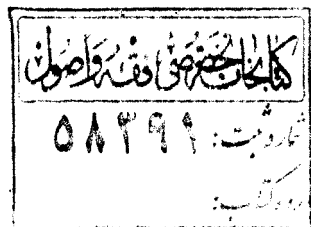


بسم الله الرحمن الرحيم



[۱]

تحولات اجتهاد شیعی

مکتب اجتهادی
آخوند خراسانی

سید مصطفی محقق داماد

سرشناسه	محقق داماد، سیدمصطفی، ۱۳۲۴ - Mohaghegh Damad, S. Mostafa
عنوان و نام پدیدآور	مکتب اجتهادی آخوند خراسانی / سیدمصطفی محقق داماد.
مشخصات نشر	تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، ۱۳۹۷.
مشخصات ظاهری	۳۸۴ ص.
فروست	تحولات اجتهاد شیعی؛ ۱.
شابک	۹۷۸-۹۶۴-۶۵۶۷-۳۶-۸
وضعیت فهرست نویسی	فیپا
یادداشت	اکثر مطالب کتاب حاضر قبلا به صورت مقاله در مجله تحقیقات حقوقی دانشکده حقوق دانشگاه شهید بهشتی چاپ شده است.
یادداشت	ص. ۳۴۱.
یادداشت	نمایه.
موضوع	اجتهاد
موضوع	Ijtihad (Islamic law)
موضوع	اجتهاد و تقلید
موضوع	Ijtihad and taqlid*
شناسه افزوده	مرکز نشر علوم اسلامی
رده بندی کنگره	BP1۶۷/۴۲۷۶۴۷۱۳۹۷
رده بندی دیویی	۲۹۷/۳۱
شماره کتابشناسی ملی	۵۳۰۳۱۹۶



مرکز نشر علوم اسلامی

مکتب اجتهادی آخوند خراسانی

تألیف سید مصطفی محقق داماد

گرافیسیت، طراح و اجرای جلد کاوه حسن بیگلر

لیتوگرافی کوثر
چاپ متن دایره سفید
صحافی حقیقت

تیراژ ۱۰۰۰ نسخه
چاپ اول تابستان ۱۳۹۷

تهران، خیابان شریعتی، نرسیده به مترو قیصریه،

ایستگاه پل رومی، پلاک ۱۷۹۰

تلفن: ۲۲۰۰۸۷۷۸ - ۲۲۶۰۶۴۱۴

فهرست مطالب

- پیش‌گفتار..... ۷
- گفتار نخست: سیر تاریخی اجتهاد شیعی، مکتبها، حوزه‌ها و روشها..... ۱۱
- گفتار دوم: عوامل مؤثر در تحوّل اجتهاد شیعی..... ۵۹
- گفتار سوم: اجتهاد صنعت محور خراسانی..... ۱۰۷
- گفتار چهارم: دیدگاه‌ها..... ۱۶۱
- گفتار پنجم: اجتهاد بر محور عدالت..... ۱۸۳
- گفتار ششم: نقش اصل عدالت در اجتهاد شیعی و توسعه حقوق بشر..... ۲۱۷
- گفتار هفتم: جایگاه اصل کرامت انسانی در اجتهاد شیعی..... ۲۵۵
- گفتار هشتم: اصل عدم ولایت و مستثنیات آن از نظر شیخ انصاری و محقق خراسانی..... ۲۷۷
- گفتار نهم: اجتهاد مستمر شیعی در رویارویی با مسایل عصر حاضر..... ۳۰۷

۳۴۱.....فهرست منابع

۳۵۵.....نمايه

۳۵۷.....نمايه اشخاص

۳۶۹.....نمايه آيات

۳۷۲.....نمايه احاديث

۳۷۳.....نمايه اشعار

۳۷۴.....چکيده انگليسي

پیش‌گفتار

۱. اجتهاد، به معنای نهایت تلاش برای دستیابی به احکام شرعی فرعی از منابع اصلی، در طول تاریخ اسلام همواره در تحوّل، تغییر و توسعه بوده است. جالب است گفته شود که حتی واژه «اجتهاد» در ادوار مختلف دارای معنای واحد نبوده و در هر دوره معنایی متفاوت و احياناً متناقضی به خود اختصاص داده است. در دوره صدر اسلام و در عصر ائمه اطهار (ع) و اصحاب آنان، اجتهاد به معنای «عمل به رأی شخصی» تلقی می‌شده است. به همین دلیل، سخنانی از دانشمندان و فقیهان آن مقطع زمانی در مذمت اجتهاد به ما رسیده است.

مدارک تاریخی نشان می‌دهد که ابن جنید اسکافی از فقیهان اولیه شیعی طرفدار اجتهاد بوده و شیخ مفید (متوفی ۴۱۲ق) علیه وی کتابی تحت عنوان *النقض علی ابن جنید فی اجتهاد الرای* تألیف کرده است. سیّد مرتضی (متوفی ۴۳۶ق) نیز در کتاب *الدریعه* چنین آورده است: «اجتهاد باطل است و امامیه، عمل به ظن و رأی و اجتهاد را جایز نمی‌دانند».

اما از قرن هفتم هجری، از یکسو اجتهاد در میان اهل سنت تعطیل و از

سوی دیگر، در میان فقیهان شیعی کلمهٔ اجتهاد، معنای دیگری به خود گرفته و به معنای «بذل جهد و تلاش در جهت استنباط احکام شرعی از منابع و دلایل فقه اسلامی» به کار برده شده است. محقق حلی (متوفی ۶۷۶ق) در کتاب خود به نام *المعارج تحت عنوان «حقیقة الاجتهاد»* چنین می‌گوید: «و هو فی عرف الفقهاء بذل الجهد فی استخراج الأحكام الشرعیة، و بهذا الاعتبار یکون استخراج الأحكام من أدلة الشرع اجتهاداً» (اجتهاد در عرف فقها، بذل جهد و کوشش در امر استخراج احکام شرعیه است، و به این اعتبار، استخراج احکام از دلایل شرعی آن، اجتهاد می‌باشد).

از آن زمان تاکنون هرچند تعریف فوق برای اجتهاد استقرار یافته، ولی در روش و محتوا هرگز ثابت نبوده و در قرون و اعصار مختلف دگرگون شده است. شاید بتوان گفت که آنچه نقش عمده در تحولات ایفا کرده، علم اصول فقه، همان دانشی است که در دامن ادبیات اسلامی به وجود آمده و روز به روز رشد یافته و فریه گردیده است. علم اصول یک روز در چند قاعدهٔ معدود برای فهم الفاظ کتاب سنت محدود بوده است، ولی به تدریج از دانشهای دیگر مباحث بسیار وسیعی در این دانش مندرج گشته تا آنکه به صورت فعلی درآمده است. پیدایش مکتبهای مختلف اصولی از یکسو و اجتهاد برای یافتن پاسخ نسبت به حوادث و رخدادهای تازه و جدید در زندگی انسانهای اهل ایمان از سوی دیگر، موجب تحولات عمیقی در تفقه و اجتهاد بوده است.

۲. یادداشتهای پیش روی شما اختصاص دارد به تحولات اجتهاد شیعی در قرن معاصر. یعنی قرنی که عوامل تحول در آن بسیار زیاد بوده است. قرنی که زندگی انسانها گویی نه با تحول تدریجی، بلکه با جهشهای پرشتاب

متحول شده و از سنت رو به مدرنیته نهاده است. صنعت و تکنولوژی مستقیماً با زندگی روزمره بشری روبرو شده و علم شریعت برای پاسخگویی در چالش قرار گرفته است.

۳. اکثر مباحث مندرج در این نگارش قبلاً به صورت مقاله در مجله تحقیقات حقوقی دانشکده حقوق دانشگاه شهید بهشتی منتشر شده، ولی با ویرایش و پیرایش اینک به صورت حاضر تقدیم به دانشجویان ارجمند می‌گردد. البته برخی مباحث سابقه انتشار ندارد و برای نخستین بار است که برای تکمیل این مجموعه تهیه گردیده است.

۴. لازم می‌دانم از جناب آقای حمید رضا افسری که در تنظیم و فراهم‌سازی این مجموعه خالصانه با سعی و تلاش خویش، اینجانب را یاری نموده‌اند و از کلیه سروران کرام که با اعلام نظر کریمانه نگارنده را ارشاد می‌فرمایند، سپاسگزاری نمایم.

ومن الله التوفيق و عليه التكلان

سید مصطفی محقق داماد

بهار ۱۳۹۷ خورشیدی

سیر تاریخی اجتهاد شیعی، مکتبها، حوزه‌ها و روشها

چکیده

چالش میان عقل و دین در ادبیات اسلامی در دو حوزه بوده است؛ حوزه اصول بنیادین اعتقادی و حوزه شریعت و احکام عملی. در حوزه اخیر پیروی از عقل در استنباط احکام شریعت به تدریج عنوان «اجتهاد» به خود گرفت. اجتهاد در بستر تاریخ تعریف واحد و ثابتی برای خود حفظ نموده، و به حسب مقتضیات زمان توسط متفکرین دگرگون شد. مکاتب اهل سنت باب اجتهاد را مسدود اعلام کردند، و پیروان مکتب تشیع، در معرفی احکام شریعت به سطح وسیعی اجتهاد را توسعه بخشیدند. توسعه اجتهاد در میان شیعیان موجبات فریه شدن دانشی تحت عنوان «علم اصول فقه» را فراهم ساخت. شیعیان به موازات حوزه شریعت در بخش مباحث کلامی نیز خود را از قید و بند بحثهای سنتی اشاعره و معتزله رها کرده و الهیاتی تحت عنوان «حکمت متعالیه» که می‌توان آن را «حکمت شیعی» نامید، تأسیس نمودند. این حکمت مبتنی است بر تعقل بشری، و تدین به آموزه‌های وحیانی، و تعلیمات پیامبر (ص) و اهل بیت ایشان (ع). علم اصول در سیر تاریخی خود رشد تکاملی داشت و در مدارس مختلف به روشهای متفاوتی تدوین و ارائه شده است. در این مقاله نویسنده بر آن است تا به نحو اجمال تحول علم اصول فقه شیعی و روشها و مکتبهای آن را مورد بررسی قرار دهد.

مقدمه

مطالعه در تاریخ ادیان نشان می‌دهد که گفتگوی میان عقل و دین از قدیم الایام موضوع چالش بوده است. این انگیزه در اسلام بحث انگیزترین مباحث فلسفی و کلامی را تشکیل داده است.

چالش مزبور در دو حوزه بوده است. حوزه مسائل بنیادین اعتقادی و حوزه شریعت و احکام عملی. در حوزه نخستین مسائلی نظیر صفات خداوند و یا مجبور بودن و یا مختار بودن بشر مطرح بوده است، در حالی که در حوزه اخیر، حدود دخالت عقل در استنباط احکام شریعت مورد نزاع قرار می‌گرفته است. پیدایش گروه‌ها و نحله‌های مختلف کلامی و یا فقهی، نتیجه همین چالشها بوده است. دو مکتب کلامی اشاعره و معتزله در قرون اولیه اسلامی و به دنبال آن شاخه‌های منشعب از آنها با محوریت همین چالش پدیدار شده، همان طور که مکاتب چندگانه فقهی را می‌توان بر همین محور تعریف نمود. به تدریج پیروی از عقل در معرفت شریعت عنوان خاص «اجتهاد» به خود گرفت، هر چند که اجتهاد در بستر تاریخ اسلام تعریف و هویت واحد و ثابتی برای خود حفظ نمود، و به حسب مقتضیات و شرایط سیاسی و اقتصادی توسط متفکرین اسلامی دگرگون شد، و به دیگر سخن «اجتهاد» خود مورد اجتهاد قرار گرفت!

امروزه در مکاتب مختلف اسلامی واژه اجتهاد به کار می‌رود، ولی چه بسا با معانی متفاوت؛ هرچند که عقل‌گرایی در فهم دین را می‌توان وجه مشترک میان همه محسوب داشت. بی‌تردید حنفیان که بر اجتهاد پای می‌فشارند با آنچه فقهای شیعه از آن تصور دارند، متفاوت است؛

هرچند که هر دو در جنس بعید عقل‌گرایی مشترکند.

نگاهی به تحولات قرون اخیر در کشورهای اسلامی نشان می‌دهد که اعتراف به ضرورت تداوم و استمرار اجتهاد، و به تعبیر دیگر لزوم مقابله با انسداد باب آن یکی از ارکان تجدّد فکری در جوامع اسلامی سنی بوده و بیشتر رهبران نواندیش از ترک، عرب و هندی در این باره همداستان بوده‌اند. و همین امر هموارترین راه تفاهم با شیعیان به شمار می‌آمده است. شیعیان برای اجتهاد معنائی وسیع و آن را از لوازم تفکر دینی محسوب می‌کردند. از یک سو، آنان با اندیشه‌گری در مسائل کلامی و حوزهٔ عقلی الهیات از پابندی به تفکرات غیرعقلانی متکلمان به تدریج خود را رها کردند و به جای آن به سوی «حکمت متعالیه» روی آوردند و آن را به عنوان «حکمت شیعی» باز شناساندند و از سوی دیگر، علم اصول فقه که تفقه بر پایهٔ تعقل را توجیه می‌کند، در میان حوزه‌های علمی شیعه به سرعت به بالندگی خود ادامه داد و از این رهگذر بر تحوّل روشمند تفقه اثر بخشید. ولی تجدّدخواهان سنی به جای حل مشکلات فلسفی، ذوق اجتهادی خود را در زمینهٔ نظام حقوقی و قوانین زندگی اجتماعی به کار بردند. زیرا اولاً جنبش تجدّدخواهی در عالم اسلام جنبهٔ تدافعی در قبال هجوم اندیشهٔ غربی بود. و این امر چنان شدت داشت که فرصت برای بحث و تفکر فلسفی و بازنگری در مسائل بنیادین فکری باقی نمی‌گذاشت؛ ثانیاً تجدّدخواهان معتقد بودند که بسیاری از مشکلات درونی عالم اسلام از ناتوانی مکاتب فقهی کهن در مقابله با اوضاع متغیر امروز برمی‌خیزد؛

و ثالثاً انتقاد غریبان از زندگی مسلمانان بیشتر متوجه نظامها و تأسیسات حقوقی و اجتماعی‌شان بوده است، و گمان می‌رفت که اگر این نظامها و تأسیسات اصلاح شوند، مخالفان بهانه‌ای برای تلخ‌گویی علیه مسلمانان نخواهند داشت^۱. ولی افزون بر همه این جهات و بالاتر از همه، از فقر اندیشیدن عقلانی در میان اهل سنت نباید غافل بود. اجتهاد به هر معنا که باشد و هرگونه که تفسیر شود، آنچه مسلم است به سطحی بالا از تفکر عقلی و ذوق فلسفی و بصیرت نظری نیاز دارد. و چنین امری به برکت محیطی دست می‌دهد که تأمین‌کننده آزادی و تشویق‌گر بحث و رونق‌بخش بازار اهل نظر باشد و محیط اسلام سنتی از قرن سوم تا قرن سیزدهم هجری زمینه مساعدی برای روییدن و شکفتن اندیشه‌های فلسفی نبود.

در قرون آغازین اسلامی دوران کوتاهی در سایه روش مأمون خلیفه عباسی، مبنی بر تشویق بحثهای نظری، بازار تفکر عقلانی رونق گرفت. ولی طولی نکشید که با روی کار آمدن متوکل خلیفه عباسی، سیاستی که وی برای خنثی کردن آثار روش مأمون پیش گرفت، پیشرفت اندیشه عقلانی اسلامی را با دشواری مواجه ساخت، و هر چند که این امر تحت شعارهای عوام‌پسندانه جانبداری از دین صورت می‌گرفت، انگیزه سیاسی تحکیم قدرت مطلقه دربار خلافت نقش اصلی را در این امر ایفا می‌کرد. در سال ۲۴۱ ق یعنی دقیقاً سالهای میانی قرن

۱. رک: فضل الرحمان، «الفلسفة الإسلامية الحديثة»، در مجموعة الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة، قاهره، ۱۹۵۵م، ص ۷۸ (به نقل از حمید عنایت، دین و تجدید، ص ۱۵).

دوم با مرگ احمد بن حنبل تحت شعار جلوگیری از هرج و مرج دینی و ایجاد انضباط و حُسن جریان امور شرعی رسماً اجتهاد ممنوع و به اصطلاح، باب اجتهاد مسدود شد و جامعهٔ مسلمانان سُنّی را به شیوهٔ تقلید و ادار ساخت.

مسدودکنندگان باب اجتهاد هدف سیاسی خود را که چیزی جز اطاعت مطلق و کورِ مردم نبود در پوشش ریاکارانهٔ دفاع از متون مقدس دینی و جلوگیری از ورود اندیشه‌های غیر خودی به جوامع اسلامی ارائه می‌دادند، ولی آنچه در این میان آسیب جدی می‌دید نظریه‌پردازی، تفکر و به طور کلی اندیشه‌گری عقلانی و عقل‌گرایی دینی بود. افسوس که در این میان متفکرانی از جهان اسلام را می‌بینیم که وسیلهٔ دست قدرت شده و انسداد فکر و تعقُّل را توجیه کرده و با تألیف مقاله، رساله و کتاب خواستهٔ قدرت را تأمین نموده‌اند. مقاومت علیه تعقُّل و تفکر در دین در تاریخ ادبیات اسلامی گاه در قالب ضدیت و موضع‌گیری علیه حکمت و فلسفه بوده، و گاه در لباس ظاهرگرایی و یا آخباری‌گری تجلی می‌کرده است.

غزالی در مقطعی از تاریخ زندگی خویش به منظور توجیه رفتار سیاسی خواجه نظام‌الملک، دست به تألیف کتاب *تهافت الفلاسفه* می‌زند، و از این رهگذر مهمترین ضربه را بر پیکر عقل‌گرایی دینی وارد می‌سازد. خوشبختانه اقدام وی با رویارویی قاطع ابن رشد، فیلسوف، فقیه و قاضی اندلسی در غرب اسلامی مواجه می‌گردد. ابن‌رشد که فردی جامع معقول و منقول است، در هر دو حوزه، به تولید

آثاری دست می‌زند که حاوی محوریت تعقل در الهیات به معنای وسیع آن است. و انصاف آن است که علی‌رغم عظمتی که برای غزالی و جایگاه وی در پیشرفت اندیشه بایستی قائل باشیم، ابن‌رشد با تألیف *تهافت التهافت*، غزالی را به جای خویش نشانده است.^۱ دربارهٔ وی چنین گفته شده که: «وی ضابطه دو حقیقت، و یا به عبارتی دیگر دو گونه وحی را به میان آورده است، یکی فلسفی و دیگری دینی، ولی در تحلیل نهایی هر دو باید به یک نتیجه برسند».^۲ وی فقیه است و مالکی مذهب. کتاب *فقهی او بدایة المجتهد و نهاية المقتصد* عنوان دارد. این عنوان را از یکی از آیات قرآن^۳ برگرفته است که مردم را در مقابل انبیای الهی به سه دسته تقسیم می‌کند: دستهٔ اوّل، آنان که با پذیرفتن تعلیمات انبیاء به خویشتن ستم کرده‌اند؛ دستهٔ دوم، آنان که «مقتصد» یعنی میانه‌روی (محافظه‌کاری و احتیاط) را پیشهٔ خود می‌کنند؛ و دستهٔ سوم، به تعبیر قرآن پیشتازان به سوی خیر هستند. به نظر ابن‌رشد دستهٔ سوم خردگرایانند، وی مجتهدین را دستهٔ سوم می‌داند. لذا کتابش را پایان میانه‌روی و آغاز تعقل نامیده و از جای جای کتاب مزبور عقل‌گرایی وی کاملاً مشهود است.

وی در مقدمهٔ کتاب نکته‌ای عقلانی در خصوص محدودهٔ قلمرو شریعت مطرح می‌کند که قطع نظر از ارزیابی و قبول و یا رد آن،

۱. رک: شیخ، سعید، *مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی*، ترجمهٔ سید مصطفی محقق داماد، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۹ش، فصلهای غزالی و ابن‌رشد.

۲. همان، ص ۲۳۷.

۳. فاطر (۳۵)/۳۲.

بی‌تردید مهم و قابل توجه است. او می‌نویسد: «طرقی که با استفاده از آنها می‌توان احکام شریعت را از پیامبر (ص) به دست آورد، سه راه است: ۱. لفظی ۲. فعلی ۳. تقریری. و اما در خصوص مواردی که شارع به سکوت برگذار نموده و حکمی نسبت به آن اعلام نداشته است، جمهور فقهاء گفته‌اند که باید عمل به قیاس کرد و از آن رهگذر حکم شریعت را به دست آورد. ولی اهل ظاهر گفته‌اند قیاس در شریعت باطل است. و مواردی که شارع نسبت به آن سکوت کرده در آن موارد به طور کلی حکمی وجود ندارد. دلیل عقلی نظر ظاهریان را تأیید می‌کند، زیرا وقایع و روابط فیما بین مردم غیرمتناهی است، و نصوص، افعال و تقریرهای پیامبر (ص) متناهی، و محال است غیرمتناهی با متناهی برابری کند»^۱.

در متن فوق ابن رشد چهره از یکی مبانی بسیار مهم خویش برداشته و آن اعتقاد به شریعت حداقلی است. بر اساس متن فوق، قلمرو شریعت همان است که در کتاب و سنت بیان شده و در جایی که کتاب و سنت حکمی ندارد، اصولاً قلمرو شریعت نیست تا حکمی داشته باشد، آنجا دیگر قلمرو عقل است. ظاهراً ظاهریه نیز بر همین مبنا بوده‌اند و ابن رشد نظر آنان را قابل توجه می‌داند که البته تشریح این نظریه،

۱. ابن رشد الحفید، *بدایة المجتهد و نهایة المقتصد*، دارالمعرفه، چاپ نهم، ج ۱، ص ۱۰۵: «انَّ الطرق التي منها تلتق الاحکام عن النبي عليه الصلاة والسلام بالجنس ثلاثة: إما لفظ، وإما فعل، وإما إقرار. و أما ما سكت عنه الشارع من الاحکام، فقال الجمهور: إن طريق الوقوف عليه هو القياس. و قال أهل الظاهر: القياس في الشرع باطل. و ما سكت عنه الشارع فلا حکم له و دلیل العقد يشهد بشبوته، و ذلك أن الوقائع بين أشخاص الأناسی غیر متناهیه، و النصوص، و الأفعال، و الاقرارات متناهیه، و محال أن یقابل ما لا یتناهی بما یتناهی».

مجال دیگری لازم دارد که ما موکول به آنجا خواهیم کرد. این مبنای ابن رشد در فتاوی وی اثر گذاشته است. برای نمونه، آنجا که عموم فقیهان به عدم برابری زن در مقابل مرد در قصاص قائلند و معتقدند که مرد در مقابل قتل زن به قصاص محکوم نمی‌شود، می‌گوید: «مصلحت اقتضا می‌کند که زن و مرد را در قصاص برابر بدانیم»^۱. جمهور فقیهان در این مورد نصی نداشته‌اند، ولی بر اساس استناد به دلایلی از جمله قیاس چنان فتوا داده‌اند؛ ولی ابن رشد معتقد است، سکوت متون شرعیه دال بر آن است که باید در این مورد به مصلحت اندیشی خردمندان دست زد. ولی ابن رشد با مخالفت و انتقاد مخالفان تعقل دینی مواجه شد؛ و کاملاً در آثارش مشهود است که برای رسیدن به هدف نهایی خویش، یعنی روشن‌گری دینی و رفع تحجّر و آستی میان عقل و دین، تحت فشار شدید قرار داشته و به هیچ وجه از فضای باز برخوردار نبوده است. وی در سال ۵۹۸ق غریبانه در قرطبه درگذشت. نویسندگان غربی مرگ او را نمودار واپسین مرحله رونق تفکر فلسفی در اسلام دانسته‌اند.

خاموشی رونق تفکر عقلانی در جهان اسلام را بر فرض اگر در قسمت غرب اسلامی بپذیریم، به هیچ وجه این مدّعا در شرق اسلامی به ویژه ایران، قابل پذیرش نیست. در بخش علوم عقلی الهی، نادرستی این مدّعا توسط شادروان پروفیسور هانری گُربِن اسلام‌شناس فرانسوی در کتاب *تاریخ فلسفه اسلامی* به اثبات رسیده و معلوم گردیده که فلسفه پس از ابن رشد نیز همچنان پاینده و بالنده بوده است و چنان

نیست که با انتقادهای غزالی از سُنَّت فلسفی ابن سینا پایان پذیرفته باشد.^۱

کاملاً پیداست که منظور نظر پروفیسور کربن جنبشهای فلسفی در میان شیعیان است؛^۲ به عبارت دیگر، نظر ایشان به حرکت‌های فلسفی به معنای خاص کلمه معطوف گردیده است. در حالی که در تفکر و نگرش عقلانی به الهیات، ایشان از پیدایش ستارهٔ درخشان قرن پنجم در جهان اسلام شیعی که «شیخ طوسی» نام دارد و تحول عظیمی که توسط آثار ایشان در مباحث کلامی و نیز در «اجتهاد» پدیدار گشت، غفلت کرده‌اند. شیخ طوسی روش کاملاً جدیدی را برای اجتهاد پیش بینی کرد که در جهان تشیع مدتها از آن پیروی می‌شد. در شیوهٔ وی، علوم معقول و منقول به یکدیگر آمیخته بود. تا چند قرن در جهان اسلام شیعی عالمان جامع فراوان دیده می‌شوند. خواجه طوسی (متوفی ۶۷۵ق) با تکیه بر همین گونه اجتهاد است که حکومت بغداد را جائر معرفی می‌کند، و به کمک قدرت حکومت ایران در براندازی آن تلاش می‌کند و موفق می‌گردد. علی‌رغم آنکه در رأس آن حکومت شخصی که خود را خلیفهٔ رسول‌الله می‌دانست، قرار داشت و تودهٔ مردم چنان او را مقدّس می‌دانستند که بر اساس تعلیمات دینی برگرفته از عالمان وابسته به دربار، حتی به خود اجازهٔ سخن گفتن با صدای بلند را در محضر او نمی‌دادند^۳ و معتقد بودند که اگر کسی اندک دستی به سوی

۱. ایزوتسو، مقدمهٔ شرح منظومه سبزواری، تهران، ۱۳۴۸ ش.

۲. عنایت، همان، ص ۱۶.

۳. رک: غزالی: المستظهری؛ و نیز: احیاء العلوم؛ و نصیحة الملوک.

خلیفه دراز کند، آسمان بر زمین فرود خواهد آمد و خلق را نابود خواهد ساخت.

البته نباید این نکته از نظر دور بماند که اجتهاد هر چند در عقلانی شدن جامعه شیعی سهم بسزا داشت و فقه شیعه را از جمود در متن‌گرایی افراطی رها ساخت، ولی در مقاطعی از تاریخ به عللی موجب دغدغه خاطر گروهی از دیندارانی شد که با حسن نیت معتقد بودند که توسعه قلمرو دین موجبات خسران دین را فراهم می‌سازد و خدمتی به دین محسوب نمی‌گردد. این نکته را ما به نحو تفصیل و تحلیل در کتاب *فلسفه حقوق اسلامی (فلسفه فقه)* بیان داشته‌ایم، و از خداوند توفیق تکمیل و انتشار آن را در آینده نزدیک مسئلت می‌داریم.

فصل اول: روش‌شناسی اجتهاد شیعی

مبحث اول: اصول فقه شیعه

در اینکه علم اصول فقه، یکی از علومی است که در دامن فرهنگ اسلامی تولد، رشد و تکامل یافته، تردیدی وجود ندارد. هر چند در این که نخستین مصنف آن کیست و او به چه نحله و مکتبی از مکاتب اسلامی منتسب بوده، گفتگو بسیار است. همان‌طور که اختلاف نظر در موضوع، تعریف، غرض، مسائل، مبادی تصویری و تصدیقه آن کم نیست، ولی با توجه به این که علم اصول فقه، همچون خود فقه، ادوار گوناگونی را طی کرده و در هر دوره‌ای مباحث جدیدی بر آن افزوده شده، این اختلاف نظرها طبیعی است.

مطالعه در سیر تحول علم اصول از یک سو و نگاهی به سیر

تاریخی تعریفات ارائه شده برای آن از سوی دیگر، این حقیقت را به خوبی آشکار می‌کند که تعریف اصول فقه در تمامی ابعاد آن همراه با تحوّل مباحث آن تغییر یافته و با تحوّل روبرو گشته است.

مبحث دوم: ترکیب «اصول فقه»

نخستین سؤالی که قبل از هر چیز باید مطرح شود این است که در ترکیب «اصول فقه»، اصول به چه معنی است؟ روشن است که اصول جمع اصل است، ولی «اصل» معانی مختلفی دارد، در اینجا کدام یک مراد است؟ آیا اصل در اینجا به معنای قاعده است؟ یا به همان معناست که در اصول عملیه اصطلاح شده؟ و یا هیچ کدام؛ بلکه معنای دیگری مراد است؟

علمای فرنگ اصول فقه را به «ریشه‌های فقه» ترجمه کرده‌اند؛ آیا این برداشت صحیح است؟ و اگر صحیح نیست، پس اصول به چه معناست؟

پاسخ این سؤال به تعریف علم اصول و تا اندازه‌ای به موضوع آن بستگی دارد، و می‌توان گفت به طور کلی این پرسش، گونه‌ای دیگر از همان پرسش یعنی آن که تعریف علم اصول چیست و موضوع آن کدام است می‌باشد و همان‌طور که گفتیم ارائه پاسخی قطعی و مردود دانستن نظریات مخالف بدون نگاه به تاریخ شکل‌گیری این دانش و ادوار مختلفی که طی نموده، نه کار سهلی است و نه از نظر روش تحقیق صحیح و واجد شرایط منطقی خواهد بود.

1. Weiss, BG. "Usul Alfihq", *The Encyclopedia of Religion*, Ed. M. Eliade, 1955, V.15, p.155.

مطالعه در آثار نویسندگان اولیّه علم اصول نشان می‌دهد، که اصول در این ترکیب به معنای ادّله به کار می‌رفته و حتی تا سده‌های ۴ و ۵ق، چندان با این معنی فاصله نگرفته است.^۱

به احتمال قوی آنچه که نظر محققان فرنگی را که از بیرون به یکی از شاخه‌های دانش اسلامی نگریسته‌اند به خود جلب نموده و واژه اصول را برابر ریشه‌ها ترجمه کرده‌اند، همین معنی بوده است؛ و به دیگر سخن، آنان بر این باورند که مباحثی که در علم اصول به کار می‌رود به صورت اصول موضوعه در علم فقه جایگاه مبادی به خود می‌گیرد.

ولی ناگفته پیداست که علم اصول فقه، در دوره‌های میانی به این معنی مراد نشده، چه رسد به عصر حاضر؛ و بنابراین مشکل همچنان باقی است.

در اینجا حلالّ مشکل را محقق حلّی (متوفی ۶۷۷ ق) فقیه بزرگ دوره میانی می‌یابیم که به روش بسیار منطقی کتاب مستطاب معارج الاصول را چنین آغاز نموده است: «چون بحث در این کتاب پیرامون اصول فقه است، نخست لازم است این دو واژه (اصل - فقه) تبیین گردد. معنای اصلی «اصل» عبارت است از آنچه که چیزی بر آن مبتنی گردد و بر آن متفرع شود. و «فقه» به معنای معرفت است. و در عرف فقها عبارت است از آگاهی نسبت به مجموعه‌ای از احکام شرعیه عملیه که نسبت به آنها دلیل وجود دارد. و مراد از «شرعیّه» احکامی

۱. برای نمونه، رک: مفید، التذکره، ص ۲۷-۲۸؛ غزالی، المستصفی، ج ۱، ص ۵-۴.

است که تأسیس آن توسط شرع منقول است و یا شرع آن را تأیید،
تقریر و امضاء نموده است»^۱.

جمله محقق حلّی از این جهت مشکل را حلّ می‌کند که کاملاً
می‌تواند حلقه واسطی میان دوران نخستین و متأخر قرار گیرد؛ زیرا
همانطور که دیدیم اصل به «آنچه چیزی بر آن مبتنی است»، معنا شده
و از اصول، اموری که فقه بر آن مبتنی است، مراد گردیده است. هر
چند این معنا در مقام توضیح در دوره‌های گوناگون تحوّل اصول فقه،
تفسیری جدید به خود گرفته، در عین حال می‌تواند قدر مشترکی میان
تعاریف ارائه شده از علم اصول در دوره‌های مختلف محسوب گردد.

در دوران نخستین، همان طور که اشاره شد از علم اصول، شناخت
ادله منظور شده است^۲. و در دوره بعد، نه شناخت ادله، بلکه شناخت
قواعد فراهم شده برای استنباط احکام شرعی مورد نظر بوده است^۳.

۱. محقق حلّی، معارج الاصول؛ به کوشش محمد حسین رضوی، قم، ۱۴۰۳ق: «لما كان البحث في هذا الكتاب انما هو بحث في اصول الفقه، لم يكن بدّ من معرفة هاتين اللغتين: فالاصل، في الاصل: هو ما يبتنى عليه الشئ و يتفرّع عليه. و الفقه: هو المعرفة [عند المتكلم]. و في عرف الفقهاء: هو جملة من العلم باحكام شرعية عملية مستدل على اعيانها، و نعى بالشرعية: ما استفيدت بنقل الشريعة لها عن حكم الاصل او باقرار الشريعة لها عليه. و اصول الفقه في الاصطلاح هي: طُرُق الفقه على الاجمال».

۲. سید مرتضی (متوفی ۴۳۶ق) چنین می‌گوید: «اعلم أن الكلام في أصول الفقه أنما هو على الحقيقة كلام في أدلة الفقه، يدل عليه انا اذا تأملنا ما يسمي بانه اصول الفقه، وجدناه لا يخرج من أن يكون موصلا الى العلم او متعلقاً به و طريقتاً الى ما هذه صفته، و الاختبار يحق ذلك. و لا يلزم على ما ذكرناه أن تكون الادلة و الطرق الى أحكام فروع الفقه الموجودة في كتب الفقهاء اصولاً للفقه لان الكلام في اصول الفقه انما هو كلام في كيفية دلالة ما يدل من هذه الاصول على الاحكام على طريق الجملة دون التفصيل» (سید مرتضی، الذريعة، به تصحيح ابوالقاسم گرّجی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ج ۱، ص ۷).

۳. رک: میرزای قمی، قوانین الاصول، تبریز، چاپ سنگی، ج ۱، ص ۵.

ولی به هر حال می‌توان گفت تعبیر محقق حلّی از واژهٔ اصل به نحوی با همهٔ تعاریف ارائه شده، چندان ناسازگار نیست؛ هر چند که منطبق ساختن آن با تعریف متأخرین خالی از تکلف نمی‌باشد.

به نظر می‌رسد با تعریفی که متأخرین از علم اصول ارائه می‌دهند مراد از اصول در این ترکیب، نه به معنای ریشه‌ها، و نه به معنای اصول عملی و نه به معنای قواعد است، بلکه اصول فقه به معنای «روش تفقه و اجتهاد» است. این معنی هم با تعریف محقق حلّی از علم اصول تطبیق می‌کند که گفته است: «هی طرق الفقه»، و هم با تعریف اصولی نامدار قرن معاصر، آخوند خراسانی (متوفی ۱۳۲۹ق) مطابقت دارد که بیان داشته است: «اصول صنعتی است که با آن قواعدی شناخته می‌شوند که می‌توانند در طریق استنباط احکام به کار آیند»^۱.

مبحث سوم: هسته‌های اولیه علم اصول

با توجه به اینکه علم اصول فقه را، مقدمهٔ فقه و علمی ابزاری و دستوری برای فقه می‌دانیم لذا بی‌شک، آغاز تدوین و شکل‌گیری آن را به صورت یک علم هیچ‌گاه در سدهٔ اوّل هجری نباید جستجو کرد؛ چرا که در آن تاریخ خود علم فقه که ذی‌المقدمه این دانش است مراحل آغازین و نامدّون خود را طی می‌کرده است. ولی با الهام از تحلیل معنوی - تاریخی ترکیب اصول فقه، نخستین برخورد کاملاً نظری در مورد نحوهٔ کاربرد ادّله فقهی را در سدهٔ اوّل می‌توانیم ملاحظه کنیم.

در همان سالهای اولیه، این مسئله برای مسلمانان مطرح شد که در

۱. آخوند خراسانی، کفایة الاصول، ج ۱، ص ۹.

فرض وجود حدیثی معتبر که با عموم کتاب‌الله ناسازگار است، چه باید کرد؟ تخصیص و تقیید کتاب توسط احادیث برای عموم مسلمانان امری مشکل و ناروا به شمار می‌رفت. از برخی تابعان نظیر سعید بن جبیر و نیز ائمه (ع) به صراحت نسبت به این امر اظهار نظر دیده می‌شود.^۱

وجود اخبار متعارض و حیران شدن مسلمانان در هنگام عمل نیز، امری بود که بایستی در برخورد با آنها شیوه‌ای مستدل در پیش گرفت تا به صورت یک نظریه برگرفته شده از قاعده کلی بتوان در موارد مشابه نیز به آن عمل نمود.^۲

در مورد اجماع نیز کهن‌ترین سندی که در دست است، روایتی کوتاه از مسیب بن رافع اسدی (متوفی ۱۰۵ق)، فقیهی از تابعان کوفه می‌باشد که حسب نقل او مسلمانان سلف هرگاه در قضیه‌ای حدیثی از رسول‌الله (ص) نبود، گرد هم می‌آمدند و اجماع می‌کردند و رأی مجمع‌علیه را عمل می‌کردند.^۳ این سند صرفاً یک گزارش تاریخی نیست، بلکه ابراز یک نظریه اصولی است.

مبحث چهارم: تدوین اصول فقه

در اینکه نخستین مصنف و نظام‌دهنده علم اصول به شکل یک مجموعه کیست؟ و به چه فرقه‌ای و نحله‌ای از مکاتب اسلامی بستگی داشته، گفتگوی نسبتاً جدی وجود دارد.

۱. رک: دارمی، سنن، ج ۱، ص ۱۴۵؛ کلینی، کافی، ج ۲، ص ۲۸.

۲. رک: محقق داماد، سید مصطفی، اصول فقه، تهران، دفتر نشر علوم اسلامی، ۱۳۷۸ش، دفتر سوم، ص ۱۲۱.

۳. رک: دارمی، همان، ج ۱، ص ۴۸-۴۹.

فخر رازی می‌گوید: «بدان که نسبت شافعی به علم اصول همانند نسبت ارسطو به علم منطق و نیز نسبت خلیل بن احمد به علم عروض است»^۱.

و نیز ابن خلدون گفته است: «نخستین کسی که در علم اصول فقه تألیف کرد شافعی (رض) است. وی در این خصوص رساله‌ای را املا نمود و درباره‌ی اوامر و نواهی بحث کرد»^۲.

این برداشت بعدها بهانه‌ای به دست اخباریون امامیه داد که در استدلالات خود گفته‌اند: اگر در استنباط احکام شرعیه قواعد اصولی اعمال گردد، فقه شیعه تحت الشعاع و سیطره فقه اهل سنت قرار خواهد گرفت؛ زیرا مبتکرین اصول، اهل سنت بوده‌اند.

آیت‌الله سید حسن صدر، در کتاب *تأسیس الشیعه، مؤسس علم اصول را امامین همامین، حضرت باقر و حضرت صادق (ع) دانسته و گفته است: «نخستین کسی که علم اصول فقه را بنیان نهاد و باب آن را باز نمود و مسائل آن را شکافت، حضرت ابی جعفر امام باقر (ع) و پس از وی فرزندش حضرت ابی عبدالله صادق (ع) بوده‌اند که بر اصحاب خویش قواعد اصول را املا فرموده‌اند»*^۳.

۱. ابوزهره، *الشافعی*، ص ۱۹۶-۱۹۷: «اعلم ان نسبة الشافعی الی علم الاصول کنسبة ارسطو الی علم المنطق و کنسبة خلیل بن احمد الی علم العروض».

۲. ابن خلدون، *مقدمه*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، چاپ چهارم، ص ۳۵۵: «کان اوّل من کتب فیه (علم الاصول) الشافعی رضی الله عنه، و املی فیه رسالته المشهورة و تکلم فیها فی الاوامر و النواهی».

۳. سید حسن صدر، *تأسیس الشیعه*، چاپ شرکه النشر و الطباعة العراقية المحدودة، ص ۳۱۰: «اوّل من أسس علم الاصول و فتح بابیه و فتق مسائله الامام ابو جعفر الباقر (ع) ثم بعده ابنه الامام ابو عبدالله الصادق (ع) املیا علی اصحابهما قواعد».

با قطع نظر از اینکه آیا بحث فوق مُثْمِرِ ثمر است یا خیر، به یقین داوری منصفانه و حل اختلاف نهایی و به دور از هرگونه موضعگیری متعصبانه که فاقد وجهه منطقی و روش تحقیق است، فرصتی دیگر و رساله‌ای مستقل و جداگانه را می‌طلبد و ما ترجیح می‌دهیم برای آگاهی طلاب علوم دینی صرفاً به گزارشی کوتاه از «سیر اصول فقه در مکاتب فقهی شیعه» که به نظرمان می‌رسد در این زمینه کمتر اهتمام شده است، بسنده نمائیم.

مبحث پنجم: نخستین آثار اصولی فقیهان امامیه

مطالعه آثار فقیهان امامیه، نشان می‌دهد که در مورد کاربرد ادلّه فقهی از سده‌های ۲ و ۳ ق، میان آنان وحدت نظر وجود نداشته‌است و در این میان به خوبی می‌توان چند جناح کاملاً متمایز را از هم باز شناخت که به تدریج به دانشی تحت «اصول فقه» منتهی شد که در دامان تمدن اسلامی پرورش یافت.

حلقه تعلیم کسانی چون زرارة بن أعین، محمدبن مسلم و ابوبصیر، با حلقه هشام‌بن سالم از یک سو و با حلقه هشام‌بن حکم (متوفی ۱۹۹ق) و پیروان او از سوی دیگر، تمایز روشن دارد. محور مباحث آن دوره را مسأله پرغوغای «اختلاف الحدیث و اجتهاد الرأی»، تشکیل می‌داده است. و در این خصوص میان آنان مواضع فکری و اختلاف بارزی وجود داشته است، که ما می‌توانیم برای دست‌یابی به نحوه تفکر آنان

به اثر کتاب الاخبار و کیف تصحیح، از هشام بن حکم^۱ و نیز کتاب اختلاف الحدیث و مسائله، اثر یونس بن عبدالرحمان^۲ شاگرد نامدار هشام که هر دو دربارهٔ تعارض دو حدیث و مربوط به باب تعادل و ترجیح است، مراجعه کنیم. نگاهی به این دو اثر کاملاً نشان می‌دهد که دو مؤلف بزرگوار آنها به جریان واحدی تعلق داشته‌اند و هر دو دارای دیدگاهی کلامی بوده و نسبت به قیاس نگاهی معتدلانه داشته‌اند. هشام بن حکم دارای اثری دیگر در مباحث الفاظ بوده، تحت عنوان *الالفاظ و مباحثها*^۳ و یا *الالفاظ*^۴ که متأسفانه به جز نامی بر جای نمانده است. ولی همین عنوان نشان می‌دهد که این اثر کتابی تحلیلی در مباحث الفاظ بوده که بعدها بابی از ابواب علم اصول را تشکیل داده است. معاصرت شافعی با هشام و وجود این مبحث در رسالهٔ شافعی، نکتهٔ قابل توجه و تأملی است.

در سدهٔ ۴ق، اندیشهٔ اصحاب حدیث یعنی بهره‌گیری از متون احادیث و بی‌توجهی به برخورد نظری و مبتنی بر رأی، بر فقیهان شیعی غالب شد و کاربرد قواعد اصولی کمتر گشت.

پیدایش ابوسهل نوبختی (متوفی ۳۱۱ق) متکلم نامدار امامی و ارائه نظامی جامع از کلام امامی موجب شد که در مباحث اصول فقه نیز

۱. رک: ابن ندیم، *الفهرست*، ص ۲۲۴؛ نجاشی، *الرجال*، ص ۴۳۳.

۲. رک: ابن ندیم، همانجا؛ طوسی، *الفهرست*، ص ۱۸۱.

۳. نجاشی، همانجا.

۴. طوسی، همانجا.

وارد شود و به شیوهٔ متکلمین در این‌باره به نظریه‌پردازی پردازد. نخستین اثر او ردیه‌ای است که بر *الرسالة*، تألیف شافعی نگاشته، و ابن ندیم و طوسی از او نام می‌برند.^۱ او تألیفات دیگری در رد اجتهاد بالرأی و قیاس دارد که مشهورترین آنها با عنوان *ابطال القیاس* بوده که از هیچ یک اثری نمانده است.^۲ تألیف کتاب *العموم و الخصوص* توسط حسن بن موسی نوبختی و نیز کتاب *الخبر الواحد و العمل به*، تألیف همو، نشان‌دهندهٔ موضوعات مطروحه در آن دوران است.

شیوهٔ ابن ابی عقیل عُمانی فقیه نیمهٔ اول قرن چهارم هجری قمری را می‌توان به شیوهٔ متکلمان معتزلی در «استخراج» نزدیک دانست، البته با ابتدای بر تعالیم ائمه اهل البیت (ع). نجاشی کتابی را در فقه به نام *المستمسک بحبل آل الرسول* از او می‌داند و معتقد است که کتاب مزبور در میان طایفهٔ شیعه مشهور است و هیچ حاجی از خراسان وارد نشد مگر اینکه آن را درخواست داشت و از آن نسخه‌ها خریدند. و نیز می‌گوید از استادام ابو عبدالله (مفید) تمجید بسیاری نسبت به ابن ابی عقیل شنیده است.^۳

در نیمهٔ دوم همین قرن، ابن جنید اسکافی (متوفی ۳۸۱ق) را می‌بینیم که با روش نزدیک به روش اصحاب رأی به تفقه می‌پردازد. او به صراحت حجیت قیاس و عمل به اجتهادالرأی را مطرح می‌سازد^۴ و سعی

۱. ابن ندیم، *الفهرست*، ص ۲۲۵؛ طوسی، *الفهرست*، ص ۱۳.

۲. ابن ندیم، همانجا.

۳. نجاشی، *رجال*، ص ۳۵؛ آقابزرگ تهرانی، *الذریعه*، ج ۱۹، ص ۶۹.

۴. رک: سیدمرتضی، *الانتصار*، ص ۲۲۸.

دارد که نظریه خود را از بدعت در فقه امامیه دور نگاهدارد. هر چند متن اصلی آثار ابن جنید، برای ما به جای نمانده، ولی عنوانهای باقی مانده از دو اثر او نمایانگر محتوای کامل آن دو است. کشف التمویه و *الالتباس عن اغمار الشیعة فی امر القیاس و اظهار ما ستره اهل العناد من الروایة عن ائمة العترة فی امر الاجتهاد*^۱. نجاشی درباره او می گوید: «محمد بن احمد بن ابوعلی الکاتب الاسکافی وجه من اصحابنا ثقة جلیل القدر، صنّف فاکثر»^۲، یعنی محمد بن جنید ابو علی کاتب اسکافی مقبول در نزد ما، مردی مؤثق، جلیل القدر و تصنیفهای بسیار نموده است. وفات وی در ری اتفاق افتاده است^۳.

دو دهه پایانی سده ۴ق، دوران ظهور دو ستاره تابناک شیعه امامیه، یعنی شیخ مفید (متوفی ۴۱۳ق) و پس از او سیّد مرتضی (متوفی ۴۳۶ق) است. روش این دو فقیه نامدار در تفقه، همان شیوه معمول متکلمین بوده بر پایه عدم حجیت خبر واحد بنا شده است. ایشان تنها به اخباری عمل می کردند که مضمون آنها با قرآینی خارجی همراه باشد^۴. مفید کتابی تحت عنوان *النکت تألیف کرد که نجاشی تعبیر می کند کتاب مزبور در «مقدمات علم اصول»* است^۵. ولی آقابزرگ تهرانی می گوید که کتاب مزبور مشتمل بر تمامی اصول به نحو اختصار است.

۱. رک: همانجا.

۲. نجاشی، رجال، ص ۲۷۳.

۳. قمی، شیخ عباس، *الکنى واللقاب*، ج ۲، ص ۲۲.

۴. رک: مفید، *التذکره*، ص ۴۴؛ سیّد مرتضی، *الذریعه*، ج ۲، ص ۴۱ به بعد.

۵. نجاشی، ص ۲۸۴.

و کراچکی آن را در کتاب *کنز الفوائد* خود که به چاپ رسیده، مختصراً گنجانده است.^۱

سید مرتضی کتابی به نام *الذریعه* در علم اصول تألیف کرده، و در مقدمه آن می‌نویسد که این کتاب در روش اصولی شیعه امامیه بی‌نظیر است. کتاب *الذریعه* که در دو جزء است تا زمان محقق حلی (قرن ۷ق) کتاب درسی طلاب بوده و حاوی اقوال مختلف و نقد آنها می‌باشد. مؤلف در مقدمه هدف از تألیف کتاب را چنین توصیف می‌کند: «بر آن شدم که کتابی متوسط در علم اصول بنگارم که نه به واسطه تطویل موجب گمراهی و نه به خاطر اختصار موجب اخلال گردد. من در این کتاب مسایل مورد اختلاف را مورد بررسی قرار می‌دهم؛ زیرا مسایل مورد وفاق نیاز چندانی به تشریح ندارد».^۲

در دوره این دو بزرگوار استنباط احکام از حالت اولیه یعنی نقل متن نصوص خارج شد و به صورت نظریات و قواعد در امور مسائل فقهی و اصولی از یکدیگر تفکیک شد.

در قرن پنجم با شیخ طوسی (متوفی ۴۶۰ق)، فقیه سترگ شیعی و شاگرد نامدار سید مرتضی مواجه می‌شویم که در این راستا می‌توان او را پلی میان اصول اهل کلام، و تفقه اهل حدیث دانست. مجموعه نظریات اصولی او در کتابی تحت عنوان *عده الاصول* تألیف شده است. این کتاب همواره از متون و مراجع متداول در محافل امامی بوده است. کتاب *عده* داری دو بخش است: بخش اول: در اصول دین، و بخش دوم: در اصول فقه است.

۱. الذریعه، ج ۲، ص ۲۰۹.

۲. سید مرتضی، *الذریعه*، ج ۱، ص ۱-۲.

جالب است گفته شود که شیخ طوسی در مقدمه خطاب به کسانی که تألیف چنین اثری را از وی خواستار شده‌اند، می‌نویسد: «نگارش اثری مختصر را در اصول فقه که تمام ابواب آن را به طور ایجاز در برداشته باشد و وفق مذهب ما باشد، از من خواستید، خدا شما را تأیید فرماید، زیرا هر که در این باب تصنیفی کرده است، بر طبق مسلک و روشی گام نهاده که مقتضای اصول خود بوده است. و از اصحاب ما کسی در این معنی کاری انجام نداده است، به جز آنچه که استاد ما ابوعبداللّه در مختصری که در اصول فقه بحث کرده و آن را به پایان نرسانده است. و مطالبی از او ترک شده که نیاز به استدراک دارد. و سیّد اجلّ ما مرتضی (ادام الله علوه) اگر چه در امالی خود و آنچه تدریس می‌کرد آن را شرح بسیار کرده، اما در این معنی چیزی که قابل مراجعه باشد، تصنیف نکرده است^۱.

همان طور که ملاحظه می‌شود، کتاب عُدّه در زمان سیّد مرتضی و ظاهراً قبل از تألیف الدرریعه سیّد تألیف شده است.

شیخ طوسی در مورد حجیت خبر واحد تحولی اساسی به وجود آورد، البته با این توضیح که این امر بیش از آنکه تحولی کاربردی باشد، تغییر در نگرشهای نظری و به تعبیری واضح‌تر، تجدیدنظر اصولی است. اجماع طایفه در نظریه اصولی شیخ طوسی همچنان از جایگاهی والا برخوردار است. آنچه بر همگان مسلم است این است که شیخ طوسی علم اصول و فقه شیعه را به بالاترین سطح ممکن در آن

زمان رسانید. وی که می‌خواست برای فقه شیعه ساختار مستحکمی بنیان نماید، راهی به جز توسعه علم اصول وجود نداشت؛ و لذا به نظر می‌رسد ارتباط میان توسعه فقه و پیشرفت علم اصول جای انکار ندارد.

اُبَتهت و عظمت شیخ به گونه‌ای بود که تا مدتها نظریات او بی‌چون و چرا مورد پیروی قرار می‌گرفت. تا آنجا که سدیدالدین حمصی، فقیهان پس از طوسی را مقلدان او شمرده است.^۱ پیروی کردن از شیخ طوسی از یکسو و عواملی نظیر جابجایی حوزه علمیه از بغداد به نجف و از همه بالاتر، سد باب اجتهاد نزد اهل سنت و در نتیجه، خاموش شدن گفتگوهای علمی میان اهل سنت و شیعه برای مدتی موجب رکود علم اصول شد.

مبحث ششم: اصول فقه شیعی در سده‌های میانی

الف. نقادان شیخ طوسی

در فاصله میان شیخ طوسی و نویسندگان اصول فقه در مکتب حلّه، تنها کتاب غنیة النزوع ابن زهره حلبی (متوفی ۵۸۵ق) برای ما بر جای مانده است. در این کتاب در مبحث الفاظ موضوعاتی نظیر اوامر و نواهی، عام و خاص، حجیت مفاهیم، و... به چشم خورده و بالاخره با مباحث اخبار، اجماع، قیاس و استصحاب ادامه یافته است.

نقادان نامدار پس از شیخ طوسی دارای آثار اصولی هستند، سدیدالدین حمصی در اواسط قرن ۶ق دارای اثری از دست رفته

۱. محقق داماد، سیدمصطفی، «ابن ادریس»، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۴ش، ج ۲، ص

تحت عنوان المصادر فی اصول الفقه بوده است. او همراه ابن ادریس (متوفی ۵۹۸ق) و ابن زهره به نقد اصول و روشهای فقهی شیخ طوسی برخاسته‌اند. مثلاً شیخ در عُدَّة معتقد است که نهی بر فساد و امر بر فور دلالت دارند، ولی ابن زهره در غنیة معتقد است که امر نه بر فور و نه بر تراخی دلالت دارد، و نیز ملازمه‌ای میان حرمت و فساد بر قرار نمی‌باشد^۱. ابن ادریس حلّی نخستین کسی است که از ادلّه اربعه سخن گفته و عقل را چهارمین آنها بر شمرده است^۲. دوران ابن زهره و ابن ادریس که پس از دوره رکود علم اصول است را می‌توان دوره تجدید حیات علم اصول دانست.

ب. علم اصول در حوزه حلّه

تحول اصول فقه در حوزه حلّه، با ظهور محقق حلّی (متوفی ۶۷۶ق) آغاز و با علامه حلّی (متوفی ۷۲۶ق) به اوج خود می‌رسد. به نظر می‌رسد در این دوره اصول فقه امامیه با اصول فقه اهل سنت نظیر غزالی و ابن حاجب به گفتگو می‌نشینند^۳.

محقق حلّی که از شاگردان تلامذۀ ابن ادریس است، ساختار جدیدی به ادلّه فقه می‌دهد. اولاً، وی به ادلّه چهارگانه (کتاب، سنت، اجماع، دلیل العقل) استصحاب را نیز می‌افزاید و مجموعاً آنها را پنج تا می‌شمرد. ثانیاً، اصل برائت را نه در بخش دلیل چهارم (دلیل العقل) بلکه

۱. صدر، محمد باقر، المعالم الجدیدة، ص ۶۳-۶۹.

۲. ابن ادریس، السرائر، ص ۳.

۳. رک: علامه حلّی، الاجازة، ص ۱۰۴.

در استصحاب طبقه‌بندی می‌نماید و ثالثاً، دلیل‌العقل را به دو بخش تقسیم می‌کند، یک بخش مربوط به دلالت‌های عقلی مربوط به خطاب که عبارت است از، «لحن الخطاب، فحوی الخطاب و دلیل الخطاب» و بخش دیگر مستقلات عقلیه^۱. اثر مهم محقق حلّی در علم اصول فقه، کتاب معارج الاصول است. و اثر دیگر وی نهج الوصول الی معرفة علم الاصول است.

در حوزه حلّه، علامه حلّی (متوفی ۷۲۶ق) با آثار خود در این زمینه راه استاد خود محقق حلّی را دنبال کرده است. مهمترین آثار ایشان کتاب مبادی الاصول و نهایة الاصول و تهذیب الوصول الی علم الاصول است. پس از علامه حلّی، کم و بیش تألیفاتی در همان حلّه، ایران و بحرین و جبل عامل به چشم می‌خورد که از جمله آنها می‌توان به آثار شهید اوّل اشاره کرد. وی در مقدمه ذکرری^۲ در خصوص ادله فقه برای دلیل عقل دامنۀ مبسوط‌تری را مطرح می‌سازد. سید بدرالدین کرکی (متوفی ۹۳۳ق) به تألیف کتابی در اصول تحت عنوان، العمدة الجلیّة دست زده، ولی به گواهی شاگردش شهید ثانی ناتمام مانده است.^۳

تألیف کتاب معالم الاصول توسط شیخ حسن فرزند شهید ثانی را می‌توان نقطه عطفی در نگارش علم اصول دانست.

۱. رک: المعتمر، ص ۶۵.

۲. رک: ذکرری الشیعه، ص ۵.

۳. رک: شهید ثانی، اجازة للشیخ حسین بن عبدالصمد، در بحار الانوار مجلسی، بیروت، ۱۴۰۳ق (کتاب الاجازات).

مؤلف در عین آن که در بیشتر مسائل به نقد و بررسی نظریه‌های اصولیان مکتب حله پرداخته و نقطه نظرهای خاص خود را تحلیل نموده، در عین حال در تنقیح و تبویب چنان حُسن سلیقه بالایی از خویشتن ارائه نموده که به یقین می‌توان گفت راز رواج آن تا زمان معاصر به عنوان یک کتاب درسی متداول در حوزه‌های علمی شیعه، همین جهت است.

مبحث هفتم: ظهور فکر اخباری‌گری

جرقة اندیشه اخباری‌گری به معنای مردود دانستن شیوه‌های اجتهاد مبتنی بر اصول فقه و منحصر ساختن مآخذ احکام در نصوص اخبار منقول از ائمه (ع)، و نیز نفی تقلید در همان روزها در حوزه حله به چشم می‌خورد. سید رضی الدین ابن طاووس (متوفی ۶۶۴ق) در آثار خود نسبت به این امر اصرار می‌ورزد^۱، ولی هیچ‌گاه در زمان خود، به صورت یک نظریه منسجم شکل نگرفت.

نخستین کسی که به فکر اخباری‌گری ساختار و تدوین بخشید، محمد امین استرآبادی (متوفی ۱۰۳۳ق) بود. او با تألیف کتاب *الفوائد المدنیة* که در ۱۰۳۱ق در مکه معظمه به پایان رسانیده، نظریه‌های حوزه حله را مورد انتقاد قرار داد و آنها را برگرفته و متأثر از اصول اهل سنت دانست. وی شیوه خود را نه طرحی نو، بلکه پیروی از سلف اصحاب حدیث امامی معرفی کرده و معتقد است طریقه اصولیان با ساختار تفقه امامی ناسازگار است^۲. محمد امین استرآبادی، ظواهر

۱. رک: کشف المحجة، نجف، ۱۳۷۰ق، ۱۱۷.

۲. رک: الفوائد المدنیة، ۴۷-۴۸.

کتاب را فاقد حجیت دانسته، و تنها راه را برای دستیابی به مضامین کتاب و سنت نبوی منحصرأخبار ائمه (ع) می‌داند.^۱

اجماع نیز در نزد وی فاقد اعتبار است.^۲ اندیشهٔ محمد امین استرآبادی در تقابل با مکتب اصولی به صورت طرحی نو و مکتبی منسجم درآمد و شکل نهضتی برای سرکوب کردن اصولیین را به خود گرفت، و تا قرن دوازدهم دوام داشت.

رئوس افکار اخباریون را می‌توان در امور زیر خلاصه کرد:

۱. به کارگیری علم اصول در استنباط احکام موجب دوری از

احادیث و رهنمودهای اهل بیت (ع) می‌شود.

۲. علم اصول ساخته دست اهل سنت است. آنان از منبع علوم اهل

بیت (ع) محروم بوده و لذا ناچار شده‌اند که برای تحصیل شریعت به

قواعد اصولی دست بیازند. و شاهد این امر تقدم تاریخی آنان در

تألیف کتب اصول فقه است. اخباریون معتقدند نخستین کسی که به

تألیف اصول فقه دست زده شافعی است، مستند آنان همان گفته‌های

امثال ابن خلدون است که قبلاً اشاره شد. به نظر آنان شیعه پس از

غیبت کبری اقدام به تألیف رساله‌های اصولی زده است و به تعبیر آنان

از مستحدثات و بلکه «بدعت» محسوب می‌شود.

۳. در علم اصول، عقل نقش عظیمی در استنباط احکام دارد. و به

نظر اخباریون عقل راهی برای درک شریعت ندارد.

۱. رک: همان، ص ۱۷.

۲. همانجا.

ولی به نظر می‌رسد هیچ‌گاه این مکتب به صورت یگه‌تاز و حاکم مطلق در نیامد و علی‌رغم تلخ‌گوییها و تندرویهای پیروان این تفکر علیه عالمان اصولی (گفته شده که بعضی از پیروان افراطی این طرز فکر وقتی می‌خواستند یکی از کتابهای فقهی عالمان اصولی را بردارند با دستمال بر می‌داشتند)^۱، از مخالفان و نقادان سرآسوده نگشت، بلکه همواره با مدافعان اصولی رویاروی بود که اثر این رویارویی به صورت تألیفاتی گرانسنگ برای اهل نظر به جای مانده است. بعضی از آن آثار عبارتند از:

۱. زبده الاصول، از شیخ بهاء‌الدین عاملی معروف به شیخ بهایی (متوفی ۱۰۲۹ق)؛
۲. حاشیه بر معالم، از سلطان العلماء (متوفی ۱۰۴۶ق)؛
۳. غایة المأمول فی شرح زبده الاصول، از جواد بن سعدالله بن جواد کاظمی، معروف به فاضل جواد (متوفی اواسط سده ۱۱ق)؛
۴. شرح زبده الاصول شیخ بهائی، از مولی محمد صالح مازندرانی (متوفی ۱۰۸۱ق)؛
۵. حاشیه بر معالم، از همو؛
۶. الواقیة الاصول، از فاضل تونی (متوفی ۱۰۷۱ق)؛
۷. شرح عدة الاصول، از ملاخلیل قزوینی (متوفی ۱۰۸۹ق)؛
۸. حاشیه بر معالم الاصول، از ملامحمد شیروانی (متوفی ۱۰۹۸ق)؛
۹. حاشیه بر شرح مختصر عضدی، از آقاجمال خوانساری (متوفی ۱۱۲۵ق).

در آثار فوق کلیه نقطه نظرهای اخباری یک به یک مورد نقادی و پاسخ قرار گرفته و به آنها پاسخ گفته شده است. به خصوص آن که تقدم تاریخی اهل سنت در تألیف کتب اصولی که بهانه اصلی اخباریون شده بود، به استناد دلائل محکم که به برخی از آنها در آغاز اشاره کردیم، کاملاً مردود اعلام گردید. همچنین حوزه عقل و رابطه آن با ادله نقلی به تدریج در کتب اصولی تحلیل گردید.

دوران اعتدال

نکته جالب آن که با ظهور عالمانی اخباری مسلک چون سید صدرالدین رضوی قمی و شیخ یوسف بحرانی، در نیمه‌های قرن ۱۲ق، در حقیقت دوران اعتدال آغاز می‌گردد.

سید صدرالدین در شرح *وافیه* و بحرانی در *مقدمة الحداثی الناضرة*، قسمت عمده‌ای از روش اصولیان را پذیرفته‌اند.

مبحث هشتم: نهضت ضد اخباری‌گری

اقدام معتدلانه این گونه عالمان که خود جزء نحله اخباریون بوده‌اند، زمینه مطلوبی برای ظهور وحید بهبهانی (متوفی ۱۲۰۵ق) فراهم ساخت که با تألیف کتاب *الفوائد الحائریة* بر نهضت اخباری‌گری شکستی شگرف وارد آورد. وی در آغاز کتاب می‌نویسد: «لَمَّا بَعْدَ الْعَهْدِ عَنِ زَمَانِ الْأَئِمَّةِ خَفِيَتْ أَمَارَاتُ الْفَقْهِ وَالْإِدْلَةُ عَلَى مَا كَانَ الْمَقَرَّرَ عِنْدَ الْفُقَهَاءِ وَالْمَعْهُودَ بَيْنَهُمْ بِلَا خَفَاءٍ بَانْقِرَاضِهِمْ وَخَلَوْا الدِّيَارَ عَنْهُمْ إِلَى أَنْ انْطَمَسَ أَكْثَرُ آثَارِهِمْ كَمَا كَانَتْ طَرِيقَةُ الْأَمَمِ السَّابِقَةِ وَالْعَادَةُ الْجَارِيَةَ فِي الشَّرَائِعِ الْمَاضِيَةِ كَلَّمَا يَبْعَدُ الْعَهْدَ عَنِ صَاحِبِ الشَّرِيعَةِ تَخْفَى أَمَارَاتُ قَدِيمَةِ وَ

تحدث خیالات جدیدة الی ان تضحلّ تلك الشریعة ... توهم متوهم أن شیخنا المفید و مَنْ بعده من فقہائنا الی الان كانوا مجتمعین علی الضلالة مبدعین بدعاً كثيرة، متابعين للعامة مخالفين لطريقة الائمة و مغیرین لطريقة الخاصة مع غاية قربهم بعهد الائمة و نهاية جلالتهم و عدالتهم و معارفهم فی الفقه و الحدیث و تبحرهم و زهدهم و ورعهم».

بهبهانی و شاگردانش در پاسخ به ایرادات و شبهات اخباریان، و متقابلاً اثبات احتیاج در استنباط مسائل فرعی به قواعد اصولی نهایت سعی و تلاش خویش را ایفاء نمودند، که محصول آن مجموعه‌ای از ادبیات اصولی امامیه را تشکیل می‌دهد، از جمله کتاب *قوانین میرزای قمی* (متوفی ۱۲۳۱ق) و *مناهیح ملاً احمد نراقی* (متوفی ۱۲۳۵ق) و *فصول میرزا محمد حسین اصفهانی* (متوفی ۱۲۵۴ق) و *هدایة المسترشدين میرزا محمد تقی اصفهانی* (متوفی ۱۲۴۸ق) و *القواعد الاصولیه و نیز شرح الوافیہ*، هر دو تألیف سید مهدی طباطبایی معروف به بحرالعلوم (متوفی ۱۲۱۲ق) و بسیاری دیگر.

در این مقطع فقاہت شیعی بر روش اصولی کاملاً اوج گرفت و کارهای فقهی عظیم و ماندگاری بر جای ماند. و در رأس آنها کتاب *مستطاب جواهر الکلام* اثر شیخ محمد حسن نجفی (متوفی ۱۲۶۶ق) است که دوره کامل فقه شیعه می‌باشد. پس از ایشان شیخ مرتضی انصاری شیوه جدیدی در علم اصول پی‌ریزی می‌کند.

مبحث نهم: اصول شیخ انصاری

شیخ مرتضی انصاری (متوفی ۱۲۸۱ق)، فقیه بزرگ و اصولی توانایی که از بدو ظهور تاکنون افکار فقهی و اصولیش بر مجامع و محافل

امامیه سایه گسترده، نقطه عطفی در تطوّر علم اصول امامیه می‌باشد. تحقیقاتی که در این زمینه از ایشان به بعد انجام گرفته کمّاً و کیفاً بر مجموعه آثار اصولی ۱۱ قرن پیش برتری دارد.

شیخ انصاری در اواخر عمر مرحوم صاحب جواهر الکلام در نجف اقامت دائم گزید و حوزه نجف اشرف با درخشش چهره این ستاره تابناک تجدید حیات نمود و فضلا و محققین پرنشاطی که به جهاتی نسبت به ادامه کار مردّد شده و قصد ترک آن دیار را داشتند، عزم رحیلشان را بدل به اقامت نمود.^۱ شیخ با ابداعات و طرح مسائل به روش تازه و قدرت نقد مطالب پیشینیان، فضلا را شیفته خویشان ساخت. نوشته‌اند، شیخ که در هنگام اقامت دائمی در نجف به درس صاحب جواهر حاضر می‌شده و هنوز فضلا نسبت به وی معرفت کامل

۱. مشهور است که میرزای شیرازی بعد از وفات محقق صاحب حاشیه بر معالم، رهسپار نجف اشرف می‌شود و برای بهره و استفاده از درس خارج در دروس خارج نجف حاضر شده تا در آن میان درسی را برگزیند و در نجف بماند، اما بعد از چندی تفحص به درسی بر نمی‌خورد که ترجیحی بر درس بعضی از اساتید آن روز اصفهان ایشان داشته باشد، لذا تصمیم به مراجعه به اصفهان می‌گیرد. دوست جدید وی آخوند ملا علی نهانندی که از تصمیم میرزا با خبر می‌شود به میرزا می‌گوید: چندی است شیخی دزفولی در نجف به تدریس خارج فقه و اصول پرداخته و بسیار محققانه به طرح مباحث می‌پردازد. او به اصرار میرزا را به جلسه درس شیخ می‌برد. میرزا با دقت به درس شیخ توجه کرده و می‌بیند که شیخ چگونه با مهارت از نظرهای گوناگون دفاع کرده و سپس با تحقیقات بدیع خود آنها را نقد و رد می‌کند. میرزا با دیدن چنین قدرت علمی از شیخ سخت شیفته درس وی می‌شود؛ چون درس به پایان می‌رسد، ملا علی نهانندی میرزا را به شیخ انصاری معرفی می‌کند و او را به فضل و ذکاء می‌ستاید و می‌گوید که او قصد بازگشت به اصفهان را دارد. میرزا که با دیدن درس شیخ و مهارت فوق العاده علمی او مواجه شده بود، از تصمیم خود عدول کرده و این شعر شیخ اجل سعیدی شیرازی را در حضور شیخ می‌خواند: چشم مسافر چو بر جمال تو افتد/ عزم رحیلش بدل شود به اقامت. آنگاه در نجف می‌ماند و می‌رسد به آنجا که رسید.

نداشته‌اند، یکی از بزرگان درس که گویا میرزا حبیب الله رشتی بوده است، به منظور ارزیابی وی راجع به سرّ ترجیح یکی از دو دلیلی که در درس مورد سخن بوده، سؤال می‌کند. شیخ بلافاصله می‌گوید: چون «حاکم» است. تأسیسه‌های «حکومت» و «ورود» از ابتکارات شیخ شناخته شده است؛ زیرا هر چند واژه حاکم به طور پراکنده در کلمات صاحب جواهر دیده شده، ولی بی‌تردید با اسلوبی که شیخ طرح کرده، کاملاً بدیع است، و لذا جا داشته که توجه شخصی مانند میرزای رشتی را جلب کرده و بلافاصله جویا شود؛ حکومت چیست؟ شیخ در جواب گفت برای آگاهی کامل به این امر، لااقل مدت شش ماه حضور در درس من ضروری است^۱.

منبع اصلی برای مطالعه مبانی فکر شیخ در اصول فقه، کتاب *فرائد الاصول* است؛ زیرا تنها اثری که در این زمینه به خامة مبارک خود ایشان تحریر شده، همین اثر گرانسنگ است، و کتابهای *مطرح الانظار* و *قوامع الفضول* تقریرات دروس شیخ است که توسط دو تن از شاگردان نامدار ایشان، میرزا ابوالقاسم بن حاج محمد علی کلانتر معروف به «تهرانی» (متوفی ۱۲۹۳ق) و میرزا محمود میثمی (متوفی ۱۳۱۰ق) تهیه گردیده است.

به طور کلی می‌توان گفت آنچه شیخ را در اصول فقه از دیگران

۱. رک: مظفر، محمد رضا، *اصول الفقه*، نجف، ۱۲۸۶ق، ج ۲، ص ۲۲۰؛ البته اصطلاح حکومت در *العناوین* میرفتاح حسینی مراغی که گفته می‌شود، تقریر درس شیخ موسی کاشف الغطا از اساتید شیخ انصاری است، دیده می‌شود.

ممتاز می‌سازد چند چیز است، که شیوه طرح او از مسائل در رأس نقاط امتیاز قرار می‌گیرد. شواهد این مدعی بسیار است؛ از جمله، طرح بحثی است که مبحث اصول عملیه را با آن آغاز می‌کند. این مبحث هر چند در آثار اصولی پیش از او نیز وجود داشته، ولی شیخ پس از آن که با نگرش منطقی وضعیت مکلف متحیر و جویای حکم شرعی را به حصر عقلی به حالت‌های سه گانه «قطع»، «ظن» و «شک» منحصر دانسته و سپس تعرض به مباحث قطع و ظن را به قدر حاجت بسنده کرده، آنگاه بخش اصلی کتاب را به بررسی حالات شک اختصاص و میدان ابراز نظریات نقادانه خود قرار داده است. تنظیم دستگامی مبتنی بر اصول چهارگانه عملیه و ارائه طرحی جامع و مانع برای تعیین تکلیف شخص شک از این رهگذر کاملاً ابداعی است.

گرایش به مباحث عقلی و فلسفی از دیگر امتیازات شیخ است که با او آغاز و به شاگردانش انتقال یافته و هر دم افزون شده است. هر چند خط سیر آموختن و فراگیری علوم عقلی شیخ برای نگارنده چندان روشن نیست، ولی ملا احمد نراقی را که مدت قابل توجهی شیخ در محضر وی در کاشان تلمذ کرده نباید از نظر دور داشت؛ آگاهی وی به علوم عقلی در آثار ایشان مشهود است.^۱ البته تماس شیخ با حاج ملا هادی سبزواری در خراسان و تلمذ علوم عقلی نزد ایشان و متقابلاً تلمذ علوم نقلی توسط حاجی نزد شیخ نیز روایت شده که سند معتبری

۱. برای نمونه، رک: نراقی، ملا احمد، *مناهج الاحکام و الاصول*، چاپ سنگی، مبحث استصحاب امور تدریجیه، بدون شماره صفحه.

در این زمینه به دست نیامد. طرح مباحثی همچون قضایای حقیقه و خارجی^۱ با ذهنیتی که حاجی سبزواری داشته است، قرینه‌ای برای تلاقی این دو فقیه و حکیم شناخته شده است.^۲

ورود مباحث عقلی به علم اصول توسط شاگرد نامدار شیخ انصاری مرحوم آخوند ملا محمد کاظم خراسانی به شدت اوج گرفت، و پس از ایشان در آثار شاگردانش به ویژه اصولی بزرگ و محقق مرحوم حاج شیخ محمد حسین اصفهانی (متوفی ۱۳۶۲ق) و دو اصولی بزرگ قرن معاصر مرحوم حاج میرزا محمد حسین نائینی (متوفی ۱۳۵۵ق) و آقا ضیاءالدین عراقی (متوفی ۱۳۶۲ق) جریان یافت. مباحث زیر نمونه‌ای از این جریان است: عوارض ذاتیه و واسطه در عروض و ثبوت^۳، امتناع صدور کثیر از واحد و بالعکس^۴، امتناع توارد علتین بر معلول واحد^۵، اصالت وجود و ماهیت^۶، الطبیعة بما هی لیست الاّ هی^۷، موجود واحد ماهیت واحده دارد^۸، مفاهیم خارج محمول^۹، تعدد وجوه و عناوین موجب تکثر معنون نخواهد شد^{۱۰}. وجود کلی طبیعی در خارج^{۱۱}، تعدد

۱. رک: *فرائد الاصول*، مبحث استصحاب احکام شرایع سابقه.

۲. رک: مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه، ج ۱، ص ۲۸۹.

۳. رک: آخوند خراسانی، *کفایة الاصول*، قم، آل الیبت، ۱۴۰۹ق، ص ۷.

۴. رک: همان، مبحث واجب تخییری، و نیز در مبحث تعدد شرط، ص ۲۰۱.

۵. رک: همان، مبحث شرط و جزا، ص ۲۰۱.

۶. رک: همان، مبحث تعلق امر به طبیع، ص ۱۳۹ و مبحث اجتماع امر و نهی، ص ۱۵۹.

۷. همانجا.

۸. همان، ص ۱۵۹.

۹. همانجا.

۱۰. همانجا.

۱۱. همانجا.

وجود جنس و فصل در خارج و عدم آن^۱، حرکت قطعی و توسطی^۲، الذاتی لایعلل^۳، امتناع تأخر اجزاء علت از معلول^۴، بساطت مشتق^۵، فرق بین جنس و فصل و ماده و صورت^۶، قضیه ممکنه و ضروریه^۷، شوق مؤکد محرک عضلات^۸، مباحث اراده و مبادی آن^۹، جعل و تقسیم آن به ذاتی و عرضی و بسیط و مرکب^{۱۰}، قضایای حقیقیه و خارجی^{۱۱}.

ناگفته نماند، که بعضی از مباحث فلسفی که در آثار اصولیین از شیخ انصاری آغاز و در *کفایة الاصول* اثر گرانسنگ محقق خراسانی و متعاقباً در آثار حاشیه‌پردازان و شاگردان ایشان آمده، از نظر اهل معقول گاهی خارج از مصطلحات اهل فن شناخته شده است. مثلاً طرح قضایای حقیقیه و خارجی که اول بار توسط شیخ انصاری در اصول مطرح شده و سپس در *کفایه* آمده و بعدها بیت الغزل محقق نائینی در فقه و اصول قرار گرفته و مکرراً در آثار مقررین ایشان جعل احکام به نحو قضایای حقیقیه شناخته شده، با آنچه شیخ الرئيس ابوعلی بن سینا

۱. همانجا.

۲. همان، ص ۴۰۸ (مبحث استصحاب).

۳. همان، ص ۶۸ (مبحث طلب و اراده).

۴. همان، ص ۹۲ (مبحث شرط متاخر).

۵. همان، ص ۵۱، و نیز رک: «بساطت و ترکب مشتق در بستر ادبیات عقلی اسلامی»، *خردنامه صدر*، اثر نگارنده، تهران، ۱۳۷۸ش.

۶. رک: *کفایه*، ص ۵۲ (مبحث مشتق).

۷. همان، ص ۵۳ (مبحث مشتق).

۸. همان، ص ۱۰۲ (مبحث واجب معلق).

۹. همان، ص ۶۴ (مبحث طلب و اراده).

۱۰. همان، ص ۲۵۸ (مبحث حجیت قطع).

۱۱. همان، ص ۴۱۳ (مبحث استصحاب احکام شرایط سابقه).

به عنوان ابداع کننده این اصطلاح بیان نموده، منطبق نمی‌باشد.^۱ در زمره بزرگانی که انتقاد محققانه بر مرحوم نائینی در این جهت وارد ساخته، جناب جامع‌الحکمتین مرحوم دکتر حاج شیخ مهدی حائری یزدی (متوفی ۱۳۷۸ش) طاب ثراه است. ایشان در آخرین بخش از کتاب تحقیقی *کاوشهای عقلی نظری آنگاه* که به تحلیل قضایای حملیه لابتیه و مقایسه آن با شرطیه می‌پردازد، به ابتکار حکمای اسلامی و اندیشه‌های آنان در این خصوص که می‌تواند حلال مشکلات بسیاری در مسائل فلسفی و منطقی که هم اکنون رویاروی فلسفه تحلیلی جدید اروپائی است قرار گیرد، بر این دستاورد ابداعی که در دامن فکر اسلامی رشد یافته به عنوان یک متفکر مسلمان به خود می‌بالد و چنین می‌گوید: «در این گفت و شنودها ما زیاد حق نداریم از بیگانگان بنالیم، زیرا آنها وسایل کافی در دست ندارند تا از ذخایر فکری و عقلی ما کاملاً بهره‌یاب گردند و اگر هم توجهی به سوی دست‌یابی به افکار اسلامی پیدا کردند، مسلماً از سطوح و اطراف این افکار تجاوز نکرده و از قهریمایی آن بی‌نصیب مانده‌اند. تأسف بیشتر ما از متفکرین اسلامی است که از تعمق کامل در این منابع عقلانی دریغ ورزیده‌اند، و سخنی را نسنجیده از جایی گرفته و در جای دیگر، آن هم محرّف و ناموزون به کار گماشته‌اند.

یکی از مواردی که ما باید از آشنا شکوت کنیم این است که مرحوم محقق نائینی پس از طرح قضیه حقیقه در مباحث اصولی خود از قول حکمای عظام حملیات را صریحاً به قضایای شرطیه تأویل

۱. رک: مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۴۴ق، ج ۱، ص ۲۸۹.

می‌کند و در این باره می‌گوید: معنی این قضیه که می‌گوئیم: هر شرابی مست‌کننده است، این است که اگر فرضاً در خارج چیزی موجود باشد که بر آن شراب صادق آید، پس آن چیز مست‌کننده خواهد بود. و از همین روی است که دانشمندان گفته‌اند: هر قضیهٔ حملیه‌ای به صورت قضیهٔ شرطیه تحلیل می‌شود که مقدم آن شرطیه وجود موضوع و تالی آن ثبوت محمول خواهد بود (از کتاب *اجود التقریرات*، آیت‌الله خوئی، ص ۱۲۷ مباحث الفاظ).

در حالی که ملاحظه شد حملیات به قضایای لابتیه بازگشت می‌کنند نه شرطیات. شرط و تقدیر در این گونه حملیات در جانب عقد موضوع است و از کیفیات نسبت نیست تا مقدم آن شرطیه وجود موضوع باشد و تالی آن ثبوت محمول. و به گفتهٔ مولانا صدرالدین شیرازی تفاوت بسیار است که شرط از متممات موضوع باشد یا کیفیت نسبت حکمیه میان مقدم و تالی. تنها عاملی که قضیه را به صورت شرطیه بیرون می‌آورد اشتراط و تقدیر در کیفیت نسبت است که از آن به ملازمه تعبیر می‌کنند، نه ابهام و تقدیر در موضوع. و من یؤت الحکمة فقد أوتی خیراً کثیراً^۱.

فصل دوم: مکاتب اصولی قرون معاصر

الف: مکتب اصولی سامرا

حوزهٔ شیعی شهر سامرا در عراق با هجرت فقیه و اصولی نامدار، مرجع بزرگ شیعیان عصر خویش و مجدّد مذهب در رأس قرن ۱۴ هجری،

۱. حائری یزدی، مهدی، *کاوشهای عقلی نظری*، تهران، دانشگاه تهران، چاپ اول، ۱۳۴۷ش، آخرین صفحات.

میرزا محمدحسن حسینی شیرازی (متوفی ۱۳۱۲ق) از نجف به آن دیار (شعبان ۱۲۹۱ق) بنیان یافت.

گروه کثیری از شاگردان او به دنبال استاد نجف را ترک و در سامرا رحل اقامت افکندند. با پیوستن فضلی جوان و پرنشاط از گوشه و کنار و به عزم تحقیق و تحصیل شمار آنان روز به روز افزون گشت. وجود میرزای شیرازی در بقاء و دوام این حوزه نقش اصلی را ایفاء می کرد و لذا با فوت او اکثریت قاطع آن بزرگان متفرق و به سوی کربلا و نجف عزیمت نمودند. ولی علی رغم عمر کوتاه حوزه سامرا که از آغاز تا انجام بیش از بیست سال طول نکشید با توجه به حضور فعال استوانه های بزرگ علمی در رابطه با روش تحقیق و پژوهش در فقه و اصول مکتب خاصی شکل گرفت که در لسان اهل نظر به «مکتب سامرا» شهرت دارد. این مکتب در حقیقت همان روشی است که میرزای شیرازی با تأثیر پذیری از اساتید خویش در تدریس و نگارش فقه و اصول برای خود برگزیده بود و حتی قبل از عزیمت به سامرا در نجف اشرف بدان روش سلوک می نمود، و وجه نامگذاری به «مکتب سامرا»، صرفاً آن است که در دوران هجرت به آن دیار روش و مکتب مزبور به صورت ویژه خود، ترویج یافته است. شاهد این مدعی تقریراتی است که مرحوم ملاعلی دوزدری تلمیذ با سابقه میرزای شیرازی از درس اصول استاد خویش در دوران اقامت ایشان در نجف به رشته تحریر درآورده است، که در مقایسه با آثار میرزا حبیب الله رشتی، فقیه و اصولی معاصر میرزای شیرازی از نظر شیوه طرح مسائل، وحدت رویه کاملاً مشهود است.

نکته قابل توجه این که، با وجود تشکیل حوزه سامرا و جاذبه شدید میرزای شیرازی و انتقال مرجعیت عامه شیعه از نجف به سامرا که با صدور فتوای تنباکو و به زانو در آمدن دولت بریتانیا در قرارداد اقتصادی کمپانی رژی چهره جهانی به خود گرفت، حوزه کهن نجف اشرف استقرار و بقای خود را از دست نداد. گروه زیادی حسب میل خود و یا به سفارش و توصیه میرزای شیرازی کماکان در آن جا ماندگار شدند و به حیات علمی خویش ادامه دادند. اینان نیز برای خود روشی را در نگارش و تحقیق برگزیده‌اند که به «مکتب نجف» اشتها دارد، و در رأس این مکتب آخوند ملامحمد کاظم خراسانی قرار گرفته است.

ویژگیهای بارز مکتب اصولی سامرا را به طور خلاصه می‌توان به شرح زیر بیان نمود:

۱. طرح تفصیلی هر مسأله از مسائل علم اصول؛
۲. مطرح کردن کلیه مسایل، حتی آن دسته که یا به طور کلی فاقد ثمره فقهی هستند و یا کاربرد آنها اندک است؛
۳. پرداختن به اکثر اقوال موجود در هر مسأله حتی اقوالی که بَیِّن الفساد هستند؛
۴. توجه ویژه به وجهه نقلی مباحث اصولی و ورود کمتر به تحلیل‌های عقلی؛
۵. قوی بودن نگرشهای بنائی و ترجیح آنها بر نگرشهای مبنایی در رابطه با اقوال و نظریات اصولی.

خلاصه آن که مکتب سامرا روشی است مبتنی بر آمیختگی میان عناصر: تتبع، تحقیق، پرداختن تفصیلی به تمام و یا اکثر مباحث اصولی و تکثیر روزافزون مباحث، خواه کاربردی باشند و خواه نباشند. مهمترین آثار اصولی که به روش مکتب سامرا نگاشته شده و ویژگیهای نامبرده در آنها نمایان است، عبارتند از:

۱. *تقریرات میرزای شیرازی*، تألیف ملاحلی دوزدری؛

۲. *بدایع الافکار*، تألیف میرزا حبیب الله رشتی؛

۳. *بُشری الاصول* (تقریرات مرحوم سیدحسین کوه‌کمری)، تألیف میرزا محمد حسن مامقانی؛

۴. *رسالة تعادل و ترجیح*، تألیف حاج سید محمدکاظم طباطبائی یزدی، صاحب *عروة الوثقی*؛

۵. *رسالة اجتماع امر و نهی*، تألیف همان فقیه بزرگ؛

این روش موجب گردید که علم اصول به تعبیر آیت‌الله بروجردی «متورّم» شود و اشتغال به آن با وجود آن که علم اصول علمی است ابزار (آلی) و جنبهٔ مقدمیت برای فقه دارد، سبب دغدغه خاطر فقیهان شده و از این رهگذر راهزن فقه گردد و فقه پژوهان را از آنچه مقصود اصلی علم اصول است باز دارد!



۱. از مرحوم حاج شیخ محمد حسین اصفهانی شاگرد دیگر آخوند خراسانی که در جامعیت از نوادر قرن به شمار می‌رود، جمله منتقدانه دیگری به شرح زیر روایت شده است. ناقل این جمله مرحوم آیت الله حاج سید عبدالاعلی سبزواری صاحب کتاب *تهذیب الاصول و مهذب الاحکام* است. وی می‌گوید: «سمعت من استاذی العلامة الشیخ محمد حسین اصفهانی: أن الاصول کلّ ینع صاحبه من حدیقة الفقه»، نقل از *مجلة النور*، چاپ لندن.

ب: مکتب اصولی نجف

بازتاب مخالف مکتب سامرا نسبت به شیوهٔ پردازش علم اصول و توسعهٔ بی‌رویه آن را می‌توانیم در مکتب اصولی نجف مشاهده کنیم و آن را به عنوان «دورهٔ پیرایش و ویرایش علم اصول» معرفی نمائیم.

پیشکسوت این مکتب آخوند ملا محمد کاظم خراسانی (متوفی ۱۲۹۹ق) از شاگردان متأخر شیخ انصاری و از فحول تلامذه میرزای شیرازی است و همان‌طور که اشاره شد همراه استادش به سامرا عزیمت نکرد و شاید به توصیهٔ وی در نجف باقی ماند. وی با تألیف اثر گراندرد کفایة الاصول گامی بزرگ در این راه برداشت. او آغازگر نهضتی نوین در علم اصول است و پس از وی شاگردانش راه استاد را ادامه دادند و در این راه از هر گونه تلاش قلمی و بیانی دریغ نمودند. گفتمانهایی که از شاگردان آخوند خراسانی در نقد روش سامرایان برای ما روایت شده، حکایت‌گر عمق ذهنیت حاکم بر این گروه است.

مشهور است که مرحوم آقا سید محمد فشارکی اصفهانی (متوفی ۱۳۱۶ق) بعد از رحلت استادش میرزای شیرازی به نجف اشرف منتقل شد. گروهی از شاگردان برجسته آخوند خراسانی، با تشویق ایشان به مجلس درس وی حضور یافتند در میان آنان اصولی سترگ قرن معاصر مرحوم آقا ضیاءالدین عراقی درخشش ویژه‌ای داشت. وی پس از مدتی درس فشارکی را ترک و مجدداً به چرگهٔ درس استاد اصلی خود صاحب کفایه پیوست. وقتی از وی علت این امر سؤال شد، در پاسخ گفت: تفاوت میان درس آخوند خراسانی با آقای فشارکی این است که فرضاً شخصی به قصد زیارت مرقد حضرت مولی علی (ع) وارد نجف

شود و راه را نداند. یکی دست او را گرفته و از کوچه پس کوچه‌ها و مسیرهای پرپیچ و خم او را عبور می‌دهد تا سرانجام او را به مقصد می‌رساند، و دیگری دست او را می‌گیرد و از مسیر مستقیم و روشن وی را به حرم مطهر واصل می‌نماید. راهنمای اوّل آقای فشارکی است و راهنمای دوم آقای آخوند خراسانی است!

و بالاخره اگر سالها بعد از لسان مرحوم آیت الله بروجردی، یکی دیگر از اصحاب مبرز حلقهٔ درس مرحوم آخوند خراسانی، در انتقاد از حجم علم اصول و تورّم آن اظهار تأسّف می‌شنویم، دقیقاً بازتاب همان فکر است.

ولی ذکر این نکته نیز ضروری است که این گونه نقدها و ایرادات در مورد علم اصول از سوی این دسته از بزرگان صرفاً در خصوص روش و شیوهٔ مکتبی است که مدتی بر حوزه‌های علمی شیعی به خصوص حوزهٔ سامرا حکمفرما بوده است، و به هیچ وجه آنان در مقام تخفیف و کاهش ارزش فرآورده‌های فکری این دانش نبوده‌اند. نظر نقّادان بر آن بوده که هدف اصلی فقه است و علم اصول نقش ابزاری و مقدماتی دارد، و شیوهٔ طرح مسائل باید به گونه‌ای باشد که کاربرد آن در فقه روشن و ملموس گردد. پیشوایان نهضت ویرایش نگران آن بوده‌اند که کاوشهای فکری در علم اصول چنان نقش محوری و اصلی و به اصطلاح خودشان «موضوعیت» بیابد که مقصود اصلی یعنی فقه، تحت‌الشعاع قرار گیرد. انگیزهٔ آنان کاملاً با آنچه که در دوران ما دستاویز برخی ناآشنایان قرار گرفته تفاوت ژرف دارد. اینان همچون کودکانی که در مواجهه با اشیای شگفت‌آور به جای فروتنی و بهره‌یابی، به پرتاب سنگ مبادرت نموده و فرار می‌کنند، بی‌رحمانه بر

این میراث عظیم فکری می‌تازند و عقدهٔ جهل را بدین وسیله می‌گشایند، که در عرصهٔ دانش این امر ناسپاسی آشکاری است. به هر حال مهمترین آثار اصولی که در فضای نهضت ویرایش تهیه و تحریر گردید به شرح زیر است:

۱. *کفایة الاصول*، اثر پیشوای نهضت و بنیانگذار مکتب اصولی

نجف مرحوم آخوند ملا محمد کاظم خراسانی؛

۲. *مقالات الاصول*، اثر آقا ضیاءالدین بن محمد عراقی (وی در سال

۱۲۷۸ق در اراک سلطان آباد متولد شد و پس از فراگرفتن مقدمات به

نجف عزیمت کرد و هر چند وی درسهای فشارکی و سید طباطبایی

یزدی را درک کرده، ولی عمدهٔ تحصیلاتش نزد خراسانی بوده و نبوغ

خاصی در علم اصول داشته است. وی در سال ۱۳۶۱ق در نجف وفات کرد؛

۳. *الاصول علی نهج الحدیث*، اثر حاج شیخ محمد حسین بن محمد

اصفهانی مشهور به کمپانی (وی در سال ۱۲۹۶ق در کاظمین عراق

متولد شد. او که از نبوغ ذهنی بالایی برخوردار بود، موفق شد که در

رشته‌های معقول و منقول سرآمد گردد. ۱۳ سال نزد خراسانی دانش

آموخت و شاگردان نامداری تربیت نمود. سرانجام در سال ۱۳۶۱ق

همزمان با گذشت یک هفته از فوت مرحوم آقا ضیاءالدین عراقی وفات

کرد؛

۴. *نهایة الدراية فی شرح الکفایه*، اثر همو؛

۵. *فوائد الاصول و اجود التقریرات* که هر دو تقریرات درس اصول

میرزا محمد حسین غروی نائینی (متوفی ۱۳۵۵ق) می‌باشند^۱.

۱. نائینی در سال ۱۲۷۷ق در نائین ایران متولد شد و عمدهٔ درس خود را نه نزد خراسانی، بلکه نزد

سید محمد فشارکی اصفهانی در کربلا و نجف گذرانده است.

۶. بدایع الافکار و نهایة الافکار که هر دو تقریرات درس اصول آقا ضیاء‌الدین عراقی می‌باشند.

مکتب اصولی نجف به زودی بر مکتب سامرا تفوق یافت و به سرعت مرزها را در نوردید، به طوری که همه حوزه‌های علمیه اقماری شیعه را پیرو خود ساخت و کتاب کفایة الاصول کتاب درسی سطوح عالی‌ه شناخته شد.

پس از شاگردان نسل نخستین خراسانی، یعنی نائینی، عراقی و اصفهانی، نسل علم اصول توسط شاگردان آنان توسعه یافت. درسهای سید ابوالقاسم خویی شاگرد نامدار میرزای نائینی در دوره‌های مختلف اصول فقه به صورت تقریر درآمده و تحت عنوان محاضرات فسی علم الاصول، به قلم شیخ اسحاق فیاض در ۵ جلد و تحت عنوان مصباح الاصول به قلم واعظ حسینی در ۳ جلد به چاپ رسیده است.

ج: مکتب اصولی قم یا مکتب اعتدال

شاید بتوان گفت که عکس‌العمل مکتب اصولی سامرا، پیشکسوتان نهضت پیرایش نجف را به افراط کشانید. تا آنجا که پیشوای نهضت را در تألیف کفایة الاصول به منظور خلاصه‌نویسی و قناعت به کمترین جملات، دچار اغلاق و ارائه جملاتی لغز و معماگونه نمود، که در بعضی موارد تفسیر آنها برای حاشیه‌پردازان بعدی سالها موضوع بحث و گفتگو قرار گرفت و هنوز هم گاه و بی‌گاه ادامه دارد، و جالب است مواضعی مشاهده می‌شود که میان شاگردان اولیه آن بزرگوار که دروس استاد را بلاواسطه درک کرده‌اند، اختلاف نظر بر سر مقصود او وجود دارد.

در این اوان حاج شیخ عبدالکریم حائری یزدی (متوفی ۱۳۱۵ش) یکی از برجسته‌ترین شاگردان مرحوم سیّد محمد فشارکی اصفهانی (متوفی ۱۳۱۶ق) به نگارش کتابی مستطاب همت گماشت به نام *درر الفوائد*^۱ که از نظر سبک و شیوه طرح مسائل و آئین نگارش نه از *کفایة الاصول* الگو گرفته و نه از مکتب سامرا پیروی کرده است، بلکه از همان روزهای پس از تألیف به داشتن سبک بدیع و طرح جدید اشتها یافت.^۲ مقایسه‌ای کوتاه میان کتاب *درر* و آنچه از قلم^۳ مرحوم سیّد محمد فشارکی (قده) در *الرسائل الفشارکیة* آمده نشان می‌دهد که مؤلف *درر* هر چند متأثر از آراء استاد فرزانه خویش است، اما آراء و اندیشه‌های نو و ابتکارات جدید وی در مواضع متعدد آشکارا می‌درخشد. افزون آنکه در شیوه طرح مباحث روش کاملاً بدیع و ویژه

۱. این کتاب با نام *درر الاصول* نیز به چاپ رسیده است، و شاید به جهت اشتراک اسم اولیه آن با کتاب *درر الفوائد* آخوند خراسانی که مجموع حواشی ایشان بر رسائل شیخ انصاری است، نام آن به *درر الاصول* تغییر کرده است.

۲. از استاد مرحوم آیت‌الله حاج شیخ مرتضی حائری (رحمة الله علیه) شنیدم که از قول والد معظمشان (مؤسس حوزه علمیه قم) نقل کردند، وقتی پس از فوت آقای فشارکی به نجف رفتم، مرحوم آخوند خراسانی به دیدن من آمدند، در همان جلسه کتاب *درر* را از من خواستند و نگاهی بدان افکندند و پس از تورق کوتاه منصفانه گفتند: اگر من این کتاب را قبلاً دیده بودم کتاب *کفایة الاصول* را بدان سبک و طرح می‌نوشتم.

۳. اخیراً به صورت معجزه آمیزی متن تقریرات درس اصول مرحوم فشارکی اصفهانی به خط مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری یزدی طاب ثراه به دست اینجانب رسیده است. این جزوه که مشتمل است بر دوره کامل ادله عقلیه در روستای هزاوه از قراء اطراف اراک در منزل جناب حجة الاسلام مهدوی هزاوه‌ای یافت شده که حسب نقل ایشان مرحوم شیخ مؤسس در سفر نخستین به اراک در این روستا تابستان را می‌گذراندند. و آنگاه که اراک را ترک می‌کنند، اثاث البیت از جمله تعدادی کتب و دست نوشته‌های خود را در پستویی از اطاق جای داده و علی‌الظاهر بعدها به علت کثرت مشاغل فراموش کرده‌اند. راقم این سطور بر آن است که برای بهره‌یابی اهل پژوهش آن را به چاپ رساند. دعای خیر موالی کرام موجب عنایات و کسب توفیق الهی است.

خود را در پیش گرفته است، از سویی دیگر، بی تردید در زمره نخستین منتقدان آرای اصولی صاحب کفایه آن هم در اوج شهرت و رواج افکار او به شمار می‌رود.^۱

این شیوه به دنبال تأسیس حوزه علمیه قم در سال ۱۳۰۰ش، توسط مؤلف عالی‌مقام *دُرر الفوائد تجلی* و رواج یافت که جا دارد آن را «مکتب قم» بنامیم. ویژگیهای عمده این مکتب اصولی عبارتند از:

۱. ساده‌نگاری مباحث اصولی و دوری از پیچیده ساختن مباحث و اجتناب از اغلاق؛

۲. زدودن دقائق فلسفی و عقلی محض از مباحث اصول^۲ و جایگزین کردن بنای عقلا و عرف خردمندان در ساختار قواعد اصولی و ارائه راهکاری عرفی منطبق با ذوق سلیم در مبانی استنباط احکام شرعیه؛

۳. برخوردی نو با مباحث عمیق و پیچیده اصولی، و طرح استدلال‌های جدید برای اثبات رأی مختار.

ویژگی اخیر اسباب توجه بزرگان معاصر مرحوم شیخ مؤسس را

۱. در کتاب *دُرر الفوائد* هر جا مطلبی از صاحب *کفایه الاصول* نقل شده، و مورد نقد قرار گرفته، منبع نقل نظر فقط جلد اول *کفایه* و حواشی ایشان بر *رسائل* شیخ انصاری است. و لذا با توجه به آن که تاریخ چاپ نخستین جلد *کفایه* در سال ۱۳۲۴ق و چاپ جلد دوم ۱۳۲۵ق است، تاریخ تألیف *دُرر الفوائد* را می‌توان حدس زد. البته در حواشی «مینه» بر *دُرر الفوائد* که به دوران اقامت اراک و قم مربوط می‌شود از جلد دوم *کفایه* نیز نقل مطلب شده است.

۲. بعضی از نگارندگان اصولی معاصر ایشان آنچنان مبانی اصولی را بر فلسفه مبتنی کرده‌اند که گویی اصول شاخه‌ای از فلسفه است. شیخ مؤسس این طرز تلقی را افراط می‌دانسته و بر آن مهر تأیید ننهاده است. به طوری که مشهور است گاه در پاسخ به اعتراضات و انتقادات عقلی بعضی از شاگردان خویش که در مجلس درس ایراد می‌نموده‌اند، می‌گفته است: «اگر معقول نخوانده‌ام عقل که دارم»، منظور از این جمله آن است که من بر این باورم که در علم اصول بایستی عقل به دور از شوائب و مغالطات و مجادلات فنی به کار گرفته شود؛ به عبارت دیگر: عقل نزدیک به عرف سلیم.

نسبت به *دُررالفوائد* و نقّادی آرای ایشان فراهم ساخته است. آقا ضیاء‌الدین عراقی در *مقالات الاصول*، و آقا شیخ محمد حسین اصفهانی در *نهایة الدراية* و حاج آقا رضا مسجد شاهی اصفهانی در *وقایة الاذهان* از جمله آن بزرگانند.

شایسته ذکر است که همین استقامت سلیقه در آثار فقهی ایشان نیز جلوه‌گر است. فقه به جای مانده از ایشان نیز با فقه نجف تفاوتی آشکار دارد و به سبک رایج در نجف یعنی «فقه صناعتی» محض نیست، بلکه بخش مهمی از دقتهای فقهی ایشان مربوط به بخش فقه‌الحديث است.

سبک شیخ مؤسس بعدها توسط شاگردان دل‌باخته وی به نحو عمیق و مستوفا تعقیب شد و موجبات تمایز هر چه بیشتر مکتب قم از مکتب نجف را فراهم ساخت. و به نظر می‌رسد سبک مزبور آنچنان بر فضای حوزه منوره قم حاکم بود که بزرگان وارد به حوزه از جمله آیت‌الله بروجردی نیز تحت تأثیر همین فضا به تعلیم پرداخته‌اند و حسب اطلاع به کرات آن را ستوده‌اند.

از افراد مؤثقی شنیده‌ام که آیت‌الله بروجردی طاب ثراه گفته است: از کتاب *الصلوة* مرحوم حاج شیخ (عبدالکریم حائری یزدی) استقامت سلیقه ایشان در مباحث فقهی و اعمال قواعد اصولی به خوبی آشکار می‌گردد. والسلام.

عوامل مؤثر در تحوّل اجتهاد شیعی

چکیده

در بخش پیشین از این نوشتار به سه مکتب فقهی نجف، سامرا، و قم اشاره کردیم. این سه مکتب همگی هم و سن و سال نیستند. نخستین مکتب یعنی مکتب نجف دارای عمری نسبتاً طولانی و تولدش به قرن پنجم هجری باز می‌گردد و دو مکتب دیگر نوپا هستند و بیش از حدود یک قرن و اندی از عمرش نمی‌گذرد. هر سه در دوران معاصر با تحولات چشمگیری روبرو بوده‌اند و اگر دوران معاصر را، دوران تحوّل اجتهاد در عرصه حقوق اسلامی که بخش اجتماعی و کاربردی فقه است، بنامیم گزاف نگفته‌ایم. منظور ما از دوران معاصر مقطع تاریخی دوران تفقه شاگردان شیخ انصاری به بعد است. در این دوران هر سه مکتبی که در فصل پیش گفتیم (مکتب نجف، مکتب سامرا و مکتب قم) سیر تحولی خود را آغاز و به نحو چشمگیری ادامه داده‌اند. تحولات اجتهاد در این دوران متأثر است از عوامل و رخدادهای اجتماعی و سیاسی جهانی که جوامع اسلامی را درگیر نموده و فقاهت شیعی نمی‌توانسته بی‌تفاوت باشد. و لذا فقه شیعه را در محورهای مختلف عمومی، سیاسی، خصوصی و جزایی متحوّل ساخته است. در این بخش از نوشتار می‌خواهیم به نحو خلاصه به عوامل مؤثر اشاره کنیم و نمونه‌ای از آثار را با اتکاء بر اسناد معتبر ارائه دهیم.

مقدمه

اجتهاد شیعی در طول تاریخ تحولات زیادی را به خود دیده است. اما دوران معاصر را اگر دوران تحول اجتهاد در عرصه حقوق اسلامی که بخش اجتماعی و کاربردی فقه است، بنامیم گزاف نگفته‌ایم. منظور ما از دوران معاصر مقطع تاریخی دوران تفقه شاگردان شیخ انصاری به بعد است که حدود یک قرن و اندی می‌باشد. در مقاله پیش گفتیم که در این دوران سه مکتب فقهی (مکتب نجف، مکتب سامرا و مکتب قم)، سیر تحولی خود را آغاز و به نحو چشمگیری ادامه مسیر داده‌اند. همان طور که اشاره شد، هر کدام از این مکاتب سه گانه در بخشهای مختلف فقه، یعنی بخش سیاسی - عمومی و بخش خصوصی و بخش عبادی ویژگیهای مخصوص خود را دارند. جالب است بر این نکته تأکید کنم که در سطور آینده تأثیر روش فقاقت هر مکتب را در موضع‌گیری فقیهان فارغ‌التحصیل از آن حوزه‌ها، متفاوت با دیگری خواهید دید. در این دوران خواهیم دید که معیارهای تازه‌ای برای استنباط و صدور فتوا مطرح شد که قبلاً به هیچ وجه طرح نشده بود. نظریاتی نظیر تأثیر زمان و مکان در اجتهاد و یا اهمیت بیش از سابقین به بنای عقلا و یا تردید در اجماعات و مسلماتی در مسائل عرفیه نظیر ضمّ ذمه به ذمه و یا طهارت اهل کتاب و بسیاری امور دیگر همه در این مقطع تاریخی (دوره معاصر) توسط فقیهانی نامدار ارائه گردیده است، ولی جای تردید نیست که بسیاری از این جرعه‌های فکری معلول نیازهای زمان بوده است.

عوامل مؤثر در تحولات:

در دوران معاصر حوادثی در عالم اسلام رخ داده که بر جامعه اقلیت تشیع و محصولات اجتهادی آن نمی‌تواند بی‌تأثیر باشد. گذشته از آن که در جامعه شیعیان نیز وقایعی سیاسی، اقتصادی و اجتماعی اتفاق افتاده که هر کدام از آن وقایع در فقهات شیعی و روش اجتهاد بی-تردید مؤثر بوده است. برای نمونه، به چند واقعه مؤثر و تحول بخش اشاره می‌کنیم:

۱. نهضت‌های فکری در جهان اسلام

الف. سید جمال‌الدین اسدآبادی و انتشار *مجله عروة الوثقی*

از حدود نیمه دوم قرن سیزدهم اسلامی و نوزدهم مسیحی به بعد یک نوع جنبش‌های روشنفکری و به اصطلاح «اصلاح طلبانه» پس از یک رکود چند قرنه در جهان اسلام آغاز شد. این جنبش منطقه وسیعی از جهان اسلام از جمله ایران، مصر، سوریه، لبنان، شمال آفریقا، ترکیه، افغانستان و هندوستان را فراگرفت. نهضت‌های مزبور تا حدی عکس‌العمل هجوم استعمار سیاسی و اقتصادی و فرهنگی غرب بود و نوعی بیدارسازی و «رنسانس» (تجدید حیات) در جهان اسلام به شمار می‌رود.

به نظر ما حرکت‌های مزبور در درجه نخست به درون جامعه فقه‌ای نفوذ کرد و از این رهگذر توانست با استفاده و یا لاقلاً همگون‌سازی نهادهای فقهی و حقوقی با حرکت‌های اجتماعی اصلاحی، توده جامعه را با خود همراه سازد و در اجتماع تحول ایجاد نماید.

بدون تردید یکی از علمداران طرح مسائل جدید به طور کلی در الهیات اسلامی از جمله فقه صد ساله اخیر، سید جمال‌الدین اسدآبادی معروف به افغانی است. حرکت سید جمال هم فکری بود و هم اجتماعی، او می‌گفت بایستی رستاخیزی هم در اندیشه مسلمانان به وجود آید و هم در نظامات زندگی آنها.

به گفته وی استبداد و استعمار مروج خرافه‌ها و بدعت‌های دینی است و لذا بدعت‌زدائی و خرافه‌شویی را شرط تحول و اصلاح می‌دانست و از این رهگذر یاری فقها و متفکرین جهان اسلام را نیاز داشت.

شعارهای سید جمال برای توده مسلمان به خصوص نسل جوان بسیار جذاب و مؤثر بود و از این رهگذر فقها و پیشوایان دینی را با حرکت‌های مردمی مواجه می‌ساخت، و آنان را به حلّ مشکل از طریق صدور فتوا و یا اطلاعیه‌های دینی وا می‌داشت.

نقش افکار سید جمال را در تحوّل اجتهاد در فتاویٰ علما در ضد مسائل خرافی که از بدعت‌های دینی محسوب می‌شود، می‌توان مشاهده نمود.

وی در اثر آشنایی نزدیک با جامعه شیعه و سنی، تفاوت و دوگانگی وضع روحانیت شیعه را با روحانیت سنی به خوبی درک کرده بود. او معتقد بود که روحانیت سنی یک نهاد مستقل ملی نیست و در مقابل قدرتهای استبدادی و استعماری قدرتی به شمار نمی‌رود. روحانیت سنی وابسته به حکومت‌هایی است که خود قرن‌ها آن را به عنوان «اولوالامر» به جامعه معرفی کرده است، لهذا در جامعه تسنن به

سراغ علما نمی‌رفت، مستقیماً به سراغ خود مردم می‌رفت، از نظر او علمای دینی سنی از جهت اینکه بشود از آنها به عنوان پایگاه ضد استبداد و ضد استعمار و نیز اصلاحات دینی و اجتماعی بهره جست، امتیاز خاصی ندارند و مانند سایر طبقاتند، ولی روحانیت شیعه چنین نیست. روحانیت شیعه یک نهاد مستقل است؛ یک قدرت ملی است؛ همواره در کنار مردم و در برابر حکمرانان بوده است، و در طول تاریخ چندین نهضت مردمی به سرکردگی پیشوایان روحانی شیعه در قبال حاکمانی که در فقه شیعه اصطلاحاً «حاکمان جور» عنوان شده صورت گرفته است. از این رو سید جمال در جامعه شیعه اول به سراغ طبقه علما رفت و به آگاه‌سازی آنها پرداخت، این طبقه را بهترین پایگاه برای مبارزه با استبداد و استعمار تشخیص داد.

تأثیر افکار سید جمال را بر فقیهان شیعی نمی‌توان منکر شد. شاهد این امر نامه‌هایی است که سید به علماء شیعه، خصوصاً نامه‌اش به زعیم بزرگ مرحوم حاج میرزا حسن شیرازی (اعلی الله مقامه) و نامه دیگری که صورت بخشنامه دارد، به سران علماء معروف و برجسته شیعه در عتبات و در تهران، مشهد، اصفهان، تبریز، شیراز و غیره نوشته است.^۱

وی در نامه‌ای که با سبکی حماسی و بسیار محرک به میرزای شیرازی نوشته سعی کرده است ایشان را به اقدامات سریع علیه تصمیمات ناصرالدین شاه برانگیزاند. نامه هر چند خطاب به میرزای

۱. رک: مطهری، مرتضی، نهضت‌های اصلاحی صد ساله اخیر، قم، نشر عصر، بی‌تا، ص ۱۸.

شیرازی است، ولی گویی مخاطب واقعی عموم مردمند و جنبهٔ یک اعلامیه دارد. وی به این نکته در آغاز اشاره می‌کند. در قطعه‌ای از نامه آورده است: «... حق را باید گفت، تو رئیس فرقهٔ شیعه هستی، تو مثل جان در تن همهٔ مسلمانان دمیده‌ای، هیچ کس جز در پناه تو نمی‌تواند در نجات ملت برخیزد و آنها نیز به غیر از تو اطمینان ندارند. اگر برای گرفتن حق قیام کنی، همه به پشتیبانی تو بر خواسته، آنگاه افتخار و سر بلندی نصیبشان خواهد شد...».

پیشوای بزرگ!! پادشاه ایران سست‌عنصر و بدسیرت گشته، مشاعرش ضعیف شده، بد رفتاری پیش گرفته ...؛ خلاصه این مرد تبه‌کار، کشور ایران طوری به مزایده گذاشته و خانه‌های محمد (ص) و ممالک اسلامی را به اجنبی می‌فروشد ...؛ تو ای پیشوای دین، اگر به کمک ملت برنخیزی و آنها را جمع نکنی و کشور را با قدرت خود از چنگ این گناهکار بیرون نیاوری، طولی نخواهد کشید که مملکت اسلامی زیر اقتدار بیگانگان در می‌آید...؛ تو می‌دانی علمای ایران هم سینه‌هایشان تنگ شده و منتظر شنیدن یک کلمهٔ تو سبب وحدتی می‌شود که این بلاهای محیط کشور را برطرف سازد و دین اسلام را حفظ نموده و جامعه دینی را نگاه بدارد، پس همه با تو است و تو نزد خدا و مردم مسئول خواهی بود^۱.

آنگاه سید جمال آنچه به زیان مسلمین توسط شاه ایران انجام گرفته در هفت بند برمی‌شمرد، به شرح زیر:

۱. جمالی، سیروس، زندگی و مبارزات سید جمال الدین اسدآبادی، تهران، انتشارات عطائی،

«اما آنچه به زیان مسلمانان انجام داده این است که قسمت عمده کشور و درآمد آن را به دشمنان فروخته که به تفصیل عبارت است از:

۱. کانها و راهایی که به کانها منتهی می‌شود و همچنین خطوطی که از معادن به نقاط مهمه کشور متصل است.

۲. کاروانسراهایی که اطراف خطوط شوسه بنا می‌شود (در تمام کشور) به انضمام مزارع و باغستانهایی که در اطراف این راه‌ها واقع است.

۳. رود کارون و مسافرخانه‌هایی که در دو طرف این رود (تا منتهی الیه آن) ساخته می‌شود و همچنین مراعاتی که تابع رودخانه است.

۴. راه از اهواز تا تهران آنچه از ساختمانها و مسافرخانه‌ها و باغستانها و مزارع در اطراف آن واقع است.

۵. تنباکو و آنچه لازمه این محصول است (از مراکز کشت‌زارها، خانه‌های نگهبانان و متصدیان حمل و نقل و فروشنده‌ها، هر کجا واقع شده و هر کجا ساخته شود).

۶. جمع آوری انگور به منظور ساختن شراب و هر چه از دکان و کارخانه لازم دارد (در تمام کشور).

۷. صابون، شمع و شکر و کارخانه‌هایی که لازمه آنها است.

۸. بانک (چه می‌دانی بانک چیست!) بانک عبارت از این است که زمام ملت را یک جا به دست دشمنان اسلام داده و مسلمانان را بنده آنها نموده و سلطنت و آقایی کفار را بر آنها بپذیرند. آن وقت این خائن احمق برای اینکه ملت را راضی نماید، دلیل پوچی برای کردار زشت خود اقامه کرده و می‌گوید اینها معاهده موقتی است که مدتش

از صد سال تجاوز نخواهد کرد، چه برهانی برای رسوایی خیانت کاران از این بهتر».

سید جمال در پاریس اقدام به انتشار مجله‌ای می‌کند. اولین شماره آن پنج‌شنبه ۵ جمادی‌الثانیه ۱۳۰۱ق، مطابق با مارس ۱۸۸۴م منتشر می‌گردد. پشت جلد مجله چنین نوشته بود:

«العروة الوثقی لانفصام له»

مدیر السیاسة: جمال الدین الافغانی

المحرر الاول: الشیخ محمد عبده

ترسل الجریده الی جمیع الجهات الشرقیه.

من شاء ان یبعث الینا بتحاریر او رسائل فی ایّ موضوع کان، رغبة

نشره فی الجریده او التنبیه علی امر مهم فلیرسلها الی ادارة الجریده

بهذا العنوان: Rue Martel a Paris

از مجله فوق ۱۸ شماره منتشر شد و در ذی الحجه ۱۳۰۱ق، یعنی

پس از هشت ماه، به سبب مخالفت انگلیس با آن متوقف شد!

افکار سید جمال بی‌تردید در عالم اسلام چه در خواص و چه در

توده عوام اثر گذاشت و تلاطمی ایجاد کرد. در جریان ترور ناصرالدین

شاه به دست میرزا رضا کرمانی یکی از آن آثار است.

میرزا رضا، ناصرالدین شاه را ترور می‌کند و بلافاصله دستگیر

می‌شود. در بازجویی و در پاسخ بدین سؤال که آیا سید فتوا به قتل

شاه داده بود؟ گفت خیر؛ سید به طور کلی گفته بود که هر کس به

مردم ظلم می‌کند، واجب القتل است و من خودم چنین تشخیص دادم که

شاه ظالم است. پس از ناصرالدین شاه، عباس میرزا محرکین قتل شاه را که در عثمانی به سر می‌بردند، مطالبه کرد و با گرفتن فتوا از فقها محرکین را محکوم به اعدام کردند. به هرحال صدور فتوای قتل ظالمین توسط سیّد و متقابلاً فتوای حکم اعدام محرکین می‌تواند موج تفکر متقابل را در اجتهاد شیعی نشان دهد.

ب. نهضت فکری محمد عبده در مصر و نظریه جدید فقهی او در خصوص «حکومت»^۱:

تجربه نافرجام خلافت مستبد عثمانی و روند رو به انحطاط حکومت باب‌علی از یک سو و آشنایی بلاواسطه با اندیشه‌های نوین فلاسفه سیاسی غرب و تجربه موفق دموکراسی و مشروطه در جوامع غربی از سویی دیگر، راهگشای «محمد عبده» در استنباط مبانی و ساز و کار یک حکومت اسلامی از آیات و روایات بود. عبده برای رسیدن به این مقصود بایستی در مبانی فقهی معمول و رایج تجدیدنظر می‌کرد.

محمد عبده کسی است که جوانیش را با سیّد جمال‌الدین اسدآبادی گذرانده و شاگرد دست‌پرورده او بود. نوشته‌هایش در روزنامه *الاهرام* و دیگر روزنامه‌های آن روز مصر عادات و هنجارهای غلط و جمود و

۱. محمد عبده در سال ۱۲۶۶ق، در روستای محله نصر واقع در بحیره در مصب رودخانه نیل متولد شد. در ۱۳سالگی به اجبار پدر به جامع احمدی طنطا رفت که پس از جامع ازهر در آن زمان معتبرترین مرکز تعلیمات اسلامی در مصر به شمار می‌رفت. از روش ناکارآمد آن مرکز خوش نیامد و آنجا را ترک کرد، نزد دانشی که شخصی عارف بود به تربیت عرفانی ادامه داد و سپس به طنطا بازگشت. وی بعدها به شاگردی سیّد جمال اسدآبادی که به مصر آمده سر سپرد. وی در سال ۱۸۷۷م/۱۲۹۴ق از الازهر فارغ التحصیل شد. در ۱۸۷۹م به بیروت تبعید شد. در ۱۸۸۴م به پاریس آمد و در آنجا اقامت کرد. و روزنامه *عروة الوثقی* را در معیت سیّد جمال منتشر می‌کرد.

ارتجاع را به چالش کشید. بیشتر افکار سید جمال با قلم عبده نشر یافته است. نشریه‌ای که *عروة الوثقی* نام داشت در بیروت با قلم عبده انتشار می‌یافت. راز موفقیت این دانشمند اسلامی آن بود که وی اغلب کتابهای علوم انسانی غربیان را مطالعه می‌کرد و با افکار آنان آشنا بود. رشید رضا که شاگرد برازنده وی است در زندگی که از او نوشته می‌گوید: «او بسیاری کتابهای دانشمندان غربی را خواند. روزی نبود که خواندن کتاب را ترک گوید... علوم اخلاق و روانشناسی و مبانی جامعه‌شناسی، تاریخ، فلسفه، و روش تربیت بیش از سایر رشته‌های علمی مورد توجه او بود»^۱. عبده زبان فرانسوی را چنان آموخت که بتواند با آن همچون زبان مادری سخن بگوید. شاهدش ترجمه‌ای است که از اثر اسپنسر به عربی انجام داده است.

مشاهده تجارب محسوس و عینی در امور سیاسی او را قانع ساخته بود که دو عامل به هم پیوسته استبداد حاکمان و جمود و تحجر و تقلید عالمان و به تعبیر خود او «سیاسه الظلمه و اهل الاثره»^۲، علت اصلی انحطاط فرهنگ و مدنیت جوامع مسلمان است. از این رو او اصلاح اندیشه اجتماعی و آگاه سازی مصریان به حقوق خود در برابر حکومت را رسالت اصلاحی خویش می‌دانست. او خود در این باره می‌گوید: «من از جمله کسانی بودم که ملت مصر را به آگاهی از حق خود در برابر حکومت فراخواندم. حقی که در طول بیست قرن به ذهن مصریان خطور نکرده بود. مردم مصر را به این عقیده فراخواندم که هر چند اطاعت از حاکم واجب است، اما او نیز بشری جایز الخطا است، شهوات

۱. رشید رضا، *تاریخ الاستاذ الامام محمد عبده*، بیروت، ۱۹۳۱م، ج ۱، ص ۱۰۳-۱۰۴.

۲. محمد عماره، *الاعمال الکامله للامام الشیخ محمد عبده*، بیروت، دارالشرق، ۱۹۹۳م، ج ۳، ص ۳۲۳.

بر او غلبه می‌کند و جز با گفتار و نصیحت خیرخواهانه و عمل از خطا و غلبه شهوات انجام نمی‌یابد. در حالی این دعوت را آغاز کردم که استبداد در نهایت قدرت و حاکم ستمگر سخت نیرومند بود و مشیت آهنین داشت و ملت در برابر او به بردگی تمکین می‌کردند»^۱.

اولین گام او در این مسیر خارج کردن حکومت اسلامی از هالهٔ قداست و دادن جنبهٔ عرفی و زمینی به آن بود. به اعتقاد او «خلافت اسلامی» از نوع نظامهای تئوکراسی به مفهوم، «سلطان - خدا» نیست. زیرا «سلطان - خدا» کسی است که به موجب حقّی که خداوند به او داده، می‌تواند تشریح کند و مردم به دلیل ایمانی که به دین دارند باید از او بی‌چون و چرا اطاعت کنند، در حالی که خلیفه در اسلام در ادارهٔ حکومت و جامعه فاقد قدرت تشریح و ملزم به رعایت کامل شرع است. مبنای انتخاب خلیفه همچنین نه ایمان مردمان، بلکه بیعت ایشان با او به شرط عدالت و ایجاد امنیت است. لازمهٔ این تنزل از آسمان قدسی به زمین عرفی آن است که بپذیریم حاکم اسلامی انسانی غیر معصوم و خطاپذیر است. و در نتیجه فهم کتاب و سنت در انحصار او نیست. از این رو انتخاب او بر اساس آرای عمومی و اتکای به عقل جمعی و شورا و نظارت بر عملکرد وی توسط ملت، لازم است. حاکم اسلامی ملزم به ادارهٔ کشور بر اساس کتاب و سنت است و در صورت عدول او از کتاب و سنت و مصالح عامه، امت یعنی همان قدرتی که او را با این مقام گمارده، می‌تواند او را برکنار کند»^۲.

۱. احمد امین، *زعماء الاصلاح فی العصر الحدیث*، بیروت، دارالکتب العربی، ص ۳۲۸.

۲. محمد رشید رضا، *حیات الامام محمد عبده*، همان، ص ۶۵-۶۸.

مخالفت عبده با استبداد و تأکید او بر ابتدای حکومت بر اراده مردم و اصل شورا به معنای پذیرش بی چون و چرای الگوی دموکراسی اروپایی نبود، بلکه او با اتکا به تجربه بشری دوران خود می کوشید از کتاب و سنت، نظریه حکومت اسلامی را آن گونه که در اداره جامعه کارآمد باشد، استنباط کند و تحت عنوان فتوای فقهی ارائه دهد.

نظریه حکومت او بر سه اصل قرآنی: اولی الامر، شورا و امر به معروف و نهی از منکر استوار است. بررسی این سه مؤلفه، افزون بر تبیین نظریه حکومت از دیدگاه عبده، الگوی آزادیهای سیاسی و اجتماعی مطلوب در دیدگاه او را مشخص می کند.

مقایسه میان نظریات محمد عبده و میرزا محمد حسین نائینی فقیه نامدار شیعی و نظریه پرداز حکومت مشروطیت می تواند میزان تأثیرگذاری این گونه افکار بر اجتهاد شیعی را نشان دهد.

آنچه اندیشه عبده را پس از جدا شدن از سید جمال و بازگشت به مصر، آزار می داد و در جستجوی راه حلی برای آن بود، مسأله «اسلام و مقتضیات زمان» بود. عبده در جستجوی راه حلی بود که از طرفی در اثر جمود فکری و قشری مآبی برخی علمای دینی، اسلام مانع پیشرفت و تکامل جامعه مصری تلقی نشود و همچنین نیروهایی را از خود مسلمانان علیه اسلام برنیانگیزد (همان چیزی که در بسیاری از جامعه های اسلامی صورت گرفت) و از طرف دیگر به نام انطباق اسلام با علم، افراط کاریهایی صورت نگیرد؛ اصول و مقررات اسلامی با ذوقها و سلیقه های باب روز تطبیق داده نشود (همان کاری که آن هم در میان یک طبقه صورت گرفت) و به شکلی دیگر عملاً اسلام از

صحنه خارج نگردد. عبده بر خلاف سید جمال، مسئولیتی را احساس می‌کرد که یک عالم دینی احساس می‌کند و به این خاطر در پی کشف ضوابطی بود که جلو افراط و تفریط را بگیرد.

از این رو عبده مسائلی را طرح کرده که سید جمال طرح نکرده است. عبده مسائل مهمی را در جامعه فقهی مطرح و بر آن تأکید کرد که تا آن روز به آن صورت مطرح و یا مورد اهتمام نبود. از قبیل:

- فقه مقارن (تطبیقی) از مذاهب چهارگانه؛

- دخالت دادن مبانی فلسفی حقوق در اجتهاد؛

- ایجاد نظام حقوقی جدید در فقه که پاسخگوی مسایل روز باشد؛

- تمایز قائل شدن میان عبادات و معاملات و به عبارت دیگر: تمایز

قائل شدن میان آنچه به امور معنوی و اخروی مربوط است و آنچه به امور زندگی و دنیایی مربوط است و اینکه فقیه در قسم دوم حق نوعی اجتهاد دارد که در قسم اول ندارد؛

- تفسیر خاصی از اجماع و اینکه اعتبار اجماع همان اعتبار افکار

عمومی است؛

- تأکید بر توجه به اصل شورا در اسلام و اینکه شورا همان اصل

دموکراسی است که غرب قرن‌ها بعد طرح کرده است.^۱

«حاصل کار سید جمال و حاصل کار عبده مکمل یکدیگر بوده است، مخصوصاً که هر دوی آنها ضرورت بازگشت مستقیم به منابع اصلی فکر دینی و توجیه عقلی احکام شریعت و هماهنگی آنها با

مسائل عصر و پرهیز از پراکندگی و فرقه‌بازی و پافشاری بر سر احیای اجتهاد و کوشش برای شناخت روح و جوهر دین اسلام در ورای قواعد خشک و بینش قشری علمای چاکر حکومت، همدستان بودند، و همین خواستها و آرزوها بود که به نام اصول اساسی تجددخواهی سنی پذیرفته شد»^۱.

به نظر می‌رسد سید جمال و پس از وی عبده بر امری تأکید کرده‌اند که بعدها در حوزه‌های شیعی تأثیر آن را به وضوح می‌بینیم. و آن این است که اسلام واجد یک نظام کاملی است که می‌تواند زندگی دنیوی و اجتماعی انسانها را اداره کند. مقایسه میان تفسیر المیزان اثر علامه سید محمد حسین طباطبایی (۲۰ مجلد) از حوزه علمیه قم - ایران، و تفسیر المنار، تقریر درسهای تفسیر شیخ محمد عبده به قلم رشید رضا (۱۴ مجلد) که قبل از المیزان منتشر شده، نشان دهنده تأثیر عمیق آثار عبده در حوزه‌های شیعی است. علامه طباطبایی نخستین متفکر شیعی است که المیزان سعی دارد نشان دهد که اسلام واحد یک نظام کامل و طرح جامع برای اداره جامعه بشری است. به نظر ما وی در این خصوص از عبده مصری متأثر است، هر چند که در بسیاری موارد خاص نظریات متفاوت دارد.

ج. فتاوی‌ای رشید رضا

محمد رشید رضا شاگرد دست پرورده محمد عبده و متأثر از افکار وی در سال ۱۸۹۸م در قاهره اقدام به انتشار مجله‌ای می‌کند، تحت عنوان

المنار. وی این عنوان را از حدیث شریف نبوی اقتباس کرده بود که فرموده است: «ان للاسلام صوی و مناراً کمنار الطریق». «صوی» جمع الصوه و عبارت است از سنگی که برای راهنمایی رهروان در میان جاده‌ها می‌نهادند و منار علمی را گویند که برای جدایی دو حد و مرز قرار می‌دادند. محمد عبده امیدوار بود که این مجله مبنایی شود برای راهنمایی مسلمین و جایگاهی برای تابش نور حقیقت که امت اسلامی در زندگی ملی و اجتماعی خویش به آن محتاج بود و هست و در واقع هدفش از انتخاب این شعار برای عنوان مجله رسیده به چنین مهمی بود.^۱

وی در سال ۱۳۲۰ ق مطابق ۱۹۰۲ م از شماره ۱۷ فصلی را تحت عنوان «باب السئوال و الفتوی» باز نمود و به تدریج عنوان «فتاوی المنار» بر آن نهاده شد. «وی در این فتاوی منابع خود را قرآن و سنت و سپس عقل معرفی کرد. او معتقد بود اسلام دینی است که در جمیع امور با عقل موافقت دارد. و به وسیله این فتاوی می‌خواست نشان دهد که احکام اسلام با هر عصر و زمانی موافقت دارد. وی در پاسخ به سئوالات مدنی و رخدادهای جدیدی که سابقه‌ای در عصر اول اسلامی نداشته است، مبنا و منبع خود را نهادهای زیر قرار داد:^۲

۱. نصوص شرعیّه؛

۲. حکمت تشریح؛

۳. قواعد عامه به خصوص قواعد مسلمّه؛ از قبیل:

۱. رک: مقدمه فتاوی رشید رضا، به قلم صلاح الدین منجد، بیروت، ۱۹۷۰ م، ص ۱۴ (به نقل از

مجلد ۱۰/المنار).

۲. همان، ص ۲۴.

الف. قاعدهٔ یُسِر

ب. قاعدهٔ دفع حرج

ج. قاعدهٔ نفی ضرر و ضرار

د. قاعدهٔ جلب مصالح

ه. قاعدهٔ دفع مفسد

با انتشار مجلهٔ المنار حاوی فتاوی شیخ رشیدرضا، استفتا از سوی مسلمین سراسر جهان حتی مسلمانان روسی آغاز شد. تعداد فتاوی‌ای که تا زمان قریب به فوت وی جمع آوری گردید، حدود ۱۰۰۰ فتوا است که مجموعهٔ آنها در سال ۱۳۹۰ق، مطابق ۱۹۷۰م در بیروت در ۶ مجلد با تحقیق صلاح الدین المنجد و یوسف، ق.خوری به چاپ رسیده است.

البته همهٔ سئوالات و ظایف عملیه محض نیستند، بلکه برخی مربوط به اعتقادات و برخی دیگر مربوط به دفع خرافات و بدعت‌های دینی است، ولی در عین حال قسمت عمده اختصاص به مسائل فقهی به معنای خاص دارد. مطالعهٔ فتاوی رشیدرضا نشان می‌دهد که در آن ایام تحول عظیمی در نحوهٔ تفکر فقیهان اهل سنت رخ داده است، ضمن آنکه فتاوی مزبور با شجاعت کامل صادر گردیده و در صدور فتاوی از جو سازی مخالفین هراسی نشده است. برای نمونه، در جلد اول سؤال ۱۲ آمده است:

«حدیثی از رسول الله (ص) نقل است که: لاتعلموهن الکتابه و لاتنزلوهن الغرف؛ به این معنا که، زنان را کتابت نیاموزید و آنان در اتاق‌های بالا مرتبه جای ندهید. نظر شما در مورد این حدیث چیست؟»

رشید رضا در پاسخ می‌نویسد: «این حدیث از عایشه از طریق عبدالوهاب بن ضحاک نقل شده است و این مرد جعال و دروغ‌گوست. از طریق صحیح نقل شده که رسول الله (ص) به زوجه اش حفصه کتابت آموخت»^۱.

ظاهراً صدور این فتوا از ایشان عده‌ای از متعصبین را برانگیخت. شخصی به نام مختار بن الحاج احمد مؤیدالعظمی رساله‌ای در رد شیخ رشیدرضا تحت عناوین *تفلیس ابلیس من تحریر المرأة و رفع الحجاب و یا فصل الخطاب* تألیف نمود. در آن رساله، نویسنده ادعا کرد که حدیث منقول در حرمت آموزش کتابت و اسکان زنان در طبقات بالای خانه متواتر است. لذا مدتی بعد شخصی از ایشان سؤال می‌کند و نظر ایشان را در مورد مطالب کتاب مزبور می‌پرسد. شیخ با قاطعیت و بدون هرگونه هراس از غوغای مخالفان خود و با اعتماد بر تحقیقات عمیق و محکم خویش می‌نویسد:

«ان مؤلف ذالک الکتاب جاهل بالحدیث و الشرع فلا یعتد بقوله. و قد اخذ قوله عن امثاله من العامه. و اننا لم نقرأ من کتابه المذكور حرصاً علی الوقت ان یضیع منه شیء فی قرائة لغوالمعتدین علی العلم والدین بغرورهم ... و ننصح لکم بان لاتعتمدوا علی ای حدیث فی ای کتاب لای مؤلف اذا لم یذکر تخریجه عن الحفاظ المعروفین. و کیف ینهی رسول الله (ص) عن

۱. همان، ج ۱، ص ۶۶ (به نقل از مجله المنار، سال ۱۹۰۳م، ج ۶، ص ۷۰۴).

اسکان العُرف واللّه تعالیٰ یقول: اسکنوهن من حیث سکنتم من وجدکم ولا تضارّوهن لتضیقوا علیهن»^۱.

یعنی: «مؤلف کتاب مزبور نسبت به حدیث و دین نادان است و بنابراین گفته‌اش واجد هیچ‌گونه ارزشی نمی‌باشد. این نادان گفتارش را از عوام‌الناسی همچون خویش وام گرفته است. ما این گونه کتابها را نمی‌خوانیم، زیرا برای وقت خویش ارزش قائلیم. ما نگرانیم که با خواندن این گونه کتابهای بیهوده‌ای که توسط فریب‌خوردگان تجاوزگر به دانش و دین نگاشته شده، و قتمان ضایع گردد!! ما به شما نصیحت می‌کنیم که به هر حدیثی در هر کتابی و از هر مولّفی مادام که اصل آن را مراجع معتبر تأیید نکرده‌اند، اعتماد نکنید. چگونه ممکن است رسول اللّه (ص) اسکان زنان را در طبقات بالا نهی کند، در حالی که قرآن مجید به صراحت تمام دستور فرموده که زنان باید در کنار همسرانشان در یکجا سکونت کنند و هیچ مردی مجاز نیست که اندک تضییقی بر همسرش وارد سازد. این نادانان نسبت به فهم قرآن و تطبیق سنّت بر آن آشنایی ندارند».

نگارنده به هیچ‌وجه در مقام نقد و یا تأیید ماهیت سؤال و پاسخ شیخ نمی‌باشد. آنچه نظر نگارنده را جلب کرده، شجاعت یک فقیه و نقش او در روشنگری امت و تحول فقه و اجتهاد اسلامی است.

در سؤال دیگری که در مورد عقاید گروه خاصی از فرق و حکم شرعی رفتار با آنان پرسیده شده، شیخ با کمال تسامح و تساهل نوشته است: «لایضرنا معشر المسلمین ان نوافق النصراری فی بعض عقائدهم فالاصل موافقه جمیع الادیان فی العقائد، و لولا تحریف الامم و اضاعتهم لما خالف نبی من قبله من الانبیاء...»^۱.
یعنی: ما امت اسلامی مشکلی نداریم که با برخی عقائد مسیحیان همراهی و موافقت نماییم. اگر امتها در آموزه‌های ادیان دستکاری و تحریف نمی‌کردند، هیچ پیامبری با عقیده پیامبر پیشین مخالفتی نمی‌کرد.

۲. صدور فتوای تنباکو

ناصرالدین شاه در سومین سفرش به اروپا درباره‌ی واگذاری امتیاز توتون و تنباکو با یک شرکت انگلیسی مذاکره کرده بود، اما قرارداد نهایی پس از بازگشت او از اروپا بسته شد. شاه قاجار که پیش از آن نیز امتیازهایی را به بیگانگان فروخته بود، در ازاء دریافت ۲۵ هزار پوند قرارداد پرداخت سالانه ۱۵ هزار پوند و ۲۵ درصد از سود حاصل انحصار توزیع و صدور تنباکو را به مدت ۵۰ سال به ماژور تالبوت انگلیسی، امضاء نمود.

اعتراضهای مردمی به این اقدام در اندک زمانی با حضور نمایندگان کمپانی تالبوت در شهرهای مختلف، همه‌گیر شد. بازار شیراز

به نشانه اعتراض بسته شد و یکی از علمای آن شهر تکلیف مسلمانان را «جهاد» دانست.

در تبریز مردم راهپیمایی ۲۰ هزار نفری برگزار کردند و در شهرهای دیگر نیز اعتراضها گسترش یافت.

نکته مهمی که در این اعتراضها به چشم می‌خورد، حضور علما به عنوان رهبران اعتراضها بود.

روحانیون برجسته سراسر کشور به نهضت تنباکو پیوسته بودند. در تبریز حاجی میرزا جواد، در اصفهان آقا نجفی و در تهران میرزا محمدحسن آشتیانی رهبری اعتراضها را برعهده داشتند، اما نقش مهم‌تر را مجتهد بزرگ ساکن عراق «میرزا محمد حسن شیرازی» بر عهده گرفت. او نخست در نامه‌ای به شاه به بیان زیانهای این قرارداد پرداخت و از او خواست که این قرارداد را لغو کند. شاه که گمان نمی‌کرد، این قرارداد با چنین واکنشهایی روبه‌رو شود، در نخستین عقب‌نشینی خود، امتیاز فروش در داخل کشور را از کمپانی پس گرفت و امتیاز را منحصر به صادرات تنباکو و توتون به کشورهای دیگر کرد.^۱

او احتمالاً فکر می‌کرد با این اقدام به بخش زیادی از اعتراضها که از بازار برخاسته، پایان می‌دهد، اما دیگر اعتراض همه‌گیرتر از آن بود که با دادن امتیاز به بخشی از مردم، فروکش کند. میرزای شیرازی که عقب‌نشینی شاه قاجار را کافی ندانسته بود، حکم به تحریم تنباکو و توتون داد.

۱. کسروی، تاریخ مشروطه ایران، تهران، صدای معاصر، ۱۳۷۴ ش، ص ۱۶.

متن فتوای میرزا چنین است: «بسم الله الرحمن الرحيم، اليوم استعمال تنباکو و تنن بای نحو کان در حکم محاربه با امام زمان است»^۱.

در اندک زمانی فتوای میرزای شیرازی به مدد تلگراف - که از محصولات اصلاحات دوره سپهسالار بود - به شهرهای کشور رسید. مغازه‌های توتون و تنباکو فروشی بسته شدند و قلیانها و چپوقها به کناری نهاده شدند^۲. مردم قلیانها را در میدان جمع کردند و آتش زدند. ناصرالدین شاه نیز که به دلایل سیاسی عقب‌نشینی بیشتر را به صلاح حکومتش نمی‌دید، چاره را در به کار بستن سیاست قدیمی و همیشگی قاجار دید: او فکر کرد بهترین راه تفرقه افکنی است. شاه قاجار برای میرزا محمدحسن آشتیانی عالم طراز اول تهران پیام فرستاد که یا در میان مردم قلیان بکشد و فتوای میرزای شیرازی را بشکند و یا از تهران برود. آشتیانی در پاسخ به این پیام، راه دوم را برگزید و آماده رفتن از تهران شد. خبر در مدتی کوتاه در شهر پیچید و انبوهی از مردم پیرامون قصر سلطنتی گرد آمدند و گروهی از آنان قصد ورود به قصر را کردند که با شلیک گلوله سربازان روبه‌رو شدند و هفت تن جان خود را از دست دادند و عده‌ای دیگر زخم برداشتند.

با این همه کار پایان نیافت و شورش رفته‌رفته گسترش می‌یافت که ناصرالدین شاه تسلیم شد و قرارداد را لغو کرد^۳.

۱. هیدجی، ملا محمد علی، رساله دخانیه، به اهتمام علی اکبر ولایتی، مرکز اسناد و خدمات پژوهشی، تهران، ۱۳۸۱ ش.

۲. کسروی، همان، ص ۱۶.

۳. کسروی، همان، ص ۱۷.

۳. وقوع دو جنگ جهانی

در ۲۸ ژوئیه ۱۹۱۴م اتریش و مجارستان به صربستان اعلان جنگ کردند و این جنگ باعث به راه افتادن جنگی عالمگیر شد که سرانجام در ۱۱ نوامبر ۱۹۱۸م به موجب متارکه نامه منعقد شده بین آلمان و متفقین، خاتمه یافت. این جنگ را «جنگ بزرگ» نامیده‌اند و منشأ آن، رقابت دولتهای بزرگ بر سر مستعمره‌ها و مسائل نظامی و ملی بود.

در جنگ جهانی دوم هم که یکی از بزرگترین و پرهزینه‌ترین جنگهای مسلحانه در جهان می‌باشد، اکثر ملتهای جهان درگیر بودند. وقوع جنگهای جهانی، کشورهای اسلامی را نیز درگیر کرد. آغاز جنگ جهانی اول با حضور کشورهای روس، فرانسه و انگلیس به نام «دول متفق» و کشورهای اتریش و آلمان به عنوان «دول محور» و پیوستن عثمانی، ایتالیا و ژاپن به گروه‌های متخاصم با یکدیگر، جهان اسلام را نیز درگیر محاربه‌ای بزرگ و خانمانسوز کرد و ایران آن روزگار را به مناسبت موقعیت ژئوپولتیکی، دور از معرکه نگذاشت. با وجود آنکه ایران در زمانه سلطنت احمد شاه قاجار و صدارت میرزا حسن مستوفی‌الممالک بی‌طرفی خود را به دول متخاصم اعلام کرد، اما نیروهای درگیر در جنگ، این بی‌طرفی را عملاً و مکرراً نقض کردند و از این رهگذر خسارات فراوانی به کشور وارد آمد.

۴. سقوط دولت عثمانی

جنگ جهانی دوم دولت عثمانی را ساقط کرد. دولتی که با توجه به توسعه قدرت بایستی امپراطوری عثمانی‌اش بنا می‌مید. امپراطوری عثمانی

پس از سقوط به چند کشور کوچک تبدیل شد که از این رهگذر روابط مختلفی از نوع دوستانه و یا خصمانه پدید آمد.

۵. نهضت مشروطیت در ایران

در آغاز قرن نوزدهم، پس از تحولات اقتصادی، اجتماعی و در نتیجه دگرگونیهای عظیم در حوزه اندیشه اجتماعی و سیاسی اروپای قرن هفدهم و هجدهم، نظام جدید اجتماعی و سیاسی مبتنی بر دموکراسی، تقریباً در سراسر قاره اروپا استقرار یافت. در انگلستان در سال ۱۸۶۸م دومین قانون آزادی حق رأی در انتخابات Second Suffrage Act و در سال ۱۸۸۴م قانون حق رأی انسانها برای انگلیس Manhood Suffrage for England به اجرا درآمد. طی سالهای ۱۸۵۹ - ۱۸۷۰م ایتالیا که تا پیش از آن به هفت بخش مجزا تقسیم شده بود، به اتحادیه‌ای دارای قانون اساسی واحد تبدیل شد. دانمارک در سال ۱۸۶۴م، اتریش، مجارستان در سال ۱۸۶۹م و آلمان در سال ۱۸۷۱م به کشورهای دارای نظام مشروطه تبدیل شدند. در فرانسه پس از یک دوره تجربه خودکامگی ناپلئون سوم (۱۸۵۱-۱۸۷۰م) جمهوری سوم در سال ۱۸۷۰م شکل گرفت. در روسیه موج مشروطه‌خواهی در سالهای ۱۸۶۰ و ۱۸۷۰م اوج گرفت.

همجواری جغرافیایی میان ایران و روسیه، و رفت و آمد مستمر ایرانیان مهاجر و ساکن قفقاز در این دوره، تأثیر بسزایی بر افکار ایرانیان داشت.

این تأثیر تا آن حد بود که برخی محققان، انقلاب مشروطه روسیه را سرمشق و الگوی انقلاب مشروطه ایران دانسته‌اند.^۱ بنابراین جنبش مشروطه‌خواهی در کشورهای اسلامی و انقلاب مشروطه ایران را باید ادامهٔ جنبش مشروطه‌خواهی اروپا در قرن نوزدهم دانست. این حقیقتی است که نه تنها روشنفکران عرفی عصر مشروطه، بلکه رهبران دینی مشروطه در ایران و دیگر کشورهای اسلامی بدان آگاهی داشتند.

علامهٔ نائینی در تنبیه الامة و تنزیه الملة خود که یکی از مهمترین رساله‌های دورهٔ مشروطیت به شمار می‌آید، به فیلسوفان سیاسی غرب که نظریهٔ «نظام سیاسی بر پایهٔ آزادی و برابری» را ارائه کرده و برای جلوگیری از گرایش حکومت به استبداد، اصل نظارت عامه و پارلمان را بنیاد نهاده بودند، آفرین می‌گوید و از اینکه فقهای اسلام به رغم وجود آموزه‌ها و تعالیم مناسب در منابع و متون دینی و به رغم تبخّر در استخراج و تأسیس آن همه قواعد، در این زمینه غفلت کرده‌اند، ابراز تاسف می‌کند.^۲

تأثیر عوامل اجتماعی بر تحولات اجتهاد شیعی

هر یک از عواملی که برشمرده شد به نحوی بر اجتهاد شیعی اثر گذارد. تأثیر عوامل مزبور را می‌توانیم در دو بخش از حقوق اسلامی

۱. حائری، عبدالهادی، تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۰ش، ص ۱۹.

۲. نائینی، محمد حسین، تنبیه الامة و تنزیه الملة، با مقدمه و پاورقی سید محمود طالقانی، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۸ش، ص ۸۸.

مشاهده نمائیم:

الف. در بخش فقه سیاسی و یا به اصطلاح امروز حقوق عمومی مباحث جدیدی را برای فقیهان طرح کرد. در قرن معاصر برای نمونه به فتاوی زیر توجه فرمایید:

۱. تأثیر فتوای تحریم تنباکو در اجتهاد شیعی

صدور فتوای تحریم تنباکو توسط میرزا حسن شیرازی مرجع تقلید شیعیان ساکن سامرا که منجر به لغو قرارداد معروف به «رژئی» گردید، قلمرو مرجعیت شیعه را توسعه بخشید. صدور فتوای تنباکو یک اقدام فقیهانه بود که مبتنی بر متمدن اجتهاد شیعی صورت گرفت. نگارنده از مؤثقتین با وسایط دقیق شنیده است^۱ که وقتی میرزای شیرازی می‌خواست فتوای تحریم تنباکو را صادر کند، یک ماه رمضان شبها موضوع را مانند یک بحث فقهی مورد بحث قرار داد و از همهٔ علما و محققین حلقهٔ درس خود دعوت کرد که در این بحث تفقه کنند و مخالف و موافق سخن بگویند. شاگردان ایشان در آن زمان هر کدام از فقیهان بزرگ محسوب می‌شدند که در رأس همه، سید محمد فشارکی که جداً طرفدار آن بود که هرچه زودتر فتوای تحریم صادر گردد. میرزای شیرازی هر شب خودش در جلسهٔ بحث شرکت می‌کرده و مدیریت بحث را به عهده داشته و بر دلایل موافقین نقد و خدشه وارد

۱. مطلب فوق را نگارنده از دانی بزرگ گرامی خود مرحوم آیت‌الله حاج شیخ مرتضی حائری شنیده است که ایشان مستقیماً از والد معظمشان حاج شیخ عبدالکریم حائری یزدی مؤسس حوزهٔ علمیه قم که از فضلا و محققین آن روز مکتب سامرا بوده‌اند، نقل می‌کردند.

می ساخته است. موافقین با ذکر دلایل و با ارائه براهین محکم فقهی سعی داشتند وی را قانع کنند، که سرانجام چنین شد و فتوای تاریخی صادر گشت.^۱

مشروح مذاکرات و مباحثات جلسات مزبور اینک در دسترس ما نیست تا ببینیم چه عناوین فقهی‌ای مورد گفتگو قرار گرفته است، ولی با امعان نظر و حسب اعتماد به مُتَد و روش اجتهاد شیعی می‌توان فتوای مزبور را به شرح زیر توجیه کرد:

فتوای تنباکو عبارت است از حکم به تحریم استعمال دخانیاتی که ورود آن در انحصار دولت غیر مسلمان بود. به نظر طرفداران تحریم این موضوع مستلزم وابستگی مردم مسلمان به کفار و در نتیجه تسلط کفار بر مسلمین، و رکون مسلمانان بر ملت کفر است. و حسب دو قاعده فقهی اعمالی که موجب این گونه لوازم باشد، شرعاً حرام و ممنوع است. یکی قاعده معروف به «قاعده منع سبیل» است که استناد بر آیه شریفه «لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ سَبِيلًا»^۲ فقها نظر بر تحریم هر گونه اعمال و رفتاری داده‌اند که منتهی به تسلط کافران بر جامعه اسلامی گردد. قاعده دوم مستند است به آیه شریفه

۱. نگارنده سعی فراوان کرد که سند معتبری بیابد نشان‌دهنده آنکه متن قرارداد رؤی به زبان عربی و یا فارسی در دسترس میرزای شیرازی بوده است، ولی تا تاریخ نگارش این سطور با کمال تأسف به چنین سندی دست نیافت، هر چند که با توجه به سند فوق که نشان‌دهنده دقت و وسواس میرزاست، بعید می‌داند که میرزا به نامه سید جمال و تظاهرات مردمی اکتفا کرده باشد و بدون مطالعه دقیق قرارداد و آگاهی کافی بر کم کیف آن که مقتضای مرجعیت واجد شرایط است، اقدام به چنین امری نماید.

۲. نساء (۴) ۱۴۱.

«ولاتركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار»^۱. به موجب این قاعده، فقها نظر بر حرمت و منع هر گونه عملی داده‌اند که مصداق «ركون» یعنی تکیه و اعتماد به کفار باشد. به هر حال علی‌القاعده دلایل طرفداران صدور فتوا قواعد فقهی مزبور و یا نظیر آنها بوده و دلایل طرف مقابل باز هم علی‌القاعده طرح شبهه مصداقی در خصوص وضعیت و شرایط موجود و یا احتمال بروز و ترتب خسارات اقوی بر یک چنین تصمیمی بوده است.

این گونه جلسات که بی‌تردید بازتابش در تمامی حوزه‌های علمی وسیع بوده، در تحوّل فقه و اجتهاد اثر مستقیم داشته است. مباحث مطروحه موضوع بحث همه طلاب و فضلاء حوزه سامرا قرار داشته و حسب نقل وسایط مؤثق، فریاد مباحثه، گاه در معابر عمومی نیز شنیده می‌شده است.

با صرف نظر از هرگونه جانبداری نسبت به هرکدام از طرفین بحث آنچه مورد نظر نگارنده می‌باشد جلب توجه دانش‌پژوهان به چگونگی تأثیر رخدادهای روز بر تحوّل فقه است. نمی‌توان انکار نمود که استنباط از منابع فقهی حکمی شرعی برای مقاومت مدنی ملت مسلمان در مقابل آنچه فقیهان تسلط کفار می‌دانسته‌اند، امری قابل توجه و نشان دهنده توان بالای یک نظام حقوقی است. همین که برای فقیهان زمان این سخن مطرح شده که چگونه می‌توان با استفاده از منابع فقه مردم را به سوی یک مقاومت منفی وسیع سوق داد، امری کاملاً قابل توجه است.

با موفقیت فتوای میرزای شیرازی و شکست استعمار انگلیس و لغو قرارداد، کاملاً آشکار شد که تأثیر مقاومت منفی در مبارزات، چه بسا به مراتب بیشتر و مؤثرتر از مقاومت مثبت مسلحانه و امثال آن می‌تواند باشد. درست همان شیوه‌ای که گاندی در هند پیشه کرد و استقلال هند را برای ملت هندوستان به ارمغان آورد.

۲. حکم فقهی مقاومت مسلحانه در مقابل کفار

با فوت میرزا حسن شیرازی حوزهٔ سامرا منحل شد و فارغ‌التحصیلان آن بعضی رهسپار نجف شده و برخی به کربلا عزیمت کردند و در آن اماکن که آن روزگار هر کدام دارای حوزه‌ای بودند، اقامت نمودند. میرزا محمدتقی حائری شیرازی معروف به «میرزای دوم» از فارغ‌التحصیلان حوزهٔ سامرا که از شاگردان ممتاز و مبرز میرزا حسن شیرازی به شمار می‌آمد، بعد از میرزای بزرگ شیرازی به دلیل کمالاتی که داشت، به عنوان جانشین و مرجع تقلید شیعیان جهان برگزیده شد. در دورهٔ مرجعیت وی رخدادهای زمان موجب صدور فتاوی جدیدی از سوی وی شد که می‌تواند نقطهٔ عطف تحولات فقهی محسوب گردد.

در جنگ جهانی دولت عثمانی که هم‌پیمان آلمان بود، شکست خورد و انگلستان بر مناطق تابعهٔ دولت عثمانی از جمله عراق مسلط شد. در این بین که دولت انگلیس ملت عراق را مجبور کرده بود تا نمایندهٔ دولت بریتانیا «سرپرسی کاکس» را به عنوان رئیس حکومت

عراق پذیرد، میرزا محمد تقی شیرازی فتوایی صادر کرد و به صراحت اعلام کرد: «انتخاب غیر مسلمان به حکومت مسلمان جایز نیست» (أن المسلم لا يجوز له ان يختار غیر المسلم حاکماً). وی هم زمان با صدور فتوای مزبور به تشکیل محافل سرّی با حضور علماء و روحانیونی از جمله، شیخ مهدی خالصی، سیّد هبة‌الدین شهرستانی و سیّد ابوالقاسم کاشانی اهتمام نمود و با دعوت مردم بغداد، کاظمین، نجف، کربلا و دیگر شهرها بر تظاهرات آرام و گسیل نمایندگان مردم به بغداد آنها را رهبری نموده و در این جریان با صدور نامه‌ای مردم شهرها و روستاها را به بغداد کشانید. این گونه اقدامات مستلزم هزینه‌های مالی نسبتاً سنگین بود. میرزا محمد تقی با صدور فتوا دستور داد هزینه مجاهدات از زکات تأمین شود. این امر خود نشان یک حرکت تحول انگیز فقهی بود. میرزا محمدتقی در این زمان بیانیۀ دومی صادر کرد که در آن آمده بود: «بر مردم عراق استیفای حقوق خود واجب است، در خلال اقدامات خود، صلح و امنیت را در نظر داشته باشند، اما در صورتی که دولت انگلیس از پذیرفتن پیشنهادهای آنان سرباز زد، مردم می‌توانند از سلاح استفاده کنند و با دشمن خود بجنگند».

فتوای فوق که حاوی حکم نهضت مسلحانه برای گرفتن حقوق ملت است، تحول عمیقی را در تفکر فقهی شیعی نشان می‌دهد و می‌تواند نقطه عطفی برای تحولات اجتهاد در زمینه حقوق عمومی محسوب شود. جالب است گفته شود که حسب اسناد و مدارک مؤثّق تأثیر فتوای مزبور به شیعیان محدود نشد، بلکه طیف وسیعی یافت. در پی صدور

این نامه، مردم از حالت تدافعی به حالت تهاجمی درآمدند و ملت عراق یکپارچه در مقابل استعمار بریتانیا مقاومت نمود و نهضت بزرگی استوار گشت که اگرچه چهار ماه بعد از آن میرزا محمدتقی رحلت کرد، اما نهضت مقاومت همچنان با رهبری شاگردان وی ادامه یافت.

البته بایستی به این نکته توجه داشته باشیم که صدور فتوای فقیهان شیعی مبتنی است بر اصول و قواعدی خاص و روشن، هر چند که به دلیل مفتوح بودن باب اجتهاد، هر یک از مجتهدان می‌توانند در عصر خویش، بر اساس مقتضیات زمان، فتوایی صادر کنند که منطبق است با شرایط و اوضاع و احوال که چه بسا ممکن است به ظاهر و در بادی امر، متفاوت و متغایر با فتوای دیگری به نظر برسد.

مثلاً فتوای صادره از سوی میرزا محمد تقی شیرازی در مورد عدم جواز انتخاب غیر مسلمان از سوی مسلمانان برای حکومت بر مسلمین در مقایسه با فتوای سیدبن طاووس فقیه شیعی قرن ۷ق به ظاهر ناسازگار است.

مورخین نوشته‌اند: زمانی که هلاکو بر بغداد مسلط شد، علمای شیعه و سنی بغداد را گرد آورد و یک سؤال از آنان کرد و نظر فقهی آنان را جویا شد. آن پرسش این بود: آیا برای حکومت بر شما حاکم عادل کافر بهتر است یا حاکم مسلمان ظالم؟ سیدبن طاووس که آن روز فقیه شیعی و رئیس حوزه حله به شمار می‌رفت پاسخ داد، حکومت حاکم کافر عادل برای ما بهتر است از حکومت مسلمان ظالم!!^۱

۱. رک: جعفریان، رسول، *تاریخ ایران اسلامی*، تهران، مؤسسه فرهنگی اندیشه معاصر، ۱۳۷۹ش.

دفتر سوم (از یورش مغولان تا زوال ترکمانان)، ص ۶۴.

بی‌گمان نمی‌توان گفت که فتوای فوق به معنای رضایت فقهای شیعه به حکومت مغولان غیر مسلمان بر سرزمین مسلمانان است. و به هیچ وجه شرایط صدور فتوا را نمی‌توان واحد دانست. زیرا ناگفته پیداست که در زمان سیّدین طاووس امر مردم مسلمان دایر بوده میان حکومت فردی مانند، معتصم عباسی که به جز نامی از اسلام چیز دیگری از مسلمانی نداشت و تحت همین نام و نشان هرگونه بیداد را خودسرانه بر مردم مسلمانان روا می‌داشت و حکومت فردی غیر مسلمان که توسط وزیر فقیه، حکیم و دانشمند مسلمانی مانند، خواجه طوسی که به هر حال در آن مقطع تاریخی به انضباط و رعایت ضوابط نسبتاً محدود شده است.

۳. فتوای مقاومت مسلحانه توسط سیّد عبدالحسین لاری

سیّد عبدالحسین موسوی دزفولی رکنی از شاگردان میرزای شیرازی و فارغ‌التحصیلان حوزه سامرا در زمان میرزا به دعوت مردم لارستان فارس و توصیه استادش در منطقه مزبور اقامت می‌کند. او مجتهدی است که از نیروی فقاقت خویش برای به صحنه سیاست کشاندن فقه و تمشیت امور دنیوی مردم بهره‌شایانی گرفته و برای توسعه فقه، استنباطات صریحی ارائه داده است. صدور فتوای فقهی - سیاسی ایشان نشان‌دهنده تحول شگرفی است که در این مقطع تاریخی برای فقاقت شیعی روی داده است.

او برای بسیج مردم منطقه و مقاومت مسلحانه علیه نیروهای انگلیس از فتوا بهره می‌گیرد. سیّد لاری چندین بار با انگلیسیها رویارویی می‌کند. بار اول داستان بدین قرار بود که دولت انگلیس عده

زیادی مبلغ مسیحی را به ایران اعزام می‌دارد. سید لاری طی فتوایی حکم اخراج مبلغان مسیحی را صادر می‌نماید. همچنین حکم می‌دهد تا کتاب گمراه‌کننده آنان جمع آوری شده، از بین برود.

بار دیگر در اعلامیه‌ای می‌نویسد: «اعلان می‌شود به هر جا که بر هر کس از فرق ششصد کرور مسلمین داخله و خارجه حتی بر صبیان و نسوان واجب فوری است جهاد و دفاع روس و انگلیس و اعوان این کفار و سدّ ابواب طمع و بهانه. مالیات و گمرک و قرنطینه و تذکره و گرفتن اسلحه از مسلمانان و همچنین سدّ ابواب فرار و جای قرار بر این کفار و اعوان این کفار از هر گوشه و کنار و کوچه و بازار بدون امهال و انظار جز به عذاب‌النار و خزی عار و صغار و عبره لاولیا الایصار...»^۱.

به هر حال مجتهد لارستان وقتی در مبارزه با انگلستان پیروز می‌گردد، تصمیم به تشکیل حکومت بر مبنای ولایت فقیه می‌گیرد. وی در ناحیه لارستان طی بیانیه‌ای وجوب انحلال رژیم سلطنتی قاجار را صادر می‌نماید؛ متن فتوا چنین است: «واجب است تبدیل سلطنت امویه قاجاریه به دولت حقّه اسلامی».

قابل ذکر است که این اقدام قبل از تشکیل مشروطیت در ایران است. جالب اینکه میرزای شیرازی فقیه مرجع تقلید مقیم سامرا وقتی از اقدامات سید مطلع می‌گردد، به منظور تأیید اقدامات وی و سپاسگزاری از او نامه‌ای به وی می‌نگارد.^۲

۱. مجموعه رسائل، چاپ کنگره بزرگداشت آیت الله سید عبدالحسین لاری، ج ۱۰، ص ۲۷۲.

۲. رک: آیت‌اللهی، سید محمدتقی، ولایت فقیه: زیر بنای فکری مشروطه مشروعه، تهران، امیرکبیر،

همچنین سید طی حکمی مردم را از دادن مالیات به دولت مستبد مرکزی منع نمود و پرداخت آن را تحریم کرد.^۱ و با چاپ تمبر برای حکومت اسلامی از پرداخت وجه به پست مرکزی و کاغذهای بهادار آن مقابله نمود. روی تمبرها (پست ملت اسلام) نگاشته شد تا از تمبرهای دوره قاجار تمییز داده شود.

نصب ائمه جمعه برای شهرها و قصبات مجاور از دیگر کارهای سید لاری است. هر روز وسعت حکومت اسلامی افزایش می‌یافت تا آنجا که بندرعباس، بندرلنگه، بوشهر، استان کرمان و فارس زیر نظر حکومت اسلامی قرار گرفت.

خلاصه آنکه، در مدتی کوتاه سید لاری موفق می‌شود که بخشی از ایران را از حکومت سلطنتی مرکزی جدا و به مشروطه مشروعه تبدیل سازد. فتوای دیگر ایشان این بود که چون تجارت و بازرگانی روس و انگلیس را به زیان امت اسلامی می‌دانست، استعمال چای، قند، ادویه، خوراک و پوشاکی را که از کشورهای خارجی - به خصوص روسیه و انگلیس - وارد ایران و سایر کشورهای اسلامی می‌شد، تحریم کرد. وی عقیده داشت، خارج ساختن ارز از کشورهای اسلامی برای خرید اشیای خارجی موجب تقویت دشمنان اسلام و قدرت استعمارگران است و بدین وسیله سبب ریخته شدن خون مسلمانان و ملت‌های فقیر می‌گردد. همچنین ورود کالاهای خارجی موجبات وابستگی اقتصادی را فراهم

می‌آورد و از دیدگاه فقهی و سیاسی اسلام، حرام است.

وی در پاسخ به سئوالی در این مورد پس از ذکر مقدمه‌ای نسبتاً استدلالی و فقهی سرانجام می‌نویسد: «...پس حرام است استعمال آنها، و واجب است بر جمیع مسلمانان استعمال مطعومات و ملبوسات و مصنوعات بلاد اسلامی و قطع علائق احتیاج از کفره خارجه و فراهم نمودن وسائل قطع روابط احتیاجات از کفار...»^۱.

فتوای نافرمانی مدنی در قبال دستگاه حاکمه کشورهای اسلامی

علاوه بر متن فتوای وجوب جهاد علیه انگلستان و منع استعمال اجناس وارداتی از کشورهای غیر اسلامی که صبغه سیاسی مشرب فقهی او را نشان می‌دهد، پنج متن و رساله نیز از میان آثار قلمی متعدد او به بررسی مسائل و موضوعات سیاسی از منظر فقه شیعه اختصاص دارد، که یکی از این رساله‌ها به نام *آیات الظالمین* می‌باشد. این رساله فقط برای توجیه فقهی تکلیف مردم مسلمان به نافرمانی مدنی در قبال حاکمان غیر عادل خویش است.

رساله *آیات الظالمین* در سال ۱۳۱۴ق در شیراز با همت آقا

۱. مجموعه رسائل، ج ۱۰، ص ۳۳۰. جالب است که ایشان در ذیل به فتوای میرزای شیرازی در پاسخ به همین سؤال تمسک و همه فتوا را نقل می‌کنند، ولی دقت در فتوای میرزا دو مطلب را نشان می‌دهد. یکی اینکه ایشان در زمان غیبت معصومان به جدایی دولت و ملت نظر داشته که ظاهراً منظور جدایی دین و دولت است (رک: ۳۳۱) و دیگر اینکه ایشان نظر بر حرمت مصرف عموم اجناس نداشته و لذا با تعبیراتی نظیر: «... اینجانب بالطبع متفرغ از خوردن آن مجانبت می‌کنم» و توصیه به تولید توسط مسلمانان و سعی در استقلال بسنده کرده‌اند. اما سید لاری به صراحت فتوا بر حرمت داده‌اند. و البته این گونه اختلاف فتوا نشانه افتتاح باب اجتهاد شیعی است.

محمدجواد صاحب خلف حاجی محمدباقر (طاب ثراه) در ۷۸ صفحه به صورت سنگی به چاپ رسیده است. شیخ آقا بزرگ تهرانی در الذریعة^۱ از این کتاب با نام آیات النازلة فی ذم الظلم و الجور یاد کرده و نیز در نقباء البشر^۲ به همین نام آن را ذکر کرده است. در دوحه احمدیه و شجرة طیبه نیز این کتاب جزء فهرست آثار مؤلف ذکر شده است. آیات الظالمین به خط حسینعلی جهرمی نوشته شده است. شایان ذکر است که این کتاب ده سال پیش از انقلاب مشروطیت به طبع رسیده است. رساله آیات الظالمین دارای دو بخش و یک خاتمه است. در بخش نخست، آیاتی را که دلالت بر مذمت و تقبیح ظلم و ظالمین دارد استخراج شده است. سید در این رساله، پس از نقل حدود ۴۰۰ آیه در مورد ظلم و اوصاف ظالمین، به مذمت ظالم و ظالمین می‌پردازد. او در شریعت اسلامی هیچ جرم و گناهی را با ظلم هم ردیف نمی‌داند. سید لاری حتی گناه و جرم «ارتداد» را نازل‌تر از ظلم می‌داند؛ از این رو کیفر شرعی نوعی از ظلم را محاربه، یعنی «تجرید سلاح لاخافة مسلم» باشد، شدیدتر از کیفرهای همه جرایم و گناهان دیگر می‌داند. لاری برای اثبات قبیح‌تر و زشت‌تر بودن ظلم از همه معاصی و کبایر، ادله شرعی و عقلی زیادی را ارائه می‌کند. برخی از این استدلالها چنین است:^۳

۱. شیخ آقا بزرگ تهرانی، الذریعة الی تصانیف الشیعة، ج ۱، ص ۴۸-۴۹.

۲. هو، نقباء البشر، ج ۳، ص ۱۰۴۹.

۳. سید عبدالحسین لاری، رسائل سید لاری، (آیات الظالمین)، به کوشش سیدعلی میرشریفی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۷ش، ص ۲۵۳.

از جمله شواهد صدق این مدعی از محکمت کتاب و سنت این که حد و عقوبتی که مترتب فرموده حق تعالی بر یک قسم از اقسام ظلم و جوری که متعارف و متداول تمام ظالمین و جائزین این زمان است، که عبارت از محاربه با مسلمانان است که به اتفاق نصوص و فتاوا عبارت است از: تجرید سلاح لاختافه مسلم، به هیچ یک از اقسام کبایر و به هیچ یک از انواع کفر و ارتداد چنین حد و عقوبتی دنیوی مترتب و مقرر نفرموده، به صریح آیه شریفه: «انما جزاء الذین یحاربون الله و رسوله ...»^۱.

وی صراحتاً اعتقاد به «السلطان ظل الله فی الارض» را معارض با کتاب و سنت می‌دانست^۲، و بر این اعتقاد بود که ظلم به خودی خود موجبات عزل زمامدار را فراهم می‌آورد.

در بخش دوم، روایاتی را که دلالت بر قبح ظلم می‌کند، جمع‌آوری کرده است. او به بررسی سنت و احادیث پیامبر (ص) و ائمه معصومین (ع) می‌پردازد و احادیث فراوانی را در محکومیت ظلم و ظالم و معاونت ظلمه و کیفرهای آن ارائه می‌دهد که بسیار ارزشمند است.

وی در این بخش، از همکاری مؤمنان با دستگاه‌های حکومتی ظالم به «حرمت مطلقه معاونت ظالم» یاد می‌کند. منظور از اصطلاح «معاونت ظالم» پذیرش کار در یکی از تشکیلات و نهادهای حکومتی حاکم جائز و ظالم است. این مساله در بین فقهای شیعه مورد اختلاف

۱. مائده (۵)/۳۳.

۲. لاری، سید عبدالحسین، پیشین.

است که آیا معاونت ظالم و همکاری با او، فقط در اموری که ارتکاب آنها شرعاً جایز نمی‌باشد، محرم است و یا اینکه حرمت معاونت به طور مطلق در هر امری از امور است، هر چند که آن کار امری مباح باشد، مانند پذیرش شغل و زندگی در دستگاه حاکم ظالم و امثال آن. سید لاری به نقل از علامه مجلسی و تأیید سخنان او، معاونت بر ظلم و عدوان را معادل کفر می‌گیرد. لاری پس از اثبات دیدگاه خود در مسأله حرمت مطلق معاونت ظالم در مقام جمع‌بندی می‌نویسد: «هر یک از این محکّمات ثقلین «کتاب و سنت» حجت قاطعه بالغه تامه کامله وافیة کافیه است بر اینکه ظلم و جرم و جور اسوء است عاقبه و اشد است عقوبه از جمیع منکرات و معاصی از مبدا صغائر تا منتهای کبائر که کفر است»^۱.

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، سید لاری اولاً: با استدلالات فقهی می‌خواهد برای فلج کردن دستگاهی حاکمان ظالم از تحریم مطلق همکاری استفاده کند که نوعی مقاومت منفی علیه ظلم است؛ و ثانیاً می‌خواهد با فتوا بر حرمت مطلق همکاری با مشهور مخالفت کند و از این رهگذر باب جدیدی را در فقه سیاسی شیعه باز نماید. سید لاری هر چند قول مخالف را به برخی از فقها نسبت می‌دهد، ولی شیخ انصاری نظر مخالف را منتسب به مشهور فقیهان کرده و خود نیز همان نظر را تقویت نموده است.^۲

۱. همان، ص ۳۰۲.

۲. انصاری، مرتضی، مکاسب، چاپ ظاهر، ص ۵۵؛ همان چاپ تراث، ج ۲، ص ۵۸.

سید لاری نظریه مشهور را به شرح زیر انتقاد می‌کند: آنچه موجب شده تا برخی از علمای شیعه از فتوا دادن به «حرمت مطلقه معاونت ظالم» خودداری کرده و به «حرمت معاونت ظالم فقط در موارد ظلم و معصیت» فتوا دهند، سه شبهه عمده است:

(۱) از جمله آن شبهات: شبهه توهم اختصاص نصوص ظلمه و جائزین به ظلمه و جائزین مخالفین امر دین است، که حجت بالغة قاطعة رافعة این شبهه، اطلاق تمام آن نصوص فتاوی است. علاوه بر شهادت سیاق تمام آن نصوص بر اباء و امتناع از تخصیص و تقیید به غیر تقیه و ضرورت و علاوه بر شهادت تمام خطابات شفاهیه قرآنی و نصوص نبویه بر اباء و امتناع از تخصیص و تقیید به ظلم مخالفین در دین، زیرا که در زمان صدور آن خطابات، مخالف در دین نبوده و تخصیص آن خطابات به کسانی که بعد (به) وجود می‌آیند به غیر مورد و اخراج مورد تمام آن خطابات از تحت آن عموم و اطلاقات، منافی بلاغت و حکمت کلام بلیغ و حکیم است الی غیر النهایة.

و علاوه بر صریح جمله‌ای از آن نصوص در خصوص ظلمه امامیه، مثل حدیث اخیر مجلسی از حضرت صادق (ع) که فرمود: امید نجات دارم برای هر که اعتقاد به امامت داشته باشد از این امت، مگر سه کس: صاحب استیلابی که ظلم به رعیت خود کند و کسی که در دین بدعت گذارد و کسی که علانیه فسق کند.^۱

(۲) و از جمله آن شبهات: شبهه فرق است، در معونه ظلمه میان معونه بر محرم پس حرام است، و معونه بر مباح پس مباح است، و

۱. مجلسی، محمدباقر، حلیة المتقین، ص ۲۲۴؛ روضة الواعظین، ص ۴۶۵.

حجت بالغه قاطعه رافعه این شبهه ایضاً اطلاق نصوص و فتاوی است، بلکه تصریح جمله‌ای از آنهاست. علاوه بر اعتبار عقلی که شاهد است، ایضاً بر عدم فرق میان مطلق معونه ظلمه حتی در مثل خیاطت ثوب و بناء منزل، در رجوع نمودن به اعانه اثم و عدوان منهی است، زیرا که اگر چنانچه ترک خیاطت ثوب و بناء منزل ایشان نمایند، هر آینه بی‌ثیاب و بی‌منزل می‌مانند و مرتدع و ممتنع از ظلم و اثم و عدوان خواهند شد، پس هر یک از آن دو قسم معونتین را مدخلیت و مقدمیت است در حصول ظلم و اثم و عدوان منهی.

ولی بعضی از آن معونات اقرب به ظلم و عدوان است از بعضی دیگر، مثل کتابت دیوان ایشان، که اقرب به ظلم است از خیاطت، ولی این مقدار از فرق فارق نمی‌شود در تبدیل حرمت معونه اثم و عدوان به اباحه. بلی، ممکن است که فارق شود در تبدیل منع محرم را به منع مکروه؛ به این معنی که نهایت فرق میان مقدمات و معونات قریبه و بعیده اثم و عدوان منهی آن است که بعد بعضی از معونات موجب انصراف نهی آن معونه از حرمت به سوی کراهت شدید؛ چنانچه فتاوی مشهوره بر این است در باب معامله با ظلمه، اگر چه خلاف ظاهر اطلاقات نصوص منع و نهی از معاونت ظلمه است، حتی در مباحات، بلکه واجبات؛ چنانچه صریح بعض نصوص متقدمه است، مثل روایت صفوان جمال و غیره، که مجلسی در حلیة (المتقین)^۱ نقل نموده

است. و چنانچه منقول از بعض اکابر است که خیاطی از او سؤال (کرد) که من خیاط ثياب سلطانم، آیا به این واسطه اعوان ظلمه هستم؟ فرمود: بلکه داخل اعوان ظلمه است کسی که به تو سوزن و خیط می فروشد، و اما تو از خود ظلمه‌ای!^۱

علاوه بر اینها همه اگر تسلیم وجود مناص و خلاص از حرمت معونه ظالم در مباحات از حیث معونه بر ظلمش بشود، پس وجود مناص و خلاصی نیست از تحریمش از جهات عدیده دیگر؛ مثل جهت استلزامش مر رکون به ظلمه و حب بقاء ایشان و مودت لمن حادالله و رسوله، و مداهنه با اشرار و ترک نهیهم عن المنکر و امرهم بالمعروف، الی غیر ذالک از جهات عدیده محرمه، کما فی الکافی باب النهی عن المنکر: «ما قدست امة لم یؤخذ لضعیفها من قویها بحقه غیر متعتع»^۲. سید لاری در انتها از کتاب نان و حلوی شیخ بهائی نقل قصیده می کند و می گوید: «و از جمله اشعار حکمت آمیز شیخ العارفین بهاء الدین است که می فرماید:

قرب سلطان است زین قرب الحذر	نان و حلوا چیست دانی ای پسر
الفرار از قرب سلطان الفرار	می برد هوش از سر و از دل قرار
پای بند راه ایمان تو شد	قرب سلطان آفت جان تو شد
کاین همه نازی به تعظیم ملوک	حیف باشد از تو ای صاحب سلوک
آیه لاترکتوا را گوش کن» ^۳	جرعه ای از نهر قرآن نوش کن

۱. مرتضی انصاری، مکاسب، چاپ طاهر، ص ۵۵؛ همان چاپ تراث، ج ۲، ص ۵۸؛ شیخ بهائی، اربعین، ص ۲۳۹.

۲. کلینی، محمد بن یعقوب، پیشین، ج ۵، ص ۵۶؛ حر عاملی، محمد، پیشین، ج ۱۱، ص ۳۹۵.

۳. کلیات اشعار مرحوم شیخ بهائی، ص ۱۳۰-۱۳۱؛ البته برای نگارنده این سؤال باقی می ماند که شیخ بهائی که خود از مقربین دستگاه صفوی است، چگونه اقدام به سرودن این اشعار می کند و ←

و از جمله متشابهات غرور ظلمه، مرسله‌ای از مجالس عنه صلی الله علیه و آله: «طاعة السلطان واجبة و من ترک طاعة السلطان فقد ترک طاعة الله» و «دخل فی نهیه ولا تلقوا بايديکم الى التهلكه»^۱، «والسلطان ظل الله فی الارض»^۲ و امثال ذلك از نصوص معارضه با محکّمات کتاب و سنت قطعیه که به قواعد نقلیه و براهین عقلیه و نصوص علاجیه و اعمال مرحجات سندیه و دلایلیه، باید طرح نمود به واسطه شذوذش. و فرمایش معصوم در آن نصوص علاجیه «خذ بما اشتهر بین اصحابک و اترك الشاذ النادر»^۳ یا به واسطه مخالفتش با کتاب و سنت، چنانچه در نصوص علاجیه فرموده‌اند که: «کل ما وافق

→تقرب به سلاطین را محکوم می‌نماید؟ البته گاه شعرا و یا علمای مقرب به قدرت، اگر تقرب به قدرت را اختیاریاً کنار نهد، از عمر به هدر رفته خویش در گذشته اظهار تأسف نمودند، و یا چنان چه احياناً به جهتی و علتی مغضوب شده‌اند، در هجو تقرب به قدرت شعر سروده و یا نثر نگاشته‌اند. محمد غزالی پس از سالها صرف عمر خویش در سیاست و تقرب به قدرتهای زمان خویش و نوشتن کتابهای متعدد در توجیه و مشروعیت بخشیدن به خلافت عباسی، در مسافرت حج تحول روحی عظیمی بر وی دست می‌دهد و بر سر تربیت خلیل عهد می‌کند که دیگر به حاکمی تقرب نجوید و مابقی عمر را به سیر و سلوک معنوی بپردازد. البته برگزیده خود نیز تأسف می‌خورد. در عصر خودمان ملک الشعراى بهار پس از سالها تقرب در اواخر عمر در قصیده‌ای بسیار زیبا که ظاهراً آخرین سروده اوست، چنین آرزو می‌کند:

نیست یک جو ایمنی در قرب درگاه ملوک ای خوش آن موری کزو باشد سلیمان بی‌خبر
به هر حال نگارنده در خصوص شیخ بهائی از توجیه امر بی اطلاع است. و در ایام نگارش این
سطور به سراغ متخصصین تاریخ صفویه نیز مراجعه و پرسش نموده، ولی توجیه قانع کننده‌ای جز
بیان تأسف و نقد حال عرفانی که به نظرش می‌رسید، چیز دیگری دستگیرش نشده است.

۱. بقره (۲)/۱۹۵؛ شیخ صدوق، *امالی*، ص ۲۷۷؛ مجلسی، *بحارالانوار*، ج ۷۲، ص ۳۶۸.
۲. شیخ طوسی، *امالی*، ص ۶۳۴؛ مجمع الزوائد، ج ۵، ص ۱۹۶؛ متقی هندی، *کنز العمال*، ج ۶، ص ۴.
۳. *عوالی اللالی*، ج ۴، ص ۱۳۳؛ مجلسی، *بحارالانوار*، ج ۲، ص ۲۴۵.

کتاب الله فخذوه و کل ما خالف کتاب الله فذروه فاطر حوه فلم نقله^۱، یا به واسطه ضعف سند؛ یا جمع و تأویل نمودن به حمل بر تقیه و ضرورت یا تخصیص و تقييد نمودن سلطان به سلطان عادل که پیغمبر و امام بوده باشد، به واسطه صوارف عقليه و نقلیه از عموم و اطلاقش.

(۴) و از جمله متشابهات غرور ظلمه و مجرمین ايضاً عموماً اولیه، مثل عموم «ان الله لا یغفر ان یشرك به و یغفر ما دون ذلك لمن یشاء»^۲ و حجت بالغه قاطعه این اشتباه و غرور و تأویل این قسم از متشابه و ظهور عموم و تعمیم شرک غیر مغتفر است مر شرک در طاعت و وحدت را، زیرا که هر نحو از مخالف شرک است در طاعت ولو شرک نباشد در وحدت؛ علاوه بر تخصیص مغفرت به شیعه و مؤمن و مشیت و سائر مخصصات کتاب و سنت.

(۵) و از جمله متشابهات غرور ظلمه و مجرمین و معاذیر غیر مقبوله جائزین، عموم «قل یا عبادى الذین اسرفوا علی انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله یغفر الذنوب جمعياً»^۳ و حجت بالغه قاطعه این نحو از غرور تأویل و تخصیص عموم مغفرت است به غیر ظلمه و جائزین و غیر حقوق الناس، به صریح نصوص مخصصه از محکّمات کتاب و سنت متواتره متقدمه، مثل «و عزتی و جلالی لا یجوز فی ظلم ظالم».

سید لاری بر همین منوال تا ۱۰ بند به ردّ استدلالهای نظریه مخالف مبنی بر اختصاص حرمت معاونت حکومت ظالم فقط در شغلای منتهی

۱. محمد بن یقوب کلینی، پیشین، ج ۱، ص ۶۹؛ محمد بن علی بن بابویه، *امالی*، ص ۳۰۱.

۲. نساء (۴)/۴۸.

۳. زمر (۳۹)/۵۳.

به ظلم را تضعیف و رد می‌کند و نظر بر حرمت مطلق هر گونه همکاری با حکومت ظلم می‌دهد.

تحلیل و نقد فتاوی نافرمانی مدنی از سوی فقیهان شیعی

همان طور که ملاحظه می‌کنید فتوای سید لاری در منع پرداخت مالیات به دستگاه حاکمه و یا حرمت همکاری با حکومت همانند فتوای استادش میرزای شیرازی مبنی بر منع استعمال تنباکو دائر است بر نوعی نافرمانی مدنی در مقابل حکومت و تصمیمات او. صدور این گونه فتاوا از فقیهان شیعی مبتنی است بر مبنای کلامی آنان در خصوص حقیقت عدل و ظلم. شیعه برخلاف اشاعره به ذاتی و عقلی بودن عدل و ظلم قائلند، یعنی معتقدند افعال بشری ذاتاً و با قطع نظر از حکم شارع و قانونگذار متصف به حسن و قبح است و تشخیص دهنده آن خرد بشری است. و خداوند به دلایل کلامی قبیح است که مرتکب ظلم بر بندگان گردد. در حالی که اشاعره چنین می‌پنداشتند که هیچ عملی بدون حکم خداوند نه متصف به حسن است و نه قبح. عدل و ظلم بر پایه حکم شارع است و مادام که حکمی از ناحیه خداوند نسبت به انجام و یا ترک عملی صادر نشده نه ظلم است و نه عدل، ظلم و عدل پس از حکم خدا معنی می‌دهد. بر مبنای تفکر اشعری عدل و ظلم بر محور اراده قانونگذار قابل توجیه است. و لذا در مواردی که قانونگذار خداوند است اراده تشریحی او همانند اراده و افعال تکوینی او عین عدل است و حاکمینی که خود را از سوی خدا می‌دانند و خود را به او منتسب می‌سازند، هر چه آن خسروان کنند، شیرین خواهد بود!!

بر اساس مکتب فقهاتی که مبتنی بر کلام اشعری است و ریشه در جهانبینی و نظام الهیاتی دارد، نافرمانی مدنی هرگز معنی ندارد و قابل توجیه نمی‌باشد، زیرا ارادهٔ قانونگذار مظهر عدالت است و تصمیمات متخذة توسط وی نمی‌تواند رنگ ظلم به خود گیرد تا شهروند به دلیل ادعای ظلم مخالفت نماید.

به طور کلی اگر به جای آنکه بگوئیم قوانین باید عادلانه تنظیم شود، معیار حق و عدالت را قانون معرفی کنیم، دقیقاً از اشعریت، ولی گونهٔ مدرن آن پیروی کرده‌ایم؛ هر چند که قوانین دنیوی و برگرفته از ارادهٔ مراکز تقنینی عرفی باشد.

اما مکتبی که متکلمین شیعه امامیه بر آن پای می‌فشارند، عدالت عقلانی و ذاتی بودن حسن و قبح افعال بشری است، و جملگی آنان برآنند که عدالت و ظلم امری است که حاکم بدانها خرد انسانی است و احکام الهی لزوماً و به حکم براهین عقلیه بایستی عادلانه باشند. زیرا ظلم خداوند نسبت به بندگان قبح عقلی دارد.

تفقهٔ شیعی مفتخر است که بر یک چنین نظام کلامی‌ای استوار است، لذا هیچ حاکمی هر چند منتسب به خداوند نمی‌تواند اقدام به وضع قانونی غیر عادلانه نماید و یا مرتکب عملی ظالمانه گردد که در این صورت، این حق بلکه این وظیفه و تکلیف شهروندان است که به نافرمانی مدنی مبادرت نمایند.

افلاطون حکیم یونانی وقتی استادش سقراط را به استناد قانون توسط دادگاه به مرگ محکوم کردند، سخت به این واقعیت معتقد شد

که شهروندان باید در مقابل بی‌عدالتیهای حاکمان ایستادگی کنند.^۱ وی به این نکته اعتراف می‌کند که چنین نیست که همواره قوانین از سوی مراکز تقنین منطبق با عدالت صادر گردد. می‌نویسد: «اگر قوانین در راستای منافع کل کشور وضع نشده باشند، قوانین واقعی نیستند. قوانینی که در جهت منافع بخش خاصی از مردم وضع شده باشند، جناحی خواهند بود و نسبت دادن صفت عدالت به آنها پوچ و بی‌معناست»^۲ و در جای دیگر می‌نویسد: «کسی که پیشوای مردم است، چون توده را مطیع فرمان خویش می‌یابد جلوی خود را نمیتواند بگیرد و دست خود را به خون هم نوع خود می‌آلاید، افراد را به وسیلهٔ تهمت و افترا که حیلۀ متداولی است به دادگاه می‌کشاند و جان آنان را بر باد میدهد، برخی را از میهن می‌راند و برخی دیگر را به قتل می‌رساند... سپس کوشش خویش را به کار خواهد برد تا جنگ ایجاد کند تا مردم محتاج به سرکرده و سردار شوند و منظور دیگر او این است که مردم در صدد رفع حوایج روزانۀ خویش برآیند و نتوانند علیه وی توطئه کنند»^۳.

سنت توماس آکوئیناس (۱۲۷۴-۱۲۲۸م) فیلسوف قدیس ایتالیایی می‌گوید: «... چه بسا اتفاق می‌افتد که قوانین نوشته شده غیر عادلانه باشد. در کتاب مقدس آمده است: بدا به حال کسانی که

۱. افلاطون، جمهور، ترجمۀ فواد روحانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ نهم،

۱۳۸۳ش، ص ۶۱.

۲. همان، ص ۷۴.

۳. همان، ص ۴۹۵.

قوانین غیر عادلانه نوشته‌اند...»^۱.

ولی غزالی اشعری در کتاب *نصيحة الملوك* از اطاعت پادشاهان سخن می‌گوید و در شأن و مرتبه داشتن شاهان در پیشگاه خدا حدیث آورده و نوشته است: «چنان که گفته‌اند: سلطان سایه خدا بر روی زمین است» (السلطان ظل الله). از این روی مردم مکلفند که آنان را دوست داشته باشند، پیروی و اطاعت کنند. مردم نباید از دستورات حکام سرپیچی کنند. زیرا خداوند همان طور که در قرآن فرموده: «تُعَزَّ من تشاء و تذل من تشاء...»، قدرت را به هر کس که اراده فرماید، عطاء می‌کند.

پافشاری امام محمد غزالی در دعوت مردم به پیروی از فرامین خلفا به جایی رسید که برای توجیه این دعوت حتی یزید بن معاویه را تطهیر کرد و کسانی را که سر از اطاعت آنان بپیچند به حکم قرآن به عقوبت قطع دستها از مچ و قطع پاها و مصلوب کردن تهدید نمود و امثال این آیه را حجت آورد: «... انما جزؤ الذین یحاربون الله و و یسعون فی الارض فساداً ان یقتلوا او یصلبوا او تقطع ایدیهم و ارجلهم من خلاف او ینفوا من الارض^۲: آنان که علیه خدا و رسول او جنگ می‌کنند و می‌کوشند فساد بر روی زمین برانگیزند مجازاتشان کشتن و تصلیب یا بریدن دستها و پاهایشان، یکی از راست و یکی از چپ یا تبعید از سرزمینشان خواهد بود».

چهره نخستین سیاسی غزالی را باید در کتاب *فضایح الباطنیه* و

۱. مالوری، فیلیپ، *اندیشه‌های حقوقی*، ترجمه مرتضی کلانتریان، تهران، آگاه، ۱۳۸۳ ش، ص ۷۳-۶۲.

۲. مائده (۵)/۳۳.

فضائل المستظهریه^۱ به دست آورد. وی این کتاب را به امر خلیفه عباسی، المستظهر بالله پس از جلوس به خلافت در حدود سالهای ۴۸۷ق پیش از مهاجرت از بغداد در رد عقاید باطنیه تألیف کرد.^۲ منظور از باطنیه فرقه اسماعیلیه^۳ از فرقه‌های شیعه هستند که به امامت امام معصوم قائلند. در آن روزگار مبلغین اسماعیلیه از جانب دولت فاطمیان در مصر، مردم را به پیروی از المستنصر بالله فاطمی در مقابل المستظهر بالله عباسی دعوت می‌کردند. غزالی در این کتاب دو هدف دارد، یکی رد بر عقاید باطنیان و به قول او بیان فضایح و رسواییهای آنان و دیگر بیان فضائل المستظهر بالله خلیفه عباسی.

غزالی بعدها از گفته و کرده‌های خود سخت پشیمان می‌شود و از سیاست کناره‌گیری می‌کند. والسلام.

۱. نام دقیق کتاب حسب آنچه مؤلف در مقدمه آورده، همین است: «سمیته فضائح الباطنیه وفضائل المستظهریه» (ص ۵)، و شگفت آن است که علی‌رغم تصریح مؤلف، عبدالرحمن بدوی کتاب را تحقیق و با مقدمه‌ای در قاهره ۱۹۶۴م برای نخستین بار به چاپ رسانده (المکتبه العربیة للتراث)، ولی نام آن را به تردید المستظهری یا فضائح الباطنیه وفضائل المستظهریه خوانده و در پشت جلد کتاب همان قسمت اول فضائح الباطنیه عنوان داده است. مرحوم هائی نیز در کتاب غزالی‌نامه در فهرست آثار غزالی نام المستظهری را می‌آورد و سپس از صاحب معجم المطبوعات العربیة نقل می‌کند که این کتاب همان فضائح الباطنیه و فضائح المستظهریه است (ص ۲۶۳).

۲. غزالی متولد ۴۵۰ق است و بنابراین کتاب فوق را در سن ۳۵ سالگی تألیف کرده است.

۳. باطنیه یا اسماعیلیه فرقه‌ای از شیعیان اند که گویند امامت پس از حضرت صادق (ع) به پسر بزرگ وی اسماعیل رسید و بدو ختم شد. این فرقه به نامهای مختلف مانند فاطمیه، علویه، باطنیه، اسماعیلیه، شیعه سبعیه و ملاحده خوانده می‌شوند و هر نامی به اعتبار جهتی است.

اجتهاد صنعت محور خراسانی

چکیده

میرزا محمد حسن شیرازی معروف به میرزای بزرگ در سال ۱۳۱۲ق در شهر سامرّای عراق درگذشت و حوزه‌ای که وی در آن شهر بنیان نهاده بود، بلافاصله تعطیل شد. عده زیادی از فضلا، طلاب و محققین رو به سوی حوزه نجف که صدها سال پیش تأسیس شده بود، نهادند و در آنجا سکنی گزیدند. این رخداد موجب فربه‌تر گشتن حوزه نجف و پدیدار شدن مکاتب مختلف اجتهادی در آن حوزه شد. آخوند ملاً محمدکاظم خراسانی از محققین اصیل حوزه نجف مکتب اجتهادی صنعت محور را رهبری می‌کرد و در مقابل سیّد محمدکاظم طباطبائی که از مهاجرت کردگان به سامرّا و معاودین از حوزه آن دیار بود، مکتب اجتهادی عرف محور را آموزش می‌داد. این دو مکتب هر یک پیروانی داشت و چنان ادامه یافت که بعدها به حوزه‌های جدیدالاحداث شیعه امامیه که طبعاً توسط فارغ‌التحصیلان هر یک از دو مکتب بنیان نهاده می‌شد، سرایت کرد. ویژگیهای هر یک از دو مکتب قابل توجه و بررسی و برای تحول، در اندیشه‌ورزی و نظریه‌پردازیهای فقهی بسیار مؤثر و مفید است.

مقدمه

پس از درگذشت میرزای شیرازی (۱۲۳۰-۱۳۱۲ق) حوزه سامرا، به عللی که تاکنون برای نگارنده روشن نیست، تعطیل شد و تقریباً کلیه فضلا، مدرسین و طلاب پراکنده شدند، برخی به سوی حوزه نجف و برخی به کربلا عزم رحیل نمودند. حوزه علمی نجف، از این رهگذر به سرعت رو به فربهی نهاد و همزمان دو شیوه فقهی و اجتهادی با مشخصه‌ها، وجوه اشتراک و افتراق تشکیل شد:

۱. اجتهاد صناعت محور

۲. اجتهاد عرف محور

شیوه نخستین را ملا محمدکاظم خراسانی و شیوه دوم را سید محمدکاظم طباطبائی یزدی رهبری می‌کردند.

ویژگیهای اجتهاد صناعت محور عبارت است از:

الف. تأسیس اصل و یا قاعده پیش از بررسی منابع اولیه؛

ب. سعی در انطباق مفاد ادله و مدارک اولیه با اصل و قاعده تأسیس شده؛

ج. اعمال قواعد اصول فقه و محور قرار دادن قواعد مزبور در استنباط احکام شرعیه؛

د. به کارگیری قواعد فلسفی در تنقیح محل نزاع و دستیابی به نتیجه مطلوب با اتکاء به آن قواعد؛

ه. نگارش فنی موجز و مختصر به گونه‌ای که برای فهم متون تهیه شده محتاج به شرح نگاری و بسط مطالب باشد؛

و. توسعه قلمرو شریعت (دین حداکثری) و فراگیر نمودن آن در تمام جنبه‌های زندگی بشری، اعم از فردی و اجتماعی از رهگذر اجتهاد.

ویژگیهای اجتهاد عرف محور عبارت است از:

الف. در بخش عبادات توجه به روایات و تعادل در اعمال قواعد اصولی و در بخش معاملات توجه به سیره عقلای و خرد جمعی و عرفی جامعه؛

ب. اعتقاد به اینکه اصل در موضع شارع در امور معاملات امضائی است نه تأسیسی؛

ج. توجه به قضایای واقعه و مستحدثه و مطالعه موردی و پاسخ به رخدادهای بر اساس مقتضیات زمان؛

د. عدم هراس از مخالفت مشهور در صدور فتوا؛

ه. صدور فتوای قاطعانه و کمتر ارجاع دادن به احتیاط.

نماینده شیوه نخستین، مرحوم ملا محمد کاظم خراسانی، و نماینده شیوه اخیر سید محمد کاظم طباطبائی یزدی هستند. هر دو را می‌توان مؤسس مکتبی مخصوص به خویش دانست که پس از آنان شاگردان مبرز ایشان روش آنها را پیروی نموده و تاکنون تأثیر آنان در حوزه‌های علمی اسلامی مشهود می‌باشد.

ما نخست از شخصیت خراسانی آغاز می‌کنیم:

آخوند ملا محمد کاظم خراسانی

الف. زندگانی آخوند

آخوند ملاً محمد کاظم خراسانی در سال ۱۲۵۵ق در دورهٔ محمد شاه، سومین پادشاه از خاندان قاجار، در دهی معروف به «خیر» و مشهور به آبادانی دیده به جهان گشود. پدرش مولی حسین، تاجر معروف حریر در مشهد و از اهالی هرات و دوستدار دانش و دانشمندان بود. وی در ابتدای قرن ۱۳ق از هرات به مشهد هجرت کرده بود و در آن زمان هرات جزو خاک ایران بود که بعدها بر اثر بی‌کفایتی شاهان قاجار، این منطقه که مروارید خراسانش می‌گفتند، از خراسان بزرگ جدا شد. علاقهٔ وی به راهنمایی مردم بدان حد رسیده بود که قصد کاشان کرد و چندی در آنجا بپایید تا وظیفه‌اش را در سخنرانی و ارشاد به جای آورد.^۱ پدرش از این جهت معروف به واعظ هراتی است.^۲

تحصیلات در مشهد:

آخوند در مشهد مقدمات، عربی، منطق و چیزهایی از علوم اصول و فقه را آموخت و این روند را تا سن ۲۳ سالگی‌اش ادامه داد. وی که صدایی رسا و بیانی جذاب و دلنشین داشت، در کنار تحصیل به تدریس نیز می‌پرداخت. سپس در ۲۲ سالگی برای تکمیل نمودن تحصیلات علمی‌اش رو به سوی حوزهٔ علمیهٔ بزرگ نجف نمود. سفر وی نزدیک به ۲ سال به طول انجامید.

۱. سید محسن امین، *اعیان الشیعه*، با تحقیق سید حسن امین، بیروت، ۱۴۰۳ق، ج ۹، ص ۳؛ *کفایة الاصول*، مؤسسه آل‌البیت للتراث، مقدمهٔ ص ۱۵؛ و نیز همان، چاپ جامعه مدرسین قم، ص ۹.
 ۲. *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ذیل: «آخوند خراسانی».

در راه نجف اشرف:

شیخ به سال ۱۲۷۷ق، مشهد را به سوی نجف ترک گفت. چون از سبزوار گذر کرد بر آن شد که سرور علمای آن دیار یعنی حاج ملا هادی سبزواری صاحب کتاب منظومه حکمت را زیارت کند. از ماه رجب سال ۱۲۷۷ق تا ماه ذی‌الحجه همان سال در مدرسه سبزواری سکنی گزید.^۱

سپس به تهران سفر نمود. وقتی به تهران می‌رسد، مایحتاجش تمام شده و توان مالی ادامه سفر را نداشت. از این رو مجبور می‌شود در تهران بماند و یک سال و چند ماه در مدرسه صدر تهران ساکن شد و در آنجا در فلسفه و کلام به درس حکیم متأله میرزا ابوالحسن جلوه، و ملا حسن خوئی (شاگرد برجسته حکیم پایتخت قاجار آخوند ملا عبدالله زنوزی) حضور یافت و در مدرسه صدر سکنی گزید. بدین ترتیب سیزده ماه و بیست روز در تهران ماند و در این مدت مقصد اصلی‌اش

۱. اصل ملاقات آخوند خراسانی و ملاهادی سبزواری مسلم است. ولی نسبت به مدت آن گفته‌های مختلفی منقول است. و نیز پیشگویی ملاهادی سبزواری درباره آخوند خراسانی نیز نقل شده که چند ده سال بعد به وقوع می‌پیوندد و این حاکی از طهارت باطنی مرحوم سبزواری است. حوزه درس حاجی سبزواری مشحون از فضایی بوده که پس از سالها سوابق تحصیل، اجازه حضور در دروس معقول حاجی را داشتند. آخوند خراسانی در سکوی کنار در مجلس درس می‌نشیند و به درس حاجی گوش فرا می‌دهد. حضور یک طلبه جوان در این مجلس موجب می‌شود برخی حضار به حضور این طلبه اعتراض کنند و پس از اتمام درس اعتراض خود را به حاجی برسانند. حاجی در پاسخ آنها می‌فرماید: «این جوانی را که به دیده حقارت در او می‌نگرید روزی به پایگاهی از علم خواهد رسید که هزاران نفر از دریای علم او بهره‌مند شده و تربیت می‌گردند؛ و این شخص به جایی خواهد رسید که به حکم او پادشاهی از سلطنت خلع می‌گردد».

- نجف - را فراموش نکرد، و سعی می‌کرد که برای رفتن به نجف به طریقی امکان مالی به دست آورد^۱. زمانی که به کرمانشاه می‌رسد باز هم مجبور به توقف می‌شود. معلوم نیست بر اثر ضعف مالی یا بسته بودن راه این بار وقوف اضطراری دارد. به هر حال در سال ۱۲۷۹ق آخوند به سوی نجف رفت.

در نجف اشرف

اساتید آخوند خراسانی

آخوند خراسانی از سال ۱۲۷۹ تا ۱۲۹۰ق در نجف و مدتی اندک در کربلا به تحصیل پرداخته و زمانی کوتاه هم در زمان هجرت میرزای شیرازی به سامرا در دروس فقه و اصول و اخلاق و عرفان اساتید مطرح نجف حاضر شده و توشه علمی فراوان بر می‌گیرد. اساتید او در عتبات عراق عبارتند از: ۱. شیخ مرتضی انصاری (فقه و اصول)؛ ۲. سید علی شوشتری (فقه و اخلاق)؛ ۳. میرزای شیرازی (فقه)؛ ۴. شیخ راضی نجفی (فقه)؛ ۵. سید مهدی حلی قزوینی (حدیث)؛ ۶. ملا حسین اردکانی (اصول)؛ ۷. ملا حسینقلی همدانی (اخلاق).

آن ایام مصادف با دوره رهبری شیخ بزرگوار انصاری (ره) بود. و بدین سان آخوند تحصیلش را در نجف نزد علامه زمانه‌اش و یگانه عصر خویش، شیخ بزرگوار شیخ مرتضی انصاری آغاز نمود و دو سال تا وفات شیخ انصاری در سال ۱۲۸۱ق شاگرد وی بود. شیخ بزرگوار

بسیار به وی علاقه داشت تا جایی که به او نزدیک می‌شد و به نقادیهای وی گوش می‌سپرد.

پس از وفات شیخ بزرگوار انصاری، آخوند در ققه در جلسات میرسید علی تستری حاضر می‌شد و همین‌طور در زیر دست علامه شیخ راضی نجفی (متوفی ۱۲۹۰ق) دانشجویی می‌نمود. علاوه بر اینها جلسه درس میرزا محمد حسن مجدد شیرازی را که پس از وفات استادش شیخ انصاری رهبری شیعه به عهده وی بود، همراهی می‌نمود.^۱ آخوند در مورد استادش می‌گوید: «محقق انصاری را به عنوان نخستین کسی که نجف را برای من به عنوان شیخوخیت شناساند برگزیدم، و آقایان میرزا حسن شیرازی را به عنوان استاد برگزیدم، پس به جانب آقایان و استاد رفت و آمد می‌کردم و در بحثهای خصوصی و عمومی وی حاضر می‌شدم و پس از گفتگوی وی با هم در درس شیخمان انصاری حاضر می‌گشتیم تا بهره‌هایمان را از سخنان وی کامل سازیم».^۲ آخوند، میرزای شیرازی را بیش از ۱۰ سال همچون سایه همراهی نمود و در جستارهایش حاضر می‌شد تا آنکه شیرازی به کربلا و سپس به سامرا مسافرت نمود، و در آنجا به سال ۱۲۹۲ق استقرار یافت؛ پس با وی به سامرا سفر کرد تا از وی بهره گیرد. اما ماندن در آنجا چندان به طول نیانجامید؛ چرا که میرزای شیرازی وی را بر بازگشت به نجف برای اداره حوزه و مدیریت دانشجویان و برآوردن نیازهایشان دستور داد.

۱. همان منابع.

۲. شهرستانی، سید جواد، مقدمه کفایة الاصول، ص ۱۸.

آخوند به نجف بازگشت و تدریس را پیشه نمود، و به خاطر تمایزش در گفتگوهای اصولی‌اش به واسطه گستردگی دیدش در اندیشه‌های بلند فلسفی و ایجاز در بحث با حذف مطالب زائد و چشم‌پوشی از شاخ و برگ‌های بی‌اهمیت بود که آخوند توانست با وجود دانشمندان بزرگی از شناخته‌شدگان مکتب شیخ انصاری، یعنی میرزا حبیب‌الله رشتی و شیخ هادی تهرانی و آخوند ملا علی نهایندی و... مدرس رتبه نخست در حوزه علمیه گردد.

مرحوم امین در وصف این وجه تمایز از وجوه تمایز درس ایشان می‌گوید: «از تمامی دیگر متأخرین به واسطه علاقه به ایجاز و اختصار و پاکسازی اصول و کم نمودن پوشش‌های مسائل و حذف چیزهای زائد همراه با تجدیدنظر و گسترش دید در تحقیق تمایز یافته است»^۱.

آوازه آخوند در هر آبادی پیچید و اسمش در کرانه‌ها بر سر زبان افتاد و به جایگاهی بلند و مقام علمی سترگ رسید، تا جایی که بزرگان دانشمندان مسلمانان را بر اذعان آن وامی‌داشت. «در آن سالها حاکم نجف اشرف که از خاندان آلوسی بود به حضور وی رسید و به حضرتش عرضه داشت که بعضی از فضلاء اهل نگارش از «آستانه» به من نامه‌ای نوشته و در آن متذکر شده‌اند که ما شنیده‌ایم در نجف مردی از اهل خراسان ظاهر شده که در دانش اصول نوگرائی نموده و آن علم را بازنویسی کرده و او در این عصر همانند قاضی عضدی در زمان خویش است و از من خواسته‌اند که شرح زندگانی او را تا حدی که می‌دانم برایشان ارسال دارم»^۲.

۱. اعیان الشیعه، ج ۹، ص ۵.

۲. شهرستانی، به نقل از مجله العلم، اول صفر ۱۳۳۰ق، سال دوم، شماره ۸، ص ۳۴۱.

شهرت وی در دانش و تبحر وی در آموزش از کرانه‌های نجف و بلکه از کرانه‌های عراق گذشت تا خبر آن به تمامی نقاط حکومت عثمانی رسید و دانشمندان آن سرزمینها را بر حضور در جلسهٔ درس این دانشمند دانش‌بار مشتاق می‌نمود. حتی شیخ‌الاسلام برای دیدار و بهره‌گیری از ظرف علم آخوند و به بهانه طی سفر به جانب قبر ابوحنیفه در بغداد عازم شد. اما پس از خروج از بغداد به سوی نجف آمد تا حوزه‌ای را که حدود هزار سال از عمرش می‌گذشت را ببیند. در آن زمان آخوند در مسجد طوسی تدریس می‌کرد. شیخ‌الاسلام بدون اطلاع قبلی داخل شد و به محض ورود وی همه‌ای در میان طلاب ایجاد شد و برای وی جایی را خالی نمودند تا در مکانی مناسب خود در نزدیک منبر بنشیند. در این لحظه تیزهوشی و دقت نظر آخوند روشن شد و به محض آنکه شیخ‌الاسلام را دید - که البته از روی لباسش و شمایل همراهانش وی را شناخته بود - بحث را به سوی این سخن ابوحنیفه برد که: «نهی و حرمت در معاملات دلیل بر صحت است و نه فساد» و شروع به بیان این دلیل و هر آنچه که به بهترین روش و با بیان جذاب آن را تأیید می‌نماید، نمود. پس شیخ‌الاسلام از تسلط آخوند بر مبانی ابوحنیفه و دیگر امامان اهل سنت مدهوش گشت و در دریای اندیشه‌ها و اینکه چگونه و به کدامین وسیله این دانش به نجف رسیده است، فرو رفت. سپس آخوند شروع به ذکر اشکالات بر سخن ابوحنیفه یکی پس از دیگری نمود و از شیخ‌الاسلام هیچ جز تصدیق و اذعان بر آنچه که آخوند می‌گفت، سر نزد. آخوند به ذکر سخنان

دانشمندان ادامه داد تا به سخن نهایی رسید که همان نظر استاد بزرگوارش شیخ انصاری بود که می‌گفت: «نهی و حرمت در معاملات دلیل بر فساد آن معامله است». و چون بحث را بدین جای رسانید گفت: «ظاهراً این میهمان شیخ‌الاسلام عثمانی هستند و به احترام قدوم ایشان از منبر پایین می‌آیم تا با اندکی از دانششان، ما را به فیض برسانند». ولی شیخ‌الاسلام که معلومات آخوند مبهوتش نموده بود و به خاطر زیادی حضاران در جلسهٔ درس که تعدادشان از هزار نفر هم می‌گذشت، از اینکه از منبر بالا رود امتناع کرد و نشستن در حضور آخوند را در همین اندک زمان ترجیح داد. گفته‌اند که گزارش وی از سفرش پس از بازگشت به وطن پیرامون شخصیت آخوند و جایگاه علمی او اختصاص یافته بود.^۱

آخوند خراسانی دارای صدائی بلند بوده (جهوری الصوت)، به نحوی که در روزهای تابستان در سطح مسجد طوسی هر کس که در خارج از مسجد عبور می‌کرد می‌توانست صدای او را بشنود. طلاب از دور با وضوح تمام درسهایش را می‌شنیدند. همهٔ اینها به گسترش دایرهٔ دانشجویان وی و افزایش حضاران در جلسهٔ درسش می‌انجامید.

اما تعداد حضاران در درسهایش، بنا بر اقوال، متفاوت بوده است؛ شیخ آقا بزرگ تهرانی در ذیل گزارش مدخل «تقریرات» می‌گوید: «از کسانی که طلاب درس استاد بزرگوار ملاً محمدکاظم خراسانی را

در دوره‌های پایانی در برخی شبها پس از پایان درس می‌شمردند، شنیده بودم که تعدادشان از هزار و دویست نفر هم می‌گذشت، و بسیاری از ایشان بیانات وی را تقریر می‌کردند»^۱.

تعدادی از شاگردان آخوند خراسانی

تعداد شاگردان حوزه تدریس آخوند خراسانی را تا سه هزار تن گفته‌اند. البته در ادوار مختلف تعداد شاگردان متفاوت بوده، ولی روایت حضور سه هزار شاگرد در درس آخوند خراسانی نیز توسط برخی شاگردان وی نقل شده است و اصل قضیه یعنی تربیت چندین هزار عالم و مجتهد توسط آخوند خراسانی امری روشن و یقینی است و حجم قابل اعتنائی از شخصیت‌های کتاب ۵ جلدی *تقیاء البشر* شیخ آقابزرگ تهرانی که در رابطه با علمای قرن چهاردهم هجری است، به شاگردان آخوند خراسانی اختصاص دارد. البته صدای رسا و بیان روشن آخوند خراسانی در ایجاد این حوزه عظیم درسی بی‌اثر نبوده است. در اینجا فقط اسامی تعداد اندکی از صدها مجتهد درس آخوند خراسانی که از مراجع تقلید، فلاسفه بزرگ، عرفای اهل دل و سیاستمداران برجسته بوده‌اند، را ذکر می‌کنیم: ۱. میرزا جواد آقا ملکی تبریزی (استاد اخلاق و مدفون در قم)؛ ۲. شیخ محمد علی شاه آبادی؛ ۳. آقا ضیاء‌الدین

۱. *الذریعة الی تصانیف الشیعة*، ج ۴، ص ۳۶۷ (البته نگارنده مسجد طوسی نجف را که محل تدریس آخوند بوده است، از نزدیک دیده‌ام. بعید می‌دانم این همه جمعیت را در خود بتواند جای دهد مگر آنکه - چنانکه می‌گویند - عده‌ای به پشت بام می‌رفتند و صدای رسای آخوند را می‌شنیدند).

- عراقی؛ ۴. سیّد هاشم نجف آبادی میردامادی؛ ۵. سیّد حسن مدرس؛ ۶. سیّد حسن صدر (نویسنده تأسیس الشیعة)؛ ۷. میرزا محمد حسین نائینی؛ ۸. سیّد ابوالحسن اصفهانی؛ ۹. آیت الله سیّد حسین طباطبائی بروجردی؛ ۱۰. آقا حسین قمی؛ ۱۱. شیخ عبدالله گلپایگانی؛ ۱۲. شیخ محمد حسین کاشف الغطاء؛ ۱۳. شیخ محمد حسین غروی اصفهانی؛ ۱۴. سیّد احمد کربلایی؛ ۱۵. سیّد علی آقا قاضی؛ ۱۶. شیخ محمدتقی باققی؛ ۱۷. شیخ مرتضی طالقانی؛ ۱۸. شیخ هادی جلیلی کرمانشاهی؛ ۱۹. شیخ عبدالکریم حائری یزدی (مؤسس حوزه علمیه قم)؛ ۲۰. شیخ محمدتقی خوانساری (از مراجع ثلاثه قم)؛ ۲۱. سیّد صدرالدین صدر (از آیات ثلاث قم)؛ ۲۲. شیخ محمدباقر بهاری؛ ۲۳. میرزا علی آقا شیرازی؛ ۲۴. شیخ حسنعلی نخودکی اصفهانی؛ ۲۵. شیخ محمد حرزالدین؛ ۲۶. شیخ محمدکاظم شیرازی؛ ۲۷. شیخ عباس قمی؛ ۲۸. شیخ محمد جواد بلاغی؛ ۲۹. میرزا ابوالحسن مشکینی (محتشی کفایه)؛ ۳۰. سیّد محمدسعید حبّوبی؛ ۳۱. سیّد محسن امین عاملی؛ ۳۲. سیّد شرف الدین عاملی (صاحب المراجعات)؛ ۳۳. سیّد هبةالدین شهرستانی؛ ۳۴. سیّد ابوالقاسم کاشانی؛ ۳۵. سیّد عبدالهادی شیرازی (مرجع زاهد بزرگوار)؛ ۳۶. سیّد محمود شاهرودی (از دوستان امام راحل)؛ ۳۷. سیّد محسن حکیم (مرجع تقلید)؛ ۳۸. میرزا فتاح شهیدی (صاحب حاشیه معروف بر مکاسب)؛ ۳۹. سیّد احمد خوانساری؛ ۴۰. شیخ علی قوچانی؛ ۴۱. سیّد علی نجف آبادی (شارح کفایه)؛ ۴۲. شیخ مهدی مازندرانی؛ ۴۳. سیّد یونس اردبیلی (مرجع تقلید)؛ ۴۴. میرزا احمد کفایی (فرزند سوم آخوند

خراسانی؛ ۴۵. میرزا محمد آقازاده کفایی (فرزند آخوند و شهید توسط رضاخان؛ ۴۶. سلطان العلماء عراقی (صاحب حاشیه مشهور بر کفایه؛ ۴۷. آقا نورالدین عراقی؛ ۴۸. سیّد حسین بادکوبه‌ای؛ ۴۹. سیّد جمال‌الدین گلپایگانی؛ ۵۰. شیخ علی زاهد قمی؛ ۵۱. میرزا محمد فیض قمی؛ ۵۲. امام جمعه خویی؛ ۵۳. سیّد عبدالغفار مازندرانی؛ ۵۴. شیخ محمد بهاری؛ ۵۵. شیخ محمد مهدی کرمانشاهی؛ ۵۶. آقا نجفی قوچانی (صاحب سیاحت شرق و غرب)؛ ۵۷. شیخ محمدرضا تنکابنی (پدر مرحوم فلسفی واعظ)؛ ۵۸. شیخ آقا بزرگ طهرانی (صاحب کتاب الذریعة).

به اطمینان می‌توان گفت که آخوند خراسانی رهبر اصلی مشروطه ایران است. این مطلبی که جملگی برآندند. به گونه‌ای نقش آخوند خراسانی در مشروطه مهم است که به عقیده موافق و مخالف اگر پشتیبانی وی از مشروطه نبود، مشروطه‌ای شکل نمی‌گرفت. وی به همراه میرزا حسین خلیلی تهرانی و شیخ عبدالله مازندرانی که به «آیات ثلاث نجف» شهره‌اند، اصلی‌ترین مراجع تقلید مدافع مشروطه بودند. آخوند خراسانی نسبت به تحولات سیاسی و اجتماعی ایران حساس بود و حتی قبل از مشروطه حکم به خلع صدر اعظم ایران میرزا علی‌اصغر اتابک داد و او از مقام خود برکنار شد. در زمان تأسیس مشروطه با شیخ فضل‌الله نوری و دیگر علمای آزادی خواه تهران همکاری داشت و پس از به توپ بسته شدن مجلس در ابتدای استبداد صغیر، شاه را ابتدا نصیحت و توعید کرد، ولی سپس شاه را از

مقام سلطنت خلع و تکفیر نمود؛ پس از مشروطه دوم نیز سعی بسیار در زدودن انحرافات داشته و طراز اولهای مجلس را با حضور امثال «شهید مدرس» عملی ساخت.

وفات آخوند

آخوند خراسانی زمانی که خطر حمله روس به ایران را مشاهده کرد با گرد هم آوردن علمای شهرهای عراق و عشایر و مردم مبارز عزم حرکت به سوی ایران را داشت که در ذی حجه سال ۱۳۲۹ق (آبان ۱۲۹۰ش) در سن ۷۴ سالگی و در شب قبل از حرکت به طرز مشکوکی دار فانی را وداع گفت.

جسد مبارک آخوند خراسانی را بعد از تشییع عظیمی که پس از رحلت شیخ مفید در سال ۴۱۳ق، در عراق نظیر نداشت، در یکی از حجرات صحن مطهر حضرت علی(ع) به خاک سپردند.

اولین مجلس ختم ایشان در مسجدی که شب قبل ایشان با همان صدای بلند درس می گفت، برقرار شد. واعظ خوش ذوقی به منبر رفت و در آغاز سخن این بیت را از غزل معروف حزین لاهیجی خواند:

امشب صدای تیشه از بیستون نیاید گویا به خواب شیرین فرهاد رفته باشد

آثار آخوند

آخوند خراسانی به تدریس اهمیت بسیاری می داد و در آن رشته چهره

شد تا جایی که مدرس نخست در حوزه‌های علمیه شد. علاوه بر این به مرجعیت و آنچه که با تلاش در این راستا سر و کار داشت، نیز اهتمام ورزید. در این امور بر تألیف و تصنیف نیز کوشید و آثاری از خود بر جای گذاشت به شرح زیر:

۱. حاشیه (قدیمی) بر رسائل شیخ انصاری: این حاشیه از دقیق‌ترین حواشی مکتوب بر این کتاب ارزشمند است؛

۲. حاشیه (جدید) بر رسائل شیخ انصاری: که به نام *درر الفوائد* نامیده شده است و به سال ۱۳۱۵ ق تألیفش پایان یافته است؛

۳. حاشیه بر مکاسب شیخ انصاری؛

۴. حاشیه بر *اسفار صدرالمتألهین شیرازی*؛

۵. حاشیه بر *منظومه حکمت سبزواری*.

۶. رساله در مشتق؛

۷. رساله در وقف؛

۸. رساله در رضاع؛

۹. رساله در دماء ثلاثه.

۱۰. رساله در اجاره (ناتمام)؛

۱۱. رساله در طلاق (ناتمام)؛

۱۲. رساله در عدالت.

۱۳. رساله در رهن؛

۱۴. *قضا و شهادت* (که آیت‌الله میرزا محمد حسین نائینی آن را

کامل نموده است)؛

۱۵. رساله عملیه روح‌الحیة (چاپ سال ۱۳۲۷ق)؛

۱۶. تکملة التبصرة (چاپ ۱۳۲۸ق، که تلخیص تبصرة علامة حلی و

افزودن اضافات بر آن است و شرح آن در ذیل خواهد آمد)؛

۱۷. ذخيرة العباد فی يوم المعاد (که رساله عملیه آخوند است به

زبان فارسی)؛

۱۸. فوائد الاصول (شامل ۱۵ فایده علمی که پیش از کفایة الاصول

تألیف شده و چند بار در کفایه تفصیل بعضی از مباحث به آن ارجاع

داده شده است)؛

۱۹. اللمعات النيرة (در شرح تکملة التبصرة بوده و شرحش در ذیل

خواهد آمد)؛

۲۰. کفایة الاصول (در علم اصول فقه).

گزارشی اجمالی از مهمترین آثار آخوند

در ذیل برخی از مهمترین آثار آخوند خراسانی به نحو اجمال گزارش می‌شود:

الف. کتابهای اصولی آخوند

کفایة الاصول: کتاب کفایة الاصول محقق آخوند خراسانی از

سرشارترین و متین‌ترین و دقیق‌ترین متون اصولی گرد آمده تا نیمه

اول قرن ۱۴ق است و به سبب گستردگی عباراتش و عمق مطالبش این

امکان را یافته که برحوزه‌های علمیه سیطره بیابد و بر بحثهای سنگین

سایه بیافکند و بدان وسیله نقش همه کتب اصولی پیش از آن همچون

قوانین و فصول کم رنگ گردد و تمام بحثهای تحلیلی پیرامون مطالب

و تحقیقات آن باشد. و بسیار کم مدرس اصولی یا فقهی متبحر یافت می‌شود که این کتاب مدار بحث و درسش نباشد. شیخ آقا بزرگ تهرانی در الذریعة می‌نویسد: «کفایة الاصول متن جامعی در اصول فقه از شیخ ما آخوند ملاً محمدکاظم هروی خراسانی، متوفی به سال ۱۳۲۹ق است، که بیش از پیشینیان همچون مؤلفان رسائل (فرائد الاصول) و فصول و قوانین مسائل فلسفی را در علم اصول داخل نموده است. آموزش آن تا امروز در حوزه‌های نجف و غیره متداول است و بدین روی از فضلالی درس آخوند حاشیه‌های متعددی بر آن برجای مانده است»^۱.

از این کتاب علاوه بر نسخه دستنویس خود آخوند، نزد جناب حجت‌الاسلام شیخ عبدالرضا کفایی (نواده پسر آخوند) نیز نسخه‌ای وجود داشته که همین نسخه دوم در زمان آخوند به چاپ رسیده است و پس از وی با تصحیحات مرحوم شیخ محمد آقازاده (فرزند آخوند) مجدداً به چاپ رسیده است و نسخی نیز از محققین از جمله آقایان حجج‌الاسلام شیخ جواد روحانی، شیخ محمد اشرفی، و سید صالح مدرسی و ... بر جای مانده است که البته شاید با عنایت به چاپهای تصحیح شده اخیر از اهمیت چندانی جز در جنبه تاریخی نداشته باشند^۲. افزون بر این، دهها شرح و حاشیه بر کفایه نوشته شده است که استاد عبدالرحیم محمد علی ۶۰ مورد از آنها را در کتابش (المصلح المجاهد) شمرده است. برخی تعداد شروح و حواشی بر کفایه را در حال حاضر بالغ بر ۱۵۰ می‌دانند، هر چند که مهم‌ترین شرحها و حاشیه

۱. آقابزرگ تهرانی، الذریعة الی تصانیف الشیعة، ج ۲، ص ۱۱۸؛ ج ۶، ص ۱۸۶.

۲. شهرستانی، همان.

عبارتند از:

- شرح آقایان آیت‌الله میرزا ابوالحسن مشکینی و شیخ علی قوچانی (از بزرگترین شاگردان مولف)؛
 - شرح میرزا علی ایروانی؛
 - شرح شیخ محمد حسین اصفهانی؛
 - شرح شیخ عبدالحسین رشتی؛
 - شرح شیخ مهدی خالصی؛
 - شرح سید محسن حکیم؛
 - شرح سید محمدحسین طباطبائی و سید محمدجعفر مروّج جزائری.
- گزارشی از محتوای کفایة الاصول:
- یکم: فهرست اجمالی کفایة الاصول:
- کتاب کفایة الاصول دارای یک مقدمه و هشت مقصد و یک خاتمه

به شرح زیر است:

۱. اوامر
 ۲. نواهی
 ۳. مفاهیم
 ۴. عام و خاص
 ۵. مطلق و مقید و مجمل و مبین
 ۶. امارات معتبره
 ۷. اصول عملیه
 ۸. تعارض ادله
- خاتمه: اجتهاد و تقلید
- دوم. مطالعات تطبیقی در کتاب کفایة الاصول:

جالب است این نکته را متذکر شویم که همان گونه که اشاره شد، تسلط خراسانی نسبت به آرای علمای اهل سنت در دانش اصول فقه - دقیقاً همان نکته‌ای که شیخ الاسلام عثمانی را متعجب و شگفت زده نموده بود - امری مسلم است که وی در آثار اصولی‌اش به خصوص در کتاب *کفایة الاصول* در ابواب مختلف به اثبات رسانده است. وی در بسیاری از مباحث به نحو تطبیقی مطالعه می‌کند. برای نمونه، به مباحث زیر توجه شما را جلب می‌کنم:

۱. در مبحث امر پس از منع

امر به چیزی پس از آنکه آن چیز مدت زمانی مورد نهی بوده و یا توهم منع از آن وجود دارد، چه مفادی خواهد داشت؟ اباحه؟ وجوب؟ استحباب؟ برگشت موضوع به قبل از نهی؟

محقق خراسانی مسأله را با طرح نظریات مختلف از اهل تسنن و تشیع مطرح می‌سازد. در این مسأله از علمای اهل سنت، علی بن ابی‌علی بن محمد آمدی (متوفی ۶۳۱ق) در کتاب *الإحکام فی اصول الأحکام* معتقد به اباحه هستند و مشهور علمای اهل تشیع از همین نظر پیروی نموده‌اند.^۱ ولی حنفیان و عموم معتزله و قاضی ابوبکر باقلانی و نیز امام فخر رازی، و بیضاوی^۲ نظر بر دلالت بر وجوب داده‌اند، مگر قرینه مخالفی وجود داشته باشد. عبدالرحمن بن احمد عضدی از

۱. میرزای قمی، *قوانین الاصول*، ج ۱، ص ۸۹؛ آخوند خراسانی، *کفایة الاصول*، قم، چاپ مدرسین قم، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۱۴۹.

۲. رک: *فواتح الرحموت*، مطبوع در ذیل *المستصفی* امام محمد غزالی، ج ۱، ص ۳۷۹. و نیز: علی بن طیب بصری، *المعتمد*، بیروت، نشر دارالکتب العلمیة، ص ۷۵؛ و نیز: سبکی، *الابهاج فی شرح المنهاج*، ج ۲، ص ۴۳.

نامداران این فن در میان اهل تسنن در کتاب شرح مختصر المنتهی^۱ و برخی بزرگان از عالمان شیعی از جمله شیخ طوسی^۲ و سید مرتضی^۳ نظر داده‌اند که امر اثر نهی را مرتفع می‌سازد و حکم موضوع از شرایط قبل از زمان ورود نهی تبعیت می‌کند.

صاحبان نظریات فوق معمولاً به موارد استعمال نصوص شرعیه تمسک نموده‌اند. مثلاً؛ در قرآن مجید خطاب به کسانی که به بیت الله وارد شده و در حالت احرام می‌باشند فرموده است: «یا ایها الذین آمنوا لا تقتلوا الصيد و انتم حرم - ای مؤمنان حیوانات را نکشید [صید نکنید]»^۴. و به موجب این آیه بر محرمان صید حرام و ممنوع شده است. ولی بعداً فرموده است «و اذا حللتم فاصطادوا - وقتی از احرام بیرون شدید صید کنید»^۵. بدیهی است صید کردن امر واجبی نمی‌تواند باشد.

مثال دیگر اینکه، قرآن مجید در خصوص نماز جمعه فرموده است: «یا ایها الذین آمنوا اذا نودی للصلوة من یوم الجمعة فاسعوا الی ذکر الله و ذرو البیع - ای مؤمنان وقتی روز جمعه برای ندا می‌کنند، بشتابید به ذکر خدا و خرید و فروش را رها سازید»^۶. و سپس می‌گوید: «فاذا قضیت الصلوة فانتشروا - وقتی نماز پایان یافت پراکنده

۱. عضدی، شرح المختصر، ص ۲۰۵ (البته با این تفصیل که اگر امر معلق باشد به زوال علت نهی، رک: کفایة الاصول، همانجا).

۲. طوسی، عدة الاصول، ج ۱، ص ۱۸۳.

۳. سید مرتضی، الذریعة الی اصول الشریعة، ج ۱، ص ۷۳.

۴. مائده (۵)/۲.

۵. مائده (۵)/۹۵.

۶. جمعه (۶۲)/۹.

شوید»^۱. عدم وجوب ترک مسجد و پراکنده شدن نیز امری بدیهی است.

آنان که گفته‌اند امر پس از نهی مفید اباحه است، اغلب به همین گونه موارد تمسک کرده‌اند.

محقق خراسانی پس از طرح نظریات می‌گوید: مقتضای تحقیق آن است که نباید برای پاسخ به سؤال به موارد استعمال تمسک نمود، زیرا کمتر موردی یافت می‌شود که خالی از قرینه بر وجوب و یا اباحه و یا تبعیت نباشد و اگر قرینه‌ای وجود نداشته باشد، صدور امر پس از نهی ظهوری در غیر آنچه که امر در حالات دیگر در آن معنی ظهور داشته ندارد، النهایه می‌تواند معنای آن را مجمل سازد و از دلالت ساقط نماید، بدین معنی که در هیچ معنائی ظهور ندارد، مگر آنکه قرینه بر یکی از معانی دلالت نماید^۲.

به نظر می‌رسد نظری که آخوند خراسانی پذیرفته و آن را مطابق تحقیق دانسته، شباهت بسیار به نظر شیخ شهاب الدین سهروردی (مقتول ۵۸۷ق) دارد. وی در کتابی در علم اصول فقه که اخیراً برای نخستین بار در دانشکده شریعت ریاض تصحیح و منتشر گردیده، در این مبحث چنین نظر می‌دهد:

«و من المذكور فی الکتب ان صیغة افعال اذا وردت بعد سبق حظر عارض لعلة ارتبطت برفعه كقوله تعالى: "فاذا حللتم فاصطادوا" و قوله: "فاذا قضيت الصلوة فانتشروا" ظهر فيه الاباحة و ان كان يحتمل النذب

۱. جمعه (۶۲)/۱۰.

۲. کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۴۹-۱۵۰.

و الوجوب الا ان الغالب هو الاوّل. و للقرائن فى هذه الاشياء مدخل عظيم»^۱.

«در کتب چنین آمده است که هرگاه صیغه "افعل" پس از منعی بیاید که معلول علتی باشد که کاملاً با رفع آن علت مرتبط است، مثل آنکه در آیه شریفه آمده است "فاذا حللتم فاصطادوا" و یا آیه دیگر که می‌فرماید: "فاذا قضیت الصلاة فنتشروا" در این گونه موارد امر ظهور در اباحه دارد، هر چند که احتمال استجاب و وجوب هم وجود ولی اغلب همان اباحه می‌باشد. البته وجود قرائن نقش بسیار زیادی را استنباط دارند».

با توجه به جمله آمده در فوق، علی الظاهر نظر سهروردی بر آن است که اگر چه اغلب استعمالات امر پس از نهی بر اباحه دلالت دارد، ولی بیشتر به خاطر وجود قرائن است و نه مقتضای دلالت وضعیه، همان طور که خراسانی هم اشاره داشت.

۲. نهی در معاملات

هرگاه یک عمل حقوقی مورد نهی و منع شرع قرار گیرد، وضعیت آن عمل ممنوع و حتی گاه عمل مجرمانه چه خواهد شد؟ آیا نهی دلالت بر فساد معامله می‌کند یا خیر؟ و به تعبیر دیگر، چنین نواهی علاوه بر ضمانت اجرای کیفری، آیا ضمانت اجرای مدنی نیز دارد؟ آیا رفع آثار حقوقی نیز از لوازم منع شرعی است؟

۱. سهروردی، شهاب الدین، *التقیحات فى اصول الفقه*، ص ۱۱۴ (این کتاب اخیراً [۱۴۱۸ قمری] در ریاض توسط دکتر عیاض السلمی عضو دانشکده شریعت تحقیق و برای نخستین بار به چاپ رسیده است).

این مسأله در روابط قانونی معاصر نیز می‌تواند جایگاه بسیار مشهودی داشته باشد. مثلاً در قانون مجازات اسلامی آمده است: فروش اجناسی که دارای علامت مجهول است یا علامت اجباری ندارد، جرم است. سؤال این است که آیا معاملات مزبور باطل نیز می‌باشند؟

قانون مدنی ایران در ماده ۳۴۸ مقرر داشته: «بیع چیزی که قانوناً ممنوع است ... باطل است». در این ماده معلوم است که قانونگذار در مقام بی‌اثر کردن حقوقی اعمال ممنوعه است، ولی معلوم نیست منظور چگونه ممنوعیتهایی است؟

اگر قانونگذار اعلام کند که هرگونه معامله در معابر عمومی که سدّ معبر و اخلال در رفت و آمد مردم کند، ممنوع است؛ آیا چنان چه شخصی تخلف کند و به چنین معامله‌ای مبادرت نماید، علاوه بر ضمانت اجرای کیفری، معامله انجام شده وی نیز باطل است؟

این مسأله در میان فقیهان شیعی از قدیم‌الایام مطرح بوده^۱. ولی عالمان اهل تسنن بر آنان در طرح مسأله قدمت داشته‌اند^۲. آخوند خراسانی با طرح این مسأله - با حکایت از پیشینیان خود - از ابی حنیفه و محمد حسن شیبانی^۳، شاگرد نامدار وی، نقل می‌کند که آنان معتقدند

۱. رک: سید مرتضی، الذریعه، ص ۱۷۹؛ شیخ حسن، معالم الاصول، ص ۹۵؛ میرزای قمی، قوانین الاصول، ج ۱، ص ۱۵۴.

۲. رک: ابی‌الحسین بصری (۴۳۶ق)، المعتمد فی اصول الفقه، تحقیق محمد حمید الله، بیروت، مطبعه کاتولیکی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۷۷-۷۵؛ امام الحرمین جوینی (۴۷۸ق)، البرهان فی اصول الفقه، با تحقیق عبدالعظیم، قطر، ۱۳۹۹ق، ج ۱، ص ۲۶۳-۲۶۵؛ محمد غزالی (۵۰۵ق)، المستصفی فی علم الاصول، بولاق، چاپ اول، با حاشیه فواتح الرحموت، ج ۱، ص ۴۳۵.

۳. میرزای قمی، قوانین الاصول، ج ۱، ص ۱۶۳؛ و نیز: انصاری، مطارح الانظار، ص ۱۶۶؛ آمدی، الاحکام، ج ۲، ص ۴۱۱.

که نهی در اینجا دال بر صحت است. و از میان عالمان شیعی فخرالمحققین فرزند علامه حلی با آن دو موافقت کرده است. ظاهراً خراسانی موافقت فخرالمحققین را از استادش شیخ انصاری برگرفته و حکایت کرده است، زیرا در کتاب *مطارح الانظار* - که تقریرات شیخ انصاری به قلم شیخ ابوالقاسم کلانتر نوری است - عیناً همین مطلب آمده است.^۱ نگارنده تا تاریخ نگارش این سطور به متن صریحی از فخرالمحققین در این خصوص برخورد نکرده است.

و نیز نقدهایی که ایشان در مجلس درس بر ابوحنیفه وارد ساخته‌اند، علی‌الظاهر همان انتقادات استادشان شیخ انصاری بوده و ایشان در مقام تحکیم نظر استاد بوده‌اند. زیرا آخوند خراسانی در *کفایه نظر ابوحنیفه* را در برخی فروض پذیرفته است.

به هر حال استدلال در توجیه نظر حنفیان این است که نهی به چیزی تعلق می‌گیرد که مقدور باشد، زیرا تکلیف به امر غیر مقدور از نظر کلامی قبیح و ممتنع است. و چنانچه معامله مورد نهی فاسد باشد، بنابراین برای شخص تحقق آن امری غیر ممکن است تا مورد نهی قرار گیرد. و به تعبیر دیگر به شخصی که نمی‌تواند کاری را بکند گفتن: آن کار را نکن، معنا ندارد. بنابراین اگر عملی مورد نهی شرع قرار می‌گیرد، معلوم می‌شود که اگر انجام دهد بدون اثر حقوقی نخواهد بود، صحیح و مؤثر است.

خراسانی در مقام انتخاب نظر، نظری میانی را مبنی بر تفصیل پذیرفته است. مفاد کلام خراسانی به شرح زیر است:

هر معامله دو بخش دارد، سبب و مسبب. سبب عبارت است از انجام قرارداد با شکل و ترتیبات خاص خود و مسبب عبارت است از آن اثر حقوقی که بر سبب مترتب می‌گردد. مثلاً در عقد بیع سبب عبارت است از صیغه بیع که میان فروشنده و خریدار با شرایط مخصوص منعقد می‌گردد. و مسبب عبارت است از انتقال عوضین به بایع و مشتری که در فرض وجود شرایط صحت مترتب می‌گردد. در معاملات گاه سبب مورد امر و نهی قرار می‌گیرد و گاه مسبب. مثلاً مورد نظر قانونگذار از معامله اراضی موات، انتقال آن اراضی است و نظر قانونگذار از نهی در معامله در معابر عمومی نشستن و گفتگوی معاملی کردن است و نظری به نقل و انتقال ندارد.

به نظر خراسانی مسبب - یعنی انتقال - وقتی مورد نهی قرار گرفتن آن معنا و مفهوم دارد و معقول است که از سوی قانونگذار ممنوع شود، که صحیح و مؤثر باشد و گرنه بر موضوعی که شخص هرچه کند صورت فاسد و پوچ آن منعقد می‌گردد، نهی کردن لغو، بی معنا و غیر معقول است. ولی اگر مورد نهی سبب باشد، بی‌تردید نهی و منع از سبب معنا و مفهوم دارد، و معقول است که به هر صورت مورد نهی قرار گیرد. شخص از انعقاد صورت قراردادی منع گردد. زیرا اجرای صیغه قرارداد امری اختیاری است، می‌تواند با اثر و یا بی اثر باشد. بنابراین اگر خداوند فرموده است: «اذا نودی للصلوة من یوم الجمعة فاسعوا الی ذکرالله و ذروا البیع» (وقتی شما را برای نماز ندا می‌کنند به سوی ذکر خدا بشتابید و خرید و فروش را رها سازید)، امر به رها ساختن خرید و فروش تعبیر دیگری است از نهی و منع آن، صرفاً برای

عدم ترک نماز است و نه اصل انتقال که مسبب است. البته خراسانی در مواردی که قراین برای ارشاد به فساد وجود دارد، می‌پذیرد که در آن موارد نهی دلالت بر فساد می‌کند. مانند جایی که نهی از اکل ثمن چیزی مثل میته و خمر و خنزیر شده است، به نظر وی بی‌شک دال بر فساد است. و نیز جایی که نهی از «بیع چیزی» شده و نه بیع، فروش آن چیز بی‌اثر است.^۱ سخن خراسانی در خصوص همراهی با حنفیان نسبت به موردی که نهی به مسبب خورده و آن را دال بر صحت می‌داند، مربوط به جایی که قرینه‌ای بر آنکه قانونگذار در مقام بیان رکنی ارکان معامله است، نباشد.^۲

بنابراین نظر خراسانی در مثالهای اشاره شده، منع فروش اراضی موات، اشیاء قاچاق، مواد مخدر، اسلحه که به وضوح متعلق نهی و منع فروش اشیاء نامبرده خاصی است، دال بر فساد معامله است. همان طور که قانونگذار در ماده ۲۴ تا ۲۶ قانون مدنی مقرر داشته که هیچ‌کس نمی‌تواند اموال و مشترکات عمومی را تملک کند، این منع و نهی دال بر نفی اثر حقوقی از معاملات واقع شده بر اموال مزبور است. و یا آنکه فروش مال غیر اگر ممنوع است، بیانگر یکی از مهمترین ارکان و شرایط صحت معامله، یعنی مالک بودن بایع است. و بالعکس گاه قراین واضحی بر صحت عمل حقوقی مورد نهی نیز وجود دارد، مثل آنکه قانونگذار در ماده واحده‌ای در سال ۱۳۴۵ ش مقرر داشت: «از این تاریخ ازدواج کارمندان وزارت خارجه با اتباع بیگانه و یا

۱. کفایة الاصول، ص ۸۹-۹۰.

۲. همان، ص ۸۷.

کسانی که قبلاً بر اثر ازدواج به تابعیت ایران درآمده‌اند، ممنوع است. کارمندان متخلف صلاحیت ادامه خدمت در وزارت خارجه را نخواهد داشت». بسیار واضح است که ضمانت اجرای مخصوص در فوق مبنی بر سلب صلاحیت ادامه خدمت قرینه‌ای است بر صحت و دوام ازدواج زیرا ناگفته پیداست که چنانچه نکاح باطل بود دلیلی بر سلب صلاحیت نسبت به ادامه خدمت وجود نمی‌داشت.

نظر خراسانی در مقام فقدان هرگونه قرینه است که برهان کلامی بر صحت معامله‌ای که مسبب آن متعلق نهی شده است، دلالت دارد، و این گونه موارد نیز کم نیست. یکی از نمونه‌های آن که در نتیجه همین اختلاف نظر در علم اصول، فتاوای مختلفی در فقه، ازدواج دختر رشیده باکره بدون اذن پدر است. دلایل شرعی بر نهی چنین ازدواجی وجود دارد، ولی جای این سؤال است که آیا نهی از ازدواج بدون اذن ولی و یا امر با استیذان، صرفاً یک حکم تکلیفی محض است که ضمانت اجرای کیفری دارد یا آنکه اثر وضعی بطلان و یا لااقل غیر نافذ بودن نکاح نیز بر آن مترتب است. و در پاسخ مسأله نظریات بسیار مختلفی از فقها اعم از قدما و متأخرین ارائه شده است.^۱ قانون مدنی ایران در ماده ۱۰۴۳ با تعبیر «ازدواج... موقوف به اذن پدر یا جد پدری است»، از نظر مشهور پیروی نموده و ازدواج را منوط به اذن پدر دانسته است.

۱. شرح اللمعه، ج ۵، ص ۱۱۶؛ جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۱۷۵ و ۱۸۳؛ العروة الوثقی، ج ۵، ص ۶۲۴؛ مسالک الانفهام، ج ۷، ص ۱۳۵؛ شهید ثانی مفاد امر و نهی را صرفاً حکم تکلیفی بدون هرگونه اثر بطلان دانسته است. برای اطلاع بیشتر، رک: محقق داماد، سید مصطفی، بررسی فقهی حقوق خانواده، ویرایش جدید ۱۳۸۷ش، تهران، نشر علوم اسلامی، ۵۰ به بعد.

نقد و نظر

نظر خراسانی مورد نقد و ایراد محققین پس از وی - اعم از تلامذه ایشان و دیگران - واقع شده که در این مقال، مجال تعرّض و ورود به آن نمی‌باشد.^۱ ولی به نظر ما اصل در نهی وارده در معاملات، حکم تکلیفی است و برای افادۀ بطلان نیازمند قرینه است. مثل قرینه‌ای که برساند معامله نهی شده فاقد ارکان معاملی است. نظیر نهی معامله با صبی غیر ممیز که رسانندۀ فقدان شرط اهلیت است. در صورت نبود قرینه چیزی بیش از حکم تکلیفی نمی‌رساند. بنابراین در همین مسأله یعنی ازدواج دختر رشیده باکره مفاد نهی وارده به نظر ما صرفاً حکم تکلیفی یعنی حرمت است و دلالتی بر بطلان و یا عدم نفوذ ندارد.

۳. تخطئه و تصویب

یکی از مباحثی که در علم اصول فقه شیعی به نحو تطبیقی و مقایسه‌ای مورد بحث قرار گرفته، مبحث تخطئه و تصویب است. فقهای شیعی امامی در این مسأله با مکاتب اهل سنت به گفتگو نشستند و به گونه‌ای موضع‌گیری کرده‌اند که از مختصات و منفردات طرفین شده است.^۲

۱. میرزای نائینی، *فوائد الاصول*، ج ۲، ص ۴۶۴-۴۶۶؛ و نیز: حاج آقا حسین بروجردی، *الحائسیة علی کفایة الاصول*، ج ۱، ص ۴۲۲-۴۲۳؛ و نیز خوئی، سید ابوالقاسم، *المحاضرات*، ج ۵، ص ۱۴-۱۵ و ۲۴-۵۲؛ و نیز: امام خمینی، *مناهی الوصول*، ج ۲، ص ۱۶۰-۱۷۱.

۲. رک: *المستصفی*، ج ۲، ص ۳۶۳؛ سید مرتضی، *الذریعة الی اصول الشریعة*، ج ۲، ص ۷۵۸؛ طوسی، *العدة*، ج ۲، ص ۷۲۵-۷۲۶؛ علامه حلی، *مبایة الوصول*، ص ۲۴۴؛ میرزای قمی، *قوانین الاصول*، ج ۲، ص ۲۸۴.

مطالعه در آثار پیشینیان نشان می‌دهد که مسئله تصویب و تخطئه، در آثار فقهای امامیه تا زمان شیخ طوسی (قرن ۵ق) مورد گفتگوی جدی بوده است^۱ و بعد از ایشان کم و بیش در آثار محقق حلی و علامه حلی نیز مطرح شده^۲ هر چند که در کتب اصولی معاصر بسیار مختصر شده و گویی آن را مسلم انگاشته‌اند^۳.

اشعریان و دسته‌قلیلی از معتزله می‌گفتند خداوند در عالم واقع حکمی ندارد، بلکه حکم خدا همان است که آراء صاحب‌نظران بر آن مستقر می‌گردد. این نظریه را «تصویب» و پیروان آن را «مصوبه» می‌نامند. نظریه‌ی مقابل را «تخطئه» و پیروان آن را «مخطئه» می‌گویند. نظریه‌ی تصویب در حقیقت قانونگذاری الهی را به بشر سپرده است و به تعبیر دیگر، به بشر این اختیار را داده است که به صلاح و مصلحت خویش تشریح کند و هر حکمی را که وضع کرد، به خدا نسبت دهد. دقیقاً همانند مکتب لیبرالیسم غربی که در امر تقنین بشر را به جای خدا قرار داده با این تفاوت که دیگر مکتب مزبور، احکام را به خداوند منتسب نمی‌کند. به تعبیر دیگر مخطئه معتقدند که میان دین و معرفت دینی اینهمانی (اتحاد) نیست، در حالی که مصوبه قایل به اینهمانی میان دین و معرفت دینی می‌باشند و بنابراین مجتهدان هیچ‌گاه خطا نمی‌کنند.

۱. طوسی، همانجا.

۲. محقق حلی، معارج الاصول، قم، مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام، چاپ اول، ۱۴۰۳ق؛ علامه حلی، همانجا.

۳. رک: آخوند خراسانی، کفایة الاصول، ج ۳، ص ۳۶۵؛ مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، ج ۲، ص ۴۰-۴۲ (پاورقی).

خراسانی امامیه را متفق در نظریه تخطئه می‌داند و نظریه تصویب را به مخالفین امامیه منتسب می‌سازد^۱.

طرح بحث توسط آخوند خراسانی چنین است: «اتفقت الکلمه علی التخطئه فی العقلیات، واختلفت فی الشرعیات، فقال أصحابنا بالتخطئه فیها أيضا، و أن له تبارک و تعالی فی کل مسألة حکم یؤدی إلیه الاجتهاد تاره و إلی غیره أخرى. و قال مخالفونا بالتصویب، و أن له تعالی احکاما بعدد آراء المجتهدين، فما یؤدی إلیه الاجتهاد هو حکمه تبارک و تعالی»^۲.

ایشان موضوع تصویب را در دو وادی مطرح کرده است، در عقلیات و در شرعیات. عقلیات منظور اعتقادات است که آن را اتفاقی و بدون اختلاف دانسته که ما در سطور آینده از آن سخن می‌گوییم. منظور از شرعیات، احکام شرعیه فرعیه یعنی «احکام فقهی» است. خراسانی می‌گوید اصحاب ما - یعنی همه امامیان - پیرو نظریه تخطئه هستند، و می‌گویند خداوند در هر مسأله‌ای حکمی دارد که ممکن است مجتهدان به آنها واصل شوند و ممکن است سعی آنها بر خطا باشد و به حقیقت نرسند. و مخالفین ما - یعنی اهل سنت - قائل به تصویب هستند، و معتقدند احکام خداوند به عدد آرای مجتهدین است، هر چه اجتهاد مجتهدان بدان برسد، حکم خداوند است^۳.

۱. خراسانی، همانجا.

۲. همانجا.

۳. همانجا.

به بیان دیگر، آخوند خراسانی و فقیهان امامیه^۱ معتقدند خداوند به موجب مصالح و مفسدات واقعی برای فعل و یا ترک افعال آدمیان، احکامی در هر مورد وضع کرده است که در آن احکام، عالم و جاهل مشترکند. و البته انسانها باید نهایت سعی خود را به خرج دهند تا حکم خدا را به دست آورند. به نظر مخطئه فهم شریعت همواره چنین نیست که همان شریعت و برابر با آن باشد. و به تعبیر دیگر مخطئه معتقد بودند که میان دین و معرفت دینی اینهمانی (اتحاد) نیست، در حالی که مصوبه قایل به اینهمانی میان دین و معرفت دینی بوده‌اند.

منظور خراسانی از مخالفین عدهٔ قلیلی از معتزلیان و ابوالحسن اشعری و عموم اشعریان و قاضی ابوبکر باقلانی، و فخرالدین رازی، و ابن سریج، و محمدبن حسن شیبانی، و ابویوسف می‌باشد.^۲

غزالی که از نامداران مکتب اشعری در کلام و از فقیهان شافعی مذهب^۳ و طرفدار سرسخت نظریهٔ تصویب است می‌نویسد: «آنچه محققین مصوبه (پیروان نظریهٔ تصویب) برآند آن است که در مواردی که از سوی شارع "تصیی" وارد نشده حکم معینی وجود ندارد که با

۱. طوسی، محمد، *العهده فی اصول الفقه*، ج ۲، ص ۷۲۵-۷۲۶؛ علامه حلی، *مبایذ الاصول الی علم الاصول*، ص ۲۴۴-۲۴۵؛ حائری اصفهانی، *الفصول الغریبه فی الاصول الفقهیه*، ص ۴۰۶؛ مظفر، محمد رضا، *اصول الفقه*، ج ۲، ص ۲۹.

۲. رک: شوکانی، محمد، *ارشاد الفحول*، بیروت، ۱۳۹۹ق، چاپ اول، ص ۲۶۱؛ جمال الدین عبدالرحیم اسنوی، *نهاية السؤل*، قاهره، ۱۳۴۳ق، ج ۴، ص ۵۶۰؛ فخرالدین رازی، *المحصل*، به کوشش طه جابر فیاض علوانی، ریاض، ۱۴۰۰ق، ج ۶، ص ۳۴.

۳. غزالی کتابی در فقه دارد تحت عنوان *الوجیز* که رافعی قزوینی بر آن شرحی دارد تحت عنوان *فتح العزیر فی شرح الوجیز*.

دلایل ظنی قابل دستیابی باشد. بلکه بالعکس حکم شرعی، تابع نتایج دلایل ظنی است و هر چه مجتهدان بدان دست یابند و بر آن رأیشان مستقر گردد، همانها احکام خداست و همین نظر مورد اختیار من است»^۱.

همان طور که ملاحظه می‌کنید غزالی موضوع و محور بحث تخطئه و تصویب را در حوزه‌ای قرار داده که به اصطلاح خودش «مالانص فیه» (That which is not dealt with by a text)، یعنی نصی از سوی شرع وارد نشده است. یعنی موضع نزاع را مواردی می‌داند که مجتهدان برای وصول به احکام به مدد استنباط از متون شرعیه با استناد به اصولی مانند اصل ظهور و یا اصل عموم و یا اصل اطلاق متوسل می‌شوند، نیز مشمول موضوع محل نزاع نظریه خطاناپذیری مجتهدان دانسته است. آنچه از محل نزاع بیرون است، جایی است که شرع در آن مورد نص صریح دارد و نیاز به اجتهاد مجتهدان نیست.

با توجه به تفکیک میان موضوع و حکم، آنچه مسلماً در این نزاع مطرح است احکام کلی شرعی است و نه موضوعات آنها. موضوعات احکام، مانند تعیین قبله، اندازه کر، فقر و غنا برای مصرف زکوات و امثال اینها از نظر برخی بیرون از محل نزاع است، ولی غزالی تمام موضوعات را نیز مشمول تصویب می‌داند.^۲

محقق خراسانی برای تصویب سه معنا تصور می‌کند به شرح زیر:

۱. غزالی، المستصفی، ج ۲، ص ۳۶۳.

۲. همان، ج ۲، ص ۳۷۴.

اول: اینکه شارع از روز ازل چون می دانسته که مجتهدین به چه آرای بی در آینده خواهند رسید، لذا به عدد همان آرای بی که آنان خواهند رسید، حکم واقعی وضع کرده است^۱. پس هر کس به هر نتیجه ای برسد، همان، حکم خدا درباره اوست.

خراسانی می گوید این تحلیل هر چند با اشکال عقلی مواجه نیست، ولی با اشکالات دیگری مواجه است، از جمله اینکه روایات متواتر وجود دارد حاکی از اینکه خداوند متعال در هر مورد و واقعه ای حکمی دارد که عالم و جاهل در آن مشترک اند، خواه مجتهدین به آن دست بیابند و خواه نیابند و در هر واقعه ای احکام متعدد وجود ندارد تا تصویب توجیه شود و خبر متواتر مفید یقین و علم است.

اصولیین معتقدند امامیه قبل از خراسانی از جمله شیخ طوسی و سید مرتضی نیز به احادیث متواتری که احکام را میان عالم و جاهل مشترک می دانند اشاره کرده اند^۲، ولی دقیقاً معلوم نیست منظورشان کدام اخبار متواتر است. برخی از حاشیه پردازان کفایه احتمال داده اند که منظور ایشان همان اخباری است که دلالت بر آن دارد که در موارد تردید و وجود شبهه در حکم خداوند بایستی احتیاط نمود. و امر به احتیاط دلیل بر آن است که خداوند در هر موردی حکمی مشترک میان عالم و جاهل دارد^۳.

خراسانی همانند شیخ طوسی علیه این توجیه به اجماع امامیه بر این

۱. کفایة الاصول، همانجا.

۲. رک: طوسی، الغدّه، ج ۲، ص ۷۲۵-۷۲۶. سید مرتضی، الذریعه، همانجا.

۳. سید محمدجعفر مروّج جزائری، منتهی الدراییه، ج ۸، ص ۴۴۸-۴۵۱.

امر نیز متمسک می‌شود.^۱

دوم: اینکه شارع پس از رسیدن مجتهد به نتیجه، انشاء رأی کند و مطابق نتیجه‌ای که وی بدان واصل شده، حکم وضع نماید.^۲ تفاوت این تحلیل با تصویر پیشین آن است که در تصویر گذشته، قبل از اجتهاد مجتهدین احکام وضع شده‌اند، در حالی که وضع احکام در تحلیل اخیر پس از اجتهاد و وصول به نتیجه است.

خراسانی در نقد این وجه می‌گوید این تحلیل از نظر عقلی مواجهه با اشکال دور است، زیرا اجتهاد به معنای نهایت تلاش برای وصول به حکم خداست، و اجتهاد برای رسیدن به حکمی که وجود خارجی ندارد، بی‌معناست. بنابراین اجتهاد متوقف بر وجود حکم است و چنانچه وجود حکم هم متوقف بر اجتهاد باشد، دور خواهد بود و دور محال است.^۳

سوم: اینکه تصویب در مرحله فعلیت حکم باشد، نه جمیع مراتب آن، و مجتهد هر چند به دنبال یافتن آن حکمی است که در واقع از سوی شارع انشاء شده است، ولی عملاً هر چه به آن می‌رسد حکم فعلی او همان است، اگر چه موافق با حکم واقعی نباشد.^۴

توضیح مطلب این است که حکم شرعی در هر مورد مراحل دارد

۱. همان منابع.

۲. آخوند خراسانی، کفایة الاصول، ج ۳، ص ۳۶۵ (و لو كان غرضهم منه الالتزام بانشاء الاحكام على وفق آراء الاعلام بعد الاجتهاد فهو مما لا يكاد يعقل، فكيف يتفحص عما لا يكون له عين و لا اثر؟! او يستظهر من الآیة او الخبر).

۳. همانجا.

۴. همانجا.

به شرح زیر:

۱. مرحله اقتضاء (Level of necessitation)

۲. مرحله انشاء (Level of initiation)

۳. مرحله فعلیت (Level of actualization)

۴. مرحله منجزیت (Level of activation)

منظور از مرحله اقتضاء، صرفاً مرحله وجود مصلحتی است که برای تحصیل آن مصلحت، شارع، حکم را انشاء کرده است. و منظور از مرحله انشاء مرحله‌ای است که شارع بر اساس وجود مصلحت انشاء حکم می‌نماید.

به نظر خراسانی امارات و حجج شرعیه از سوی شارع اقامه گردیده تا بندگان بتوانند به احکام انشاء شده دست یابند. حال اگر آنان توانستند به حکم مزبور واصل شوند، حکم انشائی به فعلیت می‌رسد و در غیر این صورت، یعنی آنگاه که سعی جویندگان به خطا رود و نتیجه واصل شده برای آنان منطبق با همان حکم انشائی نباشد، حکم مزبور در همان مرتبه انشاء متوقف و حکم دیگری مطابق با همان نتیجه‌ای که هر چند خطائاً به آن دست یافته‌اند، برای آنان به فعلیت می‌رسد و حکم فعلی واجب الامتثال نسبت به آنان همان خواهد بود. و چنانچه کسی به هیچ وجه اماره‌ای برایش اقامه نگردیده و یا به آن دست نیافته، هیچ حکمی برای او فعلیت نخواهد داشت. و از این رهگذر می‌تواند آراء مجتهدان مختلف گردد.

منظور از مرحله تنجز مرحله اجرای حکم است، زیرا چه بسا پس از

آگاهی و فعلیت یافتن حکم به علت عدم تحقق موضوع قابل اجرا نباشد.

ظاهراً دو معنای نخست نسبت به نظریه تصویب از سوی اشعریان است و تصویر سوم از سوی معتزلیان. تصویر اخیر را خراسانی امری معقول و به گونه‌ای پذیرفته است.^۱ در تصویب اشعریان احکام اجتهادی و ظنی حکم واقعی، تابع و فرع بر قیام اماره و رأی مجتهد است و اصولاً شارع آراء و نظرهای فتوا دهندگان را در عین اختلاف و کثرت حکم خود دانسته است^۲ و تصویب معتزلیان که غزالی به شافعی نیز نسبت می‌دهد^۳، در هر واقعه‌ای و موردی حکمی الهی بر پایه مصلحت و مفسدت واقعی وجود دارد، ولی در حق جاهل به آن حکم واقعی بر طبق مفاد اماره (مثلاً اخبار) یا اصل (مثلاً احتیاط و یا برائت) مصلحت و به تبع حکمی حادث می‌شود^۴.

واقعیت این است که در سنت اصولی شیعی نیز با معانی و تقریرهایی مقبول از تصویب مواجه هستیم. در متون شیعی گاه با همان بیانی که از خراسانی نقل کردیم، مبنی بر تفکیک مراتب حکم، اقتضا،

۱. آخوند خراسانی، *کفایة الاصول*، همانجا (... فلا استحالة فی التصویب بهذا المعنی بل لا محیص عنه فی الجملة).

۲. عرفانیان، غلامرضا، *الرأی السدید فی الاجتهاد و التقليد* (تقریرات سید ابوالقاسم خوئی) نجف، ۱۳۸۶ق، ص ۱۶؛ اراکی، محمدعلی، *رسالة فی الاجتهاد و التقليد* (همراه *درر الفوائد* حائری یزدی)، قم، ۱۴۰۸ق، ص ۶۹۷؛ غزالی، همانجا.

۳. غزالی، همان، ص ۳۶۲.

۴. عراقی، آقازیا، *نهایة الافکار* (تقریرات به قلم شیخ محمدتقی بروجردی)، قم، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص

انشاء و فعلیت و گاه با بیانی که از زمان وحید بهبهانی مرسوم شده^۱، مبنی بر تقسیم حکم به ظاهری و واقعی نوعی تصویب را پذیرفته‌اند. حکم ظاهری ناظر به تعیین تکلیف برای مکلفی است که در مقام تحجیر و شک نسبت به حکم واقعی به سر می‌برد^۲. حکم ظاهری همان نتیجه‌ای است که مجتهد از طریق امارات و اصول عملیه (استصحاب، برائت، تخییر و احتیاط) بدان می‌رسد و وظیفه‌ای جز عمل به آن ندارد. در سنت شیعی نظریه‌ای تحت عنوان «مصلحت سلوکیه» وجود دارد که به تصویب شیعی مشهور است. به موجب این نظر شرع مقدس در نفس متابعت و پیروی از امارات شرعیه مصلحتی الزام آور نهفته است که می‌تواند در فرض عدم اصابت به واقع، مصلحت فوت شده را جبران نماید^۳. به موجب این نظریه نیز به هر حال مجتهد هیچ گاه بر خطا نخواهد بود، زیرا حکمی که بدان نائل شده حکمی از احکام شریعت است، هر چند که حکم واقعی نباشد.

منشاء نزاع

علی‌الظاهر قدمت این نزاع به قرون اولیه تاریخ تکوین فقه نمی‌رسد و بیشتر ناشی از گرم شدن بازار نظریه‌پردازان کلامی است. شاهد این مدعا این است که کلام غزالی نشان می‌دهد در اینکه ابوحنیفه و

۱. انصاری، مرتضی، *فرائد الاصول*، به کوشش عبدالله نورانی، قم، ۱۳۶۵ ش. ص ۱۹۰-۱۹۱.

۲. مظفر، محمد رضا، *اصول الفقه*، ج ۱، ص ۶.

۳. کاظمینی، محمد علی، *فوائد الاصول* (تقریرات میرزای نائینی)، ج ۱، ص ۳۷؛ و نیز: مظفر، همانجا،

شافعی پیرو تصویب بوده و یا پیرو تخطئه، اختلاف وجود دارد.^۱ مثلاً ابوالحسین بصری جمله به جا مانده از شافعی مبنی بر اینکه «هر مجتهدی آنچه را بدان مکلف بوده، اداء کرده است» را دلیل بر مصوبه بودن شافعی دانسته است.^۲ و غزالی برخی معتزله بغداد را به استناد اینکه آنان به نفی تقلید و جوب نظر برای عامی بوده‌اند، اهل تخطئه دانسته است. و نیز وی معتقد است افرادی مانند بشر مریسی، ابن علیّه و ابوبکر اصم از قائلان به قیاس و جمله منکران قیاس، مانند ظاهریان، پیرو نظریه تخطئه بوده‌اند.^۳ بنابراین با وجود متأخر بودن این نزاع، در خصوص منشاء آن احتمالات و وجوهی به نظر می‌رسد. از جمله آنکه این نزاع معلول رواج احادیثی منقول از رسول الله (ص) از طریق عمرو بن عاص و ابوهریره است که آن حضرت فرموده «اگر فقیهی اجتهاد کند در صورت اصابت دو پاداش، و در صورت خطا اجر واحد خواهد داشت»^۴. به موجب این حدیث پیامبر(ص) خطای مجتهد را به رسمیت شناخته است.

احتمال دیگر اینکه این نزاع به خاطر توجیه آراء و تصمیمات متخذه از سوی حُکام و والیان بوده است. اصرار بر تصویب به خاطر آن بوده که حتی حُکام را مرتکب خطا ندانند و مصوبه لااقل آنان را معذور بخوانند.

۱. غزالی، همان.

۲. بصری، ابوالحسین، المعتمد، ج ۲، ص ۹۴۹.

۳. غزالی، همان، ص ۳۶۱-۳۶۴، برای دیدن نظر نامبردگان رک: ابن قدامه، عبدالله، روضة الناظر،

ریاض، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۴۱۴-۴۱۵، و نیز آمدی، ج ۴-۳، ص ۴۱۴.

۴. بخاری، صحیح، ج ۸، ص ۱۵۷؛ مسلم، صحیح، ج ۳، ص ۱۳۴۲.

طباطبایی بروجردی (۱۲۵۴-۱۳۴۰ش)، یکی از شاگردان نامدار خراسانی در این خصوص تحلیل تاریخی جالبی دارند که خلاصه آن چنین است: «میان فقیهان و اصولیان چنین مشهور است که بطلان نظریه تصویب اجماعی است (اجماع اصطلاحی فقه). در حالی که نباید چنین شهرتی شما را فریب دهد! زیرا چنانچه به تاریخ مسأله تخطئه و تصویب مراجعه شود به خوبی واضح خواهد شد که این مسأله از مسایل عقلی است نه شرعی تبعدی تا اجماع در آن حجیت داشته و قابل استناد باشد، اجماع در این مسأله، اجماع متکلمین از امامیه از حیث کلامی بودن آنان است و نه اجماع فقیهان و محدثین که یکی از حجج شرعیه فقهیه می باشد. و نزاع در این مساله از نزاع در مورد احوال صحابی رسول الله(ص) نشأت گرفته است، مبنی بر اینکه آیا همه صحابی آن حضرت مطلقاً و جمیعاً مبرای از هرگونه خطا و فسق هستند یا خیر؟»

در این مساله برخی از متکلمین از اهل سنت بر آن شدند که هر کس به صرف آنکه واژه صحابی پیامبر بر او اطلاق شود و از مصادیق این عنوان قرار گیرد، هر که باشد و از هر جا برسد، خطا درباره او معنا و مفهوم ندارد، چه برسد به آنکه فسقی از او سرزند، و چنانچه صحابی آن حضرت در آراء و عقایدشان متناقض باشند، این تناقض و اختلاف کشف از خطای بعضی و حقانیت دیگری نمی کند، و بنابراین معاویه در مبارزات علیه علی بن ابیطالب (ع) بر خطا بوده و نه علی (ع) در مبارزاتش علیه معاویه. و در مقابل برخی معتقد شدند که چنین نیست،

۱. این مسأله که تحت عنوان: «عدالة الصحابی» نامیده می شود، تاکنون نیز در شمار بحثهای کلامی میان شیعه و سنی زنده و مطرح است.

و همواره در میان صحابه یک نفر بر صواب و حق است و دیگران بر خطایند، هر چند که آنان نیز معذورند، زیرا بر وفق نظر اجتهادی خود عمل کرده‌اند. و بعضی دیگر گفتند که صحابیان نه فقط ممکن است خطا کنند که آنان نیز ممکن است مرتکب فسق شوند. البته قائلین به این قول اخیر در میان اهل سنت بسیار کم و قلیلند و حتی آنان را به پیروان «مذهب اصحاب بدعت» منتسب ساخته‌اند.

بروجردی آنگاه کلام شیخ طوسی را به شرح زیر به عنوان مؤید خویش نقل می‌کند: «و شیخ ما ابو جعفر طوسی در کتاب العُدَّة مطلبی گفته که ملخص آن چنین است: همه متکلمین فرقه حقه از متقدمین و متأخرین بر این امر اتفاق نظر دارند که اصحاب رأی صحیح و صواب یک گروه بیشتر نیستند و باقی بر خطایند».

به نظر بروجردی کلام شیخ طوسی شاهد بر آن است که اجماع در مسأله بطلان تصویب، اجماع متکلمان از حیث کلامی است و نه اجماع فقیهان و محدثان، زیرا مسأله کاملاً عقلی است و متکلم در پیرامون آن به گفتگو می‌نشیند و از مسائل شرعی بر گرفته از معصومان (ع) نمی‌باشد که دست به دست به ما رسیده باشد^۱.

خلاصه نظر بروجردی دو مطلب است؛ یکی اینکه اجماع در مسأله تصویب و تخطئه از اجماعات فقهی نیست تا حجیت شرعی داشته باشد، بلکه مسأله از مسائل کلامی و این اجماع از اجماعات متکلمان است، پس حجیت فقهی ندارد^۲. و دیگر اینکه طرفداران نظریه تصویب در

۱. منتظری، حسینعلی، *نهایة الاصول* (تقریرات حاج آقا حسین بروجردی)، قم، نشر تفکر، طبع اول، ۱۴۱۵ق، ص ۱۵۰-۱۵۱.

۲. ایشان از این رهگذر نظر شیخ طوسی و نیز استادش (آخوند خراسانی) را که به اجماع تمسک کرده‌اند، نقد فرموده است.

حقیقت با طرح و تثبیت این نظریه می‌خواسته‌اند کلیه صحابی پیامبر (ص) را معصوم بدانند که خطا در خصوص اعمال آنان جایگاهی نداشت، در حالی که امامیان که امکان عصمت را فقط در خصوص بعضی از انسانهای قدسی می‌پذیرند معتقدند، صرف عنوان صحابی بودن نمی‌تواند دلیل کافی برای دریافت منزلت عصمت از خطاء باشد.

دغدغه اصلی اشعریان متأخر

حال می‌خواهیم ببینیم اگر بخواهیم با قطع نظر از منشاء اولیه نزاع، خوشبینانه به تداوم مسأله بنگریم، پیروان نظریه تصویب در بستر جریان تاریخ که رأس آن بزرگان اشعری مسلک هستند و تقریباً رویاروی با معتزلیان قرار گرفته‌اند، با اصرار بر این نظریه چه اهدافی را دنبال می‌کردند و چه دغدغه‌ای در سر داشتند؟ آیا می‌توانیم توجیهی منطقی لااقل برای طرح مسأله داشته باشیم؟

اهمیت مسأله وقتی ملموس می‌شود که لوازم این مبانی را به نحو شفاف بررسی نموده و مورد توجه و امعان نظر قرار دهیم. بسیاری از مبانی در مباحث نظری توسط بسیاری مطرح می‌شود که طراحان آن چه بسا متوجه به لوازم مبانی خود نیستند و شاید در فرض توجه التزام به آن لوازم برای آنان دشوار باشد، ولی در بستر زمان به تدریج توسط نظریه پردازان، آثار مبانی شفاف و مترتب می‌گردد.

مطالعه اسناد تاریخی در خصوص نزاع اشعریت و اعتزال چنین نشان می‌دهد که اشاعره به خاطر دغدغه دینی، و یا لااقل تحت پوشش آن، نگرانی از اهل اعتزال را مطرح می‌ساختند. ولی نقطه مبهم آن است که

چگونه مبانی آنان را، که نظریهٔ تصویب یکی از آن مبانی است، با شعارهای آنان می‌توان منطبق ساخت؟ نظریهٔ تصویب در شریعت یکی از مبانی بنیادینی است که نتایج بسیاری بر آن مترتب است، و نمی‌توان به سادگی از آن گذشت. باید ببینیم گروه وحی‌گرای ضد عقل در حوزهٔ دین، با نظریهٔ تصویب به چه نتیجه‌ای می‌رسند؟ آیا آنان دغدغهٔ توسعه بی‌رویه دین و در نتیجه رواج بدعت‌های دینی و آسیب دیدن قدسیت حوزهٔ دین را داشته‌اند؟ یا بالعکس آنان نگران محدود شدن و انزوای دین بوده‌اند؟

شاید اشاعره دغدغهٔ انزوا و محدودیت دین را نداشته که بالعکس نگران توسعه غیر مشروع و بی‌رویه و در نتیجه تزلزل در تقدس حوزهٔ دین بوده‌اند. یعنی نگران آن بوده‌اند که آدمیان با عقول بشری و با انگیزه‌های مختلف دنیوی، که طبعاً آغشته به هزاران خواسته و امیال و گرایش‌هاست و هر روزه در دست تغییر است احکام و قوانینی را استنباط کند، ولی برای استحکام بخشیدن و ضمانت اجرا یافتن بیشتر آنها به خداوند نسبت دهد و از این رهگذر حوزهٔ قدسی دین آسیب ببیند.

به عبارت دیگر محور اصلی نزاع میان اشعریان و پیروان مکتب اعتزال این بوده که آیا خداوند برای تمامی افعال بشری حکمی دارد که عالم و جاهل در آن احکام برابر باشند یا آن که احکام الهی محدود است به همان موارد منصوصه؟ و به عبارت دیگر، آیا «لله فی کل واقعه حکم»؟ یا احکام خدا همان منصوصات است و در مالا نص فیه

خداوند حکم معینی ندارد؟ اشاعره حوزه دین را به منصوصات اختصاص می‌دادند و معتقد بودند که خداوند بشر را مجاز کرده که در خارج از آن حوزه به عقل خویش عمل کند، ولی مجاز نیست آنها را به خدا منتسب سازد. و معتزله می‌گفتند، دین خدا فراگیر است و همه احکام در ازل جعل شده است، قسمتی از طریق نصوص بیان شده و مابقی از طریق عقل آدمی واصل می‌گردد. البته در برخی ممکن است خطا کند که در این معذور است. آنان در تعبیراتشان عقل را «نبی باطن» نامیده‌اند. با استناد به این تعبیر برای سخن معتزلی جای خدشه دارد، زیرا اینکه عقل نبی باطنی است در روایات اسلامی نیز وارد شده که گاه به آن حجت باطنه نیز اطلاق گردیده است؛ نکته مطلب این است که حوزه و قلمرو این رسول یا حجت باطنی کجاست؟ که هر دو فرقه می‌توانند آن را پذیرفته، لکن یکی از این دو فرقه در موارد مالا نصّ فیه، حکم عقل را بر عهده شریعت نیز می‌گذارد (معتزلی) و دیگری بر عهده شریعت نمی‌گذارد (اشعری).

به موجب تفسیر فوق، منظور اشاعره از اینکه گفته‌اند حکم خدا تابع ظن مجتهد است این بوده که خداوند راضی است که بشر به مضمونات عقلایی خود عمل کند، ولی این بدان معنا نیست که مضمونات بشری کلاً احکام الهی هستند و او مجاز است که دستیافته‌های خود را به عنوان اینکه او قادر بر دستیابی به حکم خداست، به خداوند منتسب سازد. و در مقابل معتزلیان بشر را قادر بر کشف حکم خدا می‌دانستند و دستیافته‌های خود را به خداوند نسبت می‌دادند. و در موارد خطا بشر

را معذور می‌دانستند.

این تفسیر با عقاید اشعریان و معتزله در مورد «حُسن و قُبْح» نیز می‌تواند منطبق گردد. به این بیان که اشعریان می‌گفتند حُسن و قُبْح در ذات افعال بشری وجود ندارد تا بشر آنها را تشخیص دهد. و معتزله قائل بودند که حُسن و قُبْح صفت ذاتی افعال بشری است و به چنین قدرتی برای عقل بشر قائل بودند که بتواند به آن واصل گردد. و بنابراین معتزله می‌گفتند چون افعال می‌تواند حُسن یا قُبْح باشند و بشر قادر به تشخیص است، پس می‌تواند به افعال حسن و قبیح دست یابد، و به دلیل ملازمه حکم خدا را استنتاج نماید. و بنابراین تمام یافته‌های عقلانی بشری احکام الهی می‌شوند. اما اشعریان می‌گفتند که حُسن و قُبْح همان است که شارع بدان حکم کند، و بنابراین بشر فاقد چنین قدرتی است، و نمی‌تواند به حُسن و قُبْح واقعی دست یابد و بگوید آنها احکام الهی هستند. بشر اگر به وسیله عقل خود به چیزی رسید و آن را حسن تشخیص داد آن امر و جوب شرعی ندارد، چون بشر قادر به درک آن است.

ممکن است تحلیل دیگری ارائه گردد، مبنی بر اینکه اشعریان نگران آن بوده‌اند که معتزله با عقل‌گرایی، پایه‌ها و نهادهای دینی را متزلزل و شریعت را کم رنگ نمایند، و به تعبیر دیگر آنان با به کارگیری عقل در امور زندگی بشری موجب محدود ساختن دین و منزوی کردن آن شوند. و از این رهگذر دست به موضع‌گیری علیه معتزله زده، آنان را به گوشه‌گیری و فاصله گرفتن (اعتزال) محکوم ساخته‌اند.

اگر این تحلیل را بپذیریم که اشعریان نگران منزوی شدن و یا کم

رنگ شدن دین بوده و لذا نظریه تصویب را در انداخته‌اند، باید اذعان کنیم که «از قضا سرکنگبین صفرا فزوده، و روغن بادام خشکی نموده» است. زیرا بر حسب نظریه تصویب دین به یک معنی با توجه به محدود شدن قلمرواش، مضیق تر می‌شود نه وسیع تر. زیرا با اندکی تأمل روشن می‌گردد که نتیجه این طرز فکر، قرار دادن بشر به جای خداوند در امر قانونگذاری است، یعنی درست همان لیبرالیسم غربی. به این معنی که خداوند امر تقنین را به طور کلی و یا لااقل در غیر موارد منصوص به فکر بشری واگذار کرده است. بنابراین حوزه دین به همان منصوصات اختصاص می‌یابد و مابقی به عقول بشری و انهاده می‌شود.

می‌توان گفت که بر اساس تحلیل اخیر نتیجه تفکر تصویب همان است که امروز عده‌ای به آن «دین حداقلی» عنوان داده‌اند، یعنی محدود شدن قلمرو دین. با این توضیح که قلمرو دین همان محدوده وحی است، و آنچه باقی می‌ماند به عقول بشری واگذار شده، و هیچ کس حق ندارد که آنچه را با عقل خود به دست می‌آورد به دین - یعنی محصول وحی نبوی - منتسب سازد، هر چند که موظف به عمل به آورده‌های عقلی خویش است و لذا قابل تغییر و دگرگونی بر حسب زمان، مکان، افراد و موارد مختلف است.

در کنار تحلیلهای فوق نسبت به نظریه تصویب می‌توانیم تحلیل سومی را نیز بیفزاییم. مبنی بر اینکه شاید بنیان‌گذاران نظریه مزبور دغدغه خاطرشان عقب ماندن احکام شریعت از زمان بوده است، و به منظور روزآمد کردن دین چنین اندیشه کرده‌اند. شاید فکر می‌کردند که اگر برای خداوند احکام ازلی ثابت قائل شوند، دین نمی‌تواند با

حرکت زمان همراهی کند و از روند زمان عقب خواهد افتاد. با این نظریه که هر چه صاحب نظران و مجتهدان به هر آنچه که نایل شوند حکم همان است، تغییر پذیری را در شریعت تأمین ساخته‌اند. اما تصدیق می‌فرمایید که این گونه راه حل، پاک کردن صورت مسئله است به جای حل مسئله!

خلاصه آنکه بر اساس هر یک از تحلیلها اشعریان متشروع که خود را حافظان دین معرفی کرده و حریف خود را با اتهام مزیل دین از میدان به در برده‌اند، لازمه نظرشان در خصوص تصویب نتیجه معکوس می‌دهد، یا به محدود کردن قلمرو دین می‌انجامد و یا به جایگزین کردن بشر در امر تقنین به جای خدا می‌انجامد.

امروز نظام حقوقی کامن لا^۱ چیزی شبیه به نظریه تصویب است. زیرا در این نظام قانون همان است که قضات با توجه به عرف و انصاف و مصالحی که می‌سنجند رأی می‌دهند و به هر چه رأی می‌دهند همان قانون است، در حالی که در نظام حقوق مدون^۲ قضات سعی می‌کنند که قانون موجود را بیابند و منطبق با آن رأی بدهند.

تصویب در اعتقادات (Doctrinal beliefs)

موضوع مسأله تخطئه و تصویب، نظر و رأی است که مجتهد در مواجهه با مسائل فرعی (شرعی و فقهی)، در فرایند اجتهادش بدان می‌رسد. این مسأله، فقط در بستر مسائل شرعی فرعی (فقه)، شکل

1. Common Law

2. Statute Law

می‌گیرد. ولی غزالی که تصویب در فروع یعنی احکام شریعت را پذیرفته، نکته قابل توجه موضوع تصویب در اصول اعتقادی را مطرح کرده است. وی نخست از «جاحظ» مطلبی نقل می‌کند که خلاصه آن به شرح زیر است^۱:

«ذهب الجاحظ الى انّ مخالف ملة الاسلام من اليهود و النصارى و الدهريه ان كان معانداً على خلاف اعتقاده فهو آثم. و ان نظر فعجز عن درك الحق فهو معذور غير آثم. و ان لم ينظر من حيث لم يعرف وجوب النظر فهو ايضا معذور. و اما الآثم المعذب هو المعاند فقط لان الله تعالى لا يكلف نفساً الاّ وسعها، و هولاء عجزوا عن درك الحق و لزوا عقائدهم خوفاً من الله تعالى اذا سدّ عليهم طريق المعرفة»^۲.

جاحظ در متن فوق مخالفین ملت اسلام را بر چند دسته تقسیم کرده است، به شرح زیر:

۱. آنانکه به حقانیت دین اسلام در قلبشان رسیده‌اند، ولی بر خلاف اعتقاد قلبی خود عمل می‌کنند.
۲. آنانکه اندیشه و تأمل کرده‌اند، ولی به حق واصل نشده‌اند.
۳. آنانکه به طور کلی به این وظیفه که باید تأمل و نظر کنند، آشنا نبوده و توجه نداشته‌اند.

از میان این سه دسته، تنها دسته نخست «معاندین» می‌باشند، و نزد خداوند معذبند و دو دسته دیگر معذورند، به دلیل اینکه «لا یکلف الله نفساً الاّ وسعها» و چون این دسته نسبت به درک حقیقت ناتوان بوده‌اند

۱. غزالی، همان، ج ۲، ص ۳۵۹.

۲. غزالی، همانجا.

و باب حق بر آنان مسدود بوده و لذا چون بر اساس ترس از خداوند بر حفظ اعتقادات خود پای فشرده‌اند، عندالله معذورند.

غزالی این نظریه را رد می‌کند با این استدلال که رسیدن به حقیقت «تکلیف مالا یطاق» نیست. و لذا هر کس نرسد کوتاهی کرده و مقصر است.^۱ غزالی همه غیر واصلین به حقیقت را جاهلین مقصر خوانده، در حالی که به نظر می‌رسد که جاهل می‌تواند نه مقصر که «قاصر» باشد. علمای اصولی امامیه این گروه را نیز مطرح کرده‌اند.^۲

به هر حال نظریه جاحظ به بیانی که نقل شد، سر از تصویب در نمی‌آورد، و در واقع او قائل به تخطئه در اصول اعتقادات بوده است، به این معنی که حق در واقع یکی بیشتر نیست، هر کس به آن رسید که رسیده است؛ و اگر سعی کرد و نرسید معذور است.

این نظر تا اینجا قابل پذیرش است و از امامیان میرزای قمی و صاحب مناہج در صورت عدم تقصیر و عدم عناد، فرد فاسد العقیده را معذور دانسته‌اند.^۳

اما غزالی در همین مقام از شخصی به نام عبیدالله بن حسن عنبری^۴ نظریه دیگری نقل می‌کند که دقیقاً همان گونه که همو تصریح کرده، تصویب در اعتقادات مبتنی بر اصول عقلی است. این شخص از فقیهان عقلگرای قرن دوم هجری است و او مجتهدان در اصول عقائد را مانند

۱. غزالی، همانجا.

۲. رک: انصاری، مرتضی، رسائل (فرائد الاصول)، مبحث برائت.

۳. عبده، محمد، میانی حقوق اسلامی، تهران، ۱۳۴۱ش، ص ۱۷۸.

۴. عبیدالله بن حسن بن حصین العنبری متکلم، محدث، و قاضی از فقهای بزرگ بصره بود. وی در سال ۱۰۵ق متولد و ۱۵۷ق به قضاوت بصره دست یافت و در ۱۶۶ درگذشت (الاعلام، زرکلی).

مشبّهه، موخّده، اهل عدل و قدریه، در عین اختلاف صائب می‌داند، و به تعبیر غزالی اصول را به فروع ملحق می‌کند.

غزالی می‌گوید: «ذهب عبدالله بن حسن العنبری الی ان کل مجتهد مصیب فی العقلیات كما فی الفروع فنقول له: ان اراد انهم لم یؤمروا الا بما هم علیه و هو منتهی مقدورهم فی الطلب؛ فهذا غیر محال عقلاً، و لکنه باطل اجماعاً و شرعاً كما سبق رده علی الجاحظ. و ان عنیت به انّ ما اعتقده فهو علی ما اعتقده فنقول: کیف یکون قدم العالم و حدوثة حقاً؟ و اثبات الصانع و نفيه حقاً؟ و تصدیق الرسول و تکذیبه حقاً؟ و لیست هذه الاوصاف و ضعیة کالاحکام الشرعیة اذ یجوز ان یکون الشی حراماً علی زید و حلالاً لعمر و ... اما الامور الذاتیه فلا تتبع الاعتقاد بل الاعتقاد یتبعها فهذا المذهب شر من مذهب الجاحظ فانه أقرّ بان المصیب واحد و لکن جعل المخطی معذوراً بل هو شرٌّ من مذهب السوفسطائیة لانهم نفوا حقایق الاشیاء».

یعنی: عبدالله بن حسن عنبری معتقد است که هر کاوشگری در [اصول] عقلی همواره به واقع اصابت می‌کند، همان طور که در فروع چنین است. غزالی گوید: ما در نقد کلام او می‌گوییم: اگر منظور او این است که کاوشگر در امور عقلی به بیش از حد توان مکلف نیست، البته چنین امری محال عقلی نیست، ولی به اتفاق آراء نظری باطل است ...؛ و اگر منظور او آن است که هر پژوهشگری به هر چه او می‌رسد و معتقد می‌شود برای او حق و واقع است، در پاسخ می‌گوییم: چگونه ممکن است قدم عالم و حدوث آن، هر دو حق باشند؟ چگونه ممکن است هم اثبات صانع و هم نفی آن هر دو حق باشند؟ چگونه

ممکن است که تصدیق رسالت نبوی و تکذیب او هر دو با واقع منطبق باشد؟ این گونه امور جنبه وضعی و قراردادی ندارند تا همانند احکام شرعیه حکمی برای زید حرام باشد و برای عمرو حلال باشد! ... امور واقعیه نمی‌تواند با اعتقادات تغییر یابد، اعتقاد تابع واقعیات است. شر و آفت این مذهب از مذهب سوفسطائیان بیشتر است، زیرا آنان نیز حقایق جهان را نفی می‌کنند^۱.

البته از عنبری متن اصلی در دست ما نیست تا ببینیم چه گفته و منظور او چه بوده است^۲. حسب نقل غزالی او می‌گفته که «لیس فی

۱. غزالی، همان، ص ۳۶۰.

۲. آنچه فقط در برخی منابع یافته‌ایم، عیناً می‌آوریم: ثم نصیر إلى عبید الله بن الحسن وقد کان ولی قضاء البصرة فتهجم من قبیح مذاهبه و شدة تناقض قوله علی ما هو أولی بأن یكون تناقضا مما أنکره و ذلك أنه کان یقول إن القرآن یدل علی الاختلاف فالقول بالقدر صحیح وله أصل فی الكتاب و القول بالإجبار صحیح وله أصل فی الكتاب و من قال بهذا فهو مصیب و من قال بهذا فهو مصیب لأن الآیة الواحدة ربما دلت علی وجهین مختلفین واحتملت معنیین متضادین و سئل یوما عن أهل القدر و أهل الإجبار فقال کل مصیب هؤلاء قوم عظموا الله و هؤلاء قوم نزهوا الله قال و كذلك القول فی الأسماء فکل من سمی الزانی مؤمناً فقد أصاب و من سماه کافراً فقد أصاب و من قال هو محمود و لیس بمؤمن و لا کافر فقد أصاب و من قال هو منافق لیس بمؤمن و لا کافر فقد أصاب و من قال هو کافر و لیس بمشرب فقد أصاب و من قال هو کافر مشرب فقد أصاب لأن القرآن قد دل علی کل هذه المعانی قال و كذلك السنن المختلفة کالقول بالقرعة و خلافه و القول بالسعیة و خلافه و قتل المؤمن بالکافر و لا یقتل مؤمن بکافر و بأی ذلك أخذ الفقیه فهو مصیب قال ولو قال قائل إن القاتل فی النار کان مصیباً و لو قال هو فی الجنة کان مصیباً و لو وقف فیهِ و أرجأ أمره کان مصیباً إذ کان إنما یرید بقوله إن الله تعالی تعیده بذلک و لیس علیه علم المغیب و کان یقول فی قتال علی لطلحة و الزبیر و قتالهما له إن ذلك كله طاعة لله تعالی و فی هذا القول من التناقض و الخلل ما ترى و هو رجل من أهل الکلام و القیاس و أهل النظر (ابن قتیبه، تأویل مختلف الحدیث، بیروت، ۱۳۹۳ق، ص ۴۴-۴۵).

الواقع حق متعین». و نقد غزالی این است اگر منظور شما آن است که خاطیان معذورند، این همان نظری است که از جاحظ مورد انتقاد قرار دادیم. هرچند عقلاً امر ممکن بود، شرعاً منطقی نبود. ولی اگر معتقدید که خطا در اصول اعتقادات عقلانی وجود ندارد، امری غیر معقول است، و سر از سفسطه در می آورد.

البته ممکن است عنبری همان حرف کانت را در خصوص قضایای جدلی الطرفین (antinomy) می خواسته که بزند. کانت هم معتقد بود که در مورد قضایای حوزه متافیزیک عقل با برهان به دو طرف متناقض می رسد، و لذا عقل در وصول به واقع ناتوان است. اتفاقاً کانت مثالهایی را زده که غزالی در نقد عنبری همانها را آورده است. این احتمال وقتی قوت می گیرد که به نقل ابوالحسن بصری، عنبری برای مدعای خویش به آیات متشابه در اموری مانند قابل رؤیت بودن و غیر قابل رؤیت بودن خداوند تمسک می کند و حکم به مصیب بودن طرفین مساله می کند.^۱

البته ممکن است عنبری همان نظریه «جان هیگ» یعنی پلورالیسم

→ و قال الجاحظ و عبید الله بن الحسن العنبری من المعتزلة يحط الإثم عن مخالف ملة الإسلام إذا نظر و اجتهد فأداه اجتهاده إلى معتقده وأنه معذور بخلاف المعاند و زاد عبید الله بن الحسن العنبری بأن قال كل مجتهد في العقليات مصيب و هو إن أراد بالإصابة موافقة الاعتقاد للمعتقد فقد أحال و خرج عن المعقول وإلا كان يلزم من ذلك أن يكون حدوث العالم و قدمه في نفس الأمر حقا ثم اختلاف الاجتهاد وكذلك في كل قضية عقلية اعتقد فيها النفي والإثبات بناء على ما أدى إليه من الاجتهاد و هو من أمحل المحالات و ما أظن عاقلا يذهب إلى ذلك (آمدی، الاحکام، به کوشش سید جمیلی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۱۸۴).

۱. بصری، ابوالحسن، المعتمد فی اصول الفقه، ج ۲، ص ۹۹۰.

دینی را می‌گفته است، که این مقال جای بحث آن نیست.^۱
نتیجه اینکه:

۱. اشعریان در جدال با پیروان مکتب اعتزال همواره نگران منزوی شدن شریعت بوده‌اند. آنان معتقد بودند که عقل‌گرایی موجب می‌شود که شریعت نقش خود را برای سعادت بشر از دست بدهد.

۲. دغدغه اشعریان در پافشاری بر نظریه تصویب و مخالفت با نظریه تخطئه معلوم نیست چگونه در این چارچوب جای می‌گیرد؟ در نظر ابتدایی چنین نیست. زیرا نظریه تصویب در حقیقت قانونگذاری الهی را به بشر می‌سپرد و به بشر این اختیار را داده است که به صلاح و مصلحت خویش تشریح کند و هر حکمی را که وضع کرد به خدا نسبت دهد.

۳. با توجه به اینکه نزاع تخطئه و تصویب در حوزه ما لا نص فیه است، می‌توان در پاسخ سوال فوق گفت که نتیجه تفکر تصویب همان است که امروز عده‌ای به آن «دین حداقلی» عنوان داده‌اند، یعنی محدود شدن قلمرو دین. اشعریان اصرار دارند که قلمرو دین همان محدوده وحی است، و آنچه باقی می‌ماند به عقول بشری واگذار شده، و هیچ کس حق ندارد که آنچه را با عقل خود به دست می‌آورد، به دین - یعنی محصول وحی نبوی - منتسب سازد، هر چند که موظف به عمل به آورده‌های عقلی خویش است و لذا قابل تغییر و دگرگونی بر حسب

۱. در ملاقاتی که در سال ۱۳۸۷ش برای نگارنده با جناب آقای جان هیک در منزل شخصی ایشان در بیرمنگام دست داد، نظریه عنبری را برای ایشان مطرح کردم، برای ایشان بسیار جلب توجه کرد، و آن را با نظریه مطرح شده از سوی خود بسیار نزدیک ارزیابی کرد، و از من خواست تا مشروحاً برایشان بنگارم.

زمان، مکان، افراد و موارد مختلف است.

آخوند خراسانی و ذوق عرفانی - ادبی

در سالهایی که مرحوم آخوند ملا محمد کاظم خراسانی (قدس الله سرّه الشریف)، در قید حیات بوده‌اند یکی از طلاب نجف اشرف که اهل ذوق بوده است، به نام شیخ اسماعیل تبریزی و متخلص به تائب (مشهور به مسأله گو)^۱ به عنوان استفتاء از حضرت ایشان، در نامه‌ای از یک بیت از دیوان «منطق الطیر» شیخ عطار سؤالی می‌کند، بدین گونه که شیخ عطار در «منطق الطیر» گوید:

دائماً او پادشاه مطلق است

در کمال عزّ خود مستغرق است

او به سر ناید ز خود آنجا که اوست

کی رسد عقل وجود آنجا که اوست؟

معنی بیت دوم را بیان فرمائید.

«جواب: بسم الله الرحمن الرحيم؛ چون که او قائم به ذات خود است، مکان، حاجت ندارد، پس عقل و خیال انسان هم به «آنجا که اوست» نمی‌رسد، چنانکه عقل به ذات او نمی‌رسد و ادراک نمی‌کند؛ چه غیر ذات اقدس در آن مقام و جا، چیزی نیست. کان الله و لم یکن معه شیء، و الآن کما کان^۲. مقام بیش از این گنجایش اطاله کلام ندارد.

۱. آقا بزرگ تهرانی، الذریعة الی تصانیف الشیعة، ج ۴، ص ۴۶.

۲. ظاهراً مرحوم خراسانی، از حدیث شریف زیر وام گرفته‌اند: صدوق در کتاب توحید با سند متصل روایت می‌کند از حضرت موسی بن جعفر (ع) که، انه قال: کان لم یزل بلازمان ولا مکان؛ و هو ←

محمد کاظم الخراسانی».

این سوال و جواب منشأ مکاتبات عرفانی و فلسفی ارزنده‌ای بین دو تن دیگر از شاگردان آخوند خراسانی، یعنی سید احمد طهرانی معروف به کربلایی^۱ و شیخ محمدحسین غروی می‌شود که بارها چاپ شده است^۲. والسلام.

→ الان كما كان، لا يخلو منه مكان و لا يشغل به مكان و لا يحل في مكان (توحيد)، باب نفى المكان و الزمان و الحركة عنه تعالى، ص ۱۷۸-۱۷۹).

۱. ایشان از شاگردان علوم نقلی مرحوم میرزای شیرازی و مرحوم خراسانی بوده‌اند.
۲. این مجموعه با مقدمه مرحوم سید محمدحسین تهرانی تحت عنوان توحید علمی و عینی، توسط انتشارات حکمت منتشر شده است، ولی در متن مطبوع، جمله‌ای در عبارت آخوند آمده که نامفهوم است. «... امکان حجاب نیست!» به نظر می‌رسد غلط است و صحیح همان است که در متن فوق آورده‌ایم.

دیدگاه‌ها

چکیده:

علم اصول فقه را اگر فلسفه حقوق اسلامی بنامیم - چنان که نامیده‌اند - گزاف نگفته‌ایم. این دانش در روش اجتهادی صناعت محور مکتب نجف طی قرن معاصر جان تازه‌ای به خود گرفته است. یکی از این مباحث تقسیم احکام شرعی به تکلیفی و وضعی و سپس تحلیل و بررسی نحوه تشریح دسته دوم است.

شیخ انصاری در این بحث سعی دارد که از نظریه قدمای امامیه دفاع کند و نقّادان نوپرداز را پاسخ دهد. اما خراسانی با تحلیل نسبتاً تفصیلی نظر استادش شیخ انصاری را مورد انتقاد قرار داده و به نظر خودش طرحی نو در انداخته است. آگاهی دانشوران دانش حقوق نسبت به این بحث ضمن آن که موجب آشنایی به سوابق فلسفه حقوق در اندیشه اسلامی است، بی‌تردید در تحلیل‌های عقلی حقوقی تأثیر بسزایی خواهد داشت.

مقدمه

طرح مباحثی از فلسفه حقوق در ادبیات حقوقی سنتی اسلامی سابقه دیرینه‌ای دارد، مباحثی که در مقایسه با مباحث مطروحه در آثار اندیشه‌گران کنونی این دانش از دنیای مغرب زمین نشان از پیش قدمی فکر در فرهنگ بومی از یک سو، و موجب حرکت بخشی در امر نظریه‌پردازی جامعه علمی ما از دیگر سو است.

در قرن معاصر فلسفه حقوق اسلامی با تأسیس مکتب اجتهادی صنعت محور توسط ملا محمدکاظم خراسانی در حوزه علمی نجف اشرف، صبغه جدیدی را دارا شد و بسیاری از مباحث کهن بازخوانی و مورد نقد و بررسی و سرانجام بازنویسی قرار گرفت.

از جمله آن مباحث، بحث پیرامون تقسیم احکام به «تکلیفیه» و «وضعیه» و بالاخره نحوه جعل و وضع قوانین وضعیه در مقام تشریح است. قوانینی که در ماهیتشان باید و نباید نهفته نیست، دارای ضمانت اجرای مخصوص به خود هستند و ضمانت اجرایشان از نوع ضمانت اجرای احکام الزامی نمی‌باشد.

تا آنجا که تتبع اجمالی نشان می‌دهد، پیشینه این مبحث در آثار محققین امامیه از علامه حلی (قرن ۸ق)^۱ به بعد، دیده می‌شود. هر چند که همه فقیهان پس از وی از نظر او پیروی کرده و مخالفتی با نظر ایشان اعلام نداشته‌اند.^۲ در نیمه اول قرن یازدهم، مولی عبدالله تونی

۱. علامه حلی، نه‌ایة الاصول، خطی، ورق ۹.

۲. شهید ثانی، تمهید القواعد، ص ۳۷؛ ونیز: شیخ بهایی، زبدة الاصول، ص ۳۰.

معروف به «فاضل تونی»، از نظر مشهور انتقاد کرده و نظریهٔ جدیدی - شاید درست مقابل پیشینیان - ارائه نموده است.^۱ شیخ انصاری در قرن سیزدهم با رد انتقادات وی مجدداً بر نظریهٔ قدما اصرار ورزیده است. خراسانی به نحو تفصیلی به این مسأله پرداخته و طرحی نو درانداخته است. ما در سطور زیر گزارشی از سیر استدلالهای ارائه شده می‌آوریم و سپس به تفصیلات خراسانی نگاهی می‌افکنیم؛ پس آنگاه به نقدهای پسین اشاره خواهیم کرد.

«حکم»^۲ در اصطلاح اصول فقه با واژه «قانون» در عرف جدید قابل برابری است. در علم اصول احکام شرعی بر دو قسم تقسیم شده‌اند: «احکام تکلیفی» و «احکام وضعی». جدایی این دو دسته از اهمیت نسبتاً قابل توجهی برخوردار است، و آثار مهمی هم بر این تفاوت مترتب می‌باشد و در فهم آن دقت‌های عقلی و فلسفی زیادی به کار رفته و می‌رود.

احکام تکلیفی، دستورات و فرمانهای صادر شده از سوی شارع را در خصوص افعال و کردار مردم - اعم از امر، نهی، اجازه و رخصت - «احکام تکلیفی» می‌نامند که به پنج نوعند: «وجوب»، «حرمت»،

۱. فاضل تونی، الوافیة، ص ۲۰۲.

۲. کلمه «حکم» در لغت عرب دو معنی دارد، یکی به معنای منع است. مثل قول شاعر در این شعر: ابنی حنیفة احکموا سفهانکم/ انی اخاف علیکم ان اغضبا؛ به دهنهٔ اسب نیز حکیمه الفرس می‌گویند، چون مانع حرکت اسب می‌شود. و دیگری به معنای قطع و فصل. حاکم را از این جهت حاکم می‌گویند که میان طرفین دعوا فصل و قطع خصومت می‌کند. و حکیم به معنای کسی است که قول قاطع مطابق حق می‌گوید و نظرش فصل الخطاب است. هر چند برگرداندن هر دو معنا به یک جنس مشترک چندان بعید نیست، ولی به هر حال حکم شرعی را می‌توان از هر یک از دو معنا متخذ دانست.

«استحباب»، «کراهت»، و «اباحه». می‌توانیم احکام تکلیفی را به دو دسته اصلی تقسیم کنیم، تحت عنوان احکام الزامی و احکام ترخیصی (تخیری).

این دسته از احکام مستقیماً و بی‌واسطه به افعال مکلفان مرتبطند و به موجب آنها مکلفان مأمور، ممنوع و یا مُجاز می‌گردند، و یا بر فعل و ترک فعل آنان، مدح یا مذمت مترتب می‌شود.

احکام وضعی، آن دسته از احکام شرعی که هر چند ممکن است با احکام مکلفان مرتبط باشند، ولی ارتباط مزبور به طور مستقیم نیست، یعنی از سوی شارع مستقیماً نسبت به افعال مکلفان انشاء نمی‌گردند، و مقتضای آنها الزام، منع و یا رخصت نیست، «احکام وضعی» نامیده می‌شوند؛ از قبیل: «مالکیت»، «زوجیت»، «اهلیت»، «سببیت»، «مانعیت»، «شرطیت»، «صحت» و «بطالان». مدلول هیچ یک از این احکام ابتدائاً الزام و یا منع نیست. این دسته از احکام مستقیماً به اشخاص و یا اشیاء تعلق گرفته است، نه به افعال اشخاص. مثلاً وقتی گفته می‌شود اتلاف سبب ضمان است، در اینجا اتلاف فعل مکلف است و می‌تواند موضوع حکم تکلیفی «حرام» قرار گیرد. ولی ضمان عبارت است از قرار گرفتن مال در ذمه ضامن، و بنابراین مال مضمون است، و بدیهی است که مال یک شیء هست، نه فعلی از افعال مکلف. یا آنکه بیع سبب مالکیت مشتری نسبت به مبیع است. در اینجا بیع عملی است از افعال مردم و می‌تواند به یکی از احکام پنج‌گانه تکلیفی متّصف گردد، ولی مبیع که یک شیء است در مالکیت مشتری قرار می‌گیرد،

و مشتری نیز که یک شخص است، موضوع مالکیت - که یک حکم وضعی است - می‌شود.

در اینکه احکام وضعیه چه تعدادی هستند، در میان علمای اصول بحث و گفتگوی زیادی شده است. برخی این دسته از احکام را محصور دانسته‌اند^۱، ولی به نظر ما کلیه احکامی که از دائره تکلیف و متعلقات آن بیرون است، می‌تواند حکم وضعی محسوب شود.

احکام تکلیفی همواره به دلیل مقتضای طبع آنها شامل مکلفان می‌گردند، و چنانچه شرایط تکلیف از قبیل، علم و عمد و اهلیت وجود نداشته باشد، ساقط خواهند بود. ولی احکام وضعی چنین نیستند و در آنها عمد و علم و اهلیت نقش و دخالتی ندارد.

احکام تکلیفی شامل فاقدین اهلیت نمی‌شود، ولی احکام وضعی آنان را شامل می‌گردد، و لذا صغیر و مجنون چنانچه مالی را تلف کنند ضامن می‌شوند، هر چند که مخاطب حکم تکلیفی وجوب آدا نمی‌باشند، تکلیف وجوب آدا در دوران صغر متوجه ولی آنان است^۲.

نقاط تفاوت احکام تکلیفی و وضعی

با توجه به مطالب فوق، احکام وضعی از جهات زیر با احکام تکلیفی متفاوتند:

۱. احکام وضعی مورد طلب و خواست و یا ترخیص و تخیر شارع

۱. خراسانی، *کفایة الأصول*، قم، چاپ مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۲۰۲.

۲. در اینجا تذکر این نکته را ضروری می‌دانم که تعبیر «مسئولیت» در حقوق مدنی را نباید با «ضمان» یکی دانست. مسئولیت می‌تواند حکم تکلیفی محض باشد، در حالی که ضمان حکم وضعی می‌باشد. لذا صحیح است گفته شود: مجنون ضامن است، ولی مسئول نیست، و مسئولیت متوجه ولی اوست.

قرار نمی‌گیرند. در حالی که احکام تکلیفی مستقیماً مورد خواست شارع و یا تجویز و تخیر او قرار می‌گیرند.

۲. احکام وضعی مستقیماً به افعال و اعمال انسانها تعلق نمی‌گیرند، در حالی که احکام تکلیفی این چنین هستند.

۳. احکام تکلیفی بی‌تردید از سوی شارع و با امر و نهی او مستقیماً وضع و جعل می‌شوند، ولی اینکه آیا احکام وضعی نیز چنین‌اند یا خیر، جای گفت‌وگوست که در ذیل به اختصار توضیح داده می‌شود:

نحوه جعل احکام وضعی

در خصوص نحوه جعل و وضع احکام وضعی در ادبیات فقهی و اصولی به خصوص توسط دانشمندان شیعی سخنهای دقیق و ظریفی گفته شده که به نظر نگارنده این سطور از ارزشمندترین مباحث فلسفه حقوق اسلامی است. و حتی نگارنده معتقد است در میان فیلسوفان حقوق غرب نه به درستی این دو دسته احکام از یکدیگر تفکیک شده‌اند، و نه به نحوه جعل و وضع آنها توجه شده است. برای نمونه، آنان به عرصه بحث حق و تکلیف پا نهاده، و در خصوص رابطه میان آن دو سخن گفته‌اند، ولی با انبوهی از مشکلات مواجه شده و برای حل آن تلاش کرده و در واقع از حل آن درمانده‌اند. مشکل آنان این است که توجه نکرده‌اند که اولاً: حق از مقوله حکم وضعی و تکلیف از مقوله حکم تکلیفی است. و ثانیاً: برای آنان این سؤال طرح نشده که آیا حق و تکلیف از سوی قانونگذار جعل می‌شوند؟ و یا آنکه قانونگذار یکی از آن دو را وضع می‌کند و آن حکم اصلی محسوب و دیگری از آن

انتزاع می‌گردد و حکم تبعی تلقی می‌گردد؟ آیا حق حیات یک حکم مستقل و مجعول از سوی قانونگذار است، یا حق مزبور از حرمت تجاوز و قتل دیگران منتزَع است و یک حکم مستقل محسوب نمی‌شود؟

شاید اگر آنان به این سؤال توجه می‌کردند، متوجه می‌شدند که نخست باید مرز دقیق میان حق و حکم را روشن سازند که باز آن هم یکی از مباحث دقیق در میان اندیشه‌گران اسلامی است، و آنگاه این همه خلط در مباحث آنان دیده نمی‌شد. و از سوی دیگر در مباحث حقوق بشر به وادی تقسیم‌های غیر منطقی و ناصحیح نمی‌افتادند.^۱

در مبحث ضمانات، حقوق معاصر با یک واژهٔ مسئولیت خود را فارغ ساخته و توجه نکرده که مسئولیت به چه معناست؟ حکم تکلیفی است یا وضعی؟

در تعهدات، این همه در مسائل مختلف بحث می‌کنند، ولی نمی‌گویند مفاد تعهد یک الزام تکلیفی محض است، یا موجب ضمان وضعی یعنی دین و ضمان است؟ آیا میان الزام و ضمان ملازمه برقرار است، یا هر کدام نیاز به حکم قانونگذار دارد؟

این سؤال مورد توجه عمیق متفکرین اسلامی واقع شده و نظریات

۱. بنگرید به تحلیل هوفیلدی از مفهوم حق: حق - ادعا: حق - امتیاز و آزادی: حق - قدرت: حق -

مصونیت، در: سیدفاطمی قاری، سیدمحمد، حقوق بشر در جهان معاصر، ص ۲۳؛ و نیز:

Waldron J., "Introduction", *Theories of Right*, Oxford University Press, 1995, p 8.

مختلفی ارائه گردیده است که می‌توان آنها را به طور کلی به سه نظریه دسته‌بندی کرد:

الف. احکام وضعی مطلقاً مستقیماً مجعولند و در مواردی که حکم وضعی جعل می‌شود، برخی احکام تکلیفی از آنها انتزاع می‌شوند. مثلاً شارع مالکیت را مستقیماً جعل می‌کند، به این معنی که شخصی را در بعضی شرایط مالک می‌شناسد، در این مورد حکم حرمت تصرف در ملک دیگری از آن انتزاع می‌شود. و یا شرع زوجیت را میان زوجین جعل می‌کند، و سپس احکامی الزامی بر عهده طرفین از آن منتزاع می‌شوند. این نظریه به فاضل تونی منتسب است.

ب. احکام وضعیه مستقیماً جعل نمی‌شوند، بلکه آنها منتزاع و برگرفته از احکام تکلیفی هستند. یعنی مثلاً شرع می‌گوید، جائز نیست کسی در مالی که دیگری خریداری کرده، تصرف کند. این یک حکم تکلیفی است، ولی از آن احکام وضعی مالکیت، سببیت بیع برای مالکیت و نیز حکم لزوم عقد بیع انتزاع می‌شود. این احکام مستقیماً در قلمرو جعل حکم شرع نمی‌باشند. این نظر به مشهور فقهای امامیه منتسب است، و شیخ انصاری پیرو مشهور و مدافع آن است.^۱ به نظر شیخ انصاری شرع نمی‌گوید: فلان چیز نجس است، شرع به حلیت روابط میان زن و مردی که عقد نکاح برقرار می‌کنند و وجوب برخی

۱. و برای دیدن این نظریات مراجعه شود به: شیخ انصاری، رسائل (فرائد الاصول محشی به حاشیه رحمت الله ص ۳۵۱؛ (چهار جلدی) ج ۳، ص ۱۲۵)؛ همو، مکاسب، ج ۵، ص ۱۸؛ خراسانی، کفایة الاصول، ص ۳۹۹-۴۰۰؛ اجودالتقریرات (تقریرات اصول میرزای نایینی)، ج ۲، ص ۳۸۳ به بعد.

واجبات میان آن دو حکم می‌کند، و سپس حکم وضعی زوجیت از آن انتزاع می‌گردد. وقتی شارع می‌گوید: «اتلاف بچه سبب برای ضمان وی است»، معنای آن این است که، پرداخت غرامت مثل و قیمت هرگاه شرایط تکلیف از بلوغ و عقل و یسار و غیر آن در وی اجتماع یابد، بر وی واجب است. پس هرگاه شارع، بالغ عاقلِ موسر را مخاطب قرار دهد که: «غرامت آنچه را در کودکی تلف کرده‌ای، بپرداز»، از این خطاب، معنایی انتزاع می‌گردد که از آن به سببیت اتلاف بر ضمان تعبیر می‌شود.^۱

ج. نظریهٔ آخوند خراسانی (قول به تفصیل)^۲: به نظر خراسانی احکام وضعیه بر سه دسته‌اند:

۱. آنچه اصلاً جعل تشریحی به آن تعلق نمی‌گیرد، نه به طور استقلالی - یعنی شارع ابتدائاً آن حکم را جعل نمی‌نماید - و نه به طور تبعی - یعنی شارع حکم دیگری را جعل نمی‌کند تا این حکم به تبع آن، جعل شود، مانند تحقق زوجیت به تبع وجود عدد چهار - هر دو گونه غیر معقول است. از شمار این دسته، شرطیت و مانعیت هستند که قابل جعل مستقیم نمی‌باشند. یعنی مثلاً شرع «شرطیت» رشد را برای نفوذ معاملات و یا «مانعیت» قرابت رضاعی را برای نکاح وضع نمی‌کند. و نیز این احکام مُنتزَع از احکام دیگر هم نمی‌باشند و نتیجتاً به نحو تبعی هم قابل جعل نیستند.

۲. آن دسته از احکام وضعی که جعل استقلالی آنها با اشکال عقلی

۱. انصاری، همانجا.

۲. خراسانی، محمد کاظم، کفایة الاصول، قم، موسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۲۰۲.

روبروست، اما جعل تشریحی در آنها به تبع حکم تکلیفی معقول است. توضیح آن که در این موارد ابتدا منشأ انتزاع آن حکم وضعی، تشریحاً وضع می‌گردد، سپس حکم وضعی به طور تبعی از آن، انتزاع می‌گردد، مانند آنکه نخست حکم تکلیفی وجوب نماز وضع و جعل می‌شود و چون موضوع حکم مزبور یعنی نماز مرکب از اموری است، از این جعل، حکم جزئیت - که یک حکم وضعی است - برای سوره، انتزاع می‌شود، پس جعل حکم جزئیت برای سوره، تبعی است.

۳. آن دسته از احکام وضعی که هم جعل استقلالی برای آنها متصور است و هم جعل تبعی و انتزاعی آنها نسبت به حکم تکلیفی و یا حکمی دیگر معقول است، که در فرض اخیر حکم نخستین، منشأ انتزاع حکم وضعی می‌شود.

توضیح آنکه: مثلاً شارع می‌تواند زوجیت را ابتدائاً جعل نماید، به این نحو که بگوید: هر مرد و زنی قرارداد نکاح منعقد نمایند، رابطه زوجیت میانشان برقرار می‌گردد. در اینجا حکم وضعی زوجیت توسط شارع به نحو استقلالی وضع و جعل گردیده است. همچنین می‌تواند زوجیت را نه به نحو استقلالی، بلکه به نحو تبعی وضع و جعل کند، به این نحو که بگوید: نظر کردن و نزدیکی کردن میان مرد و زنی که قرارداد ازدواج میانشان منعقد گردیده، مباح و حلال است، و یا نفقه و ارث و اطاعت واجب است، که به تبع این احکام تکلیفی، زوجیت انتزاع می‌شود. به نظر خراسانی احکامی نظیر ملکیت، زوجیت، قضاوت، ولایت، لزوم و امثال آنها مستقیماً قابل جعلند، و نیازی ندارد که به

انتزاع مُتوسَّل شویم، هر چند که امکان جعل تبعی هم وجود دارد. پس از بیان اقسام متصور در احکام وضعی به طور اجمال، حال نوبت به تحلیل و استدلال در مورد هر یک از اقسام یاد شده می‌رسد. در مقام استدلال برای قسم نخستین، ایشان دو دلیل برای هر یک از دو مدعا بیان می‌کند، چون ایشان در آن قسم دو مدعا مطرح کردند:

۱. عدم امکان جعل تبعی

۲. عدم امکان جعل استقلالی

الف. دلیل بر عدم امکان جعل تبعی

نمونه‌های دسته اول از احکام وضعیه در دسته‌بندی خراسانی عبارت است از: سببیت، شرطیت و مانعیت. مدعای نخستین خراسانی این است که این گونه احکام وضعی نمی‌توانند از احکام دیگری منتزع باشند، و به تعبیر دیگر نمی‌توانند به تبع احکام دیگری وضع شوند. از گزاره «هنگامی که وقت ظهر فرا می‌رسد، نماز واجب می‌شود»، نمی‌توان سببیت زوال برای وجوب را انتزاع نمود و نیز از گزاره «عقد، سبب ملکیت است»، نمی‌توان سببیت عقد را - که یک حکم وضعی است - انتزاع کرد، و نیز از گزاره «معاملات صغیر پس از رسیدن به سن رشد نافذ است»، نمی‌توان شرطیت رشد را در نفوذ معاملات انتزاع کرد. و نیز از گزاره «قربت رضاعی، مانع صحت نکاح است»، نمی‌توان حکم مانعیت را انتزاع کرد و گفت: قانونگذار حکم مانعیت را نه مستقیماً، بلکه به تبع حکم دیگری وضع و جعل کرده است؛ زیرا:

اولاً: منشاء انتزاع بایستی مقدّم بر امری باشد که انتزاع می‌شود، و

بنابراین اگر حکمی بخواهد منشاء انتزاع برای حکم وضعی سببیت باشد، بایستی رتبهٔ حکم مزبور مقدم باشد؛ ثانیاً: سبب و سببیت بر مسبب و شرط و شرطیت بر مشروط بایستی مقدم باشد نه مؤخر.

با دو مقدمهٔ فوق نتیجه می‌گیریم که بنابراین اگر زوال ظهر سبب است برای حکم وجوب نماز، بایستی مقدم بر مسبب یعنی وجوب باشد و نمی‌تواند از آن منتزع باشد، زیرا همواره منتزع از منتزع منه مؤخر است. و اگر عقد سبب است برای ملکیت بایستی مقدم بر ملکیت که مسبب است باشد و نمی‌تواند از ملکیت منتزع باشد و گرنه مؤخر خواهد بود.

ب. دلیل بر عدم امکان جعل استقلالی در قسم اول

اما اینکه چرا مستقلاً قابل جعل نیستند، و معقول نیست که شارع و قانونگذار سببیت را برای زوال ظهر نسبت به وجوب نماز و شرطیت برای رشد نسبت به نفوذ معاملات مستقلاً جعل کند. چرا اینها مستقلاً قابل جعل نیستند؟ پاسخ این است که چون از نظر فلسفی همواره باید بین علت و معلول رابطهٔ واقعی وجود داشته باشد، اگر رابطهٔ واقعی نباشد، معنی ندارد که علت در معلول اثر بگذارد.

برای مثال: اگر نوشیدن آب رفع تشنگی می‌کند، و خوردن نان رفع گرسنگی، به خاطر آنست که میان رفع تشنگی با آب و رفع گرسنگی با نان رابطه‌ای واقعی وجود دارد. و لذا حکما می‌گویند بین معلول و علت یک رابطهٔ واقعی و تکوینی است، و اگر چنین نباشد لازم می‌آید

که همه چیز بتواند علت همه چیز باشد و این غیر معقول است. شرطیت، جزئیت و مانعیت همه از همین قبیل روابط تکوینی می‌باشند. تکوینیات و واقعیات بی‌نیاز از جعل و وضع می‌باشند، زیرا واقعیت جعل و وضع یک اعتبار است و چیزی که واقعی و تکوینی است نه نیازی دارد و نه معنا دارد که اعتبار شود. مثلاً اگر مجموع زوایای مثلث برابر با دو زاویه قائمه می‌باشد، این یک امر واقعی است که کسی آن را اعتبار نمی‌کند.

بنا به مراتب فوق، دسته نخستین در تقسیم‌بندی خراسانی - مانند سببیت و شرطیت - اموری واقعی و تکوینی هستند و در قلمرو اعتبار و وضع و جعل قرار نمی‌گیرند و به تعبیر ایشان قابل جعل نیستند.

خلاصه آنکه به نظر خراسانی اگر مثلاً وقت ظهر سبب برای وجوب نماز است، و یا رشد سبب نفوذ معاملات، این گونه از امور یک واقعیاتی هستند که شارع به نحو توصیفی (Descriptive) بیان کرده است و به هیچ وجه جعل و وضع حکم نکرده است.

قسم دوم از احکام وضعی یعنی آن که قابل جعل استقلالی نیست، ولی جعل تبعی در آن صحیح است.

به نظر خراسانی، نمونه‌هایی از دسته دوم عبارت‌اند از: جزئیت، شرطیت، مانعیت و قاطعیت نسبت به آن چه جزء و یا شرط و یا مانع و رافع مکلف به (موضوع تکلیف) است.^۱

آخوند دو دلیل در این قسم بیان می‌کند:

۱. دلیل بر امکان جعل تبعی

۱. توضیح اینکه: اگر شارع بگوید: زکات واجب است، در اینجا دو چیز وجود دارد: ۱. مکلف به (موضوع تکلیف) که زکات است؛ ۲. تکلیف که در اینجا وجوب (حکم) است.

۲. دلیل بر عدم امکان جعل استقلالی

الف. دلیل بر امکان جعل تبعی:

اتصاف چیزی به جزئیت یا شرطیت مأمورٌ به و یا غیر این دو، تنها هنگامی میسر است که به مجموعه‌ای از امور - مانند تکبیر و رکوع و سجود و غیر آن - امر شود که این مجموعه مقید به امر وجودی مانند طهارت و یا عدمی مانند عدم قهقهه بشود، و آن چیز که به جزء یا شرط یا مانع و یا قاطع متصف می‌شود، تنها به تبع ملاحظه امر به آن مجموعه می‌باشد.

ب. دلیل بر عدم امکان جعل استقلالی

مادامی که امر به اجزاء و شرایط در ضمن مرکب (مجموعه)، تعلق نیابد، آن شیء به جزئیت و یا شرطیت متصف نمی‌شود، اگر چه شارع نسبت به آن شیء جزئیت یا شرطیت را انشاء نماید. مثلاً مادامی که شارع امر به نماز نکرده باشد، و فقط بگوید: رکوع جزء است و یا طهارت شرط است و مانند آن، این کلمات شارع موجب تشریح جزئیت و یا شرطیت نمی‌گردد؛ زیرا مأمورٌ به وجود ندارد تا این که جزء و یا شرطی برای آن باشد.

بنابراین، جزئیت و یا شرطیت برای موضوع حکم، تنها از جزء و یا شرط موضوع به ملاحظه امر به آن موضوع، انتزاع می‌شود، بدون آن که نیازی به جعل جزئیت و یا شرطیت باشد.

قسم سوّم از احکام وضعی یعنی آنچه هم جعل استقلالی و هم جعل

تبعی آن ممکن است، که به نظر آخوند شامل مواردی از قبیل: حجّیت و قضا^۱ و ولایت^۲ و نیابت^۳ و زوجیت و ملکیت است.

خراسانی اگر چه در ابتداء در این قسم، جعل به هر دو نحو را ممکن می‌داند، امّا در نهایت، برخلاف استادش جناب شیخ انصاری^۴ و بلکه مشهور فقیهان، جعل استقلالی را در آن ترجیح می‌دهد. دلیل ایشان چنین است: این امور اگر چه امکان انتزاعشان از احکام تکلیفی‌ای که در موارد هر یک وجود دارد، میسر است، مثلاً از وجوب عمل، حجیت و از لزوم مراجعه به شخصی خاص در خصومتها و لزوم اطاعت از حکمش و اباحه تصرف وی و نفوذش، ولایت، انتزاع می‌گردد؛ همان گونه که امکان جعل امور یاد شده به وسیله انشاء خود آنها وجود دارد، مثلاً شارع می‌گوید: فلانی را قاضی و یا نایب و... قرار دادم. و یا میان زوجینی که با رعایت مقررات عقد شرعی برقرار شده زوجیت قرار داده می‌شود.

امّا بدون شک، انتزاع امور یاد شده از مجرّد جعل خداوند و یا

۱. یعنی فردی دارای حقّ فصل خصومت بوده و امرش در خصومتها نافذ باشد.

۲. یعنی فردی دارای حقّ تصرف در شئون اجتماعی یا شئون قاصران و غایبان و مردگان باشد.

۳. یعنی فردی نایب دیگری باشد در تصرف در آن چه بر غیر او جایز نیست.

۴. رک: انصاری، مرتضی، *فرائد الاصول (رسائل)*، ج ۳، ص ۱۲۵-۱۳۰؛ کاظمینی، محمدجواد، *غایة المامول فی شرح زیادة الاصول (خطّی)*، ورق ۵۹؛ رضوی قمی، سیدصدرالدین، *شرح الوافیة*، (خطّی) ورق ۳۵۰؛ فقیه اخیر معتقد است که رأی تمام صاحب نظران بر این عقیده مستقر گشته است (استقرت علیه رأی المحققین) و نیز در کتاب *اشارات الاصول* حاج محمد ابراهیم کلباسی و نیز *مناهج الاصول* ملا احمد تراقی (نقل از *اوتق الوسائل* شیخ موسی تبریزی در حاشیه بر *فرائد الاصول* چاپ محشی به حاشیه رحمت الله) این نظر را به مشهور منتسب نموده‌اند.

کسی که امر جعل از جانب خداوند به او تفویض شده، مانند پیامبر و امام و یا مالک و یا پدر در عقد صغیر و... به وسیله انشاء امور یاد شده صحیح است و آثار هر یک بر آنها مترتب می‌گردد، مثلاً جواز بیع بر ملکیت و جواز لمس و وجوب نفقه بر زوجیت مترتب می‌شود.

گواه ایشان بر این مطلب یعنی صحت انتزاع امور یاد شده از جعل، بدون آن که نیازی به حکم تکلیفی باشد، آن است که: انتزاع ملکیت و زوجیت و طلاق و انحلال عقد توسط کسی که اختیار در انشاء شرعاً به دست اوست مانند مالک و یا وکیل یا مأذون و یا ولی، بدون ملاحظه تکالیف و آثار^۱، صحیح است، در صورتی که اگر این احکام وضعی صرفاً از تکالیف انتزاع می‌شد، اعتبار این احکام وضعی، بدون ملاحظه تکالیف، صحیح نمی‌بود، یعنی مثلاً اگر می‌خواستیم ملکیت را از چیزی انتزاع کنیم، گفتن «بعث» از طرف فروشنده کافی نبوده و باید این امر که برای مشتری تصرف در آن شیء جایز است، نیز ملاحظه می‌شد، در حالی که به وضوح چنین امری لازم نیست.

همچنین لازم می‌آمد آنچه مقصود است واقع نشود و آنچه واقع شده، مقصود نباشد (ما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد)؛ زیرا لازم می‌آید این عناوین (مثلاً ملکیت در بیع) بر انشاء آنها مترتب نگردد با این که مقصود ماست، پس مراد ما واقع نگشته، و این که احکام و آثار (مثلاً جواز تصرف در بیع) بر انشاء مترتب گردد، در حالی که مقصود

۱. یعنی آثار مترتب بر امور یاد شده، مثلاً در صحت انتزاع ملکیت فقط نیاز به گفتن مالک: «بعث» است بدون ملاحظه آثار مترتب بر مشتری مانند جواز تصرف وی در آن شیء و فروش و رهن و اجاره دادن آن و مانند آن.

ما این نیست، پس آن چه مراد ما نیست، واقع گشته است. به عبارت دیگر، غرض کسی که می‌گوید «بعث = فروختم»، ترتب ملکیت است نه ترتب آثار، پس اگر آثار «مثلاً جواز تصرف» بر «بعث = فروختم» مترتب شود نه ملکیت، بنابراین امری غیر مقصود او واقع گشته و مقصود وی واقع نگشته و چنین پدیده‌ای در عالم حقوق غیر ممکن است؛ زیرا نتایج اعمال حقوقی که امری قصدی‌اند متوقف بر وجود قصد است و باید بر قصد مترتب شود، در غیر این صورت، تخلف معلول از علت لازم می‌آید.

در نتیجه، خراسانی بر این نکته تأکید می‌کند که: واقعیت این است که انتزاع این عناوین از مجرد احکام وضعی در مورد این عناوین، صحیح نیست، لذا ملکیت از اباحه تصرف و زوجیت از جواز وطی انتزاع نمی‌شود و سایر اعتبارها در ابواب عقود و ایقاعات نیز چنین هستند.

در نتیجه این امر روشن شد که: این اعتبارها، همانند تکلیف مجعول بنفسها هستند و انتزاع آنها به مجرد انشاء آنها است، بنابراین همان گونه که مولی وجوب و تحریم را انشاء می‌کند. حجیت و قضا را نیز انشاء می‌کند، و در نهایت این که این احکام وضعی مجعول به تبع تکلیف و منتزاع از آن نیستند.^۱

نقد و بررسی نظریات

۱. پس از خراسانی نظریه وی معرکه آرای صاحب‌نظران متأخر بر ایشان قرار گرفته است. محقق اصفهانی پس از بیان اقسام احکام

۱. آخوند خراسانی، محمد کاظم، همان، ص ۲۰۸-۲۰۹.

وضعی بر طبق تقسیم خراسانی، پیروی خود را از تقسیم استاد خویش (آخوندخراسانی) اعلام می‌کند، اما دو دلیل آخوند را نسبت به قسم اول نمی‌پذیرد^۱.

محقق نائینی نسبت به قسم اول از احکام وضعی (طبق تقسیم آخوند خراسانی) اشکال وارد نموده و آن را از مواردی می‌داند که در آنها خلط بین علل تشریح احکام و بین موضوعات احکام شده است. به این بیان که: درست است که رابطه وقت ظهر با نماز و نیز عقد بیع با ملکیت، خصوصیتی ذاتی و تکوینی است که تشریح و وجوب نماز و امضای ملکیت را اقتضاء کرده است، اما این خصوصیت، فقط سبب نفس تشریح و امضاء و انگیزه این دو برای شارع و قانونگذار است، زیرا در هر فعل اختیاری نیاز به داعی (انگیزه) وجود دارد.

اما محلّ بحث در این مقام، داعی (انگیزه) برای شارع نیست، بلکه بحث در سبب امری است که مجعول است - یعنی خود وجوب و ملکیت - و معلوم است که سببیت وقت ظهر و عقد برای وجوب و ملکیت، تنها از ترثّب وجوب و ملکیت بر ظهر و عقد انتزاع می‌گردد؛ زیرا اگر ظهر و عقد، به عنوان موضوع برای وجوب و ملکیت اخذ نمی‌شد، دلوک و عقد، سبب برای وجوب و ملکیت نمی‌بود.

البته باید یادآور شد که محقق نائینی، احکام وضعی را به دو قسم تقسیم نموده است:

الف. آن چه در جعل مستقل است

ب. آن چه از وضع یا تکلیف شرعی انتزاع می‌شود.

۱. اصفهانی، محمد حسین، الاصول علی النهج الحدیث، ص ۲۵-۲۶.

و برای قسم اوّل، امور اعتباری عرفی مانند ملکیت و رقیّت و زوجیت و ضمان و غیر آن از منشآت عقود و ایقاعات را مثال زده است.

و برای قسم دوّم، جزئیّت و شرطیت و مانعیت و سببیت را مثال زده و همه این امور را انتزاعی دانسته است و آنها را قابل جعل تأسیسی و یا امضائی، نه به طور استقلالی مانند جعل وجوب ذی‌المقدمه، و نه به طور تبعی مانند جعل وجوب مقدمه نمی‌داند، خواه منشأ انتزاع تکلیف باشد و یا وضع.

سپس ایشان مثال آنچه منشأ انتزاعش تکلیف است را تکلیف به تعدادی از امور متباین که وحدت غرض موجب اجتماع آنها گشته معرفی می‌کند؛ زیرا پس از تعلق تکلیف به هر یک از آنها، جزئیّت، شرطیت و مانعیت بر حسب اختلاف کیفیت تعلق تکلیف به آن امور، از آنها انتزاع می‌گردد و بعد از آن، دیگر جعل چیز دیگر به عنوان جزء یا شرط برای مأمور به و یا مانع از آن، معقول نیست، مگر به نسخ تکلیف اوّل و انشاء تکلیفی دیگر که به آن چه شامل آن شیء می‌گردد، تعلق یابد. و مثال آن چه منشأ انتزاعش وضع است، مالکیتی است که بر عقد مرکب از ایجاب و قبول، و شرطیت قبض در مجلس در بیع صرف و سلم، و مانعیت زیادت یکی از دو عوض از دیگری در بیع مکیل و موزون، انتزاع می‌گردد.

محقق نائینی محلّ خلاف را در جعل سببیت می‌داند و به نظر ایشان جعل سببیت مطلقاً محال است، خواه قائل به جعل مسبّب به همراه

سببیت باشیم و یا نه، و آنچه صحیح است جعل مسبب و ترتب آن بر سببش می‌باشد خواه مجعول از مقوله وضع باشد، و یا از مقوله تکلیف. و خلاصه این که سببیت نه تکویناً و نه تشریحاً و نه اصالتاً و نه تبعاً قابل جعل نیست، بلکه سببیت از ذات علت تکوینی در تکوینیات و از ترتب مسبب شرعی بر سببش در تشریحیات انتزاع می‌گردد، مثلاً از کلام شارع که: «تجب الصلاة عند الدلوك» و «تحقق الملكية عند العقد»، سببیت دلوک و عقد برای وجوب و ملکیت انتزاع می‌گردد.

ایشان در انتها البته برخلاف شیخ انصاری احکام وضعیه را مطلقاً منتزاع از احکام تکلیفیه نمی‌داند و به صراحت می‌گوید: «در موارد برخی احکام وضعیه حکم تکلیفی وجود ندارد تا حکم وضعی از آن انتزاع گردد، مثلاً در مورد حجیت و طریقت به هیچ وجه حکم تکلیفی وجود ندارد تا مورد انتزاع حکم وضعی قرار گیرد»^۱.

۲. آنچه به نظر نگارنده می‌رسد آن است که در کلام خراسانی میان واقعیات و اعتباریات خلط شده است. ایشان عالم تشریح را قیاس بر عالم تکوین نموده‌اند. توضیح اینکه: آری در اشیایی مانند آتش و حرارت رابطه سببیت واقعی وجود دارد و لذا سببیت آتش را نمی‌شود از سوزاندن که امری متأخر بر وجود آتش و سببیت آنست انتزاع کرد، چون سوزاندن مسبب و موخر است و سبب باید بر مسبب مقدم باشد. وانگهی آتش «بالذات» سببیت دارد، و لذا این امر برای آن قابل جعل

۱. خراسانی کاظمینی، محمدعلی، فوائد الاصول (تقریرات درس میرزای نائینی)، قم، مؤسسه نشر

نیست، همه این مطالب در تکوین درست است، یعنی نه سببیت آتش انتزاعی است و نه سببیتش مستقلاً قابل جعل می‌باشد، اولاً چون متقدم از متأخر انتزاع نمی‌شود، ثانیاً چیزی که ذاتی است، نه نیازی به جعل دارد و نه جعل برای آن ممکن است، این روابط مربوط به تکوین است. آیا در عالم تشریح و اعتبار هم قضیه از همین قرار است؟

به نظر ما پاسخ منفی است، در عالم تشریح به راحتی ما می‌توانیم سببیت را از وجوب شارع انتزاع کنیم به جهت اینکه سببیت و مسببیت در اینجا نه تکوینی، بلکه اعتباری است، در عالم اعتبار، وقت ظهر سبب وجوب نماز است و این سببیت بر حسب جعل شارع اعتبار می‌شود و فاقد هر گونه ایراد منطقی است.

و به عبارت دیگر، چه مانعی دارد شرع بر اساس مصلحت - اندیشیه‌های خویش وقت ظهر را سبب برای وجوب نماز اعتبار کرده باشد، و یا قانونگذار بر اساس رعایت مصالح اجتماعی انعقاد صیغه عقد نکاح را سبب برای تحقق رابطه زوجیت قرار داده باشد؟

شاهد این نظر وقوع وضع هر دو دسته از احکام اعم از تکلیفی و وضعی در مراجع تشریحی عرفی است. قانونگذار عرفی همان طور که می‌تواند تکلیف جوانان بیست ساله را به سربازی الزامی سازد، همچنین آبادسازی زمینهای موات را با اجازه مقامات صالحه سبب برای تحقق مالکیت اعلام می‌دارد. بنابراین هم الزام قابل جعل است و هم سببیت و هم مالکیت.

۳. به نظر ما، نظریه فاضل تونی قابل توجه و می‌تواند پسندیده

باشد. زیرا وی علی‌الظاهر نمی‌گوید شارع در هر جا که حکم تکلیفی دارد حکم وضعی نیز دارد و مجموعاً جعل دو حکم از ناحیه شارع سر می‌زند، زیرا بی‌گمان مثلاً وقتی اتلاف مال شخصی توسط دیگری رخ می‌دهد، حکم شرع به وجوب پرداخت خسارت و حکم به ضمان به نحو مستقل و جداگانه امر لغو و بیهوده‌ای است و جعل یکی از دو حکم برای انتزاع دیگری کفایت می‌کند.

همچنین بیگمان فاضل تونی بر آن نیست که به هیچ وجه احکام وضعیه قابل جعل نمی‌باشند، زیرا ما در قرآن مجید مکرراً خطابات را ملاحظه می‌کنیم که مفادش حکمی از احکام شرعیه است. خطابات مزبور گاهی با تعبیر امر و یا نهی است، مانند آیه شریفه: «اقم الصلوة لدلوك الشمس - نماز را از زوال آفتاب تا نهایت تاریکی شب برپادار»^۱، و گاهی به تعبیرات دیگر مانند: «کتب علیکم الصیام - بر شما روزه واجب شده است»^۲. نظر ایشان امکان و معقول بودن جعل احکام وضعیه است و این نظر کاملاً معقول و قابل دفاع است.

بنابراین مفاهیمی مانند ضمان، مالکیت، زوجیت، حجیت، طهارت و نجاست که از احکام وضعیه هستند قابل جعل مستقلند، همان طور که احکام تکلیفیه نیز همگی قابل جعل می‌باشند. ضمن آنکه در برخی مواقع یکی از دو حکم - تکلیفی و وضعی - از دیگری منتزع است، بدین معنی که جعل یکی از آن دو کافی است، زیرا دیگری قابل انتزاع خواهد بود و نیازی به جعل مستقل وجود ندارد. والسلام.

۱. اسراء (۱۷)/۷۸.

۲. بقره (۲)/۱۸۳.

اجتهاد بر محور عدالت

چکیده

ملاً محمد کاظم خراسانی یکی از نامدارترین فقهای قرن معاصر است و شیوه فقاهت صنعت محور را در مکتب نجف رهبری کرده است. او که به کمک شاگردان برجسته‌اش نظریه‌پرداز نظام مشروطیت در ایران است، در گیرودار تشکیل این نظام به صدور بیانیه‌ها و نامه‌هایی دست یازیده که به دلیل شخصیت و موقعیت ایشان همه را باید «فتوا» تلقی کرد و از نظر مبانی، مستندات و توجیه فقهی مورد بازخوانی و بررسی قرار داد، و اصولاً از هر فقهی انتظار همین است که اظهارات رسمی و علنی وی مستند به مبانی فقهی او باشد. بازخوانی فتاوی ایشان موجب تقویت این نظر است که اجتهاد شیعی می‌تواند بر محور اصول عقلانی عدالت و کرامت بشری انجام شود، بدان معنی که برای به دست آوردن احکام شرعی، اصول مزبور در طول سایر دلائل قرار گیرند و نه در عرض. در این مقاله سعی شده که با ارائه نمونه‌هایی از فتاوی صادره در آن دوران توسط ایشان، این مدعا به اثبات برسد.

مقدمه

عصر حاضر به جهت ویژگیهای خاصی چون ظهور عقاید و مکاتب مختلف بشری، تحولات چشم‌گیر علمی، صنعتی، اجتماعی و نگاه نقادانه به دین و گسترش ارتباطات، فن‌آوریهای جدید، مسئولیت عالمان دینی و پژوهشگران حوزه فقه را صد چندان نموده است. عالمان و فقیهان باید به نیکی چالشهای نوین را دریابند، شیوه‌های استنباط را به تناسب نیازها و بایسته‌های فقه مهذب کنند، و میراث کهن فقه اسلامی را به تناسب فهم و انتظار انسان نقاد امروز تبیین و عرضه نمایند.

واژه «فقه» به معنای فهم عمیق است و علم فقه علمی است که در مورد احکام و تکالیف شرعی - عملی به تناسب نیاز انسانها گفتگو می‌کند و به عبارت دیگر: «هو العلم بالاحکام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصیلیه».

بنابراین، فقه مطلق دانستن احکام نیست؛ بلکه دانستن شیوه‌های استدلالی احکام است، از روی ادله و وسایط در اثبات آنها، نه وسایط در ثبوت آنها.

هدف از تشریح و قانونگذاری خداوند متعال، سامان بخشیدن به زندگی معنوی و مادی انسانها می‌باشد تا راه تکامل را پیمایند، لذا فقیه باید تلاش کند تا مدلول و معنای واقعی خطابه‌ها را که کاشف از احکام الهی هستند؛ به درستی دریابد و بتواند در مقام عمل به آنها عینیت بخشد؛ احکامی که آن احکام دائر مدار مصالح و مفاسد واقعی و نفس‌الامری هستند. همچنین فقیه می‌کوشد تا اندیشه‌های نظری و

مبانی معرفتی را در سبک اجتهادی خویش از کاربرد عملی برخوردار سازد.

عدالت اجتماعی که فلسفهٔ بعثت انبیای الهی و ارسال کتب آسمانی است، هرگز تحقق نمی‌یابد، مگر آنکه مسیر اصلاح و تربیت عملی افراد بر اساس آن استوار گردد که همان هدف فقه می‌باشد و فقیه عمر خویش را در مسیر تبیین و تحقق آن می‌گذارد و قطعاً در مسیر استنباط خود با توجه به مصالح فردی و اجتماعی مورد نظر شریعت به بررسی ابعاد و جزئیات آن در فقه می‌پردازد. اینک می‌خواهیم ببینیم که برای رسیدن و تحقق آرمانهای شریعت، فقیه در استنباط احکام چه مسیری را باید طی کند.

نظریهٔ غزالی در اجتهاد

امام محمد غزالی پنج نوع مصلحت را به عنوان اصل زیربنا در استنباط ابواب فقهی بر می‌شمارد: «مصلحت دین»، «مصلحت نفس»، «مصلحت عقل»، «مصلحت ناموس» و «مصلحت مال»؛ و معتقد است که احکام فقهی ضامن حفظ و بقای این مصالح می‌شود.^۱

محقق حلی فقیه نامدار امامی در قرن هفتم در کتاب *معارج الاصول* در قلمرو عملیات استنباطی، علمی را اجتهاد می‌نامد که فقط به ظواهر نصوص مستند نباشد. به نظر وی استنباطی که مستند به ظواهر نصوص باشد، اجتهاد نیست.^۲

۱. غزالی، *المستصفی عن علم الاصول*، قم، دارالزخایر، ۱۳۰۲، ج ۱، ص ۱۴۰.

۲. محقق حلی، *نجم الدین، معارج الاصول*، ۱۳۰۷ق، ص ۱۷۹.

این مطلب کاملاً صحیح و منطقی است، زیرا اجتهاد از نظر لغوی با نوعی مشقت و رنج فکری همراه است و حکمی که صرفاً از ظاهر نص بدون هیچ تلاش و رنج علمی به دست آید، اجتهاد شمرده نمی‌شود.^۱ واژه دیگری که در کنار اجتهاد به کار می‌رود استنباط است. این واژه که از یکی از آیات قرآن مجید^۲ گرفته برداری شده، نیز حاوی همین معناست.

اجتهاد و قاعده‌مندی

یکی از ادله جامعیت نگرش فقه برای گره‌گشایی از معضلات گوناگون مبتلا به مکلفان، در احکام و قوانین مورد نیاز، بهره‌گیری فقیه از قواعد فقهی است. به دلیل اهمیت قواعد فقهی، فقهای نامداری چون شهید اول و فاضل مقداد کتب مستقلی در عرصه تبیین قواعد و مستندات و کاربرد آن به نگارش در آورده‌اند. شهید اول (متوفی ۷۸۶ق) کتاب *التواعد والفوائد* و فاضل مقداد (متوفی ۸۲۶ق) کتاب *نضد التواعد الفقهیه* را در این باب ارائه نمودند.

۱. برای تایید این نظریه رک: سید محمد باقر صدر، بی‌تا، *دروس فی علم الاصول، الحلقة الاولى*، ص ۵۶.

۲. نساء (۴): ۸۳: «وَ إِذَا جَاءَهُمْ أَثْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَ لَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَ إِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَ لَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَ رَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا» (هنگامی که خبری (و شایعه‌ای) از ایمنی یا ترس (پیروزی یا شکست) به آنان برسد، آن را فاش ساخته و پخش می‌کنند، در حالی که اگر آن را (پیش از نشر) به پیامبر و اولیای امور خود ارجاع دهند، قطعاً آنان که اهل درک و فهم و استنباط‌اند، حقیقت آن را در می‌یابند. و اگر فضل و رحمت خداوند بر شما نبود، به جز اندکی، پیروی از شیطان می‌کردید).
استنباط از ریشه «نبط» است و به معنای آب کشیدن از عمق جاه است (مجمع البیان، ذیل آیه).

این دو فقیه بزرگوار ضمن بر شمردن منابع اربعه استنباط احکام نزد شیعه (کتاب، سنت، اجماع، عقل) معتقدند که از منابع مزبور پنج قاعده استنباط می‌شود که تمام احکام را می‌توان به آنها ارجاع داد: ۱. عمل تابع نیت است؛ ۲. مشقت باعث یسر و آسانی است؛ ۳. قاعده یقین، که توسط شک چیزی زایل نمی‌شود؛ ۴. ضرر در اسلام و احکام آن منتفی است؛ ۵. قاعده عرف و عادت^۱.

تحولات سریع زمان و پیچیدگی و درهم‌تنیدگی تحولات در روابط اجتماعی از عواملی است که فقه را پیوسته به دغدغه پاسخگویی فرا می‌خواند.

به نظر ما اجتهاد مشخصه‌های حرکت خود را از دو عامل اخذ می‌کند:

۱. عامل هدف

۲. عامل فن

مراد از «عامل هدف» همان نتیجه و اثری است که از اجتهاد انتظار می‌رود و فقها در صدد تحقق بخشیدن به آن در صحنه زندگی هستند و مراد از «عامل فن» میزان عمق و پیچیدگی در شیوه استدلال است که در مراحل مختلف تحول می‌پذیرد. امروزه شتابی که دگرگونیهای حیات انسانی در پرتو زندگی مدرن به خود گرفته و رشد فزاینده علوم انسانی و طرح مسائل نو در حوزه معرفت و نشان دادن آراء و راه حلها ضرورت این مسأله را می‌نمایاند، لذا به خوبی واضح است که فقیه باید مفسر واقعی شریعت باشد.

۱. شهید اول، القواعد والفوائد، ج ۱، ص ۳۳-۳۵؛ فاضل مقداد، ضد القواعد، ص ۴.

فقه می‌تواند صاحب تئوری و نظریه باشد، زیرا برخورد با مسائل و مشکلات زمینه‌ساز تئوری است و تأمل و تحقیق پیرامون تئوری سبب شکل‌گیری یک نظریه علمی می‌شود. نهایتاً این نظریه در مسیر تکاملی خود به یک نظام فکری «کل نگر» تبدیل می‌شود. علم فقه نیز مثال روشن و گویای این قاعده است. آنچه در عصر کنونی وظیفه اساسی فقهاست، تحقیق و پژوهش در محورهایی است که ما را به تئوری و نظریه‌پردازی وامی‌دارد. به نظر می‌رسد شناخت مبانی، مکانیزمها، نظریه‌ها و شبهات و پاسخ به آنها از محورهای اساسی است که امید می‌رود جمیع دانش پژوهان شیفته فقه در این مسیر گام بردارند.

در عصر حاضر چالش مهم رویاروی فقه اسلامی مسائل حقوق بشری است که فقیهان با یاری گرفتن از اصول و قواعد کلی فقهی بایستی به نظریه‌پردازی دست یازند، و در این راستا یافتن اصول و قواعد کلی نقش اصل را ایفا می‌کند. اصول و قواعدی که برخی درون فقهی و برخی پیش فقهی محسوب‌اند. منظور ما از اصول پیش فقهی، آن دسته از اصول عقلیه است که محور استنباطات فقهی قرار دارد و همواره بایستی متون لفظی را با محوریت آنها تفسیر نمود.

جایگاه دو اصل عدالت و کرامت بشری در اجتهاد شیعی

به نظر ما «عدالت» و «کرامت بشری» دو اصل پیش فقهی برای اجتهاد می‌توانند قرار گیرند. دو اصلی که عقل بشری توان درک آن را به نحو مستقل دارد. هر چند که مهمترین نقطه بحثی که در مورد عدالت از همان قرون اولیه در میان اندیشمندان اسلامی آغاز شد، و به دنبال آن

مکاتب مختلفی تشکیل و فرقه‌های مذهبی به وجود آمد، این بود که آیا مفهوم عدالت و حسن انجام آن قابل دستیابی عقل بشری است یا آنکه عدالت مفهومی است غیر قابل دستیابی برای عقل انسان و خدا آن را تعریف می‌کند و به بشر می‌گوید که چه کاری عدل است و چه کاری ظلم است؟ هر یک از این دو نظریه طرفدارانی یافت و مکتبی را تشکیل داد. فرقه نخستین می‌گفتند که عدالت، هم حسن آن را عقل بشر درک می‌کند و هم تبیین مفهوم آن برای بشر میسر است و اینکه می‌گوئیم خدا عادل است، یعنی خدا عقلاً و بالضرورة همان عدلی را که عقل بشری درک می‌کند اراده می‌نماید. در حالی که گروه دوم می‌گفتند به طور کلی خوبی و بدی، عدل و ظلم، اوصاف ذاتی اعمال بشری نیستند، آنها صرفاً برگرفته از اراده خداوند می‌باشند، هر چه خدا اراده کند، عدل و انجام آن خوب است.

اصل عدالت در مکاتب اشعری، معتزلی و شیعه

دو مکتب مشهور در تاریخ فکر اسلامی، معتزله^۱ و اشاعره^۲، به ترتیب مدافع نظریه نخستین و نظریه اخیر می‌باشند.

۱. معتزله گروهی از متکلمان، به پیشوایی واصل بن عطا (۸۰-۱۳۱ق) بودند که در دوره مأمون عباسی، با حمایت وی، نفوذ زیادی در جهان اسلام یافتند. یکی از بزرگترین متکلمان معتزلی، قاضی عبدالجبار معتزلی مؤلف کتاب مهم المعنی است (رک: محقق داماد، سید مصطفی، مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۹ش).

۲. اشاعره، نامی که بر پیروان مکتب کلامی ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری، اطلاق می‌شود. اشاعره در معنای عام به سنت‌گرایان یا اهل سنت و جماعت نیز گفته می‌شود، یعنی آنان که در برابر خردگرایان معتزلی، بر نقل (= قرآن و سنت) تأکید می‌ورزند و نقل را بر عقل ترجیح می‌دهند (همان و نیز، رک: دائره المعارف بزرگ اسلامی).

اشاعره معتقدند که نباید عدل را یکی از صفات خدا به حساب آورد. زیرا این مسئله منجر به محدودیت افعال خداوند می‌گردد. یعنی اگر این صفت را برای خدا قائل شویم، لازم می‌آید که او را در کارهایش محدود کنیم و محدودیت با ذات خداوند تناقض دارد. اشاعره عدل را یک صفت ضروری برای خدا نمی‌دانند، بلکه آن را امری نسبی می‌پندارند؛ یعنی هر آنچه که خدا انجام می‌دهد «عدل» است؛ هر چند از نظر عقلی ظلم به حساب آید. به همین دلیل اشاعره افعال قبیح را به خداوند (تعالی عن ذلک) مستند می‌کنند.^۱

البته متکلمان مسلمان همگی در اصل پذیرش امکان معرفت اخلاقی هم داستان بوده‌اند و شک و تردیدهایی که در قرن بیستم عمدتاً در اثر نفوذ پوزیتویسیسم منطقی پیش آمد، برای آنها مطرح نبوده است. اما آنها دربارهٔ چگونگی تحصیل معرفت اخلاقی اختلاف نظر داشته‌اند. متکلمان معتزلی تأکید داشتند که عقل آدمی به تنهایی قدرت کسب معرفت اخلاقی را دارد. عقل انسان بدون نیاز به راهنمایی خداوند می‌تواند حسن عدالت، راست‌گویی، احسان و امور دیگر را دریابد و نیز قبح ظلم، دروغ و چیزهایی دیگر را بداند. آنان به نظریه عقلی بودن حسن و قبح اعتقاد داشتند و از این روی، به عقل گرایان معروف‌اند.

از توضیحات متکلمان معتزلی دربارهٔ نحوهٔ تعقل گزاره‌های اخلاقی برمی‌آید که آنان بر حسب اصطلاحات رایج امروزی در فلسفهٔ اخلاق،

۱. خواجه نصیرالدین طوسی، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم، انتشارات شکوری،

شهودگرا بوده‌اند؛ زیرا می‌گفتند معرفت اخلاقی در اصل، نوعی ادراک شهودی است. این نظریه عقلی گرایانه معتزله، البته بر مبنای یک فرض وجود شناختی دربارهٔ اوصاف اخلاقی استوار بود. آنها اوصاف اخلاقی را وصف واقعی، نه عاریتی افعال بشر می‌دانستند. ذاتی بودن اوصاف اخلاقی به این معناست که این ویژگی از متن خود فعل حاصل آمده است، نه از امر و نهی کسی. بدین ترتیب، متکلمان معتزلی دربارهٔ وجود اوصاف اخلاقی، نظریهٔ ذاتی بودن، و دربارهٔ معرفت اخلاقی، نظریهٔ عقلی بودن را برگزیدند که به اختصار، نظریهٔ حُسن و قُبْح ذاتی و عقلی خوانده می‌شود.^۱

متکلمان اشعری در برابر معتزله موضع مخالف گرفتند: آنان هر دو جهت نظریهٔ معتزله را بر خلاف آموزه‌های دینی یافتند. می‌گفتند قبول واقعیت اوصاف اخلاقی به معنای محدود کردن قدرت خداوند در انجام هر آنچه می‌خواهد - که مفاد چندین آیه از قرآن کریم است^۲ - تلقی شد و از این روی کنار نهاده شد. با رد عینیت اوصاف اخلاقی و ارجاع آنها به امر و نهی (اراده) الهی، دیگر مجالی برای معرفت عقلایی در اخلاق باقی نماند و از این روی، متکلمان اشعری نظریهٔ شرعی بودن معرفت اخلاقی را پیش کشیدند. بدین ترتیب، آنان نقش هدایت‌گری

۱. یکی از بهترین تقریرهای این نظریه در آثار عبدالجبار معتزلی است. برای آشنایی با دیدگاه وی،

رک: محمد صالح محمد السید، *الخير و الشر عند التفاضی عبدالجبار*، قاهره، ۱۹۹۸م.

۲. آیاتی مانند «فَأَنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ» (فاطر ۳۵: ۸)؛ «كَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا» (کهف ۱۸:

۴۵) که به حسب ظاهر دلالت دارد که خداوند هر عملی را بخواهد، حتی قتل و غارت، انجام می-

وحی را، که گمان می‌بردند بر اساس دیدگاه معتزله آسیب جدی خورده، احیا کردند. آنان اعلام کردند شریعت تنها راه کسب معرفت اخلاقی است؛ زیرا اصولاً وصف اخلاقی، چیزی جز اراده‌ی الهی نیست و عقل نمی‌تواند بدون وحی به عرصه بلند اراده‌ی الهی دست یابد. بدین ترتیب، اشاعره درباره‌ی وجود اوصاف اخلاقی، نظریه‌ی الهی بودن - یعنی مصدر گرفتن از امر و نهی خداوند - و درباره‌ی معرفت اخلاقی، نظریه‌ی شرعی بودن - یعنی انحصار راه فهم احکام اخلاقی به شریعت - را برگزیدند که به اختصار به نظریه‌ی حُسن و قُبْح الهی و شرعی معروف است.^۱

متکلمین شیعه در این جهت با نظریه‌ی معتزله همراهند و لذا شیعه را «عدلیّه» نامیده‌اند. شیعه معتقد است که بشر عدل و حسن آن را درک می‌کند و خداوند عادل است و ظلم بر خداوند قبیح و محال است، بدین معنی که خداوند هر آنچه که بشر آن را عدل می‌داند مورد تعلق اراده او قرار می‌گیرد، و محال است که جز آن باشد. به تعبیر دیگر، شیعه خداوندی را می‌پرستد که اراده‌اش بر عدلی که او درک می‌کند تعلق یافته و بشر را فرمان داده که به عدالت رفتار کند.^۲

دیر زمانی است که نویسندگان ملل و نحل، اندیشه‌ی عقل‌گرایی را بر تارک دو مکتب کلامی شیعه و معتزله نگاشته و از خصیصه‌ی مکتبی آنان دانسته‌اند: شهرستانی می‌نویسد: «ایشان (شیعه و معتزله) با اعتقاد

۱. برای بحثی درباره‌ی نظریه‌ی شرعی‌گرایی، رک: شهرستانی، *نهاية الاقدام فی علم الکلام*، قاعده ۱۷.

۲. رک: علامه حلی، *حسن، الباب الحادی عشر*، انتشارات صدر رضوانی، ۱۳۸۳ش، ص ۶۵-۶۷.

به حُسن و قُبْح عقلی افعال معتقدند که عقل به طور مستقل و بدون نظر شریعت می‌تواند حُسن و قُبْح بسیاری از افعال را درک کند. عناوین مختلفی از افعال که بر ظلم تطبیق داده می‌شود، در نظر عقل محکوم به قبیح است و هر فعلی که منطبق بر عدل باشد، محکوم به حسن عقلی است»^۱.

بنابراین مبنا عناوینی مانند عدل و ظلم و... عناوین و مفاهیمی برون دینی است و درون دینی و مختص به نص شرعی نیست. نصوص شرعیه در این زمینه ارشاد به حکم عقل دانسته می‌شود.

اما به رغم این فصل ممیز، کلام شیعی که به طور کامل آن را از مکتب اشعری جدا ساخته، فقها از متکلمین پیروی بی‌چون و چرا نکرده و در فقه به اختلاف نظر پرداخته‌اند. برخی در موارد مختلف به حکم عقل و با تمسک به اصل عدالت فتوی داده‌اند و برخی بر عمل به ظاهر برخی نصوص واصله پای فشرده، هر چند که خلاف عدالت باشد.

در مسئله ولایت بر رشیده باکره، عده‌ای از فقیهیان به استناد ظهور و اطلاقات اولیه ولایت فتوا به وجود ولایت پدر و جدّ پدری داده‌اند. صاحب جواهر برخلاف آنان چنین نظر داده است^۲: «بل لعل الاعتبار یشهد بسقوط الولاية رأساً، ضرورة تحقق الظلم في الجبر العاقل الكامل علی ما یکرهه» (یعنی: شاید موازین گواه بر سقوط ولایت باشد، زیرا چنان چه فرد عاقل کامل را برخلاف میلش مجبور سازند، ظلم است).

۱. شهرستانی، عبدالکریم، الملل و النحل، بیروت، دارالمعرفة، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۴.

۲. نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۱۷۹؛ برای دیدن نظر مخالف، رک: همانجا.

در قرن معاصر که قرن تحولات اجتماعی محسوب است و مسائل حقوق بشر مطرح گردیده، فقیهانی بوده‌اند که کما کان بر محدودیت مدرکات عقلی اصرار ورزیده‌اند، و در مقابل تنی چند هم بوده‌اند که دایره این حوزه را وسعت بخشیده و به صراحت با استفاده از اصل عدالت که حسن و لزوم آن از ادراکات مسلم عقلی است، اصولی نظیر آزادی و مساوات و سایر حقوق فردی و اجتماعی را با موازین اسلامی منطبق دانسته‌اند.

استدلال به اصل عدالت در فقه معاصر

در آغاز قرن نوزدهم، نظام جدید اجتماعی و سیاسی مبتنی بر مردم سالاری (دموکراسی) پس از تحولات طولانی مدت قرون ۱۷ و ۱۸، تقریباً سراسر قاره اروپا را فرا گرفت. جنبش مشروطه‌خواهی در کشورهای اسلامی و انقلاب مشروطه در ایران، را باید ادامه جنبش مشروطه‌خواهی اروپا در قرن نوزدهم دانست. این حقیقتی است که نه تنها روشنفکران عصر مشروطه، بلکه رهبران دینی آن دوران نیز به آن اعتراف داشتند.

در دوران نهضت مشروطه‌خواهی تحول عظیمی در فقه عمومی صورت گرفته است. فقهای بزرگی چون آخوند خراسانی، مازندرانی و شاگردان آخوند مانند، میرزای نائینی مباحثی در فقه مطرح کرده و فتاوایی صادر کرده‌اند که می‌توان همه را نقطه عطف برای تحولات فقه شیعه دانست. چند سند در این زمینه نقل می‌کنیم:

آخوند خراسانی در یکی از تلگرافاتی که در دفاع از مشروطه به مردم همدان کرده است، می‌نویسد: «امروز خردمندان جهان اتفاق نظر دارند که مقتضیات قرن ما غیر از مقتضیات قرنهای گذشته است و در امور عرفی و موضوعاتی مانند، تسطیح راه‌ها و جاده‌ها تجهیز نیروهای زمینی و دریایی به شیوه جدید و با ابزارهای جدید و راه اندازی کارخانجات که به افزایش سرمایه ملی منجر می‌شود، در این گونه موارد هر دولت و ملتی که بر طبق مقتضیات روز اقدام نکند و علوم و صنایع را رواج ندهد، استقلال و عظمت او حفظ نخواهد شد، پس اقدام به کارهای پر ارج پاسداری از حریم اسلام و در حقیقت یک جهاد دفاعی است که بر عموم مسلمانان واجب و لازم است و بلکه در میان وظایف شرعی مهم‌تر از آن نیست»^۱.

آقا نجفی قوچانی در کتاب *حیات الاسلام فی احوال آیت الله الملک العلام* در بخش مجموعه نامه‌ها و فتوهای آخوند خراسانی آورده است: وجوب کفائی تعلیم مشق نظامی و تأسیس مکاتب (مدارس) و احداث بانک (ص ۳۰)، تأسیس بانک ملی، تأسیس مدارس برای آموزش علوم و صنایع از اهم تکالیف بر نوع مسلمین است (صص ۱۹۷-۸)؛ تجهیز عساکر برّیه و بحریه به طرز جدید و آلات جدید (ص ۵۰) مفتاح سعادت مملکت و انتظام امور دین و دنیای مردم به حسن انتخاب است. بالعکس اساس تمام خرابیها هم منتهی به سوء

۱. آقا نجفی قوچانی، *حیات الاسلام فی احوال آیت الله الملک العلام*، ص ۵۳-۴۷؛ رونوشتی از این جویبه و نیز سؤال مردم همدان نزد مرحوم شیخ آقابزرگ تهرانی بوده است (اکبرثبوت، دین و فرهنگ).

انتخاب است (ص ۱۰۳). باید حوزه علمیه تمام بلاد محروسه با هم متحد شوند که همه به مشق و تعلیم قوانین حرب شروع کنند که موجب تأسی تمام طبقات ملت گردد (ص ۱۰۵)، علاء شان الوطن و ترویج منسوجات وطنی^۱.

آخوند خراسانی در پیامی ۱۰ ماده‌ای در قالب نامه‌ای پرمحتوا، به منظور هدایت دلسوزانه محمدعلی‌شاه و ممانعت او از همکاری با روسها و تشویقش به پذیرش خواستهای قانونی مردم مسلمان ایران و نظام مشروطیت، در واقع سند جالب و زیبایی در تاریخ کشور در دوره استبداد صغیر ارائه نموده است. متن این نامه خطاب به «شاه» چنین آغاز شده است:

«۱. بر شما سزاوار است که از بذل جان و مال در حفظ شریعت مطهره و مبانی مقدسه اسلام دریغ ننموده و یک معلم خوب برای خود انتخاب کنید.

۲. همیشه از مردمان فاسدالعقیده، که بنده دنیا و دنیاپرست می‌باشند، پرهیز کنید.

۳. منسوجات و کالاهای وطنی را ترویج کنید که چنین عملی موجب می‌شود مملکت از بند احتیاج به منسوجات و مصنوعات خارجی آزاد گردد؛ چنانکه "میکادو" پادشاه ژاپن به این طریق عمل نمود؛ زیرا می‌دانست که کلید تعالی و ترقی مملکت بسته است به عدم احتیاج افراد ملت از آنچه از خارج وارد می‌شود و بر اثر انجام این امر، مملکت ژاپن به مراتب عالیله‌ای نائل گردید... .

۴. همت گمارید در نشر و بسط علوم و صنایع جدید.
 ۵. بپرهیزید و بسیار بپرهیزید از اینکه بیگانگان در کار مملکت دخالت کنند و مراقبت کنید بسیار تا فتنه‌سازی‌ها را از میان بردارید؛ زیرا سرمنشأ کلیهٔ بلاها و فساد از آنان ناشی می‌شود و هیچ اعتمادی هم آنان را نشاید.
 ۶. کوشش کنید برای بسط عدالت و مساوات واقعی به صورتی که شخص شاه با ضعیف‌ترین افراد ملت از لحاظ حقوق برابر باشند و احکام شرعی اسلامی بر جمیع افراد بدون استثنا حاکم باشد.
 ۷. باید نسبت به عموم رعیت محبت کرد و برای جلب قلوبشان به آنان مهربانی نمود.
 ۸. سزاوار است به تاریخ مشاهیر پادشاهان مراجعه و آن را مورد مطالعه قرار دهید.
 ۹. با مراجعه به تاریخ مکشوف می‌گردد که: پادشاهان ایران چه قبل از اسلام و چه بعد از آن، هر یک از آنها عمر خویش را در خوش‌گذرانی و پیروی از شهوات و لهو و لعب گذراندند و رجال مملکت هم از آنان پیروی کردند و نتیجه آن شد که مملکت ناتوان گردید و ملت، خوار و زبون شد و ثروت ملی نفله و حال مُلک پریشان گردید.
 ۱۰. انتظار داریم که حفظ مقام شامخ علم و بزرگداشت علمای عاملین و فقها و مصلحین را همیشه وجه و منظور نظر قرار دهند^۱.
- آنچه در خواسته‌های فقیه بزرگ قرن معاصر دیده می‌شود، خواسته

۱. کفایی، عبدالحسین (مجید)، مرگی در نور یا زندگی آخوند خراسانی، تهران: کتابفروشی زوار،

یک شهروند عادی نیست، او یک فقیه است، آن هم چنان فقیهی که در قدرت اجتهادی او هیچ کس شک ندارد و بعید است کسی مدعی همتایی و همطرازی او را مدعی باشد، او از موضع «مفتی الشریعه» چنین می‌گوید و چنان می‌خواهد، و خواسته‌های وی مبتنی بر روش اجتهادی اوست. خواسته‌هایی که جز با اجتهاد عقلانی و عدالت محوری قابل توجیه نمی‌باشد. اجتهادی که در سطور آتیه خواهیم دید که میرزای نائینی آن را «جودت استنباط» عنوان داده است.

مسئله مهم دیگر در آن روز مباحث حقوق بشری از جمله، حقوق اقلیتهای دینی بوده است. در جواب سئوالی از تبریز در همین زمینه می‌نویسد: «آزار و تحقیر زرتشتیان و دیگر غیر مسلمانان که در ظل حمایت اسلام‌اند، حرام است. بر تمام مسلمین واجب است که سفارشهای حضرت خاتم‌النبیین را در حسن سلوک و دلجویی و حفظ جان و مال و نوامیس ایشان به گونه‌ی شایسته رعایت نمایند و سر مویی از آن سفارشها تخلف نکنند»^۱.

در مقابل فقیهانی چون شیخ فضل‌الله نوری معتقد به تمایز میان انسانها بر اساس مسلمان و کافر بودند و بر آن اصرار می‌ورزیدند. حتی یکی از حربه‌های کوبنده علیه ایشان و به طور کلی علیه مشروطیت همین امر بوده و موجب تلخگوئیهای بسیار تند و خشن از سوی مخالفین شده است. می‌گفتند یکی از عیوب مشروطه برابری مسلمانان با اقلیتهای پیرو ادیان دیگر است.

در اعلامیه شیخ فضل‌الله نوری خطاب به مشروطه‌خواهان آمده

است: «ای بی شرف!! ای بی غیرت!! بین صاحب شریعت برای تو که منسوب به اسلام هستی فضیلت و شرف مقرر فرموده و به تو امتیاز داده و تو از خودت سلب می کنی و می گویی من باید با زرتشتی و ارمنی و یهودی برابر و برادر باشم، الا لعنته الله علی من لایعرف قدره^۱».

اندیشهٔ اجتهاد عدالت محوری توسط خراسانی هم در شاگردانش مؤثر افتاد و هم در فضایی که از حوزهٔ درس وی نبودند، بلکه در جرگهٔ فقیهانی بودند که در خط مقابل وی در امر سیاست قرار داشتند. از هر دو دسته نمونه‌ها و اسنادی ارائه می دهیم.

میرزا محمد حسین نائینی نظریه پرداز نامدار حکومت مشروطه در ایران یکی از نزدیکان خراسانی است. وی در کتابی که در آغاز قرن گذشته تحت عنوان *تنبيه الامة وتنزيه الملة* تألیف کرده، تصریح می کند که همان گونه که با بهره گیری از تعقل ما قواعد فقهی را استنباط می کنیم، همچنین می توانیم با «جودت استنباط» از مقتضیات مبانی و اصول مذهب، قواعد مربوط به ترقی و پیشرفت و کلیه حقوقی که حکمای اروپا به آن مباحثات دارند استخراج نمود^۲. و در جای دیگر با صراحت، عامل عمدهٔ انحطاط جوامع اسلامی را استبداد می داند و دریافت غربیان را از مفاهیمی نظیر حقوق مردم، عدالت، آزادی ارج می نهد و آن را «زهی مایهٔ شرف و افتخار آنان و بسی موجب سر به زیری و غبطهٔ ما مردم» می داند^۳.

۱. رسائل مشروطیت، ص ۱۶۱.

۲. تنبيه الامة، ص ۸۹، ۱۲۹.

۳. همان، ص ۸۸.

ملا عبدالرسول کاشانی (۲۷ رجب ۱۲۸۰ق - صفر ۱۳۶۶ق)^۱ به رغم آنکه در ردیف اساتیدش نامی از آخوند خراسانی برده نشده و از شاگردان سید طباطبایی یزدی محسوب است، رساله‌ای در توجیه مشروطه نگاشته تحت عنوان «انصافیه» که رساله‌ای است در دفاع از نظریهٔ سیاسی مشروطیت و به قصد اثبات عدم مابینت آن با شریعت مقدسهٔ اسلامی. نویسنده در سراسر رساله نشان می‌دهد که عالمی آگاه، زمان‌شناس، ضد استبداد و استعمار است. شناخت او از دسایس استعماری و حساسیت او نسبت به حمایت از اقتصاد ملی، به خوبی گویای روشن اندیشی وی در مقابله استبداد و استعمار است. جالب آن است که در این رساله سعی شده که مفاهیم جدید مطروحه در مشروطیت توجیه فقهی شود، ولی روش اجتهاد و فقاقت وی کاملاً عدالت محوری است.

وی از همان آغاز، بحث خویش را با بیان تفاوت میان حیوان و انسان آغاز می‌کند. از نظر او آنچه انسان را از حیوان متمایز می‌سازد آزادی است، معنای آزادی نیز در نزد این عالم مشروطه‌خواه، این است که انسان مختار نفس، مال، عیال، منزل و کسب و امور معاشیه، قلم، طبع عقاید و تعلیمات و حرکت و سکون خود باشد.

۱. به گفتهٔ شیخ آقا بزرگ تهرانی در *اعلام‌الشیعه*: ملا عبدالرسول کاشانی دانشمندی بزرگ و مؤلفی فاضل و مردی وارسته و پرهیزکار بوده است. او در کاشان نزد پدر زنش ملا حبیب‌الله شریف کاشانی و میرزا فخرالدین نراقی تحصیل کرد و سپس در نجف نزد سید طباطبائی یزدی به تلمذ پرداخت... در این کتاب نام دوازده اثر ملا عبدالرسول آمده از جمله رساله انصافیه که در مجموعه رسائل مشروطه به چاپ رسیده است.

این گونه ورود و بیان و استدلال کاملاً نشان می‌دهد که روش وی با روشهای سنتی متفاوت است. در این بیان توجه فقیه به «اصل کرامت بشری» کاملاً مشهود است. وی سپس ادامه می‌دهد و می‌گوید:

«این معنی را حضرت محمد (ص) در حدیث الناس مسلطون علی اموالهم بیان کرده است».

برداشت آزادی سیاسی از حدیث شریف الناس مسلطون علی اموالهم نیز بسیار جالب و آموزنده است. مرحوم کاشانی پس از تعریف آزادی، به تبیین لزوم آزادی می‌پردازد و می‌نویسد: «انسان آزادی لازم دارد تا دیگری مانع از ترقی نفسانی و مالی او نباشد، این معنا نیز در حدیث: لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام آمده است».

نظریه پردازی در پیرامون حدیث لا ضرر و لا ضرار بسیار شده، ولی اینگونه برداشت بسیار جالب توجه است. ملا عبدالرسول در ادامه بحث خود به دفاع از مشروطه می‌پردازد و تأکید می‌کند که چون ما هنوز معنای مشروطه را نفهمیده‌ایم و بدون تحقیق با آن مخالفت می‌کنیم. مشروطه در نقطهٔ مقابل مطلقه قرار دارد و تمکین به آن و نفی مطلقیت قدرت، تمکینی عقلی است. از سوی دیگر چون معنای مشروطیت، عموماً جز تمکین به عدالت نیست و عدالت در شریعت اسلامی نیز رکن اصلی و لازمهٔ حکومت است، پس میان مشروطیت و شریعت تضادی نخواهد بود، بل مشروطیت از شریعت اخذ شده است^۱.

امعان نظر در متن اخیر نشان می‌دهد که فقیه بزرگوار ما که از استبداد و ولایت مطلقه و به تعبیر خودشان «مطلقیت قدرت» قاجاریان

به ستوه آمده، آزادی سیاسی را منطبق با عقل و عدالت می‌داند. این است منظور ما از اجتهاد بر محور عدالت و کرامت بشری.

پیروان این نظر به منظور حل تعارض میان برخی هنجارهای فقهی و معیارهای بین‌المللی حقوق بشر، به اصل ریشه‌دار و مستحکم عدالت تمسک می‌جویند و معتقدند اصل عدالت، ثمره و میوهٔ عقل است و یکی از اصول پنج‌گانهٔ مذهب تشیع به حساب می‌آید. خداوند عادل است؛ بنابراین تمام احکام و دستورات او نیز عادلانه است.

توجه و اتکا بر دو اصل کرامت و عدالت در اجتهاد بعدها در مکتب قم نهادینه و شکوفاتر شد و ما در آینده گزارش این فرآیند را خواهیم داد. در اینجا اجمالاً به تراوشات فکری چند نمونه از تربیت یافتگان این مکتب اشاره می‌کنیم.

استاد مرتضی مطهری عدالت را از جمله مقیاسهای اسلام شمرده^۱ و انکار آن را به موجب عدم رشد فلسفه اجتماعی و فقه متناسب با این اصول می‌داند و از همین جا می‌گوید اگر در دوران اولیهٔ اسلام حریت و آزادی فکر وجود داشت و موضوع برتری اصحاب سنت بر اصل عدم پیش نمی‌آمد و بر شیعه مصیبت اخباری‌گری نرسیده بود و فقه ما نیز بر مبنای اصل عدالت بنا شده بود، دیگر دچار تضادها و بن بستهای کنونی نمی‌شدیم.^۲ ایشان افسوس می‌خورد که اصل مهم عدالت مورد غفلت واقع شده و با این حال هنوز یک قاعده و اصل عام از آن

۱. مطهری، مرتضی، بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، تهران، حکمت، ۱۳۰۴ق، ص ۱۴-۱۵.

۲. همان، ص ۱۷۰.

استنباط نشده است که این مطالب موجب رکود تفکر اجتماعی ما شده است.^۱

وی به صراحت می گوید: اصل عدالت در طول قواعد فقهی است، نه در عرض آنها.^۲

این مدعا به این معنا است که اصل عدالت را نباید همانند یکی از قواعد فقهی که درون فقهی هستند، محسوب نمود. اصل عدالت می تواند یک اصل «پیش فقهی» و یا «فراققهی» محسوب گردد.

فقیه عالی قدر آیت الله منتظری طاب ثراه در کتاب «نظام الحکم فی الاسلام» هفده اصل را به عنوان اصول مسلم عقلیه محسوب نموده که با توجه به قاعده ملازمه موضوع حکم شرعی قرار دارند. اصل کرامت بشری، اصل آزادی و داشتن حق سرنوشت از جمله آن اصول است.^۳

دکتر حسین نصر در مقدمه اثری که از استاد علامه سید محمدحسین طباطبایی به انگلیسی برگردان نموده، چنین آورده و علی القاعده متخذ از افکار استاد است: «در تشیع، صفت عدالت جزو صفات ذات الاهی تلقی می شود و خداوند نمی تواند ظالمانه عمل نماید؛ چرا که عدالت در ذات او نهفته است. ظالم بودن او نقض ذات اوست و این امری محال است»^۴.

۱. همان، ص ۲۴.

۲. یادداشتهای استاد مطهری، ج ۱، ص ۵۲.

۳. منتظری، حسینعلی، نظام الحکم فی الاسلام، ص ۹۸؛ برای اطلاع بیشتر رک: حقوق عمومی اسلامی (جزوه درسی نگارنده برای دانشکده حقوق دانشگاه شهید بهشتی).

۴. مراجعه کنید به مقدمه کتاب زیر:

وی در پاسخ این سؤال که آیا عقل، مستقل از متون دینی، قادر به تشخیص عدل و ظلم می‌باشد یا خیر؟ می‌گوید:

«عقل می‌تواند عادلانه یا ظالمانه بودن عمل را تشخیص دهد و این تشخیص را نمی‌توان به طرفداری از اراده‌گرایی محض در جانب خداوند، کاملاً تعطیل کرد. از این رو، در کلام شیعه تأکید فراوانی بر عقل صورت گرفته است»^۱.

تحلیل نگارنده

خلاصه آنکه عدالت یک مفهوم عقلانی است و عقل بشری قادر به بررسی و ارزیابی آن می‌باشد. ما این توان و قدرت عقل بشری را از آموزه‌های قرآن مجید می‌توانیم دریابیم.

قرآن مجید که بارها بشر را به رعایت عدالت در خانه و خانواده^۲ عدالت در زندگی اجتماعی^۳، عدالت در قضاوت^۴، عدالت در گواهی دادن^۵، عدالت در تنظیم و کتابت اسناد^۶، عدالت در صلح و آشتی^۷، عدالت در معاملات و رفتار بازرگانی^۸، عدالت در برخورد با دشمنان^۹،

1. Tabatabaee, trans. by Nasr, H. (1975), p.11.

۲. نساء (۴)/۳، ۱۲۹.

۳. نحل (۱۶)/۹۰.

۴. نساء (۴)/۵۸.

۵. نساء (۴)/۱۳۵.

۶. بقره (۲)/۲۸۲.

۷. حجرات (۴۹)/۹.

۸. انعام (۶)/۱۵۲.

۹. مائده (۵)/۸.

و بالاخره برای عدالت بپاخاستن همگانی^۱، و مفاهیمی قریب به آن توصیه و سفارش کرده و هدف از رسال رسل و انزال کتب و صحف آسمانی همراه با آیات و بینات برشمرده به هیچ وجه در مقام تعریف این اصطلاح «عدالت» نبوده و بیانی از ماهیت شرعی آن ارائه نداده و با این کار، در واقع، عدالت را یک مفهوم انسانی تلقی می‌کند که برای قوه عقلانی بشر قابل وصول است. به چند آیه شریفه قرآنی در مورد عدل توجه کنید: «قَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيُقِيمُوا النَّاسَ بِالْقِسْطِ»^۲.

ما پیامبران خود را با نشانه‌ها و معجزات و دلایل بارز فرستادیم و به ایشان کتاب دین و معیار شناخت حق از باطل را عنایت فرمودیم که مردم قیام به عدالت نمایند.

از این آیه شریفه به صراحت استفاده می‌شود که خداوند از انسانها انتظار دارد که با دریافت هدایت الهی همراه به کارگیری میزان که منظور همان خرد و تعقل است، عادلانه زندگی نماید.

به این نکته بسیار ظریف بایستی توجه شود که قرآن به این صورت که «يُقِيمُوا النَّاسَ بِالْقِسْطِ» تعبیر نفرموده است که اگر چنین بود با توجه به اینکه ناس از نظر ادبی مفعول یقیم بود، معنای جمله چنین می‌شد که خداوند انبیاء را ارسال فرموده که انسانها را به عدل و ادارند. در تعبیر قرآن همان طور که می‌بینید چنین است: «لِيُقِيمُوا النَّاسَ

۱. نساء (۴)/۱۳۵.

۲. حدید (۵۷)/۲۵.

بالتسقط». در این تعبیر «ناس» فاعل «يقوم» می‌باشد و معنای آن این است که هدف از بعثت انبیای الهی آنست که انسانها با دریافت هدایت‌های آسمانی و به کارگیری میزان یعنی خرد بشری خود قائم به قسط گردند.^۱

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ»^۲.

ای کسانی که ایمان آورده‌اید! همواره برای خدا با تمام وجود قیام کنید و به انصاف و عدالت گواهی دهید و هرگز دشمنی با قومی، شما را به بی‌عدالتی وادار نکند. به عدالت رفتار کنید که به تقوا نزدیکتر است و از خداوند پروا کنید که همانا خدا به آنچه انجام می‌دهید آگاه است.

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ»^۳.

ای کسانی که ایمان آورده‌اید! کاملاً قیام به عدالت کنید! برای خدا شهادت دهید، اگر چه (این گواهی) به زیان خود شما، یا پدر و مادر و نزدیکان شما بوده باشد.

۱. برخی از مترجمین قرآن از این نکته غافل شده و آیه شریفه را نا صحیح ترجمه کرده اند. برای نمونه در ترجمه قرآن دکتر طاهره صفار زاده چنین آمده است:که مردم را به روال و رفتار عادلانه برانگیزانند.

۲. مائده (۵) ۹.

۳. نساء (۴) / ۱۳۵.

در این صورت، مسئله تعیین کننده این است که معیار ارزیابی عادلانه بودن یک عمل چیست؟ و چگونه می‌توان مورد ارزیابی قرار داد؟

به نظر می‌رسد که در هنجارهای اجتماعی رفتار انسانها را می‌توان مستقلاً از طریق عقل تشخیص داد. برای تبیین این مطلب نگارنده ناچار است بحث را به منابع فلسفی بکشد و از پژوهشگران ارجمندی که خواننده این سطورند، درخواست دارد، اندکی تحمل فرمایند.

حکما از دوره یونان باستان گفته‌اند عقل آدمی دارای دو جنبه است، نظری و عملی. این تقسیم بنیادین برای نیروی تعقل و تفکر انسان مبنای تقسیم حکمت در فلسفه اسلامی، یعنی مجموعه فرآورده فکر بشری به دو بخش تحت عنوان «حکمت نظری» و «حکمت عملی» شده است و در فلسفه غرب معاصر هم عیناً کانت بر اساس همین تقسیم فلسفه خود را بنیان نهاده و دو کتاب معروف خود را *تقد عقل نظری* و *تقد عقل عملی* تألیف کرده است. شیخ الرئیس ابوعلی سینا در دو کتاب خود *الاشارات و التنبیها* و نیز کتاب *الشفاه*^۱ به نحو مستوفی به بیان این دو اصطلاح پرداخته است. چنین است: «فمن قواها مالها بحسب حاجتها الی تدبیر البدن و هی القوه اللتی تختص باسم العقل العملی، و هی اللتی تستنبط الواجب فیما یجب ان یفعل من الامور الانسانیه جزئیة لتتوصل بها الی اغراض اختیاریه من مقدمات اولیه و ذائعیه و تجربیه و باستعانه بالعقل النظری فی الراى الکلی الی ان تنتقل به الی الجزئی»^۲.

۱. *الهیات شفاء*، مقاله اولی، فصل اول، «فی ابتداء طلب موضوع الفلسفه».

۲. خواجه نصیرالدین طوسی، *شرح الاشارات و التنبیها*، ج ۲، ص ۳۵۲.

«یکی از نیروهای آن (نفس) چیزی است که نفس برای کامل کردن بدن محتاج است و آن نیروئی است که عقل عملی نام دارد و کار او انجام امور جزئی است، اموری که بر آدمی واجب است و از مقدمات بدیهی، و یا مشهور و یا تجربی بیرون می‌آورد تا به هدفهای اختیاری که دارد برسد و در این کار به ملاحظه رای کلی از عقل نظری کمک می‌جوید تا به جزئی برسد».

با توجه به تفسیر خواجه طوسی از متن فوق^۱، بیان گفته ابن‌سینا چنین است که ادراکات و دریافتهای بشری بر دو گونه است:

۱. درک و دریافتی که به کردار و رفتار انسان ارتباطی ندارد، مانند آگاهی و علم آدمی به آسمان، زمین دریا و صحرا و نیز علم به قوانین و سنن حاکم بر جهان هستی، مانند آنکه کل بزرگتر از جزء است. آن جنبه از عقل بشری که چنین معلومات اعم از تصورات و تصدیقات را درک می‌کند، عقل نظری یا قوه عالمه می‌نامند. و معلومات آن جنبه از عقل بشری بخش حکمت نظری در بخش بندی حکما را تشکیل می‌دهد. به عبارت دیگر حکمت نظری یعنی جهان بینی و نیروی دراکه آن عقل نظری است.

۲. درک و دریافتی که برخلاف دسته اول مبدا و مصدر افعال گوناگون بشری است و مرتبط با رفتار و کردار آدمی است. این جنبه از فعالیت عقل بشری را قوه عامله یا عقل عملی می‌نامند. اعمال و افعال انسان مرتبط است با عقل عملی. در بخش نخستین یعنی ادراکات

نظری متعلق آگاهی انسان موجودات و قوانین حاکم بر جهان است که در قلمرو افعال اختیاری بشر نمی‌باشند، در حالی که در بخش دوم، متعلق آگاهی آدمی افعال و کردار آدمی است که می‌تواند با اختیار عمل کند. اما عقل عملی برای صدور دستور به بدن نسبت به انجام یک عمل نیازمند عقل نظری است و با استمداد از او عمل می‌کند. بدین معنی که حکم کلی را از عقل نظری دریافت می‌کند و چون هر فعل آدمی مادام که به صورت جزئی و مشخص نشود، تحقق نمی‌یابد؛ عقل عملی برای انجام آن فعل به یک رأی و نظر جزئی نیازمند است این رأی جزئی از رأی کلی‌ای که عقل نظری آن را ادراک کرده استخراج می‌شود. منابع عقل نظری برای به دست آوردن آراء کلی سه چیز است: بدیهیات اولیه، مشهورات و تجربیات. این آراء کلیه پستوانه و منبع اصلی عمل انسان می‌باشد. عقل عملی با تشخیص جزئیات مختلف، آن رأی کلی را بر آن جزئیات تطبیق می‌دهد و به یک رأی جزئی که برای صدور فعل مورد نیاز است، دست می‌یابد.

به عبارت دیگر «عقل عملی عبارت است از توان استنباط و استنتاج نتایج ناظر به بایستیها. این نتایج از میان هستیه‌های مشخص و امور جزئی‌ای که مربوط به انسانهاست، شناسایی و گزیده می‌شوند تا انسان بتواند به هدفهای اختیاری خود نائل گردد. نتایج مزبور از مقدماتی به دست می‌آیند که یا اولیاتند یا مشهورات یا مجربات. تحرک منطقی از نهاد این مقدمات تا وصول این نتایج ناظر به بایستی با عقل نظری و کاوشهای اندیشه در مورد آراء و قضایای کلی امکان پذیر است. این

ترسیمی است کلی از قیاسهای منطقی که به نتایج اخلاقی منتهی می‌شوند»^۱.

ممکن است از کلمات ابن‌سینا چنین برداشت شود که گوئی ایشان قائل به دو نیروی مجزا مستقل برای آدمی می‌باشد، در حالی که پر واضح است که «آن چه به نام عقل یا قوه عاقله در انسان نهفته و او را از دیگر جانداران جدا می‌سازد، تنها یک نیروی درک کننده بیش نیست که فلسفه آن را در همه جا عقل نظری می‌خواند، خواه این معقولات تصویری و یا تصدیقی مربوط به اعمال و احوال اختیاری و مقدورات انسانها باشد و خواه صرفاً پیرامون دیگر حقایق جهان هستی که از حوزه معقولات ما بیرونند. بنابراین در سطح رفیع تعقل و درک عقلانی، تنها عقل نظری است که تمام حقایق اشیاء را درک و تحلیل می‌کند. اگر دیده می‌شود که در بخشی از این کلیات مفاهیمی وجود دارند همانند، عدل و ظلم و نیکی و بدی آنها، در محدوده مقدورات انسانها قرار می‌گیرند، این هرگز نشان دهنده آن نیست که عقل یعنی قوه عاقله در اندیشیدن این گونه کلیات از حقیقت اصلی خود نزول یا دگرگونی پذیرفته و صورت عمل به خود گرفته است. پسوند عملی برای عقل در برابر عقل نظری تنها به خاطر دسته بندی معقولات و مدرکات است و تمایز و اختلافی در نیروی عاقله وجود ندارد»^۲.

۱. حائری یزدی، مهدی، *کاوشهای عقل عملی*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران،

۱۳۸۴ش، ص ۱۱۱.

۲. همو، *حکمت و حکومت*، ص ۳۲.

با توجه به مراتب فوق اینک دو گزاره زیر را در نظر بگیرید:

۱. هر رفتار عادلانه‌ای شایسته انجام است.

۲. راستگویی رفتار عادلانه است.

ادراک این دو گزاره توسط عقل نظری صورت می‌گیرد و براساس آنها یک رأی کلی که نتیجه دو گزاره فوق است حاصل می‌گردد و آن عبارت است از اینکه راستگویی شایسته انجام است. حال اگر در مورد خاصی انسان می‌خواهد سخنی بگوید با توجه به این استنتاج منطقی به یک رأی جزئی دست می‌یابد که پشتوانه صدور فعل جزئی خواهد بود. یعنی در آن سخن مبادرت به راستگویی می‌کند. این گزاره جزئی مبنای عملی عقل قرار می‌گیرد و سپس از انسان صادر می‌شود. این بخش اخیر که بخش عملی است گفته می‌شود عقل عملی یعنی عمل معقول (Reasonableact)، زیرا که عملی است سنجیده شده با خردورزی.

بنا به مراتب مشهورات را نباید جزء معقولات به حساب آورد، مشهورات ممکن است بر اساس تعقل بشری نباشد، هر چند بالعکس گزاره‌های عقلانی می‌تواند شهرت یابد، همان طور که ممکن است نباشد. اعمال معقول را عقلاً از آن جهت که عقلا هستند و بدون متأثر بودن از محیط و تأثیرات آن و بدون تأثیر پذیری از هرگونه عوامل دیگر، درباره آنها حکم و داوری دارند.

احساس مشترک (Common Sense)، که از راه بحثهای عالمانه قابل حصول است، معیار اصلی برای ارزیابی، موجه بودن چنین

هنجارهایی براساس اجماع بین الاذهانی است. نگارنده نمی‌خواهد رفتار عقلا را با دلیل عقل که به مستقلات عقلیه بازگشت می‌کند یکی پندارد، ولی نمی‌توان منکر شد که احساسهای مشترک ارتباط تنگاتنگی با مفهوم معقولیت (Reasonableness) دارد. به عبارت دیگر، به عنوان مثال، هر هنجار حقوقی در صورتی عادلانه خواهد بود که معقول باشد و معقول بودن عملی است که بر روشی که در فوق اشاره شد، استنتاج شده باشد.

اصول بنیادین اعمال معقول ریشه در فطرت سلیم بشری و کرامت او دارد و لذا گاه دیده می‌شود یک اصل در گفتهٔ انبیاء، اولیاء و حکما همه جا آمده و گویی هر یک از دیگری وام گرفته‌اند، درحالی که چنین نیست. این طبع سلیم و فطرت پاک است که از آن به طور طبیعی تراوش می‌شود. مثلاً اصل زرین «عمل متقابل» در کلمات عیسی مسیح (ع) به این شرح آمده است: «با دیگران همانطور رفتار کنید که می‌خواهید آنان با شما رفتار کنند. این است [خلاصه] کتاب خداوند و نوشته‌های انبیاء»^۱.

و در کتاب از متون مقدس یهودی آمده است: فردی بت پرست نزد عالمی یهودی آمده به او گفت: تا من روی یک پا ایستاده‌ام تمامی تورات را به من بیاموز! آن دانشمند چنین پاسخ داد: آنچه را خود از آن نفرت داری در حق همنوعت روا مدار. این همه تورات است، و بقیه توضیح و تفسیر آن است.^۲

۱. انجیل متی، ۱۲/۷؛ انجیل لوقا، ۳/۶.

۲. گنجینه‌ای از تلمود، ص ۲۳۴.

و در کلمات حضرت محمد(ص) چنین است:
«آنچه برای خود دوست داری، برای مردم هم دوست بدار»^۱.
و در وصیت حضرت مولی علی(ع) به فرزندش چنین آمده است:
ای پسر من! توصیه‌ام را دریاب، و نفس خود را ترازو و مقیاس میان خود
و دیگران قرار ده: پس آنچه را که برای خود دوست داری برای
دیگران نیز دوست بدار، و آنچه را که برای خود خوش نمی‌داری، برای
دیگران هم خوش مدار؛ ستم روا مدار، آنگونه که دوست نداری به تو
ستم شود؛ نیکی کن، آنگونه که دوست داری به تو نیکی کنند؛ و آنچه
را که برای دیگران زشت می‌داری برای خود نیز زشت بشمار؛ و چیزی
را برای مردم بیسند که برای خود می‌پسندی^۲.

و در ادبیات اسلامی در آثار اکثر ادبا می‌بینیم:

سعدی می‌گوید:

یاد دارم ز پیسر دانشمند	توهم از من به یاد دار این پند
هرچه بر نفس خویش نپسندی	نیز بر نفس دیگری مپسند ^۳

او نیز گفته است:

بشنو از من سخن حق پسر فرزندی	گر به رای من و اندیشه من خرسندی
چیست دانی سر دینداری و دانشمندی	آن روا دار که گر بر تو رود بیسندی
ناصر خسرو چنین گفته است:	

۱. حسن بن حسین بن شعبه جزانی، *تحف العقول عن آل الرسول*، تهران، (چاپ جدید ۱۹۷۵)، ص ۴۰ (حدیث ش ۴۵).

۲. *نهج البلاغه*، طبع صبحی صالح، نامه ۳۱.

۳. *گلستان سعدی*، ص ۸۲۱.

برکسی میسند کز تو آن رسد گت نیاید خویشان را آن پسند^۱
 درک این گونه اصول بر اساس یکی از آیات قرآن از الهامات الهی
 است. آنجا که قرآن مجید با سوگند به نفس آدمی می‌فرماید: «وَ نَفْسٍ
 وَ مَا سَوَّاهَا؛ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا»^۲ (و قسم به جان آدمی و آن کس
 که آن را [آفریده و] منظم ساخته؛ سپس فجور و تقوا [شرّ و خیرش] را
 به او الهام کرده است).

کرامت بشری مبتنی بر همین نیروی درّاکه‌ای است که آدمی را از
 سایر موجودات ممتاز می‌سازد. ابن سینا در رساله فارسی روانشناسی
 در خصوص رابطه این نیرو با اخلاق می‌نویسد: «عقل عملی آن است
 که اخلاق از آن آید و استنباط صناعات کار او باشد، هرگه که وی
 قاهر مرقوه شهوت و غضب و دیگر قوت‌های بدنی را، از وی اخلاق
 نیکو آید، و هرگه وی مقهور شود، شهوت و غضب را، از وی اخلاق
 بد آید»^۳.

البته کرامت بشری یک مفهوم وجودی و هستی‌شناسانه دارد و یک
 معنای ارزشی. در قرآن مجید هرچند به مفهوم نخستین آمده است، ولی
 به نظر ما می‌تواند جنبه عملی و تشریحی پیدا کند و از این رهگذر
 انسان از آن نظر که انسان است و نمونه خداوند است و مسجود
 فرشتگان، دارای حقوقی می‌شود و در روابط فیما بین اشخاص
 لازم‌الرعایه می‌گردد. کرامت انسانی از نظر قرآن یک امر واقعی است
 نه اعتباری، و نشان دهنده آن است که وی حقیقتاً از لحاظ وجودی

۱. ناصر خسرو، دیوان، ص ۴۳۵؛ و نیز رک: همو، سعادتنامه، ص ۵۴۶؛ جامی، اربعین، ص ۲۲.

۲. شمس (۹۱/۸۷).

۳. رساله روانشناسی، به کوشش محمود شهابی، ۱۳۲۸ش، تهران، ص ۱۰.

دارای امتیاز و برجستگی است. یعنی گوهر برین موجودات جهان به شماره می‌رود. به همین دلیل خداوند پس از آفرینش انسان به ابلیس می‌گوید: ما منعک از تسجد لما خلقت بیدی (چرا در برابر آنچه که با دو دست خویش آفریدم سجده نکردی؟)'.^۱

به طور خلاصه، اصل قرآنی «کرامت انسان» را باید از ارکان مفهوم اسلامی عدالت دانست. می‌توان گفت اصل کرامت انسان، به اصول دیگر نظیر اصل عمل متقابل، مبنایی رسمی می‌بخشد و آن را توجیه فلسفی می‌کند. به همین ترتیب، یک نظام عادل باید از کرامت همه شهروندان به نحو یکسان حفاظت کند.

چنانچه اصولی همچون اصل کرامت و اصل عدالت را از اصول فراقهقی قرار دهیم و آنگاه اجتهاد را آغاز کنیم به نتایج بسیار مهمی دست خواهیم یافت.

کرامت در قرآن یک ارزش نظری و تکوینی است این کرامت نظری و تکوینی می‌تواند بزرگواریهای ارزشی، عملی و تشریحی فراوانی را نیز به همراه داشته باشد. در غیر این صورت میان تکوین و تشریح ناسازگاری برقرار می‌گردد. در حالی که یکی از اسرار و نقاط برجسته و پراهمیت احکام اسلامی و کتاب خداوند یعنی قرآن مجید این است که این کتاب تشریح با کتاب تکوین منطبق است.

بدون تردید و به دور از هرگونه انکار، قوانین دینی می‌تواند کرامت بشری را تفسیر کنند و یا آن را محدود نماید، ولی در موارد

تعارض بین چنانچه نصوص دینی قابل تفسیر و توجیه منطبق با اصل کرامت است، باید آنها را با رهنمودهای تعالیم اهل بیت عصمت (ع)، و رعایت روشهای تفسیری صحیح، بگونه‌ای تفسیر نمود که تعارض بدوی رفع گردد باشد.

نتیجه‌گیری

۱. اصل عدالت و اصل کرامت بشری دو اصل از اصول پیش فقهی هستند. منظور ما از اصول پیش فقهی اصولی هستند که مقدم بر ادله استنباط احکام می‌باشند و نه هم‌تراز آنها تا احياناً در تعارض قرار گیرند. و به دیگر سخن، اصول پیش فقهی محور اجتهاد فقیه قرار می‌گیرند و فقیه، با این پیش فرض که تمام احکام شریعت عادلانه و در راستای کرامت انسانی می‌باشند استنباطات خود را همواره در همین چارچوب و منطبق با اصول مزبور صادر می‌کند.

۲. عدالت و کرامت بشری مفاهیم عقلانی هستند و عقل بشری میتواند آنها را درک کند.

۳. اجتهاد بر محور عدالت و کرامت بشری در آغاز قرن حاضر توسط اندیشه‌گران و نظریه‌پردازان نظام سیاسی مشروطیت در ایران، خراسانی و پیروانش تجربه و بعدها در مکتب قم شکوفا شد. والسلام.

نقش اصل عدالت در اجتهاد شیعی و توسعه حقوق بشر

چکیده

پذیرش اصل عدالت از نقاط ممتازه کلام و فقه شیعی و به دیگر سخن، از اصول مذهب تشیع است. به نظر می‌رسد اصل عدالت از اصول پیش فقهی است و نه یکی از قواعد فقهی و نه از قواعد اصولی. قاعده فقهی احکام کلی‌ای است که مسایل فرعی متعددی را شامل می‌گردد. قواعد فقهی درون فقهی هستند و می‌توانند با یکدیگر همتایی، همسری و تعارض کنند و فقیه در مقام تعارض به دنبال حل و فصل و تعادل و ترجیح باشد. برای مثال، قاعده تسلط مردم بر اموالشان می‌تواند با قاعده لاضرر و لاضرار در تعارض قرار گیرد و فقیه به فکر چاره افتد. قاعده اصولی نیز قاعده‌ای است که مربوط به موازین کلی روش استنباط است. مثل اینکه کل خاص یخصص العام. اما اصل عدالت از هیچ یک از دو نوع نمی‌باشد. نه جزء روش استنباط است و نه از قواعد کلی فقهی. جایگاه اصل عدالت در فقه بدین معناست که هر حکم شرعی از ناحیه شارع برای بندگان خدا بر محور عدل است و حکم مشتمل بر ظلم یا غیر عدل حکم شرعی نمی‌باشد. بنابراین چنین اصلی را نمی‌توان جزء اصول روشی دانست و نیز نمی‌توان آن را جزء احکام کلیه شرعیه محسوب نمود. فقیه در جریان استنباط چنانچه به حکمی دست یابد که منطبق با عدالت نباشد بایستی استنباط خود را تخطئه کند و مطمئن گردد که در مسیر مزبور مرتکب خطا شده است.

مقدمه

عدالت جنبه‌های مختلف دارد؛ فلسفی، کلامی، اخلاقی، سیاسی و فقهی. و نمی‌توان گفت هر یک از حوزه‌ها مستقل از یکدیگر و کاملاً با یکدیگر مجزا و منفک می‌باشند. بلکه موارد مذکور کاملاً با یکدیگر مرتبط هستند. حکما در تبیین جهان، عدالت را اصل محوری قرار داده‌اند یعنی معتقدند تکوین جهان بر پایه نظام احسن استوار است. متکلمین مسأله عدالت را در صفات الهی مطرح ساخته و آن را یکی از صفات خداوند دانسته و به دنبال آن در خصوص تعریف، حقیقت، و بالاخره حسن و قبح و معیار تشخیص آن سخن گفته‌اند. همچنین فقها در موارد گوناگون از جمله در شرط عدالت برای امام جماعت^۱، مستحق زکات^۲، شاهد^۳، وصی^۴، حاکم شرع اعم از مفتی یا قاضی^۵ مطرح کرده‌اند. در فلسفه سیاست، عدالت در دو وادی فردی و اجتماعی مطرح می‌شود؛ بدین معنا که اولاً برای حاکم عدالت فردی شرط تصدی است و آن عبارت است از داشتن نیروی روحی برای اجتناب از فساد و زشتیها و ثانیاً او موظف به گسترش عدالت در میان اجتماع است.

۱. حلی، شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۸۸.

۲. همان، ص ۱۵۱.

۳. حلی، حسن، قواعد الأحكام فی معرفة الحلال و الحرام، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۱۵۶.

۴. کرکی، علی بن حسین، جامع المقاصد فی شرح القواعد، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۲۷۴.

۵. آل عصفور بحرانی، یوسف، الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۵ق، ج ۱۰، ص ۵۸.

فلاسفه حقوق در مبحث حقوق فطری به موضوع عدالت سرکشیده و درک و حسن آن را فطری دانسته‌اند. و بالاخره اصولیین به مناسبت دلیل عقل، مستقلات عقلیه و قاعده ملازمه عقل و نقل، به مسأله عدالت پرداخته‌اند.^۱ بنا به مراتب ارتباط مباحث در حوزه‌های مختلف کاملاً روشن می‌گردد. زیرا یک فرد مؤمن به خدایی ایمان می‌آورد که جهان را بر پایه عدل استوار ساخته و خود نیز عادل است و خدای عادل برای او شریعتی را مقرر داشته که محور اصلی آن عدالت فردی و اجتماعی است. یعنی اولاً خداوند بر او حقی دارد که تخلف از آن، ظلم به خداوند است؛ و ثانیاً در تخلق به اخلاق غیرحسنة و عدم تربیت نفس و عدم رقاء نفسانی ظلم به نفس است؛ و ثالثاً انسان در عدم رعایت حقوق دیگران مرتکب ظلم به انسان است. خداوند از انسانها خواسته که در جمیع مراتب سه گانه عادل باشند و فزون آنکه تمام هدف و مقصد نهایی ارسال رسل و انزال کتب را اقامه عدل توسط انسانها دانسته است. با توجه به آنچه گفته شد به نظر ما مسأله اصلی در تحلیل مباحث پیرامون عدالت تنقیح و یافتن محل نزاع در میان صاحبان اندیشه از گذشته بسیار دور تا به حال است.

محل نزاع به گونه‌های مختلف طرح شده که متأسفانه به خاطر

۱. جصاص، احمد بن علی، اصول الجصاص (المسمى الفصول فی الاصول)، بیروت ۱۴۲۰/۲۰۰۰م، ج ۲، ص ۹۹-۱۰۵؛ انصاری، مرتضی، فرائد الاصول، قم، چاپ عبدالله نورانی، ۱۳۶۵ش، ج ۱، ص ۸-۱۲؛ تهرانی، ابوالقاسم بن محمد علی، مطارح الانظار (تقریرات درس شیخ انصاری)، تهران، چاپ سنگی، ۱۳۰۸، چاپ افسست: قم، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۲۹-۲۴۵؛ حائری یزدی، عبدالکریم، درر الفوائد، با تعلیقات محمد علی اراکی، قم ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۳۳۴-۳۴۰؛ کاظمی خراسانی، محمد علی، فوائد الاصول (تقریرات درس آیت الله نائینی)، قم، ۱۴۰۴-۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۴۱-۶۴.

عدم طرح مساله به نحو صحیح نقطه‌های کور، روشن نشده است. نگارنده فکر می‌کند که باید در موضوع عدالت بحث را بر سه محور قرارداد:

الف. حسن عدل و قبح ظلم، ذاتی است یا شرعی؟

ب. تشخیص مصادیق عدالت عقلی است یا شرعی؟

ج. حقیقت عدالت چیست؛ اعتباری و قراردادی است یا واقعی؟ در

ذیل به این مباحث می‌پردازیم.

مبحث اول - حسن و قبح ذاتی و شرعی عدالت و ظلم

سؤال در این مبحث این است که آیا افعال بشر به طور کلی و عدل و ظلم به نحو خاص فی ذاته متصف به خوب و بد هستند (با قطع نظر از مرجع تشخیص دهنده) یا افعال بشر مطلقاً مانند اشیاء موجود در جهانند، نه خوبند و نه بد، خوبی و بدی بستگی به امر و نهی شارع دارد و خوب آن است که خداوند بدان امر کرده و بد آن است که خداوند بشر را از ارتکاب آن نهی کرده است و اگر نسبت به افعالی بالعکس می‌کرد، نتیجه بالعکس بود. این پرسش در تاریخ اندیشه پریشی است کهن، چنانکه در مکالمات افلاطون در رساله «اوتیفرون» با این پرسش مواجه می‌شویم، مکالمه مزبور به شرح زیر است:

۳۹۹ سال پیش از میلاد مسیح، سقراط را در آتن برای رسیدگی به اتهام منحرف کردن جوانان به دادگاه احضار کرده‌اند. سقراط این جنگاور پیشین، عضو پیشین شورای شهر و فیلسوف برجسته آتنی، که

هفتاد سال دارد برای اطاعت از قانون صبحگاهان سعی کرد پیش از وقت تعیین شده در محل دعوت حاضر باشد. وقتی وارد سرسرای دادگاه شد متوجه شد که پیش از وی شخصی در آنجا حاضر است. آن شخص نامش «اوتیفرون» از خادمان معابد یونان است. سقراط، از وی پرسید شما برای چه آمده‌ای؟ گفت برای طرح شکایت. سقراط پرسید شکایت علیه چه کسی؟ گفت علیه پدرم. سقراط پرسید مگر پدرت چه جرمی کرده است؟ در پاسخ گفت: بی‌تقوایی!! به نقل افلاطون در رساله‌ای که به این گفتگو اختصاص دارد، سقراط در همان سرسرای دادگاه خطاب به اوتیفرون سؤالی را مطرح می‌کند که قرن‌ها به عنوان یک معما در اندیشه بشر باقی ماند. وی می‌پرسد تقوا چرا خوب است؟ اوتیفرون پاسخ می‌دهد چون خدایان می‌خواهند. سقراط ادامه می‌دهد آیا تقوا چون ذاتاً نیکو و پسندیده است مورد طلب و امر خدایان است، یا اینکه چون امر خدایان به آن تعلق گرفته وصف نیکویی یافته است؟^۱ افلاطون جانب ذاتی بودن خوبی و بدی افعال را می‌گیرد و آنچه را بعدها به نام معمای اوتیفرون مطرح شده، یک سؤال ساده به حساب می‌آورد و نه یک معمای دشوار. ولی وقتی سؤال فوق به مجامع دینی وارد می‌شود آنچه باعث معما شدن این مساله است، باور دینی مؤمنان به اطلاق قدرت الهی بر همه چیز است.

شخص مؤمن به خدا اگر بگوید پارسایی ذاتاً نیکوست، در آن صورت باید امر الهی مقید به رعایت آن بشود و این با اطلاق قدرت خداوند ناسازگار است؛ زیرا او برحسب تعلیمات دینی شخص مؤمن

۱. افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران، ۱۳۸۰ش، ج ۱، ص

«فعال مایشاء» است و هر چه بخواهد می‌کند. سؤال فوق در مجامع دینی مکاتبی را به دنبال خود به وجود آورده است و در رأس آنها دو مکتب طرفداران ذاتی بودن و طرفداران الهی بودن حسن و قبح افعال می‌باشند. در سنت مسیحی از آکویناس و کادورث گرفته تا ریچارد اسوین برن در دوران معاصر همگی به دفاع از ذاتی بودن پرداخته‌اند.^۱ متقابلاً رویرت آدامز از قول ویلیام آکام، فیلسوف بلند آوازه فرانسیس مسیحی، نقل می‌کند که گفته است^۲ اگر خداوند به سرقت و دروغ و... امر می‌کرد، آنها چه؟ نیکو و دوست داشتنی می‌شدند؟!

ذاتی‌گرایان تلاش کرده‌اند از موضع خود دفاع کنند و اعتقاد به ذاتی بودن و حاکم بودن اصول ارزشهای اخلاقی، همچون حسن عدل و قبح ظلم را بر خداوند با اعتقاد به نامحدود بودن قدرت او جمع کنند و تلاششان قرین توفیق بوده است. بهترین پاسخی که به این اشکال داده‌اند و به صورت‌های مختلف در تاریخ اندیشه مکتوب است، مقایسه حقایق بنیادی اخلاق با حقایق منطقی است؛ یعنی همان طور که نمی‌شود خداوند شیء کبیر را در شیء صغیر بگنجانند (اندراج کبیر در صغیر)، نیز نمی‌شود خداوند ظلم بکند؛ اما این نشدن به معنای تحدید قدرت الهی نیست. به قول اسوین برن حقایق ضروری اخلاق، همچون حقایق ضروری منطقی تعیین‌کننده رفتار الهی هستند.^۳

ورود مساله به اسلام

هر چند به نظر ما در تاریخ اندیشه اسلامی مساله اصلی در شکل‌گیری

1. Singern ,Peter, A Companion to Ethics black well, P.525.

2. Ibid, P.528.

3. Ibid, P.525.

دو مکتب اشعری^۱ و معتزلی^۲ نه این سؤال، که سؤال بعدی بوده و متکلمین اسلامی با عبور از این مساله و اکثراً با قبول ذاتی بودن حسن و قبح افعال بشری به مساله بعدی پرداخته‌اند. ولی در بسیار از متون کلامی اختلاف معتزلیان و اشعریان در دو مساله یکجا بحث شده و دلائلی شبیه‌غریبان برای ذاتی بودن آورده‌اند. گفته‌اند که امور محال هرگز تقییدی بر اقتدار الهی نیست؛ زیرا محال اصلاً چیزی نیست تا بحث شود که چون قدرت خدا بر آن تعلق نمی‌گیرد پس محدود است^۳. به دیگر سخن، عدم تحقق امور محال معلول ضعف قابل است نه فاعل^۴. ولی باز هم مساله اصلی ذاتی و شرعی بودن نیست، نزاع عقلی بودن و شرعی بودن است که راجع به معنای مقام درک معنا و تشخیص مصادیق است که در سطور آتی بحث خواهیم کرد.

۱. اشاعره، نامی که بر پیروان مکتب کلامی ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری اطلاق می‌شود. اشاعره در معنای عام به سنت‌گرایان یا اهل سنت و جماعت گفته می‌شود، یعنی آنان که در برابر خردگرایان معتزلی، بر نقل (= قرآن و سنت) تأکید می‌ورزند و نقل را بر عقل ترجیح می‌دهند (همان و نیز رک: دائره المعارف بزرگ اسلامی، مدخل اشاعره).

۲. معتزله گروهی از متکلمان، به پیشوایی واصل بن عطا (۸۰-۱۳۱ق) بودند که در دوره مأمون عباسی، با حمایت وی، نفوذ زیادی در جهان اسلام یافتند. یکی از بزرگترین متکلمان معتزلی، قاضی عبدالجبار معتزلی مؤلف کتاب مهم *المعنی* است. (رک: محقق داماد، سید مصطفی، مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی، تهران، انتشارات خوارزمی).

۳. به عنوان نمونه، رک: رازی، *فخرالدین. المطالب العالیه*، تصحیح احمد حجازی، دارالکتب العربی، ج ۴، ص ۱۰۵.

۴. نیشابوری، ابورشید، *المسائل فی الخلاف بین البصریین و البغدادیین*، بیروت، چاپ معن زیاده و رضوان سید، بیروت، ۱۹۷۹م، ج ۱، ص ۳۲۶-۳۲۷.

مبحث دوم - عقلی بودن و شرعی بودن حسن و قبح

مهمترین نقطه بحثی که در مورد عدالت از همان قرون اولیه در میان اندیشمندان اسلامی آغاز شد، و به دنبال آن مکاتب مختلفی تشکیل و فرقه‌های مذهبی به وجود آمد این بود که آیا مفهوم عدالت و حسن انجام آن قابل دستیابی عقل بشری است یا آنکه عدالت مفهومی است غیر قابل دستیابی برای عقل انسان و خدا آن را تعریف می‌کند و به بشر می‌گوید که چه کاری عدل است و چه کاری ظلم است؟ هر یک از این دو نظریه طرفدارانی یافت و مکتبی را تشکیل داد. فرقه نخستین می‌گفتند که عدالت، هم حسن آن را عقل بشر درک می‌کند و هم تبیین مفهوم آن برای بشر میسر است و اینکه می‌گوئیم خدا عادل است، یعنی خدا عقلاً و بالضروره همان عدلی را که عقل بشری درک می‌کند اراده می‌نماید. در حالی که گروه دوم می‌گفتند به طور کلی خوبی و بدی، عدل و ظلم، اوصاف ذاتی اعمال بشری نیستند، آنها صرفاً برگرفته از اراده خداوند می‌باشند، هر چه خدا اراده کند، عدل و انجام آن خوب است. این دو طرز فکر در عمل و زندگی اجتماعی بشر و درک دینی او تأثیر فراوانی داشته است. حتی در روشهای سیاسی بسیار مؤثر بوده است. به موجب مکتب نخستین هر کس و در هر موقعیت از قدرت، چنانچه از عدالت تجاوز می‌کرد انسانها حق داشتند اعتراض کنند، زیرا فرض این بود که انسانها عدل و ظلم را درک می‌کنند و هیچ منبعی، به جز عقل بشری معیار بی‌چون و چرای عدالت نیست. درحالی که فرقه اخیر که درک از عدالت را مقدور انسان نمی‌دانستند، معتقد بودند که خداوند و هر کس که از جانب او بیاید و یا به نام او در رأس قدرت قرار گیرد، مظهر بی‌چون و چرای عدالت

است، هر چه او بکند عدل است و بنابراین هیچ کس مجاز نیست، قوانین و فرامین او، نمایندگان و مظاهر الهی را مورد نقد و سؤال قرار دهد و آنان را به بی‌عدالتی منسوب سازد. دو مکتب مشهور در تاریخ فکر اسلامی، معتزله و اشاعره، به ترتیب مدافع نظریه نخستین و نظریه اخیر می‌باشند.

البته متکلمان مسلمان همگی در اصل پذیرش امکان معرفت اخلاقی هم داستان بوده‌اند و شک و تردیدهایی که در قرن بیستم عمدتاً در اثر نفوذ پوزیتیویسم منطقی پیش آمد، برای آنها مطرح نبوده است. اما آنها دربارهٔ چگونگی تحصیل معرفت اخلاقی اختلاف نظر داشته‌اند. متکلمان معتزلی تأکید داشتند که عقل آدمی به تنهایی قدرت کسب معرفت اخلاقی را دارد. عقل انسان بدون نیاز به راهنمایی خداوند می‌تواند حسن عدالت، راستگویی، احسان و امور دیگر را دریابد و نیز قبیح ظلم، دروغ و چیزهایی دیگر را بداند. آنان به نظریهٔ عقلی بودن حسن و قبح اعتقاد داشتند و از این روی، به عقل‌گرایان معروف‌اند. از توضیحات متکلمان معتزلی دربارهٔ نحوهٔ تعقل گزاره‌های اخلاقی برمی‌آید که آنان بر حسب اصطلاحات رایج امروزی در فلسفهٔ اخلاق، شهودگرا بوده‌اند؛ زیرا می‌گفتند معرفت اخلاقی در اصل، نوعی ادراک شهودی است. این نظریهٔ عقلی‌گرایانه معتزله البته بر مبنای یک فرض وجود شناختی دربارهٔ اوصاف اخلاقی استوار بود. آنها اوصاف اخلاقی را وصف ذاتی و واقعی، نه عاریتی افعال بشر می‌دانستند. ذاتی بودن اوصاف اخلاقی به این معناست که این ویژگی از متن خود فعل حاصل آمده است، نه از امر و نهی کسی. بدین ترتیب، متکلمان معتزلی دربارهٔ وجود اوصاف اخلاقی، نظریهٔ ذاتی بودن، و دربارهٔ معرفت اخلاقی، نظریهٔ عقلی بودن

را برگزیدند که به اختصار، نظریه حسن و قبح ذاتی و عقلی خوانده می‌شود.^۱ در پیروی از مکتب اعتزال افراد یکسان نیستند و افراطی و متعادل وجود دارند. برخی برای درک معنای عدل و ظلم و تشخیص مصادیق تا آنجا برای عقل توان قائل شده‌اند که از کلامشان گاه به صراحت و گاه به طریق استنتاج عدم نیاز به انبیاء مستفاد می‌گردد. ابوبکر محمدبن زکریای رازی برخلاف متفکران مسلمان پیرو ارسطو، امکان توافق میان فلسفه و دین را رد می‌کند. بعضی از کتابهای او نظیر *مخاریق الانبیاء* و *حیل المتنبیین* حاوی شدیدترین نظریاتی است که در قرون وسطی علیه دین ابراز شده است. گفته می‌شود که رازی در این کتابها تا حدی به استدلالات مانویان آن زمان بر ضد ادیان تأسیسی تمسک جسته است. مطالب مندرج در آن آثار تقریباً به شرح زیر است:

نظر به این که طبیعت همه انسانها را مساوی آفریده است، ادعای انبیاء دایر بر برتری روحانی و عقلی، خودستایی ناموجه است. معجزات منسوب به پیامبران چیزی جز افسانه‌هایی برای تظاهر به دینداری و اساطیر خیالی نیست. تعالیم دین، در تبیین هر حقیقت با هم مغایرند و دلیل بارز آن، تعارض آن تعالیم با همدیگر است. پیروی کورکورانه از سنت و تا حدی رسوم و عادات است که هر گروه از بشر را همواره به مذهب خاص خود وابسته نگه می‌دارد. اعتقاد تعصب‌آمیز به عقاید مختلف مذهبی یکی از علل عمده جنگهایی است که بشر را به فلاکت

۱. یکی از بهترین تقریرهای این نظریه در آثار عبدالجبار معتزلی است. برای آشنایی با دیدگاه وی، رک: محمد السید، محمد صالح، الخیر و الشر عند القاضی عبدالجبار، قاهره، ۱۹۹۸م.

سوق می‌دهد. مسلماً نمی‌توان به آسانی از این واقعیت در تاریخ عقاید گذشت که ادیان همیشه مخالف تفکر فلسفی و تحقیقات علمی بوده‌اند. آنچه به اصطلاح صحف الهی نامیده می‌شود، ساخته خود انبیا است، حال آن‌که نوشته‌های افلاطون، ارسطو، بقراط حکیم و اقلیدس به مراتب برای بشریت مفیدتر بوده است.

مشرعین و غیر متشرعین هر دو در اثر حملات رازی به نبوت و مذهب تکان خوردند و این امر منجر به محکومیت کلیه آثار فلسفی وی گردید و به همین دلیل حتی امروز هم دستیابی به آن آثار به آسانی میسر نیست. حتی بیرونی منورالفکر و پژوهشگر نامی در فلسفه و ادیان هند، در مخالفت عمومی با وی هم‌آواز گردید.^۱ با این همه، بیرونی با فهرستی که از آثار موجود رازی در زمان خویش فراهم آورده و ۱۸۴ عنوان را در آن درج کرده، ما را رهین منت خویش ساخته است. بیرونی خود اعتراف کرده که در جوانی آنچنان اشتیاقی به

۱. البته صحت انتساب مطالب بالا به رازی توسط محققان اسلامی مورد تردید قرار گرفته است. از جمله استاد مرتضی مطهری به شدت این انتساب را مردود دانسته است. ایشان می‌گویند: «... این اصبیه ضمن این‌که نسبت جنین آثاری را به رازی انکار کرده، احتمال داده که برخی اشرار این آثار را ساخته و از روی دشمنی به رازی نسبت داده باشند و تصریح کرده است که نام مخاریق انبیا را دشمنان رازی نظیر علی بن رضوان مصری به این کتاب داده باشند نه خود رازی»، ایشان معتقدند که رازی سخت پایبند به توحید و معاد و اصالت و بقای روح بوده و کتابهای متعددی از رازی در خصوص اثبات مبدأ و معاد برمی‌شمرند. استاد مطهری با استبعاد شدید اینکه این مطالب ضعیف و سست از متفکری مانند رازی باشد احتمال قوی می‌دهند که چون رازی تا حدودی طرز تفکر شیعی امامیه داشته است، همانند بسیاری متفکران دیگر از سوی دشمنان شیعه امامیه متهم به کفر و زندق شده باشد. برای اطلاع بیشتر نظر خواننده گرامی به کتاب *خدمات متقابل اسلام و ایران*، چاپ دوازدهم، صفحات ۵۲۵ به بعد جلب می‌گردد.

نوشته‌های رازی داشته که آثار او را در مابعدالطبیعه به دقت مطالعه کرده است. با این همه، او نیز از بی‌قیدی رازی در تفکر و بیانات الحادی وی به شدت تکان خورده بود. ابن حزم در اثر خود در باب مذاهب و فرق تحت عنوان کتاب الملل و النحل، عقاید رازی را بیش از هر کس دیگری تقبیح می‌کند. حتی اسماعیلیان از تعلیمات فلسفی او تبری جستند. ناصر خسرو در کتاب *زاد المسافرین*، و حمید الدین کرمانی یکی از متکلمان آن عصر، در *اقوال الذهبیه*، عقاید فلسفی - مذهبی رازی را در مظان انتقاد شدید و محکومیت و طرد قطعی قرار داده‌اند^۱. ابوالعلائی معری شاعر و متفکر نابینای عرب (۳۶۳-۴۴۹ق) را می‌توان جزء همین دسته افراطیون دانست. او چنین سروده است:

یستهی الناس ان یقوم امام ناطق فی کتیبه الخرساء
کذب الظن لا امام سوی العقل مستشیرا فی صبحه و المساء

یعنی: مردم می‌خواهند که همیشه برای آنان پیشوایی قیام کند و برای آنان در نوشته کوچک بی‌زبانی سخنی بگوید. این پندار نادرستی است، هیچ پیشوایی به جز عقل وجود ندارد، همان عقلی بام و شام به آدمی مشورت می‌دهد. ولی هیچ کس تردید ندارد که ابوالعلائی مسلمان و خداپاور است^۲. وی خود می‌گوید: نفرین خدا باد بر گروهی که چون

۱. محقق داماد، سید مصطفی، *مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی*، منبع پیشین.

۲. هرچند تحقیق انجام شده نشان می‌دهد که ابوالعلائی نه اشعری است و نه معتزلی. هم معتزلیان را نکوهش می‌کند و هم اشعریان را. معتزلیان را به این خاطر که آنان ادعای آزادی اندیشه و بیان می‌کنند و سنگ دین به سینه می‌زنند، ولی گناه می‌کنند و باده می‌نوشند و تحمل نقد مخالف ندارند و همواره با مخالفان خود در نبردند. و اشعریان را همانند شبانی می‌داند که گله بزرگی ←

من با ایشان سخن راست به میان می‌آورم، می‌گویند کافر شده است^۱. او ایمان به خدا را فطری می‌داند و منکران خداوند را دکان‌دارانی می‌خواند که اراذل عامه را به شکل‌های گوناگون به زیر فرمان خود می‌آورند و اگر بتوانند خود دعوی خدایی می‌کنند^۲. ولی معتزلیان معتدل بر آن بودند که احکام شرعی و حسن و قبح دینی خود مبنای عقلی دارد و بر اساس حسن و قبح ذاتی افعال و اعمال است. بر همین مبنا آنها حسن و قبح را صفات اعمال اختیاری و آگاهانه‌ای می‌دانستند که از جهتی مستحق مدح یا مستوجب ذم است.

متکلمان اشعری در برابر معتزله موضع مخالف گرفتند. آنان هر دو جهت نظریه معتزله را بر خلاف آموزه‌های دینی یافتند. می‌گفتند قبول واقعیت اوصاف اخلاقی به معنای محدود کردن قدرت خداوند در انجام هر آنچه می‌خواهد - که مفاد چندین آیه از قرآن کریم است^۳ - تلقی شد و از این روی کنار نهاده شد. با رد عینیت اوصاف اخلاقی و ارجاع آنها به امر و نهی (اراده) الهی، دیگر مجالی برای معرفت عقلایی در اخلاق باقی نماند و از این روی، متکلمان اشعری نظریه شرعی بودن

→ گم کرده راه، را در شبی تاریک می‌چراند و پروای آن ندارد که گله را برای یافتن گیاه به کجا می‌راند و شایسته است که گرگان به گله‌اش هجوم آورند (ابوالعلا معری، رساله الغفران، ص ۴۶۶؛ به نقل از شرف الدین خراسانی، مقاله «ابوالعلا»، در دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۳ش).

۱. همان.

۲. همان، ص ۳۲.

۳. آیاتی مانند: «فَأَنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ» (فاطر ۳۵: ۸)؛ «كَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا» (کهف ۱۸: ۴۵) که به حسب ظاهر دلالت دارد که خداوند هر عملی را بخواهد، حتی قتل و غارت، انجام می-

معرفت اخلاقی را پیش کشیدند. بدین ترتیب، آنان نقش هدایت‌گری وحی را، که گمان می‌بردند بر اساس دیدگاه معتزله آسیب جدی خورده، احیا کردند. آنان اعلام کردند شریعت تنها راه کسب معرفت اخلاقی است؛ زیرا اصولاً وصف اخلاقی، چیزی جز اراده الهی نیست و عقل نمی‌تواند بدون وحی به عرصه بلند اراده الهی دست یابد. بدین ترتیب، اشاعره درباره وجود اوصاف اخلاقی، نظریه الهی بودن - یعنی مصدر گرفتن از امر و نهی خداوند - و درباره معرفت اخلاقی، نظریه شرعی بودن - یعنی انحصار راه فهم احکام اخلاقی به شریعت - را برگزیدند که به اختصار به نظریه حسن و قبح الهی و شرعی معروف است.^۱

متکلمین شیعه در این جهت با نظریه معتزله همراهند و لذا شیعه را «عدلیه» نامیده‌اند. شیعه معتقد است که بشر عدل، و حسن آن را درک می‌کند و خداوند عادل است و ظلم بر خداوند قبیح و محال است. بدین معنی که خداوند همان چه که بشر آن را عدل می‌داند، مورد تعلق اراده قرار می‌دهد، و محال است که جز آن باشد. به تعبیر دیگر، شیعه خداوندی را می‌پرستد که اراده‌اش بر عدلی که او درک می‌کند تعلق یافته و بشر را فرمان داده که به عدالت رفتار کند. از نخستین آثار متکلمان شیعی می‌توان به کتاب یاقوت نوبختی اشاره کرد که ضمن دفاع از این نظریه، دلایلی قابل توجه ارائه می‌کند.^۲ دیر زمانی است

۱. برای بحثی درباره نظریه شرعی‌گرایی، رک: شهرستانی، *نهایة الاقدام فی علم الکلام*، قاعده ۱۷.

۲. متن کتاب نوبختی، که از علمای شیعه در قرن سوم است، همراه با شرح علامه حلی چاپ شده است؛ رک: حلی، *انوار الملکوت فی شرح الیاقوت*، قم، انتشارات الرضی، ۱۳۶۳ ش.

که نویسندگان ملل و نحل اندیشه عقل‌گرایی را بر تارک دو مکتب کلامی شیعه و معتزله نگاشته و از خصیصه مکتبی آنان دانسته‌اند؛ شهرستانی می‌نویسد: «ایشان (شیعه و معتزله) با اعتقاد به حسن و قبح عقلی افعال معتقدند که عقل به طور مستقل و بدون نظر شریعت می‌تواند حسن و قبح بسیاری از افعال را درک کند. عناوین مختلفی از افعال که بر ظلم تطبیق داده می‌شود در نظر عقل محکوم به قبح است و هر فعلی که منطبق بر عدل باشد محکوم به حسن عقلی است»^۱. بنابراین مبنا عناوینی مانند عدل و ظلم و... عناوین و مفاهیمی برون دینی است و درون دینی و مختص به نص شرعی نیست. نصوص شرعی در این زمینه ارشاد به حکم عقل دانسته می‌شود. اما به رغم این فصل ممیز کلام شیعی که به طور کامل آن را از مکتب اشعری جدا ساخته، در این میان فقیهان شیعی با متکلمان عقل‌گرای افراطی معتزلی مخالف‌اند. اینان نقش راهنمایی معرفتی وحی را اصیل می‌دانند و قلمروهای ناشناخته‌ای را در اخلاق می‌پذیرند که جز با چراغ وحی دست یافتنی نیست. فقیهان شیعی هر چند اوصاف اخلاقی را واقعی می‌دانند و معتقدند که عقل بشری می‌تواند اعمال خوب و بد را که از آن جمله عدالت و ظلم است تشخیص دهد و حتی احکام الهی را تابع این اوصاف می‌دانند - و از این نظر هیچ اختلافی با معتزله ندارند - اما فقها درباره قلمرو معرفت عقلی اخلاقی قایل به حد و مرزند و نقشی اساسی برای شرع در این جهت می‌پذیرند. فقیهان معتقدند که در بسیاری از موارد مصادیق عدل و ظلم را بشر تشخیص نمی‌دهد و

۱. شهرستانی، عبدالکریم؛ الملل و النحل، بیروت، دارالمعرفة، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۴.

محتاج است که شریعت الهی برای او تبیین نماید. نکته‌ای که نیاز به تحلیل دارد این است که منابع احکام الهی از نظر فقیهان شیعی، متن کتاب خدا (قرآن) و سنت و تعقل است. در خصوص تبیین منبع سوم یعنی تعقل همواره میان صاحب‌نظران گفتگو بوده است.

در میان فقیهان شیعی نیز در طول تاریخ نسبت به قلمرو عقل چندان وحدت نظر وجود نداشته است. دو قرن قبل فقیه عظیم الشان شیعه مرحوم شیخ محمد حسن نجفی در کتاب *جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام* در بسیاری مسائل فقهی به استناد قاعده عدالت و نفی ظلم فتوا صادر کرده است. برای نمونه، وی در مسأله ولایت پدر بر دختر رشیده باکره که سایر فقها به استناد برخی روایات واصله نظر بر ولایت پدر داده‌اند، به تمسک به اصل عدالت نظریه نفی ولایت ولی را توجیه می‌کند. می‌نویسد: «لعل الاعتبار یشهد بسقوط الولاية رأساً، ضرورة تحقّق الظلم فی جبر العاقل الکامل علی ما یکرهه؟»^۱.

یعنی: «شاید موازین گواه بر سقوط ولایت به طور کلی باشد، زیرا اجبار دختر عاقل و کامل بر امری که آن را نمی‌پسندد ظلم است».

در قرن معاصر که قرن تحولات اجتماعی محسوب می‌شود و مسایل حقوق بشر مطرح گردیده، فقیهانی بوده‌اند که کماکان بر محدودیت مدرکات عقلی اصرار ورزیده‌اند و در مقابل تنی چند هم بوده‌اند که دایره این حوزه را وسعت بخشیده و به صراحت با استفاده از اصل عدالت که حسن و لزوم آن از ادراکات مسلم عقلی است، اصولی نظیر آزادی و مساوات و سایر حقوق فردی و اجتماعی را با موازین اسلامی

۱. نجفی، *جواهر الکلام*، بیروت، دار احیاء تراث العربی، ج ۲۹، ص ۱۹۷.

منطبق دانسته‌اند. میرزا حسین نائینی نظریه‌پرداز نامدار حکومت مشروطه در ایران است. وی در آغاز قرن گذشته کتابی تحت عنوان *تنبيه الامة وتنزيه الملة* تألیف کرده است. برخی نام آن را *تنبيه الامة و تنزيه الملة فى لزوم مشروطية الدولة المنتخبة لتقليل الظلم على افراد الامة و ترقية المجتمع* ثبت کرده‌اند.^۱ منظور از امت در این عنوان ملت ایران و منظور از ملت دین اسلام است.^۲ یعنی: آگاه سازی ملت ایران و منزه کردن (رفع اتهام) دین اسلام [کتاب] در زمینه لزوم مشروطیت انتخابی برای کاستن ظلم بر افراد ملت و پیشرفت جامعه. پیام این عنوان آن است که اولاً ملت ایران خودشان آگاه به حقوقشان نیستند و باید آنها را آگاه ساخت؛ ثانیاً دین مقدس اسلام در جامعه بشریت امروز متهم به طرفداری از استبداد و دیکتاتوری است و باید از دین رفع اتهام شود؛ و ثالثاً دولت انتخابی موجب رفع ظلم می‌شود و مفهوم مخالف آن این است که دولت غیر منتخب ظلم بر مردم است؛ رابعاً دولت غیر منتخب علاوه بر رفع ظلم موجب ترقی جامعه است.^۳ ایشان

۱. مدرس تبریزی، *ریحانة الادب*، ج ۴، ص ۱۶۲.

۲. باید توجه داشت که واژه «ملت» در اصطلاح امروز کاملاً مفهومی مغایر با مفهوم رایج در ادبیات اسلامی است. در قرآن مجید اصطلاح امت همان مفهومی نزدیک به معنای ملت در اصطلاح امروز است. نیز واژه «ملة» در قرآن همان دین و آیین است: *ملة ابيکم ابراهيم*. کتاب *ملل و نحل* شهرستانی یعنی ادیان و مکاتب.

۳. با توجه به اشتها این اثر و شواهد فراوانی که بر تألیف آن توسط علامه نائینی وجود دارد، اظهار تردید برخی (رک: کاظم روحانی، *نامه انجمن کتابداران ایران*، دوره دهم، ش ۱۰، ص ۲۳۶؛ به نقل از موسی نجفی، *مجله مسجد*، ش ۱۸، ص ۳۹) در این زمینه بی‌اساس بوده و مسأله روشنتر از آن است که نیازمند ذکر شواهد باشد. بسیاری از شاگردان نائینی که درباره استاد ←

در این کتاب تصریح می‌کند که همان‌گونه که ما با بهره‌گیری از تعقل قواعد فقهی را استنباط می‌کنیم، همچنین می‌توان با «جودت استنباط» از مقتضیات مبانی و اصول مذهب، قواعد مربوط به ترقی و پیشرفت و کلیه حقوقی که حکمای اروپا به آن مباهات دارند استخراج نمود.^۱ و در جای دیگر با صراحت، عامل عمده انحطاط جوامع اسلامی را استبداد می‌داند و دریافت غریبان را از مفاهیمی نظیر حقوق مردم، عدالت، آزادی ارج می‌نهد و آن را «زهی مایه شرف و افتخار آنان و بسی موجب سر به زیری و غبطه ما مردم» می‌داند.^۲ به موجب نظر این دسته فقیهان، داده‌های وحیانی نباید چنان تفسیر شوند که با یافته‌های مسلم عقلی ناسازگار افتد. از این دیدگاه اسلام دین تعبد محض نیست و احکام آن بر اصولی پیشینی مبتنی است. بنابراین نصوص دینی که حاکی از اراده تشریحی خداوند است در مقام واقع تابع اصولی کلی است. شیخ فضل الله نوری از مخالفین این نظر است، وی حوزه درک عقل را محدود و مفاهیمی نظیر مساوات را مخالف شریعت می‌داند، و تفاوت‌های مبتنی بر جنسیت، مذهب، بردگی و امثال آن را احکام دائمی شریعت محسوب می‌داشت.^۳ نائینی در پاسخ، این برداشت را ناشی از عدم توجه به اصل عدالت توصیف نموده و بر این امر تاکید

→ سخن گفته‌اند، از تألیف این اثر در عصر مشروطه ذکری به میان آورده‌اند(رک: مقدمه کتاب، چاپ جدید).

۱. میرزا حسین نائینی، تنبیه الامة و تنزیه الملّه، ص ۸۹، ۱۲۹.

۲. همان، ۸۸.

۳. زرگری نژاد، رسائل مشروطیت، تهران، نشر کویر، ۱۳۷۴ ش، ص ۱۶۳-۱۶۴.

می‌کند که انسانها از نظر اسلام نسبت به اجرای قانون از برابری برخوردارند.^۱ پیروان نظریه نائینی به منظور حل تعارض میان برخی هنجارهای فقهی و معیارهای حقوق بشر بین‌المللی، به اصل ریشه‌دار و مستحکم عدالت^۲ تمسک می‌جویند و معتقدند اصل عدالت، ثمره و میوه عقل است و یکی از اصول پنج‌گانه مذهب تشیع به حساب می‌آید. خداوند عادل است؛ بنابراین تمام احکام و دستورات او نیز عادلانه است، از این رهگذر نتیجه می‌گیرند که چون برخی معیارهای مزبور منطبق با عدالت و از مصادیق آن است، بنابراین شریعت آن را تأیید می‌کند.

علامه سید محمد حسین طباطبایی از این دسته متفکران است. وی در قرن معاصر پیشرو نهضتی فکری است. فکری که در سراسر آثار وی مشهود است. وی در آثار خود اسلام را مجموعه‌ای معرفی می‌کند که به خوبی توان اداره جامعه بشر معاصر را دارد. در مقدمه اثری از او که سید حسین نصر به انگلیسی برگردان نموده، آمده است: در تشیع، صفت عدالت جزو صفات ذات الهی تلقی می‌شود و خداوند نمی‌تواند ظالمانه عمل نماید؛ چرا که عدالت در ذات او نهفته است. ظالم بودن او

۱. نائینی، منبع پیشین، ص ۹۹.

۲. منظور ما از عدالت، عدالت اجتماعی است. به منظور کسب اطلاع از بحثی مختصر پیرامون این مفهوم و ربط و نسبت آن با مفاهیمی چون عدالت حقوقی، برابری، حقوق بشر بنیادین و مانند آن، رک:

Lane, J. E., *Constitutions and Political Theory*, Manchester University Press, 1996, pp. 217 – 242.

و نیز رک:

Ralws, J. A., *Theory of Justice*, Oxford University Press, 1972.

نقص ذات اوست و این امری محال است^۱. وی در پاسخ این سؤال که آیا عقل، مستقل از متون دینی، قادر به تشخیص عدل و ظلم می‌باشد یا خیر؟ می‌گوید: عقل می‌تواند عادلانه یا ظالمانه بودن عمل را تشخیص دهد و این تشخیص را نمی‌توان به طرفداری از اراده‌گرایی محض در جانب خداوند، کاملاً تعطیل کرد. از این رو، در کلام شیعه تأکید فراوانی بر عقل صورت گرفته است^۲.

استاد مرتضی مطهری شاگرد نامدار وی موضوع پذیرش و عدم پذیرش حقوق طبیعی و انطباق آن با شریعت اسلامی را از متفرعات همین بحث می‌داند. وی پس از آنکه به نزاع قدیمی عدلیه و اشاعره اشاره می‌کند می‌گوید: «عدلیه، احکام شریعت را تابع مصالح و مفاسد واقعی می‌دانند؛ آنان معتقدند که نیکی و زشتی صرف نظر از دستورات شرع در ذات افعال و رفتارها وجود دارد و با عقل نیز قابل درک است»^۳.

مطهری در اثر دیگری می‌نویسد: «اصل عدالت از مقیاسهای اسلام است، که باید دید چه چیزی بر آن منطبق می‌شود، عدالت در سلسله علل احکام است نه در سلسله معلولات. نه این است که آنچه دین گفته عدل است، بلکه آنچه عدل است دین می‌گوید»^۴.

۱. مراجعه کنید به مقدمه کتاب زیر:

Tabatba'i, M., *Shiite Islam*, translated by Nasr. H, London, George Allen & Unwin Ltd., 1975, p. 9.

2. Ibid, p. 11.

۳. مطهری، مرتضی، بیست گفتار، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۳ش، ص ۶۵.

۴. همو، بررسی اجمالی اقتصاد اسلامی، ص ۴.

مطهری که افزون بر دانش حکمت و فلسفه از فقاہت بسیار بالا برخوردار بود و این دانش را از اساتید سترکی بهره‌مند شده بود، از نخستین فقیهانی است که طلاق قضایی را به استناد همین اصل عدالت از نظر شرعی موجه دانست.^۱

سید محمد کاظم طباطبایی یزدی در کتاب *عروة الوثقی* به پیروی از مشهور در مورد زنان می‌نویسد: «يستحبّ حبس المرأة في البيت، فلا تخرج إلا لضرورة، و لا يدخل عليها أحد من الرجال»؛ یعنی: مستحب است که زنان را در خانه حبس کنند و جز برای ضرورت از خانه خارج نشوند و هیچ مردی با او مواجه نگردد.

آیت الله ناصر مکارم شیرازی از فقیهان نامدار معاصر در حاشیه می‌نویسد: «ترك التضييق و رعاية الاعتدال في ذلك لا شكّ أنّه أولى، بل قد يجب»^۲؛ یعنی: بی‌تردید ترک سختگیری و رعایت اعتدال اولی بهتر است، حتی برخی اوقات واجب است.

مجید خدوری^۳ از نویسندگان معاصر متوجه این اختلاف نظر میان متفکران اسلامی شده و در پاسخ این سؤال که آیا به نظر عالمان مسلمان عقل بشری توان درک اعمال عادلانه را دارد یا خیر؟ می‌نویسد: گرچه برخی از مسلمین بر این باورند که هیچ راهی جز قرآن و سنت برای تشخیص حسن و قبح وجود ندارد، اما برخی دیگر

۱. مطهری، مرتضی، *نظام حقوق زن در اسلام*، ص ۲۱۶-۲۱۷.

۲. *العروة الوثقی*، مع التعليقات، ج ۲، ص ۷۵۶.

۳. مجید خدوری (۱۹۰۸-۲۰۰۷م) نویسنده مسیحی عراقی است. وی در مسایل اسلامی آثار زیادی دارد، به خصوص در روابط بین الملل اسلامی کارهای بسیاری ارائه داده که معروفترین آنها جنگ و صلح در اسلام است که به فارسی نیز برگردان شده است.

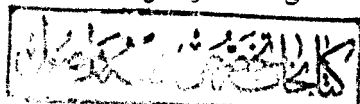
معتقدند که عقل، منبع مستقل احکام اسلامی است. به عبارت دیگر، عده‌ای از مسلمانان برآنند که عدالت جلوه اراده‌ی خداوند است و کلیه‌ی اعمال انسان صرف نظر از آن که عادلانه باشد یا خیر به وسیله‌ی خداوند مقدر و پیش‌بینی شده است.^۱ اما معتزله به درستی معتقدند که «عدالت خداوند جلوه‌ای از ذات اوست و او تنها می‌تواند اموری را که سودمند به حال انسان است، انجام دهد. خداوند ذاتاً نمی‌تواند ظلم نماید. انسان همواره می‌کوشد عدالت خداوند بر روی زمین را درک کند؛ اما فقط با عقل می‌تواند به این هدف دست یابد»^۲. به نظر ما عدالت یک مفهوم عقلانی است و با عقل بشری می‌توان به بررسی و ارزیابی آن پرداخت. دلایل ما برای اثبات این مدعا به شرح زیر است:

۱. بیان شد که در علم کلام در بحث اسماء و صفات الهی، صفت عدالت از جمله صفات فعلی خداست^۳. بنابراین صفتی چون عدالت که از صفات ثبوتیه خدا است و نفی صفتی چون ظلم که از صفات سلویه پروردگار است، مبتنی بر درک معانی این صفات و حسن و قبح ذاتی آنها توسط عقل است؛ یعنی اولاً عقل درک می‌کند که افعالی مانند راستگویی، رحم و مهربانی، از مصادیق عدالت و فی نفسه حسن و متقابلاً دروغگویی، خشونت زشت و قبیح‌اند؛ ثانیاً درک می‌کند که غنی بالذات از اتصاف به ظلم و قبیح و فعلی که سزاوار نیست، منزه و شایسته صفتی چون عدل است.

1. Khadduri, M., *The Islamic Conception of Justice*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London, 1984, p. 41.

2. Ibid, p40

۳. علامه حلی، کشف المراد، ص ۳۰۲.



۲. قرآن تعریفی از این اصطلاح ارائه نمی‌دهد و با این کار، و در واقع، عدالت را یک مفهوم انسانی تلقی می‌کند که برای قوه عقلانی بشر قابل وصول است. در هیچ جای قرآن نیامده که عدل چیست، ولی در موارد متعدد دستور رفتار عادلانه را به بشر صادر نموده و این دلیل آن است که بشر با عقل خویش قوه تمیز عدالت از ظلم را دارد. به چند آیه قرآن در مورد عدل توجه کنید:

«وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ وَأَقِيمُوا
الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ»^۱ (و آسمان را برافراشت و ترازو را
گذاشت تا مبادا از اندازه درگذرید و وزن را به انصاف بر پا دارید و
در سنجش مکاهید).

«قَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ
بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ
يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ»^۲ (همانا ما پیامبران خود را
همراه با آیات روشن فرستادیم و همراه آنان کتاب و میزان نازل کردیم
تا انسانها عدالت را بر پا دارند).

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ
شَنَّانُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ
خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ»^۳ (ای کسانی که ایمان آورده‌اید برای خدا به داد
برخیزید [و] به عدالت شهادت دهید و البته نباید دشمنی گروهی شما

۱. الرحمن (۵۵)/۹۶.

۲. حدید (۵۷)/۲۵.

۳. مائده (۵)/۸.

را بر آن دارد که عدالت نکنید، عدالت کنید که آن به تقوا نزدیکتر است و از خدا پروا دارید که خدا به آنچه انجام می‌دهید آگاه است).

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلُؤْا أَوْ تُعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا»^۱ (ای کسانی که ایمان آورده‌اید پیوسته به عدالت قیام کنید و برای خدا گواهی دهید هر چند به زیان خودتان یا [به زیان] پدر و مادر و خویشاوندان [شما] باشد اگر [یکی از دو طرف دعوا] توانگر یا نیازمند باشد، باز خدا به آن دو [از شما] سزاوارتر است پس از پی هوس نروید که در نتیجه از حق] عدول کنید و اگر به انحراف گرایید یا اعراض نمایید، قطعاً خدا به آنچه انجام می‌دهید آگاه است).

از مطالعه آیات فوق به آسانی می‌توان دریافت که اولاً عدل الهی و عدل بشری به یکدیگر مرتبط است. خداوند عدالت را بنا نهاده و بشر باید در همان چارچوب عمل نماید. و ثانیاً خداوند دستور اخلاقی برای تمیز عدالت از بی‌عدالتی صادر نموده و این امر به افراد بشر واگذار شده که آن را درک کند و عدالت بشری را تحقق عملی ببخشد.

۳. در آیات متعددی از قرآن مجید خطاب آمرانه به عدالت و نهی از ظلم شده است. مانند آیات ۱۳۵ نساء و ۸ مائده و از همه صریح‌تر آیه زیر: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبُغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ»^۲ (درحقیقت، خدا به

۱. نساء (۴)/۱۳۵.

۲. نحل (۱۶)/۹۰.

دادگری و نیکوکاری و بخشش به خویشاوندان فرمان می‌دهد و از کار زشت و ناپسند و ستم باز می‌دارد. به شما اندرز می‌دهد، باشد که پندگیرید».

اگر مقصود از عدالت در این آیات عدالتی باشد که شرع آن را تعریف و بیان مصداق می‌کند و به عبارت دیگر عدالتی که شارع آن را عدالت می‌داند نه عقل عرفی، خطاب لغو خواهد بود. زیرا اگر مراد تنها مصادیقی باشد که شارع آنها را عدل می‌داند؛ یعنی همان مامور و منهیات الهی، معنا ندارد که مجدداً با اوامر دیگری بگوید مطلوب او انجام همانهاست. بنابراین دوباره گفتن مستلزم لغویت است.^۱ بنا به مراتب عدالتی که از سوی خداوند متعلق امر و ظلمی که متعلق نهی قرار گرفته صرف آن چیزی نیست که خود شارع آن را عدل و ظلم می‌داند که در این صورت خطاب لغو خواهد بود، بلکه به مطلق آن چه نزد عرف عدل و ظلم است امر و نهی شده است. به عبارت دیگر مفهوم عدالت و ظلم در آیات و روایات حقیقت شرعی و یا متشرعه

۱. فقهاء نظیر ابن لغویت را در مورد واژه باطل در خطاب (لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ) (بقره: ۱۸۸؛ نساء: ۲۹) گفته‌اند. فقهاء با طرح این سؤال که مراد از اکل مال به باطل که در آیه به فساد آن حکم شده چیست؟ آیا اکل مال به باطل در نزد شرع مقصود است یا اکل مال به باطل به فهم عرف عقلاء؟ گفته شده است که آیه دلالت می‌کند که خوردن اموال مردم و تملک آن به باطل فاسد است و مراد از تملک به باطل که محکوم به فساد است تملک به باطل و لو به عرف عقلاء است. به عبارت دیگر، تصرف در مال دیگران به شکل باطل ولو در اعتبار عقلاء نزد شارع فاسد است. متعلق نهی شارع خصوص تملک به باطل در اعتبار شرعی نیست، به خاطر آنکه در این صورت دیگر نهی معنا نخواهد داشت؛ چون لغو خواهد بود. زیرا اگر مراد باطلهایی بود که شرع قبلاً از آنها نهی از تصرف نموده است دو مرتبه نهی از اکل و تصرف تکرار تلقی و لغویت لازم می‌آید.

نیست، بلکه مفهومی عقلایی و عرفی است. اگر مراد از آیه: (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ) عدل عقلایی نباشد معنای آن چنین می شود: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِمَا هُوَ عَدْلٌ عِنْدَهُ» و این عرفاً لغو و با مشکل کلامی روبه رو خواهد بود، زیرا به موجب ادلة عقلیه کلامی لغویت در کلام قبیح است.

۴. عدالت در قرآن مصداق تقوای ملهم شده به انسان معرفی شده است، پس عدالت مصداقی از تقوا است که شناخت آن برای بشر میسر است و به او الهام شده است. در نتیجه عدالت مفهومی عرفی و بشری است نه شرعی. توضیح آنکه در قرآن می خوانیم: «وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ»؛ در این آیه خداوند پس از دستور به رعایت عدالت در داوری میان کسانی که با آنان کینه و عداوتی داشته ایم می فرماید: عدالت را رعایت کنید که آن به تقوا نزدیکتر است. «أقرب» در این آیه معنای تفضیلی ندارد و به اصطلاح افضل و صفی است، نه تفضیلی؛ زیرا ترک عدل یا به عبارت دیگر جور اصلاً بهره ای از تقوا ندارد. آیه در بیان آن است که عدل مصداق تقوا است. لذا این پرسش مطرح می شود که میان تقوا و عدالت چه نسبتی برقرار است؟ حسب ظاهر آیات، تقوا در مقابل فجور است و هر دو ملهم از سوی خداوند هستند (أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ/ وَ نَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا)^۱، در تبیین این آیات نکاتی قابل ذکر است:

نکته ۱: فجور از ماده فجر به معنای شکافتن است و صبح را از آن

۱. مائده (۵) / ۸.

۲. شمس (۹۱) / ۷-۸.

جهت فجر می‌نامند که شب را می‌شکافد^۱ و فجور و فاجر را به جهت آنکه پرده حیاء را می‌شکافد به این نام می‌خوانند^۲.

نکته ۲: ماده «لهم» که واژه «الهام» از آن اشتقاق یافته، تنها یکبار در قرآن به کار رفته است. در کتاب مفردات راغب آمده است که: إلهام یعنی رسیدن چیزی به خاطر و دل و ذهن انسان که از خدای تعالی و از سوی عالم ملکوت است، خدا فرمود: فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا. این الهام به مانند نزول فرشته و دمیدن در جان و روح تعبیر شده است؛ چنانکه رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ فرمود: «إِنَّ لِلْمَلِكِ لَمَّةً وَ لِلشَّيْطَانِ لَمَّةً» و باز فرمود: «أَنَّ رُوحَ الْقُدُسِ نَفَثَ فِي رُوعِي» که اصلش از الهام و رساندن چیزی است که همان هضم کردن و در جان قرار گرفتن است. أَلْتَمَّهِمَ الْفَصِيلَ مَا فِي الضَّرْعِ: نوزاد همه شیر در پستان مادرش را بلعید. فَرَسٌ لَهْمٌ: اسبی است که با سرعت می‌دود، مثل اینکه با دویدنش زمین را می‌بلعد^۳.

در این رابطه ابن اثیر چنین می‌گوید^۴: «الهام آن است که خداوند امری را در نفس انسان القاء کند، به گونه‌ای که موجب تحریف فعل و یا ترک عملی شود و این نوعی وحی است که خداوند به بندگانی که بخواهد عنایت می‌کند و صاحب التحقیق فی کلمات القرآن الکریم می‌نویسد: «گوهر معنایی این واژه ورود یک شیئی به باطن و داخل شیء دیگر است چه مادی باشد چه معنوی. مادی مانند بلعیدن شیر

۱. راغب اصفهانی، المفردات، ذیل ماده «فجر».

۲. احمد بن فارس، ذیل ماده «فجر».

۳. راغب اصفهانی، مفردات القرآن، ذیل ماده «لهم».

۴. ابن اثیر، ذیل ماده «لهم».

توسط نوزاد و فروربردن غذا و معنوی مانند القاء معارف در قلب؛ چنانکه ملاحظه می‌شود الهام آنچنان که از لغت استفاده می‌شود امری است که در درون و باطن انسان نهاده شده است که در آیه مورد بحث ما این القاء توسط خداوند صورت گرفته است. طبق این معنا پرسشی طرح می‌شود که مقصود از الهام کردن فجور و تقوی در درون انسان از سوی خدا چیست؟ آیا مقصود آن است که خداوند در هر انسانی این دو امر را ایجاد کرده است و خوب و بد بودن افراد از سوی خدا تعیین شده است؟ یا آنکه مراد آن است که هر شخص بالقوه امکان فجور و تقوی را دارد؟ یا آنکه مراد آن است که شناخت و معرفت آن دو به هر بشری اعطا شده است؟

در توضیح باید گفت مقصود از الهام در آیه، معنای اخیر است؛ یعنی خداوند شناخت فجور و تقوا را به همگان عنایت کرده است و هر شخص در درون خود می‌تواند فجور و تقوا را تشخیص داده و عمل به هر کدام را انتخاب کند. به عبارت دیگر معرفت حسن و قبح، زیبایی و زشتی، خوبی و بدی را خداوند در قلب هر انسانی نهاده است. و این امر مربوط به شاکله و ساختار وجودی انسان است؛ زیرا خداوند در ابتدا می‌فرماید: «و نَفْسٍ وَّ مَا سَوَّاهَا»؛ پس از مسأله تسویه خلقت انسان که ناظر به جنبه جسمانی و یا ساختار روحانی انسان است (به جهت تعبیر نفس) خداوند با فاء تفریع در ادامه آن می‌فرماید: «فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا»، یعنی پس از ذکر خلقت نفس انسان بلافاصله می‌فرماید ما فجور و تقوا را به نفس هر انسانی الهام کردیم. علامه طباطبایی در ذیل این آیه شریفه الهام را چنین تعریف می‌کند: تصمیم و

آگاهی و علمی که در دل آدمی بیفتد. سپس می‌فرمایند: الهام فیضی است که خداوند به انسانها عنایت می‌کند. در ادامه می‌نویسند: متعلق افاضه صور علمی است که برخی آن از سنخ تصور و بعضی دیگر از سنخ تصدیقات اند. علامه متعلق فیض را تصور و تصدیقاتی می‌داند که از سوی خدا به هر انسانی اعطا شده است. ایشان در تبیین این تصور و تصدیق می‌فرمایند: نفس شناخت افعال تصور، و شناخت وجوه حسن و قبح افعال از سنخ تصدیق است. به عبارت دیگر ایشان دو امر را ملهم از سوی خداوند می‌داند یکی شناخت نفس افعال و دیگری شناخت وجوه و صفات افعال از جهت فجور و تقوا. ایشان معتقدند تعلق الهام به دو عنوان فجور و تقوا دلالت می‌کند که خداوند علاوه بر تعریف متن افعال به عنوان اولی، که مشترک میان تقوا و فجور است، صفت این افعال را نیز به بشر شناسانده است، مثلاً علاوه بر آنکه به بشر خوردن مال را شناسانده که مشترک میان خوردن مال یتیم و خوردن مال خود است و یا مباشرت را که مشترک میان زنا و ازدواج است، به آنان صفت این افعال را نیز شناسانده است (یعنی بشر می‌داند که زنا فجور و ازدواج تقوا است). خلاصه آنکه مقصود آیه آن است که خداوند به بشر شناسانده که آنچه را انجام می‌دهد فجور است یا تقوا، و برای او تقوا را از فجور تمیز داده است.^۱ از همین رو برخی از تفاسیر معاصر این آیه را مثبت حسن و قبح عقلی دانسته‌اند.^۲

برخی از اشاعره که با حسن و قبح عقلی موافق نیستند گفته‌اند که

۱. طباطبایی، *المیزان*، ج ۲۰، ص ۲۹۸.

۲. مکارم شیرازی، ج ۲۷، ص ۴۷؛ شریعتی، *تفسیر نوین*، ص ۲۰۸.

مفعول الهام، فجور و تقوا است، نه معرفت و شناخت آن دو؛ لذا ظاهر آیه آن است که خداوند نفس فجور و تقوا را به انسان الهام کرده است که قائلان به این معنا آیه را چنین تفسیر کرده‌اند که خدا به کافر فجور و به مؤمن تقوا را الهام فرموده است. به عبارت دیگر خدا خذلان و توفیق را به افراد بشر الهام کرده است. این معنا چنانکه ملاحظه می‌شود موافق با مذهب جبریون و اشاعره است و از سوی متون فخر رازی انتخاب شده است.^۱ این نظر کاملاً مردود است، زیرا: اولاً، این احتمال مستلزم جبر است و با اصول مسلم اعتقادی تشیع مبنی بر اختیار بشر نسبت به افعال که برآمده از آیات متعدد قرآن و سنت است در تضاد است.^۲ ثانیاً، حسب ظاهر آیه این احتمال مردود است از آن جهت که در ادامه آیه چنین می‌خوانیم: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَ قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا» رستگاری انسان در گرو تزکیه و آلوده ساختن نفس است. تزکیه نفس چیزی جز زینت یافتن نفس انسان به تقوا نیست. چنین نیست که ایمان و کفر از سوی خدا به افراد الهام شده باشد، بلکه این افراد انسانی هستند که با اختیار تزکیه، رستگار و با آلوده ساختن آن گمراه می‌شوند، در نتیجه «فألهمها» به معنای معرفت فجور و تقوا خواهد بود. خدا معرفت و شناخت حسن و قبح را به تمامی افراد بشر عنایت کرده است و راه را از چاه نشان داده است و انسانها پس از این شناخت که معرفتی همگانی و الهام شده به تمامی انسانهاست در انتخاب مسیر مختارند.

۱. فخر رازی، *مفاتیح الغیب*، ج ۳۱، ص ۱۷۷.

۲. سبحانی، *جعفر، الالهیات*، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۲۰۲.

این مضمون در آیات دیگر قرآن نیز ذکر شده است از جمله می‌خوانیم: «أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ وَ لِسَانًا وَ شَفَتَيْنِ وَ هَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ»^۱. نجد در لغت به معنای بلندی و محل مرتفع است و در این آیه به معنای طریق خیر و شر دانسته شده است. شاید تناسب مکان مرتفع با خیر و شر آن باشد که مکان مرتفع برای همگان در هر نقطه‌ای که از آن قرار داشته باشند، قابل رویت است. خداوند در آیه می‌فرماید خیر و شر در انسانها در مکان مرتفعی قرار داده شده است که همگان می‌توانند آن را رصد کرده و ببینند. در کتاب *العین* آمده است: وَ هَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ، یعنی طریق خیر و شر^۲. و در کتاب *مفردات* چنین می‌خوانیم: نَجْد: جای مرتفع و پرتگاه، آیه: وَ هَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ مثالی برای راه حق و باطل در اعتقاد و راست و دروغ در سخن و زشت و زیبا در افعال است^۳. همچنین آیه شریفه: «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَ إِمَّا كَفُورًا»^۴ از نظر مضمون با آیه شریفه مورد بحث ما مشترک است. در این آیه نیز خداوند می‌فرماید ما راه را به بشر نشان دادیم که برخی شاکر و بعضی دیگر کفور و ناسپاس اند. و نیز آیه شریفه: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ»^۵ تأییدی بر آیات گذشته است خداوند دین را

۱. بلد (۹۰)/۸-۱۰.

۲. فراهیدی، ذیل ماده «نجد».

۳. راغب اصفهانی، ذیل ماده «نجد».

۴. انسان (۷۶)/۳.

۵. روم (۳۰)/۳۰.

که همان هدایت و نشان دادن راه باشد برآمده از فطرت می‌داند، فطرتی که با خلقت انسان عجین شده و جدای از آن نیست. در تأیید این معنای از الهام که معرفتی درونی است آیات متعددی قابل طرح است؛ آیاتی که داوری خوب و بد را به خود انسان واگذار کرده است. گویی قرآن مجید مسلم دانسته که مرجعی در درون انسان هست که می‌تواند به داوری بنشیند. در این آیات پرسشهایی مطرح شده و از انسان خواسته شده است که بدورها پاسخ گوید:

الف. «أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَىٰ تَقْوَىٰ مِنَ اللَّهِ وَ رِضْوَانٍ خَيْرٌ أَمْ مَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَىٰ شَفَا جُرْفٍ هَارٍ فَأَنْهَارٌ بِهِ فِي نَارٍ جَهَنَّمَ»^۱ (آیا کسی که بنیاد [کار] خود را بر پایه تقوا و خشنودی خدا نهاده بهتر است یا کسی که بنای خود را بر لب پرتگاهی مشرف به سقوط پی‌ریزی کرده و با آن در آتش دوزخ فرو می‌افتد).

ب. «يَا صَاحِبِي السَّجْنِ أَمْ أَبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمْ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ»^۲ (ای دو رفیق زندانیم، آیا خدایان پراکنده بهترند یا خدای یگانه مقتدر؟).

ج. «أَفَمَنْ يُلْقَىٰ فِي النَّارِ خَيْرٌ أَمْ مَنْ يَأْتِي آمِنًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ»^۳ (آیا کسی که در آتش افکنده می‌شود بهتر است یا کسی که روز قیامت آسوده خاطر می‌آید).

در تمامی این آیات خداوند انسانها را به قضاوت و داوری در میان انتخاب دو گزینه فرا می‌خواند. لازمه چنین فراخوانی آن است که بشر

۱. توبه (۹)/۱۰۹.

۲. یوسف (۱۲)/۳۹.

۳. فصلت (۴۱)/۴۰.

توان درک و در پی آن داوری میان این امور را داشته باشد و گرنه آیات مفهومی محصل نخواهد داشت. البته این امر قابل دقت است که اگر الهام به معنای درک خوبی و بدی افعال توسط انسان باشد، لزوماً به معنای شناخت تفصیلی مفاهیم که خوبی و بدی به آنها تعلق می‌گیرد نخواهد بود. به عبارت دیگر شاید انسان عملی ظالمانه را متصف به قبح انجام دهد و آن را بد بداند، اما اگر از او سوال شود که این عمل چه مؤلفه‌هایی داشت که شما آن را به بدی توصیف کردید نتواند آن را پاسخ دهد. شبیه گفتاری که از مرحوم اقبال نقل شده است که من نانوا نیستم، اما می‌توانم نان خوب از بد را تشخیص بدهم. حال از الهام شدن فجور و تقوا به انسان می‌توان نتیجه گرفت که انسانها خوب و بد افعال را تشخیص می‌دهند، اما بیان این امر لزوماً بدین معنا نیست که مؤلفه‌های فعل خوب و بد را نیز درک می‌کنند. شاید بتواند روایتی در کافی شریف در این مشکل ما را یاری کند. در این روایت وقتی حمزه بن محمد طیار از امام صادق (ع) از معنای آیه شریفه: (فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا) سوال می‌کند حضرت می‌فرماید: «بیتن لها ما تآتی و ما تترك» (برای انسان آنچه را که باید انجام دهد و ترک کند بیان کرده است).^۱ در این روایت امام (ع) «الهام» را نه به صرف معرفت و شناخت که به «تبیین» معنا کرده‌اند؛ یعنی فراتر از تشخیص فجور و تقوا توسط بشر، این امور برای بشر تبیین هم شده است. بنابراین «الهام» به معنای شناخت نیست، بلکه به معنای «تبیین» است. تبیین در جایی است که ویژگیها و مؤلفه‌های یک شیء توضیح داده و روشن-

۱. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، قم، دار الحدیث للطباعة و النشر، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۳۹۵، ۴۲۱.

گردد. طبق این روایت مؤلفه فعل خوب و زشت برای بشر قابل شناسایی و درک است. نتیجه آنکه، حسب آیات و روایات عدالت مفهومی شرعی نیست که از سوی شارع تعریف و تحدید شده باشد. بلکه مفهومی است که توسط بشر قابل فهم و درک است و خداوند قدرت شناخت آن را به انسان عنایت کرده است.

در این صورت، مسئله تعیین کننده این است که معیار ارزیابی عادلانه بودن یک عمل چیست؟ و چگونه می توان آن را مورد ارزیابی قرار داد؟ نخستین گام آن است که بین عبادات و سایر اعمال تمایز قائل شویم. از آنجا که عبادت خصلت متافیزیکی دارد، عقل از کشف ملاکهای اسرارآمیز آن عاجز است. از این رو، مسلمانان هیچ راهی ندارند، جز آنکه از منابع متنی پیروی کنند. البته اهمیت نقش عقل را در دستیابی به تفسیری منسجم و یک دست حتی از این منابع دینی نیز، نمی توان نادیده انگاشت، دقیقاً همان تفسیر روشمندی که در ادبیات اسلامی اجتهاد عنوان داده شده است. اما هنجارهای اجتماعی رفتار انسانها را می توان مستقلاً از طریق عقل تشخیص داد. اجماع بین الاذهانی، که از راه بحثهای عالمانه قابل حصول است، معیار اصلی برای ارزیابی، موجه بودن چنین هنجارهایی بر اساس اجماع بین الاذهانی است. البته مفهوم بین الاذهانی ارتباط تنگاتنگی با مفهوم معقول بودن (Reasonableness) دارد. به عبارت دیگر، به عنوان مثال، هر هنجار حقوقی در صورتی عادلانه خواهد بود که معقول باشد. فیلسوفان از افلاطون و ارسطو تا ایمانوئل کانت و جان استوارت میل درباره عدالت رساله ها نوشته اند. و به رغم وجود ابهام در مفهوم آن، ظاهراً همه پذیرفته اند که عدالت یعنی اعطا کردن به مردم آنچه را که استحقاق

دارند^۱، اما در اصول مربوط به نحوه دریافت این حق از سوی مردم، اختلاف نظر وجود دارد. شمار فراوان نوشته‌های عالمانه در باب عدالت، حاکی از آن است که تلاش‌های فراوانی صورت پذیرفته تا اصولی ارائه شود که مفهوم عدالت را مشخص سازد^۲.

در تاریخ ادبیات اسلامی عالمان اخلاق در خصوص تبیین مفهوم عدالت گام‌های بلندی برداشته‌اند.

ابن مسکویه (د ۴۲۲ق/۱۰۲۰م) در کتاب *تهذیب الاخلاق* تلاش کرده که میان اخلاق یونانی و سنت اسلامی به نوعی تلفیق کند.

پس از وی راغب اصفهانی (د ۴۳۵ق/۱۰۶۰م)^۳ و نصیرالدین طوسی (د ۶۷۳ق/۱۲۷۴م)^۴ تلاش‌های مشابهی داشته‌اند. و سرانجام امام محمد غزالی (د ۵۰۵ق) و فیض کاشانی (د ۱۰۹۱ق) در ارائه یک نظام کاملاً

1. Srerba, J., "Recent Work on Alternative Conception of Justice", *American Philosophical Quarterly*, vol. 23, No. 1, January 1986, p.1.

۲. برای آشنایی با مجموعه ارزشمند از مقالاتی که بیانگر نظریه‌های رایج در غرب پیرامون عدالت هستند، رک:

Will kymlicka, *Justice in Political Philosophy*, Mainstream Theories of Justice, two volumes, Edward Elgar Publishing Lim, 1992.

برای کسب اطلاع از شرحی مختصر در مورد پاسخ مسیحیان کاتولیک، پروتستان و متألّهین آزادگر (طرفداران لزوم مداخله کلیسا و کشیشان در امور سیاسی به منظور ترویج آزادی و کاهش فقر و نابرابری‌های سیاسی و اجتماعی - مترجم) رک:

Karen Lebacqz, *Six Theories of Justice*, Augsburg Publishing House. Minneapolis, USA, 1986.

جهت آگاهی از رویکرد عالمان سنتی مسلمانان، رک:

Khadduri, M, op. cit, 1984.

۳. کتاب راغب اصفهانی، *الذریعة الی مکارم الشریعة* نام دارد. این کتاب بر غزالی تأثیر داشته است. برای تأثیر آن بر غزالی ببینید: Mohamed, *Theethical Philososophy of Isfahani*,

۴. کتاب اخلاقی طوسی *اخلاق ناصری* نام دارد.

اسلامی در مورد اخلاق به طور کلی و در زمینه تبیین عدالت خصوصاً موفق بوده‌اند.^۱

مبحث سوم - قراردادی یا واقعی بودن مفاهیم عدل و ظلم

آیا عدالت مفهومی است که حاکی از یک حقیقت خارجی و عینی است یا آنکه صرفاً قرارداد و اعتباری میان عقلاء در جهت تصحیح روابط است؟ باید گفت عدالت به عنوان یک موضوع، امری حقیقی و عینی است و مانند علائم راهنمایی و رانندگی نیست که حقیقت آنها بر پایه اعتبار باشد. اتصاف یک حکم به عدل و ظلم ناشی از مصلحت و مفسده نوعی در آنها است که اموری واقعی و حقیقی‌اند. شاید گمان شود این ادعا در فلسفه و کلام در بحث حسن و قبح، مورد بحث، اختلاف و مناقشه قرار گرفته است. در پاسخ این سؤال میان فلاسفه و متکلمان در مساله حسن و قبح، نزاعی است مبنی بر آنکه قضایایی که محمول آن «حسن» و یا «قبح» است، مثل: «العدل حسن» و «الظلم قبح» از مشهورات صرف است که واقعیتی جز شهرت و اعتبار عقلاء ندارد یا آنکه جزو یقینیات و بدیهیات ششگانه در منطق است؟^۲ این مساله نیاز به توضیح دارد. توضیح آنکه: در علم منطق لفظ به مفرد و مرکب، و لفظ مرکب به تام و ناقص و لفظ مرکب تام به خبر (یا قضیه) و انشاء تقسیم می‌شود. بنابراین خبر و انشاء از اوصاف قضیه

۱. رک: احیاء علوم الدین، بیروت، دارالندوه الجدیدة (جلد ۵)؛ المحجة البيضاء فی تہذیب الاحیاء، بیروت، لبنان (جلد ۸)؛ قم، دفتر انتشارات اسلامی.

۲. ابن سینا، الاشارات و التنبیہات، ص ۳۶؛ سبحانی، منبع پیشین، ص ۲۳۹.

است. همچنین در علم منطق قیاس (یعنی قولی تشکیل یافته از قضایا که وقتی پذیرفته گردد، مستلزم قول دیگر است) پنج قسم دارد: ۱. برهانی، ۲. جدلی، ۳. خطابی، ۴. شعری، ۵. سفسطی. قیاس برهانی تشکیل می‌یابد از قضایای یقینی که مشتمل بر شش امر است: اولیات، مشاهدات، تجربیات، حدسیات، متواترات و فطریات. قیاس جدلی در مقابل آن مشتمل بر اموری است که نزد همه و یا نزد گروهی خاص مشهور و یا مسلم است.

با توجه به دو نکته فوق بزرگانی چنین پنداشته‌اند که شیخ الرییس ابوعلی و خواجه طوسی قائل به آنند که قضایای حسن و قبح از مشهورات است.^۱ با این برداشت بعضی از معاصرین نیز بر ابن سینا نقد وارد ساخته و قایل شده‌اند که این‌گونه قضایا جزو یقینیات است که نزد همگان مورد قبول است نه از مشهورات.^۲ به نظر ما البته اینکه قضایایی همچون عدالت خوب است و ظلم بد است از یقینیات است و نه از مشهورات، کاملاً صحیح است، ولی در اینکه از کلام ابن سینا آن‌گونه برداشت شود محل گفتگوست.^۳ والسلام.

۱. خواجه طوسی در شرح بر کتاب *الاشارات و التنبیها* با گفتار ابن سینا موافقت کرده است: طوسی، خواجه، شرح *الاشارات و التنبیها*، ج ۱، ص ۲۲۰؛ و نیز رک: ابن سینا، شیخ الرییس، *النجاة من الفرق فی بحر الضلالات*، ص ۱۱۸.

۲. سبحانی، منبع پیشین، ص ۲۳۹.

۳. برای ملاحظه بحث تفصیلی در این زمینه، رک: مقاله نگارنده (ابن سینا و رسائل قرآنی) در کنفرانس بزرگداشت ابن سینا، در تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۶/۶/۱ ش.



جایگاه اصل کرامت انسانی در اجتهاد شیعی

چکیده

قرآن مجید به صراحت برای بشر «کرامت» اعلام فرموده است. این اصل هر چند در کتب تفسیر قرآن تا حدودی مورد تحلیل و تبیین قرار گرفته، ولی انتظار بود که اولاً در حکمت اسلامی که وجود انسان بسیار مورد توجه است و از جهات مختلف گفتگو می‌شود، به هستی کرامت انسانی بیش از این پرداخته می‌شد. ثانیاً در فقه و دانش شریعت نقش هستی این اصل در استنباط احکام تا کجاست، چندان مشهود نمی‌باشد. و به دیگر سخن، از این هستی به چه بایستی واصل می‌شویم. تتبع نه چندان تام نگارنده نشان می‌دهد که در کلمات فقیهان آنچنان ردپایی از استناد به اصل کرامت دیده نمی‌شود. تنها جایی که دیده می‌شود، مبحث وقف است که برخی فقیهان بزرگ به استناد این اصل فتوا داده‌اند و به نظر می‌رسد می‌تواند برای فقیهان معاصر تعلیم تفقه و استنباط باشد. هر چند باید اعتراف کرد که فقیهان متقدم گامهای بسیار بزرگتری برای تحولات فقه امامیه برداشته‌اند و قابل مقایسه با معاصرین نمی‌باشند.

«وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (ما فرزندان آدم را کرامت بخشیدیم و بر دریا و خشکی سوار کردیم و از چیزهای خوش و پاکیزه روزی دادیم و بر بسیاری از مخلوقات خویش برتریشان نهادیم).

خداوند متعال در آیه شریفه فوق خبر از وجود کرامت بشری می‌دهد. این آیه شریفه قرآن مجید از قدیم‌الایام مورد تفسیر مفسرین قرار گرفته و سخن درباره آن بسیار گفته‌اند. ولی تاکنون یک سؤال مهم در رابطه با این آیه مطرح نشده و اگر شده به آن توجه نشده است. آن سؤال این است که آیا این آیه شریفه صرفاً خبر از هستی چنین شرافتی برای بشر می‌دهد و هیچ ارتباطی به احکام شریعت ندارد؟ به دیگر سخن، خبر دهنده گاه خبر از یک واقعیت خارجی می‌دهد؛ همانند آن که گفته شود: «کوه دماوند بزرگترین کوه‌های ایران است». چنین واقعیتی ربطی به قوانین حقوقی ایران ندارد، نه حقی برای ایرانیان ایجاد می‌کند و نه تکلیفی بر عهده آنان می‌گذارد. آیا خبر از اعطای خدا کرامت و شرافت به بشر همین گونه است؟ یعنی گزاره «بشر دارای کرامت است»، هیچ گونه ارتباطی به حقوق و تکالیف انسانها که مجموعه آنها را در شریعت عنوان می‌دهیم ندارد؟

پاسخ اینجانب در این مقال آن است که خیر؛ درست به عکس، اصل کرامت بشری از اصولی است که من مایلم آن را مانند اصل عدالت از

اصول پیش فقهی عنوان دهم. منظورم از اصول پیش فقهی اصولی است که چنین نیستند که در عرض قواعد درون فقهی قرار گیرند، بلکه در فوق و یا به تعبیر دیگر در طول آنها هستند. قواعد درون فقهی قواعدی هستند که در عرض یکدیگر قرار دارند و در مقام تعارض و مقابله و رویارویی با یکدیگر از قواعد اصول فقه برای حلّ و آشتی دادن آنها بهره می‌گیریم. مثلاً قاعده «تسلیط» و قاعده «لاضرر» وقتی با هم درگیر می‌شوند، فقیه بررسی می‌کند که نسبت آنها چه نسبتی است؟ آیا عام و خاص است، یا حاکم و محکوم؟ و به هر حال بر طبق موازین فن اجتهاد وارد عمل می‌شود و به راه حلّی می‌رسد که چه بسا راه حلّ و نتیجه‌ای که هر یک از مجتهدان به آن می‌رسد با راه حل دیگری و نتیجه او متفاوت باشد.

اما اصولی که من آنها را اصول پیش فقهی و یا عنوان دادم اصولی برون فقهی هستند، چنانچه استنباطی در برخورد و رویارویی با آنها قرار گیرد، باید بلافاصله عقب نشینی کنند و شخص استنباط کننده، استنباط خویش را تخطئه نماید، یعنی مثلاً وقتی شخصی در مسیر استنباط به حکمی می‌رسد که با اصل عدالت در تضاد و ظالمانه است، باید بلافاصله، دست از آن استنباط خود بردارد، زیرا بدیهی است هرگز حکم خدا ظالمانه نیست (وَ أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ)^۱.

اصل کرامت بشری این گونه است. یعنی به نظر ما نباید تنها به عنوان یک اصل فلسفی و انسان‌شناسانه آن را منزوی ساخت و رابطه او را با روابط بین انسانها قطع کرد. مجتهدان و متولیان شریعت از این

اصل به نحو کاربردی باید بهره گیرند و فتاویی صادر کنند که کرامت بشری - این عطیه بزرگ الهی - زیر پا قرار نگیرد.

در اینجا مایلم نظر خود را با نظری از یکی از فقیهان بزرگ شیعه موید سازم. فقیهی که در سترگی و عظمت وی کسی تردید ندارد و هرگز فقیهان معاصر نمی‌توانند خود را همتا و حتی در قدرت اسنباط فقهی خویشان را با او مقایسه نمایند.

یکی از مسائل در مبحث وقف این است که آیا وقف مسلمان بر اشخاص کافر یعنی غیر مؤمنین به اسلام جایز است یا خیر؟ یعنی مثلاً آیا جایز است یکی از مؤمنان بخشی از اموال خود را برای استفاده هموطنان اقلیتهای مذهبی، یهودیان، مسیحیان، آشوریان، زرتشتیان و به طور کلی غیر مسلمانان وقف کند یا باطل؟

در این مسأله حسب گزارش سید محمد کاظم طباطبائی یزدی^۱ پنج قول در میان فقیهان شیعه وجود دارد^۲.

قول اول - عدم جواز مطلقاً. این قول منسوب است به برخی از فقیهان قرن پنجم از جمله؛ ابویعلی سلار (سالار) بن عبدالعزیز دیلمی (متوفی ۴۴۸ق) در کتاب *المراسم العلویه*^۳. و نیز قاضی ابن براج طرابلسی (متوفی ۴۴۸ق) در *المهذب*^۴. دلایل این دسته به شرح زیر است:

الف. آیه شریفه: «لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ

۱. طباطبائی یزدی، سید محمد کاظم، *العروة الوثقی*، ج ۶، ص ۳۲۱.

۲. *عروة الوثقی*، ج ۶.

۳. *المراسم العلویه و الاحکام النبویة فی الفقه الامامی*، قم، منشورات الحرمین، ۱۴۱۴ق، ص ۱۹۸.

۴. *المهذب*، ج ۲، ص ۸۸.

عَشِيرَتَهُمْ أَوْلِيكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَ آيَدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ وَ يُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوا عَنْهُ أَوْلِيكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ^۱ (نمی یابی مردمی را که به خدا و روز قیامت ایمان آورده باشند، ولی با کسانی که با خدا و پیامبرش مخالفت می ورزند دوستی کنند، هر چند آن مخالفان، پدران یا فرزندان یا برادران و یا قبیله آنها باشند. خدا بر دلشان رقم ایمان زده و به روحی از خود یاریشان کرده است و آنها را به بهشت‌هایی که در آن نهرها جاری است درآورد. در آنجا جاودانه باشند. خدا از آنها خشنود است و آنان نیز از خدا خوشنودند. اینان حزب خدایند، آگاه باش که حزب خدا رستگارانند).

می گویند «محاده» به معنای دشمنی و عداوت است. به موجب آیه شریفه فوق، هرگونه «مودت» با دشمنان خدا و رسولش ممنوع اعلام شده است. کفار دشمنان خدا و پیامبرند و وقف بر آنان نوعی مودت محسوب است.

ب. وقف بر کافران مستلزم ترویج و حمایت از معصیت است، و حمایت و اعانت بر گناه ممنوع و حرام است.

قول دوم - جواز مطلقاً. این قول را محقق حلی در شرایع الاسلام اقوی دانسته و بعدها بسیاری از فقیهان از ایشان پیروی نموده و ظاهراً قول مشهور است^۲. این دسته دلایل قول اول را رد و برای اثبات مدعای خود دلائلی اقامه کرده‌اند که در سطور آینده خواهد آمد.

قول سوم - تفصیل میان اقربا و غیر آنان. بعضی فقیهان میان وقف بر

۱. مجادله (۵۸)/۲۲.

۲. متن مسالک.

اقربا و ارحام غیر مسلمان که صحیح و جایز و برای غیر آنان باطل است، تفصیل قائل شده‌اند. این قول منتسب است به، شیخ مفید (متوفی ۴۱۳ق)، شیخ طوسی (متوفی ۴۶۰ق)،^۱ ابوالصلاح حلبی (متوفی ۴۴۷ق)،^۲ ابن حمزه طوسی (زنده در ۵۶۶ق)^۳ و محقق کرکی (متوفی ۹۴۰ق)^۴ است. دلیل این دسته جمع میان دلایل منع و ادله وجوب صله رحم است.^۵

قول چهارم - تفصیل میان والدین و غیر آنان. برخی دیگر میان وقف تنها بر والدین غیر مسلمان را صحیح و مجاز و بر غیر آنان باطل دانسته‌اند. این قول منتسب به ابن ادریس حلی است.^۶

دلیل این قول جمع میان ادله منع این دو آیه شریفه است: «وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا»^۷؛ «وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا»^۸؛ می‌گویند، وقف بر والدین مصاحبت و احسان است و بنابراین از ادله فوق مستثنی می‌گردد.

نقدی روشن بر استدلال دو قول اخیر وجود دارد و آن این است که نص آیه شریفه منع مودت بر شمول منع نسبت به والدین و برادر و

۱. مبسوط، ج ۳، ص ۲۹۴.

۲. الکافی فی الفقه، ص ۳۲۶.

۳. الوسيلة الى نيل الفضيلة، ص ۳۷۰.

۴. جامع المقاصد، ج ۹، ص ۵۰-۴۹.

۵. به نقل از شهید ثانی، مسالک الافهام، ج ۵، ص ۳۳۳.

۶. السرائر، ج ۳، ص ۱۶۷.

۷. لقمان (۳۱)/۱۵.

۸. عنکبوت (۲۹)/۸.

عشیره صراحت داشت، اگر معنای آیه بدین گونه بپذیریم، چگونه می‌توان چنین تفصیلی قائل شد؟

قول پنجم - تفصیل میان وقف بر کافران حربی و غیر حربی. به نظر این دسته وقف برای حربیان باطل است و بر غیر حربیان صحیح است. صاحبان این قول تمام ادله منع را بر این دسته یعنی کافران حربی حمل، و برای جواز نسبت به سایرین به عمومات ادله وقف و صدقه تمسک می‌کنند.^۱

همانطور که گفته شد نظر مشهور فقیهان بر قول دوم یعنی جواز مطلق است؛ به خصوص بر غیر کافران حربی. در میان این دسته فقیهان، جناب زین الدین عاملی معروف به شهید ثانی (متوفی ۹۶۶ق) در دو کتاب *مسالك* و *روضه البهية* نوعی استدلال فرموده‌اند که برای آموزش شیوه اجتهاد بسیار جالب است.

ایشان مسأله را به دو نوع تقسیم کرده‌اند. یکی اینکه شخصی وقف کند برای کافران به خاطر کفر و عدم ایمانشان به دین اسلام و یا برای مراکز عبادی و اجتماعاتشان، که در این صورت بی‌تردید صحیح نیست. ولی صورت دیگر آن است که شخص وقف می‌کند با قطع نظر از محتویات قلبی آنان و صرفاً به عنوان گروهی از انسانها؛ به نظر شهید ثانی این وقف صحیح و لازم الوفاست.

«بخلاف الوقف عليهم أنفسهم. لعدم استلزامه المعصية بذاته، إذ نفعهم من حيث الحاجة، و أنهم عباد الله، و من جملة بنی آدم المکرمین و من

تجویز آن يتولد منهم المسلمون لا معصية فيه»^۱ (وقف بر اشخاص آنان، نه برای جهت کفرشان، ملازم با معصیت نیست. وقف برای آنکه آنان نیازمندند، و اینکه بندگان خدایند و اینکه از جمله بنی آدمند که خداوند آنان را کرامت بخشیده و اینکه ممکن است در آینده فرزندان مسلمان از آنان متولد گردد، معصیتی نیست.

ایشان در متن فوق برای نظر خویش دلایل طرف مقابل را مردود دانسته‌اند. خلاصه بیان ایشان در رد دلایل طرف مقابل به شرح زیر است:

۱. به نظر ایشان آیه شریفه‌ای که مورد تمسک صاحبان قول اول قرار گرفته، مربوط است به مودت و دوستی با دشمنان خدا از آن جهت که دشمن خدایند. نه از آن جهت که بنده خدا و انسانند. این بیان مورد توجه فقیهان متأخر از جمله سید طباطبائی یزدی قرار گرفته و چنین آورده‌اند: «اذ المنع المستفاد منه انما هو عن المواده من حیث کونها محادة لا مطلقاً، و لذا لا اشکال فی عدم حرمة مجالستهم و محادثتهم و الاحسان الیهم و التعارف معهم»^۲ (زیرا منعی که از آیه استفاده می‌شود، صرفاً دوستی به جهت دشمنی آنهاست و نه مطلقاً. لذا مجالست و گفتگو و احسان و تعارف با آنان اشکالی ندارد).

از فقیهان معاصر آیت‌الله حاج سید احمد خوانساری (ره) در کتاب جامع المدارک بیان دیگری دارند. ایشان می‌نویسند: و أمّا قوله تعالی

۱. الروضة البهیة، ج ۳، ص ۱۸۰؛ مسالک الافهام، ج ۴، ص ۳۳۴.

۲. طباطبائی یزدی، همانجا.

«لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ
وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ»، فلا يظهر منه المنع لعدم الملازمة بین
التصدّق علی الکافر و الإحسان إليه و بین المودة فَإِنَّ الآیة الشریفة آیة
عن التخصیص و لا إشکال فی جواز إکرام الضیف الکافر و الإحسان إليه
كما حکى من عیادة الیهودیّ المریض^۱.

به نظر ایشان ملازمه‌ای میان صدقه و احسان به کافران، با مودت
آنان نیست. زیرا از یکسو آیه شریفه ناپذیر از تخصیص است و در
حالی که جواز اکرام میهمان هرچند کافر باشد و احسان به وی از
مسلمات است. شاهد این امر عیادت رسول الله (ص) از یهودی بیمار
است.

شاهد ثانی در جواب دلیل طرف مقابل مبنی بر اینکه وقف ترویج و
اعانت بر معصیت است گفته است، کمک و اعانت و احسان به اشخاص
کافر به هیچ وجه وقف بر معصیت نمی‌باشد، زیرا خدمت به آنان برای
رفع نیازمندی ایشان، از این جهت که بنده خدایند و بنی آدمند که
خدای متعال به آنان کرامت عطا فرموده، هرگز معصیت نیست.

اندیشه در این استدلال آدمی را به نکته جدیدی از روش اجتهادی
ایشان متوجه می‌سازد. اینکه کافران «بنده خدایند» چه نتیجه می‌دهد؟
نتیجه‌اش جواز و صحت وقف و نفع رسانی به آنان است. شاید ایشان
می‌خواهد بگوید، ما که مأمور به تخلق به اخلاق الهی هستیم، بایستی
از صفت الهی بهره بگیریم. رحمانیت حق را اهل تفسیر، رحمانیت عامه

تفسیر کرده‌اند، رحمانیت عامّه رحمتی است که شامل کافران و مؤمنان می‌گردد.

و به قول سعدی شیرازی:

ای کریمی که از خزانه از غیب گبرو ترسا وظیفه خور داری
دوستان را کجا کنی محروم تو که با دشمنان نظر داری

بنابر این ما هم به عنوان کسی که خداوند به او امکاناتی داده و می‌توانیم خدمتی بکنیم، نباید تنگ نظر باشیم و در رساندن خیر انسانها را به خودی و غیر خودی تقسیم نکنیم.

به نظر شهید ثانی کرامتی که خداوند در آیه شریفه ۷۰ از سوره اسراء برای فرزندان آدم اعلام داشته عام است و اختصاص به مؤمنین ندارد. این امر یک حقیقتی است که نباید به عنوان خبر از یکی از واقعیات عالم در حوزه جهان بینی بسنده گردد. انسانها در روابط با یکدیگر همواره بایستی آن را ملحوظ دارند، یکدیگر را با هر عقیده قلبی بپذیرند و به کرامت الهی اعطا شده به انسان حرمت نهند.

به دیگر سخن، رفع نیاز اعضاء جامعه و احسان و تکریم او از حقوق شهروندی است. یعنی حقی است که هر فرد از عضویت جامعه برخوردار می‌گردد. در این حوزه ایمان و عقاید مربوط به قلب است و اثری در حوزه شهروندی نمی‌گذارد.

جای تردید نیست که اگر فردی از نوع بنی‌آدم اقدام به ارتکاب جرایمی نماید، که از آن رهگذر کرامت خود را پایمال سازد، در روابط اجتماعی مستحق مجازات می‌گردد. شخصی که نظم اجتماعی را بر هم می‌زند، خونریزی و فساد می‌کند، به جنگ با دیگران برمی‌خیزد و بالاخره مصداق محارب می‌گردد، به یقین ارزش حیات ندارد. ولی کفر

که امری قلبی است، مادام که در جوارح ظاهر نشده و به حقوق دیگران تجاوز نکرده، جرم محسوب نمی‌شود تا از تکریم محروم گردد. جالب آنکه سیّد محمدکاظم طباطبائی یزدی، فقیه نامدار قرن معاصر، پا را فراتر نهاده و در مورد کافران حربی به صراحت گفته است: «و بالجمله لادلیل علی عدم جواز الوقف علی الکافر من حیث انه کافر حتی الحربی»^۱ (یعنی: خلاصه آنکه هیچ دلیلی برای عدم جواز وقف بر کافر از آن جهت که کافر است، حتی حربی، وجود ندارد).

ظاهراً به نظر ایشان کافر حربی عبارت است از کفار غیر ذمی و مقصود ایشان در متن فوق آن است که کفر - حتی در مورد غیر ذمی - مانع احسان و تکریم در روابط اجتماعی نیست. یعنی آنچه در روابط اجتماعی مؤثر است، قتال، حرب و جنگ بالفعل است. وقتی با سلاح به طرف انسان می‌آید، بی‌تردید آدمی دفاع متناسب می‌کند و چه بسا به کشتن او بیانجامد، ولی چنین موجودی حرمت و کرامت خویش را هدر و نابود ساخته، ولی بی‌حرمتی او به جهت تجاوز اوست و نه به جهت کفر او.

نظر محقق خراسانی

ملا محمد کاظم خراسانی رساله‌ای در وقف تألیف فرموده‌اند که توسط انتشارات جامعه مدرسین قم تحقیق و در ۱۳۱۴ق منتشر شده است. در آن رساله آورده‌اند: «و قد نسب الی المشهور بطلان وقف المسلم علی

۱. طباطبائی یزدی، همانجا.

الحربی لذلك للنهي عن موادته و موالاته و بره و الوقف عليه منها. و يشكل بأنه ليس من المودة و لا من الموالاة نعم هو من البر و الإحسان اليه و هو ليس بمنهي عنه بل قوله تعالى لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ لَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ دَلِيلٌ عَلَى جِوَازِ بَرِّهِ إِذَا لَمْ يَكُنْ مَقَاتِلًا وَ لَوْ كَانَ حَرِيْبًا^۱.

محقق خراسانی در متن فوق نخست، نظر منتسب به مشهور مبنی بر بطلان وقف بر کفار را به آیه شریفه نهی از مودت مستند ساخته است. آنگاه در نقد آن گفته است:

اولاً وقف احسان و نیکوکاری است و آنچه آیه شریفه منع فرموده مودت است و احسان و نیکوکاری با مودت تفاوت دارد و مورد نهی و منع قرآن مجید قرار نگرفته است؛

ثانیاً قرآن مجید در آیه شریفه زیر نیکوکاری، خوشرفتاری و حسن سلوک را با عموم کفار هر چند حربی «غیر مقاتل» مجاز دانسته است: «لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ لَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ»^۲ (خدا شما را از نیکی کردن و عدالت ورزیدن با آنان که با شما در دین نجنگیده‌اند و از سرزمینتان بیرون نرانده‌اند، باز نمی‌دارد. خدا کسانی را که به عدالت رفتار می‌کنند دوست دارد).

در آیه فوق خداوند نیکوکاری به کفاری که در حال مقاتله با مسلمانان به خاطر دینشان نیستند و در جلای وطن مسلمانان نقشی

۱. خراسانی، ملا محمد کاظم، رساله در وقف، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۴ق، ص ۲۴.

۲. ممتحنه (۶۰) ن.

نداشته‌اند را غیر ممنوع دانسته و بلکه می‌توان گفت با تعبیر ذیل آیه که «إِنَّ اللَّهَ يَحِبُّ الْمَقْسُطِينَ» توصیه نموده است.

جالب آنست که مفهوم مخالف آیه شریفه عیناً در آیه بعد به صراحت آمده است: «إِنَّمَا يَنْهَاكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ أَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَ ظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَ مَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ»^۱ (خدا تنها از دوستی و رزیدن با کسانی که با شما در دین جنگیده‌اند و از سرزمین خود بیرونتان رانده‌اند یا در بیرون راندنتان همدستی کرده‌اند، شما را باز دارد. و هر که با آنها دوستی ورزد از ستمکاران خواهد بود).

در آیه دوم به طور دقیق منع را متوجه یک مورد دانسته است؛ دوستی با دشمنانی که جزء گروهی هستند که مقاتله با مسلمانان به خاطر دین کرده و در بیرون راندن و جلای وطن مسلمانان نقش همکاری داشته‌اند.

به هر حال به نظر محقق خراسانی، باید میان کافران مقاتل و دیگران تفاوت قائل شد. تنها گروهی که مجاز به دوستی با آنان ممنوع دانسته شده، یک گروه خاص می‌باشند و آن عبارت است از گروه مقاتلین. به نظر ایشان حربی هم می‌تواند مقاتل باشد و می‌تواند غیر مقاتل باشد. و غیر مقاتل از این حکم مستثنی می‌باشند. غیر این دسته از افراد همه دارای حرمت و کرامت می‌باشد و می‌توانند از احسان مؤمنین برخوردار شوند.

نظر توضیحی و تکمیلی نگارنده: همواره این اتهام متوجه ادیان بوده که هر یک از ادیان موجب می‌شوند که انسانها به دو دسته مؤمن و

کافر تقسیم شوند؛ پیروان هر دین هم مسلکان خود را مؤمن و جز آنان را کافر و از این رهگذر جامعه بشری را با این معیار به خودی و غیر خودی تقسیم می‌کنند. این تقسیم صرفاً به حوزه دل و قلب بسنده نمی‌شود، بلکه به سرعت توسط آنان به روابط اجتماعی سرایت می‌کند. تا آنجا که برای مؤمنین فقط مؤمنین حق حیات و حرمت دارند و غیر مؤمنین نه تنها هیچ حقی که حتی هیچ حرمت و کرامتی ندارند، نه حق حیات، نه حق مالکیت خصوصی و نه حق آزادی، کرامت، حریت و طهارت! بی حقی که جای خود دارد، مؤمنین مکلف به کشتن برخی و اسیر برخی و «جزیه» گرفتن از برخی دیگر می‌شوند.

مشکل این مسأله هنگامی سخت‌تر می‌شود که تعیین مؤمن و کافر هم به دست هر کس و ناکسی قرار می‌گیرد، زیرا ایمان و کفر را چه کسی تعریف می‌کند؟ بالاتر آنکه هر مؤمنی مکلف به پیدا کردن کافر می‌شود و در پی تفحص و جستجو می‌افتد. و باز هم بالاتر از آن وقتی که تعریف کفر و ایمان به دست قدرت سیاسی و در راستای اهداف آن قرار گیرد.

نهاد تکفیر در طول تاریخ خون بسیار ریخته و قربانیان زیادی گرفته است. چهارصد و اندی سال پیش از میلاد مسیح سقراط - دانای یونان - توسط هیات منصفه، «تکفیر» می‌شود. در قرون وسطا چه چهره‌های درخشان علمی به دست اربابان کلیسا تکفیر و به مجازات سوزاندن محکوم شدند. جالب آنکه بسیاری از قربانیان و جانباختگان مدعی بودند که ما مؤمن حقیقی هستیم و ایمان صحیح را ما تعرفه می‌کنیم، ولی چون تعرفه آنان به نفع قدرت کلیسا نبود، تکفیر می‌شدند.

در تاریخ اسلام نیز نمونه‌های بسیاری در این زمینه وجود دارد. و شاید بیشترین مکتبی که شهید تکفیر داشته «مکتب شیعه» می‌باشد. ولی تکفیر شیعه و سنی نمی‌شناسد؛ نهاد بی رحمی است که می‌تواند همه جا نقش خود را ایفا کند و با چهره‌ی خشنماک وارد گردد. کشتارها، تفتیش عقاید، تجسسها و محنه‌ها همه به دست این نهاد صورت گرفته است.

همان فقیهی که در سطور بالا از نظرش در خصوص کرامت بشری محظوظ شدیم، جناب زین الدین عاملی، معروف به شهید ثانی، از این جمله است. وقتی دو نفر از مردم «جبع» برای مرافعه و محاکمه به شهید ثانی مراجعه کردند، او نیز طبق موازین دینی و ضوابط شرعی، دعوی را فیصله داد. شخص محکوم از این داوری به خشم آمد و نزد قاضی «صیدا» رفت و شهید ثانی را به رافضی و شیعه بودن یعنی حسب نظر آنان به کفر متهم نمود. قاضی جریان را به سلطان سلیم، حاکم روم (عثمانی) اطلاع داد و از طرف او شخصی برای دستگیر کردن شهید، مأمور گردید، اما موفق به یافتن ایشان نشد.

سلطان سلیم وزیرش «رستم پاشا» را برای دستگیری شهید مأمور ساخت و گفت باید او را زنده دستگیر کنی و به اینجا آوری تا مذهب او برای ما روشن گردد. رستم پاشا که مطلع شد شهید به سفر حج رفته به طرف مکه رفت و در اثناء راه مکه به شهید ثانی رسید و او را دستگیر کرد. شهید ثانی از او برای انجام سفر حج مهلت خواست و او هم موافقت نمود. در راه وقتی وارد کشور روم شدند، رستم پاشا به

واسطهٔ تحریک شخصی در کنار دریا فقیه بزرگوار را حتی بدون محاکمه شهید کرد و سر بریدهٔ او را به حضور سلطان آورد (۹۶۵ق)؛ مدت سه روز جسد او بر روی زمین ماند و سرانجام پیکر شریف او را به دریا افکندند.^۱ این یک نمونه از صدها شخصیت گرانقدر شیعی است که به جرم کفر محکوم به ترور و یا اعدام شده‌اند.^۲

به نظر صاحب این قلم ایمان و کفر امری قلبی است و نباید در روابط اجتماعی اعم از روابط شهروندی و یا همزیستی تأثیری بگذارد. تقسیم انسانها به مؤمن و کافر در قرآن مجید آیات متعددی دال بر آن وجود دارد و امری کاملاً مسلم و غیر قابل انکار است، ولی باید دقت کنیم که این تقسیم، مربوط به قلب انسانهاست و ربطی به روابط اجتماعی و حقوق شهروندی ندارد. در روابط اجتماعی این تقسیم بایستی جای خود را به «مسالم و محارب» بدهد. منظورم از «مسالم» یعنی کسی است که جنگ طلب نیست و سلاح در دست ندارد و نظم اجتماعی و آسایش دیگران را تهدید نمی‌کند و منظورم از «محارب» کسی است که به هر انگیزه‌ای به جنگ با ما برخاسته و حیات و آسایش ما را هدف گرفته است. با این دستهٔ دوم تا حد توان و به قول قرآن مجید «ماستطعمتم من قوه» باید جنگید. این جنگ نامش «دفاع» است.

۱. امین، سید محسن، *اعیان الشیعه*.

۲. برای مطالعه، رک: امینی، عبدالحسین، *شهداء الفضیلة* (این کتاب حاوی شرح حال ۱۳۰ تن از عالمانی است که صریحاً در راه مبانی اسلامی و فضائل اجتماعی شهید شده‌اند، یا آنان که ضمناً و به نوعی، از باب داشتن چنین موضعی، به شهادت رسیده‌اند. گروه عمده‌ای از نامبردگان در کتاب، کسانی‌اند که در خصوص تشیع و ولای علی (ع) و آل ایشان شهید شده‌اند).

این نظر من استنباطی است که شخصاً از قرآن مجید دارم. درست است که قرآن مجید فرموده «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ»^۱، ولی ناگفته روشن است که این آیه در مقام بیان عدم اجبار قلبی توسط خداوند است. یعنی خدا شما را آفریده و با آزادی برخی مؤمن و برخی کافر شدید. او می‌توانست به نحو جبر شما را مؤمن بیافریند، ولی حکمت الهی در خلقت انسان چنین نبود. به هر حال این گونه آیات ربطی به روابط اجتماعی ندارد. آنچه در خصوص روابط اجتماعی سخن می‌گوید این آیه است: «قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَ لَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَ إِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ لَا يَلْتَكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئاً إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ»^۲ (اعراب بادیه‌نشین به تو گفتند ایمان آوردیم. بگو: نه، هنوز ایمان نیاورده‌اید، بگویید داخل در اسلام شدیم چون هنوز ایمان در دل‌های شما داخل نشده و اگر خدا و رسول را اطاعت کنید، خدا از پاداش اعمالتان [یعنی از حقوق اجتماعیتان] چیزی کم نمی‌کند که خدا آمرزگار رحیم است).

جالب آنست که این آیه شریفه ۱۴ درست در پی آیه ۱۳ قرار گرفته که حاوی پیامی بزرگ برای بشریت است. آیه ۱۳ چنین است: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَ جَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَ قَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ»^۳ (ای مردم، ما

۱. تغابن (۶۴)/۲.

۲. حجرات (۴۹)/۱۴.

۳. حجرات (۴۹)/۱۳.

شما را از مردی و زنی بیافریدیم. و شما را جماعتها و قبیله‌ها کردیم تا یکدیگر را بشناسید. هر آینه گرامی‌ترین شما نزد خدا، پرهیزگارترین شماست. خدا دانا و کاردان است).

این آیه حامل اصل مهم «وحدت خانواده بشری» است. اینکه همه انسانها از یک پدر و مادر آفریده شده‌اند، وحدت خانواده بشری را اعلام می‌دارد. شاید بتوان گفت تمام اصول حقوق بشر جهانی مبتنی بر این اصل مبتنی است. لذا می‌بینیم که سطر نخستین اعلامیه جهانی حقوق بشر چنین آغاز می‌شود: «از آنجا که بازشناسی حرمت ذاتی آدمی و حقوق برابر و سلب ناپذیر تمامی اعضای خانواده بشری بنیان آزادی، عدالت و صلح در جهان است».

اصولی مانند برابری و برادری و امثال آنها کلاً بر وحدت خانواده بشری مبتنی است. به هرحال قرآن مجید پس از اعلام این اصل، آیه ۱۴ را آورده و گویی مفاد آن که در زیر می‌آید مبتنی بر همین اصل است.

مفاد آیه ۱۴ فوق چند مطلب است: اول اینکه جای ایمان قلب است و نه ظاهر؛ دوم اینکه تشخیص دهنده وجود و عدم ایمان در قلب افراد هیچ کس جز خدا نیست و اگر پیامبر(ص) می‌گوید با اعلان و امر و اخبار الهی است؛ و بالاخره سوم اینکه، به موجب آیه فوق قرآن افرادی را که به یقین قلباً مؤمن نبودند به عضویت جامعه اسلامی و زندگی در کنار مسلمانان پذیرفته است. منافقین و در رأس همه، شخصی مانند ابوسفیان را که همه یقین داشتند که در قلب مؤمن نیست، از همه حقوق

شهروندی برخوردار نموده است تا آنکه به سرعت خود و فرزندان
وارد قدرت شدند. در این آیه قرآن مجید همین امر را به نحو صریح
اعلام فرموده است: «وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ
شَيْئاً إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ»^۱ (اگر همان افرادی که در قلب ایمان ندارند،
خدا و پیامبرش را اطاعت کنند، اعمالشان هرگز بی ارزش نخواهد بود.
حال ببینیم منظور از اطاعت خدا و پیامبر چیست؟ و نیز منظور از
بی ارزش نشدن اعمال «لایلتکم» چیست؟

نظر تفسیری نگارنده در مورد این دو جمله این است که اطاعت
خدا و پیامبر(ص) هرگز به معنای مؤمن شدن نیست، زیرا اصولاً
مخاطبان بی‌ایمانان با فرض عدم ایمان است. اطاعت از خدا و
پیامبر(ص) عمل به مقررات و رعایت موازین اجتماعی و عمل به
تکالیف شهروندی است.

جمله دوم «لایلتکم من اعمالکم شیئاً»، یعنی نسبت به شما کم
نمی‌گذاریم^۲. حال سؤال این است که کم نگذاشتن یعنی چه و ظرف
آن کجاست؟

به یقین کم نگذاشتن اعمال، یعنی بی ارزش ندانستن اعمال افراد و
مزد آنها را دادن. اندک تأمل در آیه شریفه نشان می‌دهد که موضوع
سخن قرآن آخرت نیست که معنایش دادن مزد افراد در آخرت باشد.
موضوع سخن زندگی دنیایی و این جهانی است. بنابراین معنای آیه
چنین می‌شود که شما افرادی غیر مؤمن اگر پای بند به مقررات و

۱. حجرات (۴۹)/۱۴.

۲. لا یلِتْکُمْ، ای لاینقصکم من اعمالکم (التحقیق).

انجام تکالیف عضویت در جامعه مؤمنین باشید، عضویت شما پذیرفته می‌شود و اعمالتان را همانند سایرین ارج می‌نهم، از کرامت، حرمت و از تمام حقوق شهروندی برخوردارید.

آیه دیگر: «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمٌ كَثِيرَةٌ كَذَلِكَ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ فَمَنَّ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُوا إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا»^۱ (ای کسانی که ایمان آوردید چون در راه خدا سفر می‌کنید و به افراد ناشناس بر می‌خورید [به زودی قضاوت نکنید] درباره آنان [درنگ کنید] تا وضعیتشان روشن شود - همین که کسی سلام به شما می‌کند دیگر نگویید مؤمن نیستی - مبدا به منظور گرفتن اموالش او را به قتل برسانید، بدانید که نزد خدا غنیمتهای بسیار هست، خود شما نیز قبل از این، چنین بودید و خدا (با نعمت ایمان) بر شما منت نهاد، پس به تأمل و درنگ پردازید که خدا به آنچه می‌کنید با خبر است).

به موجب آیه فوق در زندگی جمعی معیار پذیرش همزیستی مسالمت آمیز است. همین که کسی در ظاهر و صرفاً با شعار سلام اعلان صلح، دوستی و آشتی کند، عضو جامعه محسوب است و هیچکس مجاز به تفحص و تفتیش قلبی او نیست.

از همه بالاتر به این آیه توجه کنید: «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ»^۲ (ای

۱. انعام (۶)/۹۴.

۲. بقره (۲)/۲۰۸.

کسانی که ایمان آورده‌اید بدون هیچ اختلافی همگی تسلیم خدا شوید و زنهار گامهای شیطان را پیروی نکنید که او برای شما دشمنی آشکار است).

ملاحظه می‌کنید که مخاطب آیه فوق مؤمنان هستند نه کافران. یعنی مؤمنان هم می‌توانند کسانی باشند که داخل در «سلم» نباشند. بنابراین قرآن همهٔ انسانها اعم از مؤمن و کافر قلبی را در زیست اجتماعی به طرف «سلم» دعوت کرده. سلم همان کلمه ایست که من اسم فاعلش را استعمال کردم. شخص داخل در سلم را «مسالم» و یا مسلم گویند. مسالم یعنی کسی که به‌رغم آنچه در قلب دارد در زندگی روزمره به همزیستی مسالمت‌آمیز، همراه با آشتی گرویده است. مقابل او «محارب» است. محارب کسی است با انسانها سر جنگ دارد، او باید دفع شود. به موجب این آیه حتی مؤمنی که دست به سلاح برد و اقدام به کشتن مردم نماید و از این رهگذر نظم اجتماعی را بر هم زند، غیر مسالم است و به تعبیر محقق خراسانی مقاتل محسوب است، هرچند که از مؤمنین باشد.

چرا تقسیم شهروندان را به مؤمن و کافر به فقیهان منتسب شده و از فقیهان بزرگی امثال شخصیت‌های نامبرده غفلت گردیده؟ فقیهانی مانند محقق حلّی، شهید ثانی، محقق خراسانی، سید یزدی و آیت‌الله خوانساری فتوایشان متروک و همهٔ جامعه فقاهت متهم به سخت‌گیری و سوءرفتار نسبت به دیگر ادیان شده است؟

آذر بیگدلی شاعر قرن دوازدهم هجری قمری گفته است:

به شیخ شهر فقیری ز جوع برد پناه

بدان امید که از لطف خواهدش خوان داد

هزار مسأله پرسیدش از حلال و حرام
 که گر جواب ندادی نخواهمت نمان داد
 نداشت قدرت پاسخ فقیر و شیخ
 ببرد آتش و نانش نداد تا جان داد
 عجب که با همه دانائی این نمی دانست
 که حق به بنده نه روزی به شرط ایمان داد
 من و ملازمت آستان پیــــر مغان
 که جام می به کف کافر و مسلمان داد

فقیهان شیعی پیرو مولایشان علی بن ابی طالب (ره) هستند که برای رعایت حقوق شهروندان در نامه به مالک اشتر فرمود: «واشعر قلبک الرحمة للرعیبه و لاتکونن علیهم سبعا ضاویا، فانهم صنفان، اما اخ لک فی الدین واما نظیر لک فی الخلق» (یعنی: در نهایت، چند مسأله باقی می ماند که با توجه به مراتب فوق لازم به باز خوانی فقهی است. ولی این مقال جای طرح آن نیست. از جمله مسایلی مانند «استرقاق» و اخذ «جزیه» و نحوه پرداخت آن است که نگارنده نظری خاص در این مسایل دارد و در جای خود به تفصیل نگاهشته است)؛ والسلام.

۱. رک: محقق داماد، سید مصطفی، «حق استئثار در حقوق بین الملل اسلامی بر اساس کتاب و سیره نبوی»، اسلام و حقوق بین الملل بشر دوستانه، تهران، مرکز مطالعات تطبیقی اسلام و حقوق بشر دوستانه با همکاری نشر میزان.

اصل عدم ولایت و مستثنیات آن از نظر شیخ انصاری و محقق خراسانی

چکیده

ولایت شخص انسانی بر انسان دیگر، مطابق اصل اولیه چگونه است؟ این سؤالی است که قائلین به ولایت فقیه قبل از هر چیز باید پاسخ دهند تا بتوانند بر حسب دلایلی عقلی و یا نقلی فقیه را از آن مستثنی و ولایت او را بر مردم به اثبات رسانند. کاری که نراقی و مراغی قبل از انصاری آغاز کردند. آن بزرگوار با بیانی بسیار متین اصل مزبور را مستحکم ساخته و سپس موارد استثناء و حدود آن را با قاطعیت تبیین نموده‌اند، هر چند باز هم شاگرد نامدارشان ملا محمدکاظم خراسانی در اظهار نظر و اتخاذ مبنا پا را از ایشان فراتر نهاده‌اند. در این بخش سعی می‌شود که نظرات این دو بزرگوار تحلیل و تبیین گردد.

شیخ انصاری به پیروی از سایر فقیهان در کتاب بیع در مبحث شرایط متعاقدين، می‌گویند که متعاقدين بایستی دارای اهلیت باشند. بدین مناسبت این مسأله مطرح می‌شود که در فرض فقدان اهلیت به علت صغر و یا جنون چه کسی مجاز به تصرفات حقوقی در اموال صغار و مجانین است؟ به یقین در درجه نخست پدر و جد پدری ولی قهری محسوب و مجاز به تصرف می‌باشند. آنگاه مسأله این است که در کنار آنان یکی از کسانی که مجاز به تصرف می‌باشد، آیا فقیه جامع‌الشرایط نیز از چنین ولایتی برخوردار است؟

شیخ انصاری که پس از عزیمت از موطن خود شوشتر رحل اقامت به نجف افکنده و هر چند احتراماً در درس صاحب جواهر حاضر می‌شده، ولی صیت دانش و ابتکاراتش دانشیان جوینده نظرات جدید را جذب خود نموده که اکثر بلکه همگی به درس ایشان حاضر می‌شدند.^۱ به این مسأله که می‌رسد به رغم آنکه صاحب جواهر (متوفی ۱۲۲۶ق) و نراقی (۱۱۸۵- ۱۲۴۵ق)^۲ اساتید وی و مراغی (متوفی ۱۲۵۰ق)^۳ برای فقیه نه تنها در امر صغار و مجانین که در جمیع امور ولایت قائل شده و صاحب جواهر مسأله را گویی مختومه تلقی کرده است: «اگر به

۱. رک: مبحث نخستین همین اثر.

۲. نراقی، ملا احمد، *عوائد الایام*، تحقیق: مرکز الأبحاث و الدراسات الإسلامية، انتشارات: مرکز النشر التابع لمکتب الإعلام الإسلامي، ۱۴۱۷-۱۳۷۵م، ص ۵۲۹ (نراقی در جنگهای ایران و روس ۱۲۴۱ق فتوای جهاد صادر کرد و خود به همراه عده‌ای از طلاب و شاگردانش به جبهه رفت، علی‌الظاهر همان تاریخ انصاری که نزد او تتلمذ می‌کرده، از وی جداشده و راهی موطن خود شوشتر گشته و به جبهه جنگ نرفته است).

۳. حسینی مراغی، *میرفتاح، العناوین*، ص ۳۵۲-۳۵۳ (این کتاب ۹۴ عنوان دارد، عنوان ۷۴ آن، ویژه ولایت فقیه است).

عموم ولایت فقیه باور نداشته باشیم، بسیاری از امور مربوط به شیعیان، معطل می‌ماند. شگفت آور است که شماری از مردم در این باره وسوسه می‌کنند. اینان این که مزه فقه را نجشیده‌اند و تعابیر و معانی و رمز کلمات امامان معصوم (ع) را نفهمیده‌اند و در عنوانهایی چون: حاکم، قاضی، حجت، خلیفه و غیر اینها که در کلمات امامان (ع) درباره فقه آمده است، دقت نکرده‌اند. طرح این عنوانها و همانند اینها از سوی امامان (ع) دلالت دارد که آن بزرگواران در دوره غیبت نظم و سامان یافتن امور شیعیان را خواستار بوده‌اند^۱.

همان طور که ملاحظه می‌کنید صاحب جواهر نسبت به تردید کنندگان نوعی تلخ‌گویی فرموده‌اند، معذک به تعبیر شیخ انصاری «امتثالا لاكثر حزار مجلس المذاكرة»^۲ به درخواست اکثر حاضرین در مجلس درس وارد در بحث کلی مسئولیتها و حدود ولایت فقیهان یعنی حاکمان شرعی می‌شوند و مسأله را مستوفی بحث می‌کنند.

این مسأله به نظر ما در کتاب مکاسب یکی از مفصل‌ترین مسائلی است که در این کتاب مستطاب مورد بحث قرار گرفته، و هر چند اکثر مباحث مکاسب را می‌توان نقد بر جواهر الکلام و آثار نراقی دانست، ولی این نکته در این مبحث بیشتر نمودار و مشهود است. شیخ انصاری در این مبحث دو استاد پیشکسوت خویش؛ بیشتر نراقی و تا حدی نجفی صاحب جواهر را به نقد کشیده است. ولی به رغم تمام موشکافیهای دقیق و مبسوط جناب شیخ انصاری، و رد صریح وسعت

۱. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام، به کوشش شیخ عباس قوچانی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

۱۳۶۲ ش، ج ۲۱، ص ۳۹۷.

۲. انصاری، مرتضی، مکاسب، انتشارات تراث شیخ اعظم، ج ۳، ص ۵۴۵.

اختیارات ولایت فقیه و نظر قاطع آن بزرگوار نسبت به محدودیت ولایت فقیه، پس از ایشان برخی مانند محقق خراسانی از یکسو، پا را از ایشان فراتر نهادند و حتی مطلق بودن ولایت معصومین (ع) را زیر سؤال برده‌اند که خود به خود ولایت فقیهان نیز منتفی می‌گردد و از سوی دیگر برخی به سوی نراقی باز گشت کرده‌اند و برای فقیهان ولایت مطلقه قایل گشته‌اند.^۱ ما در این بخش از این نوشتار به نحو مختصر گزارشی برای اهل پژوهش فراهم ساخته‌ایم، گرچه بیشتر تأکید بر نظر محقق خراسانی داریم.

شیخ انصاری وظایف و اختیاراتی که برای فقیه متصور است را به شرح زیر دسته بندی کرده‌اند:

الف. صدور فتوی

فقیه جامع شرایط علاوه بر آنکه احکام شرعی خود را شخصاً بر اساس اجتهادات شخصی خود عمل می‌کند در مسایل شرعی فرعی و استنباطیه مورد نیاز مردمان غیر مجتهد، تحت عنوان «فتوی» اعلام نظر کند. این اختیار میان فقیهان پیرو مکتب اصولی مورد اتفاق است، ولی اخباریون تقلید را برای مردم غیر مجتهد جایز نمی‌دانند و معتقدند که آنان باید به احتیاط عمل کنند.

۱. از فقیهان معاصر برخی از علما مانند مرحوم آیت‌الله بهجت (جلد اول استفتائات، سولات ۱۰۱، ۱۰۳ و ۱۰۵) و مرحوم آیت‌الله میرزا جواد تبریزی رحمه الله علیه (الانوار الالهیه، فی المسائل العقائدیة) و... به طور کلی هیچ نفوذی برای حکم ولی فقیه قائل نیستند و برخی از علما مانند مرحوم آیت‌الله العظمی خویی (التنقیح فی شرح العروة الوثقی، کتاب الاجتهاد و التقليد، ص ۳۹۴) و... نفوذ حکم را در برخی مسائل محدود دانسته‌اند.

ذکر این نکته لازم است که تقلید از مجتهد بدین معنا که شخص غیر مجتهد به خود هیچ رنج و زحمتی برای به دست آوردن حکم الهی از منابع اصلی ندهد، و نیز احتیاط را که بی گمان سخت و دشوار است تحمل نکند و به تقلید یعنی پیروی از رأی مجتهد جامع الشرایط اکتفا نماید، امری است که باید با ادله فقهی به اثبات برسد که اصولیین در اثبات جواز آن خود را موفق می بینند. ادله فقهی ارائه شده افزون بر چند روایت که عمده ترین آن یک دلیل عقلائی، یعنی سیره عقلاء است، چنین بیان می کنند که عقلاء بنایشان در زندگی خردمندانه آنست که هر چه نمی دانند به دانای آن امر رجوع می کنند و از وی پیروی می کنند. مثل آنکه برای معالجه شخص غیر طبیب به طبیب حاذق مراجعه و در تنظیم قراردادهای حقوقی به مشاوران حقوقی مراجعه و به نظر آنان عمل می کنند. این رویه عقلائی که همه انسانها از خلف و سلف بر آن بوده و هستند، مورد امضای شرع قرار گرفته است. این استدلال البته مسبوق به اثبات یک اصل می باشد که عبارت است که اینکه عمل به احتیاط هم امری موجب عسر و حرج و اختلال نظام است. زیرا اگر احتیاط موجب عسر و حرج و اختلال نظام نگردد، تقلید جایز نیست و مردم موظف به احتیاط خواهند بود. لذا برخی ممکن است در زندگی دینی خود احساس کنند که چون به جز مسائل اتفاقی دینی مانند نماز و روزه و لزوم اجتناب از دروغ و قتل و زنا و تجاوز به نفوس و اموال که از مسلمات میان متشرعه می باشد با مسایل قلیلی مواجهند که عمل به احتیاط در آنها چندان دشوار بر ایشان نیست، جواز تقلید برای آنان با مشکل مواجه است.

ب. صدور حکم

عبارت شیخ انصاری چنین است: «الثانی الحكومة فله الحكم بما يراه حقا في المرافعات و غيرها و هذا المنصب ايضاً ثابت له بلاخلاف فتوى و نصاً و تصيل الكلام فيه من حيث شرايط الحاكم و المحكوم به و المحكوم عليه موکول الى كتاب القضاء».

شیخ در متن فوق برای فقیه حکم را در دو مورد مجاز دانسته است. یکی در مرافعات، یعنی داوری در مواردی که طرفین به او رجوع می‌کنند. باید توجه داشت این نظر مبتنی بر آنست که به نظر ایشان و برخی فقیهان دیگر شرط جواز قبول داوری فقاها و اجتهاد است، که در این صورت فقط فقیه مجاز به فصل خصومات از طریق داوری است و نه شخص دیگر. دوم منظور از غیر مرافعات، مواردی مثل ثبوت رویت هلال و یا حکم به محجوریت کسی که معسر شده و بدهی او بیش از دارایی‌اش می‌باشد. البته در اینکه دایره نفوذ حکم فقیه چه اندازه است و اینکه آیا برای سایر فقیهان نیز لازم الاتباع است یا خیر، اختلاف نظر است که شیخ در اینجا به کتاب القضاء ارجاع فرموده‌اند. در اینجا مناسب می‌بینم تفاوت میان حکم و فتوا را بیان کنم که اندکی ظریف است:

۱. فتوا از مقوله اخبار از حکم شرعی و بیان آن به صورت کلی انجام می‌گیرد، اما حکم از مقوله انشاء است، اعم از انشاء الزامی و عدم الزامی. البته گاه حکم قاضی در نظام معاصر از اعلامی است و گاه تأسیسی. حکم اعلامی وقتی است که دادگاه وضعیت حقوقی

جدیدی را ایجاد نمی‌نماید، بلکه وضعیتی را که در گذشته وجود داشته به موجب آن احراز و اعلام و آثار قانونی در محدوده خواسته خواهان بر آن مترتب می‌گردد. از این رو احکام مزبور اعلامی خوانده می‌شوند، مثل الزام محکوم‌علیه به پرداخت دین. حکم تأسیسی وقتی است که دادگاه با صدور آن وضعیت حقوقی جدیدی به وجود می‌آورد. این احکام، تأسیسی نامیده می‌شوند، مثل صدور حکم ورشکستگی برای تاجر ورشکسته.

۲. فتوا کلی است و در مصادیق جزئی ورود ندارد، اما حکم جزئی و موردی است.

۳. گستره فتوا در زمینه احکام شرعی محدود به مقلدین است و فقط برای آنان لازم‌الرعايه است. در حالی حکم مادام که خطا بودنش ثابت نشده، برای همگان لازم‌الرعايه است.

البته در جمهوری اسلامی اصطلاحی تحت عنوان «حکم حکومتی» مطرح شد، هر چند که قبل از انقلاب اسلامی آنچه فقها صادر می‌کردند یا فتوا و یا حکم تعبیر می‌شد. مثلاً می‌گفتند حکم میرزای شیرازی که با توجه به تفاوت‌های مذکور در فوق باید گفته می‌شد حکم ایشان و نه فتوا. به هر حال پس از اوج انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ش احکامی که در امور سیاسی از سوی امام خمینی(ره) صادر شد که به حکم حکومتی معنون گردید.

به هر حال حکم با فتوا متفاوت است و نباید خلط گردد؛ گرچه گاهی به جای یکدیگر به کار می‌رود مثل آنچه که در شعر سعدی شیرازی آمده است:

آن را که نظر به سوی هر کس باشد
 در دیده صاحب‌نظران خس باشد
 قاضی به دو شاهد بدهد فتوی شرع
 در مذهب عشق شاهی بس باشد

ج. ولایت تصرف در اموال و نفوس

اصل ولایت به دو معنای قبلی چندان بحثی ندارد، بحث اصلی در ولایت به همین معنای سوم است؛ یعنی ولایت تصرف در اموال و نفوس که می‌توان آن را به دو معنای زیر تصور نمود:

۱. استقلال در تصرف در اموال و نفوس دیگران با قطع نظر اینکه دیگران در تصرفاتشان منوط به اذن او هستند یا نیستند، این معنا از ولایت بدین معناست که به مجردی که امری به نظر فقیه برسد، رسیدن به نظرش سبب برای جواز تصرف در اموال و نفوس دیگران باشد.

۲. دیگران در تصرفاتشان شخصی خود، آزاد و مستقل نباشند، و هر کاری که می‌خواهند انجام دهند منوط به اجازه فقیه باشد، و به دیگر سخن، نظر فقیه شرط در جواز تصرف دیگران باشد. البته اذن وی می‌تواند به صورتهای زیر باشد؛

۱-۲. به صورت نیابت مانند مواردی که فقیه به دیگران وکالت

می‌دهد؛

۲-۲. به صورت واگذاری و تفویض و تولیت. مانند مواردی که فقیه

شخصی را از سوی خود متولی بر وفقی قرار می‌دهد.

۳-۲. فقیه اذن و اعلام رضایت می‌کند که دیگری کاری را انجام

دهد. مثل آنجا که فقیه اذن می‌دهد که شخصی بر میتی که اولیای

قهری ندارد، نماز میت بگذارد.

تأسیس اصل عدم ولایت

شیخ انصاری پس از ذکر مقدمه فوق برای ورود در بحث و اینکه بررسی کند و ببیند که فقیه چه ولایتی و به کدامین معانی فوق دارد، قبل از هر چیز دست به تأسیس اصلی بسیار مهم می‌زند. اهمیت این اصل از آن جهت است که هر چند در کتب فقهی قرون پیش قبل از ایشان در موارد خاصی، مثل مورد بحث از ازدواج باکره رشیده به اصل عدم ولایت که یکی از مصادیق اصل عدم است، تمسک شده، ولی تأسیس چنین اصلی بدین گستردگی، ظاهراً از نراقی است. به این شرح: «اعلم أنّ الولاية من جانب الله سبحانه على عباده ثابتة لرسوله و أوصيائه المعصومين عليهم السلام، و هم سلاطين الأنام، و هم الملوك و الولاة و الحکام، و بيدهم أزمّة الأمور، و سائر الناس رعاياهم و الموالي عليهم. و أما غير الرسول و أوصيائه، فلا شكّ أنّ الأصل عدم ثبوت ولاية أحد على أحد إلا من وّلاه الله سبحانه، أو رسوله، أو أحد أوصيائه، على أحد في أمر. و حينئذ فيكون هو وليا على من وّلاه فيما وّلاه فيه»^۱ (تردید نیست که ولایت بر مردم از آن خداوند است که بر جان و مال آنها ولایت دارد، سپس این ولایت برای پیامبر (ص) محرز است و نیز برای امامان معصوم (ع) نیز ثابت است؛ آنان سلاطین مردم، ملوک و ولایة و حکام آنانند و به دست آنان زمام امور است و

سایر مردم رعایا و مولی علیهم آنانند. اما از پیامبر و ائمه (ع) اصل و قاعدهٔ اولی این است که کسی بر احدی ولایت ندارد؛ مگر آن که دلیل متقنی ولایت کسی را در مورد خاص یا به طور عموم ثابت نماید که در این صورت آن شخص ولی بر آن کسی است که او معین کرده در همان حدودی که تعیین نموده است).

این اصل در کلام شیخ انصاری عیناً با همان تعبیر آمده است به این شرح: «مقتضی الاصل، عدم ثبوت الولاية لاحد علی احدٍ بشیئی من الوجوه المذكوره»^۱ (مقتضای اصل اولیه آنست که ولایت هیچ کس بر هیچ کس در هیچ معانی گفته شده برای ولایت ثابت نمی‌باشد).

شیخ انصاری سپس به پیروی از نراقی به موارد مستثنی و خروج از این اصل می‌پردازد. یعنی مواردی که توسط دلیل معتبر از این اصل خارج شده و ولایت شخص یا اشخاصی به اثبات رسیده است. نراقی ولایت پیامبر و معصومین را مسلم می‌گیرد و به اثبات آن نمی‌پردازد، ولی شیخ انصاری می‌گوید از این اصل پیامبر (ص) و ائمه (ع) خارج شده و ولایت آنان به معنای اول به ادلهٔ چهارگانه کتاب و سنت و اجماع و عقل به اثبات رسیده است.

کتاب

از کتاب خدا آیات زیر را می‌آورند:

۱. «النبی اولی بالمومنین من انفسهم» (پیامبر به مؤمنان از خودشان

سزاتر است)¹.

۲. «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ» (هیچ مرد مؤمن و زن مؤمنی را نرسد که چون خدا و پیامبرش در کاری حکمی کردند آنها را در آن کارشان اختیاری باشد)².

۳. «فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (آنان که از فرمان او سرپیچی می کنند باید بترسند که مباد به آنها فتنه‌ای یا عذابی دردآور برسد)³.

۴. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از خدا اطاعت کنید و از رسول و اولو الامر خویش فرمان برید)⁴.

۵. «انما وليكم الله و رسوله» (ولی شما خدا و پیامبر است)⁵.

سنت

۱. روایت ایوب بن عطیه «انا اولی بکل مومن من نفسه» (رسول الله(ص) فرموده است: من بر هر مومنی از خودش اولی هستم).

۱. احزاب (۳۳)/۶.

۲. احزاب (۳۳)/۳۶.

۳. نور (۲۴)/۶۳.

۴. نساء (۴)/۵۹.

۵. مائده (۵)/۵۵.

۶. حرعاملی، الوسائل، ج ۱۷، ص ۵۵۱.

۲. آن حضرت در روز غدیر خم نخست از مردم سؤال کردند: «الست اولی بکم من انفسکم؟» (یعنی آیا من از خود شما بر شما اولی نیستم؟)؛ گفتند آری؛ سپس فرمود: «من کنت مولاه فهذا علی مولاه»^۱ (یعنی هر کس من مولای اویم این علی مولای اوست).

سپس شیخ انصاری به روایاتی اشاره می‌کند که اطاعت معصومین را بر همه واجب ساخته و عصیان اوامر آنان را عصیان خداوند دانسته، از جمله مقبولهٔ عمر بن حنظله^۲ و مشهوره ابی خدیجه^۳ و توقیع صادره از ناحیهٔ حضرت ولی عصر(ع) که در آن حکومت فقیه و تسلط وی را بر مردم بدین نحو بیان کرده است: من او را بر شما حجت قرار دادم و من بر شما حجت هستم^۴.

اجماع

در اینکه در مکتب شیعه برای معصومین ولایت قائل شده‌اند، کاملاً واضح و روشن است.

عقل

استدلال عقلی مستقل بر دو مقدمه صغرا و کبرا استوار است: مقدمهٔ اول (صغرا)، اینکه پیامبر و ائمه معصومین (ع) با توجه نقشی که هدایت انسانها دارند، همه منعم و ولی نعمت بشر هستند و مقدمهٔ دوم

۱. رک: امینی، *الغدیر*، ج ۱، ص ۱۴-۱۵۸.

۲. حرعاملی، ج ۱۸، ص ۹۸-۹۹.

۳. همان، ص ۱۰۰.

۴. شیخ صدوق، *اکمال الدین*، ص ۴۸۴.

(کبرا) اینکه عقل به طور مستقل و قاطع به وجوب شکر منع حکم می‌کند. پس نتیجه می‌گیریم که عقلاً اطاعت آنان واجب است. و اما استدلال عقلی غیر مستقل: همه می‌دانیم که اطاعت پدر و مادر شرعاً بر فرزندان واجب و تخلف از آن گناه و معصیت است. مقایسه والدین با پیامبر و امام (ع) به ما نشان می‌دهد که حق آنان بر مردم به مراتب بیشتر است. بنابراین اگر اطاعت والدین بر فرزندان واجب است، اطاعت پیامبر و ائمه به طریق اولی واجب است.

شیخ انصاری با این استدلال نتیجه می‌گیرد که نباید چنین اندیشید که اطاعت امامان معصوم (ع) فقط راجع است به اوامر شرعیه و دلیلی نسبت وجوب اطاعت آنان در اوامر عرفیه وجود ندارد و آنان سلطنتی بر اموال و نفوس ندارند. به نظر ایشان ادله اربعه بر عموم ولایت آنان بر اموال و انفس دلالت دارند. در آخر می‌گوید: «و بالجمله فالمستفاد من الادلة الاربعة بعد التتبع و التأمل ان للامام سلطنة مطلقة على الرعية من قبل الله تعالى و ان تصرفهم نافذ على الرعية ماض مطلقاً»^۱ (خلاصه آنکه با تتبع در ادله اربعه چنین نتیجه می‌گیریم، امام (ع) از سوی خداوند بر مردم تسلط مطلق بر مردم دارد و کلیه تصرفات آنان، خواه در احکام شرعیه و خواه امور عرفیه و خواه در اموال و انفس نافذ می‌باشد.

ولایت معصومین (ع) به معنای دوم

سپس شیخ انصاری به ولایت معصومین (ع) به معنای دوم می‌پردازد.

به نظر ایشان ولایات آنان به این معنا نیز خروجی از اصل اولیه عدم ولایت می‌باشد. به دیگر سخن، مقتضای اصل عدم ولایت احد علی احد، این است که هر کس در تصرفات خود آزاد باشد و هیچ گونه نیازی به اذن و استیذان از دیگری نداشته باشد. اما چون ادله شرعیه دال بر لزوم استیذان از امامان وجود دارد، لذا در واقع ولایت به این معنا نیز خلاف اصل و خروج از آن اصل است، اما اخبار خاصی وارد شده که دلالت دارد بر وجوب رجوع به آنان و عدم استقلال دیگران در اموری که مربوط است به مصالح عمومی مطلوب و مورد نظر شارع که انجام آنها بر شخص خاص و معینی واجب نگردیده است. مثلاً اجرای حدود و تعزیرات و استیفای حقوق اشخاص را شرع مقدس منوط به اجازه از امام (ع) کرده و اقدام خودسرانه مردم را مردود و نامشروع دانسته است.

نظر آخوند خراسانی

محقق خراسانی، در حاشیه بر مکاسب کلام استاد خویش را مورد نقد قرار می‌دهد، ایشان با نظر استاد خود نسبت به عموم و وسعت دایره ولایت معصومین موافق نیست، هر چند به نحو محدود برای آن بزرگواران ولایت قائل است. به دیگر سخن، در امور کلی سیاسی و مهمه ولایت قائل است، ولی معتقد است که ادله اقامه شده اثبات ولایت در امور جزئیة برای آنان نمی‌کنند. یعنی پیامبر(ص) و ائمه اطهار(ع) بر حریم خصوصی مردم ولایتی ندارند، هر چند در امور مهم و کلی متعلق به سیاست بدون تردید ولایت دارند. امور جزئی، مثل

اینکه اموال شخصی کسی را بگیرند و از او سلب مالکیت کنند و یا از زوجه وی سلب زوجیت نمایند. ایشان چند دلیل برای نظر خود اقامه می‌کنند به شرح زیر:

۱. ادله‌ای که بر عدم نفوذ تصرف هر کس اموال دیگران بدون اذن مالک عام و بدون مخصص است.^۱

۲. ادله‌ای که بر عدم جواز تصرف در اموال دیگران بدون اذن مالک وارد شده، به نحو عموم و بدون مخصص است.^۲

۳. سیره معصومین از آن حکایت دارد که آنان نسبت به اموال مردم، همانند سایرین با اموال دیگران رفتار می‌کردند.^۳

۴. آیات و روایات اشاره شده در کلام شیخ انصاری که دلالت می‌کند بر اینکه پیامبر اولی بر مؤمنین است از خود آنان، دلالت دارد که اموری که مؤمنین حق تصرف و اختیار دارند، پیامبر اولی می‌باشد، ولی نسبت به احکام متعلق به اشخاص به اسباب خاص از قبیل زوجیت و قرابت بدون تردید عمومیت ندارد. یعنی مثلاً وقتی با فوت هر شخص اولوالارحام نسبت به اموال وی شرعاً اولویت دارند، این آیات و روایت هرگز نمی‌رساند که پیامبر(ص) و معصومین(ع) اولی از آنها هستند. و نیز با وجود زوجیت، زوج اولی بر زوجه می‌باشد، و این

۱. حاشیه آخوند بر مکاسب، ص ۹۳ (مما دلّ علی عدم نفوذ تصرف أحد فی ملک غیره الا باذنه، رک: وسائل الشیعة: ۶- ۳۷۶- ب ۳- ح ۶).

۲. همان (و اِنَّه لا یحلّ مال الا بطیب نفس مالکه، رک: وسائل الشیعة: ۳- ۴۲۴- ب ۳- ح ۱).

۳. همان (و وضوح انّ سیره النبی (صلی الله علیه و آله) انه یعامل مع اموال الناس، معامله سائر الناس).

دلایل نمی‌رساند که معصومین از زوج اولی هستند^۱.

۵. آیه شریفه النبی اولی بالمؤمنین^۲ اولویت پیامبر (ص) را در اموری می‌رساند که تحت اختیار مردم است، نه اموری که از احکام تبعیدی شرعی است و مردم اختیاری ندارند^۳.

خراسانی در اینجا مسأله‌ای را به شرح زیر مطرح می‌کنند: «بقی الکلام فی آنه، هل یجب علی الناس اتباع أوامر الإمام (علیه السلام) و الانتهاء بنوایه مطلقاً و لو فی غیر السیاسیات، و غیر الأحکام، من الأمور العادیه، أو یختصّ بما کان متعلّقاً بهما؟! فیہ اشکال»^۴.

یعنی مسأله باقی مانده این است که بر مردم آیا واجب است دستورات امام (ع) و امر و نهی او را مطلقاً چه در امور سیاسی و شرعی و چه در امور عادی [روزمره زندگی] اطاعت کنند یا آنکه فقط باید در امور سیاسی و عبادی شرعی اطاعت نمایند؟ مسأله با مشکل جدی مواجه است.

به نظر ایشان قدر مسلم از آیات و روایاتی که اطاعت از ایشان را لازم شمرده، لزوم اطاعت از جنبه نبوت، احکام شرعی و از جنبه امامت احکام حکومتی در امور کلی سیاسی است و نه در امور جزئی اموال و انفس.

۱. همان (و اما ما کان من الأحکام المتعلّقه بالأشخاص بسبب خاص، من زواج، و قرابه، و نحوهما، فلا ریب فی عدم عموم الولاية له، و ان یكون أولى بالارث من القریب، و اولی بالأزواج من أزواجهم).

۲. احزاب(۳۳)/۶.

۳. همان (و آیه «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ» انما یدلّ علی أولویته فیما لهم الاختیار، لا فیما لهم من الأحکام تبعیداً، و بلا اختیار).

۴. همانجا.

ولایت فقیهان از نظر شیخ انصاری

شیخ انصاری در خصوص ولایت فقیهان می‌گوید، اما ولایت به معنای نخستین یعنی استقلال در تصرف، هیچ دلیلی وجود ندارد که در همه موارد فقیه ولایت داشته باشد، به جز چند روایت^۱ که در خصوص شأن علماء آمده و موجب گردیده برخی خیال کنند که فقیه دارای ولایت است.^۲

در خصوص این روایات شیخ انصاری چنین می‌گوید: «لکنّ الإنصاف بعد ملاحظة سياقتها أو صدرها أو ذيلها يقتضي الجزم بأنّها في مقام بيان وظيفتهم من حيث الأحكام الشرعية، لا كونهم كالنبيّ و الأئمة صلوات الله عليهم في كونهم أولى بالناس»^۳. یعنی انصاف آن است که با ملاحظه سیاق روایات و صدر و ذیل آنها در می‌یابیم که همه این اخبار در راستای بیان وظیفه علماء از نظر اعلام احکام شرع مطهر وارد گردیده و هرگز ایشان همانند پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین مسلط بر جان و مال مردم و دارای حق تصرف نمی‌شمارد.

شیخ انصاری پس از ذکر جملاتی در این زمینه نسبت به ولایت مطلقه فقیه به طور قاطع چنین نتیجه می‌گیرد: «و بالجمله، فأقامه الدليل على وجوب طاعة الفقيه كالإمام عليه السلام إلّا ما خرج بالدليل دونه خرق القتاد!».

یعنی خلاصه آنکه اقامه دلیل بر وجوب اطاعت فقیهان (به جز مواردی که با دلیل استثناء شده است)، همچون امام معصوم (ع) بسیار دشوار است و دست فروکشیدن بر شاخه‌ای پر خار از بالا تا پائین به

۱. برای دیدن این روایات، رک: الوسائل، ج ۱۸، ص ۵۳، (الباب ۸ من أبواب صفات القاضي، الحدیث ۲)؛ تحف العقول، ص ۲۳۸.

۲. انصاری، همانجا (فلم یثبت بعموم عدا مایخیل من اخبار وارده فی شأن العلماء).

۳. انصاری، همان، ص ۵۵۳.

مراتب آسانتر است از اثبات آن^۱.

نظر آخوند خراسانی

با تتبع در عبارات آخوند خراسانی در حاشیه بر کفایه و نیز تکملة التبصرة^۲ و تقریرات القضاء^۳ که به وسیله فرزندشان نوشته شده، نتایج زیر به دست می‌آید:

۱. خراسانی با مخالفت خود نسبت به ولایت معصومین (ع) در اموال و انفس و محدود ساختن ولایت و وجوب اطاعت آنان به احکام شرعیه و امور سیاسی کلیه، محدود بودن ولایت فقیهان بر فرض اثبات را نتیجه می‌گیرد.

۲. تمایز دیدگاه آخوند خراسانی از دیگر فقها چنین است که مشهور فقها بر این نظرند که ولایت مطلقه پیامبر (ص) و امام معصوم (ع) دارای چنین عرصه گسترده‌ای است. شیخ انصاری در مکاسب و بسیاری از دیگر فقها و نیز علامه طباطبایی^۴ چنین اطلاقی را از آیه شریفه: «النبی اولی بالمومنین من انفسهم» برداشت کرده‌اند. ولی آخوند خراسانی ولایت پیامبر و امام را خارج از مصالح جامعه، محل تردید دانسته و در نتیجه، لزوم پیروی از آن بزرگواران را در غیر مسائل سیاسی جامعه و

۱. این جمله ضرب المثلی است در عربی و برای مواردی که می‌خواهند مسأله غیر قابل اثباتی را بیان کنند، آورده می‌شود.

۲. تکملة التبصرة، ص ۴۶ (چاپ شده در سیاست نامه خراسانی به اهتمام دکتر محسن کدیور).

۳. آخوند خراسانی، محمد کاظم، تقریرات القضاء (چاپ شده در سیاست نامه، ص ۱۰۸).

۴. طباطبایی، محمد حسین، تفسیر المیزان، ج ۱۶، ص ۲۷۶.

یا احکام شرعی، مواجه با اشکال تلقی کرده است. آخوند خراسانی در ادامه نمونه‌هایی را می‌آورد که خروج آن از ولایت پیامبر روشن‌تر است، او می‌نویسد: «تردید وجود ندارد احکامی که به خاطر وجود سبب خاصی، همانند همسری یا فامیل بودن برای اشخاص وجود دارد، از شمول ولایت رسول خدا (ص) خارج است، یعنی نمی‌توان گفت آن حضرت در ارث بردن از فامیل میت، اولی است. و یا اولی به همسران اشخاص است؛ زیرا آیه «النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم»، تنها بر این دلالت دارد که پیامبر در زمینهٔ اموری که در اختیار مردم قرار دارد، اولویت دارد، نه آن که بر احکام تبعدی مربوط به آنان هم سلطه داشته باشد. تنها این نکته باقی می‌ماند که آیا بر مردم واجب است که در غیر مسائل کلی جامعه و امور سیاسی امت و یا احکام شرعی، از امام اطاعت و پیروی کنند؟ در مثل در مسائل عادی خود نیز، از قبیل غذا و لباس و مسافرت ملزم به اطاعت هستند؟

خراسانی خود در پاسخ سؤال فوق می‌نویسد: «لزوم اطاعت در بیرون از حوزهٔ احکام شرعی و مسائل حکومتی، مورد اشکال است، و قدر مسلم از آیات و روایاتی که اطاعت از ایشان را واجب می‌شمارد، لزوم اطاعت از جنبهٔ نبوت احکام شرعی و از جنبهٔ امامت احکام حکومتی است»^۱.

آخوند خراسانی، در دو عبارت یاد شده، امور را به سه قسم زیر

تقسیم کرده است:

۱. امور و مسائلی که به طور کلی جهت سیاسی و عمومی دارند. در این قسم، همه فقهای شیعه به ولایت معصومین باور دارند.
 ۲. احکامی که به خاطر وجود سبب خاصی، همانند همسری و یا فامیل بودن برای شخص وجود دارد. در این جا نیز همان گونه که آخوند بدان اشاره کرده، همگان قائل به نبود ولایت هستند.
 ۳. امور جزئی مربوط به اشخاص، مثل فروش خانه شخصی و تصرف در دیگر اموال. در این مورد آخوند ثبوت ولایت را برای پیامبر و امام مواجه اشکال می‌داند. هر چند نظر قطعی نداده است.
 ۴. ظاهراً آخوند خراسانی با استادش شیخ انصاری در مکاسب، ولایت بر فتوا و قضا را برای فقیه موافق است، زیرا حاشیه و نقدی ندارد.^۱
- آخوند خراسانی، در *تقریرات قضا*، قضاوت را یکی از شؤون فقیه دارای شرایط دانسته و رجوع به او را برای رفع خصومت و تنازع میان طرفین واجب دانسته و می‌نویسد: «و لا خلاف و لا اشکال فی انه مع عدم حضور الامام، کما فی هذا الزمان، ینفذ قضاء الفقیه من فقهاء اهل البیت، الجامع للصفات المعبره فی الفتوی التي تقدم الکلام فیها، بل عن بعض ان الاجماع بقسمیه علیه و هو کذلک، و یدل علیه، مضافا الی ذلک ما تقدم من الاخبار، و حینئذ فیجب الرجوع الیهم، للاستقضاء و رفع الخصومه»^۲.
- خلاف و اشکالی نیست که با نبود امام معصوم(ع) همانند این زمان

۱. حاشیه بر مکاسب، ص ۹۲.

۲. *تقریرات القضا*، همانجا.

قضاوت فقهای اهل بیت نافذ است. فقهای که صفات و شرایطی را داشته باشند که در بحث فتوا، بیان کردیم، بلکه شماری از فقها، هر دو قسم اجماع را بر این مطلب نقل کرده‌اند. ما هم معتقدیم که اجماع به هر دو قسم آن بر این مطلب دلالت دارد. افزون بر این، روایاتی که گذشت نیز بر این مطلب دلالت دارند، بنابراین رجوع به فقهای جامع شرایط برای طلب قضاوت و رفع تنازع و خصومت واجب است.

باید توجه داشت که منظور از قضاء و قضاوت، داوری در موارد مراجعه خصمین است. جمله ذیل متن فوق کاملاً نشان می‌دهد که وجوب رجوع خصمین و طلب داوری را تصریح کرده و به هیچ وجه قضاوت به معنای صدور حکم به عنوان منصب قضاوت به معنای معاصر نمی‌باشد. این مطلب مبتنی بر آنست که به نظر فقهای شیعه شرط برای داور شدن میان دو نفر نیز به گونه‌ای حکم وی نافذ باشد، مجتهد بودن داور و مجاز بودن از سوی خداوند است و در غیر این صورت حکم داوری لازم‌الاتباع نمی‌باشد.

۵. به نظر آخوند خراسانی دلایلی که برای فقیه ولایت مطرح می‌کند، تصرف فقیه را از باب قدر متیقن مجاز می‌کند. یعنی در مواردی که در فرض فقدان فقیه عدول مؤمنین حق تصرف دارند، در فرض وجود فقیه، عدول بدون اذن وی مجاز به تصرف نیستند.

شیخ انصاری در مورد ولایت برای فقیهان به معنای حسبه چنین نتیجه گرفته است: «اما وجوب الرجوع الی الفقیه فی الامور المذكوره فیدل علیه مضافاً الی ما یستفاد من جعله حاکماً»؛ یعنی از مباحث قبل

دریافتیم که در همه کارهای خوبی که اختصاص عمل به شخص و گروهی خاص معلوم نیست و احتمال اعتبار نظر فقیه وجود دارد، مراجعه به وی واجب می‌باشد. دلیل این وجوب مراجعه هم همان روایاتی است که فقیه را ائمه اطهار (ع) حاکم قرارداده‌اند.^۱

خراسانی در نقد آن نوشته است: «قد عرفت الإشکال فی دلالتها علی الولاية الاستقلالیة، و الغير استقلالیة، لکنها موجبة لكون الفقیه، هو القدر المتیقن من بین من احتمال اعتبار مباشرته أو اذنه و نظره، كما انّ عدول المؤمنین فی صورة فقهه، یکون كذلك»؛^۲ یعنی اشکال ما را در خصوص دلالت این روایات بر ولایت فقیه چه به معنای استقلالی و چه غیر استقلالی آن قبلاً دانستی. ولی این روایات تصرفات فقیه را از باب اخذ قدر متیقن مجاز می‌کند آن هم از بین کسانی که اعتبار مباشرت یا اذن و نظرشان محتمل است، چنان که در عدول مؤمنین در صورت فقد فقیه چنین است.

منظور خراسانی از تعبیر «کسانی که اعتبار مباشرت یا اذن و نظرشان معتبر است» چه کسانی هستند؟ به نظر می‌رسد نه تنها فقیهان، بلکه عقلای جامعه نیز می‌باشند. خراسانی در موارد مختلفی امور حسبیه و حتی حکومت را نیز مربوط به عقلای جامعه می‌داند. شاهد این مدعا پاسخی است که آن مرحوم به استفتای مردم همدان در دوره استبداد صغیر می‌نویسد: «موجزاً تکلیف فعلی مسلمین را بیان می‌کنیم

۱. منظور روایاتی نظیر مقبوله عمرین حنظله است. رک: وسائل، ج ۱۸، ص ۱۰۰.

۲. آخوند خراسانی، حاشیه مکاسب، ص ۹۶.

که موضوعات عرفیه و امور حسبیه در زمان غیبت به عقلای مسلمین و ثقات مؤمنین مفوض است و مصداق آن همان دارالشورای کبرا بوده که به ظلم طغات و عصات جبراً منفصل شد^۱.

در خاتمه این بحث توجه خوانندگان و پژوهشگران ارجمند را به دو نکته بسیار مهم جلب می‌کنم:

الف. آزادی اجتهاد شیعی را به زیبایی می‌توان در مطالعه سیر جریان تفکر در این مسأله دریافت نمود. شیخ انصاری (ره) اولاً اندکی تحت تأثیر استادش ملا احمد نراقی قرار نمی‌گیرد و از وی تبعیت نمی‌کند. به دیگر سخن، احترام استاد که سنتی است بسیار مطلوب و مثبت و ستودنی که در حوزه‌های قدیم رواج داشته و با کمال تأسف در زمان ما در مراکز دانشگاهی آن فروغ را ندارد، امری است که شیخ انصاری (ره) خود معلم و مربی اخلاق است و در رأس عاملین به آن، ولی پیروی در نظر و آراء فقهی امری دیگر است و هرگز ملا احمد نراقی و امثال او این انتظار را از شاگردان خود نداشته و ندارند. اخلاق تربیتی در شیوه سنتی حوزه‌ها نسبت به روابط استاد و شاگرد، روش بهره‌مندی متقابل بوده‌است، نه تحمیل نظرات یکجانبه. همین نراقی است که درباره شیخ انصاری گفته است: «استفاده‌ای که من از این جوان نمودم، بیش از استفاده‌هایی بود که او از من برد»^۲. به هر حال این

۱. قوچانی، محمد حسن، *حیات الاسلام فی احوال آیه‌الله الملک العلام*، ۵۲ (مجموعه آثار همایش

نکوداشت آخوند خراسانی، ص ۲).

۲. *زندگانی و شخصیت شیخ انصاری*، انتشارات کنگره دوستمین سالگرد شیخ انصاری.

روش خردمندان، یعنی سنت آزادی اندیشه که به یقین موجب رقاء رشد فکر و تعالی دانش بود یا لیت که هم اکنون نیز همین روش تأیید و تقویت می‌شد. ای کاش در زمان ما این آزادی وجود می‌داشت که به رغم عظمت و ابهت حضرت امام خمینی (قدس سره الشریف) به عنوان مؤسس جمهوری اسلامی ایران، گام گذاران در قلمرو اجتهاد این مسائل را مختومه ننگرند و همانند روش پیشینیان کاوش و بررسی و اظهار نظر کنند. ارادت قلبی به ایشان به خاطر استادی و یا عظمت خارجی برای اهل فکر پیشداوری ایجاد نمی‌کرد، تا در تمام حوزه علمیه از هر گونه نظر مخالف مطرح اجتناب گردد. مفتوح بودن باب اجتهاد که نقطه درخشانی است که بر تارک اندیشه شیعی و پیروان مکتب جعفری می‌درخشد، باید توسط رهراون این راه محفوظ بماند و به انسداد عملی مبدل نگردد. مسأله حاکمیت سیاسی که به موجب قانون اساسی و آراء مردم تحقق یافته، ربطی به حوزه مسائل و مباحث فقهی ندارد. قانون اساسی که تهیه شده توسط خبرگان منتخب مردم است، مادام که با رأی مردم نقض نشود، به قوت خود باقی است و نقض و تجاوز از آن تعدی به آراء مردم است، هر چند نقد آن مانند هر نقد هر قانون دیگر امری کاملاً مشروع و موجب تعالی اجتماعی است.

ب. شیخ انصاری و پس از ایشان خراسانی، در این مبحث مطالبی را مطرح می‌کنند که در سابقه ادبیات فقهی رایج آن زمان آن گونه که این دو بزرگوار مطرح کرده‌اند، به چشم نمی‌خورد؛ هر چند در ادبیات جهانی آن عصر و زمان کاملاً مطرح بوده است. از جمله همین اصل

عدم ولایت انسان بر انسان دیگر است که در غرب با عناوین مختلف مطرح شده است.^۱ البته این همان اصلی است که زیر بنای بسیاری از اصول دیگر است. مثلاً اصل آزادیهای سیاسی در علوم سیاسی و اصل آزادی اراده و اصل آزادی مالکیت در حقوق خصوصی. اصل تسلط بر نفس در حقوق خصوصی میان فقها امری پذیرفته شده است. ایشان در مبحث بیع نسبه می‌گویند: وقتی ثمن حال شد، بر مالک ثمن (بایع) است که در صورت تحویل ثمن توسط مشتری، آن را بپذیرد و حق امتناع ندارد، می‌افزاید: «اذ لاحق له علی من فی ذمته فی حفظ ماله فی ذمته، والناس مسلطون علی انفسهم».^۲؛ یعنی بایع حق ندارد بر مشتری، حفظ مال خود را تحمیل کند، زیرا هر کس بر خود تسلط دارد. خراسانی، در حاشیه آن می‌افزاید: «دائن هم می‌تواند آنچه مدیون برای ادای دین خود تعیین کرده است، قبول یا رد کند، زیرا «وهو ایضاً مسلط علی نفسه».^۳ محقق اصفهانی در بیان ماهیت حقوقی اباحه تصرف می‌گوید اگر از قبیل تسلیط مجانی باشد، گاهی به معنی التزام به عدم ترتب ضمان است و این موجب رفع یا سقوط ضمان از شخص اباحه شده (مباح) است، اعم از اینکه مال تلف شده باشد یا شخص متصرف اتلاف کرده باشد. ایشان سپس می‌گویند: «انه لیس من خصوصیات

۱. در آثار غربی از اصل فوق تعابیر مختلف آورده‌اند، از جمله:

Self-ownership, sovereignty of the individual, individual sovereignty or individual autonomy (Ellen Meiksins Wood. *Mind and Politics: An Approach to the Meaning of Liberal and Socialist Individualism*. University of California Press. 1972. ISBN 0-520-02029-4. p. 7).

۲. مکاسب، ج ۶، ص ۲۱۶.

۳. حاشیه خراسانی بر مکاسب، ص ۲۷۰.

السلطنة على المال، بل من انحاء السلطنة على نفسه بالالتزام للغير بفعل او نتیجه»^۱؛ یعنی این التزام نوعی تصرف در مال نیست از مقوله تسلط بر اموال باشد، التزام بر انجام فعل یا نتیجه آن از انحاء تسلط بر نفس است. محقق اصفهانی معتقد است برای ولایت اب و جدّ پدری بر صغیر عدالت را شرط نیست. می‌گوید: «فهو كالولاية و السلطنة علي نفسه و ماله عادلاً كان او فاسقاً»^۲. یعنی ولایت این وجد از شئون ولایت بر خود است، و همه کس ولایت بر خود دارد، خواه عادل و خواه فاسق باشد. ایشان درباره تسلط بر کلی می‌گویند: انسان مسلط بر کلی غیر مضاف به ذمه‌اش نیست، اما بر کلی مضاف به ذمه‌اش مسلط است «لسلطانة علي نفسه بالتعهد لاحد بشيئ في ذمته»^۳.

مرحوم سید محسن حکیم درباره رضایت محال‌علیه در صورتی که بری‌الذمه باشد (یا مشغول‌الذمه باشد، ولی حواله غیر جنسی باشد که به ذمه اوست)، قائل به اشتراط رضایت محال‌علیه شده است، زیرا این امر مقتضای سلطنت بر خود است... و اشتغال ذمه شخص به جنس دین نوعی تصرف در نفس اوست و نیاز به اعمال تسلط دارد: «تقتضيه قاعدة السلطنة على نفسه... و ان اشتغال ذمته بجنس الدين ايضاً تصرف في نفسه يحتاج الى اعمال سلطنته»^۴.

اصل تسلط بر اموال (الناس مسلطون على اموالهم) هر چند به

۱. اصفهانی، محمد حسین، حاشیه مکاسب، ج ۲، ص ۲۹۴.

۲. همان، ج ۲، ص ۳۷۲.

۳. همان، ج ۳، ص ۱۲.

۴. حکیم، سید محسن، مستمسک العروة الوثقى، ج ۱۳، ص ۳۸۲.

عنوان یک حدیث نبوی در فقه معروف است. بسیاری از فقیهان تسلط آدمی بر اموالش را از فروع تسلط آدمی بر خود می‌دانند. جالب این است که اصل تسلط بر خود را از احکام و غیر قابل اسقاط محسوب داشته‌اند^۱. البته در برخی متون اموال و انفس به یکدیگر عطف شده است^۲.

مطلب دیگری که بسیار قابل توجه است، موضوع تقسیم اختیارات حاکمیت به سه بخش فتوا، قضاء و اجراست. این تقسیم بندی کاملاً قابل مقایسه با تفکیک قوای سه گانه^۳ می‌باشد که ریشه آن تفکر قبل از میلاد مسیح در کلمات ارسطو دیده می‌شود و در قرون اخیر در نوشته‌های جان لاک در سده ۱۷م و در کتاب روح قوانین^۴ شارل دو مونتسکیو، فیلسوف سیاسی قرن ۱۸م می‌توان مشاهده کرد. اینک جای این سؤال وجود دارد که این افکار برای این دسته فقیهان چگونه مطرح شده است. به دیگر سخن، آیا کاملاً اندیشه‌های فقهی آنان موجب طرح این مطالب شده یا آنکه علل و انگیزه‌های دیگری موجب شده تا آنان به این گونه مسائل برسند؟ به هر حال جای فکر است. البته بعد از ایشان در اکثر آثار متأخرین این تفکیک را می‌بینیم. از جمله از معاصرین امام خمینی (ره) در کتاب *الرسائل* این تفکیک را در وظائف پیامبر (ص) مطرح کرده‌اند. ایشان نوشته‌اند: «رسول اکرم (ص)

۱. بهبهانی، سید علی، *الفوائد العلیه*، ص ۱۱۳ (سلطنه الشخص علی نفسه و جهاته من قبیل الاحکام...)

۲. اصفهانی، همان، ج ۵، ص ۲۸۱ (الناس مسلطون علی اموالهم و انفسهم).

3. Separation of powers

4. "The Spirit of Laws: A Compendium of the First English Edition", 1977.

دارای سه نوع مقام است و بنابراین در هر مورد باید فرمانها و احکام ایشان با توجه به این مطلب سنجیده شود.

مقام اول رسول خدا (ص) نبوت است. در این مقام، نبی اکرم (ص) پیام آور الهی است و نظر شارع مقدس از زبان او بیان می‌گردد و ایشان فقط نقش سخنگو و مبلغ دارند و چیزی از خود بیان نمی‌کنند.

مقام دوم رسول خدا (ص) ریاست و تصدی امر سیاست یا به اصطلاح مقام اجرایی است. این مقام با مقام نخست تفاوت اساسی دارد؛ زیرا در مورد نخست، رسول خدا (ص) از خود ابتکاری نداشت و فقط احکام الهی را ابلاغ می‌کرد. پس اگر نهی و امری وجود داشت، متعلق به باری تعالی بود؛ ولی در مقام دوم، رسول خدا (ص) به عنوان رئیس امت، شخصاً و با صلاحدید خودش دستور صادر می‌کند و امر و نهی می‌فرماید. اطاعت از او امر پیغمبر (ص) در این مقام نیز بنا بر آیه شریفه «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ اطِيعُوا الرَّسُولَ وَ اُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ»^۱ بر همه مسلمانان واجب است؛ مانند این که پیغمبر (ص) برای مدافعه در مقابل دشمنان، فرمانده سپاه منصوب می‌فرمود و سپاه را به جنگ گسیل می‌داشت. این گونه احکام و دستورات از جمله فرمانهای حکومتی است و هر چند واجب اطاعه است، ولی از جمله احکام نوع اول نیست که توسط باری تعالی مقرر شده باشد.

مقام سوم رسول اکرم (ص) قضاوت است؛ یعنی پیغمبر علاوه بر وظایف پیامبری و اجرایی، در مواجهه با خصومات و مرافعات بین مردم نیز به قضاوت می‌نشست. قرآن مجید می‌فرماید: «وَ مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَ لَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَ رَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ

أَمْرِهِمْ وَ مَنْ يَعَصِ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالاً مُّبِيناً^۱؛ یعنی هیچ مؤمن و مؤمنه‌ای حق ندارد وقتی که خداوند و پیغمبرش در امری قضاوت کرده نسبت به اوامر و نواهی خدا و پیغمبر اعمال نظر کند. هر کس خدا و پیغمبر را معصیت کند، گمراهی بزرگ و واضحی مرتکب شده است.

احکامی که پیغمبر اکرم (ص) در مقام قضاوت و رفع خصومات صادر فرموده با احکام حکومتی و هم چنین با احکامی که در بیان منویات باری تعالی ابلاغ فرموده است، متفاوت است. البته در اطاعت این سه نوع احکام تفاوتی وجود ندارد و مسلمانان مکلفند کلیه این احکام را به اجرا بگذارند. پیغمبر(ص) حق داشته است در تفویض اختیارات سیاسی و قضایی خود، مقامات اجرایی را به فردی، و منصب قضا را به فرد دیگری واگذار کند.^۲

نحوه تفکیکی که امام خمینی (ره) در متن فوق مطرح فرموده‌اند، مبنی بر اینکه وظایف سه‌گانه که هر سه برای رسول الله (ص) جمع بوده می‌تواند از سوی ایشان به نحو منفک و مستقل به افراد مختلف واگذار شود، چیزی شبیه به همان چیزی است که در جمهوری اسلامی عمل می‌شود.

به هر حال طرح مسئله تفکیک وظایف و یا تفکیک قوا در زمان معاصر چندان شگفت آور نیست، ولی طرح آن در دو قرن قبل توسط شیخ انصاری قابل توجه می‌باشد. والسلام.

۱. احزاب (۳۳)/۳۶.

۲. خمینی، امام روح الله، رسائل، ج ۱، ص ۵۰؛ نیز رک: محقق داماد، سید مصطفی، قواعد فقه: بخش مدنی (قاعده لاضرر).

اجتهاد مستمر شیعی در رویارویی با مسایل عصر حاضر

چکیده

در جامعه اهل سنت به عللی در همان قرون اولیه اسلامی تکثر مذاهب فقهی، سبب هرج و مرج شریعت گردید؛ تا آنجا که تعداد مذاهب به ۱۳۸ مذهب رسیده بود و زمامداران خلافت عباسی را نگران ساخت، لذا نخست به بستن باب اجتهاد تصمیم گرفتند و سپس مذاهب را در چهار مذهب منحصر کردند. از آن پس هیچ فقیهی حقّ اجتهاد تازه‌ای را نداشت و مقرر گردید همگی از چهار مذهب حنفی، حنبلی، شافعی و مالکی پیروی و از آنان تقلید کنند، ولی فقهیان پیرو مکتب امامیه در هیچ زمانی باب اجتهاد را مسدود نمودند و بر استمرار و افتتاح آن پای فشردند. این امر یکی از نقاط ممتاز و از افتخارات این مکتب است. لذا مجتهدین امامی پا به پای نیازها و حوادث واقعه و رخدادهای اجتماعی گام برداشته و حکم شریعت را منطبق با زمان، با اذعان به توان فقه امامی بیان داشته‌اند. اینک با توجه به تحولات زمان معاصر، برای حفظ سنت اجتهاد مستمر و منزوی نشدن از کاروان بشری از یک سو و نظامهای حقوقی جهان از سوی دیگر چه باید اندیشید؟

به نظر ما با پای فشاری بر حفظ راه و روش سلف صالح، با بازنگری و واپینی منابع اصلی فقاقت و «تدبیر» در کتاب و به کارگیری «استنباط» در سنت و توجه به شرایط زمان و مکان می‌توانیم سنت اجتهاد مستمر شیعی را تحقق بخشی.

اجتهاد، نهاد مقدسی است که توجیه‌گر خاتمیت نبوی است. خاتمیت نبوی بدون نهاد اجتهاد با مشکل کلامی جدی مواجه می‌گردد. مکتب تشیع علاوه بر آنکه قائل به مفتوح بودن باب اجتهاد است، دارای امتیازات مخصوص به خویش است. امتیاز اجتهاد شیعی تنها به منابع بر نمی‌گردد. اولین امتیاز آن است که تفسیر متون مقدس و صحف الهی را به استناد آیه شریفه «لایمسه الا المطهرون»^۱، تنها برای تربیت یافتگان حجور طابت و طهرت مجاز می‌دانند. به قول ملک الشعرا:

آنکه از قرآن همان الفاظ تازی خواند و بس

هم به قرآن کو بود از راز قرآن بی‌خبر

راز قرآن را ز صاحبخانه جویا شو که هست

از مراد می‌زبان بی‌شبهه مهمان بی‌خبر

اینک خدا را شاکریم که توسط اهل بیت رسول الله (ص) و یاران و اصحاب صالحش شریعت احمدی به ما رسیده است. اینک ماییم و این تراث عظیم و کوله‌باری از تکلیف و تعهد. تکلیف و تعهد ما فرآوردن و استنباط احکام شریعت در حوادث واقعه برای مردم است. اما ما در زمان و عصری قرار گرفته‌ایم که عصر انفجار اطلاعات است. همه چیز آشکار و شفاف است، هیچ چیز مخفی و پوشیده نمی‌ماند. گویی شبیه روز محشر است که تبلی السرائر می‌باشد. دیگر زمان آن گذشت که استفتایی از فقیهی صورت گیرد و منتهی به پاسخ خصوصی و محرمانه گردد و هیچ‌کس جز مقلد و مرجع از آن مستحضر

نشود، خیر، به محض صدور فتوا در سایتها، و سایر رسانه‌های جمعی بلافاصله منعکس و به سراسر جهان اطلاع رسانی می‌گردد.

از طرف دیگر ما در عصری قرار گرفته‌ایم که اعلامیه جهانی حقوق بشر برای عده‌ای گویی (نعوذ باللّه) مانند کتب آسمانی ارزشمند است. همه مکتبها، و مذهبها و ایدئولوژیها با موازین و اصول آن مورد سنجش و ارزیابی قرار می‌گیرد.

و بالاخر نکته سوم اینکه به موجب قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران ده پست کلیدی که بالاترین سمتهای مدیریت کشور ما به دست اشخاصی است که عنوان «فقیه» یا «مجتهد» دارد به شرح زیر:

۱. رهبر

۲. رئیس قوه قضائیه

۳. رئیس دیوان عالی کشور

۴. دادستان کل کشور (این افراد می‌باید مجتهد باشند)

۵. شش نفر فقیه شورای نگهبان (مجموعاً ده نفر)

البته به موجب قانون عادی نیز شرط لازم برای وزیر اطلاعات اجتهاد شناخته شد.

جای تردید نیست که این امر پیامی صریح دارد و آن این است که کشور ما را فقاقت اداره می‌کند. جای تربیت این عنوان هم به یقین دانشگاههای کشور نیستند، فقط و فقط حوزه‌های سنتی بوده و هستند.

با توجه به این سه نکته که بیان گردید، حال سؤال این است که چه باید کرد که در جهان امروز منزوی نشویم؟ یعنی آنکه بتوانیم در این دهکده جهانی به عنوان جمعیتی مؤمن به اسلام در کنار سایر نظامهای

حقوقی دارای یک نظام حساب شده معقول و منطقی، زندگی کنیم، با مردم دنیا مراوده، تجارت و همزیستی مسالمت آمیز داشته باشیم.

اینجانب از بن دندان می گویم و به مغز استخوان و در حد اطلاعات خودم باور دارم که حقوق اسلامی در سایه اجتهاد مستمر شیعی توان آن را دارد که پا به پای نظامهای حقوقی جهان، بلکه گاهی پیشروتر و پرشتابتر قدم بردارد.

البته تأکید می کنم که اجتهاد شیعی روشی خاص و چارچوبی مخصوص به خود دارد و در ذاتش پویایی و استمرار نهفته است. اصطلاح «اجتهاد مستمر» در یکی از بندهای اصل دوم قانون اساسی جمهوری به شرح زیر آمده است: «کرامت و ارزش والای انسان و آزادی توأم با مسئولیت او در برابر خدا، که از راه:

الف. اجتهاد مستمر فقهای جامع الشرایط بر اساس کتاب و سنت معصومین سلام الله علیهم اجمعین؛

ب. استفاده از علوم و فنون و تجارب پیشرفته بشری و تلاش در پیشبرد آنها؛

ج. نفی هرگونه ستمگری و ستم کشی و سلطه گری و سلطه پذیری، قسط و عدل و استقلال سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی و همبستگی ملی را تأمین می کند».

ملاحظه می کنید که اجتهاد مستمر قرار است در جمهوری اسلامی کرامت و ارزش والای انسان و آزادی توأم با مسئولیت او در برابر خدا را تأمین سازد.

استمرار اجتهاد در مقابل انسداد اجتهاد است که در اوایل قرن پنجم توسط خلافت عباسی به انگیزهٔ تمشیت اقتدار آنان اتفاق افتاد. «خلیفه عباسی، قادر بالله از سال ۳۸۱ق تا ۴۲۲ق، به مدت ۴۱ سال بر مردم حکومت کرد. او کسی بود که شدیداً مخالف رشد و نشاط حرکت اجتهادی بود. تعصب و عناد او به حدی رسیده بود که در سال ۴۰۸ق دستور داد که فقهای حنفی مذهب که گرایش کلامی معتزله داشتند، توبه کرده و از اعتزال تبری جویند. به این هم اکتفا نکرد تا این که آنان را از بحث و تدریس و مناظره در مسایل مختلف بازداشت و هرکس را که با او در این امر مخالف بودند، شدیداً مورد عقوبت خویش قرار می داد...».

استمرار اجتهاد شیعی درست مفهومی مقابل همین تصمیم است، و هرگز به معنای دست برداشتن از روش نمی باشد. روش اجتهاد شیعی اصولی دارد که در طی ۱۴ قرن ادبیات خود بدان مباهات دارد. از یکسو حفظ روش و از سوی دیگر بسنده نکردن و پیروی نمودن به آرای پیشینیان هر چند بزرگ و سترک باشند.

به گواهی تاریخ در برهه‌هایی از زمان، بنا به علل و عوامل خاصی اجتهاد شیعی دچار وقفه و رکود نسبی گشته و از سرعت رشد و بالندگی آن کاسته شده است. در میان این عوامل، جاذبه و تأثیر شخصیت فقیهان بزرگ، عامل مهم آن بوه است.

شیخ طوسی خود با تألیف کتاب *المبسوط* تحول عظیمی در اجتهاد شیعی به وجود آورد. به طوری که پیشینیان خود را عامل طعن و سستی فقه شیعه معرفی کرد، وی در شکوه نسبت به عصر پیش از خود

می‌نویسد: «من همیشه می‌شنیدم که فقهای اهل سنت و جماعت، فقه ما شیعیان امامیه را تحقیر کرده و به قلت فروع و نارسایی متهم می‌کنند و همواره در اشتیاق به سر می‌بردم که کتابی متضمن فروع تألیف کنم، ولی اشتغالات و گرفتاریهایی مانع این کار بود و از جمله چیزهایی که عزم مرا سست می‌کرد این بود که اصحاب ما کمترین رغبت به این کار نشان نمی‌دادند؛ زیرا با متون اخبار و الفاظ صریح روایات خو گرفته بودند و حتی حاضر نبودند لفظی تغییر کند؛ به گونه‌ای که اگر لفظی به جای لفظی دیگر قرار می‌گرفت در شگفت می‌شدند و فهمشان از درک آن معنی قاصر می‌شد تألیف این کتاب به فقه امامیه استقلال داد و آن را از انزوا بیرون آورد و جامعیت و قدرت پاسخ‌گویی فقه نسبت به مسائل مختلف را تبیین کرد و این نکته را مبرهن ساخت که برخلاف گفته مخالفان، فقه شیعه به دلیل عدم استفاده از رأی و قیاس، ناقص نیست و به برکت احادیث وارده از ائمه علیهم السلام و تفریع و تحلیل عقلی، شیعه می‌تواند تمام مسائل و احکام فرعی را استنباط کند، بدون اینکه نیازی به اعمال قیاس و رأی و امثال این روشها باشد».

پس از شیخ طوسی طی حدود یکصد سال ابهت شیخ طوسی مانع اظهار نظر و اندیشه ورزی جدید بود. حدود یک صد سال از زمان وفات شیخ طوسی (ره) تا زمان ابن ادریس حلی را عصر «مقلده» نامیده‌اند؛ زیرا هیچ‌گونه انتقاد و مخالفت و ردی بر آرای شیخ صورت نمی‌گرفت و کتابهای زیادی در فقه تألیف نمی‌شد. صاحب

معالم از پدرش - شهید ثانی - نقل می‌کند که اکثر فقهای پس از شیخ به سبب اعتقاد و حسن ظنی که به او داشتند در فتاوی او تقلید می‌کردند.

ابن ادریس را که از احفاد شیخ طوسی است، می‌توان پایان دهنده عصر تقلید دانست. وی چنین می‌اندیشید که فقیهان شیعی در عین بهره‌گیری از نظریات علمای سلف، نباید تحت تأثیر نام و شهرت و عظمت مقام علمی آنان قرار گیرند، و از این رهگذر از تفکر اصولی و اجتهادی و پاسخ‌گویی به نیازهای جامعه در چهارچوب شرایط زمان و مکان خود باز مانند و فقاقت شیعی را ناتوان معرفی و منزوی سازند؛ چرا که باب اجتهاد برای آگاهان به این فن، همواره مفتوح و هر فقیهی هر چند ماهر، فقیه زمان خود و نه زمان آینده است.

کتاب *السرائر*، تألیف ابن ادریس حلی، به عنوان کسی که برای اولین بار آرای شیخ طوسی و تقلید از او را مورد انتقاد شدید قرار داده است.

ابن ادریس به رغم آنکه هرگز از چارچوب روش اجتهاد شیعی منحرف نگشت، ده‌ها فتاوی جدید صادر کرد. وی در مقابل شیخ طوسی بر عدم حجیت خبر واحد پای فشرد. وی با انکار حجیت اخبار آحاد، مکتب فقهی متکلمان قبل از شیخ (شیخ مفید و سید مرتضی) را مجدداً احیاء کرد. وی هرچند او در این کار چندان توفیقی نیافت، از این جهت که حرکت و جنبشی در راه خارج ساختن فقه شیعه از رکود و تحجّر ایجاد کرد، خدمتی شایسته به اجتهاد و پویایی فقه نمود. انتقاد

وی بر شیخ به قدری جدی و تند بود که مرحوم صاحب جواهر در بعضی موارد آن را تجاوز از حد و سنت شکنی تلقی کرده است. منظور صاحب جواهر به یقین نحوه تکلم و بیان ابن ادریس است و نه خروج از روش سنتی اجتهاد.

شاهد دیگر شیخ مرتضی انصاری است؛ وی در سال ۱۲۴۹ پس از تحصیل در ایران وارد حوزه نجف می‌شود که اوج مرجعیت فقهی صاحب جواهر است. با ورود این مرد بزرگ به رغم عظمت صاحب جواهر عده‌ای از فضلاء جوان دریافتند که بایستی از اندیشه‌های فقهی وی عبور کنند و به افکار جدید شیخ انصاری روی آورند. آورده‌اند که میرزای شیرازی وقتی از اصفهان به نجف می‌رود و به درس صاحب جواهر شرکت می‌کند، پس از چند روز تصمیم می‌گیرد، که نجف را ترک کند و به اصفهان برگردد، زیرا می‌بیند بهره جدیدی از درس او نمی‌گیرد. ولی با توصیه دوستانش به درس شیخ انصاری شرکت می‌کند و تصمیمش عوض می‌شود و رو به شیخ انصاری این بیت سعدی شیرازی را می‌خواند:

چشم مسافر که بر جمال تو افتند عزم رحیلش بدل شود به اقامت

شیخ انصاری پرونده چندین مسأله که صاحب جواهر آنها را مستوفی بحث کرده بود و آنها را مختومه تلقی می‌کرد، دومرتبه مفتوح کرد، و تمام نظر صاحب جواهر را مردود اعلام کرد. از جمله مسأله ولایت فقیه است. صاحب جواهر پس از بحث چنین می‌نویسد: «به دلیل ظهور سخن امام علیه السلام (من ایشان [فقیهان] را بر شما حاکم قرار

دادم) در این که ایشان دارای ولایت عامه هستند (نظیر کسی که منصوب به صورت خاص باشد)، همچنین برای افرادی در همان عصر، که هیچ شبهه‌ای نیست که ظهور در ولایت عامه، در همهٔ امور منصوب شده بر آنان می‌باشد. بلکه این سخن امام علیه السلام که «ایشان حجت من بر شمایند و من حجت خدا بر ایشان» دلالت بیشتری دارد بر این که ایشان همانند امامان علیهم السلام حجت بر مردم هستند. فراتر از این، ظهور آنچه در برخی کتب روایی آمده: "خلیفه من بر شما" در ظهور بر این که ایشان خلیفه و جانشین امامان علیهم السلام هستند، بیشتر است».

سرانجام وی در جای دیگر می‌نویسد: «ولایت فقیه از واضحات است، به گونه‌ای که نیازمند دلیل نیست».

شیخ مرتضی انصاری وقتی درس خود را در مبحث بیع شروع می‌کند و به مبحث اولیای عقد می‌رسد، و بررسی می‌کند که چنانچه احد طرفین عقد صغیر و یا محجور بودند چه کسی می‌تواند از طرف صغیر تصمیم بگیرد، پس از اولیای قهری ولایت فقیه را برای آنان مطرح می‌کند. در آغاز بحث می‌گوید: «و قد رأینا هنا ذکر مناصب الفقیه، امثالاً لأمر أكثر حضار مجلس المذاكرة» (یعنی: ما فکر کردیم که در اینجا مناصب فقیه را مورد بحث و گفتگو قرار دهیم، و درخواست اکثر حضار مجلس درس را امثال نماییم).

از این جمله کاملاً پیداست که به رغم ابهت و عظمت صاحب جواهر و مختومه دانستن وی مسأله ولایت و مناصب فقیه را به قول شیخ انصاری «اکثر حاضرین» درس از ایشان خواسته‌اند که مسأله را

مورد گفتگو و پژوهش قرار دهند، یعنی مسأله به هیچ وجه مختومه و تمام شده نمی‌باشد.

ایشان اولاً به تأسیس اصلی بسیار مهم دست زند که هرچند قبل از وی توسط برخی مطرح شده بود، ولی ظاهراً به سبکی که شیخ تبیین ساخته از ابداعات افکار شیخ انصاری است. وی نویسد: «فنقول: مقتضی الأصل عدم ثبوت الولاية لأحد بشی» (یعنی: مقتضای اصل اولیه این است که هیچ کس ولایتی بر هیچ کس به هیچ نوعی ندارد).

شیخ انصاری سپس می‌گوید باید برای اثبات ولایت و خروج از اصل مزبور به دنبال دلیل باشیم. ایشان ولایت پیامبر (ص) و ائمه (ع) را به موجب ادله مثبتی می‌داند، ولی پس از بحث و فحص و بررسی نسبت به دلایل ولایت برای فقیهان دوبار با فاصله چند صفحه می‌چنین نتیجه می‌گیرد:

و بالجملة، فأقامه الدليل على وجوب طاعة الفقيه كالإمام عليه السلام إلا ما خرج بالدليل دونه خرط القتاد!
و قد تقدّم: أنّ إثبات عموم نيابة الفقيه عنه عليه السلام في هذا النحو من الولاية على الناس ليقصر في الخروج عنه على ما خرج بالدليل دونه خرط القتاد.

یعنی: خلاصه آنکه به این نتیجه می‌رسیم که اقامه دلیل و اثبات وجوب اطاعت فقیه بسیار مشکل‌تر است از آنکه شاخه پر از خاری را به نحو بالعکس در دست بکشیم!!

جالب است گفته شود که جناب شیخ انصاری در اجتهاد خود در این مسأله نه تنها تحت تأثیر صاحب جواهر قرار نمی‌گیرد، بلکه حتی به هیچ وجه تسلیم استاد خود ملا احمد نراقی هم نمی‌شود که در کتاب

عوائد الايام به طور قاطع برای فقیهان ولایت قائل است.

البته اجتهاد مستمر شیعی پس از شیخ انصاری متوقف نمی‌شود. پس از شیخ انصاری ملا محمد کاظم خراسانی شاگرد نامدار شیخ انصاری، بسیاری از نظرات شیخ از جمله آنچه ایشان از اصل عدم ولایت مستثنی دانسته، را به نقد می‌کشد.

و بالاخره در زمان معاصر امام خمینی (ره) مجدداً به قبل از شیخ بازگشت و راه نراقی را تأیید و تثبیت کردند و برخی از تلامذه ایشان هم در این ایام پیرو ایشان شدند.

این آزادی تفکر نتیجه استمرار اجتهاد شیعی است. همواره افق تفکر برای فقیه متفکر شیعی مفتوح است و با آزادی کامل در همان چارچوب خاص اجتهادی به نواندیشی می‌پردازد. جالب این است که تفاوت نیز اندک نیست. به مسأله زیر توجه کنید:

محقق حلی در مسأله اجرای حدود در زمان غیبت به پیروی از نظر مشهور فقیهان به عدم اجرا می‌رسد و نظریه جواز اجرا توسط فقیهان را به قول نادر منتسب می‌کند و می‌گوید: «وقیل یجوز للفقهاء العارفين اقامة الحدود في حال الغيبة»؛ صاحب جواهر در شرح متن محقق حلی چنان مسأله را روشن و بین می‌داند که در مخالفت به تلخ‌گویی علیه محقق حلی می‌پردازد و می‌گوید: کسی که شمّ (بوی) فقه را چشیده باشد، چنین نمی‌اندیشد!!

به رغم تلخ‌گوییهای صاحب جواهر، در زمان ما فقیه نامدار عصر مرحوم آیت‌الله حاج سید احمد خوانساری تمام دلایل صاحب جواهر را

مورد نقد و ایراد قرار می دهد و به نظری مغایر با وی می رسد. از این نمونه ها بسیار است که ما در مقام ذکر آنها نیستیم.

ما باید از یکسو بر روش اجتهادی مستمر شیعی و روش خاص آن پای بفشاریم و از سوی دیگر توجه داشته باشیم که در چه دنیایی و در چه عصری زندگی می کنیم و رسالت ما چیست. اجازه بفرمایید از یک استاد ذوی الحق خودم و ذوالحق بسیاری از بزرگان حاضر در این جلسه و جم غفیری از غایبان، نامی ببرم و نقلی کنم. مرحوم شیخنا الاستاد آیت الله منتظری روزی می فرمودند که ما اگر یکدهم یا یکصدم (تردید از من است) نوآوریهای علامه حلی را داشتیم، امروز مردم هیچ مشکلی نداشتند!!

روشی که قرآن برای اجتهاد آموزش می دهد

قرآن مجید در سوره براءت از تفقه در دین سخن گفته و بدان سفارش نموده، ولی به روش تفقه اشارتی نفرموده است: «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ»^۱ (شایسته نیست مؤمنان همگی (به سوی میدان جهاد) کوچ کنند؛ چرا از هر گروهی از آنان، طایفه ای کوچ نمی کند (و طایفه ای در مدینه بماند)، تا در دین و معارف و احکام اسلام) آگاهی یابند و به هنگام بازگشت بسوی قوم خود، آنها را بیم دهند؟! شاید (از مخالفت فرمان پروردگار) بترسند، و

خودداری کنند!).

ولی روش اجتهاد و تفقه را در آیات دیگر بیان فرموده است. اگر تفقه را استخراج احکام شرعیه از منابع تعریف کنیم، منابع فقه ما هرچند چهار منبع است، ولی تصدیق می‌فرمایید که کتاب و سنت منبع اصلی ماست.

قرآن مجید برای اجتهاد یعنی به دست آوردن احکام از کتاب و اژه‌ای به کار برده که پیام بسیار عمیقی دارد و آن «تدبر» است. و برای اجتهاد از سنت «استنباط» را آموزش داده است. در مورد کتاب فرموده است: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا»^۱ (چرا در قرآن تدبر نمی‌کنند، آیا بر دلهایشان قفل زده شده است؟).

تدبر یعنی ژرف نگری و نیک اندیشی. تدبر در قرآن یعنی آن سوی جملات را نگریستن. به دیگر سخن، تدبر یعنی فهم قرآن همراه با تعقل. مگر قفل از چشم دل باز کردن و به گوهر معنا رسیدن غیر از مطالعه همراه با تعقل است؟ هرگز. تدبر یعنی چشم دل باز کردن در مقابل عدم تعقل که عبارت است از اکتفای به چشم بصر. به قول هاتف اصفهانی:

چشم دل باز کن که جان بینی آنچه نادیدنی است آن بینی

ملاصدرا در کتاب *مفاتیح الغیب* برای فهم قرآن آداب دهگانه مطرح کرده که ظاهراً و کلاً از *احیاء العلوم* غزالی گرفته گرفته است. ادب چهارم را «تدبر» قرار داده است. در آنجا به حدیث زیر اشاره کرده:

عن امیرالمومنین (ع) «لا خیر فی عبادۃ لا خیر فیها ولا فی قراءۃ لا تدبر فیها».

قرآن مجید هر چند «کتاب مبین»^۱ است، ولی به یقین بدون «تدبر» ممکن است موجب ضلال مبین گردد. به تصریح خود قرآن مجید این کتاب مقدس هادی بعضی و بعضی را مضل است، با دل ظلمانی و قفل زده به سوی قرآن رفتن نه تنها بیانگر و روشنگر نخواهد بود، بلکه موجب مزید خسران می‌گردد. به این آیه دقت کنید: «وَ نُزِّلَ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَ رَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَ لَا یَزِیدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَاراً»^۲ (از این قرآن آیه‌ها نازل می‌کنیم که مؤمنان را شفاست و رحمت، و ستمگران را جز خسارت نمی‌افزاید).

مطالعه تاریخ اسلام نشان می‌دهد که این پیام همراه با تحذیر قرآن مجید، بسیار زود تحقق یافت. پیدایش خوارج دقیقاً معلول مطالعه قرآن بدون تعقل است. خوارج در اسلام، قاریان بدون تدبر بودند. جالب است بدانید که عنوان اولیه خوارج «قراء» یعنی قاریان قرآن بوده است. اصولاً تفکر افراطی در ادیان ناشی از متن‌گرایی بدون تعقل نشأت می‌گرفته است. متن‌گرایی بدون تعقل به شعار سلفی‌گری و یا بنیادگرایی مبدل می‌گردد. خوارج معتقد بودند که باید بازگشت به کتاب الله کنیم و دین را پالایش کنیم. به نظر آنان پالایش دین معیار قراردادن متن قرآن بدون هرگونه تعقل و اجتهاد است.

۱. انعام (۶) ۵۹.

۲. اسراء (۱۷) ۸۲.

این مسأله اختصاص به اسلام ندارد در سایر ادیان نیز پدید آمده است. در یهود گروهی پدید آمدند که آنان را «قارمیم» می‌نامیدند («یا» و «میم» در عبری مانند «یا» و «نون» در عربی علامت جمع بوده است)، یعنی قاریان. آنان گروهی بودند که فقط تورات را می‌خواندند و بر ظواهر آن بدون هرگونه تعقل تأکید و جمود داشتند و تلمود که تحقیقات تفسیری انجام شده بر روی تورات بود را قبول نداشتند، لذا آنان را «قارمیم» در عبری و «قارئون» و یا «قراء» در عربی لقب دادند. این گروه مانند خوارج در تاریخ اسلام دیگران را کافر می‌دانستند. آنان می‌گفتند باید به تورات بازگردیم و متن را اصل قرار دهیم و فکر و عقل خودمان را در فهم آن دخالت ندهیم. جالب آنکه این گروه از طرفی خود را طرفدار اصول بنیادین مکتب می‌خواندند و از طرفی جنبش خود را حرکتی انقلابی معرفی می‌کردند. این فرقه پس از ظهور اسلام پدید آمده است. رهبر آنان در ابتدا یک عالم یهودی به نام عنان بود که با ابوحنیفه معاشرت و با اصطلاحات فقه اسلامی آشنا بود. وی در عصر منصور خلیفه عباسی این فرقه را بنیان نهاد و سپس فردی به نام بنیامین نهاوندی این مکتب را در ایران ترویج کرد. و نام آن را «عنایه» نامید.

اکنون این فرقه در اسرائیل، روسیه، اوکراین زندگی می‌کنند. به هر حال فرقه‌های مختلفی در یهود پدید آمدند و برخی از فرقه‌های تند روی یهود همیشه خنجری در زیر لباس پنهان داشتند که اگر موقعیتی به دستشان می‌آمد یهودیان رومی که با فکر آنان مخالف بودند را

می‌کشتند.

این است نتیجه عدم تدبیر در قرآن. حسب نقل منابع خبری پس از حادثه فروریزی بُرجهای دوقلوی نیویورک، اسامه بن لادن - رهبر القاعده - در نخستین پیام خود ضمن پذیرفتن انتساب ارتکاب این عمل به دوستان خود با استفاده از کلمات قرآن مجید چنین گفت: «آنان هم اکنون در اعلیٰ علیین و جنات النعیم نزد رسول الله (ص) علی سرر متقابلین هستند!!».

محاسبات بن لادن و صغرا و کبراهایی را که وی برای خود و یارانش تنظیم کرده و آنان را قانع ساخته بود به آسانی می‌توان حدس زد و علی القاعده چنین بوده است که:

۱. ساکنان در ساختمان برجهای مزبور همه کافرند؛

۲. مقتضای اطلاقات آیات قرآن جهاد با کفار بر همه مؤمنین واجب

کفائی است؛

۳. مقتضای ظهور کلمه جهاد یعنی قتال و کشتار؛

۴. قتال هر چند پس از دعوت باید انجام شود، ولی کفار در دنیای

امروز از طریق رسانه‌های عمومی دعوت شده‌اند، اما آنان دعوت اسلام را نپذیرفته، بلکه حمایت از دشمنان مسلمانان کرده و در صف مقابل قرار گرفته‌اند، لذا اینک با تشکیل صف مقابل آنان قتال با آنان فرض و واجب است. خدا در قرآن فرموده است: «إِنَّ اللَّهَ يَحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ

فِي سَبِيلِهِ صَقًّا كَأَنَّهُمْ بُنْيَانٌ مَرْصُورٌ»^۱ (خداوند کسانی را دوست می‌دارد که در راه او پیکار خونین می‌کنند، گویی بنایی آهنین‌اند!). همان‌طور که ملاحظه می‌کنید محور اصلی در مقدمات فوق کفر و کافر دانستن گروهی از انسانهاست. کفر نقطه آغازین و پس از آن، تبری و عداوت با کفار و سرانجام احساس وظیفه شرعی برای ورود در مبارزه و اقدامات خونین است.

متأسفانه کفر مقوله‌ای است کلی و قابل صدق بر کثیرین. اسفبارتر آنکه به گواهی تاریخ، کفر مفهومی توسعه طلب است که هرگز به صف رسمی مقابل بسنده نمی‌کند، و به آسانی بر پیشانی افراد خودی نیز مهر کفر زده می‌شود. گاه ابزار قدرت می‌شود و داروغه‌ها و عسکرها قدرت به بهانه ریشه‌کنی کفر و کافر پنجه در سینه این و آن می‌افکنند و به تفتیش عقاید مبادرت می‌ورزند و بی‌رحمانه خانه به خانه به دنبال کافر می‌گردند که با ساطور او را از میان بردارند و از این رهگذر آینده‌ای در آغوش حورالعین برای خویش تأمین نمایند. در طول تاریخ ادیان، مقوله کفر قربانیان زیادی داشته و بیشتر خونریزیهای جمعی به صورت جنگ و کشتارهای فردی به صورت اعدام و یا ترور به دست متولیان دینی در این قالب انجام یافته است. ولی همه و همه معلول ظاهرنگری و عدم تدبر و تعقل در قرآن است.

پیامبر (ص) در خطبه غدیریه فرموده است: «مَعَاشِرَ النَّاسِ، تَدَبَّرُوا الْقُرْآنَ وَ افْهَمُوا آيَاتِهِ وَ انظُرُوا إِلَى مُحْكَمَاتِهِ وَ لَا تَتَّبِعُوا مُتَشَابِهَهُ، فَوَاللَّهِ لَنْ يُبَيِّنَ لَكُمْ زَوَاجِرَهُ وَ لَنْ يُوضِحَ لَكُمْ تَفْسِيرَهُ إِلَّا الَّذِي أَنَا آخِذٌ بِبَيْدِهِ

وَمُضِعِدُهُ إِلَىٰ وَشَائِلُ بِعَضِدِهِ (وَ رَافِعُهُ بِيَدِي) وَ مُعْلِمُكُمْ: أَنَّ مَنْ كُنْتُ
مَوْلَاهُ فَهَذَا عَلِيٌّ مَوْلَاهُ، وَ هُوَ عَلِيٌّ بِنُ أَبِي طَالِبٍ أَخِي وَ وَصِيِّ، وَ
مَوْلَاتُهُ مِنَ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ أَنْزَلَهَا عَلَيَّ».

هان مردمان! در قرآن اندیشه کنید و ژرفی آیات آن را دریابید و
بر محکماش نظر کنید و از متشابهاتش پیروی ننمایید. پس به خدا
سوگند که باطنها و تفسیر آن را آشکار نمی‌کند، مگر همین که دست و
بازوی او را گرفته و بالا آورده‌ام و اعلام می‌دارم که: هر آن که من
سرپرست اویم، این علی سرپرست اوست. و او علی بن ابی طالب
است؛ برادر و وصی من که سرپرستی و ولایت او حکمی است از
سوی خدا که بر من فرستاده شده است.

مگر همین فرقه منحرف خوارج با تمسک به ظهور و اطلاق یک
قطعه از یک آیه قرآن مجید جنگ خانمان‌سوز نهروان را به وجود
نیاورند؟ آنان به ظهور و اطلاق آیه شریفه «ان الحكم الا لله»^۱ تمسک
می‌کردند و بدون تدبر و تعقل در معنای حکم مطلق حکومت و امارت
را نفی و طرد می‌کردند. حضرت مولا(ع) برای راهنمایی آنان فرمودند:
«كَلِمَةٌ حَقٌّ يَرَادُ بِهَا بَاطِلٌ نَعَمْ إِنَّهُ لَا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ وَ لَكِنَّ هَؤُلَاءِ يَقُولُونَ لَا
إِمْرَةَ إِلَّا لِلَّهِ وَ إِنَّهُ لَا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ يَفْعَلُ فِي أَمْرَتِهِ
الْمُؤْمِنُ وَ يَسْتَمْتِعُ فِيهَا الْكَافِرُ وَ يَبْلُغُ اللَّهُ فِيهَا الْأَجَلَ وَ يَجْمَعُ بِهِ الْفِيءُ وَ
يَقَاتِلُ بِهِ الْعَدُوَّ وَ تَأْمَنُ بِهِ السُّبُلُ وَ يُؤْخَذُ بِهِ لِلضَّعِيفِ مِنَ الْقَوِي حَتَّى
يَسْتَرِيحَ بَرٌّ وَ يَسْتَرَاحَ مِنْ فَاجِرٍ» (گفتار حقی است که به آن باطلی اراده

شده. آری حکمی نیست، مگر برای خدا، ولی اینان می‌گویند: زمامداری مخصوص خداست. در حالی که برای مردم حاکمی لازم است چه نیکوکار و چه بدکار، که مؤمن در عرصه حکومت او به راه حقش ادامه دهد، و کافر بهره‌مند از زندگی گردد، و خدا هم روزگار مؤمن و کافر را در آن حکومت به سر آرد، و نیز به وسیله آن حاکم غنائم جمع گردد، و توسط او جنگ با دشمن سامان گیرد و راه‌ها به سبب او امن گردد، و در امارت وی حق ناتوان از قوی گرفته شود، تا مؤمن نیکوکار راحت شود، و مردم از شرّ بدکار در امان گردند).

امعان نظر در جمله حضرت مولا(ع) می‌رساند که هرگز نباید قرآن را بدون تعقل مورد عمل قرار داد.

محمد غزالی جمود بر ظواهر را کاری «احمقانه و جاهلانه» خوانده است. افرادی مانند غزالی در قرن ششم هجری و ملاصدرا در قرن یازدهم به طرح نظریه‌ای دست یازیده‌اند که بسیار مهم و پرفایده است. این بزرگواران ضمن پایبندی به حجیت ظواهر و اجتناب از هرگونه تأویلات بعیده و مجازات غریبه از یک طرف و از طرف دیگر دور شدن از جمود بر ظواهر به طرح نظریه «روح معنا» پرداخته و معتقدند الفاظ بر معانی عامه وضع می‌گردند. آنان بر این نظرند که برای معانی الفاظ لایه‌های عمیق‌تری وجود دارد. یعنی معنای الفاظ عام‌تر از آن چیزی است که عرف تصور می‌کند. محور این تفکر بر فهم عام و گسترده از موضوع‌له الفاظ مبتنی است. اصطلاح «روح معنا» نخستین بار توسط غزالی مطرح شد. او کتابی با عنوان *جواهر القرآن* تألیف کرد که به نظر اینجانب هدفش تثبیت همین نظریه بوده است. بعدها

ملاصدرا با تعبیرات بسیار جالبی از نظریه غزالی تجلیل و تمجید به عمل آورده و آن را ستوده است. ایشان این نظریه را یکی از مبانی تفسیری خود قرار داده است. پس از ملاصدرا، فیض کاشانی تلمیذ نامدار وی در تفسیر صافی همین راه طی می‌کند. وی چنین می‌گوید: «إن لكل معنى من المعانى حقيقة و روحا و له صورة و قالب و قد يتعدّد الصور و القوالب لحقیقة واحدة و إنّما وضعت الألفاظ للحقائق و الأرواح».

یعنی: هر معنایی از معانی دارای حقیقت و روحی است و صورت و قالبی دارد و گاه صورتها و قالبهای متعددی برای یک حقیقت واحدی وجود دارد و الفاظ برای حقایق و ارواح وضع می‌شوند.

حضرت امام خمینی (ره) حسب تقریرات درسهای فلسفه ایشان، فرموده‌اند که توجه به روح معنا مطلبی است مسلم که شبهه‌ای در آن راه ندارد.

به هر حال تدبر در قرآن عبارت است از توجه به روح معنای الفاظ و جمود نکردن به ظواهر آنها.

اجتهاد در اخبار واصله

در مورد برخورد با اخبار، قرآن مجید دو رهنمود ارائه فرموده است؛ یکی در مورد جهت صدور و دیگری در جهت دلالتی:

الف. جهت صدور؛ پرهیز از ارتکاب اعمال جاهلانه و مواجه شدن با پشیمانی. در این مورد فرموده است: «یا أیها الذین آمنوا إن جاءکم فاسقٌ بنبأٍ فتبینوا أن تُصیبوا قوماً بجهالةٍ فتضربوا علی ما فعلتم نادمین»^۱

(ای کسانی که ایمان آورده‌اید! اگر شخص فاسقی خبری برای شما بیاورد، درباره آن تحقیق کنید، مبدا به گروهی از روی نادانی آسیب برسانید و از کرده خود پشیمان شوید!).

در ناقل روایت باید دقت، بررسی و تأمل شود. در ذیل آیه، حکمت و یا علت حکم چنین بیان شده است، تا مبدا عملی جاهلانه مرتکب شوید و در نتیجه موجب ندامت و پشیمانی گردد. به نظر می‌رسد که اگر به مقاصد و علل حکم توجه کنیم، بی‌شک هرچند موضوع فاسق بودن مخبر خبر، از جهاتی است که احتمال کذب بودن خبر را تقویت می‌کند و موجب می‌شود که عمل به آن محتمل به اقدامات جاهلانه منتهی گردد و موجبات پشیمانی را فراهم سازد، اما جای این سؤال است که این عامل یعنی عدالت راوی آیا عامل لازم و کافی است؟ یعنی به صرف عدالت می‌توان در قبول خبر اکتفا کرد؟

تردید نیست که نمی‌توان عدالت را تنها جهت برای پذیرفتن مطلق خبر دانست، زیرا جهات دیگری وجود دارند که هر چند فسق نیست، ولی می‌تواند موجب اقدامهای جاهلانه گردد. اگر به روایات باب قضاء مراجعه کنیم می‌بینیم، پیشوایان ما قاضی را از قضاوت کردن در شرایط مختلف منع و تحذیر فرموده‌اند. در حالی که فرض این است که قاضی عادل است. اگر عدالت قاضی مانع هرگونه عوامل خطا و اشتباه باشد، پس چرا پیشوایان شخص عادل را از رای دادن در حالت گرسنگی و تشنگی و غم و شادی و درد و امثال آن منع فرموده‌اند. ناگفته پیداست که این دستورات حاکی از آن است که این گونه صفات

به طور طبیعی در فهم و درک افراد مؤثر است.

در روایت و نقل حدیث هم همین طور است. آیا این امر محتمل نیست که شخص عادل و مؤثق بدون هرگونه قصد خیانت و دروغ پردازی، به دلیل شرایط خاص روحی و اوضاع و احوال جنبی مطلبی که گوینده می‌گوید، به غیر مراد و حتی به غیر الفاظ صادره از وی بشنود و یا بفهمد و بر اساس شنیده و فهمیده خویش نقل کند؟ به یقین آری و این امر با عدالت و وثاقت وی منافاتی نخواهد داشت.

لذاست که فقیهان سترک سوای شرط عدالت و وثاقت شرایط دیگری را نیز در روند اجتهاد مورد توجه و التفات نظر قرار می‌دهند.

ب. درجهت دلالتی؛ انجام عملیات استنباط بر روی اخبار. می‌فرماید: «وَ إِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَ لَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَ إِلَى أَوْلِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَ لَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَ رَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا»^۱ (و هنگامی که خبری از پیروزی یا شکست به آنها برسد، بدون تحقیق) آن را شایع می‌سازند؛ در حالی که اگر آن را به پیامبر و پیشوایان - که قدرت تشخیص کافی دارند - بازگردانند، از ریشه‌های مسایل آگاه خواهند شد. و اگر فضل و رحمت خدا بر شما نبود، جز عده کمی، همگی از شیطان پیروی می‌کردید (و گمراه می‌شدید).

در این آیه شریفه قرآن مجید کسانی که هر خبر و روایتی را بلافاصله ظاهرش را اخذ می‌کنند و آن را باور و برای دیگران نیز نقل می‌کنند، سرزنش و ملامت کرده است. سفارش قرآن در مورد برخورد

با اخبار، اجرای عملیات «استنباط» است. استنباط که از ریشه «نبط» است به معنای آب زلال از اعماق چاه‌های عمیق کشیدن است.

جای این سؤال است که آیا این دستور صریح بسیاری از قواعد و اصول فهم الفاظ را که در دانش اصول فقه مورد عمل قرار می‌گیرد، زیر سؤال نمی‌برد؟ اصل ظهور و اصل اطلاق و امثال آنها نخستین بار توسط شافعی نظریه‌سازی شد. شافعی دارای دو کتاب مهم است به نام *الام و الرسالة* که اصول فقه را در آن بیان می‌کند. می‌گویند تا قبل از ظهور شافعی، فقه دارای اصول نبوده است و درک شخصی فقیه از منابع فقهی مثل کتاب و سنت، مبنای صدور فتوا بوده است. «اصالة الظهور» و «اصالة الاطلاق» از آن اصول است که در حال حاضر مورد پیروی فقیهان شیعی نیز قرار گرفته است. البته جای انکار نیست که این اصول اموری عقلایی است، ولی مستفاد از آیه فوق آن است که در جامعه دینی نباید به صرف وجود ظهور و اطلاق عمل کرد، باید توسط اهلش مورد عملیات استنباط قرار گیرد. اگر این اصول به نحو مطلق قابل عمل بود، افرادی که مورد خطاب قرآن قرار گرفته و سرزنش شده‌اند، ممکن بود در پاسخ اعتراض و سرزنش الهی بگویند ما به اصالة الظهور که برای ما حجت بود، عمل کردیم!!

در حالی که تمام این اصول که انصافاً برای محاوره، اصولی کارگشا هستند، مهمترین دلیل حجیت آنها بناء عقلاست. لذا باید در مواردی که مفاد خبر از امور هامه و مهمه از جمله اخباری است که با امنیت عمومی سر و کار دارد، نباید به اصالة الظهور اکتفا کرد، باید مورد عملیات استنباط و ژرف‌اندیشی قرار بگیرد و جوانب امر باید

بررسی و قعر آن استکشاف شود.

به یقین در قرآن مجید آیات جهاد با کفار، متعدد وجود دارد. و واقعاً باید از اکثریت و مشهور فقیهان امامیه سپاسگزار بود که جهاد ابتدایی را در زمان غیبت معصوم ارواحنا فداه تعطیل اعلام داشته‌اند. هر چند از قدمای اصحاب کسانی هم بوده‌اند که نظر بر وجوب جهاد ابتدایی حتی در زمان غیبت داشته‌اند.

فقیه بزرگ و سترک عصر ما حضرت آیت‌الله خوئی رضوان الله علیه با مشهور مخالفت فرموده و در خصوص جهاد ابتدایی فرموده‌اند: «ظاهراً وجوب جهاد در زمان غیبت امام معصوم (ع) ساقط نمی‌شود و در همه زمانها این حکم در صورت فراهم بودن شرایط آن ثابت است. وجوب جهاد در عصر غیبت، بسته به تشخیص مسلمانانی است که در موضوع جهاد اهل خبره هستند و تشخیص می‌دهند که جهاد به مصلحت اسلام است.»

معظم له در خصوص برده‌سازی کفار نیز فتوای بسیار مهمی دارند. ایشان برای اثبات جواز برده‌سازی اسرای جنگی فرموده‌اند، دلیل بر جواز روایاتی است که دال بر آن است که نه تنها اسرای جنگی، بلکه همه کفار را می‌توان با استیلاء برده ساخت، حتی در غیر جنگ!

«... الروایات المتعدّدة الدالّة علی جواز الاسترقاق حتی فی حال غیر الحرب، منها معتبرة رفاعة النخاس، قال: قلت لأبى الحسن (علیه السلام): إنّ الروم یغیرون علی الصقالبة فیسرقون أولادهم من الجوارى والغلمان، فیعمدون علی الغلمان فیخصونهم ثم یبعثون بهم إلی بغداد إلی التجار، فما تری فی شرائهم و نحن نعلم أنّهم قد سرقوا و إنّما أغاروا

عليهم من غير حرب كانت بينهم؟ فقال: «لا بأس بشرائهم، إنما أخرجوهم من الشرك إلى دار الإسلام».

یعنی: ... روایات متعددی که دال بر آن است که برده کردن اسیران حتی در غیر جنگ جایز است، از جمله آن روایات معتبره رفاعه نخاس است که می گوید به حضرت ابی الحسن (ع) عرض کردم که رومیان بر صقالبه هجوم می کنند و به غارت می پردازند و کودکان و دختران و پسران آنان را می دزدند و بیضه های پسران آنها را می کشند و سپس آنها را به بغداد نزد تجار برده می فرستند، آیا ما می توانیم آنها را بخریم در حالی که می دانیم آنها سرقت شده اند و بدون جنگ به غارت گرفته شده اند؟ امام (ع) در پاسخ فرمودند: اشکالی ندارد، زیرا آنان را از سرزمین شرک خارج و به سرزمین اسلامی وارد ساخته اند.

هرچند ایشان به صراحت فتوا نداده اند، ولی با توجه به استناد ایشان به حدیث رفاعه نخاس و معتبر شناختن آن برای جواز استرقاق و با توجه به عموم تعلیل ذیل روایت، نتیجه آن می شود که به نظر ایشان برده ساختن کفار مختص به وقت جنگ نیست و صرف استیلاء و اخراج آنان از دیار کفر و ورود به دارالاسلام برای برده شدن کافی است.

البته قبل از ایشان، این فتوا از سیّد طباطبایی یزدی نیز به صراحت دیده می شود. ایشان در پاسخ سئوالی با اندکی قیود و شرایط نظیر همان فتوا را داده اند؛ سئوال و جواب آن به شرح زیر است:

س ۱۳۶۲: زنها و پسرها و دخترها که به سبب قحط در سرکار انگریزی (انگلیسی) به طور لاتوارث نگاه داشته می شود و مهمان آنها

را می‌برند، آیا بر آنها حکم عبد و کنیزی جاری خواهد شد یا نه؟
 جواب: بر فرض اینکه کافر حربی باشند و امان و شبهه امان در بین
 نباشد به معنی اینکه مسلمی ایشان را امان نداده باشد و به شبهه امان
 هم نزد مسلمی نرفته باشند، جایز است استرقاق آنها به مجرد استیلاء بر
 آنها و حکم عبودیت و رقیت بر آنها جاری می‌شود. واللّٰه العالم.

از فقیهانی مانند شیخ مفید و سلار و برخی دیگر نیز فتوا به وجوب
 جهاد ابتدایی با کفار در زمان غیبت معصوم (ع) نیز دیده می‌شود. ولی
 از آن بزرگواران در آن اعصار و قرون اولیه اسلامی با توجه به شرایط
 زمان و مکان، چندان جای شگفتی نیست و آنچنان توالی مشکلی هم بر
 این گونه فتاوا ظاهراً از نظر تاریخی مترتب نشده است. شیعیان هرچند
 در زمان غیبت در دفاع از جان و مال و عرض خود همواره خود را
 موظف به دفاع می‌دیده‌اند، ولی اینجانب از نظر تاریخی سراغ ندارم
 که شیعیان علیه کفار حتی غیر اهل کتاب به عنوان وظیفه شرعی به
 نحو ابتدایی هجومی کرده باشند. حتی از سیّد طباطبایی یزدی فتوا به
 جواز برده‌سازی کفار حربی آن هم لااقل با آن همه شرایط، چندان
 شگفت آور نیست، زیرا اولاً ایشان در زمانی چنین فتوا داده‌اند که
 هنوز در خانه‌های مردم مسلمان حتی ایران و عراق برده وجود داشته و
 برده و بردگی امری عادی بوده و لااقل زشتی و قبح کنونی را نداشته
 و ثانیاً ایشان متوفای سال ۱۳۳۷ هجری قمری یعنی ۱۲۹۸ هجری
 شمسی بوده‌اند چه برسد به شیخ مفید و سلار که مربوط به حدود ده
 قرن قبل می‌باشند. در زمان سیّد یزدی هنوز سازمان ملل و حتی جامعه

ملل هم تشکیل نشده است. زیرا تاریخ تشکیل نهاد اخیر همان سال رحلت سید یزدی (۱۲۹۸ش) و تاریخ تشکیل سازمان ملل ۲۴ اکتبر ۱۹۴۵ میلادی مطابق با ۱۳۲۴ هجری شمسی می‌باشد. یعنی درست ۲۶ سال پس از فوت طباطبایی یزدی سازمان ملل تشکیل شده است. بنابراین کشورهای اسلامی هیچ‌گونه تعهدی نسبت به حفظ صلح جهانی و اجتناب از برده‌سازی نداشته‌اند. ثالثاً در متن استفتای فوق چند قید و شرط از سوی سید دیده می‌شود. اما فقیه عصر ما حضرت آیت الله حاج سید ابوالقاسم خوئی (قدس سره) متوفای ۱۳۷۱ هجری شمسی هستند و ناگفته پیداست که دوران مرجعت عامه ایشان همراه و معاصر سازمان ملل متحد است. ایشان به یقین توجه داشته‌اند که کشور محل اقامت و مرجعیت ایشان یعنی عراق و کشور محل تولد ایشان یعنی ایران و تمام کشورهای اسلامی که شیعیان و مقلدان آن بزرگوار در آنجا می‌زیند، همه و همه عضو این سازمان‌اند و به دیگر سخن، دولتها و قلمرو خاکی آنها با عضویت در این سازمان توجیه و تفسیر می‌شود. این سازمان فلسفه وجودی خود را حفظ صلح جهانی می‌داند و مقدمه منشور خود را این چنین آغاز می‌کند: «ما مردم ملل متحد با تصمیم به محفوظ داشتن نسلهای آینده از بلای جنگ که دوبار در مدت یک عمر انسانی افراد بشر را دچار مصائب غیر قابل بیان نموده و با اعلام مجدد ایمان خود به حقوق اساسی بشر و به حیثیت و ارزش شخصیت انسانی...».

اینک با قطع نظر از محتوا و شیوه تفقه در دو فتوای فوق جای این

سؤال وجود دارد که آن حضرت در لحظه صدور فتوا به وجوب جهاد ابتدایی به معنای قتال با مطلق کفار و جواز برده ساختن هرگونه کافر از طریق استیلاء و آوردن آنان به سرزمین اسلامی، آیا توجه به زمان و مکان این فتوا داشته‌اند؟

آیا نظر مبارکشان این است که کشورهای اسلامی از عضویت سازمان ملل به درآیند تا مبتلا به نقض عهد نگردند؟ یا آنکه به رغم عضویت و تعهد به عدم تجاوز و به کارگیری نهایت سعی و تلاش برای تحقق صلح جهانی، باز هم به اجرای این حکم شرعی مبادرت ورزند؟ آیا در این صورت مسلمانان نه متهم، بلکه منتسب به نقض عهد که در جامعه بشری از زشت‌ترین خصائل است نمی‌شوند؟

آیا در نظر مبارکشان نیامده که مردمی که هم اکنون مقلد ایشان هستند بسیاری در سرزمین کفار زندگی می‌کنند، با شنیدن این فتوا این فرصت برای آنان چه بسا به آسانی دست می‌دهد که کافری را در شرایطی به چنگ آورند و او را برای مسلمان شدن تحت فشار قرار دهند و سرانجام اگر از مسلمان شدن سرباز زند او را به فتوای مرجع تقلیدشان با هر وسیله بکشند!! خوشبختانه ایشان شرط اذن فقیه را بعید ندانسته و از این جهت با صاحب جواهر همراهی فرموده‌اند. ولی ناگفته پیداست که کسب اذن از فقیه برای علاقه‌مندان به این راه و روش چندان دشوار نیست. و نیز ایشان اقدام به جهاد را مشروط به نظر خبرگان دانسته‌اند و این شرط نیز بسیار آسان است. بنابراین چه نتایجی به بار خواهد آورد؟

از آن مشکل آفرین تر فتوای دوم یعنی برده‌سازی کفار است. اغلب کشورهای اسلامی امروز به چهار کنوانسیون ژنو در مورد حقوق بشر دوستانه مصوب ۱۹۴۹م (۱۳۲۹ش) ملحق می‌باشند که در آنها نسبت به حقوق اسیران جنگی به دقت برای کشورهای متخاصم تعیین تکلیف شده است، ملحق می‌باشند و برای تخلف از آنها آثار گوناگونی از جمله ارجاع پرونده متخلف به دادگاه کیفری بین المللی پیش بینی شده است. از جمله کشور خودمان ایران ملحق به ۴ کنوانسیون و دو پروتکل الحاقی ۱۹۷۷م می‌باشد و مجاز به تخلف نیست. نسبت به برده‌داری و برده‌فروشی ایران در کنفرانس بروکسل در مورد الغای بردگی شرکت کرد. در نتیجه، در سال ۱۳۰۸ق، ایران تجارت و واردات برده را، چه از طریق آبی چه از طریق خاکی، ممنوع کرد. در سال ۱۳۲۸ق/۱۲۸۹ش، تجارت برده قانوناً متوقف شده بود؛ اما هنوز برای مدتی برده‌داری وجود داشت که آن هم در پایان دوره قاجار به کلی از میان رفت. سپس با پیوستن ایران به کنوانسیون ژنو در ۱۳۰۵ش/۱۹۲۶م و نیز اعلامیه جهانی حقوق بشر در ۱۳۲۷ش/۱۹۴۸م، رسماً خود را متعهد به الغای برده‌داری کرد.

به یقین برای آن دسته از مقلدین این فقیه عالیقدر که از توان جسمانی بالا برخوردارند امکان استیلاء و ربودن کفار به خصوص نسوان و صغار آنان و حملشان به سرزمین اسلامی، کار بسیار آسانی است. آیا عملی ساختن این فتوا با توجه به مقررات بین المللی چه نتایجی به دنبال خواهد داشت؟ و با توجه به بنگاه‌های خبرپراکنی

جهانی چه عکس‌العملی برای چهرهٔ اسلام به بار خواهد آورد؟ آیا به همان نتایجی نخواهیم رسید که امروز در منطقه خاورمیانه توسط گروه مسمی به «داعش» و یا «القاعده» به بار آورده‌اند؟ اگر اسامه بن لادن و یا ابوبکر بغدادی ادعا کنند که خبرگان مشاور من نظر دادند که ما از این رهگذر قدرت غلبه بر کفار را داریم، لذا مبادرت به این اعمال می‌کنیم چه پاسخی برای آنان می‌توان فراهم ساخت؟

گذشته از همه این مباحث، معظم‌له ظاهراً در فتوای برده‌سازی کفار مستندشان روایاتی است که مهمترین آنها همان است که نقل فرموده‌اند یعنی معتبره رفاعه نخاس.

البته در مقابل فرمایش بزرگی همچون آیت الله خوئی (ره) که تخصص معظم‌له در فقه، اصول، رجال و تفسیر زبانزد خاص و عام است، سخن صاحب این قلم که طلبه‌ای بیش نیست، چندان موجه نمی‌باشد، ولی با اعتقاد به استمرار اجتهاد شیعی حق این سؤال را برای خود می‌داند که بپرسد؛ رفاعه نخاس که ظاهراً شغلش برده‌فروشی است و چندین روایت نقل شده از ایشان در خصوص برده می‌باشد، اگر چه عادل و معتبر است آیا این احتمال وجود ندارد که پاسخ حضرت امام (ع) را به گونه‌ای بشنود که دلش می‌خواهد؟ از حدیث چنین پیدا است که رفاعه قبلاً اقدام به خرید و فروش حتی به نحو مکرر می‌کرده و اینک آمده حکم شرعی آن را سؤال کند تا با نقل آن از قول امام (ع) برای خریداران دست دوم و سوم مشکلی نباشد، نه آنکه لحظه سؤال چنان است که رفاعه به تجار ساحل شط بغداد گفته است صبر کنید من بروم سؤال کنم، اگر اجازه دادند می‌خرم و گرنه

نمی‌خرم. بنابراین فرض کنید شخصی که چند کشتی پر از کودکان غارت و سرقت شده قوم اسلاو را که به عنوان برده آورده‌اند و او خریده و فروخته و چندین دست گشته، حالا از امام (ع) سؤال می‌کند که با توجه به علم ما به سوابق این انسانهای فلک زده و نحوه به چنگ آمدنشان توسط غارتگران و جانیان، آیا اینان برده‌اند و خرید و فروش آنان صحیح است یا خیر؟

در پاسخ این سؤال اگر امام (ع) بفرماید، خیر اینها انسانهای آزادند و برده نیستند و صفار ایتم و کبار بی‌سرپرستان کلاً «پناهنده» میهمان جامعه اسلامی هستند و باید از آنان پذیرایی به عمل آید، دود از سر رفاعه نخاس بلند بی‌شد!! زیرا ناگفته پیداست او بایستی بر می‌خاست و به سراغ خریداران یک به یک می‌رفت و ثمن گرفته شده را بر می‌گرداند و تمام برده‌شدگان روی دستش می‌ماندند که به حکم وظیفه شرعی باید پناهندگان را تکفل نماید. لذا در هنگام سؤال انتظار مطلوبش چه بوده؟ به یقین همان بوده که نقل کرده است و بدون تردید از شنیدن یک کلمه «لا» از حضرت امام (ع) که زندگانی تجاری او را زیر و زبر می‌کرده، نگران و واهمه داشته است.

به هیچ‌وجه این موضوع با عدالت و وثاقت منافاتی ندارد. او قصد خیانت ندارد، او همان گونه می‌فهمد و شاید می‌شنود که می‌خواهد.

امروز از نظر ارزیابی اخبار اعم از سیاسی و تجاری و غیره یکی از معیارهای پذیرفته شده اصل نبود «تضاد منافع» است. هرچند بنگاه‌های خبرگزاری رسمی از شرط اول صدور یعنی عدالت معمولاً فاقدند و اخبارشان همه از نظر موازین ما لازم‌التبیین است، ولی در مقام تبیین

بیگمان از مرکزی که خبر به نفع آن است، هرگز کسی نمی‌پذیرد. این است که فقیهان برای ارزیابی اخبار و روایات هرگز به صرف عدالت راوی بسنده نمی‌کنند، و چه بسا به رغم وجود عدالت و وثاقت به خاطر سایر ملاحظات اعراض می‌کنند.

تفکیک روایات قضایی از روایات فقهی

نکته دیگری که مایلیم در اینجا بر آن تأکید کنم آن است که بسیاری از روایات حاوی مفهومی قضایی است و نمی‌تواند جنبه کلی فقهی داشته باشد. اینجانب در یک مقاله مستقل، به نکته تفکیک روایت قضایی فقهی از روایات فقهی پرداخته‌ام و پژوهشگران را به مطالعه آن مقاله دعوت می‌کنم. مقصودم از روایات فقهی روایاتی است که حاوی یکی از احکام شرعی است. و روایات قضایی آن است که یا تطبیق احکام کلیه بر مصادیق است و پیشوایان نحوه تطبیق را آموزش داده‌اند و یا اصولاً آموزش روش رسیدگی قضایی است. این تفکیک در مباحث فقه جزایی به خصوص دیات کاملاً مؤثر است. در بسیاری موارد راوی برای حل یک مرافعه به امام (ع) مراجعه و پرونده را به حضور آن حضرت طرح کرده امام (ع) گاه حکم آن پرونده را با شرایط خاص و گاه آئین دادرسی تعلیم فرموده‌اند. گاهی هم راوی مقدمه سؤال خود را مطرح نکرده و فقط پاسخ امام را آورده است. برای نمونه به روایت زیر توجه فرمایید:

عبدالله ابن میمون از امام صادق (ع) نقل کرده است: «ذا دعی

الرجل اياه باللیل فهو ضامن له حتی یرجع الی بیته».

این حدیث را دو گونه می‌توان تفسیر کرد؛ یکی اینکه از این جمله یک حکم ماهوی فقهی برداشت کنیم، که در این صورت حکم شرعی مستفاد از حدیث چنین می‌شود که هرکس شب در خانه دیگری بیاید و او را برای رفتن به جایی دعوت کند و او اجابت کند و همراه او برود و آن شخص دعوت شده به خانه برنگردد، شخص دعوت کننده ضامن است.

بدیهی است با توجه به عموم و اطلاق حدیث فوق نتایج زیر به دست خواهد آمد:

۱. اگر جنازه شخص دعوت شده به نحو مقتول کشف شود، دعوت کننده ضامن به قصاص است.
۲. اگر جنازه شخص دعوت به نحو مرده کشف شود، دعوت کننده ضامن دیه است.
۳. اگر شخص دعوت شده برنگردد و خبری از او به دست نیاید، شخص دعوت کننده ضامن است.

برخی از فقها با استدلالهای فقهی و اینکه مفاد حدیث خلاف اصل است، به قدر متیقن اکتفا کرده و به عموم و اطلاق عمل نکرده‌اند و فقط به مورد دوم فتوا داده‌اند. و برخی هم نظر به مفاد عموم و اطلاق داده‌اند.

در حالی که اگر از حدیث فوق را نه یک حکم فقهی و ماهوی، بلکه صرف یک راهنمایی برای قضات در هنگام رسیدگی به قتل

برداشت کرده و چنین تفسیر کنیم که دعوت در شب و همراه کردن شخص مقتول یک اماره قضایی است (نه اماره قانونی) یعنی یک قرینه و ظاهر حال است برای آنکه شخص دعوت کننده در قتل دخالت داشته است. بنابراین او متهم است، ولی می تواند از خود دفاع کند. قاضی هم به صرف همین اماره قضایی که در اطراف پرونده وجود دارد نمی تواند حتی رأی به دیه بدهد. بنابراین کلمه ضامن در اینجا به معنای مسئول و پاسخگوست و نه قصاص و دیه.

به هر حال مفاد این گونه روایات ارزش دادن به قراین و امارات قضایی اطراف پرونده از جمله ظاهر حال است که البته در این صورت موارد متفاوت است؛ گاه ظاهر محکوم اصل برائت و نیز قاعده درأ و گاه ممکن است به خاطر قوت ظهور حاکم بر آن باشد.

این یک نمونه بود که در این مقال فرصت ارائه بیشتر نیست.

والسّلام.

منابع

۱. قرآن.
۲. انجیل.
۳. آخوند خراسانی، محمد کاظم، کفایة الاصول، قم، آل البيت، ۱۴۰۹ق؛ همان، چاپ مدرسین قم، ۱۴۲۹ق؛ همان، چاپ مؤسسه آل البيت للتراث.
۴. همو، رساله در وقف، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۴ق.
۵. آقا بزرگ تهرانی، محمد محسن، الذریعة الی تصانیف الشیعة، بیروت، دارالاضواء.
۶. همو، نقباء البشر، مشهد، دارالمرتضی، ۱۴۰۴ق.
۷. آقا نجفی قوچانی، سید محمد حسن، حیات الاسلام فی احوال آیت الله الملك العلام، به کوشش سید مهدی حسینی مجاهد، انتشارات علم، ۱۳۹۳ش.
۸. آل عصفور بحرانی، یوسف بن احمد، الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۵ق.
۹. آمدی، علی بن محمد، الاحکام فی اصول الاحکام، به کوشش سید جمیلی، ۱۴۰۴ق.
۱۰. آیت اللهی، سید محمد تقی، ولایت فقیه: زیر بنای فکری مشروطه مشروع، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳ش.
۱۱. ابن اثیر، النهایه فی لغت و الادب.

۱۲. ابن بابویه، محمد بن علی، الامالی، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
۱۳. هو، کمال الدین و تمام النعمة، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۱۴. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمه، بیروت، داراحیاء التراث العربی، چاپ چهارم.
۱۵. ابن رشد الحفید، بداية المجتهد و نهاية المقتصد، دارالمعرفة، چاپ نهم.
۱۶. ابن سینا، حسین بن عبدالله، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۷. هو، رساله در روانشناسی، به کوشش محمود شهابی، تهران، ۱۳۲۸ش.
۱۸. ابن شعبه حرّانی، حسن بن حسین، تحف العقول عن آل الرسول، تهران، چاپ جدید، ۱۹۷۵م.
۱۹. ابن طاووس، علی بن موسی، کشف المحجّة، نجف، ۱۳۷۰ق
۲۰. ابن قتیبه دینوری، عبدالله، تأویل مختلف الحديث، بیروت، ۱۳۹۳ق.
۲۱. ابن قدامه، عبدالله، روضة الناظر، ریاض، ۱۴۱۰ق،
۲۲. ابن ندیم، محمد بن اسحاق، الفهرست، به کوشش رضا تجدد، تهران، ۱۳۵۲ش.
۲۳. ابوزهره، محمد، الشافعی، قاهره، بی تا.
۲۴. اراکی، محمد علی، رساله فی الاجتهاد و التقليد(همراه: درر الفوائد حائری یزدی)، قم، ۱۴۰۸ق.
۲۵. استرآبادی، محمد امین، الفوائد المدنية، قم، ۱۳۸۷.
۲۶. اسنوی، مال الدین عبدالرحیم، نهاية السؤل، قاهره، ۱۳۴۳ق.
۲۷. اصفهانی، محمّد حسین، الاصول علی النهج الحديث، قم، جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية بقم، ۱۴۱۶ق.
۲۸. هو، حاشیه کتاب المكاسب، قم، ۱۴۲۷ق.
۲۹. افلاطون، جمهور، ترجمه فواد روحانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ نهم، ۱۳۸۳ش.
۳۰. افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی و رضا کایانی، تهران،

۱۳۸۰ش.

۳۱. امام الحرمین جوینی، البرهان فی اصول الفقه، با تحقیق عبدالعظیم، قطر، ۱۳۹۹ق.

۳۲. امین، احمد، زعماء الاصلاح فی العصر الحديث، بیروت، دارالکتب العربی.

۳۳. امین، سید محسن، اعیان الشیعه، با تحقیق سید حسن امین، بیروت، ۱۴۰۳ق.

۳۴. امینی، عبدالحسین، التذیر فی الکتاب و السنة و الادب، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.

۳۵. انصاری، مرتضی، فرائد الاصول، قم، چاپ عبدالله نورانی، ۱۳۶۵ش.

۳۶. همو، مکاسب، انتشارات تراث شیخ اعظم؛ همان، چاپ تراث؛ همان، چاپ طاهر.

۳۷. ایزوتسو، توشیهیکو، مقدمه شرح منظومه سبزواری، تهران، ۱۳۴۸ش.

۳۸. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، بیروت، ۱۴۰۶ق.

۳۹. بخش تاریخ، «آخوند خراسانی»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۶۷ش.

۴۰. بروجردی طباطبائی، سید حسین، الحاشیة علی کفایة الاصول، قم، انتشارات انصاریان.

۴۱. بصری، محمد بن علی، المعتمد فی اصول الفقه، تحقیق محمد حمید الله، دمشق، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م.

۴۲. بهبهانی، سید علی، الفوائد العلیه، ۱۴۰۵ق.

۴۳. بهجت، محمد تقی، استفتائات، قم، دفتر آیت الله العظمی بهجت.

۴۴. تبریزی، میرزا جواد، الانوار الالهیه، فی المسائل العقائدیة، دارالصدیقة الشهیدة.

۴۵. تهرانی، ابوالقاسم بن محمد علی، مطارح الانظار (تقریرات درس شیخ انصاری)، تهران، چاپ سنگی، ۱۳۰۸؛ چاپ افست، قم، ۱۴۰۴ق.

۴۶. جامی، نورالدین عبدالرحمن بن احمد، اربعین، به کوشش کاظم مدیرشانه چی، مشهد، ۱۳۶۳ش.

۴۷. جصاص، احمد بن علی، اصول الجصاص (المسمى الفصول فی الاصول)، بیروت،

چاپ محمد محمد تامر، ۱۴۲۰ق/۲۰۰۰م.

۴۸. جعفریان، رسول، *تاریخ ایران اسلامی*، تهران، مؤسسه فرهنگی اندیشه معاصر، ۱۳۷۹ش.

۴۹. جمالی، سیروس، *زندگی و مبارزات سید جمال الدین اسدآبادی*، تهران، انتشارات عطایی، ۱۳۵۸ش.

۵۰. حائری اصفهانی، محمد حسین بن عبد الرحیم، *الفصول الغرویة فی الاصول الفقهیة*، قم، دار احیاء العلوم الاسلامیة.

۵۱. حائری یزدی، عبدالکریم، *درر الفوائد*، با تعلیقات محمدعلی اراکی، قم، ۱۴۰۸ق.

۵۲. حائری، عبدالهادی، *تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق*، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۰ش.

۵۳. حائری یزدی، مهدی، *حکمت و حکومت*، بی تا.

۵۴. همو، *کاوشهای عقل عملی*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۴ش.

۵۵. همو، مهدی، *کاوشهای عقلی نظری*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۷ش.

۵۶. حرعاملی، محمد بن حسن، *الوسائل الشیعة*، قم، مؤسسه آل البیت علیهم السلام الإحياء التراث.

۵۷. حسون، محمد، *الوسيلة الى نيل الفضيله*، قم، مکتبه آية الله العظمی المرعشی النجفی (ره)، ۱۴۰۸ق.

۵۸. حسینی افغانی (اسدآبادی)، سید جمال الدین، *العروة الوثقی*، به کوشش سید هادی خسروشاهی، قاهره، ۱۴۲۳ق/۲۰۰۲م.

۵۹. حسینی مراغه‌ای، میر عبدالفتاح، *العناوين الفقهية*، قم، مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

۶۰. حکیم، سید محسن، *مستمسک العروة الوثقی*، نجف، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۷م.

۶۱. حلّی، ابن ادریس، *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*، قم، ۱۴۱۱ق.

۶۲. حلبی، ابوصلاح، *الكافی فی الفقه*، قم، بوستان کتاب.
۶۳. خراسانی کاظمینی، محمدعلی، *فوائد الاصول* (تقریرات درس میرزای نائینی)، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۶۴. خراسانی، شرف الدین، «ابوالعلا»، *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران، ۱۳۷۳ش.
۶۵. خمینی، امام روح الله، *رسائل*، موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۶۶. همو، *مناهج الوصول*، قم، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۴۱۴ق/۱۳۷۳ش.
۶۷. خوانساری، سید احمد، *جامع المدارک فی شرح المختصر النافع*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۵۵ق.
۶۸. خوانساری، محمد باقر، *روضات الجنات*، تهران، مکتبه اسماعیلیان.
۶۹. خوبی، سید ابوالقاسم، *اجود التقريرات* (تقریرات اصول میرزای نائینی)، قم، کتابفروشی مصطفوی.
۷۰. دارمی، عبدالله بن عبد الرحمن، *سنن الدارمی*، عربستان، ۱۴۱۲ق/۲۰۰۰م.
۷۱. رازی، فخرالدین، *المحصول*، به کوشش طه جابر فیاض علوانی، ریاض، ۱۴۰۰ق.
۷۲. رازی، فخرالدین، *المطالب العالیه*، تصحیح احمد حجازی، دارالکتب العربی.
۷۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *الذریعة الی مکارم الشریعة*، بیروت، بی تا.
۷۴. همو، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت (افست قم).
۷۵. رشید رضا، محمد، *تاریخ الاستاذ الامام محمد عبده*، بیروت، ۱۹۳۱م.
۷۶. رضوی قمی، سید صدرالدین، *شرح الوافیہ*، نسخه خطی.
۷۷. زرگری نژاد، غلامحسین، *رسائل مشروطیت*، تهران، نشر کویر، ۱۳۷۴ش.
۷۸. سبحانی، جعفر، *الالهیات*، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه، ۱۴۱۲ق.
۷۹. سبکی، علی، *الابهاج فی شرح المنهاج*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۸۰. سعدی شیرازی، مصلح الدین، *گلستان*، تهران، ۱۳۹۰ش.

۸۱. سلار دیلمی، حمزة بن عبدالعزيز، المراسم العلوية و الاحكام النبوية في الفقه الامامي، قم، منشورات الحرمين، ۱۴۱۴ق.
۸۲. سهروردی، شهاب الدين، التنقيحات في اصول الفقه، به كوشش عياض السلمی، ریاض ۱۴۱۸ق.
۸۳. سیدمرتضی، علی بن حسین، الانتصار، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعة مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۵ق.
۸۴. هومو، الذریعة الى اصول الشريعة، به كوشش ابوالقاسم گرجی، تهران، دانشگاه تهران.
۸۵. سیدفاطمی قاری، سید محمد، حقوق بشر در جهان معاصر، تهران، شهر دانش، ۱۳۹۵ش.
۸۶. شریعتی، محمد تقی، تفسیر نوین، تهران، ۱۳۹۱ش.
۸۷. شریف کاشانی، محمد مهدی، واقعات اتفاقیه در روزگار، تهران، نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۲ش.
۸۸. شوکانی، محمد، ارشاد الفحول، بیروت، ۱۳۹۹ق.
۸۹. شهرستانی، عبدالکریم، الملل و النحل، بیروت، دارالمعرفة، ۱۴۰۴ق.
۹۰. هومو، نهاية الاقدام في علم الکلام، دارالکتب العلمیة، ۲۰۰۴م.
۹۱. شهید اول، محمد بن مکی، القواعد والفوائد، قم، مکتبه المفید.
۹۲. هومو، ذکرى الشيعة في احكام الشريعة، قم، مؤسسة آل البيت، ۱۳۷۷.
۹۳. شهید ثانی، زین الدین بن علی، تمهید القواعد، قم، دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
۹۴. هومو، الروضه البیہ فی شرح اللعة الدمشقیة، به كوشش محمد کلانتر، منشورات مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
۹۵. هومو، مسالک الافهام، قم، ۱۳۱۴-۱۳۱۹ق.
۹۶. حسن بن زین الدین شهید ثانی، معالم الاصول، قم، موسسه نشر اسلامی.
۹۷. شیخ بهایی، محمد بن حسین، اربعین، تهران، ۱۳۸۷ش.

۹۸. همو، *زیادة الاصول*، قم، ۱۳۸۳.
۹۹. همو، *کلیات اشعار*، تهران، نشر چکامه.
۱۰۰. شیخ، سعید، *مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی*، مترجم، سیّد مصطفی محقق داماد، تهران، ۱۳۷۰ ش.
۱۰۱. صدر، سیّد حسن، *تأسیس الشیعة*، چاپ شرکه النشر و الطباعة العراقية المحدودة.
۱۰۲. صدر، سیّد محمد باقر، *دروس فی علم الاصول. الحلقة الاولى*، بی تا.
۱۰۳. همو، *المعالم الجديدة*، تهران، ۱۳۹۵ ش.
۱۰۴. طباطبایی یزدی، محمد کاظم، *العروة الوثقی مع التعليقات*، انتشارات جامعه مدرسین، قم ۱۴۲۸ ق.
۱۰۵. طباطبایی، محمد حسین، *تفسیر المیزان*، بیروت، مؤسسة الاعلمی.
۱۰۶. طوسی، خواجه نصیرالدین، *شرح الاشارات و التنبیحات*، بیروت، ۱۳۷۱ ق/۱۹۹۲ م.
۱۰۷. همو، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم، انتشارات شکوری، ۱۴۱۳ ق.
۱۰۸. طوسی، محمد بن حسن، *العدة فی الاصول الفقه*، بوستان کتاب، ۱۳۸۹ ش.
۱۰۹. همو، *الفهرست*، به کوشش جواد قیومی، ۱۴۱۷ ق.
۱۱۰. همو، *امالی*، دارالثقافه، ۱۴۱۴ ق.
۱۱۱. عبده، محمد، *مبانی حقوق اسلامی*، تهران، ۱۳۴۱ ش.
۱۱۲. عراقی، آقاضیاء، *نهایة الافکار (تقریرات به قلم شیخ محمدتقی بروجردی)*، قم، ۱۴۰۵ ق.
۱۱۳. عرفانیان، غلامرضا، *الرأی السدید فی الاجتهاد و التقليد (تقریرات سیّد ابوالقاسم خویی)*، نجف، ۱۳۸۶ ق.
۱۱۴. عضدی، عضدالدین عبدالرحمن بن احمد ایجی، *شرح المختصر*، (نسخه خطی، کتابخانه ملی ایران).
۱۱۵. علامه حلی، حسن بن یوسف، *الاجازات*، به کوشش سیّد جعفر حسینی

اشکوری، ۱۳۸۲.

۱۱۶. همو، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، قم، انتشارات الرضی، ۱۳۶۳ش.

۱۱۷. همو، الباب الحادی عشر، انتشارات صدر رضوانی، ۱۳۸۳ش.

۱۱۸. همو، شرایع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۰۸ق.

۱۱۹. همو، قواعد الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام، قم، دفتر انتشارات اسلامی واپسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ق.

۱۲۰. همو، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، به کوشش جعفر سبحانی، قم، ۱۳۸۲.

۱۲۱. همو، مبادئ الاصول الی علم الاصول، قم، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۳م.

۱۲۲. همو، نهاية الاصول، نسخه خطی.

۱۲۳. علی بن ابی طالب(ع)، نهج البلاغه، به تصحیح صبحی صالح، تهران، ۱۳۸۶ش.

۱۲۴. عماره، محمد، الاعمال الکامله للامام الشیخ محمد عبده، بیروت، دارالشرق، ۱۹۹۳م.

۱۲۵. عنایت، حمید، دین و تجدد.

۱۲۶. غروی تبریزی، علی، التنقیح فی شرح العروة الوثقی (تقریرات درس آیت الله خویی)، قم، انتشارات لطفی.

۱۲۷. غزالی، محمد، المستظهری فی الرد علی الباطنیه،

۱۲۸. همو، المستصفی عن علم الاصول، قم، دارالزخایر، ۱۳۰۲؛ همان چاپ بولاق، با حاشیه فواتح الرحموت.

۱۲۹. همو، احیاء علوم الدین، بیروت، دارالندوه الجدیده.

۱۳۰. همو، نصیحة الملوک، به کوشش جلال الدین همایی، تهران، انتشارات بابک.

۱۳۱. فارابی، ابونصر محمد بن محمد، المنطقیات للفارابی، قم، مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۸ق.

۱۳۲. فاضل تونی، الوافیة فی اصول الفقه، قم، ۱۴۱۵ق.

۱۳۳. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله، *نضد القواعد الفقهية على مذهب الإمامية*، به كوشش محمود مرعشی، قم، ۱۳۶۱.
۱۳۴. فتال نیشابوری، *روضه الواعظین*، به كوشش مجتبی فرجی، قم، ۱۳۸۱.
۱۳۵. فخر رازی، محمد بن عمر، *مفاتیح الغیب*، تهران، ۱۳۷۱ ش.
۱۳۶. فراهیدی، خلیل ابن احمد، *العین*، قم، ۱۴۰۹ ق.
۱۳۷. فضل الرحمان، «الفلسفة الاسلامیة الحديثة»، *الثقافة الاسلامیة و الحیاة المعاصر*، قاهره، ۱۹۵۵ م.
۱۳۸. فیاض، محمد اسحاق، *المحاضرات (تقریرات) سید ابوالقاسم خویی*، قم، انتشارات انصاریان.
۱۳۹. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، *المحجة البيضاء فی تهذیب الاحیاء*، بیروت، لبنان (۸جلد).
۱۴۰. قمی، شیخ عباس، *الکنى و الالتاب*، تهران، مکتبه الصدر، ۱۳۶۸.
۱۴۱. کاظمی خراسانی، محمد علی، *فوائد الاصول (تقریرات درس آیت الله نائینی)*، قم، ۱۴۰۴-۱۴۰۹ ق.
۱۴۲. کاظمینی، محمدجواد، *غایة المامول فی شرح زبدة الاصول*، نسخه خطی.
۱۴۳. کدیور، محسن، *سیاست نامه خراسانی*، تهران، انتشارات کویر، ۱۳۸۵ ش.
۱۴۴. کنفرانس بزرگداشت ابن سینا، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۶ ش.
۱۴۵. کتاب آبی، به كوشش احمد شیری، تهران، نشر نو، ۱۳۷۹ ش.
۱۴۶. کرکی (محقق ثانی)، علی بن حسین، *جامع المقاصد فی شرح القواعد*، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، ۱۴۱۴ ق.
۱۴۷. کسروی، احمد، *تاریخ مشروطه ایران*، تهران، صدای معاصر، ۱۳۷۴ ش.
۱۴۸. کفای، عبدالحسین (مجید)، *مرگی در نور یا زندگی آخوند خراسانی*، تهران: کتابفروشی زوار، ۱۳۵۹ ش.
۱۴۹. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، قم، دار الحديث للطباعة و النشر، ۱۴۲۹ ق.

۱۵۰. همو، *الكافی*، قم، دار الحديث للطباعة و النشر، ۱۴۲۹ق.
۱۵۱. لاری، سیّد عبد الحسین، *مجموعه رسائل*، (کنگرة بزرگداشت آیت الله سیّد عبدالحسین لاری)، قم، ۱۴۱۸ق.
۱۵۲. لاری، سیّد عبدالحسین، *رسائل سید لاری (آیات الظالمین)*، به کوشش سیدعلی میرشریفی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۷ش.
۱۵۳. لاهیجی، عبدالرزاق، *سرمایه ایمان*، تهران، انتشارات الزهراء.
۱۵۴. مالوری، فلیپ، *اندیشه های حقوقی*، ترجمه مرتضی کلانتریان، تهران، آگاه، ۱۳۸۳ش.
۱۵۵. متقی هندی، علی بن حسام الدین، *کنز العمال فی سنن القوال و الافعال*، بیروت، ۱۴۲۴ق/۲۰۰۴م.
۱۵۶. مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار*، تهران، الاسلامیه.
۱۵۷. همو، *حلیة المتقین*، قم، نشر لقمان، ۱۳۶۹ش.
۱۵۸. محقق حلّی، نجم الدین، *معارض الاصول*، به کوشش محمد حسین رضوی، قم، مؤسسه آل البیت علیهم السلام، ۱۴۰۳ق.
۱۵۹. محقق داماد، سیّد مصطفی، «ابن ادریس»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران، ۱۳۷۴ش.
۱۶۰. همو، «بساطت و ترکب مشتق در بستر ادبیات عقلی اسلامی»، *خردنامه صدر* تهران، ۱۳۷۸ش.
۱۶۱. همو، «حق استتسار در حقوق بین الملل اسلامی بر اساس کتاب و سیره نبوی»، *اسلام و حقوق بین الملل بشر دوستانه*، تهران، مرکز مطالعات تطبیقی اسلام و حقوق بشر دوستانه با همکاری نشر میزان. تهران.
۱۶۲. همو، *اصول فقه*، تهران، دفتر نشر علوم اسلامی، ۱۳۷۸ش.
۱۶۳. همو، *حقوق عمومی اسلامی*، جزوه درسی دانشکده حقوق دانشگاه شهید بهشتی تهران.
۱۶۴. همو، *قواعد فقه: بخش مدنی*، تهران، مرکز نشر علوم اسلامی، ۱۳۹۵ش.

۱۶۵. همو، بررسی فقهی حقوق خانواده، تهران، نشر علوم اسلامی، ۱۳۸۷ش.
۱۶۶. محمد صالح، محمد السید، الخیر و الشر عند القاضی عبد الجبار، قاهره، ۱۹۹۸م.
۱۶۷. مدرس تبریزی، محمد علی، ریحانة الادب، قم، ۱۳۹۴ق.
۱۶۸. مروّج جزائری، سیّد محمدجعفر، منتهی الدراییة فی توضیح الکفایة، قم، دارالکتب، ۱۴۱۳ق.
۱۶۹. مطهری، مرتضی، بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، تهران، حکمت، ۱۳۰۴ق.
۱۷۰. همو، بیست گفتار، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۳ش.
۱۷۱. همو، شرح مبسوط منظومه، تهران، حکمت، ۱۴۰۴ق/۱۳۶۲ش.
۱۷۲. همو، نظام حقوق زن در اسلام، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۱ش.
۱۷۳. همو، نهضت‌های اصلاحی صد ساله اخیر، قم، نشر عصر، بی تا.
۱۷۴. همو، یادداشت‌های استاد مطهری، تهران، صدرا، ۱۳۹۱ش.
۱۷۵. مظفر، محمد رضا، اصول الفقه، نجف، ۱۳۸۶ق.
۱۷۶. مفید، محمد بن محمد، التذکره، قم، المؤتمر العالمی للافیه الشیخ المفید.
۱۷۷. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۱۷۸. منتظری، حسینعلی، نظام الحکم فی الاسلام، تهران، سرایی، ۱۳۸۰ش.
۱۷۹. همو، نهاییه الاصول (تقریرات حاج آقا حسین بروجردی)، قم، نشر تفکر، ۱۴۱۵ق.
۱۸۰. منجد، صلاح الدین، مقدمه فتاوی رشید رضا، بیروت، ۱۹۷۰م.
۱۸۱. میرزای قمی، قوانین الاصول، تبریز، چاپ سنگی.
۱۸۲. ناصر خسرو قبادیانی، دیوان، مؤسسه انتشارات آگاه.
۱۸۳. همو، سعادتنامه، ضمیمه سفرنامه، تهران، اساطیر، ۱۳۹۳ش.
۱۸۴. نائینی، محمد حسین، تنبیه الامه و تنزیه الملة، با مقدمه و پاورقی سیّد

- محمود طالقانی، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۸ش.
۱۸۵. نجاشی، احمد بن علی، *الرجال النجاشی*، قم، موسسه النشر الإسلامی.
۱۸۶. نجفی، محمد حسن، *جواهر الکلام*، به کوشش شیخ عباس قوجانی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۲ش.
۱۸۷. نراقی، ملا احمد، *عوائد الأيام*، تحقیق: مرکز الأبحاث و الدراسات الإسلامیه، انتشارات: مرکز النشر التابع لمکتب الإعلام الإسلامی، ۱۴۱۷ - ۱۳۷۵ق.
۱۸۸. همو، *مناهج الاحکام و الاصول*، چاپ سنگی.
۱۸۹. نیشابوری، ابورشید، *المسائل فی الخلاف بین البصریین و البغدادیین*، بیروت، چاپ معن زیاده و رضوان سید، ۱۹۷۹م.
۱۹۰. نیشابوری، مسلم بن حجاج، *صحیح مسلم*، دارالطباعة العامره، ۱۳۲۹-۱۳۳۴ق.
۱۹۱. هیشمی، علی بن ابی بکر، *مجمع الزوائد و منبع الفوائد*، بیروت، ۱۴۰۸ق.
۱۹۲. هیدجی، ملا محمد علی، *رساله دخانیه*، به اهتمام علی اکبر ولایتی، مرکز اسناد و خدمات پژوهشی، تهران، ۱۳۸۱ش.
193. Khadduri, M., *The Islamic Conception of Justice*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London, 1984.
194. Karen Lebacqz, *Six Theories of Justice*, Augsburg Publishing House. Minneapolis, USA. 1986.
195. Lane, J. E., *Constitutions and Political Theory*, Manchester University Press, 1996.
196. Mohamed, *Theethical Philosophy of Isfahani*,
197. Ralws, J. A., *Theory of Justice*, Oxford University Press, 1972.
198. Ellen Meiksins Wood. *Mind and Politics: An Approach to the Meaning of Liberal and Socialist Individualism*. University of California Press. 1972.
199. Singern, Peter, A Companion to Ethics black well.
200. Singern, Peter, A Companion to Ethics black well.
201. Srerba, J, "Recent Work on Alternative Conception of Justice", American Philosophical Quarterly, vol. 23, No. 1, January 1986
202. Tabatba'I, M., *Shiite Islam*, translated by Nasr. H, London, George Allen & Unwin Ltd., 1975, p. 9.
203. "The Spirit of Laws: A Compendium of the First English

- Edition", 1977.
204. Waldron J., "Introduction" ,*Theories of Right* ,Oxford University Press, 1995.
205. Weiss, BG. "Usul Alfiqh", *The Encyclopedia of Religion*, Ed. M. Eliade, 1955.
206. Will kymlicka, *Justice in Political Philosophy, Mainstream Theories of Justice*, two volumes, Edward Elgar Publishing Lim, 1992.

نمايه

نمایه اشخاص

ابن ابی عقیل عمانی، ۲۹	آخوند خراسانی ← ملا محمدکاظم
ابن اثیر، ۲۴۳	خراسانی
ابن ادريس حلی، ۳۳، ۳۴، ۲۶۰، ۳۱۳	آذر بیگدلی، ۲۷۵
ابن براج طرابلسی، ۲۵۸	آقا بزرگ تهرانی، ۲۹، ۳۰، ۹۳
ابن جنید اسکافی، ۷، ۲۹، ۳۰	۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۲۳، ۱۵۹
ابن حزم، ۲۲۸	۱۹۵، ۲۰۰
ابن حمزه طوسی، ۲۶۰	آقا جمال خوانساری، ۳۸
ابن خدیجه، ۲۸۸	آقا حسین قمی، ۱۱۸
ابن خلدون، ۲۶، ۳۷	آقا رضا مسجد شاهی اصفهانی، ۵۷
ابن رشد، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸	آقا ضیاء الدین عراقی، ۴۴، ۵۱، ۵۳
ابن زهره حلبی، ۳۳، ۳۴	۵۴، ۵۷، ۱۱۷، ۱۴۲
ابن سريج، ۱۳۷	آقا نجفی، ۷۸
ابن سینا، ۴۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۱۰، ۲۱۴	آقا نجفی قوجانی، ۱۱۹، ۱۹۵
۲۵۲، ۲۵۳	آقا نورالدین عراقی، ۱۱۹
ابن علیه، ۱۴۲	آلوسی، خاندان، ۱۱۴

ابوهریره، ۱۴۴	ابن قدامه، ۱۴۴
ابویعلی سلار بن عبدالعزیز دیلمی، ۳۳۲، ۲۵۸	ابن مسکویه، ۲۵۱
ابویوسف، ۱۳۷	ابن ندیم، ۲۸، ۲۹
احمد امین، ۶۹	ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری، ۱۳۷، ۱۸۹، ۲۲۳
احمد بن حنبل، ۱۵	ابوالحسین بصری، ۱۲۹، ۱۴۴، ۱۵۸
احمد بن فارس، ۲۴۳	ابوالعلائی معری، ۲۲۸، ۲۲۹
احمد حجازی، ۲۲۳	ابوالقاسم گرگی، ۲۴
احمد شاه قاجار، ۸۰	ابوبصیر، ۲۷
احمد شیری، ۹۱	ابوبکر اصم، ۱۴۴
احمد کسروی، ۷۸، ۷۹، ۸۰	ابوبکر بغدادی، ۳۳۶
ارسطو، ۴۶، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۵۰، ۳۰۳	ابوبکر باقلانی، ۱۲۵، ۱۳۷
اسامه بن لادن، ۳۳۲، ۳۲۶	ابوحامد محمد غزالی، ۱۵، ۱۶، ۲۰
اسدآبادی ← سید جمال الدین اسدآبادی	۳۴، ۹۹، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۲۹، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶
اسپنسر، ۶۸	۱۵۷، ۱۸۵، ۲۵۱، ۳۱۹، ۳۷۵
اشعری ← ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری	ابوحنیفه، ۱۱۵، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۳۲۱، ۳۲۵، ۳۲۶
افلاطون، ۱۰۳، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۷، ۲۵۰	ابوریحان بیرونی، ۲۲۷
اقبال، ۲۴۹	ابورشید نیشابوری، ۲۲۳
اقلیدس، ۲۲۷	ابوزهره، ۲۶
اکبر ثبوت، ۱۹۵	ابوسفیان، ۲۷۲
امام باقر (ع)، ۲۶، ۲۷	ابوسهل نویختی، ۲۸
امام جمعه خوبی، ۱۱۹	ابوالصلاح حلبی، ۲۶۰

۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۷، ۱۸۶، ۲۱۳، ۲۴۳،
 ۲۶۳، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۸۵، ۲۸۶،
 ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۴،
 ۲۹۵، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۸،
 ۳۱۶، ۳۲۲، ۳۲۳
 توماس آکوئیناس، ۲۲
 جاحظ، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۷
 جامی، ۲۱۴
 جان استوارت میل، ۲۵۰
 جان لاک، ۳۰۳
 جان هیگ، ۱۵۸
 جعفر سبحانی، ۲۵۲، ۲۵۳
 جصاص، ۲۱۹
 جلال همایی، ۱۰۵
 جمال‌الدین عبدالرحیم اسنوی، ۱۳۷
 جواد بن سعدالله بن جواد کاظمینی
 (فاضل جواد)، ۳۸، ۱۷۵
 حاج محمد ابراهیم کلباسی، ۱۷۵
 حر عاملی، ۲۸۸
 حزین لاهیجی، ۱۲۰
 حسن بن حسین بن شعبه حرانی، ۲۱۳
 حسن بن موسی نوبختی، ۲۹
 حسین بن عبد الصمد، ۳۵
 حسین نصر، ۲۰۳، ۲۳۵

امام الحرمین جوینی، ۱۲۹
 امام خمینی ← سید روح الله
 موسوی خمینی
 امام زمان/ ولی عصر (ع)، ۷۹، ۲۸۸
 امام صادق (ع)، ۲۶، ۲۷، ۹۶، ۱۰۵
 ۲۴۹، ۳۳۸
 امام علی (ع)، ۵۱، ۱۲۰، ۱۴۵، ۲۱۳
 ۲۷۶، ۳۲۰، ۳۲۴
 اوتیفرون، ۲۲۰، ۲۲۱
 اهل بیت/ ائمه معصوم (ع)، ۱۱، ۲۵
 ۳۶، ۹۴، ۱۴۶، ۲۱۶، ۲۷۹، ۲۸۵
 ۲۸۶، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲
 ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۳۱۶، ۳۲۰
 ایزوتسو، ۱۹
 ایمانوئل کانت، ۲۰۷، ۲۵۰
 بخاری، ۱۴۴
 بشر مریسی، ۱۴۴
 بقراط، ۲۲۷
 بنیامین نهاوندی، ۳۲۱
 بهاء الدین عاملی (شیخ بهایی)، ۳۸،
 ۹۸، ۹۹
 بیضاوی، ۱۲۵
 پیامبر/ رسول الله/ حضرت محمد
 (ص)، ۱۱، ۱۷، ۶۴، ۷۴، ۷۶، ۹۴

- سپهسالار، ۷۹
 حفصه، ۷۵
 سعید الدین حمصی، ۳۲
 حمزه بن محمد طیار، ۲۴۹
 سعدی شیرازی، ۴۱، ۲۱۳، ۲۶۴
 حمیدالدین کرمانی، ۲۲۸
 ۲۸۳، ۳۱۴
 سعید بن جبیر، ۲۵
 حمید عنایت، ۱۴، ۱۹
 سعید شیخ، ۱۶
 خلیل بن احمد، ۲۶
 سقراط، ۲۲۱، ۲۶۸
 خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۹، ۱۹۰
 سلطان العلماء عراقی، ۳۸، ۱۱۹
 سلطان سلیم، ۲۶۹
 ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۵۱، ۲۵۳
 سید ابوالحسن اصفهانی، ۱۱۸
 خواجه نظام الملک، ۱۵
 سید ابوالقاسم خویی ← خویی
 دارمی، ۲۵
 ۱۳۴، ۵۴، ۴۷
 راغب اصفهانی، ۲۴۳، ۲۵۱
 ۳۳۶، ۳۳۳، ۳۳۰، ۲۸۰، ۱۴۲
 رافعی قزوینی، ۱۳۷
 سید ابوالقاسم کاشانی، ۸۷، ۱۱۸
 رژی، ۴۹، ۸۳، ۸۴
 سید احمد خوانساری، ۱۱۸، ۲۶۲
 رستم پاشا، ۲۶۹
 ۳۱۸، ۲۷۵، ۲۶۳
 رسول جعفریان، ۸۹
 سید احمد کربلایی، ۱۱۸
 رضا کاویانی، ۲۲۱
 سید بدرالدین کرکی، ۱۳۵
 رفاعه بن نخاس، ۳۳۱، ۳۳۶، ۳۳۷
 سید بن طاووس، ۸۸، ۸۹
 روبرت آدامز، ۲۲۲
 سید جمال الدین اسدآبادی، ۶۱، ۶۲
 ریچارد اسوین برن، ۲۲۲
 ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۷، ۶۸، ۷۰، ۷۱، ۷۲
 زرارة بن اعین، ۲۷
 ۸۴
 سید جمال الدین گلپایگانی، ۱۱۹
 سرپرسی کاکس، ۸۷
 سید جمیلی، ۱۵۷
 سبکی، ۱۲۵

- سید جواد شهرستانی، ۱۱۳
- سید حسن امین، ۱۱۰، ۱۱۴
- سید حسن صدر، ۲۶، ۲۷، ۱۱۸
- سید حسن مدرس، ۱۱۸، ۱۲۰
- سید حسین بادکوبه‌ای، ۱۱۹
- سید حسین طباطبائی بروجردی، ۵۰، ۵۲، ۵۷، ۱۱۸، ۱۳۴، ۱۴۵، ۱۴۶
- سید حسین کوه کمری، ۵۰
- سید رضی الدین ابن طاووس، ۳۶
- سید روح الله موسوی خمینی (امام خمینی)، ۱۳۴، ۲۸۳، ۳۰۵، ۳۲۶
- سید شرف الدین خراسانی (شرف)، ۲۲۹
- سید شرف الدین عاملی، ۱۱۸
- سید صالح مدرسی، ۱۲۳
- سید صدرالدین رضوی قمی، ۳۹، ۱۷۵
- سید صدرالدین صدر، ۱۱۸
- سید عبدالحسین لاری، ۸۹، ۹۰، ۹۱
- ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۸، ۱۰۱
- سید عبدالحسین موسوی دزفولی، ۸۹
- سید عبدالغفار مازندرانی، ۱۱۹
- سید عبدالهادی شیرازی، ۱۱۸
- سید علی آقا قاضی، ۱۱۸
- سید علی بهبهانی، ۳۰۳
- سید علی تستری، ۱۱۳
- سید علی شوشتری، ۱۱۲
- سید علی میرشریفی، ۹۴
- سید علی نجف آبادی، ۱۱۸
- سید محسن امین، ۱۱۰، ۱۱۸، ۲۷۰
- سید محسن حکیم، ۱۱۸، ۱۲۴، ۳۰۲
- سید محمد باقر صدر، ۱۸۶
- سید محمد تقی آیت اللهی، ۹۱
- سید محمد جعفر مروج جزائری، ۱۲۴، ۱۳۹
- سید محمد حسین تهرانی، ۱۶۰
- سید محمد سید فاطمی قاری، ۱۶۷
- سید محمد فشارکی اصفهانی، ۵۱
- ۵۲، ۵۳، ۵۵، ۸۴
- سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، ۵۰، ۵۳، ۱۰۵، ۱۰۶، ۲۰۰، ۲۳۷، ۲۵۸
- ۲۶۲، ۲۶۵، ۲۷۵، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳
- سید محمد مهدی طباطبائی (بحرالعلوم)، ۴۰
- سید محمدسعید حبیبی، ۱۱۸
- سید محمود شاهرودی، ۱۱۸
- سید محمود طالقانی، ۸۲
- سید مرتضی (علم الهدی)، ۷، ۲۳، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۱۲۶، ۱۲۹، ۱۳۴، ۱۳۹
- ۳۱۳

- شیخ بهایی ← بهاء الدین عاملی
 شیخ جواد روحانی، ۱۲۳
- شیخ حسن (صاحب معالم)، ۳۵، ۱۲۹،
 ۳۱۳
- شیخ حسینعلی منتظری، ۱۴۶، ۲۰۳،
 ۳۱۸
- شیخ حسینعلی نخودکی اصفهانی،
 ۱۱۸
- شیخ راضی نجفی، ۱۱۲، ۱۱۳
- شیخ سعید، ۱۶
- شیخ صدوق، ۱۶۰، ۲۸۸
- شیخ طوسی ← محمد بن حسن
 طوسی
- شیخ عباس قمی، ۱۱۸
- شیخ عباس قوچانی، ۲۷۹
- شیخ عبدالحسین رشتی، ۱۲۴
- شیخ عبدالرضا کفائی، ۱۲۳
- شیخ عبدالکریم حائری یزدی، ۵۵،
 ۵۷، ۸۳، ۱۱۸، ۲۱۹
- شیخ عبدالله گلپایگانی، ۱۱۸
- شیخ عبدالله مازندرانی، ۱۱۹
- شیخ عطار، ۱۵۹
- شیخ علی زاهد قمی، ۱۱۹
- شیخ علی قوچانی، ۱۱۸، ۱۲۴
- سید مصطفی محقق داماد، ۱۶، ۲۵،
 ۳۰۵، ۲۲۸، ۲۲۳، ۱۸۹، ۱۳۳، ۳۲
- سید مهدی حلی قزوینی، ۱۱۲
- سید هادی خسروشاهی، ۶۶
- سید هاشم نجف آبادی میردامادی،
 ۱۱۸
- سید هبة الدین شهرستانی، ۸۷، ۱۱۸
- سید یونس اردبیلی، ۱۱۸
- سیروس جمالی، ۶۴
- شافعی، ۲۶، ۲۸، ۳۷، ۱۴۲، ۱۴۴،
 ۳۲۹
- شریعتی، ۲۰۸
- شوکانی، ۱۳۷
- شهاب الدین سهروردی، ۱۲۷، ۱۲۸،
 شهید اول، ۳۵، ۱۸۶، ۱۸۷
- شهید ثانی، ۳۵، ۱۳۳، ۲۶۰، ۲۶۱،
 ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۹، ۲۷۵، ۳۱۳
- شهید مرتضی مطهری، ۴۴، ۴۶، ۶۳،
 ۷۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۲۷، ۲۳۶، ۲۳۷
- شیخ ابوالقاسم کلانتر نوری، ۱۳۰
- شیخ اسحاق فیاض، ۵۴
- شیخ اسماعیل تبریزی (تائب)، ۱۵۹
- شیخ الاسلام عثمانی، ۱۱۵، ۱۲۵
- شیخ انصاری ← شیخ مرتضی انصاری

۹۶، ۹۸، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۲۱، ۱۲۹،
 ۱۳۰، ۱۴۳، ۱۵۴، ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۶۸،
 ۱۶۹، ۱۷۵، ۱۸۰، ۲۱۹، ۲۷۷، ۲۷۸،
 ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۲، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۸،
 ۲۸۹، ۲۹۱، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶،
 ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۱۴، ۳۱۶، ۳۱۷،
 شیخ مرتضی حائری، ۵۵، ۸۳
 شیخ مرتضی طالقانی، ۱۱۲
 شیخ مفید، ۲۶۰، ۳۱۳، ۳۳۲
 شیخ موسی بن جعفر تبریزی، ۱۷۵
 شیخ موسی کاشف الغطاء، ۴۲
 شیخ مهدی حائری یزدی، ۴۶، ۴۷،
 ۲۱۰
 شیخ مهدی خالصی، ۸۷، ۱۲۴
 شیخ مهدی مازندرانی، ۱۱۸
 شیخ هادی تهرانی، ۱۱۴
 شیخ هادی جلیلی کرمانشاهی، ۱۱۸
 صاحب جواهر ← محمد حسن نجفی
 صبحی صالح، ۲۱۳
 صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)،
 ۳۲۵، ۳۲۶
 صفوان جمال، ۹۸
 صلاح الدین منجد، ۷۳، ۷۴
 طه جابر فیاض علوانی، ۱۳۷

شیخ فضل الله نوری، ۱۱۹، ۱۹۸،
 ۲۳۴
 شیخ محمد اشرفی، ۱۲۳
 شیخ محمد آقازاده، ۱۲۳
 شیخ محمد باقر بهاری، ۱۱۹
 شیخ محمد بهاری، ۱۱۹
 شیخ محمد تقی بافقی، ۱۱۸
 شیخ محمد تقی بروجردی، ۱۴۲
 شیخ محمد تقی خوانساری، ۱۱۸
 شیخ محمد جواد بلاغی، ۱۱۸
 شیخ محمد حرزالدین، ۱۱۸
 شیخ محمدحسن مجدد شیرازی، ۱۱۳
 شیخ محمد حسین غروی
 اصفهانی (کمپانی)، ۴۴، ۵۰، ۵۳، ۵۷،
 ۱۱۸، ۱۲۴، ۱۶۰، ۱۷۷، ۳۰۱، ۳۰۲
 شیخ محمد حسین کاشف الغطاء،
 ۱۱۸
 شیخ محمد رضا تنکابنی
 شیخ محمد علی اراکی، ۱۴۲، ۲۱۹
 شیخ محمد علی شاه آبادی، ۱۱۷
 شیخ محمد مهدی کرمانشاهی، ۱۱۹
 شیخ محمد کاظم شیرازی، ۱۱۸
 شیخ مرتضی انصاری، ۴۰، ۴۱، ۴۲،
 ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۵۱، ۵۵، ۵۶، ۵۹، ۶۰

عایشه، ۷۵	علی بن حسین کرکی، ۲۱۸
عباس میرزا، ۶۷	علی بن رضوان مصری، ۲۲۷
عبد الحسین امینی، ۲۷۰	علی بن طیب بصری، ۱۲۵
عبد الحسین کفائی، ۱۹۷	عمر بن حنظله، ۲۹۸
عبد الرحمن بن احمد عضدی، ۱۲۵	عمر بن عاص، ۱۴۴
عبدالرحمن بدوی، ۱۰۵	عیاض السلمی، ۱۲۸
عبد الرحیم محمد علی، ۱۲۳	عیسی مسیح (ع)، ۲۱۲
عبدالعظیم، ۱۲۹	غزالی ← ابوحامد محمد غزالی
عبد الکریم شهرستانی، ۱۲۳، ۱۹۲، ۱۹۳، ۲۳۱، ۲۳۳	غلامحسین زرگری نژاد، ۲۳۴
عبد الله بن میمون، ۳۳۸	غلامرضا عرفانیان، ۱۴۲
عبدالله نورانی، ۲۱۹، ۱۴۳	فاضل تونی، ۳۸، ۱۶۳، ۱۶۸، ۱۸۱، ۱۸۲
عبد الوهاب بن ضحاک، ۷۵	فاضل جواد ← جواد بن سعدالله بن جواد کاظمینی
عبد الهادی حائری، ۸۲	فاضل مقداد، ۱۸۶، ۱۸۷
عبید الله بن حسن عنبری، ۱۵۴	فخرالدین رازی، ۲۶، ۱۲۵، ۱۳۷، ۲۲۳
۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸	فخرالمحققین (فرزند علامه حلی)، ۱۳۰
علامه حلی، ۳۴، ۳۵، ۱۲۲، ۱۳۰	فرانسیس، ۲۲۲
۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۷، ۱۶۲، ۱۹۲، ۲۱۸	فضل الرحمن، ۱۴
علامه مجلسی ← محمد باقر مجلسی	فلیپ مالوری، ۱۰۴
علامه محمد حسین طباطبایی، ۷۲	فؤاد روحانی، ۱۰۳
۱۲۴، ۲۰۳، ۲۳۵، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۹۵	فیض کاشانی ← ملا محمد محسن فیض کاشانی
علی اکبر ولایتی، ۷۹	
علی بن ابی علی بن محمد آمدی، ۱۲۵، ۱۲۹، ۱۴۴، ۱۵۷	

محمد بن حسن شیبانی، ۱۲۹، ۱۳۷
 محمد بن حسن طوسی (شیخ
 طوسی)، ۱۹، ۲۸، ۲۹، ۳۱، ۳۲، ۳۳،
 ۳۴، ۹۹، ۱۲۶، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۷،
 ۱۴۶، ۱۴۷، ۲۶۰، ۳۱۱، ۳۱۲،
 ۳۱۳
 محمد بن زکریای رازی، ۲۲۶، ۲۲۷،
 ۲۲۸
 محمد بن مسلم، ۲۷، ۱۴۴
 محمد بن یعقوب کلینی، ۲۵، ۹۸،
 ۲۴۹
 محمد تقی بهجت، ۲۸۰
 محمد جواد صاحب خلف حاجی
 محمد باقر، ۹۳
 محمد حسن قوچانی، ۲۹۹
 محمد حسن لطفی، ۲۲۱
 محمد حسن نجفی (صاحب جواهر)،
 ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۱۹۳، ۲۳۲، ۲۷۸، ۲۷۹،
 ۳۱۲، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸
 محمد حسین رضوی، ۲۳
 محمد حمید الله، ۱۲۹
 محمد رشید رضا، ۶۸، ۶۹، ۷۲، ۷۳،
 ۷۴، ۷۵، ۷۷
 محمد رضا مظفر، ۴۲، ۱۳۵، ۱۳۷، ۱۴۳

قادر بالله، ۳۱۱
 قاضی عبدالجبار معتزلی، ۱۸۹، ۱۹۱،
 ۲۲۳، ۲۲۶
 قاضی عضدی، ۱۱۴
 کادورث، ۲۲۲
 کاظم روحانی، ۲۳۳
 کراچکی، ۳۱
 کلینی ← محمد بن یعقوب کلینی
 ماژور تالیوت، ۷۷، ۷۸
 مالک اشتر، ۲۷۶
 مالکی
 مأمون، ۱۴، ۱۸۹، ۲۲۳
 متقی هندی، ۹۹
 متوکل، ۱۴
 مجید خدوری، ۲۳۷
 محسن کدیور، ۲۹۴
 محقق حلّی، ۸، ۲۳، ۲۴، ۳۱، ۳۴، ۳۵،
 ۱۳۵، ۱۸۵، ۲۵۹، ۲۷۵، ۳۱۷
 محقق داماد ← سید مصطفی محقق
 داماد
 محقق کرکی، ۲۶۰
 محمد امین استرآبادی، ۳۶، ۳۷
 محمد باقر مجلسی (علامه مجلسی)،
 ۳۵، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹

- محمد شاه قاجار، ۱۱۰
 محمد صالح محمد السید، ۱۹۱، ۲۲۶
 محمد عبده، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۱۵۴
 محمد علی شاه، ۱۹۶
 محمد عماره، ۶۸
 محمود شهابی، ۲۱۴
 مختار بن الحاج احمد مؤید العظمی،
 ۷۵
 مدرس ← سید حسن مدرس
 مدرس تبریزی، ۲۳۳
 مرتضی کلانتریان، ۱۰۴
 المستنصر بالله، ۱۰۵
 المستظهر بالله، ۱۰۵
 مسیب بن رافع اسدی، ۲۵
 معاویه، ۱۴۵، ۱۴۶
 معتصم عباسی، ۸۹
 ملا احمد نراقی، ۴۰، ۴۳، ۱۷۵، ۲۷۷،
 ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۹۹،
 ۳۱۶، ۳۱۷
 ملا حبیب الله شریف کاشانی، ۲۰۰
 ملا عبد الاعلی سبزواری، ۵۰
 ملا عبد الله زنوزی، ۱۱۱
 ملا عبدالرسول کاشانی، ۲۰۰، ۲۰۱
 ملا علی دوزدری، ۴۸، ۵۰
 ملا علی نهاوندی، ۴۱، ۱۱۴
 ملا محمد شیروانی، ۳۸
 ملا محمد محسن فیض کاشانی،
 ۲۵۱
 ملا محمدکاظم خراسانی (آخوند
 خراسانی)، ۲۴، ۴۴، ۴۵، ۴۹، ۵۱،
 ۵۲، ۵۳، ۵۵، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰،
 ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶،
 ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۵،
 ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲،
 ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹،
 ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۵، ۱۴۷، ۱۵۹،
 ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۵، ۱۶۹،
 ۱۷۱، ۱۷۳، ۱۷۵، ۱۷۷، ۱۸۰، ۱۸۳،
 ۱۸۴، ۱۹۷، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۶۵، ۲۶۷،
 ۲۷۵، ۲۷۷، ۲۸۰، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۴،
 ۲۹۵، ۲۹۷، ۲۹۸، ۳۰۰، ۳۰۱،
 ۳۱۷
 ملا هادی سبزواری، ۱۹، ۴۳، ۴۴،
 ۱۱۱، ۱۲۱
 ملا حسن خوبی، ۱۱۱
 ملا حسین اردکانی، ۱۱۲
 ملا حسینقلی همدانی، ۱۱۲

- میرزا فخرالدین نراقی، ۲۰۰
- میرزا محمد آقازاده کفایی، ۱۱۹
- میرزا محمد تقی اصفهانی، ۴۰
- میرزا محمد تقی حائری شیرازی،
۸۶، ۸۷، ۸۸
- میرزا محمد حسن آشتیانی، ۷۸، ۷۹
- میرزا محمد حسن شیرازی، ۴۱، ۴۸،
۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۳، ۵۸، ۷۹، ۸۳، ۸۴،
۸۶، ۸۹، ۹۱، ۹۲، ۱۰۱، ۱۰۷، ۱۰۸،
۱۱۲، ۱۱۳، ۱۶۰، ۲۸۳، ۳۱۴
- میرزا محمد حسن مامقانی، ۵۰
- میرزا محمد حسین اصفهانی (صاحب
فصول)، ۱۳۷
- میرزا محمد حسین نائینی (میرزای
نائینی)، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۵۳، ۵۴، ۷۰،
۸۲، ۱۱۸، ۱۲۱، ۱۳۴، ۱۴۳، ۱۶۸،
۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۹۴، ۱۹۸، ۱۹۹،
۲۱۹، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵
- میرزا محمد فیض قمی، ۱۱۹
- میرزا محمود میثمی، ۴۲
- میرزای قمی، ۲۴، ۴۰، ۱۲۵، ۱۲۹،
۱۳۴، ۱۵۴
- میرزای نائینی ← میرزا محمد
حسین نائینی
- ملا خلیل قزوینی، ۳۸
- ملا صدرا، ۴۷، ۱۲۱
- ملا صدرا ← صدرالدین شیرازی
ملک الشعرا، بهار، ۹۹، ۳۰۸
- منصور خلیفه عباسی، ۳۲۱
- مولی حسین، ۱۱۰
- مولی محمد صالح مازندرانی، ۳۸
- مونتسکیو، ۳۰۳
- مهدوی هزاوه‌ای، ۵۵
- میرزا ابوالحسن جلوه، ۱۱۱
- میرزا ابوالحسن مشکینی، ۱۱۸، ۱۲۴
- میرزا ابوالقاسم کلانتر تهرانی، ۴۲،
۲۱۹
- میرزا احمد کفایی، ۱۱۸
- میرزا جواد آقا ملکی تبریزی، ۷۸،
۱۱۷، ۲۸۰
- میرزا حبیب الله رشتی، ۴۲، ۴۸، ۵۰
- میرزا حسن مستوفی الممالک، ۸۰
- میرزا حسین خلیلی تهرانی، ۱۱۹
- میرزا رضای کرمانی، ۶۶
- میرزا علی اصغر اتابک، ۱۱۹
- میرزا علی ایروانی، ۱۲۴
- میرزا علی آقا شیرازی، ۱۱۸
- میرزا فتاح شهیدی، ۱۱۸

۳۶۸ مکتب اجتهادی آخوند خراسانی

- ۲۲۲ ویلیام آکام،
۳۱۹ هاتف اصفهانی،
هانری کرین، ۱۹
هشام بن حکم، ۲۷، ۲۸
هشام بن سالم، ۲۷
هلاکو، ۸۸
هوفلیدی، ۱۶۷
هیدجی، ۷۹
یزد بن معاویه، ۱۰۴
یاقوت نوبختی، ۲۳۰
یوسف بحرانی، ۳۹، ۲۱۸
یوسف ق. خوری، ۷۴
یونس بن عبدالرحمن، ۲۸
- ۲۷۸ میرفتاح حسینی مراغی، ۴۲، ۲۷۷،
میکادو، ۱۹۶
ناپلئون سوم، ۸۱
ناصر خسرو، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۲۸
ناصر مکارم شیرازی، ۲۳۷، ۲۴۵
ناصرالدین شاه قاجار، ۶۳، ۶۶، ۶۷،
۷۷، ۷۹، ۸۰
نجاشی، ۲۸، ۲۹، ۳۰
نراقی ← ملا احمد نراقی
واصل بن عطاء، ۱۸۹، ۲۲۳
واعظ حسینی، ۵۴
واعظ هراتی، ۱۱۰
وحید بهبهانی، ۳۹، ۴۰، ۱۴۳

نماية آيات

أطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولى الامر منكم، ٣٠٤	بقره(٢)/ ٥٩
كتب عليكم الصيام، ١٨٢	بقره(٢)/ ١٨٣
لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ، ٢٤١	بقره(٢)/ ١٨٧
... ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكه... ٩٩	بقره(٢)/ ١٩٥
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ ... ٢٧٤	بقره(٢)/ ٢٠٨
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ... ٢٠٤	بقره(٢)/ ٢٨٢
ثُعْرَبٌ مِّنْ تَشَاءَ وَ تُوْدٌ مِّنْ تَشَاءَ... ١٠٤	آل عمران(٣)/ ٢٦
... وَ أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ، ٢٥٧	آل عمران(٣)/ ١٨٢
و ان خفتم الا تقسطوا... ٢٠٤	نساء(٤)/ ٣
ان الله لا يغفر ان يشرك به و يغفر مادون ذلك لمن يشاء، ١٠٠	نساء(٤)/ ٤٨
و اذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل... ٢٠٤	نساء(٤)/ ٥٨
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ ... ٢٨٧	نساء(٤)/ ٥٩
وَ إِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَدَاغُوا بِهِ ... ١٨٦، ٣٢٨	نساء(٤)/ ٨٣
ولن تستطيعوا أن تعدلو بين النساء... ٢٠٤	نساء(٤)/ ١٢٩
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ... ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٤	نساء(٤)/ ١٣٥
لن يجعل الله للكافرين على المسلمين سبيلا، ٨٥	نساء(٤)/ ١٤١
يا ايها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد و انتم حرم، ١٢٤	مائد(٥)/ ٢

- مائده(۵) ۸
 يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ ... ۲۰۴، ۲۰۶، ۲۳۹، ۲۴۲
- مائده(۵) ۳۳
 انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ... ۹۴، ۱۰۴
- مائده(۵) ۵۵
 انما وليكم الله ورسوله، ۲۸۷
- مائده(۵) ۹۵
 و اذا حللتم فاصطادوا، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸،
- انعام(۶) ۵۹
 و عنده مفاتيح الغيب ... ۳۲۰
- انعام(۶) ۹۴
 يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا صَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا ... ۲۷۴
- انعام(۶) ۱۵۲
 ولا تقربوا مال اليتيم ... ۲۰۴
- انفال(۸) ۵۱
 وَ أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ، ۲۵۸
- توبه(۹) ۱۰۹
 أَفَمَنْ أَتَىٰ عَلَىٰ تَفْوَىٰ مِنَ اللَّهِ ... ۲۴۸
- توبه(۹) ۱۲۲
 وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفُرُوا كَافَّةً ... ۳۱۸
- هود(۱۱) ۱۱۳
 ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار، ۸۵، ۹۹
- يوسف(۱۲) ۳۹
 يا صاحبي السجن اأ أزياب متفرقون خير أم الله الواحد القهار، ۲۴۸
- يوسف(۱۲) ۶۷
 ان الحكم الا لله، ۳۲۴
- نحل(۱۶) ۹۰
 إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسَانِ ... ۲۰۴
- اسراء(۱۷) ۷۰
 وَ لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَ حَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ ... ۲۵۵
- اسراء(۱۷) ۷۸
 اقم الصلوة لدلوك الشمس، ۱۸۲
- اسراء(۱۷) ۸۲
 وَ نُزِّلَ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَ رَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ... ۳۲۰
- كهف(۱۸) ۴۵
 كان الله على كل شيء مقتدرا، ۱۹۱
- حج(۲۲) ۱۰
 وَ أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ، ۲۵۸
- نور(۲۴) ۶۳
 فَلْيَخْذِرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ ... ۲۸۷
- عنكبوت(۲۹) ۸
 وَ وَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا، ۲۶۰
- روم(۳۰) ۳۰
 فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ... ۲۴۷
- لقمان(۳۱) ۱۵
 وَ صَاحِبَيْهِمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا، ۲۶۰
- احزاب(۳۳) ۶
 النبي اولى بالمومنين من انفسهم، ۲۸۶، ۲۹۲، ۲۹۴، ۲۹۵
- احزاب(۳۳) ۳۶
 وَ مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَ لَا مُؤْمِنَةٍ ... ۲۸۷، ۳۰۴
- فاطر(۳۵) ۸
 فأن الله يفعل ما يشاء، ۱۹۱، ۲۲۹

ثم اورثنا الكتب... ۱۶	فاطر(۳۵)/۳۲
ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي، ۲۱۵	ص(۳۸)/۷۵
قل يا عبادى الذين اسرفوا على انفسهم ... ۱۰۰	زمر(۳۹)/۵۳
أَفَمَنْ يُلْقَى فِي النَّارِ خَيْرٌ أَمْ مَنْ يَأْتِي آمِنًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ ۚ ۲۴۸	فصلت(۴۱)/۴۰
أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا، ۳۱۹	محمد(۴۷)/۲۴
يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا... ۳۲۶	حجرات(۴۹)/۶
فاصلحوا بينهما بالعدل... ۲۰۴	حجرات(۴۹)/۹
يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكرٍ و أنثى... ، ۲۷۱	حجرات(۴۹)/۱۳
قالت الأعراب أمتنا قل لم تؤمنوا ... ۲۷۱، ۲۷۳	حجرات(۴۹)/۱۴
و السماء رفعتها و وضع الميزان ... ۲۳۹	الرحمن(۵۵)/۹-۶
لا يمسه الا المطهرون، ۳۰۸	واقعه(۵۶)/۷۹
قَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ ... ۲۰۵، ۲۳۹	حديد(۵۷)/۲۵
لا تجد قوما يؤمنون بالله و اليوم الآخر ... ۲۵۸، ۲۶۳	مجادله(۵۸)/۲۲
لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ... ۲۶۶	ممتحنه(۶۰)/۸
إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين ... ۲۶۷	ممتحنه(۶۰)/۹
إن الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفاً ... ۳۲۲	صف(۶۱)/۴
يا ايها الذين آمنوا اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة ... ۱۳۱	جمعه(۶۲)/۹
فاذا قضيت الصلاة فانتشروا... ۱۲۶، ۱۲۸	جمعه(۶۲)/۱۰
هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَ مِنْكُمْ مُؤْمِنٌ ... ۲۷۱	تغابن(۶۴)/۲
اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم ... ۷۶،	طلاق(۶۵)/۶
إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَ إِمَّا كَفُورًا، ۲۴۷	انسان(۷۶)/۳
أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ وَ لِسَانًا وَ شَفَتَيْنِ وَ هَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ، ۲۴۷	بلد(۹۰)/۸-۱۰
وَ نَفْسٍ وَ مَا سَوَّيْنَاهَا؛ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا، ۲۱۴، ۲۴۲، ۲۴۴، ۲۴۹	شمس(۹۱)/۸-۷
قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا ... ۲۴۶	شمس(۹۱)/۹-۱۰

نماية احاديث

- اذا دعى الرجل اخاه بالليل... ٣٣٨
- ان روح القدس نفث في روعى، ٢٤٣
- ان للملك لمة و للشيطان لمة، ٢٤٣
- انا اولى بكل مومن من نفسه، ٢٨٧
- خذ بما اشتهر بين اصحابك... ١٠٠
- كل ما وافق كتاب الله... ١٠٠
- كَلِمَةٌ حَقٌّ يَرَادُ بِهَا بَاطِلٌ ... ٣٢٤
- لاتعلموهن الكتابه و لاتنزلوهن الغرف، ٧٤
- لاخير فى عبادة ... ٣٢١
- لاضرر ولاضرار فى الاسلام، ٢٠١
- مَعَاشِرَ النَّاسِ، تَدَبَّرُوا الْقُرْآنَ ... ٣٢٣
- من كنت مولاه فهذا على مولاه، ٢٨٨
- الناس مسلطون على اموالهم، ٢٠١، ٣٠٢
- والسلطان ظل الله فى الارض، ٩٩
- وعزتى و جلالى لايجوز فى ظلم ظالم، ١٠٠

نمایه اشعار

- آن را که نظر به سوی هر کس باشد، ۲۸۴
آنکه از قرآن همان الفاظ تازی خواند و بس، ۳۰۸
امشب صدای تیشه از بیستون نیاید، ۱۲۰
ای کریمی که از خزانه از غیب، ۲۶۴
برکسی میسند کز تو آن رسد، ۲۱۴
بشنو از من سخن حق پدر فرزندی، ۲۱۳
به شیخ شهر فقیری ز جوع برد پناه، ۲۷۵
چشم دل باز کن که جان بینی، ۳۱۴
چشم مسافر که بر جمال تو افتند، ۳۱۴
دائماً او پادشاه مطلق است، ۱۵۹
نان و حلوا چیست دانی ای پسر، ۹۸
نیست یک جو ایمنی در قرب درگاه ملوک، ۹۸
یاد دارم ز پیر دانشمند، ۲۱۳
یشتهی الناس ان یقوم امام، ۲۲۸

Chapter IX

Shiite Continuous Ijtihad in Dealing with the Issues of the Present Age

Abstract

In the Sunni society, due to the origins of the early Islamic centuries of plurality of jurisprudential religions, caused chaos of sharia. As far as the number of religions has reached 138 religions and it worried the rulers of the Abbasid Caliphate, so first they decided to close the entrance of Ijtihad and later on they confined the religions to four schools. Since then, no jurisprudent had the right to a new Ijtihad and it was prescribed that they would follow the four schools of Hanafi, Hanbali, Shafi'I, and Maliki and imposes them. But the jurisprudents of the Imami's school never blocked the Ijtihad and insisted on continuity and stability. This is one of the privileged points and honors of this school. Therefore, the Mujtahids of Imami have stepped up to the needs of the social incident and they have expressed the law of the Sharia according to the time by acknowledging the power of Imamn Jurisprudence. Now considering the developments of contemporary time, what should one think of in order to maintain the tradition of continuous Ijtihad and the absence of the humanitarian convey on the one hand and the legal system of the world on the other?

In our opinion, pushing for preserving the right path of the righteous, by revising and reviewing the main sources of the jurisprudence and "tactics" in the book and the use of "inference" in the tradition and considering the conditions of time and place, we can fulfill the Shiite continuous Ijtihad tradition.

Chapter VIII

Ansari and Khurasani on Principle of non-Guardianship and its exceptions

Abstract

How a person may have any authority over another person is a basic question that the Shiite jurists who believe in the theory of the guardianship of *faqih* need to deal with via examination of rational and textual evidences. Shaykh al-Ansari developed his rather profound work in continuation of what already initiated by Naraghi and Maraghi strengthening principle of non-Guardianship and elaborating on its exceptions. His most distinguished student-Mohammad Kazem Kurrasani- however, has developed a relatively more liberal position in regard to the principle of non-Guardianship of *faqih*. The main focus of this article is to examine jurisprudential views of al-Ansari and al-Khurasani on the principle of non-Guardianship and its exceptions.

Chapter VII

The Role of the Principal of Human Dignity in Shiite Ijtahad

Abstract

The holy Quran has revealed to man for dignity. Although this principle has been partially analyzed in the Quranic textbooks, it was anticipated that, firstly, in the Islamic system, where the human being is regarded too much and discussed in different ways, it was dealt with the existence of human dignity more than this. Secondly, in the jurisprudence of the Shari'a, the role of this principle is not so evident in the interpretation of the sentences. In other words, what is to be said about this being, what should be done? The inadequate knowledge of the author of the book shows that in the words of the jurists there is no trace of the citation to the principle of dignity. The only place that can be seen is the endowment that some great scholars have given to fatwa according to this principle and it seems that the contemporary jurists should be taught to understand and interpret. However, it must be admitted that early jurists have taken far greater steps towards the Imams' jurisprudence and it is not comparable to contemporary.

Chapter VI

The Role of the Principal of Justice in the Shiite Ijtihad and Development of Human Right

Abstract

Resignation of the principle of justice is one of the most respected points of Shiite and in the other words of the principles of Shi'ism. The principle of justice seems to be a pre-jurisprudential principle, neither is one of the rules of Fiqh and not of the rules of jurisprudence. A Fiqhi rule is the general rule that contains several sub-issues. The rules of Fiqh are within the Fiqh and can be mutually supportive, homogeneous and discriminating. And the jurist, as a contradiction, seeks to resolve and balance the preference. For example, the rule of domination of the people on their property can conflict with the rule of no harm, and the jurist is to make it resolved.

The principle of jurisprudence is also the rule that relates to the general principles of the method of inference. But the principle of justice is not of any kind. Not a component of the method of inference, nor of general jurisprudential rules. The position of the principle of justice in jurisprudence means that every religious rule is for the servants of God on the basis of justice, and the ruling does not include the injustice. Therefore, such a principle cannot be considered as a principle of a method, and it can not be considered as part of the provisions of all religious law. The jurist when reaches to a rule that is not in accordance with justice, he must deny himself and make sure that he has committed the wrongdoing.

Chapter V

Ijtihad on the Basis of Justice

Abstract

Mulla Mohammad Khorassani was one of the renowned scholars of the modern era and was the founder of the system of “Technical Jurisprudence” in Najaf. In collaboration with some of his outstanding disciples, he was among the leading theorists of the Iranian Constitutional Revolution and he issued a number of these statements and the personality of their author, I believe that these should be considered as “Fatwas”. These ideas need to be reevaluated from the point of view of their underlying principles and judicial justification. It is expected of any jurist that his or her pronouncements be corroborated by legal documentations and references. Reexamination of Mulla Mohammad Khorasani’s ideas and perceptions would reinforce the principle that Shiite Jurisprudence can be practiced on the basis of rational principles, justice and human dignity. This means that, in order to reach an Islamic legal verdict, one should consider these important principles as a priori, and not on the level of other common rules. In the article, we have attempted to prove the above point by quoting certain examples of his “Fatwas” issued at that period.

Chapter IV

The Opinions

Abstract

If we call the “Science of the Principles of Islamic Jurisprudence” the “Islamic Legal Philosophy” - as it has been done - we have made no exaggeration. In the current Islamic century this science has gained new momentum in the method of individual reasoning of the rhetoric-centered school of Najaf. One of these discussions concerns the dividing of Islamic judicial verdicts into obligatory and conventional ones followed by an analysis and a verification of the legal provisions of the latter category.

In this discussion Shykh Ansary intends to defend the theory of the elder Imamites and to respond to those critics who come up with new approaches. Yet Khorasany criticises his teacher Shaykh Ansary in a relatively comprehensive study laying out what in his own view is a new scheme. To the students of jurisprudence the knowledge of this discussion not only introduces them to the background of the philosophy of law in Islamic thought but undoubtedly will have a substantial impact on rational judicial analyses.

Chapter III

Technical Ijtihad of Khorasani

Abstract

When Mrzaye-e-Shirazi passed away (1230-1312) samurra seminary in Iraq closed, however, the reason for its scholars, professors and students dispersed to various regions, some of them departed to Najaf while others went to Karbala. As a result Najaf Seminary quickly developed and during this period two methods of jurisprudence that possessed similar and different characteristics were established. These methods are as follows:

Technical Jurisprudence;

Common Jurisprudence

The first method was led by Mulla Mohammad Kazem Khorasani and the second one by Seyyed Mohammad Kazem Tabatabaee.

In this article the author presents characteristics of the first method there after a brief description of the school of Khorassani's jurisprudence and its methods are mentioned.

Chapter II

The Effective Factors of Shiite Ijtihad

Abstract

In the previous part of this article we pointed out the three theological schools of Najaf, Samarra, and Ghom. These schools are not of the same age. The first one, i.e. that of Najaf has a relatively long history and its beginnings date back to the fifth century A. H., while the other two schools are not as old, and have been in existence only for the part one hundred years or so. However all three have seen enormous developments in contemporary history. Thus, it is no exaggeration, if we call the recent part of their life the period of deep changes of Ijtihad in the judicial domain of Islam, which comprises the social and practical aspects of Islamic jurisprudence. By contemporary history we mean the period of the jurist activity since the time of the pupils of Sheikh Ansari. It is in this period that all three above mentioned schools began and continued their profound changes.

The developments in Shi'ite Ijtihad during this have been determined by world-wide social and political events that affected Islamic societies, whereby the Shi'ite clergy could not remain indifferent. Hence, Shi'ite jurisprudence underwent various changes in its public, political, private, and penal codes.

In this part of the article we seek to briefly discuss the effective factors that led to these changes, presenting exemplary cases through authoritative documents.

Undoubtedly, the Hanfi understanding of "Ijtihad" is quite different from that of the Shiites, but still both of them are rationalistic.

During the last few centuries in the Islamic countries the necessity of continuing Ijtihad, i. e. the need to oppose the tendency of "closing the gate of Ijtihad" has been deeply felt. This sense of urgency has been one of her pillars of intellectual renewal in Sunni societies, a renewal that most modernist Turkish, Arab and Indian thinkers have agreed upon. For the Shiites, Ijtihad had a broad meaning and it was seen as an appropriate means of religious thinking. By their rational approach to theological problems and to the domain of rational theology, they on the one hand gradually emancipated themselves from non-rational ideas of the Mutakallimin and instead promoted their "Transcendental Philosophy" (حکمت متعالیه), which they declared to be the "Shiite Philosophy", while on the other hand rapidly developing in their academic circles the science of "the Principles of Fiqh" (اصول فقه), that exercises fiqh of the basis of rationality and that has influenced the methodological approach to fiqh.



Chapter I

Historical Development of Shiite Ijtihad, Schools, Seminaries and Methods

Abstract

A study of the history of religions shows that there has been an ongoing mutual challenge between rationalism and religion.

The said challenge has occurred especially in two areas, one is that of the fundamental principles of faith, and the other is the sharia and the commandments of practical life. The former area deals with problems like God's attributes of freedom and determination, whereas the latter one is concerned with the limits of rationality in the interpretation of the laws of the sharia. These controversies have, in the course of history, led to the formation of various theological and judicial groups and trends. Thus, in the first Islamic centuries, the two theological schools of the Asharites and the Mutaxilah as well as their respective branches came into being. Analogous to this development, we witness the emergence of the different religious schools. In the course of time, the primacy of reason in understanding the Sharia was labeled "Ijtihad", even though this expression underwent manifold interpretations and changes in its identity as the history of Islam evolved. Its meaning varied according to the political and economic circumstances. This situation has endured up to our days, but nevertheless there is one element that runs through all the various uses of the term "Ijtihad" by all the different Islamic schools, and that is: rationalism.

Development of Shiite Ijtihad (1)

**Akhund Khurasani Shiite
Ijtihad School**

By

Seyyed Mustafa Mohaghegh- Damad

Tehran- 2018