوم اجتماعی و ... نیز رونق یافته است. توجه به کتاب‌هایی که با این عناوین تحریر شده، بر این امر گواهی می‌دهد. مع الاسف، در این میان «فلسفه علوم اسلامی» به طور عام و فلسفه‌های مضاف، چون فلسفه فقه، فلسفه اصول و ... جایش خالی است. و بر اندیشمندان و فرزندان علوم اسلامی است که به این مهم پرداخته و این خلأ را پر کنند.

در این مختصر تلاش شد، تصویری از فلسفه فقه، سابقه و ضرورت پرداختن به آن، ارائه شود و در ادامه این گفتار به زوایای دیگر آن نظر می‌شود.

دو. رابطه فلسفه فقه با دانش‌های دیگر

با توجه به این‌که فلسفه فقه دانشی است در حوزه شریعت اسلامی، آن‌گاه که موضوع رابطه آن با دیگر علوم مطرح می‌شود قهراً دانش‌هایی است که در حوزه شریعت اسلامی قرار می‌گیرد؛ چون: کلام، اصول فقه، فقه، تاریخ فقه، علوم قرآن، علم حدیث و رجال. فلسفه فقه از برخی از این دانش‌ها استفاده می‌کند و در طول برخی دیگر قرار دارد. فلسفه فقه از کلام استفاده می‌کند و مباحثی چون دایره عصمت پیامبر (ص) و ائمه (ع) را از آن می‌ستاند و آن را در جهت بحث‌های فقهی می‌پروراند و نیز در حجیت حدیث از آن بهره‌مند می‌گردد.

همچنین فلسفه فقه از علوم قرآن بهره می‌گیرد؛ مانند مباحثی چون حجیت ظواهر قرآن، که مشرّع بودن قرآن را از آن اخذ می‌کند.

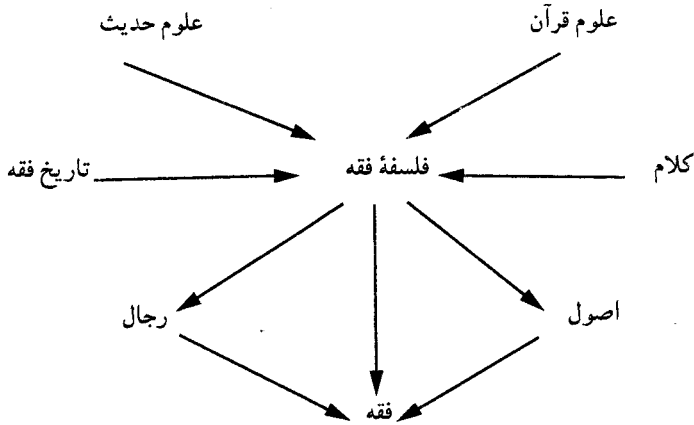
فلسفه فقه و امام دار علم حدیث نیز می‌باشد، از این دانش در مسئله متدلوژی تحقیق در اسناد و نیز تفسیر نصوص کمک می‌گیرد. البته موضوع تفسیر نصوص مشترک میان علوم قرآن و علم حدیث است.

از تاریخ فقه نیز در موضوع اسباب اختلافات فقهی و یافتن گرایش‌های فقهی مدد می‌جوید. از این رو فلسفه فقه نسبت به این چهار دانش و امام دار است. رابطه این دانش با فقه نیز روشن است؛ زیرا پرسش‌های کلی که به اصل فقه برمی‌گردد در فلسفه فقه پاسخ داده می‌شود.

رابطه فلسفه فقه با دانش اصول و رجال همچون کلام و علوم قرآن و ... مصرف‌گرایانه نیست و نیز مانند رابطه‌اش با فقه نیست. بلکه از یک سو در طول این دو دانش قرار دارد و از سوی دیگر مکمل آن‌ها است؛ زیرا رابطه فلسفه فقه با علم اصول چنان‌که پیش از این هم بدان اشارت رفت، مانند رابطه کلام و فلسفه دین است. فلسفه فقه برخی از پرسش‌های جدیدی را که فقه با آن‌ها روبه‌رو است - مانند اهداف و قلمرو فقه - پاسخ می‌دهد. و نیز برخی از مباحثی را که اصول از آن استفاده می‌کند و به تبیین مکانیسم آن می‌پردازد، نیز حل می‌کند؛ نظیر مسئله منابع فقه، یا شیوه‌های تفسیر نصوص و

همین وضعیت را فلسفه فقه با دانش رجال دارد؛ زیرا موضوع متدلوژی تحقیق تاریخی

را به بحث می‌نشینند که رجال از آن سود می‌برد و در سامان دهی فقه، به کار می‌بندد. به نظر می‌رسد بتوان رابطه فقه را با دانش‌های یاد شده با این تصویر به نمایش گذاشت:



سه. متد و روش فلسفه فقه

فلسفه فقه از آن رو که واژه فلسفه را با خود همراه دارد، اشاره‌ای ضمنی به روش و متد می‌کند؛ زیرا فلسفه گاه به معنای وجودشناسی است و گاه به معنای آزاداندیشی. در معنای دوم، منظور مطالعه و بررسی آزاد و بدون محدودیت‌های داخلی، پیرامون یک امر است. در مثل فلسفه فقه به معنای مطالعه بیرونی فقه به دور از محدودیت‌های حوزه فقه است.

از سوی دیگر چون فلسفه فقه با دانش‌های متعددی مرتبط است و از آن‌ها بهره می‌برد، یا به تعبیر دیگر گزینش‌هایی از دیگر علوم دارد و آن‌ها را در یک سازمان فکری منسجم می‌کند، بنابراین باید گفت روش و متد آن ترکیبی - عقلی است؛ ترکیبی است، یعنی کل نگری دارد و به مجموعه و ماهیت علم فقه برمی‌گردد و عقلی است، یعنی بر پایه تعقل استوار است.

به تعبیر دیگر ترکیبی است؛ یعنی تحلیلی و تجزیه‌ای نیست و عقلی است؛ یعنی نقلی نیست. فلسفه فقه - بسان همه فلسفه‌های مضاف - در خانواده دانش‌های کل نگر و تعقلی قرار می‌گیرد.

چهار. مسائل فلسفه فقه

چنان‌که در تحدید فلسفه فقه گفته شد، رسالت این دانش نگاه بیرونی به فقه است، فلسفه علم فقه، علمی ناظر به فقه است و آن را از منظر بیرونی مطالعه می‌کند. البته این نگاه بیرونی، بر مسائل فقه نمی‌افزاید، اما در پیشبرد آن بسیار سهم دارد.

بر اساس این رسالت آن‌چه در درون فقه قرار دارد یا هم‌زمان با شکل‌گیری این دانش اتفاق می‌افتد چون مسائل مربوط به اجتهاد، در حیطه این دانش قرار می‌گیرد.

در این جا نخست اهمّ مباحث فلسفه را فهرست‌وار ذکر کرده و سپس شرحی کوتاه برای هر یک می‌آوریم:

۱- اهداف فقه یا مقاصد شریعت؛

۲- قلمرو فقه؛

۳- جایگاه فقه در میان علوم دینی؛

۴- رابطه فقه با دیگر علوم؛

۵- رابطه فقه و زمان؛

۶- متدلوژی تحقیق در اسناد؛

۷- شیوه‌های تفسیر نصوص؛

۸- روش تحقیق فقهی؛

۹- منابع فقه؛

۱۰- معرفت‌شناسی اجتهاد.

این‌ها عنوان‌های برجسته یا به تعبیر دیگر عناوین فصول این دانش است و هر یک از این‌ها زیرمجموعه‌ای دارد که هنگام توصیف مختصر آن، بدان اشاره می‌شود.

۱. اهداف فقه یا مقاصد شریعت

یکی از محورهای بسیار با اهمیت و مؤثر، در «فلسفه فقه» مسئله مقاصد شریعت است. روشن شدن این مسئله ثمره‌های فراوان دارد که از آن جمله است:

۱- تبیین قلمرو فقه؛

۲- انتظار متدینان از فقه؛

۳- دستیابی به نظام‌های فقهی و قواعد فقهیه؛

۴- ارزیابی روایات و احادیث غیر قطعی الدلالة؛

۵- رده‌بندی احکام و مسائل شرعی در یک سیستم منسجم منطقی.

اهل سنت در باب مقاصد شریعت بسیار نگاشته‌اند، طبق عقیده مشهور پایه‌گذار آن شاطبی (م ۷۹۰ ق) در کتاب الموافقات بود. گرچه برخی دیگر از محققان سابقه آن را پیش‌تر از شاطبی دانسته و معتقدند نخست ابراهیم نخعی از تابعین، این اساس را بنا نهاد و پس از وی غزالی این موضوع را در کتاب المستصفی توسعه داد و بعد از وی عزالدین بن عبدالسلام (م ۶۶۰ ق) در کتاب القواعد بدان پرداخت. پس از وی نیز نجم‌الدین طوفی حنبلی در آن نظر کرد.^۱

اینان مصالحی که شریعت برای آن فرود آمده، به پنج نوع تقسیم کرده‌اند: دین، نفس، مال، عقل و نسب.

پس از آن مصالح را به سه رتبه ضروریات، حاجیات، و تحسینیات تقسیم کرده‌اند.^۲ در تبیین مقاصد شریعت عالمان اهل سنت نوشته‌های ارزشمندی عرضه کرده‌اند.^۳ با این همه هنوز این موضوع به نقاط روشن نرسیده است.

در میان فقیهان شیعی این مسئله بسیار خام است و به صورت ضمنی به آن اشارت رفته است؛ مثل فاضل مقداد در کتاب التنقیح الرائع هنگام استدلال بر انحصار ابواب فقهی در چهار باب (عبادات، عقود، ایقاعات، احکام) چنین آورده است: «دلیل انحصار چند امر است:

۱- مباحث فقهی یا متعلق به امور آخرتی است؛ نظیر عبادات و یا به امور دنیوی برمی‌گردد که این قسمت اگر از لفظ بی‌نیاز باشد احکام و اگر غالباً به دو نفر نیازمند باشد، عقود نام دارد و گرنه ایقاعات است.

۲- حکما گفته‌اند: کمال انسان یا به جذب نفع است و یا دفع ضرر، و جلب نفع یا برای

۱. الشاطبی و مقاصد الشریعة، حمادی العیبدی، دار قتیبة، صص ۱۳۴-۱۳۸.

۲. این را می‌توان در این نوشته‌ها ملاحظه کرد: اصول الفقه، محمد ابوزهره، دارالفکر العربی، صص ۳۴۱، ۳۴۶، ۳۴۸؛ علم اصول الفقه، عبدالوهاب خلاف، دارالقلم، کویت، ص ۱۹۸؛ نظریة الضرورة الشریعة، وهبة الزحیلی، مؤسسة الرسالة، ص ۵۲؛ المیسر فی اصول الفقه الاسلامی، ابراهیم محمد سلقینی، دارالفکر المعاصر - دارالفکر، بیروت - دمشق، ص ۴۱۲؛ الموافقات فی اصول الشریعة، ج ۲، ص ۸؛ الجريمة، محمد ابوزهره، دارالفکر العربی، صص ۳۲-۳۷.

۳. مانند: مقاصد الشریعة الاسلامیة، ابن عاشور (۱۸۷۹-۱۹۷۳ م)، تونس ۱۳۶۶ ق؛ مقاصد الشریعة و مکارمها، علال الفاسی، مکتبة الوحدة العربیة، الدار البیضاء؛ مقاصد الشریعة، محمد انیس عبادة، دار الطباعة المحمدیة، ۱۳۸۷ ق؛ المقاصد العامة للشریعة الاسلامیة، یوسف حامد العالم، دارالحديث، الدار السودانیة، قاهرة - خارطوم؛ اهداف التشریع الاسلامی، محمد حسن ابویحیی، دارالفرقان، عمان؛ الشاطبی و مقاصد الشریعة، حمادی العیبدی، دار قتیبة.

زندگی نزدیک است یا از زندگی دور. جلب نفع برای زندگی نزدیک در مباحث معاملات، خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها و ازدواج است. جلب نفع برای زندگی دور به مباحث عبادات حاصل است و دفع ضرر با قصاص و مانند آن حاصل می‌شود.

۳- دلیل سوم آن است که شرایع برای حفظ پنج غایت فرود آمده‌اند: دین، جان، مال، نسب و عقل. دین با عبادات حفظ می‌شود، جان با قصاص، نسب با ازدواج و حدود و تعزیرات، و مال به واسطه عقود و تحریم غصب و دزدی، و عقل با تحریم مسکرات و مانند آن و حدود و تعزیرات حفظ می‌گردد. قضا و شهادت نیز حافظ تمامی اغراض پنجگانه است.^۱

شهید اول در القواعد والفوائد نیز ضمن استدلال بر انحصار ابواب فقهی گفته است: حکم شرعی یا غایت آن آخرت است و یا مهم‌ترین غرض آن دنیا است؛ دسته اول عبادات است و دسته دوم یا به عبارت نیاز دارد یا نه؛ دسته دوم احکام است و قسم اول یا به دو نفر نیازمند است که عقود باشد و یا چنین نیست که ایقاعات می‌باشد.^۲ در ضمن این دسته‌بندی و استدلال، به صورت ضمنی از اغراض عمومی شرایع یاد شده است، ولی نوشته‌ای که به تحلیل این‌ها پرداخته باشد، در دست نیست. در این مبحث موضوعات عدیده‌ای قابل پژوهش است؛ مانند: اهداف و مقاصد شریعت؛ راه‌های کشف مقاصد؛ مناط احکام؛ تفاوت علت و حکمت در احکام؛ فلسفه احکام؛ عنصر مصلحت و عدالت در احکام شرعی؛ نظام‌ها و نظریه‌های فقهی؛ نقش استقراء و قواعد فقهیه در دست‌یابی به نظام‌ها و ...

۲. قلمرو فقه

دامنه فقه تا کجاست؟ کدام حوزه از زندگی آدمی با فقه پُر می‌شود؟ چه انتظاری از فقه باید داشت؟ این‌ها و مانند آن، پرسش‌هایی است که ذیل این عنوان باید به بحث گذارده شود. آن‌چه مورد بحث و گفت و گو است از این قرار است:

یک. آیا فقه اسلامی، تنها، متکفل بیان ارزش‌ها است و انسان براساس نیازمندی‌های زمانه باید حکم، برنامه و سایر امور را بسازد؟
دو. آیا فقه به جز طرح ارزش‌ها، به بیان حکم نیز می‌پردازد؟ این بند خود دو شاخه

۱. التفتیح الرائع، فاضل مقداد، ج ۱، صص ۱۴، ۱۵.

۲. القواعد والفوائد، شهید اول، مکتبه المفید، قم، ج ۱، ص ۳۰.

مورد نزاع پیدا می‌کند:

الف - آیا فقه، فقط احکام ظاهری را بیان می‌کند، یا احکام اعمال باطنی - که به اخلاق مربوط است - نیز در قلمرو فقه قرار دارد؟

ب - آیا فقه، فقط احکام فردی را بیان می‌دارد، یا به احکام اجتماعی نیز نظر دارد؟
سه. آیا فقه، می‌تواند و می‌بایست نظام ارائه دهد یا نه؟

چهار. آیا برنامه را نیز باید از فقه انتظار داشت یا از دایره فقه خارج است؟
پنج. بیان موضوعات احکام تا چه اندازه در قلمرو فقه جای دارد؟ به تعبیر دیگر موضوع‌شناسی بر عهده کیست؟

در زمینه قلمرو فقه نیز بحث نظری مدون ارائه نشده است.^۱ این موضوع نه در میان عالمان اهل سنت جلب توجه کرده و نه در میان عالمان شیعی. تنها در لابه‌لای کلمات آنان می‌توان نظرهایی را یافت.

بدان جهت که این مسئله مورد کندوکاو واقع نشده، تفاوت آرا در آن بسیار است. فارابی در رده‌بندی علوم، علم مدنی و فقه را تقسیم یکدیگر قرار داده است. وی موضوع علم مدنی را سیاست و نحوه اداره جامعه می‌داند.^۲ همین دیدگاه را امروزه نیز پاره‌ای از اندیشمندان دنبال کرده و با تفکیک قلمرو علم و فقه یا تعبیرهای دیگر، از آن دم برآورده‌اند.

کاوش در مباحث زیر می‌تواند در تبیین قلمرو فقه، مفید افتد:
منطقه الفراغ؛ جامعیت؛ حدود دخالت عقل در شریعت؛ حدود دلالت فعل معصوم بر احکام شرعی و اهداف و مقاصد شریعت.

به جز این‌ها که در پاسخ گفتن به سؤال اصلی نقش دارد، از مباحث دیگری چون: رابطه قلمرو فقه و قلمرو دین؛ انتظار از فقه؛ تقسیم‌گزاره‌های فقهی و تعیین مرز فقه و دیگر قواعد اجتماعی - از قبیل اخلاق و آداب و رسوم - نیز باید بحث و بررسی به عمل آید.

۳. جایگاه فقه در میان علوم دینی

یکی دیگر از مباحث قابل درنگ بیان منزلت و مکان فقه در میان دیگر معارف دینی

۱. در این زمینه نگارنده مقاله‌ای با عنوان «درآمدی بر قلمرو فقه» منتشر ساخته که به اجمال به طرح موضوع پرداخته

است. مجله نقد و نظر، س ۲، ش ۲، بهار ۱۳۷۵، صص ۲۰۸-۲۲۹.

۲. احصاء العلوم، ابونصر فارابی، صص ۴۱، ۴۳، ۱۰۶.

است، از قبیل کلام، عرفان، اخلاق و

در این باب اختلاف نظرهای عمده وجود دارد که در اقبال و ادبار به فقه و انتظار از آن بسیار نقش دارد.

غزالی علوم شرعی را به دنیوی و آخرتی تقسیم می‌کند و فقه را از علوم دنیوی می‌داند.^۱ همچنین وی فقه حقیقی را، علم به آفات نفس می‌داند.^۲ در برابر او، فیض کاشانی فقه را علم مقربّات و مبعّدات می‌داند و آن را پاسبان دل‌ها قلمداد می‌کند.^۳

علامه شعرانی منزلت فقه را از زاویه دیگر چنین باز گفته است:

مشکل‌ترین علوم، علم فقه است یکی به دلیل زیاد بودن مقدمات آن و دیگری آن‌که یک فقیه امکان ندارد در رشته خود مهارت کافی به دست آورد مگر آن‌که از استعدادی جامع بهره‌مند باشد که این کم‌تر برای کسی اتفاق می‌افتد^۴ ... هدف من از این زیاده‌گویی آن بود که مبدا حسد، تو را بدان سوی کشد که نعوذ باللّٰه، بر فقها خرده بگیری و آن اشتها را ایشان در مشرق و مغرب زمین، و موقعیت مهم‌شان در دل‌ها را اغراق آمیز بدانی، و در نتیجه گام‌هایت بلغزد بعد از آن‌که ثبوت یافته بود. فقها در صفات خویش، یگانه‌اند ...^۵

علامه حلی در آغاز کتاب تذکرة الفقهاء فقیهان را چنین می‌ستاید:

أما بعد، فَإِنَّ الفقهاء (ع) هم عمدة الدین و نقلة شرع رسول رب العالمین و حفظة فتاوی الأئمة المهتدين صلوات الله عليهم اجمعين و هم ورثة الأنبياء و الذين يفضل مداهم على دماء الشهداء، و قد جعل رسول الله (ص) النظر إليهم عبادة و المجالسة لهم سعادة و اقتفاء أثرهم سيادة ...^۶

در مدارک الاحکام چنین از فقه تجلیل شده است:

و بعد، فَإِنَّ أَحَقَّ الفضائل بالتعظيم، و أحرأها باستحقاق التقدير، و أتمّها في استجلاب

۱. احیاء علوم الدین، ج ۱؛ کتاب العلم، باب دوم، صص ۲۷، ۲۸.

۲. همان، ج ۴، ص ۴۰۱.

۳. المحجة البيضاء، ج ۱، صص ۵۹، ۶۰.

۴. مجله نور علم، ش ۵۱ - ۵۰، ص ۱۴۵.

۵. همان، صص ۱۴۶، ۱۴۷.

۶. تذکرة الفقهاء، آل البيت، ج ۱، ص ۳.

ثوابه الجسیم، هو العلم بالأحكام الشرعية و الوظائف الدینیة.^۱

فاضل مقداد در این زمینه گفته است:

و بعد، فإنَّ الفقه لا یخفی بلوغه الغایة شرفاً و فضلاً و لا یخفی احتیاج الكلّ إلیه و کفی بذلك نبلاً.^۲

در برابر این ستایش‌ها برداشت غزالی^۳ و ملاصدرا^۴ فیلسوف بزرگ شیعی قرار دارد که از فقه انتقاد کرده‌اند. گروهی نیز خواسته‌اند جمعی از این دو گونه قضاوت ارائه دهند و آشتی برقرار سازند، که گاه به مغالطه انگاری فقیهان انجامیده و گاه به زیاده روی غزالی و همفکرانش داوری شده است.^۵

به هر حال تحقیقی جامع و عالمانه در این وادی بایسته است و نتایج علمی و نظری فراوان به دنبال دارد، که از آن جمله تعیین قلمرو فقه، چگونگی برداشت از نصوص و معرفت شناسی اجتهاد است.

۴. رابطه فقه با دیگر علوم

یکی از مباحث فلسفه فقه، روشن ساختن رابطه فقه با علوم غیر دینی است. بدین معنا که آیا فقه با این دسته از دانش‌ها رابطه‌ای دارد یا نه؟ و اگر پاسخ مثبت است این رابطه چگونه است؟

پاسخ فقیهان بدین پرسش مثبت بوده است و آن‌جا که از دانش‌های مورد نیاز فقیه سخن گفته‌اند، این مسئله را به میان کشیده‌اند.

در مثل، شهید اول در کتاب ذکر برای فقیه شرایط سیزده گانه‌ای بیان داشته که از آن جمله: آگاهی به لغت، نحو، صرف، چگونگی استدلال و آگاهی از مفاهیم واژگان است.^۶ شهید ثانی نیز این دانش‌ها را برای مجتهد لازم می‌داند.^۷

۱. مدارک الاحکام، آل البیت، ج ۱، ص ۳.

۲. التفتیح الرائع، ج ۱، ص ۳.

۳. قصه ارباب معرفت، صص ۴۹-۵۸.

۴. شرح اصول کافی، ملاصدرا، مکتبه المحمودی، شرح حدیث ۳۹ و ۵۳، صص ۱۲۴، ۱۳۳.

۵. نشریه دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد، ش ۳۰، صص ۵۷-۶۵.

۶. ذکر الشیعة، ص ۳.

۷. شرح لمعه، ج ۱، ص ۲۲۷.

امام خمینی آگاهی به علوم عربیت، منطق، محاورات عرفی، موضوع شناسی عرفی را لازم دانسته است.^۱

این گفته‌ها نشان می‌دهد که فقه را با این دانش‌ها قرابتی است و گرنه چرا باید مجتهد بدان رو کند و آن را فراگیرد.

باید دانست که تبیین رابطه فقه و سایر علوم از دو منظر قابل طرح است، یکی منظر معرفت‌شناسی، بدین معنا که فقه دانشی بشری است و معارف بشری با یکدیگر مرتبط‌اند. این مطلب به مسئله معرفت‌شناسی اجتهاد برمی‌گردد و دیگری، از منظر معرفت‌پیشینی است، که در این جا مورد نظر است.

کتبی چون ماوراء الفقه در حقیقت در این مسیر گام برداشته‌اند.^۲ در این کتاب بیش از ده دانش بر شمرده شده که علم فقه با آنها مرتبط است. نویسنده این کتاب مباحث فقهی را به ترتیب متعارف و رایج در کتاب‌های فقه دنبال کرده و جایگاه دانش‌های برون فقهی را نشان داده است.^۳

آن‌چه بر این مسئله مترتب می‌شود عبارت است از:

۱- تعیین پیش‌نیازهای فقاقت و اجتهاد؛

۲- تعیین میزان ترابط و داد و ستدهای معرفتی؛

۳- تعیین مرز دانش‌ها؛

و ...

موضوعاتی که زیر این عنوان باید مورد پژوهش و تحقیق قرار گیرد از این دست است: رابطه فقه و علوم انسانی، چون حقوق و اقتصاد؛ رابطه فقه و علوم تجربی و

۵. رابطه فقه و زمان

یکی از موضوعاتی که باید در فلسفه فقه بدان توجه شود، تبیین رابطه فقه و زمان است. چرا که رسالت فقه اداره زندگی انسان است، دگرگونی‌ها و تحولاتی که در حیات آدمی رخ می‌نماید، جای تردید و انکار ندارد. از سوی دیگر جوهر و روح قوانین دینی ثبات و

۱. الرسائل، امام خمینی، ج ۱، ص ۹۶-۹۹.

۲. ماوراء الفقه، سید محمود صدر، دارالاضواء، ج ۱، صص ۸-۱۰.

۳. و نیز ر. ش: نقش علوم تجربی در اجتهاد، محسن غرویان، کنگره جهانی شیخ انصاری، مجله فقه، کتاب اول، صص ۲۲۰-۲۴۰.

پایداری است. حل این معضل چیزی است که از عنوان «فقه و زمان» انتظار می‌رود. ناهماهنگی و شکاف میان شریعت و زندگی با گسترش دنیای جدید بیش‌تر به چشم می‌خورد مصلحان دینی نزدیک به دویست سال است که در پی آنند این مشکل را حل کنند، و در این وادی تلاش‌های گرانسنگی نیز به انجام رساندند؛ چون: تدوین متون قانونی براساس فقه اسلامی،^۱ تدوین موسوعه‌های فقهی،^۲ برگزاری کنفرانس‌ها و نشست‌های علمی و رویکرد به فقه مقارن.^۳

در کنار این تلاش‌ها تئوری‌های متعددی نیز در جهت رفع این ناهماهنگی عرضه شده است. قریب به ده نظریه گزارش شده است که هر کدام با این رسالت به میدان آمده‌اند. تقسیم شریعت به ثابت و متغیر یا پذیرش تأثیر زمان و مکان در اجتهاد از این قبیل‌اند.

به هر حال این موضوع نیز از مباحث فرافقه‌ای است که ضمانت‌نامه پویایی شریعت را به دوش می‌کشد.

چنان‌که در جای دیگر گفته شده تبیین همه جانبه این مسئله متوقف بر آن است که مبانی، مکانیسم، توصیه‌ها و شبهات مربوط به این موضوع مورد مطالعه قرار گیرد و در این راستا عناوین گوناگونی بایسته پژوهش است؛ از قبیل: جاودانگی و جامعیت شریعت، منطقة الفراغ، اختیارات حکومت در تقنین، احکام ثانویه، امور امضایی و تأسیسی، اوامر ارشادی و مولوی، و ...^۴

۶. متدلوژی تحقیق در اسناد

چنان‌که می‌دانیم بخش اعظم منابع فقه را احادیث و روایات تشکیل می‌دهد و نیز روشن است که احادیث و روایاتی که در اختیار ما قرار دارد، نمی‌توان گفت همان است که از پیشوایان دین صادر گشته است؛ زیرا در طول تاریخ، جعل و تحریف‌هایی در آن‌ها واقع

۱. مانند: مجلة الاحکام العدلیة؛ مرشد الحیران لمعرفة احوال الانسان؛ الشریع الجنائی الاسلامی و ...

۲. مانند: موسوعة الفقه الاسلامی (معروف به موسوعة جمال عبدالناصر) الموسوعة الفقهیة (کویت) الموسوعة الفقهیة المسیره و ...

۳. مانند: کنفرانس مکه؛ مجمع بحوث اسلامی در الازهر؛ کنفرانس‌های فقهی کویت و ...

۴. مباحث این بند، قبل از این با شرح بیش‌تری در مجلة آینه پژوهش، ش ۳۶ با عنوان «نگاهی تاریخی به مسئله فقه و زمان» به چاپ رسیده است.

شده است. از این رو ضرورت بررسی در این اسناد و مدارک دینی جای انکار ندارد. لیکن این پرسش مطرح است که با چه معیاری این اسناد را باید نقادی کرد، آن چه فقیهان تاکنون به کار می برده اند، تکیه بر موازین و قواعدی بوده که از آن به دانش رجال یاد می شود. مع الاسف پیرامون این میزان ها و قواعد کم تر فحص شده است. نگاه بیرونی به این شیوه ها و نحوه شکل گیری آن، صورت نگرفته است. مثلاً، برخی تسامح بیش از اندازه در اعتبار حدیث دارند، آن گونه که به اخباری ها منسوب است.^۱ و گروهی سخت گیری های زیاده از حد دارند، چنان که در این دوره های اخیر شاهد هستیم.^۲ تأمل و درنگ در این شیوه ها، کاری بر جای مانده است. آیا تنها و ثوق به صدور حدیث راه رسیدن به واقع است؟ وثاقت روات تا چه اندازه ما را به حقیقت نزدیک می کند؟ نقد محتوایی اسناد تا چه اندازه مقبول است؟ و آیا می توان آن را ضابطه مند کرد؟ و ...

به جز این ها بررسی و مطالعه آن چه امروزه در مغرب زمین به عنوان «متدلوژی تحقیق در اسناد تاریخی» نضج گرفته، لازم و بایسته است. از همه این مباحث با عنوان «روش تحقیق در اسناد» در فلسفه فقه باید کاوش کرد.^۳ و روشن است که این گونه مباحث هموار کننده مسیر دانش رجال است. به تعبیر دیگر دانش رجال در بستر این مباحث به تبیین مکانیسم کاربردی آن نظر می افکند و خود نمی تواند پاسخ گوی این پرسش ها باشد، همان گونه که علم اصول نسبت به مباحث هرمنوتیک چنین شأنی را داشت.

۷. شیوه های تفسیر نصوص

دیدگاه ها در تفسیر نصوص مقدس و دینی بسیار متعارض است؛ یکی جمود بر الفاظ را توصیه می کند و حتی روایات نزع آب چاه را مختص مردان دانسته؛ چون در آن ها واژه قوم به کار رفته است.^۴ و دیگری می گوید ذکر شطرنج در احادیث حکم مثل و نمونه را دارد و هرگاه در عرف جامعه وسیله قمار نبود، استفاده از آن بی مانع است.^۵ از سوی دیگر گروهی مدعی اند الفاظ برای روح معنا وضع شده و هرگاه غایت مورد

۱. معجم رجال الحديث، آیت الله خویی، ج ۱، صص ۲۲، ۸۷.

۲. همان، ص ۹۷.

۳. ر.ش: به مقاله «درآمدی بر شیوه های ارزیابی سند حدیث»، مجله علوم حدیث، س ۱، ش ۱، ص ۶۹.

۴. مدارک الاحکام، العاملی، آل البيت، ج ۱، ص ۶۸.

۵. صحیفه نور، ج ۲۱، صص ۳۴، ۳۵.

نظر برآورده گردد، لفظ صدق می‌کند گرچه تفاوت‌هایی حاصل شده باشد و ...^۱

این نزاع در انحصار اخباری و اصولی نیست، بلکه خود اصولی‌ها گاه جمودی بیش‌تر از اخباری‌ها دارند و لذا مشهور فقها در اجرای قصاص تنها «سیف» را تجویز می‌کنند.^۲

بر این‌ها باید افزود آنچه امروزه در مغرب زمین در باب معنی داری متون مقدس مطرح است. و نیز آنچه که به عنوان هرمنوتیک یا تفسیر متون دینی جریان دارد.^۳

پذیرش هر یک از این مسلک‌ها فقه را به گونه‌ای خاص می‌سازد. باید در فلسفه فقه این نزاع‌های درون دینی که در میان اخباری‌ها، اصولی‌ها، عرفا، ظاهریه و ... در باب تفسیر نصوص مطرح است، نقادی گردد، همچنین دیدگاه‌های جدید در زمینه تفسیر نصوص ملاحظه شود و شیوه متقن و مستدل برگزیده شود، تا این‌که در علم اصول مکانیسم آن شیوه به بحث گذارده شود و سپس فقیه از آن بهره برد. در پرتو حل این نزاع‌ها، تکلیف بسیاری از مسائل روشن می‌شود؛ از قبیل این‌که آیا موارد زکات و احتکار منحصر است به آنچه در نصوص آمده یا می‌توان آن را تعمیم داد؟ آیا در قصاص فقط شمشیر باید به کار گرفته شود؟ آیا ابزار قمار همان است که در نصوص دینی آمده و برای همیشه حرمت دارد؟ آیا ذبح فقط با آهن صحیح است؟

به هر حال بررسی شیوه‌هایی که اندیشمندان اسلامی در تفسیر متون داشته‌اند اعم از عارفان، فیلسوفان، اخباری‌ها و اصولی‌ها و نقد آن‌ها و نیز بررسی دیدگاه‌های جدید عالمان مغرب زمین در این مورد و گزینش مسلک مناسب، از مباحث عمده‌ای است که باید فلسفه فقه بدان توجه کند.

پس از آن‌که این قبیل کاوش‌ها به عمل آمد دانش اصول به تبیین مکانیسم به کار گرفتن آن در علم فقه می‌پردازد.

۸. روش تحقیق فقهی

دانش فقه از آن‌رو که از دانش‌های مختلف بهره می‌برد، روشی واحد بر آن حاکم نیست. از یک سو با آیات و احادیث ربط دارد، که باید روش علوم نقلی، تحقیق در اسناد در آن اعمال گردد. از سوی دیگر تفسیر و برداشت از متون است که توجه به مباحث زبانی را

۱. المیزان، ج ۱، ص ۱۰ و ج ۱۴، صص ۱۲۱ - ۱۳۰؛ مصباح الهدایة، ص ۷۹؛ بحارالانوار، ج ۷، ص ۲۴۲ (حاشیه).

۲. ر.ش: به مقاله گسترش در متعلقات احکام - ابزار قصاص -، مجله فقه، ش ۶، ص ۸۹.

۳. ر.ش: به مقاله مجله نقد و نظر، ش ۲، صص ۱۲۹ - ۱۳۷.

می‌طلبد. ارتباط بحث‌های وسیعی از فقه با قواعد عرفی و اجتماعی خبرویت در آن و بکارگیری آن را لازم دارد.

مصدریت عقل برای تشریع نیز نوعی روش عقلی را طلب می‌کند. بر این اساس نمی‌توان برای فقه روش واحدی را در نظر داشت.

خلط این روش‌ها در حوزه‌های مختلف فقهی به خطاهای بزرگ می‌انجامد. در مثل فقیهانی که در مباحث معاملات با ذهنیت و روش عقلی سیر کرده‌اند، با آنان که روش صحیح عرفی را در آن‌جا حاکم ساخته‌اند، تفاوت فراوان دارند. مقایسه برخی شروح مکاسب شیخ انصاری چون شرح محقق اصفهانی^۱ و سید محمد کاظم یزدی^۲ این دوگانگی را نشان می‌دهد. همین تضارب روش‌ها را در مباحث عبادات نیز می‌توان نشان داد.

خلاصه سخن آن‌که فقه به جهت داشتن ساحت‌های گوناگون، روش‌های مختلف دارد. استخراج و تحقیق این روش‌ها و نشان دادن جایگاه هر کدام بسیار ضروری است و اصلاً مورد توجه فقیهان و اصولیان نبوده است. و این کار باید در فلسفه فقه به انجام رسد. بلی، اشارت‌هایی در سخن برخی اصولیان آمده است. شهید صدر در کتاب المعالم الجدیدة می‌گوید دلیل در مسائل فقهی سه قسم است، لفظی، برهانی، استقرایی و سپس می‌نویسد: ولکل من هذه الأدلة الثلاثة نظامه الخاص ومنهجه المتميز وعناصره المشتركة.^۳

بر همین اساس ایشان مباحث علم اصول را سه قسم کرده است. از این قبیل اشارت‌ها که بگذریم کار جدی دیگری در دست نیست.

۹. منابع فقه

ممکن است گمان شود بخش زیادی از علم اصول به بررسی و تحقیق منابع فقه اختصاص دارد تا آن‌جا که گروهی از اصولیان موضوع علم اصول را «ادله اربعه» یا «ادله بماهیه» دانسته‌اند.^۴ از این‌رو تحقیق در منابع فقه جایگاهی در فلسفه فقه ندارد.

لیکن اگر قدری تأمل شود به دست می‌آید که علم اصول با قبول پیش فرض‌هایی به بحث از منابع می‌پردازد و در آن پیش فرض‌ها جای سخن هست و اختلاف انظار در آن‌جا

۱. محقق اصفهانی حاشیه‌ای دو جلدی بر مکاسب شیخ انصاری دارد.

۲. این حاشیه یک جلد به قطع رحلی است.

۳. المعالم الجدیدة، ص ۱۱۱.

۴. کنایة الاصول، ص ۸.

تأثیر فراوانی در چگونگی استنباط دارد.

در مثل پیرامون قرآن این مباحث باید منظور گردد: آیا قرآن کتاب تشریع است و می‌توان از آن قانون استخراج کرد یا تنها توصیه‌های هدایت‌گر را در بردارد؟ اگر کتاب تشریع است^۱ از کدام دسته از آیات حکم استخراج می‌شود؟ آیا می‌توان از قصص قرآن هم حکم به دست آورد؟ آیا اطلاق و عموم قرآن حجت است؟^۲ و ...

نسبت به سنت نیز مباحث عمده‌ای قابل بررسی است مانند: معنای عصمت و حدود عصمت پیشوایان کدام است؟ آیا پیشوایان دینی منش فردی داشته‌اند؟ کدام یک از افعال پیشوایان مصدر استنباط است؟^۳ و ...

نسبت به عقل نیز که یکی دیگر از ادله به شمار می‌رود، باید به موضوعاتی از این دست پاسخ گفت: حدود دخالت عقل در شریعت چیست؟ نتیجه دخالت عقل در شریعت چیست؟ بدین معنا که آن چه را عقل دریافت آیا شرع است یا حکم عقلی است که شریعت تأیید کرده است؟ و ...

خلاصه سخن این است، آن چه به عنوان «مبانی کلامی فقه» بر زبان‌ها رانده می‌شود با عنوان منابع فقه در فلسفه فقه مورد پژوهش قرار می‌گیرد و چنین مسائلی از حوزه علم اصول بیرون است. چنان‌که شاهدیم هیچ‌یک از کتب اصول به این موضوعات به عنوان یک مسئله اصولی نظر نداشته است.

۱۰. معرفت‌شناسی اجتهاد

اجتهاد یک حرکت فکری است که از مبدای آغاز می‌شود و به نتایجی ختم می‌شود. این حرکت فکری زمینه‌ها و مقارنات و پیامدهایی دارد. اجتهاد را با این گستره دیدن و مورد ارزیابی و سنجش قرار دادن، معرفت‌شناسی اجتهاد است. فقیهان و اصولیان در مباحث خود تنها به بعضی از مسائل آن حرکت توجه می‌کنند. اما اجتهاد را به عنوان یک حرکت فکری در جریان وجود آدمی و در دایره جامعه انسانی با همه لوازم و مقارنات آن، مورد کنکاش قرار نمی‌دهند.

این نگاه بیرونی، روند اجتهاد را نشان می‌دهد. به ضابطه‌مند کردن آن کمک می‌کند و

۱. مسائل حرجة فی فقه المرأة المسلمة، محمد مهدی شمس‌الدین، مؤسسة المنار، ج ۱، صص ۳۹، ۴۰.

۲. فوائد الاصول، ج ۲، ص ۴۷۵.

۳. در این روش: سیری در فوائد الاصول، مجله آینه پژوهش، ش ۲۷، صص ۲۳، ۲۴.

می‌تواند در تقلیل خطا و ضایعات سهیم باشد.

از مباحثی که در این جا باید منظور گردد می‌توان این‌ها را یاد کرد:

- ۱- تأثیر جهان‌بینی فقیه بر استنباط؛
 - ۲- تأثیر عرف دینی و فقیهان بر استنباط‌های شخصی فقیه؛
 - ۳- تأثیر عرف و عادات و آداب و رسوم اجتماعی بر اجتهاد؛
 - ۴- تأثیر دانش‌های غیر فقهی مجتهد بر استنباط و اجتهاد؛
 - ۵- تأثیر روحیات فردی مجتهد بر استنباط؛ مثل اجتماعی بودن، انقلابی بودن و...؛
 - ۶- اسباب اختلاف فقیهان چیست؟ آیا این نتایج متفاوت از نقصان در روش استنباط حکایت می‌کند؟
- و ...

چرا در عصر صفویه مباحث اجتماعی اسلام چون نماز جمعه، خراج، ولایت فقیه مورد توجه فقیهان قرار می‌گیرد؟^۱ آیا توجه علامه حلی به معتصم بودن آب چاه، با این‌که روایت آن را شیخ طوسی نقل کرده، یک تصادف علمی است؟ و شرایط اجتماعی آن روزگار سهمی نداشته است؟ برخی زمینه پیدایش اخباری‌گری در قرن سیزدهم را معلول پراکندگی نیروهای اجتماعی و بی‌ثباتی قدرت حکومت گرفته‌اند.

چنان‌که شکل‌گیری تفکر اصولی را مولود ثبات تدریجی و نسبی در اوضاع و احوال اجتماعی می‌دانند.^۲ برخی دیگر گفته‌اند پیدایش اخباری‌گری بی‌ارتباط با پدیده حس‌گرایی در مغرب زمین نبود.^۳

همه این‌ها و جز این‌ها باید در فلسفه فقه منظور گردد، و مع‌الاسف کم‌تر در این زمینه‌ها تحقیقی به انجام رسیده است. بلی در مسئله اسباب اختلاف فقها، عالمان اهل سنت تلاش‌های درخوری به انجام رسانده‌اند.^۴

۱. دین و سیاست در دوره صفوی، رسول جعفریان، صص ۱۲۱-۱۷۹ و ۱۸۳-۲۱۷.

۲. مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی، ج ۲، ص ۱۴۳.

۳. تعلیم و تربیت، شهید مرتضی مطهری، صص ۳۱۰، ۳۱۱.

۴. مانند: اثر الاختلاف في قواعد الاصولية في اختلاف الفقهاء، مصطفى سعيد الخن، مؤسسة الرسالة، ج ۲؛ اسباب اختلاف الفقهاء في الاحكام الشرعية، مصطفى ابراهيم الزلمی، الدار العربية للطباعة؛ الانصاف في التنبیه علی الاسباب التي اوجبت الاختلاف، ابو محمد عبدالله بن محمد (۴۴۳-۵۲۱ ق).

۲ درآمدی بر اختلاف اندیشه‌ها*

بسم الله الرحمن الرحيم . الحمد لله و الصلوة على رسول الله و آله آل الله .
«رب اشرح لي صدري . و يسر لي امري . و احلل عقدة من لساني . يفتقها قولي .»^۱
مقاله‌ای که بنده ارائه کرده بودم و خلاصه آن را به حضور فرهیختگان و اهل نظر ارائه می‌کنم با عنوان «ادب دینی اختلاف» تقریر شده است .

پیش از آن که خلاصه مقاله را ذکر کنم ، دو مسئله را طی مقدمه‌ای کوتاه بیان می‌کنم .
مسئله اول این است که وقتی صحبت از رقابت سیاسی می‌شود دو مطلب را به عنوان پیش فرض اصلی پذیرفته‌ایم ، مطلب اول آن که اختلاف فکر ، اندیشه و سلیقه در عرصه‌های مختلف یک واقعیت در رقابت‌های سیاسی است .

مطلب دوم که مورد پذیرش قرار گرفته این است که تلاش برای ابراز ، تبیین و به کرسی نشاندن آن دیدگاه‌ها ، یک امر مجاز تلقی شده است . بنابراین وجود اختلاف و مجاز بودن ابراز و تلاش برای به کرسی نشاندن آن ، دو پیش فرض اصلی در مفهوم رقابت سیاسی است .

مسئله دوم این که ، دو اصل در فرهنگ دینی ما به چشم می‌خورد که چگونه منظور کردن آن دو ، نگاه ما را به رقابت‌های سیاسی تعیین می‌کند .
اصل اول چیزی است که از آن به اخوت دینی و همتایی انسانی تعبیر می‌شود . این اصل جای بحث و گفت و گو در حوزه مفاهیم دینی و انسانی ندارد .

* این مقاله تحریر سخنرانی ایراد شده در همایش رقابت‌های سیاسی و امنیت ملی در سال ۱۳۸۰ می‌باشد .

قرآن اخوت مؤمنان را مطرح کرده^۱ و حضرت امیر در نهج البلاغه از اخوت ایمانی و همتایی انسانی سخن گفته است: «إِذَا أَخُ لَكَ فِي الدِّينِ وَإِنَّمَا نَظِيرُ لَكَ فِي الْخَلْقِ»^۲ اخوت ایمانی و همتایی انسانی.

در آیات قرآن و روایات معصومان(ع) اصل اخوت و دوری و پرهیز از عداوت و دشمنی آن چنان مورد تأکید قرار گرفته که جای شک و تردید در آن نیست. خدای متعال به مؤمنان یادآوری می‌کند که: «به یاد آورید زمانی که با یکدیگر دشمن بودید و خداوند در دل‌های شما الفت ایجاد کرد».^۳ و نیز قرآن کریم عداوت و دشمنی را یک فعل و اراده شیطانی تلقی می‌کند.^۴

اصل دوم این است که اختلاف یک واقعیت زندگی است. هیچ‌گاه نمی‌توان و نمی‌شود و مفید نیست، اختلاف از ساحت‌های زندگی انسانی برچیده شود.

حضرت امیر در سخنی که به ایشان منسوب است، فرموده‌اند^۵: «لَا يَزَالُ النَّاسُ بِخَيْرٍ مَا تَفَاوَتُوا، فَإِذَا اسْتَوَوْا هَلَكُوا»؛ جامعه انسانی تا زمانی که تفاوت‌ها در میان آن‌ها باشد به سوی رشد و بالندگی حرکت می‌کند و آن زمانی که یک سطح شوند، مرز هلاکت آن‌هاست.

در مفاهیم دینی و تاریخ فرهنگ شیعه، مسئله اختلاف آراء و اندیشه‌ها به عنوان یک واقعیت اجتناب‌ناپذیر به چشم می‌خورد. اگر نگاه کنیم به پیشینه ادبیات شیعه در حوزه اختلاف نظر، هم اختلاف فقیهان در عرصه قوانین و قانون‌گذاری و هم اختلاف متکلمان را در عرصه اندیشه‌ها به وضوح به چشم می‌بینیم.

من دو نمونه، یکی از علامه در کتاب مختلف الشيعة و یک سخن از شهید ثانی ذکر می‌کنم.

علامه در ابتدای کتاب مختلف الشيعة^۶ می‌فرماید:

لما وقفت على كتب أصحابنا المتقدمين و مقالات علمائنا السابقين في علم الفقه وجدت

۱. حجرات / ۱۰.

۲. نهج البلاغه، نامه ۵۳.

۳. آل عمران / ۱۰۳.

۴. مائده / ۹۱.

۵. موسوعة الامام علي بن ابي طالب(ع)، ج ۴، ص ۳۳۸.

۶. مختلف الشيعة، ج ۱، ص ۱.

بينهم خلافاً في مسائل كثيرة متعددة و مطالب عظيمة متبددة، فاحببت إيراد تلك المسائل في دستور يحتوى على ما وصل إلينا من اختلافهم في الاحكام الشرعية و المسائل الفقهية.

وقتی به کتاب‌های پیشینیان و مکتوبات فقهی گذشته نگاه می‌کردم، اختلاف‌های بسیاری میان آن‌ها دیدم و علاقمند شدم که این اختلافات را در یک مجموعه‌ای گرد آورم و اختلافات فقهی و دیدگاه‌های متبدل را در حوزه مسائل شرعی نشان دهم. نمونه‌های اختلاف نظر آن چنان زیاد است که نیاز به شاهد نیست.

به عنوان مثال در نماز جمعه از فتوای به حرمت اقامه در عصر غیبت تا وجوب تعیینی، وجوب تخیری، احتیاط در اقامه جمعه، احتیاط در اقامه نماز ظهر در متون فقهی یافت می‌شود.^۱ در مسئله مصرف خمس شیخ مفید فتوا دادند که در عصر غیبت خمس در زیر خاک پنهان شود تا امام زمان (ع) ظهور کند و آن را به مصرف مناسب برساند و پس از ایشان ۱۳ قول دیگر در این مسئله که از مسائل اصلی فقه شیعه است به چشم می‌خورد.^۲ شهید ثانی در کتاب مسالک الافهام^۳ در ذیل تعریف مخالف که شهادت او پذیرفته نیست می‌گوید:

المراد بالأصول التي ترد شهادة المخالف فيها أصول مسائل التوحيد و العدل و النبوة و الإمامة و المعاد.

آنچه که در آن‌ها اختلاف راه ندارد اصول مسائل توحید، نبوت و معاد است. و أمّا فروعها من المعانی و الأحوال و غیرهما من فروع علم الکلام فلا یقدح الاختلاف فیها.

در فروع علم کلام اختلاف مضر نیست.

لأنّها مباحث ظنیة و الاختلاف فیها بین علماء الفرقة الواحدة کثیر شهیر.

در فروع علم کلام اختلاف بسیار است.

و قد عدّ بعض العلماء جملة مما وقع الخلاف فيه منها بین المرتضى و شیخه المفید.

برخی از اندیشمندان اختلافات کلامی دو نفر از متکلمان شیعه را بر شمردند؛ یعنی سید مرتضی و شیخ مفید.

۱. جواهر الکلام، ج ۱۱، صص ۱۵۳-۱۹۱.

۲. الخمس، ص ۳۹۹؛ الحقائق الناطقة، ج ۱۲، ص ۴۳۷.

۳. مسالک الافهام، ج ۱۴، ص ۱۷۲.

فبلغ نحواً من مائة مسألة فضلاً عن غيرها.

این دو نفر در حوزه کلام در صد مسئله اختلاف نظر داشته‌اند چه رسد به دیگران. وقتی شیخ صدوق گفت:

إني أحسب الأجر في تأليف رسالة مفردة في إثبات سهو النبي^۱.

من قصد قربت می‌کنم که رساله‌ای را در باب سهو النبی بنویسم و آن را اثبات بکنم. سید مرتضی فرمود:

الحمد لله الذي لم يوفقه لذلك.^۲

خدا را شکر که شیخ صدوق چنین توفیقی نیافت.

در مسئله علم امام میان صاحب جواهر و شیخ مرتضی انصاری که از شخصیت‌های بزرگ شیعه‌اند، اختلاف نظر جدی وجود دارد. صاحب جواهر می‌فرماید: مانعی ندارد در مسئله وزن آب کرّ، امام علم غیب نداشته باشد. شیخ مرتضی انصاری این نظر را رد می‌کند و مورد نقادی قرار می‌دهد.

صاحب جواهر فرمود:^۳

و يدفع أولاً: بأنّ دعوى علم النبي والأئمة بذلك ممنوعة.

این که در این مسئله ادعای علم امام و پیامبر شود، یک دعوی پذیرفته شده نیست. و لا غضاضة.

و چیز بدی هم نیست.

لأنّ علمهم ليس كعلم الخالق عزّوجلّ فقد يكون قدره بأذهانهم الشريفة.

آن‌ها با ذهن بشری در این مسئله نظر داده‌اند.

و أجرى الله الحكم عليه.

و خداوند آن را تأیید کرده است.

شیخ مرتضی انصاری در پاسخ می‌فرماید:^۴

و فيه مالا يخفى؛ فإنّ هذه يرجع إلى نسبة الغفلة في الأحكام الشرعية، بل الجهل المركب إليهم.

۱. بحر الفوائد، ج ۱، ص ۳۵.

۲. همان.

۳. جواهر الکلام، ج ۱، ص ۱۸۲.

۴. کتاب الطهارة، ج ۱، ص ۱۹۲.

این سخن بطلانش آشکار است؛ زیرا سبب می‌شود غفلت در احکام شرعی، بلکه جهل مرکب به آنان نسبت داده شود.

غرض از ذکر مقدمه این بود که اختلاف یک واقعیت است در زندگی انسانی و در حوزه فرهنگی شیعی، در دو عرصه کلام و فقه، بلکه پیش‌فرض رقابت‌های سیاسی، علمی و اجتماعی است، برای حل تعارض میان آن اخوت و این اختلاف دو دیدگاه وجود دارد که در جامعه ما هم کم و بیش به چشم می‌خورد.

دیدگاه اول آن است که جلوی اختلاف را بگیریم، تا به اخوت و همتایی آسیب وارد نشود، یک فکر حاکم باشد، یک رأی مطرح باشد، وقتی او سخن گفت دیگران گوش کنند و تبعیت کنند. این یک راه حل است.

راه حل دوم آن است که این، نه شدنی است و نه مفید، شدنی نیست؛ چون انسان‌ها مختلف‌اند، علامه طباطبایی در ذیل آیه اختلاف می‌فرماید: اختلاف انسان‌ها به جهت استعدادهای متفاوتشان برچیدنی نیست.^۱

و مفید هم نیست؛ زیرا زمانی برچیده شدن اختلاف‌ها مفید است که باور جمعی همراه باشد. روایتی را علامه مجلسی در بحارالانوار نقل می‌کند که وقتی امام زمان ظهور کند «وضع یده علی رؤوس العباد، فجمع بها عقولهم».^۲

خرده‌ها بالا می‌رود که اختلاف‌ها کم می‌شود؛ یعنی در عصر حضور امام زمان (ع) برچیده شدن اختلاف یک امر تعبدی و فرمانی و بخش‌نامه‌ای نیست، به عبارت دیگر وقتی یک جامعه به یک باور برسد، اختلاف دیدگاه‌ها تقلیل پیدا می‌کند.

بنابراین به نظر می‌رسد برای رفع تعارض میان اخوت و الفت اجتماعی و اختلاف دیدگاه‌ها که یک واقعیت زندگی است، باید به دنبال مکانیزمی بود که به رشد ظرفیت‌ها کمک کند.

آنچه که برای دستیابی به این امر به نظر می‌رسد عبارت است از:

یک. شکل‌گیری فرهنگ عمومی و آشنایی جامعه، مسؤولان و کارگزاران با این مقوله و ادبیات و آداب اختلاف؛

دو. طرح قوانین و مقررات مربوطه؛

سه. ایجاد ساختار سیاسی-اجتماعی مناسب در جامعه.

۱. المیزان، ج ۲، ص ۱۱۸.

۲. بحارالانوار، ج ۵۲، ص ۳۲۸، ح ۴۷.

آنچه در این مقاله ارائه می‌کنم مطالبی است که تا اندازه‌ای به فرهنگ عمومی برمی‌گردد؛ یعنی در منابع دینی ما دستورات و مطالبی در زمینه ایجاد آن فرهنگ عمومی برای پذیرش اختلاف نظرها و به هم نخوردن آن اخوت و همتایی انسانی به چشم می‌خورد.

در این مقاله دوازده موضوع طرح شده که شش مورد آن به عنوان ضد ارزش و شش مورد دیگر به عنوان ارزش تلقی می‌گردد، که فهرست وار به آن اشاره می‌کنم:

۱- پرهیز از خود مطلق بینی

اولین ارزش و اولین دستور دینی برای رسیدن به وفاق و دوری از عداوت، پرهیز از خود مطلق بینی است.

در روایات انسان‌های معجب (خود مطلق بین) با دو ویژگی معرفی شده‌اند:

۱- کسی که خودش را حق مطلق می‌داند.

۲- کسی که برای دیگران ارزش قائل نیست.

دو روایت از امام صادق (ع) نقل شده است:

المعجب برأيه ونفسه الذي يرى الفضل كله له لا عليه، و يوجب الحق كله لنفسه ولا يوجب عليها حقاً.^۱

تمام حق را از خودش می‌داند و تمام فضیلت را از خودش می‌شمارد.

این طرف مثبت خود مطلق بینی است و طرف منفی را امام صادق (ع) در حدیث دیگر فرمودند:

من لا يعرف لأحد الفضل فهو المعجب برأيه.^۲

دیگران را قبول ندارد و خودش را در سطح عالی از فکر و اندیشه و حقیقت می‌داند.

این خصلت که به عنوان «عجب» و شخص متصف بدان به عنوان «معجب» معرفی شده، یک خصلت ناپسند و مذموم است.

در ادبیات یک جامعه تا زمانی که این گونه عناوین به چشم بخورد: نهاية الأفكار، غاية المرام، غاية المراد، غاية الامال، نشان دهنده رگه‌هایی از این حالت نفسانی است، گرچه ناخودآگاه صورت پذیرد.

۱. میزان الحکمة، ج ۳، ص ۱۸۱۵، ح ۱۱۸۱۲.

۲. همان، ص ۱۸۲۰، ح ۱۱۸۶۶.

نشانه‌های خود مطلق‌بینی عبارتند از:

۱- تحقیر و کوچک شمردن دیگران؛

۲- به کار گرفتن ادبیات ارباب و رعیتی؛

۳- خود را ذی حق دانستن؛

۴- ادب دیگران را وظیفه تلقی کردن؛

۵- برآشفتن به هنگام انتقاد.

قرآن کریم پیامبران را برادران مردم معرفی می‌کند:

﴿إِذْ قَالَ لَهُمُ اخْوَاهُمْ نُوحٌ﴾^۱؛

﴿إِذْ قَالَ لَهُمُ اخْوَاهُمْ صَالِحٌ﴾^۲؛

﴿إِذْ قَالَ لَهُمُ اخْوَاهُمْ هُودٌ﴾^۳؛

﴿وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا﴾^۴؛

روایتی از حضرت امیر در توصیف انسان مؤمن رسیده است:

كُلُّ سَعِيٍّ عِنْدَهُ أَخْلَصٌ مِنْ سَعِيهِ وَكُلُّ نَفْسٍ عِنْدَهُ أَصْلَحُ مِنْ نَفْسِهِ.^۵

انسان مؤمن کسی است که تلاش دیگران را همیشه برتر می‌داند و دیگران را از خودش

صالح‌تر می‌شمارد.

امیر مؤمنان فرمود:

فَلَا تَكْفُوا عَنِّي مَقَالَةَ بِحَقِّ أَوْ مَشُورَةَ بَعْدَ ...^۶

از گفتن حق یا رایزنی در عدالت باز مایستید.

وقتی طلحه و زبیر از حضرت امیر گلایه کردند که چرا با ما مشورت نمی‌کنی، فرمود:

فَأَمَّا مَا ذَكَرْتُمَا مِنَ الْإِسْتِشَارَةِ بِكُمَا ... فَلِمَا أَفْضَتْ إِلَيَّ.

وقتی حکومت به من روی آورد.

نظرت فی کتاب الله و سنة رسول الله فأُمضيت ما دلاني عليه.

۱. شعراء / ۱۰۶.

۲. شعراء / ۱۴۲.

۳. شعراء / ۱۲۴.

۴. اعراف / ۸۵.

۵. میزان الحکمة، ج ۳، ص ۱۸۲.

۶. نهج البلاغة، خطبة ۲۱۶.

من به کتاب و سنت نگاه کردم راه را پیدا کردم. اگر در جایی در کتاب و سنت چیزی نبینم و احتیاج به مشاوره پیدا کنم.
و احتیج إلى المشاورة فيه لشار و تكافيه و غيركها.
و اگر جایی دستور صریح دینی و قرآنی نباشد، قطعاً با شما و دیگران مشورت خواهم کرد.^۱

۲- خود انتقادی

در دستورات دینی آمده است: قبل از این که دیگران تو را مورد نقد قرار دهند، خودت را نقد کن.

در حدیثی از امام جواد نقل شده که مؤمن به سه خصلت نیازمند است: توفیق الهی، انتقاد از خود و پذیرش از دیگران.^۲ روایت های فراوانی دلالت دارد: هر کس هر روز، خود را محاسبه نکند از ما نیست.^۳
محاسبه کردن یعنی نقادی رفتار و سلوک و منش فردی و اجتماعی و خانوادگی در طول زندگی.

در روایتی آمده است:

على العاقل أن يحصى على نفسه مساوئها في الدين والرأى والأخلاق والأدب.
هر کسی دفترچه ای داشته باشد بدی های خودش را در عرصه دینی، ادبی، اخلاقی، رأی و نظر بنویسد.

فيجمع ذلك في صدره أو في كتاب و يعمل في إزالتها.^۴
و برای از میان برداشتن آن تلاش کند.

۳- انتقادپذیری

یعنی انتقاد دیگران را بپذیرد. امیر مؤمنان فرمودند:

۱. موسوعة الامام علی بن ابی طالب (۶)، ج ۴، ص ۱۱۱، ۱۱۲.

۲. میزان الحکمة، ج ۴، ص ۳۵۹۸، ح ۲۲۱۶۲.

۳. همان، ج ۱، ص ۶۱۹، ح ۳۸۴۵.

۴. بحار الانوار، ج ۷۵، ص ۶، ح ۵۸.

ثمّ لیکن آثرهم عندك أقولهم بمّر الحقّ لك.^۱

باید نزدیک‌ترین افراد به حاکم کسانی باشند که تلخ‌ترین واقعیت‌ها را برای او گوشزد کنند و این انتقادپذیری است.

۴- دوری از تعصب؛^۲

۵- احترام به رأی دیگران؛

۶- شنیدن و تأمل در سخن مخالف؛

۷- رعایت حقوق انسانی و برادری؛

۸- دوری از جدال و مرء؛

۹- پرهیز از بدگویی و ناسزا؛

۱۰- پرهیز از قهر و جدایی؛

۱۱- گفت و گو؛

۱۲- پرهیز از حسادت.

والسلام علیکم ورحمة الله وبرکاته

۱. نهج البلاغه، نامه ۵۳.

۲. از این‌جا به بعد به جهت تمام شدن وقت تنها عناوین آن‌ها ذکر شد و جهت آگاهی از آن به مقالات همایش، ج ۱، ص ۴۵۹-۴۸۹، و نیز همین کتاب صص ۴۰-۵۶ مراجعه شود.

۳ ادب دینی اختلاف*

طرح مسئله

خلاف و اختلاف هر گونه مغایرت و دوگانگی در سخن، رأی، حالت، موضع و هیئت را گویند.

هرگاه طرف‌های اختلاف بکوشند که از رأی و سخن و موضع خود دفاع کنند و دیگران را قانع سازند و آنان را به باور آن وا دارند، جدال شکل می‌گیرد و اگر این امر دوام یابد و هر یک به جای حریص بودن بر دست یابی به حق و آشکار شدن حقیقت، پیروزی را به هر شیوه بجوید، شقاق حاصل آمده است.

از این تحلیل به دست می‌آید که میان اختلاف و شقاق که همان عداوت و دشمنی است، فاصله است.

اختلاف و چندگونگی در ساحت زندگی انسانی واقعیتی انکارناپذیر است. از این رو قابل برچیدن و براندازی هم نیست و شاید سخن امیرمؤمنان(ع) نیز به همین نکته اشاره دارد:

لا یزال الناس بخیر ما تفاوتوا، فإذا استووا هلكوا.^۱

همیشه مردمان در خوبی و خوشی به سر می‌برند، مادام که میان آنان تفاوت باشد. هر گاه برابر شدند از میان رَوَند.

* این مقاله در مجموعه مقالات همایش رقابت‌های سیاسی و امنیت ملی، ج ۱، صص ۴۵۹ - ۴۸۱، در سال ۱۳۷۹ منتشر شده است.

۱. موسوعة الامام علی بن ابی طالب(ع)، ج ۴، ص ۳۳۸.

یعنی تفاوت و اختلاف، ناموس خلقت انسانی و شیرازهٔ کیان آدمی است. نمی‌توان آن را برانداخت و برچید. به سخن دیگر، تکثر و تنوع در عرصهٔ زندگی اجتماعی انسان‌ها، واقعیتی انکارناپذیر است و نمی‌توان با آن ستیز کرد؛ چرا که بر درون مایهٔ انسانی استوار است. بلی می‌توان از آن کاست و آن را به حداقل رساند.

آن‌چه به عنوان مبنای اختلاف در تکوین منظور نظر است، همان تفاوت انسان‌ها در استعداد، قدرت درک، کنش‌های درونی، کوشش‌های بیرونی، تفاوت‌های فیزیکی و جسمانی است، که این تفاوت‌ها اقتضایی خاص و ملازماتی ویژه دارد. و زمانی می‌توان لوازم و مقتضیات آن را از میان برد که ملزوم و مینا از میان برداشته شود.

از سوی دیگر عداوت و دشمنی، نزاع و جدال و درگیری و خصومت، اموری ناپسند و زشت است، که بیرون شدن از آن نعمتی الهی است:

﴿وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ﴾^۱

و نعمت خدا را بر خودتان یاد کنید: آن‌گاه که دشمنان [یکدیگر] بودید، پس میان دل‌های شما الفت انداخت.

چنان‌که دشمنی و عداوت خصلتی شیطانی است:

﴿إِنَّمَا يَرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ﴾^۲

همانا شیطان می‌خواهد با شراب و قمار، میان شما دشمنی و کینه ایجاد کند.

پس می‌توان نتیجه گرفت که:

۱- واقعیتی خارجی و انکارناپذیر به نام تفاوت استعدادها، درک و فهم‌ها، کنش‌ها و کوشش‌ها وجود دارد که به نوعی خلاف و اختلاف منجر می‌گردد.

۲- خصلتی ناپسند و شیطانی در میان است به نام عداوت، دشمنی، خصومت، نزاع و درگیری که عقل و شرع آن را مذموم می‌شمارد.

حال آیا انسان‌ها می‌توانند به گونه‌ای همزیستی داشته باشند که اختلاف‌ها به عداوت نینجامد و انسان‌ها با خصلت‌های متنوع و باورهای متکثر بتوانند انسانی زندگی کنند؟ و چه راهبردها و مکانیسمی می‌توان در این زمینه به کار گرفت؟

این راهبردها برخی به فرهنگ عمومی، برخی به ساختار سیاسی و دسته‌ای به قوانین و مقررات گره می‌خورد.

۱. آل عمران / ۱۰۳.

۲. مائده / ۹۱.

آن چه به این نوشتار مربوط می شود و نویسنده در پی آن است بخش اول است؛ یعنی تلاش در رشد و بالندگی فرهنگی عمومی برای تحمّل اختلاف و پذیرش تنوع و تکثر. به سخن دیگر این مقاله در صدد است برخی از قواعد همزیستی متکثران و متنوعان را برشمارد و نشان دهد که منابع دینی و نصوص تاریخی در پی آن نیست که اختلاف را برچیند، بلکه می خواهد با وجود اختلاف، تصادم را از میان بردارد و جاده را در ابتدا دو طرفه کند و سپس به چند بانده تبدیل نماید که وسائل در حال حرکت، با جهت های متفاوت و سرعت های گوناگون تصادف و تصادم نداشته باشند و حادثه ساز و خطر آفرین نگردند.

یک. پرهیز از خود مطلق بینی

خود بزرگ بینی یا تکامل یافته اش خود مطلق بینی بر دو رکن استوار است: خود را از خطا و لغزش در اندیشه و رفتار مصون دانستن و باور نداشتن رشد و کمال دیگران. این خصلت و خُلق و خوی، آفتی بزرگ برای کمال آدمی و مانعی بزرگ در همزیستی با دیگران است. آن که برای خود فضیلتی باور دارد و تمام فضیلت را از آن خود می شمارد و خود را ذی حق می داند و هیچ حقی را بر عهده خویش نمی پذیرد و از سوی دیگر، دیگران را چیزی نمی انگارد، خود بزرگ بین و خود مطلق بین و در فرهنگ روایات دینی «مُعْجَب» است. این تعریف از خود بزرگ بین، برگرفته از دو حدیث از امام صادق (ع) است. در یک سخن چنین آمده که وقتی از عیسی بن مریم پرسش شد نادان کیست؟ فرمود:

المعجب برأيه ونفسه الذی یری الفضل کله له لا علیه، ویوجب الحق کله لنفسه ولا یوجب علیها حقاً.^۱

از خود راضی و خشنود از نظر خویش، آن است که تمام فضیلت را برای خود می داند نه بر زیان خویش و تمام حق را از آن خود می شمرد نه به زیان خویش. حدیث دیگر چنین است:

من لا یعرف لأحدٍ الفضل فهو المعجب برأيه.^۲

آن که برای دیگران فضیلت و برتری نمی شناسد، از رأی خود خوشنود است. این حالت نفسانی و روحی همیشه به شکاف و جدایی و ایجاد طبقه میان آدمیان

۱. میزان الحکمه، ج ۳، ص ۱۸۱۵، ح ۱۱۸۱۲.

۲. همان، ص ۱۸۲۰، ح ۱۱۸۶۶.

می انجامد و نشانه‌هایش عبارت‌اند از:

- ۱- تحقیر و کوچک شمردن دیگران؛
- ۲- به کار گرفتن ادبیات ارباب و رعیتی؛
- ۳- خود را ذی حق دانستن؛
- ۴- ادب دیگران را وظیفه تلقی کردن؛
- ۵- برآشتن به هنگام انتقاد؛

و....

قرآن کریم پیامبران را برادر مردم معرفی می‌کند:

- ﴿إِذْ قَالَ لَهُمُ أَخُوهُمْ نُوحٌ﴾^۱
﴿إِذْ قَالَ لَهُمُ أَخُوهُمْ صَالِحٌ﴾^۲
﴿إِذْ قَالَ لَهُمُ أَخُوهُمْ هُودٌ﴾^۳
﴿إِذْ قَالَ لَهُمُ أَخُوهُمْ لُوطٌ﴾^۴
﴿وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا﴾^۵

و نیز امیرمؤمنان به مالک اشتر سفارش می‌کند که با مردمان دوستی و لطف و رحمت را به کار گیر و درنده‌ای آسیب‌رسان مباش؛ چرا که مردم دو دسته‌اند:

فإنهم صنفان إما أخ لك في الدين وإما نظير لك في الخلق.^۶

مردمان دو دسته‌اند یا برادر دینی تواند و یا همتای انسانی.

تأکیدهای فراوان قرآن و سنت بر پرهیز از کبر و فخر و عجب، و یکی بودن انسان‌ها در خلقت، و کرامت را تنها به تقوای الهی دانستن، همه بر این پایه استوار است.

خلاصه سخن آن‌که شرط نخست زندگی سالم و تحقق وفاق اجتماعی، دوری جُستن از این خصلت ناپسند است، که می‌بایست آن را از راه نشانه‌هایش در خویشتن شناخت و به زدودنش همت کرد.

۱. شعراء / ۱۰۶.

۲. شعراء / ۱۴۲.

۳. شعراء / ۱۲۴.

۴. شعراء / ۱۶۱.

۵. اعراف / ۸۵.

۶. نهج البلاغه، نامه ۵۳.

و نیز امیر مؤمنان در توصیف مؤمن فرموده است:

كُلُّ سَعِيٍّ عِنْدَهُ أَخْلَصٌ مِنْ سَعِيهِ وَكُلُّ نَفْسٍ عِنْدَهُ أَصْلَحُ مِنْ نَفْسِهِ.^۱

هر تلاشی نزد او پاک تر از تلاش خود اوست و هر آدمی نزد او صالح تر از خود اوست. امامان معصوم (ع) با داشتن مقام عصمت و علم غیب با دیگران مشورت می کردند و گاه از آنان می خواستند از انتقاد فروگذار نکنند.

این سخن تاریخی و درخشان امیر مؤمنان (ع) گوشه ای از این خلق و خوی الهی را نشان می دهد:

فَلَا تَكْفُوا عَنِّي مَقَالَهَ بَحْقٍ، أَوْ مَشُورَهَ بَعْدَلٍ، فَإِنِّي لَسْتُ فِي نَفْسِي بِفَوْقَ مَا أَنَا فِي أَخْطَايَ، وَلَا أَمِنْ ذَلِكَ مِنْ فَعْلِي، إِلَّا أَنِّي كُنْتُ فِي نَفْسِي مَا هُوَ أَمْلَكُ بِهِ مِنِّي^۲

پس، از گفتن حق یا رایزنی در عدالت باز مایستید، که نه من برتر از آنم که خطا کنم و نه در کار خویش از خطایم؛ مگر که خدا مرا در کارِ نفس، کفایت کند که از من بر من توانا تر است.

وقتی طلحه و زبیر از او گلایه کردند که چرا در کارها با ما رایزنی و مشورت نمی کنی، پاسخش آن نبود که بدان نیازمند نیستم، بلکه فرمود:

فَأَمَّا مَا ذَكَرْتُمَا مِنَ الْإِسْتِشَارَةِ بِكَمَا... فَلَمَّا أَفْضْتُ إِلَى نَظَرْتِ فِي كِتَابِ اللَّهِ وَسُنَّةِ رَسُولِهِ فَاَمْضَيْتُ مَا دَلَّنِي عَلَيْهِ وَاتَّبَعْتُهُ وَلَمْ أَحْتِجْ إِلَى آرَائِكُمَا فِيهِ وَلَا رَأْيَ غَيْرِكُمَا، وَلَوْ وَقَعَ حُكْمٌ لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ بَيَانُهُ وَلَا فِي السُّنَّةِ بَرَهَانُهُ، وَأَحْتِجُّ إِلَى الْمَشَاوَرَةِ فِيهِ لِشَاوَرَتِكُمَا فِيهِ.^۳

اما درباره مشورت با شما... چون حکومت به من رسید، در کتاب خدا و سنت پیامبر نگریستم و آنچه مرا بدان راهنمایی کردند به اجرا گذاردم و در آن زمینه به رأی شما و دیگران نیازمند نبودم. [بلی] اگر حادثه ای رخ دهد که توضیحش در کتاب خدا و دلیلش در سنت نباشد و به رایزنی نیاز داشته باشد، با شما مشورت خواهم کرد.

امام خمینی (ره) نیز بسیار زیبا این مطلب را در نامه موسوم به منشور برادری، یادآوری می کنند:

هیچ کس نباید خود را مطلق و مبرا از انتقاد ببیند.^۴

۱. میزان الحکمه، ج ۳، ص ۱۸۲، ح ۱۱۸۶۵.

۲. نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶.

۳. موسوعة الامام علی بن ابی طالب (ع)، ج ۴، صص ۱۱۱، ۱۱۲.

۴. صحیفه امام، ج ۲۱، ص ۱۷۹.

دو. خود انتقادی

آدمی می‌بایست نخستین ناقد خویش باشد؛ چرا که نه میرا از کاستی و نقص است و نه به همه کمالات دست یافته است. دیدن نقص‌ها و کاستی‌ها و واری برای یافتن عیب‌ها و سستی‌ها، «خود انتقادی» است.

از سوی دیگر مبنای معرفتی این خصلت خود را مطلق ندیدن و به ضعف‌ها و سستی‌ها اذعان داشتن است. این روحیه سبب می‌گردد که اولاً به این باور دست یابد که اگر در دیگران ضعف و خطایی هست، من هم از آن میرا نیستم، پس با تحمل یکدیگر زندگی را به پیش بریم و از سوی دیگر منشأ پاره‌ای از اختلاف‌ها، کاستی‌ها و قصور من درک پاره‌ای حقایق است. و در نگاه عام و کلی‌تر، اگر همه انسان‌ها پای‌بند شوند، و بدان اعتنا کنند، بسیاری از جدل‌ها و کشمکش‌ها از میان رخت برمی‌بندد.

بر همین پایه است که در منابع دینی دستورات فراوانی در تشویق و ترغیب بدین امر داده شده است:

۱- مؤمن را واعظ و موعظه‌گر و ناقد خویش معرفی کرده‌اند:

المؤمن محتاج إلى توفيق من الله و واعظ من نفسه و قبول ممن ينصحه.^۱

مؤمن به کمک الهی و ناقدی درونی و پذیرش از آن‌که خیرخواهی کند، نیازمند است.

۲- تأکید فراوان بر مراقبه و محاسبه نفس:

ليس منا من لم يحاسب نفسه في كل يوم^۲

از ما نیست آن‌که خود را در هر روز محاسبه نکند.

امیرمؤمنان (ع) فرموده است:

من حاسب نفسه وقف على عيوبه وأحاط بذنوبه واستقال الذنوب وأصلح العيوب^۳

آن‌که خود را واری کند، بر عیب‌هایش واقف گردد و بر گناهانش احاطه یابد و از گناهان کناره گیرد و عیب‌ها را اصلاح نماید.

در تمامی کتب اخلاق و تربیت از محاسبه و چگونگی‌اش سخن رفته است. و روشن است که این محاسبه دایره‌اش محدود نیست، بلکه شامل تمامی داد و ستدهای انسان در ساحت‌های گوناگون زندگی می‌شود و همه واردات و صادرات انسانی را فرامی‌گیرد.

۱. میزان الحکمه، ج ۴، ص ۳۵۹۸، ح ۲۲۱۶۲، و نیز ر. ک: صص ۳۵۹۹ - ۳۶۰۰، ح ۲۲۱۷۲ - ۲۲۱۸۰.

۲. همان، ج ۱، ص ۶۱۹، ح ۳۸۴۵.

۳. همان، ص ۶۲۰، ح ۳۸۵۰.

۳- در برخی احادیث تأکید شده هر کس دفتری داشته و لغزش‌ها و عیب‌های خود را در آن ثبت کند و در صدد اصلاح آن برآید:

على العاقل أن يحصي على نفسه مساوئها في الدين والرأى والأخلاق والأدب، فيجمع ذلك في صدره أو في كتاب ويعمل في إزالتها.^۱

بر خردمند است که بدی‌هایش را در زمینه‌های دینی، اخلاق، آداب و آراء احصا کند و آن‌ها را در سینه یا نوشته‌هایی جمع کند و بکوشد آن را برطرف نماید.

سه. انتقاد پذیری

اگر آدمی خالی از عیب و کاستی نیست و نادانی و جهالتش اندک نمی‌باشد و از سوی دیگر خود نمی‌تواند به همه آن واقف باشد یا غفلت او را از این کار باز می‌دارد، می‌بایست نقدِ دیگران را پذیرا باشد.

در متون دینی با تأکید فراوان، آدمی را به این سو سوق داده است که تحمّل و ظرفیت نقدپذیری خود را بالا ببرد و در صدد باشد عیب خود را از دیگران بیاموزد. اینک به پاره‌ای از آموزه‌های دینی در این زمینه اشاره می‌شود:

۱- پذیرش خیرخواهی دیگران.

در حدیثی که در موضوع خود انتقادی نقل شد، یکی از نیازمندی‌های مؤمنان را پذیرش خیرخواهی دیگران بر شمرده بود.

۲- پذیرش موعظه و پند دیگران (اتعاظ).

روایت‌های بسیاری بر پندگیری از دیگران سفارش می‌کند:

من وعظك أحسن اليك^۲

آن‌که تو را پند دهد، به تو نیکی کرده است.

من وعظك فلا توحشه^۳

آن‌که تو را پند دهد، به وحشت میاندازد.

وعظ یادآوری خوبی‌ها و بدی‌هاست، تا آدمی خود را در سنجش قرار دهد و به تعبیری دیگر، بازگو کردن معیار درست زندگی کردن است.

۱. بحارالانوار، ج ۷۵، ص ۶، ح ۵۸.

۲. میزان الحکمه، ج ۴، ص ۳۶۰۲، ح ۲۲۲۱۴.

۳. همان، ح ۲۲۲۱۵.

به نظر می‌رسد تفاوت وعظ با نصیح در آن است که واعظ به صورت کلی به بازگویی خوبی و بدی و معیارهایش می‌پردازد، تا هر کس با سنجش و ارزیابی خود متنبه و آگاه گردد، ولی ناصح به صورت مصداقی و جزئی به بیان کاستی‌ها و نقص‌ها می‌پردازد.

۳- پاره‌ای از روایت‌ها بازگو کردن عیب‌ها را هدیه قلمداد کرده و عیب‌گیرنده را هدیه آورنده نامیده است مانند:

أَحَبُّ إِخْوَانِي إِلَيَّ مَنْ أَهْدَى إِلَيَّ عَيْبِي^۱

دوست داشتنی‌ترین برادران نزد من آن است که عیب‌هایم را به من هدیه دهد.

در برخی روایت‌ها بازگو کننده عیب را دوست و پنهان کننده‌اش را دشمن، معرفی کرده است.^۲

سیرهٔ بندگان صالح خدا نیز بر این قرار داشته که از انتقادهای استقبال می‌کردند. گزارش شده که روزی شیطان نزد یحیی (ع) رفت و با او به گفت و گو پرداخت. یحیی از شیطان پرسید چه نقطه ضعفی در من سراغ داری که ممکن است بدان مرا بفریبی؟

گفت: گاه پر خوری می‌کنی و از نماز و یاد خدا سنگین می‌شوی.

یحیی فرمود: با خداوند عهد می‌کنم که دیگر از غذا سیر نشوم و شیطان گفت: با خدا عهد می‌کنم که مسلمانی را نصیحت نکنم.^۳

همچنین نقل است که: به هنگام سوار شدن نوح بر کشتی شیطان خواست وارد شود و نوح ممانعت کرد. شیطان گفت: تو را با دو خصلت آشنا سازم. نوح فرمود: مرا بدان حاجتی نیست. شیطان گفت: از آز و حرص بر حذر باش که آدم بدان وسیله از بهشت بیرون شد و از حسادت پرهیز که مرا از بهشت بیرون کرد.

خداوند وحی فرستاد که نصیحت‌ها را بپذیر؛ گرچه رانده شده است.^۴

امام علی (ع) نیز به مالک اشتر سفارش می‌کند که نزدیک‌ترین افراد به تو کسانی باشند که تلخی‌های حق را بیش‌تر بر زبان جاری می‌سازند:

ثُمَّ لِيَكُنْ آثَرُهُمْ عِنْدَكَ أَقْوَلُهُمْ بِمَرِّ الْحَقِّ لَكَ.^۵

۱. میزان الحکمه، ج ۳، ص ۲۲۰۷، ح ۱۴۶۸۴.

۲. همان، ح ۱۴۶۸۸-۱۴۶۸۹.

۳. بحار الانوار، ج ۶۳، ص ۲۱۶، ح ۵۲.

۴. همان، ج ۱۱، ص ۳۲۳.

۵. نهج البلاغه، نامه ۵۳.

آن‌گاه باید برگزیدگان آن‌ها نزد تو، کسانی باشند که تلخی جق را بیش‌تر بر زبان آورد.

چهار. دوری از تعصب

پای فشردن و اصرار کردن بر آنچه خلاف حقیقت است، با ملاحظهٔ قرابت، قومیت، دوستی، هم‌کیشی و... تعصب است. و این امر هم چنان که فرد را به خلاف حقیقت می‌کشانند، اسباب عداوت و دشمنی را نیز فراهم می‌سازد و یکی از اسباب بدل شدن اختلاف‌ها به عداوت، همین تعصب است. امام سجاد(ع) در معنای تعصب فرموده است: *العصبية التي يأثم عليها صاحبها أن يرى الرجل شرار قومه خيراً من خيار قوم آخرين، وليس من العصبية أن يحب الرجل قومه، ولكن من العصبية أن يعين قوماً على الظلم*.^۱ تعصبی که صاحبش بر آن گناهکار شمرده می‌شود، آن است که آدمی بدان گروهش را، بهتر از خوبان دیگر گروه‌ها بداند. دوست داشتن گروه و قبیله تعصب نیست، لیک یاری کردن آنان بر ستم، تعصب است.

این شعار جاهلی مصداقی از عصبیت و تعصب بود که: «أَنْصُرُ أَخَاكَ ظَالِماً أَوْ مَظْلُوماً؛ برادرت را یاری رسان خواه سمتگر باشد یا ستم‌دیده».

پنج. احترام به رأی دیگران

شافعی گفته است:

ما نظر خود را درست می‌دانیم، لیکن احتمال خطا در آن می‌رود؛ چنان‌که رأی دیگران را خطا می‌دانیم، اما احتمال درستی در آن هست.^۲

آن‌چه در منابع دینی در باب مشورت با دیگران و پرهیز از استبداد به رأی وجود دارد، گواه همین نکته است. اگر هر کسی مجاز بود خود را مطلق ببیند، دستور به مشورت و رایزنی معنی نداشت؛ چنان‌که اگر آرای دیگران محترم نبود، این سفارش و توصیه بی‌ثمر بود؛ زیرا آن‌گاه آرای دیگران قابل اعتناست، که از ارزش و اعتبار برخوردار باشد.

به سخن دیگر شاخه‌ای از حرمت نهادن به انسان، احترام به رأی و نظر اوست. اگر نمی‌بایست انسان‌ها را تحقیر کرد و کوچک شمرد؛ چرا که همه «عیال الله» اند و همه «نظیر لك في الخلق» و همتایانی انسانی هستند، پس برای رأی و نظر آن‌ها نیز می‌بایست ارج و

۱. میزان الحکمه، ج ۳، ص ۱۱۹۲، ح ۱۳۰۳۸.

۲. الفقه الغائب، ص ۱۴۴.

منزلی پذیرفت.

امام خمینی (ره) هرگاه در مسائل حکومتی فتوایش دشواری در پی داشت، به دیگر فقیهان ارجاع می داد و رأی مخالف خود را مبنای عملی جامعه قرار می داد.^۱

شش. شنیدن و تأمل در سخن مخالف

قرآن کریم شنیدن سخن و پیروی نیکوتر را نشانه بندگان خدا می داند:

﴿فبشر عباد الذين يستمعون القول و يتبعون أحسنه﴾^۲

بشارت ده بندگانم را، آنان که سخن را می شنوند و بهترین را پیروی می کنند. در متون دینی اصرار به درنگ کردن در سخن، نه گوینده سخن بسیار مورد تأکید قرار گرفته است:

أُنْظِرْ إِلَى مَا قَالُوا لَا تَنْظُرْ إِلَى مَنْ قَالَ.^۳

به آنچه گفته است بنگر و در کسی که گفته است منگر.

هنگامی که عقبه فرزند ربیعہ پیشوای بنی امیه نزد پیامبر (ص) آمد تا آن حضرت را از دعوت باز دارد، گفت:

ای محمد! اگر ثروت می خواهی به تو می بخشیم و اگر دنبال ریاست هستی تو را رئیس قرار می دهیم.

پس از این که سخن عقبه تمام شد، رسول خدا (ص) فرمود:

سخت تمام شد ای عقبه! گفت: بلی، فرمود: آیا سخن مرا می شنوی؟ گفت: بگو، آن گاه پیامبر آیه های نخست سوره فصلت را تلاوت کرد. و در پایان فرمود: شنیدی، آنچه شنیدی، حال خود دانی.^۴

رسول خدا او را با کنیه خطاب می کند و فرصت می دهد سخنش را تمام کند و از او می پرسد اجازه می دهد وی نیز سخن خود را ادا نماید.

در حادثه عاشورا امام حسین (ع) و یارانش در برابر صفوف مخالفان قرار می گرفتند و به تبیین هدف و موضع خود می پرداختند، اما آنان تحمل شنیدن این سخنان را نداشتند. به

۱. صحیفه امام، ج ۲۰، صص ۱۰۹، ۱۱۰ و ص ۳۹۷.

۲. زمزم، ۱۸.

۳. غرر الحکم، ج ۶، ص ۲۶۶ (شرح و ترجمه آقا جمال خونساری).

۴. السیره النبویه لابن هشام، ج ۱، ص ۳۱۴.

هنگامی که زهیر در برابر آنان سخن می‌گفت، از میان سپاه یزید این فریاد بلند شد که:

أَبْرَثْنَا بِكَثْرَةِ كَلَامِكَ.^۱

با زیادی سخن ما را خسته کردی.

و به هنگام سخن بُریر گفتند:

يَا بُرَيْرُ قَدْ أَكْثَرْتَ الْكَلَامَ فَاكْفُ عَنَّا.^۲

بُریر زیاده سخن می‌گویی. دست از سخن باز دار.

هفت. رعایت حقوق انسانی و برادری

اگر با کسی اختلاف نظر داشتیم و حتی اختلاف عقیده، این نباید مانع شود که حقوق انسانی و برادری آنان نادیده انگاشته شود.

این داستان مشهور است که امیر مؤمنان (ع) پیرمردی نابینا را دید که گدایی می‌کرد. از او پرس‌وجو کرد، گفتند: یهودی است فرمود: تا نیرو داشت او را به کار گرفتید و اینک رهایش ساخته‌اید:

استعملتموه حتى إذا كبرو عجز منعموه؟ أنفقوا عليه من بيت المال.^۳

او را به کار گرفتید تا پیرمرد و ناتوان شد، آن‌گاه از او دریغ می‌کنید.

از بیت المال به وی انفاق کنید.

و نیز ابن اثیر در کتاب تاریخ خود آورده است که: عبیدالله بن حر جعفری پس از کشته شدن عثمان به معاویه پیوست و در نبرد صفین نیز او را همراهی کرد. او زنی در کوفه داشت که چون غیبتش طولانی شد برادر زنش، او را به مرد دیگری شوهر داد. چون خبر به عبیدالله رسید، به کوفه آمد و از شوهر زن نزد علی (ع) شکایت کرد. امام علی (ع) فرمود: ظاهرت علینا عدونا ففعلت؟ دشمن ما را یاری رساندی و حال جوش آورده‌ای؟ عبیدالله گفت: یعنی از عدالت [و حقوقم] مرا محروم سازی؟ علی (ع) فرمود: نه. آن‌گاه قصه‌اش را بازگو کرد و حضرت حکم کرد زنش به وی برگردانده شود.^۴

آن یکی غیر مسلمانی است که حقوقش باید ادا گردد و این یکی مسلمانی است مخالف

۱. مقتل الحسین، سید عبدالرزاق مرقم، ص ۲۳۲.

۲. همان، ص ۲۳۳.

۳. موسوعة الإمام علی بن ابی طالب (ع)، ج ۴، ص ۲۰۴.

۴. موسوعة الإمام علی بن ابی طالب (ع)، صص ۲۲۸، ۲۲۹.

که حقوقش باید رعایت شود.

این‌ها نمونه بود و گرنه در تمامی عرصه‌های حقوق باید بدان توجه شود. انسان‌های مخالف ما نیز خون، مال، ناموس، آبرو و حیثیت‌شان در جامعه اسلامی محترم است. و نمی‌توان به بهانه اختلاف دیدگاه، به آنان تهمت و افترا زد، به آنان دشنام و ناسزا گفت، به مال و ناموس‌شان دستبرد زد و....
در این جا دو سخن از امام خمینی (ره) یکی در باب برخورد با کفار و دیگری برخورد با مسلمانان از کتاب شریف چهل حدیث می‌آوریم:

شیخ جلیل ما، عارف کامل، شاه آبادی - روحی فدا - می‌فرمودند تعبیر به کافر نیز نکند در قلب؛ شاید نور فطرتش او را هدایت کند، و این تعبیر و سرزنش کار شما را منجر به سوء عاقبت کند. امر به معروف و نهی از منکر غیر از تعبیر قلبی است. بلکه می‌فرمودند کفاری که معلوم نیست با حال کفر از این عالم منتقل شدند، لعن نکنید. شاید در حال رفتن هدایت شده باشند و روحانیت آن‌ها مانع از ترقیات شما شود. در هر حال، نفس و شیطان شما را وارد مرحله اولی از عجب می‌کنند؛ کم‌کم از این مرحله شما را به مرحله دیگر و از آن درجه به درجه بالاتر، تا بالأخره کار انسان را به جایی برساند که به ایمان یا اعمال خود به ولی نعمت خویش و مالک الملوک منت‌گذاری کند و کارش به آخر درجه رسد.^۱

اگر یکی از حقایق را از لسان عارف شوریده یا سالک دلسوخته یا حکیم متألهی بشنویم، چون سامعه ما تاب شنیدن آن ندارد و حب نفس مانع شود که به قصور خود حمل کنیم، فوراً او را مورد همه‌طور لعن و طعن و تکفیر و تفسیقی قرار می‌دهیم و از هیچ غیبت و تهمتی نسبت به او فروگذار نمی‌کنیم. کتاب وقف می‌کنیم و شرط استفاده از آن را قرار می‌دهیم [که] روزی صد مرتبه لعن به مرحوم ملا محسن فیض کنند! جناب صدر المتألهین را، که سرآمد اهل توحید است، زندیق می‌خوانیم و از هیچ گونه توهینی درباره او دریغ نمی‌کنیم. از تمام کتاب‌های آن بزرگوار مختصر میلی به مسلک تصوف ظاهر نشود - بلکه کتاب کسراصنام الجاهلیة فی الرد علی الصوفیه نوشته - [با این حال] او را صوفی بحث می‌خوانیم. کسانی که معلوم الحال هستند و به لسان خدا و رسول (ص)، ملعون‌اند می‌گذاریم، کسی [را] که با صدای رسا داد ایمان به خدا و

رسول و ائمه هدی (ع) می زند لعن می کنیم! من خود می دانم که این لعن و توهین ها به مقامات آنها ضرری نمی زند. بلکه شاید به حسنات آنها افزایش و موجب ارتفاع درجات آنها گردد، ولی این ها برای خود ماها ضرر دارد و چه بسا باشد که باعث سلب توفیق و خذلان ما گردد. شیخ عارف ما - روحی فداه - می فرمود هیچ وقت لعن شخصی نکنید، گرچه به کافری که ندانید از این عالم [چگونه] منتقل شده، مگر آن که ولی معصومی از حال بعد از مردن او اطلاع دهد؛ زیرا که ممکن است در وقت مردن مؤمن شده باشد.^۱

یکی از حقوق، ادای امانت است، که البته امانت معنای گسترده ای دارد، از باز گرداندن اموال و حفظ اسرار تا یک رنگی همه ادای امانت است.

امام علی (ع) فرموده است:

أَدُوا الْأَمَانَةَ إِلَى مَنِ اسْتَمَنَّكُمْ وَلَوْ إِلَى قَتْلَةِ أَوْلَادِ الْأَنْبِيَاءِ.^۲

امانت را باز گردانید، گرچه به قاتلان فرزندان پیامبران.

و چه زیبا ادای امانت را تفسیر کرده است:

من لم يختلف سرّه وعلا نيته وفعله ومقالته، فقد أدّى الأمانة.^۳

آن که نهان و آشکارش و کردار و گفتارش متفاوت نباشد، امانت را سپرده است.

صداقت و یک رنگی گونه ای امانت سپاری است، که باید برای مخالفان نیز منظور

گردد: امام حسین (ع) آن گاه که لشکریان تشنه حر را دید، با آن که راه را بر آنان بستند، دستور داد سیراب شان کنند.^۴

و نیز به برادرش عباس هنگامی که جواب شمر را نداد، فرمود:

أجيبوه ولو كان فاسقاً.^۵

پاسخش دهید، گرچه فاسق باشد.

۱. چهل حدیث، ص ۴۵۶.

۲. موسوعة الإمام علی بن ابی طالب (ع)، ج ۴، ص ۳۳۲، ح ۱۹۲۴.

۳. همان، ص ۳۳۳، ح ۱۹۲۷.

۴. مقتل الحسین، عبدالرزاق المرقم، ص ۱۸۲.

۵. مقتل الحسین، عبدالرزاق، ص ۲۰۹.

هشت . دوری از جدال و مراء

آن‌گاه که گفت و گوها انگیزهٔ دستیابی به حق را از دست دهد و تنها پیروزی بر خصم منظور گردد و از هر ابزار و استدلالی در این جهت سود بُرده شود، مراء و جدال شکل گرفته است. نصوص دینی این عمل را سبب کینه و دشمنی دانسته و از آن باز داشته است:

امیر مؤمنان (ع) فرموده است:

سبب الشحناء كثرة المراء.^۱

سبب کینه و دشمنی مراء بسیار است.

در سخنی از امام هادی (ع) نقل شده است که:

مراء دوستی‌های کهنه را تباه می‌کند، پیمان‌های استوار را از هم می‌گسلد، و نهایت سود آن غلبه [بر خصم] است و این غلبه پایهٔ بریدن‌ها و جدایی‌هاست.^۲

در حدیثی از امیر مؤمنان (ع) روایت شده است:

از مراء و دشمنی برحذر باشید که دل‌های برادران را نسبت به یکدیگر بیمار و آلوده سازد و نفاق و دورویی در آن برویاند.^۳

نه . پرهیز از بدگویی و ناسزا

به رسول خدا (ص) گفته شد مشرکان را نفرین کن؛ فرمود:

إِنِّي لَمْ أُبْعَثْ لِعَانًا وَإِنَّمَا بُعِثْتُ رَحْمَةً.^۴

من برانگیخته نشدم برای نفرین، بلکه برای رحمت و مهربانی مبعوث شده‌ام.

وقتی ابن ابی العوجاء با مفضل بن عمر از شاگردان امام صادق (ع) روبه‌رو شد، و او را خشمگین یافت که به وی لقب یا عدو الله (ای دشمن خدا) داده بود، وی را مخاطب قرار داد و گفت:

اگر اهل سخن و مناظره‌ای با تو مناظره کنم، اگر دلیل متقن داشتی از تو پیروی می‌کنم و اگر روش مناظره نمی‌دانی با تو سخن نمی‌گویم. اگر از یاران امام صادق هستی، او با ما چنین سخن نمی‌گوید و این‌گونه با ما جدل نمی‌کند. او بیش از این از ما شنیده است،

۱. میزان الحکمه، ج ۴، ص ۲۸۹۳، ح ۱۸۸۴۸.

۲. همان، ص ۲۸۹۲، ح ۱۸۸۲۶.

۳. همان، ح ۱۸۸۲۴.

۴. صحیح مسلم، ج ۵، ص ۱۶۸، ح ۲۵۹۹.

ولی هیچ گاه در سخن به ما دشنام نداده. و در پاسخ ما ستم روا نداشته است. او بردبار و خردمند است. سخن ما را می شنود و به ما گوش فرا می دهد و با ادله ما آشنا می گردد، تا از سخن و استدلال فراغت یابیم؛ چنان که گمان کنیم بر او غلبه یافتیم، آن گاه، با سخن کوتاه و آسان استدلال های ما را باطل سازد. اگر تو از یاران اویی با ما آن چنان مناظره کن.^۱

امام باقر(ع) فرموده است: سخن زشت و ناسزا، سلاح انسان های پست است: سلاح اللئام قبیح الکلام.^۲
سخن زشت ابزار انسان های پست است.

ده. پرهیز از قهر و جدایی

ابوموسی اشعری پس از قضایای حکمیت به عیادت امام حسن(ع) رفت و امیرالمؤمنین(ع) نیز حضور داشت. امام علی(ع) فرمود:

چه شد نزد ما آمدی؟ گفت: به عیادت فرزند پیامبر(ص) آمدم. امام علی(ع) فرمود: ناراحتی من از تو سبب نمی گردد برای حدیث نخوانم. از پیامبر(ص) شنیدم که می فرمود: هرگاه کسی به عیادت برادرش رود، در رحمت الهی فرو رود و وقتی نزد بیمار نشست، رحمت الهی او را فرا گیرد.^۳

ابن تیمیه گفته است:

اگر اختلاف نظرها سبب قهر و جدایی می شد، میان مسلمانان رابطه خویشی و برادری می گسست.^۴

امام خمینی گفته است:

اختلاف سلیقه ممدوح و كذلك اختلاف رأی، اما این موجب جبهه گیری و دشمنی نباشد.^۵

رسول خدا(ص) فرموده است:

۱. بحارالانوار، ج ۲۳، ص ۵۸.

۲. میزان الحکمه، ج ۳، ص ۲۳۷۷، ح ۱۵۶۹۵.

۳. تذکره الحفاظ، ج ۳، ص ۸۰۸.

۴. مجموع فتاوی ابن تیمیه، ج ۲۰، ص ۲۰۷.

۵. صحیفه امام، ج ۲۱، ص ۴۷.

از یکدیگر نَبُردید، به یکدیگر پشت نکنید، دشمنی و حسادت نورزید، بندگان خدا و برادر باشید. سزاوار نیست مسلمانی از مسلمان دیگر بیش از سه روز قهر کند.^۱

و نیز امیر مؤمنان (ع) فرموده است:

به سوی وصل و دوستی بشتابید و از بریدن و قهر کردن دوری گزینید.^۲

البته آدمی باید ظرفیت و تحمل خویش را بالا ببرد تا بتواند با آنان که اختلاف نظر دارد و یا اختلاف رأی، دوستانه و با الفت زندگی کند.

یازده. گفت و گو

گفت و گو از عوامل اصلی کاهش اختلاف است؛ چرا که بسیاری از سوء برداشت‌ها زدوده می‌شود و راه بر نفوذ خناس‌ها و سخن‌چین‌ها بسته می‌گردد. کسانی از گفت‌وگو می‌هراسند که از منطق درست برخوردار نباشند و توان مباحث علمی را نداشته باشند. امام خمینی در پایان نامه‌ای که به «منشور برادری» موسوم شد می‌نویسد:

با تبادل افکار و اندیشه‌های سازنده مسیر رقابت‌ها را از آلودگی‌ها و انحراف و افراط و تفریط باید پاک نمود.^۳

دوازده. رقابت نه حسادت

بسا اوقات رقیبان یکدیگر، حسودان نسبت به یکدیگرند. اگر گروه‌های رقیب را به ماشین‌هایی تشبیه سازیم که در جاده‌ای چند بانده در حرکت‌اند، اگر هر کدام به میزان نیرو و قدرت خود به پیش رود، عرصه‌ای برای رقابت است. ولی هرگاه یکی با سد کردن راه بر دیگران، پیشتازی خود را حفظ کند، دیگر رقابت رخت بر بسته و حسادت جایش نشسته است. آن‌که تحمل دیدن رشد و بالندگی و محبوبیت رقیب خود را ندارد، گرفتار حسادت شده است. از قواعد رقابت تحمل رشد و برنده شدن رقباست. هرگاه در مسابقه‌ای گروهی با آسیب رساندن به جناح رقیب، تلاش برای پیروزی دارد، نمی‌توان آن را رقابت سالم نامید.

از این رو دوری از حسادت شرط قرار گرفتن در رقابت‌های سالم است. و در برابر،

۱. میزان الحکمه، ج ۴، ص ۳۴۳۷، ح ۲۱۱۰۱.

۲. همان، ص ۳۴۳۶، ح ۲۱۰۸۸.

۳. صحیفه امام، ج ۲۱، ص ۱۸۰.

حسادت یعنی تحمل و ظرفیت رشد و بالندگی دیگران را نداشتن مانع رقابت سالم است. نصوص دینی حسود را این گونه توصیف کرده است:

از بدی دیگران خوشنود و از سرور دیگران غمگین است.^۱

با از بین رفتن نعمت دیگران آرام می گیرد.^۲

دوستی را در سخن آشکار می کند و با کردارش بغض می ورزد.^۳

خیرخواهی برای دیگران ندارد.^۴

حسود پشت سر، غیبت می کند، در حضور تملق می گوید و در گرفتاری ها دشنام می دهد.^۵

بلی، آرزوی دستیابی به کمالات دیگران حسادت نیست، بلکه غبطه است و انسان های صالح و سالم از این خصلت برخوردارند. امام صادق (ع) فرموده است:

مؤمن غبطه می خورد و حسادت نمی ورزد. و منافق حسادت می ورزد و غبطه نمی خورد.^۶

۱. میزان الحکمه، ج ۱، ص ۶۲۸، ح ۳۹۱۴.

۲. همان، ح ۳۹۱۳.

۳. همان، ح ۳۹۱۶.

۴. همان، ص ۶۲۹، ح ۳۹۲۲.

۵. همان، ج ۱، ص ۶۳۱، ح ۳۹۵۴.

۶. همان، ح ۳۹۵۸.

۴ مقاصد شریعت در مکتب اهل بیت (ع)*

یک. طرح مسئله

یکی از مسائل اصلی و پراهمیت در دانش فلسفه فقه، مقاصد شریعت و اهداف فقه می‌باشد.

در این جا سخن در این است که فقه اسلامی چه اهدافی را دنبال می‌کند؟ چگونه می‌توان بر آن‌ها دست یافت؟ و تأثیر این مسئله بر استنباط و اجتهاد چیست؟ به تعبیر دیگر در علم مقاصد، پرسش‌هایی از این دست مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرد:

- ۱- آیا فقه اسلامی اهداف و غایاتی را دنبال می‌کند؟
 - ۲- آیا می‌توان غایات و مقاصد فقه را شناخت؟
 - ۳- راه شناسایی و دست‌یابی به مقاصد فقه چیست؟
 - ۴- مقاصد اصلی و فرعی شریعت کدام است؟ و چگونه می‌توان آن‌ها را رده بندی کرد؟
 - ۵- دانش مقاصد چه تأثیری در اجتهاد و استنباط دارد؟ و...
- پاسخ به این پرسش‌ها دانش مقاصد را می‌سازد. برای وضوح بیش‌تر مسئله باید دانست که در دانش مقاصد با سه حوزه روبه‌رو هستیم، که تمیز میان آن‌ها در درستی پژوهش تأثیرگذار است؛ زیرا گاه به دنبال مقاصد دین هستیم و گاه در دایره‌ای کوچک از مقاصد فقه جست‌وجو می‌کنیم و در صورت سوم به دنبال مقصد و غایت یک یا چند حکم

* این مقاله در مجله راه‌سوم، س ۱، ش ۲، صص ۵۳-۶۲، بهمن ۱۳۸۰ منتشر شده است. بخشی از آن نیز در مجله فضا یا اسلامیة معاصرة، ش ۱۳، ۱۴۲۱ ق- ۲۰۰۰ م، صص ۲۱۴-۲۴۹ به زبان عربی منتشر شد.

هستیم. بدین جهت از این سه حوزه با سه واژه متفاوت یاد می‌شود:

اهداف دین، مقاصد شریعت، ملاکات احکام.

این واژگان از سه عرصه متفاوت در مسئله مقاصد پرده برمی‌دارد.

عرصه نخست، دایره مقاصد را به گستره دین می‌کشاند و آن را از چهارچوب فقه و شریعت خارج می‌سازد و طبیعتاً جایگاه آن فلسفه دین است، نه فلسفه فقه. به تعبیر دیگر اهداف دین، پرسش‌های اصلی و رویاروی دین را می‌کاود و پاسخ می‌دهد، گرچه پاسخ آن در فلسفه فقه و فقه پژوهشی نیز مؤثر است.

ساحت دوم، مقاصد شریعت یا اهداف فقه است که در آن غایات بخشی از دین، یعنی فقه، منظور می‌گردد و در واقع به تحلیل و بررسی یکی از پرسش‌های رویاروی فقه و شریعت می‌پردازد و جایگاهش فلسفه فقه است که پس از مسئله مقاصد و اهداف دین جای می‌گیرد.

سومین ساحت، ملاک، مناط یا علت حکم است. در این جا از ملاک، مناط و علت، که به حکم پیوند خورده‌اند، معنایی واحد اراده شده است. چنان‌که با اندک تأملی در این واژگان آشکار می‌شود، فلسفه و غایت حکم واحدی از احکام فقه منظور است. در این جا از اهداف دین و مقاصد شریعت گذر شده و از هدف حکم خاص بحث می‌شود. و پیش فرض این امر آن است که هر یک از احکام شریعت را غایتی است، که می‌توان بدان دست یافت و محل آن دانش فقه است.

روشن است که این نوشتار به ساحت دوم مربوط است و می‌پذیرد که دین را غایت یا غایاتی است که در هر یک از بخش‌های آن چون معارف، اخلاق و شریعت تجلی پیدا می‌کند؛ چنان‌که هر بخشی از دین چون فقه و شریعت را غایاتی است که در احکام و دستورات آن عینیت می‌یابد.

به تعبیر دیگر اگر اهداف دین تجزیه شود، به اهداف فقه، اخلاق و معارف می‌رسیم؛ همان‌گونه که اگر اهداف این سه ترکیب شود، به اهداف دین خواهیم رسید. همین رابطه میان اهداف فقه و ملاکات احکام نیز برقرار است.

اینک پس از وضوح مفهومی «مقاصد شریعت» و «اهداف فقه»، باید دانسته شود که در این زمینه چند پرسش کلیدی مطرح است که پرداختن به همه آن‌ها از حوصله و توان این مقال بیرون است. از این رو در این نوشتار تنها پاسخ به دو پرسش را طبق مسلک و مرام شیعه برمی‌گزینیم و به تجزیه و تحلیل آن می‌پردازیم:

۱- آیا فقه اسلامی اهداف و غایاتی را دنبال می‌کند؟

۲- آیا می‌توان غایات و مقاصد فقه را شناخت؟

سبب‌گزینش این دو پرسش آن‌هم طبق مسلک و مرام تشیع آن است که مدوّنات و مکتوبات عالمان شیعی چنان‌که خواهد آمد، در این عرصه اندک است، بلکه در مقایسه با مکتوبات اهل سنت، بسیار ناچیز و خُرد می‌نماید و این مسئله این توهّم را زنده می‌سازد که فقیهان شیعی برای فقه غایاتی را باور ندارند و یا غایات آن را قابل شناخت و دستیابی نمی‌دانند و گرنه بیش از این بدان می‌پرداختند و زوایایش را می‌کاویدند.

رسالت این نوشتار آن است که بر این توهّم خطّ بطلان کشد و روشن سازد که پاسخ عالمان شیعی بدین دو پرسش مثبت است، گرچه قصور در پژوهش و نگارش را می‌پذیریم. البته ناگزیریم پیش از پرداختن به دو پرسش یاد شده، از دو موضوع دیگر به اجمال سخن برانیم: یکی ضرورت پرداختن به مبحث مقاصد و دیگری تاریخچه این مسئله در میان اهل سنت و شیعه.

دو. ضرورت پژوهش در عرصه مقاصد

بی‌تردید دین و شریعت، فعل تشریعی خداوند است، چنان‌که جهان هستی فعل تکوینی اوست و همان‌طور که تکوین را غرض و غایاتی است، تشریع نیز بی‌هدف نیست.

شناخت اهداف و غایات فقه برای ارزیابی جهت‌گیری کلی فقه ضروری است. حرکت و تلاش هر مجموعه را با هدف و غایت آن می‌توان سنجید و بررسی کرد و حرکت و پویایی فقه را نیز با مقاصد و اهداف آن می‌توان محک زد. به تعبیر دیگر می‌توان با مقاصد و اهداف، کارکرد فقه را ارزیابی نمود.

همچنین شناخت مقاصد و غایات فقه، می‌تواند مرزهای عمومی فقه را روشن سازد و بسیاری از اوقات با آن می‌توان اجتهاد مجتهدان را ارزیابی نمود؛ چنان‌که به وسیله آن می‌توان نسبت به پاره‌ای از اخبار و روایت‌ها، داوری کرد.

در پرتو شناخت مقاصد شریعت و دستیابی به رده‌بندی آن می‌توان بسیاری از تعارض‌ها را در عرصه قانون‌گذاری فقهی و اجرای آن برطرف ساخت. همچنین مقاصد شریعت را می‌توان یکی از معیارهای نقد و ارزیابی اسناد قرار داد.

خلاصه با تکیه بر مطالب زیر می‌توان ضرورت پژوهش در مسئله مقاصد را نشان داد:

۱- ارزیابی حرکت کلی فقه و کارکرد آن؛

- ۲- مرزبندی و تعیین حوزه دانش فقه؛
- ۳- رفع تعارض در عرصه‌های قانون‌گذاری و اجرا؛
- ۴- ارزیابی و نقد سند از طریق متن؛
- ۵- دستیابی به نظام‌ها و قواعد فقهی؛
- ۶- دسته‌بندی احکام و مسائل شرعی در مجموعه‌ای منسجم و منطقی.

سه. تاریخچه

گرچه رسالت این نوشتار پی‌گیری مسئله مقاصد از نگاه عالمان شیعی است و طبیعتاً تاریخچه بحث را نیز باید در بین آنان پی‌گرفت، لیکن به جهت گستردگی پژوهش در بین اهل سنت، نخست بدان نگاهی می‌افکنیم و آن‌گاه سابقه آن را در شیعه دنبال می‌کنیم. نخستین بار این مسئله را امام الحرمین جوینی (م ۴۷۴ ق) در کتاب البرهان فی اصول الفقه مطرح کرد. وی احکام فقه اسلامی را به پنج قسم تقسیم می‌کند:

- ۱- ضروریات، آن دسته از احکام فقهی است، که سبب حفظ امور ضروری زندگی می‌گردد؛ چون قصاص.
 - ۲- حاجیات، آن دسته از احکام فقهی است که نیازمندی‌های عمومی زندگی را برآورده می‌سازد.
 - ۳- تحسینیات، احکامی که سبب آراستگی انسان به کرامت‌ها و دوری از نقایص و پلیدی‌ها می‌گردد؛ چون احکام طهارت.
 - ۴- کمالیات، احکام مستحب که از سه دسته قبل نیست.
 - ۵- تعبدیات، احکامی است که فلسفه آن بر ما روشن نیست و چنین مواردی اندک است. زیرا اصل اولی آن است که مقاصد احکام شرع قابل فهم و دستیابی است.^۱
- پس از جوینی، غزالی (م ۵۰۵ ق) در کتاب المستصفی فی علم الأصول به این مسئله پرداخته است. او در این زمینه می‌نویسد:

و مقصود الشارع خمسة وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم وماله. فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة، فهو مصلحة وكل ما يفوت هذه الأصول، فهو مفسدة ودفعها مصلحة.^۲

۱. البرهان فی اصول الفقه، ج ۲، صص ۹۱۳-۹۳۷.

۲. المستصفی فی علم الاصول، ج ۱، ص ۲۸۶.

مقاصد شارع پنج چیز است، و از این قرار است که دین، جان، خرد، نسل و ثروت آنان را حفظ کند. هر آن چه در بردارنده حفظ این ها باشد، مصلحت است و هر آن چه این ها را از بین ببرد، مفسده است و ترک آن مصلحت.

وی همچنین مصالح شریعت را در سه رتبه قرار می دهد: ضروریات، حاجیات و تحسینیات و مقاصد خمس را در ضروریات جای می دهد.^۱

پس از غزالی، سیف الدین آمدی (م ۶۳۱ ق) در کتاب الإحکام فی أصول الأحکام این مسئله را مطرح کرده است. وی نیز چونان پیشینیانش مقاصد ضروری را پنج قسم دانسته و گفته است:

والمحصر في هذه الخمسة أنواع، إنما كان نظراً الى الواقع، والعلم بانتفاء مقصد ضروري خارج عنها في العادة.^۲

سبب انحصار [مقاصد] در این پنج دسته، نگاه به واقعیت خارجی است و علم به این که عادتاً جز این ها مقصدی ضروری نیست.

ابن سبکی (م ۷۷۱ ق) علاوه بر پنج مقصد غزالی، حفظ آبرو را نیز به اهداف اضافه می کند و می گوید:

ضروري مانند حفظ دين، پس از آن نفس، و پس از آن عقل، سپس نسب، و پس از آن مال و عرض است.^۳

ابن تیمیه (م ۷۲۸ ق) توسعه ای دیگر در بحث مقاصد می دهد. او می گوید چرا باید مقاصد فقه را در امور دنیوی خلاصه کرد و مقاصدی چون محبت خدا، خشیت از او و اخلاص در دین را نادیده انگاشت.^۴

پس از سه قرن تلاش علمی، شاطبی (م ۷۹۰ ق) نخستین کسی است که به طرح تفصیلی مقاصد در کتاب الموافقات فی اصول الشریعة پرداخت. وی یک جلد از آن را به عنوان کتاب المقاصد به این موضوع اختصاص داد.^۵ و پس از گردآوری سخن گذشتگان، به دو مسئله جدید در حوزه مقاصد دامن زد: یکی دسته بندی مقاصد و دیگری راه های

۱. المستصنی فی علم الاصول، صص ۲۸۹، ۲۹۰.

۲. الإحکام فی أصول الأحکام، ج ۳، ص ۳۹۴.

۳. اهداف دین از دیدگاه شاطبی، ص ۸۳.

۴. الفتاوی، ج ۳۲، ص ۲۳۴.

۵. الموافقات فی اصول الشریعة، ج ۲.

دستیابی به مقاصد و اهداف فقه.

برخی گفته‌اند اگر شافعی پایه‌گذار علم اصول بود به عنوان «قانوناً کلیاً يرجع إليه في معرفة مراتب أدلة الشرع»، برای شاطبی نیز «الفضل الكبير... بمراعاة ما يسمى... بروح الشريعة... و هذا باهتمامه بمقاصد الشريعة ذلك الاهتمام»^۱ به حق می‌توان گفت کتاب شاطبی نقطه عطف علمی در پژوهش‌های پیرامون مقاصد بود.

پس از وی این مسئله پیشرفتی نداشت تا آن‌که دیدار شیخ محمد عبده از تونس در سال ۱۲۳۲ قمری - ۱۸۸۴ میلادی - با چاپ نخست این کتاب مواجه شد و او در ترویج اثر شاطبی بسیار تلاش کرد.

عبدالله دراز از شاگردان عبده می‌گوید:

كثيراً ما سمعنا وصية المرحوم الشيخ محمد عبده لطلاب العلم بتناول الكتاب وكنت اذ ذاك من الحريصين على تنفيذ هذه الوصية.^۲

سفارش استاد محمد عبده را به دانشجویان درباره استفاده از این کتاب بسیار شنیدیم و من در آن هنگام از علاقه‌مندان به اجرای این سفارش بودم. پس از این دوره نوبت به ابن عاشور (م ۱۲۹۶ ق) می‌رسد. او به تألیف کتاب مقاصد الشريعة الاسلامية فراخوانی گسترده‌ای به تأسیس علم مقاصد داشت. در دوره معاصر، عالمان اهل سنت به تفسیر مکتب شاطبی و ابن عاشور پرداختند و آثاری تحریر کردند، چون:

نظرية المقاصد عند الامام الشاطبي، احمد الريسوني؛

نظرية المقاصد عند الامام محمد الطاهر بن عاشور، اسماعيل الحسني.

چنان‌که برخی دیگر به تألیف آثار مستقلی در موضوع مقاصد رو کردند، چون:

مقاصد الشريعة الاسلامية و مكارمها، علال الفاسي؛

مقاصد الشريعة الاسلامية و علاقتها بالادلة الشرعية، محمد سعد بن احمد بن مسعود اليوبي؛

المقاصد العامة للشريعة الاسلامية، يوسف حامد العالم.

همچنین کتاب‌هایی در زمینه حکمت و فلسفه تشریع نگاشته شده که در بحث مقاصد می‌تواند مفید باشد، مانند:

۱. المجددون في الاسلام من القرن الاول الى القرن الرابع عشر، ص ۳۰۹.

۲. الموافقات في أصول الشريعة، ج ۱، ص ۱۲.

حکمة التشريع و فلسفته، علی احمد الجرجاوی؛

فلسفة التشريع الاسلامی، صبحی محمصانی؛

اهداف التشريع الاسلامی، محمد حسن ابو یحیی،

فلسفة التشريع الاسلامی، احمد زکی تفاحه؛

تعلیل الاحکام، محمد مصطفی شبلی.

تا این جا نگاه اجمالی به تاریخ مقاصد نزد اهل سنت داشتیم و اینک به سیر آن در شیعه نظر می افکنیم.

آن گونه که کتب فهرست نشان می دهد، مسئله مقاصد نزد عالمان شیعی از اواخر قرن سوم رونق می گیرد و با عنوان کتاب العلل تحریر می شود، مانند:

کتاب العلل، علی بن ابی سهل حاتم القزوینی؛

کتاب العلل، علی بن الحسن بن علی بن فضال؛

کتاب العلل، احمد بن محمد بن الحسین بن الحسن بن دؤل القمی (م ۳۵۰ق)؛

کتاب العلل، ابو محمد الفضل بن شاذان النیشابوری (م ۲۶۰ق)؛

کتاب العلل، محمد بن ابراهیم بن هاشم القمی؛

کتاب العلل، ابو عبدالله محمد بن خالد البرقی؛

کتاب العلل، ابو الحسن محمد بن احمد بن داود القمی (م ۳۶۸ق)؛

کتاب العلل، یونس بن عبدالرحمن؛

علل الشرائع، ابو محمد مفضل بن عمر الجعفی الکوفی؛

علل الشریعة، حسین بن علی بن شیبان.^۱

از این کتاب ها جز یاد در فهرست ها اثر دیگری در دست نیست.

نخستین اثری که بر جای مانده کتاب علل الشرائع والاحکام نوشته ابو جعفر محمد بن علی

بن الحسین (م ۳۸۱ق) می باشد که در پایان قرن چهارم به رشته تحریر در آمده است.

گفتنی است کتاب هایی درباره علل پاره ای از احکام شرعی نیز در همان زمان نوشته

شده که می توان از این ها یاد کرد:

کتاب علل الحج، ابو جعفر محمد بن علی بن بابویه؛

علل الصوم، ابو علی القمی، احمد بن اسحاق الاشعری؛

۱. الذریعة الى تصانیف الشيعة، ج ۱۵، صص ۳۱۲-۳۱۴.

علل الفرائض والنوافل، محمد بن الحسن بن عبدالله الجعفری؛

علل النکاح والمتعة، یونس بن عبدالرحمن؛

علل الوضوء، حمدان بن اسحاق الخراسانی؛

علل الوضوء، ابوجعفر محمد بن علی بن الحسین.^۱

از آن پس، دیگر آثاری در این زمینه‌ها مشهود نیست، جز اشاراتی کوتاه در مدخل کتب فقهی که از آن یاد می‌کنیم:

شهید اول (م ۷۸۶ق) در کتاب القواعد والفوائد به اجمال از این مسئله سخن گفته است: و وجه الحصر أنّ الحكم الشرعی إمّا أن تكون غایته الآخرة، أو الغرض الأهم منه الدنيا، والأوّل: العبادات، والثانی: إمّا أن يحتاج إلى عبارة، أو لا، والثانی: الأحكام والأوّل: إمّا أن تكون العبارة من اثنين -تحقیقاً أو تقدیراً- أو لا، والأوّل: العقود والثانی: ایقاعات.^۲ دلیل حصر آن است که حکم شرعی یا هدف آخرتی دارد و یا هدف برجسته‌اش دنیا می‌باشد.

دسته اول عبادات می‌باشد و دسته دوم یا به لفظ نیازمند است و یا نیازمند نیست. اگر به لفظ نیازمند نباشد، همان احکام [سیاسی] خواهد بود و دسته اول که نیازمند لفظ است، یا لفظ از دو نفر سر می‌زند یا خیر. دسته اول عقود است و دسته دوم ایقاعات.

فاضل مقداد (م ۸۲۶ق) در کتاب التفتیح الرائع ضمن استدلال بر انحصار ابواب فقهی در عبادات، عقود، ایقاعات و احکام سه دلیل بر این حصر ذکر می‌کند. دلیل نخست همان سخن شهید اول است که نقل شد؛ یعنی از طریق سبر و تقسیم و دلیل دوم را روش حکما می‌داند، بدین شرح:

کمال انسان در جلب منفعت و دفع ضرر است و منفعت یا موقت است و یا پایدار. جلب منفعت موقت با مباحث معاملات، اطعمه و اشربه و ازدواج صورت می‌پذیرد و جلب منفعت پایدار با عبادات و دفع ضرر نیز با قصاص و مانند آن حاصل می‌گردد. دلیل سوم: شرایع آسمانی برای حفظ پنج امر یعنی دین، جان، مال، نسب و عقل آمده‌اند. دین با عبادات و جان با تشریع قصاص و نسب با ازدواج و توابع آن چون حدود و تعزیرات و اموال با عقود و تحریم غضب و سرقت و عقل با تحریم مسکرات و

۱. الذریعة الى تصانیف الشيعة، صص ۳۱۳، ۳۱۴.

۲. القواعد والفوائد، ج ۱، ص ۳۰.

حدود و تعزیرات و تمام آن‌ها با دادرسی و شهادت حفظ می‌گردد.^۱ چنان که روشن است وی گفته غزالی از عالمان قرن ششم را پذیرفته و بر آن پایه به تقسیم فقه دست زده است.

به جز این‌ها به آثار دیگری که به اهداف فقه و مقاصد شریعت به صورت عام و فراگیر پرداخته باشد برخورد نمی‌کنیم، اما به صورت جزئی تر با عنوان تنقیح مناط یا ملاک حکم در کتاب‌های اصولی و فقهی اشاراتی موجز به چشم می‌خورد. پی‌گیری این‌ها به عنوان بحث مقاصد از آن رو است که اگر فقهی ملتزم باشد، مناط حکم قابل کشف است و می‌توان آن را منقح ساخت، باید ملتزم شود که در سطحی فراگیر و کلی تر می‌توان مقاصد احکام و علل آن را استنباط و استخراج نمود. از این رو به نمونه‌هایی از این دست نیز اشاره می‌کنیم:

وحید بهبهانی (م ۱۲۰۶ ق) فایده یازدهم از کتاب الفوائد الحاثیه را با عنوان «تنقیح المناطق و حجية القیاس المنصوص العلة» به این امر اختصاص داده است.^۲ ملا مهدی نراقی (م ۱۲۰۹) در کتاب تجرید الاصول بحث مختصری را به تنقیح مناط اختصاص داده است.^۳

صاحب فصول، محمد حسین بن محمد رحیم (م ۱۲۶۱ ق) در کتابش صفحاتی را به علیت حکم و تنقیح مناط اختصاص داده است.^۴

ملا نظر علی طالقانی (۱۲۴۰-۱۳۰۶ ق) با تألیف کتاب مناط الاحکام گامی برجسته در مسئله مقاصد و همچنین نظام سازی فقهی برداشته است. این کتاب گرچه از نظم و نسقی زیبا و منطقی برخوردار نیست، ولی می‌تواند مبنای پژوهش‌های جدید و جدی قرار گیرد. همچنین مهدی بن محمد علی الاصفهانی (ولادت ۱۲۹۸ ق) در کتاب الارائک مبحث کوتاهی را به تنقیح مناط اختصاص داده است.^۵

علامه شعرانی (م ۱۳۹۳ ق) در کتاب المدخل الی عذب المنهل بحث گسترده‌ای در

۱. التنقیح الرائع، ج ۱، صص ۱۴، ۱۵.

۲. الفوائد الحاثیه، صص ۱۴۵، ۱۵۱.

۳. تجرید الاصول، ص ۹۹.

۴. الفصول، صص ۳۸۲-۳۸۵.

۵. الارائک، ص ۱۳۵.

خروج از نص، تنقیح مناط و منصوص العلة دارد.^۱
در مجله کانون وکلا آقای سید محمد علی مدرسی مقاله‌ای کوتاه در تنقیح مناط نگاشته‌اند.^۲ پیش از این‌ها در پیشینه شیعی این مسئله مطلبی به دست نیامد.

چهار. امکان شناخت مقاصد شریعت در فقه شیعه
تا این‌جا دورنمایی از مسئله مقاصد ارائه گشت. اینک نوبت به پرسش اصلی این نوشتار می‌رسد که آیا فقه اسلامی غایاتی را دنبال می‌کند و آیا می‌توان آن‌ها را شناخت؟ فقه شیعه در این زمینه چه نظری دارد؟ و آیا کم توجهی عالمان شیعی، ریشه در دیدگاه‌های نظری دارد یا به علل دیگری بر می‌گردد؟
تردیدی نیست که دست‌یابی به مقاصد به پیش فرض‌هایی نیازمند است که بدون آن چنین امکانی نیست.

اهم این پیش فرض‌ها از این قرارند:

- ۱- باور به مصلحت و مفسده در متعلقات احکام؛
 - ۲- امکان کشف و استخراج ملاک و مناط حکم شرعی.
- اگر احکام شرعی ثبوتاً دارای مصالح و مفاسدی نباشد که از آن تبعیت کنند، دیگر جایی برای کشف ملاک و مناط نخواهد بود.
- پاسخ فقیهان شیعه به هر دو مسئله مثبت است؛ یعنی از یک سو احکام را تابع مصالح و مفاسد دانسته‌اند و از دیگر سو به امکان کشف ملاک و مقصد باور دارند.
- در مسئله اول، شیعه جزو عدلیه است و برای افعال حسن و قبحی ذاتی قائل است که همان ملاک حکم شرعی است و بدان جهت عقل می‌تواند درکی از آن داشته باشد و از این رو ملازمه حکم عقل با حکم شرع در علم اصول پذیرفته شده است.^۳
- از این رو در این مسئله نیازی به بحث و اقامه دلیل نیست و چنان که فقیه بزرگ، صاحب جواهر، گفته است:

إِنَّ الْأَحْكَامَ الشَّرْعِيَّةَ عِنْدَنَا مَعْلُومَةٌ لِمَصَالِحٍ وَاقِعِيَّةٍ.^۴

۱. المدخل الى عذب المنهل، صص ۱۷۴-۱۸۸.

۲. مجله کانون وکلا، ش ۶۴، سال ۱۳۳۸ ش، صص ۸-۱۲.

۳. اصول الفقه، محمد رضا المظفر، صص ۱۶۲-۱۸۰.

۴. جواهر الکلام، ج ۲، ص ۱۳۰.

نزد ما شیعیان احکام شرعی بر پایه مصالحی واقعی شناخته شده است.

آن چه مهم است پرداختن به مسئله دوم می باشد که آیا در فقه شیعه و مدرسه اهل بیت (ع) ملاک احکام قابل کشف است و می توان به حوزه مقاصد و اهداف رسید یا نه؟ اینک به بررسی این مسئله و اقامه دلیل بر آن می پردازیم. پیش از بیان ادله این امر، توجه به چند نکته لازم است:

- ۱- سخن از امکان کشف ملاک در غیر عبادات است.
 - ۲- در غیر عبادات نیز سخن از غالب موارد است، نه تمام آن.
 - ۳- خطای عالمان در کشف مناط و ملاک حکم بر کسی پوشیده نیست؛ چنان که در استنباط حکم نیز این امر شایع و متداول است.
 - ۴- برای پرهیز از خطا باید راه های کشف مقاصد قانون مند گردد، تا دایره خطا تقلیل یابد.
 - ۵- در فقه شیعه قیاس و استحسان امری مذموم و ناپسند است و نمی تواند مبنای استنباط و کشف ملاک قرار گیرد.
 - ۶- تفاوت قیاس و کشف ملاک در دو امر است: در قیاس به گمان تأیید نشده، اکتفا می شود و نیز این گمان شخصی است. اما کشف ملاک و تنقیح مناط باید به علم یا اطمینان عقلایی ختم گردد؛ چنان که باید قرائن و شواهد به گونه ای باشد که برای نوع عالمان چنین برداشتی حاصل گردد و از شخصی بودن بیرون آید.
 - ۷- نمی توان نفی کرد که مواردی از تنقیح مناط و کشف ملاک ها در حقیقت قیاس باشد؛ چنان که باید پذیرفت مواردی از قیاس ها در واقع تنقیح مناط است.
- اینک پس از بیان این نکات، ادله امکان کشف ملاک و دست یابی به مقاصد را در فقه شیعه در چهار بخش بیان می کنیم:

الف. قرآن و فهم ملاک

در شریعتی که تفکر و خردورزی پایه نخست و سنگ بنای آن است و انسان ها به اندیشه کردن در فرآورده های دین مأمورند، فهم و کشف اهداف و ملاک ها امری مطلوب است. خداوند در کتابش فرموده است:

﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾^۱

و این قرآن را به سوی تو فرود آوردیم، تا برای مردم آن چه را به سوی ایشان نازل شده است توضیح دهی، و امید که آنان بیندیشند.

و نیز فرموده است:

﴿وَالَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ لَمْ يَخْرُوْا عَلَيْهَا صُمًّا وَعِمْيَانًا﴾^۲

و کسانی اند که چون به آیات پروردگارشان تذکر داده شوند، کر و کور روی آن نمی افتند.

علاوه بر آیات فراوان دیگر در تشویق به تفکر و تعقل، قرآن پاره‌ای از احکام را با فواید و اسباب و عللش بیان می‌دارد، مانند:

۱. ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجَكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَنِسَاءُ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ

أَدْنَىٰ أَنْ يَعْرِفْنَ فَلَائِيُذِينَ﴾^۳

ای پیامبر به زنان و دختران و به زنان مؤمنان بگو: پوشش‌های خود را بر خود فروتر گیرند. این برای آن‌که شناخته شوند و مورد آزار قرار نگیرند [به احتیاط] نزدیک‌تر است.

۲. ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ﴾^۴

به مردان با ایمان بگو: دیده فرو نهند و پاکدامنی ورزند، که این برای آنان پاکیزه‌تر است.

۳. ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾^۵

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، اگر فاسقی برای تان خبری آورد نیک واری کنید، مبادا به نادانی گروهی را آسیب برسانید و [بعد،] از آن چه کرده‌اید پشیمان شوید.

۴. ﴿فَإِنْ لَمْ يَكُنَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٍ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا

فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ﴾^۶

۱. نحل / ۴۴.

۲. فرقان / ۷۳.

۳. احزاب / ۵۹.

۴. نور / ۳۰.

۵. حجرات / ۶.

۶. بقره / ۲۸۲.

پس اگر دو مرد نبودند، مردی را با دو زن، از میان گواهانی که [به عدالت آنان] رضایت دارید [گواه بگیرید]، تا [اگر] یکی از آن دو [زن] فراموش کرد [زن] دیگر، وی را یادآوری کند.

۵. ﴿الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾^۱ مردان، سرپرست زنانند: به دلیل آن که خدا برخی از ایشان را بر برخی برتری داده و [نیز] به دلیل آن که از اموالشان خرج می کنند.

به هر حال جست و جوی ترکیب آن با فعل مضارع، اسم اشاره با أَفْعَلُ التفضیل، لَكِنَّی و مانند آن در قرآن کریم در این زمینه راه گشا خواهد بود.

ب. ائمه (ع) و کشف ملاک

در فضای فرهنگی ای که قرآن کریم ترسیم کرد و انسان ها را به تعقل واداشت و از حکمت و فواید احکام سخن گفت، اگر امامان به هنگام بیان احکام به بیان علل و اسباب رو کنند، معنایی جز امکان کشف ملاکات و تشویق و ترغیب بدان ندارد. و احادیث بسیاری بر این امر شهادت می دهد که به عنوان نمونه به چند مورد اشاره می گردد:

۱- عن الرضا(ع): إِنَّمَا أُمِرَ مَنْ يَغْسِلُ الْمَيِّتَ بِالْغَسْلِ لِعِلَّةِ الطَّهَارَةِ مِمَّا أَصَابَهُ مِنَ فُضْحِ الْمَيِّتِ؛ لِأَنَّ الْمَيِّتَ إِذَا خَرَجَ مِنْهُ الرُّوحُ بَقِيَ أَكْثَرُ آفَتِهِ^۲

همانا فرمان داده شده، آن که مرده را غسل می دهد، غسل کند به جهت تطهیر از آلودگی های مرده؛ زیرا هنگامی که روح از بدن بیرون می رود، بسیاری از آفت ها در بدن باقی می ماند.

۲- عن الصادق(ع) أَنَّهُ سُئِلَ مَا الْعِلَّةُ الَّتِي مِنْ أَجْلِهَا لَا يَصْلِي الرَّجُلُ وَهُوَ مَتَوَشِّحٌ فَوْقَ الْقَمِيصِ؟ فَقَالَ: لِعِلَّةِ الْكِبَرِ فِي مَوْضِعِ الْاسْتِكَانَةِ وَالذَّلِّ^۳

پرسیده شد چرا نباید آدمی با حمایل نماز بگزارد؟ فرمود: به جهت [دوری] از تکبر و بزرگی خواهی در جایگاه کوچکی و خواری [یعنی هنگام عبادت].

۳- عن الرضا(ع) فِي جَوَابِ مُحَمَّدِ بْنِ سَنَانٍ فِي عِلَّةِ الزَّكَاةِ: مِنْ أَتَاهُمْ مِنْ أَجْلِ قَوْتِ الْفُقَرَاءِ وَتَحْصِينِ أَمْوَالِ الْأَغْنِيَاءِ... مَعَ مَا فِيهِ مِنَ الزِّيَادَةِ وَالرَّافَةِ وَالرَّحْمَةِ لِأَهْلِ الضَّعْفِ وَالْعُطْفِ

۱. نساء / ۳۴.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۹۲۹، ح ۱۱.

۳. همان، ج ۳، ص ۲۸۹، ح ۱۱.

علی أهل المسكنة والحث لهم على المواساة وتقوية الفقراء^۱

امام رضا(ع) در پاسخ محمد بن سنان نسبت به سبب وجوب زکات فرمود: این برای روزی تهی‌دستان و حفظ اموال ثروتمندان است ... جز آن‌که رحمت و عطوفت برای تهی‌دستان و تشویق به همدردی با مستمندان می‌باشد.

۴- عن الرضا(ع) في جواب السؤال عن علة تحريم الربا قال: لما فيه من فساد الأموال؛ لأنَّ الإنسان إذا اشترى الدرهم بالدرهمين كان ثمن الدرهم درهماً و ثمن الآخر باطلاً^۲ امام رضا(ع) در پاسخ سبب تحریم ربا فرمود: سبب آن فساد اموال است؛ چون هرگاه یک درهم با دو درهم معامله گردد، یک درهم اضافه و مصداق اخذ به باطل است.

۵- عن يونس عن أبي عبد الله(ع) سألته ما العلة التي من أجلها إذا طلق الرجل امرأته وهو مريض في حال الإضرار ورثته ولم يرثها؟ فقال: هو الإضرار ومعنى الإضرار منعه إياها ميراثها منه، فلزام الميراث عقوبة^۳

امام صادق(ع) در پاسخ پرسش یونس که چرا اگر مرد در بیماری زن را طلاق دهد، زن ارث می‌برد و مرد ارث نمی‌برد، فرمود: زیرا به زن زیان می‌زند و او را از میراث باز می‌دارد و الزام میراث نوعی کیفر است.

۶- عن الرضا(ع): وعلة ضرب الزاني على جسده بأشدّ الضرب لمباشرته الزناء و استلذاذ الجسد كله به، فجعل الضرب عقوبة له وعبرة لغيره، وهو أعظم الجنايات^۴ امام رضا(ع) فرمود: سبب تازیانه زدن بسیار شدید بر بدن زناکار آن است که بدن در زنا تماس داشته و لذت برده و تازیانه برای او کیفر و برای دیگران عبرت است، زنا زشت‌ترین جنایت است.

۷- عن الرضا(ع): وعلة التخفيف في البول والغائط، لأنه أكثر وأدوم من الجنابة، فرضي فيه بالوضوء؛ لكثرة ومشقته ومجيئه بغير إرادة منهم ولا شهوة^۵

امام رضا(ع): سبب آسان گرفتن در [تطهیر] بول و غائط آن است که از جنابت بیش‌تر و دایم‌تر است. از این رو در آن وضو واجب گردید؛ زیرا زیاد واقع می‌شود و دشوار

۱. وسائل الشیعة، ج ۶، ص ۵، ح ۷.

۲. همان، ج ۱۲، ص ۴۲۵، ح ۱۱.

۳. همان، ج ۱۷، ص ۵۳۴، ح ۷.

۴. همان، ج ۱۸، ص ۳۷۰، ح ۸.

۵. همان، ج ۱، ص ۱۷۹، ح ۱۰.

است و بدون اراده و شهوت اتفاق می افتد.

۸- عن أبي عبد الله (ع) قال: اختنوا أولادكم لسبعة أيام؛ فإنه أطهر وأسرع لنبات اللحم.^۱
امام صادق (ع) فرمود: کودکان تان را تا هفت روز ختنه کنید که از جهت حفظ پاکیزگی و رشد، نافع است.

۹- عن أبي جعفر (ع) قال سألته عن أكل الفوم . فقال: إنما نهى عنه رسول الله (ص) لريحه، فقال: من أكل هذه البقلة الخبيثة فلا يقرب مسجدنا، فأما من أكله ولم يأت المسجد فلا بأس.^۲

از امام باقر (ع) درباره خوردن سیر سؤال شد: فرمود: پیامبر از خوردن سیر به جهت بوی آن نهی کرد و فرمود هر کس این میوه بدبو را خورد، وارد مسجد نشود، ولی اگر کسی آن را بخورد و وارد مسجد نشود، در آن منعی نیست.

۱۰- عن الرضا (ع): حرم الله الخمر لما فيها من الفساد و من تغيير عقول شاربيها.^۳
امام رضا (ع) فرمود: همانا خداوند شراب را تحریم کرد به سبب فسادی که در آن است و دگرگونی که در خرد خورنده آن ایجاد می شود.

۱۱- قال ابو عبد الله (ع): إنما جعلت القسامة احتياطاً لدماء الناس كيما إذا أراد الفاسق أن يقتل رجلاً أو يغتال رجلاً حيث لا يراه خاف ذلك فامتنع من القتل.^۴

امام صادق (ع) فرمود: همانا قسامه جهت حفظ خون مردمان تشریع شد، تا اگر مردی فاسق خواست کسی را به قتل رساند یا ترور نماید از این امر بترسد و امتناع ورزد.

۱۲- عن علي (ع) أنه قال: لا أقیم علی رجل حداً بأرض العدو، حتى يخرج منها؛ مخافة أن يحمله الحمية فيلحق بالعدو.^۵

امام علی (ع) فرمود: من حدی را در سرزمین دشمن بر کسی جاری نسازم، مبادا حمیت او را وا دارد تا به دشمن پیوندد.

این ها نمونه هایی از ذکر علت در روایات بود که مانندش فراوان است. در ادامه تحلیل یکی از پژوهشگران تاریخ فقه شیعه را نسبت به عصر حضور و شیوه استدلال فقهی

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۵، ص ۱۶۱، ح ۵.

۲. همان، ج ۱۷، ص ۱۶۹، ح ۱.

۳. همان، ص ۲۶۲، ح ۱۶.

۴. همان ج ۱۹، ص ۱۱۷، ح ۳.

۵. تهذیب الاحکام، ج ۱۰، ص ۴۰.

می‌آوریم که گواه مدعای این نوشتار است:

(۴) پیش‌تر گفته شد که اساس اجتهاد در فقه شیعه بر تحلیل و استدلال عقلی در چهارچوب نصوص قرآن و سنت است. مراد از این روش همان شیوه استدلال در منطق صوری است که براساس اصول آن منطق، قطع‌آور و حجّت است. روش ظنی تمثیل منطقی که در فقه قیاس خوانده می‌شود و مبتنی بر کشف احتمالی علل احکام است، از آغاز راه یافتن خود در فقه اسلامی در قرن دوم، در فقه شیعی مردود بوده است. اما در مواردی که علل احکام به صورت قطعی و اطمینان بخش قابل کشف باشد، این کشف حجّت و معتبر شناخته شده و بدان استدلال و استناد می‌شود.

در قرون اولیه، محدّثان که مخالف هرگونه استدلال عقلی بودند، این گونه کشف‌های قطعی را نیز در حکم قیاس می‌شمرد و عمل به آن را ناروا می‌دانستند، همچنان که برخی از دانشمندان متأخرتر آن را قیاس مشروع می‌خواندند، با آن که این نوع از تحلیلات عقلی در واقع ربطی به قیاس در مفهوم سنی آن ندارد. به نظر می‌رسد که به خاطر مشابهت ظاهر یا تشابه اسمی، هرگونه استدلال و تحلیل عقلی در عرف مذهبی دوره‌های اولیه قیاس شناخته می‌شده و بدین ترتیب اصحاب الحدیث دستوراتی را که در نهی از عمل به قیاس در روایات مذهبی شیعی رسیده است، شامل آن نیز می‌دانسته‌اند.

در روایات مزبور، از اجتهاد آزاد شخصی یک فقیه در مسائل شرعی که آن را اصطلاحاً رأی می‌خوانند، نیز نهی و منع شده است. اصطلاح اجتهاد در عرف فقهی ادوار اولیه به معنی استدلالات غیر علمی و از جمله همین رأی به کار می‌رفته و پرهیزی که شیعه تا قرن‌های پنجم و ششم نسبت به کلمه اجتهاد داشته و مخالفت‌هایی که با اجتهاد در کتاب‌های کلامی شیعه اظهار گردیده و کتاب‌هایی که متکلمان شیعی - مانند نوختیان و ابوالقاسم علی بن احمد الکوفی - در ردّ اجتهاد نوشته‌اند، همه ناظر به همین معنی اصطلاح اجتهاد بوده است. وگرنه اجتهاد به معنی استدلال تحلیلی عقلی از قرن دوم به بعد در میان شیعه رایج بوده و از اواخر قرن چهارم به صورت روش منحصر در مباحث فقهی درآمده است.

با توجّه به آنچه گذشت، طبیعی است که روش‌های استدلالی و تحلیلی فقهای شیعه قرون اولیه در نگرش سطحی محدّثان که مخالف اعمال و استفاده از استدلال و تحلیل عقلی در فقه بودند، نوعی عمل به رأی و قیاس تلقی گردد.

۵) در روایات مذهبی که بیش‌تر آن‌ها به وسیله محدّثان روایت شده است، گفته می‌شود که گروهی از صحابه امامان در مواردی که حکم یک مسئله در قرآن و سنت صریحاً بیان نشده است، به قیاس عمل می‌نموده‌اند. در برخی روایات دیگر از عمل آنان براساس رأی نیز سخن رفته است.

گروهی از دانشمندترین صحابه امامان که آراء و اجتهادات دقیقی از آنان در مآخذ فقهی نقل شده است، به پیروی از قیاس متهم گردیده‌اند. فضل بن شاذان نیشابوری فقیه و متکلم معروف شیعی و نگارنده کتاب ایضاح (م ۲۶۰) که آراء او در مباحث طلاق و ارث و برخی مسائل دیگر از فقه و مباحث عقلی اصول فقه شیعی در دست و مورد توجه است، یونس بن عبدالرحمان که نظرات وی در مباحث خلل صلاه و زکات و نکاح و ارث فقه نقل شده است، زرارة بن اعین کوفی، جمیل بن درّاج که دانشمندترین صحابه امام صادق پیشوای ششم شیعه بود، عبدالله بن بکیر که از فقهای بزرگ شیعی در قرن دوم است و گروهی دیگر از مشهورترین صحابه از این جمله‌اند، که به عنوان عمل به قیاس مورد طعن قرار گرفته‌اند. در حالی که تقریباً قطعی است که آنان در فقه پیرو روش استدلالی و تحلیلی بوده‌اند، نه پیرو قیاس سنتی. فتاوی آنان - که بسیاری از موارد آن را مؤلف کشف القناع گردآورده است - خود بهترین دلیل بر صحت این مدّعاست.

از مجموع آن‌چه در این پنج بند گفته شد روشن گردید که در دوره حضور امام دو گونه فقه در جامعه شیعی وجود داشته است. یک جنبش استدلالی و اجتهادی و تعقلی که در مسائل فقهی با در نظر گرفتن احکام و ضوابط کلی قرآنی و حدیثی به اجتهاد معتقد بوده، و یکی خطّ سنت گراتر که به نقل و تمرکز بر احادیث تکیه داشته و کاری اضافی به صورت اجتهاد متکی بر قرآن و سنت انجام نمی‌داده است. بندهایی که از رسائل فقهی فقه‌های دوره حضور، مانند فضل بن شاذان و یونس بن عبدالرحمان در آثار دوره‌های بعد نقل شده است، به خوبی نشان می‌دهد که کار تدوین و تجزیه فقه از حدیث، برخلاف نظریه متداول، از اواخر قرن دوم و اوایل قرن سوم آغاز شده بوده است.^۱

براساس آن‌چه گفته آمد روایاتی که در مذمت قیاس آمده^۲ یا آن که دین خدا با عقل‌ها

۱. مقدمه‌ای بر فقه شیعه، صص ۳۴ - ۳۷.

۲. مانند: «السنّة إذا قسّیت محقّ الدین». المحاسن، ج ۱، ص ۲۱۴؛ الکافی، ج ۱، ص ۵۷؛ وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۲۵؛ ←

به دست نمی‌آید،^۱ ناظر به کشف مقاصد و ملاکات به صورت قطعی نیست، بلکه می‌توان گفت این مذمت‌ها ناظر به این امور است:

۱- عبادات و امور تعبدی محض؛

۲- کشف ملاک بر اساس ظن و گمان‌های شخصی؛

۳- کشف‌های بدون ضابطه و غیر قانون‌مند.

بر این پایه در غیر عبادات اگر ضوابط و قوانینی تأسیس گردد که راه‌های دست‌یابی به ملاک را منقح و مستدل گرداند و نیز از تسرع در کشف ملاک خودداری شود، و بر شواهد و قرائن قابل اعتنا اعتماد گردد، این روایت‌ها از آن انصراف داشته و آن را شامل نمی‌شود.

ج. تنقیح مناط در استنباط فقیهان

در این بخش نمونه‌هایی از استدلال به مناط جهت تعمیم یا تضییق حکم ارائه می‌گردد که هدف از آن نشان دادن اعتنای فقیهان شیعی، بدین امر است. از این رو مدعی استقصای تمام نمونه‌ها در فقه نیستیم؛ چنان که ادعا نمی‌کنیم همه فقیهان بدین موارد ملتزم‌اند:

۱- شیخ انصاری در وضوی جبیره می‌گوید:

وقال في الذكرى لو عَمَّت الجبائر او الدواء الأعضاء مسح على الجميع انتهى؛ نعم أكثر الأخبار لا يشمل هذه الصورة، لكن المناطق منقح فيها.^۲

شهید اول در کتاب ذکر فرموده است: اگر جبیره یا دارو تمام عضو را گرفت، باید بر تمام آن مسح کند - پایان سخن شهید - البته روایات جبیره این صورت را [که جبیره یا دارو تمام عضو را گرفته] شامل نمی‌شود، ولی حکم به این‌جا نیز به جهت تنقیح مناط تعمیم می‌یابد.

۲- استاد تبریزی در فروش قرآن به کافر در رد کسانیه که آن را به فروش برده مسلمان به کافر قیاس کرده‌اند، نوشته است:

الفحوى ممنوعة، فإنه لو كان أصل الحكم ثابتاً بأن لا يصح ملك الكافر العبد المسلم، فهو باعتبار أنَّ ملك الكافر المسلم وعدم تمكن المسلم على تصرفاته وأفعاله إلا برخصة منه ولاية للكافر على المسلم، ولا يجري ذلك في ملك الكافر المصحف، وبعبارة أخرى لو لم

→ بحار الانوار، ج ۱۰۴، ص ۴۰۵، «إنَّ دين الله لا يصاب بالقياس». المحاسن، ج ۱، ص ۲۱۱؛ الكافي، ج ۱، ص ۵۷.

۱. مانند: «إنَّ دين الله عزوجل لا يصاب بالعقول»، كمال الدين و تمام النعمة، ص ۳۲۴؛ بحار الانوار، ج ۲، ص ۳۰۲.

۲. كتاب الطهارة، ص ۱۴۳.

یكن هذا هو الملاك جزماً، فلا أقلّ من احتمال كونه الملاك ومعه لا يمكن دعوى الفحوى.^۱
این اولویت پذیرفتنی نیست؛ چراکه اگر اصل این حکم درست باشد که کافر نمی تواند مالک برده مسلمان گردد، از آن رو است که اختیار از برده در تصرفات و افعالش سلب شده و این ولایت کافر بر مسلمان است و این در مالکیت کافر نسبت به قرآن راه ندارد. به سخن دیگر، ملاک منع از فروش برده مسلمان به کافر این است، لا اقل احتمال این مطلب وجود ندارد و نمی توان از آن اولویت گرفت و فروش قرآن به کافر را منع کرد.

۳- برخی از فقیهان در مبحث خمس، ممنوعیت فروش زمین های زراعی به اهل ذمه را به زمین های مسکونی تعمیم داده اند:

اللهم إلا أن يحكم بالمناط وأن المقصود من الحكم عدم تسلط أهل الذمة على مستغلات المسلمين كما لا يبعد ذلك.^۲

مگر آن که بر پایه مناط حکم شود و این که مقصود از حکم، سلطه نیافتن غیر مسلمانان بر املاک مسلمانان است و چنین فلسفه و مناطی بعید نیست.

۴- و نیز در تعمیم شراء به مطلق معاوضات نوشته اند:

العمدة في التعميم إلغاء الخصوصية و تنقيح المناط القطعي؛ فإن تمّ و إلاّ وجب الاقتصار على النص.^۳

دلیل عمده در تعمیم، الغای خصوصیت و تنقیح مناط قطعی است و اگر کسی این را نپذیرد، باید به مورد نص اکتفا کرد.

۵- امام خمینی (ره) در نامه ای به یکی از شاگردانش جمود بر موارد ذکر شده در روایات را مذمت کرده و احکام را به موارد نوین تعمیم می دهد و می گوید:

این جانب باید از برداشت جناب عالی از اخبار و احکام الهی اظهار تأسف کنم، بنابر نوشته جناب عالی زکات تنها بر مصارف فقرا و سایر اموری است که ذکرش رفته است و اکنون که مصارف به صدها مقابل آن رسیده است راهی نیست و «رهان» در سبق و رمایه مختص است به تیر و کمان و اسب دوانی و امثال آن که در جنگ های سابق به کار گرفته می شده است و امروز هم تنها در همان موارد است. و انفال که بر شیعیان تحلیل شده است امروز هم شیعیان می توانند بدون هیچ مانعی با ماشین های کذایی جنگل ها

۱. ارشاد الطالب، ج ۱، ص ۳۱۰.

۲. کتاب الخمس، آیت الله منتظری، ص ۱۴۰.

۳. همان، ص ۱۴۱.

را از بین ببرند و آنچه را که باعث حفظ و سلامت محیط زیست است نابود کنند و جان میلیون‌ها انسان را به خطر بیندازند و هیچ کس هم حق نداشته باشد مانع آن‌ها شود. منازل و مساجدی که در خیابان‌کشی‌ها برای حل معضل ترافیک و حفظ جان هزاران نفر مورد احتیاج است، نباید تخریب گردد و امثال آن. و بالجمله آن‌گونه که جناب عالی از اخبار و روایات برداشت دارید، تمدن جدید به کلی باید از بین برود و مردم کوخ نشین بوده و یا برای همیشه در صحراها زندگی نمایند.^۱

۶- همچنین در ابزار اجرای قصاص تعمیم داده و فرموده است:

و لا یبعد الجواز بما هو أسهل من السیف، کالبنفقة علی المَخ، بل و بالاتصال بالقوة الکهربائية.^۲

بعید نیست جواز با وسایل آسان‌تر از شمشیر مانند تفنگ و صندلی برقی را مدعی شد. به گمان ما این تعمیم بر پایه تعلیل‌های موجود در روایات صورت گرفته است: ولکن لا یتَرَک یعبث به ولکن یحیز علیہ بالسیف.^۳

رها نشود که با جان او بازی کند، بلکه به سرعت با شمشیر او را خلاص کند. لا یتَرَک یتلذذ به ولکن یجاز علیہ بالسیف.^۴

رها نشود تا التذاد جوید، بلکه با شمشیر به سرعت خلاص شود.

۷- محمد جواد مغنیه سبق و رمایه را در ابزار جدید می‌پذیرد و چنین استدلال می‌کند: و بتعبیر ثانٍ آنکه لا اعتبار بالحافر والخف والنصل، وإنما الاعتبار بالسلاح المعروف المتداول، والرسول الأعظم (ص) إنما ذکر هذه الثلاثة، لأنها السلاح المعروف دون غيرها فی عصره... و لیس هذا اجتهداً متناً فی قبال النص، وإنما هو اجتهد صحيح و مرکز فی تفسیر النص یتفق کل الاتفاق مع مقاصد الشریعة السمحة الغراء تماماً...^۵

به سخن دیگر تیر و سُم ملاک نیست، بلکه معیار اسلحه معروف و رایج است و رسول بزرگوار این سه را از آن رو ذکر کرد که در آن روزگار شناخته شده بود... و این اجتهد در برابر نص نیست، بلکه اجتهد صحيح در فهم و تفسیر نص است، که با روح شریعت سهله سمحه سازگاری کامل دارد.

۱. صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۹۱.

۲. تحریر الوسیلة، ج ۲، ص ۵۳۵.

۳. وسائل الشیعة، ج ۱۹، ص ۹۵، ح ۱.

۴. همان، ح ۳.

۵. فقه الامام الصادق (ع)، ج ۴، ص ۲۳۶.

- ۸- صاحب جواهر نفّس را به عرض^۱ و مسلم را به اعم از زن و مرد^۲ تعمیم می‌دهد، و ذکر نفّس و مسلم را مثّل می‌داند.
- ۹- همچنین ایشان در بحث نماز در مکان مغضوب در برابر آنان که فتوا داده‌اند که باید به همان صورتی که وارد شده نماز بخواند، تحجر و جمود را آفت فقه دانسته و می‌گوید:
أعاذ الله الفقه من أمثال هذه الخرافات.^۳
- ۱۰- آیت الله خویی واژه عیدین را در روایات منع از خروج زن از منزل، مثّل دانسته و آن را به جمعه و جماعات تعمیم داده است.^۴
- ۱۱- بسیاری از فقها روایات مربوط به سلس البول را در شیوه جلوگیری از سرایت نجاست به نمونه‌های مشابه که در حدیث نیامده، تعمیم داده‌اند.^۵
- ۱۲- محقق بحرانی در تعدی از قمیص به انواع لباس از علت کمک می‌گیرد و شمول احکام عبادات و معاملات نسبت به زنان را با تنقیح مناط قطعی می‌پذیرد.^۶
- ۱۳- صاحب جواهر در تعمیم حکم اتمام به مکان قبور ائمه علیهم السلام می‌نویسد:
فتوای سید مرتضی و ابن جنید دلیل خاص ندارد و شاید آنان علت را شرافت مکان فهمیده‌اند، چنان که برخی نصوص هم بر آن دلالت دارد.^۷
- ۱۴- صاحب جواهر در مسئله تلقی رکنان معتقد است، سبب نهی از تلقی رکنان تنها به کاروان‌های تجاری برنمی‌گردد، بلکه شامل مردمان شهرها هم می‌گردد که سود تجارت‌ها را تنها یک گروه از آن خود نکنند.^۸

د. اعتراف عالمان شیعی

در این بخش تأکید چند تن از عالمان معاصر شیعی در امکان کشف ملاک و لزوم توجه به

۱. جواهر الکلام، ج ۵، ص ۱۰۳.

۲. همان، ج ۳۸، ص ۳۳۵.

۳. همان، ج ۸، ص ۳۰۰.

۴. مبانی العروة، کتاب النکاح، ج ۲، ص ۱۱۵.

۵. التنقیح، ج ۵، ص ۲۸۹؛ تحریر الوسیلة، ج ۱، ص ۳۱.

۶. الحدائق الناضرة، ج ۵، ص ۴۴۲.

۷. جواهر الکلام، ج ۱۴، ص ۳۴۰.

۸. همان، ج ۲۲، ص ۴۷۳.

آن را ذکر می‌کنیم:

۱- علامه سید محمد حسین فضل الله ملاک و علت بسیاری از احکام را قابل کشف دانسته و می‌گوید:

برخی از احکام شرعی توقیفی‌اند؛ مانند عبادات، ولی ملاک بسیاری از احکام شرعی در حوزه معاملات قابل کشف است و این ملاکات را از طبیعت نصوص، مناسبات حکم و موضوع و قرائن می‌توان فهمید.

مشکله اصلی، غرق شدن در تعبدگرایی و با فقه با منطق اسرار و تعبد محض رفتار کردن است.

چنان که برخی بر این باورند که متنجنس با دو قطره متوالی آب پاک می‌شود، اما با یک پارچ آب که یک دفعه ریخته شود، پاک نمی‌گردد. به گمان آنان تعدد، امری تعبدی است.^۱

وی کشف ملاک را غیر از قیاس می‌داند و بر این عقیده است که قیاس امری ظنی است و کشف ملاک بر پایه اطمینان استوار می‌باشد.^۲

۲- علامه شمس الدین هم مقاصد شریعت را در غیر عبادات قابل فهم می‌داند و می‌گوید:

تعبد در عبادات محض جای تردید ندارد، ولی در عرصه مسائل اجتماعی - مانند فقه خانواده یا مسائل داد و ستد - تعبد راه ندارد و باید آن‌ها را بر پایه ادله عامه شرعی و قواعد عمومی شریعت و مقاصد شرع سنجید. در مثل شروع کردن غذا با نمک که در برخی از نصوص آمده - گذشته از مسئله سند - امری تعبدی نیست، بلکه امری غذایی است و با تجزیه و تحلیل شیمیایی بدن ارتباط دارد.

براین اساس در مناطق گرمسیر به جهت کم شدن آب بدن، به خوردن نمک نیاز است تا کمبود آب بدن جبران گردد، ولی در مناطق معتدل، بدن چنین نیازی ندارد.^۳ وی سپس چنین نتیجه‌گیری می‌کند:

می‌بایست روش ما در برخورد با عبادات متفاوت از تعامل ما با فقه عام و فقه اجتماعی در ساحت‌های مختلفش باشد؛ زیرا در این حوزه تعبدی نیست و باید

۱. الاجتهاد والحياة، صص ۴۴، ۴۵.

۲. همان، ص ۴۵.

۳. همان، ص ۲۱.

مقاصد شریعت را در این عرصه‌ها جست.^۱

۳- استاد محمد جواد مغنیه معتقد است معاملات تعبد بردار نیست و مصلحت و غایت آن قابل درک است:

... لأنّ المعاملات لا تعبد فیها. و مصلحتها ظاهرة في الغالب ... أمّا في المعاملات فینبغي التوفيق القریب بین النص و المصلحة المعلومة.^۲

زیرا معاملات تعبد بردار نیست و مصلحت آن غالباً آشکار است... در این‌ها باید میان نصوص و مصالح آشکار جمع کرد.

البته در عبادات چنین اعتقادی ندارد و آن‌ها را تعبدی محض می‌داند:

و مهما يكن، فإنّ علی من يتكلّم في مسائل دينية و شرعية أن لا يعتمد علی مجرد إدراكه و فهمه؛ لأنّ دين الله لا یصاب بالعقول، كما قال اهل البيت (ع)، بل علیه أن يرجع إلى مصادر الدين و الشريعة، و يستنطقها بمعرفة و رويّة.^۳

به هر حال، بر کسی که در امور دینی و شرعی سخن می‌راند، لازم است که بر ادراک و فهم خود اکتفا نکند؛ چرا که اهل بیت (ع) فرمودند: دین خدا با عقل به دست نیاید. بلکه باید به مصادر دین‌شناسی رجوع کند و آن‌ها را با معرفت و تفکر به سخن آورد.

و نیز در قیاس زن حائض به جُنُب در روزه ماه رمضان می‌نویسد:

آیا می‌توان زن حائض و نفساء را به جُنُب ملحق کرد؟ جواب منفی است؛ زیرا نص درباره جُنُب وارد شده و قیاس باطل است... و در این زمینه نمی‌توان از پیش خود به کشف علل پرداخت.^۴

۴- استاد محمد هادی معرفت نیز از فقیهانی است که تأکید دارد ملاکات احکام در غیر عبادات روشن و قابل فهم است. وی در مقاله‌ای با عنوان «واقع‌نگری در بینش فقهی امام» می‌نویسد:

یکی از ویژگی‌های شگفت‌آور فقاہت در اسلام اصیل، واقع‌بینی و واقع‌نگری آن است، پیوسته در تمامی ابعاد شریعت «مصالح واقعی» منظور بوده، کام فقاہت را، از روز نخست با جمله «الأحكام الشرعية تابعة للمصالح الواقعية» برداشته‌اند. از همین

۱. الاجتهاد و الحياة، ص ۲۲.

۲. فقه الامام الصادق، ج ۳، ص ۱۵۸.

۳. همان، ج ۱، ص ۲۴۴.

۴. همان، ج ۲، صص ۱۹، ۲۰.

رو گفته‌اند: «الأحكام الشرعية ألطاف في الأحكام العقلية» (احکام شرع هر یک لطفی است از جانب پروردگار، و رهنمودی است به سوی دیدگاه‌های واقعی عقل)؛ یعنی آن چه را که شرع می‌گوید همان است که عقل با دید واقع بین خود - چنانچه از کدورت اوهام عاری باشد - خواهد گفت. تطابق عقل و شرع از همین جا سرچشمه گرفته است.

احکام شرع، چه در باب عبادات، و چه در باب معاملات، هر یک بر مبانی واقعیت استوار است، و در حقیقت حافظ مصلحت واقعی انسان می‌باشد، تا او را سعادتمند و نیکبخت نماید، و خواست فطری او را در دو جهان تأمین کند.

از این رو فقیه توانا کسی است که با دید واقع بین، مسائل روزمره را بررسی کند، و با این دید واقع نگران، به سوی منابع فقهی و مدارک اولیه فقه، رو آورده که در اصطلاح به آن «شم الفقاهة» می‌گویند. فقیه کسی است که بر تمامی جوانب شریعت، آگاهی کامل داشته باشد، و بر ملاکات احکام شرع - جز عبادات - به خوبی واقف باشد.

فقه‌های بزرگ - مخصوصاً قدمات - با همین دین به فقاهت می‌نگریستند، و به سوی منابع فقهی به جهت استنباط صحیح قدم بر می‌داشتند. از این رو به فقاهت، همیشه رنگ و بوی تازه‌ای می‌بخشیدند، و پیوسته فقه را زنده و پویا و تأمین کننده نیازهای جامعه، جلوه‌گر می‌ساختند، و آن را جواب‌گوی مسائل عملی انسان، در تمامی ابعاد زندگی می‌دانستند. لذا فقه اسلامی - از دیدگاه تشیع - پیوسته در حال گسترش و فراگیر (جامع و کامل) بوده و هست، و باب اجتهاد هیچ‌گاه مسدود نگشته و در تمامی دوران به روی تمام مسائل روزمره باز بوده و هست.^۱

ایشان در توضیح سخن خود در پاورقی نوشته است:

فقط عبادات است که ملاکات آن روشن نیست، و کسی نمی‌تواند دقیقاً بر تمام اسرار نهفته در هر یک از عبادات واقف گردد. ولی سایر احکام شرع، قابل درک است و ملاکات آن‌ها قابل پیش‌بینی می‌باشد و فقه‌های بزرگ (مخصوصاً قدمات) سعی داشتند تا بر تمامی ابعاد و ملاکات آن‌ها دست یابند، و در این راه نیز موفق بوده‌اند.^۲

۵- استاد مرتضی مطهری می‌گوید:

اسلام هرگز به شکل و صورت و ظاهر زندگی نپرداخته است. تعلیمات اسلامی همه

۱. کیهان اندیشه، مقاله «واقع نگری در بینش فقهی امام...»، ش ۲۹، صص ۳۹، ۴۰.

۲. همان، ص ۴۰.

متوجه روح و معنا و راهی است که بشر را به آن هدف‌ها و معانی می‌رساند، اسلام هدف‌ها و معانی و ارائه طریقه رسیدن به آن هدف‌ها و معانی را در قلمرو خود گرفته و بشر را در غیر آن آزاد گذاشته و به این وسیله از هر گونه تصادمی با توسعه تمدن و فرهنگ پرهیز کرده است.

در اسلام، یک وسیله مادی و یک شکل ظاهر نمی‌توان یافت که جنبه تقدس داشته باشد و مسلمان، وظیفه خود بداند که آن شکل و ظاهر را حفظ نماید، از این روی، پرهیز از تضاد با مظاهر توسعه علم و تمدن، یکی از جهاتی است که کار انطباق این دین با مقتضیات زمان را آسان کرده و مانع بزرگ جاوید ماندن را از میان بر می‌دارد.^۱

و در جای دیگر فرموده است:

این مطلب یک ریشه دیگر دارد که وقتی آن ریشه را بدانیم، دستان بازتر می‌شود و آن این است که قوانین اسلامی - به اصطلاح امروز - در عین این که آسمانی است، زمینی است؛ یعنی بر اساس مصالح و مفاسد موجود در زندگی بشر است؛ به این معنا که جنبه مرموز و صد در صد مخفی و رمزی ندارد که بگویند «حکم خدا به این حرف‌ها بستگی ندارد، خدا قانونی وضع کرده و خودش از رمزش آگاه است.» نه، اسلام اساساً خودش بیان می‌کند که هر چه قانون من وضع کرده‌ام، بر اساس همین مصالحی است که یا به جسم شما مربوط است، یا به روح شما، به اخلاق شما، به روابط اجتماعی شما، به همین مسائل مربوط است؛ یعنی یک امور به اصطلاح مرموزی که عقل بشر هیچ به آن راه نداشته باشد، نیست.

ما می‌بینیم قرآن اشاره می‌کند به مصالح و مفاسدی که در احکامش هست، و به علاوه [این امر] جزو ضروریات اسلام است. شیخ صدوق کتابی از احادیث تألیف کرده به نام علل الشرائع یعنی «فلسفه‌های احکام» و در آن، احادیثی را که در آن‌ها اشاره‌ای به فلسفه‌های احکام هست، جمع کرده است. [این] نشان می‌دهد که از صدر اسلام، خود پیغمبر و ائمه، فلسفه‌ها برای احکام بیان می‌کردند.^۲

۶- شهید صدر: در دوره معاصر تلاش برخی از فقیهان شیعی در استخراج و تدوین نظام‌های فقهی قابل تحسین است، به ویژه از منظر کشف مقاصد و ملاکات احکام؛ زیرا

۱. ختم نبوت، صص ۷۷، ۷۸.

۲. اسلام و مقتضیات زمان، ج ۲، ص ۲۷.

استخراج سیستم‌های مختلف اقتصادی، اجتماعی، قضایی و... از لایه‌های احکام متنوع و متفرق فقهی، بدون دستیابی به مبادی اساسی و اهداف اصلی امکان‌پذیر نیست. بر این اساس، این تلاش‌ها را هم‌سو با پرداختن به دانش مقاصد و اعتراف به امکان کشف ملاک، می‌دانیم.

علامه سید محمدباقر صدر در این زمینه پیش‌تاز است. وی تأکید دارد که باید در فقه تحولی عمیق انجام شود و این در گرو کشف نظام و سیستم‌ها است. او در این زمینه نوشته است:

باید در فقه، تحولی عمودی ایجاد کرد و به ساختار بیرونی و احکام شریعت اکتفا نکرد، بلکه باید از این احکام گذشت و به نظریه‌های اساسی رسید، که آن‌ها دیدگاه اسلام را بیان کند.^۱

بر این پایه، وی اقدام کرد تا سیستم و نظام اقتصادی اسلام را ارائه دهد. روشن است که رسیدن به سیستم و نظام، بدون کشف اهداف اساسی و خطوط کلی امکان‌پذیر نیست و این بدان معناست که می‌توان به چنین سیستمی دست یافت.

وی ساختار کلی اقتصاد اسلامی را چنین عرضه می‌دارد:

يتألف الهيكل العام للاقتصاد الاسلامي من أركان رئيسية ثلاثة، يتحدّد وفقاً لمحتواه المذهبي، و يتميز بذلك عن سائر المذاهب الاقتصادية الأخرى في خطوطها العريضة. وهذه الأركان هي كما يلي:

۱- مبدأ الملكية المزدوجة؛

۲- مبدأ الحرية الاقتصادية في نظام محدود؛

۳- مبدأ العدالة الاجتماعية.^۲

ساختار اقتصاد اسلامی از سه رکن تشکیل شده است، که محتوای آن با این سه رکن معلوم می‌گردد و با همین سه رکن، از دیگر نظام‌ها متمایز می‌باشد، آن سه رکن عبارت است از:

۱. اصل مالکیت ترکیبی؛

۲. اصل آزادی اقتصادی در قلمرو معین؛

۳. اصل عدالت اجتماعی.

ایشان بررسی احکام شریعت و قانون مدنی اسلام را برای دست‌یابی به چنین نظامی،

۱. المدرسة القرآنية، صص ۳۱، ۳۲.

۲. اقتصادنا، ص ۲۷۹.

لازم شمرده و می‌نویسد:

بر پایه آن چه گفته شد، می‌بایست بسیاری از احکام اسلام و تشریعات آن، که طبقه فوقانی دیدگاه اقتصادی است، منظور نظر قرار گیرد تا کلیات کشف مذهب اقتصادی اسلام انجام گیرد.^۱

در پایان بحث، این پرسش رخ می‌نماید، که چرا با این همه تأکید بر امکان کشف ملاک، دانش مقاصد در میان شیعیان مهجور مانده است؟ در جواب باید گفت: در میان اهل سنت نیز از چنان رواجی برخوردار نبوده است؛ چون تا زمان شاطبی (م ۷۹۰ ق) چیزی فراتر از پاره‌ای اشارات در لابه لای کتب اصول و فقه در دست نیست و در این جهت شیعیان اگر [از اهل سنت] جلوتر نباشند، بدون شک با ایشان برابرند؛ زیرا به جز آثاری که در باب علل احکام و شریعت نگاشته شده که در تاریخچه بحث از آن یاد شد - کتاب شیخ صدوق (م ۳۸۱ ق) در اواخر قرن چهارم تألیف شده و در دسترس قرار گرفته است. شاطبی نیز که موافقات را در اواخر قرن هشتم تألیف کرد، تا قرن‌ها مورد اهتمام و توجه نبود. در این باره، یکی از محققان کتاب موافقات، عبدالله دراز، می‌نویسد:

جای سؤال است که گفته شود چرا چنین کتابی با این عظمت، سال‌ها پنهان ماند و رواج نیافت؟^۲

و چنان که گفته‌اند، طبع نخست موافقات در سال ۱۱۳۲ ق صورت گرفت.^۳ دومین کتاب برجسته این دانش توسط ابن عاشور (م ۱۲۹۶ ق) و متأثر از موافقات تحریر شد و سایر نوشته‌های مقاصدی در میان اهل سنت، به ربع قرن اخیر بر می‌گردد. در این دوران نیز نوشته‌های قابل توجهی در فقه شیعه تحریر شده، که در بخش نخست از آن یاد نشد.^۴ با این همه، توجه به برخی از عوامل تاریخی و فکری دیگر که فقه شیعه با آن روبه‌رو بود، قابل تأمل است:

۱- استمرار عصر حضور معصوم پس از سال یازدهم قمری تا سال ۳۲۹ قمری؛ یعنی

۱. اقتصادنا، ص ۳۷۲.

۲. موافقات، ج ۱، ص ۹.

۳. نظریة المقاصد عند الامام محمد الطاهر بن عاشور، ص ۷۰.

۴. مجموعه مأخذشناسی زمان و مکان، جلد‌های ۵، ۱۶، ۱۷، ۲۴، ۲۵، ۴۵؛ و نیز فصلنامه نقد و نظر، ش ۱ و پایان نامه کارشناسی ارشد با عنوان تنقیح مناه، مدرسه عالی شهید مطهری، ترجمه کتاب نظریة المقاصد الشرعية عند الامام الشاطبی به فارسی در حوزه علمیه قم و از سوی مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی حوزه علمیه قم.

آغاز غیبت کبرای امام زمان (ع). تأثیر این عامل از آن رو است که منابع دین‌شناسی، بسی بیش‌تر از آن چیزی است که در میان اهل سنت بود؛ یعنی در این فاصله ۳۱۰ ساله از رحلت پیامبر (ص) آن‌چه از پیشوایان معصوم شیعه، صادر شده، به منزله سنت پیامبر قابل اعتنا و معتبر بوده است.

۲- صدور روایت‌هایی از ائمه شیعه در مذمت قیاس، که در صفحات پیشین بدان اشاره شد.

۳- دوری فقه شیعی از حاکمیت و دولت، عامل مهمی در کم‌توجهی به مسئله مقاصد است؛ چون تا زمانی که فقه در صدد حل مشکلات فردی مسلمان باشد، کم‌تر با معضلات و بین‌بست‌ها مواجه می‌شود، تا بخواهد از قواعد و مقاصد فقهی بهره‌برد. شاهد این امر آن است که در بیست ساله پس از انقلاب اسلامی در ایران و به صحنه آمدن فقه شیعه، آثار قابل توجهی در این زمینه عرضه شده است. در این زمینه سخن دو تن از فقیهان شیعه، مؤید و روشن‌گر است.

علامه فضل‌الله در پاسخ به این سؤال که چرا عالمان شیعی به دانش مقاصد توجه نکرده‌اند، می‌گوید:

عالمان شیعی نیز در این عرصه‌ها گام نهاده‌اند، هم در بحث‌های فقهی و هم در پاره‌ای از بحث‌های اصولی؛ مانند مبحث تزامم که در حقیقت به دانش مقاصد نزدیک است. البته به گمان ما، مقاصد شریعت، منحصر به آن‌چه شاطبی و دیگران گفته‌اند نیست، بلکه این مقاصد قابل افزایش است.^۱

علامه شمس‌الدین در بررسی علل کم‌توجهی فقیهان شیعی به علم مقاصد می‌نویسد: در بحث‌های فقهی سنتی، توجه اندک بوده است، ولی در بحث‌های فقهی نوین - که در ایران و بعضی از کشورهای اسلامی اتفاق افتاده - چنین نیست. به گمان من سبب قصور فقه شیعی، به تفکر و اندیشه‌های شیعی بر نمی‌گردد، بلکه اسبابی تاریخی دارد، که عمده آن کنار بودن از قدرت سیاسی و اجتماع است.

و همین امر سبب نگرش‌های فردی در فقه و بروز احتیاط‌های بسیار شده است.^۲

۱. الاجتهاد والحیاء، صص ۴۷، ۴۸.

۲. همان، صص ۲۴، ۲۵.

۵ نقش زمان و مکان در اجتهاد*

نقش
یک. منظور از زمان و مکان چیست و چه نقشی در اجتهاد دارد؟
درباره نقش زمان و مکان در اجتهاد - که در دوره معاصر، از سوی امام خمینی (ره) مطرح شد - نظریات مختلفی ارائه شده است. از آنجا که حضرت امام، مقصود و مراد خود را از نقش زمان و مکان در اجتهاد بیان فرموده، تفسیرهای متفاوتی از مقصود ایشان رخ نموده است؛ البته باید گفت که تعبیر زمان و مکان در کتابهای فقهی سابقه زیادی دارد، و این گونه نیست که بگوییم زمانی که حضرت امام این مسئله را مطرح کرد، مطلب جدیدی وارد فقه شد.

در کلمات صاحب جواهر، تعبیری چون: *یتغیر بتغیر الأزمنة والأمكنة*، به فراوانی یافت می شود. باید گفت آن چه در سابقه فقهی وجود دارد، معمولاً تأثیراتی است که اوضاع و احوال فرهنگی و اجتماعی بر موضوعات دارند. موضوعی در زمانی، به گونه ای است و با تغییر شرایط، حالت دیگری پیدا می کند؛ مثلاً در کتابهای فقهی به نفقه اشاره می شود و درباره حدود و اندازه آن - که بر مرد واجب است - می گویند: *یتفاوت بتفاوت الأزمنة والأمكنة*^۱؛ با تفاوت زمان و مکان، عرف ها گوناگون می شود. زمان و مکان در این جا به موضوع بر می گردد.

دیدگاه امام - در تعیین کننده بودن دو عنصر زمان و مکان در اجتهاد - را نمی توان به

* این گفت و گو جهت پانزدهمین کنفرانس بین المللی وحدت اسلامی، خرداد ۱۳۸۱ انجام شد و در کتاب مصاحبه ها، صص

۱۲۳ - ۱۳۸ که توسط دبیرخانه هیئت علمی آماده شد، منتشر گشت.

۱. جواهر الکلام، ج ۳۱، ص ۳۹۵.

تأثیری که در موضوعات می‌گذارند، اختصاص داد، که در آن صورت، این مسئله‌ای ابتکاری نخواهد بود و این همان است که فقهای گذشته نیز، به آن توجه داشته و آن را مطرح نموده‌اند.

پس نقش زمان و مکان چیست؟ اعتقاد بر این که زمان و مکان، به طور مشخص، در موضوع‌ها تأثیر ندارند و در اجتهاد مؤثرند، چه مفهومی می‌تواند داشته باشد؟ منظور حضرت امام نمی‌تواند به موضوع محدود باشد. برای اثبات این مدعا باید گفت که در کتاب اجتهاد و تقلید عروة الوثقی،^۱ دایره تقلید به احکام و موضوعات شرعی محدود شده است. در آن کتاب موضوعات چهار قسم شده است: ۱. موضوعاتی که جزء مخترعات شرعی است؛ ۲. موضوعات عرفی؛ ۳. موضوعات لغوی؛ ۴. موضوعات صرف.

گفته‌اند در موضوعات شرعی؛ مثل نماز، روزه و حجّ - که خود شرع مخترع آن‌هاست - باید از مجتهد تقلید شود؛ اما در سه دسته دیگر، جایی برای تقلید نیست؛ یعنی لزومی ندارد که از مجتهد سؤال شود. نظر امام موافق رأی صاحب عروه است، و از این قرینه می‌توان منظور ایشان را که فرمود: «زمان و مکان در اجتهاد تأثیرگذارند» دریافت؛ چرا که ایشان موضوعات خارجی را - که زمان و مکان در آن‌ها تأثیرگذارند - از دایره اجتهاد و تقلید خارج می‌دانند.

پس نمی‌توان گفت که تأثیر زمان و مکان در اجتهاد، همان تأثیر زمان و مکان در موضوعات است؛ حداقل می‌توان گفت که منحصر در موضوعات نیست.

بنابر نظر حضرت امام، موضوع‌شناسی بر عهده مقلد است. اوست که باید موضوعات صرف را چون: آب، خوک، شراب و... تشخیص بدهد و در موضوعات لغوی مانند: صعيد در «فَتَيْمُوا صَعِيداً طَيِّباً»^۲ کارشناسی نماید و معنای فقیر و مسکین را در مصرف زکات - که موضوعاتی عرفی است - بشناسد.

بنابراین، باید مقداری فراتر رفت. یکی از چیزهایی که ممکن است مورد نظر باشد، تأثیر اوضاع و احوال فرهنگی، در دید و نگاه مجتهد است. اوضاع و احوال فرهنگی در نوع نگاه و برداشت مجتهدی که به آن‌ها آگاه است، اثرگذار است؛ یعنی نوع اجتهاد فقهی

۱. العروة الوثقی مع تعالیم الإمام الخمینی، سید محمد کاظم یزدی، مسئله ۱۷، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ج ۱، ۱۳۸۰، ص ۱۶.

۲. نساء / ۴۳؛ مائده / ۶.

که از تحولات اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی بی اطلاع است، با فقیهی که در همان عصر، از تمام این اوضاع و احوال با خبر است، یکی نخواهد بود. احتمال دارد یکی از معانی ای که از تأثیر زمان و مکان در اجتهاد، مدّ نظر حضرت امام بود، آگاهی هایی باشد که باید مجتهد از اوضاع و احوال زمان خود کسب نماید. اگر فقیهی از شرایط و اوضاع حاکم بر جهان امروز - که با گذشته متفاوت است - آگاه باشد، فهمی متفاوت با دیگران پیدا می کند. از آن جا که دین برای هدایت انسان آمده است و انسان، یعنی همین واقعیت های خارجی، پس مجتهدی که به عنوان نماینده دین می خواهد مردم را در این زمان هدایت کند، باید این واقعیت ها را بشناسد.

شاید تعبیر شهید مطهری که فرمود: آدم از فتوای مجتهد دهاتی، بوی دهات می فهمد و از مجتهد شهری بوی شهر، در این حوزه باشد که زمان و مکان در فرایندی که بین فقیه و متون دینی اتفاق می افتد، تأثیر می گذارد.

ممکن است تصور شود منظور از تأثیر زمان و مکان آن است که احکام به مرور زمان عوض می شود، قطعاً چنین تصویری درست نیست؛ البته اگر حکمی از همان روز اول برای یک محدوده خاص زمانی و مکانی، جعل شده باشد، وقتی که زمان آن به سرآید، عمل بدان حکم دیگر دلیلی ندارد؛ اما حکمی که دین برای همه زمان ها و همه انسان ها وضع کرده، عوض نمی شود و زمان و مکان بر آن اثر ندارد؛ مثل حکم نماز و روزه که دائمی است. پس نمی توان تأثیر زمان و مکان را بر احکام شرعی به طور مستقیم دانست، بلکه ممکن است شرایط زمانی و مکانی باعث شود که برداشت ما از خاستگاه حکم متفاوت شود.

بنابر تصریح بسیاری از فقهای معاصر، دستورهای پیامبر (ص) و ائمه معصوم (ع) گاهی جنبه حکمی دارد و از آن جهت که ایشان حاکم اند، صادر شده و گاهی برای همیشه است و آن در حالی است که آنان از آن حیث که مبلّغ عن الله هستند، آن ها را بیان فرموده اند. در صورت اول، حکم حکومتی است؛ مانند قضیه سمره^۱ (بنابر نظر امام)؛ این حکم مربوط به زمان خود ایشان است و استمرار و کلیت ندارد.

در یک جمع بندی کلی می توان گفت که سه حوزه برای زمان و مکان قابل ترسیم است:

۱. الکافی، ج ۵، ص ۲۹۲، ح ۲.

یک. موضوعات خارجی و موضوع‌هایی که جنبه عرفی و اجتماعی دارند و تشخیص آن‌ها به مردم واگذار شده، که قطعاً زمان و مکان در آن‌ها تأثیر می‌گذارد. البته منظور امام، فقط تأثیر در این دو حوزه نیست؛ چرا که در این صورت در طرح مسئله زمان و مکان ابتکار و نوآوری به چشم نمی‌خورد.

دو. منظور از زمان و مکان، آگاهی‌های اجتماعی و انسان‌شناسانه باشد، که در این صورت در اجتهاد اثرگذار است. با توجه به سخنان امام(ره) می‌توان گفت منظور ایشان همین اثرگذاری‌ها باشد.

سه. زمان و مکان در احکامی که حکم دائم الهی است، اثر نمی‌گذارد؛ چرا که حلال خدا تا قیامت حلال و حرام او تا قیامت حرام است. پذیرفتنی نیست که زمان و مکان حکم الهی را تغییر بدهد. ممکن است تصور شود که زمان و مکان فقیه را وامی‌دارد که به ریشه‌یابی احکام بپردازد و حکم حکومتی را از احکام الله باز شناسد؛ باید گفت که این بازشناسی نتیجه تأثیر زمان و مکان نیست، بلکه از وظایف مسلم فقها در مقام استنباط احکام شرعی است.

دو. آیا می‌توان شرایط زمان و مکان را پنجمین منبع استنباط احکام شرعی، در کنار قرآن، سنت، اجماع و عقل دانست؟

خیر، شرایط زمان و مکان آگاهی‌های بیرونی مجتهد از اوضاع و احوال اجتماعی است. این آگاهی‌ها باعث می‌شود که فقها در موقع رجوع به منابع اصلی اجتهاد (قرآن و سنت)، نگاه و برداشت متفاوتی داشته باشند.

مثلاً روایتی داریم که تشکیل حکومت در عصر غیبت را روانی‌داند. اگر فقهی با نگاهی بسیط به این روایت نگاه کند، فقط همان را می‌فهمد و اگر فقهی که دارای آگاهی‌های خاص اجتماعی است، به آن نگاه کند، چیز دیگری از آن می‌فهمد.

سه. اگر عرف را یکی از مصادیق زمان و مکان بدانیم، در فقه چه جایگاهی برای آن در نظر گرفته شده است؟

عرف - همان گونه که گفته شد - در موضوعات تأثیرگذار است. در کتب فقهی بخشی از مسائل را به عرف، به عنوان یک منبع و مأخذ، ارجاع می‌دهند و شناخت فقیه از عرف یا فرهنگ خاص یک منطقه، می‌تواند در اجتهاد او اثر بگذارد.

در کتب فقهی و اصولی از تأثیر عرف بر فقه کم‌تر سخن به میان آمده و آن‌چه مطرح است تأثیر عرف در فهم موضوعات یا تطبیق یک مفهوم عرفی در مصداق خودش است.

چهار. آیا تغییر عرف باعث تغییر احکام در فقه نخواهد شد؟

خیر، عرف تأثیر مستقیمی بر فقه ندارد، بلکه بر موضوعات اثرگذار است. اگر تغییر عرف باعث عوض شدن موضوع شود، حکم آن نیز عوض می‌شود؛ یعنی موضوع جدید، حکم جدیدی می‌طلبد و این تأثیر غیرمستقیم و با واسطه عرف بر فقه است.

پنج. طرح مسئله زمان و مکان در کتب فقه استدلالی چه ضرورتی دارد و چه ایرادهایی بر مسئله زمان و مکان وارد است؟

اگر شارع با مخاطب خود صحبت کند و حکم بعضی از موضوعات را بیان کند؛ مثلاً بگوید: «عاشروهنّ بالمعروف»^۱، در روابط خانوادگی با زنان خود با معروف معاشرت کنید، در این‌جا تأثیر زمان و مکان روشن است. معروف را باید خود مخاطب بشناسد. معروف در هر زمان متفاوت است؛ مثلاً اگر امروزه مردی به زن خود اجازه ندهد که از خانه بیرون برود، کاری خلاف عرف کرده؛ اما در قدیم، این عمل با عرف مخالف نبود. در حوزه مسائل عرفی، آگاهی به زمان در روایات بسیاری مورد تأکید قرار گرفته است. این‌که در روایت آمده است: «العالم بزمانه لاتهم علیه اللوابس»^۲، قرینه‌ای است که مجتهد باید آگاه به زمان باشد، تا گرفتار این لغزش‌ها نشود. این قبیل شواهد شرعی می‌تواند بر توجه به آگاهی‌های اجتماعی شاهد و دلیل باشد.

ممکن است اشکال شود که طرح مسئله زمان و مکان، جامعیت دین را زیر سؤال می‌برد. باید این‌گونه پاسخ داد که ما، زمان و مکان را در احکام شرعی، اثرگذار ندانستیم تا بخواهد جامعیت دین را زیر سؤال ببرد، بلکه آن را در موضوعات و فهم مجتهد مؤثر دانستیم.

۱. نساء / ۱۹.

۲. الکافی، ج ۱، ص ۲۷، ح ۲۹.

شش. چه مسائل و مشکلاتی برای مجتهد در صورت نادیده گرفتن مسئله زمان و مکان رخ می‌نماید؟

اگر مجتهدی به واقعیت‌های زندگی انسان‌ها توجه نکند و در یک فضای ذهنی دست به اجتهاد بزند، محصول اجتهاد او، شریعتی غیر قابل اجرا خواهد بود. چنین فقهی حق ندارد مردم را به لایبالی‌گری متهم نماید، بلکه باید به جای مردم، مجتهد را تخطئه کرد که برداشت نادرست او از دین، باعث بی‌اعتنایی مردم به شریعت شده است و لاقابل باید در اجتهاد خویش بازنگری و تجدید نظر کند.

هفت. حد و مرز پرداختن یک مجتهد به واقعیت‌های زمانی و مکانی تا کجاست، زمان و مکان در کدام احکام می‌تواند دخالت داشته باشد؟

وقتی بحث واقعیت‌ها مطرح می‌شود، بین دو لغزشگاه قرار می‌گیریم؛ گاهی می‌گوییم: باید واقعیت‌ها را بشناسیم، تا دین را مطابق آن‌ها قرار دهیم؛ که این سخن به نظر ما غلط است؛ اما گاهی می‌گوییم: وقتی دین برای هدایت انسان است، انسان باید شناخته شود، نیازها و موقعیت‌هایی که انسان در آن قرار دارد، باید شناخته شود، تا فهم درستی از دین به دست آید. این سخن درستی به نظر می‌رسد. قطعاً بخشی از واقعیت‌های زندگی تابع دین است و در بخش دیگر، دین در مقابل آن انعطاف نشان می‌دهد.

دین در بخش‌هایی از حوزه‌های زندگی وارد نشده و به فهم و عقل انسان واگذار شده است. این بخش‌ها همان منطقه الفراغ هستند، که در حدود و ثغورشان بین مجتهدان شیعه و سنی اختلاف نظر وجود دارد.

هشت. منطقه الفراغ چیست؟ آیا می‌توان گفت جاهایی است که شارع نظر خود را اظهار نکرده است؟

منطقه الفراغ، حوزه‌هایی است که دین، آن را به خود انسان و تجربه او واگذار کرده است، اگر چه برخی از فقها، تعبیر منطقه الفراغ را درست نمی‌دانند و قائلند که هر کجا که دست بگذاریم، کلیات شرعی در آن هست، اما به نظر می‌رسد که می‌توانیم بگوییم منطقه الفراغ در حوزه اباحات است. یعنی مباحات اصلی. البته فقها در محدوده آن با هم اختلاف دارند، بعضی دایره آن را وسیع و برخی هم دایره آن را محدودتر می‌دانند.

وجود منطقه الفراغ، نشان نقصان دین نیست، بلکه نشان کمال دین است. خداوند عقل

را حجت باطنی برای انسان قرار داده و به او فهمانده، در آن مسائلی که خود انسان می‌فهمد، دین نمی‌خواهد جای آن را بگیرد. دین می‌خواهد جاهایی را که انسان نمی‌تواند بفهمد به او بفهماند. این نشان پویایی دین است.

قانون‌گذار دو چیز را از اول به درستی درک کرده است: ۱- توانمندی انسان؛ ۲- تطوری که در بخشی از زندگی همواره در حال شکل‌گیری است، توجه به این نکته ترسیم‌کننده همان منطقه الفراغ است.

نه. برخی بر این باورند که گستردگی مباحث در زمان ما، مانع از آن می‌شود که یک فقیه بتواند در تمامی مباحث - از جمله مسائل مستحدثه - نظرات صحیحی ارائه‌دهند؛ لذا نظریهٔ اجتهاد گروهی را مطرح کرده‌اند. منظور از اجتهاد گروهی چیست و چه فرقی با اجماع دارد؟

تفاوت اجتهاد گروهی یا شورایی، با اجماع بسیار روشن است؛ چرا که اجماع آن است که ما اتحاد و هماهنگی دیدگاه‌هایی را که در طول زمان شکل گرفته، به دست آوریم و بر اساس آن‌ها نظری را مطرح یا رد کنیم. در اجتهاد گروهی این آرا و نظرات در عرض هم قرار می‌گیرد و ما می‌توانیم این نظرات را نقد یا رد کنیم. در اجماع دیدگاه‌های مختلفی که وجود دارد، در شرایط و ظروف زمانی خودشان شکل گرفته است، ولی از اتفاق با هم یکی بوده‌اند. یکی بودن این آرا و نظرات، می‌تواند در فهم ما و یا دلالت یک سند مؤید باشد.

در اجتهاد جمعی، بحث این است که دیدگاه‌های مختلف رودررو شوند و در مواجهه با یکدیگر به یک نظر برتری برسند. از نظر ضرورت هم در میان متفکران و روشنفکران شیعه، حدود سی سال است که عالمانی چون مرحوم مطهری، مرحوم طالقانی و مرحوم حاج آقا مصطفی خمینی بر آن تأکید داشته‌اند و از اجتهاد گروهی سخن گفته‌اند. خاستگاهی که آن‌ها برای اجتهاد گروهی آورده‌اند، خاستگاه گسترش ابواب فقهی است و نظر آنان این است که یک شخص به تنهایی نمی‌تواند به همهٔ ابواب فقه احاطه داشته باشد و اجتهاد گروهی راهی است که در آن دست‌یابی به حقیقت بیش‌تر است. در میان ایشان، حاج آقا مصطفی خمینی بر این نظریه در مباحث اصول‌شان بیش‌تر تأکید داشته‌اند.

در اهل سنت هم در هفت یا هشت سال اخیر راهی به عنوان اجتهاد اجتماعی یا

گروهی باز شد و آن را به سازمان‌هایی که الآن وابسته به سازمان کنفرانس اسلامی است، تطبیق دادند. آن‌ها هر دو سال یک بار در جدّه جمع شده، مسائل جدید را مطرح می‌کنند. به نظر می‌رسد به خاطر گستردگی ابواب فقهی و علوم بیرونی - که گستردگی زیادی پیدا کرده و بیش تر آن‌ها با فقه در ارتباط است - یک فقیه نمی‌تواند در همه ابواب فقهی تبحر پیدا کند. نیز با توجه به ارتباطاتی که امروزه در جامعه گسترش یافته، فقها و علما می‌توانند به راحتی از نظرات یکدیگر مطلع شوند و نظریات متحدی را تدوین کنند.

تردید نیست که اگر جامعه اسلامی، یک سلوک داشته باشد، مطلوب است و اگر اجتهادها متفرق شوند، وحدت سلوک و وحدت رفتار از بین رفته، نتیجه مطلوب به دست نمی‌آید. اگر در گذشته موانعی وجود داشت، آن موانع اکنون برداشته شده و دیگر مانعی بر سر راه اجتهاد گروهی وجود ندارد. اگر جامعه اسلامی وحدت رفتاری داشته باشد، ابهت و قدرتش بیش تر است. آن‌گاه که همه مسلمانان با هم، ماه رمضان را روزه می‌گیرند، ابهتی برای جامعه اسلامی به وجود می‌آورند؛ اما هنگامی که هر کشوری برای خود روزی را عید فطر می‌داند، این ابهت خدشه دار می‌شود. اگر در مراسم حجّ دقت شود، می‌بینیم که همه مسلمانان مناسک حجّ را به یک شیوه به جای می‌آورند؛ اما شیعیان به جهت اختلاف فتواها، هر گروهی این مناسک را به گونه‌ای متفاوت به جای می‌آورند. این اختلافات توجیه منطقی ندارد و برای رفع آن‌ها باید به اجتهاد گروهی روی آورد.

امروزه شورای نگهبان یکی از مصداق‌های اجتهاد گروهی است. اگر در حوزه مسائل اجتماعی این کار شدنی است، چرا در حوزه مسائل فردی قابل اجرا نباشد.

ده. به نظر شما با توجه به اوضاع فعلی جهان اسلام، مهم‌ترین مسائلی که می‌تواند زمان و مکان در آن‌ها نقش داشته، و اجتهاد گروهی در آن‌ها دخیل باشد کدامند؟ در سه حوزه می‌تواند نقش داشته و دخیل باشد:

۱. حوزه مسائل فقه سیاسی و مسائلی که مربوط به حکومت می‌شود؛

۲. حوزه مسائل اقتصادی؛ نظیر مالیات‌ها، تعاونی‌ها...؛

۳. حوزه مسائل پزشکی.

البته در مسائل عبادی - مثل خمس و رؤیت هلال - نیز نقش مؤثری دارند، اما سه حوزه مورد اشاره بازتاب بیرونی بیش تری دارد.

۶ شیوه‌های ارزیابی صدور*

سنت و حدیث به معنای قول، فعل و تقریر معصوم، دومین منبع دینی مسلمین است. همانگونه که «علوم قرآن» از دانش‌های مربوط به قرآن سخن می‌گوید، «علم حدیث» نیز به دانش‌های حدیثی مربوط است.

در «علم حدیث»، بخش وسیعی از مباحث، به مستندسازی و ارزش‌یابی مربوط است؛ بدان معنا که آیا آن‌چه در اختیار ماست، به عنوان قول یا فعل، از معصوم صادر شده است یا نه؟

روشن است که این گام اول است و تجزیه و تحلیل متن حدیث و فهم آن، در رتبه بعد قرار دارد. برای مستندسازی احادیث باید سه محور اصلی روشن گردد:

۱- اتصال سند به معصوم؛

۲- عدم تحریف لفظی؛

۳- حدود نقل به معنا.

نتیجه محور اول آن است که اطمینان یا علم به صدور حدیث از معصوم، حاصل شود. در محور دوم، روشن می‌شود که حذف و اضافه یا جابه‌جایی عمدی که مغیّر معناست، در حدیث اعمال نشده است. در محور سوم، حدود نقل به معنا و جابه‌جایی‌های غیر مغیّر، معلوم می‌گردد. این محورهای سه‌گانه، هم بحث‌های نظری و مبنایی دارد و هم بحث‌های تطبیقی و عملی.

* این مقاله در مجله علوم حدیث، «درآمدی بر شیوه‌های ارزیابی اسناد حدیث» س ۱، ش ۱، پاییز ۱۳۷۵، صص ۶۹-۹۹ با عنوان منتشر شده است.

نخست باید ضوابط و قواعد این سه محور، تحقیق شود و سپس بر یکایک احادیث تطبیق گردد. در کتب «علم حدیث»، محور نخست، به تفصیل مورد پژوهش و تحقیق قرار گرفته و «قواعد رجالی» و «علم رجال» عهده‌دار آن است. لیکن دو محور دیگر، به گونه‌ای منسجم و ضابطه‌مند، مورد توجه نبوده است. در محور اول نیز با این که مباحث زیادی از قبیل: تنوع حدیث، معیار وثاقت، توثیقات اجمالی، الفاظ جرح و تعدیل، تمییز مشترکات، اصحاب اجماع، قرائن اعتبار سند و ... در کتب «علم حدیث» متداول است، اما بحث عام‌تر و کلی‌تر؛ یعنی بررسی راه‌های ارزشیابی اتصال سند، کم‌تر مورد درنگ بوده است.

به عبارت دیگر، عنوان‌های یاد شده فوق، مباحث درجه دوم‌اند؛ زیرا در رتبه نخست باید معلوم گردد که شارع، چه راهی را برای ارزشیابی اسناد منسوب به خود ارائه داده است و عقلاً از چه راه‌هایی تبعیت می‌کنند و آیا شیوه شرع و عقلاً یکی است یا با یکدیگر تفاوت دارد؛ آن‌گاه به این مباحث پرداخته شود.

در این مقاله، همت بر آن است که از این مسئله عام و کلی، در باب شیوه‌های مستندسازی و ارزشیابی حدیث، سخن رود. بر این اساس، در این گفتار، از کلیات بحث می‌شود و اصل راه‌ها و شیوه‌ها، مورد نقد و نظر قرار می‌گیرد.



در مورد ارزش سندی احادیث و بررسی اتصال آن به معصوم، دو دیدگاه کلی وجود دارد. گروهی معتقدند که به این گونه بررسی‌ها نیازی نیست و حاجتی به «علم رجال» نمی‌باشد؛ زیرا روایات کتب اربعه و برخی دیگر از منابع حدیثی، بدون تردید معتبر است، و جایی برای کندوکاو نیست. این رأی به محدثان و اخباری‌ها منسوب است.

در مقابل، گروه دیگری، احتمال وضع و دس در مجموعه‌های حدیثی را منتفی نمی‌دانند و «علم رجال» را برای پالایش حدیث درست از نادرست، لازم می‌شمرند. این نظر عالمان اصولی است.

هریک از این دو رأی، آرای جزئی‌تری در خود نهفته دارد.

در این مقاله به بررسی این نظریه پرداخته و آن‌ها را مورد نقد قرار می‌دهیم و سپس به طرح راه پیشنهادی می‌پردازیم. از این رو، مباحث این نوشته در سه بخش عرضه می‌گردد.

یک. رأی اخباری‌ها

اخباری‌گری به عنوان یک تفکر و اندیشه، از زمان ملا امین استرآبادی (م ۱۰۳۳ ق) شکل گرفت. اصطلاح «اخباری» در برابر «اصولی» قبل از ملا امین استرآبادی، در کلام شهرستانی (م ۵۴۸ ق) در کتاب الملل و النحل آمده است. وی علمای امامیه را به دو فریق اخباری و اصولی تقسیم می‌کند.^۱

همچنین علامه حلی (م ۷۲۶ ق) این تقسیم را به کار گرفته و شیخ طوسی (م ۴۶۰ ق) و سید مرتضی (م ۴۳۶ ق) را در زمره اصولیان به حساب می‌آورد.^۲

در کلام قدما، مانند شیخ مفید (م ۴۱۳ ق)، سید مرتضی و شیخ طوسی، تعبیر «المتعلقین بالاخبار»،^۳ «اصحاب الحدیث»^۴ و «المتمسکین بالاخبار»^۵ به کار رفته است.

اینان [اخباریان] مسلک خود را به قدمای شیعه نسبت داده و شخصیت‌هایی چون شیخ صدوق (م ۳۲۹ ق) و کلینی (م ۳۲۸ ق) را نیز اخباری می‌دانند.^۶

گرچه نمی‌توان دعوی ملا امین استرآبادی را در استناد مسلک خود به قدما به طور کامل پذیرفت، و گرچه قلمداد کردن شیخ صدوق و کلینی، در زمره اخباریان نسبتی صد درصد درست نیست، اما برخی ریشه‌های اخباری‌گری جدید را در کلام قدما می‌توان یافت و نشان داد.

به عنوان مثال، شیخ مفید فرموده است:

لکن اصحابنا المتعلقین بالاخبار، اصحاب سلامة و بعد ذهن و قلة فطنة، بمرون علی وجوههم فیما سمعوه من الاحادیث ولا ينظرون فی سندها، ولا یفرقون بین حقها و باطلها ولا یفهمون ما یدخل علیهم فی اثباتها ولا یحصلون معانی ما یطلقون منها.^۷

اما آن دسته از اصحاب ما که وابسته به اخبارند، افرادی سلیم النفس، کند ذهن و ساده‌انگارند. احادیثی را که می‌شنوند، با تمام وجود می‌پذیرند؛ تأملی در سند ندارند؛

۱. الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۶۵.

۲. النهاية، ص ۲۰۰ به نقل از فوائد الاصول، ج ۱، ص ۱۵۷.

۳. تصحیح الاعتقاد، ص ۳۸ به نقل از: مصادر الاستنباط بین الاصولیین و الاخباریین، ص ۵۲.

۴. مصادر الاستنباط، صص ۵۲، ۵۳.

۵. النبیة، شیخ طوسی، صص ۲، ۳.

۶. الفوائد المدنیة، ص ۴۰ به نقل از مصادر الاستنباط، ص ۵۸.

۷. تصحیح الاعتقاد، ص ۳۸ به نقل از: مصادر الاستنباط بین الاصولیین و الاخباریین، ص ۵۲.

حق و باطل آن را تمیز نمی‌دهند و معانی آن را درک نمی‌کنند.

اخباری‌گری جدید که از ملا امین استرآبادی آغاز شد، دارای دیدگاه‌های ویژه‌ای است^۱ که یکی از آن‌ها معتبر دانستن کتب اربعه و پاره‌ای کتب دیگر است. اینان، گرچه در این زمینه اختلاف نظر دارند، لیکن در این مطلب مشترکند که در قلمرو مورد نظر هیچ یک از آن‌ها، نیازی به «علم رجال» و بررسی سند نیست. در واقع، اینان به مصونیت این مجموعه از «جعل» و «وضع» باور دارند.

ادله دیگری که بر بی‌نیازی از علم رجال اقامه شده، در حقیقت مؤیدهایی است که دیگران اقامه کرده‌اند و نقد شده است. از این رو، این که عمل مشهور ما را بی‌نیاز از علم رجال می‌سازد، یا این که علم رجال به مفتضح ساختن راویان می‌انجامد و یا این که شرایط شهادت، در عالمان رجال جمع نیست^۲ و ... همه این‌ها ادله فرعی است؛ دلیل عمده و اصلی این گروه، همان اعتقاد به مصونیت احادیث مورد نظر است.

ملا امین استرآبادی در الفوائد المدنیة، فصل نهم را به تصحیح احادیث کتب اربعه، اختصاص داده و دوازده دلیل - که آن‌ها را، توفیق ملک علام و دلالت اهل ذکر (ع) می‌داند - بر آن اقامه نموده است.^۳

پس از وی حسین بن شهاب الدین عاملی (م ۱۰۷۶ ق) همین راه را دنبال کرده است.^۴ ملا محسن فیض کاشانی (م ۱۰۹۱ ق) به استناد مقدمه کتاب الوافی، به صحت احادیث کتب اربعه اعتقاد دارد.^۵ شیخ حرّ عاملی (م ۱۱۰۴ ق) نیز ۲۲ دلیل بر صحت مآخذ وسائل الشیعة (که بیش از هفتاد کتاب است)^۶ اقامه نموده،^۷ و شهادت مؤلفان را بر صحت آن کتب یاد کرده^۸ و قرائن رجالی بر وثاقت راویان را ضمیمه آن نموده است.^۹

۱. جهت آگاهی از آرای اخباری‌ها ر. ش: مصادر الاستنباط بین الاصولیین و الاخباریین، محمد عبدالحسین محسن الغراوی؛

المعالم الجدیدة، شهید سید محمد باقر صدر، صص ۷۶-۸۳؛ دائرة المعارف الشیعة، حسن الامین، ج ۳، صص ۱۰۷-۱۰۹؛

دائرة المعارف تشیع، ج ۲، صص ۷-۱۳.

۲. معجم رجال الحديث، ج ۱، ص ۲۱؛ تنقیح المقال، ج ۱، صص ۱۷۵-۱۷۸.

۳. الفوائد المدنیة، ص ۱۸۱.

۴. هداية الابرار، ص ۸۲.

۵. الوافی، ج ۱، ص ۱۱.

۶. وسائل الشیعة، ج ۲۰، صص ۳۶-۴۷.

۷. همان، صص ۹۶-۱۰۴.

۸. همان، صص ۶۱-۷۹.

شیخ یوسف بحرانی (م ۱۱۸۶ ق) از سویی استدلال بر اعتبار کتب حدیث نموده^۱ و از سوی دیگر تصریح می‌کند که در اخبار موجود، حدیث جعلی یافت نمی‌شود:

ولعلك بمعونة ذلك تعلم أنَّ الترجيح بين الاخبار بالثقية - بعد العرض على الكتاب العزيز - أقوى المرجحات. فإنَّ جُلَّ الاختلاف الواقع في اخبارنا، بل كَلَّه عند التأمل والتحقيق، إنّما نشأ من الثقية و من هنا دخلت الشبهة على جمهور متأخرى أصحابنا - رضوان الله عليهم - فظنوا أنَّ هذا الاختلاف إنّما تنشأ من دس أخبار الكذب في أخبارنا ...^۲

به کمک آن چه گفتیم، می‌توان فهمید که تقیه قوی‌ترین مرجع پس از قرآن است؛ زیرا مهم‌ترین سبب اختلاف احادیث، بلکه تمام علت در اختلاف روایات، تقیه است. بسیاری از دانشمندان متأخر به اشتباه گمان برده‌اند سبب این اختلاف، جعل حدیث بوده است.

در جای دیگر نیز تصریح کرده که منشأ اختلاف اخبار، تقیه است نه جعل و وضع.^۳ علامه مجلسی نیز روایات کتب اربعه را جایز العمل می‌داند.^۴ میرزا حسین نوری نویسنده کتاب مستدرک الوسائل در خاتمه کتاب، اعتبار کتب اربعه و سایر مآخذ خود را مورد تأکید قرار داده است.^۵ برای نقد این نظریه، به نقل پاره‌ای احادیث و اعترافات علمای بزرگ شیعی، که دلالت بر جعل و دس دارد، اکتفا می‌کنیم.

الف. روایات

۱- علی بن ابراهیم بن هاشم، عن أبيه، عن حماد بن عيسى، عن ابراهيم بن عمر اليماني، عن ابان بن عياش، عن سليم بن قيس الهلالي قال: قلت لأُمير المؤمنين (ع): إنّني سمعت من سلمان و المقداد و أبي ذر شيئاً من تفسير القرآن و أحاديث عن نبي الله (ص) غير ما في أيدي الناس، ثم سمعت منك تصديق ما سمعت منهم و رأيت في أيدي الناس أشياء كثيرة

→ ۹. وسائل الشيعة، صص ۱۱۳-۱۱۵.

۱. الحدائق الناضرة، ج ۱، صص ۲۳، ۲۴.

۲. همان، ص ۸.

۳. همان، ص ۱۵.

۴. مرآت العقول، ج ۱، صص ۲۱، ۲۲.

۵. مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۲۹۰ به بعد و ص ۵۳۲ به بعد.

من تفسیر القرآن و من الأحادیث عن نبی الله (ص) أنتم تخالفونهم فيها و تزعمون أن ذلك كله باطل، أفترى الناس يكذبون على رسول الله (ص) متعمدين و يفسرون القرآن بآرائهم؟ فأقبل على قال: سألت فافهم الجواب:

إن في أيدي الناس حقاً و باطلاً و صدقاً و كذباً و ناسخاً و منسوخاً و عاماً و خاصاً و محكماً و متشابهاً و حفظاً و وهماً و قد كذب على رسول الله (ص) حتى قام خطيباً فقال: أيها الناس قد كثرت عليّ الكذابة، فمن كذب عليّ متعمداً، فليتبوء مقعده من النار.^۱

سلیم بن قیس گوید: به امیر مؤمنان (ع) گفتم: از سلمان، مقداد و ابوذر سخنانی را از رسول خدا و تفسیر قرآن شنیدم که مردم به گونه‌ای دیگر نقل می‌کنند. و سپس از شما تأیید نقل سلمان و مقداد را شنیدم.

همچنین نزد مردم احادیثی می‌بینم که شما با آن مخالفید و آن را باطل و دروغ بر پیامبر می‌انگارید.

آن‌گاه به من رو کرد و فرمود:

سؤال کردی، جواب را دریاب! نزد مردم، حق و باطل، راست و دروغ، ناسخ و منسوخ، محکم و متشابه، عام و خاص و حقیقت و وهم وجود دارد. آن قدر بر پیامبر (ص)، دروغ بسته شد که روزی خطبه خواند و فرمود: نسبت‌دهندگان به من بسیار شدند؛ هرکس به عمد بر من دروغ ببندد، جایگاهش در آتش خواهد بود.

۲- قال یونس بن عبدالرحمن: وافیت العراق فوجدت جماعة من أصحاب أبي جعفر و ابن عبدالله (ع) متوافرين، فسمعت منهم و أخذت كتبهم و عرضتها من بعد، على أبي الحسن الرضا (ع)، فأنكر منها أحادیث كثيرة أن تكون من أصحاب أبي عبدالله (ع) قال: إن أبا الخطاب كذب على أبي عبدالله، لعن الله أبا الخطاب و كذلك أصحاب أبي الخطاب، يدسون من هذه الأحادیث إلى يومنا هذا في كتب أصحاب أبي عبدالله، فلا تقبلوا علينا خلاف القرآن.^۲

یونس گوید: به عراق رفتم گروهی از اصحاب امام باقر و صادق (ع) را دیدم. از آنان حدیث شنیدم و نوشته‌هایشان را دریافت کردم. پس از مدتی آن‌ها را بر امام رضا (ع) عرضه داشتم. حضرت رضا (ع)، احادیث بسیاری از آن را مسدود داشت و فرمود:

۱. الکافی، ج ۱، ص ۶۲؛ بحار الانوار، ج ۲، ص ۲۲۸، ح ۱۳؛ ج ۳۶، ص ۲۷۳، ح ۹۶؛ ج ۷۸، ص ۷۷، ح ۴۹؛ وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۱۵۲، ح ۱۴، ج ۱.

۲. اختیار معرفة الرجال، ص ۲۲۲، ش ۴۰۱.

ابوالخطاب بر ابی عبدالله دروغ بست؛ لعنت خدا بر او باد. او و یارانش در کتب یاران امام صادق (ع) دست برده‌اند، از این رو، مخالف قرآن را از سوی ما نپذیرید.

۳- عن أبي جعفر الثاني في مناظرة مع يحيى بن أكثم ... أنه قال رسول الله (ص) في حجة الوداع:

قد كثرت عليّ الكذابة و ستكثر؛ فمن كذب عليّ متعمداً فليتبوء مقعده من النار ...^۱
رسول خدا (ص) فرمود:

دروغ زنان بر من زیاد شده‌اند و زیاده‌تر می‌شوند. هر کس به عمد بر من دروغ بزند، جایگاهش آتش خواهد بود.

۴- ابن ظریف، عن أبي علوان، عن جعفر، عن أبيه (ع) قال: قرأت في كتاب لعلی (ع) أنّ رسول الله (ص) قال:

إنّه سيكذب عليّ كما كذب علي من كان قبلي، فما جاءكم عني من حديث وافق كتاب الله، فهو حديثي و أمّا ما خالف كتاب الله، فليس من حديثي.^۲
امام باقر (ع) گوید:

در کتاب علی (ع) خواندم که رسول الله (ص) فرمود: در آینده بر من دروغ خواهند بست. آنچه از من شنیدید که با کتاب خدا سازگار است، سخن من است و آنچه با آن مخالف است از من نیست.

۵- محمد بن قولویه و الحسین بن بندار معاً عن سعد، عن الیقظینی، عن یونس بن عبدالرحمن أنّ بعض أصحابنا سأله (أی عن یونس) و أنا حاضر فقال له: یا أبا محمد! ما أشدّك في الحديث و أكثر إنكارك ما يرويه أصحابنا، فما الذي يحملك على ردّ الأحاديث؟ فقال: حدثني بن الحكم أنّه سمع أبا عبد الله (ع) يقول:

لا تقبلوا علينا حديثاً إلّا ما وافق القرآن و السنة أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدمة؛ فإنّ المغيرة بن سعيد - لعنه الله - دسّ في كتب أصحاب أبي أحاديث لم يحدث بها أبي، فاتقوا الله و لا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا تعالی و سنة نبينا محمد (ص) ...^۳
... حدیثی را از جانب ما نپذیرید، مگر آن‌که با قرآن و سنت، سازگار باشد و یا در میان

۱. بحار الانوار، ج ۲، ص ۲۲۵، ح ۲؛ ج ۵۰، ص ۸۰، ح ۶.

۲. همان، ج ۲، ص ۲۲۷، ح ۵.

۳. اختیار معرفة الرجال، ص ۲۲۲، ش ۴۰۱؛ وسائل الشیعة، ج ۱۱، ص ۳۸۸، ب ۱۰۱، ح ۹؛ بحار الانوار، ج ۲، صص ۲۴۹، ۲۵۰.

ح ۶۲-۶۴؛ ج ۲۵، ص ۲۸۹، ح ۴۶؛ ج ۶۷، ص ۲۰۲، ح ۴؛ ج ۶۹، ص ۲۲۲، ح ۵؛ ج ۷۸، ص ۲۸۹، ح ۲.

احادیث پیشین ما، شاهدی بر آن بیابید؛ چراکه مغیره بن سعید (که لعنت خدا بر او باد) احادیثی را در کتاب یاران پدرم وارد ساخت، که هرگز بر زبان پدرم جاری نشده بود. پس، از خدا پروا کنید و هیچ سخنی را که با کلام پروردگار بزرگ و سنت رسول اکرم (ص) سازگاری ندارد، از جانب مانپذیرید

۶- سعد، عن محمد بن خالد الطيالسی، عن ابن أبي نجران، عن ابن سنان، قال قال أبو عبد الله (ع):

إنا اهل بيت لا نخلو من كذاب يكذب علينا و يسقط صدقنا بكذبہ علينا عند الناس.^۱
امام صادق (ع) فرمود:

ما خاندانی هستیم که دروغگویان بر ما دروغ می‌بندند و چهره راستگوی ما را نزد مردم خراب می‌کنند.

این احادیث و مانند این‌ها - که کم نیستند - خواه صادق باشند و خواه ساختگی، یک حقیقت را روشن می‌سازند که جعل و دس، به احادیث راه یافته است. چرا که اگر این‌ها صادق بوده و گفته معصوم باشند، وجود کذب در روایات به اثبات می‌رسد. و اگر کاذب باشند و ساختگی، خود، جعلی و ساختگی‌اند.

اگر گفته شود این احادیث، کذب در احادیث را در دوران معصومان (ع) به اثبات می‌رساند، لیکن تلاش اصحاب اصول و مؤلفان کتب اربعه در پیرایش احادیث، سبب شده آن‌چه در این کتب موجود است صادق و صحیح باشد، در جواب باید سخن شهید صدر (ره) را گفت:

آگاهی بخشی امامان (ع) نسبت به حرکت جعل حدیث، و دقت یاران ائمه و علمای شیعه در مقام نقل حدیث، گرچه سهمی وافر در تقلیل جعل و وضع داشته، اما این بدان معنا نیست که مطمئن باشیم در مجموعه‌های حدیثی کنونی، حدیث جعلی وجود ندارد. به‌ویژه که جعل و وضع، به طور غالب، در کتب اصحاب موثق ائمه (ع) صورت می‌گرفت. چه بسا برخی روایات متعارض، که اینک در دست است، مانده همان جعل و تزویر، باشد.^۲

مرحوم آیت الله خویی نیز این شبهه را به همین سیاق پاسخ گفته است.^۳

۱. اختیار معرفة الرجال، ص ۳۰۵، ش ۵۴۹؛ بحار الانوار، ج ۲، ص ۲۱۷، ح ۱۲؛ ج ۲۵، ص ۲۶۲، ح ۱؛ ص ۲۸۷، ح ۴۲.

۲. بحوث فی علم الاصول، ج ۷، صص ۴۰، ۴۱.

۳. معجم رجال الحديث، ج ۱، صص ۲۲، ۲۳.

ب. عقیده عالمان شیعی

شیخ مفید در تصحیح الاعتقاد فرموده است:

و بالجملة انه ليس كل حديث عزى الى الصادقين (ع) حقاً عنهم وقد أضيف إليهم ما ليس

بحق عنهم و من لا معرفة له، لا يفرق بين الحق و الباطل.^۱

خلاصه مطلب این که هر حدیث منسوب به امامان (ع) صحیح نیست؛ بلکه احادیثی به

دروغ به آنان نسبت داده شده و افراد کم دانش، حق و باطل را تمیز نمی‌دهند.

شیخ صدوق، بخشی از روایات طبی را جعلی می‌داند.^۲

شیخ طوسی در کتاب تهذیب الأحکام در ضمن نقل حدیثی از کتاب حذیفه بن منصور،

به جعلی بودن پاره‌ای روایات منسوب به حذیفه اعتراف دارد.^۳ و نیز وی حدیثی را از

حذیفه بن منصور به طرق معتبر نقل می‌کند و سپس می‌گوید:

به این خبر، به چند دلیل نمی‌توان عمل کرد. یکی این که در اصول حدیثی یافت نشده،

بلکه در نقل‌های نادر آمده است. دیگر این که، کتاب حذیفه با این که معروف و مشهور

است، این خبر را دارا نیست. پس اگر کتاب حذیفه در واقع مشتمل بر آن بود، حتماً در

آن موجود بود.

مرحوم مامقانی (م ۱۳۵۱ ق) گفته است:

دلیل چهارم این است که روایات ما متضمن اخبار جعلی است؛ از این جهت، عمل

بدان‌ها روانیست، مگر آن که از رجال سند، تحقیق به عمل آید. بر این دعوا دلیل عقلی

و نقلی گواهی می‌دهد. دلیل عقلی، آن است که علم اجمالی هست که در میان راویان،

افراد دروغگو و وضع‌کننده وجود داشت، و این اطمینان، با تتبع در کتب اخبار به

دست می‌آید، تا آن جا که مغیره پسر سعید گفته، نزدیک به صد هزار حدیث جعل کردم.

دلیل نقلی نیز روایات فراوانی است که بر این مدعا دلالت دارد.^۴

مرحوم محمد حسین کاشف الغطاء (م ۱۳۷۳ ق) می‌گوید:

در این جا نکته‌ای دقیق است که باید بدان آگاهی داد. و آن این که نزد مسلمین و غیر

مسلمین روشن است که جعل حدیث، شایع و فراوان بود. روایات جعلی آن اندازه با

۱. تصحیح الاعتقاد، ص ۱۲۴.

۲. بحار الانوار، ج ۶۲، ص ۷۴.

۳. تهذیب الأحکام، ج ۴، صص ۴۷۷ - ۴۸۲.

۴. تنقیح المقال، ج ۱، ص ۱۷۴.

احادیث درست، به هم آمیخت که می توان ادعا کرد حدیث جعلی بیش از روایت صحیح است. این بلیّه در زمان رسول خدا (ص) بروز کرد و پیامبر، امت را از آن بر حذر داشت. لیکن این تلاش، در کاستن از جعل، موفق نبود، چه رسد که بخواهد آن را ریشه کن کند. غرض آن است که رهبران مذاهب اسلامی و دیگران، حتی عالمان شیعی بدانند که نمی توان بر آن چه در کتب خبر آمده اعتماد کرد. همچنین نمی توان بر کتب حدیث شیعه اطمینان کرد؛ زیرا در کتب اربعه که معتبرترین کتب حدیثی آن هاست صحیح و سقیم وجود دارد. چه از جهت متن و چه از ناحیه سند و چه هر دو...^۱

مرحوم میرزا ابوالحسن شعرانی نزدیک به $\frac{1}{5}$ احادیث را، جعلی و ساختگی دانسته و بر این مطلب در چند مورد از کتاب المدخل الی عذب المنهل تأکید کرده است.^۲ استاد سید جلال الدین آشتیانی، در همین زمینه از استاد خویش، آیت الله بروجردی نقلی چنین دارند:

مسئله دیگر، تشخیص درست و نادرست بودن احادیث و روایات است. خداوند آقای بروجردی را رحمت کند. یک وقتی فرمودند: اصل اولیه در اغلب اخبار و روایاتی که در مدح و ذم بلدان، خواص میوه جات و فضایل افراد وجود دارد عدم حجیت است. برای این که طرفین - شیعه و سنی - آن ها را به نفع خود ساخته اند.^۳ حضرت امام خمینی (ره) بسیاری از احادیث مستدرک الوسائل را ضعیف دانسته و بسیاری از احادیث این کتاب را به شوخی نزدیک تر دانسته اند تا واقعیت.^۴ ایشان همچنین معتقد است روایات حیلّه در ربا، برای دگرگون ساختن چهره واقعی اهل بیت (ع) ساخته شده است.

ولا استبعد أن تكون تلك الروایات من دس المخالفين لتشويه سمعة الائمة الطاهرين كما لا استبعد ذلك في الروایات الواردة في بيع العنب او الخمر ممن يعلم انه يصنعه خمرًا....^۵

۱. الارض والتربة الحسينية، صص ۴۱-۴۳.

۲. المدخل الی عذب المنهل، صص ۲۷ و ۴۴، آیت الله میرزا ابوالحسن شعرانی از عالمان بزرگ شیعی است که در علوم اسلامی چون کلام، حدیث، تفسیر و ... تبحر داشته و بزرگانی چون آیت الله حسن زاده آملی و آیت الله جوادی آملی از شاگردان وی می باشند.

۳. کیهان اندیشه، ش ۱، ص ۱۸.

۴. انوار الهدایة، ج ۱، صص ۲۴۴، ۲۴۵.

۵. کتاب البيع، ج ۵، صص ۳۵۴، ۳۵۵.

بعید نمی‌دانم که این احادیث را مخالفین برای دگرگون ساختن چهره اهل بیت، وضع کرده باشند. همان‌گونه که این عقیده را در باب روایات تجویز فروش انگور و خرما به شراب‌سازان، بعید نمی‌دانم.

آیت‌الله خویی معتقد است:

در کتاب کافی به‌ویژه روضه کافی احادیثی آمده که نمی‌توان آن‌ها را تصدیق کرد ... به سخن دیگر، ادعای قطع نسبت به عدم صدور برخی روایات کافی به واقع نزدیک است. پس چگونه می‌توان ادعا کرد روایات این کتاب از ائمه (ع) صادر شده؟ بلکه خواهی دانست که تمامی روایات کتب اربعه صحیح نیست، چه رسد که قطعی الصدور باشد.^۱

شهید صدر در بحث حجیت ظواهر قرآن می‌گوید:

این حدیث و مانند آن نشان می‌دهد که تمامی روایات کتب اربعه صحیح نیست و نویسندگان این کتب نیز چنین عقیده‌ای نداشتند. آنان می‌خواستند حدیث را مدون سازند، از این رو احادیث متناقض را هم نقل کرده‌اند. پس باید قاعده سندشناسی را نسبت به این روایات اعمال کرد.^۲

ایشان همچنین یکی از اسباب و علل تعارض در روایات را، جعل و دس می‌داند و می‌گوید:

و من جملة ما كان سبباً لمحصل الاختلاف والتعارض بين الاحاديث أيضاً، عملية الدس بينها والتزوير التي قام بها بعض المغرضين والمعادنين لمذهب اهل البيت.^۳

در نقد نظریه اخباری‌ها به همین اندازه اکتفا می‌کنیم؛ زیرا بطلان این رأی، چندان به اقامه دلیل نیازمند نیست.

دو. رأی اصولیان

عالمان اصول به لزوم ارزیابی اسناد حدیث اعتقاد دارند؛ گرچه آرائی کاملاً مختلف و متفاوت عرضه داشته‌اند.

۱. معجم رجال الحديث، ج ۱، ص ۳۶.

۲. بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۲۸۴.

۳. همان، ج ۷، ص ۳۹.

برخی از آنان در صورتی به حدیث عمل می‌کردند که راوی شیعه و عادل باشد.^۱ شیخ انصاری در فوائد الاصول نقل کرده که مشهور، ایمن (تشیع) را در راوی معتبر می‌دانند.^۲

برخی معتقدند هر راوی را دو رجالی عادل و شیعه باید توثیق کنند و گرنه توثیق او ارزش ندارد؛ زیرا توثیق رجال از باب شهادت است و در شهادت تعدد معتبر است.^۳ گروهی معتقدند باید سلسله راویان مورد سنجش قرار گیرد؛ اگر تمام راویان از وثاقت برخوردار بودند، به نقل آنان اعتنا می‌شود.^۴

برخی می‌گویند قول علمای رجال به عنوان فتوا حجت است؛ زیرا باب علم در این زمینه منسد است.^۵ و آرای دیگری از این قبیل.

از این میان تنها به بررسی دو نظریه، بسنده می‌کنیم و سایر آرا تا حدی در خلال این دو بررسی، نقد می‌شوند.

الف. رأی مشهور

به مشهور اصولیان و فقیهان نسبت داده شده که برای درستی حدیث، باید از قرائن مفید علم و اطمینان، فحص و جست‌وجو کرد و بررسی سلسله سند، یکی از آن قرائن است. اینان بر این باورند که اصطلاح «صحیح» که امروزه در میان فقیهان و رجال‌شناسان شایع است، نزد قدما مرسوم نبوده و از زمان سید بن طاووس به این سو پدید آمده است.

قدما «صحیح» را به حدیثی می‌گفتند که به جهت قرائن، یا راویان ثقه، قابل اعتماد بود. آنان نه خود را از علم رجال بی‌نیاز می‌دانستند و نه مانند متأخرین، در بررسی یکایک اسناد و راویان، افراط به خرج می‌دادند.^۶

محقق همدانی در این زمینه گوید:

معیار عمل به حدیث، دارا بودن وصف «صحیح» به اصطلاح جدید نیست؛ بلکه معیار

۱. تنقیح المقال، ج ۱، ص ۱۷۶.

۲. فوائد الاصول، ج ۱، ص ۲۹۱.

۳. تنقیح المقال، ج ۱، ص ۱۸۳.

۴. معجم رجال الحديث، ج ۱، ص ۹۷.

۵. تنقیح المقال، ج ۱، ص ۱۸۳.

۶. الدر النضید، ج ۱، صص ۶۰، ۶۱، ۹۷.

آن است که راویان آن ثقه باشند یا از طریق قرائن خارجی، وثوق به صدور حدیث پیدا شود... از این رو، روش من آن است که جست‌وجویی چنان، در احوال راویان نمی‌کنم و به گفته متقدمان در اعتبار حدیث اکتفا می‌کنم.^۱

شیخ بهایی گفته است:

تقسیم خبر به چهار دسته (صحیح، حسن، موثق، ضعیف) نزد قدما مرسوم نبوده، بلکه آنان به حدیثی که قرائن بر درستی آن گواهی دهد، صحیح می‌گفته‌اند.^۲

آن‌گاه پنج قرینه را نام می‌برد.

شیخ حر عاملی نیز، ۲۱ قرینه را در کتاب وسائل الشیعه نام برده است.^۳

این رأی، گرچه به واقع بسیار نزدیک است، اما با چند مشکل مواجه است:

۱- قانونمند نبودن

صاحبان این نظر می‌گویند هر کجا اطمینان یا علم به صدور حاصل شود، اعتبار و ارزش دارد و گر نه به روایت عمل نمی‌کنند.

اینان توضیح نداده و روشن نساخته‌اند که اطمینان و علم نوعی مراد است یا شخصی؟ اگر شخصی باشد، امری بی‌ضابطه و بسته به سلیقه و ذهنیت افراد خواهد بود و راه پژوهش‌های علمی را مسدود می‌سازد. و اگر مراد، علم و اطمینان نوعی است، باید اثبات کنند که کدام یک از این قرائن نزد عقلا یا در شریعت مورد قبول و پذیرش است. بنابراین، رأی مشهور یا ضابطه‌مند نیست و یا به درستی تبیین نشده است.

۲- عدم توجه به نقد محتوایی

دومین ایراد به صاحبان این نظر، آن است که به نقد محتوایی - که امر مقبول نزد عقلا و توصیه شده از سوی شرع است - کم‌تر بها داده‌اند. لاقلاً در ضمن بحث‌های رجالی به آن توجه نکرده‌اند. مگر در احادیث بسیاری عرضه بر قرآن، مورد تأکید قرار نگرفته؟ آیا اگر حدیث یا احادیثی با قرآن مغایرت داشت - گرچه قرینه‌ای نیز همراه داشته باشد - قابل قبول است؟

۱. مصباح الفقیه، کتاب الصلاة، ص ۱۲.

۲. وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۶۵.

۳. همان، صص ۹۳-۹۵.

اگر حدیثی با رأی قطعی عقل ناسازگار بود، آیا می‌توان آن را پذیرفت؟
اگر روایتی با واقعیت‌های ملموس و وجدانی مخالفت داشت، چگونه می‌توان به آن تن داد؟
نقد محتوایی، امری است که پشتوانه آن، سیره عقلا و توصیه شرع است و در بحث‌های آینده به طور مشروح از آن سخن می‌گوییم.

۳- سستی برخی قرائن

برخی از قرائن که حامیان این رأی پذیرفته‌اند، به هیچ روی قابل تأیید نیست. چگونه برخی از آن قرائن (چون عدم احتمال تقیه، عدم وجود معارض، موافقت با فتوای جماعتی از امامیه، حتی ثبت در کتب اربعه) می‌تواند قرینیت داشته باشد و ارزش استنباطی به حدیثی بخشد؟ بعید است منظور ایشان، جمع کلیه قرائن در یک حدیث باشد. در این صورت آیا صرف موافقت با فتوای جماعتی، حدیث را معتبر می‌سازد؟ یا عدم احتمال تقیه، به حدیثی ارزش می‌دهد؟ و ...

بنابراین، گذشته از دو ایراد کلی قبل، پاره‌ای از این قرائن قابل قبول نیست. بدین معنا که نه عقلا به چنین قرائنی تکیه دارند و نه شرع بدان‌ها توصیه کرده است. اگر چنین است، به چه دلیل و مدرکی باید قرینیت آن‌ها را پذیرفت؟

به سخن دیگر، باید برای قرائن، مدرک و دلیلی از شرع یا سیره عقلا در دست داشت و گرنه چرا قرائن به این تعداد محدود می‌شوند، با آن‌که می‌توان ده‌ها قرینه دیگر - امثال این‌ها - مطرح ساخت.

ب. دیدگاه متأخران

در دوره‌های اخیر، توجه به سلسله سند و وثاقت راویان در حد افراط، مورد نظر گروهی از اصولیان قرار گرفته است. اینان در ارزیابی سند، بیش‌ترین اعتماد را به همین ارزیابی دارند.

حضرت آیت‌الله العظمی خویی (ره) که از میدان‌داران بزرگ این مسلک محسوب می‌شوند، پس از نقد نظر اخباری‌ها فرموده‌اند:

وقد تحصل من جمیع ما ذکرناه، أنه لم تثبت صحة جمیع روایات الکتب الاربعه؛ فلا بد

من النظر في سند كل رواية منها؛ فإن توفرت فيها شروط الحجية، أخذ بها وإلا فلا.^۱
از آن چه گفتیم به دست آمد که، درستی تمام روایات کتب اربعه ثابت نشده، از این رو باید سند هر حدیثی را ملاحظه کرد، اگر در آن، شرایط حجیت حاصل بود، بدان عمل می‌شود و گرنه کنار گذارده می‌شود.

این نظر، مبنای اصلی ایشان و شاگردان‌شان می‌باشد. نقص اصلی و عمده این نظر آن است که بخش اندکی از ملاک و معیار، به عنوان تمام ملاک و معیار تلقی شده و مورد قبول واقع شده است. به تعبیر دیگر، این طریق، مانع و جامع نیست. چه بسیار روایاتی که سند آن‌ها بر اساس این مسلک، مورد قبول است، ولی گفته‌ی اولیای دین نیست، و به عکس، چه بسا روایاتی که به طور قطع صادر شده‌اند، ولی بر اساس این روش باید کنار نهاده شوند. ایرادهای عمده این نظریه عبارت است از:

۱- حدسی بودن و ارسال توثیقات رجالی

می‌دانیم که شیخ طوسی و نجاشی و دیگر عالمان رجال، معاصر یاران پیامبر (ص) و ائمه (ع) نبوده‌اند. از این رو جرح و تعدیل اینان نسبت به راویان آن عصر، یا بر اساس اجتهاد و استنباط خویش بوده و یا به واسطه، نقل کرده‌اند. اگر بر اساس برداشت و اجتهاد خود، به جرح و تعدیل می‌پرداخته‌اند، این حجیت ندارد؛ زیرا عقلاً در امور حدسی و نزدیک به حس، شهادت و گواهی حدسی را قبول نمی‌کنند. و اگر بر اساس نقل با واسطه، اقدام به جرح و تعدیل کرده‌اند، این نقل مرسل است؛ زیرا واسطه‌ها مشخص نیست.

برخی از شاگردان آیت‌الله خویی نوشته‌اند که این شبهه را بر استاد عرضه کردیم و ایشان جوابی قانع کننده ارائه نکردند و جواب را به کتاب معجم رجال الحديث موکول نمودند که در آن نیز، جوابی قانع کننده نیامده است.^۲

آیت‌الله خویی این اشکال را چنین جواب داده است:

اگر گفته شود خبر دادن عالمان رجال از وثاقت و حسن روات، امری حدسی و اجتهادی است و ادله حجیت خبر، شامل آن نمی‌شود، در جواب گوییم: این احتمال، اساسی ندارد، زیرا سیره عقلاً بر این قائم است که خبر ثقه را در صورتی که علم به حدسی بودن آن نیست، معتبر می‌دانند. و احتمال حس، در اخبار عالمان رجال وجود

۱. معجم رجال الحديث، ج ۱، ص ۹۷.

۲. بحوث فی علم الرجال، محمد آصف المحسنی، صص ۴۴، ۴۵.

دارد؛ زیرا نوشتن کتب فهرست و سیره در میان اصحاب ائمه، امری متعارف بوده و تعدادی از آن‌ها به دست ما رسیده است. تعداد کتب رجالی، از زمان حسن بن محبوب تا زمان شیخ طوسی بیش از صد بوده است.^۱

این جواب بر فرض تمامیت، شبهه حدسی بودن را حل می‌کند، اما شبهه ارسال توثیقات به جای خود باقی است؛ زیرا چگونه با احتمال این که کتبی در فهارس و تراجم بوده - که از کم و کیف آن نیز بی‌خبریم - می‌توان حل شبهه کرد؟

۲- عدم ذکر سند برای جرح و تعدیل

در کتب رجال، با واژه‌هایی از قبیل: ضعیف، غالی، مضطرب الحدیث، منکر الحدیث، لین الحدیث، متروک الحدیث، مرتفع القول، کذاب، کذب و ... (در باب جرح) و واژه‌هایی چون: ثقه، ثبت، عین، وجه، بصیر فی الحدیث و ... (در باب تعدیل) مواجهیم. در این کتب، دلیلی برای این احکام رجالی نمی‌بینیم و سندی برای این‌ها ذکر نشده است.^۲

گذشته از این، بسیاری از این واژه‌ها به حق مبهم‌اند. از واژه «غالی» چه می‌توان فهمید، با این که غلو، درجات بسیار دارد و خیلی‌ها بدان آلوده‌اند؟ و نیز مراد از «ضعیف» چیست؟

این بزرگواران در هیچ کجا به توضیح اصطلاحات کاربردی خود نپرداخته‌اند. دیگران پس از مواجهه با این مشکل، سراغ این رفته‌اند که آیا جرح و تعدیل، بدون ذکر سند، حجیت دارد یا نه و اقوال سه‌گانه‌ای عرضه داشته‌اند.

حقیقت آن است که نمی‌توان عقیده جارح و معدّل را در توضیح این واژه‌ها به دست آورد؛ (همانگونه که استاد شانه‌چی تصریح دارد)^۳ و این هم مشکل دیگری است که این نظریه بدان مبتلاست.^۴

از سوی دیگر، سیاسی و عقیدتی بودن پاره‌ای از جرح و تعدیل‌ها، مشکل دیگری است، که به جهت وسعت و گستره آن در زندگی انسان‌ها نمی‌توان با اصل عدم آن را دفع

۱. معجم رجال الحدیث، ج ۱، صص ۴۱، ۴۲.

۲. تنها کتبی در رجال خود قدح و مدحش را مسند کرده، بسان مؤلفان تاریخ بغداد، تاریخ اصفهان و تاریخ جرجان.

معرفة الحدیث، محمدباقر البهبودی، ص ۵۶.

۳. درایة الحدیث، ص ۱۱۶.

۴. برای توضیح بیش‌تر ر. ش: مجله یاد، ش ۸، ص ۱۲۷.

کرد. مگر محمد بن سنان را علمای رجال تضعیف نکرده‌اند؟^۱ اما برخی فقیهان می‌گویند تضعیف وی به جهت دیدگاه‌های بلند او بوده، که برای آنان مفهوم نبوده است.^۲ طرد یونس بن عبدالرحمن، و آنچه در مورد برخوردهای تند قمیمین گفته شده، از این دست است.^۳

۳- جامع و مانع نبودن

اگر بر این راه تکیه شود، بسا که سلسله سند روایتی، (به اصطلاح جدید) «موثق» باشد، اما آن روایت، در حقیقت مجعول باشد، و یا این که سلسله سندی در کتب رجال، امتیاز «ثقه» را کسب نکند، اما حدیث آن، صادق و معتبر باشد!

مؤلف کتاب معرفة الحديث، در نقد این روش و اثبات مغنی نبودن آن، صحیحۀ حماد بن عیسی را در باب آداب نماز، نقض کرده است. وی می‌گوید این حدیث که مورد عمل فقیهان بوده و در کتب حدیث، به عنوان صحیحۀ از آن یاد شده و روات آن تعدیل شده‌اند، جعلی است. و بر این ادعا سه قرینه اقامه کرده که یکی از آن‌ها این است:

حماد در سال ۲۰۹ هجری از دنیا رفته و در آن هنگام به شهادت مشایخ رجال، هفتاد و چند سال داشته است که در نتیجه ولادت او در سال‌های حدود ۱۳۵ هجری رخ داده است. وفات امام صادق (ع) سال ۱۴۸ هجری بوده که در آن زمان سن حماد نزدیک به سیزده سال می‌شود. با این وصف در این صحیحۀ خطاب به حماد آمده:

ما أقبح بالرجل يأتي عليه ستون سنة أو سبعون سنة فما يقيم صلاة واحدة بمحدودها تامة.^۴

از طرف دیگر، واضعان حدیث، همیشه اخبار دروغ را به نام راویان خوش نام منتشر می‌کردند. بر این اساس، این مسلک (مسلک متأخران)، نه جامع احادیث صحیح و نه مانع از احادیث غیر صحیح خواهد بود.

۱. معجم رجال الحديث، ج ۱۶، صص ۱۵۱، ۱۶۳.

۲. حضرت آیت‌الله جوادی آملی، استفاده شفاهی نویسنده از محضر ایشان.

۳. معجم رجال الحديث، ج ۲۰، صص ۱۹۸-۲۱۸.

۴. معرفة الحديث، محمدباقر الیهودی، مرکز انتشارات علمی - فرهنگی، صص ۳، ۴.

۴- مشکل تمییز مشترکات

از دیگر مشکلات این نظریه، معضل مشترکات است. نام‌های بسیاری در اسناد حدیث، موجود است که میان افراد مختلف مشترک است. تشخیص آن‌که راوی در این جا کدام یک است امری دشوار است و راه حل‌های موجود (چون انصراف، طبقات رجالی، راوی و مروی عنه)، چندان اطمینان‌آور نیست.

البته تلاش‌هایی از زمان مؤلف جامع الرواة به این سو، صورت یافته و در زمان مرحوم آیت‌الله بروجردی گسترده شده و به دست رجال بزرگ معاصر آیت‌الله خویی به مرحله قابل توجهی رسیده است، اما هنوز از حد کتب اربعه تجاوز نکرده و کاری نسبت به روایات وسائل الشیعة ارائه نگشته است.

۵- عدم توجه به نقد محتوایی

همان‌گونه که در نقد رأی مشهور گذشت، عدم توجه به نقد محتوایی، غفلت از یک شیوه عقلایی و شرعی است، که مع‌الأسف در این رأی نیز مشهود است.

سه. رأی جامع

هدفی که علم رجال و بررسی‌های سندی دنبال می‌کند، تشخیص صحیح از سقیم، درست از نادرست است، تا این‌که احادیث موضوع و تحریف‌های لفظی شناسایی شده و کنار نهاده شوند. این، غرض اصلی این دانش و این تلاش‌هاست. اغراض دیگری که گاه از آن سخن می‌رود، چون شناخت عدل و افقه،^۱ مورد نظر و اذعان این علوم نبوده و کاربرد آن در فقه و حدیث‌شناسی نیز بسیار نادر است.

بر این اساس، باید دید چه راه‌هایی به حصول این غرض می‌انجامد. آیا دین در این باب طرّقی ارائه کرده یا راه عقلا را تأیید کرده است. یا شاید تلفیقی از امضا و تأسیس، راهی است که شرع پیش پای ما نهاده است.

به گمان، صورت سوم درست‌تر می‌آید. شارع مقدس در ارزیابی متون، با سکوت خود رویّه عقلا را امضا کرده و خود نیز برخی از مصادیق نقد محتوایی را؛ مانند عرضه بر قرآن و سنت، تأسیس کرده است و می‌توان گفت این نیز امضای روش عقلاست. و شارع با

۱. کلیات فی علم الرجال، صص ۲۵-۲۸.

تطبیق قاعده عقلایی بر بعضی مصادیق، این روش را تأیید کرده است. نتیجه آن که معیار اصلی در ارزیابی، تبعیت از روش‌های عقلایی (البته متناسب با متون دینی) است. بر این نکته، برخی عالمان رجال و اصول نیز تأکید داشته‌اند. مرحوم مامقانی می‌گوید:

إِنَّ الْحَقَّ الْحَقِيقَ بِالْقَبُولِ - كَمَا نَقَحْنَاهُ فِي عِلْمِ الْأَصُولِ - أَنَّ الْعَمَلَ بِالْأَخْبَارِ إِنَّمَا هُوَ مِنْ بَابِ الْوَثُوقِ وَالْاطْمِئِنَانِ الْعَقْلَانِ ... بَلَى الْمَقْصُودُ مِنَ الرَّجُوعِ إِلَى عِلْمِ الرِّجَالِ هُوَ التَّثَبُّتُ وَتَحْصِيلُ الظَّنِّ الْاطْمِئِنَانِي الْإِنْتَظَامِي الَّذِي أَنْتَظِمُ أُمُورَ الْعُقَلَاءِ بِهِ فِيمَا يَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ.^۱

حقیقت مطلب، همان‌گونه که در علم اصول به اثبات رسانده‌ایم، آن است که عمل به روایات از باب وثوق و اطمینان عقلایی است ... و مقصود از رجوع به علم رجال، تحقیق و دستیابی به اطمینان است، که با همین اطمینان عقلایی، زندگی نظم یافته است. در کتاب الرافد فی علم الأصول چنین آمده است:

در بحث خبر واحد از مسلک عقلایی سخن گفتیم و به این رأی رسیدیم که نزد عقلا، وثوق ناشی از مقدمات عقلانی ارزش دارد. این مقدمات عقلی می‌تواند ثقه بودن روایت یا مشهور بودن مضمون و یا اتفاقی بودن محتوا باشد. البته، وثاقت روایت، شهرت و اجماع، موضوعیت ندارد؛ بلکه معیار، وثوق عقلایی است. و نیز از این مقدمات، هماهنگی محتوا با اصول مسلم اسلامی و قواعد عقلی و شرعی است.^۲

عقلا برای ارزیابی، هم از شیوه نقد سند استفاده می‌کنند و هم بر شیوه نقد محتوایی تأکید دارند. گاهی از قرائن سندی، پی به درستی یا نادرستی می‌برند و گاه محتوا، آنان را به این امر می‌رساند. این دو شیوه باید با هم مورد توجه قرار گیرد.

در کتب رجال عمدتاً بر شیوه نقد سند تأکید می‌شود. در کتب «مصطلح الحديث» اهل سنت، بر شیوه نقد محتوایی نیز تأکید شده است. در کتب «مصطلح الحديث» شیعی که عالمان شیعی نوشته‌اند، جز برخی نوشته‌های عصر حاضر از نقد محتوایی سخنی به میان نیامده است.

خلاصه این که کتب رجال شیعه و اهل سنت، عمدتاً به نقد سندی اختصاص دارد. اما در کتب «مصطلح الحديث» اهل سنت، نقد محتوایی، پیش از شیعه و بیش از شیعه مورد توجه بوده است. اخیراً برخی عالمان شیعی؛ چون علامه طباطبایی و علامه شوشتری، به

۱. تنقیح المقال، ج ۱، صص ۱۷۴، ۱۷۵.

۲. الرافد فی علم الاصول، سیدعلی السیستانی، ج ۱، صص ۲۴، ۲۵.

نقد محتوایی به صورت تطبیقی عنایت داشته‌اند.

مصطفی السباعی پس از ذکر راه‌های نقد سند و محتوا، در پاسخ برخی مستشرقان که گمان برده‌اند عالمان اسلامی تنها به نقد سند توجه دارند، می‌گوید:

این مهم‌ترین قواعدی است که عالمان برای نقد حدیث، و پالایش آن وضع کرده‌اند. از این معلوم می‌شود تلاش آنان منحصر به نقد سند یا توجه بیش‌تر به نقد سند نیست - آن‌گونه که پاره‌ای از مستشرقان و پیروان‌شان گمان برده‌اند - بلکه بر نقد سند و محتوا یکسان توجه کرده‌اند.^۱

وی راه‌های نقد سند و متن را چنین باز گفته است:

«نشانه‌های وضع در سند عبارتند از:

۱- مشهور بودن راوی به دروغ‌گویی در صورتی که راوی ثقه‌ای آن را نقل کرده است.
۲- اعتراف واضح.

۳- نقل راوی از کسی که امکان ملاقات و دریافت از او برایش نبوده است.

۴- شرایط و انگیزه‌های واضح؛ مثل این‌که راوی حدیث «الهریسة تشدّ الظهر» محمد بن حجاج است، که فروشنده هلیم بوده است.
نشانه‌های وضع در محتوا عبارتند از:

۱- رکیک بودن الفاظ، به گونه‌ای که از فصیحان چنین واژه‌هایی سر نمی‌زند.

۲- فساد معنا، بدین‌سان که با بدیهیات عقلی، قواعد اخلاقی و مسلمات تاریخ ناسازگار باشد.

۳- مخالفت صریح با قرآن، به گونه‌ای که قابل تأویل نباشد.

۴- مخالفت با حقایق تاریخی مسلم در عصر پیامبر(ص).

۵- موافقت با مذهب و عقیده راوی، در صورتی که فردی متعصب بوده است.

۶- حدیث متضمن مطلبی باشد که انگیزه نقل آن بسیار است و حال آن‌که تنها یک نفر نقل کرده است.

۷- این‌که ثواب بیش از اندازه‌ای را برای کاری کوچک بیان کند.^۲

شیخ طوسی در زمینه نقد متن به چهار طریق اشاره کرده است:

۱. تراثا الفکری فی میزان الشرع و العقل، محمد الغزالی، المعهد العالمی للفکر الاسلامی، امریکا، صص ۱۵۵، ۱۵۶، به نقل از السنة و مکانتها فی التشريع الاسلامی.

۲. همان، صص ۱۵۵، ۱۵۶، ترجمه آزاد.

القرائن التي تدلّ على صحة متضمن الأخبار التي لا توجب العلم، أشياء أربعة: منها تكون موافقة لأدلة العقل و ما اقتضاه ... و منها أن يكون الخبر مطابقاً لنص الكتاب: إمّا خصوصه أو عمومه أو دليله أو فحواه؛ فإنّ جميع ذلك دليل على صحة متضمنه ... و منها أن يكون الخبر موافقاً للسنة المقطوع بها من جهة التواتر ... و منها أن يكون موافقاً لما اجمعت الفرقة المحقة عليه.^۱

قرائنی که بر درستی مضمون خبر دلالت دارد، و به رتبه علم نمی‌رسد چهار تاست:

- ۱- موافق دلیلی عقلی باشد.
 - ۲- مطابق با نص قرآن یا عموم و خصوص آن و یا مفهوم آن باشد.
 - ۳- موافق با سنت قطعی باشد.
 - ۴- موافق با مسلمات امامیه باشد.
- در کتاب نقد الحديث راه‌های نقد متن، چنین آمده است:
- «۱- واژگان، رکیک نباشد به گونه‌ای که از گوینده فصیح و بلیغ سرزند.
 - ۲- مخالف قواعد عامه عقلی و حسی نباشد.
 - ۳- مخالف قواعد عمومی اخلاقی نباشد.
 - ۴- مخالف امور مسلم پزشکی نباشد.
 - ۵- مخالف با اصول عقیدتی و ضروریات شریعت نباشد.
 - ۶- مخالف با سنن الهی در نظام هستی نباشد.
 - ۷- مخالف قرآن، سنت قطعی و مسلمات دین و شریعت نباشد.
 - ۸- محتوی امور سخیف نزد عقلا نباشد.
 - ۹- مخالف با حقایق تاریخی عصر پیامبر نباشد.
 - ۱۰- موافق با مذهب راوی که تأیید رویه اوست، نباشد.
 - ۱۱- از انگیزه‌های نفسانی راوی نشئت نگرفته باشد.
 - ۱۲- حاکی از امری آشکار نباشد، در حالی که تنها یک نفر آن را نقل می‌کند.
 - ۱۳- مشتمل بر نقل ثواب‌های بسیار، برای کارهای کوچک نباشد.
 - ۱۴- مشتمل بر حذف و افتادگی نباشد.
 - ۱۵- تکیه بر سخن قبل از گوینده نباشد.^۲

۱. عدة الاصول، مؤسسة آل البيت، ج ۱، صص ۳۶۷-۳۷۱.

۲. نقد الحديث، حسين الحاج حسن، مؤسسة الوفاء، ج ۲، صص ۱۴، ۱۳.

مشابه همین شیوه‌ها، در کتب دیگر نیز آمده است.^۱ خلاصه آن که عقلاً به نقد سند و متن توجه می‌کنند و شارع نیز راهی جدید، به جز آن، ارائه نکرده است. بر ماست که شیوه عقلاً را به دست آورده و مورد عمل قرار دهیم. در این جا فهرست وار به موارد نقد سند و متن اشاره می‌کنیم؛ با اذعان به این که، این‌ها تمام موارد نیست و از شرح و بسط و کندوکاو در فروع مربوط به هر مورد، صرف نظر شده است؛ زیرا هریک از این موارد، مباحث گسترده‌ای طلب می‌کند.

قبل از ورود به این فهرست‌واره به نکاتی چند توجه داده می‌شود:

الف - برخی از این موارد جنبه اثبات دارد و برخی جنبه نفی. یعنی برخی حدیث سقیم را معلوم می‌سازد و برخی حدیث صحیح را.

ب - این شیوه‌ها و طُرُق باید در کنار هم ملحوظ شوند؛ یعنی اگر حدیثی از وثاقت روات برخوردار بود، بی‌نیاز از نقد محتوایی نیست.

ج - نقد محتوا و متن، بر نقد سند مقدم است. بدین معنا که اگر حدیثی از نظر سند صحیح دانسته شد، ولی با شرایط نقد متن ناسازگار بود، مورد عمل قرار نمی‌گیرد.

الف. نقد از راه سند

بررسی وثاقت راویان و محدثان، و جاهت ناقل حدیث و ... از اموری است که عقلاً در بررسی اسناد تاریخی بدان توجه می‌کنند. همچنین جست‌وجو از قرائن و شواهدی که درستی یا کذب حدیثی را اثبات کند، منظور نظر عقلاست. برخی از این راه‌ها به درستی حدیث می‌انجامد؛ یعنی اثبات اعتبار می‌کند. و برخی دیگر، روایت را از اعتبار و ارزش می‌اندازد.

در این جا این موارد را فهرست وار نقل می‌کنیم و فعلاً از شرح و تفصیل پیرامون این راه‌ها چشم‌پوشی می‌کنیم. با علم به این که راه‌های عقلایی، محصور به این طُرُق نیست.

۱- بررسی وثاقت سلسله راویان

خبری که سلسله راویان آن از وثاقت برخوردار باشند، مورد قبول است، به جز در دو مورد:

۱. به عنوان نمونه ر. ش: الاسرار المرفوعة فی الاحادیث الموضوعة، صص ۴۲۴ - ۴۶۷؛ اضاءة علی السنة المحمدية، محمود ابویة، صص ۱۴۰ - ۱۴۳؛ مصطلح علوم الحدیث، صبحی صالح، صص ۲۸۲ - ۲۹۵.

۱- در احادیث مربوط به «معارف»؛ زیرا در این نوع از احادیث، اطمینان عقلایی کافی نیست، بلکه «معرفت» مطلوب است.

۲- آن‌جا که قرائنی بر کذب حدیث یافت شود، یا نقد سند با نقد محتوایی تعارض کند؛ زیرا نقد محتوایی بر نقد سند - چنان‌که پیش‌تر گفتیم - مقدم است. در این طریق (بررسی وثاقت راویان)، باید سند متصل باشد و همه راویان از توثیق برخوردار باشند. ضعیف و مجهول بودن راوی و همچنین ارسال خبر، مضر به اعتبار خبر خواهد بود. این شیوه‌ای است که متأخران تأکید فراوان بر آن داشته‌اند، تا آن‌جا که غالباً گمان برده‌اند تنها راه ارزیابی است. ولی عقلا این شیوه را به عنوان یکی از راه‌های ارزیابی باور دارند.

۲- قبول از راویان برجسته

اگر حضرت امام خمینی (ره)، مطلبی را از اوایل دوره قاجار نقل می‌کردند، عقلا نمی‌پرسیدند «مروی عنه» ایشان چه کسی است و آیا در کتب رجال توثیق شده است یا نه. هیچ‌یک از این سؤال‌ها به ذهن شنوندگان نمی‌رسید و خبر را قبول می‌کردند. همین مطلب نسبت به یک مرجع تقلید برجسته نیز صادق است. یک رهبر سیاسی مورد قبول مردم و یک مصلح اجتماعی نیز از چنین حیثیتی برخوردار است.

سبب این امر عبارت است از این‌که: نزد عقلا چنین ناقل برجسته‌ای که از قدرت تمییز بین اخبار درست و نادرست، برخوردار است، و در نقل قول‌ها، به هر سخنی تکیه نمی‌کند، خود معیار ارزیابی است که راویان قبل از او مورد مذاقه قرار نگیرند.

بلی؛ اگر محرز شد که منبع نقل چنین راوی، غیر قابل اعتماد است و این راوی برجسته در این نقل خاص، دچار اشتباه شده است، از این قاعده عقلایی مستثنی خواهد بود. به تعبیر دیگر، معنای عقلایی بودن، این است که اصل اولی، قبول خبر آن‌هاست، مگر خلافتش ثابت شود، یا اشتباه بیش از اندازه متعارف داشته باشند، که در این دو مورد قابل قبول نیست. و این خود امری عقلایی است.

اما اشتباه اندک - مثل این‌که راوی برجسته در دو یا چند مورد از راوی کذاب، نقل حدیث کند - به اعتبار و ارزش او لطمه نمی‌زند؛ مثلاً صفوان که چند هزار حدیث نقل کرده، اگر در موردی از راوی کاذبی نقل کرد، دیگر نقل‌هایش را از ارزش نمی‌اندازد. در این باره در پایان بحث سخن خواهیم گفت.

با این مقدمه، به نظر ما «اصحاب اجماع» در کتب رجال، یا همان روایتی که «لایروون و لایرسلون إلا عن ثقة»، مصداق چنین قاعده عقلایی می‌باشند.

اصطلاح «اصحاب اجماع» نخستین بار در کلام کشی آمده است. وی هیجده راوی را در سه طبقه ذکر می‌کند، که شیعه بر تصدیق گفته آنان اجماع دارد.^۱

تعبیر «لایروون و لایرسلون إلا عن ثقة»، اولین بار در عدة الاصول شیخ طوسی ذکر شد و در آن، سه تن از اصحاب اجماع نام برده شدند:

اگر یکی از دو راوی با سند نقل کند و دیگری با ارسال نقل حدیث کند، در شخصیت ارسال کننده تأمل می‌شود، اگر از کسانی است که جز از افراد ثقة نقل نمی‌کند، رجحانی در روایت دیگران بر او نیست. از این رو عالمان شیعی بین ارسال محمد بن ابی عمیر، صفوان بن یحیی و احمد بن ابی نصر (که دانسته شده جز از ثقة نقل نمی‌کنند)، و اسناد دیگران فرقی نمی‌گذارند.^۲

بحث «اصحاب اجماع»، بسیار ارزشمند است و آثار فراوان به دنبال دارد؛ چنان‌که میرزا حسین نوری بدان تأکید کرده است.^۳

درباره اصطلاح «اصحاب اجماع»، بسیار نوشته شده،^۴ و از آن تفسیرهای متعددی صورت گرفته است. برخی می‌گویند مراد توثیق این افراد است. برخی می‌گویند اگر سند این‌ها صحیح بود، واسطه بین آن‌ها و معصوم مورد بررسی قرار نمی‌گیرد؛ از آن جهت که خبر همراه قرائن است و یا بدان جهت که این‌ها جز از ثقة نقل حدیث نمی‌کنند.

به نظر ما اگر روایاتی تا به این‌ها از سند صحیح بر خوردار باشد، سند بعد از آن‌ها قابل قبول است مگر آن‌که «مروی عنه» مشهور به کذب باشد، یا قرائن خارجی بر نادرستی حدیث اقامه شود؛ زیرا شخصیت‌هایی چون زراره، محمد بن مسلم، ابوبصیر و ... از چنان اعتباری برخوردارند که نقل آن‌ها را از تحقیق و ارزیابی سند، بی‌نیاز می‌سازد.

همچنین است قاعده «لایروون و لایرسلون»؛ زیرا اگر ابن ابی عمیر در وسائل الشیعه

۱. رجال الکشی، ص ۲۳۸، ش ۴۳۱؛ ص ۳۷۵، ش ۷۰۵؛ ص ۵۵۶، ش ۱۰۵۰.

۲. عدة الاصول، ج ۱، ص ۳۸۶.

۳. مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۷۵۷.

۴. ر. ش: معجم رجال الحديث، ج ۱، صص ۵۹-۶۳؛ وسائل الشیعه، ج ۲۰، صص ۷۹-۹۲؛ مستدرک الوسائل، ج ۳، صص

۷۵۷-۷۷۰؛ قواعد الحديث، غربی، صص ۳۷-۷۶؛ کتاب الطهارة، امام خمینی (ره)، ج ۳، صص ۲۴۵-۲۵۸؛ بحوث فی

علم الرجال، صص ۷۷-۸۸؛ کلیات فی علم الرجال، صص ۱۶۳-۱۷۸.

۴۰۹۸ حدیث نقل کرده و تنها ۲۱ مورد «عن رجال» و ۱۲۶ مورد «عن بعض اصحابنا، عن بعض اصحابه» دارد، عقلاً چگونه داوری می‌کنند؟

همان ابن ابی عمیر در کافی ۲۲۹۰ حدیث نقل کرده که تنها در ۹۳ مورد «عن بعض» و در ۱۴ مورد «عن رجال» آمده است. و در بحارالانوار ۲۱۰۴ حدیث نقل کرد. که فقط در ۶۶ مورد «عن بعض» و در ۱۰ مورد «عن رجل» آمده است^۱ عقلاً با چنین ارسالی چگونه برخورد می‌کنند؟

بلی، باز هم تکرار می‌کنیم اگر قرائنی بر کذب و جعل اقامه شود، یا اشتباه در نقل بسیار باشد، یا «مروی عنه» مشهور به کذب باشد، نیاز به بحث و فحص دارد و از این قاعده خارج می‌شود.

نتیجه آن است که اصحاب اجماع («والذین لا یروون ولا یرسلون الا عن ثقة») اگر از کسی که مشهور به کذب است، روایت نکنند، حدیث‌شان قابل قبول است؛ مگر از جهت محتوا با مشکل رو به رو باشد و نقد محتوایی شود. طبیعی است که نقد محتوایی بر نقد سندی مقدم است؛ یعنی نقد سند تا زمانی اعتبار دارد که حدیث از جهت متن با مشکل مواجه نباشد.

۳- اهتمام به معاریف تضعیف نشده

در میان راویان، افرادی هستند که عالمان رجال آن‌ها را توثیق و یا تضعیف نکرده‌اند. لیکن صاحب «اصل» و کتاب هستند؛ یا این که روایت‌های بسیار نقل کرده‌اند. به عبارت دیگر، معاریفی هستند که توثیق و تضعیف ندارند. طبق رأی متأخران اصولی، نقل اینان مورد تردید و خدشه است.

به عقیده ما (همان طور که برخی اساتید معظم و بزرگوار مطرح کرده‌اند)^۲ چنین افرادی نیاز به توثیق ندارند. همین که در کتب رجال قدحی بر ایشان ثبت نشده، کافی است. زیرا اشتها و معروفیت آنان به حدی است که اگر قدحی داشتند، از نظر عالمان رجال دور نمی‌ماند. این مطلب امری عقلایی است. در میان عقلا، اگر نویسنده‌ای شناخته شده باشد، در صورتی که مذمتی آشکار از او در کار نباشد، او را محترم می‌شمرند و به نقل‌هایش توجه می‌شود. مشایخ اجازه، صاحبان اصل و کتاب، راویان کثیرالروایه و ... از این قبیل‌اند.

۱. این آمار از «برنامه نور» تدوین مرکز کامپیوتر علوم اسلامی - قم، استخراج شده است.

۲. استاد بزرگوار حضرت آیت‌الله میرزا جواد تبریزی.

برخی عالمان رجال، نسبت به عده‌ای از روات مانند: «صندل»،^۱ معلی بن محمد، موسی بن بکر واسطی و ... این تعبیر (بی‌نیاز بودن ایشان از توثیق) را به کار برده‌اند.^۲

۴- تحقیق در قرائن و شواهد

در کتب رجال و درایه، قرائن و شواهدی آمده که نزد قداما سبب اعتبار حدیث بوده‌اند. صاحب وسائل، ۲۱ قرینه یاد کرده است^۳ و در «تنقیح المقال»، ۱۲ قرینه یاد شده است.^۴ این قرائن، مورد نقد و جرح قرار گرفته‌اند و در اعتبار آن‌ها تشکیک شده است.^۵ به نظر می‌رسد برخی از این قرائن، مانند موافقت با دلیل قطعی یا اجماع مسلمین و ... به نقد محتوایی باز می‌گردد، که پس از این، از آن سخن می‌گوییم. برخی دیگر نیز به طریقه دوم در این نوشته، (یعنی قبول از راویان برجسته‌ای مانند «اصحاب اجماع» یا «الذین لایروون ولا یرسلون الا عن ثقة») برمی‌گردد.

به جز این‌ها سایر قرائن قابل اعتماد نیستند.

اما منظور ما از قرائن و شواهد، تحقیق‌های موردی است که نشان می‌دهد دو راوی نمی‌توانند از نظر زمانی از یکدیگر نقل حدیث کنند، یا راوی به هیچ وجه محل وقوع حادثه یا صدور سخن را درک نکرده است و ...

مثلاً راوی «روایات غرائیق» ابن عباس است، که در زمان وقوع حادثه سه سال بیش نداشته است؛ زیرا وی متولد سال سوم قبل از هجرت است و نمی‌تواند ناقل این حادثه باشد.^۶

و مثل آن‌چه در مورد روایت حماد در باب آداب الصلاة نقل شد.

۵- شناخت راویان کذاب

راویانی که معروف به کذب هستند و روایت آن‌ها را هیچ ثقه‌ای نقل نکرده، قابل قبول

۱. معجم رجال الحديث، ج ۹، ص ۱۴۰.

۲. استفاده شفاهی نویسنده، از محضر آیت‌الله استاد میرزا جواد آقا تبریزی.

۳. وسائل الشیعة، ج ۲۰، صص ۹۳-۹۵.

۴. تنقیح المقال، ج ۱، صص ۲۱۰، ۲۱۱.

۵. ر. ش: معجم رجال الحديث، ج ۱، صص ۶۷-۹۶؛ کلیات علم الرجال، صص ۱۶۱-۳۵۱.

۶. التمهید فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۶۱.

نیستند. بدین معنی که اصل در نقل این‌ها نادرستی است، مگر آن‌که افراد ثقه‌ای آن روایت را نقل کرده باشند، یا قرائن و شواهدی بر درستی حدیث اقامه گردد. از این قبیل است روایتی که راوی آن اعتراف به وضع و جعل حدیث کند.

ب. نقد محتوا

دومین راه ارزیابی احادیث که مورد عمل عقلا و توصیه شرع است، نقد محتوایی احادیث می‌باشد. روشن است که نقد سند، دایره کذب و نادرستی را محدود می‌کند. اما نمی‌توان مدعی شد که تمام موارد کذب از راه نقد سند قابل احراز است. در کتب «علم الحديث» پاره‌ای معیارها برای نقد محتوایی ذکر شده، که فقیهان نیز در عمل بدان پایبندند و در این جا به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌کنیم:

۱- مخالفت با کتاب

در احادیث بسیار، عرضه حدیث بر کتاب خدا مطرح شده و حدیث مخالف کتاب، «باطل»^۱ و «زخرف»^۲ نامیده شده و یا فرموده‌اند: «آن را کنار گذارید»^۳ و «آن را نگفته‌ایم»^۴ و ... برخی از این احادیث در صفحات ۷۴ تا ۷۶ همین مقاله نقل شد. علمای اصول، موضوع مخالفت یا موافقت حدیث با کتاب را در ضمن مبحث «تعادل و ترجیح» مورد کندوکاو قرار داده و بحث‌های ارزشمندی در این زمینه ارائه کرده‌اند. تنها نکته‌ای که در این جا بدان اشاره می‌شود این است که این طریقه، مصداقی از طریقه عقلایی نقد متن است و نباید آن را منحصر به باب تعارض احادیث کرد. بلکه همان‌طور که زبان پاره‌ای از این روایات عام است، باید نسبت به تمام احادیث، خواه متعارض و خواه غیر متعارض، به کار گرفته شود. علامه طباطبایی در تفسیر المیزان به موارد بسیاری از این قبیل اشاره کرده است.^۵

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۸۹، ح ۴۸.

۲. همان، ص ۷۸، ح ۱۴، ۱۲.

۳. همان، ح ۱۰.

۴. همان، ص ۷۹، ح ۱۵.

۵. به عنوان مثال ر. ش: المیزان، ج ۱، ص ۲۵۶؛ ج ۲، صص ۲۸۶ و ۴۳۹؛ ج ۴، ص ۲۸۳ و ج ۷، صص ۱۵۰، ۲۰۹، ۲۱۱؛ ج

۲- مخالفت با سنت قطعی

به این مطلب هم در ضمن احادیث توجه داده شد. مخالفت با کتاب و سنت، در واقع به این حقیقت برمی گردد که سخن منسوب به هر متکلم را باید با نقل های مسلمی که از او رسیده و اهداف و مقاصد قطعی او، سنجید و ارزیابی کرد.

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان نمونه هایی از این قبیل را شاهد آورده است.^۱ و نیز امام خمینی روایات جواز فروش انگور به شراب سازان را مخالف کتاب و سنت می داند و آن ها را نمی پذیرد.^۲

۳- مخالفت با عقل

اگر مضمون حدیثی با ادراک روشن عقل، مخالفت داشت نمی توان آن را پذیرفت؛ آیت الله خوئی نسبت به روایت سکونی چنین کرده است:

روایة السکونی عن جعفر عن ابیه (ع) أنَّ علیاً قال: لبن الجارية و بولها یغسل منه الثوب قبل أن تطعم؛ لأنَّ لبنها یخرج من مثانة أمِّها، و لبن الغلام لا یغسل منه الثوب و لا من بوله قبل أن یطعم؛ لأنَّ لبن الغلام یخرج من العضدين و المنکبین.^۳

علی (ع) فرمود: از شیر و بول دختر شیرخواره باید اجتناب شود؛ زیرا شیر او از مثانه مادر خارج می شود. اما از شیر و بول پسر شیرخوار اجتناب لازم نیست، زیرا شیر او از بازوان و شانه های مادر خارج می شود.

از جمله ایراداتی که آیت الله خوئی بر این روایت وارد دانسته اند، این است:

الثالثة: أنَّ الروایة لا یحتمل صحتها و مطابقتها للواقع ابدأً؛ للقطع بعدم اختلاف اللبن فی الجارية و الغلام من حیث المحل بأن یخرج لبن الجارية من موضع و یخرج لبن الغلام من موضع آخر؛ لأنَّ الطبیعة تقتضی خروج اللبن عن موضع معین فی النساء بلا فرق فی ذلك بین کون الولد ذکراً أو أنثى.^۴

→ ۸، ص ۲۸۶؛ ج ۹، ص ۳۶۶؛ ج ۱۱، ص ۴۲، ۱۶۷، ۲۵۲؛ ج ۱۲، ص ۱۳۳، ۲۸۶؛ ج ۱۴، ص ۶۹، ۲۰۵، ۲۰۷؛ ج ۱۵، ص ۲۹۲؛ ج ۱۹، ص ۳۹۰.

۱. ر. ش: المیزان، ج ۱۲، ص ۲۸۶؛ ج ۱۴، ص ۲۲۹، ۳۹۶.

۲. کتاب البیع، ج ۵، ص ۳۵۴، ۳۵۵.

۳. وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۱۰۰۳، ب ۳۱ من ابواب النجاسات، ح ۴.

۴. التنقیح فی شرح العروة الوثقی (کتاب الطهارة) ج ۳، ص ۸۲، ۸۳.

ایراد سوم آن است که احتمال درستی و مطابقت با حقیقت در این حدیث نیست؛ زیرا می‌دانیم تفاوتی در چگونگی خروج شیر پسر و دختر نیست؛ زیرا طبیعت اقتضا دارد که شیر کودکان، از جایگاهی معین خارج شود و تفاوتی میان دختر و پسر نیست. بلی ممکن است حدیثی برای عقل قابل درک نباشد، و به تعبیر دیگر «فوق عقل» باشد، چنین احادیثی مورد نظر نیست. بلکه تنها آن روایاتی که عقل، محتوایش را قابل قبول نمی‌داند و با حس و وجدان مغایرت دارد، کنار نهاده می‌شود. علامه طباطبایی نمونه‌هایی از این قبیل را در تفسیر المیزان آورده است.^۱

۴- مخالفت با حقایق تاریخی

اگر در ضمن حدیثی مطلبی برخلاف واقعیت‌های مسلم تاریخی نقل شود، شاهی بر نادرستی آن حدیث خواهد بود. علامه طباطبایی نمونه‌هایی از روایات را چون با تاریخ مسلم معارض بوده، کنار نهاده است.^۲

علامه شوشتری نیز در الاخبار الدخيلة مخالفت با تاریخ را یکی از معیارها دانسته و بر آن پایه، برخی از روایات را نقد کرده است.^۳

این گزارش اجمالی از شیوه‌های نقد حدیث بود. همان‌گونه که گفته شد، غرض از این مقاله، اشاره به کلیات بود. بدین جهت از ورود به جزئیات خودداری گردید و تنها به ذکر نمونه‌هایی اکتفا شد. و نیز تأکید می‌شود که بدیع بودن این «رأی جامع» در مفردات نیست؛ زیرا فی‌الجمله مورد قبول بوده است؛ بلکه در تلفیق و ترکیب منسجم این مفردات است. در پایان متذکر می‌شود که مسئله بررسی اسناد و مدارک یا متدولوژی پژوهش‌های تاریخی، در غرب رونق بسیار دارد. آثار و نوشته‌های بسیار در این موضوع به رشته تحریر در آمده و نقادی‌های عالمانه‌ای در این زمینه صورت گرفته است. مناسب است عالمان و پژوهشگران اسلامی در ارزیابی متون دینی به آن نوشته‌ها نیز مراجعه کنند تا به

۱. ر. ش: المیزان، ج ۲، ص ۴۳۹، بقره / ۲۸۴؛ ج ۳، ص ۱۸۵، آل عمران / ۳۵ - ۴۱؛ ج ۱۵، ص ۳۶۹، نمل / ۱۵ - ۴۴؛ ج ۱۹، ص ۳۹۰، آیات آخر سورة قلم.

۲. ر. ش: المیزان، ج ۱۴، ص ۳۷۹؛ ج ۱۵، ص ۳۶۹؛ ج ۲۰، صص ۷۰، ۸۳.

۳. ر. ش: الاخبار الدخيلة، محمد تقی التستری، ج ۱، صص ۱۵۸، ۱۶۲، ۱۷۹ - ۱۹۵، ۲۳۳.

کمک روش‌های رایج و موجود، به سمت نقد قوی‌تر گام بردارند و نیز بتوانند به مقایسه پرداخته و در ارائه شیوه‌های بهتر، موفق گردند.^۱

۱. برخی از این کتب، به فارسی نیز در آمده است، مانند: روش‌های پژوهش در تاریخ، شارل ساماران، گروه مترجمان، آستان قدس رضوی، ۴ ج؛ مقدمه‌ای بر روش تحقیق تاریخی، کیتسن کلارک، ترجمه آوانس آوانسیان، انتشارات دانشگاه تهران؛ مقدمه‌ای بر روش تحقیق علوم انسانی و تاریخی، ترجمه احمد سخاوندی، انتشارات کهکشان؛ تاریخ چیست، ای. اچ. کار، ترجمه حسن کامشاد، انتشارات خوارزمی؛ و نیز: تاریخ در ترازو، عبدالحسین زرین کوب، امیرکبیر، صص ۱۳۸، ۱۶۷.

بخش دو
موضوعات فقهی

۷. شرط اعلمیت در رهبری
۸. نیابت در ذبح
۹. رمی جمرات
۱۰. ابزار قمار

۷ شرط اعلیت در رهبری*

بررسی فقهی و حقوقی اصول قانون اساسی که مربوط به رهبری است، یکی از ضرورت‌های پژوهشی و اجتماعی است. مباحث مختلف نظری و تئوری درباره رهبری، ولایت فقیه و حاکمیت دینی که در جامعه ما مطرح است، اگر با بحث‌های فقهی و حقوقی همراه گردد بسی سودمند خواهد بود؛ چرا که قانون اساسی مبنای مورد قبول همگان است و می‌تواند چهارچوب مباحث نظری و تئوری را تعیین کند.

قبل از ورود به بحث اصلی که بررسی «صفات رهبری در بازنگری قانون اساسی» است، یادآوری مقدمه‌ای لازم است.

در قانون اساسی به جز مقدمه یازده اصل، مربوط به رهبری است: اصل پنجم، پنجاه و هفتم، یکصد و هفتم، یکصد و هشتم، یکصد و نهم، یکصد و دهم، یکصد و یازدهم، یکصد و دوازدهم، یکصد و چهل و دوم، یکصد و هفتاد و ششم و یکصد و هفتاد و هفتم.

در این اصول یازده گانه به هفت مسئله از مباحث رهبری پرداخته شده است:

۱- اصل رهبر و مشروعیت نظام بر اساس ولایت فقیه (اصل پنجم و پنجاه و هفتم)

۲- صفات رهبر (اصل پنجم و یکصد و نهم)

۳- چگونگی انتخاب رهبر (اصل یکصد و هفتم)

۴- اختیارات و وظایف رهبر (اصل یکصد و هشتم، یکصد و دهم، یکصد و دوازدهم،

یکصد و هفتاد و ششم و یکصد و هفتاد و هفتم)

* این مقاله در مجله حکومت اسلامی، س ۲، ش ۳ (مسلسل ۵) پاییز ۱۳۷۶، صص ۱۹، ۳۵ با عنوان «صفات رهبری در بازنگری قانون اساسی» (اعلمیت)، منتشر شده است.

۵- مشاوره رهبری (اصل یکصد و دوازدهم و یکصد و دهم)

۶- بازرسی اموال و دارایی‌های رهبر (اصل یکصد و چهل و دوم)

۷- کناره‌گیری، فوت یا عزل رهبر (اصل یکصد و یازدهم)

تردید نیست که همه این مباحث پایه‌های دینی، فقهی و حقوقی دارد و خبرگان تدوین قانون اساسی و نیز اعضای شورای بازنگری با تلفیق دانش فقه و حقوق و نیز کارشناسی‌های سیاسی-اجتماعی، این اصول را نوشته‌اند.

آن چه در این نوشتار در پی آنیم، بررسی صفات رهبری در بازنگری است.

قانون اساسی - چنان که اشارت رفت - در دو اصل به بیان صفات رهبری می‌پردازد:

اصل ۵: در زمان غیبت حضرت ولی عصر - عجل الله تعالی فرجه - در جمهوری اسلامی ایران ولایت امر و امامت امت بر عهده فقیه عادل و با تقوا، آگاه به زمان، شجاع، مدیر و مدبر است که طبق اصل یکصد و هفتم عهده‌دار آن می‌گردد.

اصل ۱۰۹: شرایط و صفات رهبر:

۱- صلاحیت علمی لازم برای افتاء در ابواب مختلف فقه.

۲- عدالت و تقوای لازم برای رهبری امت اسلام.

۳- بینش صحیح سیاسی و اجتماعی، تدبیر، شجاعت، مدیریت و قدرت کافی برای

رهبری.

در صورت تعدد واجدین شرایط فوق، شخصی که دارای بینش فقهی و سیاسی قوی‌تر باشد مقدم است.

در این دو اصل، شش ویژگی برای رهبر ذکر شده است:

۱- فقاقت؛

۲- عدالت و تقوا؛

۳- آگاهی به زمان؛

۴- بینش سیاسی-اجتماعی؛

۵- شجاعت؛

۶- مدیریت و تدبیر.

قانون اساسی اول با آن چه بازنگری شد دو تفاوت در بحث صفات دارد:

یکی اخذ مرجعیت در صفات رهبر در قانون اساسی اول و حذف آن در بازنگری؛

دیگری طرح صفت اعلیت و مرجحات دیگر به هنگام تعدد واجدان شرایط در بازنگری.

در قانون اساسی اول، مرجعیت به عنوان یک شرط لازم در ضمن اصل یکصد و نه، مطرح بود ولی در بازنگری به عللی از آن صرف نظر شد.

همچنین مسئله مرجحات، به ویژه علمیت، در بازنگری پذیرفته شد که در قانون اساسی اول نبود، می توان دو علت برای این امر برشمرد: یکی اکتفا به وصف مرجعیت که خود مرجحی بود و دیگری پذیرفتن شورای رهبری که امر متعدد بودن واجدان شرایط را حل می کرد. از این رو نیازی به مرجحاتی از قبیل علمیت دیده نشد.

به هر حال بررسی موضوع علمیت و مرجعیت رهبر، حذف یا اخذ آن لازم و بایسته است. در این مقال، مسئله علمیت را پیش نهادیم و امید است در گفتاری دیگر به بحث مرجعیت بپردازیم.

تردید نیست که اجماعی مرکب بر اشتراط فقاها نزد فقیهان منعقد است؛ زیرا تمام کسانی که به نوعی حاکمیت دینی را در عصر غیبت پذیرفته اند - چه به حداقل اکتفا کرده^۱ یا حداکثر - و غالب نظریه هایی که در باب دولت در شیعه معرفی شده، بر شرط فقاها تأکید کرده اند.^۲

گذشته از این اجماع، روایت های متعدد و فراوانی در کتاب های حدیثی یافت می شود که بر این امر دلالت دارد. مرحوم نراقی نوزده روایت^۳ و برخی بیست و چهار روایت را گرد آورده اند.^۴

گمان نمی رود در اصل اشتراط فقاها تردیدی باشد، از این رو به همین اندازه اکتفا می شود، ضمن این که برخی از روایات را در صفحات بعد خواهیم آورد.

برای اجتهاد تعاریف گوناگونی شده است. تأمل در این ها نشان می دهد که این تعاریف نخست به دو گروه عمده تقسیم می شود: دسته ای که اجتهاد را به حالت درونی و ملکه تعریف کرده اند، مانند: «إنَّه ملَکَةٌ یَقْتَدِرُ بِهَا عَلَی اسْتِنْبَاطِ الاحْکَامِ الشَّرْعِیَّةِ».^۵

و دسته ای دیگر اجتهاد را به کار مترتب بر ملکه و نشئت گرفته از آن تعریف کرده اند مانند: «تَحْصِیلُ الْحُجَّةِ عَلَی الْحُکْمِ الشَّرْعِیِّ» یا «اسْتِنْبَاطُ الْحُکْمِ الشَّرْعِیِّ عَنْ أَدْلَتِهِ التَّفْصِیْلِیَّةِ» یا

۱. التفتیح، ج ۱، ص ۴۲۳.

۲. نظریه های دولت در فقه شیعه (جزوه، دبیرخانه مجلس خبرگان).

۳. عوائد الایام، صص ۵۳۱-۵۳۵.

۴. دروس فی ولایة الفقیه، ج ۱، صص ۳۰۲-۳۰۸.

۵. التفتیح، ج ۱، ص ۲۰.

«استفراغ الوسع لتحصيل الظن بالحکم الشرعی» و ...^۱

به هر حال، گذشته از نقض و ابرام‌های فنی و دقیق، آنچه مورد توافق همگان است، داشتن توان و ملکه‌ای برای استنباط احکام شرع و به کار گرفتن آن به میزانی که عنوان فقیه و مجتهد صادق باشد.

اینک پس از این مقدمات به بررسی مسئله اعلمیت که پس از بازنگری در قانون اساسی طرح شده است، می‌پردازیم.

در بازنگری قانون اساسی، اعلمیت به عنوان مرجعی هنگام تعدد واجدان شرایط در اصول یکصد و هفتم و یکصد و نهم قید شده است.

پیش از این گفتیم که صرف نظر کردن از اعلمیت [در قانون اساسی اول] می‌تواند به استناد قید مرجعیت و پذیرش شورای رهبری باشد.

مذاکرات بازنگری نشان می‌دهد که گروهی از اعضا بر این باور بودند که اعلمیت لزومی نداشته و دلیل شرعی ندارد. آنان چنین می‌گفتند:

شما در باب ولایت فقیه بگردید شرط اعلمیت را یک شرط محکمی نخواهید دید؛ یعنی کل کتاب‌هایی که در باب ولایت فقیه هست چند تا روایت جناب عالی آوردید، حالا من عرض می‌کنم این کتاب‌هایی که راجع به ولایت فقیه دارد کلاً روی مجتهد دارد؛ مجتهد جامع‌الشرایط و اما این که اعلم اگر او باشد مرحوم آقای نائینی بحث دارد، مرحوم آشیخ محمد حسین اصفهانی دارد، دیگران هم دارند، این‌ها حتی اگر یکی اعلم باشد می‌گویند برای این که اختلال نظام لازم نیاید حکم مقدم نافذ است.^۲

ولی گروهی دیگر، آن را پذیرفته و تفسیری خاص از آن ارائه می‌کردند:

روایات متعدد و مختلفی در این زمینه وارد شده، منتها ما اعلمیت را عبارت از صرف اعلمیت در مسائل فقهی و استنباط احکام نمی‌دانیم، بلکه هم در استنباط احکام و هم در شناخت موضوعات، کسی که می‌خواهد رهبر یک امت و امام کشور اسلامی و اسلام باشد، این با موضوعات گوناگونی برخورد دارد که باید تشخیص صحیح در مورد هر موضوعی بدهد و تطبیق کند کبرای کلی فقهی را بر این موضوع صحیح. هم باید از نظر شناخت احکام اسلام (و به تعبیر امروزی شاید) هم از نظر قانون‌دانی که

۱. الدر النضید، ج ۱، ص ۲۷؛ التفتیح، ج ۱، صص ۲۰، ۲۱.

۲. صورت مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ج ۳، ص ۱۲۵۰، [آیت الله ام‌اسی کاشانی].

کلی دانی است از دیگران مقدم باشد و هم بعد از این که قانون را دانست و تشخیص داد، در تشخیص موضوع قوی تر از دیگران باشد. این اعلمیتی است که در صحیحۀ «عیسی بن قاسم» هست، در صحیحۀ «عبدالکریم بن عتبۀ هاشمی» از آن استفاده می شود. و در یک روایت مستفیضه دیگری [آمده است] که: اگر مردم امامت خودشان را به دست کسی بسپارند یا این که «فیه من هو اعلم منه لایزال امرهم فی سفال» که از پیغمبر نقل شده روایت مستفیضه است حالا گرچه ممکن است در سند تک مواردی که نقل شده خدشه شود، ولی مستفیض است و آن دو تاروایت هم در صحیحۀ است.^۱

اعلمیت را فقط در فقه حساب نکرده اند بلکه اعلمیت در کلیه مسائل: مسائل سیاسی، مسائل حکومتی، مسائل فقهی، تشخیص موضوعات و امثال این ها [است]....^۲

حتی بعضی از ذهنیت ها این بود که مسئله اعلمیت در مرجعیت است. دقیقاً بررسی شد که اتفاقاً کلمه «اعلم» که در روایات آمده در اکثر آن روایات کلمه «امر» دارد، امامت دارد، و از امامت به کار برده شده است که یقیناً مسئله مرجعیت نیست، مسئله زعامت و رهبری سیاسی است و به همین دلیل هم ما آمدیم در رابطه با اعلم بحث کردیم [و] گفتیم که منظور از اعلم، نه به معنای اعلم فقهاست که البته خود این هم باز تعریف دارد، حالا خودش یک بحثی است که باید در جای خودش مطرح بشود. آمدیم گفتیم که منظور از اعلم در این جا اعلم به احکام است، اعلم به موضوعات است، اعلم به تطبیق احکام به موضوعات است.^۳

و موارد دیگر.^۴

گفتنی است در اصل یکصد و نهم تنها اعلمیت به عنوان مرجع، قید شده، لیک در اصل یکصد و هفتم پس از اعلمیت، مقبولیت عامه و برجستگی در یکی از صفات هم به عنوان مرجع، مقبول افتاده است.

۱. صورت مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ج ۲، ص ۶۴۶، سخنان مخبر کمیسیون آیت الله مؤمن.

۲. همان، ص ۶۵۶ (آیت الله امینی).

۳. همان، ج ۲، ص ۶۶۳.

۴. همان، ج ۳، صص ۱۲۵۱، ۱۲۵۴-۱۲۵۵.

نکته درخور درنگ و تأمل این است که آیا اعلیت، مرجع اول است و دیگر مرجحات، چون قوی تر بودن در اداره امور، در رتبه بعد قرار می‌گیرد، یا این که چنین نیست؟

به تعبیر دیگر آیا اعلیت مرجع اول است و پس از آن نوبت به دیگر مرجحات می‌رسد، یا این که در عرض دیگر مرجحات - مانند اولویت در مدیریت و بینش سیاسی - قرار می‌گیرد.

مطلب دیگر آن است که منظور از اعلیت چیست؟ آیا اعلیت فقهی به معنای اعلم در شناخت احکام شرعی مراد است؟ یا این که اعلیت در شناخت موضوعات (آن جا که شناخت موضوع خارج از دایره فقاهاست) و نیز فنون مدیریت هم منظور است. برای تبیین این دو امر نخست باید ادله لفظی را که ممکن است مستند این مباحث باشد، ملاحظه کرد و سپس به نقد و بررسی پرداخت؛ بدین جهت ابتدا تعدادی از این احادیث ذکر می‌شود.

یک. اعلیت از نگاه احادیث

۱- عن علی (ع):

أیها الناس إنَّ أحقَّ الناس بهذا الأمر أقواهم علیه وأعلمهم بأمر الله فيه.^۱

ای مردم سزاوارترین مردم نسبت به حکومت، تواناترین و داناترین آنان است.

۲- عن امیرالمؤمنین (ع):

أفینبغی أن یكون الخلیفة علی الأمة إلا أعلمهم بكتاب الله وسنة نبیه ... وقد قال رسول الله (ص): «ما ولت أمة قطُّ أمرها رجلاً وفیهم أعلم منه إلا لم یزل أمرهم یذهب سفلاً حقّ یرجعوا إلی ما ترکوا».^۲

آیا سزاوار است که خلیفه بر مردم جز داناترین آن‌ها به کتاب خدا و سنت پیامبر (ص) باشد، با آن که رسول خدا فرمود: هیچ امتی فردی را به حکومت نگمارند با آن که از او داناتر بود جز آن که کارشان به تباهی رود مگر آن که برگردند.

۳- عن رسول الله (ص) قال:

۱. نهج البلاغه، فیض الاسلام، خطبه ۱۷۳، ص ۵۵۸.

۲. کتاب سلیم بن قیس، ص ۱۱۸.

من أمّ قوماً وفيهم أعلم منه أو أفقه منه لم يزل أمرهم في سفال إلى يوم القيامة.^۱
کسی که امامت امتی را بپذیرد و حال آن که از او آگاه‌تر یا فقیه‌تر در میان آنان وجود دارد، کار آن جامعه تا روز واپسین در تباهی خواهد بود.

۴- عن الحسن بن علی (ع) فی خطبته بمحضر معاوية قال:
قال رسول الله (ص): ما ولّت أمة أمرها رجلاً قط وفيهم من هو أعلم منه إلا لم يزل أمرهم
يذهب سفالاً حتى يرجعوا إلى ما تركوا.^۲

امام مجتبی در حضور معاویه ایراد سخن کرد و فرمود:
هیچ امتی فردی را به حکومت نگمارند با آن که از او داناتر وجود دارد، جز آن که
کارشان در تباهی خواهد بود مگر آن که بازگردند.

۵- عن امیر المؤمنین فی بیان صفات الامام (ع):
وأما اللواتی فی صفات ذاته، فإنه يجب أن يكون أزهد الناس وأعلم الناس وأشجع
الناس وأكرم الناس وما يتبع ذلك لعل تقضيه ... والثاني أن يكون أعلم الناس بحلال
الله وحرامه وضروب أحكامه وأمره ونهيه وجميع ما يحتاج إليه الناس، فيحتاج
الناس إليه ويستغني عنهم.^۳

امیر مؤمنان درباره ویژگی‌های امام و پیشوا فرمود:

ویژگی‌های شخصی امام آن است که زاهدترین، داناترین، شجاع‌ترین و کریم‌ترین
مردمان باشد ... و نیز باید داناتر به حلال و حرام و دستورهای خداوند و اوامر و نواهی
او و آن چه مردم بدان نیازمندند باشد، تا مردم به او نیازمند و او از مردم بی‌نیاز باشد.
۶- عن عبدالکریم بن عتبة الهاشمی قال: كنت عند أبي عبد الله (ع) بمكة إذ دخل عليه
أناس ... ثم أقبل على عمرو بن عبید قال:

يا عمرو اتق الله وأتم أيها الرهط فاتقوا الله فإنّ أبي حدّثني - وكان خير أهل الأرض و
أعلمهم بكتاب الله و سنة نبيه - أنّ رسول الله (ص) قال: من ضرب الناس بسيفه و
دعاهم إلى نفسه و في المسلمين من هو أعلم منه فهو ضال متكلف.^۴

عبدالکریم پسر عتبه گوید:

۱. المحاسن، ج ۱، ص ۹۳، ب ۱۸ من کتاب عقاب الاعمال، ح ۴۹.

۲. غایة المراد، ص ۲۹۸.

۳. بحار الانوار، ج ۹۰، ص ۴۴.

۴. وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۲۸، ح ۲.

در مکه نزد امام صادق (ع) بودم که مردمانی داخل شدند. آن حضرت به عمرو بن عبید رو کرد و فرمود: از خدا بترس و ای گروه مردمان شما هم از خدا بترسید. پدرم که بهترین مردمان زمین و داناترین آنان به کتاب خدا و سنت پیامبر بود، از زبان پیامبر (ص) فرمود: کسی که با مردم ستیز کند و آنان را به خود دعوت کند در حالی که در میان مسلمانان داناتر از او وجود داشته باشد، او گمراه و زورگو است.

۷- عن الفضل بن یسار قال سمعت أبا عبد الله (ع) يقول:

من خرج يدعو الناس و فيهم من هو أعلم منه، فهو ضال مبتدع و من ادعى الإمامة و ليس بإمام فهو كافر.^۱

فضل بن یسار گوید از امام صادق (ع) شنیدم که می فرمود:

هر آن که خروج کند و مردم را فراخواند با آن که داناتر از او وجود دارد، او گمراه بدعت گذار است. هر آن کس مدعی امامت شود با آن که امام نیست، به تحقیق او کافر است.

۸- قال رسول الله (ص):

إِنَّ الرِّيَاسَةَ لَا تَصْلُحُ إِلَّا لِأَهْلِهَا، فَمَنْ دَعَا النَّاسَ إِلَى نَفْسِهِ وَ فِيهِمْ مَنْ هُوَ أَعْلَمُ مِنْهُ لَمْ يَنْظُرِ اللَّهُ إِلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ.^۲

رسول خدا فرمود:

ریاست شایسته اهل آن است، هر آن کس که مردم را به سوی خود فراخواند و در میان آنان داناتر از او وجود دارد، خداوند روز واپسین به او نظر نکند.

۹- عن أمير المؤمنين في بيان أحقيته بالخلافة:

إِنَّهُمْ قَدْ سَمِعُوا رَسُولَ اللَّهِ (ص) يَقُولُ عَوْدًا وَ بَدْءًا مَا وَلَّتْ أُمَّةٌ رَجُلًا قَطُّ أَمْرَهَا وَ فِيهِمْ مَنْ هُوَ أَعْلَمُ مِنْهُ إِلَّا لَمْ يَزَلْ أَمْرُهُمْ يَذْهَبُ سَفَالًا حَتَّى يَرْجِعُوا إِلَى مَا تَرَكُوا.^۳

امیر مؤمنان در بیان سزاواری خود در امر خلافت فرمود:

آنان از پیامبر شنیدند که بارها می فرمود: هیچ گروهی فردی را به امامت برنگزیدند با آن که داناتر در میان آن ها وجود دارد، جز آن که کارشان به تباهی رود، مگر این که باز گردند.

۱۰- عن أمير المؤمنين بعد ما طلبوا منه البيعة لأبي بكر:

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۵۶۴، ح ۳۶.

۲. الاختصاص، ص ۲۵۱.

۳. کتاب سلیم بن قیس، ص ۱۴۸.

«أنا أولى برسول الله (ص) حياً و ميتاً و أنا وصيه و وزيره و مستودع سرّه و علمه و أنا الصديق الأكبر و الفاروق الأعظم، أول من آمن به و صدّقه و أحسنكم بلاء في جهاد المشركين و أعرفكم بالكتاب و السنة و أفقهكم في الدين و أعلمكم بعواقب الأمور و أذربكم لساناً و أثبتكم جناناً»^۱

امیر مؤمنان هنگامی که از او بیعت با ابی بکر را خواستند فرمود:

من به رسول خدا نزدیک ترم در زمان حیات پیامبر و پس از مرگ شان، من وصی، وزیر و ودیعه دار اسرار اویم، من راستگوی بزرگ تر، جداکننده برتر، اول مؤمن به رسول خدا، زیباترین شما در مبارزه با مشرکان، آشناترین به کتاب و سنت، فقیه ترین در دین، آشناترین به پیامد امور، و تندترین در زبان و گفتار و استوارترین شما از نظر قلب هستم.

۱۱- عن امیر المؤمنین (ع) فی کتابه إلى معاوية و أصحابه قال (ع):

فإنّ أولى الناس بأمر هذه الأمة قديماً و حديثاً أقربها من الرسول و أعلمها بالكتاب و أفقهها في الدين، أولها إسلاماً و أفضلها جهاداً و أشدّها بما تحمله الأئمة من أمر الأمة اضطلاعاً.^۲

امیر مؤمنان در نامه ای به معاویه و یارانش نوشت:

سزاوار حکومت بر امت نزدیک ترین فرد به رسول خدا، داناترین انسان به کتاب، فقیه ترین در دین، نخستین فرد در گرایش به اسلام، برترین امت در جهاد و مبارزه، و صبورترین فرد در تحمل سختی هاست.

۱۲- عن الصادق (ع) ...:

وانظروا لأنفسكم، فوالله إنَّ الرجل ليكون له الغنم فيها الراعى فإذا وجد رجلاً هو أعلم بغنمه من الذى هو فيها يخرج و يجيء بذلك الرجل الذى هو أعلم بغنمه من الذى كان فيها.^۳

امام صادق (ع) فرمود:

به خود بنگرید به خدا سوگند هر انسانی که گوسفندانی با چوپانی دارد و از آن چوپان شایسته تر بیابد، چوپان قبلی را کنار گذارده و داناتر را به کار گمارد.

۱. الاحتجاج، ج ۱، ص ۴۶.

۲. شرح نهج البلاغه، ج ۳، ص ۲۱۰.

۳. وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۳۵، ب ۱۳، ح ۱.

۱۳- عن رسول الله (ص):

من استعمل عاملاً من المسلمين وهو يعلم أنّ فيهم أولى بذلك منه وأعلم بكتاب الله و
سنة نبيه فقد خان الله ورسوله وجميع المسلمين.^۱

رسول خدا فرمود:

هر آن کس کارگزاری را از میان مسلمانان برگزیند و می داند از او بهتر و داناتر به کتاب
خدا و سنت پیامبر وجود دارد، به خدا و پیامبر و تمامی مسلمین خیانت ورزیده است.
در این احادیث تعبیری از قبیل «أقواهم على الأمر»، «أعلم بأمر الله»، «أعلم منه»، «أعلم
الناس بحلال الله وحرامه وجميع ما يحتاج إليه الناس»، «أعلم بكتاب الله وسنة نبيه»، «أفقه في
الدين» و «أولى بذلك» وارد شده است.

می توان گفت واژه های تفضیل که در این روایات به کار رفته، به یکی از دو حوزه نظر
دارد:

۱- توانایی در اداره و مدیریت: «أقواهم على الأمر، أولى بذلك، أعلم بأمر الله»؛

۲- آگاهی به کتاب و سنت.

با توجه به این که این تعبیر به صورت مکرر در احادیث و روایات آمده و ترتیب
خاصی را به همراه ندارد، باید گفت اعلیت یکی از مرجحات و در عرض اقوی بودن در
اداره امور است. و از این روایات، استفاده تقدم اعلیت نمی شود.

به تعبیر دیگر اعلیت و اقوائیت هر دو مرجح است، گرچه در قانون اساسی بدان
تصریح نشده است. البته محتمل است گفته شود اعلیت در اصل یکصد و نهم اقوائیت را
نیز شامل است.

بحث مهم آن است که مراد از اعلیت چیست؟ آیا تنها اعلیت به احکام شرعی منظور
است یا فراتر از آن؟ در مذاکرات بازنگری تمام طرفداران این شرط، آن را فراتر از
اعلمیت در افتاء دانسته و اعلیت به موضوعات و تطبیق احکام بر موضوعات را نیز
منظور کرده اند و در اصول قانون اساسی هم بدان تصریح شده است.

شاهدی که بر این تعمیم در گفت و گوهای بازنگری آمده به کار رفتن واژه «امر» است
که در چندین حدیث آمده و یکی از کاربردهای رایج این اصطلاح در فرهنگ دینی،
حکومت و امامت است.

دو. اعلیت از نگاه فقیهان

این مسئله در پاره‌ای کتاب‌های فقهی با این تعبیر آمده که آیا اعلیت فقهی در غیر منصب افتاء لازم است یا خیر؟ تمام کسانی که این فرع را مطرح ساخته‌اند، معتقد به عدم اشتراط آن در حاکم می‌باشند و هیچ کدام از آنان به این روایت‌ها استناد نکرده‌اند، با این که اگر مدلول این روایات مورد پذیرش آنان بود باید بدان استناد می‌جستند.

در این جا برخی از دیدگاه‌های فقیهان را نقل می‌کنیم.

سید مجاهد (م ۱۲۴۲ ق) در این زمینه نوشته است:

التاسع: هل حکم غیر الاستفتاء و الترافع من سائر ما یشرط فی مباشرته الاجتهاد حکماً فیجب اعتبار الأعلّم أو لا؟ لم أجد نصّاً فی هذا الباب لأحد من الأصحاب ولكن ظاهر إطلاق کلامهم فی بعض المقامات عدم اشتراط ذلك.^۱

آیا در غیر از افتاء، اموری که مشروط به اجتهاد است، اعلیت را لازم دارد یا نه؟ سخن صریحی از فقها در این زمینه نیافتیم، گرچه ظاهر اطلاق سخن آنان عدم اشتراط اعلیت است.

صاحب جواهر (م ۱۲۶۶ ق) فرموده است:

«بل لعلّ أصل تأهل المفضول و كونه منصوباً بحجری قبضه و ولايته بحجری قبض الأفضل من القطعیات التي لا ینبغی الوسوسة فیها، خصوصاً بعد ملاحظة نصوص النصب الظاهرة فی نصب الموصوفین بالوصف المزبور لا الأفضل منهم.»^۲

شاید بتوان گفت صلاحیت مفضول و منصوب بودن وی و همسان افضل بودن در ولایت، از اموری قطعی است که جای وسوسه و تردید ندارد، به ویژه پس از درنگ و تأمل در نصوص نصب که ظهور دارد در نصب واجدین آن صفات نه نصب افضل.

شیخ انصاری (م ۱۲۸۱ ق) فرموده است:

وكذا القول فی سائر مناصب الحاکم؛ كالتصرف فی مال الإمام و تولی أمر الأیتام و الغیب و نحو ذلك؛ فإنّ الأعلمیة لا تكون مرجحاً فی مقام المنصب و إنما هو مع الاختلاف فی الفتوى.^۳ همچنین در منصب‌های حکومتی چون تصرف در اموال امام، عهده‌داری امور ایتام، اعلیت شرط نیست، بلکه اعلیت در هنگام اختلاف در فتوا شرط است.

۱. مفاتیح الاصول، ص ۶۳۲.

۲. جواهر الکلام، ج ۴۰، ص ۴۴.

۳. التقليد، (لجنة تحقیق تراث الشیخ الاعظم)، ص ۶۷.

علامه رشتی (م ۱۳۱۲ ق) نیز همین نظر را دارد. وی پس از نقل کلام سید مجاهد، در آن مناقشه نموده و اکتفا به قدر متیقن را وجهی برای اعتبار اعلمیت قلمداد کرده است، لکن از این مناقشه پاسخ گفته و می نویسد:

لكن يمكن دفعها بعد الغض عن الإطلاق بأن الغرض الواضح والمناط اللائم في جعل هذه الولايات ما يتعلق بأمر المعاش كرفع الضرر و حفظ النظام عن التشويش وإيصال الحقوق إلى أربابها ونحو ذلك مما يناسب كل مقام؛ منها فلذا لا يعتبر في مباشرتها سوى الأمانة والديانة وأما زيادة العلم ونقصانه فما لا عبرة بهما ولا فائدة في اشتراطها فيها.^۱

ممکن است این سخن را، صرف نظر از اطلاق دفع کرد به این بیان که، غرض روشن و ملاک واضح در جعل این ولایت ها، امور زندگی است؛ چون برداشتن ضرر و زیان، حفظ نظام اجتماعی، رساندن حق به حق داران و مانند آن. از این رو در حاکم و متصدی این امور جز دینداری و امانت معتبر نیست و زیاده و کمی دانش در این مسئله تأثیری ندارد و در اشتراط آن فایده ای نیست.

مرحوم سید محمد کاظم یزدی (م ۱۳۳۷ ق) فرموده است:

لا يعتبر العلمية فيما أمره راجع إلى المجتهد إلا في التقليد^۲

اعلمیت در امور مشروط به اجتهاد شرط نیست، مگر در تقلید.

مرحوم آیت الله خوئی در ذیل این سخن صاحب عروه فرموده است:

فالمشهور بين الأصحاب عدم اعتبار العلمية فيمن يرجع إليه في تلك الأمور، فلا مانع من الرجوع فيها إلى غير الأعلام وهو الذي اختاره الماتن.^۳

مشهور میان فقیهان عدم اعتبار اعلمیت در متصدی این امور است، از این رو رجوع به غیر اعلّم منعی ندارد.

مرحوم حکیم دعوای اجماع بر عدم اعتبار داشته و در ذیل کلام صاحب عروه نوشته است:

الظاهر أنّ هذا مما لا إشكال فيه ... فالعمدة إذن في عدم اعتبار العلمية، ظهور الإجماع

۱. الاجتهاد و التقليد و مناصب الفقيه، صص ۱۴۱-۱۴۲، به نقل از: رسالة تقليد الاعلم، ص ۱۰۳.

۲. العروة الوثقى، (المكتبة العلمية) ج ۱، ص ۲۵، م ۶۸.

۳. التفتيح، ج ۱، ص ۴۱۸.

علیه.^۱

ظاهر آن است که سخن سید طباطبایی مشکلی ندارد ... عمده‌ترین دلیل بر عدم اعتبار اعلمیت، اجماع است.

کسانی که بر عروة الوثقی حاشیه نوشته‌اند، غالباً با دیدگاه نویسندۀ کتاب موافق‌اند؛ یعنی اعلمیت به معنای خاص فقهی را در حاکم معتبر نمی‌دانند. در این زمینه می‌توان از این شخصیت‌ها نام برد:

آیات عظام: سید احمد خوانساری، سید ابوالقاسم خویی، سید محمد رضا گلپایگانی، سید محمد هادی میلانی، سید شهاب‌الدین نجفی مرعشی، سید ابوالحسن رفیعی قزوینی، سید محمود شاهرودی،^۲ سید حسین بروجردی، سید عبدالهادی شیرازی، سید ابراهیم اصطهباناتی، سید جمال‌الدین موسوی گلپایگانی،^۳ محمد حسن جواهری، سید محمد فیروزآبادی، شیخ عبدالکریم حائری، آقاضیاء‌الدین عراقی، سید ابوالحسن اصفهانی، محمد حسین کاشف‌الغطاء، سید محسن حکیم، محمد رضا آل‌یاسین.^۴

بگذریم از آن که اعلمیت در مقام افتاء نیز از شرایط مسلم نیست، بلکه اختلاف نظر فراوان میان فقیهان وجود دارد. گروهی از بزرگان فقها چون صاحب جواهر، نراقی، میرزای قمی، صاحب فصول و علامه کنی تصریح به عدم اشتراط کرده‌اند.^۵

اعتبار عقلانی نیز همین مطلب را تأیید می‌کند. امام خمینی (ره) در این زمینه فرمودند: ... ولی مهم شناخت درست حکومت و جامعه است که بر اساس آن نظام اسلامی بتواند به نفع مسلمانان برنامه‌ریزی کند، که وحدت رویه و عمل ضروری است و همین جاست که اجتهاد مصطلح در حوزه‌ها کافی نیست، بلکه یک فرد اگر اعلم در علوم معهود حوزه‌ها هم باشد، ولی نتواند مصلحت جامعه را تشخیص دهد و یا نتواند افراد صالح و مفید را از افراد ناصالح تشخیص دهد و به طور کلی در زمینه اجتماعی و سیاسی فاقد بینش صحیح و قدرت تصمیم‌گیری باشد این فرد در مسائل اجتماعی و

۱. مستمسک العروة الوثقی، ج ۱، ص ۱۰۶.

۲. العروة الوثقی، ج ۱، صص ۲۵-۲۶ (المکتبة الاسلامیة، تهران) با حواشی ده‌گانه.

۳. العروة الوثقی، صص ۷-۸ (کتابفروشی اسلامیة، تهران) علیها حواشی آیت‌الله البروجردی و ثلاث تعلیقات آخر.

۴. العروة الوثقی، ج ۱، ص ۵۸ (موسسة النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۷ ق) مع تعلیقات عدة من الفقهاء العظام.

۵. الاجتهاد و التقليد و مناصب الفقیه، ص ۴۹.

حکومتی مجتهد نیست و نمی‌تواند زمام جامعه را به دست گیرد.^۱

و شهید مطهری در این زمینه سخنی نگز دارد:

اساساً رمز اجتهاد در تطبیق دستورات کلی با مسائل جدید و حوادث متغیر است، مجتهد واقعی آن است که این رمز را به دست آورده باشد که موضوعات چگونه تغییر می‌کند و بالطبع حکم آن عوض می‌شود و الاً تنها در مسائل کهنه و فکر شده، فکر کردن و حداکثر یک علی‌الاقوی را تبدیل به علی‌الاحوط کردن و یا یک علی‌الاحوط را تبدیل به علی‌الاقوی کردن هنری نیست و این همه جار و جنجال ندارد.^۲

گذشته از همه این‌ها، فقیهان بزرگ و برجسته در گذشته که از حکومت به دور بودند، برای پذیرش مرجعیت عامه که نوعی زعامت را به همراه داشت به اعلیمیت فقهی اعتنائی نداشته و سراغ «اولی» می‌رفتند.

استاد محمدرضا حکیمی می‌نویسد:

عالمان بصیر - که حبّ دنیا و ریاست، چشم دل‌شان را کور نکرده بود و حاضر نبودند برای چهار روز ریاست متوهم، مصالح امت را فدا کنند - به‌خوبی می‌دانسته‌اند که برای تصدی مقامات دینی غیر از فقه کتابی ذهنی، فقه خارجی عینی و عملی و بسیاری از آگاهی‌های دیگر نیز لازم است. از این رو، به‌سادگی در صدد برنمی‌آمده‌اند که این مقامات را احراز کنند چنان‌که نقل کرده‌اند که عالم عامل سید محمد فشارکی اصفهانی هنگامی که پس از رحلت میرزای شیرازی اول برای قبول مرجعیت به او مراجعه کردند فرمود:

إِنِّي لست أهلاً لذلك، لأنّ الرياسة الشرعية تحتاج إلى أمور غير العلم بالفقه والأحكام من السياسات و معرفة الأمور.

من شایسته مرجعیت نیستیم؛ زیرا ریاست دینی و مرجعیت اسلامی به غیر از علم فقه امور دیگری از قبیل اطلاع از مسائل سیاسی و شناختن موضع‌گیری‌های درست در هر کار لازم دارد.^۳

پس از آن فرموده است:

خردمندان و آگاهان دینی در تعیین مرجعیت، به مسئله اولویت اهمیت ویژه‌ای

۱. صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۴۷.

۲. ده گفتار، ص ۹۸.

۳. بیدارگران اقلیم قبله، صص ۱۲۸ - ۱۲۹.

داده‌اند، تا جایی که آن را در برابر اعلیت نهاده‌اند.^۱
 کسانی که پس از شیخ انصاری مردم را به میرزای شیرازی ارجاع می‌دادند چنین می‌گفتند:

وینصون له بالأعلیة أو بالأولویة.^۲

یعنی از باب اعلیت یا اولویت وی را معرفی می‌کردند.

شیخ آغابزرگ تهرانی مشابه همین مطلب را نسبت به میرزای دوم نگاشته است:
 ... وکان یومئذ مدرساً لجمع من أفاضل تلامیذ المجدد إلی أن توفی أستاذة الجلیل فتعین
 للخلافة بالاستحقاق و الأولویة، فقام بالوظائف من الإفتاء و التدیس و تریبة
 العلماء.^۳

در آن روزگار، استاد گروهی از شاگردان برجسته میرزای اول بود، تا آن که استاد
 وفات یافت و وی جانشین استاد گشت، به جهت استحقاق و اولویت، از آن پس به
 ادای وظایف خود چون افتاء، تدریس و تربیت دانشمندان پرداخت.
 و زیبا فرموده است استاد حکیمی پس از طرح مسئله اعلیت یا اولویت که:
 اگر کار از این گونه باشد که یاد شد و سخن فاضلان حوزه‌ها همان‌ها که نمونه‌ای ذکر
 گردید، علی عقل هؤلاء و وعیم السیاسی و درکهم الاجتماعی العفا.^۴

نتیجه

حاصل سخن درباره شرط اعلیت این است که:

- (۱) اعلیت که در روایات و احادیث از آن سخن رفته، تنها مرجع نیست، بلکه اولویت
 یا اقوائت نیز در احادیث مطرح شده است.
- (۲) شرط اعلیت برای حاکم اسلامی فراتر از معنای مصطلح فقهی (اقوائت در ملکه
 استنباط یا زیاده در معلومات فقهی) است.

از این رو بسیاری از فقها تصریح کرده‌اند که اعلیت فقهی در حاکم معتبر نیست و در
 شورای بازنگری قانون اساسی نیز طرفداران اعلیت، آن فراتر از معنای فقهی گرفته و

۱. بیدارگران اقلیم قبله، ص ۱۲۹.

۲. همان، به نقل از: فوائد الرضویة، ج ۲، ص ۴۸۴.

۳. نقیه البشر، ج ۱، ص ۲۶۱.

۴. بیدارگران اقلیم قبله، ص ۱۳۱.

آگاهی‌های سیاسی، چگونگی تطبیق احکام بر موضوعات را هم در آن داخل می‌کردند. ۳) عالمان و فرزندگان علوم دینی، در امر مرجعیت آن گاه که نوعی زعامت و رهبری دینی را به همراه داشته باشد، بر اعلمیت فقهی تکیه نداشته و اموری دیگر - چون آگاهی سیاسی و بینش اجتماعی - را لازم می‌دانستند؛ از این رو در حاکم اسلامی به طریق اولی چنین خواهد بود.

۸ نیابت در ذبح*

موضوع این نوشتار بررسی فقهی «نیابت در ذبح و شرایط نیابت» است؛ بدین معنا که آیا کسی که اعمال حج را خود به جا می آورد، می تواند برای ذبح نیابت بگیرد یا نه؟ و اگر می تواند نیابت بگیرد چه شرایط و ویژگی هایی در نیابت شرط است؟ در این بررسی، بیش ترین توجه به دیدگاه فقهی امام خمینی (ره) و نقد و تحلیل آن است.

پیش از وارد شدن به بحث، بیان چند نکته به عنوان مقدمه، ضروری است: فلسفه اعمال عبادی، تسلیم، خشوع و سرسپردگی بنده به درگاه خداوندی است و این بهره ها زمانی از کار عبادی حاصل می شود که عمل عبادی با توجه و نیت پاک انجام شود؛ از این رو، عبادات و مناسک عبادی قائم به فرد است.

بر اساس همین فلسفه، مسئله نیابت در کارهای عبادی، از مباحث اختلافی نزد فقیهان است؛ زیرا در تصور اولی، نیابت با فلسفه انجام اعمال عبادی مغایرت دارد و واگذاری عمل به دیگری، بهره های عبادت را تحصیل نمی کند، از همین رو فقیهان اتفاق نظر دارند که نماز و روزه مکلف زنده نیابت نمی پذیرد. بلی، پس از وفات او، اعمال فوت شده اش را می توان به نیابت سپرد. این هم به دلیل خاص شرعی است. از این باب می توان یک قاعده به دست آورد که دایره نیابت در اعمال عبادی بستگی به اجازه شارع و میزان اجازه او دارد و بیش از آن روا نمی باشد؛ زیرا که با روح عبادی بودن سازگار نیست و چنان که

تجویز اصل نیابت بر عهده‌دار شارع است، تعیین شرایط نایب و سایر امور هم به عهده‌اوست. از همین رو قاعده‌اولی در عبادات، عدم جواز نیابت است، مگر آن‌که دلیل شرعی بر جواز آن اقامه گردد و هر جا دلیلی وجود نداشت یا مشکوک بود، باید به همان قاعده‌اولی تمسک جست.

شهاب الدین قراضی از فقیهان اهل سنت در قرن هفتم، این قاعده را چنین بازگفته است:

کارها بر دو دسته است، یک دسته کارهایی که صرف نظر از فاعل، دارای مصلحت است، مانند بازگرداندن ودیعه و ادای دین و ... در این‌ها نیابت به اتفاق آرا صحیح است؛ زیرا هدف سود بردن صاحبان ودیعه و دیون است و آن حاصل می‌گردد ولو از نایب، بر همین پایه در این‌ها نیت شرط نیست.

دسته دیگر، افعالی است که به تنهایی مصلحت ندارد، بلکه با توجه به فاعل دارای مصلحت می‌شود؛ مانند نماز که هدف از آن خضوع و خشوع است و این هدف تنها از نمازگزار حاصل می‌شود و اگر دیگری انجام داد، مصلحت مطلوب فوت خواهد شد و دیگر مشروعیت ندارد. در این دسته نیز نیابت به اتفاق آرا باطل است.^۱

۲- چنان‌چه شارع می‌تواند نیابت در یک فعل را تجویز کند مانند نیابت در نماز و روزه میّت یا نیابت حج، همچنین می‌تواند نیابت برخی اجزا و افعال عبادی را نیز اجازه دهد؛ یعنی آن‌جا که عمل عبادی مرکب از اجزای گوناگون باشد؛ مانند حج، بدین معنا که شارع در برخی از اجزای آن، نیابت و به دیگری سپردن را اجازه کند، چنان‌که نیابت در رمی و ذبح مورد گفت‌وگوی فقیهان است.

۳- برخی از فقیهان میان «نیابت» و «وکالت» فرق گذاشته و این دو را در آثار و لوازم، متفاوت دانسته‌اند.

توضیح مطلب آنان چنین است:

۱. «إِنَّ الْأَفْعَالَ عَلَى قَسَمَيْنِ: مِنْهَا مَا يَشْمَلُ فَعْلُهُ عَلَى مَصْلَحَةٍ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ فَاعِلِهِ كَرَدِّ الْوَدَائِعِ وَقَضَاءِ الدِّيُونِ وَنَحْوِهَا، فَيَصِحُّ فِي جَمِيعِ ذَلِكَ النِّيَابَةُ إِجْمَاعًا؛ لِأَنَّ الْمَقْصُودَ انْتِفَاعَ أَهْلِهَا بِهَا وَذَلِكَ حَاصِلُ مَنْ هِيَ عَلَيْهِ لِحْصُولِهَا مِنْ نَائِبِهِ، وَلِذَلِكَ لَمْ تَشْطَرَطِ النِّيَابَةُ فِي أَكْثَرِهَا، وَمِنْهَا مَا لَا يَتَضَمَّنُ مَصْلَحَتَهُ فِي نَفْسِهِ، بَلْ بِالنَّظَرِ إِلَى فَاعِلِهِ كَالصَّلَاةِ، فَإِنَّ مَصْلَحَتَهَا الْخُشُوعَ وَالْخُضُوعَ وَلِذَلِكَ إِنَّمَا يَحْصُلُ فِيهَا مِنْ جِهَةِ فَاعِلِهَا، فَإِذَا فَعَلَهَا غَيْرُ الْإِنْسَانِ فَاتَتْ الْمَصْلَحَةُ الَّتِي طَلِبَهَا صَاحِبُ الشَّرْعِ وَلَا تَوْصَفُ حِينَئِذٍ بِكَوْنِهَا مَشْرُوعَةً فِي حَقِّهِ، فَلَا تَجُوزُ النِّيَابَةُ فِيهَا إِجْمَاعًا...»؛ الفروع، ج ۲، صص ۳۳۳-۳۳۵.

وکالت آن جا است که کار وکیل به موکل نسبت داده می شود، ولی قصد و توجه وکیل معتبر نیست، بلکه آن چه لازم است نیت و انگیزه موکل است؛ مانند خریدن ماشین توسط وکیل، ساختن مسجد، رساندن مال زکات به فقیر و ... در این گونه موارد اگر در انجام عمل قصد قربت لازم باشد، باید موکل به جا آورد و قصد وکیل کفایت نمی کند.

و نیابت آن است که مباشر فعل، کار را انجام می دهد و خود قصد می کند، لیکن چون شارع تجویز کرده، تکلیف از مکلف و منوب عنه ساقط می گردد؛ مانند حج نیابتی، یا نماز و روزه قضا که بر فرزند واجب است. در نیابت می بایست نایب قصد کند و نیت انجام فعل داشته باشد.

در نیابت قصد و نیت باید از نایب حاصل شود.

۴- نیابت در حج فی الجملة مورد قبول فقیهان است و بر آن اتفاق نظر دارند. محقق نراقی می گوید:

نیابت در حج فی الجملة ثابت است، بلکه اجماع و ضرورت و روایت های متواتر در احکام نیابت و اجاره بر آن دلالت دارد.^۱

سید کاظم طباطبایی در عروة الوثقی فرموده است:

تردید نیست که نیابت برای میت در حج واجب و مستحب، جایز است، چنان که نیابت در حج مستحبی برای زنده، مانعی ندارد و نیز در برخی از صور حج واجب می توان برای زنده نایب شد.^۲

در توضیح این عبارت گفته شده:

چهار قسم نیابت در این عبارت مطرح است؛ زیرا نیابت یا برای زنده است و یا برای مرده و هر کدام یا در حج واجب است و یا مستحب و درستی نیابت در هر چهار قسم از ضروریات است و نصوص شرعی و فتاوی فقیهان بر آن گواه است!^۳

دیگر شارحان نیز بر همین نکته تأکید کرده اند:^۴

مرحوم آیت الله خویی در تعلیل نظر صاحب عروه چنین گفته است:

نیابت از زنده با فرض توانمندی او، خلاف قاعده است و دلیلی بر آن وجود ندارد؛ زیرا

۱. مستند الشیعة، ج ۱۱، ص ۱۰۸.

۲. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۵۰۳.

۳. سید محمد شیرازی، الفقه، کتاب الحج، ج ۲، ص ۳۴۴.

۴. حاج آقا حسن طباطبایی قمی، کتاب الحج، ج ۱، ص ۴۲۶.

قاعدهٔ اولیه اقتضا دارد، کاری که بر شخصی واجب شد با انجام دادن دیگری ساقط نمی‌گردد.

بلی اگر مکلف خود به انجام واجب اقدام کند تکلیفش ساقط می‌شود، اما سقوط تکلیف با فعل غیر، نیازمند دلیل است.^۱

به هر حال، نیابت در حج، در میان شیعه، جای تردید و شک ندارد، گرچه ممکن است در برخی فروع آن اختلاف نظر میان فقیهان وجود داشته باشد.

اینک پس از طرح این چهار نکته به اصل مسئله می‌پردازیم و آن این است که: آیا در ذبح، که یکی از افعال حج است، نیابت راه دارد یا خیر؟ و اگر نیابت صحیح است، چه شرایطی در آن منظور شده است.

از این رو، این بحث را در دو قسمت دنبال می‌کنیم: «جواز نیابت» و «شرایط نایب»:

یک. جواز نیابت

می‌توان گفت که از امور مسلم نزد فقیهان جواز نیابت در ذبح است.

صاحب جواهر الکلام در شرح کلام محقق حلی در کتاب شرایع، که خود موافق نیابت است، چنین می‌نگارد:

جایز است که نایب به جای مکلف ذبح را انجام دهد و ثبت کند و در این مسئله خلافتی نیست؛ چنان‌که عده‌ای از علما بدان تصریح دارند، بلکه گروهی دعوی اجماع کرده‌اند.^۲

محقق بحرانی در الحدائق الناضره می‌نویسد:

ذبح کننده می‌تواند به جای مکلف ذبح کند؛ زیرا ذبح از افعالی است که نیابت در آن راه دارد.^۳

برخی دیگر از فقه‌نویسان همچون صاحب مدارک گفته‌اند:

نیابت در ذبح نزد عالمان شیعی قطعی است و علامه در المتهی گفته است: ذابح می‌تواند به جای مکلف ذبح کند؛ زیرا ذبح از افعالی است که نیابت در آن راه دارد و بر این مطلب سیره جاری است. بلکه می‌توان گفت اگر حاجیان مکلف شوند که خود ذبح

۱. معتمد العروة الوثقی، ج ۲، ص ۹.

۲. جواهر الکلام، ج ۱۹، ص ۱۱۸.

۳. الحدائق الناضره، ج ۱۷، ص ۳۴.

کنند، عسر و حرج عمدی پدید می‌آید.^۱

بر این نظریه، به روایت‌های بسیاری استناد شده که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود: عن علی بن ابراهیم، عن أبیه، عن ابن أبي عمیر، عن حفص بن البختری و غیره عن أبي بصیر، عن أبي عبد الله (ع) قال: «رخص رسول الله النساء والضعفاء أن يفيضوا من جمع بليل وان يرموا الجمره بليل، فإذا أرادوا أن يزوروا البيت وگلوأ من يذبح عنهن.»^۲ رسول خدا به زنان و افراد ضعیف اجازه داد که شبانه از منطقه «جمع» بگذرند و شبانه رمی جمره کنند و اگر خواستند به طواف کعبه روند، کسانی را از جانب خود وکیل کنند تا برای آن‌ها قربانی کنند.

دو حدیث دیگر نیز با همین تعبیر از ابوبصیر نقل شده است.^۳ همچنین علی بن ابی حمزه روایتی را با مضمونی دیگر از امام باقر و امام صادق (ع) نقل کرده است:

قال: «أی امرأة أو رجل خائف أفاض من المشعر الحرام ليلاً فلا بأس، فليرم الجمره، ثم لیض وليأمر من یذبح عنه.»^۴

هر مرد و زنی که می‌ترسند، می‌توانند شبانه از مشعر کوچ کنند و رمی جمره به جا آورند، سپس بگذرند و دستور دهند کسی برای آنان قربانی کند.

احادیث ذبح مالک از مملوک نیز بر جواز نیابت در ذبح دلالت دارد مانند:

عن جميل بن دراج قال: سأل رجل أبا عبد الله (ع) عن رجل امر مملوكه ان يتمتع، قال: مره فليصم وإن شئت فاذبح عنه.^۵

شخصی از امام صادق (ع) از مردی پرسید که برده‌اش را مأمور کرد حج تمتع به جا آورد، امام صادق فرمود: دستور دهد برده روزه بگیرد و اگر خواستی خود به جای وی قربانی کن.

همچنین روایاتی که در نیابت از ذبح کودکان و صبیان رسیده؛ بر این امر گواهی

۱. کتاب الحج، ج ۳، ص ۱۱۲.

۲. وسائل الشیعه، ج ۱۴، ص ۳۰، ح ۱۸۵۰۹ (آل البيت).

۳. همان، ص ۲۹، ح ۱۸۵۰۶ و ۱۸۵۰۱۰.

۴. همان، ص ۲۹، ح ۱۸۵۰۷.

۵. همان، ج ۱۴، ص ۸۳، ح ۱۸۶۵۳ و روایات دیگر همین باب.

می‌دهد.^۱

به جز این‌ها، روایات دیگری نیز بر اصل نیابت دلالت دارد که در قسمت دوم بدان اشاره می‌شود.

دو. شرایط نیابت

بحث اصلی در این جا آن است که پس از ثبوت اصل نیابت، چه شرایطی باید منظور گردد؟ در کتب فقهی تنها از دو موضوع به صورت اجمال سخن رفته است؛ یکی مسئله «نیت» و دیگری «شرط شیعه بودن و ایمان ذابح». اینک به بررسی این دو مسئله می‌پردازیم:

الف - نیت

محقق حلی، صاحب جواهر و گروهی دیگر از فقها بر این باورند که باید نایب، نیت ذبح کند و نیازی به نیت منوب عنه نیست.

محقق می‌افزاید:

نیت در قربانی شرط است و جایز است نایب نیت را به جا آورد.^۲

صاحب جواهر گفته است:

در کتاب کشف اللثام ادعای اتفاق آراء کرده است بر این که نایب عهده‌دار نیت می‌شود؛ زیرا او کار را انجام می‌دهد. پس او باید نیت کند و نیت منوب عنه به تنهایی کافی نیست؛ زیرا کننده کار باید نیت کند.^۳

امام خمینی هم بر این باور است که نایب باید نیت کند.^۴

گروهی دیگر معتقدند که باید منوب عنه نیت کند و نیت نایب کافی نیست.

مرحوم آیت‌الله خویی معتقد است حاجی باید نیت را تا هنگام قربانی کردن ادامه دهد و نیت کردن ذابح شرط نیست.^۵

برخی دیگر گفته‌اند اصیل - یعنی حاجی - باید نیت کند؛ زیرا ذابح بسان وسیله و ابزار

۱. وسائل الشیعة، ص ۸۷، ح ۱۸۶۶۳.

۲. شرایع الاسلام، ج ۱، ص ۲۹۵.

۳. جواهر الکلام، ج ۱۹، ص ۱۱۸.

۴. تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۴۱۰، مسئله ۱۱.

۵. المعتمد فی شرح المناسک، ج ۵، ص ۲۹۱، مسئله ۳۹۹.

است.^۱

گروه سوّمی نیز تفصیل داده‌اند که اگر نایب وسیله باشد و تنها عمل «فَرَى اوداج» را انجام می‌دهد، نیت بر عهده مکلف است و اگر نایب عهده‌دار تضحیه و قربانی است خود باید نیت کند.

البته اینان توضیح نداده‌اند که این دو تصویر در مقام ثبوت امکان دارد یا در مقام اثبات و اگر به مقام اثبات هم برگردد، چگونه می‌توان آن‌ها را از یکدیگر تمیز داد.

مرحوم آیت‌الله خویی این مسئله را مبتنی بر مسئله وکالت و نیابت کرده است. وی معتقد است اگر ذبح کننده وکیل باشد، نیت موکل و مکلف الزامی است و اگر ذبح کننده نایب باشد، نیت او کفایت می‌کند و در مسئله ذبح دلیلی بر تشریع نیابت نیست.^۲

به نظر می‌رسد این سخن ادعایی بیش نیست؛ زیرا ذبح جزئی از عبادت و خود عملی عبادی است و چنان‌که پیش‌تر گذشت، نیابت در امور عبادی، بدون تجویز شارع، اعتباری ندارد. در این صورت چگونه می‌توان بدون دلیل شرعی واگذاری به غیر را پذیرفت. پس این استدلال ناتمام است ولیکن می‌توان نظر گروه دوم را تأیید کرد که نیت مکلف شرط است و نیت ذابح کافی نیست؛ زیرا روایت‌های متعدد ظهور در این امر دارد. روایت ابوبصیر با این تعبیر نقل شده: «وَكَلَّوْا مِنْ يَذْبَحُ عَنْهُمْ»^۳ و نیز روایت ابی حمزه چنین بود که «وَلْيَأْمُرْ مَنْ يَذْبَحُ عَنْهُ»^۴

این سیاق و تعبیر نشان‌دهنده آن است که ذابح به عنوان ابزار و وسیله به کار گرفته می‌شود و مکلف خود باید نیت کند. از سوی دیگر، عمل ذبح از کارهایی است که بالاصاله به آمر و فرمان‌دهنده منتسب می‌شود. ولذا برخی از فقیهان گفته‌اند:

سیره بر آن جاری است که به ذابح نمی‌گویند این گوسفندی که می‌کشد عقیقه است،

نذر است، قربانی است، کفاره است یا چیز دیگر.^۵

حاصل آن‌که مکلف؛ باید نیت کند و اعتباری به نیت ذابح نیست.

۱. الفقه، کتاب الحج، ج ۶، ص ۲۴۸.

۲. المعتقد فی شرح المناسک، ج ۵، صص ۲۹۲-۲۹۴.

۳. وسائل الشیعه، ج ۱۴، ص ۳۰، ح ۱۸۵۰۶، ۱۸۵۰۹، ۱۸۵۰۱۰.

۴. همان، ص ۲۹، ح ۱۸۵۰۷.

۵. الفقه، کتاب الحج، ج ۶، ص ۲۴۸.

ب - ایمان ذابح

اختلاف دیگر، در تشیع نایب است. این شرط در کلام بسیاری از فقیهان مسکوت مانده است. امام خمینی (ره) معتقد است باید نایب شیعه باشد و سخن وی چنین است:

و يجوز فيه النيابة و ينوي النائب، والأحوط نيّة المنوب عنه أيضاً، ويعتبر كون النائب شيعياً على الأحوط، بل لا يخلو من قوة.^۱

در قربانی کردن، نایب گرفتن رواست و نایب خود قصد می‌کند، گرچه مستحب است نایب گیرنده نیز قصد کند و بنا بر احتیاط، معتبر است نایب شیعه باشد، گرچه این نظر خالی از قوت نیست.

گروه سومی بر این باورند که چون ذابح در حکم ازار است، شرط ایمان معتبر نیست. آیت الله خوئی (ره) می‌نویسد:

همچنین اگر معتقد شدیم که نیت ذبح‌کننده معتبر است و او مانند نایب می‌باشد، باید شرایط نایب را در این جا منظور کرد، که یکی از آن شرایط شیعی بودن ذبح‌کننده است و گرنه ذبح باطل است. همان‌گونه که در نیابت نماز، طواف و مانند آن از امور نیابت‌بردار، چنین است؛ زیرا لازم است نایب، شیعه باشد و در این صورت ذبح اهل سنت درست نیست، برخلاف صورتی که گفته شود ذبح‌کننده امر نیایی به او تعلق نگرفته و عبادت از دستور دهنده محسوب می‌شود، نه عمل‌کننده؛ زیرا که او عامل و واسطه‌ای بیش نیست. که در این صورت شرایط نایب در ذبح‌کننده اعتباری ندارد و ذبح اهل سنت نیز مجزی است؛ بدان معنا که ذبح انجام شده به دستور حاجی عبادتی است، مانند ساختن مسجد توسط کارگران. بلی باید ذبح‌کننده مسلمان باشد و گرنه ذبیحه او حلال نیست.^۲

ظاهر سخن برخی دیگر از فقها نیز همین است:

تردید نیست که ذبح کردن کافران باطل است و کشته آن‌ها نجس و حرام است؛ چرا که تزکیه کردن شرط اباحه و پاکی است. و اما اگر ذبح‌کننده از اهل سنت است، در این صورت اگر او تنها قطع‌کننده رگ‌ها باشد و نایب‌گیرنده عهده‌دار قربانی است و قصد می‌کند، اشکالی در حلال بودن کشته آنان نیست. لیکن اگر نایب‌گیرنده قصد نکند و کشته‌

۱. تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۴۱۰، مسئله ۱۱.

۲. التعمد فی شرح المناسک، ج ۵، ص ۲۹۴.

عهده‌دار قربانی باشد، این قربانی صحیح نیست؛ زیرا عبادت آنان باطل است.^۱ به نظر می‌رسد که در این مسئله نیز، حق با گروه سوم است؛ یعنی، در ذابح ایمان معتبر نیست و بر این ادعا می‌توان سه شاهد اقامه کرد:

۱- ذابح بسان ابزار و وسیله است و روایت‌های یاد شده در مسئله نیت، بر این دلالت دارد. به عبارت دیگر چون ذابح هویتی مستقل ندارد و فعل اصلاً به او منسوب نیست، شیعه نبودن او ضرری نمی‌رساند.

۲- کشتن حیوان و نیز قربانی امری نیست که تمام افراد بتوانند یا بخواهند خود متکفل آن شوند، بلکه نوعاً به دیگری واگذار می‌شود. و همان‌گونه که برخی فقیهان مدعی شده‌اند، سیره قطعی بر آن است که حاجیان خود عهده‌دار قربانی نمی‌شوند.^۲

۳- از سوی دیگر قربانی در حج جزو امور عبادی و تابع قوانین شرع است. در این گونه موارد، قانون‌گذار هر آن‌چه را که در نظر او مطلوب است باید در انجام فعل منظور بدارد و گرنه حاکی از آن است که شرط خاصی در نظرش نیست، به ویژه در مسائلی که به گونه‌ای، انجام آن فعل در میان مردم متداول و مرسوم است.

ملاحظه روایات نشان می‌دهد که نیابت در ذبح متداول بوده و در مرآی و منظر امامان معصوم (ع) قرار داشته است و آنان، جز شرط مسلمانی، چیز دیگری در ذابح منظور نکرده‌اند.

گذشته از آن‌که مسئله شیعه و سنی در زمان امام صادق (ع) مطرح بوده و اگر لازم می‌بود، باید تذکر داده شود.

در این جا به نمونه‌هایی از این روایات اشاره می‌شود:

عاصم بن حمید الحنات، عن أبي بصير قال قال أبو جعفر (ع): «لا يذبح لك يهودي ولا

نصراني ولا مجوسي أضحيته وإن كانت امرأة فلتذبح لنفسها»^۳

امام باقر (ع) فرمود: «یهودی و نصرانی عهده‌دار ذبح قربانی تو نشود. و اگر قربانی از

آن زنی است، خود عهده‌دار آن شود و ذبح کند»

محمد بن الحسن الصفار، عن الحسن بن موسى الخشاب، عن غياث بن كلوب، عن اسحاق

بن عمار، عن جعفر، عن أبيه أن علياً (ع) كان يقول: «لا يذبح نسككم إلا أهل ملتكم».

۱. براهین الحج، ج ۳، ص ۲۹۱.

۲. المعتمد فی شرح المناسک، ج ۵، ص ۲۹۲.

۳. جامع احادیث الشیعه، ج ۱۲، ص ۹۰، ح ۳۷۷۳.

امام صادق (ع) از پدرش، از امام علی (ع) نقل کرده است که ایشان می فرمود: «قربانی شما را جز همکیشان شما ذبح نکنند.»

دعائم الاسلام، عن جعفر بن محمد (ع) أنه قال: «لا يذبح نسك المسلم إلا المسلم.»

امام صادق (ع) فرمود: «قربانی مسلمان ها را جز مسلمان ذبح نکند.»

چنان که ملاحظه می شود، در این روایات که در مقام بیان واگذاری امر ذبح به غیر است، جز شرط اسلام و اهل ملت بودن، امر دیگری شرط نشده است و در مقابل ذبح یهودی و نصرانی و مجوسی الغا شده است.

روایاتی که نشان می دهد انجام ذبح برای دیگری امر رایجی بوده، فراوان است که به نمونه هایی از آن اشاره می شود:

سعد بن عبدالله، عن أبي جعفر، عن أبي قتادة، عن محمد بن حفص القمي و موسى بن قاسم البجلي، عن علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر (ع) قال: «سألته عن الضحية يخطئ الذي يذبحها فيسئ غير صاحبها أنجزى عن صاحب الضحية؟ فقال: نعم، إنما له ما نوى»^۱.

علی بن جعفر می گوید: از برادرم موسی بن جعفر (ع) پرسیدم، اگر ذبح کننده قربانی خطا کرد و اسم دیگری بر زبان آورد، آیا به جای صاحب قربانی پذیرفته می شود؟ فرمود: بلی، مهم آن چیزی است که قصد کرده است.

محمد بن عبدالله الحمیری إلى صاحب الزمان فيما سأله مسألة عن رجل اشترى هدياً لرجل غائب وسأله أن ينحر عنه هدياً بمني، فلما أراد نحر الهدى نسي اسم الرجل ونحر الهدى، ثم ذكره بعد ذلك، أيجزى عن الرجل أم لا؟ الجواب لا بأس بذلك.^۲

محمد بن عبدالله حمیری در پرسشی از امام زمان (ع) پرسید: مردی قربانی را برای شخص غایب که تقاضای قربانی کرده بود، خرید، لیکن به هنگام کشتن قربانی نام سفارش دهنده را از یاد برد و قربانی کرد و سپس به یاد آورد، آیا این قربانی کافی است؟ فرمود: بلی، مانعی ندارد.

سه. سیر تاریخی این مسئله

سیر تاریخی این مسئله نشان می دهد که در کتب فقهی چنین شرطی برای فقیهان مطرح

۱. جامع احادیث الشیعه، ج ۱۲، ص ۸۸، ح ۳۷۷۰.

۲. همان، ص ۸۹، ح ۳۷۷۱.

نبوده است. آنان یا به مسئله نیابت در قربانی نپرداخته‌اند و یا آن‌که از شرط ایمان سخن نگفته‌اند. اینک مروری بر کتب فقهی تا عصر حاضر خواهیم داشت، تا این ادعا به اثبات برسد.

در فقه الرضوی تنها این عبارت به چشم می‌خورد:

«اگر پول داشتی و به قربانی دسترسی نداشتی، پول را نزد مردی از اهل مکه قرار ده تا

در ماه ذی‌حجه قربانی خریداری کند و به جای تو ذبح کند.»^۱

شیخ صدوق (م ۳۸۱ ق) در مقنن^۲ و هدایه^۳ از این شرط سخنی نگفته است، همان‌گونه

که مقننه شیخ مفید (م ۴۱۳ ق) خالی از این اشتراط است.^۴

در کتاب‌های انتصار^۵ و ناصریات^۶ سید مرتضی (م ۴۳۶ ق) نیز مسئله نیابت مطرح نیست

و در جمل العلم و العمل وی تنها این عبارت به چشم می‌خورد:

بهر آن است که خود قربانی‌اش را ذبح کند.^۷

ابوالصلاح حلبی (م ۴۴۷ ق) در الکافی فقط به این مطلب بسنده کرده است:

مستحب است صاحب قربانی خود عهده‌دار ذبح شود یا با ذبح‌کننده مشارکت کند.^۸

شیخ طوسی (م ۴۶۰ ق) در نهاییه با فرض عدم دسترسی به قربانی نوشته است:

اگر پول قربانی را به همراه داشت، آن را نزد کسی که به وی اعتماد دارد قرار دهد تا

برایش قربانی خریداری کند.^۹

ایشان در کتاب الجمل و العقود مطلبی در این باب ندارد.^{۱۰}

سلار (م ۴۶۳ ق) در المراسم العلویة^{۱۱} و ابن‌براج (م ۴۸۱ ق) در جواهر الفقه^{۱۲} به مسئله

۱. البایع الفقہیة، ج ۷، ص ۱۱.

۲. همان، ص ۳۷.

۳. همان، ص ۵۶.

۴. همان، ص ۸۱.

۵. همان، صص ۱۱۳-۱۲۹.

۶. همان، صص ۱۳۳-۱۳۹.

۷. همان، ص ۱۰۷.

۸. همان، ص ۱۴۹.

۹. همان، ص ۲۰۰.

۱۰. همان، ص ۲۳۲.

۱۱. همان، صص ۲۴۳-۲۴۴.

۱۲. همان، ص ۲۸۸.

نیابت در قربانی نپرداخته‌اند. البته ابن‌برّاج در کتاب دیگرش -المهذب- به اجمال از نیابت سخن گفته، لیکن از شرط ایمان نایب سخن نرانده است.^۱

راوندی (م ۵۷۳ ق) در فقه القرآن نوشته است:

اگر قربانی را نیافت و پولش را در اختیار داشت آن را نزد فرد ثقه‌ای قرار دهد تا قربانی را خریداری کند و تا پایان ذی‌حجه ذبح کند و اگر تا پایان ذی‌حجه نتوانست، در ذی‌حجه سال آینده قربانی کند.^۲

صاحب غنیة النزوع (م ۵۸۷ ق) در صورت عدم دسترسی به قربانی چنین فتوا داده است: قربانی به گردن او است تا این‌که در سال آینده ذبح کند، یا به نیابت از او ذبح صورت گیرد.^۳

ابن حمزه در وسیله سخنی در باب نیابت ندارد.^۴

سلمان بن سلیمان صهرشتی در اصباح‌الشیعه نیز به نیابت اشاره‌ای ندارد.^۵ ابن‌ادریس حلبی هم، در صورت عدم دسترسی به قربانی، مانند برخی دیگر از فقیهان گذشته گفته است:

اگر پول قربانی را دارد نزد فرد ثقه‌ای قرار دهد تا قربانی برایش خریداری کرده، ذبح کند.^۶

مشابه به همین سخن را ابوالمجد حلبی در اشاره‌السبق دارد:

اگر قربانی را نیافت، بهای آن را نزد ثقه‌ای قرار دهد تا در سال آینده به جای او ذبح کند.^۷

علامه در شرایع^۸، المختصر النافع^۹ و قواعد الاحکام^{۱۰} نیز در صورت عدم دسترسی به

۱. الینایع الفقهیة، ص ۳۱۲.

۲. همان، ص ۳۵۹.

۳. همان، ج ۸، ص ۴۱۹.

۴. همان، صص ۴۴۳ و ۴۴۴.

۵. همان، صص ۴۶۶-۴۶۷.

۶. همان، ص ۵۴۸.

۷. همان، ص ۶۱۰.

۸. همان، ص ۶۳۷.

۹. همان، ص ۶۷۴.

۱۰. همان، ص ۷۵۷.

قربانی، گرفتن نایب را به گونه‌ای عام و بدون برشمردن شرایط خاص مطرح می‌کند. نویسندۀ الجامع للشرائط به صورت مطلق گفته است:

نیابت در ذبح و نحر جایز است.^۱

شهید اول نیز در لمعه بیش از مطالب گذشته چیزی بر آن نیفزوده است.^۲

محقق اردبیلی (م ۹۹۳ ق) جواز نیابت را به اجمال به اثبات رسانده و شرط اسلام را در ذابح مستند به صحیحۀ حلبی بیان می‌دارد، لیکن شرط خاصی بر آن نیفزوده است.^۳ صاحب مدارک (م ۱۰۰۹ ق) نیز نیابت در ذبح را می‌پذیرد، ولی شرطی را برای نیابت در نظر نگرفته است.^۴

شیخ یوسف بحرانی (م ۱۱۸۶ ق) در الحقائق الناضره نیز به همان اندازه سخن گفته است.^۵

فقیه نامور صاحب جواهر الکلام (م ۱۲۴۶ ق) نیز از نیابت، به اشاره گذشته است.^۶ فقیهان دیگر نیز به این مسئله نپرداخته‌اند.^۷

حال با توجه به این که اصل مسئله به گونه‌ای برای فقیهان مطرح بوده، خواه با عنوان نیابت یا امر دیگر و نیز در دسترس بودن ادله و روایات، چگونه از این شرط گذشته‌اند؟ تنها توجیه، آن است که آن را معتبر نمی‌دانسته‌اند. و نیز این که در کلام برخی از آنان قید شده که در صورت عدم دسترسی به قربانی، پولی نزد اهل مکه بسپارد تا قربانی خریداری کرده، ذبح کند، با توجه به غلبۀ اهل سنت در اهالی مکه، شاهد دیگری بر عدم اعتبار است. حاصل آن که دلیلی بر شرط ایمان در ذابح در دست نیست، با آن که مسئله متداول بود و مردم در این زمینه از امامان پرسش و سؤال داشتند.

خلاصه آن چه در این مقال گذشت این است:

۱- نیابت در اعمال عبادی منوط به اذن شارع است.

۱. البنايع الفقهية، ص ۷۱۸.

۲. همان، ص ۷۸۷.

۳. مجمع الفائده والبرهان، ج ۷، ص ۲۸۵.

۴. مدارک الأحکام، ج ۸، صص ۱۸ و ۱۹.

۵. الحقائق الناضره، ج ۱۷، صص ۱۱۵ و ۱۱۶.

۶. جواهر الکلام، ج ۱۹، صص ۱۱۸، ۱۱۹ و ۱۵۷.

۷. کتاب الحج، آیت الله شاهرودی، ج ۴، ص ۱۱۵.

- ۲- نیابت در حج فی الجمله مورد اتفاق نظر فقیهان است.
- ۳- نیابت در ذبح نیز مورد قبول مجتهدان و فقها قرار گرفته است.
- ۴- در ذبح نیابتی، مکلف و حاجی باید نیت کند و نیت ذابح کفایت نمی‌کند.
- ۵- در ذابح تشیع و ایمان معتبر نیست.

یکی از واجبات حج، در روزهای اقامت حاجیان در منا، سنگ زدن به سه ستون ویژه است، که در اصطلاح فقهی، به آن «رمی جمار» گویند.

امروزه با ازدحام و انبوهی حاجیان در ایام حج، انجام این عمل با مشکلات بزرگی روبه‌رو است، به طوری که در موارد بسیاری، حتی آسیب‌های جسمانی به دنبال دارد! طرح توسعه محل رمی و پیرامون آن، گرچه بخشی از مشکلات را بر طرف ساخته، لیکن انجام این وظیفه عبادی همچنان مشکلاتی به همراه دارد و دشواری آن به ویژه برای حاجیان شیعه افزون‌تر است؛ چراکه از ظاهر فتوای فقیهان شیعه، استفاده می‌شود که برخورد و اصابت سنگ به مَعْلَم و نشانه شرط است و پرتاب سنگ و افتادن آن در کنار نشانه‌ها و ستون‌ها کافی نیست. گفتنی است که در این نوشتار بحثی فقهی درباره مسئله اصابت سنگ‌ها به ستون‌ها صورت می‌پذیرد و به این پرسش که: «آیا اصابت و برخورد سنگ‌ها به نشانه لازم است؟ یا این که پرتاب سنگ به طرف نشانه‌ها و افتادن سنگ در اطراف آن کفایت می‌کند؟» پاسخ داده می‌شود.

مدعای این مقاله آن است که: در رمی، اصابت به نشانه‌ها لازم نیست، بلکه آنچه شرط است، پرتاب سنگ به طرف نشانه‌ها و قرار گرفتن سنگ بر اطراف آن‌ها است و نباید سنگ‌ها از این دایره خارج گردد.

بررسی مباحث مربوط به این موضوع، در دو بخش صورت می‌گیرد: ابتدا نظریه

* این مقاله در مجله میقات حج، س ۷، ش ۲۶، زمستان ۱۳۷۷، صص ۴۴-۵۵ با عنوان «نگرشی تازه به رمی جمرات» منتشر شده است.

طرفداران اصابت به نشانه‌ها و تبیین مستندات آن‌ها بازگو می‌شود و آن‌گاه مدعای این مقاله شرح داده شده، به شواهد و مستندات آن پرداخته می‌شود:

یک. نظریهٔ اصابت به نشانه‌ها

طرفداران این نظریه بر این باورند که باید سنگ‌ها به سمت جمره پرتاب شود و به بنای مخصوص یا محل آن اصابت کند، اگر به بنا یا محل آن - در صورت نبود بنا - اصابت نکند، رمی انجام نشده است.

برای اثبات این رأی، به دو دلیل استناد می‌کنند:

۱- اگر اصابت نکند رمی صادق نیست، بدین معنا که اصابت مقوم رمی است و بدون آن تکلیف امثال نمی‌شود.^۱

۲- استناد به صحیحۀ معاویة بن عمار از امام صادق (ع):^۲

وَإِنْ رَمَيْتَ بِحِصَاةٍ فَوْقَ فَوْقَةٍ فِي مَحْمِلٍ فَأَعِدْ مَكَانَهَا، فَإِنْ هِيَ أَصَابَتْ إِنْسَانًا أَوْ جَمَلًا، ثُمَّ وَقَعَتْ عَلَى الْجَمَارِ أَجْزَاكَ.^۳

اگر سنگی پرتاب کردی و در محملی قرار گرفت، دوباره سنگی دیگر پرتاب کن و اگر به انسان یا شتری اصابت کرد، اما پس از آن بر جمار قرار گرفت کفایت می‌کند.

نکته‌ای که در تبیین این نظریه باید روشن شود، این است که: «جمره» به چه معناست و بر کجا اطلاق می‌شود؟ گفتنی است این امر در بسیاری از کتب فقهی مسکوت مانده است. شهید اول معتقد است که: جمره، بنای مخصوص یا محل و جایگاه آن است، آن‌جا که ریگ‌ها جمع می‌شود:

و الجمرۃ اسم لموضع الرمي وهو البناء أو موضعه مما يجتمع من الحصى، وقيل هي مجتمع الحصى لا السائل منه و صرح علی بن بابويه بأته الأرض.^۴

محل گرد آمدن ریگ‌ها است، نه آن‌چه از آن برآمده و علی بن بابویه تصریح کرده است که جمره «زمین» است.

اما فاضل هندی در کشف اللثام بر این عقیده است که جمره نام بنای مخصوص (ستون)

۱. المعتمد فی شرح المناسک، ج ۵، ص ۱۸۹.

۲. جواهر الکلام، ج ۱۹، ص ۱۰۵؛ المعتمد فی شرح المناسک، ج ۵، ص ۱۸۹.

۳. وسائل الشیعه، ج ۱۴، ص ۶۱، باب ۶، من ابواب رمی جمره العقبه، ح ۱؛ جامع الأحادیث، ج ۱۲، ص ۲۶.

۴. الدرر الشریعه، ج ۱، ص ۴۲۸.

است و اگر بنا و ستون نباشد، بر محل جمره گویند:

و يجب إصابة الجمرة بها، فلا يكتفى الوقوع دونها، وهي الميل المبني أو موضعه إن لم يكن.^۱
واجب است ریگ به جمره اصابت کند و افتادن در کنار آن کافی نیست و جمره عبارت است از بنای مخصوص یا جای آن، اگر بنا نباشد.

نویسنده مدارك الأحكام رأی كشف اللثام را تأیید می‌کند و می‌گوید: باید سنگ‌ها به بنا اصابت کند و اگر بنا وجود نداشت، اصابت به محل آن کافی است:

وينبغي القطع باعتبار إصابة البناء مع وجوده؛ لأنه المعروف الآن من لفظ الجمرة ولعدم تيقن الخروج من العهدة بدونه، أمّا مع زواله فالظاهر الاكتفاء بإصابة موضعه.^۲
باید قاطعانه گفت که برخورد ریگ‌ها به بنا لازم است؛ زیرا امروزه همین مطلب شناخته شده و معروف از واژه «جمره» است. و بدون آن یقین حاصل نمی‌شود که تکلیف امتثال گشته است. آری اگر بنا نباشد می‌توان بر حسب ظاهر به اصابت ریگ به محل جمره اکتفا کرد.

صاحب جواهر پس از نقل این دو رأی و نظریه، نظر شهید را ترجیح داده، می‌نویسد:
... وإليه يرجع ما سمعته من الدروس وكشف اللثام، إلا أنه لا تقييد في الأول بالزوال و لعله الوجه لاستبعاد توقف الصدق عليه و يمكن كون المراد بالمحل بأحواله التي منها الارتفاع ببناء أو غيره أو الانخفاض.^۳

آنچه از دروس و كشف اللثام نقل شد به آنچه ما گفتیم اشارت دارد، البته در دروس اصابت به محل، منوط و مشروط به نبودن بنا نیست و همین نظر پسندیده است؛ چرا که بعید می‌نماید صدق رمی متوقف بر اصابت به بنا باشد؛ گفتنی است که احتمال دارد مراد از جمره محل و حوالی آن باشد، از بنا گرفته تا پستی‌های اطراف.
از این‌ها معلوم می‌شود که دلیل شرعی یا تاریخی بر تعیین مراد از جمره، در دست نبوده و روشن نیست که آیا:

- مراد از «جمره»، بنا و نشانه‌هایی است که امروزه به چشم می‌خورد؟
- بنا و محل آن - هر دو - را جمره گویند؟
- وسعت آن تا چه مقدار و اندازه است؟

۱. كشف اللثام، ج ۶، ص ۱۱۴.

۲. مدارك الاحكام، ج ۸، ص ۸ و ۹.

۳. جواهر الكلام، ج ۱۹، ص ۱۰۷.

۱- آیا مقداری که امروزه دیده می‌شود توسط پیامبر (ص) و ائمه (ع) تعیین شده یا این که به مرور زمان توسعه یافته است؟
 - اگر وضع شرعی ندارد، چرا نتوان بیش از این توسعه داد؟
 - و بالأخره قطر نشانه‌ها تا چه اندازه می‌تواند باشد؟ آیا تعیین شرعی دارد؟
 روشن است که هیچ یک از این پرسش‌ها در نصوص، مورد تعیین و تأیید قرار نگرفته است؛ از این رو فقیهان نیز به سکوت از آن گذشته یا سخنانی مجمل و بی‌سند در تفسیر آن ارائه کرده‌اند.

دو. نظریه عدم تعیین اصابت به نشانه‌ها

به نظر ما برای امتثال تکلیف رمی، باید سنگ با قصد به طرف محل پرتاب شود و در نهایت به معلّم‌ها اصابت کند، یا بر زمین اطراف معلّم قرار گیرد و بیش از این برای امتثال لازم نیست، به تعبیر دیگر چند امر باید تحقق یابد:

۱- قصد؛

۲- پرتاب، یا آنچه در عربی بدان قذف و القا گفته می‌شد؛

۳- وقوع سنگ بر زمین اطراف معلّم و نشانه، یا اصابت به نشانه‌ها.

امر اول و دوم از معنای رمی به دست می‌آید؛ زیرا در لغت، رمی را چنین معنا کرده‌اند:

رَمَى الشَّيْءَ رَمِيًّا؛ أَلْقَاهُ.^۱

رمی کرد؛ یعنی افکند.

در این معنا «قصد و افکندن» نهفته است، از این روی انداختن بدون توجه و از سر غفلت را رمی نمی‌گویند، چنان‌چه گذاشتن سنگ و ریگ را نیز رمی نخوانند.

امر سوم از احادیث و روایات به دست می‌آید:

۱- محمد بن یعقوب، عن علی بن ابراهیم، عن أبیه و محمد بن اسماعیل، عن فضل بن شاذان، عن صفوان، عن معاویه بن عمار، عن أبي عبد الله (ع) ... قال: «وإن رَمَيْتَ بحصاة، فوقعت في محلٍّ فأعد مكانها، فإن هي أصابت إنساناً أو جملًا، ثم وقعت على الجمار، أجزأك».^۲

امام صادق (ع) در ضمن حدیثی فرمود: «اگر ریگی پرتاب کردی و در محملی قرار

۱. تاج العروس، ج ۱۹، ص ۴۷۵؛ القاموس، ج ۴، ص ۳۳۸.

۲. الکافی، ج ۴، ص ۴۷۵، ب ۱۷۵، ح ۵؛ وسائل الشیعه، ج ۱۴، ص ۶۱، ح ۱.

گرفت، ریگی دیگر پرتاب کن و اگر به انسان یا شتری اصابت کرد، اما پس از آن بر جمار قرار گرفت، کفایت می‌کند.

۲- فقه الرضا: «فإن رميت و رفعت في محمل وانحدرت منه إلى الأرض أجزأت عنك وإن بقيت في المحمل، لم يحجز عنك و ارم مكانها أخرى»^۱

در فقه الرضا آمده است: «اگر سنگی پرتاب کردی و بر محملی برخورد و از آن کمانه کرد و بر زمین افتاد، کفایت می‌کند، اما اگر در محمل قرار گرفت مجزی نیست و سنگی دیگر به جای آن پرتاب کن.»

۳- فقه الرضا: «وإن رميت بها فرفعت في محمل أعد مكانها وإن أصاب إنساناً ثم أوجعاً، ثم وقعت على الأرض أجزأه»^۲

در فقه الرضا آمده است: «اگر سنگریزه‌ای پرتاب کردی و در محملی قرار گرفت، به جای آن سنگی دیگر پرتاب کن و اگر به انسان یا شتری که در محل است اصابت کرد، ولی بر زمین افتاد کفایت می‌کند.»

۴- محمد بن یعقوب عن عدة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن أحمد بن محمد، عن عبدالكريم بن عمرو، عن عبدالأعلى، عن أبي عبد الله (ع) قال: «قلت له: رجل رمى الجمرة بست حصيات و وقعت واحدة في الحصى، قال يعيدها إن شاء من ساعته و إن شاء من الغد إذا أراد الرمي و لا يأخذ من حصى الجمار، قال و سألته عن رجل رمى جمرة العقبة بست حصيات و وقعت واحدة في المحمل، قال يعيدها»^۳

عبدالاعلی می‌گوید: «به امام صادق (ع) عرضه داشتم مردی با شش ریگ جمره را رمی کرد و یکی از ریگ‌ها در سنگ‌ها افتاد (ظاهراً محلی جدای از جمره منظور است یا ریگ دورتر از محل جمره) امام صادق فرمود: دوباره پرتاب کند، در همان لحظه یا در وقتی دیگر، و از سنگ جمره‌ها برای رمی استفاده نکند. عبدالاعلی می‌گوید: پرسیدم مردی جمره عقبه را با شش ریگ رمی کرد و ریگ هفتم در محملی قرار گرفت (وظیفه‌اش چیست؟) گفت: دوباره پرتاب کند.»

در این احادیث آن‌چه مانع به شمار آمده، آن است که سنگ‌ها بر زمین قرار نگیرد،

۱. مستدرک الوسائل، ج ۱۰، ص ۷۱، ب ۶، ح ۱.

۲. همان.

۳. الکافی، ج ۴، ص ۴۷۴، ب ۴۷۴، ح ۳؛ وسائل الشیعه، ج ۱۴، ص ۶۱، ح ۲ و ص ۲۶۹، ح ۳؛ جامع احادیث الشیعه، ج ۱۲، ص ۲۶.

بلکه بر روی انسان، حیوان، محمل و یا محلّ جدای از مکان جمره قرار گیرد. بنابراین، اگر سنگ‌ها بر زمینی که آن را جمره گویند واقع شود، تکلیف انجام شده است. و چنان‌که در پایان بخش نخست بیان شد، هیچ دلیل شرعی یا تاریخی بر لزوم وجود مَعْلَم و نشانه در دست نیست، البته منعی هم در بودنش وجود ندارد ولیکن انجام تکلیف دایر مدار برخورد به این نشانه‌هایی که امروزه نصب شده است، نیست.

برای روشن شدن بیش‌تر این رأی، به شواهدی که از لابه‌لای نصوص دینی و فتاویٰ فقها استخراج شده، اشاره می‌کنیم:

۱- معنای عرفی و لغوی رمی، همان‌گونه که بدان اشارت رفت، پرتاب با قصد است. در معنای آن اصابت به مَرْمی ملحوظ نیست، از این رو صحیح است به نحو حقیقت گفته شود: رَمَاهُ فَلَمْ يُصِبْ.

بر این پایه قول کسانی - مانند آیت الله خویی (ره) - که از معنای رمی «اصابت» را استخراج کرده‌اند، قابل دفاع نیست؛ بلی بر پایه روایات ذکر شده، وقوع و افتادن بر زمین شرط شده است، اما دلیل شرعی به فراتر از آن دلالت ندارد.

۲- جمره معنای شرعی ندارد و در هیچ نصی معنا نشده است، تا به استناد آن بتوان تعیین مراد کرد، و معنای آن در کتب لغت چنین آمده است:

كُلُّ شَيْءٍ جَمْعُهُ فَقَدْ جَمَرْتَهُ وَ مِنْهُ الْجَمْرَةُ وَ هِيَ مَجْتَمِعُ الْحَصَى مَعْنَى، فَكُلُّ كَوْمَةٍ مِنَ الْحَصَى جَمْرَةٌ وَ جَمَرَاتٌ مَنَى ثَلَاثٌ، بَيْنَ كُلِّ جَمْرَتَيْنِ نَحْوُ غُلَّةٍ سَهْمٍ.^۱

هر چه را که جمع کردی می‌گویند جمر کردی و از همین ماده جمره مشتق است و معنای آن محل جمع شدن ریگ‌ها در منا است. از این رو به هر توده از ریگ‌ها، جمره گویند. جمرات منا سه تاست و فاصله هر جمره با جمره دیگر یک پنجم کیلومتر می‌باشد.

والجمرة واحدة جمرات المناسك و هي ثلاث جمرات، يرمين بالجمار والجمرة الحصى. جمره مفرد جمرات مناسك حج است. جمرات حج سه تا است که با سنگ‌ریزه‌ها رمی می‌شوند. جمره به معنای ریگ‌ریز نیز می‌باشد.

از این رو جمره نام محل است و در معنای آن بنای مخصوص یا معلم و نشانه مأخوذ نیست، بلکه به روایات نیز می‌توان استشهاد کرد که جمره نام محل است؛ زیرا چنین تعبیر

شده است:

وقعت علی الأرض.

اگر سنگ بر زمین قرار گرفت، رمی انجام شده است.

از این رو مَعْلَم و نشانه، آن گونه که امروزه مشاهده شود، سابقه‌ای ندارد و اگر برآمدگی بوده در حد جمع شدن ریگ‌ها است، نه بیش از آن.

بنابراین ملاک رمی وقوع سنگ بر زمین است، که آن را جمره گویند و اگر برآمدگی دارد، افتادن بر آن، یا برخورد بدان یا بر اطراف آن مجزی خواهد بود.

۳- در روایت‌ها - به ویژه صحیحہ معاویہ بن عمار - حرف «علی» به کار رفته که معنای استعلا و افتادن از بالا به پایین در آن نهفته است؛ «ثُمَّ وَقَعَتْ عَلَى الْجَمَارِ»، «و انحدرت منه عَلَى الأرض»، «وَقَعَتْ عَلَى الْأَرْضِ».

جالب توجه است که در صحیحہ معاویہ بن عمار سه صورت فرض شده که هر یک با تعبیری ویژه بیان گردیده است:

۱- فَوَقَعَتْ فِي مَحْمَلٍ؛

۲- أَصَابَتْ إِنْسَانًا أَوْ جَمَلًا؛

۳- وَقَعَتْ عَلَى الْجَمَارِ.

نسبت به محمل که حالت ظرف دارد «فی» استعمال شده است. در مورد انسان و شتر که حالت عمودی دارد «اصابه» بدون حرف تعدیه به کار رفته و نسبت به زمین (به تعبیر دیگر جمار) از «علی» استفاده شده است.

اگر آن چه که امروزه به صورت نشانه و معلم نصب شده، ملاک اصابت بود، نمی‌بایست از واژه «علی» استفاده گردد.

بنابراین اصابت سنگ‌ها به نشانه‌ها، دلیل شرعی ندارد و وقوع بر زمین کافی است؛ زیرا شاهد تاریخی بر وجود چنین نشانه‌هایی در عصر تشریع در دست نیست، چنان‌که در نصوص روایی نیز بدان اشاره نشده است.

۴- پرسش‌های حاجیان از ائمه (ع) این است که اگر سنگ پس از پرتاب در محملی قرار گرفت یا به انسان و شتری اصابت کرد وظیفه چیست؟ با آن که اگر مَعْلَم و نشانه‌ای بود که می‌بایست سنگ‌ها بدان اصابت کند، باید اولین سؤال این باشد که: اگر به نشانه‌ها اصابت نکرد وظیفه چیست؟

روایت‌هایی که در ذیل شاهد سوم نقل شد، گویای این مطلب است.

۵- در احادیث متعدد نقل شده که پیامبر (ص) و امامان (ع) سواره رمی می کردند و فقیهان از این گروه روایات، جواز رمی سوار را برداشت کرده اند، بدیهی است اگر نشانه ای بود که باید بدان اصابت کند، علی القاعده چنین امری به آسانی حاصل نمی گشت.

محمد بن الحسن باسناده عن سعد بن عبدالله، عن احمد بن محمد بن محمد بن عیسی آنه رأی أبا جعفر الثاني (ع) رمی الجمار را کباً.^۱

محمد بن عیسی گوید: امام جواد (ع) را دید که سواره رمی جمار می کرد.
و عنه، عن محمد بن الحسین، عن بعض أصحابنا، عن أحدهم (ع) فی رمی الجمار أن رسول الله (ص) رمی الجمار را کباً علی راحلته.^۲

از یکی از معصومین (ع) نقل شده که رسول خدا (ص) سواره رمی می کردند.
و عنه، عن أبي جعفر، عن عبدالرحمن بن أبي نجران أنه رأى أبا الحسن (ع) رمی الجمار وهو راكب، حتی رماها كلها.^۳

عبدالرحمن فرزند ابی نجران می گوید: امام رضا (ع) را دید که سواره، جمره ها را رمی کرد.

۶- در روایات متعددی فاصله گرفتن از جمره عقبه به مقدار ده تا پانزده ذراع توصیه شده و فقیهان حکم به استحباب آن کرده اند. طبیعی است که اگر اصابت به معلم شرط بود، این کار به دشواری انجام می گرفت.

محمد بن یعقوب، عن علی بن ابراهیم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن معاوية بن عمار، عن أبي عبدالله (ع) قال: «... وليكن فيما بينك وبين الجمره قدر عشرة أذرع أو خمسة عشر ذراعاً»؛^۴

امام صادق (ع) فرمود: «فاصله میان تو و جمره به اندازه ده یا پانزده ذراع باشد.»
فقه الرضا: «و تقف فی وسط الوادي مستقبل القبلة و یكون بینك و بین الجمره عشر خطوات أو خمس عشرة خطوة.»^۵

«در وسط درّه می ایستی، در حالی که رو به قبله ایستاده ای و فاصله میان تو و جمره ده یا پانزده قدم می باشد.»

۱. وسائل الشیعه، ج ۱۴، ص ۶۲، ح ۱.

۲. همان، ح ۲.

۳. همان، ح ۳.

۴. همان، ج ۱۴، ص ۵۸، ب ۳، ح ۱.

۵. مستدرک الوسائل، ج ۱، ص ۶۹، ب ۳، ح ۱.

۷- در فتاوی فقیهان توصیه شده که هفتاد ریگ از مشعر الحرام گردآوری شود. و این عدد به میزان سنگ‌هایی است که حاجی بدان نیازمند است؛ چرا که در روز دهم باید جمره عقبه را رمی کند و هفت سنگ لازم است و روز یازدهم و دوازدهم و نیز سیزدهم (برای کسانی که شب بیتوته کرده‌اند) هریک بیست و یک عدد لازم است که جمعاً می شود هفتاد. این نشان می دهد که حاجی می تواند به آسانی رمی را انجام دهد و گرنه مناسب بود توصیه شود مقداری بیش از نیاز سنگ گردآوری کند.

به تعبیر دیگر، این توصیه با این فرض سازگاری دارد که به آسانی انجام تکلیف ممکن باشد، اما آن چه شاهدش هستیم بسیاری از افراد نمی توانند با صد ریگ نیز رمی را به جا آورند، چه رسد به هفتاد ریگ.

محقق در شرایع می گوید:

إذ ورد المشعر استحَبَّ له التَّقَاتُ الحَصَى منه و هو سبعون حصاة.^۱

هنگامی که وارد مشعر شد، مستحب است از آن جا سنگریزه جمع کند و تعداد آن هفتاد است.

شهید اول در دروس نیز همین تعبیر را دارد.^۲

فقیهان معاصر نیز چنین فتوا داده اند که:

مستحب است سنگریزه‌هایی را که در منار رمی خواهد نمود، از مزدلفه بردارد و مجموع آن هفتاد دانه است.^۳

۸- در فتاوی فقیهان تا زمان شهید اول، اشاره‌ای به مَعْلَم و نشانه نیست؛ یعنی آن‌ها سخن از رمی جمره آورده‌اند و قرائنی در کلام آنان است که با نظریه مختار سازگار است. بیش تر آنان پس از رمی، تعبیر «ثُمَّ وَقَعْتَ عَلَى الْجَمْرَةِ» آورده‌اند که نشان دهنده افتادن سنگ بر زمین و محل است، نه اصابت به بنای عمودی.

برای نمونه می توان از این فقیهان نام برد: ابوالصلاح حلبی،^۴ ابن براج،^۵ ابن راوندی،^۶

۱. شرایع الاسلام، ج ۱ ص ۲۳۲.

۲. الدروس الشرعیة، ج ۱، ص ۴۲۸.

۳. مناسک حج، ص ۳۶۲، فتاوی امام و حواشی مراجع.

۴. البایع الفقهیة، ج ۷، ص ۲۰۸.

۵. همان، ص ۲۶۴.

۶. همان، ص ۳۳۸.

ابن حمزه^۱ و ابن ادریس^۲.

فقیهان دیگری نیز از اصل وارد مسئله نشده و سکوت اختیار کرده‌اند؛ مانند: محقق^۳، ابن سعید حلبی^۴، علامه^۵، شیخ طوسی^۶، سلار^۷، سید مرتضی^۸ و شیخ صدوق^۹. شهید اول (م ۷۸۶ ق) در دروس نخستین فقیهی است که به نشانه و معلّم اشاره دارد و جمره را به بنا یا محل آن، معنا می‌کند و اصابت سنگریزه‌ها را به هر یک کافی می‌داند.^{۱۰} در دوره‌های بعد، برخی فقیهان اصابت به بنا و ستون را شرط کردند، مانند فاضل هندی (۱۰۶۲-۱۱۳۷ ق) در کشف اللثام^{۱۱} و صاحب مدارک^{۱۲}، چنان‌که پیش‌تر آوردیم و در این خصوص این شهرت می‌تواند قرینه و شاهی بر این تلقی شود.

۹- فقیهان اهل سنت در این باره یا سکوت اختیار کرده‌اند و یا قرینه‌ای در کلام‌شان دیده می‌شود که با نظریه مختار سازگار است. شافعی می‌گوید: رمی زمانی مجزی است که به رمی اصابت کند و ی هیچ توضیح دیگری نداده است.^{۱۳}

حنفیان فتوا داده‌اند که:

فإن رماها و نزلت علی رجل أو جمل، فإن وقعت بنفسها بقرب الجمرۃ جاز، أمّا إن وقعت فی مکان بعید عن الجمرۃ، فإنّها لا تجزئ و یرمی غیرها وجوباً.^{۱۴}

اگر ریگ را پرتاب کرد و بر مردی یا شتری فرود آمد و سپس خود به خود به نزدیکی

۱. البایع الفقهیة، ج ۸، ص ۴۴۲.

۲. همان، صص ۵۱۱-۵۱۲.

۳. همان، ص ۳۵.

۴. همان، ص ۷۱۵.

۵. همان، ص ۷۵۶.

۶. همان، ج ۷، ص ۱۹۹.

۷. همان، ص ۲۴۳.

۸. همان، صص ۱۰۷ و ۱۲۸.

۹. همان، صص ۳۶ و ۵۵ و ۵۸.

۱۰. الدروس الشرعیة، ج ۱، ص ۴۲۸.

۱۱. کشف اللثام، ج ۶، ص ۱۱۴.

۱۲. مدارک الأحکام، ج ۸، ص ۹.

۱۳. الفقه علی المذاهب الاربعه، ج ۱، ص ۷۶۷.

۱۴. همان، ص ۶۷۷.

جرمه افتاد، مجزی است. اما اگر در مکانی دور از جمره قرار گیرد، کفایت نمی‌کند و باید دوباره پرتاب کند.

حنابله گفته‌اند:

... ولو رمی حصاة و وقعت خارج المرمى، ثمّ تدرجت حتى سقطت فيه أجزأته وكذا إن رماها فوقعت على ثوب إنسان، فسقطت في المرمى ولو بدفع غيره أجزأته أيضاً.^۱

اگر ریگی پرتاب کرد و در خارج تیررس قرار گرفت و سپس غلتید و بر تیررس واقع شد، کفایت می‌کند، همچنین اگر ریگ را پرتاب کرد و بر لباس انسانی واقع شد و در تیررس قرار گرفت، گرچه با فشار خارجی باشد، مجزی خواهد بود.

مالکیان در این زمینه نظری ابراز نکرده‌اند.

خلاصه سخن این‌که، در نصوص شرعی و فتاوای فقیهان گذشته و متقدم، شاهد و دلیلی نمی‌یابیم که اصابت ریگ به نشانه، آن‌گونه که امروزه برداشت می‌شود، الزامی باشد، بلکه شواهد و قرائنی گویای آن است که می‌شود امتثال این تکلیف آسان‌تر از آن‌چه مرسوم است صورت گیرد.

۱. الفقه علی المذاهب الاربعه، ص ۶۷۸.

آن چه در این نوشتار مورد بررسی و پژوهش قرار می‌گیرد، حکم استفاده از ابزار قمار است، بدان معنا که آیا حکم مترتب شده بر ابزار در روایات موضوعیت دارد و یا حکم بر آن‌ها به عنوان مصداق قمار بار شده است. هر یک از این دو نظریه، نتایج فقهی ویژه دارد که در مقاله بدان پرداخته می‌شود. برای تأیید یا ردّ هر یک از این دو نظر باید به آیات قرآن و روایات نظر کرد و به دقت آن‌ها را کاوید و شواهد و قراین هر یک از دو نظریه را از آن‌ها استخراج نمود.

پیش از وارد شدن در مسئله، نخست به ذکر پاره‌ای مطالب جهت تبیین موضوع پرداخته می‌شود.

۱- حرمت قمار در فقه اسلامی مسلم است و هیچ تردید و شکی در این حکم راه ندارد.

۲- در منابع دینی گاهی عناوین عامی از قبیل: «قمار»، «میسر» و «رهان» تحریم شده و گاهی مصادیق آن‌ها از قبیل: شطرنج، نرد و... مورد نهی قرار گرفته است.

۳- کاربرد اصطلاحی و فقهی واژه‌های قمار، میسر و رهان یکی است، و از هر سه، معنای واحدی منظور است؛ یعنی: «مسابقه بر چیزی به انگیزه غلبه و پیروزی در کسب مال».

معادل فارسی این واژه‌ها «برد و باخت» است.

البته این سه کلمه در معنای لغوی متفاوت‌اند: میسر از یُسَر به معنای آسانی و سهولت

است.^۱ رهان به معنای مالی که برد و باخت می‌شود^۲ و قمار معنای پیروزی را دارد.^۳ استخدام این سه واژه در معنای فقهی «برد و باخت» بی‌تناسب با معنای لغوی آن‌ها نیست.

در برد و باخت، مال یا چیز دیگر در میان است، که به آسانی و سهولت به چنگ می‌آید و نوعی غلبه و پیروزی را به همراه دارد.

هر یک از این سه کلمه، به جهت تناسب با یکی از این جهات، به استخدام معنای جدید اصطلاحی در آمده است.

۴- تحقق عینی قمار با استفاده از ابزار و وسایل همراه است. به تعبیر دیگر از مقومات وجود عینی برد و باخت، ابزار است. ابزار و وسایل در بستر زمان و مکان دستخوش تغییر و تحول می‌گردند. ممکن است یک وسیله در برهه‌ای از زمان، ابزار رایج برد و باخت باشد و در برهه‌ای دیگر متروک گردد؛ مانند شطرنج که گفته می‌شود امروزه وسیله ورزش است نه بُرد و باخت.

از این رو ابزار قمار به رایج و غیر رایج تقسیم می‌شود، و بر این تقسیم بندی ثمره فقهی بار می‌گردد، چنان‌که در بحث‌های آتی خواهیم دید.

۵- بازی با ابزار رایج و غیر رایج قمار، به قصد بُرد و باخت مشمول ادله حرمت است؛ زیرا مقوم عینی و مفهومی قمار در آن جمع است و ادله عام حرمت آن را در بر می‌گیرد، گرچه این وسیله در زمان تشریع رواج داشته و امروزه از رواج افتاده باشد یا اکنون رواج دارد و در عصر تشریع رایج نبوده است.

۶- بازی با ابزار رایج و غیر رایج قمار بدون قصد برد و باخت، از گستره ادله عام حرمت خارج است؛ زیرا مفهوم قمار و میسر و رهان بر آن منطبق نیست. از این رو اثبات حرمت یا عدم حرمت برای این موارد، نیازمند پژوهش در ادله خاص قمار می‌باشد. در واقع باید نقش دو عنصر «رواج» و «قصد» را در حکم بُرد و باخت مشخص کرد.

۷- آنچه تا این جا گفته شده مورد اتفاق فقها است و منظور این مقاله نیست. در این نوشتار بحث از این می‌شود که مصادیقی که در ادله شرعی برای قمار ذکر شده - از قبیل شطرنج و نرد - اگر امروزه از رواج افتاده باشد، بازی با آن‌ها بدون قصد بُرد و باخت چه

۱. لسان العرب، ج ۵، صص ۲۹۵ - ۳۰۰.

۲. همان، ج ۱۳، صص ۱۸۸ - ۱۸۹.

۳. همان، ج ۵، ص ۱۱۵.

حکمی دارد. آیا حرمت آن‌ها قطعی و حتمی برای همه دوران‌ها است و به اصطلاح فقهی حرمت موضوعیت دارد؟ یا این‌که ذکر آن‌ها در ادله به عنوان مَثَل و نمونه رایج آن زمان‌ها است که اگر روزی از رواج افتاد، بازی با آن‌ها بدون قصد، حرام نخواهد بود. به عبارت دیگر موضوع اصلی این گفتار آن است که آیا ابزار و قالب‌های ذکر شده موضوعیت دارند یا مَثَل و نمونه‌اند و قانون‌گذار بر بیش از حکم کلی، نظر نداشته است؟ مشهور فقها بر موضوعیت نظر دارند و گروهی اندک رأی دوم را اتخاذ کرده‌اند. از کسانی که رأی دوم را اختیار کرده‌اند، می‌توان مرحوم سید احمد خوانساری، حضرت امام خمینی و برخی فقه‌های معاصر مانند استاد تبریزی را نام برد. مدرک و مستند هر دو گروه ادله شرعی است. لیکن اختلاف نظر به نوع استنباط و برداشت آن‌ها از ادله برمی‌گردد.

هر دو گروه معتقدند که نام تعدادی از مصادیق قمار در احادیث آمده است. منتها سخن در آن است که این‌ها موضوعیت شرعی دارند یا مَثَل و نمونه‌اند؟ گروه اول به اطلاق ادله تمسک جُسته و موضوعیت را استفاده کرده‌اند. و گروه دوم انصراف را وجه نظر قرار داده و از موضوعیت عدول کرده‌اند. برای روشن شدن نظر هر دو گروه می‌بایست تمامی ادله لفظی در زمینه قمار را مورد بررسی قرار داد. ادله لفظی در دو بخش قرآن و سنت مورد بحث قرار می‌گیرد:

یک. آیات

در باب قمار به آیات متعددی در فقه استناد جسته می‌شود. برخی آیات بر حکم وضعی و تکلیفی دلالت دارد و برخی تنها حکم وضعی آن را روشن می‌کند. برخی آیات مستقیماً به حکم قمار پرداخته و در برخی دیگر ممکن است قمار مصداقی از حکم مذکور باشد.

در ابتدا فهرست وار به آیات اشاره می‌شود و آن‌گاه به تحلیل کلی از آن‌ها می‌پردازیم:

۱- يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْغَفْوُ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ.^۱

تو را از شراب و قمار می‌پرسند. بگو در آن دو گناهی بزرگ و سودهایی است برای

مردم و گناه‌شان از سودشان بیش‌تر است و از تو می‌پرسند چه چیز انفاق کنند؟ بگو آن‌چه افزون آید. خدا آیات را این چنین برای شما بیان می‌کند، باشد که در کار دنیا و آخرت بیندیشید.

۲- يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوا اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْاَنْصَابُ وَالْأَزْلَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطٰنِ فَاَجْتَنِبُوْهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ * اِنَّمَا يُرِيْدُ الشَّيْطٰنُ اَنْ يُوقَعَ بَيْنَكُمْ اَلْعَدٰوةَ وَٱلْبَغْضَاۗءَ فِى الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللّٰهِ وَعَنِ الصَّلٰوةِ فَهَلْ اَنْتُمْ مُّنتَهُوْنَ.^۱

ای کسانی که ایمان آورده‌اید شراب و قمار و بت‌ها و گرو بندی با تیرها، پلیدی و کار شیطان است؛ از آن اجتناب کنید تا رستگار شوید. شیطان می‌خواهد با شراب و قمار میان شما کینه و دشمنی افکند و شما را از یاد خدا و نماز باز دارد، آیا بس می‌کنید.

۳- وَلَا تَأْكُلُوْا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوْا بِهَا إِلَىٰ اَحْكَامٍ لَّنَا كَلُوْا قَرِيْبًا مِّنْ اَمْوَالِ النَّاسِ بِالْاِثْمِ وَاَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ.^۲

اموال یکدیگر را به ناشایست مخورید و آن را به رشوت به حاکمان مدهید، تا بدان سبب اموال گروهی دیگر را به ناحق بخورید و شما خود می‌دانید.

۴- يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوْا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ اِلَّا اَنْ تَكُوْنَ تَجَرَّةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوْا اَنْفُسَكُمْ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيْمًا.^۳

ای کسانی که ایمان آورده‌اید اموال یکدیگر را به ناحق مخورید، مگر آن‌که تجارتی باشد که هر دو طرف بدان رضایت داده باشید و خودتان را مکشید؛ هر آینه خدا با شما مهربان است.

۵- اِذْ قَالَ لِاِبْنِهٖ وَ قَوْمِهٖ مَا هٰذِهِ الْتَمٰثِيْلُ اَلَّتِىْ اَنْتُمْ لَهَا عَنْكِفُوْنَ.^۴

آن‌گاه که ابراهیم به پدرش و قومش گفت: این تندیس‌ها که به پرستش آن‌ها دل نهاده‌اید چیستند؟

۶- ذٰلِكَ وَ مَن يُعْظَمِ حُرْمَتِ اللّٰهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَّّٰهُ وَعِنْدَ رَبِّهٖ وَ اَجَلَتْ لَكُمْ اَلْاَنْعَمُ اِلَّا مَا يُثَلٰى عَلَيْكُمْ فَاَجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْاَوْثٰنِ وَ اجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّوْرِ.^۵

۱. مانده / ۹۰ - ۹۱.

۲. بقره / ۱۸۸.

۳. نساء / ۲۹.

۴. انبیاء / ۵۲.

۵. حج / ۳۰.

این است [آنچه مقرر شده] و هر کس مقررات خدا را بزرگ دارد، آن برای او نزد پروردگارش بهتر است، و برای شما دام‌ها حلال شده است، مگر آنچه بر شما خوانده می‌شود. پس، از پلیدی بت‌ها دوری کنید، و از گفتار باطل اجتناب ورزید.

نسبت به این آیات به چند نکته می‌بایست توجه داشت:

۱- به جز دو آیه اول، سایر آیه‌ها، جدای از احادیث وارد شده در تفسیر آن‌ها، دلالتی بر حکم بُرد و باخت و تصرف در مال به دست آمده از قمار ندارد. تنها به کمک روایات است که قمار مصداقی از این آیات قرار می‌گیرد. بر این اساس باید روایات مورد تحقیق و بررسی قرار گیرد.

۲- در این آیه‌ها از شکل خاصی از قمار نام برده نشده، بلکه حکم بر عنوان کلی مترتب شده است. تنها کلمه «أزلام» در آیه دوم ممکن است به عنوان نمونه‌ای از مَیسِر و قمار تلقی شود.

«أزلام» جمع زَلَم به معنای تیرهایی است که با آن تَفَال زده و وظیفه خود را در انجام یک کار مشخص می‌کردند.^۱ و یا به معنای تیرهایی است که سهم و نصیب‌هایی را با آن معین می‌سازند.^۲

معنای دوم را «استقسام به ازلام» و «مَیسِر» هم می‌گویند.^۳

کلمه «أزلام» اگر با استقسام همراه شود معنای دوم را دارد. در این آیه به صورت مطلق استعمال شده، از این رو ممکن است یا به معنای تَفَال زدن باشد و یا استقسام به ازلام از آن اراده شده باشد، که در این صورت نوعی از مَیسِر خواهد بود.

بنا بر احتمال دوم، مانند آیه: «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْحَيْلِ»؛^۴ «و در برابر آن‌ها تا می‌توانید نیرو و اسبان سواری آماده کنید.» خواهد بود که حرمت بر «مَیسِر» مترتب شده و یک فرد شایع و رایج آن در آیه، ذکر شده است.

علامه طباطبایی فرموده مراد از «أزلام» در این آیه «استقسام به ازلام» است؛ زیرا در آیات اول سوره مائده نیز «استقسام به ازلام» آمده و اگر این را نپذیریم لفظ «أزلام» مشترک است بین دو معنا و قرینه‌ای هم بر تعیین نداریم و باید بر اساس احادیث معنای آیه

۱. لسان العرب، ج ۶، ص ۷۵.

۲. الصحاح، ج ۵، ص ۱۹۴۳.

۳. المیزان، ج ۲، ص ۱۹۲.

۴. انفال / ۶۰.

روشن گردد و چون در احادیث، استخاره با تسبیح تجویز شده، معنای «استقسام به آلام» متعین خواهد بود.^۱

خلاصه آن که اگر آلام در آیه به معنای ابزار تفأل باشد، در آیات قرآن از شکلی از اشکال قمار نام برده نشده، و اگر معنای استقسام به آلام منظور باشد، به نمونه‌ای از میسر اشاره شده و لیکن خصوصیت از آن استفاده نمی‌شود؛ یعنی ذکر این نمونه به جهت خصوصیت نیست، بلکه به جهت رایج بودنش در آن زمان است. و گر نه، اگر این خاص پس از عام موضوعیت را نشان دهد، باید در آیه «وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ» نیز همان را گفت، یعنی در هر زمان داشتن اسب برای جنگیدن واجب، و تهیه سایر ابزار نظامی و دفاعی نیز لازم باشد.

دو. روایات

برخی روایات از قمار و میسر منع کرده و به انواع و اشکال آن اشاره نشده و برخی دیگر متعرض اشکال و انواع شده است؛ برای سهولت از این دو قسم، با عنوان روایات عام و خاص تعبیر شده و به صورت جدا مورد بحث قرار می‌گیرد:

الف - روایات عام

در این احادیث عناوین عامی مانند: میسر، قمار و رهان مورد نهی و مبعوضیت واقع شده و نسبت به موضوع این نوشته که ابزار قمار است، نمی‌توان رأی را استنباط کرد؛ لذا به فهرست اجمالی آن‌ها اکتفا می‌کنیم:

۱- روایت و شاء و فضل بن شاذان عن أبي الحسن (ع): «الميسر هو القمار».^۲

ابوالحسن فرمود: «میسر همان برد و باخت است.»

۲- روایت عبد الله بن علی، عن علی (ع): «كل ما ألهى عن ذكر الله فهو من الميسر».^۳

امام علی (ع) فرمود: «هر آن چه از یاد خدا باز دارد از میسر است.»

۳- روایت محمد بن مسلم عن أحدهما (ع): «لا تصلح المقامرة ولا النبهة».^۴

۱. المیزان، ج ۶، صص ۱۱۸-۱۱۹.

۲. وسائل الشیعة، ج ۱۱، ص ۲۶۰، ب ۴۶، ج ۳۳ و ج ۱۲، ص ۱۱۹، ب ۳۵، ج ۳ و ص ۱۲۰، ج ۱۰.

۳. همان، ج ۱۲، ص ۲۲۵، ب ۱۰۰، ج ۱۵.

۴. همان، ص ۱۲۰، ب ۳۵، ج ۵ و ص ۱۲۱، ب ۳۶، ج ۱.

- یکی از دو امام باقر و صادق (ع) فرمود: «بُرد و باخت و غارتگری روا نیست.»
- ۴- روایت ابراهیم بن عنبسه، عن علی بن محمد (ع): «کَلَّمَا قَوْمٌ بِهِ فَهُوَ الْمَيْسِرُ.»^۱
امام هادی (ع): «فرمود: هر چه به آن بُرد و باخت شود، مَیْسِر است.»
- ۵- مرسله صدوق عن الصادق (ع): «إِنَّ الْمَلَأَكَةَ لَتَنْفَرُ عِنْدَ الرَّهَانِ وَتَلْعَنُ صَاحِبَهُ.»^۲
امام صادق (ع) فرمود: «فرشتگان از بُرد و باخت نفرت داشته و آن را که مرتکب شود، لعنت می‌کنند.»
- ۶- روایت زید نرسی عن أبي عبد الله (ع): «... فَإِنَّ الْمَلَأَكَةَ لَتَنْفَرُ عِنْدَ اللَّعَانِ وَكَذَلِكَ تَنْفَرُ عِنْدَ الرَّهَانِ.»^۳
- امام صادق (ع) فرمود: «فرشتگان از لعان^۴ و بُرد و باخت نفرت دارند.
- ۷- روایت علاء بن سیابه عن أبي عبد الله (ع): «... إِنَّ الْمَلَأَكَةَ تَحْضُرُ الرَّهَانَ فِي الْخُفِّ وَالْخَافِرِ وَالرَّيْشِ وَمَا سِوَى ذَلِكَ فَهُوَ قِمَارٌ حَرَامٌ.»^۵
- امام صادق (ع) فرمود: «فرشتگان در مسابقه با حیوانات سم‌دار و پرندگان حضور می‌یابند و دیگر مسابقه‌ها از قمار به‌شمار می‌رود و حرام است.»
- ۸- روایت اسباط بن سالم در تفسیر آیه: «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ» قال: «یعنی بِذَلِكَ الْقِمَارِ.»^۶
- امام صادق (ع) در تفسیر آیه «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ» [اموال خود را به باطل مخورید] فرمود: «منظور قمار است.»
- ۹- روایت زیاد بن عیسی در تفسیر همان آیه: فقال: «كانت قریش یقامر الرجال بأهله وماله فنهأهم الله عز وجل عن ذلك.»^۷
- امام صادق (ع) در تفسیر همان آیه فرمود: «در قریش مردان خانواده و ثروت خود را

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۲۴۳، ب ۱۰۴، ح ۱۱؛ مستدرک الوسائل، ج ۱۳، ص ۱۱۹، ح ۳.

۲. همان، ج ۱۳، ص ۳۴۷، ب ۱، ح ۶.

۳. مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۷۹، ح ۱.

۴. لعان آن است که مردی همسر خود را به زنا متهم کند و شاهد نداشته باشد. در این صورت قاضی او را واهی دارد که چهار بار اعتراف کرده و در مرتبه پنجم به گوید لعنت خداوند بر من اگر دروغ گویم.

۵. وسائل الشیعة، ج ۱۳، ص ۳۴۹، ب ۳، ح ۳.

۶. همان، ج ۱۲، ص ۱۲۰، ب ۳۵، ح ۸ و ۱۴.

۷. همان، ج ۱ و ۹؛ الکافی، ج ۵، ص ۱۲۲؛ باب القمار والنهبة، ح ۱.

به قمار می گذاشتند و خداوند آنان را از این کار منع کرد.»
 ۱۰- روایت یاسر الخادم، عن الرضا(ع) قال سألته عن الميسر. قال: «النعل من كل شيء» قال «والنعل ما يخرج بين المتراهنين من الدراهم.»^۱
 امام رضا در پاسخ به یاسر خادم که از میسر سؤال کرده فرمود: «آن چه که میان بُرد و باخت کنندگان از درهم ردّ و بدل می گردد.»

ب - روایات خاص

مراد آن دسته از احادیث است که برخی از ابزار قمار در آن ها ذکر شده است، که می توان آن ها را به پنج گروه تقسیم کرد:

۱- شطرنج

روایاتی که در آن ها فقط از شطرنج یاد شده عبارتند از:

۱- جامع الاخبار، روی عبدالله بن مسعود: «أن رسول الله (ص) مرّ بقوم يلعبون بالشطرنج قال: ما هذه التماثيل التي أنتم لها عاكفون.»^۲

رسول خدا بر گروهی گذشت که شطرنج بازی می کردند، فرمود: «این تمثال ها چیست که در برابرش عبادت می کنید.»

۲- القطب الراوندي في لب اللباب، عن النبي (ص) أنه قال: «ملعون من جر اللعب بالاستريق - يعني الشطرنج -.»^۳

پیامبر (ص) فرمود: «ملعون است آن که با شطرنج بازی کند.»

۳- الشيخ ابو الفتوح في تفسيره، عن النبي (ص) أنه قال: «ملعون من لعب بالاستريق - يعني الشطرنج - والناظر إليه كما كل لحم الخنزير.»^۴

پیامبر فرمود: «ملعون است آن که با شطرنج بازی کند و هر کس بر آن بنگرد مانند کسی است که گوشت خوک می خورد.»

۴- الشيخ ابو الفتوح في تفسيره، عن امير المؤمنين (ع) أنه مرّ بقوم يلعبون بالشطرنج

۱. وسائل الشیعة، ص ۲۴۳، ب ۱۰۴، ح ۹ و ص ۱۲۱، ب ۳۵، ح ۱۲.

۲. مستدرک الوسائل، ج ۱۳، ص ۲۲۲، ح ۴.

۳. همان، ص ۲۲۳، ح ۵.

۴. همان، ص ۲۲۳، ح ۱.

فقال: «ما هذه التماثيل التي أنتم لها عاكفون وأخذ قدراً من التراب وطرحه فيه.»^۱
از امیر مؤمنان نقل شده است که بر مردمانی گذشت که شطرنج بازی می کردند، آن گاه فرمود: «این صورت هایی که در برابرش کُرنش می کنید چیست، سپس قدری خاک برداشت و بر روی آن ها پاشید.»

۵- وروی العیاشی باسناده عن الأصبع بن نباته أن علیاً (ع) مرّ بقوم يلعبون الشطرنج فقال: «ما هذه التماثيل التي أنتم لها عاكفون لقد عصيتم الله ورسوله.»^۲
امام علی (ع) بر مردمانی گذشت که شطرنج بازی می کردند. آن گاه فرمود: «این صورت هایی که در برابرش کُرنش می کنید چیست؟ به تحقیق خدا و پیامبرش را نافرمانی کردید.»

۶- محمد بن ادریس فی آخر السرائر نقلاً من کتاب جامع البزنطی، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله (ع) قال: «بيع الشطرنج حرام وأكل ثمنه سحت واتخاذها كفر واللعب بها شرك والسلام على اللاهي بها معصية وكبيرة موبقة والخائض يده فيها كالخائض يده في لحم الخنزير، لاصلاة له حتى يغسل يده كما يغسلها من مس لحم الخنزير والناظر إليها كالناظر في فرج أمته، واللاهي بها والناظر اليها في حال ما يلهي بها والسلام على اللاهي بها في حالته تلك، في الإثم سواء ومن جلس على اللعب بها، فقد تبوء مقعده من النار وكان عيشه ذلك حسرة عليه يوم القيمة وإيّاك ومجالسة اللاهي والغرور بلعبها؛ فإيتها من المجالس التي باء أهلها بسخط من الله يتوقعونه في كل ساعة فيعمك معهم.»^۳

امام صادق (ع) گوید: «فروش شطرنج حرام و خوردن بهای آن باطل است. نگه داری آن کفر و بازی با آن شرک است. سلام کردن بر شطرنج باز، گناهی بزرگ است و آن که در آن دست بَرَد، مانند آن است که به گوشت خوک دست زده، و نمازش درست نیست، مگر آن که دستش را بشوید چنان که در دست زدن به گوشت خوک باید چنان کند. و نگاه کردن به شطرنج مانند نگاه به عورت مادر است. بازی با شطرنج و نگاه به آن در این حالت و سلام بر شطرنج باز در حال بازی، در گناه برابرند. آن که بر بازی شطرنج بنشیند، جایگاهش بر آتش است و خوشی دنیا، سبب حسرت او در آخرت گردد. پیرهیز از همنشینی با شطرنج باز و علاقه مندی به بازی آن؛ چرا که چنین نشستی از

۱. مستدرک الوسائل، ج ۱۳، ص ۲۲۳، ح ۶: الدر المنثور، ج ۴، ص ۳۲۱.

۲. مجمع البیان، ج ۷، ص ۸۳ (آیه ۵۲، سورة انبیاء)؛ تفسیر کنز الدقائق، ج ۶، ص ۳۹۲.

۳. وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۲۴۱، ح ۴.

مجالسی است که با خشم خداوند روبه‌رو است و هر لحظه در انتظار خشم و غضب الهی‌اند و ممکن است تو را نیز فراگیرد.»

۷- محمد بن یعقوب، عن علی بن ابراهیم، عن أبیه، عن ابن أبی عمیر، عن حفص بن البختری، عن ذکره، عن أبی عبدالله (ع) قال: «الشرنج من الباطل».^۱
امام صادق (ع) فرمود: شرنج از امور باطل است.

۸- محمد بن مسعود العیاشی فی تفسیره، عن حمدویه، عن یعقوب بن یزید، عن بعض أصحابنا قال: سألت أبا عبدالله (ع) عن اللعب بالشرنج فقال: «الشرنج من الباطل».^۲
شخصی گوید از امام صادق در باره بازی با شرنج پرسیدم؛ فرمود: «شرنج از امور باطل است.»

۹- محمد بن یعقوب، عن علی بن ابراهیم، عن أبیه، عن ابن أبی عمیر عن بعض أصحابه، عن أبی عبدالله (ع) فی قول الله عز وجل فاجتنبوا ﴿الرّجس من الأولثان واجتنبوا قول الزور﴾، قال: «الرّجس من الأولثان هو الشرنج وقول الزور الغناء».^۳
امام صادق (ع) در باره آیه: «پس، از پلیدی بت‌ها دوری کنید، و از گفتار باطل اجتناب ورزید» فرمود: «پلیدی بت‌ها شرنج و گفتار باطل غنا و موسیقی است.»
این روایت چند سند دیگر نیز دارد:

الف) محمد بن یعقوب، عن محمد بن یحیی، عن احمد بن محمد، عن محمد بن خالد والحسین بن سعید جمیعاً، عن النضر بن سويد، عن درست، عن زید الشحام.^۴
ب) علی بن ابراهیم فی تفسیره، عن أبیه، عن ابن أبی عمیر، عن هشام.^۵
ج) الصدوق فی معانی الاخبار، عن المظفر بن جعفر العلوی، عن جعفر بن محمد بن مسعود، عن أبیه، عن الحسین بن اشکیب، عن محمد بن السری، عن الحسین بن سعید، عن أبی أحمد محمد بن أبی عمیر، عن علی بن أبی حمزه، عن عبدالأعلى.^۶

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۲۳۷، ب ۱۰۲، ح ۲؛ الکافی، ج ۶، ص ۴۳۵، ح ۴.

۲. همان، ص ۲۴۰، ح ۱۳.

۳. همان، ص ۲۳۷، ح ۳.

۴. همان، ص ۲۳۷، ب ۱۰۲، ح ۱.

۵. همان، ص ۲۳، ب ۹۹، ح ۲۶.

۶. همان، ص ۲۲۹، ح ۲۰.

(د) مرسله دعائم الاسلام.^۱

۱۰- الصدوق فی المقنع وفي التفسير، عن الصادق(ع): «أَنَّ الرَجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ الشَّطْرَنْجِ».^۲

امام صادق(ع) فرمود: پلیدی که از بُتان محسوب می شود، شطرنج است.
۱۱- زید النرسی فی أصله، عن أبي عبدالله(ع) أَنَّهُ قَالَ فِي حَدِيثٍ: «وَأَمَّا الشَّطْرَنْجُ فَهُوَ الَّذِي قَالَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ».^۳

امام صادق(ع): در سخنی فرمود: «شطرنج همان است که خداوند عزّ و جلّ در باره اش فرمود: از پلیدی بُتان بپرهیزید.»

۱۲- عوالی اللئالی قال الصادق(ع): «اللاعب بالشطرنج مشرك والسلام على اللاهي به معصية».^۴

امام صادق(ع) فرمود: «شطرنج باز مشرک است و سلام کردن بر او معصیت است.»
۱۳- محمد بن یعقوب، عن علی بن ابراهیم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن محمد بن الحكم أخی هشام بن الحكم، عن عمر بن یزید، عن أبي عبدالله(ع) قال: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ فِي كُلِّ لَيْلَةٍ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ عَتَقَاءَ مِنَ النَّارِ إِلَّا مَنْ أَفْطَرَ عَلَى مَسْكَرٍ أَوْ مَشَاحِنٍ أَوْ صَاحِبِ شَاهِينَ. قُلْتُ: وَأَيُّ شَيْءٍ صَاحِبُ الشَّاهِينَ؟ قَالَ: الشَّطْرَنْجُ».^۵

امام صادق(ع) فرمود: «خداوند در هر شب ماه رمضان آزاد شدگانی از آتش دارد مگر کسی که با شراب افطار کند یا شکارچی و یا صاحب شاهین.» گفتیم: «صاحب شاهین کیست؟» فرمود: «شطرنج باز.»

۱۴- محمد بن یعقوب، عن عدة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن الحسين بن عمر بن یزید، عن أبي عبدالله(ع) قال: «يَغْفِرُ اللَّهُ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ إِلَّا ثَلَاثَةً: صَاحِبَ مَسْكَرٍ أَوْ صَاحِبَ شَاهِينَ أَوْ مَشَاحِنَ».^۶

امام صادق(ع) فرمود: «خداوند در ماه رمضان همه را می بخشد جز سه گروه را،

۱. مستدرک الوسائل، ج ۱۳، ص ۲۲۲، ح ۱.

۲. همان، ح ۳.

۳. همان، ح ۲.

۴. همان، ص ۲۲۳، ح ۳.

۵. وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۲۳۷، ب ۱۰۲، ح ۴.

۶. همان، ص ۲۳۸، ح ۶.

میگسار، شطرنج باز و صیاد.»

۱۵- الصدوق فی الخصال، عن احمد بن محمد بن یحیی، عن أبیه، عن سهل بن زیاد، عن محمد بن جعفر بن عقبة، عن الحسن بن محمد بن اخت أبی مالک، عن عبدالله بن سنان، عن عبدالواحد بن المختار قال سألت أبا عبدالله (ع) عن اللعب بالشطرنج، فقال: «إِنَّ الْمُؤْمِنَ لَمَشْغُولٌ عَنِ اللَّعْبِ.»

عبدالواحد بن مختار گوید از امام صادق (ع) در باره بازی با شطرنج پرسیدم. فرمود: «مؤمن از بازی‌ها روی گردان است.»

و رواه الحمیری فی قرب الإسناد، عن محمد بن الولید الخزاز، عن بکیر، عن أبی عبدالله (ع) مثله.^۱

۱۶- محمد بن یعقوب، عن علی بن ابراهیم، عن هارون مسلم، عن مسعدة بن زیاد، عن أبی عبدالله (ع) و أنه سئل عن الشطرنج، فقال: «دعوا المجوسیة لأهلها، لعنہا الله.»^۲ از امام صادق (ع) در باره شطرنج سؤال شد، فرمود: «این کار مجوسیان را برای خودشان واگذارید - خداوند آنان را لعنت کند.»

۱۷- محمد بن یعقوب، عن عدة من أصحابنا، عن سهل، عن ابن محبوب، عن ابن رثاب قال: دخلت علی أبی عبدالله (ع) فقلت له: جعلت فداك ما تقول فی الشطرنج؟ فقال: «المقلب لها كالمقلب لحم الخنزیر». قال فقلت: ما علی من قلب لحم الخنزیر؟ قال: «یغسل یدہ.»^۳

ابن رثاب گوید بر امام صادق (ع) وارد شده و گفتم: «فدایت کردم در باره شطرنج چه نظر می‌دهید؟» فرمود: «آن‌که آن را زیر و رو کند، مانند کسی است که گوشت خوک را زیر و رو کرده است.» گفتم: «کسی که چنین کند بر او چیست؟» فرمود: «دست‌هایش را باید بشوید.»

۱۸- محمد بن یعقوب، عن علی بن ابراهیم، عن أبیه، عن حماد بن عیسی قال: دخل رجل من البصریین علی أبی الحسن الأول (ع) فقال له: جعلت فداك إني أقعد مع قوم یلعبون بالشطرنج ولست أعب بها ولكن أنظر. فقال: «ما لك وللمجلس لا یُنظر الله إلی

۱. وسائل الشیعة، ص ۲۳۹، ح ۱۱.

۲. همان، ص ۲۳۸، ح ۷.

۳. همان، ص ۲۴۱، ب ۱۰۳، ح ۳.

أهله.»^۱

مردی از مردمان بصره بر امام کاظم وارد شد و به ایشان عرضه داشت: «فدايت گردم من باکسانی می‌نشینم که شطرنج بازی می‌کنند، و من بازی نمی‌کنم ولی تماشا می‌کنم. فرمود: تو را چه به مجلسی که خداوند بدان نظر نمی‌کند.»

۱۹- محمد بن یعقوب، عن عدة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن علي بن سعيد؛ عن سليمان الجعفري، عن أبي الحسن الرضا (ع) قال: «المطّلع في الشطرنج، كالْمَطْلَع في النار.»^۲

امام رضا (ع) گوید: «آن‌که به شطرنج رو آورد، مانند کسی است که به آتش رو آورد.»
۲۰- فقه الرضا (ع): «و نروی أنّه من لقي في بيته طنبوراً أو عوداً أو شيئاً من الملاهي من المعزفة والشطرنج وأشباهه أربعين يوماً، فقد باء بغضب من الله، فإن مات في أربعين مات فاجراً فاسقاً، مأواه النار ويئس المصير.»^۳

در فقه الرضا آمده است: «روایت کنیم که هر کس چهل روز در منزل خویش طنبور، نی، و وسیله‌ای از وسائل لهو و لعب مانند شطرنج و... را نگه دارد خداوند را به خشم آورده است و اگر در این چهل روز بمیرد، فاجرِ فاسق خواهد بود و جایگاهش آتش است که بد جایگاهی است.»

۲۱- فقه الرضا (ع): «فأما الشطرنج، فإنّ اتخاذها كفر بالله العظيم واللعب بها شرك وتقلبها كبيرة موبقة والسلام على الالهي بها كفر ومقلبها كالناظر إلى فرج أمّه.»^۴
در فقه الرضا آمده است «نگه‌داری شطرنج کفر به خداوند بزرگ است و بازی با آن شرک است و زیر و رو کردن آن گناهی است بزرگ و سلام کردن بر شطرنج باز کفر است و آن‌که آن را زیر و رو کند مانند کسی است که به عورت مادر خویش نگاه کند.»

۲- نرد

روایاتی که در آن‌ها از نرد یاد شده عبارتند از:

۲۲- ورام بن أبي فراس في كتابه قال قال (ع): «لا تدخل الملائكة بيتاً فيه خمر أو دف أو

۱. وسائل الشيعة، ج ۱.

۲. همان، ج ۲.

۳. مستدرک الوسائل، ج ۱۳، ص ۲۱۸، ح ۱۰.

۴. همان، ج ۱۳، ص ۲۲۳، ح ۲.

طنبور أو نرد ولا تستجاب دعاؤهم وترفع عنهم البركة.»^۱
 ورام بن أبی فراس در کتابش آورده است که فرمود: «فرشتگان در خانه‌ای که در آن شراب، دایره، تنبور و نرد باشد، وارد نشوند و دعای اینان مستجاب نگردد و برکت از میان آن‌ها رخت بربندد.»

۲۳- عوالی اللثالی قال النبی (ص): «اللاعب بالنرد کمن غمس یدیه فی لحم خنزیر و دمه.»

وعنه (ص): «من لعب بالنرد، فكأنما غمس یدیه فی لحم خنزیر و دمه.»

وعنه (ص): «من لعب بالنرد فقد عصی الله ورسوله.»^۲

وفی روایة أخرى: «فقد عصی الله.»

پیامبر (ص) فرمود: «نرد باز مانند کسی است که دستش را در گوشت خوک و خونسش فرو برد.»

و فرمود: «هر که با نرد بازی کند، گویا دستش را در گوشت و خون خوک فرو برده است.»

و فرمود: «هر که نرد بازی کند خدا و رسولش را نافرمانی کرده است.»

و در حدیثی دیگر است که خداوند را نافرمانی کرده است.

۲۴- فی المقنع قال: اتق النرد؛ فإن الصادق نهی عن ذلك. إن مثل من یلعب بالنرد قاراً، مثل من یأکل لحم الخنزیر ومثل من یلعب بها من غیر قار، مثل الذی یضع یدیه فی لحم الخنزیر أو فی دمه.^۳

در کتاب مقنع شیخ صدوق آمده است: «از نرد پرهیز؛ چرا که صادق از آن نهی کرده است. کسی که با نرد قمار می‌کند، مانند کسی است که گوشت خوک می‌خورد و آن که بدون بُرد و باخت بازی کند، مانند کسی است که به خون یا گوشت خوک دست زند.»

۳- شطرنج و نرد

احادیثی که از این دو نام برده بدین ترتیب است:

۲۵- محمد بن یعقوب، عن محمد بن یحیی، عن أحمد بن محمد، عن محمد بن سنان،

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۲۳۵، ب ۱۰۰، ح ۱۳؛ مستدرک الوسائل، ج ۱۳، ص ۲۱۸، ح ۱۵.

۲. مستدرک الوسائل، ج ۱۳، ص ۲۲۴، ح ۴ و ۱.

۳. همان، ص ۱۱۸، ح ۲؛ وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۲۴۳، ب ۱۰۴، ح ۷.

عن عبد الملك القمي قال: «كنت أنا وإدريس - أخي - عند أبي عبدالله (ع) فقال إدريس: جعلنا فداك! ما الميسر؟ فقال أبو عبدالله (ع): هي الشطرنج.» قال: «قلت: إنهم يقولون إنها النرد. قال والنرد أيضاً.»^۱

عبد الملك قمي گوید: «من و برادرم ادريس نزد امام صادق (ع) بودیم. ادريس گفت: فدایت گردیم میسر چیست؟ امام صادق (ع) فرمود: شطرنج است.» گفت: گفتم: «عامه می‌گویند مراد از میسر، نرد است. فرمود: نرد نیز می‌باشد.»

۲۶- محمد بن مسعود العیاشی فی تفسیره، عن عبدالله بن جندب، عن أبي عبدالله (ع) قال: «الشطرنج ميسر والنرد ميسر.»

ورواه محمد بن يعقوب، عن عدة من أصحابنا، عن سهل، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن أبي أيوب، عن عبدالله بن جندب.^۲

امام صادق (ع) فرمود: «شطرنج و نرد قمارند.»

۲۷- محمد بن يعقوب، عن عدة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن ابن أبي نجران، عن مثنى الحنات، عن أبي بصير، عن أبي عبدالله (ع) قال: «قال أمير المؤمنين (ع) النرد و الشطرنج هما الميسر.»^۳

امیر مؤمنان فرمود: «نرد و شطرنج قمارند.»

۲۸- محمد بن مسعود العیاشی فی تفسیره، عن إسماعيل الجعفي، عن أبي جعفر (ع) قال: «الشطرنج والنرد ميسر.»^۴ وفي رواية أخرى: «الشطرنج ميسر والنرد ميسر.»^۵

امام باقر (ع) فرمود: «شطرنج و نرد قمارند.»

۲۹- محمد بن مسعود العیاشی فی تفسیره، عن الحسين، عن موسى بن عمر، عن محمد بن علي بن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن أخيه موسى بن جعفر، عن أبيه جعفر بن محمد (ع) قال: «النرد والشطرنج من الميسر.»^۶

امام صادق (ع) فرمود: «نرد و شطرنج از قمارند.»

۱. وسائل الشيعة، ج ۱۲، ص ۲۴۲، ب ۱۰۴، ح ۵.

۲. همان، ص ۲۴۰، ب ۱۰۲، ح ۱۴؛ الكافي، ج ۶، ص ۴۳۷، ح ۱۱.

۳. همان، ج ۱۲، ص ۲۴۲، ب ۱۰۴، ح ۲؛ الكافي، ج ۶، ص ۴۳۵، ح ۳.

۴. همان، ص ۲۴۰، ب ۱۰۲، ح ۱۵.

۵. همان، ص ۲۴۳، ب ۱۰۴، ح ۸.

۶. همان، ج ۱۲؛ مستدرک الوسائل، ج ۱۳، ص ۲۲۴، ح ۳.

۳۰- تفسیر علی بن ابراهیم، عن أبی الجارود، عن أبی جعفر فی قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجَسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تَفْلَحُونَ﴾ قال: «أَمَّا الْخَمْرُ، فَكُلُّ مَسْكِرٍ مِنَ الشَّرَابِ» إلى أن قال: «وَأَمَّا الْمَيْسِرُ فَالزُّدُّ وَالشُّطْرُنْجُ وَكُلُّ قِمَارٍ مَيْسِرٍ... كُلُّ هَذَا بَيْعُهُ وَشِرَاؤُهُ وَالِانْتِفَاعُ بِشَيْءٍ مِنْ هَذَا، حَرَامٌ مِنَ اللَّهِ مُحَرَّمٌ وَهُوَ رَجَسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ وَقَرَنَ اللَّهُ الْخَمْرَ وَالْمَيْسِرَ مَعَ الْأَوْثَانِ»^۱

أبی الجارود از امام باقر (ع) در باره این آیه: «همانا شراب و قمار و بت‌ها و تیرهای قرعه پلیدند [و] از عمل شیطانند، پس از آن‌ها دوری گزینید تا رستگار شوید.» فرمود: «خمر هر مست کننده‌ای است از نوشیدنی‌ها... و مَیسِر نرد، شطرنج و هر قماری می‌باشد... تمام این‌ها خرید و فروش و بهره‌بردن از آن‌ها حرام الهی است و پلیدی است و از عمل شیطان شمرده شده است و خداوند خمر و مَیسِر را با بت‌ها همراه ساخته است.»

۳۱- محمد بن یعقوب، عن علی بن ابراهیم، عن أبیه، عن النوفلی، عن السکونی، عن أبی عبدالله (ع) قال: «نهی رسول الله ۹ عن اللعب بالشطرنج والرد»^۲
امام صادق (ع) فرمود: «(رسول خدا(ص)) از بازی با شطرنج و نرد نهی کرد.»

۳۲- الصدوق فی معانی الأخبار، عن أبیه، عن سعد، عن یعقوب بن یزید، عن الحسن بن محبوب و عن محمد بن موسی المتوکل، عن عبدالله بن جعفر الحمیری، عن أحمد بن محمد بن عیسی، عن الحسن بن محبوب، عن خالد بن جریر، عن أبی الریبع الشامی، عن أبی عبدالله (ع) قال: «سئل عن الشطرنج والرد» فقال: «لا تقربوهما» قلت: «فالفناء» قال: «لا خیر فیہ لا تقر به»^۳

امام صادق (ع): درباره شطرنج و نرد سؤال شد؟ فرمود: «به آن‌ها نزدیک نشوید.» گفتیم: «غنا و موسیقی چطور؟» فرمود: «به آن هم نزدیک مشو که خیری در آن نیست.»

۳۳- الصدوق قال: وفي حديث آخر قال: «لا تجوز شهادة الريب و... لا شهادة اللاعب بالشطرنج والرد ولا شهادة المقامر»^۴

۱. وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۲۳۹، ب ۱۰۲، ح ۱۲.

۲. همان، ص ۲۳۸، ح ۹.

۳. همان ص ۲۳۹، ح ۱۰.

۴. همان، ج ۱۸، ص ۲۷۹، ب ۳۲، ح ۷.

شیخ صدوق گوید: «در حدیثی چنین است: شهادت با شبهه و تردید روا نیست. و شهادت شطرنج باز و نردباز و هر قمارکننده‌ای پذیرفته نشود.»

۳۴- محمد بن یعقوب، عن عده من أصحابنا، عن سهل، عن محمد بن عیسی، عن عبدالله بن عاصم، عن علی بن اسماعیل المیثمی، عن ربیع بن عبدالله، عن الفضیل قال سألت أبا جعفر (ع) عن هذه الأشياء التي يلعب بها الناس النرد والشطرنج، حتى انتهيت إلى السدر، فقال: «إذا ميز الله الحق من الباطل مع أيهما يكون؟» قال: «مع الباطل.» قال: «فمالك وللباطل.»^۱

فضیل گوید از امام باقر (ع) درباره بازی‌های مردم چون شطرنج و نرد پرسیدم تا به سدر رسیدم. فرمود: «اگر خداوند حق را از باطل جدا ساخته، با کدام یک از این‌ها قرار می‌گیرد؟» گفتیم: «باطل.» فرمود: «پس تو را چه کاری با باطل.»

۳۵- الصدوق بإسناده عن شعيب بن واقد، عن الحسين بن زيد، عن الصادق (ع)، عن آبائه (ع) في حديث المناهي قال: «نهى رسول الله (ص) عن اللعب بالنرد والشطرنج والكوبة والعروطة وهي الطنبور والعود ونهى عن بيع النرد.»^۲

امام صادق (ع) از پدرانش در حدیث مناهی نقل کند: «رسول خدا (ص) از بازی با نرد و شطرنج و طنبور و نی نهی کرد و نیز از خرید و فروش نرد هم نهی کرد.»

۳۶- فقه الرضا (ع): «واعلم أنه لا تجوز شهادة شارب الخمر ولا اللاعب بالشطرنج والنرد ولا مقامر.»^۳

در فقه الرضا آمده است که: «بدان شهادت می‌گسار، شطرنج‌باز، نردباز و قمارباز پذیرفته نیست.»

۴- شطرنج، نرد و...

۳۷- العیاشی عن الرضا (ع) قال: سمعته يقول: «إنَّ الشطرنج والنرد وأربعة عشر وكل ما قومر عليه منها فهو میسر.»^۴

از امام رضا شنیدم که می‌فرمود: «شطرنج، نرد و بازی چهاردگانه و هر چه در آن بُرد و

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۲۴۲، ب ۱۰۴، ح ۳.

۲. همان، ح ۶.

۳. مستدرک الوسائل، ج ۱۷، ص ۴۳۴، ح ۱.

۴. وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۱۲۰، ب ۳۵، ح ۱۱.

باخت باشد از میسر است.»

۳۸- محمد بن یعقوب، عن محمد بن یحیی، عن أحمد بن محمد، عن معمر بن خلاد، عن أبي الحسن (ع) قال: «النرد والشطرنج والأربعة عشر بمنزلة واحدة وكل ما قومر عليه فهو میسر.»^۱

امام رضا فرمود: «نرد، شطرنج و بازی چهارده گانه یکی هستند و هر چه با آن قمار شود، میسر است.»

۳۹- محمد بن یعقوب، عن محمد بن یحیی، عن أحمد بن محمد، عن ابن فضال، عن علی بن عقیبة، عن ابن بکیر، عن زرارة، عن أبي عبدالله (ع) أنه سئل عن الشطرنج وعن لعبة شبيب التي يقال لها لعبة الامير وعن لعبة الثلاث فقال: «أرأيتك إذا ميز الله الحق والباطل مع أيها تكون؟» قال: «مع الباطل» قال: «فلا خير فيه.»^۲

زراره گوید: «از امام صادق (ع) در باره شطرنج و بازی شبيب که به بازی امیر معروف است و بازی سه گانه سؤال شد؟» فرمود: «اگر خداوند میان حق و باطل جدایی افکند، این ها با کدام یک می باشند؟» گفت: «باطل.» فرمود: «در آن خیری نیست.»

۴۰- علی بن جعفر فی کتابه عن أخيه موسى بن جعفر (ع) قال سألته عن اللعب بأربعة عشر وشبهها، قال: «لا يستحب شيئاً من اللعب غير الرهان والرمي.»^۳

علی بن جعفر گوید در باره بازی چهارده گانه و مانند آن از موسی بن جعفر پرسیدم؛ فرمود: «به جز اسب سواری و تیراندازی، کاری دیگر مطلوب نیست.»

۴۱- محمد بن یعقوب، عن أبي علی الأشعري، عن محمد بن عبد الجبار، عن أحمد بن النضر، عن عمرو بن شمر، عن جابر، عن أبي جعفر (ع) قال: «لما أنزل الله علی رسولہ (ص) ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجَسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾ قيل يا رسول الله ما الميسر؟ فقال: «كل ما تقومر به حتى الكعاب والجوز.»^۴

امام باقر (ع) فرمود: «چون خداوند بر پیامبرش این آیه را نازل کرد: همانا شراب و قمار و بت ها و تیرهای قرعه پلیدند [و] از عمل شیطانند پس، از آن ها دوری گزینید؛ گفته شد، ای رسول خدا میسر چیست؟ فرمود: «هر آن چه با آن قمار شود، حتی بَجُول و گردو.»

۱. وسائل الشیعة، ص ۲۴۲، ب ۱۰۴، ح ۱.

۲. همان، ص ۲۳۸، ب ۱۰۲، ح ۵.

۳. همان، ص ۲۳۵، ب ۱۰۰، ح ۱۴.

۴. همان، ص ۱۱۹، ب ۳۵، ح ۴؛ من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۹۷، ص ۳۷۴.

۴۲- محمد بن یعقوب، عن الحسين بن محمد، عن محمد بن أحمد النهدي، عن يعقوب بن يزيد، عن عبدالله بن جبلة، عن إسحاق بن عمار قال: «قلت لأبي عبدالله (ع) الصبيان يلعبون بالجوز والبيض ويقامرون»؛ فقال: «لا تأكل منه؛ فإنه حرام».^۱
 إسحاق بن عمار گوید به امام صادق (ع) گفتیم: «بچه‌ها با گردو و تخم مرغ قمار می‌کنند [حکمش چیست؟]» فرمود: «از آن نخورید که حرام است.»

۴۳- محمد بن یعقوب، عن عده من أصحابنا، عن سهل بن زياد و أحمد بن محمد جميعاً، عن ابن محبوب، عن يونس بن يعقوب، عن عبد الحميد بن سعيد قال: بعث أبو الحسن (ع) غلاماً يشتري له بيضاً، فأخذ الغلام بيضة أو بيضتين، فقامر بها، فلما أتى به أكله، فقال له مولى له: إن فيه من القمار؛ قال: فدعا بطشت ففاهه.^۲

عبد الحميد بن سعيد گوید: «امام رضا برده‌ای را فرستاد تا برایش تخم مرغ خریداری کند. برده یک یا دو تخم مرغ را برداشت و با آن قمار کرد. وقتی آورد امام رضا آن را خورد. یکی از دوستانش عرضه داشت: در این‌ها مال قمار بود. حضرت طشت خواست و آن را قی کرد.»

۴۴- محمد بن یعقوب، عن علي بن ابراهيم، عن أبيه، عن النوفلي، عن السكوني، عن أبي عبدالله (ع) قال: «كان ينهى عن الجوز يجيء به الصبيان من القمار أن يؤكل وقال هو سحت».^۳

سکونی از امام صادق (ع) نقل کند که وی خوردن گردویی را که بچه‌ها از راه قمار به دست می‌آورند نهی کرد و فرمود: حرام است.

۴۵- القطب الراوندي في لب اللباب عنه (ص) أنه قال: «اللعب بالكعاب والصفير بالحمام وأكل الربا سواء».^۴

رسول خدا فرمود: «بازی با بُجُول، کبوتربازی و رباخواری برابر است.»

۴۶- دعائم الاسلام وقال (ص): «وإياكم وهاتين الكعبتين المرسومتين؛ فإنها من ميسر العجم».^۵

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۱۲۰، ب ۳۵، ح ۷؛ الکافی، ج ۵، ص ۱۲۴، ح ۱۰.

۲. همان، ص ۱۱۹، ح ۲.

۳. همان، ج ۱۲، ص ۱۲۰، ب ۳۵، ح ۶؛ التهذيب، ج ۶، ص ۳۷۰، ح ۱۰۷۰.

۴. مستدرک الوسائل، ج ۱۳، ص ۲۱۸، ح ۱۳.

۵. همان، ص ۱۱۹، ح ۴ و ص ۲۲۴، ح ۱.

رسول خدا فرمود: «پرهیزید از بُجُول‌های رایج که از قمار غیر عرب‌ها است.»

۴۷- محمد بن یعقوب، عن محمد بن یحیی، عن محمد بن موسی، عن أحمد بن الحسن بن علی، عن أبیه، عن علی بن عقبه، عن موسی بن أکیل النمیری، عن العلاء بن سیابة قال: سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: «لا تقبل شهادة صاحب الزرد والأربعة عشر وصاحب الشاهین، يقول لا والله، وبلى والله، مات والله شاه وقتل والله شاه وما مات ولا قتل.»^۱ علاء بن سیابه گوید از امام صادق (ع) شنیدم که می‌فرمود: «شهادت نردباز و بازی چهارده گانه و دارنده شاهین پذیرفته نشود. آنان می‌گویند: نه به خدا، بله به خدا، به خدا سوگند شاه مُرد و کشته شد و نمرود و کشته نشد.»

۴۸- وفي المقنع قال: «واجتنب الملاهي واللعب بالخواتيم والأربعة عشر وكل قمار؛ فإنَّ الصادقين (ع) نهوا عن ذلك.»^۲

در کتاب مقنع شیخ صدوق چنین آمده است: «از لهوها و بازی با خواتیم و بازی چهارده گانه و هر بُرد و باختی بیرهیز؛ چرا که امامان راستین (ع) از آن نهی کرده‌اند.»
۴۹- فقه الرضا (ع): «واللاعب بالنرد، كمثل الذي يأكل لحم الخنزير ومثل الذي يلعب بها من غير قمار، كمثل الذي يضع يده في الدم ولحم الخنزير ومثل الذي يلعب في شيء من هذه الأشياء، كمثل الذي مصّر على الفرج الحرام واتق اللعب بالخواتيم والأربعة عشر وكل قمار حتى لعب الصبيان بالجوز واللوز والكعاب.»^۳

در فقه الرضا آمده است: «آن‌که با نرد بازی می‌کند، مانند کسی است که گوشت خوک می‌خورد و آن‌که بدون بُرد و باخت با آن‌ها بازی کند، مانند کسی است که به خون و گوشت خوک دست زند. و کسی که با این وسیله بازی کند مانند کسی که بر کار حرام اصرار می‌ورزد. از بازی خواتیم و چهارده عدد و هر بُرد و باختی بیرهیز، حتی از بازی‌های کودکانه چون بازی با گردو، بادام و بُجُول.»
در این بخش ۴۹ حدیث از منابع شیعی نقل شده، که در آن‌ها نام ده نوع وسیله قمار و بُرد و باخت بدین ترتیب ذکر شده است:

۳۷ مورد

۱- شطرنج

۱۹ مورد

۲- نرد (نرد شیر)

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۲۷۹، ب ۳۳، ح ۱.

۲. همان، ج ۱۲، ص ۲۳۴، ب ۱۰۰، ح ۹؛ مستدرک الوسائل، ج ۱۲، ص ۱۱۸، ح ۲ و ج ۱۳، ص ۱۱۹، ح ۲ (با کمی اختلاف).

۳. مستدرک الوسائل، ج ۱۳، ص ۲۲۴، ح ۲.

- ۳- اربعة عشر
 ۴- كعاب (بجول، قطعه‌ای از استخوان میچ پا)
 ۵- جوز (گردو)
 ۶- خواتیم
 ۷- بیض (تخم مرغ)
 ۸- لوز (بادام)
 ۹- لعبة الامیر (لعبة الشیبب)
 ۱۰- لعبة الثلاث
- ۶ مورد
 ۴ مورد
 ۴ مورد
 ۳ مورد
 ۲ مورد
 ۱ مورد
 ۱ مورد
 ۱ مورد

بحث عمده آن است که این نام‌ها که در روایات مورد نهی و نفرت قرار گرفته، آیا به عنوان ابزار قمار و مصداقی از برد و باخت است که خود حرمت یا مغبوضیت ذاتی ندارند، یا این که حرمت این‌ها تعبدی است؛ بدین معنی که اگر روزی این‌ها وسیله رایج قمار نبودند یا وسیله‌ای دارای دو منفعت و کاربرد شدند، بازی با آن‌ها بدون بُرد و باخت هم حرام باشد؟

از ظاهر کلمات مشهور رأی دوم استفاده می‌شود و برخی بر این رأی تصریح کرده‌اند: آیت‌الله خوئی در منیة السائل در پاسخ به پرسش در این زمینه فرموده است:

لم یقل أحد بحلیة لعب الشطرنج بقولٍ مطلق، وإنما الکلام فیما إذا لعب به لا مع المراهنة، بل لترویح النفس مثلاً، والأقوی عندنا الحرمة مطلقاً ولو من دون رهان.^۱

کسی به صورت مطلق عقیده به حلال بودن بازی با شطرنج ندارد. بلکه سخن در آن جاست که بدون بُرد و باخت و برای سرگرمی و تفریح با آن بازی شود. و نظر ما این است که در این صورت نیز بازی با شطرنج حرام است.

و آیت‌الله تبریزی فرموده است:

ذكر فی بعض الروایات أنَّ الشطرنج والنرد میسر وقمار و ظاهره كون اللعب بهما میسراً، حتی فیما لم یكن فی البین عوض؛ لأنَّ كونها مع العوض قماراً لا یحتاج إلى البیان إلاَّ أنَّ هذا الحكم تعبدی والغرض بیان حرمة اللعب بهما ولو بلا عوض.^۲

در برخی از روایت‌ها چنین آمده که شطرنج و نرد از میسر و قمار است و ظاهرش آن است که بازی با آن‌ها گرچه بُرد و باختی در میان نباشد؛ قمار است، زیرا در صورتی که بُرد

۱. منیة السائل، صص ۱۷۲-۱۷۳.

۲. ارشاد الطالب، ج ۱، ص ۲۲۲.

و باخت در میان باشد، قمار بودنش نیاز به توضیح و بیان ندارد. البته این دستوری تعبیدی می باشد و غرض آن است که بازی با آن ها بدون بُرد و باخت نیز حرام است. اما رأی اول به طور صریح در سخن فقیهان دیده نمی شود، به جز مرحوم خوانساری و حضرت امام خمینی (ره).

مرحوم خوانساری فرموده است:

الثانية للعب بالآلات القمار من دون رهن، قد شكّ في حرمة حقّ مع صدق القمار مع جهة الانصراف الى ما كان مع الرهن.^۱

دومین مورد بازی با ابزار قمار بدون بُرد و باخت است که در حرمت آن تردید است. گرچه قمار بر آن صدق کند؛ زیرا حرمت انصراف دارد به آن جا که بُرد و باخت باشد. سپس ادله ای که بر حرمت بازی در این فرض مورد استناد قرار می گیرد نقل کرده و دلالت آن ها را بر مدعا نمی پذیرد. گفتنی است که در میان روایاتی که ایشان از آن پاسخ گفت نام نرد و شطرنج نیز مذکور است.

امام خمینی هم در پاسخ به سؤال آقای قدیری مرقوم فرمودند:

و اما راجع به دو سؤال، یکی بازی با شطرنج در صورتی که از آلت قمار بودن به کلی خارج شده باشد، باید عرض کنم که شما مراجعه کنید به کتاب جامع المدارک مرحوم آیت الله آقای حاج سید احمد خونساری که بازی با شطرنج را بدون رهن جایز می داند و در تمام ادله خدشه می کند، در صورتی که مقام احتیاط و تقوای ایشان و نیز مقام علمیت و دقّت نظرشان معلوم است.^۲

اینک به بررسی سند و دلالت این احادیث می پردازیم:

الف - سند روایات

حدیث اول تا پنجم دارای ارسال در سند است و قابل قبول نیست.

حدیث ششم معتبر است.^۳

حدیث هفتم و هشتم نیز مرسل است.

۱. جامع المدارک، ج ۳، ص ۲۷.

۲. صحیفه امام، ج ۲۱، ص ۱۵۱.

۳. مصباح الفقاهة، ج ۱، ص ۱۵۳.

حدیث نهم طبق سند الف و ب موثق است.

حدیث دهم تا دوازدهم دارای ارسال است و قابل پذیرش نیست.

در سند حدیث سیزدهم محمد بن حکم توثیق نشده،^۱ و عمر بن یزید مشترک میان ثقه و غیر ثقه است، گرچه بعضی مدعی شده‌اند هرگاه عمر بن یزید مطلق باشد منصرف به فرد ثقه است.^۲

حدیث چهاردهم به جهت سهل بن زیاد ضعیف است.

در حدیث پانزدهم سهل بن زیاد ضعیف و عبدالواحد بن مختار مجهول است.^۳

حدیث شانزدهم معتبر است.

حدیث هفدهم به جهت سهل بن زیاد ضعیف است.

حدیث هجدهم معتبر می‌باشد.

در حدیث نوزدهم سهل بن زیاد ضعیف است و علی بن سعید شناخته شده نیست.^۴

حدیث بیست تا بیست و چهار نیز به صورت مرسل نقل شده، گذشته از آن که بعضی از آن کتب مورد تردید و شک قرار دارد.

در حدیث بیست و پنجم محمد بن سنان تضعیف شده و عبدالملک قمی نیز ناشناخته است.^۵

حدیث بیست و ششم مرسل است.

در حدیث بیست و هفتم سهل بن زیاد تضعیف شده است.

حدیث بیست و هشتم نیز مرسل است.

در حدیث بیست و نهم حسین و موسی بن عمر^۶ مشترک و مجهول است.

در حدیث سی‌ام ابوالجارود (زیاد بن منذر) توثیق ندارد بلکه تضعیف هم شده است.^۷

حدیث سی و یک معتبر است.

۱. معجم رجال الحديث، ج ۱۶، ص ۳۶.

۲. همان، ج ۱۳، صص ۶۹ - ۷۱.

۳. همان، ج ۱۱، ص ۴۳.

۴. همان، ج ۱۲، صص ۴۱ - ۴۴.

۵. همان، ج ۱۱، ص ۳۷.

۶. مجمع الرجال، ج ۶، ص ۱۵۸.

۷. معجم رجال الحديث، ج ۷، ص ۳۲۵.

در حدیث سی و دو ابو الریبع شامی مجهول است.^۱
حدیث سی و سه مرسل است.

در حدیث سی و چهار سهل بن زیاد ضعیف است و عبدالله بن عاصم را محقق عادل دانسته، اما در کلام قدما توثیق نشده است.^۲
در حدیث سی و پنج حسین بن زید^۳ و شعیب بن واقد^۴ توثیق نشده‌اند، علاوه بر آن که در طریق صدوق به شعیب بن واقد، حمزه بن محمد و عبدالعزیز بن محمد نیز توثیق نشده‌اند.^۵

حدیث سی و شش و سی و هفت مرسل است.

حدیث سی و هشت تا چهل معتبر است.

در حدیث چهل و یک عمرو بن شمر ضعیف است.^۶

در حدیث چهل و دو محمد بن احمد نهدی را ابن غضائری تضعیف و نجاشی او را متصف به اضطراب کرده است. از سویی دیگر کشی او را توثیق نموده، و بدین جهت علامه توقف کرده است.^۷

در حدیث چهل و سه سهل بن زیاد ضعیف است.

حدیث چهل و چهار معتبر است.

حدیث چهل و پنج و چهل و شش به جهت ارسال قابل قبول نیست.

در حدیث چهل و هفت علاء بن سیابه ضعیف است.^۸

حدیث چهل و هشت و چهل و نه نیز مرسل است.

از مجموع چهل و نه روایت خاص، تنها نه حدیث بر حسب موازین رجالی معتبر است و آن‌ها عبارتند از: حدیث ۶، ۹، ۱۶، ۱۸، ۳۱، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۴.

۱. مجمع الرجال، ج ۷، صص ۴۳-۴۴.

۲. معجم رجال الحديث، ج ۱۰، ص ۲۳۷.

۳. همان، ج ۵، ص ۲۴۴.

۴. همان، ج ۹، ص ۳۷.

۵. همان، ج ۹، ص ۳۷.

۶. همان، ج ۱۳، ص ۱۱۸.

۷. همان، ج ۱۴، صص ۳۴۹-۳۵۰.

۸. همان، ج ۱۱، ص ۱۸۵.

ب- دلالت روایات

این روایات انصراف دارد به صورت بُرد و باخت و بازی به عنوان قمار، بدین جهت نمی‌تواند مستند رأی مشهور قرار گیرد.

شواهدی بر این انصراف در خود روایات موجود است از قبیل:

۱- حدیث ششم که معتبره بزنطی بود نگاه به تخته شطرنج را نگاه به عورت مادر می‌دانست. آیا می‌توان گفت تخته شطرنج در زمانی که وسیله قمار نیست چنین حکمی داشته باشد؟

۲- در برخی روایات مانند: معتبره معمر بن خلاد (حدیث ۳۸) و حدیث عیاشی (۳۷) پس از ذکر نرد و شطرنج، عنوان کلی «وکل ما قומר علیه فهو میسر» ذکر شده است.

چنین تعبیری - یعنی ذکر عام پس از خاص - نشان دهنده آن است که نام‌های خاص به عنوان مصداقی از آن عنوان کلی، مطرح بوده است.

۳- منطبق ساختن عنوان میسر بر نرد و شطرنج در تعدادی از روایات - مانند حدیث: ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۷، ۳۸ - شاهد و گواه دیگری بر این انصراف است.

۴- تفصیلی که در حدیث، ۲۸ و ۴۹ میان بازی با نرد به عنوان بُرد و باخت و بدون آن گذاشته شده و صورت اول را به خوردن گوشت خوک - که عملی حرام است - تشبیه نموده و صورت دوم را به دست زدن به گوشت خوک - که حرام نیست - تشبیه فرموده، نیز گواه دیگری بر این انصراف است.

این انصراف را مرحوم امام خمینی (ره) و نیز مرحوم خونساری در جامع‌المدارک پذیرفتند، شیخ انصاری^۱ و برخی از فقهای معاصر^۲ نیز فی الجمله آن را قبول کرده‌اند، لیکن گفته‌اند انصراف در برخی روایات راه دارد.

اجماع و عدم خلاف را نیز در این فرض نمی‌توان ادعا کرد؛ زیرا صورتی که آلات قمار آلیت خود را در بُرد و باخت از دست داده باشند، در کلام فقها مطرح نبوده است.

آنچه آنان طرح کرده‌اند بازی با آلات قمار بدون رهن و بدون بُرد و باخت است. ولی این مقدار وافی به مقصود نیست؛ زیرا هیچ قرینه‌ای نیست که صورت خروج از آلیت منظور نظر آنان بوده است.

از این رو تعبیرهای فقیهان چون: لاریب فی تحریم اللعب بذلک وإن لم یکن فیه رهن أو

۱. مکاسب، ص ۴۸.

۲. ارشاد الطالب، ج ۱، ص ۲۱۵.

رهان، ^۱ حرام علی آئی وجه کان ^۲، وإن قصد الحذق ^۳ أو اللهو أو الهزل، ^۴ بر بیش از آنچه گفتیم دلالت ندارد.

خلاصه سخن این که، ادله وارد شده در حرمت بازی با ابزار قمار، صورتی راکه، ابزار قمار از آلیت برای بُرد و باخت افتاده باشد، شامل نمی شود و نمی توان در ادله اطلاق در این زمینه ادعا کرد و شواهدی نیز بر این انصراف اقامه گشت.

۱. الدروس، ص ۱۹۰؛ جامع المقاصد، ج ۴، ص ۲۴.

۲. کتاب الخلاف، ج ۲، ص ۶۲۵، م ۵۱.

۳. الارشاد، ج ۲، ص ۱۵۶؛ جامع المقاصد، ج ۴، ص ۲۴.

۴. تحریر الاحکام، کتاب الشهادات، ص ۲۰۹.

بخش سه

اصول فقه

۱۱. دانش اصول در ترازوی فقه

۱۲. مکتب اصولی امام خمینی (ره)

۱۳. سیری در «فرائد الاصول»

۱۴. تأملی در کتاب المدخل إلى عذب المنهل

۱۵. تحریرات فی الاصول

۱۱ دانش اصول در ترازوی فقه*

یک. تهذیب علم اصول

در این که دین، جایگاه وسیع و گسترده‌ای در زندگی انسان دارد، میان صاحب نظران دینی اختلافی نیست. آن بخش از زندگی که با هدایت انسانی ارتباط دارد، عرصه حضور عملی دین است، که در سایه مسائل عقیدتی و ارزشی، تحقق یافته است. این بُعد، که تجلی عینی دین در زندگی است، «فقه» نامیده می‌شود.

گرچه فقیهان، تعریف‌های گوناگونی از فقه کرده‌اند، اما کامل‌ترین آن، سخن بلند امام خمینی (ره) است که:

فقه، تئوری واقعی و کامل اداره انسان از گهواره تا گور است.^۱

فقه، به ابزار و وسائلی نیازمند است که مهم‌ترین آن، علم اصول است. اصول، منطق استنباط حکم شرعی و دستور فقاقت است. همان‌طور که فقه، جایگاه رفیعی در معارف اسلامی و در زندگی فردی و اجتماعی انسان دارد، اصول نیز که مقدمه آن است، همان مقدار شرافت و ارزش آلی خواهد داشت.

فقه، زمانی زنده و پویا است که پایاپای زندگی، به حل مشکلات بپردازد و اصول، تا وقتی حیات دارد که دشواری‌های طریق فقاقت را برطرف سازد.

همان‌گونه که اگر فقه از رسالت خود کناره گیرد، یا به بخشی از رسالت خود بپردازد، از

* این مقاله در مجله آینه پژوهش، س ۳، ش ۳ (مسلسل ۱۵) مهر - آبان ۱۳۷۱، صص ۴ - ۱۷ با عنوان «نقد شیوه تدوین و تدریس اصول فقه در حوزه‌های علوم اسلامی» منتشر شده است.

۱. منشور حوزه و روحانیت، ص ۳۷، چاپ کمیته انقلاب اسلامی.

ارزش می‌افتد، اصول نیز وقتی اعلان استقلال کند و خود را فربه سازد و با فقه همپا نباشد و به آن چه بپردازد که نیاز فقه نیست و به دشواری‌های فقاقت کاری نداشته باشد، از جایگاه بلند خود سقوط کرده است. این، خاصیت تمام علوم دستوری و آلی است. با معادله‌ای که بین «زندگی» و «فقه» و «علم اصول» وجود دارد، به میزان گسترش ابعاد زندگی و پیچیده شدن آن، فقه گسترده خواهد شد و به همان نسبت نیز باید «اصول» متحول شود.

بر این اساس، ممکن است با رشد فقه، نیازهای تازه‌ای برای «اصول» پیدا شود، و یا بحث‌هایی از آن دیگر قابل طرح نباشد. چنین نیست که مباحث اصولی برای همه دوره‌ها ثابت باشد. مگر بحث انسداد، در پاسخ برخی از شاگردان وحید بهبهانی در اصول پیدا نشد،^۱ و مگر بحث سببیت و ابطال آن در جواب ابن قبه وارد اصول نشد؟^۲

چرا بحث «دلالت نهی بر فساد»، از اواخر قرن ششم وارد اصول شیعه شد؟^۳ چرا بحث «حقیقت شرعی، اشتراک، ضد، مقدمه واجب، تلازم بین الحکمین، به طور گسترده از قرن یازدهم وارد اصول شد؟^۴ چرا اجتماع امر و نهی با عنوان خاص از قرن سیزدهم در اصول جای گرفت؟^۵

به نظر می‌رسد راز همه این‌ها در بیان عالمانه اصولیان بزرگ، مرحوم آخوند خراسانی نهفته است که نیاز فقه و اجتهاد به اصول، متغیر، و بر اساس زمان، افراد و مسائل مختلف، تفاوت می‌کند. او می‌گوید:

در استنباط احکام فرعی، و استخراج آن از ادله، چاره‌ای جز مراجعه به علم اصول و مباحث آن نیست. این ضرورت، برای اخباری و اصولی یکسان است. بلی مقدار نیاز به علم اصول، با توجه به مباحث فقه، شرایط زمانی، استعداد و ویژگی‌های فقیه، یکسان نیست؛ لذا اجتهاد در قرن‌های اول و دوم، سبک خرج بود، و نیاز به پاره‌ای از بحث‌های اصولی دوره‌های بعد، نداشت.^۶

۱. کیهان اندیشه، س ۱۳، ش ۲۷، استاد محمد ابراهیم جناتی.

۲. فوائد الاصول، ص ۲۴.

۳. اول بار در کتاب الغنیه نوشته ابن زهره (م ۵۸۸ ق) آمده است.

۴. این مباحث به صورت گسترده و مبسوط در معالم الدین نوشته حسن بن زیدالدین (م ۱۰۱۱ ق) طرح شده است.

۵. قوانین الاصول، میرزای قمی (م ۱۲۳۳ ق).

۶. کفایة الاصول، ص ۴۶۸، مؤسسه آل البیت.

بنابراین اگر کسی در عصر گسترش و بسط زندگی و گسترده‌ی فقه، سخن از نیاز علم اصول به «تنقیح» و «تهذیب» بر زبان آورد، نه تنها مرتکب کبیره‌ای نشده، بلکه در واقع‌نگری، از سلف صالح تبعیت کرده است.

شیوه آیت الله العظمی بروجردی (ره) در تدریس اصول، چنین توصیف شده است:

وقتی ریاست شیعه، و زعامت و رهبری حوزه‌های علوم دینی، در اختیار مرجع بزرگ، آیت الله العظمی بروجردی قرار گرفت، وی در ضمن تدریس علم اصول، زائده‌ها را حذف می‌نمود و از حاشیه‌ها پرهیز می‌کرد و به بحث‌های مهم و مورد نیاز می‌پرداخت؛ و خلاصه، راه راست و روش درست را در تدریس این دانش، دنبال می‌کرد.^۱

حضرت امام خمینی (ره) در این زمینه فرموده‌اند:

حق آن است که اخباری‌ها، در بدبینی نسبت به علم اصول راه افراط را رفته‌اند؛ همان‌طور که پرداختن فراوان به اصول و آن را دانش مستقل کمال‌آور دانستن، و در مباحث بی‌نتیجه آن عمر صرف نمودن، تفریط است. این عذر، پذیرفته نیست که دقت در این علم، ذهن را قوی می‌سازد و انسان را موشکاف می‌کند. بر این اساس، آن‌که قدردان عمر خویش است، به امور بی‌بهره می‌پردازد و تلاش خود را در نیازهای معاش و معاد مصرف می‌کند. به اندازه‌ای که استنباط بر آن تکیه دارد، دنبال می‌کند و زائده‌ها را حذف می‌نماید.^۲

همچنین یکی از اساتید حوزه علمی قم مرقوم داشته‌اند:

مهم‌ترین موضوعی که در تهذیب و تدوین متون حوزوی و اصولاً طرح مباحث فقهی و اصولی باید مورد توجه قرار گیرد، پیراستن متن‌ها و بحث‌ها از مباحث غیر ضروری و فرضیه‌های غیر قابل تحقق و سرگرم‌کننده است.

طرح برخی موضوعات و فرض‌هایی که بار عملی نداشته و نخواهند داشت، به بهانه این‌که طرح موضوعات پیچیده و حتی داشتن متن‌های غامض ذهن طلبه را تقویت کرده و او را به تحقیق و تدقیق وامی‌دارد، پذیرفته نیست؛ زیرا در شرایط امروز، نیازهای متزاید جامعه رو به سرکشی نهاده و حوزه‌ها می‌بایست که این تشنه‌ی تاب را از نقطه نظر مباحث عقیدتی، اخلاقی، فقهی، حقوقی، اقتصادی و خلاصه فرهنگی،

۱. نه‌ایة الاصول، صص ۲، ۳.

۲. الرسائل، ج ۲، صص ۹۷، ۹۸.

سیراب سازند و در چنین شرایطی، تساهل هرگز روا نیست.^۱ روشن است که روش‌های علمی و پژوهشی، مانند محتوا و مواد آن، از امور نظری و قابل نقد و نظر هستند. همان گونه که نقادی محتوای کتب بزرگان، کاستی در شخصیت علمی آنان نیست؛ نقد شیوه آنان در پژوهش یا تألیف و تدوین نیز چنین است، و طرح پیراستن اصول از قسم دوم است. بر این اساس، با کمال سپاس‌گزاری و قدردانی از تلاش سخت و طاقت‌فرسای گذشتگان و معاصران، باید این مقوله از مباحث دنبال شود. تنقیح و تهذیب اصول، یا پیراستن و آراستن آن، با توجه به این محورها عملی می‌گردد:

الف) حذف مباحث زائد و بدون فایده؛

ب) تلخیص مباحث کم بهره؛

ج) اهتمام و انسجام در مباحث مهم و رهگشا، ولی پراکنده یا گمشده.

در این مقاله که جنبه تذکاری در این مقوله دارد، به هر یک از این سه محور، در حد اشاره پرداخته خواهد شد. مقصود، استیفای تمام بحث‌ها و جمیع مثال‌ها و نمونه‌ها نیست - همان طور که نمی‌خواهیم مطالب مسلم نزد همه اصولیان و فقیهان را باز گوئیم - بلکه انگیزه اصلی، طرح گونه‌ای از نقد و نظر هاست، که نیاز به پیگیری و تأمل و تتبع فراتر از این را دارد.

انتظار می‌رود چنین بحث‌هایی مانند پاره‌ای از محتوای کنونی علم اصول، که یا بی‌ثمر است و یا به صورت استطرادی از آن بحث می‌شود، مورد توجه قرار گیرد و متفکران بزرگی که با سخت‌کوشی، علوم اسلامی را زنده و پویا نگاه داشته‌اند با هم‌سویی به سمت نیازهای زمان، بر باروری این دانش‌ها بیفزایند، و تشنگان زلال معارف و اندیشه‌ها را سیراب سازند.

الف. مباحث زائد در علم اصول

در این بحث، نظر به مطالبی داریم که بدون آن، استنباط احکام شرعی از روی ادله و منابع ممکن است، گرچه روزی مفید بوده یا در دانشی دیگر سودمند است. بنابر آن است که تنها

۱. کیهان اندیشه، ش ۲۹، ص ۲۹، مقاله استاد محمد ابراهیم جَنّانی.

مواردی که بزرگان این دانش، تصریح به زائد بودن آن کرده‌اند، ارائه شود؛ بدون نقد و بررسی و بدون اضافه کردن مواردی که در کلام آنان نیست:

۱- این بحث (شرط متأخر) و نیز بحث‌هایی چون موضوع علم، جامع صحیح و اعمی، طلب و اراده، مشتق، بسیط است یا مرکب، و ده نمونه از این قبیل باید به کلی از علم اصول حذف شود؛ زیرا در بحث‌های فقه اجتهادی و در مقام استنباط احکام حوادث واقعه، هیچ تأثیری ندارد.^۱

۲- از جمله امور اعتباری تشریعی که رنگ مسائل امور حقیقی و طبیعی به خود گرفته، عبارت است از تصویر موضوع علم، مسئله جامع صحیحی و اعمی (که ریشه آن لزوم سنخیت میان اثر و مؤثر می‌باشد)، مسئله شرط متأخر (که ریشه آن لزوم تقدم علت بر معلول می‌باشد)، مسئله مقدمات داخلی واجب (که اساس آن لزوم تقدم علت بر معلول است، نه مقارنت داشتن آن)، وجوب مقدمه واجب (که از امور بدیهی و بی‌نیاز از بحث است) و ... هر یک از مباحث مذکور رد و ایرادهای فراوانی را در بحث اصول به دنبال دارد، که ثمره‌ای قابل توجه نداشته و فرصت‌ها را ضایع می‌سازد.^۲

۳- و نیز برخی از مباحث، قابل حذف است؛ مانند: بحث تعریف وضع، اقسام وضع، استعمال لفظ در چیزی که با موضوع له مناسبت دارد، آیا بالوضع است یا بالطبع، وضع الفاظ در برابر معانی آن‌ها آیا «من حیث هی» است یا «بما هی مراده لألفاظها»، آیا مرکبات دارای وضع مستقل می‌باشند یا خیر، اطلاق لفظ و اراده نوع یا صنف یا شخص آن و معانی حرفی و احوال پنج‌گانه لفظ، جواز استعمال لفظ واحد در بیش‌تر از یک معنی و نیز مسائلی از قبیل جواز امر آمر با علم او به نبود شرط آن، فرق بین ماهیت مهمل و ماهیت لا بشرط مقسمی و فرق بین اسم جنس و اطلاق و نظایر آن‌ها که در استنباط احکام شرعی نقشی ندارد و نیز مبحث انسداد که مرحوم شیخ انصاری (ره) به دلیل تصحیح تفکر برخی شاگردان وحید بهبهانی که به انسداد معتقد بودند، آن را مطرح ساخت.^۳

۴- در اصول فقه، که از پایه‌های اساسی اجتهاد و استخراج احکام شرعی است، بحث‌های کم‌ثمر و بی‌ثمر فراوان می‌بینیم، که سزاوار این همه سرمایه‌گذاری علمی نیست؛ مانند بحث از معنای حرفی، پاره‌ای از مباحث مشتق، بخشی از مقدمه واجب، اکثر

۱. کیهان اندیشه، ش ۲۹، ص ۳۱، محمد ابراهیم جناتی.

۲. همان، ص ۳۶، همو.

۳. همان، ش ۲۷، ص ۱۳، همو.

بحث‌های انسداد، و نقد نظرهایی که پیرامون تعریف‌ها صورت می‌گیرد ... و می‌بینیم از مبحثی یک ماه، یا بیش تر بحث می‌شود، سپس دنبال نتیجه می‌روند، و با نیافتن، سراغ «نذر» را می‌گیرند، و دل خوش می‌دارند که ثمره یافته‌اند. عجب! اگر این توجیه برای وارد شدن مسئله‌ای به علم اصول، کافی است، ممکن است مسائل فراوان دیگری باشد که با این نذر مرتبط باشد. آیا عاقل همه را به این بهانه وارد علم اصول می‌کند؟^۱

این‌ها مواردی بود که به صورت عام و کلی، در سخن صاحب‌نظران آمده بود. اینک برخی موارد را به طور مشخص از کتب اصولی، مطرح می‌سازیم:

۱- تعریف‌ها

صاحب کفایة الاصول، در موارد متعددی از این کتاب، وقتی موضوع بحث را تعریف می‌کند، بیان می‌دارد که اهل فن آن را به صورت‌های گونه‌گون تعریف کرده‌اند و نقض و ابرام‌هایی درباره آن طرح شده است و با وجود این، ثمری ندارد؛ زیرا این تعریف‌ها لفظی هستند، نه حدّ و رسم منطقی تا قابل نقد و بررسی باشد.

این مطلب را مرحوم آخوند خراسانی، در تعریف مفهوم و منطوق،^۲ عام و خاص،^۳ مطلق و مقید،^۴ استصحاب^۵ و اجتهاد،^۶ بیان کرده است.

همچنین مرحوم نائینی در تعریف مطلق و مقید^۷ و استصحاب،^۸ همین مطلب را گفته‌اند. و نیز امام خمینی (ره) در تعریف عام و خاص،^۹ متعرض همان بی‌ثمری شده‌اند و آیت الله العظمی خویی (ره) در تعریف اجتهاد گفته‌اند:

بررسی مفهوم اجتهاد، و دائرة این واژه، برای ما مهم نیست؛ زیرا در نصوص شرعی،

۱. القواعد الفقهية، ج ۱، صص ۷-۸، ناصر مکارم شیرازی.

۲. کفایة الاصول، ص ۱۹۳.

۳. همان، ص ۲۱۵.

۴. همان، ص ۲۴۳.

۵. همان، ص ۳۸۵.

۶. همان، ص ۴۶۳.

۷. اجود التقريرات، ج ۱، صص ۵۱۵-۵۱۶.

۸. همان، ج ۲، ص ۳۴۲.

۹. تهذیب الاصول، ج ۲، ص ۱.

این کلمه موضوع حکمی قرار نگرفته است.^۱

۲- حقیقت شرعیه

مرحوم نائینی فرموده‌اند:

این بحث هیچ فایده‌ای ندارد؛ زیرا مورد مشکوک در خطابات شرعی نداریم تا از این قاعده کمک گیریم و شک را برطرف سازیم.^۲

امام خمینی (ره) نیز فرموده است:

این بحث بدون ثمر است؛ زیرا استعمالات مدارک فقهی، قطعاً در همین معانی جدید است.^۳

همچنین آیت الله خوئی (ره) فرموده است:

این بحث، هیچ ثمره‌ای ندارد؛ زیرا واژه‌هایی که از کتاب و سنت به دست ما رسیده، مفهوم آن‌ها روشن است و تردیدی در مراد استعمالی آن‌ها نداریم.^۴

۳- اشتراک

یکی از استادان اصول در جلسه درس خود فرمودند:

ما ثمره‌ای برای این بحث در فقه ندیدیم و لذا آن را طرح نمی‌کنیم.

همچنین حضرت آیت الله خوئی (ره) در این باره فرموده‌اند:

تحقیق این مطلب و طولانی ساختن سخن برای ما مهم نیست؛ زیرا اشتراک ممکن است و در علم جنس نیز وجود دارد.^۵

۴- مشتق

یکی از استادان اصول، در جلسه درس فرمودند:

ما ثمره‌ای برای این بحث ندیدیم؛ جز مسئله بول تحت شجره مثمره.

۱. مصباح الاصول، ج ۳، ص ۴۳۴.

۲. اجود التقريرات، ج ۱، ص ۳۳.

۳. تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۴۶.

۴. محاضرات فی اصول الفقه، ج ۱، ص ۱۳۴.

۵. همان، ص ۲۰۴.

۵- مقدمه واجب

مرحوم نائینی فرموده‌اند:

بر بحث مقدمه واجب، ثمره‌ای بار نیست و برای روشن شدن این ادعا، ثمره‌هایی را که

دیگران گفته‌اند، یاد می‌کنیم.^۱

آنگاه شش فایده برای این بحث نقل کرده و هیچ یک را نپذیرفته است.

مرحوم عراقی بعد از آن که فایده‌های ذکر شده بر این بحث را مورد نقد قرار داده است،

فرموده‌اند که تنها ثمره این مسئله، توسعه در تقریب است؛ یعنی همان طور که عبادت با

انگیزه رسیدن به ذی‌المقدمه حاصل می‌شود، با قصد امر مقدمه نیز، قرب حاصل

می‌گردد.^۲

و نیز آیت الله بروجرودی فرموده‌اند:

ثمره‌هایی که برای این مسئله ذکر شده، بدون ایراد و اشکال نیست.^۳

و مرحوم مظفر فرموده‌اند:

این بحث نتیجه عملی ندارد، تنها بحث‌های علمی مفیدی که در ضمن آن مطرح است،

به عنوان ثمره تلقی می‌شود.^۴

همچنین حضرت امام (ره) فرموده‌اند:

بحث مقدمه واجب دارای فایده نیست و آنچه بعضی از محققان به عنوان ثمره طرح

کرده‌اند، ناتمام است و علاوه بر این، فایده بحث اصولی نیست.^۵

و نیز آقای خویی (ره) برای مسئله مقدمه واجب هفت فایده ذکر کرده‌اند، لیکن بعضی

از آن‌ها را باطل و ناصواب دانسته، و برخی دیگر را به عنوان ثمره برای بحث اصولی

نپذیرفته‌اند.^۶ این در حالی است که این بحث در کتب مذکور صفحات زیادی را به خود

اختصاص داده است.

۱. اجود التفریبات، ج ۱، صص ۲۴۳-۲۴۸.

۲. نه‌ایة الافکار، ج ۱، ص ۳۴۹.

۳. نه‌ایة الاصول، ص ۱۸۲.

۴. اصول الفقه، ج ۱، صص ۲۶۲-۲۶۳.

۵. تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۲۱۸.

۶. محاضرات فی اصول الفقه، ج ۲، صص ۴۲۵-۴۳۲.

۶- ضد

شیخ بهائی، نخستین فردی است که فایده این بحث را مورد انکار قرار داده است،^۱ و در میان اصولیان بعد، حضرت امام (ره) آن را بی ثمر دانسته و فرموده است: نتیجه این بحث بطلان و فساد عبادت شمرده شده، ولی جای انکار باقی است؛ زیرا نهی در دو صورت موجب فساد می شود که در این بحث، نهی از آن دو نیست و لذا مسئله بدون فایده است.^۲

۷- خطابات شفاهی

یعنی تعبیرهایی مانند «یا ایها المؤمنون» و مانند آن، شامل افراد غایب از مجلس تکلم می شود یا خیر؟ صاحب کفایة الاصول گفته است:

این بحث ثمره ندارد، مگر بر مبنای آنان که ظهور را برای افراد قصد نشده در سخن، حجت ندانند و افراد غایب از جلسه تکلم را نیز غیر مقصود بدانند، ولی این پایه و اساس، باطل است.^۳

همچنین مرحوم عراقی گفته است:

سزاوار است این بحث از اصول حذف شود؛ زیرا جز تشویش ذهن های ناب اثری ندارد؛ و گرنه روشن است که خطاب های شرعی شامل غایبان می شود...^۴ و نیز مرحوم آیت الله بروجردی فرموده اند:

برای این بحث دو فایده ذکر شده است: فایده اول بر مبنای میرزای قمی جاری است، ولی اصل مبنا فاسد است و فایده دوم اهمیتی برای ذکر کردن ندارد.^۵

همچنین برخی از استادان در جلسه درس اظهار داشته اند که این مسئله بی ثمر است.^۶

۱. کفایة الاصول، ص ۱۳۳.

۲. تهذیب الاصول، ج ۱، صص ۲۳۶ - ۲۳۷.

۳. کفایة الاصول، ص ۲۳۲.

۴. نهایة الافکار، ج ۲، ص ۵۴۰.

۵. نهایة الاصول، ص ۳۲۰.

۶. آیت الله میرزا جواد تبریزی.

۸- دوران امر بین تخصیص و نسخ

بعضی از اصولیان، مانند آیت الله بروجردی و حضرت امام این مسئله را طرح نکرده‌اند و مرحوم عراقی هم گفته است:

آنچه مسئله را بر ما آسان می‌کند، بی‌ثمر بودن این نزاع، به جهت دور بودن ما از زمان صدور خطاب‌های شرعی است.^۱

۹- مثال‌های مجمل و مبین

در کتاب معالم^۲ و اصول الفقه^۳ و برخی کتاب‌های دیگر، مثال‌هایی برای مسئله مجمل و مبین ذکر شده که بعضی از اصولیان بر آن خرده گرفته‌اند:

و قد مَثَلُوا للمَجْمَلِ بِأَمْثَلَةٍ يُمْكِنُ الْمُنَاقَشَةُ فِي كَثِيرٍ مِنْهَا وَلَا يَتَرْتَبُ عَلَى الْبَحْثِ عَنْ ذَلِكَ غَرَضٌ أَصُولِيٌّ؛ فَالْأُولَى إِيْكَالُ الْبَحْثِ عَنْ ذَلِكَ إِلَى مُحَالِهَا.^۴

۱۰- ظن موضوعی

برخی از اصولیان،^۵ بعد از ذکر اقسام و احکام قطع، ظن را نیز به طریقی و موضوعی تقسیم کرده و در امکان ظن موضوعی بحث کرده‌اند. آیت الله خوئی فرموده:

لَا يَخْفَى أَنَّ الْبَحْثَ عَنْ إِمْكَانِ أَخْذِ الظَّنِّ بِحُكْمٍ، فِي مَوْضُوعٍ حُكْمٌ آخَرٌ يَخَالِفُهُ أَوْ يَمِثِّلُهُ أَوْ يَضَادُّهُ، وَ عَدَمُهُ إِنَّمَا هُوَ بَحْثٌ عِلْمِيٌّ بِحُكْمٍ، وَ لَا تَتَرْتَبُ عَلَيْهِ ثَمَرَةٌ عَمَلِيَّةٌ أَصْلًا؛ إِذْ لَمْ يَوْجَدْ أَخْذَ الظَّنِّ فِي مَوْضُوعٍ حُكْمٌ مِنَ الْأَحْكَامِ فِي شَيْءٍ مِنَ الْأَدَلَّةِ الشَّرْعِيَّةِ.^۶

۱۱- سببیت

با این که اصولیان، سببیت اشعری را غیر معقول و مخالف اجماع و روایات می‌دانند، و نیز

۱. نهاية الافکار، ج ۱، ص ۵۵۸.

۲. همان، صص ۱۵۷-۱۶۱.

۳. همان، ج ۱، صص ۱۹۷-۲۰۲.

۴. اجود التقريرات، ج ۱، ص ۵۴۳.

۵. نهاية الافکار، ج ۳، صص ۲۵-۲۹؛ اجود التقريرات، ج ۲، صص ۱۹-۲۱.

۶. مصباح الاصول، ج ۲، ص ۵۰.

سببیت اعتزالی را مخالف اجماع و روایات دانسته‌اند،^۱ اما در مواردی از علم اصول، مباحثی بر آن مبتنی شده است؛ از جمله: اجزای امر ظاهری از واقعی،^۲ امکان تعبد به ظن،^۳ اصل اولی در تعارض،^۴ تخطئه و تصویب در اجتهاد،^۵ تبدیل رأی مجتهد.^۶

۱۲- انسداد باب علم

حضرت امام خمینی (ره) این بحث را مطرح نکرده و تقریر کننده درس، علت آن را چنین بیان کرده است:

... استاد، طرح این مسئله را، تلف کننده وقت می دانست، و در صدد بود اصول را تهذیب کند. از سخنان زیبایش این بود که بحث از اصل انسداد، گرچه ممکن است جایگاهی داشته باشد تا خواننده را بر حقیقت امر واقف کند، ولی فروع این بحث مضر است؛ زیرا وقتی ریشه بحث خشکانده شد، زمینه برای شاخ و برگ‌ها نیست.^۷

همچنین آیت الله خوئی فرموده‌اند:

مقدمات انسداد بر فرض که تمام باشد، اثبات نمی‌کند هر گمانی حجت است، بنابر این بسیاری از بحث‌ها ساقط می‌شود.^۸

و در مورد فروعات مسئله انسداد نیز معظم له، حکم به سقوط و ملغی بودن آن‌ها کرده است.^۹

در عین حال که مسئله‌ای باطل است، بعد از حجیت خبر واحد در کتب اصول، مورد گفت و گو و نقد و بررسی قرار گرفته و می‌گیرد. علاوه بر این، در موارد دیگری نیز مانند: امکان تعبد به امارات،^{۱۰} و اجتهاد و تقلید^{۱۱} این مسئله مطرح می‌شود.

۱. اجدد التقریرات، ج ۲، ص ۶۷؛ مصباح الاصول، ج ۲، ص ۹۵.

۲. کفایة الاصول، صص ۸۶-۸۷؛ نهایة الافکار، ج ۲، صص ۲۴۴ و ۲۵۶.

۳. اجدد التقریرات، ج ۲، ص ۶۷؛ نهایة الافکار، ج ۳، صص ۶۷ و ۷۳؛ مصباح الاصول، ج ۲، ص ۹۵.

۴. کفایة الاصول، ص ۴۴۰؛ مصباح الاصول، ج ۳، صص ۳۷۰-۳۷۶.

۵. همان، صص ۴۶۸-۴۶۹.

۶. همان، صص ۴۷۰-۴۷۱.

۷. تهذیب الاصول، ج ۲، ص ۲۰۳.

۸. مصباح الاصول، ج ۲، ص ۲۳۴.

۹. همان، ص ۲۳۵.

۱۰. اجدد التقریرات، ج ۲، ص ۶۴؛ نهایة الافکار، ج ۳، ص ۶۷ و ۷۳؛ مصباح الاصول، ج ۲، صص ۹۴-۹۵.

۱۳- حقیقت تقلید

بحثی در اصول و فقه وجود دارد که آیا حقیقت تقلید التزام است یا عمل؟ مرحوم عراقی فرموده است:

بر این نزاع ثمری بار نیست، نه در تصحیح تقلید و نه در عذر بودن آن.^۱
همچنین آقای خویی نیز فرموده‌اند که این بحث ثمره فقهی ندارد.^۲

ب. بحث‌های کم‌فایده در اصول

در اصول فقه، به برخی از موضوعات برمی‌خوریم که بیش‌تر از کاربرد فقهی، مورد توجه و بحث و نظر قرار گرفته و سزاوار تلخیص است. به نمونه‌هایی اشاره می‌کنیم.

۱- حجیت خبر واحد

شکی نیست که این مسئله از ارکان بحث‌های اصولی است، ولی تلاش برای اثبات حجیت آن از ادله اربعة و مناقشه‌های فراوانی که در آن ادله می‌شود، شاید کم‌بهره باشد. با توجه به این‌که عمده دلیل نزد اصولیان متأخر، سیره عقلا است، مرحوم نائینی فرموده است:

روش عقلاء مهم‌ترین دلیل است، و اگر در سایر استدلال‌ها تردیدی باشد، در این هیچ‌گونه شکی نیست ...^۳

همچنین در مصباح الاصول آمده است:

از مباحث یاد شده به دست می‌آید که دلیل عمده بر ارزش خبر، روش عقلا است و هیچ ایرادی بر آن وارد نیست.^۴

و نیز شهید صدر مرقوم داشته‌اند:

از بحث‌های ما روشن‌گشت که مهم‌ترین دلیل بر اعتبار خبر ثقه، سنت است که از سیره، به‌ویژه سیره یاران امامان (ع) به دست می‌آید.^۵

→ ۱۱. کنایة الاصول، صص ۴۶۴-۴۶۶.

۱. نهایة الافکار، ج ۴، ص ۲۴۰.

۲. التفتیح، ج ۱، ص ۸۱.

۳. فوائد الاصول، ج ۳، ص ۶۹.

۴. مصباح الاصول، ج ۲، ص ۲۰۰.

۵. بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۴۲۱.

این در حالی است که در رسائل، چهل صفحه به این بحث اختصاص داده شده و دو ماه درسی صرف آن می‌شود. همین طور سایر کتب اصولی نیز صفحاتی را به این بحث اختصاص داده‌اند.

۲- اجماع

اجماع محصل را گروهی از اصولیان متأخر مانند صاحب کفایه طرح نکرده‌اند، و گروهی مانند میرزای نائینی با اشاره از آن گذشته‌اند، و آقاضیاء عراقی درباره آن فرموده‌اند:

تا این جا روشن شد که اجماع ارزشی ندارد و دلیلی بر اعتبار آن نیست.^۱

به هر حال، تطویل در اجماع منقول است؛ آن هم در بعضی از کتب درسی مانند رسائل. با توجه به این که این بحث، صغرای بحث خبر واحد است، می‌شود آن را تلخیص کرد و ایرادها را نقد و بررسی کرد.

در پایان، سخن یکی از استادان را می‌آوریم:

مباحثی که بی‌رابطه با فقه و اصول نیست، ولی دخالت آن چندان چشم‌گیر و قابل اعتنا نیست، باید تلخیص شود؛ مانند بحث مشتق، اشتراک، حقیقت شرعی، مقدمه واجب، بحث ضد، اجتماع امر و نهی و نظایر این‌ها ...^۲

در مبحث استصحاب نیز مرحوم شیخ اعظم انصاری حدود یکصد و ده صفحه از رسائل را بدان اختصاص داده است که خواندن آن نیاز به چندین ماه دارد. در حالی که اگر همه محتوای آن بحث به شیوه جدید تدوین شود، بیش از دو هفته نیاز نخواهد داشت.^۳

ج. موضوعات بایسته توجه و بحث

در فقه و اصول، بحث‌های کلیدی و مهمی مطرح شده که در گشودن مشکلات استنباط، نقشی بس مهم دارند ولیکن در علم اصول، که دانش تدوین و تحقیق چنین کلیدهایی است، یا جایی ندارد و یا به صورت پراکنده بدان پرداخته شده است. برای همسو ساختن اصول با فقه، باید این عنوان‌ها مقام ویژه خود را در پژوهش‌های اصولی بیابند. در این جا

۱. مصباح الاصول، ج ۲، ص ۱۴۱.

۲. کیهان اندیشه، ش ۲۷، ص ۱۳، استاد آقای جناتی.

۳. همان، ص ۱۴.

بعضی از آن‌ها را یاد می‌کنیم.

دو. پاره‌ای پرسش‌ها

الف) سیره عقلا چیست و چه تفاوتی با ارتکاز عقلا و عرف و سیره متشرعه دارد؟
ب) دلیل حجیت آن کدام است؟

ج) سیره در چه صورتی حجت است؟ وقتی که شرع امضا کند، یا عدم ردع کفایت می‌کند، آن هم به گونه مطلق، یا در فرضی که شارع حتی موردی را تأیید نکرده باشد و گرنه همین کافی است برای ردع؟^۱

د) حوزه رجوع به سیره عقلا کجاست؟ تعیین موضوع احکام مانند عبادت یا کشف حکم مانند حجیت و یا هر دو؟
ه) در تعارض سیره با سایر منابع، وظیفه چیست؟

۱- سیره عقلا

دانشیان اصولی، بحثی مستقل درباره آن در نظر نگرفته‌اند و تنها اشارت‌های ضمنی بدان دارند، و لذا تاریکی‌های فراوان در اطراف آن وجود دارد و سؤال‌های پاسخ نیافته چندی دیده می‌شود. نمونه‌هایی از کاربرد آن در فقه و اصول و طرح بعضی پرسش‌ها، می‌تواند روشنگر باشد.

برخی نمونه‌ها عبارت است از:

حجیت ظهور،^۲ حجیت خبر واحد،^۳ حجیت استصحاب،^۴ حمل ظاهر بر اظهر،^۵ جواز

۱. در حجیت سیره عقلا دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد: بعضی عدم ردع را کافی می‌دانند. (التنقیح، ج ۱، ص ۱۴۸)؛ بعضی در صورتی حجت می‌دانند که در زمان معصوم، معرف شده باشد. (مجمع الافکار، ج ۵، صص ۶۷-۶۹)؛ بعضی آن‌گاه حجت می‌دانند که عقلا علاوه بر ارتکاز، جری عملی هم داشته باشند. (الرسائل، ج ۲، ص ۱۵۸)؛ عده‌ای دیگر وقتی حجت می‌دانند که حتی موردی هم در کلام شرع نیامده باشد و الا همان کافی است برای ردع. (آیت الله تبریزی در شرط حیات برای مفتی).

۲. کفایة الاصول، ص ۲۸۱.

۳. همان، ص ۳۳۰؛ فوائد الاصول، ج ۳، ص ۶۹.

۴. همان، ص ۳۸۷.

۵. همان، صص ۴۴۹، ۴۵۰.

تقلید،^۱ تقلید اعم،^۲ شرط عقل در مفتی،^۳ تقلید از مجتهد متجزی،^۴ تعیین عبادت،^۵ عدم اشتراط حریت و رجولیت در مفتی^۶ و ...

۲- عرف

جایگاه عرف در دست‌یابی به قوانین حقوقی و فقهی، هم در بحث‌های حقوقی دانشگاه‌ها و هم در کتب اهل سنت مورد توجه تام است و تألیف‌های مستقلی درباره آن وجود دارد.^۷ این بحث در اصول و فقه شیعه نیز کاربرد علمی فراوان دارد، که به برخی موارد اشاره می‌کنیم:

الف) قاعده اولی در تعارض جمع نیست؛ مگر مساعدتی از عرف را همراه داشته باشد.^۸

ب) تقدم امارات بر اصول مورد تأیید عرف است.^۹

ج) فهم عرف از اخبار علاج تعارض.^{۱۰}

د) عرف در دو روایت متعارض، طرح راروانمی‌داند.^{۱۱}

ه) صدق عنوان عارف و فقیه بر مقلد و عدم آن.^{۱۲}

و) مؤونه و عیال که در روایات آمده به مدد عرف فهم می‌شود.^{۱۳}

۱. کفایة الاصول، ص ۴۷۲.

۲. التفتیح، ج ۱، ص ۱۴۸، س ۶.

۳. مستمسک العروة الوثقی، ج ۱، ص ۴۲.

۴. کفایة الاصول، ص ۴۶۷.

۵. مستمسک العروة الوثقی، ج ۳، ص ۴۶۴، حاشیه ۳.

۶. همان، ج ۱، ص ۴۳.

۷. نقش عرف در حقوق مدنی ایران، محمود سلجوقی، (تهران، ۱۳۴۷)؛ مقدمه عمومی علم حقوق، جعفر جعفری لنگرودی،

صص ۸۸، ۸۹ و ۱۳۶-۱۳۸؛ مبانی استنباط، ابوالحسن محمدی، صص ۲۴۱-۲۷۰.

۸. کفایة الاصول، ص ۴۴۱.

۹. همان، ص ۴۳۸.

۱۰. الرسائل، ج ۲، ص ۳۸.

۱۱. همان، ص ۳۷.

۱۲. نهاية الدراية، ج ۵-۶، ص ۳۶۶.

۱۳. جواهر الکلام، ج ۱۶، ص ۵۹.

ز) اگر فردی، حیوانی را وقف کند، به نظر عرف شیر و پشم آن نیز داخل است.^۱
ح) اگر چیزی بر مسلمانان وقف شود، به نظر عرف زنان و کودکان مسلمان را نیز شامل می‌شود.^۲

ط) خصوصیات مأوربه گاهی در نظر عرف، مقوم است و زمانی چنین نیست.^۳
ی) میسور در «قاعدة المیسور» بر چه موارد عرفاً صدق می‌کند.^۴
و نمونه‌های بسیار فراوان دیگر، که کم‌تر بحث فقهی است که عرف در آن جایی نداشته باشد. و با وجود این، در اصول فقه، جایگاهی خاص ندارد؛ گرچه در ضمن مباحثی، اندکی بدان پرداخته می‌شود. برخی موضوعات که در تحقیق عرف بایسته پژوهش است بدین شرح می‌باشد:

تعریف عرف و تفاوت آن با عادت و سیره عقلا، اقسام عرف، دلیل اعتبار عرف، جایگاه عرف در استنباط، راه اثبات عرف، تعارض عرف با سایر منابع حقوقی.

۳- مذاق شریعت

ضرورت مذهب، ضرورت فقه، تنقیح مناط قطعی، الغای خصوصیت و مناسبت حکم و موضوع، واژه‌هایی هستند که در لابه‌لای مباحث فقهی به چشم می‌خورند و بسیاری بن‌بست‌ها در کشف حکم، به کمک آن‌ها بازمی‌گردد. می‌دانیم قانون‌گذاری‌ها بر مصلحت‌های فردی و اجتماعی استوارند و این مصالح به مثابه جان و روح در پیکر آیین و قانون است.

بر این اساس، در دانش حقوق، اصلی به نام «روح قانون» وجود دارد و چنین تعریف شده است:

«روح قانون عبارت است از اصل و نظرهای عملی که پایه یک یا چند ماده قانون باشد.» «و قاضی در موارد سکوت قانون یا ابهام آن و یا تناقض و نقض قانون، بدان استناد می‌کند.»^۵

۱. شرح لمعه، ج ۱، ص ۲۹۹، س ۱۰، کتاب الوقف.

۲. همان، ص ۳۰۲، س ۱۰.

۳. التنیق، ج ۵، ص ۲۲۴، س ۱۰.

۴. مستمسک العروة الوثقی، ج ۲، ص ۳۹۷، س ۶.

۵. مقدمه عمومی علم حقوق، جعفر جعفری لنگرودی، صص ۱۳۵-۱۳۶.

در تشریع دینی نیز مسئله به همین صورت است؛ یعنی احکام از چنین روح و جانی برخوردارند. راه یافتن به روح قانون، در آیین‌های بشری بس دشوار و سخت است، چه رسد به قانون الهی که از جامعیت و فراگیری و انسجام و ارتباط ویژه‌ای برخوردار است؛ ولی محال نیست؛ زیرا وجود عنوان‌های یاد شده در کنار پاره‌ای صراحت‌ها، خبر از امکان می‌دهد.^۱

نفی فقیهانی بزرگ چون صاحب جواهر نیز غیر از این صعوبت و دشواری، پیامی دیگر ندارد؛ وگرنه اگر استحاله مورد نظر ایشان بود، هیچ‌گاه نمی‌فرمودند رسیدن به غرض قطعی معصوم برای غیر مقام عصمت ممکن نیست؛ به‌ویژه برای آنان که از زهد و وارستگی از دنیا بی‌بهره‌اند.^۲

برای نشان دادن نقش این ابزار در استنباط حکم شرعی، نمونه‌هایی بس اندک را می‌آوریم:

الف) مذاق شریعت: آقای خویی در لزوم مرد بودن مفتی و مرجع تقلید و این‌که زنان نمی‌توانند این منصب را احراز کنند، بدان تمسک بسته و فرموده‌اند: «حق آن است که مرجع تقلید باید مرد باشد، و تقلید از زنان به هیچ روی جایز نیست؛ ما این را از «مذاق شریعت» فهمیده‌ایم. چه این‌که وظیفه مطلوب از زنان، حجاب و عفت و پرداختن به کارهای خانه است؛ نه وارد شدن در امور دیگر، و مرجعیت با این وظیفه سازگار نیست.^۳

ب) ضرورت مذهب و فقه: باز ایشان در اعتبار حیات برای مفتی فرموده‌اند: اگر بتوان از مرده تقلید کرد، به قاعده عقلایی باید سراغ اعلم رفت و آن در همه زمان‌ها یکی بیش نیست. بنابراین لازم می‌آید همه از یک شخص تقلید کند و این خلاف مذهب است.^۴

همچنین مرحوم نائینی فرموده‌اند که ادله قرعه، شبهات حکمیه را شامل نمی‌شود؛ زیرا خلاف ضرورت است و امری است خنده‌آور.^۵ مرحوم صاحب جواهر نیز انداختن سهم امام را در زمان غیبت به دریا، خلاف ذوق فقهی می‌دانند.^۶

۱. جواهر الکلام، ج ۱۵، ص ۳۷۱ به نقل از کتاب مدارک الاحکام؛ مجله کیهان اندیشه، ش ۲۹، ص ۴۰، محمدهادی معرفت.

۲. همان، ج ۱۶، صص ۱۷۳، ۲۱۴.

۳. التفتیح، ج ۱، ص ۲۲۶.

۴. همان، ص ۱۰۷.

۵. اجود التقریرات، ج ۲، ص ۴۹۴، س ۴.

۶. جواهر الکلام، ج ۳۹، ص ۲۶۲.

ج) تنقیح مناط: گروهی، مزایای ذکر شده در مقبوله عمر بن حنظله را - که اختصاص به قاضی دارد - با تنقیح مناط قطعی به باب افتاء تعمیم داده‌اند.^۱ مرحوم حکیم، با استناد به تنقیح مناط قطعی، حکم جبیره را تعمیم داده به مواردی که در عضو وضو چیزی مانند قیر باشد، ولو بر آن جراحتی نباشد.^۲

د) الغا خصوصیت و مناسبت حکم و موضوع: مرحوم امام فرموده است گرچه روایات رفع تعارض شامل صورتی است که تعارض ذاتی و با نسبت تباین باشد، اما ممکن است به عامین من وجه و تعارض بالعرض با الغای خصوصیت و تناسب حکم و موضوع تعمیم داد.^۳ و نیز ادعای قطع کرده است که منصب قضاوت و حکومت از آن فقیه است، نه عامی به تناسب حکم و موضوع.^۴

همچنین شیخ انصاری فرموده است اگر جبیره تمام یک عضو وضو را بگیرد، به دستورات ویژه وضوی جبیره عمل می‌شود و اگر جبیره تمام اعضای وضو را بگیرد، باز همین حکم جاری است؛ به خاطر الغاء خصوصیت از روایت‌های رسیده در این زمینه.^۵ و نیز گروهی به مقبوله عمر بن حنظله که مخصوص قضاوت است، تمسک نموده و با الغای خصوصیت از آن گفته‌اند اعلمیت در مفتی لازم نیست.^۶

این‌ها نمونه‌های بسیار کمی بود از کاربرد عملی این عنوان‌ها در فقه. ولی متأسفانه در مباحث علم اصول، حتی به صورت ضمنی هم از آن‌ها بحث نشده است؛ جز تعدادی اندک از عالمان اصول، آن هم بسیار موجز از این موضوع بحث کرده‌اند.^۷ لذا طرح مسائل ذیل در حوزه تحقیق علم اصول، و رسیدگی به این پرسش‌ها، امری ضروری است.

تعیین مرز این واژه‌ها، امکان دستیابی به مصلحت احکام، راه‌های رسیدن به

۱. کفایة الاصول، ص ۴۴۳، س ۱۶.

۲. مستمسک العروة الوثقی، ج ۲، ص ۵۴۷، حاشیه ۲.

۳. الرسائل، ج ۲، ص ۳۷، س ۱۷.

۴. همان، ص ۱۰۵، س ۱۳.

۵. مستمسک العروة الوثقی، ج ۲، ص ۵۴۰، حاشیه ۲.

۶. الرسائل، ج ۲، ص ۱۴۱، س ۴.

۷. تنقیح مناط، تجرید الاصول، ص ۹۹؛ اوقی الوسائل، ص ۳۶؛ الحقائق الناطقة، ج ۱، صص ۶۴-۶۵؛ مناسبت حکم و موضوع،

الحلقه الثانية، صص ۱۵۱-۱۵۲؛ شهید صدر، همراه با تحول اجتهاد، صص ۲۵-۳۶، همو، مذاق شریعت، الحلقه الثانية، صص

۳۰۴-۳۰۵؛ مجله حوزه، ش ۴۱، صص ۱۶-۱۸.

مصلحت حکم، حوزه کاربرد این عنوان‌ها (امور عبادی یا اجتماعی یا هر دو؟) اعتبار و ارزش آن، مرز بین آن‌ها و قیاس و مصالح مرسله و راه اثبات این‌ها (آیا ادعای فقیهی در رسیدن به مذاق شریعت یا الغاء خصوصیت کافی است و به هیچ شیوه‌ای نمی‌توان آن را ارزیابی نمود؟).

در پایان این بحث، ذکر نکته‌ای می‌تواند تکمیل‌کننده باشد.

نظام‌بندی فقه و ارائه نظام‌های دینی سیاست، تربیت، اقتصاد، خانواده و ... با منسجم شدن جبهه کفر و اندیشه‌های بشری، ضرورتی است که مرزبانان سنگر فقاقت و دیانت بدان توجه کرده‌اند. شهید بزرگوار محمدباقر صدر معتقد است امروزه دو گونه تحوّل باید در فقه ایجاد گردد: یکی افقی و در سطح، یعنی گسترده شدن فقه به گستره زندگی انسان، و دیگری عمودی و عمقی. و در توضیح تطوّر عمقی چنین گفته است:

در فقه بایسته و ضروری است که از نظر عمودی و عمقی تحوّل ایجاد گردد و غور و بررسی شود، تا به نظریه‌های اساسی برسیم. باید به روبناها؛ یعنی قانون‌های تفصیلی بسنده نکنیم؛ بلکه از این مرزروئین بگذریم و به آرای ریشه‌ای که بیانگر نظریه اسلام است، برسیم. زیرا می‌دانیم هر مجموعه‌ای از قانون‌گذاری‌های دینی در هر بخش از زندگی، به تئوری‌های زیربنایی و برداشت‌های پایه‌ای مرتبط است؛ مثلاً دستورات اسلام در قلمرو زندگی اقتصادی، گره خورده است به مذهب اقتصادی اسلام و تئوری‌های اقتصادی آن و این تلاش، امری جدا از فقه نیست؛ لذا پرداختن به آن جزء ضرورت‌های فقه است.^۱

از این رو مرحوم صدر، از این تئوری در یافتن نظام اقتصادی اسلام کمک گرفته و مرقوم داشته است:

در نظام اقتصادی اسلام تلاشی اکتشافانه صورت می‌گیرد که از احکام و قوانین به سیستم اقتصادی آن برسیم.^۲

و در نتیجه‌گیری بحث فرموده است:

بر اساس آنچه گذشت، ضروری است بسیاری از احکام اسلام و قوانینش که طبقه روئین به حساب می‌آید، برای کشف روش اقتصادی اسلام به کار گرفته شود. لذا در این کتاب، احکام اسلام را در معاملات و حقوق که تنظیم‌کننده روابط مالی بین افراد

۱. المدرسة القرآنية، صص ۳۱-۳۲، دارالتعارف، بیروت.

۲. اقتصادنا، ص ۳۸۸، دارالتعارف، بیروت.

است، و نیز احکام تنظیم‌کننده رابطه مالی دولت و ملت را به شکل گسترده مطرح می‌کنیم.^۱

اگر یافتن سیستم‌های اجتماعی، تربیتی، سیاسی و ... جزء ضروری فقه است، باید در دانش دستوری اصول، روشی برای آن پی‌ریزی شود و قواعدی ارائه گردد.

۴- اوامر ولایی و تبلیغی معصومان(ع)

از مباحث قابل اهمیت و با ارزش توجه به این نکته است که فرمان‌های صادرشده از پیامبر(ص) و امامان(ع) بر دو گونه‌اند: قسمی حکم خدا را بیان می‌کند و به تعبیری دیگر تبلیغی است؛ و دسته‌ای از روایات از آن گوهرهای پاک، به عنوان حاکم و ولی امر جامعه صادر گشته است. تفکیک این دو قسم در فهم نصوص تأثیر فراوانی دارد. و جایگاه طرح این بحث و تحقیق در آن، علم اصول است. در سخن بعضی از اصولیان اشاراتی به این تفکیک دیده می‌شود:

مرحوم نائینی در کتابی که مبانی فقهی نظام سیاسی اسلام و مشروطیت را به بحث کشیده، چنین نگاشته است:

بدان که مجموع وظایف راجع به نظم و حفظ مملکت و سیاست امور است، خواه دستورات اولیه متکفله اصل دستورات العمل‌های راجع به وظایف نوعیه باشد، و یا ثانویه متضمنه مجازات بر مخالفت دستورات اولیه. علی کل تقدیر خارج از دو قسم نخواهد بود: چه بالضرورة یا منصوصاتی است که وظیفه عملیه آن، بالخصوص معین و حکمش در شریعت مطهره مضبوط است، و یا غیر منصوصی است که وظیفه عملیه آن به واسطه عدم اندراج در تحت ضابطه خاص و میزان مخصوص، غیر معین، و به نظر و ترجیح ولی نوعی موکول است و واضح است که هم چنان که قسم اول نه به اختلاف اعصار و امصار قابل تغییر و اختلاف، و نه جز تعبد به منصوص شرعی الی یوم القیامة وظیفه و رفتاری در آن متصور تواند بود. همین طور قسم ثانی هم مصالح و مقتضیات اعصار و امصار، و با اختلاف آن قابل اختلاف و تغییر است، و چنان چه با حضور و بسط ید ولی منصوب الهی عز اسمہ، حتی در سایر اقطار هم به نظر و ترجیحات نواب عام یا کسی که در اقامه وظایف مذکوره عن مقام ولایة الاذن، مأذون باشد، موکول

خواهد بود.... همچنان که در عصر حضور و بسط ید حتی ترجیحات ولایة و عمال منصوبین از جانب ولیّ کل (ص)، هم ملزم قسم دوم است و به همین جهت است که اطاعت ولی امر (ع) را در آیه مبارکه ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَ اطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾، در عرض اطاعت خدا و رسول (ص)، و بلکه اطاعت مقام رسالت و ولایت (ص) را با هم در عرض اطاعت خلاق عالم عزّ اسمہ تعداد فرموده‌اند، و بلکه از وجوه و معانی اکمال دین به نصب ولایت يوم الغدير هم همین است؛ همین طور در عصر غیبت هم ترجیحات نواب عام یا مأذونین از جانب ایشان لامحاله به مقتضای نیابت قطعیه علی کل تقدیر، ملزم این قسم است.^۱

مرحوم بروجردی نیز از کسانی است که تفکیک این دو را به عنوان نکته‌ای ظریف و لطیف یاد می‌کند:

امر و نهی صادر شده از پیامبر (ص) و امامان (ع) بر دو گونه است: یکی، امر و نهی صادر شده در زمینه اظهار سلطنت و ولایت؛ مانند امر و نهی رهبران اجتماعی نسبت به فرمانبرداران خود. از این قبیل است تمام فرمان‌های صادر شده در میدان‌های نبرد و جهاد، و تمام فرمان‌ها در امور زندگی دنیایی. و دیگری، امر و نهی صادر شده به عنوان تبلیغ حکم خدا.

از این قبیل است فرمان به خواندن نماز و انجام غسل و غیره، که در این موارد اعمال ولایت در میان نبوده، بلکه مانند فقیه که برای مقلّد حکم خدا را بیان می‌دارد، آنان نیز بازگوکننده حکم الهی بوده‌اند.^۲

شهید صدر از دیگر فقیهان و دین‌شناسانی است که در موارد متعددی از نوشته‌هایش آن را در نظر گرفته و در مقدماتی که برای ارائه نظام اقتصادی اسلام تأسیس نموده، بر این تفکیک و نقش آن تأکید می‌ورزد:

دوم این که، نوع قانون‌هایی که از ناحیه پیامبر (ص) برای پر کردن «منطقة الفراغ» [میدان باز] دین، به عنوان ولی امر صادر شده، قانونی همیشگی نیست؛ زیرا این‌ها از پیامبر (ص) به عنوان مبلغ حکم ثابت، سر نزده، بلکه از منصب ولایت است. بر این اساس، چنین دستورهایی را نباید جزء ثوری‌های ثابت اقتصادی اسلام شمرد. بلی این قبیل قانون‌ها تا حد زیادی، شیوه پر ساختن «میدان باز» را که در هر شرایط باید

۱. تنبیه الامّة و تنزیة الملة، صص ۶۷-۶۸.

۲. نهاية الاصول، ص ۹۷.

بدان توجه نمود، نشان می‌دهد، و فهم اهداف اصلی پیامبر را نیز آسان می‌سازد.^۱ و آن‌گاه که می‌خواهد ذهنیت مجتهد را در نوع برداشت از نصوص دینی نشان دهد، باز به این مطلب به عنوان نمونه اشاره می‌کند و می‌گوید:

اگر پیامبر (ص) مردم مدینه را منع کرد از جلوگیری از اضافی آب نسبت به دیگران، ممکن است این را حکم ثابت دائمی دینی به حساب آورد و می‌شود آن را به عنوان دستوری در شرایط خاص دانست. و این دو برداشت ریشه در این دارد که پیامبر (ص) را مبلّغ حکم خدا در این واقعه بدانیم یا زعیّم و رهبر جامعه.^۲ همچنین در جای دیگر، ضمن بررسی زبان‌های یک‌سونگری در اجتهاد رایج حوزه‌ها خاطر نشان ساخته است:

تأثیر یک‌سونگری و تنها یک نیمه از هدف را دیدن و رسوخ فردگرایی در تفسیر شریعت بر روش فهم نصوص شرعی نیز قابل توجه است؛ چنان‌که از یک‌سو می‌بینیم در روشن‌گری نصوص، شخصیت پیامبر (ص) یا امام را به عنوان فرمانروا و سرپرست دولت ندیده می‌گیرند، و در هر جا که از ناحیه پیامبر معنی صادر شده باشد - مثلاً منع مردم مدینه از این‌که از رسیدن زیادتى آب متعلق به خود به دیگران جلوگیری نمایند - آن را حمل بر ناروا بودن یا ناخوشایند بودن (حرمت یا کراهت) کاری در نزد پیامبر (ص) می‌نمایند، با آن‌که گاهی هیچ یک از این دو نبوده و بلکه پیامبر (ص) تنها به این اعتبار که سرپرست دولت بوده، از کار نهی کرده و منع او، حکم دینی عامی به دست نمی‌دهد.^۳

برای نشان دادن نقش این مسئله در استنباط‌های فقهی، چند نمونه از فقه می‌آوریم:

الف) موارد زکات: در این‌که زکات به چه چیزهایی تعلق دارد، روایات یکسان نیست. بعضی فقیهان این روایات را به چهار طایفه تقسیم کرده‌اند. در جمع این روایات نظرهای متعددی وجود دارد: یکی از راه‌های جمع، استفاده از همین قاعده، است؛ بدین صورت که بگوییم اصل وجوب زکات تشریع قرآنی است، اما از چه باید زکات گرفت، به عهده حاکم صالح گذاشته شده و نصوص صادر شده از پیامبر (ص) و امامان (ع) هم به عنوان حاکم است، نه مبلّغ حکم خدا. در این صورت تعارضی بین حدیث‌ها نخواهد بود، چون شرایط

۱. اقتصادنا، ص ۴۰۱.

۲. همان، ص ۴۱۴.

۳. همراه با تحول اجتهاد، ترجمه علی اکبر ثبوت، ص ۱۵؛ دائرة المعارف الاسلامیة الشیعیة، ج ۳، ص ۳۳.

زمانی برای دو امام و یا دو دوره از زندگی یک امام، یکسان نبوده است.

در این زمینه بعضی فقیهان یادآور شده‌اند که:

بیان موارد زکات به عهده حاکم حق گذاشته شده است، و پیامبر (ص) نیز به عنوان حاکم از نه چیز زکات گرفت؛ چون ثروت مهم عرب‌ها در آن زمان، همان بود. و احتمالاً در آخر زندگی خود از چیزهای دیگری نیز زکات می‌گرفت. ولی ائمه طاهرین (ع) در دوره‌ای، بیش از نه چیز زکات می‌گرفتند، ولی در وقتی دیگر که احساس کردند این اموال جمع آوری شده، در اختیار دولت‌های جور قرار می‌گیرد و آنان را قوت اقتصادی می‌بخشد، از این رو برای ضربه زدن به آنان استناد کردند به عمل پیامبر (ص) در یک دوره که از نه چیز زکات می‌گرفت.^۱

(ب) خمس سود درآمدها: دلیل وجوب خمس در این مورد از امام باقر و صادق (ع) رسیده است. در علت تأخیر این قانون، ابهامی وجود دارد که فقیهان را به تأمل واداشته است. برخی سبب را چنین گفته‌اند:

ممکن است گفته شود این قسم از خمس، حق حکومت است، و از ناحیه امامان (ع) برای رفع نیاز تشریع شده است؛ زیرا زکات در اختیار دولت‌های ستم قرار داشت، و لذا گاهی آن را دریافت می‌کردند و پاره‌ای وقت‌ها خیر. و حکومت صالح در زمان‌های دیگر نیز همین حق را دارد. ما این احتمال را در معدن و گنج نیز گفتیم ... بر این اساس، حاکمان در شرایط مختلف می‌توانند در این دستور تجدید نظر کنند و آن را کم نموده یا افزایش دهند.^۲

(ج) تعزیر: در این‌که تعزیر چیست و آیا از قبیل زدن است یا جریمه‌های مالی و زندان و مصادره اموال و ... همه می‌تواند مصداقی برای تعزیر باشد، میان فقیهان اتفاق نظری نیست؛ گرچه مشهور، تعزیر را در زدن خلاصه می‌کنند و تازه در این‌که مقدار زدن چقدر است، روایات گوناگونی وجود دارد. البته برای انواع تعزیر نیز در زمان پیامبر (ص) نمونه‌هایی در تاریخ و حدیث ذکر شده است. این دیدگاه که دستور تعزیر، حکم ولایی و حکومتی است و اعمال هر مورد به شرایط خاص و ویژه منوط است، یکی از نظریات در این مسئله است.^۳ که به بحث ما برمی‌گردد و نیز این دیدگاه، اختلاف در مقدار ضرب را هم

۱. کتاب الزکات، ج ۱، ص ۱۶۷، و ر. ک: کتاب الخمس، صص ۱۴۹ - ۱۵۰، آیت الله منتظری.

۲. کتاب الخمس، صص ۱۵۰ - ۱۵۱.

۳. دراسات فی ولاية الفقیه، ج ۲، ص ۳۴۳.

می‌تواند با همین تفسیر برطرف کند. در این زمینه یکی از فقها فرموده است:

چه بسا اختلاف نصوص شرعی به خاطر تفاوت جرم‌ها یا اختلاف مجرمان از نظر موقعیت اجتماعی و سابقه باشد. تعزیر، امر تعبدی صرف، مانند حد نیست که در مقدار خاص محدود باشد؛ بلکه انگیزه تشریع آن، ادب کردن مجرم و تنبیه جامعه است؛ لذا با نوع جرم و مجرمان و شرایط زمانی و مکانی، مختلف می‌شود، و تفاوت روایات نیز به همین امر برمی‌گردد.^۱

(د) احتکار: آیا ممنوعیت احتکار در اشیایی خاص، برای همه دوره‌ها تشریع شده و یا این‌که روایات موجود به نیازهای مهم آن زمان اشاره دارد و در هر زمان حاکم صالح است که از این قانون اقتصادی استفاده نموده و بر موارد تطبیق می‌کند؟

این سؤال نیز می‌تواند با تفکیک بین احکام مرتبط شود و لذا بعضی از فقها چنین فرموده‌اند: حصر در روایات، حکم فقهی عام، برای تمام زمان‌ها با هر شرایط نیست، بلکه دستوری حکومتی است برای زمان و مکان خاص، با توجه به نیازهای زمان.^۲ یادآوری می‌شود که مرحوم شهید صدر چهار نمونه از این موارد را در حیطه مسائل اقتصادی یاد کرده‌اند.^۳

(ه) زیادی آب و چراگاه: پیامبر (ص) بین مردم مدینه حکم کردند کسی اضافی آب و چراگاه خویش را از دیگران دریغ ندارد.^۴ با توجه به این‌که جمهور فقیهان معتقدند که انسان می‌تواند زائد ملک خویش را از دیگران دریغ دارد، به این نتیجه می‌رسیم که این فرمان به عنوان «ولی امر» از پیامبر (ص) صادر شده است.

(و) فروش میوه قبل از «نُضج»: در زمان پیامبر (ص) گروهی در فروش چنین معامله‌ای نزاع می‌کردند و ایشان از فروش میوه قبل از نضج نهی کردند. در روایات آمده است: *إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ أَحَلَّ ذَلِكَ فَاخْتَلَفُوا، فَقَالَ لَا تَبَاعُ الثَّمَرَةُ حَتَّى يَبْدُو صِلَاحَهَا.*^۵

یعنی پیامبر (ص) فروش میوه را قبل از نضج جایز دانستند، ولی آنان نزاع کردند؛ آن‌گاه فرمود: این معامله جایز نیست.

۱. دراسات فی ولاية الفقیة، ص ۳۵۷.

۲. همان، صص ۶۴۷-۶۴۸.

۳. اقتصادنا، صص ۷۲۶-۷۲۸.

۴. الفروع من الکافی، ج ۵، ص ۲۹۴. این حدیث با آنچه شهید صدر نقل کرده است، مقداری تفاوت دارد.

۵. وسائل الشیعة، ج ۱۳، ص ۳، ح ۲ و ص ۶، ح ۱۵.

ز) نهی از اجاره دادن زمین: رافع بن خدیج نقل می‌کند:

پیامبر (ص) ما را از کاری پر درآمد نهی کردند و آن اجاره زمین بود و به ما فرمود: هر که زمین دارد، یا به برادران خویش ببخشد و یا در آن کشت نماید.^۱
چون فقها اتفاق دارند اجاره دادن زمین حرام نیست معلوم می‌شود که این، فرمان حکومتی بوده است.

ح) قیمت گذاری: حضرت امیر (ع) در نامه‌ای به مالک اشتر، دستور محدود ساختن قیمت‌ها را صادر کرده است؛^۲ و می‌دانیم در فقه، منعی عمومی نسبت به قیمت‌ها نداریم. لذا استنباط می‌شود این دستوری ولایی است.^۳

مرحوم امام (ره) در بحث «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام» فرموده است پیامبر (ص) در میان امت منصب‌های متعددی داشت: منصب تبلیغ احکام الهی، منصب ریاست و رهبری جامعه و منصب قضاوت. سپس فرموده است که تمام آن‌چه در روایات از پیامبر (ص) و حضرت امیر (ع) با لفظ «قضی» و «حکم» و «امر» و مانند این‌ها وجود داشته باشد، تبیین حکم شرعی نیست؛ مگر به گونه‌ای مجازی.

همان‌طور که گاهی فرمان‌های حکومتی با کلمه «قال» ذکر شده و از قرینه‌ها فهمیده می‌شود.^۴

آن‌گاه نمونه‌هایی از فرمان‌های حکومتی در روایات را یاد کرده است.

ط) کیفیت قضاوت: روایاتی از پیامبر (ص) نقل شده که با یک شاهد و قسم قضاوت می‌نمود.^۵

و از ابو جعفر (ع) نقل شده که:

اگر حکومت دست ما بود شهادت یک مرد نیک را با قسم خصم، در حقوق مردم می‌پذیرفتیم.^۶

ی) فرمان‌های زمان جنگ: پیامبر (ص) فرمودند:

۱. سنن الترمذی، ج ۲، ص ۴۲۱؛ ابواب الاحکام، ب ۴۲، دارالاحیاء العربی.

۲. نهج البلاغه، نامه ۵۳، ص ۴۸۳، صبحی صالح.

۳. دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۲، صص ۶۶۴-۶۶۵.

۴. الرسائل، ج ۱، ص ۵۰-۵۶.

۵. وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۱۹۳، ح ۲-۴.

۶. همان، ص ۱۹۵، ح ۱۲.

مشرکان را بکشید و پیران و کودکان را زنده نگه دارید.^۱

قصد ما استقصای تمام موارد و تصحیح تمام گفته‌ها نیست؛ بلکه توجه دادن به این نکته در مقام استنباط و اجتهاد است. برای هموار شدن راه باید بزرگان و اصولیان، بخشی را در اصول بدان اختصاص دهند و ابعاد این نظریه بررسی شود. حتی اگر کسی باور هم ندارد، استدلال کند و سخن دیگران را نقد کند.

مگر نقد و ابطال تصویب معتزلی و اشعری به معنای قبول داشتن آن است. مگر رد نظریه انسداد باب علم و طرح آن در اصول حاکی از پذیرش است. این بحث و نمونه‌های دیگری که یاد شد و بعد از این می‌آوریم، شاید کم‌تر از انسداد باب علم و تخطئه تصویب اشعری و معتزلی نباشد.

در پایان، برخی موضوعات را که می‌تواند ابهامی از این مسئله بزداید، ذکر می‌کنیم:

الف) تعریف اوامر تبلیغی و ولایی.

ب) راه تشخیص این دوازده یکدیگر.

ج) در موارد شک، اصل آن است که پیامبر و امام مبلّغ حکم الهی هستند و یا چیز دیگر؟

د) آیا غیر از پیامبر(ص) و حضرت امیر(ع) سایر امامان(ع)، فرمان‌های حکومتی داشته‌اند؟

۵- نقش زمان و مکان در استنباط

واقع‌نگری، مقتضیات زمان و تعبیرهای نظایر آن، واژه‌هایی که گرچه به این شکل در سخنان فقیهان گذشته به چشم نمی‌خورد، اما روح و جان آن را می‌توان در استنباط و اجتهاد آنان نشان داد. مقدار تأثیر زمان و مکان در استنباط و حدّ تبعیت نصوص دینی از واقعیات زندگی، بحثی بسیار مهم و اساسی است. پذیرش اثرگذاری این مسئله بر استنباط، در دو مرحله برای فقیه قابل توجه است: یکی فهم سخن معصوم، چه این که آنان نیز برخی دستورها را بر حسب موقعیت‌ها و ویژه زمانی و مکانی بیان داشته‌اند، نه به عنوان یک قاعده ثابت و جاودانه. همان مطلبی که در مبحث قبل تا اندازه‌ای بدان اشاره گشت. لذا شناخت چنین روایاتی برای فقیه بسیار رهگشا خواهد بود و چه بسیار تعارض‌هایی

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۱، ص ۴۸، ح ۲.

که به سبب این امر حل خواهد شد.

در این باره شهید مطهری (ره) فرموده‌اند:

یکی از طرق حل تعارضاتی که در سیرت‌های مختلف است، به اصطلاح حل عرفی و جمع عرفی است، که از راه اختلاف مقتضیات زمان است، حتی در حل تعارضات قولی نیز این طریق را می‌توان به کاربرد؛ گو این که فقهای ما توجه نکرده‌اند.^۱

به تعبیر دیگر، شناخت امر و نهی پیامبر (ص) و امامان (ع) در «منطقه فراغ» یا «میدان باز»ی که شرع در مقابل حاکم جامعه قرار داده است.

مرحله دیگری که واقع‌نگری برای فقیه بسیار لازم است، فهم و تطبیق دین بر زندگی انسان معاصر است و در نظر داشتن نقش زمان و مکان در شیوه استنباط.

حضرت امام (ره) فرمودند:

اما در مورد روش تحصیل و تحقیق حوزه‌ها، این جانب معتقد به فقه سنتی و اجتهاد جواهری هستم و تخلف از آن را جایز نمی‌دانم. اجتهاد به همان سبک صحیح است، ولی این بدان معنی نیست که فقه اسلام پویا نیست. زمان و مکان دو عنصر تعیین‌کننده در اجتهادند. مسئله‌ای که در قدیم دارای حکمی بوده است، به ظاهر همان مسئله در روابط حاکم بر سیاست و اجتماع و اقتصاد یک نظام ممکن است حکم جدیدی پیدا کند. بدان معنی که با شناخت دقیق روابط اقتصادی و اجتماعی و سیاسی، همان موضوع اول که از نظر ظاهر با قدیم فرقی نکرده است، واقعاً موضوع جدیدی شده است، که قهراً حکم جدیدی می‌طلبد. مجتهد باید به مسائل زمان خود احاطه داشته باشد.^۲

در سخنی دیگر، در ضمن برشمردن برخی موضوعات مورد توجه بعد از پیروزی انقلاب اسلامی، به این مورد هم اشاره شده است:

تغییر موضوعات حرام و حلال و توسیع و تضییق بعضی از احکام در ازمنه و امکانه مختلف.^۳

یکی از استادان حوزه فرموده‌اند:

یکی از ویژگی‌های شگفت‌آور فقاہت در اسلام اصیل، واقع‌بینی و واقع‌نگری آن

۱. سیری در سیره ائمه اطهار (ع)، ص ۱۹.

۲. صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۹۸.

۳. همان، ص ۴۶.

است. در تمامی ابعاد شریعت، «مصالح واقعی» منظور بوده و کام فقاقت را از روز نخست با جمله «الاحکام الشرعية تابعة للمصالح الواقعية» برداشته‌اند ... از این رو فقیه توانا کسی است که با دید واقع‌بین، مصالح روزمره را بررسی کند و با این دید واقع‌نگرانه به سوی منابع فقهی و مدارک اولیه فقه رو آورد، که در اصطلاح به آن «شمّ الفقاهة» می‌گویند. فقیه کسی است که بر تمامی جوانب شریعت آگاهی کامل داشته باشد، و بر ملاکات احکام شرع - جز عبادات - به خوبی واقف باشد.^۱

مرحوم شهید صدر (ره) نیز یکی از زیان‌های یک‌سونگری در اجتهاد و فقه مصطلح را، عدم توجه به واقعیت خارجی می‌داند:

از سوی دیگر نیز نصوص دینی را با روح تطبیق بر واقعیت خارجی مورد تفسیر قرار نمی‌دهند، تا قاعده‌ای از آن به دست آید. و از این رو بسیاری به خود اجازه می‌دهند تا موضوع واحدی را تجزیه نمایند و برای آن احکام گوناگونی قائل شوند.^۲

این یک روی مسئله بود؛ از سوی دیگر برخی از همین بزرگان، تفسیر نصوص دینی را بر اساس واقعیت‌ها، امری ناروا دانسته‌اند. شهید صدر، فقیهان را بر حذر می‌دارد، آن‌جا که فرموده است:

یکی از خطرها، «واقع‌نگری» [به معنای غلط آن] است. یعنی پژوهشگر، آگاهانه یا بدون توجه، نصوص را تحویل برد و آن‌ها را به گونه‌ای بفهمد که واقعیت‌های فاسد و ضرورت‌های پنداری را تجویز می‌کند. مانند برخی متفکران اسلامی که تسلیم واقعیت‌های اجتماعی بودند و تلاش می‌کردند دین را تابع واقعیت‌ها سازند؛ به جای این‌که بیندیشند چگونه می‌شود واقع را بر اساس «نصوص» تغییر داد. بر اساس این بینش، دلیل حرمت ربا و سود را تأویل برده و به این موضع رسیده‌اند که اسلام سود چند برابر را حرام دانسته، آن‌جا که از مرز معقول بگذرد، و گرنه سودهای متعارف را جایز دانسته است.^۳

تعیین حد و مرز مسئله می‌تواند این دوگانگی یا تناقض به حسب ظاهر را، مرتفع سازد؛ لذا پرسش‌های فراوانی در اطراف این قضیه وجود دارد که تعدادی از آن‌ها را ذکر می‌کنیم:

۱. کیهان اندیشه، ش ۲۹، ص ۳۹، مقاله استاد معرفت.

۲. همراه با تحول اجتهاد، ترجمه علی اکبر ثبوت، صص ۱۵-۱۶؛ دائرة المعارف الاسلامیة الشیعیة، ج ۳، ص ۳۳.

۳. اقتصادنا، صص ۴۰۴-۴۰۵.

الف) آیا زمان و مکان فقط در تغییر موضوع اثر می‌گذارد یا فراتر از آن؟

ب) واقع‌نگری همان توجه به ضرورت‌ها یا مصالح اجتماعی است یا غیر آن دو؟

ج) واقع‌نگری مجاز و ناروا کدامند؟

این‌ها و موضوعات دیگری، مانند جایگاه عقل در استنباط، سنت، سیره و فعل و معصومان (ع)، ضرورت، و ... بحث‌های نو و عمیق‌تری را می‌طلبد و نباید به آن‌چه در این زمینه‌ها در نوشته‌های کنونی وجود دارد بسنده کرد. هریک از این موضوعات، نوشته‌های مستقل و بررسی‌های عمیقی را در فقه می‌طلبد و نباید از پژوهش‌های نو و تازه‌ای که در این زمینه‌ها از سوی دیگر مسلمانان صورت گرفته است، غفلت ورزید.

۱۲ مکتب اصولی امام خمینی (ره)*

آدمی پس از آن که به خداوند ایمان آورد، بندگی اش اقتضا می کند به شریعتِ فرود آمده از سوی خداوند، تن در دهد، و زندگی اش را با آن هماهنگ سازد. همین قاعده مسلمان را سوق می دهد، تا روش زندگی را با شریعت اسلامی برابر کند. دریافت دستورات و احکام شرعی، باید مستند به منابع دینی؛ یعنی قرآن و حدیث گردد. بر همین اساس، علم شریعت در صدر اسلام با علم حدیث و قرآن آغاز شد. با توسعه شریعت و بسیاری عوامل اجتماعی و تاریخی، به دست آوردن حکم شرعی از منابع و نصوص نیازمند دقت و خبرویت شد و همین، ریشه تفکر فقهی و پیدایش علم فقه بود. علم فقه مشتمل بر تلاش های فقیهان برای استخراج احکام از نصوص و ادله است. با رواج استنباط و شیوع دانش فقه، عناصر مشترک و دخیل در استنباط به تدریج نمایانده شد، تا آن جا که استنباط حکم شرعی بی آن حاصل نمی شد. از این جا اندیشه اصولی و دانش اصول جوانه زد. از همین رو گفته شده است:

نشأ علم الاصول فی احضان الفقه کما نشأ علم الفقه فی احضان علم الحدیث، تبعاً للمراحل التي مر بها علم الشریعة.^۱

دانش اصول در دامن فقه، و علم فقه در دامن دانش حدیث، شکل گرفت و این همه در سایه مراحل بود که بر علم شریعت گذشت. این سیر در میان اهل سنت و شیعه یکسان رخ داد، گرچه در تقدم و تأخر زمانی تفاوتی

* این مقاله در مجله آینه پژوهش، س ۱۰، ش ۶ (مسلسل ۴۰) بهمن - اسفند ۱۳۷۸، صص ۲-۲۷ منتشر شده است.

۱. معالم الجدیة، ص ۴۶.

میان آنها است. اهل سنت از آن رو که پایان دوره نص را وفات پیامبر (ص) می‌دانند، این مراحل را زودتر طی کرده و در اواخر قرن دوم دست به تصنیف زدند، لیکن شیعیان تا عصر غیبت، یعنی اوایل قرن چهارم، دوره نص را ممتد می‌دانسته و دیرتر بدان نیازمند شدند. ناگفته نماند که بذر اندیشه اصولی شیعه در دوران امام صادق (ع) و امام باقر (ع) بر زمین پاشیده شد. روایاتی که در حجیت خبر ثقه^۱، چگونگی علاج اخبار متعارض^۲، امر به تفریع فروغ^۳ و... به ما رسیده بر این امر گواهی می‌دهد. چنان‌که تألیفات یاران ائمه در مسائل اصولیه چون کتاب الالفاظ و مباحثها، از هشام^۴، کتاب اختلاف الحدیث و مسائله^۵، نوشته یونس بن عبدالرحمان و... بر این امر دلالت دارد.

با این همه باید گفت تصنیف وسیع و گسترده در میان شیعه به آغاز قرن چهارم برمی‌گردد. امام خمینی (ره) نیز تدوین اصول شیعه را متأخر از اهل سنت دانسته است: شاید رمز آن که اصولیان پیشین، ادله را چهار می‌دانستند، آن بود که اهل سنت که پایه گذار تدوین دانش اصول بودند، استصحاب را در شمار ادله عقلی چون قیاس و استحسان می‌دانستند.^۶

شهید سید محمدباقر صدر در این زمینه تعبیری رسا و غز دارد، و می‌گوید: آدمی هر چه به زبان تشریع نزدیک‌تر بوده و با نصوص بیش‌تر دمساز باشد، نیاز کم‌تری به اندیشه‌ورزی در قواعد عمومی و عناصر مشترک دارد؛ چرا که در این صورت استنباط حکم شرعی از راهی آسان‌تر حاصل می‌آید، بدون آن‌که فقیه شکاف‌هایی رود و رو داشته، و نیازمند پرکردن آن از طریق قواعد اصولی باشد.^۷ بر این پایه می‌توان تدوین دانش اصول را نزد شیعیان به آغاز قرن پنجم و به هنگام تألیف التذکره باصول الفقه تألیف شیخ مفید (م ۴۱۳ ق) دانست. پس از وی سید مرتضی (م ۴۳۶ ق) الذریعة را نگاشت. سلار دیلمی (م ۴۳۶ ق) هم کتابی در اصول تألیف کرد. تا

۱. وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۰۷، ح ۳۳-۳۵ و ص ۹۹، ح ۴.

۲. همان، صص ۷۵-۷۹.

۳. همان، صص ۴۰-۴۱، ح ۵۱ و ۵۲.

۴. اختیار معرفة الرجال، ص ۳۰۵؛ تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۴۴۴.

۵. همان، ص ۳۱۲؛ الفهرست، ص ۱۸۱؛ فهرست ابن ندیم، ص ۲۲۳.

۶. الاستصحاب، ص ۷؛ الرسائل، ج ۱، ص ۷۴.

۷. المعالم الجديدة، ص ۵۲.

این که شیخ طوسی (م ۴۶۰ ق) عدة الاصول را تحریر کرد و دانش اصول را وارد دوره جدید ساخت. از آن پس توقفی در اصول و فقه پدیدار شد.

پس از شیخ طوسی، ابن زهرة (۵۱۱-۵۸۵ ق) اصولی تدوین کرد که همتای سرائر ابن ادریس در رویارویی با اندیشه های شیخ طوسی به شمار می رود.

آن گاه نوبت به محقق حلی (م ۶۷۶ ق) و کتاب های اصولی اش، یعنی نهج الوصول و کتاب المعارج می رسد. پس از وی علامه حلی (م ۷۲۶ ق) با تألیف تهذیب الوصول الی علم الاصول، مبادی الاصول الی علم الاصول، اصول شیعی را گامی به جلو می برد.

از آن پس تا اواخر قرن دهم، یعنی عصر صاحب معالم (م ۱۰۱۱ ق) و زبدة الاصول شیخ بهایی (م ۱۰۳۱ ق) اثری دیگر در علم اصول به چشم نمی خورد.

در این اوان است که اخباری گری با پیشوایی محمدامین استرآبادی (۱۰۲۱ ق) به جنگ تفکر اصولی برمی خیزد.

گرچه در این عصر آثاری چون الوافیه، نوشته ملا عبدالله تونی (م ۱۰۷۱ ق) و مشارق الشمس تألیف آقا حسین خوانساری (م ۱۰۹۸ ق) و حاشیه شیروانی (م ۱۰۹۸ ق) بر معالم الاصول را در دست داریم؛ اما بر دانش اصول در این دوره آسیب سختی وارد شد، تا این که در قرن دوازدهم وحید بهبهانی (م ۱۲۰۶ ق) با اخباریان درمی افتد و با نگارش آثاری چون الفوائد الحارثیه، زمینه رونق جدید دانش اصول را فراهم می سازد.

پس از وحید، شاگردانش چون سید مهدی بحر العلوم (م ۱۲۱۲ ق) نویسنده کتاب فوائد بحر العلوم، شیخ جعفر کاشف الغطاء (م ۱۲۲۷ ق) نویسنده کتاب کشف الغطاء، میرزای قمی (م ۱۲۲۷ ق) نویسنده قوانین الاصول، سید علی طباطبایی (م ۱۲۲۱ ق)، شیخ اسدالله تستری (م ۱۲۳۴ ق) نویسنده کتاب کشف القناع به تداوم راه استاد برمی خیزند.

نسل دیگری از شاگردان شاگردان وحید، چون شیخ محمدتقی (۱۲۴۸ ق) نویسنده هدایة المسترشدين، شریف العلما (م ۱۲۴۵ ق)، سید محسن اعرجی (م ۱۲۲۷ ق)، ملا احمد نراقی (م ۱۲۴۵ ق) نویسنده کتاب عوائد الایام، به تعمیق و توسعه دانش اصول پرداختند و زمینه بروز شیخ مرتضی انصاری (۱۲۱۴-۱۲۸۱ ق) و دوره شکوفایی دانش اصول را آماده ساختند. شیخ انصاری با تألیف کتاب فوائد الاصول، تبویب، تعمیق و تأسیس مباحثی در علم اصول، اوج بالندگی این دانش را رقم زد.

پس از شیخ انصاری، اصولیان به تعمیق مباحث این دانش پرداختند و با غور و فرو رفتن در جزئیات بر حجم آن افزودند.

شخصیت‌های برجسته‌ای چون آخوند خراسانی (م ۱۳۲۹ ق) با تألیف کفایة الاصول، حاشیه الرسائل، و فوائد الاصول، میرزای نائینی (م ۱۳۵۵ ق) با آثار برجای مانده چون فوائد الاصول و اجود التقريرات، آقا ضیاءالدین عراقی (م ۱۳۶۱ ق) با تألیف نهایة الافکار و محمد حسین غروی اصفهانی (م ۱۳۶۱ ق) با حاشیه بر کفایة و پاره‌ای از رساله‌های اصولی، میدان دار این دانش به شمار می‌روند.^۱

سپس نوبت به شاگردان این‌ها می‌رسد. امام خمینی (ره)، آیت الله خویی (ره) در این دوره قرار می‌گیرند. در این زمان است که تفاوت‌هایی میان حوزه‌های نجف و قم در فقه و اصول شکل می‌گیرد و مکتب نجف و قم را می‌سازد. امام خمینی را جدا از ویژگی‌های شخصی و فردی می‌توان نماینده مکتب قم به شمار آورد.

در این نوشتار تلاش می‌شود مکتب اصولی وی، برپایه آثار و نوشته‌های ایشان نمایانده شود.

از این رو مباحث این مقال در دو بخش عرضه می‌گردد. در بخش نخست به معرفی اجمالی آثار می‌پردازیم و در بخش دوم مکتب اصولی امام معرفی می‌گردد.

یک. نگاهی اجمالی به آثار اصولی امام خمینی (ره)

چنان‌که پیش‌تر بدان اشارت رفت، دانش اصول به عنوان منطق فقهات و اجتهاد، از سده‌های نخستین مورد توجه فرزندان مسلمان بوده است. این علم در میان شیعه و اهل سنت ادواری را پشت سر نهاده، تا در جایگاه کنونی قرار گرفته است. در قرن‌های اخیر میدان‌داران بزرگی؛ همچون شیخ اعظم انصاری، آخوند خراسانی، میرزای نائینی، آقا ضیاء عراقی، محمد حسین اصفهانی (کمپانی) و... در وادی این علم درخسیده‌اند.

به حق امام خمینی (ره) از فرزندان این فن در این عصر به شمار می‌آید. از ایشان در زمینه علم اصول آثاری جاودانه به صورت تحریر و تقریر به یادگار مانده است، که در میان آن‌ها آثار قلمی و تحریری معظم له جایگاه ویژه‌ای دارد. برای نشان دادن جایگاه امام در دانش اصول باید مکتب اصولی وی کشف و استخراج شود و در پرتو آن برجستگی‌ها و قوت‌هایش در مقایسه با دیگر مکاتب نمودار گردد.

۱. جهت آشنایی بیش‌تر با تاریخچه علم اصول در میان شیعه رجوع شود به: معالم الجدیة، شهید سید محمدباقر صدر، صص ۱-۹۹؛ علم الاصول تاریخاً و تطوراً، علی فاضل قایمی؛ تأسیس الشيعة، حسن صدر، صص ۳۱۰-۳۱۴؛ مبانی استنباط، ابوالحسن محمدی، صص ۱-۲۰.

آثار اصولی امام خمینی (ره) را در سه مجموعه می‌توان دسته‌بندی کرد: مجموعه اول تدوین درس آموخته‌ها و به تعبیر دیگر تقریر درس‌های استاد خود، آیت الله بروجردی است. مجموعه دوم تراوش‌های فکر اصولی و اندیشه ایشان است، که به قلم خود تحریر کردند، و مجموعه سوم را دانش آموختگان مکتب درسی او، به عنوان تقریر درس، ماندگار ساختند.

شرحی فشرده از این مجموعه‌ها، ما را در کشف و استخراج مکتب اصولی امام، یاری می‌رساند.

مجموعه اول

مراد از مجموعه اول تقریراتی است که امام از درس استاد خویش آیت الله بروجردی به یادگار گذاشته‌اند. این تقریر کامل نیست و همه مسائل علم اصول را دربر نمی‌گیرد. آنچه در این تقریر از مباحث اصولی برجای مانده عبارت است از:

موضوع العلم، الوضع، الأمر (مادة الأمر، صیغة الأمر، الأجزاء، مقدمة الواجب، مسألة الضد، أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه، الواجب الكفائي، الواجب المطلق والموقت ومتعلق الأوامر)، النواهی (اختلاف الأمر والنهی، اجتماع الأمر والنهی، اقتضاء النهی للفساد)، المفاهیم، العام والخاص، المطلق والمقید، الأمارات المعتبرة عقلاً وشرعاً (مبحث القطع أصولیة، حجية القطع، القطع الموضوعی والطریق، التجری، العلم الاجمالی) والأمارات الغیر العلمیة (امکان التعبد بالأمارات، السببیة والطریقیة).

این دست نوشته‌ها از سوی مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، تحقیق شده و در یک مجلد به زودی منتشر خواهد شد.^۱

آیت الله سبحانی درباره این تقریر نوشته است:

در این ارتباط (تقریر درس آیت الله بروجردی) ایشان (امام خمینی) به این جانب فرمودند:

مرحوم آقای بروجردی زحمت می‌کشید و به درس می‌آمد. ما هم زحمتی می‌کشیدیم و در درس حاضر می‌شدیم. برای این که این زحمات هدر نرود، عصاره درس ایشان را به رشته تحریر درآوردم که باقی بماند.^۲

۱. این اثر در سال ۱۳۷۹ با عنوان لمحات الاصول منتشر شد.

۲. کیهان اندیشه، ش ۲۹، ص ۱۱.

مجموعه دوم

این مجموعه دست نوشته‌های ایشان است که یک دوره از علم اصول را دربرمی‌گیرد. بخشی از این مجموعه به صورت تعلیقه بر کفایة الاصول آخوند خراسانی نگارش یافته و قسمتی دیگر تألیف مستقل است. فهرست این مجموعه به ترتیب مباحث علم اصول از این قرار است:

۱. مناهج الوصول إلى علم الأصول، دو جلد شامل مباحث الفاظ که در سال ۱۳۷۳ ق تحریر شده است.
 ۲. رسالۀ طلب و اراده، تفصیل یک مسئله از مباحث الفاظ است و در سال ۱۳۷۱ ق به اتمام رسیده است.
 ۳. أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية، در دو جلد که شامل مباحث حجج و امارات است و نگارش آن به سال ۱۳۶۸ ق برمی‌گردد.
 ۴. الاستصحاب، در سال ۱۳۷۰ ق تحریر شده است.
 ۵. بدایع الدرر فی قاعدة الاضر.
 ۶. التعادل والتراجیح، تألیف شده در سال ۱۳۷۰ ق
 ۷. الاجتهاد والتقليد، به سال ۱۳۷۰ ق تألیف شده است.
 ۸. فائدة في تداخل الأسباب.
 ۹. فائدة في الأوامر التشريعية والعلل الكونية.
 ۱۰. فائدة في موضوع علم الأصول.
- اینک گزارشی از شکل ظاهری و ساختار مطالب هر یک به همراه معرفی دیدگاه‌های جدید و نکات بدیع آن ارائه می‌گردد.

۱. مناهج الوصول إلى علم الأصول^۱

مناهج الوصول، آخرین تألیف اصولی امام خمینی (ره) است؛ چرا که این کتاب در روز شنبه بیست و چهارم شوال در سال ۱۳۷۳ ق تحریر شده و تاریخ نگارش سایر دست‌نوشته‌ها به سال‌های ۱۳۶۸ ق، ۱۳۷۰ ق و ۱۳۷۱ ق برمی‌گردد. تنها رسالۀ اجتهاد و تقلید، تاریخ تألیف ندارد که چون در مناهج، بدان ارجاع داده است، پیش از این کتاب تألیف شده است.

۱. از این کتاب دو معرفی اجمالی و تفصیلی در مجله آینه پژوهش تاکنون به چاپ رسیده است: معرفی اجمالی توسط نگارنده این مقاله، در ش ۲۵، ص ۱۰۱ و معرفی تفصیلی توسط آقای سید علی حسینی در ش ۵۸، ص ۸۹.

مناهج الوصول، بر اساس نسخه اصلی مؤلف از سوی مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره) در دو جلد به سال ۱۳۷۳ ش منتشر شده است.

در تحقیق اثر، تقطیع، تقویم نص، مستند سازی ارجاعات، ترجمه اعلام و تنظیم فهرس یازده گانه به صورتی عالمانه انجام شده است.

کتاب با مقدمه آیت الله فاضل لنکرانی از شاگردان امام، آغاز می شود. در این مقدمه به سیر علم اصول در میان شیعه، دیدگاه های جدید امام در دانش اصول و مکتب اصولی وی، اشاره ای گذرا داشته اند. درباره روش اصولی امام نوشته است:

روش وی این بود که مباحث را ریشه ای می نگرست و در بنیاد آن ها تأمل می کرد که آیا پایه ای درست و پذیرفتنی دارد یا آن که بر پایه ای متزلزل و مناقشه پذیر بنا شده است. ما بسیار دیدیم که او بر بنیاد بحث انگشت می نهاد. آن چه که بر حسب ظاهر نزد دیگران مسلم می نمود، به گونه ای دیگر مطرح می شد و نوبت به بررسی شاخ و برگ آن نمی رسید. بدین جهت درس های وی بیش ترین فایده و سود را به همراه داشت و ذهن دانشجویان را تیزبین و نقاد تربیت می کرد. به سخن دیگر مطالب و مباحث نزد او، تعبدی و تقلیدی مورد پذیرش نبود، بلکه بنیادی و اصولی مورد دقت قرار می گرفت. در حقیقت این امتیاز سبب رشد و ترقی را فراهم می کرد و در پژوهش و ژرف نگری مؤثر می افتاد.^۱

مناهج الوصول، حاوی مباحث الفاظ است و دارای یک مقدمه و پنج مقصد، بدین شرح می باشد:

مقدمه؛ به بیان مباحث کلی و مقدماتی در دانش اصول اختصاص دارد:

۱. موضوع علم؛
۲. وضع و چگونگی آن؛
۳. اقسام وضع؛
۴. وضع حروف و هیئت ها؛
۵. مجاز؛
۶. وضع واژه ها برای معانی؛
۷. موضوع له در هیئت ها؛
۸. نشانه های حقیقت و مجاز؛

۱. مناهج الوصول إلى علم الأصول، ج ۱، ص ۱۶.

۹. تعارض احوال؛

۱۰. حقیقت شرعیه؛

۱۱. صحیح و اعم؛

۱۲. اشتراک؛

۱۳. استعمال لفظ در چند معنا؛

۱۴. مشتق؛

مقصد اول: اوامر

۱. ماده امر؛

۲. صیغه امر؛

۳. اجزاء؛

۴. مقدمه واجب؛

۵. مسئله ضد؛

۶. جواز امر با نبودن شرط؛

۷. متعلق امر و نهی؛

۸. بقای جواز پس از نسخ؛

۹. واجب تخییری؛

۱۰. واجب عینی و کفایی؛

۱۱. واجب مطلق و موقت؛

مقصد دوم: نواهی

۱. متعلق نهی؛

۲. اجتماع امر و نهی؛

۳. دلالت نهی بر فساد؛

مقصد سوم: مفاهیم

۱. جمله های شرطیه؛

۲. مفهوم وصف؛

۳. مفهوم غایت؛

۴. مفهوم استثنا؛

مقصد چهارم: عام و خاص

مقصد پنجم: مطلق و مقید

این اثر دارای ویژگی‌هایی است که به اجمال از آن یاد می‌شود:
یک. نوآوری‌ها: در مناهج آرا و نظریات نو و دارای ثمر بسیار است که می‌توان از این نمونه‌ها یاد کرد:

۱. موضوع علم: سخن مشهور را که هر علمی دارای موضوع واحدی است و در خارج، همان موضوعات مسائل است و از عوارض ذاتی موضوع در آن دانش بحث می‌شود و... بی‌اساس و غیر منطبق با واقع دانسته و لازمه آن^۱ را تکلفات بی‌جا و التزام به بیگانه بودن بسیاری از مسائل علم می‌داند.

۲. تعریف علم اصول: در تعریف علم اصول رأی مشهور را نقد کرده می‌گوید:
إنه القواعد الآلية التي يمكن أن تقع كبرى استنتاج الأحكام الكلية الإلهية أو الوظيفة العملية.^۲

دانش اصول قواعدی ابزاری است که می‌تواند کبرای استنتاج احکام کلی الهی یا وظیفه عملی قرار گیرد.

بر همین پایه، ایشان مباحث ادبی را خارج از دانش اصول می‌داند، ولی اصولیان از آن رو بدان می‌پردازند که در فقه کاربرد فراوان دارد.

۳. رأی مشهور را در معانی حرفی نمی‌پذیرد؛ چرا که آنان می‌گویند:
حروف، ابزار التفات به دیگر معانی است و معانی حروف مغفول عنه می‌باشد.
امام در نقد این نظریه می‌گوید:

غرض عمده در گفت و گوها، تفهیم معانی حرفی است و با این وصف، چگونه از آن غفلت می‌شود؛ زیرا گوینده‌ها می‌خواهند اتحاد، ارتباط، نسبت و اضافات را در سخن گفتن به مخاطب القا کنند و این همه با معانی حروف حاصل می‌شود.^۳

۴. تقسیم وضع را به تعیینی و تعینی ناروا می‌داند؛ زیرا وضع جعل و تعیین لفظ برای دلالت بر معنا است و بر این فرض در تعین، جعل و تعیینی نیست.^۴
۵. تقسیمی زیبا برای واجبات و مستحبات در شریعت دارد:

۱. مناهج الوصول الى علم الاصول، صص ۳۵ - ۵۰ و صص ۳۲۸ - ۳۲۹.

۲. همان، ص ۵۱.

۳. همان، ج ۲، صص ۹۹ - ۱۰۰.

۴. همان، ص ۵۷.

دسته‌ای از واجبات و مستحبات، غرض از آن‌ها تحقق خارجی است؛ مانند نظافت، نجات غریق و پوشیدن عورت. دسته‌ای دیگر غرض از آن حاصل نمی‌گردد، مگر با قصد عناوین آن، البته نیازی به قصد قربت ندارد؛ مانند جواب سلام و ازدواج. دسته‌ای دیگر به جز قصد عنوان، قصد قربت هم لازم دارد و این دو قسم است:

آنچه که عنوان عبودیت بر آن صدق می‌کند؛ مانند نماز، حج، اعتکاف. قسم دوم آن است که قصد قربت لازم دارد، ولی مصداق پرستش نیست؛ مانند زکات، خمس و روزه. قسم اول واجبات تعبدی نام دارد و قسم دوم واجبات تقرّبی. آن‌گاه می‌گوید: تعبدی گاه اصطلاحی عام است و هر دو قسم را شامل می‌شود؛ چنان‌که توصیفی نیز به معنای عام به کار می‌رود و هر دو دسته اول را در بر می‌گیرد.^۱

۶. تعلق امر به اهم و مهم را در عرض یکدیگر درست می‌داند و این مبتنی بر پیش‌فرض‌هایی است که ایشان در علم اصول پذیرفته است. از قبیل:

۱. اوامر به طبایع تعلق می‌گیرد و خصوصیت‌های فردی دخیل نیست.
۲. در اطلاق، حکم به ماهیت تعلق گرفته و حالات و طواری ملحوظ نیست.
۳. تراحماتی که میان ادله به جهت عدم قدرت مکلف در بیان حکم، رخ می‌دهد در ادله ملحوظ نیست.

۴. احکام دارای دو مرتبه انشایی و فعلی است و تقسیم آن به چهار مرتبه ناتمام است.

۵. میان احکام کلی، قانونی و جزئی فرق بسیار است و عدم توجه بدان سبب خلط‌های بسیار شده است.

۶. احکام شرعی مقید به قدرت نیست.

۷. امر به ضدین مقدور و ممکن است و آنچه ممکن نیست امثال مکلف نسبت به هر دوی آن‌ها است.

با توجه به این پیش‌فرض‌ها، نتیجه می‌گیرد که متعلق دو تکلیف گاه دارای مصلحت متساوی‌اند و گاه یکی از آن‌ها مصلحت اقوا دارد.^۲

دو. خرده‌گیری بر عنوان‌های رایج در مسائل اصولی: امام معتقد است، این عناوین گرچه قراردادی و جعلی است، اما در تصویر درست از محل بحث نقش دارد. از این‌رو باید تعبیرهای رسا و گویا به کار گرفت. از چند نمونه به عنوان شاهد و گواه یاد می‌کنیم.

۱. مناهج الوصول الی علم الاصول، صص ۲۵۸ - ۲۵۹.

۲. همان، ج ۲، صص ۲۳ - ۳۰.

۱. پس از آن که بر عنوان مسئله صحیح و اعم نقدهایی را وارد می سازد، می گوید:
به جانم سوگند که انگیزه ای برای این تکلف های نابجا و خنک نیست و دلیلی بر حفظ کردن عنوان مسئله نیست. از این رو بهتر آن است که عنوان را «تعیین موضوع له و اژه های رایج در شریعت» یا «تعیین مسمای واژه ها» یا «تعیین اصل در استعمال واژه ها» قرار داد، البته این تعبیرها تفاوت هایی با یکدیگر دارند.^۱
۲. در مبحث تعمیم خطابات شفاهی برای غیر حاضرین، از مباحث عام و خاص بر عنوان مشهور که «جواز الخطاب للمعدومین والغائبین» است، خرده می گیرد و می فرماید:
متناسب با مباحث عموم که از مباحث الفاظ است، آن است که تعبیر «عدم الخطابات لغير الحاضرين» به کار گرفته شود؛ چرا که بحث از جواز خطاب و عدم آن متناسب با مباحث الفاظ عموم نیست.^۲
۳. در تخصیص عام به ضمیری که به برخی از افراد بر می گردد، می نویسد:
این عنوان خالی از تسامح نیست؛ زیرا ضمیر به بعضی افراد بر نمی گردد، بلکه حکم جدی به بعضی افراد اختصاص دارد. از این رو بازگشت ضمیر به بعضی افراد مسلم نیست.^۳
- سه. اجتناب از مباحث زائد و کم ثمر: از بحث حقیقت شرعیه به اجمال گذشته و آن را بی ثمر در استنباط می داند.^۴
- همچنین در مسئله طلب و اراده، تصریح می کند که این بحثی اصولی نیست و باید از مباحث علم اصول جدا گردد.^۵
- چهار. جلوگیری از خلط مباحث اصول با فلسفه و عرفان: ایشان این گونه خلط ها را از لغزش های اصولیان می داند و تلاش می کند این موارد را نشان دهد. اینک به چند مورد اشاره می شود:
۱. تصریح می کند که قاعده الواحد، فلسفی است و نمی توان در علم اصول از آن بهره

۱. مناهج الوصول الى علم الاصول، ص ۲۴۴.

۲. همان، صص ۲۸۲ - ۲۸۴.

۳. همان، ص ۲۹۳.

۴. همان، ج ۱، ص ۱۳۸.

۵. همان، ص ۲۴۲.

گرفت.^۱

۲. در بحث استعمال لفظ در معنا، استشهاد به فنا در اصطلاحات عرفا را ناروا دانسته است.^۲

۳. میان علل تشریعی و تکوینی تمایز قائل است و آن‌ها را در لوازم و ملزومات یکی نمی‌داند.^۳

۴. کلی در مصطلحات فقهی را غیر از کلی طبیعی در منطق و فلسفه می‌داند و آن را بیگانه با مسئله اصالة الوجود و اصالة الماهیه قلمداد می‌کند.^۴

۵. اسباب شرعی و اسباب تکوینی را یکسان ندانسته آثار هریک را بر دیگری تعمیم نمی‌دهد. از این رو اسباب شرعی را متداخل نمی‌داند و هیچ محذور بر آن بار نیست.^۵

۲. طلب و اراده

رساله طلب و اراده که یکی از دست نوشته‌های ارزشمند امام خمینی (ره) است، در پنج شنبه ۲۵ ماه مبارک رمضان سال ۱۳۷۱ ق (۱۱ اردیبهشت ۱۳۳۱ ش) در شهر همدان پایان می‌یابد. این رساله برای نخستین بار در سال ۱۳۶۲، به همراه ترجمه فارسی و شرحی مختصر از آقای سید احمدی فهری زیور طبع می‌یابد.

محتوای این رساله، مسئله‌ای کلامی است که با صبغه‌های فلسفی، عرفانی و دینی به بحث گذارده می‌شود. آن مسئله عبارت از جبر و تفویض یا نسبت اراده خداوند به اراده انسان است.

حضرت امام، این رساله را به بهانه یک مسئله اصولی، تحریر کرده‌اند، آن‌گاه که در دوره اول تدریس اصول به مبحث اوامر می‌رسد، به طرح این مسئله می‌پردازند. از همین رو مقرر دوره اول - استاد جعفر سبحانی - فرموده است از تقریر این قسمت به جهت نگارش امام، صرف نظر کردم.^۶

۱. مناهج الوصول الی علم الاصول، ص ۱۴۸.

۲. همان، ص ۱۸۴.

۳. همان، صص ۲۷۵ - ۲۷۷.

۴. همان، ص ۱۳۸ و ج ۲، ص ۶۴.

۵. همان، ج ۱، صص ۲۰۷، ۱۹۵ و ۲۱۸.

۶. تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۰۳.

از همین رو هم می‌توان آن را جزو آثار اصولی امام برشمرد و هم آن را از آثار فلسفی و عرفانی به حساب آورد.

موضوع اصلی بحث آن است که: آیا طلب و اراده متحدند یا اختلاف دارند. هر یک از دو نظریه لوازم و آثار فلسفی، کلامی و اصولی دارد.

طرح این مسئله در علم اصول، برای نخستین بار از سوی محقق خراسانی، صاحب کفایة الاصول بوده است. نامبرده از اصولیان برجسته‌ای است که مع‌الاسف به اختلاط مباحث اصولی با فلسفه دامن زد و پس از ایشان نیز آثار آن باقی مانده است.

ایشان در کفایة الاصول، ضمن «جهت چهارم از مبحث اوامر» وارد این موضوع شده و مسئله را با «إِنْ قُلْتَ وَقُلْتُ» ها ادامه داده و در آخر نیز با اعتراف به «قلم این‌جا رسید سرشکست» سخن را بریده است.^۱

عناوین عمده این اثر (طلب و اراده) عبارت است از:

مقدمه: در این مقدمه ریشه‌های تاریخی و کلامی اختلاف در مسئله طلب و اراده و جبر و تفویض بیان می‌گردد.

مطلب اول: ادله اشاعره بрахلاف طلب و اراده. در این مطلب دو دلیل بر مدعای اشاعره اقامه می‌شود. در ضمن دلیل دوم، سخن به مسئله جبر و تفویض منجر می‌گردد. از این رو ضمن فصولی به تحریر و نقد آن می‌پردازند.

فصل یک. تحریر مسئله جبر و تفویض؛

فصل دو. نقد نظریه جبر و تفویض؛

فصل سه. تبیین نظریه امر بین الامرین؛

فصل چهار. نقد و بررسی شبهات.

مطلب دوم: تبیین حقیقت سعادت و شقاوت؛

مطلب سوم: اختلاف سرشت‌ها و اسباب آن.

چنان‌که از فهرست این اثر آشکار گشت، مسئله طلب و اراده، یکی از نتایج این بحث علمی است و در ضمن آن چند مسئله مهم کلامی طرح و تنقیح می‌شود: موضوع جبر و اختیار آدمی، مسئله سعادت و شقاوت انسان، مبحث اختلاف طینت‌ها و سرشت‌ها. در این رساله، گذشته از آن‌که کند و کاوی پیرامون پاره‌ای موضوعات صورت گرفته،

چند نکته در خور درنگ و تحسین است.

یک. جدا کردن این مبحث از نوشته‌های اصولی رایج، عبرت‌آموز است؛ زیرا روشن است که هر علمی با مباحثی عدیده گره می‌خورد و این مجوزی برای طرح همه آن‌ها در ضمن آن دانش نیست؛ چرا که این به خلط دانش‌ها، از نظر روش و مسائل خواهد انجامید. هر دانشوری در هر یک از علوم می‌باید تنها به تحلیل و تحریر موضوعات همان علم بپردازد و پیش فرض‌های برون علمی را در آن دانش وارد نسازد و اگر میل علمی، او را بر آن داشت که به تنقیح برخی از پیش فرض‌ها رو کند، بایسته است آن را در خارج از حوزه آن دانش وارد، و البته از نتایجش در آن دانش بهره‌ستاند؛ آن‌چنان که حضرت امام در مبحث طلب و اراده انجام دادند.

دو. در این نوشته گرچه با روش فلسفی و عرفانی به تحلیل مباحث پرداخته‌اند، از تحلیل و بررسی نصوص دینی غفلت نکرده‌اند، بلکه پس از طرح مقدمات عقلی و فلسفی، به تبیین بهتر نصوص و جمع میان مختلفات آن‌ها پرداخته‌اند.

در پایان باید از طبع این کتاب ارزشمند به شکل فعلی اظهار تأسف کرد؛ زیرا تلفیق متن و ترجمه و عدم عنوان‌گذاری مناسب، راه فهم را دشوار ساخته است. امید می‌رود مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، متن را به صورتی محققانه و مستقل به طبع رساند و اگر بنا بر همراهی متن و ترجمه هست، از تلفیق بدین گونه اجتناب شود.

۳. انوار الهدایة فی التعلیقة علی الکفایة^۱

کفایة الاصول، تألیف آخوند خراسانی از متون درسی در علم اصول است. این کتاب که بسیار دقیق و موجز نگارش شده، بیش‌ترین اهتمام را در حوزه‌های علوم دینی شیعه، به خود اختصاص داده است؛ تا آن‌جا که بیش از پنجاه شرح، حاشیه و ترجمه از آن در دست است.

امام خمینی، تألیف اصولی خود را در مباحث قطع، امارات و اصول عملیه بر محور این کتاب و به صورت تعلیقه بر کفایة الاصول عرضه داشته است.

تألیف انوار الهدایة در سال ۱۳۶۸ ق در تهران به پایان می‌رسد. این کتاب نخستین نوشته اصولی امام خمینی است، و سایر نوشته‌ها را پس از این تحریر کرده است. از همین

۱. گزارش اجمالی و تفصیلی از این کتاب توسط آقای سید علی حسینی در مجله کیهان فرهنگی، سال دهم، ش ۱۰، ص ۵۲ و

آینه پژوهش، ش ۵۸، ص ۸۹ به چاپ رسیده است.

رو بر این کتاب تعلیقات بسیاری دارد. ظاهراً هنگام تدریس دوره‌های دوم و سوم و نیز نگارش سایر آثار، مراجعاتی بر این اثر داشته و توضیحاتی را به عنوان پاورقی بر آن ثبت می‌کرده است. چنان‌که در موارد عدیده‌ای نیز از آرای خود در این کتاب عدول می‌کند و به نوشته‌های جدید یا پژوهش‌های تازه خود ارجاع می‌دهد.

مثلاً استصحاب را نخست اماره شرعی می‌دانسته و در مراجعه آن را اصل تبعیدی می‌داند؛^۱ چنان‌که در کتاب الاستصحاب نیز که دو سال بعد تألیف شده همین رأی تازه را انتخاب کرده است.^۲

مسئله رواج اجتهاد در زمان ائمه را در پاورقی به رساله اجتهاد و تقلید ارجاع می‌دهد.^۳ در مواردی نیز با تعبیر عدلنا^۴، رجعنا^۵ و...^۶ نشان می‌دهد که در مراجعات بعدی به این نتایج رسیده است.

چنان‌که یاد شد، این کتاب حاوی مباحث قطع، امارات و اصول عملیه (غیر از استصحاب) می‌باشد. از آن رو که این نوشته، حاشیه بر کتاب دیگر بوده ترتیب و تبویب آن تابع متن اصلی است و نمی‌توان از چگونگی تبویب ویژه آن سخن گفت.

این کتاب برای نخستین بار در سال‌های ۱۳۷۲ و ۱۳۷۳ ش (۱۴۱۳ و ۱۴۱۴ ق) با تحقیق عالمانه از سوی مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره) در دو جلد عرضه شد. این تحقیق مقابله با دست خط مؤلف، تصحیح و تقویم نص، استخراج آیات، روایات و اقوال، و نیز ترجمه اعلام یاد شده در متن کتاب و همچنین فراهم ساختن فهرس فنی به انجام رسیده است.

در این دو مجلد، دیدگاه‌های نو و دقیق و اظهارنظرهای عالمانه فراوان به چشم می‌خورد، که به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. بر این مطلب تأکید می‌کند که نمی‌بایست مطالب غیر اصولی را در دانش اصول جای داد و حجم کاذبی برای این علم ساخت. در ضمن بحث تجری یادآور می‌شود که

۱. انوار الهدایة فی التعلیقة علی الکفایة، ج ۱، ص ۱۱.

۲. الاستصحاب، صص ۳۹ - ۴۰.

۳. الرسائل، ج ۲، ص ۱۲۵.

۴. انوار الهدایة فی التعلیقة علی الکفایة، ج ۱، صص ۱۰۱ و ۳۰۶.

۵. همان، ج ۲، ص ۱۸۵.

۶. همان، صص ۲۸۱ و ۲۸۸.

سخن گفتن در تجری دامنه دار و عمیق است و بسیاری از مباحثش را باید در دانشی که در رتبه بر اصول تقدم دارد، به بحث گذارد. از این رو از آن‌ها صرف نظر می‌کنیم.^۱

در جای دیگری می‌نویسد:

بدان که موضوع تجری مسئله‌ای اصولی نیست و سببی برای داخل کردن آن در علم اصول نیست. ادله‌ای که پژوهشگران برای ارتباطش با اصول بیان داشته‌اند، مخدوش است.^۲

در جای دیگر فرموده است:

تجری داخل در علم اصول نیست، بلکه یا مسئله‌ای فقهی و یا کلامی است.^۳
 ۲. مباحث بی‌فایده و بی‌ثمر را یادآوری کرده و از اطاله سخن در آن پرهیز می‌کند. در مسئله اقسام ظن موضوعی، پس از نقل کلمات عالمان اصول می‌گوید:
 اقسامی که برای ظن موضوعی بیان شده و نیز بیش‌تر اقسام قطع، خیالاتی ذهنی است که واقعییتی ندارد و ما به تبعیت از بزرگان (ره) از آن یاد کردیم.^۴
 همچنین بحث انسداد را بی‌ثمر می‌داند و آن‌گاه که شاگردی، استادش را در ژرف‌نگری‌های مسئله انسداد می‌ستاید، در پاسخش می‌گوید:

شگفتی‌ام از فاضل تقریرکننده درس یکی از بزرگان، به پایان نمی‌رسد؛ چرا که استاد خویش را در ژرف‌نگری بحث انسداد که اذهان بدان نمی‌رسد، بسیار ستوده است! با آن که این مباحث علمی عمیق (به گمان وی) گذشته از ایرادهای فراوان، سودی به دنبال ندارد؛ زیرا بنیان انسداد از پایه ویران است. از این رو شایسته است دقت‌های علمی بزرگان را در مباحث دیگر ستود، نه در چنین مباحثی که سودی علمی و عملی به دنبال ندارد و اگر نبود که این مباحث، در تقویت بنیه اجتهاد سودمند است، باید به جای ستایش برای مطرح‌کننده‌ها، استغفار کرد.^۵

۳. در مبحث تجری با بیان مراتب سه گانه بهشت و دوزخ به حل مشکل می‌پردازد. وی می‌گوید خداوند را سه بهشت و سه دوزخ است:

۱. انوار الهدایة فی التعلیقہ علی الکفایة، ج ۱، ص ۴۳.

۲. همان، ص ۴۶.

۳. همان، ص ۴۷.

۴. همان، ص ۱۴۰.

۵. همان، ص ۳۴۹.

الف) بهشت و دوزخ اعمال، که در آن صورت رفتار نیک و زشت مجسم می‌شود.
ب) بهشت و دوزخ صفات، که در آن صورت پدید آمده از ملکات نفسانی و اخلاق خوب و بد مجسم می‌شود.

ج) بهشت و دوزخ ذات، که تبعات عقاید و باورهای حق و باطل در آن حاضر است.
با این مراتب می‌توان گفت متجری و معصیت‌کننده در کدام یک از این سه مشترکند و در کدام از یکدیگر جدا می‌شوند.^۱

۴. سبب اختلاف نفوس و ارواح انسانی را به دو مرحله پیش از ولادت و پس از آن تقسیم می‌کند. عوامل مؤثر پیش از ولادت را تفاوت مواد غذایی، اصلاط پدران، ارحام مادران و وراثت می‌داند. عوامل مؤثر پس از ولادت را تربیت در دوران کودکی، تعلیم و تربیت به هنگام بلوغ، دوستان و هم‌نشینان، محیط زندگی و مطالعه علوم و دانش‌ها می‌داند. و روایت‌هایی که در زمینه سعادت و شقاوت وارد شده - بر فرض درستی صدور - اشاره‌کننده به برخی از این علل و اسباب‌اند؛ مانند «السعيد سعيد في بطن أمه»، یا «الناس معادن كعادن الذهب والفضة».^۲

۵. اشتراک آدمیان در تکالیف را نیازمند اقامه دلیل و برهان نمی‌داند و بر این باور است که همه عالمان به اطلاق و عموم نصوص عمل می‌کرده‌اند.^۳

۶. معتقد است از آن رو که احکام خمسۀ تکلیفی، اموری اعتباری هستند، نسبت تضاد در میان آن‌ها حاکم نیست؛ زیرا این نسبت‌ها در امور غیر اعتباری جریان دارد. بلکه علت عدم اجتماع این احکام با یکدیگر عبارت است از:

- یک. مبدأ این احکام - که همان مصالح و مفاسد است - قابل جمع نیست.
- دو. نتیجه این احکام - که انبعاث و انزجار در مکلف است - با یکدیگر جمع نمی‌شود.^۴
۷. وجوب موافقت التزامی را برای مؤمنان و عاملان به دین بی‌اساس و پایه می‌داند. بدین معنا که جدا از اعتقاد و ایمان و جدا از عمل و تبعیت رفتاری، تکلیفی دیگر به نام موافقت التزامی، دلیلی شرعی ندارد.^۵

۱. انوار الهدایة فی التعلیقه علی الکفایة، صص ۵۵-۵۶.

۲. همان، صص ۸۰-۸۸.

۳. همان، ص ۱۰۰.

۴. همان، صص ۱۲۸-۱۳۰.

۵. همان، ص ۱۴۵.

۸. قیاس علل تشریعی به علل تکوینی یکی از لغزشگاه‌های عالمان اصول است. مؤلف بر پرهیز از آن در نوشته‌های مختلف خود هشدار داده و در این کتاب نیز بر آن تأکید می‌ورزد.

«إِنَّ قِيَاسَ الْعِلَلِ التَّشْرِيعِيَّةِ بِالْعِلَلِ التَّكْوِينِيَّةِ مَعَ الْفَارَقِ»^۱

مقایسه کردن علل تشریعی با علل تکوینی، ناصواب است.

۹. امارات شرعی را اموری عقلایی می‌داند و شارع در این موارد حکمی ندارد و اگر حکمی رسیده، ارشادی خواهد بود.

اماره‌هایی که در شریعت معتبر دانسته شده، غالب آن‌ها - اگر نگوییم تمام آن‌ها - طرقي عقلایی است که عقلا در زندگی بدان پایبند می‌باشند و این‌ها امور تأسیسی و جعلی نیستند.^۲

و نیز فرموده است:

در موارد امارات و طرق عقلایی امضا شده غالباً حکم مجعولی نیست، نه حجیت، نه وسطیت در اثبات و نه حکم تکلیفی تعبدی، چنان‌که پیش از این دانستی. و معنای امضای شارع، انشای حکم امضایی نیست؛ بلکه شارع در طرق عقلایی تصرف نکرده است و پیروان شریعت به این طرق عمل می‌کنند، همان‌گونه که عقلا در زندگی بدان عمل می‌کنند و آن‌چه در پاره‌ای روایات آمده احکام ارشادی است.^۳

۱۰. اصول لفظی را به اصالة الظهور برمی‌گرداند و بر این نظر است که عقلا در باب فهم کلام، چند اصل مانند اصالة الحقيقة، اصالة العموم و... ندارند؛ بلکه اصل واحدی در میان عقلا است که همان اصالة الظهور می‌باشد و سایر اصول لفظی بدان برمی‌گردد.^۴

۱۱. اجماع دلیل مستقلی نیست، و اگر اصولیان شیعی آن را دلیل مستقل برشمرده‌اند، به تبعیت از اهل سنت بوده است.^۵

۱۲. برای اجماع و شهرت جایگاهی در فروع قائل نیست.

شهرت در فروع فقهی بلکه اجماع، مانند شهرت‌ها و اجماعاتی که از زمان شیخ

۱. انوار الهدایة فی التعلیقه علی الکفایة، ص ۱۷۱.

۲. همان، صص ۱۹۴، ص ۲۰۲.

۳. همان، ص ۲۰۴.

۴. همان، ص ۲۴۱.

۵. همان، ص ۲۵۵.

طوسی به این سو ادعا شده، جهتی ندارد و دلیلی براعتبار آن نیست؛ زیرا فروعات میدان باز اجتهاد و تفاوت آراست.^۱

۱۳. معاملات جدید مانند بیمه که در میان عقلا رایج و متعارف است، با عدم ردع از سوی شارع اعتبار دارد:

نیازمندی معاملات به امضای صریح شارع، از آن رو که اموری اعتباری اند، ناصواب است؛ زیرا بین اعتباری بودن و نیاز داشتن به امضا، ملازمه ای نمی باشد. همین که شارع از آن منع نکرده، معتبر و صحیح خواهد بود.

بنابراین معامله ای که نزد عقلا معتبر است، اگر شارع آن را معتبر نمی دانست از آن منع می کرد و برای اعتبار و درستی، عدم منع کفایت می کند.^۲

۱۴. نوشته های محدث نوری را جمع روایات ضعیف و داستان های بی پایه می داند، که بر اثر دلسوزی بدان اقدام کرد.

اگر مسئله آن گونه بود که نویسنده فصل الخطاب گمان برده - کسی که نوشته هایش سود علمی و عملی در پی ندارد و تنها گردآوری روایات ضعیف است - بزرگان شیعه از آن اعراض کرده و خردمندان از عالمان و محدثان مانند شیخ کلینی، شیخ طوسی و شیخ صدوق از آن برائت جسته اند. وضعیت کتب روایی وی، مانند مستدرک همین گونه است. از سایر نوشته هایش مپرس که پر است از قصه ها و داستان های عجیب و غریب که به شوخی نزدیک تر است تا واقعیت. البته محدث نوری، شخصیتی صالح و متبع بود، لیکن علاقه اش به گردآوری روایت های ضعیف و داستان های عجیب و غریب، که عقل سالم نمی پسندد و رأی استوار آن را بر نمی تابد، بیش تر بود از سخنان نافع. شگفت از معاصران وی است که هوشیار بودند، چرا غفلت ورزیده تا کار بدان جا رسد که آسمان ها بگریند و زمین بلرزد.^۳

۴. الاستصحاب

استصحاب یکی از اصول شرعی است که از دیرباز در کتب اصول مورد توجه اصولیان قرار گرفته است. شیخ مفید آن را یکی از ادله شرعی می دانست و پس از وی، سید مرتضی

۱. انوار الهدایة فی التعلیقہ علی الکفایة، ص ۲۶۵.

۲. همان، ص ۳۱۵.

۳. همان، صص ۲۴۴ - ۲۴۵.

بخشی از کتاب الذریعه را بدان اختصاص داد. از آن پس استصحاب به عنوان یک اصل در کتب علم اصول مطرح شد. رساله‌ها و کتب مستقلى در باب استصحاب، عرضه شده که تعداد آن از بیست تجاوز می‌کند.

یکی از کتب نگارش شده در این موضوع، نوشته حضرت امام خمینی (ره) است. مؤلف در سال ۱۳۷۰ ق، در شهر محلات از پاک‌نویس آن فارغ شده است. این کتاب یک بار در سال ۱۳۸۵ در الرسائل با حواشی آیت‌الله مجتبی تهرانی به طبع رسید. برای دومین بار، با تحقیقی عالمانه از سوی مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام (ره) به دنیای کتاب عرضه شد. در این تحقیق، مقابله با دست‌خط مؤلف، استخراج آیات، روایات و اقوال، تقطیع و تقویم نص، ترجمه اعلام و تنظیم فهرس فنی انجام شده است. این کتاب از چهار فصل، نه تنبیه و یک خاتمه تشکیل شده است. فهرست اجمالی آن چنین است:

فصل ۱. تعریف استصحاب

فصل ۲. استصحاب در احکام عقلی

فصل ۳. شک در رافع و مقتضى

فصل ۴. ماهیت احکام وضعیه

تنبیهات:

تنبیه ۱. فعلیت یقین و شک؛

تنبیه ۲. اقسام استصحاب کلی؛

تنبیه ۳. استصحاب در امور سیال؛

تنبیه ۴. استصحاب تعلیقی؛

تنبیه ۵. استصحاب حکم سایر شرایع؛

تنبیه ۶. اصل مثبت؛

تنبیه ۷. مجهول التاریخ؛

تنبیه ۸. موارد تمسک به عموم و استصحاب حکم مخصّص؛

تنبیه ۹. مراد از شک در ادله استصحاب.

خاتمه

امور معتبر در استصحاب؛

نسبت ادله استصحاب با دیگر ادله؛

رابطه استصحاب و سایر قواعد.

گرچه ترتیب و نظم کلی مباحث، مانند سایر نوشته‌ها است، لیکن در لابه‌لای مباحث نکات بدیع و تازه‌ای به چشم می‌خورد، که بسیار سودمند است و با اصطیاد آن‌ها می‌توان به تئوری‌های جدید در دانش اصول دست یافت. در این جا، به نمونه‌هایی از این مباحث فهرست‌وار اشاره می‌شود.

۱. بر این باور است که تعریف استصحاب به گونه‌ای که با همه مبانی سازگار باشد ممکن نیست؛ زیرا قدر جامعی میان همه مبانی نیست.

از مطالب یاد شده، روشن گشت که نمی‌توان تعریف واحدی برای استصحاب ارائه داد که بر اساس همه نظریه‌ها در استصحاب جای بحث و مناقشه نداشته باشد؛ زیرا میان آن آرا و نظرها قدر جامعی نیست.^۱

۲. امام خمینی استصحاب را اصلی تعبدی می‌داند نه عقلایی؛ زیرا استصحاب در شک در رافع و شک در مقتضی حجت است و ارتکاز عقلایی چنین نیست. از این رو نمی‌توان یکی از ادله اعتبار استصحاب را سیره عقلی قلمداد کرد.

از آن چه گفتیم به دست آمد که ادعای حجیت استصحاب از باب هماهنگی با ارتکازات عقلایی، پذیرفتنی نیست؛ چرا که مفاد استصحاب از شک در رافع و شک در مقتضی گسترده‌تر است و با سیره عقلی از جهت کبروی و مواردی که در اخبار تطبیق شده، مغایرت دارد.

از این رو دانسته می‌شود که تمسک جستن به سیره و بنای عقلی، برای اعتبار و حجیت استصحاب بی پایه است.^۲

۳. از خلط میان امور تکوینی و تشریعی شدیداً اجتناب می‌ورزد و لغزشگاه‌هایی که از این رو در علم اصول رسوخ کرده، نشان می‌دهد و به اصلاح می‌پردازد. در مسئله جعل جزئیت و شرطیت و مانعیت، معتقد است این‌ها امور اعتباری است و رفع و جعل آن دست شارع است و کسانی که آن‌ها را با فوقیت و تحتیت قیاس کرده‌اند، مرتکب خطای خلط تکوین و تشریع شده‌اند.^۳

۱. الاستصحاب، ص ۴.

۲. همان، ص ۶۹.

۳. همان، صص ۳۹ - ۴۰.

نمونه‌ای دیگر را که یادآوری و اصلاح می‌کند سببیت است. می‌گوید: برخی گمان برده‌اند که سببیت جعل‌بردار نیست و تنها ذات السبب را می‌توان جعل کرد و سبب از لوازم آن است؛ مانند زوجیت برای عدد چهار.^۱

نویسنده ایرادهای عدیده‌ای را وارد می‌سازد و آخرین ایرادش این است که: *إنّه خلط بين الأسباب التكوينية والأسباب التشريعية وقياس التشريع بالتكوين بلاوجه.*^۲

این خلطی میان اسباب تکوینی و تشریعی است و قیاس این دو بی‌جا است. ۴. انگیزه‌های مختلف را سبب از میان رفتن وحدت شخصیتی کلام نمی‌داند؛ بدین معنا که اگر گوینده‌ای به سخن گفتن مشغول است، گرچه بر او انگیزه‌های گوناگون عارض گردد، کلامش از نظر عرف سخنی واحد به شمار می‌رود.^۳ این نکته را در استصحاب امور زمانی ابراز می‌دارد و بر اساس آن استصحاب را در امور زمانی، از قبیل سخن جاری می‌داند.

۵. عرف دقیق را مرجع تشخیص مفاهیم می‌داند. آنان که گمان می‌کنند عرف با مسامحه مرجعیت برای تعیین مفاهیم دارد، برخطا رفته‌اند. در جای خود یادآور شدیم که موضوعات احکام از عرف گرفته می‌شود، البته نه عرف مسامحه‌کار، بلکه عرف دقیق و حقیقت بین. بلی منظور از دقت در برداشت عرف، دقت عقلی نیست.^۴

و در جای دیگر فرموده است:

موضوع احکام شرعی، آنچه در آن عرف تسامح می‌کند نیست، بلکه موضوع حکم شرعی امر عرفی حقیقی و بدون مسامحه می‌باشند.^۵

۶. عرف همان‌گونه که مرجع تشخیص مفاهیم است، مرجع تشخیص مصداق آن مفهوم نیز خواهد بود. آنان که مانند آخوند خراسانی میان این دو مرجعیت تفکیک قائل شده‌اند، سخنی به صواب نگفته‌اند. بلی عرف دقیق و حقیقت بین، مرجع تشخیص مفاهیم و

۱. الاستصحاب، ص ۷۰.

۲. همان، ص ۷۱.

۳. همان، ص ۱۰۹.

۴. همان، ص ۱۱۹.

۵. همان، ص ۱۵۹.

مصادیق آن و چگونگی صدق مفهوم بر مصداق است.

تردید نیست که میزان شناسایی تمامی مفاهیم و مصداق آن‌ها و چگونگی تطبیق مفهوم بر مصداق عرف است؛ زیرا شارع در محاوره و سخن گفتن یکی از اهل عرف است.^۱

۷. شارع رویه‌ای جز رویه عرف در قانون‌گذاری و القای سخن ندارد. از این رو باید سخنان شارع را در چنین فضایی معنا کرد.

شارع در القای احکام بر امت، مانند یکی از مردمان است. محاوره و خطاب او مانند محاوره مردمان با یکدیگر است. همان‌گونه که قانون‌گذار عرفی اگر به نجس بودن خون حکم راند، موضوع آن سخن در مفهوم و مصداق همان است که عرف داوری می‌کند، از این رو رنگ را خون نمی‌داند و موضوع نجاست قرار نمی‌گیرد؛ همچنین است شارع در قوانینی که به عرف القا کرده است، مفاهیم احکامش عرفی و شناسایی مصداقش نیز به عرف موکول است.^۲

این سخن را در جاهای دیگر نیز مورد تأکید قرار داده است.^۳

۸. همه اصول لفظی را به اصالة الظهور برمی‌گرداند و آن‌ها را یک اصل می‌داند. تمام اصول لفظی از قبیل اصالة العموم، اصالة الاطلاق و اصالة الحقيقة، نزد عقلا به اصالة الظهور بازمی‌گردد. نزد عقلا تنها ظهور لفظی معتبر است و از حجیت برخوردار می‌باشد.^۴

۹. برای ردع سیره عقلا، ادله عامه را کافی نمی‌داند، بلکه در چنین مواردی اگر شارع نظر به ردع دارد، باید با دلیل خاصی بیان کند. این مطلب را در رادعیت ادله استصحاب نسبت به اصالة الصحة بیان کرده است.

در مباحث گذشته معلوم شد که ادله عامه نمی‌تواند ارتکازات عقلایی را ردع کند؛ به ویژه در چنین مسئله‌ای [اصالة الصحة] که پایه تمدن بشری و ستون تجارت و بازار مسلمانان است.^۵

۱. الاستصحاب، ص ۲۲۰.

۲. همان، ص ۱۵۹.

۳. همان، ص ۲۲۰.

۴. همان، ص ۳۷۳.

۵. همان، صص ۳۰۱-۳۰۲ و ۳۸۱-۳۸۲؛ انوار الهدایة، ج ۱، ص ۲۷۹.

این مطلب را در موارد دیگر نیز بازگفته است.

۱۰. تمامی امارات شرعی عقلایی است و آنچه در قرآن و سنت در تأیید آن آمده، تأسیس این حجیت نیست، بلکه امضای همان سیره است.

حقیقت آن است که گفته شود سبب حجت بودن امارات این است که تمام امارات شرعی اماره‌هایی عقلایی است، که شارع آن را امضا نموده است. در میان اماره‌ها آنچه که با تأسیس شرع باشد، نیست. ظواهر الفاظ، قول لغوی (طبق قول به حجیت آن) خبر ثقه، اماره بودن ید، حجیت قول ذی الید، اصالة الصحه، همه اماراتی است عقلایی که شارع از آن ردع نکرده است.^۱

۱۱. قاعده تجاوز و فراغ را یک قاعده می‌داند، و آن را در تمامی ابواب فقه جاری دانسته است و دلیلی برای تخصیص آن به نماز نیست؛ چرا که ادله آن عام است و مقید و مخصّص در دست نیست.^۲

۱۲. قرعه را قاعده‌ای عقلایی می‌داند که عقلا در زندگی خویش، در منازعات حقوقی که راه شناسایی دیگری در دست نیست، از آن کمک می‌گیرند. آنچه در ادله شرعی آمده، ارجاع به همین رویه عقلایی است. از این رو نمی‌توان مجهول یا مشکل در احادیث قرعه را عام گرفت و سپس آن را تخصیص زد.

حاصل سخن این است که تردیدی در بنای عقلا بر به کار گرفتن قرعه در موارد تراحم حقوق نیست. البته در جایی که مرجحی در میان نباشد. خواه آن امر واقع روشنی نزد خداوند داشته باشد یا نه.^۳

بر این نکته در مواردی دیگر از این کتاب تأکید شده و آن را دارای ثمره‌های علمی بسیار دانسته است.^۴

۵. بدایع الدرر فی قاعدة الاضرار^۵

حدیث لا ضرر در مصادر شیعه و اهل سنت با طرق مختلف و مضمون‌های گوناگون، نقل

۱. الاستصحاب، ص ۱۵۰.

۲. همان، ص ۳۲۰.

۳. همان، صص ۳۹۱ و ۳۹۲.

۴. همان، صص ۳۹۱، ۳۹۹.

۵. گزارشی از این کتاب توسط آقای سیدعلی حسینی در مجله آینه پژوهش، ش ۵۸، ص ۷۳ به چاپ رسیده است.

شده است.^۱ بر همین پایه فقیهان در لایه‌لای مباحث اصولی و فقهی به شرح مفاد و قواعد مستخرجه از آن پرداخته‌اند.

از زمان ملا احمد نراقی (م ۱۲۴۵ق) به این سو، توجهی فراوان بدین قاعده مبذول شد و بیش از بیست رساله و کتاب پیرامون آن تحریر شده است.^۲

یکی از رساله‌هایی که در این زمینه به سامان رسیده، نوشته امام خمینی (ره) با عنوان «بدایع الدرر فی قاعدة الاضرار» می‌باشد. این رساله نخستین بار در مجموعه الرسائل در سال ۱۳۸۵ ق به چاپ رسید و البته چندین بار تجدید چاپ شد.

در سال ۱۴۱۴ ق با تحقیقی شیوا و مستقل از سوی مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره) منتشر گشت. در این تحقیق مقابله با دست‌خط مؤلف، استخراج آیات و روایات و اقوال، تقطیع و تقویم نص، ترجمه اعلام و تنظیم فهارس فنی صورت پذیرفته است.

مباحث کتاب را یک مقدمه، نه فصل و چهار تنبیه تشکیل می‌دهد.

خلاصه عناوین کتاب بدین شرح است:

مقدمه. گردآوری احادیث مربوط به لاضرر.

فصل ۱. واژه لاضرر در احادیث.

فصل ۲. بررسی ایرادهای وارد بر قید لاضرر در مسئله شفعه.

فصل ۳. تأیید زیادی بودن این قید در مسئله شفعه.

فصل ۴. بررسی قیده‌های «فی الاسلام» و «علی مؤمن» در روایات.

فصل ۵. پژوهش در مفردات حدیث لاضرر.

فصل ۶. مفاد جمله ترکیبیه.

فصل ۷. احتمالات شیخ انصاری در معنای لاضرر.

فصل ۸. بررسی نظریه.

فصل ۹. نظریه برگزیده مؤلف.

تنبیهات:

تنبیه اول. بحث و بررسی درباره اشکال‌های وارد بر قاعده و پاسخ آن؛

تنبیه دوم. حکومت قاعده لاضرر بر ادله احکام اولیه؛

۱. ر.ک: بدایع الدرر فی قاعدة الاضرار، صص ۱۳-۱۵.

۲. الذریعة الی تصانیف الشیعة، ج ۱۷، صص ۱۰-۱۲.

تنبیه سوم. حمل ضرر و اکراه بر اضرار؛

تنبیه چهارم. تعارض ضررین.

در لابه لای کتاب نوآوری ها و آرای جدید و تحلیل های عمیقی به چشم می خورد که خلاصه ای از آن گزارش می شود.

۱. در ابتدای کتاب جست و جویی کامل نسبت به حدیث انجام شده و بر پایه مصادر روایی، فقهی و لغوی تمامی اسناد آن گرد آمده است.

۲. پس از نقل روایات، در انتساب و صدور برخی قیدها و واژه ها، پژوهشی مستوفی انجام گرفته است.

۳. در ضمن بررسی انتساب قیدها از مسئله اختلاف نسخه و کمی و زیادی آن سخن رانده اند و چگونگی تصمیم گیری علمی را در این موارد گوشزد کرده اند.

در ادامه همین بررسی فرموده است:

روش عقلا بر آن است که در دوران امر میان زیاده و نقیصه، اصل عدم زیاده را مقدم می دارند.^۱

۴. پژوهشی گسترده در نشان دادن معنای ضرر و ضرار و تمایز و تفاوت آن ها به انجام رسیده و با جست و جو در فرهنگ، مصادیق کاربرد آن ها در قرآن و سنت به استنتاج و نتیجه گیری رسیده است. رأی نهایی مؤلف آن است که ضرار مترادف و هم معنای ضرر نیست، بلکه هر کدام مفادی خاص دارند؛ چرا که ضرر به معنای نقص و زیان در ثروت و جان است و ضرار به معنای فشار و سختی و ایجاد محدودیت می باشد. در ادامه گفته است:

ولیس الضرار بمعنی الضرر فی الحدیث؛ لکونه تکراراً بارداً، ولا بمعنی الإصرار علی الضرر ولا مباشرة الضرر ولا المجازاة علیه ولا اعتبر فيه كونه بين الاثنين.^۲

ضرار مترادف ضرر نیست؛ زیرا تکراری خنک خواهد بود. همچنین به معنای اصرار بر ضرر، زیان بی واسطه و کیفر ضرر نیست. چنان که در معنای ضرار دو طرف بودن ملحوظ نمی باشد.

۵. حضرت امام نفی ضرر در این روایات را حکم حکومتی یا به تعبیر دیگر حکم سلطانی می داند، و برای بیان نظریه اش سه مقدمه بیان می دارد:

۱. بدایع الدرر فی قاعدة نفی الضرر، ص ۵۷.

۲. همان، ص ۷۰.

یک. پیامبر (ص) دارای سه شأن در میان امت بود: یکی تبلیغ و بیان احکام خدا، دیگری مقام حکومت و سلطنت و ریاست جامعه و سوم مقام داوری و قضاوت. دو. هر جا در روایات پیامبر (ص) و حضرت علی (ع)، واژه‌های «قضی»، «امر» و «حکم» وارد شد، اصل اوّلی آن است که به شأن دوم پیامبر (ص) - یعنی مقام حکومت و ریاست جامعه - برگردد و در صدد بیان حکم شرعی نیست. سه. گاهی اوامر حکومتی با واژه‌های دیگری نیز بیان شده که قرینه‌های لفظی یا حالیه بر آن گواهی می‌دهد. و از این نمونه نیز در کلمات آن بسیار است. پس از بیان این سه مقدمه، چنین نظر می‌دهند که حدیث لا ضرر فرمانی حکومتی است؛ زیرا در نقل احمد بن حنبل در کتاب مسند تعبیر «قضی رسول الله» در آن به کار رفته است. اما آن چه در مصادر شیعی به عنوان داستان سمره بن جندب نقل شده، قرینه حالیه و نحوه رسیدگی پیامبر و شکوائیه انصاری، بر حکومتی بودن دلالت دارد.^۱ ایشان بر اساس این نظریه، ادله لا ضرر را بر احکام اولیه حاکم ندانسته و تنها بر قاعده سلطنت حاکم می‌داند و نیز اشکال‌هایی که بر احتمالات دیگر وارد بود، با این تحلیل از میان می‌رود.^۲

۶. التعادل و الترجیح^۳

یکی از مباحث مهم در علم اصول، بررسی رابطه میان ادله شرعی - یعنی قرآن، سنت، اجماع و عقل - است. تا آن جا که برخی صاحب نظران دانش اصول را بر سه محور دلالت، دلالت و نسبت میان ادله دائر کرده‌اند.

از این رو شناخت تنافی میان ادله شرعی و چگونگی علاج آن از موضوعات اساسی در اصول فقه به شمار می‌رود. از این میان تعارض و تنافی احادیث، و نسبت روایات با یکدیگر بیش‌ترین اهمیت را دارد. چرا که بخش معظم تنافی‌ها، در میان احادیث به چشم می‌خورد. بدین جهت مسئله تعارض روایات قبل از تدوین علم اصول در روایات ائمه (ع) و سپس نوشته‌های اصحاب و شاگردان‌شان متداول و شایع بوده است. کلینی یک باب از

۱. بدایع الدرر فی قاعدة نفی الضرر، صص ۱۰۵-۱۱۷.

۲. همان، ص ۱۲۹.

۳. گزارش تفصیلی از این کتاب در مجله حضور، ش ۱۸ به چاپ رسیده است.

روایات کافی را به اختلاف در احادیث اختصاص می‌دهد^۱ و شیخ طوسی کتاب استبصار را جهت علاج روایات متعارض می‌نگارد. شخصیت‌هایی چون ابن ابی عمیر، یونس بن عبدالرحمان، احمد بن محمد برقی، ابن داود و...^۲ نیز نوشته‌هایی در اختلاف الحدیث به رشته تحریر در آورده‌اند.

پس از تدوین علم اصول نیز بخشی از این دانش، به مسئله تعارض ادله یا تعادل و ترجیح اختصاص می‌یابد و در طول قرن‌ها ادامه می‌یابد. اهمیت این مبحث با پیشرفت دانش اصول بیش‌تر گشته، تا آن‌جا که در دوره‌های اخیر نوشته‌هایی مستقل بدان اختصاص می‌یابد.

امام خمینی (ره) نیز از شخصیت‌هایی است که رساله‌ای مستقل در این باب تألیف کرده است. ایشان - چنان‌که در پایان رساله مرقوم داشته‌اند - این رساله را در شب جمعه نهم جمادی الاولی سال ۱۳۷۰ ق در قم به پایان رسانده‌اند و در روز بیست و سوم ماه مبارک همان سال، در شهر محلات آن را پاکت‌نویس کرده‌اند.

این رساله نخست در سال ۱۳۸۵ ق به همراه چند رساله دیگر با عنوان الرسائل منتشر شد و آیت الله مجتبی تهرانی به نشر آن اهتمام کردند و تعلیقه‌هایی نیز بر این مجموعه نگاشتند. برای دومین بار از سوی مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره) در سال (۱۴۱۷ ق - ۱۳۷۵ ش) با تحقیق ارزنده‌ای به طبع رسید. در این تحقیق علاوه بر مقابله با دست‌نوشته حضرت امام (ره)، کار تقویم نص، استخراج آیات، روایات و اقوال، ترجمه روایات و علما، و تنظیم فهرس فنی به خوبی انجام شده است.

مباحث کتاب در یک مدخل و دو مقصد بدین شرح تنظیم شده است:

مدخل: شامل تصویر موضوع و تحریر ابعاد آن و موضوعاتی دیگر از این دست است:

۱. متعارض نبودن عام و خاص؛

۲. عدم شمول اخبار علاجیه نسبت به عام و خاص؛

۳. باطل بودن قاعده «الجمع مهما أمکن أولی من الطرح»؛

۴. ترجیح به حسب دلالت؛

۵. موارد خارج از اخبار علاجیه؛

مقصد اول: این مقصد به دو دلیل متکافی و برابر از جهت سند و دلالت اختصاص دارد

۱. الکافی، ج ۱، صص ۶۲-۶۹، ده حدیث.

۲. ر.ک: الفهرست، شیخ طوسی، ص ۱۸۱، ش ۷۸۹ و ص ۲۰، ش ۵۵؛ رجال النجاشی، صص ۶۴، ۱۵۲، ۲۳۰، ۲۷۲ و ۲۸۵.

و شامل چند جهت عمده است:

۱. اصل اولیه صرف نظر از اخبار علاجیه؛

۲. مقتضای اخبار علاجیه.

مقصد دوم: این مقصد به بررسی صورت ترجیح ادله اختصاص دارد و دارای این موضوعات است:

۱. اصل اولی در صورت ترجیح؛

۲. مقتضای اخبار علاجیه؛

۳. تعدی از مرجحات منصوص؛

۴. مرجحات در مقام ثبوت و اثبات.

نکات برجسته علمی و آرای نو که در این رساله مطرح شده، به اجمال گزارش می‌شود:

یک. در آغاز سخن می‌فرماید: «مسئله تعارض گرچه اعم است و چهار دلیل فقهی، یعنی قرآن، سنت، اجماع و عقل را شامل است، از آن رو که تعارض در غیر اخبار و روایات، نادر است، این رساله به تعارض اخبار اختصاص می‌یابد».^۱

به نظر می‌رسد این نکته نشئت گرفته از یک اصل کلی است که ایشان بدان معتقد است و آن پرهیز از مباحث کم فایده و خارج ساختن آن از علم اصول است.

دو. در مقدمات بحث به یک نکته عالمانه انگشت می‌گذارد که پاسخ برخی پرسش‌های کلامی و فقهی را در خود نهفته دارد و آن این است که تعارض و تنافی در بحث قانون‌گذاری و تشریع، امری متعارف و عقلایی است؛ چرا که قانون‌گذار نخست کلیات و اصول را القا می‌کند و به تدریج تبصره‌ها و قیده‌های آن را ارئه می‌کند و این به نوعی تنافی و ناسازگاری صوری می‌انجامد. بلی در نوشتن کتب علمی و محاورات این امر متعارض نیست، بلکه نویسنده و گوینده همه مطالب لازم را با هم بیان می‌کند و اگر غیر از این باشد به تناقض گویی متهم خواهد شد.^۲

بر همین پایه ادله احکام واقعی و ادله احکام شک و نیز حاکم و محکوم و عام و خاص متعارض نیستند و مشمول اخبار علاج قرار نمی‌گیرند.

سه. برای تنقیح دلالت اخبار علاجیه، بحثی را مطرح کرده بدین عنوان: مواردی که

۱. التعداد والتزجیح، ص ۳۱.

۲. همان، ص ۳۳.

قابل جمع عرفی است و مشمول اخبار علاج نیست. گردآوری موارد محتمل و متیقن و کاویدن در آن‌ها از ابتکارات این نوشته است. این موارد را با سه عنوان دنبال کرده است:

الف) مواردی که از قبیل نص و ظاهر یا ظاهر و اظهر است:

- یکی از دو دلیل، در مقام گفت و گو قدر متیقن داشته باشد.

- تخصیص در یکی از دو دلیل مستهجن باشد.

- یکی از دو دلیل نسبت به مورد اجتماع و تعارض ورود داشته باشد.

ب) مواردی که ترجیح دلالی در میان باشد؛ مانند:

- تعارض عموم و اطلاق؛

- دوران امر بین تخصیص و نسخ؛

- دوران امر میان تقیید مطلق یا حمل امر و نهی بر استحباب و کراهت.

ج) مواردی که تعارض میان بیش از دو دلیل باشد؛ مانند:

- یک عام و دو خاص؛ (که خود صور متعددی دارد)

- دو عام و یک خاص.

چهار. در ضمن بحث تخصیص و نسخ به مسئله‌ای کلامی - تاریخی پرداخته‌اند که چه

عواملی سبب اختلاف احکام میان شیعه و اهل سنت شده است؟ و چرا بسیاری از

مخصصات و مقیدات در زمان‌های پس از تشریع صادر شده است؟

دو پاسخ در این زمینه ارائه شده است: یکی آن‌که رسول خدا(ص) تمامی احکام کلی

را بیان داشته و تنها امیرمؤمنان با تمام خصوصیات آن را حفظ کرده و در دوره‌های بعد،

ایشان یا فرزندان گرامی‌اش بیان فرموده‌اند.

دیگر آن‌که ائمه به جهت امتیاز ذاتی، تمام فروعات مربوط به اصول کلی شریعت در

قرآن و سنت را فهمیده‌اند و این است معنای آن سخن که هر بابی را که رسول خدا(ص)

گشود، آنان هزار باب برای مردم فتح کردند.

پنج. از مزیت‌های این رساله اختصاص قریب به یک چهارم از کتاب به بررسی روایات

وارد شده در مورد احادیث متعارض و فقه آن‌ها است. چرا که به جای بحث‌های انتزاعی و

ذهنی، پرداختن به آن‌چه در نصوص و روایات آمده و تطبیق آن بر متعارضین، اولی است.

۷. الاجتهاد و التقليد

اجتهاد و تقلید یکی از مباحث اساسی در دو دانش فقه و اصول به شمار می‌رود. فقیهان در

کتب فقه و اصولیان در دانش اصول، از دو منظر متفاوت آن را به بحث گذارده‌اند. این موضوع از مباحث محیط و مشرف بر مباحث فقهی است و عرصه‌های گشوده نشده بسیاری هنوز در آن به چشم می‌خورد. در این قرون اخیر عالمان، کتب و رساله‌های مستقلی درباره‌اش به قلم آورده‌اند که رقم آن از بیست می‌گذرد.^۱ امام خمینی (ره) هم، چونان سلف صالح خود به نگارش رساله‌ای عمیق و ژرف در این موضوع همت گماردند و نوآوری‌های بسیار و ایده‌های نوینی در آن مطرح ساختند. به حق می‌توان گفت یکی از آثار برجسته ایشان در دانش اصول همین رساله است. تألیف این رساله به سال ۱۳۷۰ ق در روز عید فطر در شهرستان محلات، به پایان می‌رسد. در سال ۱۳۸۵ ق با همت آیت‌الله مجتبی تهرانی و حواشی ایشان به همراه رساله‌های دیگر به طبع می‌رسد.

فصول پنجگانه این رساله از این قرار است:

فصل ۱. شؤون الفقیه؛

فصل ۲. اشتراط الحیة فی المفتی؛

فصل ۳. تبدل الاجتهاد؛

فصل ۴. هل التخییر بدوی او استمراری؟؛

فصل ۵. اختلاف المیت والحي فی مسألة البقاء.

در فصل نخست که به تبیین شؤون فقیه اختصاص دارد، از این مسئله گفت و گو می‌شود که احکامی که در موضوع آن‌ها اجتهاد به عنوان یک شرط منظور شده عبارت است از:

۱. عدم جواز تقلید الغیر؛

۲. جواز العمل علی رأیه؛

۳. القضاء و فصل الخصومة؛

۴. الولاية والزعامة فی الأمور السياسية الشرعية؛

۵. جواز الافتاء؛

۶. جواز التقليد والرجوع إلیه.

ایشان این شش امر را در ضمن چهار مسئله به بحث گذاشته و قضاوت و حکومت و

۱. الذریعة الی تصانیف الشیعة، ج ۱، صص ۲۷۰-۲۷۳.

جواز الافتاء و جواز التقليد را در یکدیگر ادغام نموده است.

در ضمن این فصل نکات بدیع و تازه، فراوان است که در ادامه به آن خواهیم پرداخت؛ مانند بحثی پیرامون بنای عقلا و چگونگی امضا و ردع آن، بحث در مورد رواج اجتهاد در عصر ائمه و....

فصول چهارگانه دیگر همان گونه که از عنوان پیداست، به بحث های رایج و متعارف در مسئله اجتهاد اختصاص دارد.

اینک مطالب بدیع و ژرفی که در لابه لای این رساله مطرح شده، به اجمال گزارش می کنیم.

۱. مبنا و پایه اصلی را در بحث اجتهاد و تقلید، سیره عقلا می داند و بر این باور است که ادله لفظی در این مسئله جایگاهی ندارد.

و أمّا التمسك بالأدلة اللفظية كالكتاب والسنة، فقد عرفت في المبحث السالف عدم دلالتها على تأسيس حكم شرعی في هذا الباب.^۱

در مبحث گذشته دانستی که ادله لفظی، مانند کتاب و سنت بر حکم تأسیسی در مسئله اجتهاد و تقلید دلالت ندارد.

بر همین پایه نتیجه گرفته است که جواز رجوع جاهل به عالم امری عقلایی است.^۲ ترجیح افضل بر مفضول، نزد عقلا لزومی ندارد^۳ و....

۲. بحثی مفصل پیرامون سیره عقلا مطرح کرده که تا آن زمان در کتب اصول بی سابقه است. بیش از ده صفحه از رساله به بررسی ابعاد بنای عقلا و سیره آنان و چگونگی امضا و ردع آن اختصاص دارد.^۴

ایشان بر این باور است که سیره عقلا برای امضا و عدم ردع باید در مرئی و منظر شارع قرار گیرد وگرنه از اعتبار برخوردار نیست.^۵ بر همین پایه رواج اجتهاد به شکل کنونی را در زمان ائمه به اثبات می رساند.

۳. مؤلف بر اساس ادله لفظی به اثبات می رساند که منصب قضاوت و حکومت برای

۱. الرسائل، ج ۲، ص ۱۵۹.

۲. همان، ص ۹۶.

۳. همان، ص ۱۳۳.

۴. همان، صص ۱۲۳-۱۳۳.

۵. همان، صص ۱۲۰ و ۱۲۳.

فقیه در عصر غیبت ثابت است. وی پس از تبیین جامعیت اسلام برای همه ابعاد زندگی انسان و خاتمیت شریعت اسلامی، ضرورت تداوم آن را در عصر غیبت به اثبات می‌رساند و سپس چنین نتیجه‌گیری می‌نماید:

ضرورت ایجاب می‌کند که امت در دوران طولانی غیبت در مسئله حکومت و قضاوت - که مهم‌ترین نیاز زندگی است - رها نباشند؛ به ویژه آن‌که مراجعه به پادشاه جائز و قاضی‌های آنان تحریم شده و رجوع به طاغوت قلمداد شده است؛ و نیز مالِ حقّی که با داوری آنان به دست آید، سحت و حرام شمرده است. بر این امر عقل و پاره‌ای از احادیث دلالت دارد.^۱

۴. با ذکر نمونه‌های بسیار به اثبات می‌رساند که اولاً اجتهاد به شکل کنونی، نزد یاران ائمه رواج داشته و امری متعارف بوده است. از سوی دیگر امامان، مردم را به این مجتهدان ارجاع می‌داده‌اند.^۲

۵. برخی از شرایط اجتهاد را بدین شرح بیان کرده است:

(الف) آشنایی با ادبیات عرب، که در فهم کتاب و سنت نقش دارد؛

(ب) انس با محاوره‌های عرفی و شناخت موضوعات عرفی به دور از دقت‌های عقلی؛

(ج) آشنایی با منطق به میزانی که در شناخت استدلال‌ها مؤثر است؛

(د) شناخت مسائل مهم اصول فقه؛

(ه) آگاهی از علم رجال برای ارزیابی اسناد؛

(و) شناخت قرآن و سنت و انس یافتن با آن؛

(ز) تمرین و ممارست در ارجاع فروع به اصول؛ زیرا اجتهاد دانش عملی است و به

کارورزی نیازمند است؛

(ح) فحص و بررسی از دیدگاه‌های فقهی فقیهان شیعه - به ویژه در قرون اولیه - برای

شناسایی شهرت قدما و نیز شناخت دیدگاه‌های فقیهان اهل سنت، در راستای حل

تعارض اخبار.^۳

۶. نویسنده بر این باور است که دانش اصول برای استنباط، ضروری است و بی‌مهری

اخباریان نسبت به این دانش پذیرفته نیست، بلکه آنان گمان برده‌اند اصولیان شیعی در

۱. الرسائل، ص ۱۰۱.

۲. همان، صص ۱۲۵ - ۱۳۰.

۳. همان، صص ۹۶ - ۹۹.

صدد به کار گرفتن قیاس و استحسان و ظنون در استنباط‌اند، که این گمانی باطل است. از سوی دیگر تأکید می‌ورزد افراطِ پاره‌ای از اصولیان را نباید نادیده انگاشت؛ چرا که اصول دانش ابزاری و در راستای فقه کاربرد دارد و نگاه استقلالی بدان به هر بهانه‌ای، تباه کردن عمر است.

خردمندی که بر عمر خود حریص است، باید آن را در امور بی‌فایده صرف ننماید و تلاش خود را در مسیر فقه به کار گیرد که برای دنیا و آخرت بدان نیازمند است و آن همان راه نزدیک به خداوند، پس از علم به معارف الهی است.

از این رو سزاوار است جوینده دانش و خوشبختی، به دانش اصول به میزانی بها دهد که در استنباط بدان محتاج است و از مباحث زائد بکاهد و فرصت خود را مصروف دانش فقه سازد.^۱

گفتنی است این رساله برخی از مباحث اجتهاد و تقلید را دربر ندارد، گرچه عمده مباحث در این نوشته جای گرفته است.

۸. فائده فی تداخل الأسباب

شانزده صفحه دست‌خط از امام خمینی (ره) شناسایی شده که حاوی پنج فایده در مباحث فقهی و اصولی است. اطلاعاتی از زمان نگارش این‌ها در دست نیست. سه فایده به مباحث اصولی برمی‌گردد که در عنوان نام‌شان ذکر شده است.

این نوشته‌ها در مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره) نگهداری می‌شود و بنا بر تحقیق و نشر آن‌ها است. در این جا معرفی کوتاهی از این سه فایده ارائه می‌گردد.

فائده فی تداخل الأسباب، دومین فایده از این مجموعه و در صفحات هفت تا ده جای گرفته و سه صفحه می‌باشد. در این رساله نویسنده می‌فرماید:

علامه حائری در اواخر عمر خویش از نظریه تداخل الأسباب عدول کرد و معتقد به عدم تداخل شد و از آن رو که نظریه پیشین وی مورد قبول ما است، به بیان شبهه‌ای که او را به تبدل رأی واداشت و جوابش می‌پردازیم.

اساس نظریه جدید علامه حائری آن است که علل تشریعی مانند علل تکوینی است که با وحدت علت، معلول واحد و با کثرت آن کثیر خواهد شد. پس نمی‌توان برای

علت‌های واحد معلول واحد منظور کرد.

جواب امام خمینی آن است که قیاس علل تشریعی به علل تکوینی بی جا است. آن‌گاه به شرح این جواب پرداخته است.

۹. فائدة فی الأوامر التشريعية والعلل التكوينية

این سومین فایده از این مجموعه و در صفحات ده تا دوازده در سه صفحه جای گرفته است. در این فایده نیز به یکی دیگر از دیدگاه‌های علامه حایری می‌پردازد. وی در ضمن کتاب الصلاة در دلالت امر بر فور با استفاده از قیاس اوامر تشریعی به علل تکوینی، فوریت را از لوازم اوامر می‌داند. امام خمینی این نظریه را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد.

۱۰. فائدة فی موضوع علم الأصول

چهارمین فایده به موضوع علم اصول می‌پردازد. این فایده از صفحه دوازده تا پانزده جای دارد. نویسنده موضوع علم را «حجة به عنوان الحجة» می‌داند و می‌خواهد در این صفحات از این رأی دفاع کند. در آغاز عبارتی از علامه حایری نقل می‌کند و به سخن آخوند خراسانی اشارتی دارد. آن‌گاه به نقد آن و دفاع از رأی خود رو می‌کند.

مجموعه سوم

امام خمینی (ره) سه دوره علم اصول را در سطح درس خارج تدریس کرده است. در دوره اول از مباحث حجج و امارات تا پایان علم اصول تدریس شد. مدار این دوره کتاب انوار الهدایة فی التعلیقة علی الکفایة بوده است.

در دوره دوم تمامی مباحث دانش اصول را تدریس کرد و دوره سوم از ابتدای علم اصول است تا مبحث مفاهیم. از این رو می‌توان گفت دو دوره کامل، علم اصول را تدریس نمود.

به نظر می‌رسد بتوان اظهار داشت که تدریس اصول امام از سال ۱۳۶۸ ق آغاز شده و تا سال ۱۳۸۰ ادامه داشته است؛ یعنی سیزده سال علم اصول را تدریس فرموده‌اند.

از این سیزده سال سه سال به دوره اول اختصاص داشت و دوره دوم هفت سال به طول انجامید و دوره سوم نیز که دوره‌ای ناتمام بود، سه سال به درازا کشید.

آن‌چه این برداشت را تأیید می‌کند تاریخ‌هایی است که در دست نوشته‌های اصولی

امام و نیز تاریخ تقریر دروس و شرکت شاگردان در درس ایشان است. چنان‌که قبلاً یادآور شدیم نخستین نوشته اصولی تاریخ ۱۳۶۸ ق را با خود همراه دارد. نیز آیت الله حسین تقوی اشتهاردی که یکی از تقریرکننده‌ها است تا سال ۱۳۸۰ ق در درس شرکت می‌جسته است. همچنین آیت الله لنگرودی تاریخ شروع دوره اخیر را که تا مفاهیم ادامه داشته، سال ۱۳۷۸ ق می‌داند.

شاگردان امام از این دوره‌ها تقریراتی را آماده ساخته که برخی در گذشته و برخی دیگر در سال‌های اخیر به طبع رسیده است. نمی‌توان به درستی رأی داد که این تقریرها مربوط به دوره‌ای خاص از دوره‌های سه‌گانه است، بلکه به گمان قوی باید گفت تلفیقی از دوره‌ها به رشته تحریر در آمده و عرضه گشته است.

در این جا چهار تقریر را که تاکنون به طبع رسیده است به اجمال معرفی می‌کنیم.

۱. تهذیب الاصول نوشته آیت الله جعفر سبحانی

این کتاب کهن‌ترین تقریری است که از درس‌های امام (ره) به چاپ رسیده؛ چرا که در اوج سال‌های مبارزه و پیروزی انقلاب در دسترس قرار گرفت.

تهذیب الاصول در سه جلد به چاپ رسیده، که فهرست مباحث کلی هر مجلد چنین است:

جلد اول: کلیات، الوضع، الاستعمال، الحقیقة الشرعیة، الصحيح والاعم، المشتق، الأوامر، الأجزاء، مقدمة الواجب، الضد، اجتماع الأمر والنهی، دلالة النهی علی الفساد، المفاهیم.

جلد دوم: العموم والخصوص، المطلق والمقید، القطع، التجربة، العلم الإجمالی، حجیة الأمارات، الظواهر، الإجماع، الشهرة، خبر الواحد، البرائة، الاشتغال.

جلد سوم: الاشتغال، قاعدة المیسور، قاعدة لاضرر، الاجتهاد والتقلید.

گفتنی است در این تقریر، مبحث استصحاب که از مباحث مهم علم اصول به شمار می‌رود، جای ندارد. همچنین باید دانست که قاعده لاضرر و مبحث الاجتهاد و التقلید به عنوان دو رساله مستقل به جلد سوم ضمیمه شده است.

این تقریر در این سال‌ها تحریر شده است:

جلد اول در دوشنبه ۲۷ ماه جمادی الأولى به سال ۱۳۷۳ ق نگاشته شد. جلد دوم در سال ۱۳۷۵ ق به پایان رسید، چنان‌که کار نگارش جلد سوم نیز در سال ۱۳۷۵ به پایان می‌رسد. رساله لاضرر نیز در ۱۳۷۵ به انجام می‌رسد. اما رساله اجتهاد و تقلید برگرفته از

دوره اول تدریس اصول امام است، که به سال ۱۳۷۰ ق سامان می‌گیرد و با تدریس دوره دوم نیز در سال ۱۳۷۷ مقایسه می‌گردد.

بر این پایه می‌توان گفت تقریر استاد سبحانی، به تدریس دوره دوم برمی‌گردد و تنها در مسئله اجتهاد و تقلید مبنا، تدریس دوره اول است.

امام خمینی بر تهذیب الأصول، تقریظی دارد که در آغاز کتاب به طبع رسیده است:

الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهیرین ولعنة الله علی أعدائهم أجمعین. وبعد فتمّا منّ الله تعالی علی هذا العبد اتفاق صحابة جمّ من الأفاضل وعدة من الأعلام أیدهم الله تعالی منهم العالم العلم التقي صاحب الفكر الثاقب والنظر الصائب الآغا میرزا جعفر السبحانی التبریزی و فقه الله تعالی لمرضاته و کثر الله أمثاله ولقد جدّ واجتهد فی تنقیح مباحث الألفاظ من بحث هذا الفقیر بحسن سلیقته وتوضیحها بمجودة قریحته، فصار بحمد الله وله المنّة صحیفة کافلة لمهمات المسائل، فأسأل الله تعالی توفیقه لإتّمام سائر المباحث وتأيیده لبذل الجهد فی طرق الحق وسبیل الهدی.

فی تاریخ ۲۴ شهر ربیع المولود ۱۳۷۵ ق

روح الله الموسوی الخمینی (عفی عنه)

سپاس ویژه خداوندی است که جهانیان را پروراند و درود خدا بر محمد و خاندان پاکش باد و نفرین خداوند نثار تمامی دشمنان آنان باد.

یکی از منت‌های خداوند بر این بنده، همراهی یارانی فاضل و برجسته است که یکی از آنان عالم پرهیزگار، اندیشمند تیزبین و صاحب نظر واقع بین، میرزا جعفر سبحانی تبریزی - خداوند او را توفیق دهد و مانندش را فراوان نماید - می‌باشد. وی تلاش چشم‌گیر در بازنویسی درس‌های این جانب در مباحث الفاظ نمود و با سلیقه‌ای زیبا و توضیحاتی روشن‌گر آن را کتایی فراگیر نسبت به مسائل مهم الفاظ قرار داد. از خداوند مسئلت دارم که توفیق اتمام این دوره را به وی عنایت فرماید و او را در جهاد در راه حق تأیید کند.

این کتاب همزمان با پیروزی انقلاب اسلامی به چاپ رسید و بارها تجدید چاپ شد.

۲. تنقیح الأصول، نوشته آیت‌الله حسین تقوی اشتهاردی

این تقریر در چهار مجلد در سال‌های ۱۳۷۶ و ۱۳۷۷ ش به چاپ رسید.

فهرست مباحث این مجموعه چهار جلدی بدین صورت است:

جلد اول: کلیات، الوضع، الحقیقه و المجاز، الحقیقه الشرعیة، الصحیح والأعم، الاشتراك، المشتق، الأوامر، الإجزاء.

جلد دوم: مقدمة الواجب، مسألة الضد، النواهی، اجتماع الأمر والنهی، اقتضاء النهی فساد المنهی عنه، المنطوق والمفهوم، العام والخاص، المطلق والمقید. جلد سوم: القطع، الظن، البرائة والاستغال.

جلد چهارم: الاستصحاب، التعارض واختلاف الأدلة، الاجتهاد والتقليد.

تنقیح الأصول، با تحقیقی عالمانه و چاپی چشم نواز از سوی مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره) به جهان دانش عرضه گشته، اما افسوس که چند سال پس از ارتحال امام صورت پذیرفت و تقریظ و تأیید ایشان را به همراه ندارد.

۳. جواهر الأصول، تقریر آیت الله سید محمد حسن مرتضوی لنگرودی

استاد لنگرودی آن گونه که در مقدمه کتاب نوشته، نزدیک به یک دوره و نیم از درس های اصول امام را درک کرده و در آن ها شرکت جسته است. تقریری که به چاپ رسانده مربوط به سومین دوره اصول امام است. وی در مقدمه می گوید:

به هر حال آن چه پیش روی شما است، درس هایی است که استاد بر گروه بسیاری از فضلا و برجستگان حوزه در دوره اخیر علم اصول عرضه داشت.

شروع درس چهارشنبه دهم ربیع الاول سال ۱۳۷۸ ق بود.

پس از پایان نگارش، این مجموعه را جواهر الاصول نام نهادم.

از این تقریر یک جلد به چاپ رسیده و حاوی موضوع علم، وضع، استعمال، حقیقت شرعی، و صحیح و اعم می باشد. نیز در پایان این جلد اشاره کرده که جلد دوم از آغاز مسئله مشتق خواهد بود. چنان که برخی دست اندر کاران تحقیق و طبع این اثر در مؤسسه اظهار داشته اند ایشان، تقریر خود را از دوره دوم اصول گرفته و یک دوره کامل علم اصول را عرضه می دارد.

این اثر نیز با تحقیق عالمانه و چاپی زیبا از سوی مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره) در سال ۱۳۷۶ به بازار دانش عرضه شده است.

۴. معتمد الأصول، تقریر آیت الله شیخ محمد فاضل لنکرانی

این کتاب که در سال ۱۳۷۸ ش به مناسبت یکصدمین سال میلاد امام خمینی (ره) از سوی

مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی به چاپ رسید، حاوی یک دوره اجمالی از مباحث علم اصول است.

عناوین اصلی مباحث این کتاب از این قرار است:

الأوامر، النواهی، المفاهیم، العام والخاص، المطلق والمقید، أحكام القطع، أحكام الظن، مبحث البرائة.

آن گونه که مقرر می آورد، بخش الفاظ آن در چهاردهم شعبان سال ۱۳۷۳ ق (ص ۳۶۶) به پایان رسیده است. از این رو می توان گفت این تقریر مربوط به تدریس دوره دوم امام می باشد. مقرر حواشی بسیار اندک در متن دارد که می توان به توضیحی در قیام امارات و اصول در جایگاه قطع (صص ۳۹۷، ۴۰۰ - ۴۰۱) اشاره داشت.

ویژگی این تقریر رافشردگی آن می توان برشمرد که در حجمی پانصد صفحه ای معظم مباحث علم اصول را در اختیار می نهد.

استخراج مآخذ و مصادر و نیز چاپ زیبا و چشم نواز آن نیز محصول تلاش محققان و فرهنگ دوستان مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره) است.

دو. مکتب اصولی امام خمینی (ره)

امام خمینی در کتب اصولی اش عمدتاً با آرای شیخ انصاری، آخوند خراسانی - که از او به محقق خراسانی یاد می کند - محقق نائینی - که او را بعض اعظم العصر می نامد - مرحوم کمپانی - که از وی به بعض المدققین^۱ تعبیر می کند - و شیخ عبدالکریم حائری - که او را شیخنا الأستاذ نام می نهد - مواجه می شود. بر اهل فضل پوشیده نیست که هر یک از این بزرگان دارای مشربی خاص در اصول بوده، که اگر اندیشمندی با نگاه انتقادی با آن روبه رو گردد، می تواند به دستاوردهای نوینی در علم اصول دست یابد.

این تنوع و گستردگی زمینه ای بود که به همراه نگاه انتقادی، به ابداع روش و منهجی جدید انجامد.

این منهج و روش که در گذشته از آن به عنوان مکتب قم یاد شد و البته جامع و دقیق نیست، همان است که می خواهیم به عنوان مکتب اصولی امام خمینی (ره) از آن یاد کنیم. به گمان ما در این مکتب، علم اصول برجای خود نشسته و می تواند به حقیقت، منطق

۱. منهاج الوصول إلى علم الأصول، ج ۱، ص ۶۶.

اجتهاد باشد و از فرو غلتیدن در خود و تورم جلوگیری کند. در این مکتب است که خلط‌های نابجا میان دانش‌های عقلی و اعتباری بازشناسانده می‌شود و با کاویدن در سیره عقلا، اصولی عقلایی که واقعیت این علم است، اکتشاف می‌شود.

حال پس از این مقدمه و جست‌وجو در آثار اصولی و اطلاعی اجمالی از منابع فقهی، می‌توان به تدوین مکتب اصولی توجه کرد. اما از آن رو که این کار از یک سو تازگی دارد و الگو و نمونه‌ای پیشین در برابرش نیست و از دیگر سو، تتبع و اشرافی کامل بر همه آثار و اندیشه‌های اصولی و فقهی را می‌طلبد، این نوشتار را درآمدی بر تدوین مکتب اصولی می‌دانیم و در انتظاریم تا محققان و پژوهشگران به تکمیل آن بپردازند و نیز در تدوین مکتب اصولی دیگر اندیشمندان اصولی نیز بکوشند.

بر این پایه ویژگی‌های مکتب اصولی امام را با بیان پنج مطلب کلی دریافت شده از مجموع آثار دنبال می‌کنیم:

۱. نگاه انتقادی؛

۲. علم اصول، دانش ابزاری و آلی؛

۳. علم اصول، دانشی اعتباری (نه نقلی)؛

۴. علم اصول، دانش عقلایی؛

۵. نوآوری اصولی امام خمینی (ره).

اینک به شرح فشرده و مختصری از هر یک از این پنج مطلب می‌پردازیم. ناگفته نماند که در تدوین مکتب اصولی به جز بیان ویژگی‌ها، باید دو مطلب دیگر نیز مورد کاوش قرار گیرد: یکی منابع مکتب و دیگری تأثیرات این مکتب، امید است در فرصت دیگری بتوانیم به این دو بحث نیز بپردازیم.

۱. نگاه انتقادی

همیشه پیدایش آرای نو، مکتب‌های جدید و منهج‌های تازه، مدیون نگاه منتقدانه دانشوران به گذشته بوده است. گرچه هر جدید برگرده گذشته سوار است و او از گذشته بی‌نیازی نیست؛ لکن اگر تسلیم وار در گذشته درنگ شود، به ابتکار جدیدی نخواهد انجامید.

نگاه منتقدانه همیشه ضروری است و هیچ‌گاه به معنای بی‌ارزش دانستن سنت‌ها یا میراث کهن نیست. البته روشن است که روح نقاد، اگر بر دانش و خرد استوار باشد، به خلق

و ابداع می‌رسد؛ اما اگر با خودخواهی و غرور، اندک دانشی و کم خردی همراه گردد، ویرانگر است.

امام خمینی (ره) دانشوری خردمند بود که از روحیه نقادانه به تمام و کمال برخوردار بود. همین روحیه بود که از یک سو به مکتب‌های علمی وی منتهی گشت و از دگر سو در مسائل اجتماعی، انقلاب اسلامی را بنیان نهاد.

یکی از دانش آموختگان درسش در این باره می‌گوید:

روش او چنین بود که مطالب را از ریشه بنگرد و در بُن و پایه آن‌ها درنگ کند که آیا مبنای درست و قابل پذیرش دارد، یا این که مبنای آن محل تأمل و خدشه‌پذیر است. در مباحث او بسیار دیدیم که انگشت بر نقطه اصلی می‌گذارد، همان که برای بسیاری مسلم می‌نمود، در آن مناقشه می‌کرد و مسئله به گونه‌ای دیگر جلوه می‌نمود، که نوبت به شاخ و برگ آن نمی‌رسید.

از این رو درس وی در بالاترین سطح فایده‌رسانی قرار داشت و سبب تیزی ذهن فضلا و طلاب می‌گشت. او بر پایه تقلید و تعبد مطالب را نمی‌پذیرفت، بلکه اساس و ریشه آن را مورد نظر قرار می‌داد.

به جانم سوگند که این ویژگی سبب رشد و بالندگی است و در پیشرفت پژوهش و ژرف نگری بسی مؤثر می‌باشد.^۱

اثر این روحیه را در دیدگاه‌های جدید، تغییر عناوین مباحث، حذف پاره‌ای از موضوعات از علم اصول و... می‌توان مشاهده کرد، که در بحث‌های آینده نمونه‌ها و شکل‌های مستند آن، ارائه خواهد گشت.

البته تمام این نقادی‌ها به همراه احترام به موقعیت و شأن علمی دانشوران پیشین است و چنان که پیش از آن یادآوری شد با توصیف‌های مدقق، محقق، أعظم العصر، علامه و... آنان را می‌ستاید. بسان این تعبیر: «ومما ذکرنا يتضح النظر فيما أفاده شيخنا العلامة أعلى الله مقامه» را در آثار وی بسیار می‌توان دید.^۲

۲. علم اصول دانش دستوری و آلی

امام خمینی (ره) گرچه از کیان علم اصول در برابر اخباریان دفاع می‌کرد و این دانش را

۱. مناهج الوصول إلى علم الأصول، ص ۱۶، از مقدمه آیت الله فاضل لنکرانی.

۲. الاستصحاب، ص ۲۲۶.

برای فهم قرآن و سنت لازم می‌شمرد، اما نگاهش بدان، نگاهی دستوری و آلی بود. بدان معنا که علم اصول دانشی برای خود نیست، که مطلوبیت ذاتی داشته باشد و هر چه رشد کند و افزایش یابد بر ارزشش افزوده گردد؛ بلکه دانشی است برای فقه و منطقی است برای استنباط حکم شرعی. استقلال علم اصول و فربه شدن و به خود پرداختن، سبب جدا افتادن این دانش از جایگاه واقعی‌اش می‌باشد. بر همین پایه در مبحث تعادل و تراجیح فرموده است:

حق آن است که اخباری‌ها، در بدبینی نسبت به علم اصول راه افراط را رفته‌اند؛ همان طور که پرداختن فراوان به اصول و آن را دانش مستقل کمال‌آور دانستن، و در مباحث بی‌نتیجه آن عمر صرف نمودن، تفریط است.

و این عذر پذیرفته نیست که دقت در این علم، ذهن را قوی می‌سازد و انسان را موشکاف می‌کند. بر این اساس، آن‌که قدردان عمر خویش است، به امور بی‌بهره نمی‌پردازد و تلاش خود را در نیازهای معاش و معاد مصرف می‌کند؛ یعنی به فقه می‌پردازد، و اصول را به اندازه‌ای که استنباط بر آن تکیه دارد، دنبال می‌کند و زائده‌ها را حذف می‌نماید.^۱

همچنین در دوره دوم تدریس علم اصول (۱۳۷۴ق.) در مبحث انسداد در حاشیه بر انوار الهدایة چنین می‌نگارد:

إِنَّ قَدْ تَرَكْتَ الْبَحْثَ فِي هَذِهِ الدَّوْرَةِ عَنْ الْأَدْلَةِ الْعَقْلِيَّةِ مُطْلَقاً؛ لِقَلَّةِ فَائِدَتِهَا، مَعَ طَوْلِ مَبَاحَثِهَا».

والمرجو من طلاب العلم وعلماء الأصول - أيدهم الله - أن يضتوا على أوقاتهم وأعمارهم الشريفة، ويتركوا ما لا فائدة فقهية فيه من المباحث، ويصرفوا همهم العالی في المباحث المفيدة الناجحة. ولا يتوهم متوهم: أن في تلك المباحث فوائد علمية، فإن ذلك فاسد؛ ضرورة أن علم الأصول علم آلی لاستنتاج الفقه، فإذا لم يترتب عليه هذه النتيجة، فأية فائدة علمية فيه؟! والعلم ما يكشف لك حقيقة الحقائق - دنيية أو دنيایة - وإلا فلا اشتغال به اشتغال بما لا يعنى والله ولي التوفيق.^۲

در این دوره از تدریس، بحث پیرامون ادله عقلی را رها کردم؛ چرا که فایده‌اش کم و حجم آن بسیار است و امیدوارم که طلاب علوم دینی و دانشوران اصولی - خداوند

۱. الرسائل، ج ۲، صص ۹۷-۹۸.

۲. انوار الهدایة، ج ۱، ص ۳۱۷.

آنان را تأیید کند - بروقت و عمر شریف خود بخل ورزند و مسائل بی ثمر را رها سازند و همت را صرف مباحث مفید و سودمند کنند.

گمان نرود که این مباحث دارای فایده‌های علمی است؛ زیرا علم اصول، دانشی دستوری است برای استنتاج فقه و اگر بر آن ثمری فقهی مترتب نباشد، چه فایده علمی دارد؟ دانش آن است که حقیقتی دینی یا دنیایی را کشف کند و گرنه سرگرم شدن بدان، سرگرمی به امور بی فایده خواهد بود.

و نیز آن‌گاه که مقرر درس‌های مرحوم نائینی وی را بر دقت‌های عقلی در مبحث انسداد ستوده است، می‌گوید:

تعجب من از فاضل تقریرکننده برخی از بزرگان عصر پایان نمی‌یابد؛ زیرا تلاش‌های علمی استادش را در طرح مباحث دقیق علمی بدان پایه که فهم‌ها بدان نرسد، در مسئله انسداد، بسیار ستوده است.

با آن‌که این مباحث دقیق که به گمان او حقایقی رایج است، صرف نظر از ایرادها و اشکال‌هایی که بر آن است و در آینده برخی از آن‌ها یادآور می‌شود، هیچ فایده‌ای ندارد؛ زیرا بنیاد مسئله انسداد خراب است.

بلی، باید تلاش‌های علمی این پژوهشگر و سایر بزرگان دانش و استوانه‌های دین را ارج نهاد، اما نه در این مباحث بی ثمر.

پرداختن به این مباحث، با حجم بسیارش و دربرداشتن فایده‌های علمی که از قواعد علم اصول منظور است، اگر به انگیزه ورزیدگی اذهان و به دست آوردن نیروی اجتهاد برای طلاب و شاغلین علوم دینی نباشد، استغفار از آن برای کسی که بدان دامن زده سزاوارتر است از ارج نهادن و سپاس‌گزاری کردن.^۱

به این مطلب اساتید برجسته علم اصول چون آخوند خراسانی و آیت الله بروجردی نیز تصریح کرده‌اند؛ گرچه از دید گروهی پنهان مانده است.

آخوند خراسانی می‌گوید: نیاز فقه و اجتهاد به علم اصول، متغیر است و بر اساس زمان، افراد و مسائل مختلف تفاوت می‌کند.

خلاصه، در استنباط احکام فرعی و استخراج آن از ادله، چاره‌ای جز مراجعه به علم اصول و مباحث آن نیست. این ضرورت برای اخباری و اصولی یکسان است.

بلی مقدار نیاز به علم اصول، با توجه به مباحث فقه، شرایط زمانی، استعداد و ویژگی‌های فقیه یکسان نیست. لذا اجتهاد در قرن‌های اوّل و دوم، سبک خرج بود و به پاره‌ای از بحث‌های اصولی دوره‌های بعد، نیاز نداشت.^۱

آیت‌الله بروجردی نیز بر همین اساس، در تدریس علم اصول به گزینش و پرهیز از حاشیه‌ها تأکید می‌کرد.

... عالمان بزرگ شیعی کتاب‌های بسیاری در این علم نوشته‌اند، مباحث آن را تنظیم نمودند، و پایه‌هایش را قوی ساختند، اما در بستر زمان این دانش، از رشته‌های مختلف علوم تغذیه کرده، به گونه‌ای که محققان این دانش راه افراط را پیش گرفتند، نوشته‌های اصولی پر حجم گشت، مباحث مادر و اصلی در لابه‌لای دیگر بحث‌های پراکنده و متفرقه، گم شد و یافتن این کلیدها برای جویندگان دشوار شد. برای توضیح مطالب، از راه‌های متعدد بی‌ربط استفاده کردند، تا آن‌جا که اصول مانند آغاز پیدایش خود، ناهمگون شد. وقتی ریاست شیعه، و زعامت و رهبری حوزه‌های علوم دینی، در اختیار مرجع بزرگ آیت‌الله العظمی بروجردی قرار گرفت، در ضمن تدریس علم اصول زائدها را حذف می‌نمود، از حاشیه‌ها پرهیز می‌کرد، به بحث‌های مهم و مورد نیاز می‌پرداخت، و خلاصه راه راست و روش درست را در تدریس این دانش دنبال می‌کرد.^۲

امام خمینی (ره) به این قاعده در جای جای علم اصول توجه داشته و از مباحث زائد و کم بهره در اجتهاد و استنباط پرهیز کرده است.

در تعریف عام و خاص گفته است:

إِنَّ الْقَوْمَ عَرَّفَهُ بِتَعَارِيفٍ عَدِيدَةٍ، وَجَاءَ عِدَّةٌ مِنْهُمْ نَاقِشٌ فِي عَكْسِهِ وَطَرْدَهُ وَلَكِنْ لَا طَائِلَ فِي الْبَحْثِ عَنْهَا.^۳

اصولیان برایش تعریف‌های متعددی ارائه کردند، و گروهی به نقد این تعاریف پرداختند، لکن ثمره‌ای در آن نیست.

در بحث حقیقت شرعیه می‌نویسد:

وَبِالْجُمْلَةِ لَيْسَتْ لِهَذَا الْبَحْثِ ثَمَرَةٌ وَاضِحَةٌ، وَمَا ذَكَرَ مِنَ الثَّمَرَةِ فَرِضِيَّةٌ وَإِلَّا فَالِاسْتِعْمَالَاتِ

۱. کفایة الاصول، ص ۴۶۸، مؤسسه آل‌البیت.

۲. نه‌ایة الاصول، صص ۲-۳.

۳. تهذیب الاصول، ج ۲، ص ۱.

الواردة فی مدارك فقهنّا إنّما هی فی هذه المعانی التي عندنا الآن، كما یقطع به المراجع.^۱
این بحث ثمره‌ای روشن ندارد و آنچه به عنوان فایده از آن یاد شده، فرضی و ذهنی است؛ زیرا استعمالاتی که در مدارک فقهی به کار رفته، قطعاً در همین معانی جدید است.

در مسئله مقدمه واجب فرموده‌اند:

بحث مقدمه واجب دارای فایده نیست، و آنچه بعضی از محققان به عنوان ثمره طرح کرده‌اند، ناتمام است؛ به علاوه، فایده یک بحث اصولی نیست.^۲
همین نظر را در بحث ضد دارد:

نتیجه این بحث بطلان و فساد عبادت شمرده شده، ولی جای انکار باقی است؛ زیرا نهی در دو صورت موجب فساد می‌شود که در این بحث، نهی از آن دو نیست و لذا مسئله بدون فایده می‌شود.^۳

در مبحث طلب و اراده می‌نویسد:

ثمّ إنّ مبحث «الطلب والإرادة» بما هو علیه من طول الذیل، لا یناسب المقام ولهذا أفرزته رسالة مفردة، وترکته هاهنا؛ حذراً من التّطویل.^۴

مبحث طلب و اراده با تطویلی که دارد، مناسب این‌جا نیست. از این رو آن را در رساله‌ای جدا آوردم و در این‌جا به جهت پرهیز از طولانی شدن، از آن صرف‌نظر کردم.

در تصویر اقسام ظن موضوعی و قطع نیز فرموده است:

اقسامی که برای ظن موضوعی بیان شده و نیز بیش‌تر اقسام قطع، خیالاتی ذهنی است که واقعیتهای ندارد و ما به پیروی از بزرگان از آن یاد کردیم.^۵

مبحث تجری را مسئله‌ای فقهی یا کلامی دانسته که نمی‌بایست در علم اصول از آن بحث شود.^۶

۱. مناهج الوصول إلى علم الأصول، ج ۱، ص ۱۳۸؛ تهذیب الأصول، ج ۱، ص ۴۶.

۲. همان، ج ۱، ص ۲۱۸.

۳. مناهج الوصول إلى علم الأصول، ج ۲، ص ۲۰.

۴. همان، ج ۱، ص ۲۴۲.

۵. انوار الهدایة فی التعلیقة علی الکفایة، ج ۱، ص ۱۴۰.

۶. همان، صص ۴۶-۴۷.

۳. علم اصول دانش اعتباری (نه عقلی)

تردیدی نیست که علوم مختلف خاستگاه‌های متفاوت تکوینی و اعتباری دارند. بر همین پایه موضوع، روش و غایت دانش‌ها یکی نیست و بر همین سه معیار یا یکی از آن‌ها دانش‌ها را از یکدیگر متمایز می‌کنند.

نخست باید خاستگاه هر دانشی را روشن ساخت و بر پایه آن، موضوع و روش و غایتش را معین کرد، تا با دیگر دانش‌ها نیامیزد.

آگاهی بر این امر و تعیین مرزها و رعایت آن در مقام بحث علمی، امری دشوار و لغزنده است. کم نیستند عالمانی که هنگام وارد شدن در دانشی نتوانستند خود را از ذهنیت‌ها و اصول دیگر علوم رها ساخته تا دچار لغزش نشوند. در حوزه علوم شرعی نیز، گروهی به تحلیل مسائل و معضلات فقهی بر اساس قواعد فلسفی و عقلی دست زدند، یا آن‌که دانش اصول را به فلسفه و عرفان آمیختند. امام خمینی (ره) از معدود اندیشمندانی است که با جامعیت در تمامی علوم اسلامی، مرزهای علوم را بازشناخته و حریم‌ها را پاس داشته است و در دام چنین خلط‌هایی گرفتار نیامده است. این امر را هم در دانش فقه شاهدیم و هم در علم اصول. در این جا به نمونه‌هایی اشاره می‌کنیم:

۱. هنگامی که صاحب کفایه برای تصویر جامع بر مبنای صحیحی‌ها به قاعده «الواحد» تمسک می‌جوید، امام می‌فرماید:

... منع کون المقام موضوعاً للقاعدة العقلية، وإنما موضوعها الواحد من جميع الجهات والحیثیات.^۱

این جا، محل قواعد عقلی نیست. بلکه این قاعده جایی به کار می‌رود که موضوع از تمام جهت‌ها و حیثیت‌ها واحد باشد. [یعنی واحد حقیقی]

۲. در بحث استعمال، برخی فنای لفظ دز معنا را با مقایسه به فنای عرفانی توجیه کرده‌اند که امام چنین جواب می‌دهد:

وَأَمَّا فَنَاءُ اللَّفْظِ بِحَسَبِ وَجُودِهِ الْوَاقِعِي فِي الْمَعْنَى - بِحَيْثُ لَا يَبْقَى وَاقِعاً إِلَّا شَيْئِيَّةُ الْمَعْنَى - فَهُوَ أَمْرٌ غَيْرُ مَعْقُولٍ؛ لِأَنَّ اللَّفْظَ لَهُ فَعْلِيَّةٌ وَمَا كَانَ كَذَلِكَ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَفْنَى فِي شَيْءٍ وَمَا قَرَعَ بَعْضُ الْأَسْمَاعِ مِنَ الْفَنَاءِ فِي بَعْضِ الْأَصْطِلَاحَاتِ، فَهُوَ أَمْرٌ مُوَكَّلٌ إِلَى أَهْلِهِ، غَيْرُ مُرَبَّوْطٍ بِمَثَلِ الْمَقَامِ.^۲

۱. مناهج الوصول إلى علم الأصول، ج ۲، ص ۱۴۸.

۲. همان، ص ۱۸۴.

اما فانی شدن لفظ به حسب وجود واقعی اش در معنا، به گونه‌ای که در واقع جز شبیئت معنا چیزی نباشد، امری نامعقول است؛ زیرا لفظ دارای فعلیت است و ممکن نیست این چنین در چیزی فانی شود. و آنچه به گوش بعضی رسیده از اصطلاحات فنا، مطلبی است که مربوط به علم اصول نیست.

۳. در پاسخ به کسانی که علل تشریعی را مانند علل تکوینی دانسته و لوازم و ملزومات هر یک را به دیگری تسری می‌دهد، گفته است:

إِنَّ قِيَاسَ عِلَلِ التَّشْرِيعِ بِالتَّكْوِينِ مَعَ الْفَارَقِ؛ لِأَنَّ الْمَعْلُولَ فِي الْعِلَلِ التَّكْوِينِيَةِ لَا شَيْئَ لَهُ وَلَا تَشْخِصَ قَبْلَ تَأْتِيرِ عِلَّتِهِ، فَبِعِلَّتِهِ يَصِيرُ مَوْجُوداً مُتَشَخِّصاً، وَأَمَّا الْمَبْعُوثُ إِلَيْهِ فِي الْأَوَامِرِ فَتَكُونُ رَتَبَتُهُ مُقَدِّمَةٌ عَلَى الْأَمْرِ، فَلَا بُدَّ لِلْأَمْرِ مِنْ تَصَوُّرِ الْمُتَعَلِّقِ بِكَلِّيَّةِ قَيُودِهِ، حَتَّى يَأْمُرَ بِهِ.^۱

سنجیدن علل تشریعی با علل تکوینی نادرست است؛ زیرا معلول در علت‌های تکوینی هیچ‌گونه موجودیتی و تشخیصی پیش از تأثیرگذاری علت ندارد و با علت، دارای هستی مشخص می‌شود.

اما مبعوث الیه در مبحث اوامر، تقدم رتبی بر امر دارد؛ زیرا امرکننده باید آن را تصور کند تا بدان امر نماید.

در انوار الهدایة هم بر این مطلب تأکید ورزیده است.^۲

۴. در مبحث اوامر، آن‌جا که سخن از تعلق اوامر به طبیعی یا افراد است، یادآور می‌شود که کلی در اصطلاح فقه مغایر با اصطلاح منطق و فلسفه است و ربطی به مسئله اصالت وجود و ماهیت ندارد.

در این‌جا بحث از تعلق امر به کلی طبیعی یا افراد آن به اصطلاح منطق نیست؛ زیرا ماهیت‌های اعتباری مانند نماز و حج، از کلیات طبیعی نیست و مصادیق آن نیز، مصداق کلی طبیعی نمی‌باشد؛ چرا که ماهیت اعتباری و افراد آن در خارج وجود ندارد. زیرا مرکب‌های اختراعی مانند نماز و حج، تحت یکی از مقولات نیست، و مجموع مرکب نیز وجودی ندارد تا مصداق ماهیت و کلی طبیعی قرار گیرد. از این رو آشکار می‌شود که این مسئله بیگانه از مسئله اصالت وجود و ماهیت است. پس مراد از طبیعی در این‌جا عنوان

۱. مناهج الوصول إلى علم الأصول، صص ۲۷۶-۲۷۷.

۲. انوار الهدایة فی التعلیقة علی الکفاية، ج ۱، ص ۱۷۱.

کلی است؛ خواه از طبایع اصیل باشد یا نه.^۱
 ۵. تداخل اسباب و علل را در امور شرعی مجاز می‌داند و قیاس آن را به امور
 تکوینی ناروا دانسته است:

أما إمكان التداخل - بمعنى اجتماع اسباب متعددة شرعية على سبب واحد - فلا إشكال
 فيه؛ لأنّ الأسباب الشرعية ليست من قبيل العلل التكوينية، فللشارع جعل إيجاب
 الوضوء عقيب النوم في صورة انفراده وعقيب البول والنوم في صورة اجتماعهما.^۲
 در امکان تداخل - بدان معنا که اسباب متعدد شرعی بر مسببی واحد جمع شود -
 اشکالی نیست؛ زیرا اسباب شرعی از نوع اسباب و علل تکوینی نیست. از این رو
 شارع می‌تواند وجوب وضو را پس از خواب در صورت انفراد و پس از حدث و
 خواب در صورت اجتماع آنان، جعل کند.

و در جایی دیگر در پاسخ به شیخ انصاری که اسباب شرعی را بسان اسباب عقلی
 دانسته و احکام اسباب عقلی را بر اسباب شرعی مترتب ساخته، فرموده است:

وفيه أولاً: أن قیاس الأسباب الشرعية باللهية مع الفارق كما مر.^۳

ایراد اول آن است که سنجیدن اسباب شرعی با اسباب عقلی ناصواب است.

همچنین در پاسخ برخی که از راه اطلاق، برای وصف مفهوم قائل‌اند، فرموده است:
 اشکال این سخن - چنان‌که گذشت - آن است که مقایسه تشریع با تکوین نادرست
 است و می‌توان اشیایی را با چند عنوان، موضوع حکم شرعی قرار داد و جای قاعده
 فلسفی در این جا نیست و اثر گذاری جامع بی‌اساس است. از آن گذشته، در مباحث
 اصولی معیار فهم عرفی است، نه دقت‌های فلسفی.^۴

۶. همچنین بر آخوند خراسانی خرده می‌گیرد که قاعده «الذاق لا یعلل» را بی‌جا به کار

می‌برد:

قد تکرّر علی السنة القوم أنّ الذاق لا یعلل والعرضی یعلل، وقد أخذ المصنّف - قدس
 سره - هذا الکلام منهم واستعمله فی غیر موردہ کراراً فی الکفاة والفوائد ولا بدّ لنا من

۱. مناهج الوصول إلى علم الأصول، ج ۱، ص ۱۳۸ و ج ۲، ص ۶۴.

۲. همان، ص ۱۹۵.

۳. همان، ص ۲۰۷.

۴. همان، ص ۲۱۸.

تحقیق الحال حتّیّ یتضح الخلط و یرتفع الإشکال.^۱

بر زبان بسیاری از اهل دانش این سخن آمده که ذاتی تعلیل بردار نیست و عرضی علت بردار است. نویسنده، این سخن را از آنان گرفته و نابجا در کتاب کفایه و فوائد به کار برده است. از این رو ناچاریم مسئله را توضیح دهیم تا زمینه خلط و اشکال برچیده شود.

همچنین می‌گوید: آنان که جزئیت، شرطیت، مانعیت و سببیت را قابل جعل شرعی نمی‌دانند، مرتکب خطای خلط تشریع با تکوین شده‌اند؛ زیرا نباید این‌ها را با فوقیت و تحتیت و یا زوجیت که اموری تکوینی است، قیاس نمود. **إنّه خلط بین الأسباب التکوینیة والأسباب التشریعیة و قیاس التشریع بالتکوین بلاوجه.**^۲

این خلط میان اسباب تکوینی و اسباب تشریعی است و قیاس این دو، بی‌جا است. همچنین در یکی از رساله‌های خطی که تاکنون به چاپ نرسیده فایده‌ای را در تفکیک اسباب تشریعی از تکوینی تحریر کرده و نقدی بر استاد خویش آیت‌الله عبدالکریم حائری وارد ساخته‌اند، بلکه فراتر از همه این‌ها یکی از شرایط اجتهاد در فقه را قدرت بر تفکیک امور اعتباری از عقلی می‌داند. آن‌جا که می‌گوید:

یکی از شرایط اجتهاد، انس با محاورات عرفی و فهم موضوعات آن است؛ چرا که روش کتاب و سنت در محاوره نیز بر طبق آن است، و نیز پرهیز از اختلاط و درهم آمیختگی میان دقایق علوم و مطالب عقلی ژرف و میان معناهای عرفی و عادی است؛ چرا که خطاهای بسیاری از این رهگذر رُخ می‌دهد.

چنان‌که برای بسیاری از شاغلان به علوم عقلی و دانش اصول در وضع کنونی‌اش، اتفاق می‌افتد که میان معانی عرفی اهل بازار که محاوره‌های کتاب و سنت نیز از آن قبیل است و دقت‌های خارج از فهم عرف، خلط می‌کنند. بلکه برخی از آنان میان اصطلاحات فلسفی و عرفانی و معانی عرفی خلط می‌کنند.^۳

۱. انوارالهدایة فی التعلیقة علی الکفایة، ج ۱، ص ۷۳.

۲. الاستصحاب، ص ۷۱.

۳. الرسائل، ج ۲، صص ۹۶-۹۷.

۴. علم اصول، دانشی عقلایی

عقلا در تمام ادوار زندگی برای تفسیر سخنان و مکتوبات و نیز در احراز انتساب سخن و نوشته به گوینده و نویسنده و نیز در رفع تعارض میان سخنان به اصول و قواعدی پایبند بوده‌اند که بر همان پایه معاشرت اجتماعی شکل گرفته است. این اصول و قواعد، گرچه مدون و مکتوب نشده باشد، واقعیتی انکارناپذیر است.

پیروان ادیان آسمانی نیز هرگاه با شریعتی مواجه شوند، در تفسیر و انتساب از همین اصول و قواعد بهره می‌گیرند؛ مگر آن‌که آن شریعت قواعدی جدید در این عرصه وضع کرده باشد، یا پاره‌ای از اصول رایج را تخطئه کند، که در این دو صورت بر پایه همان معیارهای شریعت به تفسیر و ارزیابی صدور، رو می‌کند.

پیدایش علم اصول در میان مسلمانان به گمان ما تدوین همین اصول عقلایی برای فهم سخن شرع و ارزیابی صدور و انتساب و رفع تعارض‌ها بود و رشد تدریجی این دانش نیز خللی در این نظریه وارد نمی‌سازد. دریافتی این چنین از علم اصول، دریافتی واقعی و درست است و به گمان ما امام خمینی (ره) چنین تلقی از علم اصول داشت. شواهد آن از این قرار است:

۱. اصول لفظی را به اصالة الظهور برمی‌گرداند که آن اصلی عقلایی است.^۱
۲. امارات شرعی را اموری عقلایی می‌داند، که شارع در این امور حکمی نداشته، و آن‌چه از او رسیده ارشادی می‌باشد.^۲
۳. تعارض و تنافی بدوی را در محیط تشریع و قانون‌گذاری امری عقلایی می‌داند.^۳
۴. پایه و مبنای بحث را در اجتهاد و تقلید، سیره عقلایی می‌داند و جایگاهی برای ادله لفظی قائل نیست.^۴
۵. قرعه را قاعده‌ای عقلایی دانسته که خردمندان در منازعات حقوقی، آن‌جا که راهی دیگر ندارند، بدان تمسک می‌کنند.^۵
۶. در ردع سیره عقلایی، عمومات را کافی نمی‌دانست، بلکه وجود دلیل خاص را لازم

۱. انوارالهدایة فی التعلیقة علی الکفایة، ج ۱، ص ۲۴۱؛ الاستصحاب، ص ۳۷۳.

۲. همان، ج ۱، صص ۱۹۴ و ۲۰۲ و ۲۰۳؛ الاستصحاب، ص ۱۵۰.

۳. التعادل والترجیح، ص ۳۳.

۴. الرسائل، ج ۲، ص ۱۵۹.

۵. الاستصحاب، صص ۳۹۱ - ۳۹۲ و ۳۹۸ - ۳۹۹.

می‌شمرد.^۱

از این‌ها معلوم می‌شود که مبنا و پایه معظم مباحث علم اصول، عقلا هستند و تأسیس شرع در این دانش اندک است و شاید بتوان آن را به اصول عملیه و بخشی از مباحث تعادل و تراجیح منحصر کرد.

از این رو اگر روش‌هایی عقلایی و سیره‌های آنان، بیش‌تر مورد تحلیل و کندوکاو قرار گیرد و اصولی بر آن مبنا بنا گردد:

اولاً. علم اصول کاربردی‌تر خواهد شد؛

ثانیاً. حجم این علم تعدیل می‌گردد؛

ثالثاً. بخشی از معضلات از این دانش رخت بر خواهد بست.

۵. نوآوری‌های اصولی امام خمینی (ره)

در معرفی نوشته‌های اصولی به انتظار جدید و نوین امام (ره) در علم اصول اشاره شد، در این جا مروری کلی بر آن‌ها خواهیم داشت. این نوآوری‌ها را می‌توان به دو بخش شکل و محتوا تقسیم کرد:

الف - نوآوری‌های شکلی

۱. ایشان بر این باور است که عناوین به کار گرفته شده در کتب اصولی گرچه جعلی و قراردادی است و محتوا و واقعیت مطالب را عوض نمی‌کند، اما از آن رو که گاه سبب لغزش‌هایی بزرگ شده و مناقشه‌های بی‌سودی را به همراه داشته است، باید در آن تجدید نظر کرد و از عنوان رسا و گویا استفاده کرد، و تعبیرهای مبهم و چند پهلوی را کنار نهاد. این مطلب را در این موارد گوشزد کرده است.

پس از آن‌که عنوان مسئله صحیح و اعم را نقد کرده می‌گوید:

به جانم سوگند که انگیزه‌ای برای این تکلف‌های نابجا و خنک نیست و دلیلی بر ابقای

عنوان مسئله وجود ندارد. از این رو بهتر آن است که عنوان را «تعیین موضوع له برای

واژه‌های رایج در شریعت» یا «تعیین مسمای واژه‌ها» یا «تعیین اصل در استعمال

واژه‌ها» قرار داد. البته این تعبیرها تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند.^۲

۱. الاستصحاب، صص ۳۰۱-۳۰۲ و ۳۸۱-۳۸۲؛ انوار الهدایة فی التعلیق علی الکفایة، ج ۱، ص ۲۷۹.

۲. مناهج الوصول إلى علم الأصول، ج ۱، ص ۱۴۴.

در مبحث عام و خاص در مسئله تعمیم خطابات شفاهی برای غیر حاضرین، بر عنوان مشهور که عبارت بود از «جواز الخطاب للمعدومين والغائبين» خُرده می‌گیرد و به جای آن «عموم الخطاب لغير الحاضرين» را پیشنهاد می‌کند، و استدلال می‌کند که بحث از جواز الخطاب و عدم آن، متناسب با مباحث الفاظ نیست.^۱

همچنین در تخصیص عام به ضمیری که به برخی افراد برمی‌گردد، اشکال می‌کند و می‌گوید: هیچ‌گاه ضمیر به بعضی افراد بر نمی‌گردد، بلکه حکم جدی به بعضی افراد اختصاص دارد. از این رو مناسب است عنوان تغییر کند.^۲

ب- نوآوری‌های محتوایی

در این قسمت دیدگاه‌های نوین و تأثیرگذار ایشان را به ترتیب مباحث اصول فهرست کرده و از شرح و تفصیل آن صرف نظر می‌شود:

۱. در موضوع علم، سخن مشهور را که هر علمی دارای موضوعی واحد است که در خارج با موضوعات مسائل، عینیت دارد و از عوارض ذاتی‌اش در علم بحث می‌شد، نادرست می‌داند؛ چرا که بی‌اساس و غیر منطبق با واقع است و مستلزم تکلفات بسیار و بیگانه قلمداد کردن بسیاری از مسائل آن علم می‌گردد.^۳

۲. در تعریف علم اصول رأی مشهور را نقد کرده و نظر خود را چنین بیان می‌دارد:

إِنَّ القواعد الآلية التي يمكن أن تقع كبرى استنتاج الأحكام الكلية الإلهية أو الوظيفة العملية.^۴

دانش اصول، قواعدی ابزاری است که می‌تواند کبرای استنتاج احکام کلی الهی یا وظیفه عملی قرار گیرد.

۳. رأی مشهور را در معانی حرفی نمی‌پذیرد. مشهور بر این باور است که حروف ابزار التفات به دیگر معانی است و معنای آن‌ها مغفول عنه می‌باشد. ایشان می‌گوید: «غرض عمده در گفت و گوها تفهیم معانی حرفی است؛ از قبیل اتحاد، ارتباط، نسبت و اضافات.

۱. مناهج الوصول إلى علم الأصول، ج ۲، صص ۲۸۲-۲۸۴.

۲. همان، ص ۲۹۳.

۳. همان، صص ۳۵-۵۰ و ۳۲۸-۳۲۹.

۴. همان، ص ۵۱.

چگونه ممکن است مغفول عنه قرار گیرد.»^۱

۴. تقسیم وضع به تعینی و تعینی را نادرست می‌داند؛ زیرا وضع جعل و تعیین لفظ برای دلالت بر معنا است و در وضع تعینی، جعل و تعینی در میان نیست.^۲

۵. تعلق امر به اهم و مهم را در عرض یکدیگر درست می‌داند و این مبتنی بر پیش فرض‌هایی است که ایشان در علم اصول می‌پذیرد.^۳

۶. در مبحث تجری تفاوت عاصی و متجری را با بیان مراتب سه گانه بهشت و دوزخ تبیین می‌کند. وی بر این باور است که خداوند را سه بهشت و دوزخ است، که پیش از این گذشت.^۴

۷. احکام خمسه بدان جهت که اعتباری‌اند تضادی با یکدیگر ندارند. بلکه تضاد میان احکام یا به مبدأ آن - یعنی مصالح و مفاسد - و یا به نتیجه آن که انبعاث و انزجار مکلف باشد - برمی‌گردد.^۵

۸. وجوب موافقت التزامی را برای مؤمنان و عاملان به دین بی‌پایه می‌داند. بدان معنا که به جز اعتقاد و ایمان و عمل و تبعیت رفتاری، دلیلی بر تکلیفی دیگر به نام موافقت التزامی در دست نیست.^۶

۹. امارات شرعی اموری عقلایی است و شارع در این موارد حکمی ندارد و اگر حکمی رسیده، ارشادی خواهد بود.^۷

۱۰. اصول لفظی را به اصالة الظهور برمی‌گرداند و بر این رأی است که عقلا در زمینه فهم کلام، چند اصل، مانند اصالة الحقيقة، اصالة العموم و... ندارند.^۸

۱۱. اجماع و شهرت در فروع فقهی جایگاهی ندارد.^۹

۱. مناهج الوصول الى علم الأصول، صص ۹۹ - ۱۰۰.

۲. همان، ص ۵۷.

۳. همان، صص ۲۳ - ۳۰.

۴. انوار الهدایة فی التعلیقة علی الکفایة، ج ۱، صص ۵۵ - ۵۶.

۵. همان، صص ۱۲۸ - ۱۳۰.

۶. همان، ص ۱۴۵.

۷. همان، صص ۱۹۴ و ۲۰۲؛ الاستصحاب، ص ۱۵۰.

۸. همان، ج ۱، ص ۲۴۱؛ الاستصحاب، ص ۳۷۳.

۹. همان، ص ۲۶۵.

۱۲. استصحاب را قابل تعریفی واحد که با همه مبانی سازگار باشد، نمی‌داند.^۱
۱۳. استصحاب را اصلی تعبدی می‌داند، نه عقلایی.^۲
۱۴. عرف دقیق را مرجع تشخیص مفاهیم می‌داند.^۳
۱۵. عرف همان‌گونه که مرجع تشخیص مفاهیم است، مرجعی برای تشخیص مصادیق نیز خواهد بود.^۴
۱۶. شارع رویه‌ای جز رویه عرفی در قانونگذاری و القای سخن ندارد. از این رو باید سخنان وی را در چنین فضایی معنا کرد.^۵
۱۷. در ردع سیره عقلای، عمومات کافی نیست؛ بلکه شارع در جایی که تصمیم به ردع از سیره عقلای دارد، باید با دلیل خاص بیان کند.^۶
۱۸. قاعده تجاوز و فراغ را یک قاعده دانسته و در تمامی ابواب فقه آن را جاری می‌داند.^۷
۱۹. قرعه را قاعده‌ای عقلایی دانسته که خردمندان در منازعات حقوقی، آن‌جا که راه دیگری برای شناسایی حقوق ندارند، بدان تمسک می‌جویند. و ادله شرعی نیز ارجاع به همین قاعده عقلایی است.^۸
۲۰. قاعده لاضرر را حکمی حکومتی دانسته که از منصب زعامت و ریاست رسول خدا (ص) صادر گردیده است.^۹
۲۱. تعارض و تنافی بدوی را در محیط تشریع و قانون گذاری امری عقلایی می‌داند. از این رو تنافی میان ادله احکام واقعی و ادله احکام شک و همچنین عام و خاص را داخل در تعارض ندانسته و اخبار علاجیه را شامل آن‌ها نمی‌داند.^{۱۰}

۱. الاستصحاب، ص ۴.

۲. همان، صص ۳۹-۴۰.

۳. همان، صص ۱۱۹ و ۱۵۹ و ۲۱۹.

۴. همان، ص ۲۲۰.

۵. همان، صص ۱۵۹ و ۲۲۰.

۶. همان، صص ۳۰۱-۳۰۲ و ۳۸۱-۳۸۲؛ انوار الهدایة فی التعلیقة علی الکفایة، ج ۱، ص ۲۷۹.

۷. همان، ص ۳۲۰.

۸. همان، صص ۳۹۱-۳۹۲ و ۳۹۸ و ۳۹۹.

۹. بدایع الدرر فی قاعدة نفي الضرر، صص ۱۰۵-۱۱۷.

۱۰. التعادل والترجيح، ص ۳۳.

۲۲. پایه و مبنای بحث را در اجتهاد و تقلید، سیره عقلای می‌داند و جایگاهی برای ادله لفظی قائل نیست.^۱
۲۳. سیره‌های عقلایی را در صورتی قابل قبول می‌داند که در مرأی و منظر شارع قرار داشته باشد و آنان ردعی از آن نکرده باشند.^۲
۲۴. منصب قضاوت و حکومت را در عصر غیبت برای فقها ثابت می‌داند.^۳
۲۵. اجتهاد به شکل کنونی در عصر حضور رواج داشته و ائمه شیعیان را به فقیهان عصر خویش ارجاع می‌داده‌اند.^۴
۲۶. با تأسیس اصل «جدا کردن خطابات قانونی از خطابات شخصی» بسیاری از مشکلات را حل نمود.^۵
۲۷. در مسئله ترتب توجه دو امر را در آن واحد بر یک انسان صحیح دانسته؛ چرا که خطابات شرع خطابات قانونی است نه شخصی.^۶
۲۸. در تنجز علم اجمالی ابتلای همه اطراف علم، شرط تنجز نیست؛ چنان‌که با خروج برخی از افراد علم، از محل ابتلا، علم اجمالی از تنجز نمی‌افتد.^۷
۲۹. در حکومت اصل سببی بر اصل مسببی، اصل سببی حاکم نیست؛ بلکه این موضوع ساز یک دلیل اجتهادی است که آن بر اصل مسببی حکومت می‌کند و بر این پایه مشکل صحیح اول زار را حل کردند؛ چرا که امام (ع) با وجود اصل سببی به اصل مسببی تمسک جسته‌اند.^۸
۳۰. احکام شرعی مقید به قدرت نیست؛ نه عقلاً و نه شرعاً.^۹
۳۱. برای احکام تنها دو مرتبه انشا و فعلیت قائل بود و رأی محقق خراسانی و پیروان

۱. الرسائل، ج ۲، ص ۱۵۹.

۲. همان، ص ۱۰۱.

۳. همان، صص ۱۰۱-۱۰۴.

۴. همان، ص ۱۲۵.

۵. کیهان اندیشه، ش ۲۹، ص ۱۲، مقاله آیت الله سبحانی؛ جواهر الاصول، ج ۱، ص ۱۹.

۶. جواهر الاصول، ج ۱، ص ۱۹.

۷. همان.

۸. همان.

۹. همان، ج ۱، ص ۲۰.

ایشان را مردود می‌دانست.^۱

۳۲. «اصالة الحقیقه» و «اصالة المجد» را دو اصل عقلایی متفاوت از یکدیگر می‌دانست، که هر یک در مقامی به کار گرفته می‌شوند.^۲

در پایان امید می‌رود که اندیشمندان و فضلالی دانش علم اصول، اصولی به دور از زوائد، با پرهیز از خلط‌های ناروا و مبتنی بر روش‌های عقلایی پی‌ریزند و مکتب اصولی امام خمینی (ره) می‌تواند درآمد و معیار آن باشد.

۱. جواهرالاصول، ص ۲۱.

۲. التعادل والترجیح، صص ۴۸ - ۴۹.

۱۳ سیری در «فرائد الاصول»*

شخصیت شیخ انصاری در حوزه‌های علمی شیعه ناشناخته نیست. مقام بلند او در فقه و اصول، بیش از یک قرن است که بر مراکز علمی سایه افکنده و او را طلایه‌دار این دو دانش کرده است.

آثار و نوشته‌های برجای مانده از این بزرگ مرد، در فقه و اصول فراوان است؛ اما در میان آن‌ها دو اثر گران‌مایه؛ یعنی فرائد‌الاصول و مکاسب توانسته تاکنون طراوت و اتقان خود را حفظ کنند.

در این گفتار با نگاهی به فرائد‌الاصول و تأملی در باب آن، قصد داریم تا به جایگاه شیخ انصاری در تاریخ تحول علم اصول شیعه پی برده و روشن سازیم که آن رادمرد، اصول را در چه مرحله‌ای از پیشینیان فراگرفت و خود آن را به کجا رسانید.

در آغاز نگاهی اجمالی به تاریخ علم اصول و آثار اصولی شیخ خواهیم داشت، آن‌گاه کتاب فرائد‌الاصول را به گونه‌ای مبسوط، بررسی می‌کنیم.

صاحبان اندیشه از تطورِ اصولِ شیعی، تعبیرهای مختلفی دارند. شهید صدر آن را به سه عصر تقسیم کرده:

۱- عصر تمهید و آماده‌سازی؛ ۲- عصر علم، ۳- عصر کمال.^۱

استاد گرجی آن را دارای هشت مرحله می‌داند، بدین شرح:

۱- مرحله تأسیس؛ ۲- مرحله تصنیف؛ ۳- مرحله اختلاط علم اصول با کلام؛

* این مقاله در مجله آینه پژوهش، س ۵، ش ۳ (مسل ۲۷) مهر - آبان ۱۳۷۳، صص ۶-۲۸ منتشر شده است.

۱. معالم الجدیة، صص ۸۷-۸۸.

۴- مرحله کمال اصول و تجدید استقلال؛ ۵- مرحله رکود علم اصول؛ ۶- نهضت جدید؛ ۷- ظهور اخباری‌گری؛ ۸- مرحله بالندگی علم اصول.^۱

برخی دیگر نیز آن را، در چهار دوره، بدین ترتیب خلاصه کرده‌اند:

۱- دوران پیش از تألیف؛ ۲- دوران تألیف؛ ۳- دوران شکوفایی؛ ۴- دوران بالندگی.^۲
با وجود این اختلاف نظر، همه در این حقیقت، وحدت نظر دارند که شیخ انصاری آغازگر نسل سوم از دوره اخیر علم اصول بوده است.^۳ دوره اخیر، خواه عصر کمال آن باشد (طبق تقسیم‌بندی شهید صدر) یا مرحله هشتم محسوب شود (طبق دسته‌بندی استاد گرگی) و یا مدرسه چهارم باشد (در دیدگاه سوم).

تا زمان شیخ، نزدیک به پنجاه اثر مستقل از عالمان شیعه در علم اصول وجود داشت که در میان آن‌ها نوشته‌های عمیق، روش‌مند، جامع و منسجم فراوان بود.^۴ بنابراین شیخ انصاری وارث دانشی شکل گرفته، منسجم و عمیق بود.

از شیخ در این رشته، چند اثر به یادگار مانده است:

- ۱- فرائد الأصول، تألیف مفصل شیخ در علم اصول.
- ۲- مطارح الأنظار، تقریرات درس شیخ در مباحث الفاظ.
- ۳- تعلیقه بر بخش استصحاب از کتاب قوانین الأصول که توسط «مجمع الفکر الاسلامی» تحقیق شده و در حال چاپ است.
- ۴- «رسالة فی المشتق» که در ضمن مجموعه رسائل از انتشارات «مکتبة المفید» به چاپ رسیده است.

۵- «التسامح فی أدلة السُنن» که در ضمن کتاب أوثق الوسائل^۵ و نیز در مجموعه رسائل چاپ شده است.

به جز این آثار مطبوع، چند اثر خطی نیز از وی به جا مانده است:

- ۱- حاشیه بر عوائد الأیام، تألیف ملا احمد نراقی (۱۲۴۴ ق).^۶

۱. نظرة فی تطور علم الاصول، صص ۲۱-۶۷.

۲. علم الاصول تاريخاً وتطوراً، صص ۶۹-۷۱.

۳. معالم الجديده، ص ۸۸؛ نظرة فی تطور علم الاصول، ص ۶۰؛ علم الاصول تاريخاً وتطوراً، ص ۷۱.

۴. به کتاب‌شناسی اصول فقه شیعه، صص ۷۵-۹۶ مراجعه شود. مراد نوشته‌هایی است که تاکنون به چاپ رسیده است.

۵. اوثق الوسائل، صص ۲۹۹-۳۰۷.

۶. الذريعة، ج ۱۵، ص ۳۴۵، ش ۲۲۷۰.

۲- حاشیه بر قوانین الأصول نوشته میرزای قمی (م ۱۲۳۲ ق)، از اول حجیت خبر تا پایان ادله عقلیه.^۱

۳- رساله‌ای در حجیت ظواهر کتاب.^۲

۴- همچنین برخی از شاگردان شیخ، درس‌های اصول وی را تقریر کرده‌اند که نسخه خطی برخی از آن‌ها موجود است.^۳

در این مجال به بررسی مهم‌ترین اثر وی، یعنی فرائد الاصول می‌پردازیم و بر این باوریم که بررسی این کتاب می‌تواند نشان‌دهنده مکتب اصولی شیخ انصاری و جایگاه وی در این دانش باشد. به فرائد الاصول از دو زاویه می‌توان نگریست: کتاب درسی و آموزشی یا کتاب مرجع در دانش اصول.

این دو زاویه، گرچه ارتباطی با هم دارند و بر یک دیگر اثر می‌گذارند، اما در مقام نقد و نظر باید به تفکیک و استقلال، آن‌ها را بررسی کرد.

در این نوشتار مقصود اصلی بررسی فرائد الاصول از دیدگاه متنی مرجع است، اما سزاوار است اشاره‌ای نیز به زاویه دیگر آن داشته باشیم.

یک. فرائد الاصول متنی آموزشی در علم اصول

این کتاب سالیانی دراز است که در «دوره سطح» به عنوان یک متن آموزشی شناخته شده و تدریس می‌شود.

طرح «اصلاح حوزه‌ها» یا «اصلاح ساختار آموزشی حوزه‌ها» و یا «بازسازی نظام آموزشی حوزه‌ها» که از مدت‌ها پیش شروع و پس از پیروزی انقلاب اسلامی با عنایت و تأکید امام راحل (ره) وارد مرحله‌ای جدید شد، یکی از ارکانش اصلاح متون درسی بود. در این راستا فرائد الاصول نیز مورد نقد و ارزیابی مختصر قرار گرفت. تدوین الرسائل الجديدة که تلخیصی از رسائل است و قبل از پیروزی انقلاب اسلامی عرضه شد، در همین سمت و سو قرار داشت. مؤلف بزرگوار آن خود در مقدمه کتاب به ضرورت‌های این عمل اشاره کرده است.^۴

۱. الذریعة، ج ۶، ص ۱۷۹.

۲. همان، ج ۶، ص ۲۷۵، ش ۱۴۹۳.

۳. مجله حوزه، ش ۴۷، صص ۱۸۹-۱۹۲، مقاله «تألیفات آثار شیخ اعظم مرتضی انصاری» نوشته ناصرالدین انصاری قمی.

۴. الرسائل الجديدة، ص ب-د.

شهید بزرگوار سید محمدباقر صدر نیز با تدوین الحلقة الثانية در جایگزینی رسائل، گامی دیگر در این وادی برداشت. ایشان در مقدمه الحلقة الاولى چهار سبب برای این اقدام ذکر می‌کند:

۱- عدم هماهنگی و تناسب بین چهار کتاب رایج اصول (معالم الاصول، قوانین الاصول، فرائد الاصول و کفایة الاصول).

۲- این کتاب‌ها از سوی مؤلفان به قصد آموزش تهیه نشده و لذا حذف و اضافه‌های بی‌جا، در آن‌ها فراوان دیده می‌شود.

۳- عدم تناسب و هماهنگی با مراحل تحصیلی؛ چراکه نویسندگان این کتب، آن را برای هم‌طرازان خود نوشته بودند نه برای مبتدیان.

۴- عدم برخورداری از ساختاری متناسب در طرح موضوعات و مسائل؛ یعنی چه بسا موضوعات مهم و کلیدی در قالب مقدمه یا به صورت استطراد طرح می‌شود و بالعکس مباحث غیر مهم در قالب موضوعات اصلی.^۱

این‌که فرائد الاصول به عنوان متن آموزشی تدوین نشده و بیش‌ترین ایرادها نیز از این گونه تدوین ناشی می‌شود، مورد توجه و تأکید بسیاری از اندیش‌وران قرار گرفته است: به عنوان نمونه کتاب کفایة الاصول مرحوم آخوند خراسانی و رسائل و مکاسب شیخ اعظم انصاری، هرگز به عنوان متنی کلاسیک برای تدریس در حوزه‌های دینی تدوین نشده است... رسائل و مکاسب نیز مجموعه یادداشت‌های شیخ بزرگوار انصاری است که به منظور پیش‌نویس بحث خارج فقه و اصول، تحریر می‌داشته است.^۲ و نیز گفته شده:

آیا هر آن‌چه شیخ اعظم نگاشته و متأسفانه فرصت بازبینی و تأملی دوباره و تنظیم مجدد هم نیافته، باید به همان صورت تدریس شود؟ آیا خود شیخ، شاگردان خود از جمله میرزای بزرگ شیرازی را مسئول تنقیح رسائل نکرد؟ هر چند شاگردان شیخ به رغم دستور استاد، به احترام مقام علمی او از این مهم سرباز زدند.

حذف بسیاری از حشو و زوائد و مطالب استطرادی رسائل و مکاسب (با این‌که فی حد نفسه مطالب ارزنده‌ای هستند) و تنظیم آن‌ها به شکل یک کتاب درسی یک ضرورت است. آیا بازنویسی این دو کتاب بر مبنای اصول کتب تعلیمی با حفظ اصالت

۱. علم الاصول (الحلقة الاولى)، صص ۱۰-۱۹.

۲. کیهان اندیشه، ش ۲۷، ص ۶، مقاله «ضرورت بازسازی نظام آموزشی حوزه‌ها»، استاد محمدابراهیم جناتی.

و امانت، اشکال دارد؟^۱

مرحوم سید محسن عاملی در اعیان الشیعه نسبت به مؤلفات شیخ، به ویژه رسائل او، چنین قضاوت کرده است:

أما مولفاته، فحاجة إلى التهذيب والتنقيح كثيراً، خصوصاً رسائله التي عليها مدار تدريس الأصول، ففيها من الإيجاز في مكان لزوم التطويل، ومن التطويل في آخر كمثل دليل الانسداد مع لزوم الإيجاز...^۲

نوشته‌های او نیازمند ویرایش و تنقیح فراوان است، به ویژه کتاب رسائل که محور تدريس علم اصول است؛ زیرا در آن ایجاز و تطویل نابجا وجود دارد.

خود شیخ نیز طبق نقل شاگردانش، تصمیم بر اصلاحاتی داشته است: وقد كان بانياً على تغيير عبارة الكتاب، في الأمر الثاني في كثير من مواضعه وقد دعى فأجاب قبله.^۳

استاد مصمم بود بسیاری از عبارت‌های مبحث ظن را تغییر دهد، اما پیش از اصلاح کتاب، دعوت الهی را لبیک گفت.

حق آن است که این ایراد و نقد باید بدین صورت طرح شود که: گرچه فرائد الاصول در زمان‌های گذشته جزء نوشته‌های آموزشی محسوب می‌شده و امتیازاتش، برخی از نواقصش را مرتفع می‌ساخته است؛ اما امروزه که برای تدوین متن‌های درسی و آموزشی از روش‌های جدید بهره می‌گیرند و اهل فن می‌توانند با استفاده از آن روش‌ها آثاری مناسب خلق کنند، چرا باید کوتاهی و سهل انگاری سبب شود که اقدام شایسته و مفیدی در این زمینه صورت نگیرد؟ چرا لااقل از نوشته‌هایی از قبیل «حلقات» که به انگیزه تدریس، تدوین شده استقبال نمی‌شود.

دو. «فرائد الاصول» کتاب مرجع در دانش اصول

این قسمت مهم‌ترین بخش این نوشتار است؛ چرا که در تبیین هدف اصلی مقاله؛ یعنی معرفی چهره اصولی شیخ اعظم و باز نمود جایگاه وی در علم اصول، بیش‌ترین سهم را دارد.

۱. همان، ش ۴۲، ص ۹، مقاله «مبانی اصلاح ساختار آموزشی حوزه‌ها»، محسن کدیور.

۲. اعیان الشیعه، ج ۱۰، ص ۱۱۷.

۳. بحر الفوائد، ج ۱، ص ۲۲۷.

این قسمت در پنج محور تنظیم می‌گردد:
 یک. جایگاه رفیع فرائد الأصول یا «روزنه‌ای به دریا»؛
 دو. جایگاه اندیشه‌های بشری در فرائد الأصول؛
 سه. کاستی‌ها؛
 چهار. آرای ویژه در فرائد الأصول؛
 پنج. منابع شیخ اعظم در فرائد الأصول.

۱. جایگاه رفیع فرائد الأصول یا «روزنه‌ای به دریا»
 صرف نظر از دقت نظر و عمق آرا و حدس صائب شیخ انصاری، که زبان زد تمامی اندیشمندان است، برای نشان دادن شعاع اثرگذاری شیخ اعظم در اصول، و جایگاه بلند فرائد، مباحث زیر طرح می‌گردد:

الف. نوآوری

در نوآوری‌های شیخ در اصول تردیدی نیست و بسیاری نیز به این امر اعتراف کرده‌اند. شاگرد وی، آشتیانی در بحر الفوائد گفته است: کیف و هو مبتکر فی الفن بما لم یسبقه فیه سابق.^۱ شیخ انصاری از مبتکران بی سابقه دانش اصول است. سید محسن امین معتقد است: «اکثر مطالب فرائد، ابتکاری و نو است».^۲

استاد محمد جواد مغنیه فرموده است:

با تتبع واستقرا، بر من آشکار گشت که در مباحث الفاظ علم اصول، همه نویسندگان، روزی خوارِ خوان صاحب حاشیه هدایة المسترشدين هستند، و تمام مؤلفان در اصول عملیه، از دریای بیکران فرائد می‌نوشند.^۳

برخی دیگر از صاحبان نظران گفته‌اند:

شیخ در بخش الفاظ همان قالب بندی گذشتگان را دنبال کرد، ولی در بخش امارات و حجج، تأثیر بیش‌تری گذاشت، به ویژه در تعادل و تراجیح و طرح مبحث

۱. بحر الفوائد، ج ۱، ص ۵۲.

۲. اعیان الشیعة، ج ۱۰، ص ۱۱۷.

۳. علم اصول الفقه فی ثوبه الجدید، ص ۴۴۹.

حکومت و ورود. اما در اصول عملیه شیخ مبتکر و مؤسس است.^۱ جهت ملموس شدن ابتکار و نوآوری شیخ، و شعاع گسترده آن، نوآوری‌های وی را در سه قسمت باز می‌نماییم:

یک. نوآوری‌های قالبی

۱. نظام بخشی به مباحث حجج و امارات: بسیاری از مباحث حجج و امارات که در کتب پیشینیان مورد توجه بود، در ساختاری منطقی و نظام تعلیمی ویژه قرار نداشت. شیخ اعظم در آغاز فرائد الاصول این بخش از مباحث اصول را در تقسیمی منطقی به سه بخش تقسیم کرد.

بدین صورت که مکلف نسبت به احکام و دستورات شرعی یا قطع دارد یا گمان و ظن و یا شک، بدین جهت مباحث کتاب را در سه مقصد (ج ۱، ص ۲) و تعادل و ترجیح را خاتمه فرائد الاصول قرار داد.

۲. نظام بخشی به اصول عملیه: گرچه اصل برائت، استصحاب، تخییر و احتیاط در کلام پیشینیان نیز مطرح بوده، ولی انسجام دقیق منطقی نداشت. شیخ آن‌ها را در هیئتی عقلی به چهار اصل منقسم فرمود و تصریح کرد که این حصر عقلی است، (ج ۱، صص ۲ و ۳۱۰)؛ بدین معنی که تعداد اصول عملیه نه می‌تواند کم‌تر از چهار اصل باشد و نه بیش‌تر از آن.

دو. نوآوری‌های محتوایی

اینک به نمونه‌هایی از نوآوری‌های شیخ که در قالب «مسئله» طرح شده‌اند، اشاره می‌کنیم. ممکن است ریشه برخی از این مباحث در نوشته‌ها و کلمات متقدمین نیز یافت شود، اما هیچ‌گاه به این شکل مطرح نشده‌اند:

۱. حجیت قطع: این که حجیت قطع ذاتی و متابعت از آن، عقلی است از ابتکارات فرائد الاصول است. همچنین تقسیم قطع به موضوعی و طریقی و آثار مترتب بر هر یک، از تازه‌های اصولی شیخ است. (ج ۱، صص ۴-۷).

۲. تجزّی: این مبحث در کتب اصول مطرح نبود و تنها در ضمن مباحث فقهی مورد توجه قرار می‌گرفت. شیخ اعظم به دنبال حجیت قطع به این موضوع پرداخت و حکم آن

۱. کیهان اندیشه، ش ۴۱، ص ۴-۶، مقاله «موقعیت شیخ انصاری در تاریخ علوم دینی»، سید احمد موسوی مددی.

را در نگاه عقل و شرع روشن ساخت. (ج ۱، صص ۸-۱۴)

۳. قطع قطاع: این بحث نیز از مباحثی است که شیخ آن را جامهٔ اصولی پوشاند و گر نه گذشتگان آن را تنها در لابه‌لای مباحث فقهی مورد بررسی قرار می‌دادند. (ج ۱، صص ۲۲-۲۳)

۴. علم اجمالی: بحث علم اجمالی در ادامهٔ مباحث قطع، و تقسیم آن به علم اجمالی در ثبوت تکلیف و سقوط آن، و به تعبیر دیگر، تأثیر علم اجمالی در اشتغال و امتثال نیز از تازه‌های فرائد الأصول است. (ج ۱، صص ۲۴-۳۸)

۵. مصلحت سلوکیه: شیخ انصاری به دنبال مسئلهٔ امکان تعبد به ظن و گمان، به وجه تعبد آن پرداخته و دو راه تصویر می‌کند. مصلحت سلوکیه دومین راهی است که ابداع و تصویر کرده و در نهایت نیز شیوهٔ مختار ایشان قرار گرفته و به ایراد ابن قُتبه جواب می‌دهد. (ج ۱، صص ۴۳-۴۷)

۶. حجیت ظواهر: شیخ اعظم بحث حجیت ظاهر قرآن را که در کلام پیشینیان نیز وجود داشت، همراه با دو نوآوری طرح کرد: نخست آن که بحث حجیت ظواهر را به طور عام مطرح ساخت و به ظواهر قرآن مختص نکرد؛ گرچه شبههٔ عدم حجیت ظواهر قرآن را طرح کرده و بدان به تفصیل پاسخ داد. (ج ۱، صص ۵۴-۷۳)

و دیگر، تقسیم اصول لفظیه به دو نوع: آن چه در راه به دست آوردن مراد متکلم به کارگرفته می‌شود و آن چه در تشخیص و تعیین موضوع له و اژه‌ها به کار می‌رود. (ج ۱، صص ۵۴)

۷. حجیت ظن در اصول دین: ایشان پنجمین تنبیه از تنبیهات انسداد را حجیت ظن در اصول دین قرار داده و بحث نسبتاً مبسوطی در این زمینه ارائه داده است. (ج ۱، صص ۲۷۲-۲۸۹)

۸. نسبت بین ادله یا حکومت و ورود: تبیین رابطهٔ انواع ادله با یک دیگر و رابطهٔ فردی از یک نوع با فرد دیگر، در استنباط احکام شرعی سهمی به سزا دارد. شیخ انصاری با ارائهٔ بحثی نو و جدید، رابطهٔ ادله را با یک دیگر در نگاهی منطقی به چهار قسم تقسیم می‌کند:

حکومت، ورود، تخصیص و تخصّص. (ج ۲، صص ۷۵۰-۷۵۲)

این‌ها تنها نمونه‌هایی از ابتکارات شیخ انصاری بود. پیداست که این نوآوری‌ها به این نمونه‌ها ختم نمی‌گردد.

سه. نوآوری‌های روشی

۱. تأسیس اصل: در مواردی از این کتاب گران سنگ، مؤلف بزرگواری پیش از پرداختن به نقد و بررسی اقوال و ادله، به تبیین و ترسیم قاعده و اصل اولی می‌پردازد. بدین معنی که حتی اگر هیچ‌کدام از آرا و ادله را نپذیریم، قاعده و اصل اولی، مسیر را همچنان معین و مشخص می‌سازد. برای نمونه می‌توان به آغاز بحث حجیت امارات و ظنون، (ج ۱، ص ۴۹) ابتدای مبحث تعادل و ترجیح، (ج ۲، ص ۷۵۳) قاعده «الجمع مهما أمکن أولى من الطرح» و نیز موضوع تکافؤ دو دلیل (ج ۲، ص ۷۶۰)، مراجعه کرد.

این روشی زیباست که متأخران نیز از آن تبعیت می‌کنند.

۲. تنبیهات: در هر مبحثی، پس از طرح نزاع و ذکر اقوال و نقد و بررسی آن، ملحقاتی باقی می‌ماند که مسکوت گذاردن آن‌ها، سبب نقصان پژوهش و تحقیق می‌گردد. شیخ انصاری در فرائد الاصول در پایان بسیاری از مباحث طرح شده، این لواحق را با عنوان تنبیهات مورد دقت نظر و کنکاش قرار داده است.

برای نمونه در پایان بحث حجیت قطع، (ج ۱، ص ۸) ظواهر، (ج ۱، ص ۶۵) انسداد، (ج ۱، ص ۲۱۲) برائت، (ج ۱، ص ۳۵۶ و ۳۷۱ و ۳۸۱) شک در مکلف‌به، (ج ۲، ص ۴۱۶) جزء و شرط (ج ۲، ص ۴۸۲) و استصحاب (ج ۲، ص ۶۳۸) متعرض تنبیهاتی گشته که گاه خود از موضوع بحث مفصل‌ترند.

این سنت حسنه نیز از شیخ به یادگار مانده و عالمان اصول همچنان بدان پایبند هستند.

ب. گستردگی مباحث

از دیگر برجستگی‌های فرائد الاصول توان مؤلف بر طراحی موضوعات جدید و تازه و گسترده ساختن مباحث است. وی در هر مسئله به دسته بندی و ابداع می‌پردازد. در این قسمت مبحث استصحاب از فرائد الاصول را با آن چه قبل از شیخ انصاری وجود داشته، مقایسه می‌کنیم تا مدعای بالا هرچه بیش تر آشکار گردد.

استصحاب به منزله یک موضوع اصولی، از آغاز در کتب اصولی مطرح بوده و سیر تکاملی داشته است.

محقق حلی (م ۶۷۶ ق) در کتاب معارج الاصول (صص ۲۰۶-۲۱۰) تنها به نقل قول و ذکر ادله موافقان و مخالفان پرداخته است. در این کتاب از موافقان چهار دلیل و از مخالفان

سه دلیل نقل شده است.

علامه حلی (م ۷۲۶ ق) در کتاب مبادئ الوصول الى علم الأصول (صص ۲۵۰ - ۲۵۱) در چهار سطر حجیت استصحاب را پذیرفته و دلیل عقلی و اجماع بر اعتبار آن اقامه کرده است.

شهید اول (م ۷۸۶ ق) در ذکری الشیعة (ص ۵، رحلی)، استصحاب حال عقل (اصل برائت) را ذکر کرده و به «کلُّ شیء لك حلال...» تمسک جسته است. آن گاه «اصالة بقاء ماکان»؛ یعنی استصحاب حال شرع را طرح کرده و حجیت آن را پذیرفته است، ولی در مورد حال اجماع، فرموده اصحاب در حجیت آن اختلاف کرده اند. (تمام بحث شهید در این زمینه شش سطر می باشد).

حسن بن زین الدین (م ۱۰۱۱ ق) نیز در کتاب معالم الدین (صص ۲۲۷ - ۲۳۲) استصحاب را تعریف کرده و به ذکر اجمالی اقوال پرداخته است، آن گاه متعرض استدلال عقلی مخالفان شده، و در پایان چهار دلیل از عقل و اجماع بر اعتبار استصحاب ذکر کرده است.

فاضل تونی (م ۱۰۵۹ ق) در کتاب الوافیة (صص ۱۷۸ و ص ۲۰۰ - ۲۱۸) تحت عنوان «استصحاب حال عقل» و «استصحاب حال شرع» به بحث نشسته است.

در «استصحاب حال عقل» بحث مختصر و فشرده ای دارد و در آن تنها تعریف و وجه حجیت آن را بیان کرده است. همچنین «استصحاب حال شرع» را با تعریف و نقل اقوال، شروع کرده، آن گاه برای تحقیق و بررسی بیشتر اقسام احکام شرعی را بیان می کند، تا نشان دهد استصحاب در کدام قسم آن جای دارد. او دلیل اصلی بر اعتبار استصحاب را اخبار و روایات می داند و ده حدیث در این زمینه نقل می کند. در پایان نیز بحثی مستوفی و گسترده در زمینه شرایط عمل به استصحاب ارائه می دهد.

شیخ یوسف بحرانی (م ۱۱۸۶ ق) در جلد اول کتاب الهدایة الناضرة (صص ۱۴۲ - ۱۴۶) شک را تعریف کرده، آن گاه روایت حجیت استصحاب را بیان نموده و در پایان نیز مطالبی در باب شمول استصحاب نسبت به شک در رافع، و فردیّت یک شیء نسبت به رافع آورده است.

میرزا ابوالقاسم قمی (م ۱۲۳۲ ق) در کتاب قوانین الأصول (ج ۲، صص ۴۹ - ۷۲) به تمام مباحث استصحاب پرداخته است. مباحث این کتاب را می توان در پنج عنوان کلی تقسیم کرد:

۱- تعریف؛

۲- اقسام استصحاب؛

۳- اقوال (او هشت قول نقل کرده است)؛

۴- ادله اقوال: نسبت به رأی پذیرفته شده نزد مؤلف، به چهار دلیل: وجدان سلیم، اخبار مستفیضه، روایات خاصه و اجماع، تمسک جسته است؛

۵- تنبیهات: در این قسمت سه موضوع را مورد توجه قرار داده:

الف) استصحاب تابع بقای موضوع است؛

ب) جریان استصحاب در اسباب؛

ج) نقل سخن از برخی متأخرین.

محمد حسین بن محمد رحیم الاصفهانی (م ۱۲۶۱ق) در کتاب الفصول (صص ۳۶۶- ۳۸۲) به شیوه قوانین الأصول عمل کرده و مباحث را در پنج بخش گنجانده است.

۱- تعریف؛

۲- اقسام استصحاب (تقسیم از جهت مستصحب، مورد و نیز سبب شک)؛

۳- نقد و بررسی اقوال (در این قسمت ۱۲ قول را در استصحاب بیان داشته است)؛

۴- استدلال‌ها: وی به پنج دلیل تمسک جسته: عقل، قاعده مقتضی و مانع، اخبار عامه، اخبار خاصه و اجماع؛

۵- نقل برخی فوائد که حکم تنبیهات دارند.

تا این جا به اختصار، سیر مبحث استصحاب را باز گفتیم. اینک به فرائد الأصول نظر می‌افکنیم تا عظمت علمی شیخ انصاری روشن گردد.

ایشان در ساختار کلی دو عنوان بر عنوان‌های قبل افزوده است. یکی مبادی تصویری بحث و دیگری نسبت استصحاب با سایر ادله. این دو مطلب در پژوهش‌های گذشته به شکل مستقل و بارز طرح نگشته بود. بر این اساس باید گفت مبحث استصحاب نزد شیخ انصاری هشت عنوان دارد:

۱- تعریف؛

۲- مبادی تصویری؛

۳- اقسام استصحاب؛

۴- اقوال؛

۵- ادله؛

۶- تنبیهات؛

۷- خاتمه؛

۸- نسبت استصحاب با سایر ادله.

در هر یک از این عناوین هفت گانه به گسترده‌گی چشم‌گیری برمی‌خوریم. در قسمت تعریف، پس از نقل پنج رأی، بهترین تعریف را «إبقاء ما كان» دانسته است. قسمت دوم شامل مبادی تصویری پنج‌گانه‌ای است؛ از قبیل این که استصحاب اصل عملی است یا دلیل ظنی؟ پس از آن، ملاک اعتبار آن را بر هر دو فرض بیان داشته و سپس مقومات استصحاب را بیان می‌کند.

در بخش تقسیم استصحاب، ابتدا سه محور را ملاک تقسیم قرار داده: یکی تقسیم به لحاظ مستصحب، دیگری تقسیم به اعتبار دلیل حجیت و سومین محور تقسیم به لحاظ شک است. آن گاه به تقسیمات ریزتر هر یک؛ یعنی در مجموع به نه تقسیم برای استصحاب اشاره کرده است.

در قسمت اقوال، یازده رأی اصلی ذکر شده و شیخ یادآور می‌شود که اگر به ظاهر کلام فقیهان در اصول و فروع توجه شود، اقوال بسیار بیش از این‌ها خواهد بود. شیخ پس از این اجمال، به ادله اقوال پرداخته، برای رأی مختار خویش که قول نهم باشد، سه دلیل ذکر می‌کند: اجماع، استقراء و اخبار مستفیضة.

آن گاه با دقت و حوصله علمی به ذکر دلیل دیگر اقوال و نقد آن‌ها می‌پردازد. تنبیهات، عنوان ششمین مبحث است. گرچه این تعبیر و مرادف آن در قوانین الأصول و الفصول ذکر شده بود، اما در آن کتاب‌ها تعداد تنبیه‌ها از سه تجاوز نکرده بود. شیخ اعظم دوازده تنبیه ذکر می‌کند که بسیاری از ابداعات و نوآوری‌های وی در ضمن آن‌ها بازگو شده است.

شیخ در خاتمه به ذکر سه شرط اساسی استصحاب می‌پردازد. در الوافیة نوشته فاضل تونی نیز این مبحث به این صورت طرح شده بود.

در پایان، نسبت استصحاب را با سایر ادله مورد بررسی قرار می‌دهد. نسبت استصحاب با قاعده‌ی د، اصالة الصحة، قرعه، اصول عملیه سه گانه (برائت، اشتغال و تخیر) از مواردی است که شیخ بدان‌ها توجه کرده و در نهایت تعارض دو استصحاب را می‌کاود.

ج. وسعت تتبع

حجم جست و جو در اندیشه‌های دیگران از معیارهای ارزیابی، بلکه ارزش‌یابی پژوهش‌ها و تحقیقات است. شیخ انصاری از این نگاه نیز محقق بنام و برجسته است. منابع مورد استفاده وی در فرائد الاصول که در بخش پنج به آن اشاره می‌شود، بالغ بر صد عنوان است. علاوه بر آن مطالعه مباحث کتاب نیز نشان‌گر این عقیده و نظر است.

در این جا چند نمونه خاص از کتاب را یادآوری می‌کنیم:

الف) در مبحث انسداد، آن گاه که مقدمه دوم دلیل انسداد؛ یعنی عدم جواز اهمال در شریعت و تکالیف را بیان می‌کند، سخنان این بخش از قدام و متأخران را در این زمینه می‌آورد.

سخن شیخ صدوق در من لا یحضره الفقیه، سید مرتضی در رسائل، شیخ طوسی در عده، محقق حلی در معتبر، علامه حلی در نهج المسترشدین، بعضی اصحاب در رساله غصه المنجود، فاضل مقداد در شرح باب حادی عشر، محقق خونساری، صاحب وافیه، برخی شارحان وسائل الشیعه، محدث بحرانی در الحقائق الناضرة، عضدی و حاجبی در مختصر الاصول و شرح آن را نقل کرده و به استنتاج و نتیجه‌گیری می‌پردازد.^۱ (ج ۱، صص ۱۸۵-۱۸۸)

ب) در موضوع شبهه تحریمیه یکی از ادله قائلان برائت، اجماع است. شیخ به نقل آرای علما پرداخته و بطلان این سخن را که برائت در شبهه موضوعیه، نظریه عالمان متأخر امامیه است، روشن می‌سازد. (ج ۱، ص ۳۳۳) بدین منظور، سخن کلینی در مقدمه کافی، شیخ صدوق در العقائد، سید مرتضی، ابن زهره، شیخ طوسی، شیخ مفید، ابوالصلاح حلبی، محقق، علامه، شهید اول و ثانی را نقل می‌کند. (ج ۱، صص ۳۳۲-۳۳۳)

ج) در مبحث استصحاب، آن گاه که اصل عملی یا دلیل ظنی بودن استصحاب را مورد بررسی قرار می‌دهد، می‌فرماید کلام شیخ طوسی، سید مرتضی، ابن زهره، محقق، علامه، شهید اول، شهید ثانی و نیز صاحب معالم بر دلیل ظنی بودن آن، دلالت دارد.

آن گاه سیر تاریخی تمسک به روایات را برای اعتبار استصحاب چنین بیان می‌کند: «اول بار شیخ طوسی به حدیثی تمسک جست که از جهت سند و دلالت ضعف داشت. پس از وی، والد شیخ بهائی در کتاب العقد الطهماسی به اخبار معتبر از جهت سند و دلالت

۱. فرائد الاصول، ج ۱، صص ۱۸۵-۱۸۸.

استناد کرد و محقق خونساری در شرح دروس و دیگران نیز تبعیت کردند.^۱ (ج ۲، ص ۵۴۳)

د. رویه علمی

در این بخش بر آنیم که نمونه‌هایی از اخلاق علمی در فرائد الاصول را متذکر شویم، تا بتواند الگوی پژوهش‌گران و محققان باشد.

۱. انصاف در نقل و نقد

مرحوم شیخ به هنگام نقل کلامی بلند و طولانی از محقق کاظمی در کشف القناع، چنین عذر می‌خواهد:

وما ذکرنا وإن کان محصل کلامه علی ما نظرنا فیه، لکنّ الأولى نقل عبارته بعینها، فلعلّ الناظر یحصل منه غیر ما حصلنا؛ فإنّنا قد مررنا علی العبارة مروراً ولا یبعد أن یکون قد اختفی علینا بعض ما له دخل فی مطلبه. (ج ۱، ص ۹۷)

گرچه چکیده سخن آن محقق بزرگ را طبق برداشت و نظر خویش آوردیم، اما بهتر آن است که اصل سخن او را نقل کنیم، شاید اهل نظر به مطلبی غیر از آن چه ما برداشت کردیم، دست یابند. ما بر عبارت مرور و گذری داشتیم، بدین سبب ممکن است برخی از قرائن از ما فوت شده باشد.

۲. پرهیز از ساده انگاری علمی

در بحث اجماع، هنگام نتیجه‌گیری فرموده است: «انصاف آن است که اتفاق عالمان نمی‌تواند از موافقت معصوم (ع) خبر دهد، همان‌گونه که نمی‌تواند مستلزم وجود دلیل معتبر باشد. تنها راه، آن است که مجتهد علاوه بر اتفاق علما، قرائن دیگری نیز بیابد و به آن اتفاق ضمیمه کند.»

وی پیش از این، اتفاق علما را بر نجاست آب چاه شاهد آورده که چگونه ممکن است منشأ این توافق، اسباب متعدد و گوناگون باشد، نه کشف از قول امام (ع)، یا دلیل معتبر. آن گاه می‌فرماید:

وبالجملة فالانصاف - بعد التأمل وترك المسامحة بإبراز المظنون بصورة القطع، كما هو متعارف محصلی عصرنا... (ج ۱، ص ۱۰۲)

۱. فرائد الاصول، ج ۲، ص ۵۴۳.

باری، پس از اعمال دقت نظر و ترک سهل انگاری، به این که مظنون، قطعی تلقی شود، -
 گرچه اینک رویه محصلان عصر ماست - انصاف این است که ...
 گلايه شيخ اعظم در این جا از سهل انگاری علمی است. آن را مذمت می کند و رویه
 متعارف زمانه را مطرود می داند.

۳. نقد آرای بزرگان

در بسیاری اوقات، عظمت و بزرگی شخصیت ها مانع نقد و نظر و رأی آنان می گردد و این
 یکی از آفات بزرگ تحقیق و پژوهش است.

حریم و عظمت عالمان باید پاس داشته شود، اما پاسداری از آن حریم نباید با تعبد و
 تسلیم در برابر رأی و نظر آنان اشتباه شود. نقد نظریه یک عالم در واقع احترام به مقام
 علمی اوست.

شيخ اعظم در برخی موارد، به بزرگانی از فقه و اصول، نسبت لغزش و توهم می دهد.
 نسبت به ابن ادریس چنین قضاوت می کند:

...مع أنه في الحقيقة اعتماد على اجتهادات الحلی، مع وضوح فساد بعضها. (ج ۱، ص ۹۲)
 این نظر در واقع مبتنی بر استنباط ابن ادریس است، با آن که برخی از استنباط های وی
 واضح الفساد است.

همچنین در بحث حجیت شهرت فرموده، برخی برای اعتبار شهرت به ادله خبر واحد
 تمسک جسته اند، اما این خیالی واهی و بی اساس است که عده ای در دام آن افتاده اند و
 یکی از آن ها شهید ثانی در مسالك است. (ج ۱، ص ۱۰۵)

۴. گریز از حجاب معاصرت

در میان عالمان بزرگ، احترام به اندیشه معاصران و نقد و نظر آرای آن ها، سنتی ممدوح
 است، گرچه برای برخی دیگر، حجاب معاصرت، سبب محرومیت شان از این فیض شده
 است.

شيخ اعظم، توجه فراوان به معاصران خود دارد و از آنان به احترام و تجلیل یاد می کند
 و به نقد نظر آنان می پردازد. در فرائد الاصول آرای فقیهان و اصولیان بزرگی از معاصران
 شیخ، مورد توجه وی قرار گرفته است.

از محمد تقی اصفهانی (م ۱۲۴۸ ق)، مؤلف هدایة المسترشدين با لقب «بعض المحققين من
 المعاصرین» یاد می شود. (ج ۱، ص ۲۲۱)

در موارد متعددی که به آرای میرزا ابوالقاسم قمی (م ۱۲۳۲ ق)، نویسنده قوانین الاصول

اشاره شده، از او با عنوان «بعض المحققین» و «المحقق القمی» یاد می‌شود. (ج ۲، صص ۵۲۷ و ۵۴۴ و ۵۹۲ و ۶۹۳)

همچنین تعبیر «بعض المعاصرین» را برای محمد حسین اصفهانی (م ۱۲۶۱ق)، صاحب الفصول الغزویة به کار برده و به نقد دیدگاه‌های وی پرداخته است. (ج ۲، ص ۵۷۲) دیدگاه‌های ملا احمد نراقی (م ۱۲۴۸ق)، مؤلف عوائد الأيام و مناهج الأحکام نیز مورد نظر شیخ بوده، و از او به عنوان «بعض المعاصرین» نام برده است. (ج ۲، ص ۶۵۵)

۵. حرّیت تنبّع

از دیگر خلّقیات شیخ اعظم، توجه به برخی منابع اصولی عامه است. نام این کتب در بخش منابع خواهد آمد.

۲. جایگاه اندیشه‌های بشری در «فرائد الأصول»

این بخش در حقیقت بنیادهای فکری شیخ انصاری را، در علم اصول باز می‌نماید، و میزان بهره‌وری وی را از سایر اندیشه‌های بشری نشان می‌دهد. در این بخش از کتاب، جایگاه عقل، عقلا و عرف مورد بررسی قرار گرفته و بدین جهت در سه قسمت تنظیم می‌گردد.

الف. عقل

شیخ اعظم در فرائد الأصول نزدیک به صد و بیست مورد به طور ضمنی به مباحث عقل نظر افکنده است. گاهی بدان استناد جسته و در اثبات مطلبی عقل را مطرح کرده و گاهی در طرد و عدم استفاده از آن، سخن رانده است.

این مباحث در تمام کتاب پراکنده است، شاید بتوان ذهنیت آن بزرگ را نسبت به عقل با این ساختار منطقی بیان کرد:

ایشان عقل را به فطری سلیم، وطنی ناقص، تقسیم می‌کند. وی عقل فطری را بر حسب نقل متواتر، حجت می‌داند و آن را حجت باطنی و شریعت درونی قلمداد می‌کند. (ج ۱، ص ۱۰۹) و معتقد است عقل قطعی، با دلیل نقلی تعارض و مخالفت ندارد و موردی برای آن یافت نشده است، و اگر چنین موردی یافت شود باید دلیل نقلی تأویل شود. (ج ۱، صص ۱۸ و ۱۹)

چنین عقلی در موضوعش، تردید ندارد و حکم آن نیز، تخصیص بردار نیست. (ج ۱،

ص ۲۵۲) و نیز بر این باور است که «غالب دستورات رسیده از شرع در زمینه‌هایی است که به حکم عقلی نمی‌توان استغنا حاصل کرد» (ج ۲، ص ۸۱۲)؛ بدین معنی که آنچه را عقل درک کند، شرع غالباً از بیان آن صرف نظر و به حکم عقل اکتفا کرده است.

چنین عقلی کارکردهایی نیز در علم اصول و فقه دارد:

الف) در تشخیص قیود موضوع از آن استفاده می‌شود. (ج ۲، ص ۶۹۳)

ب) این عقل احکامی دارد که معتبر و حجت است؛ برخی از آن‌ها با حکم شرعی تلازم دارد، و برخی دیگر فقط حکم عقلی است. (ج ۱، ص ۲۲۷).

مجموع احکام عقل که در فرائد الأصول آمده - اعم از ملازم با حکم شرع، و غیر ملازم - بدین شرح است:

۱ - حکم عقل به وجوب احتیاط؛ (ج ۱، ص ۳۵۹ و ج ۲، صص ۴۰۹، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۷۸)

۲ - حکم عقل به رجحان احتیاط؛ (ج ۱، صص ۳۵۹ و ۳۷۵)

۳ - حکم عقل به لزوم دفع ضرر محتمل؛ (ج ۱، ص ۳۵۵ و ج ۲، صص ۴۱۸، ۴۵۳، ۴۵۵) نتیجه این حکم وجوب نظر در معجزات انبیا، عدم معذوریت جاهل قادر بر فحش، لزوم احتیاط در اطراف علم اجمالی و وجوب مقدمه علمیه است. (ج ۲، صص ۴۴۴، ۴۵۳، ۴۵۵، ۴۶۷، ۵۱۲)

۴ - حکم عقل به قبح تجرّی؛ (ج ۱، صص ۸-۱۲)

۵ - حکم عقل به حرمت مخالفت عملیه تکلیف، خواه دفعی باشد یا تدریجی و خواه اجمالی باشد یا تفصیلی؛ (ج ۱، صص ۳۲، ۳۳ و ج ۲، ص ۴۱۷)

۶ - حکم عقل به قبح نسبت دادن چیزی به مولا، که از او نیست؛ (ج ۱، صص ۴۹-۵۰)

۷ - حکم عقل به وجوب اطاعت و حرمت معصیت؛ (ج ۱، ص ۹، ۱۱، ۲۲۷ و ج ۲، صص ۴۰۵، ۴۰۹، ۷۶۱)

۸ - حکم عقل به این که هر جا انکشاف ظنی مطلوب است، میان اسباب تفاوتی نیست؛ (ج ۱، ص ۲۴۵)

۹ - حکم عقل به اصالة الصحة؛ (ج ۲، ص ۷۲۰)

۱۰ - حکم عقل به این که خاص بیان عام است؛ (ج ۲، ص ۷۵۱)

۱۱ - حکم عقل به تخییر در دو دلیل متعارض؛ (ج ۲، ص ۷۶۸)

۱۲ - حکم عقل به برائت، احتیاط و تخییر؛ (ج ۲، ص ۷۵۰ و ج ۱، ص ۳۴۵)

- ۱۳- حکم به قبح عقاب جاهل قاصر؛ (ج ۱، ص ۳۴۵ و ج ۲، ص ۵۱۱)
- ۱۴- حکم به جواز مؤاخذه تارک فحص و معذور نبودن او؛ (ج ۲، صص ۵۱۱ و ۵۱۳)
- ۱۵- حکم عقل به وجوب اطاعت، به صورتی که به واقع نزدیک تر باشد؛ (ج ۱، ص ۲۳۵)
- ۱۶- حکم عقل به وجوب عمل به دلیل نزدیک تر به واقع؛ (ج ۲، ص ۸۱۵)
- ۱۷- حکم به قبح اکتفا به پایین تر از امثال علمی؛ (ج ۱، صص ۲۵۷ و ۲۵۹)
- ۱۸- وجوب دفع ضرر مظنون در تمام موارد؛ (ج ۱، ص ۱۷۵)
- ۱۹- حکم به قبح عقاب بدون بیان؛ (ج ۱، ص ۱۹۱ و ج ۲، ص ۴۶۲)
- ۲۰- رعایت مراتب امثال، به حکم عقل الزامی است؛ (ج ۱، ص ۲۱۰)
- ۲۱- به حکم عقل، ظن اطمینانی نزدیک تر به علم است؛ (ج ۱، ص ۲۴۵)
- ۲۲- حکم عقل به رجحان احتیاط در تحصیل واقع از طریق منصوب، در غیر عبادات؛ (ج ۱، ص ۲۱۹)
- ۲۳- حکم عقل به حسن انجام کاری که قطع داریم مطلوب مولا است و بالعکس؛ (ج ۱، ص ۵)
- ۲۴- حکم به وجوب احراز تکلیف واجب، در حین امثال؛ به تعبیر دیگر، وجوب فراغ یقینی هنگام اشتغال یقینی؛ (ج ۱، ص ۳۹۴ و ج ۲، صص ۴۰۶، ۴۴۹، ۴۷۸)
- ۲۵- حکم عقل به تقدیم امثال تفصیلی ظنی، بر امثال اجمالی علمی، در مقام اطاعت؛ (ج ۱، ص ۲۶)
- پیداست که مواردی جز این ها نیز می توان از لایه لای این کتاب گران قدر، پیرامون عقل فطری سلیم و قطعی به دست آورد.
- اما عقل ناقص و ظنی که گاهی از آن به عقل غیر مستقل یاد می کند، (ج ۲، ص ۵۴۴) مورد مذمت اخبار و روایات قرار گرفته (ج ۱، ص ۱۹) و از مصادیق آن، قیاس، استحسان، استقراء و... است. (ج ۱، ص ۱۹ و ج ۲، ص ۵۴۴)
- این عقل در اصول دین مفید جزم نیست (ج ۱، ص ۲۱) و در استنباط احکام و کشف مناط دستورات شرع نباید بدان رجوع کرد. (ج ۱، صص ۲۰ و ۲۱)
- در کلمات شیخ بزرگوار به تعریفی از عقل فطری سلیم و مقابل آن - یعنی ناقص ظنی - بر نمی خوریم.
- همچنین ملاک و معیاری برای تشخیص و شناسایی مصادیق این دو ارائه نشده است.

روشن است که تعریف آن دو و ارائه ملاک امری ضروری و لازم است؛ زیرا چنان واضح و روشن نیستند، که مستغنی از تعریف و ارائه ملاک باشند. بدون تعریفی روشن و ارائه ملاکی واضح، در موارد مخاصمه و اختلاف نظر، هر کدام از دو طرف، به راحتی رقیب خود را متهم به پیروی از ظن می‌کند و رأی خود را مطابق عقل فطری می‌داند. نظیر آن چه که میان اخباری‌ها و اصولیین واقع شده است. مع الاسف در سایر کتب اصول نیز، به این مسئله پرداخته نشده است.

ب. عقلا

شیخ اعظم در موارد متعددی به حکم عقلا استشهاد می‌کند، گرچه تعبیر وی از آن متفاوت است. گاهی با عنوان «بنای عقلا» و در پاره‌ای موارد با عبارت «حکم عقلا» یا «سلوک عقلایی» و یا «طریقه عقلا» از آن یاد می‌کند.

موارد استشهاد شیخ را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد:

الف) ارجاع اموری از سوی شرع، به عقلا. ایشان کیفیت امتثال احکام شرعی را از این قسم دانسته‌اند. (ج ۱، صص ۲۱۳-۲۱۴ و ۲۲۸)

ب) امور مورد اتفاق عقلا. در این قسمت به نمونه‌های فراوان در فرائد الاصول برمی‌خوریم، که غالب آن‌ها را مؤلف بزرگوار پذیرفته است؛ همچون:

۱- حمل کلام متکلم بر بیان مطلوب واقعی خویش، که از شاخه‌های آن، اصل عدم صدور روایت به انگیزه عدم بیان حکم است. (ج ۱، ص ۱۰۸)

۲- حجیت ظواهر را از امور عقلایی دانسته (ج ۱، صص ۵۷، ۶۳، ۶۸) که از ملزومات این اصل نزد عقلا، عدم اعتنا به احتمال غفلت (ج ۱، ص ۶۷) و عدم خطای حسی مُخبر می‌باشد. (ج ۱، ص ۷۸)

۳- رجوع به قول لغت‌دان‌ها جهت به‌دست آوردن موضوع له و اژه‌ها. این مطلب را از محقق سبزواری نقل می‌کند و خود نیز فی الجمله بدان ملتزم است. (ج ۱، صص ۷۴-۷۵)

۴- وجوب مقدمه علمیه. (ج ۲، ص ۴۱۱)

۵- عدم اعتنا به شبهه غیر محصوره. (ج ۲، صص ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۸)

۶- عقلا مراعات علم اجمالی را واجب می‌شمارند. (ج ۲، ص ۴۳۸) و بر این اساس مخالفت قطعیه را حرام می‌دانند. (ج ۲، ص ۴۳۳)

- ۷- عقاب بدون بیان، نزد عقلا قبیح است. (ج ۱، ص ۳۳۵)
- ۸- عقلا دفع ضرر مظنون را واجب و لازم می دانند. (ج ۱، ص ۱۷۵)
- ۹- عقلا - البته بر اساس وجود صفت شقاوت در فاعل - تجری را حرام و ناروا می شمارند. (ج ۱، ص ۸-۹)
- ۱۰- عقلا در مواردی از شبهه وجوبیه، فحص را لازم نمی دانند. (ج ۲، ص ۵۲۴)
- ۱۱- عقلا تحصیل امتثال علمی اجمالی را بر اعتقاد تفصیلی ظنی، مقدم می دارند. البته شیخ در عین پذیرش این حکم عقلایی، استدلال می کند که باید به امتثال ظنی اکتفا نمود. (ج ۱، ص ۲۶)
- ۱۳- ایشان فی الجمله، اتفاق عقلا را بر استصحاب می پذیرد. (ج ۲، صص ۶۶۷ و ۷۴۰) گرچه کلیت آن را نزد عقلا طرد می کند. (ج ۲، ص ۵۸۲)

ج. عرف

شیخ اعظم در فرائد الأصول بیش از سی مورد، از عرف بهره گرفته است. این موارد را می توان در چند عنوان کلی گنجاند:

(الف) رجوع به عرف برای تعیین معنی واژه ها و ترکیب ها.

ایشان در معنی فاسق، (ج ۱، ص ۲۴) رکن، (ج ۲، ص ۴۸۲) تبیین، (ج ۱، ص ۱۲۶) و امکان، (ج ۲، ص ۷۵۶) و همچنین معنی آیه ﴿فاسئلوا اهل الذکر﴾ (ج ۱، ص ۱۳۳)، عرف را به داوری و قضاوت می گیرد.

(ب) رجوع به عرف در صدق عنوان ها و مفاهیم.

مؤلف بزرگوار معتقد است، عصیان نزد عرف بر مخالفت احتمالی صدق نمی کند، (ج ۲، ص ۴۱۱) از آن طرف، مخالفت نهی، بر مخالفت اجمالی نیز صادق است. (ج ۲، ص ۴۱۷) همچنین داوری عرف را در صدق محصور و غیر محصور فی الجمله پذیرفته است. (ج ۲، ص ۴۳۶)

(ج) رجوع به عرف برای تعیین راجع. (ج ۱، ص ۳۰۶)

(د) تقیید به وسیله عرف.

خطاب به اجتناب از محرمات را به ابتلا تقیید می کند؛ زیرا عرف صدور بدون تعلیق آن را قبیح می داند. (ج ۱، ص ۴۲۲)

(ه) حجیت ظواهر الفاظ به حکم عرف. (ج ۲، ص ۲۹۴)

(و) رجوع به عرف در تشخیص و بقای موضوع.

علاوه بر آن که به این کلیت معترف است، (ج ۲، ص ۶۹۴) در صدق و بقای موضوع استصحاب، عرف را میزان می‌داند. (ج ۲، صص ۴۹۷، ۶۱۸، ۶۴۰، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۹۵، ۶۴۶، ۵۰۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۸۶، ۶۶۵)

(ز) رجوع به عرف در تشخیص مراد متکلم.

میزان و معیار را، در این که قید در خطاب، به موضوع برگشت دارد یا به حکم، عرف می‌داند. (ج ۲، ص ۶۹۳)

علاوه بر این‌ها، بحث‌های ضمنی دیگری نیز پیرامون عرف در فرائد الاصول مطرح شده است از قبیل:

حجیت مسامحات عرفیه، (ج ۲، ص ۶۸۵) مبنای عمل عرف. (ج ۲، ص ۷۸۸)
بنابراین باید گفت عرف در مباحث اصولی و فقهی نقش اساسی دارد. کاربرد عرف در مباحث اصولی را می‌توان از همین بررسی اجمالی در فرائد به دست آورد؛ زیرا با این که این کتاب نیمی از مباحث علم اصول را در خود جای داده است، اما در موارد فراوانی از عرف کمک گرفته است.

البته کاربرد عرف در فقه بسیار پیش تر است. براساس تتبعی که در ابواب فقه صورت گرفته، این موارد از دویست تجاوز می‌کند.^۱

مع الاسف، بحث جامع و روشنی در علم اصول پیرامون عرف صورت نگرفته است. اگر نظریات فقها از لایه لایه نوشته‌های فقهی استخراج شود، و به مباحث پراکنده‌ای که در ضمن موضوعات علم اصول طرح شده، منضم گردد، بحث جامعی را شکل خواهد داد.

۳. کاستی‌ها

در این بخش موارد و نمونه‌هایی را یاد می‌کنیم که شیخ بزرگوار در فرائد الاصول بدان‌ها نپرداخته، ولی در کتب پیشینیان مطرح بوده و به دلایلی پرداختن به آن‌ها لازم بوده است:

الف. دلیل استقرایی

این موضوع در کتاب‌های اصولی برخی معاصران شیخ وجود دارد. میرزای قمی

۱. خلیل رضا المنصوری، نظریة العرف، صص ۸۹-۱۱۸، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.

(م ۱۲۳۲ق) در جلد دوم از قوانین الأصول، ص ۷۹ قانونی را بدین موضوع اختصاص داده است و ظاهراً او مبتکر طرح این عنوان در اصول محسوب می شود. پس از وی سید ابراهیم قزوینی (م ۱۲۶۲ق) در کتاب نتایج الافکار بحث نسبتاً مبسوط و مفصلی در این باب آورده و از صفحه ۱۸۹ تا ۱۹۴ کتاب را بدان اختصاص داده است.

با این وجود، دلیل استقرایی در فرائد الأصول طرح نشده است. اصولیان پس از شیخ انصاری نیز بدان نپرداختند. تنها شهید بزرگوار سید محمد باقر صدر (م ۱۴۰۰ق) در کتاب المعالم الجديدة (صص ۱۶۰ - ۱۷۰) به طرح عالمانه و منطقی آن همت گماشت. اما هنوز این موضوع مراحل ابتدایی پژوهش را می گذراند.

بسیار مناسب بود که شیخ به این موضوع می پرداخت و دیگران را از دقت های عالمانه خویش بهره مند می ساخت. آنچه ما را وادار می دارد که جسورانه جای این مبحث را در فرائد خالی ببینیم عوامل زیر است:

۱ - شیخ در مقابل کسانی که استقراء و اولویت را جزء قیاس دانسته اند، اعتراف می کند که چنین نیست، بلکه تعدادی از عالمان شیعی بدان تمسک جسته اند. (ج ۱، ص ۲۳۸) همچنین در مواردی خاص، تمسک برخی از اصولیان و فقیهان را به استقراء ذکر کرده است.

در دوران امر بین حرمت و وجوب، برخی جانب حرمت را ترجیح داده و به استقراء در احکام شرعی استدلال کرده اند. (ج ۱، ص ۳۳۹) صاحب حدائق به استقراء استناد کرده و اجتناب از مشتبهین را لازم دانسته است. (ج ۲، ص ۴۱۴)

وحید بهبهانی و صاحب ریاض بر اساس استقراء، حجیت شهادت عدلین را به طور مطلق پذیرفته اند. (ج ۲، ص ۵۶۳) میرزای قمی یکی از ادله حجیت استصحاب را به صورت مطلق استقراء قرار داده است.^۱ (ج ۲، ص ۵۸۱)

و نیز بر اساس استقراء پذیرفته که موضوع استصحاب می تواند امری خارجی، عرفی، لغوی و یا حکم شرعی باشد. (ج ۲، ص ۶۷۴) جالب این که شیخ در این موارد، تنها به اشکال صغروی بسنده کرده؛ یعنی تحقق غلبه

را با استقراء مورد تردید قرار داده است.

۲- شیخ بزرگوار در چند مورد برای اثبات مدعای خویش، به استقراء استناد کرده و به حسب ظاهر، استدلال را پذیرفته است. سومین دلیل «وجوب فحص، قبل از اجرای برائت» را تتبع و استقراء موارد و نمونه‌های خاص قرار داده و فرموده است: «دلیل سوم مواردی است که بر مؤاخذه افراد جاهل نسبت به گناهان ناشناخته، دلالت دارد و این مؤاخذه، مستلزم لزوم تحصیل علم می‌باشد» (ج ۲، ص ۵۱۰)؛ آن‌گاه نمونه‌هایی را ذکر می‌کند. البته در این جا واژه استقراء را به کار نبرده است. و نیز «دومین دلیل حجیت استصحاب در شک در رافع» که رأی شیخ بر آن است، استقراء می‌باشد، در این زمینه فرموده است:

ما از اول فقه تا آخر را تتبع کردیم و هر جا شک در بقاء حکم سابق از جهت رافع بوده، شارع حکم به بقا کرده است... و انصاف این است که این استقراء مفید یقین است و از استقرایی که وحید بهمانی و صاحب ریاض بر اساس آن، شهادت عدلین را به طور مطلق ثابت کرده‌اند به واقع نزدیک تر است. (ج ۲، ص ۵۶۳)

همچنین شیخ پذیرفته است که در موارد زیادی از استقراء، اطمینان حاصل می‌شود. (ج ۱، ص ۲۴۷)

۳- در موارد زیادی استقراء را جزء ظنون و در ردیف «شهرت» مطرح کرده است. (ج ۱، صص ۱۹۸، ۲۱۶، ۲۳۸، ۳۰۴) گرچه در این موارد حکم به عدم اعتبار آن‌ها نموده، اما می‌بینیم در بحث امارت، «شهرت» را به عنوان یک مبحث مستقل پس از اجماع منقول مورد بررسی قرار داده است.

به هر حال طرح این مبحث در فرائد الاصول می‌توانست زمینه پیگیری و نقادی اصولیان پس از وی را به دنبال داشته باشد و طبیعی است که در بستر نقد و نظر بسیاری از مبهمات آن از بین می‌رفت.

۴- نمونه‌های فراوانی در فقه و اصول به چشم می‌خورد که فقیهان و اصولیان به استقراء تمسک کرده و نتیجه آن را پذیرفته‌اند:

صاحب حدائق معذوریت جاهل را با استناد به استقراء پذیرفته است.^۱

صاحب جواهر حرمت اضرار به نفس را به طور مطلق، به استقراء مستند کرده است.^۲

۱. معالم الجدیة، شهید محمد باقر صدر، ص ۱۶۳.

۲. جواهر الکلام، ج ۵، ص ۱۰۳ و ۱۰۸.

مشهور فقها و صاحب عروة الوثقی فتوا داده‌اند که اگر وطی به شبهه، سابق بر تزویج باشد، موجب حرمت ازدواج خواهد شد، یکی از ادله آنان استقراء بوده است.^۱

شهید سید محمد باقر صدر کار را سبب مالکیت در ثروت‌های طبیعی می‌داند و آن را از ضم مجموعه‌ای از احکام به دست آورده است.^۲

بر همین اساس، برخی از فقها سیر در ابواب فقه و فتاوی فقهی را بهترین دلیل برای اثبات حکومت در عصر غیبت دانسته‌اند.^۳

این‌ها وجوهی است که طرح این موضوع را به عنوان یک قانون اصولی ضروری می‌سازد.

در پایان، خلاصه مطلب میرزای قمی را در قوانین الاصول می‌آوریم:

استقراء یعنی حکم کلی براساس یافته‌های جزئی، استقراء گاهی تام است و گاهی ناقص:

استقراء تام که «قیاس مقسم» نامیده می‌شود، از حجیت برخوردار است، لکن در حیطة احکام شرعی یافت نمی‌شود.

استقراء ناقص آن است که حکم در موارد غالب یافت شود و چنین استقرائی مفید گمان است، گرچه درجه ظن و گمان نسبت به موارد متفاوت است و گاهی مفید گمان نزدیک به یقین می‌شود.

نمونه‌های استقراء ناقص در شرع فراوان است؛ مانند حجیت یتیم و حکم به این که نمازهای واجب را بر مرکب نمی‌توان اقامه کرد و از این می‌توان استنتاج نمود که نماز وتر مستحب است؛ زیرا می‌توان آن را بر مرکب اقامه نمود. بنابراین استقراء ناقص حجت است؛ زیرا گمان به حکم شرعی می‌آورد.^۴

گرچه مبالغه میرزا در حجیت استقراء، بر اساس اعتقاد وی به انسداد باب علم است، اما رأی او - حتی بر مبنای افتتاح باب علم - نیز به میزان بالایی قابل قبول و اثبات است. و بسیار شایسته است عالمان اصول به این موضوع پرداخته، و این کاستی را جبران نمایند.

۱. مستند العروة، کتاب النکاح، ج ۱، صص ۳۸۶-۳۸۷ و ص ۳۹۱.

۲. معالم الجدیة، ص ۱۶۴؛ اقتصادنا، صص ۵۲۹ و ۵۳۱؛ الاسلام یقود الحیة، ص ۴۷.

۳. دروس ولایة الفقیه، ج ۱، صص ۸۹-۹۰.

۴. قوانین الاصول، ج ۲، ص ۷۹.

ب. قیاس

یکی دیگر از موضوعاتی که در کتب اصولی پیش از شیخ، کاملاً شایع بود، مسئله قیاس است. غالب نوشته‌های اصولی قبل از فرائد الاصول این موضوع را دربردارند، اما پس از شیخ انصاری این موضوع کم کم مطرود شد و از اصول فقه شیعه رخت برپست. و تنها در چند کتاب اصولی پس از شیخ این موضوع دیده می‌شود:

حقایق الاصول، نوشته عبدالحسین بن علی النجفی الاصفهانی (م ح ۱۲۸۶ ق).

الأرائك، تألیف مهدی بن محمد علی اصفهانی (ولادت ۱۲۹۸ ق).

حاشیه قوانین الاصول، اثر سید علی مجتهد قزوینی (م ۱۲۹۸ ق).

دُرُ اللثالی، اثر محمد رضا بن اسماعیل الموسوی الشیرازی (۱۲۲۳ - ۱۳۰۲ ق).

قوام الاصول، نوشته محمود العراقی النجفی (۱۲۴۰ - ۱۳۰۸ ق).^۱

با توجه به حاکمیت شیخ انصاری بر علم اصول و نقش پدرانه وی نسبت به این دانش، حذف قیاس از فرائد الاصول تأثیر چشم‌گیری در حذف این موضوع از علم اصول شیعی داشته است؛ البته باید دانست که شیخ برخی مباحث جنبی قیاس را در ضمن بحث انسداد باب علم و تعادل و تراجیح مطرح کرده است. (ج ۱، صص ۲۵۳، ۲۹۳، ۲۹۷ و ج ۲، ص ۸۱۶) ممکن است گفته شود با عنایت به اتفاق امامیه بر بطلان قیاس، نه تنها شیخ در این حذف نباید مؤاخذه شود، بلکه باید از اصولیان پرسید: چرا آن را در کتب خود جای داده‌اند؟

جواب این است که گرچه بطلان قیاس نزد امامیه مورد اتفاق است، ولی ابعاد مبهم و تاریکی نیز در این موضوع وجود دارد که ما را نیازمند به بررسی و کنکاش می‌کند. در این جا به برخی از آن ابعاد اشاره می‌کنیم:

۱- قیاس به برخی موضوعاتی که در فقه و اصول کاربرد دارد، مرزی نزدیک، تاریک و ناشناخته دارد؛ مانند تنقیح مناط، اولویت اعتباریه و فحوی و....
قیاس مطرود است، ولی تنقیح مناط و برخی دیگر از آن عنوان‌ها مورد استناد فقها است.

شیخ در چند جای رسائل از تنقیح مناط بهره جسته، (ج ۱، صص ۲۴۷، ۳۸۹ و ج ۲، صص ۴۹۹، ۸۲۴) بگذریم از آثار فقهی وی.

۱. کتاب‌شناسی اصول فقه شیعه، ص ۱۰۰ به بعد.

و در یک مورد تصریح کرده است «...گاهی از قیاس، قطع حاصل می‌شود، و این چنین قیاس، تنقیح مناط قطعی نامیده می‌شود.» (ج ۱، ص ۲۵۵)

همچنین اولویت اعتباریه را از اقسام قیاس می‌داند، (ج ۱، ص ۲۵۵) با این که در جای دیگر تصریح می‌کند، تعداد قابل ملاحظه‌ای از عالمان شیعی بدان عمل کرده‌اند. (ج ۱، ص ۲۳۸)

بگذریم از موارد متعددی که، فقیهان یک دیگر را متهم به قیاس می‌کنند، با این که قیاس‌کننده چنین نسبتی را نمی‌پذیرد و مدعی است تنقیح مناط قطعی است، از قبیل آن که شیخ، در برابر کسانی که با استصحاب حال صغر و جنون خواسته‌اند برائت در حال تکلیف را اثبات کنند، فرموده: «این کار به قیاس شبیه‌تر است تا استصحاب.» (ج ۱، ص ۳۳۸)

۲- برخی چنین مدعی شده‌اند که:

با توجه به مباحث گذشته معلوم گردید که اصولیین علمای امامیه قیاس منصوص العله و اولویت و قیاس جلی و به طور کلی هر قیاس، تحت هر عنوان که به نوعی از قطع و یقین برسد، قبول می‌نمایند و تنها مورد اختلاف، قیاس مستنبط العله به استنباط ظنی است و به گفته آقای دکتر محمدی «مورد اختلاف منحصر است به قیاس مستنبط العله که مصادیق آن، به طوری که تنها قیاس دلیل مسئله باشد تصور نمی‌رود خیلی زیاد باشد...» پس منشأ این همه نزاع‌های لفظی و غیر لفظی و انگیزه این همه جبهه بندی‌ها بر سر این مسئله چه بوده است؟

با توجه به مقدمات و مراتب بالا، به خوبی روشن می‌شود که علل و عوامل سیاسی در دامن زدن به اختلافات فِرَق، دخالت تام و تمامی داشته است...^۱

روشن است که این مدعا توابعی دارد که مقبول بسیاری از فقها نیست، بنابراین بررسی قیاس و طرح آن در اصول فقه شیعه، برای تبیین دقیق دیدگاه تشیع و امامیه بسیار به جاست. اینک نیز می‌توان این محرومیت را با طرح مجدد مسئله در علم اصول و پرداختن به ابعاد پوشیده و کار نشده آن، جبران کرد.

۱. سید محمد اصغری، قیاس و سیر تکوین آن در حقوق اسلام، ص ۲۶۷، انتشارات کیهان.

ج. نسخ

از دیگر موضوعاتی که در کتب اصولی پیش از شیخ مطرح بود، بحث نسخ است. از التذکرة بأصول الفقه نوشته شیخ مفید (م ۴۱۳ ق) تا اشارات الأصول نوشته محمد ابراهیم اصفهانی (م ۱۲۱۶ ق)، از معاصران شیخ انصاری، غالب کتب اصول حاوی این موضوع بوده‌اند. از زمان شیخ انصاری به این طرف، این موضوع در اصول متروک شده است، از چند کتاب معدود از قبیل دررالتالی اثر محمد رضا موسوی شیرازی (۱۲۲۲ - ۱۳۰۲ ق) و مقاصد اصول نوشته محمد حسن شریعت سنگلجی (م ۱۳۲۳ ق) که بگذریم سایر کتب اصول، این موضوع را حذف کرده‌اند.

در نسخ، از مباحث مهم کاربردی سخن می‌رود، از قبیل:

۱- جواز نسخ قرآن به خبر واحد؛

۲- وجود نسخ بعد از پیامبر (ص)؛

۳- نسخ در روایات و....

اندیشمندان شیعی در این موضوعات توافق رأی ندارند. هر چند پذیرش و عدم پذیرش هر موضوع در استنباط نقش مؤثر دارد.

شهید صدر یکی از عوامل تعارض در احادیث را، وجود نسخ در احکام شرعی می‌داند، لیکن چون معتقد است نسخ تنها تا پایان عمر پیامبر (ص) وجود داشته، دیگر نمی‌تواند یکی از اسباب تعارض در احادیث معصومین (ع) نیز قلمداد گردد.^۱ همچنین شیخ حر عاملی نیز معتقد است پس از پیامبر (ص) نسخ نیست.^۲

برهمن اساس صاحب وسائل، تعارض در برخی روایات را با احتمال نسخ مرتفع می‌سازد.^۳ با این وجود برخی دیگر از صاحب نظران مانند آیت الله العظمی خویی (ره) وجود نسخ تا زمان ائمه (ع) را پذیرفته‌اند.^۴

برخی احادیث نیز دلالت می‌کند که در کلام پیامبر (ص) و ائمه وجود دارد. از قبیل:

۱. شهید سید محمد باقر صدر، تعارض الادلة، ص ۳۰، المكتبة الاسلامية.

۲. وسائل الشیعة، ج ۴، ص ۷۹۵، ب ۵۱، ح ۱۴.

۳. همان، ج ۱، ص ۲۹۸، ح ۶، ص ۱۹۹، ح ۱۷ و ج ۲، ص ۶۱۷، ح ۲۸ و ص ۵۷۹، ح ۱۲ و ص ۷۵۳ و ص ۷۹۰، ب ۱۵، ح ۲ و

ج ۳، ص ۶۰۷، ح ۴ و ص ۲۴۹، ح ۴ و ج ۷، ص ۴۴، ح ۵ و ج ۱۵، ص ۱۷۴، ح ۵ و ج ۱۶، ص ۳۸۷، ب ۲، ح ۲۱ و ص ۳۸۲،

ح ۹، و ص ۷۸، ح ۱ و ج ۱۷، ص ۴۳۲، ب ۸، ح ۵.

۴. محاضرات فی اصول الفقه، ج ۵، ص ۳۱۹.

علی بن ابراهیم بن هاشم، عن أبیه، عن حماد بن عیسی، عن ابراهیم بن عمر الیمانی، عن أبان بن أبی عیاش، عن سلیم بن قیس الہلالی... فقال «قد سألت فافهم الجواب...» فإنَّ أمر النبی (ص) مثل القرآن ناسخ و منسوخ و خاص و عام و محکم و متشابه...^۱

سخن پیامبر (ص) مانند قرآن ناسخ و منسوخ، خاص و عام و محکم و متشابه دارد....
 عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن عثمان بن عیسی، عن أبی آیوب الخزاز، عن محمد بن مسلم، عن أبی عبد الله (ع) قال قلت له: ما بال أقوام یروون عن فلان و فلان عن رسول الله لا یتهمون بالكذب، فیجیی منکم خلافه قال: «إنَّ الحدیث ینسخ کما ینسخ القرآن».^۲

محمد بن مسلم گوید به امام صادق (ع) عرض کردم: مردمانی که متهم به دروغ نیستند از پیامبر (ص) نقل حدیث می‌کنند، اما از سوی شما مطلبی برخلاف آن صادر می‌شود (وظیفه چیست؟) فرمود:

حدیث مانند قرآن نسخ می‌شود.

و برخی احادیث دیگر.^۳

بر این اساس، بررسی وجود نسخ پس از پیامبر (ص) و ائمه (ع) و نیز راه شناسایی این امر در مقام اثبات، از ضرورت‌های فقه و اجتهاد است.
 و زیبا گفته‌اند که:

وهذا الفن (معرفة الناسخ والمنسوخ) من ضرورات الفقه والاجتهاد وقد ارتكب خطأ جسيماً وركب مركباً صعباً من تسول له نفسه الفتوى بالحدیث بزعمه، مع عطله من هذا العلم، فضلاً عن الشروط الأخرى.

شناخت ناسخ و منسوخ از ضرورت‌های فقه و اجتهاد است، و آن‌که بدون این آگاهی بر مسند رأی و فتوی نشیند خطایی بزرگ را دامن زده است.^۴

۱. الکافی، ج ۱، ص ۶۳؛ وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۱۴، ۱۵۳، ح ۱؛ مستدرک الوسائل، ج ۱۷، ص ۱۴، ۳۳۹، ح ۲۱۵۲۸ و ج ۲۷، ص ۲۴، ۲۰۷ (آل البيت)، عنوان باب: أمر النبی فیہ الناسخ و المنسوخ.

۲. الکافی، ج ۱، ص ۶۴، ح ۲؛ وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۷۷، ح ۴؛ بحار الانوار، ج ۲، ص ۲۲۸، ح ۹.

۳. الکافی، ج ۱، ص ۶۵، ح ۳؛ وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۱۵۴، ح ۳؛ بحار الانوار، ج ۲، ص ۲۲۸، ح ۱۰.

۴. نورالدین عتر، منهج النقد فی علوم الحدیث، ص ۳۳۷، مکتبة النهضة المصرية مصر.

د. دلالة الافعال

از موضوعاتی که در کتب اصول پیشینیان مطرح بوده، و از زمان شیخ به این سو تقریباً مطرود شد «دلالت فعل» است.

تا زمان شهید اول در تمام نوشته‌های اصولی شیعه، این مبحث مورد توجه و دقت نظر بوده است.

در الذریعة سید مرتضی (صص ۵۶۲ - ۶۰۳)، عدة الاصول شیخ طوسی (ص ۵۱ - ۶۴) الغنیة اثر ابن زهره، معارج الاصول اثر محقق حلی (صص ۱۱۵ - ۱۲۳)، مبادئ الاصول (صص ۱۶۵ - ۱۷۳) و تهذیب الاصول (صص ۵۳ - ۵۶) از کتب اصولی علامه حلی و القواعد والفوائد نوشته شهید اول (ج ۱، صص ۲۱۱ - ۲۱۷) این مبحث به چشم می‌خورد.

اما از آن به بعد، فترتی پیش آمد و این موضوع از نوشته‌های اصولی، به صورت بحثی مستقل حذف شد. تا این که مجدداً، سید بحر العلوم (م ۱۲۱۲ ق) در فوائد (ص ۷۵) و سید مجاهد (م ۱۲۴۲ ق) در مفاتیح الاصول (صص ۲۷۹ - ۲۸۷) و محمد حسین اصفهانی (م ۱۲۶۱ ق) در الفصول (صص ۳۱۴ - ۳۱۷) آن را احیا کردند. مع الاسف این موضوع زمان شیخ انصاری به این طرف برای دومین بار دچار فترت شد، گرچه مرحوم مظفر (م ۱۳۸۴ ق) در جلد دوم اصول الفقه و شهید بزرگوار صدر (م ۱۴۰۰ ق) در الحلقة الثانية (ص ۱۵۵ - ۱۵۸) به نحو موجزی بدان پرداخته‌اند.

به نظر می‌رسد با توجه به موقعیت و تأثیر شیخ انصاری بر متأخران خویش، اگر این مسئله در فرائد الاصول مطرح می‌شد، دیگران نیز به تبعیت بدان می‌پرداختند. سبب آن که بر وجود این موضوع در علم اصول اصرار می‌رود و تأسف بر حذف آن داریم، این است که برخی مدعی شده‌اند:

إنَّ استقراء مواقع الخلاف بين الفقهاء، يظهر بجلاء أنَّ من أسباب الخلاف بينهم اختلافهم في الأحكام المستفادة من الأفعال، بل لعلَّي لا أكون مبالغاً إذا قلت: إنَّ الخلاف في قواعد الأفعال هذه، هو السبب الأكبر في الخلاف الفقهي...^۱

جست‌وجوی موارد اختلاف فقیهان به روشنی نشان می‌دهد که یکی از اسباب اختلاف نزد آنان، اختلاف در احکامی است که از افعال استنباط می‌گردد، بلکه شاید مبالغه نکرده باشم اگر بگویم اختلاف در قواعد افعال، بزرگ‌ترین سبب در تنازعات

۱. محمد سلیمان الاشقر، افعال الرسول ودلائلها على الأحكام الشرعية، ج ۱، ص ۹، مؤسسة الرسالة، بیروت، دؤم، ۱۴۰۸ ق -

فقهی است.

گرچه این سخن قدری مبالغه آمیز است، اما تا حد زیادی قابل قبول است. سلیمان الاشقر افعال را به دو بخش صریح و غیر صریح تقسیم کرده است. افعال غیر صریح نیز شش دسته است بدین ترتیب: مکاتبه، اشاره، ترک، سکوت، تقریر، قصد انجام کار.^۱ آن گاه به ذکر نمونه و احکام هر یک پرداخته است. افعال صریح نیز خود به ده قسم تقسیم شده است:

- ۱- فعل جبلی، یعنی کارهایی که جزء ضرورت های زندگی است.
 - ۲- فعل عادی، آن چه براساس رسم و رسوم قوم خویش انجام دهند.
 - ۳- فعل دنیوی، از قبیل صنایع، تجارت، زراعت و....
 - ۴- کارهای خارق العاده.
 - ۵- اختصاصات، کارهای مختص به پیامبر(ص) یا امامان(ع).
 - ۶- فعل بیانی، یعنی کاری که روشن گر دستور شرعی باشد.
 - ۷- فعل امتثالی، عملی که در راستای امتثال فرمان الهی قرار گیرد.
 - ۸- فعل موقت برای انتظار وحی، کاری موقت که منتظر فرمان خداوند باشد.
 - ۹- فعل مرتبط با دیگران، مانند معاملات و....
 - ۱۰- فعل ابتدایی مجرد، که هیچ قرینه ای همراه ندارد.^۲
- سپس به تحقیق این مطلب پرداخته که در کدام یک می توان پیامبر(ص) را معیار و اسوه قرار داد و راه های احراز هر کدام در مقام اثبات چیست؟
- هرچند این محقق، بحث افعال را در رأی اهل سنت مورد بررسی قرار داده و بدان جهت آن را مختص پیامبر(ص) کرده است، اما بسیاری از این ها، پرسش ها و مسائلی است که امامیه نیز به شکل گسترده تر با آن مواجهند، ولی در کتاب های اصولی مورد بحث و بررسی قرار نگرفته است.
- امید می رود اندیشمندان اصول، این مهم را نیز مورد توجه قرار داده و پژوهش دقیق پیرامون آن انجام دهند.

۱. افعال الرسول ودلائها علی الأحکام الشرعیة، ج ۲، ص ۱ به بعد.

۲. همان، ج ۱، ص ۲۰۰ به بعد.

۴. آرای ویژه در «فرائد الاصول»

۱- اعتقاد به عصمت پیامبر (ص) و ائمه (ع).

در معرفت پیامبر (ص)، تصدیق پیامبری و راستگویی ایشان کافی است و اعتقاد به عصمت و این که از ابتدا تا پایان زندگی، متأثر از ملکه عصمت بوده‌اند، لازم نیست. (ج ۱، ص ۲۸۰)

همین مطلب را نسبت به عصمت ائمه (ع) نیز فرموده است. و در جای دیگر این مطلب را در ضمن بحث از حدّ ایمان مطرح کرده و در پایان بحث می‌فرماید: «مطلبی را که ما عنوان کردیم و پذیرفتیم، بعدها در سخنان محقق اردبیلی نیز یافتیم.» (ج ۱، ص ۲۸۱)

۲- اطلاعات قرآن در باب عبادات.

«آن‌چه از تدبّر و دقت در مطلقات قرآن در باب عبادات، به دست می‌آید این است که در مقام بیان کیفیت عبادت نیست و آیه «أَقِمُوا الصَّلَاةَ» تنها بر اقامه نماز و محافظت بر آن تأکید می‌کند. این آیه مانند این جمله است که: «من ترک الصلاة فهو کذا وکذا» و «إِنَّ صَلَاةَ فَرِيضَةِ خَيْرٍ مِنْ عَشْرِينَ أَلْفِ حَجَّةٍ»، [به تعبیر دیگر] «أَقِمُوا الصَّلَاةَ» مثل تأکیدی است که پزشک در استفاده از دارو دارد. گاهی پزشک پیش از تجویز دارو، به بیمار تأکید می‌کند که حتماً از آن استفاده کند و گاهی پس از تجویز، بر استفاده از آن تأکید می‌ورزد. دستوراتی که در قرآن در زمینه عبادات از قبیل نماز، روزه و حج آمده همه برای تأکید است، با این اختلاف که در برخی موارد تأکید قبل از تشریح عمل، و در برخی تأکید پس از تشریح عمل، آمده و غالباً از قسم دوم است.» (ج ۲، ص ۴۷۵)

نتیجه‌ای که شیخ از طرح این مبحث می‌گیرد این است که در اطلاعات مربوط به عبادات در قرآن، اگر در جزئیات چیزی در نماز شک کردیم، نمی‌توانیم برای رفع شک از «اصالة الاطلاق» کمک بگیریم؛ زیرا این خطاب‌ها در مقام تشریح و بیان نیستند. هر چند این رأی با مطلبی که در بحث حجیت ظواهر کتاب دارد، چندان سازگار نیست. (ج ۱، ص ۶۵)

۳- وجوب تفقه در جمیع معارف.

وی معتقد است عموماً می‌توان گفت که در باب «وجوب تفقه در دین» آمده، شامل همه معارف است [و منحصر به تفقه در احکام نیست]؛ زیرا امام (ع) به «آیه نفر» بر لزوم کوچ کردن، در جهت شناخت امام و امامت استشهاد کرده، (ج ۱، صص ۲۷۶ و ۲۷۹) نتیجه این که تفقه در دین تنها به معنای فقیه شدن در فروع است.

البته شیخ خود متعرض بُعد افراطی این رأی و نظر هم شده، و آن را به دور از انصاف دانسته است:

«بر این اساس گاهی گفته می‌شود، اشتغال به شناخت خداوند و اولیای او از اشتغال به شناخت مسائل عملی مهم‌تر، بلکه مقدم است؛ زیرا عمل به تقلید درست است. بدین جهت فراگیری احکام عملی واجب کفایی است، اما شناخت خداوند و اولیای او چنین نیست. ولی انصاف آن است که چنین امری جز برای فرزنانگان میسر نیست؛ زیرا معرفت خداوند و اولیا به فراهم آمدن قوه استنباط مطالب از اخبار و روایات، و قدرت سنجش آن با براهین عقلی، بستگی دارد و کسی که از چنین قوه‌ای برخوردار شد، در فروع مجتهد و تقلید بر او حرام است.» (ج ۱، ص ۲۷۶)

بنابراین برای عموم، اجتهاد در احکام عملی مقدم بر معرفت معارف است.

۴- جایگاه تعبد در اصول دین.

همان‌گونه که قبلاً اشاره شد، یکی از ابتکارات شیخ انصاری طرح اعتبار ظن و گمان در اصول دین است. وی تنبیه پنجم از مباحث انسداد را بدان اختصاص داده (ج ۱، صص ۲۷۲-۲۸۲) و در موارد دیگری از فرائد الاصول نیز بدان اشاره‌هایی دارد. (ج ۱، ص ۱۲۴، ۱۳۲، ۱۵۷ و ج ۲، صص ۴۹۲، ۶۷۲) اما دریغ که شیخ بزرگوار مطلب را در ضمن بحث انسداد قرار داد در حالی که باید آن را در خاتمه مباحث حجج و امارات قرار دهد، آن‌گونه که برخی از اصولیان پس از وی چنین می‌کنند.^۱

و دو چندان دریغ از این‌که به این بخش از فرائد الأصول (تحت عنوان مباحث انسداد) دیگر التفاتی نیست و تدریس نمی‌شود.

ایشان مباحث اصول دین را دو قسمت کرده‌اند: دسته‌ای که اعتقاد بدان واجب است و مشروط به حصول علم نیست؛ یعنی واجب مطلق است و تحصیل علم از قبیل معارف از مقدمات آن است.

دسته‌ای دیگر واجب مشروط است؛ یعنی اگر علم حاصل شد اعتقاد بدان واجب است؛ مانند تفصیل بعضی از معارف. رأی شیخ در قسمت دوم چنین است:

اقوی آن است که اعتقاد بر طبق گمان واجب نیست، بلکه باید توقف کرد؛ به دلیل روایات فراوانی که از عمل به غیر علم نهی کرده و به توقف فرمان داده است... و فرقی

۱. کفایة الاصول، ص ۳۲۹، آل البیت؛ مصباح الاصول، ج ۲، ص ۲۳۵.

نمی‌کند که این گمان از خبر صحیح حاصل آمده باشد یا غیر صحیح. (ج ۱، ص ۲۷۴)
 شیخ در قسمت اول - یعنی معارفی که اعتقاد بدان‌ها واجب است و باید تحصیل علم کرد - معتقد است:

اگر قدرت تحصیل علم برای مکلف وجود داشته باشد، باید علم به دست آورد و نمی‌تواند به گمان و ظن اکتفا کند. و مشکل است فردی را که علم ندارد مؤمن محسوب داشت. (ج ۱، صص ۲۸۱-۲۸۲)

و در صورتی که قدرت تحصیل علم برای مکلف نیست و فردی عاجز و قاصر است، تحصیل گمان بر او واجب نیست؛ زیرا چنین شخصی در حقیقت نسبت به ایمان و تصدیق عجز دارد. (ج ۱، ص ۲۸۴)

۵. منابع:

منابع و مأخذی که در تدوین یک متن تحقیقی به کار گرفته می‌شود، می‌تواند نشانگر عمق و دامنهٔ تتبع مؤلف باشد. شیخ اعظم در تدوین فرائد الاصول از منابع فراوانی بهره برده است. این منابع منحصر به کتب اصولی نبوده و کتب فقهی، کلامی، حدیثی، رجال، تفسیری و لغت را نیز دربر می‌گیرد.

در این جا به معرفی مختصر این منابع می‌پردازیم:

الف. کتب اصول

تا زمان شیخ اعظم، بیش از پنجاه اثر مستقل و غیر مستقل در علم اصول از اصولیان شیعی در دست بود که مؤلف بزرگوار از اکثر آن‌ها یاد کرده و سود برده است.

برخی عنوان‌ها که در فرائد الاصول نامی از آن به میان نیامده، یا جزوهای کوچکی است در خصوص برخی مسائل اصول مانند: رسالة الاستلزام و رسالة فی مقدمة الواجب اثر محقق خونساری (م ۱۰۹۸ ق)، و یا شرحی مختصر و یا ترجمه‌ای از یک متن اصولی است از قبیل: شرح ملاخلیل (م ۱۰۸۹ ق) بر عدة الاصول و ترجمه معالم الدین اثر ملا صالح مازندرانی (م ۱۱۲۰ ق).

وی علاوه بر نوشته‌های اصولی شیعه، از برخی کتب اصول اهل سنت نیز استفاده کرده است.

اینک به معرفی این کتب می‌پردازیم:

۱- کتب اصول شیعه:

- الذريعة إلى أصول الشيعة، رسائل الشريف المرتضى، سيد مرتضى (م ۴۳۶ ق).
 عدة الاصول، شيخ الطائفة (م ۴۶۵ ق).
 الغنية، ابن زهره (م ۵۵۸ ق).
 معارج الاصول، المعبر، محقق حلی (م ۶۷۶ ق).
 مبادئ الوصول الى علم الاصول، تهذيب الاصول، نهاية الاصول، علامه حلی (م ۷۲۶ ق).
 غاية البادی فی شرح المبادئ، از محمد بن علی الجرجانی (م ۷۲۸ ق).
 منية اللبيب فی شرح التهذيب، از سيد مرتضى ضياء الدين حلی (م ۸ ق).
 القواعد والفوائد، ذكرى الشيعة، از شهيد اول (م ۷۸۶ ق).
 تمهيد القواعد از شهيد ثانی (م ۹۶۵ ق).
 معالم الدين، از حسن بن زين الدين (م ۱۰۱۱ ق).
 زبدة الاصول از بهاء الدين العاملي (م ۱۰۳۱ ق).
 غاية المأمول فی شرح زبدة الاصول از الفاضل الجواد الكاظمی (م ح ۱۰۳۲ ق).
 الفوائد المدينة، الفوائد المكية از ملا محمد امين استرآبادی (م ۱۰۳۳ ق).
 الوافية از فاضل التونی (م ۱۰۵۹ ق).
 فصول المهمة از محمد بن الحسن الحر العاملي (م ۱۱۰۴ ق).
 حاشية على شرح مختصر الاصول از جمال الدين الخونساری (م ۱۱۲۵ ق).
 شرح وافية الاصول از سيد صدرالدين رضوی قمی (م بين ۱۱۵۰ و ۱۱۶۰ ق).
 الحدائق الناضرة، الدرر النجفية از يوسف البحرانی (م ۱۱۸۶ ق).
 الرسالة الاستصحابية از وحيد بهبهانی (م ۱۲۰۶ ق).
 فوائد بحر العلوم از محمد مهدي بن مرتضى الطباطبائي (م ۱۲۱۲ ق).
 كشف الغطاء از جعفر كاشف الغطاء (م ۱۲۲۷ ق).
 قوانين الاصول ميرزا ابوالقاسم قمی (م ۱۲۳۲ ق).
 كشف القناع محقق كاظمی (م ۱۲۳۴ ق).
 عوائد الايام، مناهج الاحكام از مولى احمد نراقی (م ۱۲۴۴ ق).
 هداية المسترشدين محمد تقی الاصفهانی (م ۱۲۴۸ ق).
 الفصول محمد حسين الاصفهانی (م ۱۳۶۱ ق).

۲- کتب اصول اهل سنت:

المستصفی فی اصول الفقه از ابو حامد غزالی (۴۵۰-۵۰۵ ق). شیخ از غزالی مستقیماً نقل نکرده و برخی سخنان غزالی را از نهائیه علامه نقل کرده است.
مختصر الاصول ابن حاجب (۵۷۰-۶۴۶ ق).
«شرح مختصر الاصول» از عبدالرحمان ایجی عضدی (۷۰۱-۷۵۶ یا ۷۰۰-۷۶۰ ق).
تعلیقه بر مختصر الاصول از مسعود بن عمر تفتازانی (۷۱۲ یا ۷۲۲-۷۹۱ یا ۷۹۲ ق).

ب. کتب فقه

تعدادی از کتب ذکر شده در بند الف جزء منابع فقهی نیز محسوب می شوند؛ زیرا بخشی از آن کتاب ها به مباحث اصول و بخش دیگر به مباحث فقهی اختصاص دارد. از قبیل الغنیة، المعبر، القواعد والفوائد، تمهید القواعد، الحقائق الناضرة، الدر النجفیة، کشف الغطاء، عوائد الایام.
اما سایر منابع فقهی که شیخ انصاری از آن ها یاد کرده است عبارتند از:
الخلاف و النهاية از شیخ طوسی (م ۴۶۰ ق).
السرائر و خلاصة الاستدلال از ابن ادریس (م ۵۹۸ ق).
شرایع الاسلام و المسائل المصریة از محقق حلی (م ۶۷۶ ق).
قواعد الأحکام، منتهی المطلب، تذکرة الفقهاء و نهاية الأحکام از علامه حلی (م ۷۲۶ ق).
إيضاح الفوائد از فخر المحققین (م ۷۷۱ ق).
الدروس الشرعیة، الألفية و المقاصد العلیة از شهید اول (م ۷۸۶ ق).
الموجز ابن فهد (م ۸۴۱ ق).
شرح الموجز از مفلح بن حسن صیمری (م ۸۸۷ ق).
جامع المقاصد، فوائد الشرایع یا تعلیق الشرایع و الجعفریة از محقق ثانی (کرکی) (م ۹۴۰ ق).
مسالك الإفهام، روض الجنان، الروضة البهیة و شرح الالفیة از شهید ثانی (م ۹۶۶ ق).
العقد الطهماسبی یا العقد الحسینی از حسین بن عبدالصمد العاملی (م ۹۸۴ ق).
مجمع الفائدة والبرهان مقدس اردبیلی (م ۹۹۳ ق).
مدارك الأحکام از سید محمد عاملی (م ۱۰۰۹ ق).
الجل المتین و مشرق الشمسین از بهاء الدین العاملی (م ۱۰۳۰ ق).
ذخيرة المعاد و كفاية الاحکام محقق سبزواری (م ۱۰۹۰ ق).

- مشارك الشموس محقق خونساری (م ۱۰۹۸ ق).
 شرح الروضة از علی بن محمد عاملی سبط شهید (م ۱۱۰۳ ق).
 كشف اللثام فاضل هندی (م ۱۱۳۷ ق).
 رسائل وحید بهیانی (م ۱۲۰۵ ق).
 المناهل از سید محمد مجاهد (م ۱۲۴۲ ق).

ج. کتب حدیث

- بصائر الدرجات از ابن فروخ الصفار (م ۲۹۰ ق).
 المحاسن از احمد بن عبدالله البرقی (م ۳ ق).
 قرب الاسناد از الحمیری القمی (م ۳ ق).
 تفسیر العیاشی محمد بن مسعود عیاشی (م ۳ ق).
 الکافی از محمد بن یعقوب الکلینی (م ۳۲۹ ق).
 الامالی، ثواب الاعمال، التوحید، الخصال، کمال الدین، عیون اخبار الرضا (ع) و معانی الاخبار از
 شیخ صدوق (م ۳۸۱ ق).
 تفسیر القمی از علی بن ابراهیم القمی (م ۴ ق).
 نهج البلاغه سید رضی (م ۴۰۶ ق).
 امالی شیخ مفید (م ۴۱۳ ق).
 تهذیب الأحکام، الاستبصار و الغیبة از شیخ طوسی (م ۴۶۰ ق).
 الاحتجاج از ابو منصور الطبرسی (م ۶ ق).
 عوالی اللثالی از ابن ابی جمهور الإحسانی (م ۹ ق).
 اربعین شیخ بهائی (م ۱۰۳۰ ق).
 وسائل الشیعة و فوائد الطوسية الحر العاملی (م ۱۱۰۴ ق).
 بحار الانوار محمد باقر مجلسی (م ۱۱۱۱ ق).
 شرح تهذیب از سید نعمت الله جزائری (م ۱۱۱۲ ق).

د. کتب کلام

- اعتقادات الصدوق از شیخ صدوق (م ۳۸۱ ق).
 الفصول المختارة از شیخ مفید (م ۴۱۳ ق).

نهج المسترشدين از علامه حلی (م ۷۲۶ ق).
شرح باب حادی عشر از فاضل مقداد حلی (م ۸۲۶ ق).
عصرة المنجود از علی بن محمد النباطی العاملی (م ۸۷۷ ق).

ه. کتب رجال

رجال ابن غضائری از احمد بن حسین بن عبید الله (قرن ۵).
خلاصة الأقوال از علامه حلی (م ۷۲۶ ق).

و. کتب تفسیر

مجمع البیان از ابو علی الطبرسی (م ۵۴۸ ق).

ز. کتب لغت

الصاح از اسماعیل بن حماد الجوهري (م ۳۹۳ ق).
المصباح المنیر از محمد بن علی المقرئ الفيومی (م ۷۷۰ ق).
القاموس المحيط فیروز آبادی (م ۷۲۹-۸۱۷ ق).

ح. کتب دایرة المعارف

لسان الخواص از محمد بن الحسن القزوينی (م ۱۰۹۶ ق).^۱

۱. شیخ آغابزرگ تهرانی در الذریعه، ج ۸، ص ۳۰۲، این کتاب را دایرة المعارفی می‌داند که تا آن روزگار نظیرش تألیف نشده بود.

۱۴ تأملی در کتاب المدخل إلى عذب المنهل*

المدخل إلى عذب المنهل، میرزا ابوالحسن الشعرانی، اعداد: رضا الاستادی. (چاپ اول: الامانة العامة للمؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الاعظم الانصاری، قم، ۱۳۷۳) ۳۲۵ ص، وزیری.

«مدخل» نویسی بر دانش‌ها و فنون، در گذشته سنتی نیکو بود که امروزه در علوم دانشگاهی با نام و عنوان دیگر بدان پرداخته می‌شود.

«مدخل» در واقع به مبادی یک دانش می‌پردازد و کلیدهای فهم آن را به دست می‌دهد. این کار تنها از بزرگان یک دانش و آنان که احاطه کامل دارند، برمی‌آید. حضرت استاد حسن زاده آملی در مقدمه گران سنگ و عالمانه بر این کتاب، بدین نکته تأکید داشته و فرموده است:

در کشف الظنون سی عنوان کتاب با نام المدخل معرفی شده است. (صفحه و) آنگاه از المدخل الكبير إلى علم احكام النجوم اثر ابو معشر بلخی (م ۲۷۲ هـ) و المدخل إلى القياسات الحملية اثر فرفوريس حکيم نام می‌برد. اينان فرزانيگانی در نجوم و حکمت بودند و به مدخل نویسی رو کردند و سپس می‌گوید:

علامه شعرانی که او را «شیخ بهائی معاصر» و «معلم عصر» لقب داده‌اند، «المدخل إلى عذب المنهل» در اصول فقه را نگاشت. (صفحه ح) علامه شعرانی نخست شرحی بر کفاية الاصول آخوند خراسانی با نام المنهل الرواية علی

* این مقاله در مجله آینه پژوهش، س ۶، ش ۲ (مسلسل ۳۲) خرداد - تیر ۱۳۷۴ - صص ۵۷ - ۶۰ منتشر شده است.

أولی الدرایة من شرح الکفایة می نگارد که هنوز طبع نشده است و سپس برای تسهیل ورود بدان المدخل را می نویسد. (ص ۳ - ۴)

استاد حسن زاده «المدخل» را چنین می ستاید:

ولعمری هو کاسمه مدخل بحر عذب فرات سائغ شرابه، فطوبی لمن یرتوی منه (ص ۵)؛
به حق، این کتاب چون نامش، مدخل دریای گوارایی است، که نوشیدنش رواست و
خوشا به حال آنان که از آن سیراب شوند.

نسخه خطی این کتاب از سوی استاد حسن زاده به دبیرخانه کنگره جهانی شیخ
انصاری، برای نشر اهدا شده و توسط آقای رضا استادی به تحقیق رسیده است.
ساختار کلی مطالب کتاب چنین است:

مقدمه

مبای کلی و منطقی

مبای لغوی

مبای احکامی

در مقدمه از تعریف و موضوع علم اصول و تاریخچه اجمالی این علم سخن رفته است.
در بخش مبای کلی و منطقی، مباحث علم و ظن و اقسام هر یک و کلام و خطاب و
حکم طرح شده است.

در مبای لغوی، از موضوعات وضع، استعمال، حقیقت و مجاز و تعارض احوال
دلالات بحث شده است.

مباحث حُسن و قُبْح عقلی، شرایط مکلف، تکلیف و مباحث وابسته به آن و امثال در
مبای احکام مورد توجه قرار گرفته است.

در معرفی اجمالی این اثر غنی و ابتکاری به چند بحث فشرده رو می کنیم:

یک. ویژگی های کلی کتاب

این نوشته که از آن ابتکار، غنا، تتبع و تعمق آشکار است، دو ویژگی بارز و کارآمد دارد:

الف. ذکر نمونه های واقعی از فقه و حدیث

با اسف بسیار یکی از نواقص کتب تئوری پرداز، چون اصول، دوری و جدایی از حوزه
کارکرد است. این نقیصه به افزایش نامناسب برخی موضوعات و ذهنی شدن مباحث

می‌انجامد. ذکر شواهد حقیقی از حوزه کارکرد تئوری‌ها، از قدم‌های اساسی در رفع این نقیصه است.

علامه شعرانی در این اثر، توجه چشم‌گیری به این مطلب داشته و هر جا که لازم بوده، نمونه‌های بسیار از فقه و حدیث یاد کرده است.

در این جا به چند مورد اشاره می‌کنیم:

۱- در بحث مبسوط و ابتکاری که از «نقل به معنی» داشته، امثله فراوانی را از احادیث شاهد می‌گیرد و بر منظور خویش استدلال می‌کند. (صص ۲۸ - ۴۰)

۲- در بحث تعارض احوال دلالت به نقل نمونه‌هایی واقعی پرداخته است. (صص ۶۱-۱۶۵)

۳- در مبحث معانی حروف نمونه‌های فراوانی ذکر کرده است. (صص ۱۶۷-۱۷۲)

۴- «طلب» اگر به ماهیت تعلق گیرد، به خصوصیت‌های عارضی ماهیت سرایت نمی‌کند، بر این مطلب مثل‌های فراوانی از فقه آورده است. (صص ۲۱۵-۲۱۶)

۵- برای موضوع اوامر «ارشادی» و «مولوی» نمونه‌هایی از احادیث فقهی ذکر کرده است. (صص ۲۴۲-۲۴۴)

ب. توجه به جایگاه علوم و مباحث و اجتناب از خلط

خلط میان علوم و بی‌توجهی به جایگاه مباحث، سبب خطاها و لغزش‌های بسیار است. طرح مباحث فلسفی در اصول و فقه از این دست است. عدم توجه به ریشه یک موضوع و این‌که در کجا باید تحقیق شود، نمونه دیگر است.

التفات به این امر، در فهم بهتر و سریع‌تر مباحث کمک می‌کند.

مؤلف بزرگوار بدین مسئله عنایتی وافر داشته، که در این جا به نمونه‌هایی بسنده می‌کنیم:

۱- حجیت قطع، به معنای معذور بودن عامل، از فروع مسئله عدل و عدم جواز تکلیف بما لایطاق است. (صص ۲۰-۲۱)

۲- در مبحث معنای حرفی، در پاسخ آنان که به قاعده «إِنَّ الوجود عارض للماهية والماهية من حيث هي لا وجود له وهي کلی»، تمسک بسته و معنای حروف را کلی گرفته، می‌گوید:

در این مباحث لفظی به پژوهش‌های فلسفی رجوع نمی‌شود، بلکه معیار در این‌ها

عرف و فهم مردمان آن زبان و تبادر است. (صص ۸۲-۸۳)

۳- معتقد است مسئله استعمال لفظ در بیش‌تر از یک معنا، بحث لغوی است، نه عقلی و کسانی که آن را محال دانسته‌اند، بدین نکته توجه نداشته‌اند. (ص ۱۰۴)

۴- معتقد است بحث زمان توجه تکلیف، مسئله‌ای کلامی است و باید در علم کلام حل شود، گرچه برخی اصولیان - چون علامه - در اصول از آن بحث کرده‌اند. (صص ۲۱۸-۲۱۹)

۵- همچنین معتقد است مسئله «تخطئه و تصویب» بحث از احوال ادله است، نه بحث از احکام، بدین جهت جزء مبادی احکامیه علم اصول نیست، بلکه از مسائل اصلی این دانش است. (ص ۲۲۴)

دو. مباحث و آرای نو و مهم

مؤلف در پایان کتاب فرموده است:

چون غرض از تحریر این کتاب، تسهیل بر دانش‌جویان بود، در هر مسئله به مهم‌ترین اکتفا کرده و ساده‌ترین راه را برگزیدیم و از مسائل پیچیده صرف نظر کردیم. بیش‌ترین مطالبی را که دانش‌جو در فهم کفایه الاصول و شرح آن، نیاز دارد آوردیم. بسیاری از مباحث مهجور و کنارزده را، در این مدخل آورده؛ زیرا در کتب (فقه و اصول) بدان‌ها بسیار استناد می‌شود و از فراگیری آن چاره‌ای نیست... (ص ۳۱۵)

حقیقتاً نکات بدیع و درخور درنگ و تأمل در این اثر فراوان است، که برخی از آن‌ها مباحث اساسی در فقه و اصول به دست می‌دهد. در این جا به ذکر مواردی اکتفا می‌کنیم:

۱- مؤلف میان علم عقلی و عادی فرق می‌گذارد و می‌گوید علم عادی احتمال خلاف در آن عاده محال است، اما علم عقلی احتمال خلاف در آن عقلاً محال است. (صص ۲-۲۲)

سپس گفته است:

ظن اطمینانی غیر از علم عادی است؛ زیرا ظن با احتمال خلاف جمع می‌شود، اما علم عادی چنین نیست. (صص ۲۲-۲۳)

بر این اساس کلام صاحب حدائق را نقد کرده است (ص ۲۳) و نیز فرموده است ظن اطمینانی را عرف هم علم نمی‌داند و اگر چنین داوری از سوی عرف صورت پذیرد، از خطای در تطبیق مفهوم بر مصداق است، که عرف در آن حجت نیست. (ص ۲۵)

۲- نویسنده بر این باور است که نزدیک به یک پنجم احادیث موجود در کتب شیعه جعلی و وضعی است. (صص ۲۷ و ۴۴)

همچنین می‌گوید:

کتاب استبصار ۱۲۰۰ باب دارد و در اکثر ابواب (اگر گفته نشود تمام ابواب) حدیثی موجود است که نمی‌توان گفت از اهل بیت عصمت (ع) صادر شده است. (ص ۴۴)

همچنین معتقد است تفسیر منسوب به امام عسکری (ع) وضعی است و شواهدی اندک بر آن اقامه کرده است. (ص ۴۳)

البته تأکید داشته است که محو احادیث تا زمانی که بطلان یقینی آن محرز نشود، جایز نیست. (ص ۵۰)

۳- مؤلف بحثی نو و قابل تأمل در زمینه «نقل به معنی» در احادیث آورده و فرموده است:

دلیل آن که الفاظ حدیث با تمام خصوصیات به یادگار نمانده، این است که راویان غالباً از ائمه و یاران آن‌ها، به صورت شفاهی نقل حدیث کرده و روایت را با واژه‌های مختلف روایت کرده‌اند. این سخن که قدرت حافظه در دوره‌های گذشته بیش تر بوده، حرفی بی‌پایه و اساس است و چگونه می‌توان بدین امر مطمئن شد. (ص ۲۸)

آن‌گاه روایاتی را در جواز نقل به معنی ذکر کرده و نتیجه گرفته است که به تمام خصوصیات الفاظ حدیث، نمی‌توان احتجاج کرد. (ص ۳۰)

در پایان نمونه‌هایی از نقل به معنی در نقل‌های مکتوب آورده است. (ص ۳۰)

۴- در تعریف وضع گفته است:

هر چیزی که در لغت و زبان، مردم بدان ملتزم‌اند و این التزام ناشی از ضرورت عقلی نیست، به وضع برمی‌گردد. (ص ۶۷)

بر این اساس تعریف صاحب فصول را نقد کرده که لازم نیست، وضع برای دلالت بر معنی باشد. (ص ۶۶)

۵- در تعریف إخبار و إنشاء گفته است:

الفاظ إنشاء بر حالت نفسی دلالت دارد و الفاظ إخبار بر امور خارجی. (ص ۹۲)

و سپس توضیح داده که دلالت إخبار بر امور خارجی به توسط معانی ذهنی است.

۶- حقیقت را به لغوی و عرفی خاص و عام و شرعی تقسیم کرده است. (ص ۱۱۸ و

وضع تعیینی و تعینی را از اقسام حقیقت عرفی می‌داند. (ص ۱۱۹)

۷- بحثی ارزشمند در کاربرد دین و شریعت دارد و با نشان دادن شواهد تاریخی به این نتیجه می‌رسد که شریعت بر فروع دین و احکام و دین به اصول اعتقادی و مسائل اخروی و معنوی اطلاق می‌شود. (ص ۱۲۲)

این توجه در فهم کلام متکلمان، اصولیان و فقیهان گذشته نقش دارد.

۸- در حقیقت شرعیه معتقد است محل نزاع قبل از صاحب معالم و پس از وی متفاوت است. نیز باور دارد که باید برای هر واژه، تتبع ویژه صورت پذیرد. از اثبات حقیقت شرعی در یک واژه، نمی‌توان قانون کلی به دست داد. و نیز برای به دست آوردن حقیقت شرعی باید تبادر معنای شرعی در اذهان مستمعین آن زمان را در نظر گرفت. (صص ۱۲۴-۱۳۴) سپس فرموده باید محل نزاع چنین تصویر شود که اگر دانستیم شارع واژه‌ای را در معنای شرعی استعمال کرده و بر این استعمال، مصمم نیز بوده، آیا این استعمال حقیقت است یا مجاز. بر این اساس الفاظی را که نمی‌دانیم شارع آن را در معنای جدید استعمال کرده، یا آن‌ها را که می‌دانیم شارع در معنای لغوی به کار برده، از دایره نزاع خارج است. (ص ۱۲۶)

۹- معتقد است مسئله تعارض احوال در دلالات از اهمیت ویژه برخوردار است و مانند مسئله تعادل و ترجیح در مسند احادیث است (ص ۱۶۱) و نمونه‌های متعددی از قرآن و حدیث نیز ذکر کرده است. (صص ۱۶۱-۱۶۵)

۱۰- بحثی در مسئله «موارد خروج از نص» در فقه دارد و کاربرد آن را در فقه شیعی با عنوان «ایماء» و «تنقیح مناط» نشان داده است. (صص ۱۷۴ و ۱۸۵)

۱۱- در تعارض دو خبر، حاصل نظرش را چنین گفته است:

اگر دو دلیل محتمل الصدور بود و بایک دیگر تنافی داشت، به مرجحات سندی رجوع می‌شود و اگر هر دو یقینی بودند، به صریح‌ترین عمل می‌شود. در صورتی که هر دو یقینی و صریح باشند یا در دلالت مساوی باشند و قابل تأویل نباشند که بر تخییر حمل شود، باید اهم را مقدم داشت و گرنه به یکی عمل می‌شود. (ص ۲۱۲)

۱۲- مسئله‌ای را با این عنوان طرح کرده که:

طلب اگر به ماهیت تعلق گیرد، به خصوصیات منضم بدان سرایت نمی‌کند. (ص ۲۱۵)

و برای این موضوع نمونه‌های بسیار از فقه، شاهد می‌آورد.

۱۳- معتقد است این که می‌گویند هیچ واقعه‌ای از حکم خالی نیست، اعم از حکم

ارشادی و مولوی است. (صص ۲۳۵ - ۲۳۶)

- ۱۴ - بحثی را با عنوان «امور ارشادی و مولوی» طرح کرده و ثمره‌ای برایش گفته، آنگاه مواردی از اوامر ارشادی را ذکر کرده است. (صص ۲۴۲ - ۲۴۵)
- ۱۵ - معتقد است سنّ یائسگی که در احادیث آمده، ارشادی است و به غلبه خارجی نظر دارد. (ص ۲۴۴)
- ۱۶ - کلیه مباحث «امثال» را یک جا گردآورده و در ضمن هفده مسئله به بحث گذارده است. (صص ۲۸۴ - ۳۱۵)

سه. نظری به تحقیق کتاب

این کتاب توسط حضرت آقای استادی تحقیق شده و با تتبع عالمانه ایشان آماده طبع گشته است. محقق در پاورقی، منابع ارجاعات، ترجمه اعلام و توضیح برخی موارد لازم را آورده است.

تحقیق اثر عالمان بزرگ و جامع و پراطلاع، کاری کارستان است و این امر بر اهل فن پوشیده نیست. با تمام این اوصاف، جای رعایت نکاتی چند هم چنان خالی است:

- ۱ - منبع پاره‌ای از ارجاعات در پاورقی نیامده است؛ از قبیل: مذهب البیضاوی، ص ۷۱؛ الاشکالات الفخریة، ص ۷۸؛ قال ابو حیان، ص ۸۵؛ قال بعضهم، ص ۱۰۵؛ قال الشافعی، ص ۱۷۰؛ مذهب الشیخ الانصاری و مذهب صاحب القوانين، ص ۲۶۱؛ المحقق الانصاری، ص ۲۶۴؛ یحیی ابوهاشم، ص ۳۱۰.

- ۲ - در ترجمه اعلام ضابطه‌ای منظور نگشته، زیرا تعدادی از اعلام ترجمه نشده‌اند.
- ۳ - برخی ارجاعات به چاپ قدیم کتب داده شده، با این که چاپ جدید تحقیق شده، موجود است، مانند: السرائر، ص ۱۰۱؛ شرح اشارات، ص ۱۳۵؛ شرح تجرید، ص ۲۳۵؛ معالم الاصول، ص ۱۷۶ و....

- ۴ - در حروف چینی تیترها، اگر اندازه حروف در عنوان‌های اصلی و فرعی، رعایت می‌شد، این کتاب بسیار کارآمدتر عرضه می‌شد؛ زیرا در وضع فعلی همه تیترها به یک اندازه تایپ شده است.

- ۵ - افزودن برخی فهرست‌های فنی از قبیل: اعلام، کتب، مصطلحات علمی و... بر فهرست‌های موجود، برای پژوهش‌گران و دانش‌وران تسهیلی دیگر ایجاد می‌کرد.

۱۵ تحریرات فی الاصول*

السید مصطفی الخمینی، تحریرات فی الاصول، (الطبعة الاولى، تهران، مؤسسة الطباعة والنشر وزارة الثقافة والارشاد الاسلامی، ۱۴۰۷ ق، ۱۴۱۳ ق، ۱۴۱۴ ق)، ج ۳، ۵۶۱، ۶۴۵ و ۸۶۲ ص، وزیری.

دانش اصول میراث گران قدری است که از نخستین دوره های تدوین فقه، مورد توجه دانش وران فقه بوده است. اساتید این فن در هر دوره، به جز تربیت شاگرد، به نگارش اندیشه های خود نیز، همت می گماشته اند. این سیره سلف صالح بوده، تا عصر مؤلف شهید آیت الله مصطفی خمینی (م ۱۳۹۷ ق ۱۳۵۶ ش). وی این اثر را در سالیان آخر عمر به قلم آورده است. تاریخ تحریر برخی بخش ها که در کتاب آمده، بدین شرح است: ربیع الثانی ۱۳۸۸ (ج ۱، ص ۱۶۱)، صفر ۱۳۹۲ (ج ۲، ص ۳۵۵)، جمادی الاولى ۱۳۹۲ ق (ج ۲، ص ۴۷۰)، ذی القعدة ۱۳۹۳ (ج ۲، ص ۵۷۶)، ربیع الاول ۱۳۹۳ (ج ۲، ص ۶۴۴)، صفر ۱۳۹۴ (ج ۳، ص ۲۱۰) و جمادی الثانی ۱۳۹۳ (ج ۳، ص ۳۰۵).

این مجموعه حاوی یک دوره از مباحث علم اصول، به جز مبحث تعادل و تراجیح و برخی از مباحث استصحاب است.

ترتیب مباحث سه مجلد بدین صورت است:

ج ۱: مباحث الفاظ تا پایان بحث مقدمه واجب.

ج ۲: مبحث ضد تا پایان بحث مطلق و مقید.

ج ۳: مباحث قطع، ظن و اصول عملیه.

این مجموعه در قالب، موضوعات و ترتیب میان آن‌ها، از شیوه رایج آن عصر تبعیت کرده است. این اثر به حق، در عمق و دقت و نوآوری با بسیاری از کتب رایج در علم اصول برابری می‌کند و سزاوار است مورد توجه حوزه‌های علمیه قرار گیرد. معرفی کامل برجستگی‌های این مجموعه مجال بیش‌تر می‌طلبد، اما به اختصار به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

۱- مؤلف بزرگوار در این اثر، به نقل و نقد آرای اندیشمندان معروف در علم اصول چون شیخ اعظم انصاری، صاحب کفایه، محقق اصفهانی، آقا ضیاء عراقی، میرزای نائینی، شیخ عبدالکریم حائری و اساتید خود آیت الله بروجردی، سید داماد و امام خمینی (پدر بزرگوارش) - قدس الله اسرارهم - می‌پردازد. این رویارویی علمی از تتبع بسیار، تبصر علمی و دقت نظر وی حکایت دارد.

۲- در اکثر موارد آرای پدر بزرگوارش را مورد نقد قرار می‌دهد، که از آزادگی علمی و دوری از تعصب او خبر می‌دهد.

نمونه‌های این دو بند چنان فراوان است که با نظری اجمالی موارد بسیاری می‌توان یافت. بدین جهت از ذکر شاهد و گواه صرف نظر کردیم.

۳- مؤلف اصول را دانش برگرفته از زندگی می‌داند. در این باره فرموده است:

مسائل اصول عبارت از صناعت و بهره‌ای است که عقل و عقلا بدان دست می‌یابند و آن را در مسائل عرفی و قوانین عقلایی به کار می‌برند، قوانینی که برای نظام حکومت و امت در قلمروهای مختلف جعل می‌شود.

علمای دین به عنوان گروهی از عقلا به این مباحث پرداخته و آن را به طور مستقل مورد توجه قرار داده‌اند. بنابراین بی‌معناست که گفته شود این قواعد مختص مکلف یا

مجتهد است. (ج ۳، ص ۳۱)

بر این اساس بر سخن شیخ انصاری و دیگر اصولیان، در آغاز مباحث قطع و ظن اشکال می‌کند. بر همین پایه علم اصول را دانش قابل استفاده برای فقیهان، حقوق دانان، و مجالس قانون‌گذاری می‌داند. (ج ۳، ص ۳۱)

با این مبنا می‌توان جلوی خلط اصول با برخی دانش‌ها - مانند فلسفه - را گرفت و نیز زمینه تحول در اصول را بهتر فراهم ساخت.

۴- شریعت را دین سمحه و سهله می‌داند و از احتیاط‌های نابجا پرهیز می‌دهد. در این

بارہ می گوید:

نباید از نظر دور داشت که بستن باب احتیاط، گشودن باب خیرات و برکت‌ها است. با احتیاط قوا از رشد باز مانده و فرصت‌ها ضایع می‌گردد. فقیه واقعی آن است که بدانند اسلام دین سهل و مسامحه است. همان‌گونه که در حدیث آمده: *إِنِّي بَعَثْتُ عَلَى الشَّرِيعَةِ السَّهْلَةَ السَّمْحَةَ*. (ج ۳، ص ۶۸۸)

۵- همان‌گونه که در بند سوم گفتیم، نویسنده کتاب، اصول را دانشی عقلایی می‌داند و بر این اساس معتقد است که، ارباب پژوهش و تحقیق، به مشارکت علمی و تبادل رأی، توجه تام دارند و این روش عقلایی باید منظورِ نظر عالمان دین باشد؛ در این زمینه چنین می‌نگارد:

در دوران ما باید توجه تام به مشارکت علمی داشت... تبادل نظر و مشارکت در آرای فقهی را، بهای فراوان باید داد تا مردم، گرفتار اختلاف و مفساد واقعی نشوند... بر این اساس حجیت فتوای فقیهان معاصر، دچار اشکال است. به سبب همین عدم مشارکت و دوری از تبادل نظر می‌بینیم در طول زندگانی علمی خویش چه قدر تبدل رأی دارند. بر این اساس، نشستن در کُنج خانه، و فتوا دادن بر اساس اندیشه‌های فردی با وجود مشکلات علمی عصر ما و معضلات فنی بسیار، این روش، عقلایی نیست. (ج ۲، ص ۵۲۴)

۶- ایشان معتقد است «تتیر» گذاری در ابتدای نوشته‌ها، امری عقلایی است، و عقلا از این کار، قصد معرفی اجمالی مباحث را دارند و هیچ‌گاه نظر به جامعیت عنوان و غایت مسائل ندارند. بنابراین برخی نقض و ابرام‌ها در کتب اصول که بر این پایه استوار است، زاید و بی‌فایده است. (ج ۳، ص ۳۱)

۷- وی همچنین معتقد است، تعبدی و اعتباری نیاز به تعریف فلسفی دارای جنس و فصل ندارد، بلکه چنین امری نامعقول است. بنابراین نقض و ابرام‌ها در تعریف بی‌وجه است.

این مطلب را در آغاز مبحث استصحاب نگاشته است. (ج ۳، ص ۷۳۵)

۸- توجه خاص به «مفهوم تعلیل» و طرح مستقل آن (ج ۲، ص ۴۳۸)، همچنین پرداختن به موضوع «الغای خصوصیت» (ج ۲، صص ۴۶۹ - ۴۷۰) ولو به اختصار، طرح «برائت عقلایی» در کنار برائت شرعی و عقلی (ج ۲، صص ۳۷۲ و ۵۹۲)، حذف مبحث انسداد (ج ۳، ص ۳۰۵)، طرح مسلک‌های شش‌گانه برای حل شبهه شیخ بهایی در مسئله

ضد، و بیان تقریب‌های نه گانه برای حلّ شبهه ترتب (ج ۲، صص ۳۹-۱۲۲) و... همه و همه نشان از عمق، وسعت اطلاع و ابتکار و نوآوری وی دارد.

۹- نکته‌ای که برای نویسنده این مقال، ایجاد سؤال کرد و هنوز پاسخ روشنی برایش نیافته، این است که مؤلف عالی مقام، مطالب فراوانی از امام خمینی (ره) با عنوان «الوالد المحقق» نقل می‌کند؛ همان طور که مطالبی را از تهذیب الاصول تقریرات درس اصول امام خمینی (ره) آورده است و در هیچ مورد اشاره نمی‌کند که این کتاب تقریر درس امام است. نقطه ابهام این است که چرا وقتی از تهذیب الاصول مطلبی نقل می‌کند عنوان «الوالد المحقق» را همراه آن نمی‌آورد، حداقل یک بار؟

آیا بدان جهت است که بر کیفیت تقریر مطالب نقد دارد و لذا از نسبت دادن ابا می‌کند؟ یا سری دیگر دارد؛ بگذریم. تاکنون اندکی پیرامون محتوای کتاب سخن گفتیم. اینک نیم نگاهی می‌افکنیم به تحقیق و تصحیح کتاب که توسط آقایان سید محمد سجادی و حبیب الله عظیمی صورت گرفته است.

احیای آثاری ارزشمند و عرضه آن به عرصه دانش جای سپاس فراوان دارد؛ اما باید پرسید منظور از تحقیق و تصحیح چه بوده؟ مگر امروزه این دو واژه حامل معنایی خاص نیستند؟ تحقیق و تصحیح، این مفاهیم را تداعی می‌کند:

۱- استنساخ؛ ۲- مقابله؛ ۳- علامت‌گذاری؛ ۴- تقویم نص؛ ۵- استخراج نص و ترجمه اعلام؛ ۶- فراهم آوردن فهرست‌های فنی.

کدام یک از این مراحل در تحقیق این اثر صورت گرفته؟ آیا برای یک مجموعه دو هزار صفحه‌ای، تنها ۲۲ پاورقی (ج ۲، صص ۶۴۴-۶۴۵ و ج ۳، ص ۳۱۲) آن هم ناقص (ر.ک: ج ۲، صص ۶۴۴-۶۴۵) کافی است؟ آیا لازم نبود محققان در مقدمه کتاب روشن سازند که چه کرده‌اند؟ و مرادشان از تحقیق و تصحیح چه بوده است؟

بگذریم از ریز بودن خط، و برخی بی‌دقتی‌ها در حروف چینی. امید است در چاپ‌های بعد این نواقص جبران شود و این اثر جایگاه واقعی خود را در حوزه‌های علمیه بیابد.

فهرست تفصیلی مطالب

بخش یک : فلسفه فقه

۱۲	۱. درآمدی بر فلسفه فقه
۱۲	یک. «فلسفه فقه» دانشی نوظهور
۱۶	دو. رابطه فلسفه فقه با دانش‌های دیگر
۱۷	سه. متد و روش فلسفه فقه
۱۸	چهار. مسائل فلسفه فقه
۳۱	۲. درآمدی بر اختلاف اندیشه‌ها
۴۰	۳. ادب دینی اختلاف
۴۰	طرح مسئله
۴۲	یک. پرهیز از خود مطلق‌بینی
۴۵	دو. خود انتقادی
۴۶	سه. انتقاد پذیری
۴۸	چهار. دوری از تعصب
۴۸	پنج. احترام به رأی دیگران
۴۹	شش. شنیدن و تأمل در سخن مخالف
۵۰	هفت. رعایت حقوق انسانی و برادری
۵۳	هشت. دوری از جدال و مراء

- ۵۳ نه. پرهیز از بدگویی و ناسزا
 ۵۴ ده. پرهیز از قهر و جدایی
 ۵۵ یازده. گفت و گو
 ۵۵ دوازده. رقابت نه حسادت

 ۵۷ ۴. مقاصد شریعت در مکتب اهل بیت (ع)
 ۵۷ یک. طرح مسئله
 ۵۹ دو. ضرورت پژوهش در عرصه مقاصد
 ۶۰ سه. تاریخچه
 ۶۶ چهار. امکان شناخت مقاصد شریعت در فقه شیعه

 ۸۵ ۵. نقش زمان و مکان در اجتهاد
 ۹۳ ۶. شیوه‌های ارزیابی صدور
 ۹۵ یک. رأی اخباری‌ها
 ۱۰۳ دو. رأی اصولیان
 ۱۱۰ سه. رأی جامع
 ۱۱۴ الف. نقد از راه سند
 ۱۱۹ ب. نقد محتوا

 بخش دو : موضوعات فقهی
 ۱۲۴ ۷. شرط اعلیت در رهبری
 ۱۲۹ یک. اعلیت از نگاه احادیث
 ۱۳۴ دو. اعلیت از نگاه فقیهان
 ۱۳۸ سه. نتیجه

 ۱۴۰ ۸. نیابت در ذبح
 ۱۴۳ یک. جواز نیابت
 ۱۴۵ دو. شرایط نیابت

۱۴۹	سه. سیر تاریخی این مسئله.....
۱۵۴	۹. رمی جمرات.....
۱۵۵	یک. نظریهٔ اصابت به نشانه‌ها.....
۱۵۷	دو. نظریهٔ عدم تعین اصابت به نشانه‌ها.....
۱۶۵	۱۰. ابزار قمار.....
۱۶۷	یک. آیات.....
۱۷۰	دو. روایات.....

بخش سه : اصول فقه

۱۹۲	۱۱. دانش اصول در ترازوی نقد.....
۱۹۲	یک. تهذیب علم اصول.....
۱۹۵	الف. مباحث زائد در علم اصول.....
۲۰۳	ب. بحث‌های کم‌فایده در اصول.....
۲۰۴	ج. موضوعات بایستهٔ توجه و بحث.....
۲۰۵	دو. پاره‌ای پرسش‌ها:.....
۲۲۱	۱۲. مکتب اصولی امام خمینی (ره).....
۲۲۴	یک. نگاهی اجمالی به آثار اصولی امام خمینی (ره).....
۲۲۵	مجموعهٔ اول.....
۲۲۶	مجموعهٔ دوم.....
۲۲۶	۱. مناهج الوصول إلى علم الأصول.....
۲۳۲	۲. طلب و اراده.....
۲۳۴	۳. انوار الهدایة فی التعليقة علی الکفایة.....
۲۳۹	۴. الاستصحاب.....
۲۴۴	۵. بدایع الدرر فی قاعدة الاضرار.....
۲۴۷	۶. التعادل و الترجیح.....

۷. الاجتهاد و التقليد ۲۵۰
۸. فائدة فى تداخل الأسباب ۲۵۴
۹. فائدة فى الأوامر التشريعية والعلل التكوينية ۲۵۵
۱۰. فائدة فى موضوع علم الأصول ۲۵۵
- مجموعه سوم ۲۵۵
۱. تهذيب الاصول نوشته آيت الله جعفر سبحانى ۲۵۶
۲. تنقيح الأصول، نوشته آيت الله حسين تقوى اشتهاردى ۲۵۷
۳. جواهر الأصول، تقرير آيت الله سيد محمد حسن مرتضوى لنگرودى ۲۵۸
۴. معتمد الأصول، تقرير آيت الله شيخ محمد فاضل لنگرانى ۲۵۸
- دو. مكتب اصولى امام خمينى؛ ۲۵۹
۱. نگاه انتقادى ۲۶۰
۲. علم اصول دانش دستورى و آلى ۲۶۱
۳. علم اصول دانش اعتبارى (نه عقلى) ۲۶۶
۴. علم اصول، دانشى عقلايى ۲۷۰
۵. نوآورى هاى اصولى امام خمينى ۲۷۱
- الف. نوآورى هاى شكلى ۲۷۱
- ب. نوآورى هاى محتوايى ۲۷۲
۱۳. سبرى در «فرائد الاصول» ۲۷۷
- يك. فرائد الأصول متنى آموزشى در علم اصول ۲۷۹
- دو. «فرائد الأصول» كتاب مرجع در دانش اصول ۲۸۱
۱. جايگاه رفيع فرائد الأصول يا «روزنه اى به دريا» ۲۸۲
۲. جايگاه اندیشه هاى بشرى در «فرائد الأصول» ۲۹۲
۳. كاستى ها ۲۹۷
۴. آراى ويژه در «فرائد الأصول» ۳۰۷
۵. منابع: ۳۰۹
۱۴. تأملى در كتاب المدخل الى عذب المنهل ۳۱۴
- يك. ويژگى هاى كلّى كتاب ۳۱۵

۳۱۷ دو. مباحث و آرای نو و مهم

۳۲۰ سه. نظری به تحقیق کتاب

۳۲۱ ۱۵. تحریرات فی الاصول

۳۳۱ فهرست آیات

۳۳۳ نمایه

فهرست آیات

۶۸	نور: ۳۰	۳۱	طه: ۲۵-۲۸
۶۸	حجرات: ۶	۳۲	حجرات: ۱۰
۶۸	بقره: ۲۸۲	۳۷	شعراء: ۱۰۶
۶۹	نساء: ۳۴	۳۷	شعراء: ۱۴۲
۸۶	نساء: ۴۳	۳۷	شعراء: ۱۲۴
۸۶	مائده: ۶	۳۷	اعراف: ۸۵
۸۹	نساء: ۱۹	۴۱	آل عمران: ۱۰۳
۱۲۱	قلم: آیات آخر	۴۱	مائده: ۹۱
۱۶۷	بقره: ۲۱۹	۴۳	شعراء: ۱۰۶
۱۶۸	مائده: ۹۰-۹۱	۴۳	شعراء: ۱۴۲
۱۶۸	بقره: ۱۸۸	۴۳	شعراء: ۱۲۴
۱۶۸	انبیاء: ۵۲	۴۳	شعراء: ۱۶۱
۱۶۸	حج: ۳۰	۴۳	اعراف: ۸۵
۱۶۹	انفال: ۶۰	۴۹	زمر: ۱۸
۱۶۹	مائده: آیات اول	۶۸	نحل: ۴۴
		۶۸	فرقان: ۷۳
		۶۸	احزاب: ۵۹

نمایه

- آ
آب کر ۳۴
آخوند خراسانی ۱۹۳، ۱۹۷، ۲۲۴، ۲۲۶، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۴۲، ۲۵۵، ۲۵۹، ۲۶۳، ۲۶۸، ۲۷۵، ۲۸۰، ۳۱۴
آشتیانی، سید جلال الدین ۱۰۲
آل یاسین، محمدرضا (آیت الله) ۱۳۶
آمدی، سیف الدین ۶۱
آوانسیان، آوانس ۱۲۲
آینه پژوهش (مجله) ۱۲، ۲۵، ۲۹، ۱۹۲، ۲۲۱، ۲۲۶، ۲۳۴، ۲۴۴، ۳۱۴، ۳۲۱
۱
ابزار قمار ۱۶۵ - ۱۹۰
ابن ادريس (محمدين احمد حلی) ۲۹، ۳۱۱
ابن برّاج ۱۵۰، ۱۶۲
ابن تیمیه ۵۴، ۶۱
ابن زهرة ۱۹۳، ۲۲۳، ۲۸۹، ۳۰۵، ۳۱۰
ابن عاشور ۱۵، ۱۹، ۶۲، ۸۳
ابن قُتّبه رازی، محمد بن عبدالرحمان ۲۸۴
ابوالجارود (زیاد بن منذر) ۱۸۷
ابوالصلاح حلبی ۲۸۹
ابوجعفر محمد بن علی بن الحسین ۶۳، ۶۴
ابوجعفر محمد بن علی بن بابویه ۶۳
ابوزهرة، محمد ۱۹
ابومحمد عبدالله بن محمد ۳۰
ابویّنه، محمود ۱۱۴
الاجتهاد (مجله) ۱۵
الاجتهاد و التقليد و مناصب الفقيه (کتاب)
۱۳۵، ۱۳۶، ۲۲۶
الاجتهاد و الحياة (کتاب) ۸۴
اجتهاد و تقليد (رساله) ۸۶، ۲۲۶، ۲۳۵، ۲۵۶

- اجماع (بحث) ۲۸۸، ۲۹۰
 اجماع منقول (کتاب) ۲۹۹
 اجود التقريرات (کتاب) ۱۹۷ - ۱۹۹، ۲۰۱، ۲۰۲
 الاحتجاج (کتاب) ۱۳۲، ۳۱۲
 الإحسانى، ابن ابى جمهور محمد بن زين الدين ۳۱۲
 احصاء العلوم (کتاب) ۲۱
 الاحكام فى اصول الاحكام (کتاب) ۶۱
 احمد بن ابى نصر ۱۱۶
 احمد بن حسين بن عبيدالله ۳۱۳
 احمد بن حنبل ۲۴۷
 احياء علوم الدين (کتاب) ۲۲
 الاخبار الدخيلة (کتاب) ۱۲۱
 اخبارى (گروه) ۲۷
 اخبارى گرى ۳۰، ۹۵، ۹۶، ۲۷۸
 الاختصاص (کتاب) ۱۳۱
 اختلاف الحديث و مسائله (کتاب) ۲۲۲، ۲۴۸
 اختلاف فى قواعد الاصولية فى اختلاف
 الالفهاء (کتاب) ۳۰
 اختيار معرفة الرجال (کتاب) ۹۸ - ۱۰۰، ۲۲۲
 ادله بماهى هي (ادله اربعه) ۲۸
 الأرائك (کتاب) ۳۰۱، ۶۵
 اربعين (کتاب) ۳۱۲
 ارتكاز عقلايى ۲۴۳، ۲۴۱، ۲۰۵
 ارشاد الطالب (کتاب) ۷۵، ۱۸۵، ۱۸۹، ۱۹۰
 الارض والتربة الحسينية (کتاب) ۱۰۲
 آزلام (تيرهاى مخصوص تفأل) ۱۶۹
 اسباب اختلاف الفقهاء فى الاحكام الشرعية (کتاب) ۳۰
 استادى، رضا ۳۱۵، ۳۲۰
 استرآبادى، ملا محمدامين ۹۵، ۹۶، ۲۲۳، ۳۱۰
 استصحاب (بحث) ۱۹۷، ۲۲۲، ۲۳۵، ۲۳۹ - ۲۴۲، ۲۵۶، ۲۷۸، ۲۸۳، ۲۸۵، ۲۸۷ - ۲۸۹، ۲۹۶ - ۳۰۲، ۳۲۳
 استصحاب حال شرع (بحث) ۲۸۶
 استصحاب حال عقل (بحث) ۲۸۶
 الاستصحاب (کتاب) ۲۲۲، ۲۲۶، ۲۳۵
 ۲۴۱ - ۲۴۴، ۲۶۱، ۲۶۹ - ۲۷۱، ۲۷۳، ۲۷۴
 استقراء، انواع ۳۰۰
 الاسرار المرفوعة فى الاحاديث الموضوعة (کتاب) ۱۱۴
 اسلام و مقتضيات زمان (کتاب) ۸۱
 اشارات الأصول (کتاب) ۳۰۳
 اشارة السبق (کتاب) ۱۵۱
 اشعري، ابو موسى ۵۴
 الاشعري، احمد بن اسحاق ۶۳
 اشعري (مذهب) ۲۱۷
 الاشقر، محمد سليمان ۳۰۵، ۳۰۶
 الاشكالات الفخرية (کتاب) ۳۲۰
 اصباح الشيعة (کتاب) ۱۵۱

- اصطهباناتی، سید ابراهیم (آیت الله) ۱۳۶
 اصغری، سید محمد ۳۰۲
 اصفهانی، سید ابوالحسن (آیت الله) ۱۳۶
 اصفهانی، محمد ابراهیم ۳۰۳
 اصفهانی، محمد تقی ۳۱۰، ۲۹۱
 اصفهانی، محمد حسین ۱۲۷، ۲۸۷، ۲۹۲، ۳۰۵، ۳۱۰
 اصفهانی، مهدی بن محمد علی ۳۰۱، ۶۵
 اصول الفقه (کتاب) ۱۹، ۶۶، ۱۹۹، ۲۰۱، ۳۰۵
 اصولی (گروه) ۲۷
 اضاء علی السنة المحمدية (کتاب) ۱۱۴
 اعتقادات الصدوق (کتاب) ۳۱۲
 اعرجی، سید محسن ۲۲۳
 اعلمیت در رهبری، از نگاه حدیث ۱۲۹-۱۳۳
 اعلمیت در رهبری، از نگاه فقیهان ۱۳۴-۱۳۸
 اعلمیت در رهبری، شرط ۱۲۴-۱۳۹
 اعیان الشیعه (کتاب) ۲۸۱، ۲۸۲
 افعال الرسول و دلالتها علی الأحکام الشرعیة (کتاب) ۳۰۵، ۳۰۶
 اقتصادنا (کتاب) ۸۲، ۸۳، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۳، ۲۱۵، ۲۱۹
 الالفاظ و مباحثها (کتاب) ۲۲۲
 الامالی (کتاب) ۳۱۲
 امامی کاشانی (آیت الله) ۱۲۷
 الامین، حسن ۹۶
 امین، سید محسن ۲۸۲
 امینی (آیت الله) ۱۲۸
 انتصار (کتاب) ۱۵۰
 انصاری، سید مرتضی (شیخ) ۲۸، ۳۳، ۳۴، ۷۴، ۹۵، ۱۰۴، ۱۳۴، ۱۳۸، ۱۵۰، ۱۶۳، ۱۸۹، ۱۹۶، ۲۰۴، ۲۰۹، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۳۹، ۲۴۵، ۲۵۹، ۲۶۸، ۲۷۷-۳۱۳، ۳۲۲
 انصاری قمی، ناصر الدین ۲۷۹
 الانصاف فی التنبيه علی الاسباب التی اوجبت الاختلاف (کتاب) ۳۰
 انوار الهدایة فی التعليقة علی الکفایة (کتاب) ۱۰۲، ۲۳۴-۲۳۹، ۲۴۳، ۲۵۵، ۲۶۲، ۲۶۳
 ۲۶۵، ۲۶۷، ۲۶۹-۲۷۴
 اوثق الوسائل (کتاب) ۲۰۹
 اهداف التشريع الاسلامی (کتاب) ۱۹، ۶۳
 اهداف دین از دیدگاه شاطبی (کتاب) ۶۱
 اهل سنت (کتاب) ۶۳
 ایجی عضدی، عبدالرحمان ۳۱۱
 ایضاح الفوائد (کتاب) ۷۳، ۳۱۱
 أنوار الهدایة فی التعليقة علی الکفایة (کتاب) ۲۲۶
 أوثق الوسائل (کتاب) ۲۷۸
ب
 بحار الانوار (کتاب) ۲۷، ۳۵، ۳۸، ۴۶، ۴۷، ۵۴، ۷۴، ۹۸-۱۰۱، ۱۱۷، ۱۳۰، ۳۰۴، ۳۱۲
 بحر العلوم، سید مهدی ۲۲۳
 بحر الفوائد (کتاب) ۳۴، ۲۸۱، ۲۸۲

- بحرانی، یوسف ۹۷، ۱۵۲، ۲۸۶، ۳۱۰
 بحوث فی علم الاصول (کتاب) ۱۰۰، ۱۰۳، ۱۰۷، ۱۱۶، ۲۰۳
 بدایع الدرر فی قاعدة الاضرار (رساله) ۲۲۶، ۲۴۵
 بدایع الدرر فی قاعدة نفی الضرر (رساله) ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۷۴
 براهین الحج (کتاب) ۱۴۸
 البرقی، احمد بن عبدالله ۳۱۲
 برقی، احمد بن محمد ۲۴۸
 بروجردی، سید حسین (آیت الله) ۱۰۲، ۱۱۰، ۱۳۶، ۱۹۴، ۱۹۹-۲۰۱، ۲۱۲، ۲۲۵، ۲۶۳، ۲۶۴، ۳۲۲
 البرهان فی اصول الفقه (کتاب) ۶۰
 بصائر الدرجات (کتاب) ۳۱۲
 بلخی، ابومعشر ۳۱۴
 البهودی، محمد باقر ۱۰۸، ۱۰۹
 بهبهانی، وحید ۶۵، ۱۹۳، ۱۹۶، ۲۲۳، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۱۰، ۳۱۲
 بیدارگران اقالیم قبله (کتاب) ۱۳۷، ۱۳۸
- تاریخ بغداد (کتاب) ۱۰۸
 تاریخ جرجان (کتاب) ۱۰۸
 تاریخ چیست (کتاب) ۱۲۲
 تاریخ در ترازو (کتاب) ۱۲۲
 تاریخ (کتاب) ۵۰
 تاریخ یعقوبی (کتاب) ۲۲۲
 تأسیس الشيعة (کتاب) ۱۳، ۲۲۴
 تألیفات آثار شیخ اعظم مرتضی انصاری (مقاله) ۲۷۹
 تبریزی، میرزا جواد (آیت الله) ۷۴، ۱۱۷
 ۱۱۸، ۱۶۷، ۱۸۵، ۲۰۰، ۲۰۵
 تجرید الاصول (کتاب) ۶۵
 تحریرات فی الاصول (کتاب) ۳۲۱-۳۲۴
 تحریر الاحکام (کتاب) ۱۹۰
 تحریر الوسیله (کتاب) ۷۶، ۱۴۵، ۱۴۷
 تذکره الحفاظ (کتاب) ۵۴
 تذکره الفقهاء (کتاب) ۲۲
 التذکره باصول الفقه (کتاب) ۲۲۲، ۳۰۳
 تراث الفکری فی میزان الشرع والعقل (کتاب) ۱۱۲
 التسامح فی أدلة السنن (مقاله) ۲۷۸
 تستری، اسدالله (شیخ) ۲۲۳
 التستری، محمد تقی ۱۲۱
 تصحیح الاعتقاد (کتاب) ۹۵، ۱۰۱
 التعادل و التراخي (کتاب) ۲۲۶، ۲۴۹، ۲۷۰
 ۲۷۴، ۲۷۶
 تعارض الادلة (کتاب) ۳۰۳
- پ
 پژوهش (مجله) ۲۷۷
- ت
 تاج العروس (کتاب) ۱۵۷
 تاریخ اصبهان (کتاب) ۱۰۸

- تعليقة بر مختصر الاصول (كتاب) ۳۱۱
 تعليل الاحكام (كتاب) ۶۳
 تعليم و تربيت (كتاب) ۳۰
 تفتازانى، مسعود بن عمر ۳۱۱
 تفسير العياشى (كتاب) ۳۱۲
 تفسير القلمى (كتاب) ۳۱۲
 تفسير الميزان (كتاب) ۱۲۱، ۱۱۹
 تفسير كنز الدقائق (كتاب) ۱۷۳
 تفسير مكتب ابن عاشور، علما ۶۲-۶۳
 تفسير مكتب شاطبى، علما ۶۲-۶۳
 التقليد (كتاب) ۱۳۴
 تقوى اشتهااردى، حسين (آيت الله) ۲۵۶، ۲۵۷
 تمهيد القواعد (كتاب) ۳۱۱، ۳۱۰
 التمهيد فى علوم القرآن (كتاب) ۱۱۸
 تنبيه الامة و تنزية الملة (كتاب) ۲۱۲
 تنقيح الأصول (كتاب) ۱۹۴، ۱۹۵، ۲۵۷، ۲۵۸
 التنقيح الرائع (كتاب) ۱۹، ۲۰، ۲۳، ۶۴، ۶۵
 تنقيح المقال (كتاب) ۹۶، ۱۰۱، ۱۰۴، ۱۱۱، ۱۱۸
 التنقيح فى شرح العروة الوثقى (كتاب) ۷۷، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۳۵، ۲۰۳، ۲۰۵، ۲۰۸
 تنقيح مناهج، تجريد الاصول (كتاب) ۲۰۹
 التوحيد (كتاب) ۳۱۲
 تونى، ملا عبدالله ۲۲۳
 التهذيب (كتاب) ۱۸۳
 تهذيب الأحكام، الاستبصار و الغيبة (كتاب) ۷۱، ۱۰۱، ۳۱۲
 تهذيب الاصول (كتاب) ۱۹۷ - ۲۰۰، ۲۰۲
 ۲۳۲، ۲۵۶، ۲۶۴، ۲۶۵، ۳۰۵، ۳۲۴
 تهرانى، آغايزرگ (شيخ) ۱۳۸، ۳۱۳
 تهرانى، مجتبى (آيت الله) ۲۴۰، ۲۴۸، ۲۵۱
ث
 ثبوت، على اكبر ۲۱۳، ۲۱۹
 ثواب الاعمال (كتاب) ۳۱۲
ج
 جامع احاديث الشيعة (كتاب) ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۵، ۱۵۸
 جامع الرواة (كتاب) ۱۱۰
 جامع المدارك (كتاب) ۱۸۶، ۱۸۹
 جامع المقاصد، فوائد الشرايع يا تعليق الشرايع و الجعفرية (كتاب) ۱۹۰، ۳۱۱
 الجامع للشرائط (كتاب) ۱۵۲
 الجتهاد و الحياة (كتاب) ۷۸، ۷۹
 الجرجانى، محمد بن على ۳۱۰
 الجريمة (كتاب) ۱۹
 جزائرى، سيد نعمت الله ۳۱۲
 جعفرىان، رسول ۳۰
 جعفرى لنگرودى، جعفر ۲۰۶، ۲۰۷
 الجعفرى، محمد بن الحسين بن عبدالله ۶۴
 جعفرى، محمد تقى ۱۵

حاشیه علی شرح مختصرالأصول (کتاب)
٣١٠

الحبل المتین و مشرق الشمسین (کتاب) ٣١١
حج، انواع ١٤٢
الحجوى الثعالبی الفاسی، محمد بن الحسن
١٤

الحدائق الناضرة (کتاب) ٣٣، ٧٧، ٩٧، ١٤٣،
١٥٢، ٢٠٩، ٢٨٦، ٢٨٩، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣١٠،
٣١٧، ٣١١
الحر العاملی، محمد بن حسن ٩٦، ١٠٥، ٣١٠،
٣١٢

حسن بن زیدالدين ١٩٣، ٢٨٦، ٣١٠
حسن، حسین الحاج ١١٣
حسن زاده آملی (آیت الله) ١٠٢، ٣١٤
حسن زاده عاملی ٣١٥
حسین بن عمر ١٨٧
حسینی، سید علی ٢٢٦، ٢٣٤، ٢٤٤
حضور (مجله) ٢٤٧

حقایق الأصول (کتاب) ٣٠١
حکمة التشريع و فلسفه (کتاب) ٦٣
حکومت اسلامی (مجله) ١٢٤
حکیم، سید محسن (آیت الله) ١٣٦
حکیمی، محمدرضا ١٣٧، ١٣٨
حلبی، ابن سعید ١٦٣
حلبی، ابوالصلاح ١٥٠، ١٦٢
حلبی، ابوالمجد ١٥١
الحلقة الاولى (کتاب) ٢٨٠

جعفی، عبیدالله بن حر ٥٠

الجمال والعقود (کتاب) ١٥٠

جميل بن دراج ٧٣

جَنَاتِي، محمد ابراهيم ١٩٣، ١٩٥، ١٩٦،
٢٠٤، ٢٨٠

جوادى آملی (آیت الله) ١٠٢، ١٠٩

جواهر (کتاب) ١٣٦، ١٤٥

جواهر الأصول (کتاب) ٢٥٨، ٢٧٥، ٢٧٦

جواهر الفقه (کتاب) ١٥٠

جواهر الکلام (کتاب) ٣٣، ٣٤، ٦٦، ٨٥،
١٣٦، ١٣٦، ١٤٣، ١٤٥، ١٥٢، ١٥٥، ١٥٦

٢٠٦، ٢٠٨، ٢٩٩

جواهری، محمد حسن (آیت الله) ١٣٦

الجورشی، صلاح الدين ١٥

الجوهري، اسماعيل بن حماد ٣١٣

جوینی، امام الحرمین ٦٠

چ

چهل حديث (کتاب) ٥١، ٥٢

ح

حاتری، عبدالكريم (آیت الله) ١٣٦، ٢٥٤،
٢٥٥، ٢٥٩، ٢٦٩، ٣٢٢

حاشیه بر عوائد الأيام (کتاب) ٢٧٨

حاشیه بر قوانین الأصول (کتاب) ٢٧٩، ٣٠١

حاشیه شیروانی (کتاب) ٢٢٣

حاشیه الرسائل (کتاب) ٢٢٤

خویی، سید ابوالقاسم (آیت الله) ۷۷، ۲۶،
۱۰۰، ۱۰۳، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۲۰، ۱۳۵، ۱۳۶،
۱۴۲، ۱۴۵-۱۴۷، ۱۵۹، ۱۸۵، ۱۹۷-۱۹۹،
۲۰۱-۲۰۳، ۲۰۸، ۲۲۴، ۳۰۳

د

دائرة المعارف الاسلامیة الشیعیة (کتاب) ۹۶،
۲۱۳، ۲۱۹

درآمدی بر شیوه‌های ارزیابی اسناد حدیث
(مقاله) ۲۶، ۹۳

درآمدی بر قلمرو فقه (مقاله) ۲۱
درآمدی تاریخی به فلسفه علم (کتاب) ۱۵
دراز، عبدالله ۶۲، ۸۳

دراسات فی ولاية الفقیة (کتاب) ۲۱۴-۲۱۶
درایة الحدیث (کتاب) ۱۰۸

دُرر اللّٰثالی (کتاب) ۳۰۱، ۳۰۳
الدر المنتور (کتاب) ۱۷۳

الدر النجفیة (کتاب) ۳۱۱

الدر النضید (کتاب) ۱۰۴، ۱۲۷

الدروس الشرعیة، الألفية و المقاصد العلیة
(کتاب) ۱۵۵، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۹۰، ۳۱۱

دروس فی ولاية الفقیة (کتاب) ۱۲۶، ۳۰۰
دهباشی، مهدی ۱۵

ده گفتار (کتاب) ۱۳۷

دیلمی، سلا ۲۲۲

دین و سیاست در دورة صفوی (کتاب) ۳۰

الحلقة الثانية (کتاب) ۲۸۰، ۳۰۵

حلّی، ابن ادریس ۱۵۱

حلّی، حسن بن یوسف (آیت الله) ۲۲، ۳۰، ۹۵

۲۲۳، ۲۸۶، ۳۱۱، ۳۱۳

حمیدی، محمد بن عبدالله ۱۴۹

الحمیری القمی ۳۱۲

حوزه (مجله) ۲۰۹، ۲۷۹

خ

ختم نبوت (کتاب) ۸۱

خزيفة بن منصور ۱۰۱

الخراسانی، حمدان بن اسحاق ۶۴

خرمشاهی، بهاء‌الدین ۱۲

الخصال (کتاب) ۳۱۲

خلاصة الأقوال (کتاب) ۳۱۳

الخلاف و النهاية (کتاب) ۳۱۱

الخمس (کتاب) ۳۳

خمینی (روح الله) رهبر انقلاب (اکثر
صفحات)

خمینی (روح الله)، مکتب اصولی ۲۲۱-۲۷۶،

~ آثار اصولی ۲۲۴-۲۵۹

خمینی، مصطفی (آیت الله) ۹۱، ۳۲۱

خوانساری، آقا حسین ۲۲۳

الخوانساری، جمال‌الدین ۴۹، ۳۱۰

خوانساری، سید احمد (آیت الله) ۱۳۶، ۱۶۷

۱۸۹، ۱۸۶

الخنّ، مصطفی سعید ۳۰

ذ

- رسالة طلب و اراده (کتاب) ۲۲۶
 ذبح، جواز نیابت ۱۴۲-۱۴۵، ~ شرایط
 نیابت ۱۴۵-۱۴۹
 ذبح نیابتی ۱۴۰-۱۵۳
 ذخیره المعاد و کفایة الاحکام (کتاب) ۳۱۱
 الذریعة إلى اصول الشيعة (کتاب) ۳۱۰
 الذریعة الى تصانیف الشيعة (کتاب) ۶۳، ۶۴،
 ۲۲۲، ۲۴۰، ۲۵۱، ۲۷۸، ۲۷۹، ۳۰۵، ۳۱۳
 ذکرى الشيعة (کتاب) ۲۳، ۷۴، ۲۸۶

و

- رمى جمرات، نظرية اصابت به نشانه
 ۱۵۵-۱۵۷
 رمى جمرات، نظرية عدم تعيين اصابت به
 نشانه ۱۵۷-۱۶۴
 روش های پژوهش در تاریخ (کتاب) ۱۲۲
 روضه کافی (کتاب) ۱۰۳
 رياض (کتاب) ۲۹۸، ۲۹۹
 الوافد فی علم الاصول (کتاب) ۱۱۱
 رافع بن خدیج ۲۱۶
 راه سوم (مجله) ۵۷
 ربیعہ (پیشوای بنی امیه) ۴۹
 رجال (کتاب) ۱۰۸
 رجال ابن غضائری (کتاب) ۳۱۳
 رجال الحديث (کتاب) ۱۱۶
 رجال الکشي (کتاب) ۱۱۶
 رجال النجاشی (کتاب) ۲۴۸

ز

- زبدة الأصول (کتاب) ۲۲۳، ۳۱۰
 زرارہ ۱۱۶، ۱۸۲
 زرین کوب، عبدالحسین ۱۲۲
 الزلمی، مصطفی ابراهیم ۳۰
 رحیم، محمد حسین بن محمد ۶۵
 الرسائل (کتاب) ۱۳، ۲۴، ۱۹۴، ۲۰۴-۲۰۶،
 ۲۰۹، ۲۱۶، ۲۳۵، ۲۴۰، ۲۴۵، ۲۴۸، ۲۵۲-
 ۲۵۴، ۲۶۲، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۵، ۲۸۱، ۲۸۹

س

- ساماران، شارل ۱۲۲
 السباعی، مصطفی ۱۱۲
 الرسائل الجديدة (کتاب) ۲۷۹
 رسائل و مکاسب (کتاب) ۲۸۰

ش

- سبحانی تبریزی، میرزا جعفر (آیت الله) ۲۲۵،
۲۳۲، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۷۵
- سجادی، سید محمد ۳۲۴
- سخاوندی، احمد ۱۲۲
- السرائر و خلاصة الاستدلال (کتاب) ۲۲۳،
۳۱۱، ۳۲۰
- سلجوقی، محمود ۲۰۶
- سلقینی، ابراهیم محمد ۱۹
- سلمان فارسی ۹۸
- سلیم بن قیس ۹۸
- سلیم بن قیس (کتاب) ۱۲۹
- سمرة بن جندب ۲۴۷
- سنن البیهقی (کتاب) ۱۳۳
- سنن الترمذی (کتاب) ۲۱۶
- السنة و مکانتها فی التشريع الاسلامی (کتاب)
۱۱۲
- سهل بن زیاد ۱۸۷، ۱۸۸
- سید بحر العلوم ۳۰۵
- سید داماد ۳۲۲
- سید رضی ۳۱۲
- سید طباطبائی ۱۳۶
- السيرة النبوية لابن هشام ۴۹
- سيرة متشرعه (سيرة تابع شرع) ۲۰۵
- سیری در سیره ائمه اطهار (ع) (کتاب) ۲۱۸
- سیری در فوائد الاصول (کتاب) ۲۹
- سیستانی، سیدعلی ۱۱۱
- الشاطبی و مقاصد الشريعة (کتاب) ۱۹
- شامی، ابوالربیع ۱۸۸
- شانه چی ۱۰۸
- شاهرودی، سید محمود (آیت الله) ۱۳۶، ۱۵۲،
شبهة ترتب (بحث) ۳۲۴
- شرايع الاسلام و المسائل المصرية (کتاب)
۱۴۵، ۱۵۱، ۱۶۲، ۳۱۱
- شرح اشارات (کتاب) ۳۲۰
- شرح اصول کافی (کتاب) ۲۳
- شرح الروضة (کتاب) ۳۱۲
- شرح الموجز (کتاب) ۳۱۱
- شرح باب حادی عشر (کتاب) ۲۸۹، ۳۱۳
- شرح تجرید (کتاب) ۳۲۰
- شرح تهذیب (کتاب) ۳۱۲
- شرح لمعه (کتاب) ۲۳، ۲۰۷
- شرح نهج البلاغه (کتاب) ۱۳۲
- شرح وافية الأصول (کتاب) ۳۱۰
- شریعت سنگلجی، محمدحسن ۳۰۳
- شریف العلما ۲۲۳
- شطرنج، روایات و احادیث ۱۷۸-۱۹۰
- شعرانی، میرزا ابوالحسن (علامه) ۲۲، ۶۵،
۱۰۲، ۳۱۴، ۳۱۶
- شمس الدین محمد، محمد بن مکی (شهید
اول) ۲۰، ۶۴، ۷۴، ۷۸، ۸۴، ۱۵۲، ۱۵۵،
۱۶۲، ۱۶۳، ۲۸۶، ۲۸۹، ۳۰۵، ۳۱۰، ۳۱۱
- شمس الدین، محمد مهدی ۲۹

- شوشتری (علامه) ۱۲۱، ۱۱۱
 شهرستانی، محمد بن عبدالکریم ۹۵
 شهید صدر، همراه با تحول اجتهاد (کتاب)
 ۲۰۹
 شیخ الطائفة ۳۱۰
 شیخ انصاری ← انصاری، سید مرتضی
 شیخ بهائی ۱۰۵، ۲۰۰، ۲۲۳، ۲۸۹، ۳۱۲، ۳۲۳
 شیخ صدوق (ابن بابویه، محمد بن علی) ۳۴، ۸۱، ۸۳، ۹۵، ۱۰۱، ۱۵۰، ۱۶۳، ۱۷۸، ۱۸۱، ۱۸۴، ۲۳۹، ۲۸۹، ۳۱۲
 شیخ طوسی (طوسی، محمد بن حسن) ۳۰، ۹۵، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۲، ۱۱۶، ۱۵۰، ۱۶۳، ۲۲۳، ۲۳۹، ۲۴۸، ۲۸۹، ۳۰۵، ۳۱۱، ۳۱۲
 شیخ مفید (مفید، محمد بن محمد) ۳۳، ۹۵، ۱۰۱، ۲۲۲، ۲۳۹، ۲۸۹، ۳۰۳، ۳۱۲
 شیخنا الاستاد ← حائری، عبدالکریم
 شیرازی، سید عبدالهادی (آیت الله) ۱۳۶
 شیرازی، سید محمد ۱۴۲
- ص**
 الصحاح (کتاب) ۱۶۹، ۳۱۳
 صحیحه حلبی ۱۵۲
 صحیحه حماد بن عیسی ۱۰۹
 صحیحه معاویه بن عمار ۱۵۵، ۱۶۰
 صحیفه نور (کتاب) ۲۶، ۴۴، ۴۹، ۵۴، ۵۵، ۷۶، ۱۳۷، ۱۸۶، ۲۱۸
- صدر المتألهین (صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم) ۲۳، ۵۱
 صدر، سید حسن ۱۳، ۲۲۴
 صدر، سید محمدباقر (شهید صدر) ۱۳، ۲۸
 ۸۱، ۸۲، ۹۶، ۱۰۰، ۱۰۳، ۲۰۳، ۲۱۰، ۲۱۲، ۲۱۵، ۲۱۹، ۲۲۲، ۲۲۴، ۲۷۸، ۲۸۰، ۳۰۰، ۳۰۳، ۳۰۵
 صدر، سید محمود ۲۴
 صدور احادیث، ارزیابی رأی اخباری ها ۹۵-۱۰۳
 صدور احادیث، ارزیابی رأی اصولیان ۱۰۳-۱۱۰
 صدور احادیث، ارزیابی رأی جامع ۱۱۰-۱۲۲
 صدور احادیث، ارزیابی شیوه ها ۹۳-۱۲۲
 صفات رهبری در بازنگری قانون اساسی (مقاله) ۱۲۴
 الصلاة (کتاب) ۲۵۵
 صورت مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران (کتاب) ۱۲۷، ۱۲۸
- صهرشتی، سلمان بن سلیمان ۱۵۱
 صیمری، مفلح بن حسن ۳۱۱
- ض**
 ضرورت بازسازی نظام آموزشی حوزه ها (مقاله) ۲۸۰

ضياء الدين حلي، سيد مرتضى ۳۱۰

عاملی، سيد محمد ۳۱۱

عبادة، محمد انيس ۱۹

عبدالله بن عاصم ۱۸۸

عبدالواحد بن مختار ۱۸۷

عبده، محمد (شيخ) ۶۲

العبيدي، حمادي ۱۹

عدة الاصول (كتاب) ۱۱۳، ۱۱۶، ۲۲۳،

۲۸۹، ۳۰۵، ۳۰۹، ۳۱۰

عراق، آقا ضياء الدين (آيت الله) ۱۳۶، ۲۰۴،

۲۲۴، ۳۲۲

العراقي النجفي، محمود ۳۰۱

عروة الوثقى (كتاب) ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۴۲، ۳۰۰

العروة الوثقى مع تعليقات الامام الخميني

(كتاب) ۸۶

عزالدين بن عبدالسلام ۱۹

عُصرة المنجود (رساله) ۲۸۹، ۳۱۳

عظيمي، حبيب الله ۳۲۴

العقد الطهماسبي يا العقد الحسيني (كتاب)

۲۸۹، ۳۱۱

علامه فضل الله ← فضل الله، سيد محمد حسين

علل الحج (كتاب) ۶۳

علل الشرايع والاحكام (كتاب) ۶۳، ۸۱

علل الصوم (كتاب) ۶۳

علل الفرائض والنوافل (كتاب) ۶۴

علل النكاح والمتعة (كتاب) ۶۴

علل الوضوء (كتاب) ۶۴

علل تشريعي ۲۳۲، ۲۳۸، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۶۷

ط

طالقاني، ملانظر علي ۶۵، ۹۱

طباطبائي، سيد علي ۲۲۳

طباطبائي، سيد كاظم ۱۴۲

طباطبائي، محمد حسين (علامه) ۳۵، ۱۱۱،

۱۱۹-۱۲۱، ۱۶۹

الطباطبائي، محمد مهدي بن مرتضى ۳۱۰

طباطبائي قمي، حسن ۱۴۲

الطبرسي، ابو علي ۳۱۳

الطبرسي، ابو منصور ۳۱۲

طرح پژوهشي علم حديث (مقاله) ۱۲

طوفي حنبلي، نجم الدين ۱۹

ظ

ظاهريه (گروه) ۲۷

ع

عالمان شياعي (كتاب) ۶۳

العاملی، بهاء الدين ۲۶، ۳۱۰، ۳۱۱

عاملی، حسين بن شهاب الدين ۹۶

العاملی، حسين بن عبدالصمد ۳۱۱

عاملی، زين الدين بن علي (شهيد ثانی) ۲۳،

۳۲، ۳۳، ۲۸۹، ۳۱۰، ۳۱۱

عاملی سبط شهيد، علي بن محمد ۳۱۲

عاملی، سيد محسن ۲۸۱

- علل تکوینی ٢٣٢، ٢٣٨، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٦٧، ٢٦٨
- غررالحکم (کتاب) ٤٩
- غراوی، محمد عبدالحسین محسن ٩٦
- علم اصول (کتاب) ٢٤٨
- علم اصول الفقه الاسلامی (کتاب) ١٩
- علم اصول الفقه فی ثوبه الجدید (کتاب) ٢٨٢
- علم اصول، تهذیب ١٩٢-٢٠٥
- علم اصول، مباحث بایسته ٢٠٤-٢٠٥
- علم اصول، مباحث زاید ١٩٥-٢٠٣
- علم اصول، مباحث کم فایده ٢٠٣-٢٠٤
- علم الاصول تاریخاً و تطوراً (کتاب) ٢٢٤، ٢٧٨
- علی بن ابی طالب (ع) ٤٣-٤٥، ٥٠، ٥٢، ٥٣
- علی بن أبی حمزه ١٤٤
- علی بن سعید ١٨٧
- عمر بن حنظلہ ٢٠٩
- عمر بن یزید ١٨٧
- عوائد الأيام و مناهج الأحکام (کتاب) ١٢٦، ٢٢٣، ٢٩٢، ٣١٠، ٣١١
- عوالی اللثالی (کتاب) ٣١٢
- عیاشی، محمد بن مسعود ٣١٢
- عیون اخبار الرضا (ع) (کتاب) ٣١٢
- غ
- غایة البادی فی شرح المبادئ (کتاب) ٣١٠
- غایة المأمول فی شرح زیدة الأصول (کتاب) ٣١٠
- غایة المراد (کتاب) ١٣٠
- غزالی، ابو حامد محمد ١٩، ٢٢، ٢٣، ٦٠، ٦٥، ١١٢، ٣١١
- الغنیة (کتاب) ٩٦، ١٥١، ١٩٣، ٣٠٥، ٣١٠، ٣١١
- ف
- فائدة فی الأوامر التشريعية والعلل الكونية (کتاب) ٢٢٦
- فائدة فی تداخل الأسباب (کتاب) ٢٢٦
- فائدة فی موضوع علم الاصول (کتاب) ٢٢٦
- فارابی، ابونصر ٢١
- فاضل تونی، محمد حسین ٢٨٦، ٢٨٨، ٣١٠
- فاضل قاینی، علی ٢٢٤
- فاضل لنکرانی، محمد (آیت الله) ٢٢٧، ٢٥٨
- ٢٦١، ٢٦٣
- فاضل مقداد حلّی (مقداد بن عبدالله) ١٩، ٢٣
- ٦٤، ٢٨٩، ٣١٣
- فرائد الاصول (کتاب) ٢٩، ١٠٤، ٢٢٣
- ٢٧٧-٣١٣، ~ متن آموزش ٢٧٩-٢٨١، ~
- آرای ویژه ٣٠٧-٣٠٩
- الفروع من الکافی (کتاب) ٢١٥
- فشارکی اصفهانی، سید محمد ١٣٧
- فصل الخطاب (کتاب) ٢٣٩

- الفصول (کتاب) ۳۱۸، ۳۱۰، ۳۰۵، ۲۸۷، ۶۵
 الفصول الغروية (کتاب) ۲۹۲
 الفصول المختارة (کتاب) ۳۱۲
 فصول المهمة (کتاب) ۳۱۰
 فضل الله، سيد محمد حسين (علامه) ۸۴، ۷۸
 فضل بن يسار ۱۳۱
 الفقه (کتاب) ۱۴۶، ۱۴۲، ۲۷، ۲۴
 فقه الامام الصادق (ع) (کتاب) ۷۹، ۷۶
 فقه الرضا (کتاب) ۱۸۴، ۱۸۱، ۱۷۷، ۱۵۸
 فقه الرضوى (کتاب) ۱۵۰
 الفقه على المذاهب الاربعه (کتاب) ۱۶۳
 الفقه الغائب (کتاب) ۴۸
 فقه القرآن (کتاب) ۱۵۱
 الفكر السامى فى تاريخ الفقه الاسلامى (کتاب) ۱۴
 فلسفه علم (کتاب) ۱۵
 فلسفه فقه ۱۶-۱۲
 فلسفه فقه، رابطه با دانش هاى ديگر ۱۶-۱۷
 فلسفه فقه، روش ۱۷
 فلسفه فقه، مسائل ۱۸-۳۰
 فلسفه التشريع الاسلامى (کتاب) ۶۳
 فوائد الاصول (کتاب) ۲۰۵، ۲۰۳، ۱۹۳، ۹۵
 ۳۰۵، ۲۲۴
 فوائد الاصول واجود التقريرات (کتاب) ۲۲۴
 الفوائد الحائريه (کتاب) ۲۲۳، ۶۵
 فوائد الرضوية (کتاب) ۱۳۸
 الفوائد المدنية (کتاب) ۹۶
 الفوائد المدينة، الفوائد المكية (کتاب) ۹۶، ۳۱۰
 فرائد بحر العلوم (کتاب) ۳۱۰، ۲۲۳
 الفهرست (کتاب) ۲۴۸، ۲۲۲
 فهرى، سيد احمدى ۲۳۲
 فيروزآبادى، سيد محمد (آيت الله) ۱۳۶، ۳۱۳
 فيض كاشانى، ملامحسن ۲۲، ۵۱، ۹۶
ق
 القاموس المحيط (کتاب) ۳۱۳، ۱۵۷
 قرآن شناخت (کتاب) ۱۲
 قراضى، شهاب الدين ۱۴۱
 قرب الاسناد (کتاب) ۳۱۲
 قزوینى، سيد ابراهيم ۲۹۸
 القزوینى، محمد بن الحسن ۳۱۳
 قصه ارباب معرفت (کتاب) ۲۳
 قضايا اسلامية معاصرة (مجله) ۵۷
 قطب راوندی (علامه) ۱۵۱
 قمار، آيات ۱۶۷-۱۷۰
 قمار، روايات ۱۷۰-۱۷۷
 قمار، وسايل ۱۸۴-۱۸۵
 قمى، عبدالملك ۱۷۹، ۱۸۷
 القمى، على بن ابراهيم ۳۱۲
 قمى، ميرزا ابوالقاسم ۲۸۶، ۲۹۱، ۳۱۰
 قواعد الاحكام (کتاب) ۱۵۱
 القواعد الفقهيّة (کتاب) ۱۳، ۱۹۷

- القواعد والفوائد، ذکرى شيعه (کتاب) ۱۹، ۲۰، ۶۴، ۳۰۵، ۳۱۰، ۳۱۱
 ۳۰۱ کتاب شناسی اصول فقه شيعه (کتاب) ۲۷۸،
 ۳۰۱ کديور، محسن ۲۸۱
 کسر اصنام الجاهلية فى الردّ على الصوفيه (کتاب) ۵۱
 کشف اصطلاحات الفنون (کتاب) ۱۵
 کشف الظنون (کتاب) ۱۳، ۲۲۳
 کشف الغطاء (کتاب) ۳۱۰، ۳۱۱
 کشف القناع (کتاب) ۷۳، ۲۲۳، ۲۹۰، ۳۱۰
 کشف اللثام (کتاب) ۱۴۵، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۶۳، ۳۱۲
 کفایه وفوائد (کتاب) ۲۶۹
 کفاية الأصول (کتاب) ۲۸، ۱۹۳، ۱۹۷، ۱۹۸، ۲۰۰، ۲۰۲-۲۰۶، ۲۰۹، ۲۲۴، ۲۲۶، ۲۳۳، ۲۳۴
 ۲۶۴، ۲۶۶، ۲۸۰، ۳۰۸، ۳۱۴، ۳۱۷
 کلیات فى علم الرجال (کتاب) ۱۱۰، ۱۱۶، ۱۱۸
 کلینی، محمد بن یعقوب ۹۵، ۲۳۹، ۲۴۷
 ۲۸۹، ۳۱۲
 کمال الدين و تمام النعمة (کتاب) ۷۴، ۳۱۲
 کنى (علامه) ۱۳۶
 الکوفى، ابوالقاسم على بن احمد ۷۲
 کوفى، زرارة بن اعين ۷۳
 کيهان انديشه (مجله) ۸۰، ۱۰۲، ۱۹۳، ۱۹۵، ۱۹۶، ۲۰۴، ۲۰۸، ۲۱۹، ۲۲۵، ۲۷۵، ۲۸۰
 ۲۸۳
 تذكرة الفقهاء و نهاية الأحكام (کتاب) ۳۱۱
 قواعد الحديث (کتاب) ۱۱۶
 قوامع الأصول (کتاب) ۳۰۱
 قوانين الاصول (کتاب) ۲۲۳، ۲۷۸، ۲۸۰
 ۲۸۶-۲۸۸، ۲۹۱، ۲۹۸، ۳۰۰، ۳۱۰
 قياس و سير تكوين آن در حقوق اسلام (کتاب) ۳۰۲

ک

- کاشف الغطاء، جعفر (شيخ) ۲۲۳، ۳۱۰
 کاشف الغطاء، محمد حسين (آيت الله) ۱۰۱، ۱۳۶
 الکاظمی، الفاضل الجواد ۳۱۰
 کافی (کتاب) ۷۳، ۸۷، ۸۹، ۹۸، ۱۰۳، ۱۵۰، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۷۱، ۱۷۴، ۱۷۹، ۱۸۳، ۲۴۸، ۲۸۹، ۳۰۴، ۳۱۲
 کامشاد، حسن ۱۲۲
 کانون وکلا (مجله) ۶۶
 کتاب البيع (کتاب) ۱۰۲، ۱۲۰
 کتاب الحج (کتاب) ۱۴۴، ۱۵۲
 کتاب الخلاف (کتاب) ۱۹۰
 کتاب الخمس (کتاب) ۷۵، ۲۱۴
 کتاب الزکات (کتاب) ۲۱۴
 کتاب الطهارة (کتاب) ۳۴، ۷۴، ۱۱۶

کیهان فرهنگی (مجله) ۲۳۴

مجتهد قزوینی، سیدعلی ۳۰۱

گ

گسترش در متعلقات احکام - ابزار قصاص

المجددون فی الاسلام من القرن الاول الى

القرن الرابع عشر (کتاب) ۶۲

مجلسی، سید محمدباقر ۳۵، ۹۷، ۳۱۲

مجمع الافکار (کتاب) ۲۰۵

مجمع البیان (کتاب) ۱۷۳، ۳۱۳

مجمع الرجال (کتاب) ۱۸۷، ۱۸۸

مجمع الفائده و البرهان (کتاب) ۱۵۲، ۳۱۱

مجموع فتاوی (کتاب) ۵۴

مجموعه مقالات همایش رقابت های سیاسی

و امنیت ملی ۴۰

مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی

حضرت امام خمینی (کتاب) ۳۰

مجموعه مأخذشناسی زمان و مکان (کتاب)

۸۳

مجموعه رسائل (کتاب) ۲۷۸

المحاسن (کتاب) ۷۳، ۱۳۰، ۳۱۲

محاضرات فی اصول الفقه (کتاب) ۱۹۸،

۱۹۹

المحجة البيضاء (کتاب) ۲۲

محدث بحرانی ۷۷، ۱۴۳، ۲۸۹

المحسنی، محمد آصف ۱۰۷

محقق اردبیلی، احمدبن محمد ۱۵۲، ۳۰۷

محقق اصفهانی، محمدجواد ۲۸، ۳۲۲

المحقق الانصاری (کتاب) ۳۲۰

محقق ثانی (کرکی) ۳۱۱

محقق حلی، جعفر بن حسن ۱۴۳، ۱۴۵،

ل

لاریجانی، صادق ۱۴

لاضرر (رساله) ۲۵۶

لسان الخواص (کتاب) ۳۱۳

لسان العرب (کتاب) ۱۶۶، ۱۶۹

لمحات الاصول (کتاب) ۲۲۵

لمعه (کتاب) ۱۵۲

م

مازندرانی، ملاصالح ۳۰۹

مالک اشتر ۴۳، ۴۷، ۲۱۶

ماوراء الفقه (کتاب) ۲۴

مبادئ الأصول (کتاب) ۳۰۵

مبادئ الوصول الى علم الأصول (کتاب)

۲۸۶، ۳۱۰

مبانی استنباط (کتاب) ۲۰۶، ۲۲۴

مبانی اصلاح ساختار آموزشی حوزه ها

(مقاله) ۲۸۱

مبانی العروة (کتاب) ۷۷

مجاهد، سیدمحمد ۱۳۴، ۱۳۵، ۳۰۵، ۳۱۲

- المدرسة القرآنية (کتاب) ۸۲، ۲۱۰
مدرسی، سید محمد علی ۶۶
مذاق شریعت، الحلقة الثانية (کتاب) ۲۰۹
مذهب البيضاوی (کتاب) ۳۲۰
مذهب الشيخ الانصارى و مذهب صاحب
القوانين (کتاب) ۳۲۰
مرآت العقول (کتاب) ۹۷
المراسم العلوية (کتاب) ۱۵۰
مرتضى لنگرودی، سید محمد حسن
(آیت الله) ۲۵۸، ۲۵۶
مسائل حرجة فى فقه المرأة المسلمة (کتاب)
۲۹
مسالك الإفهام، روض الجنان، الروضة البهية
وشرح الالفية (کتاب) ۳۱۱، ۳۳
مستدرک الوسائل (کتاب) ۹۷، ۱۰۲، ۱۱۶،
۱۵۸، ۱۶۱، ۱۷۱-۱۷۳، ۱۷۵، ۱۷۷-۱۷۹،
۱۸۱، ۱۸۳، ۱۸۴، ۳۰۴
المستصفى فى اصول الفقه (کتاب) ۳۱۱
المستصفى فى علم الاصول (کتاب) ۱۹، ۶۰،
۶۱
مستمسک العروة الوثقى (کتاب) ۱۳۶، ۲۰۶،
۲۰۷، ۲۰۹
مستند الشيعة (کتاب) ۱۴۲
مستند العروة (کتاب) ۳۰۰
مسند (کتاب) ۲۴۷
مشارق الشمس (کتاب) ۲۲۳، ۳۱۲
مصاحبه ها (کتاب) ۸۵
- ۲۸۵، ۲۸۹، ۳۰۵، ۳۱۰، ۳۱۱
محقق خوانسارى، حسين بن محمد ۲۸۹،
۲۹۰، ۳۰۹، ۳۱۲
محقق سبزواری، محمدباقر بن محمد مؤمن
۲۹۵، ۳۱۱
محقق کاظمی ۲۹۰، ۳۱۰
محقق همدانی ۱۰۴
محمد بن ابی عمير ۱۱۶، ۱۱۷
محمد بن سنان ۷۰، ۱۰۹، ۱۸۷
محمد بن مسلم ۱۱۶
محمد (ص) پیامبر اسلام (در اکثر صفحات)
محمدی، ابوالحسن ۲۰۶، ۲۲۴
مختصر الاصول (کتاب) ۲۸۹، ۳۱۱
المختصر النافع (کتاب) ۱۵۱
مختلف الشيعة (کتاب) ۳۲
مدارک الأحکام (کتاب) ۲۳، ۲۶، ۱۵۲،
۱۵۶، ۱۶۳، ۲۰۸، ۳۱۱
مدارک (کتاب) ۱۵۲
المدخل الكبير الى علم احكام النجوم (کتاب)
۳۱۴
المدخل الى القياسات الحملية (کتاب) ۳۱۴
المدخل الى عذب المنهل (کتاب) ۶۵، ۶۶،
۱۰۲
المدخل الى عذب المنهل، آراء نوکتاب
۳۱۷-۳۲۰
المدخل الى عذب المنهل، ويژگی کلی کتاب
۳۱۵-۳۱۷

- مصادر الاستنباط بين الاصوليين و
 الاخباريين (کتاب) ۹۵، ۹۶
 مصباح الاصول (کتاب) ۱۹۸، ۲۰۱-۲۰۴
 مصباح الفقاهة (کتاب) ۱۸۶
 مصباح الفقيه (کتاب) ۱۰۵
 المصباح المنير (کتاب) ۱۵۹، ۳۱۳
 مصباح الهداية (کتاب) ۲۷
 مصطلح علوم الحديث (کتاب) ۱۱۴
 مصلحت سلوكيه (بحث) ۲۸۴
 مطارح الأنظار (کتاب) ۲۷۸
 مطهری، سيد مرتضى ۳۰، ۸۰، ۸۷، ۱۳۷،
 ۲۱۸
 مظفر، محمدرضا ۶۶، ۱۹۹
 معارج الأصول، المعتبر (کتاب) ۲۸۵، ۳۰۵،
 ۳۱۰
 معالم الأصول (کتاب) ۲۲۳، ۲۸۰، ۳۲۰
 المعالم الجديدة (کتاب) ۱۳، ۲۸، ۹۶، ۲۲۱،
 ۲۲۲، ۲۲۴، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۹۸، ۳۰۰
 معالم الدين (کتاب) ۱۹۳، ۲۰۱، ۲۲۳، ۲۸۶،
 ۲۸۹، ۳۰۹، ۳۱۰
 معاني الاخبار (کتاب) ۳۱۲
 المعتبر (کتاب) ۳۱۱
 معتزلى (مذهب) ۲۱۷
 معتمد الأصول (کتاب) ۲۵۸
 معتمد العروة الوثقى (کتاب) ۱۴۳
 المعتمد فى شرح المناسک (کتاب) ۱۴۵ -
 ۱۴۸، ۱۵۵
- معجم رجال الحديث (کتاب) ۲۶، ۹۶، ۱۰۰،
 ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۷-۱۰۹، ۱۱۸، ۱۸۷، ۱۸۸
 معرفت، محمدهادى ۷۹، ۲۰۸
 معرفة الحديث (کتاب) ۱۰۸، ۱۰۹
 مَعْلَم (نشانه، محل اصابت سنگ) ۱۵۴، ۱۵۷،
 ۱۵۹، ۱۶۰-۱۶۳
 معلى بن محمد ۱۱۸
 معمر بن خلاد ۱۸۹
 مغنيه، محمدجواد ۷۶، ۷۹، ۲۸۲
 مفاتيح الأصول (کتاب) ۱۳۴، ۳۰۵
 مفضل بن عمر ۵۳
 مقاصد أصول (کتاب) ۳۰۳
 مقاصد الشريعة الاسلاميه و علاقتها بالادلة
 الشريعة (کتاب) ۶۲
 مقاصد الشريعة (کتاب) ۱۹
 مقاصد الشريعة و مکارمها (کتاب) ۱۹
 المقاصد العامة للشريعة الاسلاميه (کتاب)
 ۱۹، ۶۲
 مقاصد شريعت، در مکتب اهل بيت ۵۷-۸۴،
 ~ امکان شناخت ۶۶-۸۴، ~ ضرورت
 پژوهش ۵۹-۶۰، ~ تاريخچه ۶۰-۶۶
 المقاصد (کتاب) ۶۱
 مقتل الحسين (کتاب) ۵۰، ۵۲
 مقداد، فاضل ۲۰
 مقدس اردبيلی ۳۱۱
 مقدمه‌ای بر روش تحقيق تاريخی (کتاب)
 ۱۲۲

- مقدمه‌ای بر روش تحقیق علوم انسانی و تاریخی (کتاب) ۱۲۲
- مقدمه‌ای بر فقه شیعه (کتاب) ۷۳
- مقدمه عمومی علم حقوق (کتاب) ۲۰۶، ۲۰۷
- مقرم، سید عبدالرزاق ۵۰
- المقرم، عبدالرزاق ۵۲
- مقری الفیومی، محمدبن علی ۳۱۳
- مقنع (کتاب) ۱۵۰، ۱۷۸، ۱۸۴
- مکارم شیرازی، ناصر ۱۳، ۱۹۷
- مکاسب (کتاب) ۲۸، ۱۸۹، ۲۷۷
- الملل والنحل (کتاب) ۹۵
- مناسبت حکم و موضوع، الحلقة الثانية (کتاب) ۲۰۹
- مناسک حج (کتاب) ۱۶۲
- مناطق الاحکام (کتاب) ۶۵
- مناهج الوصول الى علم الأصول ۲۲۱-۲۷۷
- مناهج الوصول إلى علم الاصول (کتاب) ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۹-۲۳۲، ۲۵۹، ۲۶۱، ۲۶۵-۲۶۸، ۲۷۱، ۲۷۲
- المناهل (کتاب) ۳۱۲
- منتظری، حسین علی (آیت الله) ۱۳، ۷۵، ۲۱۴
- منشور برادرى (نامه امام خمینی "ره") ۵۵
- منشور حوزه و روحانیت (کتاب) ۱۹۲
- المنصوری، خليل رضا ۲۹۷
- من لا یحضره الفقیه (کتاب) ۱۸۲، ۲۸۹
- منهج النقد فی علوم الحديث (کتاب) ۳۰۴
- المنهل الروایة علی أولى الدراية من شرح کفایة (کتاب) ۳۱۵
- منية السائل (کتاب) ۱۸۵
- منية اللبيب فی شرح التهذيب (کتاب) ۳۱۰
- الموافقات فی اصول الشريعة (کتاب) ۱۹، ۶۱، ۶۲، ۸۳
- الموجز ابن فهد (کتاب) ۳۱۱
- موسوعة الامام علی بن ابی طالب (ع) (کتاب) ۳۲، ۳۸، ۴۰، ۴۴، ۵۰، ۵۲
- موسوعة الفقه الاسلامی (موسوعة جمال عبدالناصر) ۲۵
- موسوی شیرازی، محمدرضا ۳۰۱، ۳۰۳
- موسوی گلپایگانی، سید جمال الدین (آیت الله) ۱۳۶
- موسوی مددی، سیداحمد ۲۸۳
- موسی بن بکر واسطی ۱۱۸
- موقیبت شیخ انصاری در تاریخ علوم دینی (مقاله) ۲۸۳
- المهذب (کتاب) ۱۵۱
- میرزای قمی (ابوالقاسم بن محمدحسن) ۱۳۶، ۱۹۳، ۲۰۰، ۲۲۳، ۲۷۹، ۲۹۷، ۲۹۸، ۳۰۰
- میزان الحکمة (کتاب) ۳۶-۳۸، ۴۲، ۴۴-۴۸، ۵۳-۵۶
- المیزان (کتاب) ۲۷، ۳۵، ۱۲۰، ۱۶۹، ۱۷۰
- میقات حج (مجله) ۱۴۰، ۱۵۴
- مؤمن (آیت الله) ۱۲۸

ن

- النباطی عاملی، علی بن محمد ۳۱۳
- النجفی الاصفهانی، عبدالرحیم بن علی ۳۰۱
- النهاية (کتاب) ۹۵
- نائینی، محمدحسین ۱۹۷-۱۹۹، ۲۰۳
- ۲۰۴، ۲۰۸، ۲۱۱، ۲۲۴، ۲۵۹، ۲۶۳، ۳۲۲
- ناصریات (کتاب) ۱۵۰
- نتایج الافکار (کتاب) ۲۹۸
- نجفی مرعشی، سیدشهابالدین (آیت الله)
- ۱۳۶
- نخعی، ابراهیم ۱۹
- نراقی، ملااحمد ۱۳۶، ۱۴۲، ۲۲۳، ۲۴۵
- ۲۷۸، ۲۹۲
- نراقی، ملا مهدی ۶۵
- نرای، مولی احمد ۳۱۰
- نرد، روایات ۱۷۷-۱۹۰
- نشریه دانشکده الهیات و معارف اسلامی
- مشهد ۲۳
- نظرة فی تطور علم الأصول (کتاب) ۲۷۸
- نظریة العرف (کتاب) ۲۹۷
- نظریة المقاصد الشرعیة عندالامام الشاطبی
- (کتاب) ۸۳
- نظریة المقاصد عند الامام الشاطبی (کتاب)
- ۶۲
- نظریة المقاصد عند الامام محمد الطاهر ابن
- عاشور (کتاب) ۶۲، ۸۳
- نقباء البشر (کتاب) ۱۳۸
- نقد الحديث (کتاب) ۱۱۳
- نقد شیوة تدوین و تدریس اصول فقه در
- حوزه های علوم اسلامی (مقاله) ۱۹۲
- نقد و نظر (مجله) ۱۴، ۲۱، ۲۷، ۸۳
- نقش زمان و مکان در اجتهاد ۸۵-۹۲
- نقش عرف در حقوق مدنی ایران (کتاب)
- ۲۰۶
- نقش علوم تجربی در اجتهاد (کتاب) ۲۴
- نگاهی تاریخی به مسئله فقه و زمان (مقاله)
- ۲۵
- نگرشی تازه به رمی جمرات (مقاله) ۱۵۴
- نماز جمعه ۳۰، ۳۳، ~ قضا ۱۴۲، ~ واجب
- ۳۰۰، ~ وتر ۳۰۰
- نورعلم (مجله) ۲۲
- نوری، میرزا حسین ۹۷، ۱۱۶
- نهاية الاصول (کتاب) ۱۳، ۱۹۴، ۱۹۹، ۲۱۲
- ۲۶۴
- نهاية الافکار (کتاب) ۳۶، ۱۹۹، ۲۰۰-۲۰۳
- ۲۲۴
- نهاية الدراية (کتاب) ۲۰۶
- نهج البلاغه (کتاب) ۳۲، ۳۷، ۳۹، ۴۳، ۴۴
- ۴۷، ۱۲۹، ۲۱۶، ۳۱۲
- نهج المسترشدين (کتاب) ۲۸۹، ۳۱۳
- نهج الوصول و کتاب المعارج (کتاب) ۲۲۳
- نهدی، محمدبن احمد ۱۸۸
- نیشابوری، فضل بن شاذان ۷۳

و

- الوافی (کتاب) ۹۶
 هدایة المسترشدين (کتاب) ۱۵۰، ۲۲۳،
 ۲۸۲، ۲۹۱، ۳۱۰
 واقع نگری در بینش فقهی امام (مقاله) ۸۰
 ورام بن أبی فراس ۱۷۸
 وسائل الشیعه (کتاب) ۶۹-۷۱، ۷۳، ۷۶، ۹۶
 -۱۰۵، ۹۹، ۱۱۰، ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۳۰-
 ۱۳۲، ۱۴۴-۱۴۶، ۱۵۵، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۶۱،
 ۱۷۰-۱۸۴، ۲۱۵-۲۱۷، ۲۲۲، ۲۸۹، ۳۰۳
 وسائل الشیعة و فوائد الطوسية (کتاب) ۳۱۲
 وسیله (کتاب) ۱۵۱

ی

- یادنامه خاتمی (کتاب) ۱۲
 یحیی ابوهاشم (کتاب) ۳۲۰
 یزدی، سید محمد کاظم ۲۸، ۸۶، ۱۳۵
 الینایع الفقهية (کتاب) ۱۵۰-۱۵۲، ۱۶۳
 یونس بن عبدالرحمان ۶۴، ۷۳، ۱۰۹، ۲۲۲،
 ۲۴۸

ه

هاشمی، عبدالکریم بن عتبه ۱۲۸