

# فلسفہ علم فقہ

حجت الاسلام والمسلمین دکتر سعید ضیائی فر

ضیائی فر، سعید، ۱۳۴۲ -  
فلسفه علم فقه / سعید ضیائی فر. - قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه؛ تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی (سمت)، ۱۳۹۲.  
شازنده، ۴۸۸ص. (پژوهشگاه حوزه و دانشگاه؛ ۲۶۰: حقوق؛ ۲۴) (سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)؛ ۱۷۴۱: الهیات (فقه و مبانی حقوق اسلامی؛ ۲۵))  
ISBN: 978-600-298-024-3  
بها: ۱۲۶۰۰۰ ریال  
فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیبا.  
کتابنامه: ص. [۴۵۳]-۴۷۷؛ همچنین به صورت زیر نویس.  
نمایه.  
۱. فقه - فلسفه. الف. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. ب. سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت). ج. عنوان.  
۱۳۹۲ ۸ ف ۹ ض / ۱۶۹ BP  
شماره کتابشناسی ملی  
۲۹۷/۳۰۱  
۳۳۷۱۶۲۶



## فلسفه علم فقه

مؤلف: حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر سعید ضیائی فر (دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)  
«پژوهشگاه حوزه و دانشگاه» و «سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)»  
ویراستار: سعیدرضا علی‌عسکری  
صفحه‌آرایی: کاما  
چاپ اول: زمستان ۱۳۹۲  
تعداد: ۲۰۰۰ نسخه  
لیتوگرافی: سعیدی  
چاپ: قم - جعفری  
قیمت: ۱۲۶۰۰۰ ریال

### کلیه حقوق برای ناشران محفوظ و نقل مطالب با ذکر مأخذ بلامانع است.

قم: ابتدای شهرک پردیسان، بلوار دانشگاه، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تلفن: ۰۲۵.۳۲۱۱۱۱۰۰ (انتشارات ۳۲۱۱۱۳۰۰)، نمابر: ۳۲۸۰۳۰۹۰،  
ص.پ. ۳۱۵۱.۳۷۱۸۵ □ تهران: خ انقلاب، بین وصال و قدس، نبش کوی آسکو، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تلفن: ۰۲۶۴۰۲۶۰۰ و ۰۶۶۴۰۲۶۰۰، نمابر: ۶۶۴۰۵۶۷۸

Website: [www.rihu.ac.ir](http://www.rihu.ac.ir)

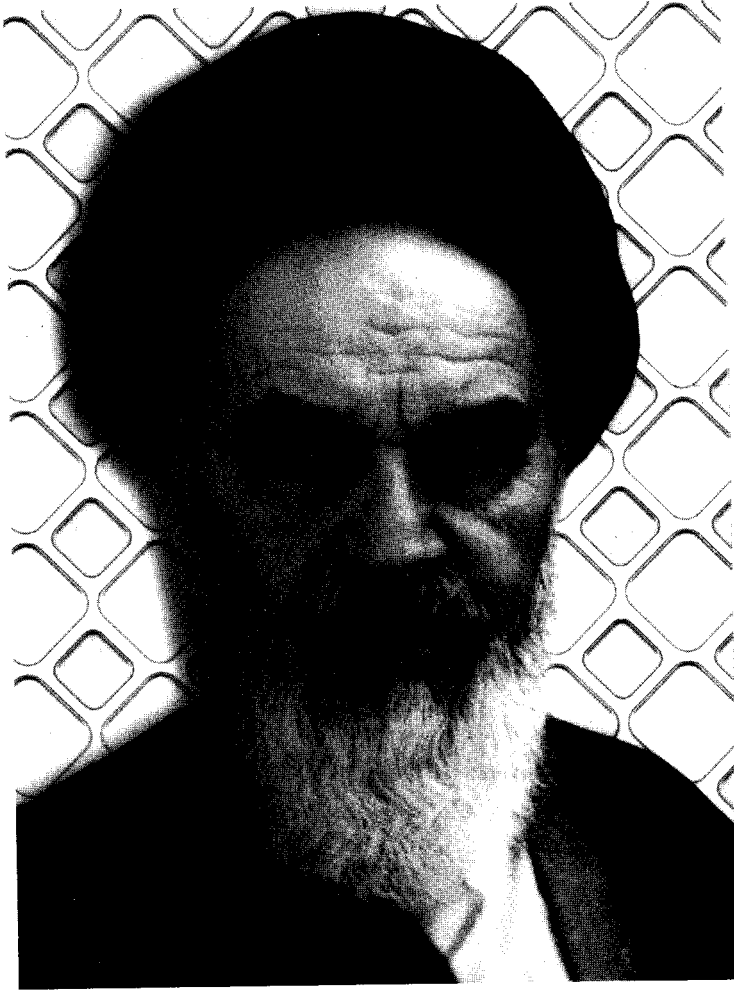
Email: [info@rihu.ac.ir](mailto:info@rihu.ac.ir)

تهران: بزرگراه جلال آل‌احمد، تقاطع پل یادگار امام، روبه‌روی پمپ گاز، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)،  
تلفن: ۰۴۲۴۴۶۲۵۰، نمابر: ۰۴۲۴۴۸۷۷۷ □ تهران: خ انقلاب، خ ابوریحان، ش ۱۰۷ و ۱۰۹ - تلفن: ۰۶۶۴۰۸۱۲۰، نمابر: ۰۶۶۴۰۵۶۷۸

Website: [www.samt.ac.ir](http://www.samt.ac.ir)

Email: [info@samt.ac.ir](mailto:info@samt.ac.ir)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



حکومت در نظر مجتهد واقعی فلسفه عملی تمامی فقه در تمامی زوایای زندگی بشریت است، حکومت نشان دهنده جنبه عملی فقه در برخورد با تمامی معضلات اجتماعی و سیاسی و نظامی و فرهنگی است، فقه، تئوری واقعی و کامل اداره انسان از گهواره تا گور است.

صحیفه امام، ج ۲۱، ص ۲۸۹

## پیام پژوهش

نیاز گسترده دانشگاه‌ها به منابع و متون درسی با نگرش اسلامی در رشته‌های علوم انسانی و محدود بودن امکانات مراکز علمی و پژوهشی که خود را موظف به پاسخگویی به این نیازها می‌دانند، ایجاب می‌کند، امکانات موجود با همکاری دانشگاه‌ها و مراکز پژوهشی در مسیر اهداف مشترک به خدمت گرفته شود و افزون بر ارتقای کیفی و کمی منابع درسی از دوباره‌کاری جلوگیری به عمل آید.

به همین منظور پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی، پنجاه و دومین کار مشترک خود را با انتشار کتاب فلسفه علم فقه به جامعه علمی کشور عرضه می‌کند.

این کتاب برای دانشجویان رشته «مذاهب فقهی» در مقطع کارشناسی ارشد به عنوان متن درس «فلسفه فقه» و برای دانشجویان رشته‌های «حقوق» و «فقه و مبانی حقوق» به عنوان یکی از منابع درس‌های «فلسفه حقوق»، «مقدمه علم حقوق» و «درآمدی بر حقوق اسلامی» تدوین شده است. امید است سایر دانشجویان، طلاب و دیگر علاقه‌مندان نیز از آن بهره‌مند شوند.

ضمن تشکر از مؤلف محترم، حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر ضیایی‌فر، از استادان و صاحب‌نظران ارجمند تقاضا می‌شود با راهنمایی‌ها و پیشنهادهای اصلاحی خود، ما را در جهت ارتقای کیفی کتاب پیش رو و تدوین دیگر آثار مورد نیاز جامعه علمی و دانشگاهی جمهوری اسلامی ایران یاری کنند.



## بسم الله الرحمن الرحيم

علوم انسانی در حکم مجموعه قواعد تنظیم حیات انسان در بخش نرم‌افزاری فرهنگ و تمدن بشری، علوم و معارفی است که به صورت روش‌مند از رفتارها، باورها، نگرش‌ها، احساسات و همه پدیده‌های انسانی معنادار بحث می‌کند و از مصادیق یقینی آن فلسفه، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، علوم تربیتی، علوم اقتصادی، علوم سیاسی، مدیریت و حقوق است.

تحول در حوزه‌های علمی، به‌ویژه در علوم انسانی از فرازهای مورد تأکید حضرت امام خمینی(ره) و مطالبات جدی رهبر معظم انقلاب(مدظله) به‌ویژه در سال‌های اخیر است. اهمیت این تحول، ریشه در مطالعات علوم انسانی و نیازهای مترتب بر آن، به‌ویژه رشد و توسعه شتابان دانش و فرهنگ در عرصه جهانی دارد؛ زیرا در آن، از یک‌سو انسان، به عنوان اشرف مخلوقات و از دیگرسو روابط او با دیگران در عرصه بشری مطرح است و از این جهت این علوم بر علوم دیگر تقدم دارد. به‌واقع، رسالت مهم و اساسی این علم، ساختن انسان، پرورش شخصیت و توجه به شأن وجودی او و در یک نگاه، رساندن او به سرمنزل مقصود و هدایت به سوی مرتبه انسان کامل است.

ایران اسلامی از بنیان‌های تمدنی غنی و توانمندی‌های فراوانی در درون و برون محیط‌های دانشگاهی و حوزه‌های علمیه برخوردار است و از این جهت، بستری مهیا برای ورود به عرصه‌های علمی و تولید دانش بومی در حوزه‌های علوم انسانی فراهم است. به‌پشتوانه چنین میراث گران‌قدری، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه با حمایت معاونت آموزشی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری که رسالت و تکلیف اصلی آن تلاش برای تعمیق و گسترش علوم، معارف و ارزش‌های انسانی اسلامی و تطبیق هرچه بیشتر رشته‌ها و

درس‌های دانشگاهی با نیازهای جامعه و کاربردی کردن آنها و تحول در ارتقای علوم انسانی با تقویت جایگاه و منزلت این علم است، زمینه‌های چاپ این اثر را فراهم آورده است. از استادان، فرهیختگان و صاحب‌نظران ارجمند می‌خواهیم تا با همکاری و راهنمایی‌های ارزشمند خود این معاونت را در جهت نقد کتاب حاضر و تدوین دیگر آثار مورد نیاز جامعه علمی یاری فرمایند.

معاونت آموزشی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری

## فهرست اجمالی

۱	..... سرآغاز
۵	..... پیشگفتار
۱۱	..... فصل اول: مباحث مقدماتی
۱۱	..... گفتار اول: تعریف فلسفه علم فقه
۱۸	..... گفتار دوم: تفاوت فلسفه علم فقه و فلسفه احکام
۱۹	..... گفتار سوم: اهداف و فواید فلسفه علم فقه
۲۲	..... گفتار چهارم: روش فلسفه علم فقه
۲۷	..... گفتار پنجم: تفاوت «فلسفه علم فقه» و «اصول فقه»
۳۱	..... گفتار ششم: ساختار فلسفه علم فقه
۵۷	..... گفتار هفتم: تقدم فلسفه علم فقه بر علم فقه، یا تأخر آن
۵۸	..... گفتار هشتم: پیشینه مباحث فلسفه فقهی
۹۷	..... فصل دوم: تعریف فقه و مقایسه آن با اخلاق و حقوق
۹۷	..... گفتار اول: کاربردهای شریعت
۹۸	..... گفتار دوم: کاربردهای فقه
۱۰۱	..... گفتار سوم: کاربردهای اجتهاد
۱۰۳	..... گفتار چهارم: تعریف افتاء
۱۰۳	..... گفتار پنجم: تعریف اخلاق
۱۰۵	..... گفتار ششم: مقایسه علم فقه و علم اخلاق
۱۱۳	..... گفتار هفتم: تعریف حقوق
۱۱۳	..... گفتار هشتم: مقایسه علم فقه و علم حقوق

۱۱۹	فصل سوم: موضوع و قلمرو علم فقه
۱۲۱	گفتار اول: فعل مکلف از حیث حکم تکلیفی
۱۲۸	گفتار دوم: فعل مکلف از حیث تعلق حکم شرعی
۱۲۹	گفتار سوم: فعل انسان از حیث تعلق حکم شرعی
۱۳۰	گفتار چهارم: فعل فرد و جامعه از حیث تعلق حکم شرعی
۱۳۶	گفتار پنجم: حقوق و وظایف فرد و جامعه در همه عرصه‌های چهارگانه
۱۳۹	فصل چهارم: اهداف علم فقه
۱۴۱	گفتار اول: اهداف دنیوی و اخروی
۲۲۴	گفتار دوم: اهداف مادی و معنوی
۲۳۵	گفتار سوم: اهداف فردی و جمعی
۲۴۷	گفتار چهارم: اهداف حکومتی و غیر حکومتی
۲۶۱	فصل پنجم: مبانی علم فقه
۲۶۷	گفتار اول: حُسن و قُبْح عقلی
۲۷۴	گفتار دوم: حسن عدل و قبح ظلم
۲۹۶	گفتار سوم: اختصاص تشریح به خداوند
۳۰۳	گفتار چهارم: حکمت الهی
۳۱۹	گفتار پنجم: لطف الهی
۳۲۶	گفتار ششم: خاتمیت نبوت
۳۳۷	گفتار هفتم: جامعیت شریعت
۳۵۸	گفتار هشتم: جاودانگی شریعت
۳۸۱	گفتار نهم: جهان شمولی شریعت
۳۹۹	گفتار دهم: شؤون معصوم (ع)
۴۵۱	نتیجه گیری نهایی
۴۵۳	منابع و مأخذ
۴۷۹	نمایه آیات
۴۸۵	نمایه روایات
۴۸۸	نمایه کتاب‌ها

## فهرست تفصیلی

۱	..... سرآغاز
۵	..... پیشگفتار
۱۱	..... فصل اول: مباحث مقدماتی
۱۱	..... گفتار اول: تعریف فلسفه علم فقه
۱۱	..... تعریف اول
۱۴	..... تعریف دوم
۱۴	..... تعریف سوم
۱۵	..... تعریف چهارم
۱۶	..... تعریف پنجم
۱۷	..... تعریف برگزیده
۱۸	..... گفتار دوم: تفاوت فلسفه علم فقه و فلسفه احکام
۱۹	..... گفتار سوم: اهداف و فواید فلسفه علم فقه
۲۲	..... گفتار چهارم: روش فلسفه علم فقه
۲۳	..... احتمال اول: توصیفی بودن روش فلسفه علم
۲۴	..... احتمال دوم: توصیه‌ای بودن کار فلسفه علم
۲۵	..... احتمال سوم: توصیفی و توصیه‌ای بودن فلسفه علم
۲۵	..... بررسی و نتیجه‌گیری
۲۷	..... گفتار پنجم: تفاوت «فلسفه علم فقه» و «اصول فقه»
۲۸	..... مطلوبیت یا عدم مطلوبیت اصول فقه موجود
۳۱	..... گفتار ششم: ساختار فلسفه علم فقه
۳۱	..... ساختار اول

۳۳	..... ساختار دوم
۳۳	..... ساختار سوم
۳۹	..... ساختار چهارم
۴۰	..... ساختار پنجم
۴۱	..... ساختار ششم
۴۲	..... ساختار هفتم
۴۴	..... ساختار هشتم
۴۵	..... ساختار نهم
۴۶	..... ساختار دهم
۴۶	..... ساختار یازدهم
۴۹	..... ساختار دوازدهم
۵۰	..... ساختار سیزدهم
۵۱	..... تحلیل و ارزیابی
۵۱	..... تحلیل علل ارائه ساختارهای متفاوت
۵۴	..... ویژگی‌های ساختار مطلوب
۵۴	..... ساختار پیشنهادی
۵۷	..... گفتار هفتم: تقدم فلسفه علم فقه بر علم فقه، یا تأخر آن
۵۷	..... الف) مقام تدوین
۵۷	..... ب) مقام آموزش
۵۷	..... ج) مقام تحقیق و بررسی کارشناسی مسئله فقهی
۵۸	..... گفتار هشتم: پیشینه مباحث فلسفه فقهی
۵۹	..... ۱. شیخ مفید (م ۴۱۳ق)
۶۰	..... ۲. سیدمرتضی (م ۴۳۶ق)
۶۱	..... ۳. شیخ ابی‌الصلاح حلبی (م ۴۴۷ق)
۶۳	..... ۴. شیخ طوسی (م ۴۶۰ق)
۶۵	..... ۵. ابن زهره حلبی (م ۵۸۵ق)
۶۶	..... ۶. ابن‌ادریس (م حدود ۵۹۸ق)
۶۷	..... ۷. محقق حلی (م ۶۷۶ق)
۶۸	..... ۸. علامه حلی (م ۷۲۶ق)
۷۰	..... ۹. فخرالمحققین (م ۷۷۱ق)
۷۱	..... ۱۰. شهید اول (ش ۷۸۶ق)
۷۷	..... ۱۱. فاضل مقداد (م ۸۲۶ق)
۷۸	..... ۱۲. ابن‌ابی‌جمهور احسایی (م حدود ۹۰۱ق)

۷۹	.....	۱۳. محقق ثانی (م ۹۴۰ق)
۷۹	.....	۱۴. شهید ثانی (م ۹۶۶ق)
۸۱	.....	۱۵. محقق اردبیلی (م ۹۹۳ق)
۸۲	.....	۱۶. صاحب مدارک (م ۱۰۰۹ق)
۸۲	.....	۱۷. شیخ حسن عاملی (م ۱۰۱۱ق)
۸۳	.....	۱۸. ملا محسن فیض کاشانی (م ۱۰۹۱ق)
۸۵	.....	۱۹. محدث بحرانی (م ۱۱۸۶ق)
۸۶	.....	۲۰. وحید بهبهانی (م ۱۲۰۶ق)
۸۷	.....	۲۱. علامه سیدمهدی بحر العلوم (م ۱۲۱۲ق)
۸۷	.....	۲۲. شیخ جعفر کاشف الغطاء (م ۱۲۲۸ق)
۸۸	.....	۲۳. ملا احمد نراقی (م ۱۲۴۵ق)
۸۸	.....	۲۴. شیخ محمد حسن نجفی (م ۱۲۶۶ق)
۸۹	.....	۲۵. شیخ انصاری (م ۱۲۸۱ق)
۹۰	.....	۲۶. ملا حبیب الله شریف کاشانی (م ۱۳۴۰ق)
۹۰	.....	۲۷. آیت الله بروجردی (م ۱۳۸۰ق)
۹۱	.....	۲۸. امام خمینی (م ۱۴۰۹ق)
۹۵	.....	۲۹. آیت الله خویی (م ۱۴۱۲ق)

۹۷	.....	فصل دوم: تعریف فقه و مقایسه آن با اخلاق و حقوق
۹۷	.....	گفتار اول: کاربردهای شریعت
۹۷	.....	۱. شریعت به معنای عام
۹۷	.....	۲. شریعت به معنای خاص
۹۸	.....	گفتار دوم: کاربردهای فقه
۹۸	.....	۱. فهم همه آموزه‌های دین
۹۹	.....	۲. آگاهی به احکام فرعی
۹۹	.....	۳. رشته علمی
۱۰۰	.....	۴. فقه به معنای شریعت
۱۰۱	.....	گفتار سوم: کاربردهای اجتهاد
۱۰۱	.....	۱. فرایند استنباط حکم شرعی
۱۰۲	.....	۲. ملکه استنباط حکم شرعی
۱۰۳	.....	گفتار چهارم: تعریف افتاء
۱۰۳	.....	گفتار پنجم: تعریف اخلاق
۱۰۵	.....	گفتار ششم: مقایسه علم فقه و علم اخلاق

- ۱۰۵ ..... ۱. مقایسه علم فقه و اخلاق از نظر موضوع و قلمرو
- ۱۰۷ ..... ۲. مقایسه علم فقه و اخلاق از نظر منابع
- ۱۱۰ ..... ۳. مقایسه علم فقه و اخلاق از نظر هدف
- ۱۱۲ ..... ۴. مقایسه علم فقه و اخلاق از نظر ضمانت اجرا
- ۱۱۳ ..... گفتار هفتم: تعریف حقوق
- ۱۱۳ ..... گفتار هشتم: مقایسه علم فقه و علم حقوق
- ۱۱۴ ..... ۱. مقایسه از نظر موضوع و قلمرو
- ۱۱۴ ..... ۲. مقایسه از نظر منابع
- ۱۱۵ ..... ۳. مقایسه از نظر هدف
- ۱۱۶ ..... ۴. مقایسه از نظر ویژگی‌های مسائل
- ۱۱۷ ..... ۵. مقایسه از نظر ضمانت اجرا
- ۱۱۷ ..... ۶. مقایسه از نظر مبانی
- ۱۱۹ ..... فصل سوم: موضوع و قلمرو علم فقه
- ۱۲۱ ..... بررسی توصیفی و توصیه‌ای
- ۱۲۱ ..... گفتار اول: فعل مکلف از حیث حکم تکلیفی
- ۱۲۸ ..... گفتار دوم: فعل مکلف از حیث تعلق حکم شرعی
- ۱۲۹ ..... گفتار سوم: فعل انسان از حیث تعلق حکم شرعی
- ۱۳۰ ..... گفتار چهارم: فعل فرد و جامعه از حیث تعلق حکم شرعی
- ۱۳۶ ..... گفتار پنجم: حقوق و وظایف فرد و جامعه در همه عرصه‌های چهارگانه
- ۱۳۹ ..... فصل چهارم: اهداف علم فقه
- ۱۳۹ ..... الف) تعریف هدف
- ۱۳۹ ..... ب) مقایسه هدف با نتیجه و فایده
- ۱۴۰ ..... ج) تفاوت‌ها میان هدف خداوند و انسان
- ۱۴۱ ..... د) اقسام اهداف احکام فقهی
- ۱۴۱ ..... گفتار اول: اهداف دنیوی و اخروی
- ۱۴۱ ..... ۱. تعریف اهداف دنیوی
- ۱۴۲ ..... ۲. تعریف اهداف اخروی
- ۱۴۲ ..... ۳. احتمال‌ها درباره دنیوی، یا اخروی بودن احکام فقهی
- ۲۲۴ ..... گفتار دوم: اهداف مادی و معنوی
- ۲۲۴ ..... ۱. تعریف اهداف مادی
- ۲۲۵ ..... ۲. تعریف اهداف معنوی



۲۲۵	.....	۳. احتمال‌ها دربارهٔ مادی یا معنوی بودن احکام فقهی
۲۳۵	.....	گفتار سوم: اهداف فردی و جمعی
۲۳۶	.....	۱. تعریف اهداف جمعی
۲۳۶	.....	۲. تعریف اهداف فردی
۲۳۷	.....	۳. احتمال‌ها دربارهٔ فردی یا جمعی بودن اهداف احکام فقهی
۲۳۷	.....	۴. دیدگاه‌ها دربارهٔ فردی و جمعی بودن اهداف احکام فقهی
۲۴۵	.....	نتایج
۲۴۷	.....	گفتار چهارم: اهداف حکومتی و غیر حکومتی
۲۴۷	.....	۱. تعریف اهداف حکومتی
۲۴۷	.....	۲. تعریف اهداف غیر حکومتی
۲۴۸	.....	۳. احتمال‌ها دربارهٔ اهداف حکومتی داشتن احکام فقهی
۲۵۷	.....	نتایج
۲۵۹	.....	مصادیق اهداف شارع
۲۶۱	.....	<b>فصل پنجم: مبانی علم فقه</b>
۲۶۱	.....	تعریف مبانی
۲۶۱	.....	۱. مبانی به معنای ادله
۲۶۲	.....	۲. مبانی به معنای مفروضات و اصول موضوعه
۲۶۲	.....	تعریف مبادی
۲۶۲	.....	مبادی به معنای عام
۲۶۳	.....	مبادی به معنای خاص
۲۶۴	.....	انواع مبادی
۲۶۴	.....	تقسیم اول: تقسیم به لحاظ علوم
۲۶۴	.....	تقسیم دوم: تقسیم به لحاظ تصویری یا تصدیقی بودن
۲۶۶	.....	تفاوت مبنای یک علم و مسئلهٔ یک علم
۲۶۷	.....	گفتار اول: حُسن و قُبْح عقلی
۲۶۷	.....	کاربردهای قبیح
۲۶۸	.....	کاربردهای حسن
۲۷۰	.....	نتایج
۲۷۴	.....	گفتار دوم: حسن عدل و قبح ظلم
۲۷۵	.....	تعریف عدالت
۲۷۵	.....	۱. معنای لغوی
۲۷۶	.....	اقسام و انواع عدالت

۲۷۸	.....	۲. تفسیرهای عدالت
۲۸۰	.....	نتایج
۲۹۳	.....	مباحث تکمیلی
۲۹۶	.....	گفتار سوم: اختصاص تشریح به خداوند
۲۹۶	.....	الف) معنای اختصاص تشریح به خداوند
۲۹۶	.....	ب) اقسام تشریح
۲۹۸	.....	نتایج
۳۰۳	.....	گفتار چهارم: حکمت الهی
۳۰۳	.....	تعریف حکمت
۳۱۹	.....	گفتار پنجم: لطف الهی
۳۱۹	.....	تعریف و اقسام لطف
۳۲۶	.....	گفتار ششم: خاتمیت نبوت
۳۲۶	.....	۱. معنای خاتمیت
۳۲۷	.....	۲. تفسیرها از ختم نبوت
۳۳۰	.....	نتایج
۳۳۵	.....	مباحث تکمیلی
۳۳۷	.....	گفتار هفتم: جامعیت شریعت
۳۳۷	.....	۱. معنای جامعیت
۳۳۸	.....	۲. جامعیت دین و شریعت
۳۴۷	.....	نتایج
۳۵۸	.....	گفتار هشتم: جاودانگی شریعت
۳۵۸	.....	۱. معنای جاودانگی
۳۵۹	.....	۲. جاودانگی شریعت و دین
۳۵۹	.....	۳. تفاوت جاودانگی دین و آموزه‌های دینی
۳۶۰	.....	۴. انواع ادله از نظر دلالت بر استمرار
۳۶۲	.....	۵. ادله جاودانگی حکم فقهی از نظر فقها
۳۷۶	.....	نتایج
۳۸۱	.....	گفتار نهم: جهان شمولی شریعت
۳۸۱	.....	۱. معنای جهان شمولی
۳۸۲	.....	۲. جهان شمولی دین و شریعت
۳۸۲	.....	۳. تفاوت جهان شمولی رسالت و آموزه‌های دینی
۳۸۲	.....	نتایج
۳۹۹	.....	گفتار دهم: شوون معصوم (ع)

۳۹۹ ..... اقسام شؤون معصوم (ع)

۴۴۶ ..... اهمیت مقایسه‌ای شؤون معصوم (ع)

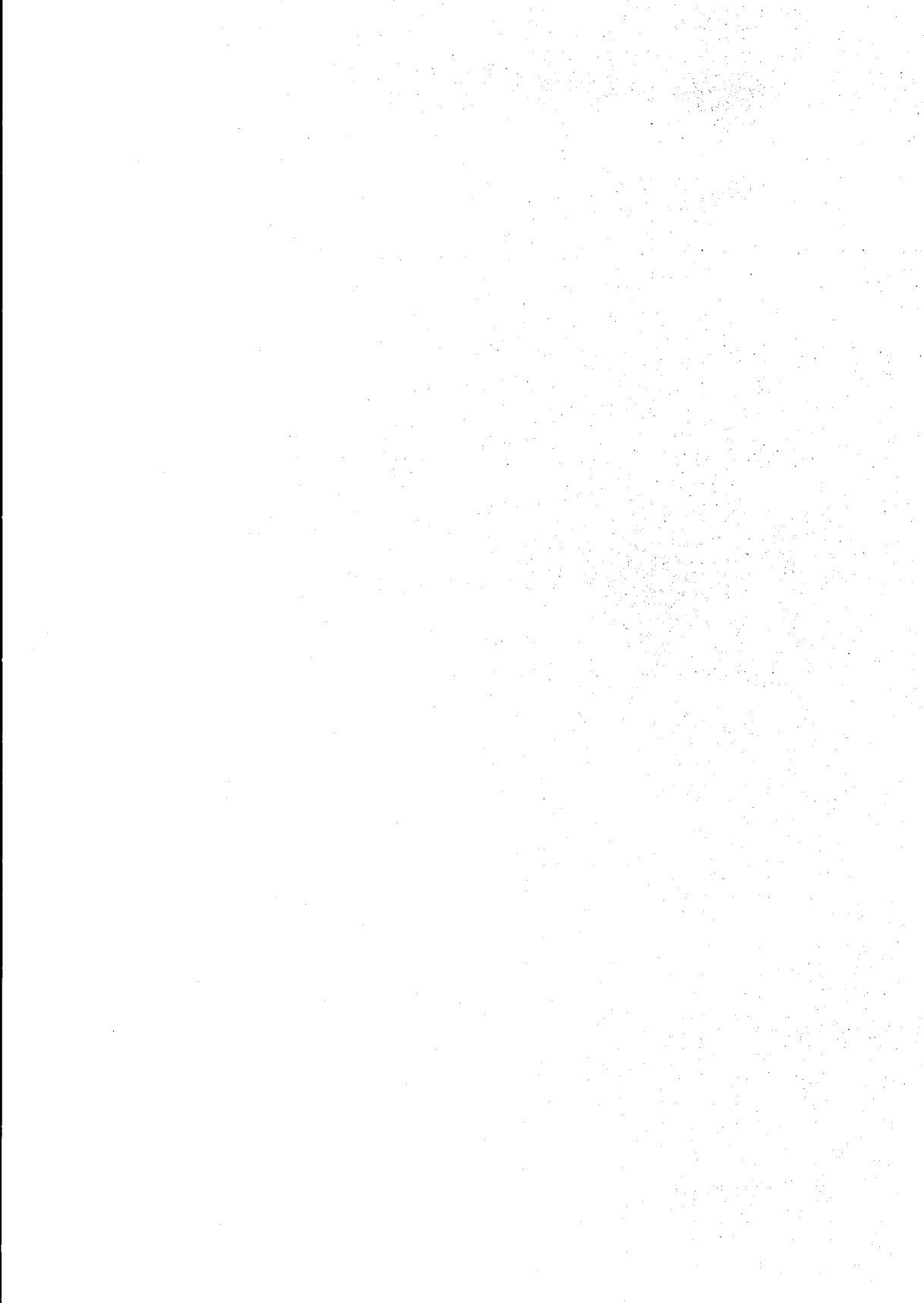
۴۵۱ ..... نتیجه‌گیری نهایی

۴۵۳ ..... منابع و مأخذ

۴۷۹ ..... نمایه آیات

۴۸۵ ..... نمایه روایات

۴۸۸ ..... نمایه کتاب‌ها



## سرآغاز

فلسفه علم فقه دانش در آستانه شکل‌گیری است. طرح مباحث آن به این عنوان کمتر از دو دهه سابقه دارد و به سال‌های ۱۳۷۴-۱۳۷۵ بازمی‌گردد. هرچند رگ‌ها و ریشه‌های آن در میراث علمی دانشوران فقه، اصول، کلام و... وجود دارد و این نکته را ما تحت عنوان «پیشینه مباحث فقهی» در این کتاب تا حدی بررسی کرده‌ایم و از ملاحظه مباحث کتاب هم روشن می‌شود که برخی از آنها به صورت غیرتدوین‌یافته در آثار علمی دانشوران یادشده وجود دارد.

نگارنده به لطف و توفیق الهی از سال ۱۳۷۵ با پیشنهاد پایان‌نامه «مبانی کلامی فقه شیعه» وارد این عرصه شد و از آن زمان تاکنون تقریباً نیمی از وقت مفید زندگی علمی خود را در این رشته علمی صرف کرده است چه به صورت نگارش کتاب و مقاله، چه به صورت تدریس، چه به صورت شرکت در نشست‌های علمی و کرسی‌های نظریه‌پردازی، چه به عنوان راهنمایی و مشاوره پایان‌نامه‌ها، چه به عنوان مدیریت سیزده‌ساله گروه فلسفه فقه پژوهشکده فقه و حقوق پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی وابسته به دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم. لازمه مدیریت این گروه نوپا از یک سو رصد موضوعات قابل تحقیق بود و از سوی دیگر مباحثه، مشاوره، نظارت و ارزیابی طرح‌ها و تحقیقات در این موضوع بود. گرچه نگارنده دشواری‌ها و مشکلات فراوانی را در این زمینه تحمل کرده است تا به مطلب جدیدی در این موضوع دست یابد، ولی شیرینی یافته‌ها بر همه آن تلخی‌ها و سختی‌ها غالب آمده است نگارنده بر این باور است مطالبی که در اثر تحقیق، تدریس، ارزیابی و... در این موضوع یافته است کمتر با حضور پانزده‌ساله در درس‌های خارج فقه و اصول یافته است بلکه تصور می‌کند که این یافته‌ها می‌تواند تحولات مثبتی را در فقه و

اصول به همراه آورد به‌ویژه بحث شؤن معصوم از مبانی کلامی. به هر حال تدوین در این موضوع با مشکلاتی همراه بود که برخی از مهم‌ترین آنها بدین قرار است:

۱. یکی از مشکلات، تلقی‌های مختلف از فلسفه علم فقه است برخی آن را با مبانی فقه یکی دانسته‌اند و حتی برخی آن را «فلسفه احکام» پنداشته‌اند که این مطلب در تعریف فلسفه علم فقه و ساختار آن بررسی شده است.
۲. بر فرض که یک تلقی از فلسفه علم فقه وجود داشته باشد درباره علوم تدوین نیافته ساختارهای متفاوتی مطرح می‌شود همان‌طور که درباره فلسفه علم فقه هم وجود دارد که در محور «ساختارهای فلسفه فقه» نقل کرده‌ایم و ساختار برگزیده را تبیین و اشکالات سایر ساختارها را توضیح داده‌ایم.
۳. نوظهور بودن این رشته علمی استقصای دیدگاه‌ها، ادله و نتایج آن ما را با دشواری چندین برابر روبه‌رو می‌ساخت و به رغم تتبع و تلاش فراوان، نگارنده ادعا ندارد که همه دیدگاه‌ها را در همه زمینه‌ها استقصاء کرده است. از این‌رو از خوانندگان فرهیخته استدعا دارم هرگونه پیشنهاد و انتقادی درباره این کتاب دارند بر نگارنده منت نهاده و آن را در اختیار قرار دهند.

ziyaei.saeid@isca.ac.ir

آدرس ایمیل:

۴. به دلیل نو بودن این مبحث صاحب‌نظران قوی برای مشورت، اظهار نظر درباره طرح و متن تحقیق وجود نداشت بلکه برخی از افراد نظرات ناشیانه‌ای درباره این موضوع داشتند به‌ویژه در مرحله بررسی طرح تحقیق نمونه‌هایی از آن ظاهر شد از این‌رو اینجانب از مشورت افراد خبره در این زمینه محروم بودم و ارزیابی طرح و متن تحقیق بسیار بیش از مقدار متعارف به طول انجامید، افزون بر آن تغییر سه مدیرگروه حقوق در طول این تحقیق برخی مشکلات را - به‌ویژه در انجام و پیگیری وظایف متعارف از سوی پژوهشگاه - به همراه آورد.

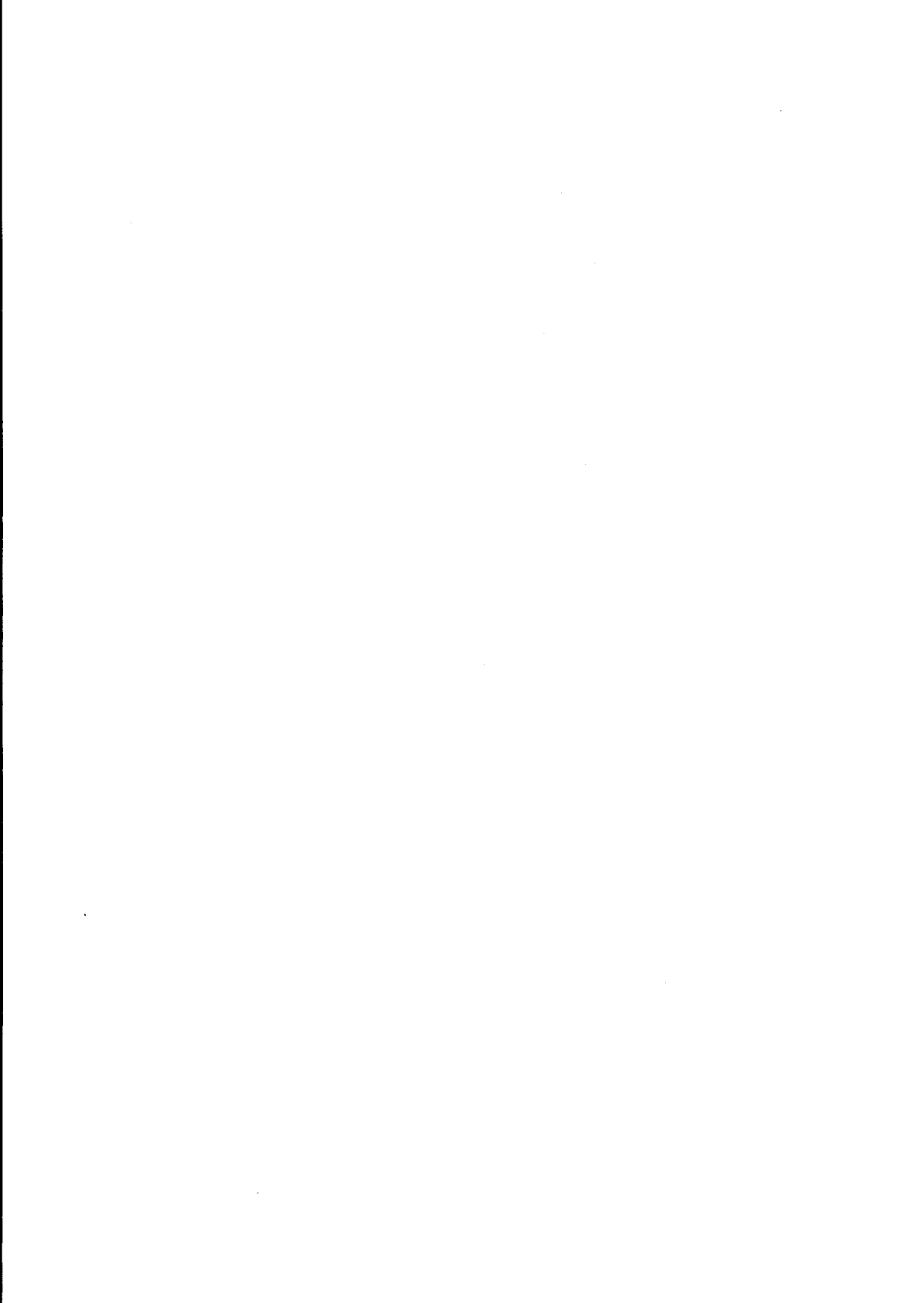
۵. گستردگی مسائل فلسفه فقه مقداری بحث را طولانی کرد و برخی از مباحث مهم فلسفه علم فقه نظیر منابع، روش‌ها، مکاتب، پیش‌نیازها و علوم مقدماتی علم فقه در این کتاب مطرح نشد و امید است در فرصت دیگری به آنها پرداخته شود.

این کتاب را پس از نگارش دوست فاضل و هم‌مباحثه‌ای ارجمند حضرت حجت‌الاسلام والمسلمین جناب آقای صرامی ارزیابی کردند که از ایشان کمال تشکر را دارم. همچنین از

مدیران پیشین و کنونی گروه حقوق پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و مسئولان آن، ویراستار محترم و سایر کسانی که به گونه‌ای در آماده‌سازی و انتشار آن نقش دارند تشکر می‌کنم. اکثر این تحقیق را اینجانب در منزل انجام دادم و همسر گرامی در فراهم ساختن محیط آرام نقش بسزایی داشت و حقاً سزاوار تقدیر فراوان است. همچنین از والده گرامی که همواره دعاهایش بدرقه‌ی راهم بوده است تشکر می‌کنم و برای مرحوم والد و غفران و رضوان الهی را از درگاه احدیت مسألت دارم و برای فرزندانم و همه فرزندان اسلام سعادت دو جهان را آرزومندم.

آبان ۱۳۹۱

عید غدیرختم ۱۴۳۳ق





## پیشگفتار

یکم: برخی از دانشوران در گذشته در مقدمه کتاب و قبل از پرداختن به مسائل یک رشته علمی یک دسته اطلاعاتی را پیرامون آن رشته علمی در اختیار خواننده قرار می‌دادند تا خواننده و دانش‌پژوه با بصیرت و آگاهی بیشتر به خواندن آن کتاب روی آورد بلکه مطالعه و تحقیق در آن رشته علمی را پیشه خود سازد؛ اطلاعاتی که درباره آن رشته علمی مطرح می‌گشت مختلف بود ولی به مرور زمان این اطلاعات بر هشت محور استقرار یافت. از این رو به «رئوس ثمانیه» شهره گشت، این محورها عبارت بودند از: ۱. غرض رشته علمی؛ ۲. فواید آن رشته علمی؛ ۳. نام آن رشته علمی و احیاناً وجه نامگذاری آن؛ ۴. تدوین‌کننده آن رشته علمی؛ ۵. نوع رشته علمی؛ ۶. علوم پیشینی و مقدماتی آن رشته علمی و علومی که بر آن رشته علمی مترتب است؛ ۷. ساختار و تقسیم‌بندی مسائل آن؛ ۸. شیوه‌های آموزش آن علم.<sup>۱</sup>

در واقع غالب محورهای فوق یک نوع مطالعه پیرامون یک رشته علمی است که امروزه از آن به فلسفه یک علم تعبیر می‌کنند و مطالعه‌ای درباره یک رشته علمی است و به اصطلاح از سنخ مطالعات برون علمی است.

این نوع مطالعه در گذشته چند ویژگی داشت:

اولاً: به عنوان یک رشته مطالعاتی و علمی مستقل مطرح نبود بلکه در مقدمه کتاب‌ها به صورت سر بسته مطرح می‌گشت.

ثانیاً: غالباً جنبه گزارشی و توصیفی داشت و در آن جنبه تحلیلی و انتقاد وجود نداشت.

۱. برای اطلاع بیشتر رک: تفتازانی، تهذیب المنطق، چاپ شده در: ملکشاهی، ترجمه و تفسیر تهذیب المنطق، ص ۲۰۰ و ۲۰۵؛ یزدی، الحاشیه علی تهذیب المنطق، ص ۱۱۹-۱۲۱؛ تهنوی، کشف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج ۱، ص ۱۰.

ثالثاً: به برخی از ابعاد یک رشته علمی می‌پرداخت و بسیاری از ابعاد نظیر مبانی، منابع، تطورات و... یک رشته علمی مطرح نمی‌شد؛ از این رو جامعیت لازم را نداشت؛

رابعاً: برخی از مطالبی که ارتباط چندانی با رشته علمی ندارد نظیر وجه نامگذاری یا تدوین‌کننده مطرح می‌شد و به‌تعبیر دیگر مانعیت نداشت.

خامساً: غالباً فاقد استدلال بود بلکه معمولاً یک سلسله مسائل بدون ادله اثباتی آنها مطرح می‌شد، ولی مطالعات و تحقیقات پیرامون یک رشته علمی در این دو قرن اخیر ویژگی‌های دیگری پیدا کرده است.

اولاً: مباحث و مطالعات پیرامون یک رشته علمی خود به‌عنوان یک رشته علمی مستقل مطرح شده است و جنبه مقدماتی و اجمالی ندارد، برای بسیاری از رشته‌های علمی، فلسفه آن رشته علمی تدوین شده است نظیر فلسفه علم فیزیک، فلسفه علم حقوق و... و برای برخی دیگر هم در آستانه تدوین است.

ثانیاً: این قسم مطالعات صرفاً جنبه گزارشی و توصیفی ندارد بلکه جنبه تحلیلی و انتقادی هم دارد بلکه درباره برخی از رشته‌های علمی جنبه انتقادی آن غالب است و بنا بر نظر برخی از صاحب‌نظران پیشرفت‌های برخی از رشته‌های علمی مرهون تشکیل فلسفه آن رشته‌های علمی و به‌ویژه نگاه‌های انتقادی درباره آنهاست.<sup>۱</sup>

ثالثاً: غالباً به ابعاد مختلف یک رشته علمی پرداخته می‌شود، هرچند که برخی از کتاب‌هایی که پیرامون برخی از رشته‌های علمی تدوین شده است به مبانی آن رشته علمی بیشتر پرداخته است یا تقریباً منحصر به مبانی شده است.

رابعاً: مطالبی که فایده علمی چندانی ندارد یا بعید‌الارتباط است و در آن مطرح نمی‌شود (نظیر مدون نخستین علم).

خامساً: علی‌القاعده در آن استدلال هم طرح و بررسی می‌شود مگر اینکه مسئله مطرح شده از مسائل علم دیگری باشد که در این صورت باید در آن علم دیگر بر آن استدلال گردد.

دوم: فلسفه یک علم مطالعه و تحقیقی است که موضوع آن، یک رشته علمی دیگر است مثلاً «فلسفه علم فقه» یک رشته علمی است که علم فقه را از ابعاد گوناگون نظیر تعریف،

۱. برای نمونه رک: عابدی شاهرودی، گفتگوی فلسفه فقه، ص ۱۶۲؛ ملکیان، «فلسفه فقه در نظرخواهی از دانشوران»، نقد و نظر، ش ۱۲، ص ۹۸.

موضوع، اهداف، مبانی، منابع، روش‌ها و... بررسی می‌کند. از این رو کلمه «علم» باید در آن بیاید نظیر فلسفه علم فقه، فلسفه علم سیاست، فلسفه علم تاریخ و فلسفه علم اخلاق و... البته گاهی واژه «علم» به جهت اختصار حذف می‌شود و گفته می‌شود فلسفه سیاست، فلسفه تاریخ ولی این نوع مطالعه درباره یک رشته علمی با بیان فلسفه، علل و مبانی یک دستور یا آموزه فرق دارد بنابراین فلسفه علم سیاست با فلسفه سیاست، فلسفه علم تاریخ با فلسفه تاریخ، فلسفه علم اخلاق با فلسفه اخلاق فرق دارد، در کاربرد دوم سیاست، تاریخ و اخلاق به معنای رشته علمی نیست بلکه به معنای عام مدنظر است. اخلاق کاربردهای مختلفی دارد که یکی از آنها علم اخلاق است؛<sup>۱</sup> همین‌طور تاریخ و سیاست کاربردهای مختلفی دارند<sup>۲</sup> و یکی از آنها علم تاریخ و علم سیاست است.

سوم: فلسفه برخی از رشته‌های علمی تدوین شده است نظیر فلسفه علم فیزیک، فلسفه علم حقوق، فلسفه علم کلام و فلسفه علم شیمی، فلسفه علم ریاضی، فلسفه علم منطق، فلسفه علم فلسفه و....

ولی درباره علم فقه کتاب کاملی تدوین نشده است، آری برخی از مقالات و کتاب‌ها درباره برخی از محورهای آن تدوین شده است یا در مقالاتی بسیار گذرا به این پرداخته شده است ولی تا آنجا که نگارنده بررسی کرده است تدوین جامع، کامل و مفصلی در این باره ارائه نشده است.

**چهارم:** اولین مطلبی که برای تدوین فلسفه علم فقه لازم است مشخص کردن ساختار آن است. از این رو در اینجا کلیات مهم‌ترین محورهای فلسفه علم فقه را می‌آوریم:

۱. تعریف علم فقه؛
۲. موضوع و قلمرو علم فقه؛
۳. اهداف علم فقه؛
۴. مبانی علم فقه؛
۵. منابع علم فقه؛
۶. روش‌های علم فقه؛
۷. علوم تأثیرگذار بر علم فقه؛

۱. برای نمونه ر.ک: سعید ضیائی فر، تأثیر اخلاق در اجتهاد، ص ۴۵.

۲. برای نمونه ر.ک: گفتگو با استاد ملکیان، چاپ شده در: پیش‌درآمدی بر مکتب‌شناسی فقهی، ص ۲۰۵.

۸. ساختارهای علم فقه؛

۹. مکاتب و گرایش‌های علم فقه؛

۱۰. تحولات علم فقه در طول تاریخ.<sup>۱</sup>

پنجم: مهم‌ترین اهداف این تحقیق عبارت‌اند از:

۱. بررسی مهم‌ترین مسائل فلسفه علم فقه؛

۲. نشان دادن ریشه‌های مباحث فلسفه فقهی در آثار دانشوران به‌ویژه دانشوران فقه و

اصول و بهره‌گیری آنان از مباحث فلسفه فقهی در فقه و اجتهاد موجود؛

۳. ارائه راه‌حل‌ها و شیوه‌های جدید برای استفاده از مباحث فلسفه فقهی در فقه و

اجتهاد در دو سطح کلان و خرد.

ششم: مباحث فلسفه علم فقه در ایران از سال ۱۳۷۵ با گفتگوهای فلسفه فقه کلید

خورد.<sup>۲</sup> نگارنده از آن زمان این موضوع را یکی از اصلی‌ترین محورهای مطالعاتی و

تحقیقاتی خود قرار داده است و تقریباً نیمی از وقت مفید زندگی خود را وقف این کار نموده

است و به توفیق الهی توانسته است آثاری را در این زمینه فراهم و به جامعه علمی کشور

عرضه کند.<sup>۳</sup>

۱. نگارنده در مقاله‌ای ساختار فلسفه علم فقه را در چهارده محور اصلی و با زیرمجموعه‌هایش آورده است (ر.ک:

سعید ضیائی فر، «فلسفه علم فقه تعریف، ساختار و اولویت‌های پژوهشی»، فصلنامه تخصصی نقد و نظر، ش ۴۷ و

۴۸، ص ۲۷۹ به بعد).

۲. این کار با عنوان گفتگوهای فلسفه فقه در سال ۱۳۷۵ در گروه پژوهشی فلسفه فقه و حقوق پژوهشکده فقه و حقوق وابسته به پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی دفتر تبلیغات آغاز شد و در سال ۱۳۷۷ به صورت کتاب منتشر گردید.

۳. آثاری که نگارنده تاکنون در موضوع فلسفه فقه و اصول نوشته است بدین قرار است:

۱. مبانی کلامی فقه شیعه (پایان‌نامه کارشناسی ارشد/۱۳۷۶)؛

۲. جایگاه مبانی کلامی در اجتهاد (کتاب/۱۳۸۰)؛

۳. جایگاه عقل در اجتهاد (مقاله/۱۳۸۱)؛

۴. پیش‌درآمدی بر مکتب‌شناسی فقهی (کتاب/۱۳۸۴)؛

۵. مبانی کلامی اصول (مقاله/۱۳۸۴)؛

۶. شئون پیامبر و نقش آن در اجتهاد (مقاله/۱۳۸۵)؛

۷. فلسفه علم اصول (مقاله/۱۳۸۵)؛

۸. تأثیر دیدگاه‌های کلامی بر علم اصول (مقاله/۱۳۸۵)؛

۹. علوم مرتبط با فقه (مقاله/۱۳۸۶)؛

۱۰. قلمرو دین و ضوابط علوم دینی (مقاله/۱۳۸۶)؛

۱۱. مبانی کلامی علم اصول (پایان‌نامه سطح ۴/۱۳۸۶)؛

۱۲. اهداف علم فقه (مقاله/۱۳۸۷)؛

۱۳. اهداف آموزه‌های فقهی از منظر روایات رضوی (مقاله/۱۳۸۷)؛

۱۴. اهداف احکام فقهی با تأکید بر دیدگاه شهید اول (مقاله/۱۳۸۷)؛

هفتم: آنچه پیش روست در آغاز یادداشت‌برداری‌هایی بود که از سال ۱۳۷۷ تا سال ۱۳۸۰ در محورهای مختلف فلسفه علم فقه گردآوری شده بود. از آن سال تا سال ۱۳۸۲ آن را به صورت جزوه درسی درآوردیم و پس از آن تاکنون حدود بیست دوره در دو مقطع کارشناسی ارشد و دکترا در مراکز حوزوی و دانشگاهی تدریس کرده‌ام. در سال ۱۳۸۶ گروه فقه و حقوق پژوهشگاه حوزه و دانشگاه به اینجانب پیشنهاد داد، تحقیقی را در این زمینه تهیه کنم؛ پس از نگارش طرح تحقیق و تصویب آن در سال ۱۳۸۷ تحقیق مجدد و گسترده را در این باره آغاز کردم و پس از نگارش چندین بار تحقیق جدید در مقطع کارشناسی ارشد و دکترا تدریس شد و اینک پس از بازنگری، تکمیل و اصلاح تقدیم می‌گردد؛ امید است که پس از دریافت نقطه نظرات صاحب نظران ارجمند کاستی‌های آن جبران و بر نقاط مثبت آن افزوده شود.

در این ماه عظیم‌القدر از درگاه قدس الهی عاجزانه خواستارم که این تلاش کوچک را به احسن وجه قبول فرماید و آن را ذخیره‌ای جاوید در عقبا و دنیا قرار دهد و عموم فقه‌پژوهان را از آن بهره‌مند سازد و ما را به انجام تحقیقات مفید و دقیق در زمینه‌هایی که خلأ تحقیقاتی وجود دارد، موفق نماید.

بمَنه و کرمه

سعید ضیائی‌فر

قم، ۱۴/۵/۱۳۹۰، رمضان ۱۴۳۲ق

۱۵. فلسفه علم فقه (مقاله/۱۳۸۷)؛

۱۶. تأثیر اخلاق در اجتهاد (کتاب/۱۳۸۸)؛

۱۷. فلسفه فقه سیاسی (مقاله/۱۳۸۸)؛

۱۸. گونه‌های تأثیر اخلاق در فقه و اجتهاد (مقاله/۱۳۸۹)؛

۱۹. تأثیر مبانی کلامی بر فقه سیاسی (کتاب/۱۳۸۸ - ادامه دارد)؛

۲۰. ولایت پیامبر و امام بر تشریح (مقاله/۱۳۸۸)؛

۲۱. تأثیر دیدگاه‌های کلامی بر علم اصول یا تأکید بر دیدگاه آخوند خراسانی (مقاله/۱۳۸۹)؛

۲۲. رویکرد حکومتی در فقه (کتاب/۱۳۹۰)؛

۲۳. شئون معصوم و تأثیر آن بر شناخت تعالیم دین (مقاله/۱۳۹۰)؛

۲۴. تأثیر انسان‌شناسی بر اجتهاد (کتاب/۱۳۸۶ - ادامه دارد)؛

۲۵. نقش احتیاط در اجتهاد و افتاء (کتاب/۱۳۸۶ - ادامه دارد)؛

۲۶. بهره‌گیری از اهداف دین در اجتهاد (کتاب/۱۳۸۷ - ادامه دارد)؛

۲۷. نیم‌نگاهی به سازوکارهای کارآمدی فقه (مقاله/۱۳۹۰)؛

۲۸. مکتب فقهی امام خمینی (کتاب/۱۳۹۰)؛

۲۹. شیوه بهره‌گیری از اهداف در اجتهاد (مقاله/۱۳۹۰).



## فصل اول

### مباحث مقدماتی

در فلسفه علم فقه، پرسش‌هایی درباره علم فقه بررسی می‌شوند که مسائل فلسفه علم فقه را تشکیل می‌دهند. در این فصل، مسائل فلسفه علم فقه - که درباره علم فقه‌اند - بررسی نمی‌کنیم، بلکه پرسش‌هایی را درباره خود فلسفه علم فقه بررسی می‌کنیم و از این رو، این فصل را «مباحث مقدماتی» نام نهادیم.

در این فصل، تعریف فلسفه علم فقه و تفاوت آن با فلسفه احکام، اهداف فلسفه علم فقه، روش فلسفه علم فقه، تفاوت فلسفه علم فقه با علم اصول، ساختار فلسفه علم فقه، تقدم فلسفه علم فقه بر علم فقه و پیشینه مباحث فلسفه فقهی در تراث علمی گذشتگان را بررسی می‌کنیم.

### گفتار اول: تعریف فلسفه علم فقه

از فلسفه علم فقه تعریف‌های گوناگونی ارائه شده است که مهم‌ترین آنها را در اینجا نقل و بررسی می‌کنیم و سپس به تعریف برگزیده می‌پردازیم.

#### تعریف اول

برخی در تعریف فلسفه فقه گفته‌اند: فلسفه فقه مجموعه تأملات نظری و تحلیلی در باب علم فقه است.<sup>۱</sup>

از آنجا که این تعریف اجمالی و پیچیده است، تعریف‌کننده در ادامه هر یک از مفردات فلسفه فقه را چنین توضیح داده است:

۱. لاریجانی، گفتگوهای فلسفه فقه، ص ۱۷۱.

الف) فلسفه: فلسفه دو قسم است: فلسفه مطلق و فلسفه مضاف؛ فلسفه مطلق به مباحث مربوط به وجود می‌پردازد و فلسفه مضاف «تأملات نظری و تحلیلی و عقلانی درباره یک پدیده است» که آن پدیده گاه علم است و گاه غیر علم، مثل خود زبان.<sup>۱</sup> و مراد از فلسفه در کاربرد فلسفه فقه، معنای دوم است.

ب) فقه: فقه در چند معنا به کار می‌رود:

۱. مجموعه‌ای از قضایا که موضوعش فعل مکلف است و محمول آن عبارت است از احکام به نحو اقتضا و تخییر که تعریف معمولی فقه است: یعنی مجموعه‌ای است از قضایا و به قول غربی‌ها "a body of proposition" این یک نحوه نگرش به علم است.<sup>۲</sup>

۲. نحوه دیگر نگرش به علم این است که ما فعالیت عالمان را علم بدانیم؛ یعنی مجموعه تلاش‌های علمی عالمان را.... علم مجموعه فعالیت عالمان است، نه فقط "a body of proposition". علم در اینجا به صورت عمل یا activity مطرح است.<sup>۳</sup>

۳. یک وقت می‌گوییم علم فیزیک و مقصودمان عبارت است از موجود سیالی که از ارشمیدس و قبل از آن به وجود آمده و تاکنون ادامه دارد و به جلو می‌رود؛ یعنی می‌خواهیم به کل این موجود نگاه کنیم. گاه فقه برای ما کل این موجود جاری در عمود زمان است. در این صورت فلسفه فقه ناگزیر با تاریخ توأم می‌شود.<sup>۴</sup>

۴. گاه منظور شما از علم فقه، مقطع‌های آن است؛ یعنی مقطع فعلی آن، این اصطلاح خیلی رایج است. پس فقه کدام است؟ فلسفه چه چیزی را می‌خواهیم بنویسیم و تدوین کنیم فلسفه این مقطع را که در دسترس ماست.<sup>۵</sup>

وی در ادامه می‌گوید:

هم در مورد فقه تاریخی می‌توان فلسفه‌ای تدوین کرد و هم در مورد فقه حاضر و فقهی که بدان ملتزمیم، ولی نکته اصلی این است که تدوین فلسفه «فقه تاریخی» به معنای یافتن مبادی تصویری و تصدیقی و متدلوزیک فقه فقه‌های سابق و جستجو از مباحث مرتبط با فقه آنان تأثیری بر فقه ما نمی‌گذارد... «فلسفه فقهی» که می‌تواند مؤثر باشد فلسفه فقه کنونی است.<sup>۶</sup>

۲. همان، ص ۱۷۵.

۱. همان، ص ۱۷۲.

۴. همان، ص ۱۷۸.

۳. ر.ک: همان، ص ۱۷۶.

۶. همان، ص ۱۹۵.

۵. همان، ص ۱۷۸ و ۱۷۹.



## ارزیابی

۱. فلسفه علم فقه به عنوان یک رشته علمی حاصل اندیشیدن و بررسی کردن است (اسم مصدر)، نه خود تأمل و بررسی کردن (مصدر) و از این جهت تسامح در این تعریف وجود دارد.

۲. گرچه فلسفه کاربردهای دیگری هم دارد و کاربرد فوق کاربرد رایج آن است و معنای مراد در فلسفه فقه همان معنای دوم است، ولی درباره فقه نکاتی را باید در نظر گرفت:

الف) وی فقه را به مجموعه مسائل و تلاش فقیه معنا کرده است، ولی معنای دوم در واقع اجتهاد و عملیات استنباط است که با فقه فرق دارد و کاربرد فقه درباره آن کاربردی تسامحی است. به علاوه لازم بود که بعد از طرح این دو کاربرد درباره آن - همانند دو معنای سوم و چهارم - نظر خود را اظهار نماید که چنین کاری را انجام نداده است.

ب) فقه به عنوان مجموعه مسائل «فقه فتوایی» است که در رساله‌های عملیه فارسی یا عربی عرضه می‌شود. این فقه با فقه استدلالی فرق دارد. فقه استدلالی مجموعه مسائلی است که بر آنها استدلال می‌شود. این استدلال‌ها هم جزء علم فقه استدلالی به حساب می‌آید، همان‌گونه که استدلال‌های فقهی کتاب جواهر الکلام شیخ محمدحسن نجفی و کتاب مکاسب شیخ انصاری جزء آنهاست و فلسفه علم فقه به این معنا را باید تدوین کرد.

ج) همان‌گونه که می‌توان فقه را به فقه پیشینیان و فقه معاصر تقسیم کرد، می‌توان از فقه معاصر نیز تقسیم‌بندی‌هایی ارائه داد چه در قالب گرایش‌ها و مکاتب فقهی، نظیر فقه امامیه، فقه زیدیه، فقه شافعیه، چه در قالب استناد به اشخاصی نظیر فقه امام خمینی، فقه آیت‌الله خویی، فقه آیت‌الله بروجردی و...، به‌ویژه با توجه به اینکه به نظر در فلسفه علم فقه فقط باید توصیه‌ای به تحقیق پرداخت.<sup>۱</sup> براساس این مبنا فیلسوف فقه باید فلسفه فقهی که خودش آن را صحیح می‌داند بحث کند و بحث از فلسفه فقه معاصر برای وی فایده‌ای ندارد. البته این اشکال بر مبنای دیگران که فلسفه فقه را توصیفی هم می‌دانند وارد نیست، بلکه اشکال بر مبنای کسانی وارد می‌شود که فلسفه فقه را صرفاً توصیه‌ای می‌دانند.<sup>۲</sup>

۱. ر.ک: همان، ص ۱۹۵ به بعد.

۲. در آینده نزدیک از این مطلب بحث می‌کنیم.

## تعریف دوم

فلسفه علم فقه به سؤال از چیستی علم فقه پاسخ می دهد. در واقع تاروپود علم فقه را از هم باز می کند و به ما نشان می دهد که علم فقه چگونه بافتی دارد.<sup>۱</sup>

## ارزیابی

تعریف یادشده تعریفی ناقص است؛ چراکه چیستی علم فقه، یعنی تعریف آن و تعریف علم فقه فقط یکی از محورهای فلسفه علم فقه است، اما این جمله «که تاروپود علم فقه را از هم باز می کند و به ما نشان می دهد که علم فقه چگونه بافتی دارد» بیان مجملی است و تنها می توان آن را به ساختار علم فقه تفسیر کرد و این هم یکی دیگر از محورهای فلسفه علم فقه است. بنابراین، این تعریف جامعیت ندارد.

## تعریف سوم

برخی در تعریف فلسفه علم فقه آورده اند: «اگر علمی وجود یابد که علم فقه - که خود یک رشته علمی است - موضوع آن واقع شود یک علم درجه دوم پدید آمده است که از آن به «فلسفه علم فقه» یا به صورتی مختصرتر «فلسفه فقه» تعبیر می توان کرد».<sup>۲</sup>

چون این تعریف اجمال داشته است تعریف کننده می کوشد با تنظیم آن به «رؤوس ثمانیه»، آن را توضیح دهد. فلسفه فقه... درباره علم فقه سخن می گوید و هرچه درباره علم فقه گفته شود به این حوزه معرفتی راجع است. برای مثال، آنچه قدما از آن تعبیر به «رؤوس ثمانیه» یک علم می کردند، اگر در خصوص علم فقه مورد بحث و فحص واقع شود، به حوزه معرفتی فلسفه فقه تعلق می گیرد؛ یعنی تعریف علم فقه، موضوع این علم، غرض و غایت آن، منفعت آن، مرتبه و جایگاه آن در میان دیگر علوم، مبدع و مدوّن آن، فهرست مباحث و مسائل آن و انحاء تعلیمیه آن، همگی به حوزه فلسفه فقه راجع اند.<sup>۳</sup>

۱. مجتهد شبستری، گفتگوهای فلسفه فقه، ص ۶۰.

۲. ملکیان، «فلسفه فقه در نظرخواهی از دانشوران»، فصلنامه نقد و نظر، ش ۱۲، ص ۳۵.

۳. همان، ص ۳۶.

## ارزیابی

این تعریف تا حدی گویاست، ولی خالی از کاستی و اشکال هم نیست؛ چراکه جامعیت و مانعیت ندارد. وی گفته است همه رؤوس ثمانیه به حوزه فلسفه فقه راجع اند، در حالی که مباحثی نظیر مدون و انحای تعلیمیه از مباحث فلسفه فقه نیستند، پس تعریف مانعیت ندارد، حتی خود وی در جای دیگری درباره فلسفه فقه گفته است:

فلسفه فقه دانشی است که پیش فرض های علم فقه را بررسی می کند... در واقع وقتی می گوئیم فلسفه یک علم، یعنی علم درجه دومی که آن علم به پیش فرض های علم اولیه ما می پردازد.<sup>۱</sup>

گرچه این تعریف هم تعریف جامعی نیست، ولی دلیل این است که مباحثی نظیر مدون علم، در حوزه فلسفه علم فقه قرار ندارد. آن تعریف جامعیت نیز ندارد، چون مباحث فراوانی از فلسفه فقه را دربر نمی گیرد مباحثی نظیر منابع، قلمرو، روش ها، و...؛ بنابراین، باید تعریف دیگری که جامعیت و مانعیت دارد ارائه داد.

## تعریف چهارم

برخی فلسفه فقه را چنین تعریف کرده اند: فلسفه فقه (= دانش شناسی فقه) یک دانش گزارشی نظاره گر است که چیستی و هستی و مبادی و طرق و غایات دستگاه فقه را پژوهش می کند.<sup>۲</sup>

## ارزیابی

تعریف فلسفه فقه به دانش شناسی فقه تعریف صحیحی است، ولی در این تعریف نیز دو اشکال وجود دارد:

۱. ملکیان، «فلسفه فقه»، فصلنامه متین، ش ۱۰، ص ۳۷۴. وی در تعریف پیش فرض می گوید: «پیش فرض در یک علم یعنی مجموعه همه گزاره ها یا عقاید و باورهایی که عالمان آن علم آن گزاره ها یا عقاید و باورها را قبول دارند اما خودشان بر درستی آنها دلیلی اقامه نکرده اند... درستی بعضی از این پیش فرض ها در علم دیگری ثابت شده و درستی بعضی دیگر در هیچ علم دیگری اثبات نشده است اگر این دو دسته پیش فرض ها را مورد مطالعه قرار دهیم علمی پدید می آید به نام فلسفه فقه» (همان، ص ۳۷۳ و ۳۷۴).

۲. عابدی شاهرودی، «فلسفه فقه در نظرخواهی از دانشوران»، فصلنامه نقد و نظر، ش ۱۲، ص ۷۸. برخی دیگر هم تعریفی بسیار نزدیک با تعریف فوق ارائه داده اند (ر.ک: خسروپناه، «گفتمان فلسفه فقه»، فصلنامه قیسات، ش ۳۲، ص ۲۲ و ۲۳).

۱. اینکه فلسفه فقه دانشی است گزارشی، یکی از دیدگاه‌ها در مسئله است که به نظر ما صحیح نیست - که در عنوان «روش تحقیق در فلسفه علم فقه» آن را بررسی می‌کنیم - بلکه با دیدگاه خود گوینده در جای دیگر ناسازگار است.<sup>۱</sup>
۲. هستی و بود علم فقه امری مفروض و مسلم است و نیاز به پژوهش ندارد؛ چراکه اگر هستی علم فقه مفروض نباشد، از اساس موضوعی برای فلسفه علم فقه وجود نخواهد داشت.<sup>۲</sup>

### تعریف پنجم

برخی در تعریف فلسفه فقه آورده‌اند: فلسفه فقه مباحثی هستند که به کلیت فقه می‌پردازند و به آن دسته از پرسش‌های اساسی که رویاروی کل فقه قرار دارند پاسخ می‌دهند؛ مباحثی که روند کار فقه را در دو حوزه کل فقه و کار فقیه، بررسی می‌کنند.<sup>۳</sup>

### ارزیابی

اینکه فلسفه فقه به پرسش‌های اساسی که رویاروی کل فقه [البته با این توضیح که «به عنوان رشته علمی»] قرار دارد پاسخ می‌دهد مطلب صحیحی است، ولی دو اشکال در این تعریف وجود دارد:

۱. «پرسش‌های اساسی» ابهام دارند. لازم بود دست‌کم نمونه‌هایی از این پرسش‌ها عنوان می‌گشت، نظیر مبانی، اهداف، روش‌های علم فقه.
۲. کار فقیه همان اجتهاد و فقه است، بررسی کار فقیه در قلمرو فلسفه اجتهاد قرار دارد و از قلمرو فلسفه علم فقه به عنوان رشته علمی خارج است. توضیح «به عنوان رشته علمی» را اضافه کردیم تا کسی از فقه، اجتهاد و فقهت را برداشت نکند.

۱. وی در جای دیگر، کار فلسفه علم را نقادی و سنجش علم فقه می‌داند (ر.ک: عابدی شاهرودی، گفتگوهای فلسفه فقه، ص ۱۶۲).

۲. مگر اینکه مراد وی از هستی دستگاه فقه، اثبات علم بودن آن باشد؛ یعنی چیزی که در خارج وجود دارد و عده‌ای از دانشوران ادعا دارند که یک رشته علمی است و ویژگی‌های آن را دارد، به صورت علمی ثابت شود به تعبیر دیگر، مراد از هستی کآن تامه نیست، بلکه کآن ناقصه است؛ ولی چنین تعبیری خلاف ظاهر است و هستی یک چیز ظهور در کآن تامه دارد، نه کآن ناقصه.

۳. مهریزی، درآمدی بر فلسفه فقه، چاپ‌شده در: متون فقه‌پژوهی، دفتر دوم، ص ۱۵.

## تعریف برگزیده

قبل از ارائه تعریف برگزیده توضیح چند مطلب ضروری است:

۱. مقصود از تعریف، شناساندن چیزی است که برای دیگران ناآشناست، تعریف را می‌توان به صورت‌های گوناگونی ارائه داد؛<sup>۱</sup> نظیر تعریف با توضیح واژه‌های به کاررفته تعریف به روش، تعریف به منابع، تعریف به موضوع، تعریف به هدف و... و هرچه چیزی از جنبه‌های بیشتری معرفی شود تعریف دقیق‌تر و بیشتر واقعیت آن را می‌شناساند.

۲. معمولاً علم را به موضوع و هدف تعریف می‌کنند، ولی از آنجا که فلسفه علم فقه از رشته‌های علمی است که در آستانه تدوین است؛ از این رو، ما تلاش می‌کنیم آن را از جنبه‌های مختلف تعریف کنیم تا آشنایی بیشتر شود، ولی باید توجه داشت تعریف علمی باید دقیق باشد. نخست با توضیح واژه‌های به کاررفته، آن را تعریف می‌کنیم.

## الف) تعریف واژه‌ای

در این تعریف ما با سه واژه روبه‌رو هستیم:

- فلسفه: فلسفه کاربردهای گوناگونی دارد،<sup>۲</sup> فلسفه در هنگامی که اضافه می‌شود (فلسفه مضاف) به معنای رشته علمی است که از بررسی عقلاتی یک رشته علمی، دین، فن، هنر و... به دست می‌آید.

- علم: واژه علم نیز کاربردهای متعددی دارد.<sup>۳</sup> علم در امثال این کاربرد به معنای مجموعه آگاهی‌های مرتبط، روشمند و از روی دلیل است که تحت نام یک رشته علمی تدوین یافته است.<sup>۴</sup> خواه این آگاهی‌ها به حد قطع برسند، یا صرفاً گمان‌آور باشند.<sup>۵</sup>

۱. برای اطلاع از انواع تعریف، ر.ک: نبوی، مبانی منطق و روش‌شناسی، ص ۴۸-۴۱.

۲. برای نمونه ر.ک: مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۶۵ و ۶۶.

۳. نگارنده در جای دیگر بسیاری از این کاربردها را توضیح داده است (ر.ک: ضیائی‌فر، «فلسفه علم فقه»، فصلنامه نقد و نظر، ش ۴۷ و ۴۸، ص ۲۷۵ و ۲۷۶).

۴. برخی در تعریف علم گفته‌اند: علم، آگاهی نظام‌یافته و روشمند است (شهرستانی، مدخل الی علم الفقه، ص ۱۵)؛ ولی باید گفت علم در رشته علمی دو ویژگی دیگر دارد یکی اینکه معرفت از روی دلیل است و کسی را آگاه و متخصص در یک رشته علمی می‌دانند که آگاهی وی از روی دلیل باشد و دیگر آنکه لازم نیست آگاهی حتماً به صورت قطعی باشد، بلکه آگاهی ترجیحی هم کافی است که توضیح آن می‌آید.

۵. صاحب معالم پس از اینکه فقه را «علم به احکام شرعی فرعی از روی استدلال» تعریف می‌کند. این اشکال را نقل می‌کند که فقیه نسبت به اکثر مسائل فقهی ظن حاصل می‌کند، چگونه فقه را به علم تعریف کردید؛ وی در

فقّه: واژه فقه هم از واژه‌هایی است که کاربردهای متنوعی دارد.<sup>۱</sup> مراد از فقه در این ترکیب همان رشته علمی است که آن را به «علم به احکام شرعی فرعی برخاسته از دلیل تفصیلی هر مسئله» تعریف کرده‌اند و از آن به فقه استدلالی تعبیر می‌کنند.

#### ب) تعریف به موضوع

فلسفه علم فقه یک رشته علمی است که موضوع آن علم فقه است و به سخن دیگر، «فقه استدلالی» را از جنبه‌های مختلف نظیر موضوع، قلمرو، اهداف، مبادی، منابع، روش‌ها، گرایش‌ها و... بررسی می‌کند.

#### ج) تعریف به هدف

فلسفه علم فقه یک رشته علمی است که هدف آن توصیف، تحلیل و نقادی علم فقه است.

#### د) تعریف به ساختار

شاید گویاترین معرفی برای فلسفه علم فقه تعریف آن به ساختارهای کلی آن باشد. فلسفه علم فقه یک رشته علمی است که فقه استدلالی را از نظر تعریف، موضوع، علوم مرتبط، جایگاه، رتبه منطقی، اهداف، قلمرو، منابع، مبانی، روش‌ها، ساختار، مکاتب، عوامل تأثیرگذار بر آن و... بررسی می‌کند.

### گفتار دوم: تفاوت فلسفه علم فقه و فلسفه احکام

ممکن است تصور شود که «فلسفه علم فقه» همان «فلسفه احکام» است. بلکه گاه چنین تصور شده است. ولی این دو متفاوت است هم از ناحیه مضاف و هم از ناحیه مضاف‌الیه:

۱. از ناحیه مضاف: «فلسفه» در فلسفه علم فقه، به معنای «بررسی عقلاتی» است در حالی که «فلسفه» در «فلسفه احکام» به معنای مبانی، علل و حکم است. به سخن دیگر، آن

پاسخ می‌گوید: «علم در اینجا به معنای اعم است یعنی راجح بودن، هرچند که مانع از نقیض نباشد و کاربرد واژه علم در معنای اعم کاربرد شایع و متعارفی است» (ر.ک: عاملی، معالم الدین، ص ۲۶ و ۲۷ و نیز ر.ک: شیخ بهایی، زبدة الاصول، ص ۴۱).

به نظر نگارنده علم در تعریف همه رشته‌های علمی به معنای مطلق آگاهی است، چه آگاهی قطع‌آور باشد، چه آگاهی‌ای که صرفاً راجح است و به خصوص آگاهی قطع‌آور اختصاص ندارد.

۱. این کاربردها را در فصل دوم همین پژوهش ذکر خواهیم کرد. از این رو از تکرار آن خودداری می‌کنیم.

مصالح و مفاصدی که باعث جعل حکم شده است، حال این مصالح و مفاصد بخشی از علت جعل حکم باشند (جزء العله)، یا تمام علت آن باشند (تمام العله).

۲. از ناحیه مضاف‌الیه: «فقه» در «فلسفه علم فقه» به معنای «فقه استدلالی» است که یک رشته علمی است، ولی «احکام» در «فلسفه احکام» به معنای فقه به معنای یک رشته علمی نیست، بلکه به معنای واقع حکم شرعی است (مقام ثبوت) حال چه یک حکم<sup>۱</sup> یا مجموعه‌ای از احکام.<sup>۲</sup> به سخن دیگر، فقه در فلسفه علم فقه همان «رشته علمی و فقه استدلالی» است که از سوی انسان‌های غیرمعصوم تدوین شده است - هرچند از نظر منابع (کتاب و سنت) غالباً و حیانی است.

ولی مراد از «احکام» در «فلسفه احکام» احکام شرعی است که شارع مقدس جعل کرده است؛ گرچه نسبت میان شریعت و فقه تغایر نیست، ولی نسبت میان آن دو تساوی هم نیست، بلکه نسبت میان آنها عموم و خصوص من وجه است. شریعت، واقع و نفس‌الامر احکام مجعول از جانب شارع مقدس است (مقام ثبوت)، ولی فقه آن احکامی است که فقیه به روش‌های معتبر و ضابطه‌مند آنها را کشف می‌کند. بنابراین، رابطه میان فقه و شریعت رابطه کاشف و مکشوف است.

آری، گاه «فلسفه فقه» به کار می‌رود و مراد از آن «اصول و مبانی<sup>۳</sup> احکام فقهی» یا «احکام شریعت» (به معنای خاص) است، ولی این معنا غیر از معنای «فلسفه علم فقه» است و برای اینکه چنین اشتباهی پیش نیاید، لازم است کلمه علم را اضافه کنیم و میان «فلسفه فقه» و «فلسفه علم فقه» فرق بگذاریم؛ همان‌گونه که میان «فلسفه تاریخ» و «فلسفه علم تاریخ» و... فرق وجود دارد.

### گفتار سوم: اهداف و فواید فلسفه علم فقه

یکی از پرسش‌های مقدماتی مهم این است که هدف از تدوین فلسفه علم فقه چیست و چه فوایدی بر تدوین چنین رشته‌ای باز می‌شود؟<sup>۴</sup> به این پرسش از دو زاویه می‌توان پاسخ داد؛ یکی از جهت عام که درباره همه فلسفه‌های مضاف وجود دارد و دیگری از ناحیه خصوص

۱. نظیر وجوب رد سلام.

۲. نظیر مجموعه احکام خانواده.

۳. برخی به این معنا اشاره کرده‌اند؛ برای نمونه، ر.ک: مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۷۲.

۴. برخی دانشوران در گذشته معمولاً مباحث هشت‌گانه‌ای را در مقدمه کتاب‌های خویش ذکر می‌کردند که به رؤوس ثمانیه معروف شده که یکی از این مباحث، اهداف و فواید آن رشته علمی بوده است (برای اطلاع بیشتر ر.ک: یزدی، الحاشیه علی تهذیب المنطق، ص ۱۱۹؛ تهانوی، کشاف اصطلاحات الفنون، ج ۱، ص ۱۰).

فلسفه علم فقه؛ ولی چون ما به این بحث در حد مقدماتی می‌پردازیم این دو جنبه را تفکیک نمی‌کنیم.

در آغاز، به برخی سخنان کسانی که اهداف و فواید فلسفه علم فقه را بیان کرده‌اند پرداخته، سپس آنها را بررسی نموده و سرانجام به بیان دیدگاه خود می‌پردازیم. یکی از دانشوران درباره فایده فلسفه علم به صورت عام می‌گوید:

یک فایده فلسفه علم، نقادی علم است؛ چون فلسفه علم در حقیقت سنجش علم است و همین امر باعث پیشرفت علوم است؛ مثلاً پیشرفت‌های علم فیزیک از اواخر قرن نوزدهم به بعد تا حدی مرهون فلسفه فیزیک است.<sup>۱</sup>

برخی دیگر نیز به فهم دقیق و عمیق یک رشته علمی و مفاهیم اصلی و نظام‌های آن،<sup>۲</sup> تأثیرگذاری بر استنباط احکام فقهی حقوقی<sup>۳</sup> و شناخت روش‌شناسی صحیح یک رشته علمی<sup>۴</sup> و... به عنوان اهداف و فواید فلسفه حقوق و معرفت‌شناسی اشاره کرده‌اند.

یکی از دانشوران معاصر در پاسخ از پرسش آثار و فواید فلسفه فقه می‌گوید:

کمترین چیزی که ما از تأثیر فلسفه فقه بر فقه انتظار داریم این است که با روشن شدن مبادی تصویری و تصدیقی و روش‌شناسی و شناخت‌شناسی، در شفاف شدن مبانی فقه کمک کند. این شفاف شدن ممکن است اولاً، در خود فقه تأثیر بگذارد و گزاره‌هایی را در درون فقه متحول سازد؛ ثانیاً، نوع نگاه ما را عوض کند. نگاه عالمانه به مسائل فقهی با نگاه جاهلانه فرقه‌ها در همین است که یکی با تنقیح جوانب مختلف به مسئله فقهی می‌نگرد و دیگری بدون این تنقیح؛ به عنوان مثال، اگر نظر ما در فلسفه فقه، این شد که ماهیت حکم، اعتبار است، تلقی ما از وجوب و حرمت با تلقی کسی که قائل است وجوب و حرمت یک امر واقعی و عینی است، متفاوت است. «عینی‌گرایان» نمی‌گویند: «صلوة جمعه واجب است» انشاء و اعتبار است؛ یعنی تلقی‌شان از همین قضیه فرق می‌کند؛ زیرا تصورشان از وجوب فرق کرده است. در ناحیه علم به احکام هم همین‌طور است؛ یعنی بحث‌هایی که به مبادی تصویری و تصدیقی برمی‌گردند، اگر قیافه قضیه را هم عوض نکنند، تلقی ما را از آن تغییر می‌دهند و این تأثیر کمی نیست. هرچند ممکن است «یجب» را «یحرم» نکنند، ولی در هر حال تأثیر می‌گذارد. البته حتی ممکن است در نتایج هم تأثیر کند، شاید مثال

۱. عابدی شاهرودی، گفتگوهای فلسفه فقه، ص ۱۶۲.

۲. ر.ک: حکمت‌نیا، فلسفه حقوق، چاپ شده در: فلسفه‌های مضاف، ج ۲، ص ۱۶۳، به کوشش عبدالحسین خسروپناه.

۳. ر.ک: حکمت‌نیا و همکاران، فلسفه حقوق خانواده، ج ۱، ص ۱۴.

۴. ر.ک: خسروپناه، فلسفه معرفت، چاپ شده در: فلسفه‌های مضاف، ص ۳۱۴.



آن این باشد که اگر ما معتقد باشیم ماهیت حکم اعتبار است، ممکن است در اجتماع امر و نهی معتقد شویم امر و نهی با هم جمع شوند، هر چند بعضی‌ها؛ مثل مرحوم اصفهانی معتقدند امر و نهی حتی اگر به لحاظ ذات جمع شوند به لحاظ مبادی و غایات اجتماعشان ممتنع است، ولی بالذات با هم تنافی ندارند، اما اگر ماهیت حکم را واقعی گرفتیم، بالذات هم تنافی پیدا می‌کنند.

به هر حال، بعضی از این بحث‌ها مسلماً در نگرش فقیه مؤثرند. بعضی هم ممکن است ثمرات عملی داشته باشد که نمی‌توان منکر آن شد. بنابراین، در اصل فایده‌اش هیچ تردیدی نیست.<sup>۱</sup>

یکی دیگر از دانشوران معاصر درباره فواید و کارکردهای فلسفه فقه می‌گوید:

تشخیص و تعیین پیش فرض‌های علم فقه، رده‌بندی آنها، تحقیق نقادانه در باب آنها و (در صورت امکان) اثبات آنها از شؤون و کارکردهای فلسفه فقه است.<sup>۲</sup>

وی در ادامه درباره غایت فلسفه فقه می‌گوید:

غایت فلسفه فقه دو چیز است: ایضاح مبادی تصویری علم فقه و اثبات مبادی تصدیقی آن. شاید یکی از مهم‌ترین آثار و فواید مترتب بر فلسفه فقه این باشد که به پیش فرض‌های علم فقه، که چه بسا مُضَمَّر باشند و حتی ناآگاهانه اتخاذ شده باشند تصریح می‌کند و آنها را به آستانه آگاهی همه، اعم از مجتهد و مقلد، می‌رساند. آگاهی از این پیش فرض‌ها، هم در جهت اصلاح و تهذیب علم فقه سودمند است و هم برای نشان دادن نقاط قوت و ضعف فقه اسلامی، عموماً، و هر یک از مکاتب فقه اسلامی، خصوصاً، و هم در جهت کاهش پیش‌داوری‌ها و خام‌اندیشی‌های پیروان هر یک از مکاتب فقهی نسبت به سایر مکاتب. این آگاهی همچنین می‌تواند سبب‌ساز پیدایش یک، به اصطلاح قدما، «علم‌الخلاف» یا، به اصطلاح امروزی، «فقه مقایسه‌ای» پیشرفته باشد.<sup>۳</sup>

به‌طور کلی اهداف فلسفه‌های مضاف، شناخت و بررسی یک رشته علمی از ابعاد و جنبه‌های مختلف است. ابعادی نظیر اهداف، روش‌ها، مبانی، منابع، ساختار، مکاتب و

۱. ر.ک: لاریجانی، گفتگوهای فلسفه فقه، ص ۲۰۶ و نیز همان، فصلنامه نقد و نظر، ش ۱۲، ص ۹۷. دیگری هم در پاسخ پرسش از فایده و هدف فلسفه فقه می‌گوید: «برای عالم فقه و دیگران روشن می‌کند که علم فقه بر چه اموری بیرون خودش مبتنی است. شاید مهم‌ترین فایده فلسفه علم فقه همین باشد» (مجتهد شبستری، گفتگوهای فلسفه فقه، ص ۵۸). برخی دیگر هم به همین فایده در لابه‌لای مباحث خود اشاره کرده‌اند (ر.ک: هادوی تهرانی، مبانی کلامی اجتهاد، ص ۲۶).

۲. ملکیان، «فلسفه فقه در نظرخواهی از دانشوران»، نقد و نظر، ش ۱۲، ص ۴۰.

۳. ر.ک: همان، ص ۹۸.

گرایش‌ها، علوم تأثیرگذار و... گرچه برخی از این ابعاد از جهاتی اهمیت بیشتری دارند. مثلاً، در مقام شناخت و آموزش یک رشته علمی ساختار آن رشته علمی اهمیت بیشتری دارد ولی از نظر تأثیرگذاری و تحول‌آفرینی اهداف، مبانی و روش‌ها اهمیت بیشتری دارند ولی نمی‌توان اهداف فلسفه علم‌ها و از زمره آنها فلسفه علم فقه را به شناخت و بررسی امثال مبانی یک رشته علمی منحصر ساخت. بنابراین، می‌توان اهداف فلسفه یک عدم نظیر فلسفه علم فقه را در سه محور کلی ذیل دسته‌بندی کرد:

۱. شناخت دقیق و عمیق یک رشته علمی از جنبه‌های مختلف<sup>۱</sup> نظیر مبانی، اهداف،

روش‌ها، ساختار، منابع، مکاتب و...؛

۲. ارزیابی و بررسی نقادانه یک رشته علمی از جنبه‌های یادشده؛

۳. ارائه پیشنهاد درباره ابعاد یک رشته علمی.

البته این اهداف مبتنی بر آن هستند که فلسفه علم فقه را توصیفی و توصیه‌ای بدانیم - همان‌گونه که به نظر ما چنین است - ولی اگر هدف آن را صرفاً توصیف بدانیم، تنها هدف اول و اگر هدف آن را صرفاً توصیه‌ای بدانیم فقط هدف دوم و سوم برای فلسفه فقه متصور خواهد بود.

### گفتار چهارم: روش فلسفه علم فقه

یکی از پرسش‌های مقدماتی مهم این است که روش تحقیق در فلسفه علم فقه به چه شیوه‌ای است؟ آیا روش تحقیق در فلسفه علم فقه صرفاً گزارشی و توصیفی است، یا روش تحقیق در فلسفه علم فقه صرفاً انتقادی و توصیه‌ای است یا در فلسفه علم فقه از دو روش می‌توان استفاده کرد؟

این پرسش درباره همه فلسفه‌های مضاف و علوم درجه دوم وجود دارد. قبل از بررسی احتمال‌ها و دیدگاه‌ها در این زمینه لازم است دو واژه «توصیف» و «توصیه» را توضیح دهیم.

مراد از توصیف، نقل مطالبی است که صاحب‌نظران یک رشته علمی انجام داده‌اند. مثلاً خبر می‌دهد که بسیاری از فقیهان موضوع علم فقه را «فعل مکلف» دانسته‌اند.

مراد از توصیه، اظهار آن چیزی است که به نظر فیلسوف علم باید و نباید در یک رشته علمی انجام گیرد؛ از این رو فیلسوف فقه به عنوان یک صاحب‌نظر درباره ابعاد مختلف رشته

۱. این جنبه‌ها را در ساختار فلسفه علم فقه ذکر خواهیم کرد.

فقه، نظیر تعریف، موضوع، اهداف، روش‌ها اظهار نظر می‌کند. مثلاً می‌گوید گرچه برخی فقیهان هدف علم فقه را اخروی دانسته‌اند، ولی این نظر صحیح نیست، بلکه نظر صحیح این است که هدف علم فقه هم جنبه دنیوی دارد و هم جنبه اخروی و بر نفی دیدگاه اول و اثبات دیدگاه دوم استدلال می‌کند.

اینک پس از روشن شدن معنای توصیف و توصیه، این پرسش را بررسی می‌کنیم که روش تحقیق در فلسفه علم فقه توصیفی است یا توصیه‌ای؟ سه احتمال و شاید سه دیدگاه در این باره وجود دارد و از آنجا که این پرسش درباره همه فلسفه علم‌ها وجود دارد، ما این بحث را به صورت عام مطرح می‌کنیم.

### احتمال اول: توصیفی بودن روش فلسفه علم

یک احتمال این است که روش فلسفه‌های مضاف و علوم درجه دوم گزارشی است؛ چراکه فلسفه علم یعنی شناخت یک رشته علمی با نگاه بیرونی به آن. بنابراین، اگر بخواهیم مثلاً علم فقه را با چنین نگاهی بررسی کنیم، باید گزارش و توصیفی از این علم از جنبه‌های مختلف آن ارائه دهیم. در حالی که در بررسی مسائل یک علم ما به شکل توصیه‌ای و معیاری آن را بررسی می‌کنیم. برای مثال، در علم فقه این مسئله را بررسی می‌کنیم که آیا «تحجیر زمین بایر باعث حقی برای تحجیرکننده می‌شود یا نه»؟ و این مسئله را به روش معیاری و اجتهادی بررسی کرده، بر نفی و یا اثبات آن دلیل اقامه می‌کنیم. ولی در فلسفه علم فقه به شکل توصیفی علم فقه را از جنبه‌های مختلف بررسی می‌کنیم. برای مثال، این مسئله را بررسی می‌کنیم که «آیا در علم فقه از روش استقرائی یا روش تاریخی استفاده می‌شود یا نه؟ (روش توصیفی و گزارشی) نه اینکه روش استقرائی یا تاریخی حجت است یا نه؟» (روش توصیه‌ای و معیاری).

یکی از تفاوت‌های مهم غالب علوم درجه اول با علوم درجه دوم و فلسفه علم‌ها همین است که روش بررسی در علوم درجه اول غالباً معیاری و توصیه‌ای است، ولی در علوم درجه دوم گزارشی و توصیفی است برخی در این باره آورده‌اند:

پوشیده نیست که تا ممکن است نباید سنخ مباحث فلسفه فقه را از سنخ مباحث فلسفه‌های مضاف جدا کرد و به هر یک ویژگی خاصی داد؛ و تا دلیلی این جدایی را توجیه نکند باید مباحثی را در فلسفه فقه قرار داد که سنخ آنها در سایر فلسفه‌های مضاف نیز مورد بحث قرار می‌گیرد، بنابراین، اگر سنخ مباحث فلسفه‌های مضاف

بحث‌های هستی‌شناسانه (فلسفی)، گزارشی و بدون تعهد به اثبات نظریه‌ای خاص است، این ویژگی‌ها باید در مباحث فلسفه فقه نیز مراعات گردد. آنچه جستجو از متون مربوط به فلسفه‌های مضاف ثابت می‌کند و قدر متیقن از آنها و مورد وفاق همگان به شمار می‌رود، بحث‌های هستی‌شناسانه نسبت به مضاف‌الیه فلسفه است، به همین دلیل وضعیت حاکم و غالب بر فلسفه‌های مضاف، حکایت و گزارشی است و اگر گزارش‌گر به اظهارنظر یا داوری می‌پردازد، در واقع استنتاج و أخذ لوازم از همان حکایت و گزارش است، بدون اینکه خواسته باشد یا از دامنه بحث‌های فلسفی بیرون گذارد، هرچند ممکن است برخی استثناءها نیز وجود داشته باشد.<sup>۱</sup>

### احتمال دوم: توصیه‌ای بودن کار فلسفه علم

احتمال دیگر این است که روش فلسفه‌های مضاف و علوم درجه دوم توصیه‌ای است چراکه یکی از رسالت‌های مهم و اهداف اصلی طرح و تدوین فلسفه‌های مضاف، بررسی مبادی و روش‌های یک علم است تا بتوان به وسیله بررسی معیاری مبادی و روش‌های نادرست و ناموجه را اصلاح کرد. برخی در این باره گفته‌اند:

در پاسخ این سؤال که کار فیلسوفان علم دستوری است یا تاریخی، به نظر من حق این است که باید توصیه‌ای کارکنند؛ یعنی شما در فلسفه فقه این سؤال را مطرح می‌کنید که ماهیت حکم چیست؟ در پاسخ باید ماهیت حکم را آنچنان که می‌بینید تحلیل کنید و چندان شواهد و قراین بر آن ارائه کنید که هر فیلسوف علمی به آن ملتزم شود، نه اینکه باکاری تاریخی، گزارشی از رفتار عالمان قبلی بدهید.<sup>۲</sup>

در نظر این گروه، اگر در فلسفه علم، کار گزارشی هم می‌شود جنبه مقدماتی دارد و هدف اصلی و اصالی نیست.<sup>۳</sup>

۱. علی دوست، فلسفه فقه، چاپ‌شده در: فلسفه‌های مضاف، ج ۲، ص ۱۵۰ و ۱۵۱. برخی دیگر این دیدگاه را نقل و نقد کرده‌اند (برای نمونه ر.ک: لاریجانی، مجله نقد و نظر، ش ۱۲، ص ۹۲).

۲. ر.ک: لاریجانی، همان، ص ۹۱ و نیز ر.ک: ص ۳۴.

۳. به نظر می‌رسد که به همین لحاظ هم گفته شده است که روش «فلسفه علم» عمدتاً روش توصیه‌ای است (ر.ک: همان، ص ۹۵ و نیز ر.ک: همان، گفتگوهای فلسفه فقه، ص ۱۹۶-۲۰۵).

در لابه‌لای کلمات برخی دیگر از صاحب‌نظران نیز توصیه‌ای و گزارشی بودن فلسفه علم فقه مطرح شده و گفته شده است: هیچ‌گاه کار فلسفه، کار گزارشی نیست (ر.ک: کاتوزیان، گفتگوهای فلسفه فقه، ص ۱۱۸). وی در ادامه، کار فیلسوفان حقوق را توصیه می‌شمرد و می‌گوید: «فیلسوفان حقوقی به معنای خاص، کسانی هستند که می‌کوشند احکام را به سوی آرمان‌های خود بکشند» (ر.ک: همان، ص ۱۲۵).

## احتمال سوم: توصیفی و توصیه‌ای بودن فلسفه علم

احتمال سوم این است که روش فلسفه‌های مضاف و علوم درجه دوم، هم جنبه توصیفی دارد و هم جنبه توصیه‌ای. یکی از دانشوران معاصر درباره توصیفی یا توصیه‌ای بودن فلسفه فقه می‌گوید:

فلسفه فقه هم جنبه توصیفی دارد و هم جنبه توصیه‌ای. البته ناگفته پیداست که توصیه‌های فلسفه فقه توصیه‌های ارزشی نیست، بلکه توصیه‌های روشی است؛ یعنی فی‌المثل مانند توصیه‌های اخلاق نیست، بلکه نظیر توصیه‌های منطق است. وقتی منطق صوری می‌گوید: «در قیاس باید سه حد داشت، نه چهار حد» توصیه‌ای می‌کند و با این توصیه فقط روش استدلال قیاسی درست را نشان می‌دهد و از این‌رو، کسی که می‌خواهد دلیلی مغالطه‌آمیز بیاورد ملزم به رعایت این توصیه نیست. فلسفه فقه نیز گهگاه توصیه می‌کند، اما فقط در جهت اینکه استدلال فقهی‌ای درست باشد.<sup>۱</sup>

## بررسی و نتیجه‌گیری

از میان سه احتمال و شاید سه دیدگاه پیشین - احتمال سوم موجه‌تر و قابل دفاع‌تر به نظر می‌آید؛ چراکه مقتضی برای اینکه در فلسفه علم‌ها و علوم درجه دوم به روش توصیفی و توصیه‌ای به تحقیق پرداخته شود وجود دارد و نه تنها مانعی هم در این زمینه وجود ندارد، بلکه شواهدی به نفع آن وجود دارد که در این زمینه می‌توان به چند نکته اشاره کرد:

نکته اول: یکی از اهداف مهم فلسفه علم‌ها، هم توصیفی کامل از یک رشته علمی است و هم ارزیابی آن و ارائه توصیه‌هایی درباره آن رشته علمی است<sup>۲</sup> تا در پرتو توصیه‌ها و ارزیابی‌ها، کاستی‌های آن برطرف شود و زمینه‌های توسعه، رشد و پیشرفت آن فراهم آید.

البته وی در ادامه می‌آورد: «هیچ‌گاه فلسفه حقوق به گزارشی اکتفا نمی‌کند و جنبه‌های ابتکاری و ابداعی همیشه در فلسفه حقوق وجود دارد» (ر.ک: همان، ص ۱۲۶). همچنین لازمه سخن برخی که گفته‌اند: «فایده فلسفه علم، نقادی علم است» (ر.ک: عابدی شاهرودی، گفتگوهای فلسفه فقه، ص ۱۶۲)، توصیه‌ای بودن روش فلسفه علم است.

۱. ملکیان، «فلسفه فقه در نظرخواهی از دانشوران»، مجله نقد و نظر، ش ۱۲، ص ۹۶. برخی دیگر در این باره آورده‌اند: فلسفه فقه، دانش توصیفی، تحلیلی و انتقادی ناظر به فقه است... «روش تحقیق در فلسفه فقه، توصیفی و نقد است» (علی دوست، فلسفه فقه، چاپ شده در: فلسفه‌های مضاف، ج ۲، ص ۱۵۴ و ۱۵۵).

۲. برای اطلاع از اهداف فلسفه علم‌ها، ر.ک: گفتگو با استاد ملکیان، چاپ شده در: پیش‌درآمدی بر مکتب‌شناسی فقهی، به کوشش: ضیائی فر، ص ۱۰۹ و ۱۱۰.

همان‌گونه که یکی علل مهم پیشرفت برخی از رشته‌های علمی در عصر حاضر تدوین فلسفه آن رشته‌های علمی است.<sup>۱</sup>

نکته دوم: نگاهی به فلسفه‌های مضافی که شکل گرفته‌اند - نظیر فلسفه حقوق، فلسفه اخلاق و فلسفه دین، فلسفه زبان و... - نشان می‌دهد که به هر دو شیوه تحقیق صورت گرفته است.<sup>۲</sup>

نکته سوم: معنای توصیه‌ای بودن فلسفه علم این نیست که هر توصیه‌ای در فلسفه علم مطرح شود، چراکه توصیه‌ها بر سه قسم‌اند:

۱. توصیه‌هایی که موضوع آن یک رشته علمی است، مثل این توصیه که «باید قلمرو علم فقه از بیان حکم گسترده‌تر باشد و علم فقه به ارائه نظام و نظریه هم پردازد»، یا این توصیه که «باید در علم فقه از روش «استدلال از راه بهترین تبیین» (abduction) هم استفاده کرد». چنین توصیه‌ای در قلمرو فلسفه علم و در نتیجه فلسفه علم فقه قرار می‌گیرد.

۲. توصیه‌هایی که موضوع آنها یک رشته علمی نیست، بلکه از مسائل علم دیگری هستند، این توصیه‌ها خود بر دو قسم‌اند:

۱-۲. توصیه‌هایی که در یک رشته علمی دیگری بحث شده‌اند، یا علی‌القاعده و براساس تعریفی که از یک رشته علمی ارائه می‌شود و انتظاری که از آن می‌رود، باید در آن رشته علمی بحث و بررسی شود - هرچند دانشوران آن رشته علمی هنوز از آن بحث نکرده‌اند - نظیر این دیدگاه که معصومان(ع) چه در مرحله ابلاغ دین، چه در مقام تفریع احکام کلان بر زیرمجموعه‌ها، چه در مقام تفسیر دین، چه در مقام اجرای احکام دین در جامعه، چه در مقام عمل شخصی خودشان به احکام دین معصوم هستند. جایگاه این بحث علم کلام است - هرچند فرض کنیم متکلمان چنین بحثی را مطرح نکرده باشند - و فیلسوف علم فقه بما هو فیلسوف فقه نباید درباره آن توصیه‌ای داشته باشد، بلکه فیلسوف فقه می‌گوید اگر کسی عصمت را به مرحله ابلاغ دین منحصر دانست، چه پیامدی در فقه دارد و اگر کسی قلمرو عصمت را گسترده دانست و معصوم را در همه عرصه‌ها معصوم دانست چه تأثیراتی بر فقهش به جای می‌گذارد.

۲-۲. توصیه‌هایی که در یک رشته علمی دیگری بحث نشده است و طبق تعریف‌ها و رسالتی که برای رشته‌های علمی ارائه شده است در هیچ رشته علمی مدونی از آنها بحث

۱. ر.ک: عابدی شاهرودی، گفتگوهای فلسفه فقه، ص ۱۶۲.

۲. برای نمونه ر.ک: کاتوزیان، فلسفه حقوق؛ مور، فلسفه اخلاق؛ مطهری، فلسفه دین و فلسفه اخلاق.

نشده است. این قبیل توصیه‌ها هم جزء فلسفه علم فقه قرار ندارند، بلکه باید رشته علمی دیگری تدوین شود و در آن رشته علمی از آنها بحث شود.

آری در مرحله‌ای که هنوز آن رشته علمی تدوین نشده است می‌توان در فلسفه آن علم از آنها بحث کرد، چون فلسفه علم به آنها نیاز دارد، ولی باید تأکید شود که این بحث فلسفه علمی نیست و به صورت استطرادی به آن پرداخته شده است.

بنابراین، از اقسام توصیه‌های یادشده فقط توصیه‌هایی که موضوع آن یک رشته علمی است ضابطه فلسفه علمی را دارند و می‌توان در فلسفه علم - از جمله فلسفه فقه - از آنها بحث کرد.

### گفتار پنجم: تفاوت «فلسفه علم فقه» و «اصول فقه»

یکی از پرسش‌های مهم مقدماتی این است که چه تفاوتی میان «فلسفه علم فقه» و «اصول فقه» وجود دارد. در دیگر رشته‌های علمی، چون علمی با رسالت و کارکرد «اصول فقه» وجود نداشته، به تدوین فلسفه آن علم روی آورده‌اند؛ ولی در فرهنگ اسلامی علم ریشه‌دار و پرسابقه‌ای به نام «اصول فقه» وجود دارد که ممکن است بخش قابل توجهی از نقش‌ها و کارکردهای فلسفه علم فقه را بر عهده گیرد. در این صورت، دیگر نه تنها تدوین رشته علمی مستقلی درباره «علم فقه» به نام «فلسفه علم فقه» ضرورتی ندارد، بلکه موجه نیست.

ارائه پاسخ دقیق به این پرسش به روشن شدن برخی مباحث دیگر وابسته است که دو مبحث مهم آن بدین قرارند:

۱. آیا اصول فقه موجود، همه قواعد و مسائلی که برای استنباط احکام فقهی در شرایط کنونی لازم است در اختیار فقیه قرار می‌دهد یا از این جهت ناقص است؟ به تعبیر دقیق‌تر، آیا اصول فقه موجود مطلوب است، یا باید برای مطلوبیت آن تغییراتی در آن ایجاد کرد؟

۲. آیا روش تحقیق و بحث در اصول فقه و فلسفه علم فقه یکی است، یا در اصول فقه مسائل به شیوه‌ای بررسی می‌شود (نگاه توصیه‌ای) و در فلسفه علم فقه به شیوه‌ای دیگر (توصیفی)؟

از آنجا که بحث دوم را در ذیل عنوان «روش تحقیق در فلسفه فقه» مطرح کردیم صرفاً به بحث اول می‌پردازیم.

### مطلوبیت یا عدم مطلوبیت اصول فقه موجود

آیا اصول فقه موجود همه قواعد و ضوابطی که برای استنباط احکام فقهی لازم است در اختیار فقیه قرار می‌دهد و در نتیجه مطلوب است، یا اصول فقه همه آنچه برای استنباط لازم است در اختیار فقیه قرار نمی‌دهد و از این جهت ناقص است و باید به مباحث آن افزود دو دیدگاه در این زمینه وجود دارد:

#### دیدگاه اول: مطلوبیت اصول فقه موجود

گروهی بر این باورند که اصول فقه موجود دربردارنده همه قواعد و ضوابط استنباط احکام در همه عرصه‌هاست و نیازی نیست تا قواعد و ضوابط دیگری برای استنباط احکام در هیچ عرصه‌ای بیفزاییم. برای نمونه برخی درباره استنباط احکام سیاسی اسلام گفته‌اند:

این‌گونه نیست که برای تشخیص آن [احکام سیاسی اسلام] به قواعد جدیدی در علم اصول نیاز داشته باشیم، بلکه تأمل در خود فقه و ادله‌ای که بیانگر احکام الهی است کافی در شناخت این احکام سیاسی است.<sup>۱</sup>

#### دیدگاه دوم: عدم کفایت اصول فقه موجود

گروهی بر این باورند که اصول فقه موجود مزایای فراوانی دارد، ولی به‌رغم این مزایا، همه قواعد و ضوابطی را که برای استنباط احکام فقهی در همه عرصه‌های عبادی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و... لازم است، دربر ندارد. برخی در این باره آورده‌اند:

نگارنده معتقد است: آنچه از اصول فقه تاکنون بحث شده، بخش اول از سه بخش لازم این دانش است آنچه نگارش یافته دفتر اول از سه دفتری است که در این دانش باید نوشته شود. متخصصان دانش اصول فقه می‌دانند که آنچه از این دانش در اختیار ماست مسائلی است که از «وظیفه فهمنده نصوص شرعی» بحث می‌نماید.<sup>۲</sup>

وی در ادامه مصادیق مباحث اصول فقه را مروروار ذکر می‌کند و آنگاه می‌آورد:

۱. گفتگو با آیت الله مؤمن، چاپ شده در: اصول فقه حکومتی، ص ۲۰۳. وی در ادامه نیز در پاسخ به این سؤال که آیا اصول فقه موجود برای استنباط فقه سیاسی و اجتماعی کاستی‌هایی دارد؟ می‌گوید: نه (ر.ک: همان، ص ۲۱۵).  
 ۲. علی دوست، فلسفه فقه، چاپ شده در: فلسفه‌های مضاف، ج ۲، ص ۱۴۶.



در حالی که به موازات این مسائل، مسائلی وجود دارد که باید «وظایف یا تعهدات مبینان معصوم نصوص شرعی» را روشن نماید و به پرسش‌هایی پاسخ دهد، از قبیل:

الف) مبینان نصوص شرعی تا چه حد هنجارها و عرف‌های زمان خود را در بیان احکام دخالت داده‌اند؟

ب) اعتماد به قراین و به وضعیت مخاطبان نصوص تا چه حد در کلمات معصومین (ع) وجود داشته است؟

ج) خداوند متعال، پیامبر اعظم (ص) و امامان معصوم (ع) تا چه پایه در صدور نص به مصادیق آینده نظر داشته‌اند؟

د) فقیه متکفل استنباط، کلمات معصومین (ع) را باید کلماتی متعدد از اشخاص متعدد فرض کند یا کلماتی متعدد از شخص واحد یا کلامی واحد از شخص واحد؟

ه) پیامبر اکرم (ص) و حضرات معصومین (ع) تا چه حد اجازه نقل به معنا و بیان مضمون بدون اهتمام به حفظ نص الفاظ و جمود بر آن را به روات می‌دادند؟

و) مجاز، کنایه، استعاره و سایر شئون معانی، بیان و بدیع در نصوص شرعی، تا چه اندازه حضور داشته است؟

آنچه بیان گردید بخشی اندک از دفتری گسترده است که به اعتقاد ما باید دفتر دوم اصول فقه را تشکیل دهد و با عنوان کلی «وظایف یا تعهدات مبینان معصوم نصوص شرعی» مشخص گردد.

دامنه مباحث اصول فقه با دفتر دوم هم پایان نمی‌پذیرد! قابل انکار نیست که مسائلی متفرق از خانواده و سنخ مسائل اصول فقه هست که هرچند در عنوان کلی دفتر اول (که وظیفه فهمنده نصوص شرعی) یا عنوان کلی دفتر دوم نمی‌گنجد، لکن از متکفلان مباحث این دانش انتظار می‌رود که به بحث از آن مسائل هم پردازند و آن را در دفتر سوم اصول فقه جای دهند. بخشی از این مسائل در گفتار اول مورد اشاره قرار گرفت.<sup>۱</sup>

این مطلب که اصول فقه موجود برای استنباط احکام در عرصه‌های مختلف - به‌ویژه در عرصه جامعه و حکومت - کافی نیست مطلب صحیحی است،<sup>۲</sup> اما اینکه باید چه مطالبی به

۱. همان، ص ۱۴۷ و ۱۴۸؛ برای اطلاع از دیدگاه‌ها در این زمینه ر.ک: احمد قدسی، انوار الاصول (تقریرات درس خارج اصول آیت‌الله مکارم شیرازی)، ج ۱، ص ۹-۱۴؛ مهریزی، کتاب‌شناسی اصول فقه و جایگاه‌شناسی علم اصول، ج ۱، ص ۲۹۷.

۲. نگارنده در جای دیگری ساختار جدیدی برای اصول فقه پیشنهاد داده است (ر.ک: ضیائی فر، «تأثیر دیدگاه‌های کلامی بر اصول فقه»، فصلنامه نقد و نظر، ش ۴۱ و ۴۲، ص ۳۳۳، پی‌نوشت ش ۱۴).

اصول فقه موجود افزوده شود، یا چه تغییراتی در چینش و ساختار آن پدید آید بحث مفصلی است که باید در محل دیگری بررسی شود.<sup>۱</sup>

با توجه به دیدگاه‌ها و احتمال‌هایی که درباره روش فلسفه فقه و کفایت اصول موجود، احتمال‌های ذیل وجود دارد:

۱. در صورتی که فلسفه علم فقه را صرفاً توصیفی بدانیم و اصول فقه موجود را برای استنباط کافی بدانیم تفاوت میان «فلسفه علم فقه» و «اصول فقه» بسیار آشکار خواهد بود؛ چراکه از یک سو فلسفه علم فقه، توصیفی و اصول فقه توصیه‌ای است و از سوی دیگر اصول فقه مباحثی را مطرح می‌کند و فلسفه علم فقه مباحثی دیگر.

۲. در صورتی که فلسفه علم فقه را صرفاً توصیه‌ای بدانیم و اصول فقه موجود را برای استنباط کافی بدانیم تفاوت میان این دو صرفاً از یک جهت خواهد بود و آن اینکه فلسفه علم فقه صرفاً به توصیه‌هایی خواهد پرداخت که در قلمرو اصول فقه موجود وجود ندارد، ولی ماهیتی اصولی فقهی هم ندارد.<sup>۲</sup>

۳. در صورتی که فلسفه علم فقه را هم توصیفی و هم توصیه‌ای بدانیم و اصول فقه موجود را برای استنباط کافی بشماریم، تفاوت میان این دو مانند فرض اول از دو جهت خواهد بود، هرچند تفاوت به اندازه فرض اول نخواهد بود، چراکه در این فرض مباحث توصیه در هر دو علم وجود دارد و اشتراک این دو را بیشتر می‌کند.

۴. در صورتی که فلسفه علم فقه را صرفاً توصیفی بدانیم و اصول فقه موجود را برای استنباط احکام کافی ندانیم، تفاوت میان این دو علم در حد قابل توجهی خواهد بود چراکه زاویه و روش بحث در این دو علم کاملاً متفاوت خواهد بود و اشتراک مسائل آن هم زیاد نخواهد بود.

۵. در صورتی که فلسفه علم فقه را صرفاً توصیه‌ای بدانیم و اصول فقه موجود را برای استنباط احکام کافی ندانیم، تفاوت میان این دو علم کمتر از صورت پیش خواهد

۱. برخی معاصران این بحث را تا حدودی مطرح کرده‌اند، ولی بررسی بیشتری در این زمینه لازم است (برای نمونه ر.ک: همان، ص ۲۴؛ گفتگو با حجت الاسلام والمسلمین میرباقری، چاپ شده در: اصول فقه حکومتی، ص ۳۱۹ به بعد).  
 ۲. برخی گفته‌اند با تنظیم مسائل اصولی می‌توان جای خالی فلسفه فقه را پرکرد (ر.ک: صادق لاریجانی، «چیستی فلسفه علم اصول و چشم‌انداز آن»، چاپ شده در: جایگاه‌شناسی علم اصول، ج ۲، ص ۲۲۷ و ۲۲۸). به نظر می‌رسد که دیدگاه یادشده با این فرض همخوانی دارد.

بود؛ چراکه زاویه و روش بحث در این دو علم متفاوت نخواهد بود و تنها در ناحیه قلمرو مسائل اختلاف خواهند داشت.

۶. در صورتی که فلسفه علم فقه را هم توصیفی و هم توصیه‌ای بدانیم و اصول فقه موجود را برای استنباط احکام کافی ندانیم، تفاوت میان این دو علم کمتر از صورت چهارم و بیشتر از صورت پنجم خواهد بود چراکه در روش توصیه‌ای با هم اتحاد، ولی در روش توصیفی با هم اختلاف خواهند داشت.

گرچه صورت‌های شش‌گانه اختلاف میان اصول فقه و فلسفه علم فقه را ترسیم کردیم، ولی به نظر نگارنده، صورت صحیح صورت ششم است که هم از نظر روش بحث تا حدی میان این دو تفاوت وجود دارد و هم در مسائل قابل توجهی از مسائل با هم اختلاف دارند.

### گفتار ششم: ساختار فلسفه علم فقه

یکی از پرسش‌های مقدماتی مهم ساختار فلسفه علم فقه است. درباره ساختار فلسفه علم فقه دیدگاه‌های گوناگونی ارائه شده است.<sup>۱</sup> همان‌گونه که درباره ساختار فلسفه علم حقوق، فلسفه علم اخلاق، فلسفه فلسفه، فلسفه فیزیک و... نیز چنین اختلاف نظری وجود دارد.<sup>۲</sup>

نگارنده مهم‌ترین ساختارها درباره فلسفه علم فقه را آورده و سپس ساختار پیشنهادی خود را ذکر می‌کند.

### ساختار اول

این ساختار از سوی اعضای واحد فقه و حقوق تهیه شده است<sup>۳</sup> و به وسیله یکی از گفتگوشوندگان «گفتگوهای فلسفه فقه» نقل و بررسی شده است این ساختار بدین قرار است:

۱. روش تحقیق در اهداف و غایات فقه؛<sup>۴</sup>

۱. بلکه گاه یک صاحب‌نظر چند ساختار متفاوت را در طول زمان مطرح کرده است که آینده نزدیک آنها را نقل می‌کنیم.

۲. برای نمونه ر.ک: تروپه، فلسفه حقوق، ص ۱۷.

۳. این مطلب در پاورقی آمده است (ر.ک: گفتگوهای فلسفه فقه، ص ۵۴) و گفتگوشونده هم بدان تصریح می‌کند

(ر.ک: همان، ص ۷۲). ۴. ر.ک: همان، ص ۶۱.

۲. روش تحقیق در قلمرو فقه؛<sup>۱</sup>
۳. روش تحقیق در مرز فقه و اخلاق؛<sup>۲</sup>
۴. روش تحقیق در مرز فقه و حقوق؛<sup>۳</sup>
۵. روش تحقیق در رابطه فقه و دین؛<sup>۴</sup>
۶. روش تحقیق در رابطه فقه و کلام؛<sup>۵</sup>
۷. روش تحقیق در رابطه فقه و دانش‌های جدید؛<sup>۶</sup>
۸. روش تحقیق در اجتهاد و عوامل مؤثر در آن؛<sup>۷</sup>
۹. روش تحقیق در رابطه فقه و زمان و مکان؛<sup>۸</sup>
۱۰. فقه مقارن؛<sup>۹</sup>
۱۱. ضمانت اجرایی فقه؛<sup>۱۰</sup>
۱۲. بازنگری در دانش‌های پایه مثل اصول و رجال؛<sup>۱۱</sup>
۱۳. تبیین احکام اجتماعی اسلام؛<sup>۱۲</sup>
۱۴. دفع شبهات کارایی فقه؛<sup>۱۳</sup>
۱۵. بررسی تطور و تحول علم فقه؛<sup>۱۴</sup>
۱۶. بررسی مکتب‌های فقهی؛<sup>۱۵</sup>
۱۷. بررسی سیره فقهی فقیهان؛<sup>۱۶</sup>
۱۸. منابع فقه؛<sup>۱۷</sup>
۱۹. نظام‌های فقهی؛<sup>۱۸</sup>
۲۰. موضوعات جدید فقهی.<sup>۱۹</sup>

---

۲. رک: همان، ص ۶۴.	۱. رک: همان، ص ۶۲.
۴. رک: همان، ص ۶۷.	۳. رک: همان، ص ۶۵.
۶. رک: همان، ص ۶۹.	۵. رک: همان، ص ۶۸.
۸. رک: همان.	۷. رک: همان، ص ۷۰.
۱۰. رک: همان.	۹. رک: همان، ص ۷۱.
۱۲. رک: همان.	۱۱. رک: همان.
۱۴. رک: همان، ص ۷۲.	۱۳. رک: همان.
۱۶. رک: همان.	۱۵. رک: همان.
۱۸. رک: همان.	۱۷. رک: همان.
	۱۹. رک: همان ص ۷۴.

## ساختار دوم

یکی از دانشوران معاصر گفته است که مسائل فلسفه علم فقه متعددند. برخی از آنها به علم اصول، و بخشی به فلسفه دین مربوط می‌شوند و پاره‌ای از آنها در علم کلام بررسی می‌گردد و برخی هم هنوز تدوین نشده‌اند.<sup>۱</sup> وی در ادامه برخی مباحث فلسفه علم فقه را چنین بیان می‌کند:

۱. تعریف فقه؛<sup>۲</sup>
۲. موضوع فقه؛<sup>۳</sup>
۳. روش استدلال فقهی؛<sup>۴</sup>
۴. عصمت معصومان؛<sup>۵</sup>
۵. تفکیک بین اقوال، افعال و تقریر امام(ع)؛<sup>۶</sup>
۶. تفکیک میان احکامی که غایت اخروی دارند و احکامی که غایت دنیوی دارند؛<sup>۷</sup>
۷. میزان نظارت احکام قرآن و روایات به احکام عرب جاهلی؛<sup>۸</sup>
۸. رابطه احکام فقهی با خوشاینها و بداینها؛<sup>۹</sup>
۹. تحدید دقیق مفاهیم و تبدیل کردن مفاهیم کیفی به شاخص‌های کمی؛<sup>۱۰</sup>
۱۰. تلقی دین از آزادی و تعقل؛<sup>۱۱</sup>
۱۱. مقایسه روش فقهی با روش‌های جدید برای اثبات اعتبار و تفسیر متن.<sup>۱۲</sup>

## ساختار سوم

وی ساختار دیگری نیز برای فلسفه فقه ارائه داده است. او قبل از بیان ساختار فلسفه فقه، شش مطلب را به عنوان مطلب مقدماتی ذکر می‌کند:

- 
۱. ر.ک: ملکیان، گفتگوهای فلسفه فقه، ص ۱۴. ۲. ر.ک: همان، ص ۱۴.
  ۳. ر.ک: همان، ص ۱۵. ۴. ر.ک: همان، ص ۱۶.
  ۵. ر.ک: همان، ص ۱۶. ۶. ر.ک: همان، ص ۱۸ و ۱۹.
  ۷. ر.ک: همان، ص ۱۹-۲۱. البته این عنوان از محتوای مطلب استنباط شده و با عنوان انتخاب شده از سوی گردآورنده گفتگوها متفاوت است.
  ۸. ر.ک: همان، ص ۲۱-۲۴. این عنوان را هم نگارنده از مطلب استنباط کرده است و با عنوان انتخاب شده از سوی گردآورنده گفتگوها متفاوت است.
  ۹. ر.ک: همان، ص ۲۴-۲۹. این عنوان هم برگزیده نگارنده است و با عنوان گردآورنده اندکی تفاوت دارد.
  ۱۰. ر.ک: همان، ص ۲۹-۳۸. این عنوان هم استنباط نگارنده از متن است و با عنوان گردآورنده اندکی تفاوت دارد.
  ۱۱. ر.ک: همان، ص ۳۸-۴۱.
  ۱۲. ر.ک: همان، ص ۴۱-۵۱. این عنوان هم استنباط نگارنده از متن است و با عنوان گردآورنده اندکی تفاوت دارد.

الف) تعریف فلسفه فقه؛

ب) موضوع فلسفه فقه: (علم فقه، معرفتی درجه اول و فلسفه فقه، معرفتی درجه دوم و ناظر به علم فقه است)؛

ج) غرض و غایت فلسفه فقه: توصیف، توصیه، یا هر دو؛

د) روش فلسفه فقه؛

ه) تقدم یا تأخر فلسفه فقه نسبت به علم فقه؛

و) فرق فلسفه فقه با علم اصول فقه.

وی آنگاه ساختار فلسفه علم فقه را چنین بیان می‌کند:

۱. تعریف (علم) فقه؛

۲. اثبات «علم» (discipline) بودن (علم) فقه؛

۳. موضوع فقه: احکام شرعی یا وظایف عملی یا...؛

۴. غرض و غایت فقه؛

آیا غرض و غایت فقه فقط این است که احکام یا وظایف فی بادی التَّنظر (prima facie) را تعیین کند؟ یا علاوه بر این، احکام یا وظایف در مقام عمل (actual) را نیز تعیین کند؟ یا افزون بر این دو، نظام‌سازی هم بکند؟ یا افزون بر این سه، برنامه‌ریزی هم داشته باشد؟ یا...؟

۵. قلمرو فقه (که کاملاً مرتبط با دو مطلب موضوع فقه و غرض و غایت فقه است)؛

آیا قلمرو فقه فقط شامل افعال (acts) می‌شود؟ یا علاوه بر آن، موقعیت‌ها (situations) را نیز دربر می‌گیرد؟ در بخش افعال نیز، آیا فقط شامل افعال ظاهری و جوارحی می‌شود، یا افعال باطنی و جوانحی را هم دربر می‌گیرد؟ همچنین، آیا فقه دربارهٔ جمیع افعال (ظاهری و باطنی) سخن می‌گوید یا دربارهٔ بعضی از افعال؟ اگر دربارهٔ بعضی از افعال سخن می‌گوید، آن بعض کدام است؟ و آیا تعیین آن بعضی ضابطه‌ای کلی دارد یا نه؟

۶. روش فقه؛

ظاهراً شکی نیست که فقها، در استدلال‌های خود، از سه روش تاریخی، تفسیری (مراد روش تفسیر متون مقدس دینی و مذهبی یعنی هرمنوتیک (Hermeneutics) به معنای اعم آن، است)، و عقلی سود می‌جویند. آیا روش تجربی هم، در استدلال‌تشان، جایی دارد یا نه؟ روش شهودی چه؟

۷. منابع فقه؛

شماره منابع فقه چند است؟ و چه دلیل یا ادله‌ای بر منبع بودن یا نبودن آنچه در طول تاریخ فقه مدعی منبع بودنش شده‌اند، یعنی کتاب، سنت، عقل، اجماع، قیاس، استحسان، عرف، شرایع سابق، مصالح مرسله، فتح و سد ذرایع، و مذهب صحابی، هست؟ در باب دو منبع کتاب و سنت، آیا می‌توان مدعی شد که تفسیر کتاب و سنت منبع نیست، بلکه خود کتاب و سنت منبع‌اند؟ و آیا اساساً، خود کتاب و سنت، و نه تفسیر آنها، چگونه منبع می‌توانند بود؟ و آیا در مقام تفسیر کتاب و سنت، علوم و معارف بشری مفسران تأثیر و دخالت ندارند؟ در باب منبع عقل نیز می‌توان پرسید که مراد از «عقل» دقیقاً چیست؟ آیا نیروی ادراکی خاصی مراد است یا مجموع نیروهای ادراکی ما آدمیان فرآورده علمی آن نیرو، یا نیروها؟ و اگر مراد همین فرآورده‌ها و دستاوردهای علمی (علمی به معنای اعم، نه فقط به معنای تجربی) بشر است. آنگاه اگر این فرآورده‌ها و دستاوردها با آنچه از کتاب و سنت، با اعمال روش‌های تفسیری، به دست آمده تعارض یابند، چه باید کرد؟ در باب عرف نیز پرسیدنی است که چگونه فقیه دغدغه دگرگونی عرف نداشته باشد و آیا تقسیم عرف به عرف صحیح و عرف فاسد گرهی از کار می‌گشاید؟ در مجموع، مسئله بسیار خطیر، تعارض خود منابع فقهی با یکدیگر و تقدم و تأخر آنها نسبت به یکدیگر است، یعنی جایگاه نسبی هر یک از آنها.

۸. تفاوت فقه با بعضی از علوم؛

تفاوت فقه با اخلاق (دینی) و تفاوت فقه با اخلاق، حقوق (در شاخه‌های مختلف آن)، و علوم تربیتی.

۹. ارتباط فقه با بعضی از علوم دیگر؛

الف) علمی که فقه بر آنها متوقف است، مثل فلسفه دین، کلام اسلامی، اخلاق اسلامی، فلسفه فعل (philosophy of action)، فلسفه اخلاق، فلسفه حقوق، فلسفه سیاسی، فلسفه اقتصاد، تاریخ عرب جاهلی و صدر اسلام، معناشناسی، فلسفه زبان، تفسیر قرآن، علم الحدیث، اصول فقه، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، اقتصاد، علوم سیاسی (گذشته از علوم ادبی، مانند صرف، نحو، و لغت زبان عربی).

ب) علمی که مترتب بر فقه‌اند، مثل فقه تطبیقی، علم خلاف.

۱۰. پیش‌فرض‌های فقه و فقها؛

می‌توان پیش‌فرض‌های فقه و فقها را به پنج دسته تقسیم کرد:

الف) پیش‌فرض‌هایی که موجب قطع یا ظن قوی به صدور قرآن و احادیث از رسول خدا حضرت محمد بن عبدالله (ص) و دیگر مراجع دینی و مذهبی (برای مثال، در مورد شیعیان اثنی عشری، حضرت علی بن ابی طالب و حضرت فاطمه زهرا و یازده فرزند آنان(ع)) می‌شود. آنچه در باب خبر محفوف به قراین، اجماع کاشف، بنای عقلا یا سیره متشرعه که کاشف از رأی معصوم باشند و ارتکاز متشرعه و امثال اینها، مورد قبول فقهاست، در واقع، همگی مربوط به روش‌شناسی علوم تاریخی‌اند، و بنابراین، باید از پیشرفت‌ها و دستاوردهای جدید روش‌شناسی علوم تاریخی متأثر باشند. آیا آنچه در علم رجال و در ضمن قواعد رجالی فقهای مسلمان آمده فقط جعل و دَس‌ها و دروغ‌های عمده را برملا می‌سازد، یا سهو و اشتباه‌ها، گولی و کودنی‌ها، و فقدان معلومات لازم برای دریافت سخن معصوم را نیز نشان می‌دهد؟ به هر حال، در فلسفه فقه، باید این دسته از پیش‌فرض‌ها با آنچه امروزه در روش‌شناسی علوم تاریخی مقبول و متبع است مقایسه و سنجیده شود و بهره‌هایی را که از این روش‌شناسی می‌توان برگرفت دست‌مایه تصحیح و تکمیل آن پیش‌فرض‌ها کرد.

ب) پیش‌فرض‌هایی که موجب قطع به حقانیت اقوال، افعال و تقاریر مراجع دینی و مذهبی می‌شود. این پیش‌فرض‌ها همان‌ها هستند که فقها را به عصمت این مراجع معتقد ساخته‌اند. آنچه درباره معجزه، تنصیص انبیای گذشته و جمع شواهد و قراین گفته شده تا صدق دعوی نبوت رسول الله (ص) بدانها مستند شود و آنچه فقهای شیعی در باب عصمت ائمه(ع) و حجیت قول و فعل و تقریر آنان گفته‌اند، همه به این کار می‌آیند. فقها این دسته از پیش‌فرض‌ها را از تفکرات و ادله دانشمندانی که در حوزه‌های فلسفه دین و کلام مطالعه و تحقیق کرده‌اند اخذ و اقتباس نموده‌اند، و همین امر ورود فلسفه فقه را به دو حوزه فلسفه دین و کلام الزام می‌کند، تا از رهگذر آن، مفهوم واضحی از نبوت، امامت، عصمت، علم غیب و امثال اینها و نیز ادله قوتی به سود پیش‌فرض‌های یاد شده حاصل آید. در همین بخش است که برای مثال، باید بین آنچه از معصوم «بما هو شارع» سر می‌زند و آنچه ناشی از منش شخصی او به عنوان یک انسان، است تفکیک قائل شد و آنگاه راهی نشان داد برای تشخیص اینکه از معصوم به ما رسیده است مصداق کدام یک از این دو است.

ج) پیش‌فرض‌هایی که انتظارهای فقیه را از کتاب و سنت می‌سازند. آیا فقیه دردها و مشکلات را با رجوع به افراد و جوامع انسانی درمی‌یابد و فقط درمان‌ها و راه‌های رفع



مشکلات را از کتاب و سنت طلب می‌کند، یا حتی خود دردها و مشکلات را هم از کتاب و سنت می‌جوید؟ آیا فقیه از کتاب و سنت هم دانش می‌خواهد، هم ارزش و هم روش؟ یا دو تا از این سه را؟ یا یکی از هر سه را؟ آیا فقیه در کتاب و سنت در پی کشف احکام و وظایف جاودانه است؟ و آیا احکام و وظایف همیشگی و همه‌جایی و همگانی را از الفاظ و ظواهر (letter) کتاب و سنت می‌طلبد یا از بواطن و روح (spirit) آنها؟ آیا همه چیز را از کتاب و سنت می‌خواهد، یا فقط آنچه را که برای هدایت و سعادت بشر لازم است؟ یا از این هم کمتر، آنچه را که برای هدایت و سعادت لازم است و علوم و معارف بشری (عقل) به دین راه ندارد؟ آیا فقط سعادت اخروی و طریق رسیدن بدان را می‌جوید، یا سعادت دنیوی را هم طلب می‌کند؟ هر فقیهی جواب هر یک از این پرسش‌ها را با توجه به پیش‌فرض‌هایی می‌دهد که مربوط‌اند به خداشناسی، جهان‌شناسی و انسان‌شناسی او هستند، تصویری که فقیه از خدا و انسان دارد و استنباطی که از ارتباط با خدا و انسان دارد و مفهومی که از دنیا و آخرت و چند و چون ارتباط این دو نشئه دارد، همگی در کم و کیف پاسخ به این پرسش‌ها تأثیر دارند. فلسفه فقه به این تصورات، استنباطات و مفاهیم می‌پردازد و از صحت و سقم آنها خبر می‌گیرد.

د) پیش‌فرض‌هایی که در تعیین مراد شارع از گزاره‌های موجود در کتاب و سنت مؤثر می‌افتند. اینکه فقیه از فلان آیه یا حدیث چه دریابد بستگی تام و تمام دارد به اطلاعات او در باب تاریخ عرب جاهلی و صدر اسلام، دانش او در معناشناسی و فلسفه زبان و آگاهی‌های او درباره روش تفسیر و فهم متون (البته، اینها افزون بر صرف و نحو و لغت زبان عربی و علوم بلاغی است که چند و چون حاجت بدانها تقریباً مورد وفاق است). آنچه در مباحث الفاظ علم اصول فقه می‌آید فقط اندکی از مطالبی است که در فهم و تعیین مراد شارع اثر دارند، و همین بخش اندک هم البته از اصلاح و تکمیل بی‌نیاز نیست. معرفت‌شناسی فهم یک متن و تأثیری که معرفت‌های دیگر هر شخص در معرفت تفسیری او می‌نهند و مسائل پرشاری که در این باب پیش می‌آیند، مورد توجه فیلسوف فقه‌اند.

ه) پیش‌فرض‌هایی که فقیه را به اتخاذ یک، یا دو، یا چند منبع دیگر، در کنار دو منبع کتاب و سنت، سوق می‌دهند. چرا فقیهان به کتاب و سنت اکتفا نکرده‌اند و در کنار آنها، منابع دیگری را نیز اتخاذ کرده‌اند؟ و چرا این منابع دیگر در میان همه فقها مشترک نیستند؟ آنچه سبب رویکرد فقها به منبع یا منابع دیگری شده دیدگاه‌هایی هستند که، از یک‌سوی، به

کتاب و سنت و از سوی دیگر، به انسان داشته‌اند. مطالعه و بررسی این دیدگاه‌ها نیز بر عهده فلسفه فقه است، بعید نیست که این کار، هم در جهت تقلیل یا تکثیر تعداد منابع و هم در جهت تغییر جایگاه نسبی منابع و رابطه آنها با یکدیگر مؤثر افتد، چنان که در گذشته نیز چنین بوده است.

همه این پنج دسته پیش فرض، از سویی نشان‌دهنده رمز اختلاف نظریات فقها، و مکاتب فقهی گوناگون‌اند و از سوی دیگر، تأثیر عمیق دانستنی‌های غیر فقهی و حتی غیر دینی فقها را در چند و چون استنباطات فقهی نشان می‌دهند.

۱۱. مطالعه و تحقیق در علل و اسباب دیگری که در چند و چون استنباط‌های فقهی فقیهان مؤثر می‌افتند و از این رهگذر، اختلاف آرای فقهی را موجب می‌شوند، از این قبیل‌اند:

الف) دگرگونی اوضاع و احوال عینی و خارجی (factual) که سبب‌ساز دگرگونی مسائل و مشکلات عملی انسان‌ها می‌شود، بخش قابل توجهی از آنچه تحت عنوان «نقش زمان و مکان در استنباط فقهی» یاد می‌شود، در واقع، همین سنخ دگرگونی‌ها هستند؛

ب) موضوع‌شناسی؛

ج) علم به تاریخ تطور علم فقه؛

د) منش فردی فقیه.

تفاوت احوال شخصی فقیهان و اینکه به‌ویژه از حیث صفاتی مانند: وظیفه‌شناسی، جدیت و دارای وجدان کار بودن، بی‌طرف بودن و پیش‌داوری و تعصب نداشتن، شجاعت اظهار رأی داشتن، دارای فطنت و ذكاء و قوت فهم بودن، با یکدیگر فرق داشته‌اند و از جهت ویژگی‌هایی که لازمه روح و روحیه علمی است مثل هم نبوده‌اند، می‌تواند سبب تفاوت آرا و فتاوی فقهی شود. تأثیر تهذیب اخلاق نیز در همین جا روشن می‌شود.

۱۲. مطالعه و تحقیق در جهت ایضاح مفهومی «پیشرفت» یا «رکود» یا «انحطاط» علم فقه

و نیز در جهت علل پیدایش این امور در تاریخ تطورات علم فقه؛

بررسی علل و عوامل بسط و عمق یافتن فقه در بعضی از ابواب و گسترش و ژرفا نیافتن

آن در بعضی از ابواب دیگر نیز در همین بخش می‌گنجد.<sup>۱</sup>

۱. مصطفی ملکیان، ساختار پیشنهادی به‌گروه فلسفه فقه پژوهشکده فقه و حقوق که در این گروه محفوظ است.

## ساختار چهارم

ارائه‌دهنده ساختار پیشین در جای دیگر ساختاری نزدیک به ساختار یادشده ارائه می‌دهد. وی در آغاز یکی از محورهای مهم فلسفه فقه را پیش‌فرض‌های آن ذکر کرده و چهار قسم پیش‌فرض برای علم فقه به ترتیب ذیل بیان می‌کند:

۱. پیش‌فرض‌های وثاقت متون مقدس دینی و مذهبی: پیش‌فرض‌هایی که موجب قطع یا ظن قوی فقیه به وثاقت متون مقدس دینی و مذهبی (قرآن و روایات) می‌شوند.<sup>۱</sup>

۲. پیش‌فرض‌های حقانیت متون مقدس دینی و مذهبی: پیش‌فرض‌هایی که موجب قطع فقیه به حقانیت اقوال، افعال و تقریرهای و پیشوایان دین و مذهب می‌شوند.<sup>۲</sup>

۳. پیش‌فرض‌های مربوط به عالم واقع: پیش‌فرض‌هایی که از یک سلسله واقعیات در نظام هستی حکایت می‌کنند، نظیر زندگی پس از مرگ و ارتباط اعمال این جهان با جهان آخرت.<sup>۳</sup>

۴. پیش‌فرض‌های صحت تفسیر متون مقدس دینی و مذهبی: پیش‌فرض‌هایی که موجب اطمینان فقیه به صحت تفسیرش از متون مقدس دینی و مذهبی می‌شود.<sup>۴</sup>

وی این قسم از پیش‌فرض‌ها را پنج قسم می‌داند:

۱-۴. پیش‌فرض‌های مربوط به قلمرو فقه (آیا قلمرو فقه به فعل مکلف اختصاص دارد یا فقه علاوه بر آن نظام‌سازی، برنامه‌ریزی و تغییر وضعیت‌ها و... را بر عهده دارد)؟<sup>۵</sup>

۲-۴. پیش‌فرض‌های مربوط به غایت فقه (آیا فقه صرفاً تأمین سعادت اخروی را به عهده دارد، یا علاوه بر آن تأمین سعادت دنیوی را نیز عهده‌دار است)؟<sup>۶</sup>

۳-۴. پیش‌فرض‌های مربوط به منابع فقه (آیا فقط کتاب و سنت منبع هستند یا منابع دیگری نیز وجود دارند؟ آن منابع چه تعداد هستند به چه دلیل)؟<sup>۷</sup>

۴-۴. پیش‌فرض‌های مربوط به شدت و وسعت احکام فقهی (نظیر پیش‌فرض‌هایی که باعث تقسیم حکم‌طلبی به حکم‌جویی و استحبابی شده است، یا باعث تسری حکم از مخاطبی خاص به همه مکلفان گردیده است).<sup>۸</sup>

۵-۴. پیش‌فرض‌های مربوط به شیوه استدلال فقهی (نظیر اموری که شیوه‌های تفسیری، عقلی و تجربی به کار گرفته شده از سوی فقیه را معتبر می‌کند).<sup>۹</sup>

۱. ر.ک: ملکیان، «فلسفه فقه در نظرخواهی از دانشوران»، فصلنامه نقد و نظر، ش ۱۲، ص ۴۰ و ۴۱.

۲. ر.ک: همان، ص ۴۲.

۳. ر.ک: همان، ص ۴۳ و ۴۴.

۴. ر.ک: همان، ص ۴۴.

۵. ر.ک: همان، ص ۴۴ و ۴۵.

۶. ر.ک: همان، ص ۴۷-۵۰.

۷. ر.ک: همان، ص ۵۲.

- وی در ادامه برخی از مسائل دیگر فلسفه فقه را فهرست وار چنین بیان می‌کند:
۵. ارتباط فقه با دیگر علوم (اعم از علوم دینی و غیر دینی)؛
  ۶. روند اجتهاد فقهی؛
  ۷. شرایط و موانع حصول مرتبه اجتهاد فقهی؛
  ۸. تأثیر پیشرفت علوم و معارف بشری و پیدایش مشکلات عملی بر روند اجتهاد؛
  ۹. نقش منش فردی و احوال شخصی فقیه در روند اجتهاد؛
  ۱۰. ملاک یا ملاک‌های ارزش‌گذاری مکاتب و نظام‌های فقهی؛
  ۱۱. ایضاح مفهومی «پیشرفت»، «رکود» و «انحطاط» علم فقه؛
  ۱۲. بررسی عوامل مؤثر در بسط و عمق یافتن علم فقه در بعضی ابواب (مثل عبادات) و گسترش و ژرفانیافتن در بعضی از ابواب دیگر (مثل سیاست)؛
  ۱۳. تحلیل مفهومی بسیاری از مبادی تصویری علم فقه.<sup>۱</sup>

### ساختار پنجم

وی در جای دیگری ساختار نسبتاً متفاوتی ارائه می‌دهد. و فقه را به سه معنا تعریف می‌کند:

۱. فقه از آن‌رو که مجموعه‌ای از گزاره‌هاست؛
  ۲. فقه از آن‌رو که دارای هویت جمعی است؛
  ۳. فقه از آن‌رو که علمی است با سیری تاریخی بیش از هزار سال.<sup>۲</sup>
- وی آنگاه می‌گوید: فقه به هر یک از معانی یادشده پیش‌فرض‌هایی دارد که باید در فلسفه فقه بحث شود. وی در ادامه ساختار فلسفه فقه را براساس پیش‌فرض‌های فلسفه فقه سامان می‌دهد و پیش‌فرض‌های علم فقه را به پنج دسته تقسیم می‌کند:
۱. پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی: پیش‌فرض‌هایی که حجیت و اعتبار وحی را از نظر معرفت‌شناختی ثابت می‌کنند. همان‌گونه که حس و عقل از نظر معرفت‌شناختی حجت‌اند؛<sup>۳</sup>
  ۲. پیش‌فرض‌های تاریخی: پیش‌فرض‌هایی که ثابت می‌کنند قرآن و روایاتی که اکنون در اختیار ما هستند، همان قرآنی است که از پیامبر(ص) رسیده و روایات نیز همان روایاتی هستند که از معصومان صدور یافته‌اند؛<sup>۴</sup>

۲. ر.ک: همو، «فلسفه فقه»، فصلنامه متین، ش ۱۰، ص ۳۷۵.

۱. ر.ک: همان، ص ۵۳.

۴. ر.ک: همان، ص ۳۷۷ و ۳۷۸.

۳. ر.ک: همان، ص ۳۷۵ و ۳۷۶.

۳. پیش فرض های تفسیری: پیش فرض هایی که ثابت می کنند آنچه ما از قرآن و روایات می فهمیم، همان چیزی است که گوینده قرآن و گویندگان روایات اراده کرده اند؛<sup>۱</sup>

۴. پیش فرض های منابع فقه: پیش فرض هایی که ثابت می کند که:

اولاً، کتاب، یا سنت، مثلاً منبع فقه هستند؛

ثانیاً، منابع فقه به تعداد خاصی منحصر است. مثلاً منابع فقه به چهار عدد مشهور (کتاب، سنت، اجماع و عقل) منحصر است و چیز دیگری منبع برای فقه نیست؛

ثالثاً، این منابع برای همه زمان ها منبعیت دارند. گذشت زمان، پیشرفت های علمی و تحولات زندگی باعث نمی شود که اعتبار منبع جدیدی اثبات شود یا برخی منابع پیشین اعتبار خود را از دست بدهند؛<sup>۲</sup>

۵. پیش فرض های داد و ستد علوم: پیش فرض هایی که ثابت می کند:

اولاً، فقه با چه علومی ارتباط و داد و ستد دارد (توصیف)؟

ثانیاً، فقه با چه علومی باید داد و ستد و ارتباط داشته باشد (توصیه)؟<sup>۳</sup>

### ساختار ششم

یکی دیگر از دانشوران معاصر در پاسخ از پرسش عمده مسائل فلسفه علم فقه، در آغاز، مسائل فلسفه فقه را به سه قسم کلی تقسیم بندی می کند:

الف) مسائل مربوط به موضوعات احکام فقهی؛

ب) مسائل مربوط به محمولات احکام فقهی؛

ج) مسائل مربوط به تصدیقات احکام فقهی.

وی مسائل مربوط به تصدیقات فقهی را مهم ترین مسائل فلسفه فقه می داند که طیف وسیعی از مباحث فلسفی، کلامی، اصولی و... را شامل می شوند.<sup>۴</sup> آنگاه برخی زیرمجموعه های هر یک را ذکر می کند. وی در زیرمجموعه مسائل مربوط به موضوعات فقهی مسائل ذیل را می آورد:

۱. موضوع علم فقه (فعل مکلف یا اعم از فعل مکلف)؛

۲. حکم تکلیفی و حکم وضعی؛

۱. ر.ک: همان، ص ۳۷۸ و ۳۷۹.

۲. ر.ک: همان، ص ۳۸۰ و ۳۸۱.

۳. ر.ک: همان، ص ۳۸۲ و ۳۸۳.

۴. ر.ک: لاریجانی، گفتگوهای فلسفه فقه، ص ۲۰۷ و ۲۰۸.

۳. حقیقت فعل مکلف؛

۴. کیفیت دخالت قصد فاعل در فعل مکلف؛

۵. انواع فعل.<sup>۱</sup>

وی در زیرمجموعه مسائل مربوط به محمولات فقهی مسائل ذیل را طرح می‌کند:

۱. ماهیت حکم فقهی (ماهیت وجوب، حرمت، استحباب، کراهت و...)

۲. حقیقت انشاء و اخبار؛

۳. تبعیت احکام از مصالح و مفسد؛

۴. رابطه احکام با غایات آنها؛

۵. غایات احکام فقهی.<sup>۲</sup>

وی در ادامه می‌گوید: مباحث دیگری هم به محمول‌شناسی بازمی‌گردد که با تأمل بیشتر

به دست می‌آید.<sup>۳</sup>

وی در زیرمجموعه مسائل مربوط به تصدیقات احکام فقهی مسائل زیر را مطرح می‌کند:

۱. مبانی تصدیق و حجیت حکم فقهی؛<sup>۴</sup>

۲. منابع شناخت حکم فقهی؛<sup>۵</sup>

۳. معانی حجیت و اقسام آن؛<sup>۶</sup>

۴. دلالت الفاظ و کارکرد زبان و هرمنوتیک؛<sup>۷</sup>

۵. ماهیت سیره‌های عقلایی و ارتباط آن با احکام عقلی.<sup>۸</sup>

وی در جای دیگر تقریباً همین ساختار را ارائه می‌دهد.<sup>۹</sup>

## ساختار هفتم

ارائه‌دهنده ساختار ششم در جای دیگری ساختار نسبتاً متفاوتی ارائه می‌دهد که شمای کلی

آن بدین شرح است:

۱. تعریف فلسفه فقه؛

۱. ر.ک: همان، ص ۲۰۹ و ۲۱۰.

۲. ر.ک: همان، ص ۲۰۸ و ۲۰۹.

۳. ر.ک: همان، ص ۲۰۹.

۴. ر.ک: همان، ص ۲۱۰.

۵. ر.ک: همان، ص ۲۱۱.

۶. ر.ک: همان.

۷. ر.ک: همان، ص ۲۱۲.

۸. ر.ک: همان.

۹. ر.ک: لاریجانی، «فلسفه فقه در نظرخواهی از دانشوران»، فصلنامه نقد و نظر، ش ۱۲، ص ۹۹-۱۰۲.

۲. جایگاه فلسفه فقه؛
۳. شناخت کلی رشته فلسفه فقه؛
۴. روش های فقه؛
۵. ماهیت گزاره های فقهی و تفاوت آن با گزاره های غیر فقهی؛
۶. موضوع فقه؛
۷. غرض فقه؛
۸. ساختار فقه؛
۹. نسبت فقه با دانش هایی نظیر حقوق، کلام، مباحث تفسیری (هرمنوتیکی)؛
۱۰. رابطه فقه با عقل، تجربه بشری و علوم طبیعی؛
۱۱. قلمرو فقه؛
۱۲. جایگاه امور سیاسی در فقه؛
۱۳. فردی یا اجتماعی بودن سمت و سوی فقه؛
۱۴. فقه و مباحثات و منطقه الفراغ.<sup>۱</sup>

۱. موضوع احکام فقهی؛
۲. دخالت قصد مکلف در احکام فقهی؛
۳. ماهیت محمولات فقهی؛
۴. چیستی احکام حکومتی و نسبت آن با حکم اولی و ثانوی؛
۵. ابتدای احکام بر مصالح و مفاسد؛
۶. متعلقات احکام تکلیفی.

۱. عوامل پیدایش تصدیقات فقهی فقیه؛
۲. حجیت احکام در فقه:
  - معنای حجت؛
  - مصادیق حجت؛
  - حجت های مجعول.

۱. ر.ک: لاریجانی، «نشست ساختارشناسی فلسفه فقه»، فصلنامه پژوهش و حوزه، ش ۲۷ و ۲۸، ص ۳۹۸.

۳. روش‌های اثبات قضایای فقهی (عقلی یا نقلی / تاریخی، استقرائی یا بنای عقلایی)؛

۴. پیش‌فرض‌ها در قضاوت‌های فقهی.<sup>۱</sup>

- نسبت فلسفه فقه با فقه؛

- قلمرو فلسفه فقه (آیا تاریخ فقه هم جزء فلسفه فقه است؟)؛

- نسبت فلسفه فقه با علم اصول.<sup>۲</sup>

### ساختار هشتم

یکی از دیگر دانشوران معاصر عمده مباحث فلسفه فقه را در ساختار ذیل بیان می‌کند:

۱. مشخص کردن موضوع بالذات فقه همراه با موضوع‌های بالعرض آن در خود فقه از

موقعیت ناظر. بررسی‌های دقیق برای این مرحله به انجام رسیده است؛

۲. دادن تعریفی رسا که تا حد میسر جامع و مانع باشد؛ از جمله بررسی‌های تبعی

فلسفه فقه همین دادن تعریف جامع و مانع از فقه است. در علم اصول هم این بررسی

به عمل می‌آید. البته در این میان نظری هست که تعریف‌های علوم را شرح‌اللفظی

تلقی می‌کند و خصوصیات مطلوب در تعریف را به داخله هر علم ارجاع می‌دهد.

یکی از محققان قائل به این نظر، محقق خراسانی در کتاب ارزشمند کفایة الاصول

است. این نظر خود یک نظر فلسفه علمی است که مجتهد از آن رو که فیلسوف علم

است، آن را بیان می‌کند؛

۳. پژوهش در جهات و دلایل نیاز به فقه. این مرحله دربردارنده مباحث‌های عمده‌ای در

جهت تبیین وجوه ارتباط انسان با فقه است از آن حیث که انسان، موجودی خردمند،

گزینش‌گر، مسئول و مکلف است؛

۴. ایضاح ارتباط فقه به علم اصول. این مرحله به‌طور تبعی در دو علم فقه و اصول،

به‌دقت و تفصیل، همواره به تحقیق گرفته می‌شود. فقیه و اصولی از آن حیث که

درصدد شناسایی علم خود برمی‌آید، به فلسفه آن می‌پردازد و ارتباط‌های علوم

مورد نظرش را بررسی می‌کند؛

۵. ایضاح ارتباط فقه با کلام اسلامی به دو معنی عام و خاص؛

۶. ایضاح ارتباط فقه با تفسیر قرآن و شرح احادیث؛



۷. ایضاح ارتباط فقه با علم درایه و علم رجال؛
۸. تبیین وجوه ارتباط ممکن فقه با دیگر علوم؛
۹. تبیین منابع تشریح فقه که عبارت‌اند از: کتاب خدا و سنت پیغمبر(ص) و اوصیا(ع)؛
۱۰. تحقیق عقل و اجماع و وجوه استدلال‌های فقهی برآمده از آنها و تحقیق در اینکه عقل و اجماع با اینکه از ادله چهارگانه در فقه شمرده شده‌اند، از منابع نیستند. منابع منحصرند در کتاب و سنت، که مرتبه فعلیت تشریح‌اند، چنان که مرتبه فعلیت ابلاغ آن هستند. خود این توضیح از یک جنبه از بحث‌های کلام عام و خاص و از مباحث علم مابعدالطبیعی متعلق به هستی‌شناختی حیثیات تشریح الهی و از دیگر جنبه از بحث‌های اصول فقه است و همچنین از جنبه سوم از بحث‌های فلسفه فقه به شمار می‌آید؛
۱۱. پژوهش در مجموعه‌های مبادی فقه؛
۱۲. پژوهش در غایات فقه؛
۱۳. پژوهش در طرق گوناگون استدلال‌های فقهی؛
۱۴. بیان فرق‌های درون‌فقهی مانند: فرق احکام وضعی با احکام تکلیفی و فرق احکام با حقوق و جز اینها. بسیاری از اینها را در علم اصول یا در خود فقه بررسی می‌کردند؛
۱۵. ضمانت‌های مندرج در قوانین و احکام فقهی که به‌طور دقیق و مرتبط با هم در کلیت فقه جریان داشته و دستگاه منظم تطبیقی فقه را تحقق می‌دهند.<sup>۱</sup>

### ساختار نهم

یکی دیگر از دانشوران معاصر برخی مباحث فلسفه فقهی را چنین بیان می‌کند:

۱. رابطه میان خاتمیت پیامبر(ص) و استمرار شریعت؛<sup>۲</sup>
۲. تفکیک احکام ثابت از احکام موقت و متناسب با مقتضیات زمان؛<sup>۳</sup>
۳. ملاک‌های تفکیک فقه از اخلاق؛<sup>۴</sup>
۴. رابطه مصالح و مفاسد با احکام شرعی.<sup>۵</sup>

۱. عابدی شاهرودی، «فلسفه فقه در نظرخواهی از دانشوران»، فصلنامه نقد و نظر، ش ۱۲، ص ۱۱ و ۱۲.

۲. ر.ک: محقق داماد، «فلسفه فقه در نظرخواهی از دانشوران»، فصلنامه نقد و نظر، ش ۱۲، ص ۶۷.

۳. ر.ک: همان، ص ۶۸.

۴. ر.ک: همان، ص ۶۹.

۵. ر.ک: همان، ص ۷۷.

### ساختار دهم

یکی دیگر از معاصران بحث فشرده‌ای درباره فلسفه فقه انجام داده و در آن اهم مباحث فلسفه فقه را چنین فهرست کرده است:

۱. اهداف فقه یا مقاصد شریعت؛

۲. قلمرو فقه؛

۳. جایگاه فقه در میان علوم دینی؛

۴. رابطه فقه با دیگر علوم؛

۵. رابطه فقه و زمان؛

۶. متدلوژی تحقیق در اسناد؛

۷. شیوه‌های تفسیر نصوص؛

۸. روش تحقیق فقهی؛

۹. منابع فقه؛

۱۰. معرفت‌شناسی اجتهاد.<sup>۱</sup>

### ساختار یازدهم

یکی دیگر از دانشوران ساختار ذیل را برای فلسفه فقه ارائه داده است:

۱. درآمد:

۱-۱. اطلاقات و کاربردهای فقه؛

۲-۱. نسبت فقه خام با فقه مستنبط و علم فقه و قواعد فقهی؛

۳-۱. جایگاه فقه در هندسه دین؛

۴-۱. روش‌شناسی اکتشاف فقه: (۱. خردگرایی افراطی انسان‌محور؛ ۲. اجتهادگرایی

اعتدالی؛ ۳. نص‌پسندگی؛ ۴. انسداد)؛

۵-۱. معناشناسی فلسفه فقه؛

۶-۱. پیشینه مباحث فلسفه فقه در آرا و آثار سلف.

۲. مبانی فقه (اصول حاکم و مبادی عزیمت برای کشف آموزه‌های حکمی):

۲-۱. مبانی مبدأشناختی (اصول برآمده از اوصاف مبدأ دین)؛

۱. مهریزی، «درآمدی بر فلسفه فقه»، فقه‌پژوهی، ج ۲، ص ۱۸.

- ۲-۲. مبانی انسان‌شناختی (اصول برآمده از ویژگی‌های مکلف / مفسر دین)؛
  - ۳-۲. مبانی معرفت‌شناختی (اصول برآمده از هویت‌شناسی مدارک و دوال معتبر در شناخت دین)؛
  - ۴-۲. مبانی دین‌شناختی (اصول برآمده از احکام هویتی و ذاتی دین و فقه)؛
  - ۵-۲. مبانی متعلق‌شناختی (اصول برآمده از خصلت‌ها و خصوصیات موضوع و متعلق احکام).
- تذکار: مباحثی از قبیل عدالت و فقه، مصلحت و عقلانیت و فقه، فرهنگ (عرف) و فقه، و بسیاری از قواعد فقهیه ذی‌نقش در استنباط احکام فرعی، تحت اصول برآمده از مبانی پیش‌گفته، قابل درک و درج‌اند.
۳. منابع فقه (و روش‌ها و قواعد و ادله به دست آمده از مدارک و دوال معتبر):
    - ۱-۳. کتاب؛
    - ۲-۳. سنت قولی؛
    - ۳-۳. سنت فعلی؛
    - ۴-۳. اجماع، شهرت مقارن عهد معصوم، شهرت فتوایی؛
    - ۵-۳. عقل؛
    - ۶-۳. فطرت.
  ۴. حکم‌شناسی:
    - ۱-۴. ماهیت‌شناسی حکم فقهی / هویت معرفتی قضایای فقهی / حقیقت و اعتبار؛
    - ۲-۴. فرایند تشریح (انشاء تا تنجز)؛
    - ۳-۴. اقسام و تقسیم‌های حکم؛
    - ۴-۴. انواع تقابل میان احکام؛
    - ۵-۴. تفاوت قضایای فقهی با قضایای اخلاقی.
  ۵. موضوع‌شناسی:
    - ۱-۵. متعلق اوامر و نواهی؛
    - ۲-۵. انواع موضوع؛
    - ۳-۵. تبدل احکام (نقش تطور زمان، مکان و انسان در تبدل حکم / شرح علل و انواع تطورات / ظروف و ظرایف اجرای دین و نقش و سهم آن در تحول و تطابق فقه).

۶. تبعیت احکام از مصالح و مفسد:
- ۱-۶. بررسی تبعیت و عدم تبعیت؛
- ۲-۶. امکان و عدم امکان کشف مصالح و مفسد (در مقام تشریح و تطبیق)؛
- ۳-۶. مقاصد الشریعه، و غایت فقه؛
- ۴-۶. علل الشرایع.
۷. قلمرو و هندسه فقه:
- ۱-۷. حیطة و حوزه‌های فقه؛
- ۲-۷. خلوّ و عدم خلّو از حکم (منطقه الفراغ و حوزه مفوّض التشریح)؛
- ۳-۷. ساختار فقه (جامعیت و نظام‌وارگی، یا نقص و بی‌هندسگی؟).
۸. نسبت فقه با:
- حقوق؛
- عرفان؛
- اخلاق.

۱. درآمد:
- ۱-۱. مفهوم‌شناسی فقه و معرفت فقهی؛
- ۲-۱. درباره فلسفه علم فقه:
- (تعریف، موضوع، غایت، ساختار، روش و رویکرد و کارکردها).
۲. ماهیت معرفت فقهی:
- ۱-۲. چیستی علم فقه؛
- ۲-۲. سرشت و صفات معرفت‌شناختی معرفت فقهی.
۳. تکون معرفت فقهی و پیدایش علم فقه:
- ۱-۳. فرایند تکون معرفت فقهی؛
- ۲-۳. تحلیل مبادی ذی‌نقش و ذی‌سهم در تکون معرفت فقهی؛
- ۳-۳. سرگذشت علم فقه.
۴. روش‌شناسی علم فقه:
- ۱-۴. مدارس و مناهج فقهی و نقش آنها در شکل‌گیری روش علم فقه؛

- ۲-۴. روش تفقه مطلوب و علم فقه مطلوب؛
- ۳-۴. ارزش معرفتی قضایای فقهی مستنبط از مدارک و دوال.
۵. ادوار علم فقه و مبادی تحول در آن:
- ۱-۵. استقراء علل تحول در معرفت فقهی؛
- ۲-۵. ادوار فقه و انواع تحول؛
- ۳-۵. ارزیابی عقلانی نظریه‌های تحول در معرفت فقهی؛
- ۴-۵. نظریه مختار.
۶. موانع فهم شریعت و آسیب‌شناسی معرفت فقهی:
- ۱-۶. استقراء موانع براساس مبانی و مبادی خمسه اکتشاف دین؛
- ۲-۶. سنجه‌های بازشناخت سره از ناسره معرفت فقهی.
۷. فصول علم فقه:
۸. نسبت و مناسبات علم فقه با:
  - علم اصول فقه؛
  - علم فلسفه؛
  - علم کلام؛
  - علم حقوق؛
  - علم اخلاق؛
  - قواعد فقهی؛
  - علوم انسانی.<sup>۱</sup>

### ساختار دوازدهم

یکی معاصران پس از نقل تعدادی از ساختارهای ارائه شده برای فلسفه فقه، آنها را به محورهای مورد وفاق و محورهای مورد اختلاف تقسیم کرده و گفته‌اند: که موارد اختلاف به مراتب بیش از محورهای وفاق است<sup>۲</sup> و افزوده آنچه می‌توان به عنوان مسائل مورد وفاق همگان در فلسفه فقه قلمداد کرده مسائلی است که به هستی‌شناسی فقه، نظیر بیان ماهیت

۱. صادقی رشاد، «فلسفه مضاف»، فلسفه‌های مضاف، ج ۱، ص ۴۷-۵۰.

۲. علی دوست، «فلسفه فقه»، فلسفه‌های مضاف، ج ۱، ص ۱۳۶.

فقه، تعیین موضوع، غایت و مسائل آن، روش‌شناسی توصیفی فقه مربوط می‌شود و خارج از این را باید به روشن شدن و رسیدن متکلفان بحث از فلسفه فقه به محورهای مشترک در آنچه گذشت واگذار نمود و گرنه هر محقق براساس مبنای منتخب مسائلی را برای فلسفه فقه ترسیم می‌کند.<sup>۱</sup>

سرانجام وی درباره ساختار فلسفه فقه می‌گوید: مباحث فلسفه فقه را باید در سه گروه

کلان ساختار داد:

(الف) مسائل ناظر به علم فقه؛

(ب) مسائل ناظر به اجتهاد؛

(ج) مسائل ناظر به مناہج فقهی.<sup>۲</sup>

### ساختار سیزدهم

یکی از معاصران می‌گوید مباحث فلسفه علم چهار محور اصلی دارد:

(الف) تاریخ علم؛

(ب) مبادی علم؛

(ج) روش‌شناسی علم؛

(د) تعامل علم با دیگر علوم.<sup>۳</sup>

وی در جای دیگری درباره خصوص فلسفه علم فقه می‌گوید: به حسب استقرار، چهار بخش یادشده برای فلسفه علم فقه نیز وجود دارد.<sup>۴</sup> وی برای بخش دوم تقسیم‌های متعددی نظیر مبادی نزدیک و دور،<sup>۵</sup> مبادی مشترک و اختصاصی یک علم،<sup>۶</sup> مبادی تصویری و تصدیقی<sup>۷</sup> ذکر می‌کند وی مباحثی نظیر بحث ثابت و متغیر،<sup>۸</sup> ساختار و طبقه‌بندی مباحث فقهی<sup>۹</sup> و مبادی انسان‌شناختی فقه،<sup>۱۰</sup> تأثیر آزادی و عدالت بر فقه<sup>۱۱</sup> را از مبادی علم فقه می‌شمرد.

۱. همان.

۲. همان، ص ۱۵۴ و ۱۵۵.

۳. هادوی تهرانی، «فلسفه علم اصول فقه»، مجله پژوهش‌های دینی، ش ۱، ص ۵۵.

۴. ر.ک: همان، نشست اولویت‌های فلسفه علم فقه، ص ۹. ۵. ر.ک: همان، ص ۱۳.

۶. ر.ک: همان، ص ۱۴. ۷. ر.ک: همان.

۸. ر.ک: همان، ص ۱۸.

۹. ر.ک: همان، ص ۱۸. وی مسائل فقهی را به تعبیدی صرف، عرفی صرف و تعبیدی عرفی تقسیم می‌کند (ر.ک:

همان، ص ۱۹ و ۲۰). ۱۰. ر.ک: همان، ص ۲۰.

۱۱. ر.ک: همان، ص ۲۱.

## تحلیل و ارزیابی

همان‌گونه که روشن است فلسفه علم فقه، رشته علمی نوظهوری است و سابقه تدوین جامعی در این باره وجود ندارد. از این رو، اختلاف نظر درباره ساختار علمی که هنوز به مرحله تدوین نرسیده، امری کاملاً طبیعی است.

بسیاری از ساختارهای یادشده نقاط قوت متعددی دارند، ولی در عین حال کاستی‌ها و معایبی نیز دارد که باید برطرف شوند. نگارنده از نقد خرد و تک‌تک آنها خودداری می‌کند و به جای آن به بیان ویژگی‌های کلی ساختار مطلوب و تحلیل علل ارائه ساختارهای متفاوت در این زمینه می‌پردازد و در ضمن آن، برخی کاستی‌ها و نواقص ساختارهای مطرح را یادآور می‌شود و در نهایت ساختار پیشنهادی خود را براساس آن ویژگی‌ها بیان می‌کند.

## تحلیل علل ارائه ساختارهای متفاوت

افزون بر نوظهور بودن فلسفه علم فقه و سابقه نداشتن یک تدوین جامع در این زمینه، به نظر می‌رسد علت‌های ذیل در این زمینه مؤثر بوده‌اند:

۱. یکی از علت‌های ارائه ساختار متفاوت تفاوت تلقی است که از فلسفه علم‌ها به صورت عام - و از جمله فلسفه علم فقه - وجود دارد که در ذیل به مهم‌ترین این تلقی‌ها اشاره می‌شود:

الف) فلسفه علم فقط از پیش‌فرض‌ها و مبانی تصدیقی یک علم بحث می‌کند؛

ب) فلسفه علم فقط مبادی علم اعم از مبادی تصویری و تصدیقی یک علم را بررسی می‌کند؛

ج) فلسفه علم فقط از مبادی تصویری تصدیقی و روش‌شناختی یک علم بحث می‌کند؛

د) فلسفه علم یک رشته علمی است که آن را از ابعاد گوناگون بررسی می‌کند؛ اعم از مبادی تصویری، تصدیقی، روش‌شناختی، اهداف، قلمرو، منابع، علوم مرتبط فقه، ساختارهای علم و...؛

ه) فلسفه علم علاوه بر ابعاد یادشده در بند پیشین، از تاریخ یک رشته علمی نیز بحث می‌کند. به سخن دیگر، تاریخ یک علم هم بخشی از فلسفه آن علم است.<sup>۱</sup>

۱. در خصوص این مطلب دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد (برای اطلاع بیشتر ر.ک: ملکشاهی، «سه روایت از نسبت میان تاریخ علم و فلسفه علم»، مجله معرفت، ش ۸۵، دی‌ماه ۱۳۸۳، ص ۴۰-۴۳).

بنابراین، کسانی که فقط پیش فرض‌های علم فقه را در ساختار پیشنهادی‌شان مطرح کرده‌اند، یا تلقی‌شان از فلسفه علم فقه این است که باید در فلسفه علم فقه فقط از پیش فرض‌های علم فقه بحث کرد، یا اینکه هدف مهم فلسفه علم فقه را بحث از پیش فرض‌های آن دانسته‌اند و بقیه مباحث را چندان با اهمیت ندانسته‌اند. یک نوع ساختار ارائه داده‌اند.

همین تحلیل درباره کسانی که ساختار فلسفه فقه را فقط به مبادی تصویری و تصدیقی، یا به علاوه روش شناختی پرداخته‌اند، وجود دارد.

به نظر نگارنده، فلسفه علم فقه باید به همه ابعاد علم فقه - که در بند «د» بسیاری از آنها را ذکر کردیم - پردازد، ولی تحولات یک رشته علمی که در طول تاریخ<sup>۱</sup> در فلسفه علم جای نمی‌گیرد، بلکه باید در تاریخ علم به صورت جداگانه بررسی کرد، چراکه از یک سو، در دیگر علوم هم فلسفه آن علم از تاریخش جداست و از سوی دیگر، سنخ مباحث از سنخ دیگری است و از سوی سوم، تدوین هر دو به عنوان یک رشته علمی باعث طولانی شدن مباحث یک رشته علمی می‌شود.

۲. یکی از علت‌های دیگر ارائه ساختار متفاوت، عدم تفکیک میان «فقه»، «شریعت»، «اجتهاد» و «افتاء» است. شریعت (به معنای خاص)<sup>۲</sup> آن واقع و نفس‌الامر احکام فقهی است که فقیه با روش اجتهادی و به صورت ضابطه‌مند گاه به آنها می‌رسد و گاه به آنها دست نمی‌یابد؛ چراکه نمی‌توان گفت دو نظر فقهی متفاوت و رو در رو، هر دو کاشف از شریعت‌اند، بلکه دست‌کم یکی از آنها خطاست. فقه یک رشته علمی ضابطه‌مند است که به منظور استخراج و استنباط احکام شرعی تدوین شده است و اجتهاد فرایندی است که فقیه با به کار بستن ضوابط اصولی و قواعد فقهی، مرحله به مرحله طی می‌کند تا سرانجام به نظر کارشناسی فقهی دست می‌یابد. این فرایند غالباً<sup>۳</sup> بدین قرار است: بررسی سند روایت، بررسی دلالت آیه و یا روایت، بررسی معارض‌های احتمالی آیه یا روایت مورد استناد، کیفیت جمع میان متعارضین یا ترجیح یکی بر دیگری، رسیدن به نظر کارشناسی فقهی. پس

۱. بنابراین، آنچه در محور اول ساختار سیزدهم آمده، خارج از مباحث فلسفه علم فقه است.

۲. شریعت به معنای عام، عبارت است از: واقع همه آموزه‌های دینی اعم از اعتقادی، اخلاقی و فقهی و....

۳. این قید بدان جهت است که برخی فقیهان برخی مراحل یادشده را انجام نمی‌دهند که نمونه بارز آن بررسی سندی است، یا برخی فقیهان مرحله دیگری بدان می‌افزایند. برای نمونه برخی فقیهان این مرحله را که روایت از شأن ابلاغ حکم الهی صادر شده یا از شأن دیگری نظیر شأن حکومت یا قضاوت، در برخی از استنباط‌های خود مطرح کرده‌اند.



از طی این مراحل، فقیه در بسیاری از اوقات طبق نظر کارشناسی فقهی فتوا می‌دهد و گاه به دلیل اموری چون مخالفت نظر فقهی‌اش با نظر مشهور فقیهان از افتاء خودداری کرده، به احتیاط روی می‌آورد و افتاء، اخبار از حکم فقهی استنباط شده است.

بنابراین، در ارائه ساختار فقه باید رشته «علم فقه» مورد توجه قرار گیرد و نباید مباحثی را که به فلسفه «اجتهاد» یا «افتاء» مربوط می‌شود، در ساختار فلسفه علم فقه قرار داد، همان‌گونه که مباحث «فلسفه دین و شریعت»<sup>۱</sup> و مباحث «فلسفه علم اصول»<sup>۲</sup> از آن خارج‌اند.

از آنچه گفتیم روشن می‌شود که محورهای نظیر «اجتهاد و عوامل مؤثر در آن»<sup>۳</sup> یا «مطالعه و تحقیق در علل و اسباب دیگری که در چند و چون استنباطات فقهی فقیهان مؤثر می‌افتد»<sup>۴</sup> یا «شرایط و موانع حصول مرتبه اجتهاد فقهی»<sup>۵</sup> یا «معرفت‌شناسی اجتهاد»<sup>۶</sup> «مسائل ناظر به اجتهاد»<sup>۷</sup> و... از ساختار فلسفه علم فقه خارج‌اند.

۳. یکی دیگر از علت‌های ارائه ساختار متفاوت، طرح نشدن برخی مباحث لازم در اجتهاد در علوم مقدماتی آن است. واقعیت این است که برخی مباحث باید در علم اصول فقه و علم رجال بررسی شوند که در علم اصول فقه و علم رجال مدون کنونی وجود ندارند و جای آنها خالی است. از این رو، برخی نویسندگان به درستی کمبود چنین مباحثی را تشخیص داده‌اند، ولی به جای طرح آن در علم اصول فقه و علم رجال، آن را در ساختار فلسفه فقه جای داده‌اند؛ مثلاً «ماهیت سیره‌های عقلایی و ارتباط آن با احکام عقلی»<sup>۸</sup> یا «معانی حجت و اقسام آن»<sup>۹</sup> باید در فلسفه علم اصول و در علم اصول بررسی شوند، یا بحث «متدلوژی تحقیق در اسناد»<sup>۱۰</sup> باید در «علم رجال» یا «فلسفه علم رجال» مطرح گردد، ولی چون در علوم مدون کنونی مطرح نشده‌اند آنها را در ساختار فلسفه قرار داده‌اند.

- 
۱. بنابراین، آنچه در محور دهم ساختار دوم آمده است (تلقی دین از آزادی و تعقل) یا فلسفه فقه با فلسفه شریعت مساوی دانسته شده است (ساختار یازدهم) خارج از مباحث فلسفه فقه است.
  ۲. بنابراین، آنچه در محور دوازدهم ساختار اول آمده است در فلسفه علم اصول و فلسفه علم رجال قرار می‌گیرد.
  ۳. در محور هشتم ساختار اول آمده است.
  ۴. در محور یازدهم ساختار سوم آمده است.
  ۵. در محور هفتم ساختار چهارم آمده است.
  ۶. در محور دهم ساختار دهم آمده است.
  ۷. در محور دوم ساختار دوازدهم آمده است.
  ۸. ر.ک: ساختار ششم، شماره پنجم، بخش سوم.
  ۹. ر.ک: ساختار ششم، شماره سوم، بخش سوم.
  ۱۰. ر.ک: ساختار دهم، شماره ششم.

## ویژگی‌های ساختار مطلوب

- نگارنده تلاش می‌کند تا حتی‌المقدور تمام ویژگی‌های یک ساختار مطلوب را بیان کند.
۱. جامعیت: یکی از ویژگی‌های مهم یک ساختار مطلوب آن است که تمام مسائل آن رشته علمی را دربر داشته باشد. جامعیت با توجه به اهداف و انتظاراتی که در عرف مشتغلان به آن رشته علمی مورد نظر است سنجیده می‌شود.
  ۲. مانعیت: یکی دیگر از ویژگی‌های مهم یک ساختار مطلوب آن است که مسائل غیر آن رشته علمی را دربر نداشته باشد. حال این مسائل در رشته علمی مدون دیگری مطرح شده باشد، یا اینکه از سنخ مسائل رشته علمی مدون دیگری باشد و علی‌القاعده باید در آن رشته علمی مطرح شود، ولی تاکنون مطرح نشده است یا اساساً رشته علمی‌ای برای آن تعریف و تدوین نشده باشد. در هر صورت، نباید در یک رشته علمی از مسائلی که جزء مسائل آن نیست بحث کرد.<sup>۱</sup>
  ۳. ترتیب منطقی مباحث: اگر برخی مباحث آن بر برخی دیگر از نظر منطقی مترتب است، نظم و ترتیب منطقی میان آنها رعایت شود.
  ۴. پاسخگویی: پاسخگویی نیازها و انتظارات معقول و متعارفی باشد که از هر رشته علمی در هر عصر و زمان مورد نظر است.
  ۵. دسترسی آسان: تنظیم مطالب از اصلی به فرعی به گونه‌ای باشد که حتی‌الامکان دستیابی به مطالب مورد نظر سریع و آسان باشد.
  ۶. پرداختن به همه ابعاد رشته علمی: در علوم درجه دوم، به همه ابعاد رشته علمی که موضوع آن است پردازد و صرفاً برخی جنبه‌ها - نظیر مبانی و روش‌ها - را مورد نظر قرار ندهد.

## ساختار پیشنهادی

این ساختار در دو بخش مقدماتی و اصلی تنظیم شده است. در بخش مقدماتی، یک سلسله مباحث درباره خود فلسفه فقه را که قبل از ورود به مسائل فلسفه فقه لازم است، ذکر می‌کنیم و در بخش دوم خود مسائل فلسفه فقه را یادآور خواهیم شد.

۱. آری، در صورتی که بحث از برخی مسائل که جزء یک رشته علمی دیگر است ضروری باشد، می‌توان با یادآوری این نکته که این بحث از مباحث این علم نیست از آن بحث کرد.

### بخش اول: مباحث مقدماتی

۱. تعریف فلسفه علم فقه؛
۲. تفاوت فلسفه علم فقه با فلسفه احکام؛
۳. نسبت فلسفه علم فقه با علم اصول؛
۴. موضوع فلسفه علم فقه؛
۵. روش فلسفه علم فقه؛
۶. اهداف و فواید فلسفه علم فقه؛
۷. علوم مرتبط با فلسفه علم فقه (کلام، اخلاق، فلسفه دین، فلسفه اخلاق، فلسفه حقوق و...)
۸. پیشینه مباحث فلسفه فقهی (در فقه، اصول فقه، کلام، اخلاق و...)
۹. تقدم فلسفه علم فقه بر علم فقه یا تأخر آن؛
۱۰. ساختار فلسفه علم فقه.

### بخش دوم: مسائل فلسفه فقه

۱. تعریف علم فقه (تفاوت علم فقه با شریعت، اجتهاد، افتاء، علم حقوق، علم اخلاق، علوم تربیتی و...)
۲. موضوع علم فقه (فعل مکلف یا اعم از فعل مکلف و...)
۳. رتبه منطقی فقه و علوم مقدماتی و مرتبط با فقه (اصول فقه، رجال، درایه، تفسیر، علوم حدیث، تاریخ فقه، تاریخ جاهلیت، تاریخ صدر اسلام، روان شناسی، جامعه شناسی، اقتصاد و...)
۴. فنون مرتبط با علم فقه (فن موضوع شناسی، فن مقصد شناسی، فن مذاق شناسی، فن تطبیق قواعد فقهی و...)
۵. جایگاه فقه در میان علوم دینی (کلام، اخلاق، عرفان، تفسیر، حدیث و...)
۶. علت های نیاز به علم فقه؛
۷. اهداف علم فقه (دنیوی یا اخروی یا دویبعدی بودن هدف علم فقه؛ فردی یا اجتماعی یا دویبعدی بودن هدف علم فقه؛ مادی یا معنوی یا دویبعدی بودن هدف علم فقه؛ ظاهری یا باطنی یا دویبعدی بودن هدف علم فقه؛ اهداف کلان علم فقه، اهداف میانی و اهداف جزئی،

اهداف حکومتی و غیر حکومتی؛ اهداف علم فقه و مقاصد شریعت؛ روش‌های کشف اهداف و مقاصد؛ اهمیت مقایسه‌ای اهداف و...؛

۸. قلمرو علم فقه (فقه و اعمال جوارحی؛ فقه و اعمال جوانحی؛ فقه و نظریه‌پردازی؛ فقه و نظام‌سازی؛ فقه و برنامه‌ریزی؛ فقه و وضعیت‌ها و...؛

۹. مبانی علم فقه (مبانی کلامی و دین‌شناختی؛ مبانی صدور، مبانی تفسیر متنی و...؛  
۱۰. منابع علم فقه:

الف) تعداد و انواع منابع (اصلی و فرعی و...؛

ب) ترتیب و جایگاه منابع (کدام منبع، منبع نخستین و بر دیگر منابع حکومت دارد و...؛

ج) تعامل منابع (تعاضد، تبیین‌گری، تکمیل‌گری، جهت‌دهی، تعارض و...؛

د) میزان و کیفیت استفاده از منابع در حوزه‌های مختلف عبادات، معاملات و سیاسات.  
۱۱. روش‌های علم فقه:

الف) تعداد و انواع روش‌ها (روش‌های عقلی، روش‌های نقلی، روش‌های کلان‌نگر،

روش‌های خردنگر، روش‌های نظام‌نگر، روش‌های غیر نظام‌مند و...؛

ب) میزان و کیفیت استفاده از روش‌های در حوزه‌های مختلف عبادات، معاملات،

سیاسات و....

۱۲. ساختارهای علم فقه (ساختارهای موجود علم فقه، ویژگی‌های ساختار مطلوب،

ساختار مطلوب پیشنهادی و...؛

۱۳. مکاتب و گرایش‌های علم فقه:

الف) انواع مکاتب از نظر اهداف، مبانی، منابع، روش‌ها، قلمرو و...؛

ب) مکاتب موجود، مکاتب مطلوب.

۱۴. تحولات علم فقه:

الف) انواع تحولات علم فقه (تحولات از نظر مبانی، تحولات از نظر منابع، تحولات از

نظر روش، تحولات از نظر ساختار، تحولات از نظر گسترش مباحث، تحولات از نظر عمق

یافتن مباحث و...؛

ب) عوامل تحول یافتن علم فقه (روحیات و خصلت‌های شخصی و اخلاقی فقیه،

تحولات علوم تأثیرگذار بر فقه، شرایط اجتماعی، سیاسی و...؛

ج) راه‌های ایجاد تحول در علم فقه (تحول در مبانی، اهداف، قلمرو، منابع، روش‌ها و...

علم فقه تحول در علوم تأثیرگذار بر علم فقه و...).

### گفتار هفتم: تقدم فلسفه علم فقه بر علم فقه، یا تأخر آن

یکی از پرسش‌های مقدماتی این است که آیا فلسفه علم فقه بر علم فقه مقدم است، یا فلسفه علم فقه از علم فقه متأخر است؟ در پاسخ به این پرسش باید میان سه مقام تدوین علم، مقام آموزش و مقام تحقیق و بررسی کارشناسی مسئله فقهی تفکیک کرد:

#### الف) مقام تدوین

فلسفه علم فقه از نظر تدوین متأخر از علم فقه است؛ چراکه فلسفه علم فقه علمی است که موضوع آن علم فقه است؛ بنابراین، نخست باید موضوع آن (علم فقه) وجود داشته باشد تا سپس فلسفه آن تدوین شود. پس در مقام تدوین، فلسفه علم فقه متأخر از علم فقه است. از این رو، می‌بینیم که معمولاً فلسفه هر علمی پس از تدوین آن رشته علمی تدوین شده است.

#### ب) مقام آموزش

چنان که گذشت، تحقیق در فلسفه علم فقه به دو صورت توصیف و توصیه است. آموزش بخش توصیفی فلسفه علم فقه مقدم بر آموزش فقه است، چراکه فراگیری این بخش از فلسفه علم فقه باعث می‌شود دانش‌پژوه سیمایی کلی از علم فقه در ابعاد مختلف به دست آورد و درک مباحث فقهی برای وی آسان‌تر گردد. آری بخش توصیه‌ای فلسفه علم فقه باید پس از آموزش فقه صورت گیرد، تا فیلسوف فقه پس از درگیری عینی با مسائل فقهی توصیه‌ای درباره آن داشته باشد.

#### ج) مقام تحقیق و بررسی کارشناسی مسئله فقهی

در مقام تحقیق و بررسی اجتهادی مسائل فقهی تفصیل وجود دارد. برخی از مسائل فلسفه علم فقه به گونه‌ای هستند که اتخاذ موضع در آن بر بررسی و تحقیق فقهی تأثیرگذار است؛ نظیر بسیاری از مباحث اهداف، منابع، مبانی، قلمرو و روش‌های علم فقه. تحقیق این دسته از مسائل فلسفه فقهی بر علم فقه تقدم دارد؛ چراکه تا فقیه در این مسائل تأثیرگذار، اتخاذ موضع نکند، نمی‌تواند اتخاذ موضع علمی و موجهی در مسائل فقهی داشته باشد؛ چون فرض بر تأثیرگذاری است.

ولی برخی مسائل فلسفه علم فقه تأثیری بر تحقیق و بررسی فقهی ندارد؛ نظیر ساختارهای علم فقه، بررسی این دسته از مسائل فلسفه فقهی بر تحقیق فقهی تقدم ندارد، بلکه اصلاً ضرورتی ندارد که فقیه بما هو فقیه از آن اطلاعی داشته باشد.

### گفتار هشتم: پیشینه مباحث فلسفه فقهی

فلسفه علم فقه هنوز به صورت رشته علمی مستقل تدوین نشده است، بلکه در آستانه تدوین قرار دارد، ولی این بدان معنا نیست که پرسش‌ها و مباحث فلسفه فقهی در آثار گوناگون اصول فقهی، فقهی، کلامی و...، دانشوران گذشته و معاصر نیست. البته طرح مباحث فلسفه فقهی در آثار دانشوران به چند صورت بوده است. گاه برخی مباحث در حد طرح پرسش در آثار دانشوران مطرح گردیده‌اند. گاه برخی مباحث به صورت گذرا و اشاره‌وار در لابه‌لای مباحث دیگر مطرح شده‌اند و گاه در مقدمه برخی کتاب‌های اصول فقهی و فقهی مطرح شده‌اند و گاه در متن کتاب‌های اصول فقهی و فقهی بحث شده‌اند و بلکه برای آنها عنوان هم انتخاب شده است.

به هر حال، نگارنده در این قسمت تلاش می‌کند تا در حد توان و امکان خویش از مباحث فلسفه فقهی مطرح در آثار دانشوران گزارشی ارائه دهد، ولی قبل از آن، توضیح چند مطلب لازم به نظر می‌رسد:

۱. در تهیه این گزارش آثار مهم دانشوران برجسته فقه و اصول فقه را تتبع خواهیم کرد و از آثار غیر مهم دانشوران برجسته و مطلق آثار دانشوران غیر مشهور غالباً صرف نظر می‌کنیم، مگر اینکه اطلاع یابیم که فقیه یا اصولی غیر مشهور مباحث فلسفه فقهی‌ای را مطرح کرده است، یا فقیه اصولی مشهور این قبیل مباحث را در آثار غیر مهمش مطرح کرده است. علت این اختصاص آن است که بررسی همه آثار همه فقیهان و اصولیان فرصت فراوانی می‌طلبد.
۲. از آنجا که فقیهان و اصولیان همه مذاهب فقهی و مکاتب اصولی فراوان هستند و تتبع همه آنها وقت بسیار فراوانی می‌طلبد، فقط آثار اصولیان و فقیهان امامیه را تتبع کرده‌ایم.
۳. آثار کلامی، اخلاقی، تفسیری و...، در قلمرو جستجو قرار نداشته است، مگر اینکه مطلب مهمی در یکی از آثار مذکور دانشوران امامیه وجود داشته است که بدین ملاک، تتبع در این آثار موجه تلقی شود.

۴. گزارش براساس زمان وفات دانشوران و براساس آنچه مشهور و رایج است تنظیم گردیده است.

۵. ملاک در فلسفه فقهی بودن مباحث ساختاری است که پیشتر ارائه دادیم و به صورت مفصل از آن بحث کردیم. از این رو، برخی مباحث که به دلیل عدم تدوین فلسفه علم فقه پیشتر در اصول فقه یا فقه یا کلام، یا علم دیگری مطرح شده‌اند، یا در لابه‌لای مباحث یا مقدمه کتاب‌ها آمده‌اند، در صورتی که ملاک بحث فلسفه فقهی را داشته و در یکی از عناوین یادشده - یا حتی یکی از زیرمجموعه‌های غیر مذکور در این ساختار - قابل گنجایش باشند در این گزارش خواهند آمد.

۶. یکی از فواید مهم این جستجو و گزارش آن است که روشن می‌کند مباحث فلسفه فقهی در میراث فقهی، اصول فقهی، کلامی و... فراوان است<sup>۱</sup> و می‌توان با تتبعی مستقل به دیدگاه‌ها و نظریات علمی فراوانی دست یافت و یک رشته علمی مستقلی در این زمینه تدوین کرد.

اینک پس از این توضیحات، مباحث مطرح شده در کلام دانشوران را مرور می‌کنیم:

### ۱. شیخ مفید (م ۴۱۳ق)

وی احکام شرعی را بر مبنای عدل، احسان، فضیلت و محبت می‌داند<sup>۲</sup> و کیفیت علم امام به شریعت را با اجتهاد و قیاس مقایسه می‌کند و علم امام را غیر از آن دو می‌شمرد.<sup>۳</sup> وی در جای دیگر قرآن، سنت پیامبر (ص) و سخنان اهل بیت (ع) را منابع علم فقه بیان می‌کند.<sup>۴</sup> به نظر نگارنده، اصل منبعیت امثال قرآن و سنت برای علم فقه، بحثی فلسفه فقهی است ولی بحث، ضوابط استنباط حکم فقهی از آنها بحثی اصولی است؛ همان‌گونه که اصل حجیت سنت بحثی اصولی نیست، بلکه اثبات سنت به خبر واحد بحثی اصولی است.<sup>۵</sup>

۱. برخی تصور کرده‌اند که چون مباحث فلسفه فقهی یا اندک‌اند یا کم‌اهمیت؛ از این رو به تدوین آنها به صورت یک رشته علمی مستقل نیازی نیست، بلکه می‌توان تمام مباحث فلسفه فقهی را در یکی از فصل‌های مقدماتی آن علم فقه مطرح کرد، به‌ویژه اگر بگوییم که عالمان هر علمی به آگاهی از مسائل فلسفه علمشان نیاز دارند (ر.ک: موسوی گرگانی، «تأملی در اقتراح فلسفه فقه»، فصلنامه نقد و نظر، ش ۱۳ و ۱۴، ص ۲۱۱).

۲. ر.ک: شیخ مفید، تصحیح الاعتقاد، چاپ شده در: سلسله مؤلفات الشیخ المفید، ج ۵، ص ۶۲.

۳. ر.ک: شیخ مفید، الفصول المختاره، چاپ شده در: سلسله مؤلفات الشیخ المفید، ج ۲، ص ۱۰۶ و ۱۰۷.

۴. ر.ک: شیخ مفید، مختصر التذکره باصول الفقه، چاپ شده در: سلسله مؤلفات الشیخ المفید، ج ۹، ص ۲۸.

۵. همان‌گونه که دانشوران اصول بدان تصریح کرده‌اند (برای نمونه ر.ک: آخوند خراسانی، کفایة الاصول، ص ۸ و ۲۹۳؛ سبزواری، وسیلة الوصول (تقریبات خارج اصول آیت الله اصفهانی)، ص ۲۴).

وی حجیت اجماع را به ملاک دربر داشتن دیدگاه حجت، معتبر می‌داند.<sup>۱</sup> ولی قیاس را از منابع معتبر فقهی نمی‌داند.<sup>۲</sup> وی عصمت و عدم تناقض سخنان اهل بیت (ع) را مبنای کلامی در ایجاد سازگاری و جمع میان سخنان آنان ذکر می‌کند.<sup>۳</sup> شیخ مفید ساختار مباحث علم فقه را در ۲۹ کتاب فقهی تنظیم می‌کند، ولی ساختار کلی و کلانی که تمام مباحث فقهی را در دو، سه، چهار یا پنج بخش کلی قرار دهد - آن‌گونه که تعدادی از فقیهان متأخر از وی قرار داده‌اند<sup>۴</sup> - ارائه نمی‌دهد.

## ۲. سید مرتضی (م ۴۳۶ق)

وی در لابه‌لای تألیفاتش مباحث فلسفه فقهی متعددی را مطرح می‌کند که برخی از آنها را گزارش می‌کنیم:

۱. تقسیم علم فقه به مکاتب و گرایش‌های فقهی: وی بیان مفصلی دارد که فشرده آن چنین است:

مخالفان بر فقه شیعه امامیه خرده می‌گیرند که فقه شما با فقه دیگر مذاهب مخالف است. وی در پاسخ این خرده‌گیری می‌گوید:

اولاً، امامیه در بیشتر مسائل فقهی با دیگر فقیهان اتفاق نظر دارد و در موارد اندکی که فقیهان امامیه با دیگران مخالفت دارند، حجت و دلیل معتبر دارند.

ثانیاً، همان‌گونه که فقیهان امامیه با فقیهان دیگر مذاهب در برخی مسائل اختلاف نظر دارند هر یک از فقیهان دیگر مذاهب، نظیر ابوحنیفه، شافعی، مالک و... نیز متفردات و نظریات فقهی اختصاصی دارند و با دیگر فقیهان اسلام مخالفت کرده‌اند. بنابراین، اگر مخالفت با دیدگاه‌های فقهی دیگر فقیهان موجب نفی اعتبار یک گرایش فقهی شود، باید مخالفت شافعی با دیدگاه‌های فقهی دیگر فقیهان هم موجب نفی اعتبار و فقه وی شود و مخالفت ابوحنیفه با دیدگاه‌های فقهی دیگر فقیهان نیز باعث نفی اعتبار دیدگاه‌های فقهی وی شود و همین‌طور مخالفت مالک با دیدگاه‌های فقهی فقیهان دیگر و... خلاصه اینکه، هر یک از فقیهان دیدگاه‌های فقهی اختصاصی دارند که مخالف با اتفاق دیگر فقیهان است و اگر داشتن دیدگاه فقهی

۱. ر.ک: شیخ مفید، اوائل المقالات، چاپ شده در: سلسله مؤلفات الشیخ المفید، ج ۴، ص ۱۲۱.

۲. ر.ک: شیخ مفید، مختصر التذکره باصول الفقه، ج ۹، ص ۴۳ و الفصول المختاره، ج ۲، ص ۸۶۸۲.

۳. ر.ک: شیخ مفید، المقنعه، ص ۲۴۴.

۴. همان‌گونه که خواهد آمد، کسانی نظیر ابی‌الصلاح حلبی، محقق حلی و... مباحث فقهی را به ترتیب در سه بخش کلی و چهار بخش کلی گرد آورده‌اند.



اختصاصی موجب نفی اعتبار یک نظر فقهی گردد، باید دیدگاه‌های اختصاصی هیچ فقهی معتبر نباشد و اگر دیدگاه اختصاصی یک فقیه یا فقهای یک مذهب معتبر دانسته شود، باید دیدگاه اختصاصی دیگر مذاهب را هم معتبر دانست و نمی‌توان به صرف اختصاصی بودن و مخالفت با دیگر فقیهان بر اعتبار دیدگاه‌های اختصاصی یک‌گرایش فقهی خط بطلان کشید.

ثالثاً، دیدگاه‌های اختصاصی فقیهان امامیه این امتیاز و برتری را بر دیدگاه‌های اختصاصی دیگر فقیهان دارند که معلوم است کسانی نظیر امام صادق، امام باقر و امام زین‌العابدین(ع) با این دیدگاه‌های فقهی امامیه موافق‌اند، بلکه این دیدگاه‌ها به امیرالمؤمنین علی(ع) مستند است، ولی معلوم نیست همه دیدگاه‌های اختصاصی دیگر مذاهب، موافقی از فقیهان سلف [و نزدیک به عصر پیامبر(ص)] را داشته باشند و مسلماً کسانی نظیر امیرالمؤمنین و امام سجاد و امام باقر و امام صادق(ع) از نظر فقهی منزلتی برتر از امثال احمد بن حنبل، داود، محمد بن جریر طبری داشته‌اند و در نهایت، کوتاه آمدن امامان اهل بیت(ع) در حد فقهای یادشده در مسائلی که دیدگاه اختصاصی دارند، بدانید و به اعتبار دیدگاهشان نظر دهید.<sup>۱</sup>

وی ساختاری کلی برای مباحث ذکر نمی‌کند، بلکه مباحث کتاب را مانند بسیاری از فقها، در کتاب‌های فقهی مطرح می‌کند و آنها را در ۲۴ کتاب فقهی مورد بحث قرار می‌دهد. وی مباحثی نظیر نفی تشریح پیامبر(ص)،<sup>۲</sup> اصل اباحه در اشیا<sup>۳</sup> و... را در لابه‌لای کتاب الذریعه مطرح می‌کند، همان‌گونه که بارها از حجیت عقل<sup>۴</sup> و اجماع<sup>۵</sup> سخن به میان می‌آورد.

### ۳. شیخ ابی‌الصلاح حلبی (م ۴۴۷ق)

وی در الکافی بحث حقیقت تکلیف را به عنوان مبنای احکام فقهی مطرح می‌کند<sup>۶</sup> و می‌گوید: دست یافتن به مرادات و تکالیف الهی از دو راه عقل و سمع ممکن است.<sup>۷</sup> وی به صورت گذرا حسن و قبح عقلی افعال را مطرح می‌کند و حسن برخی افعال - نظیر

۱. ر.ک: سیدمرتضی، الانتصار، ص ۱-۳. ۲. ر.ک: همو، الذریعة الی اصول الشریعه، ج ۲، ص ۶۵۸.

۳. ر.ک: همان، ص ۸۰۸.

۴. برای نمونه ر.ک: سیدمرتضی، رساله مناظره الخصوم، چاپ شده در: رسائل الشریف المرتضی، المجموعة الثالثة، ص ۱۱۹.

۵. ر.ک: همان، ص ۱۱۷؛ همو، جوابات المسائل الثبائيات، چاپ شده در: رسائل الشریف المرتضی، المجموعة الاولى، ص ۱۱، ۱۷ و ۲۰۵؛ همو، مسئله فی الاجماع، چاپ شده در: رسائل الشریف المرتضی، المجموعة الاولى، ص ۲۰۱ به بعد و سیدمرتضی، الذریعه، ج ۲، ص ۶۰۳. ۶. ر.ک: حلبی، ابوالصلاح، الکافی فی الفقه، ص ۳۴.

۷. ر.ک: همان، ص ۳۵.

انصاف، صدق، شکر منعم و... و قبیح برخی از افعال دیگر - نظیر ظلم، کذب و... ضروری می‌شمرد.<sup>۱</sup>

وی مقتضای حکمت الهی را بیان احکام و تکالیف برای بندگان می‌داند، تا آنان آنچه به صلاحشان است - نظیر نماز و روزه - به جای آورند و از آنچه مفسده دارد - نظیر زنا، ربا و خمر - پرهیز کنند.<sup>۲</sup> وی مقتضای مبانی کلامی نظیر توحید و عدل را اعتبار کلام معصومان در احکام شرع دانسته<sup>۳</sup> و آنگاه از راه‌هایی که موجب علم به حکم آنان می‌شود، از جمله ملاک حجیت اجماع، بحث می‌کند.<sup>۴</sup>

شاید جالب‌ترین مبحثی که وی مطرح می‌کند، ساختار کلانی است که برای علم فقه ارائه می‌دهد. وی در آغاز تکلیف را به تکلیف عقلی و تکلیف سمعی تقسیم می‌کند<sup>۵</sup> و افعالی نظیر صدق، انصاف، شکر منعم، رد و دیعه، قضای دین و پرهیز از مضار، کذب، ظلم، خطر، طلب فساد، فریب دادن، تکلیف بما لا یطاق و طلب قبیح را ذکر می‌کند.<sup>۶</sup> وی تکلیف سمعی را به سه قسم کلی: عبادات، محرمات و احکام تقسیم می‌کند.<sup>۷</sup> وی نمازها، حقوق اموال، خروج از حقوق، وصیت‌ها، احکام جنائز، آنچه خداوند به خاطر انجام کار حسن و پرهیز از قبیح لازم گردانیده است - نظیر توبه، جهاد، امر به معروف و نهی از منکر از زمره عبادات به شمار می‌آورد.<sup>۸</sup>

وی محرمات را در شش امر ذکر می‌کند: چیزهایی که خوردنش حرام است،<sup>۹</sup> چیزهایی که آشامیدنش حرام است،<sup>۱۰</sup> چیزهایی که شنیدنش حرام است،<sup>۱۱</sup> چیزهایی که انجام دادنش حرام است،<sup>۱۲</sup> چیزهایی که خرید و فروشش حرام است<sup>۱۳</sup> و آنچه که نگاه به آن حرام است.<sup>۱۴</sup>

وی احکام را در هشت قسم دسته‌بندی می‌کند:

۱. احکام عقدهایی که باعث حلّیت نکاح می‌شود؛
۲. احکام ایقاعاتی که سبب تحریم نکاح می‌شود؛
۳. احکام تزکیه کردن حیوان؛

۲. ر.ک: همان، ص ۶۴ و نیز ر.ک: ص ۲۷۰.

۴. ر.ک: همان، ص ۵۰۷.

۶. ر.ک: همان، ص ۳۶.

۸. ر.ک: همان، ص ۱۱۴.

۱۰. ر.ک: همان، ص ۲۷۹.

۱۲. ر.ک: همان، ص ۲۸۱.

۱۴. ر.ک: همان، ص ۲۸۳.

۱. ر.ک: همان، ص ۳۶.

۳. ر.ک: همان، ص ۵۰۶.

۵. ر.ک: همان، ص ۳۵.

۷. ر.ک: همان، ص ۱۰۹.

۹. ر.ک: همان، ص ۲۷۶.

۱۱. ر.ک: همان، ص ۲۸۰.

۱۳. ر.ک: همان، ص ۲۸۱.

۴. احکام عقدها و اسبابی که موجب استحقاق و جواز تصرف در ملک غیر می شود؛
۵. احکام قصاص؛
۶. احکام دیات؛
۷. قیمت خسارت‌ها و جنایت‌ها؛
۸. احکام حدود و آداب که از قضاوت هم در ذیل آن بحث می‌کند.<sup>۱</sup>

#### ۴. شیخ طوسی (م ۴۶۰ق)

وی در مقدمه کتاب المبسوط مباحثی را در انگیزه و هدف خویش از این کتاب ذکر می‌کند. بخشی از آنها نگاه برون‌فقهی و به اصطلاح فلسفه فقهی است که دو مورد آن را نقل می‌کنیم. وی درباره گرایش‌های فقهی می‌گوید:

۱. فقه‌آموزان و منتسبان به علم فقه از دیگر مذاهب و مکاتب فقهی، فقه امامیه را کوچک و نحیف می‌شمردند و تفریعات آن را اندک به حساب می‌آوردند و می‌گویند فقهی که از قیاس و اجتهاد استفاده نکند نمی‌تواند فقهی پرمسئله و کثیرالفروع داشته باشد، چراکه بیشتر مسائل و فروع فقهی به واسطه قیاس و اجتهاد به دست می‌آید.<sup>۲</sup>

وی در پاسخ این اشکال می‌گوید:

این اشکال از ناآگاهی اشکال‌کنندگان به اصول و تراث علمی امامیه نشأت می‌گیرد. اگر اینان به روایات و فقه امامیه نظری می‌افکندند، می‌دیدند که بیشتر فروع فقهی که آنان مطرح کرده‌اند در روایات امامان امامیه که سخنشان نظیر سخن پیامبر(ص) حجت است وجود دارد؛ البته گاه به صورت خاص و گاه به صورت قاعده کلی و فراگیر، گاه به صورت تصریح و گاه به صورت تلویح. حکم تمام فروع موجود در کتاب‌های فقهی غیر امامیه را می‌توان طبق روایات و قواعد امامیه و بدون استفاده از قیاس، بلکه به روش معتبر و اطمینان‌آور به دست آورد.<sup>۳</sup>

روشن است که نحیف بودن و کم‌فروع بودن یک مکتب یا مسلک فقهی یا نحیف نبودن آن، از مباحث برون‌فقهی و فلسفه فقهی است. همان‌گونه که بررسی موفقیت یا موفقیت بیشتر

۱. ر.ک: همان، ص ۲۹۱. ۲. طوسی، المبسوط فی فقه الامامیه، ج ۱، ص ۱ و ۲.

۳. ر.ک: همان، ص ۲. وی در ادامه می‌گوید: اکثر فروعاتی را که دیگر مذاهب فقهی ذکر کرده‌اند، در این کتاب ذکر می‌کند (ر.ک: همان، ص ۳).

یک گرایش یا مسلک فقهی نسبت به گرایش، یا مکتب فقهی دیگر در پاسخگویی به پرسش‌های فراروی ماهیتی فلسفه فقهی دارد.

وی به صورت مستقیم تطور علم فقه را مطرح نکرده است، ولی واقعه‌ای را نقل می‌کند که بیانگر تطور فقه امامیه است. وی می‌گوید:

من از گذشته مشتاق بودم تا کتابی تألیف کنم که دربردارنده فروع فقهی فراوان باشد، ولی از یکسو اشتغال‌های فراوان مرا از این کار بازمی‌داشت و از سوی دیگر فضای فکری حاکم در میان فقیهان امامیه تصمیم مرا درباره تدوین فقه تفریعی تضعیف می‌کرد؛ چون فقیهان امامیه نسبت به فقه تفریعی کم‌رغبت و بی‌توجه بودند و التزام شدیدی نسبت به نفس الفاظ روایات داشتند، به گونه‌ای که اگر مسئله‌ای صرفاً تغییر لفظی می‌کرد و محتوای آن با لفظی غیر معمول و غیر متعارف بیان می‌شد از آن تعجب می‌کردند و از فهم آن بازمی‌ماندند.<sup>۱</sup>

اینکه فضای فکر خاصی در میان فقیهان امامیه در دوره‌ای حاکم بوده است به گونه‌ای که مجاللی برای فقه تفریعی نبوده بلکه پرداختن به آن تعجب‌آور و وحشت‌آفرین<sup>۲</sup> بوده است، بحث تاریخ فقهی است و مباحث تاریخی یک رشته علمی هم‌بنای یک دیدگاه در قلمرو فلسفه علم قرار دارد.<sup>۳</sup> افزون بر این پرسش که در فقاهت و استنباط باید به نفس الفاظ روایات اکتفا کرد، یا اکتفا به الفاظ روایات نمی‌تواند پاسخگوی پرسش‌های فراوان باشد، لذا باید ظواهر الفاظ را شکافت و به اصول و قواعد کلی دست یافت تا بتوان اجتهادی پاسخگو داشت، پرسش فلسفه فقهی است که در عبارت پیشین بدان اشاره شده است. به هر حال، شیخ طوسی در این مقدمه مباحث متعددی را مطرح کرده است که بسیاری از آنها ماهیتی فلسفه فقهی دارد.

شیخ طوسی ساختار مباحث را در کتاب المبسوط، در ۶۶ کتاب فقهی تنظیم می‌کند ولی ساختار کلی و کلانی برای علم فقه ارائه نمی‌دهد.

وی در کتاب الخلاف از قرآن، سنت مقطوع به، اجماع، دلیل خطاب، فحوای خطاب، استصحاب حال و اصل، به عنوان منابع و روش‌هایی که می‌توان حکم فقهی را از آنها به

۱. ر.ک: همان، ص ۲.

۲. وی درباره کتاب نهایی می‌گوید: «من در نهایی به فقه تفریعی نپرداختم، بلکه همه یا اکثر آن همان الفاظ روایات است تا برای افراد وحشت‌آور نباشد» (ر.ک: همان، ص ۳).

۳. برای اطلاع بیشتر در این زمینه ر.ک: ضیائی‌فر، «فلسفه علم اصول و سیری در الرافد»، فصلنامه پژوهش و حوزه، ش ۲۷ و ۲۸، ص ۳۱۸؛ لاریجانی، «ساختارشناسی فلسفه فقه»، همان، ص ۳۹۴؛ ملک‌شاهی، «سه روایت از نسبت میان تاریخ علم و فلسفه علم»، مجله معرفت، ش ۸۵، ص ۴۰ به بعد.

دست آورد یاد می‌کند<sup>۱</sup> و ساختار مباحث آن را در ۶۳ کتاب فقهی تنظیم کرده، ولی ساختاری کلی از آن ارائه نمی‌دهد.

وی ساختار کتاب نه‌ایه الاحکام را در ۲۲ کتاب فقهی تنظیم کرده است و ساختاری کلان از آن ارائه نداده است.<sup>۲</sup>

### ۵. ابن زهره حلبی (م ۵۸۵ق)

وی در کتاب غنیة النزوع، مباحث فلسفه فقهی فراوانی را مطرح کرده است. وی در کتاب یاد شده حقیقت تکلیف را اولین بحث ذکر می‌کند و آن را به دو قسم تکلیف عقلی و تکلیف سمعی تقسیم می‌کند.<sup>۳</sup> آنگاه می‌گوید: تکلیف سمعی مترتب بر تکلیف عقلی است؛ از این رو باید نخست از تکلیف عقلی بحث کنیم.<sup>۴</sup> بر این اساس، وی مباحث کلامی فراوانی را که مبنای تکلیف سمعی است ذکر می‌کند. برای مثال، وی در بحث پیراستگی خداوند از انجام قبیح و از اخلال به واجب می‌گوید:

علم به امر و نهی الهی [احکام شرعی] بر علم به صدق پیامبر(ص) وابسته است و علم به صدق پیامبر(ص) به علم به اینکه معجزه دلیل بر صداقت اوست وابسته است و دلالت معجزه بر صدق پیامبر(ص) به علم نسبت به اموری وابسته است که از زمره آنها این است که خداوند کار قبیحی انجام نمی‌دهد.<sup>۵</sup>

وی در لابه‌لای مباحث اصولی به شرایطی که امر به فعلی پسندیده است، می‌پردازد و آنها را به شرایط امر، شرایط مأمور، شرایط مأمور به و شرایط امر تقسیم می‌کند و شرایط هر یک را توضیح می‌دهد<sup>۶</sup> و پس از آن بحث تکلیف کفار به فروع دینی را مطرح می‌کند.<sup>۷</sup>

وی همچنین بحث عدم جواز تأخیر بیان از وقت حاجت را که بحثی کلامی است و در اصول و استنباط فقهی تأثیرگذار است مطرح می‌کند.<sup>۸</sup>

وی در لابه‌لای مباحث خود تبعیت احکام از مصالح را بیان می‌کند و براساس آن می‌گوید: ممکن است مصالح مکلفان متفاوت باشد و به صورت طبیعی احکام متفاوتی هم داشته باشند؛ همان‌گونه که می‌بینم احکام شرعی مسافر و کسی که در وطنش قرار دارد،

۱. ر.ک: شیخ طوسی، الخلاف، ج ۱، ص ۴۵. ۲. ر.ک: همو، نه‌ایه الاحکام.

۳. ر.ک: حلبی، ابن زهره، غنیة النزوع الی علمی الاصول والفروع، ج ۱، ص ۱۹.

۴. ر.ک: همان، ص ۲۱. ۵. ر.ک: همان، ص ۷۱ و ۷۲.

۶. ر.ک: همان، ص ۳۰۲ و ۳۰۳. ۷. ر.ک: همان، ص ۳۰۴ و ۳۰۵.

۸. ر.ک: همان، ص ۳۳۲ به بعد.

متفاوت است. وی براساس این بحث می‌گوید: از نظر عقلی دلیلی بر وجوب تبعیت از افعال پیامبر(ص) وجود ندارد؛ گرچه وی می‌گوید دلیل نقلی بر وجوب تأسی بر بعضی افعال پیامبر(ص) وجود دارد.<sup>۱</sup>

وی در ادامه از قاعده لطف برای مبحث اجماع استفاده می‌کند<sup>۲</sup> ولی استصحاب را به عنوان روشی برای استکشاف حکم شرعی فاقد دلیل معتبر می‌داند.<sup>۳</sup> وی همچنین بحث اصالةالحظر و اصالةالاباحه را مطرح می‌کند و خود وی دیدگاه اصالةالاباحه را برمی‌گزیند.<sup>۴</sup> وی ساختاری کلی از مباحث فقهی ارائه نمی‌دهد، بلکه همانند بسیاری از فقیهان، مباحث فقهی را تحت عنوان کتاب ذکر می‌کند و مجموع آنها را در دوازده کتاب فقهی تنظیم می‌کند. تفاوت آشکاری میان ساختار ارائه شده از سوی وی با دیگران به چشم می‌خورد و آن این است که او بسیاری از مباحثی که دیگر فقیهان آن را کتاب مستقلی در عرض دیگر کتاب‌ها قرار داده‌اند به عنوان فصل مطرح می‌کند، نظیر شفعه<sup>۵</sup> و یمین،<sup>۶</sup> یا آن را یکی از فصل‌های کتاب دیگری قرار می‌دهد، نظیر ایلاء،<sup>۷</sup> ظهار<sup>۸</sup> و لعان.<sup>۹</sup>

#### ۶. ابن‌ادریس (م حدود ۹۸ق)

وی در کتاب السرائر به برخی مباحث فلسفه فقهی پرداخته است. نظیر رابطه علم فقه با مصلحت<sup>۱۰</sup> و عدالت<sup>۱۱</sup> در لابه‌لای مباحث خود به آنها اشاره کرده است. وی در اوایل کتاب السرائر منابع حکم فقهی را در کتاب، سنت، اجماع و دلیل عقلی منحصر می‌کند<sup>۱۲</sup> و در متن کتاب از هر چهار منبع استفاده کرده است. وی اولین فقیهی است که از عقل به عنوان منبعی در عرض کتاب و سنت - و البته بعد از آن دو - یاد می‌کند و از تعبیر دلیل عقل در این زمینه سود می‌برد.<sup>۱۳</sup>

۱. ر.ک: همان، ص ۳۶۶.

۲. ر.ک: همان، ص ۴۲۰ و ۴۲۱.

۳. ر.ک: همان، ج ۲، ص ۲۳۲ به بعد.

۴. ر.ک: همان، ص ۳۶۳.

۵. ر.ک: همان، ص ۳۷۸.

۶. ر.ک: همان، ج ۲، ص ۴۹۱.

۷. ر.ک: همان، ص ۴۶، ۴۹۵؛ ج ۲، ص ۳۳۴. برخی وی را اولین کسی دانسته‌اند که دلیل عقلی را در فقه مطرح کرده

۸. ر.ک: مظفر، اصول الفقه، ج ۲، ص ۱۲۲.

۹. ر.ک: همان، ص ۳۷۱ به بعد.

۱۰. ر.ک: همان، ص ۴۱۶ و ۴۱۷.

۱۱. ر.ک: همان، ص ۳۹۱ به بعد.

۱۲. ر.ک: همان، ص ۳۶۶.

۱۳. ر.ک: ابن‌ادریس، السرائر، ج ۱، ص ۱۷۲؛ ج ۳، ص ۲۰۸.

۱۴. ر.ک: همان و ج ۱، ص ۴۶.

## ۷. محقق حلی (م ۶۷۶ق)

وی در کتاب المعبر از مکتب فقهی اهل بیت (ع) در برابر دیگر مکاتب فقهی بحث می‌کند و به دو شیوه، پیروی از فقه آنان را متعین می‌شمرد. یکی اینکه تمام امت بر عدالت اهل بیت (ع) اتفاق و اجماع دارند در حالی که چنین اتفاقی درباره عدالت دیگر فقیهان وجود ندارد، بلکه عدالت دیگر فقیهان مورد شک و اختلاف قرار گرفته است.<sup>۱</sup> دیگر اینکه ادله کلامی محکمی بر عصمت آنان وجود دارد که بر امامت و لزوم اطاعت از آنان دلالت می‌کند!

وی ادله و روش‌هایی که می‌توان به واسطه آن به حکم شرعی دست یافت، کتاب، سنت، اجماع، دلیل عقل و استصحاب می‌داند و کیفیت و قلمرو اعتبار هر یک را توضیح می‌دهد.<sup>۲</sup> ولی قیاس را به جهت نبودن دلیل بر اعتبار آن، روشی غیر قابل اعتبار می‌شمرد.<sup>۳</sup> البته وی قیاس منصوص‌العله و مستنبط‌العله که مساوات میان اصل و فرع از هر جهت معلوم باشد حجت می‌داند.<sup>۴</sup>

وی مباحثی نظیر تبعیت احکام از مصالح و مفاسد را در موارد بسیاری مطرح می‌کند<sup>۵</sup> و از امکان اختلاف استنباط‌های فقهی به اختلاف مصالح سخن به میان می‌آورد. همچنین عدم خلوق واقع از حکم،<sup>۶</sup> تخطئه در اجتهاد،<sup>۷</sup> اصلی اولی در بهره‌برداری از نعمت‌ها<sup>۸</sup> را در لابه‌لای مباحثش ذکر می‌کند.

محقق در شرائع الاسلام ساختار نسبتاً جدیدی را برای مباحث فقهی ارائه می‌دهد. وی مباحث فقهی را در چهار بخش عبادات، عقود، ایقاعات و احکام تقسیم می‌کند. وی در بخش عبادات ده کتاب،<sup>۹</sup> در بخش عقود پانزده کتاب<sup>۱۰</sup> در بخش ایقاعات یازده کتاب<sup>۱۱</sup> و در بخش احکام دوازده کتاب<sup>۱۲</sup> را قرار می‌دهد.

۱. ر.ک: محقق حلی، المعبر، ج ۱، ص ۲۷.

۲. ر.ک: همان، ص ۳۲ و ۳۳.

۳. ر.ک: همان، ص ۱۴۱، ۱۸۱، ۱۸۴ و ۲۲۱.

۴. ر.ک: همان، ص ۲۱۲.

۵. ر.ک: محقق حلی، شرائع الاسلام، ج ۱، ص ۷.

۶. ر.ک: همان، ج ۲، ص ۵۷۷.

۷. ر.ک: همان، ص ۲۸-۳۲.

۸. ر.ک: محقق حلی، معارج الاصول، ص ۱۸۳.

۹. ر.ک: همان، ص ۱۸۱.

۱۰. ر.ک: همان، ص ۲۱۲.

۱۱. ر.ک: همان، ص ۲۶۱.

۱۲. ر.ک: همان، ص ۷۳۳.

## ۸. علامه حلی (م ۷۲۶ق)

در آغاز کتاب منتهی المطلب، <sup>۱</sup>نه مقدمه ذکر می‌کند که از میان آنها، مطالب ذیل جنبه فلسفه فقهی دارند:

۱. غرض علم فقه؛<sup>۱</sup>
۲. وجه نیاز به علم فقه؛
۳. جایگاه و رتبه منطقی علم فقه؛
۴. موضوع علم فقه؛
۵. مبادی علم فقه؛
۶. تعریف علم فقه؛
۷. ضرورت علم فقه.

وی درباره هدف و غرض علم فقه بیان مفصّلی دارد که چکیده آن بدین قرار است: افعال خداوند هدفی دارد و خداوند از آفرینش انسان نیز هدفی داشته است که نفع رساندن به وی بوده است. منافع دنیوی در برابر خیرات اخروی اندک‌اند و لذا خیرات اخروی غرضی اصلی است. خیرات اخروی بدون تلاش انسان به دست نمی‌آید، بلکه در گرو عمل انسان است و رسالت علم فقه بیان کیفیت اعمال انسان است! طبق هدف و رسالت یادشده وی نیاز به علم فقه را جدی می‌داند، چراکه رهایی از عقاب دائم و تحصیل خیرات اخروی امری ضروری است.<sup>۲</sup>

وی وجه وابستگی علم فقه به علوم دیگر را چنین بیان می‌کند:

وجه تأخر علم فقه از علم کلام این است که علم فقه از کیفیت تکلیف بحث می‌کند و بدون تردید بحث از کیفیت تکلیف بر شناخت ماهیت تکلیف و صفات تکلیف‌کننده مبتنی است. وجه ابتدای علم فقه بر علم اصول فقه ظاهر است چون علم فقه علمی استدلالی است و کیفیت استدلال‌های خود را از اصول فقه می‌گیرد.

تأخر علم فقه از علم منطق نیز به لحاظ همین استدلالی بودن علم فقه است و علم منطق عهده‌دار صورت استدلال صحیح و فاسد است.

تأخر علم فقه از علم لغت، صرف و نحو هم به این جهت است که قرآن و سنت از

۱. ر.ک: علامه حلی، منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، ج ۱، ص ۵.

۲. ر.ک: همان، ص ۵.



مبادی این علم اند که قرآن و سنت به زبان عربی اند از این رو علم فقه به صرف، نحو و لغت وابسته است.<sup>۱</sup>

وی درباره موضوع علم فقه بیانی دارد که حاصل آن چنین است:

علم فقه از وجوب استحباب، اباحه، کراهت، حرمت، صحت و بطلانی که عارض فعل مکلف می شود بحث می کند، لذا موضوع علم فقه فعل مکلف از جهت اقتضا و عدم اقتضاست.<sup>۲</sup>

وی مبادی علم فقه را به مبادی تصویری و مبادی تصدیقی چون حجیت قرآن، روایات و اجماع تقسیم می کند.

وی در تعریف علم فقه می آورد:

فقه علم به احکام شرعی فرعی است که حکم هر مسئله به صورت مستدل و مستند به دلیل جداگانه به دست آمده است.<sup>۳</sup>

وی در کتاب تحریر الاحکام الشرعیه نیز همین مطالب را با اختصار بیان می کند.<sup>۴</sup> در کتاب تذکره الفقهاء جایگاه و مرتبه فقیهان را بسی رفیع می داند و آنان را پایه های دین اسلام و حافظان دین و شریعت و وارثان پیامبر (ص) می شمرد<sup>۵</sup> که لازمه آن این است که فقه پایه دین، حافظ دین و میراث مهم پیامبر (ص) باشد و این جایگاهی بس رفیع برای فقه است.

وی در کتاب های کلامی و اصولی خویش، برخی مبادی کلامی فقه، نظیر ضرورت تکلیف،<sup>۶</sup> امتناع تکلیف به محال،<sup>۷</sup> تکلیف کفار به فروع،<sup>۸</sup> تبعیت احکام از مصالح و مفاسد،<sup>۹</sup> عدم خلل واقع از حکم شارع،<sup>۱۰</sup> تخطئه در اجتهاد<sup>۱۱</sup> و... را بحث می کند. همچنین علوم مقدماتی اجتهاد و فقهات<sup>۱۲</sup> اختلافات و گرایش های فقهی<sup>۱۳</sup> را در لابه لای آثار اصولی و فقهی خویش مطرح می کند.

وی در لابه لای مباحث فقهی خود از مبانی کلامی بسیار استفاده می کند.<sup>۱۴</sup> با توجه به آنچه گذشت می توان گفت وی اولین فقیهی است که نگاه فلسفه فقهی دارد در حدود نیمی

۱. ر.ک: همان، ص ۶.

۲. ر.ک: همان.

۳. ر.ک: همو، تذکره الفقهاء، ج ۱، ص ۳.

۴. ر.ک: همو، نهایه الوصول، ج ۱، ص ۵۴۵.

۵. ر.ک: همان، ص ۵۸۳ و ۵۸۴.

۶. ر.ک: همان، ص ۲۸۷.

۷. ر.ک: همو، تهذیب الوصول، ص ۲۸۷.

۸. ر.ک: همو، نمونه ر.ک: همو، کشف المراد، ص ۳۴۴.

۹. ر.ک: همان، ص ۵۷۰ به بعد.

۱۰. ر.ک: همو، تهذیب الوصول، ص ۲۸۷.

۱۱. ر.ک: همان، ص ۲۸۱ و ۲۸۲.

۱۲. ر.ک: همو، مختلف الشیعه، ج ۱، ص ۸.

۱. ر.ک: همان، ص ۷.

۲. ر.ک: علامه حلی، تحریر الاحکام، ج ۱، ص ۳۱ و ۳۲.

۳. ر.ک: همو، تذکره الفقهاء، ج ۱، ص ۳.

۴. ر.ک: همو، نهایه الوصول، ج ۱، ص ۵۴۵.

۵. ر.ک: همان، ص ۵۸۳ و ۵۸۴.

۶. ر.ک: همان، ص ۲۸۷.

۷. ر.ک: همو، تهذیب الوصول، ص ۲۸۷.

۸. ر.ک: همو، نمونه ر.ک: همو، کشف المراد، ص ۳۴۴.

۹. ر.ک: همان، ص ۵۷۰ به بعد.

۱۰. ر.ک: همان، ص ۲۸۱ و ۲۸۲.

۱۱. ر.ک: همو، مختلف الشیعه، ج ۱، ص ۸.

از محورهای اصلی فلسفه فقه را در مقدمه کتاب‌های فقهی به شکل گذرا بررسی نموده و به برخی از آنها در لابه‌لای مباحث فقهی و اصولی اشاره کرده است.

### ۹. فخرالمحققین (م ۷۷۱ق)

وی در لابه‌لای برخی مباحث خویش پاره‌ای از مباحث فلسفه فقهی را مطرح کرده است. فخرالمحققین رهاورد نبوت و علوم دینی را سعادت دنیا و عقبی می‌داند و می‌گوید: به واسطه نبوت احوال افراد چه در رابطه با خودشان، چه در تدبیر زندگی خانوادگی شان، چه در تدبیر جامعه و سیاست مدن منظم می‌شود. وی سپس به تقریر دلیل ضرورت نبوت و شریعت به واسطه ضرورت قانون عادلانه می‌پردازد و نتیجه‌گیری نهایی هدف از بعثت پیامبران را، هدایت و راهنمایی مردم در امور معاش و معاد و آموزش احکام شریعت می‌شمرد.<sup>۱</sup> او در ادامه نقش امام را بیان و اجرای احکام شریعت می‌شمرد<sup>۲</sup> و سپس به این مبنای کلامی فقه اشاره می‌کند که راه رسیدن انسان‌ها به سعادت ابدی تنها از راه تکلیف است.<sup>۳</sup> وی در ادامه حکم شرعی را چنین تعریف می‌کند: خطاب شرعی که به افعال مکلفان تعلق می‌گیرد، البته از این جنبه که یا اقتضای طلبی از مکلف دارد یا وی را مختار قرار می‌دهد یا یک حکم وضعی را بیان می‌کند.<sup>۴</sup>

وی در بحث شهادت، یکی از ادله‌ای که بر وجوب آن ذکر می‌کند وابستگی نوع زندگی بشر را به شهادت یادآور می‌شود.<sup>۵</sup>

وی مسائل علم فقه را از یک سو، مبتنی بر دو علم کلام و اصول فقه و از سوی دیگر، مبتنی بر علم منطق می‌شمرد<sup>۶</sup> و در نهایت به این مطلب اشاره می‌کند که مسائل علم فقه سه گونه اشتراک و اتحاد دارند:

(الف) اشتراک در جنس، نظیر مسائل یک کتاب، مثل مسائل کتاب الصلاة؛

(ب) اشتراک در نوع، نظیر مسائل بخشی از صلاة، مثل مسائل اجزای نماز؛

(ج) اشتراک در صنف، نظیر مسائل جزئی از اجزای نماز، مثل مسائل رکوع.<sup>۷</sup>

۱. ر.ک: فخرالمحققین، ایضاح الفوائد فی شرح اشکالات القواعد، ج ۱، ص ۳.

۲. ر.ک: همان.

۳. ر.ک: همان، ج ۴، ص ۴۴۲.

۴. ر.ک: همان، ص ۹.

۵. ر.ک: همان، ص ۴.

۶. ر.ک: همان، ص ۸.

۷. ر.ک: همان، ص ۸.

وی در متن کتاب هم به پاره‌ای از مباحث فلسفه فقهی اشاره می‌کند. برای نمونه، وی به ابتدای مباحث فقهی بر مسائل کلامی و اینکه برخی مسائل را فقیه باید از متکلم به عنوان اصل موضوعی اخذ کند، اشاره می‌کند.<sup>۱</sup>

فخرالمحققین در استدلال فقهی خویش از مبانی کلامی استفاده می‌کند. برای نمونه، او در مباحث خویش به حکمت شارع و عدم نقض غرض از شارع حکیم اشاره می‌کند. برای مثال، می‌گوید: در جایی که دروغگویی شاهدان ماجرا آشکار شده است، اگر حکم به نقض حکم شود، این نقض غرض از تشریح احکام قضایی و نصب قاضیان به حساب می‌آید.<sup>۲</sup>

### ۱۰. شهید اول (ش ۷۸۶ق)

وی مباحث فلسفه فقهی گوناگونی را مطرح می‌کند. وی در قاعده اول کتاب القواعد والفوائد، فقه را همانند بسیاری از فقهای فقه تعریف می‌کند<sup>۳</sup> و در قاعده دوم به غایت حکم شرعی می‌پردازد و می‌گوید: غایت حکم شرعی یا اخروی است، یا غرض مهم‌تر از آن دنیاست.<sup>۴</sup> وی در قاعده چهارم به تحلیل و ریشه‌یابی فلسفی-کلامی آن می‌پردازد و می‌گوید: در علم کلام ثابت شده است که افعال خداوند معلل به اغراض است و چون محال است که غرض فعل خداوند قبیح باشد، یا نفع آن به خداوند بازگردد، پس نفع آن به مکلف می‌رسد که این نفع یا رسانیدن نفع به اوست یا دفع ضرر از وی و هر یک یا دنیوی است یا اخروی؛ پس احکام شرعی خالی از این چهار جنبه نیستند، البته گاه در یک حکم بیش از یک جنبه از جنبه‌های چهارگانه جمع می‌شود.<sup>۵</sup> وی در قاعده پنجم و ششم می‌کوشد تا احکام فقهی را از این منظر تقسیم‌بندی کند. در تقسیم‌بندی نخستین آنها را به عبادت و معامله تقسیم کرده و در تعریف آن دو می‌گوید: هر حکم شرعی که غرض مهم‌تر از آن آخرت است، حال یا جلب نفع یا دفع ضرر، آن را عبادت یا کفاره می‌گویند<sup>۶</sup> و هر حکم شرعی که غرض مهم‌تر از آن دنیاست، حال یا جلب نفع است یا دفع ضرر، معامله نامیده می‌شود.<sup>۷</sup>

وی در ادامه به تقسیم معامله از منظر اهداف می‌پردازد و می‌گوید: معامله یا به منظور جلب نفع [دنیوی] است یا به منظور دفع ضرر [دنیوی] و هر یک از جلب نفع و دفع ضرر یا

۱. ر.ک: همان، ص ۱۰۴.  
 ۲. ر.ک: شهید اول، القواعد والفوائد، ج ۱، ص ۳۰.  
 ۳. ر.ک: همان، ص ۳۳.  
 ۴. ر.ک: همان، ص ۳۵.  
 ۵. ر.ک: همان، ج ۳، ص ۴۸۶.  
 ۶. ر.ک: همان، ص ۳۰.  
 ۷. ر.ک: همان، ص ۳۴.

از مقاصد به حساب می‌آیند (مقصود اصالی) یا در نقش وسیله هستند (مقصود بالتبع). وی مقاصد پنج‌گانه (حفظ جان، دین، عقل، نسب و مال) را از احکام مقاصدی می‌داند که به منظور دفع ضرر است.

وی مصالح مقصود بالتبع هر حکم را وسیله‌ای می‌داند که مکلفان را به حفظ مقاصد (دفع ضرر) یا جلب منافع مدرک بالحواس (جلب نفع) می‌رساند.<sup>۱</sup>

وی در قاعده هفتم، احکام وسیله‌ای را به پنج قسم تقسیم می‌کند:

۱. اسباب و وسایلی که مفید ملکیت شخص‌اند، نظیر بیع، وقف، حیات، اجاره و وصیت؛

۲. اسباب و وسایلی که موجب تسلط بر ملک غیر می‌شوند، نظیر شفعه، عاریه و ودیعه؛

۳. اسبابی و وسایلی که موجب ممنوعیت مالک از مصرف در مال خودش می‌شوند، نظیر اسباب محجوریت؛

۴. وسایلی که مکلف را به حفظ مقاصد پنج‌گانه (جان، دین، عقل، نسب و مال) می‌رسانند و همه احکام تشریحی به منظور حفظ این مقاصد پنج‌گانه است؛

۵. وسیله‌ای که باعث تقویت جلب مصلحت یا دفع مفسده می‌شود، نظیر قضاوت، شهادت و متعلقات آن.<sup>۲</sup>

وی در نهایت می‌گوید: همه این مقاصد و وسایل کتاب‌های فقهی را شکل می‌دهند.<sup>۳</sup>

وی در قاعده هشتم، حکم را به خطاب شرعی که به افعال عباد تعلق گرفته است از جنبه اقتضا و تخیر و از جنبه حکم وضعی تعریف می‌کند.<sup>۴</sup>

وی در قاعده سی‌ام، متعلقات احکام را بر دو قسم می‌داند: متعلقاتی که مقصود بالذات هستند و خودشان دارای مصالح و مفاسدند؛ و متعلقاتی که وسیله و ابزار تأمین مصالح و مفاسد دیگری هستند.<sup>۵</sup>

آنگاه ادامه می‌دهد: خداوند همان‌گونه که بر مقاصد ذاتی مدح کرده است بر وسایل هم مدح کرده است (ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَطْئُونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوِّ نِيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ)<sup>۶</sup> خداوند همان‌گونه که مسلمانان را بر پیروزی بر دشمن مدح کرده است، آنان را بر تشنگی و گرسنگی در راه پیروزی هم

۲. ر.ک: همان، ص ۳۸۳۶.

۴. ر.ک: همان، ص ۳۹.

۶. توبه «۹»: ۱۲۰.

۱. ر.ک: همان، ص ۳۵.

۳. ر.ک: همان، ص ۳۹.

۵. ر.ک: همان، ص ۶۰ و ج ۲، ص ۸۲.

مدح کرده است؛ هرچند تشنگی و گرسنگی مقصود بالذات نیست، ولی چون وسیله و ملازم جهاد است، مورد مدح قرار گرفته است حتی خود جهاد هم وسیله‌ای برای اعزاز دین و اعلائی کلمه الله است و خود اعلائی کلمه الله و اعزاز دین، وسایل رسیدن به رضوان الهی هستند.<sup>۱</sup>

وی در قاعده سی و یکم، وسایل را به پنج قسم تقسیم می‌کند:

۱. وسایلی که به اجماع حرام هستند، نظیر حفر چاه در راه‌های مسلمانان؛ چون وسیله‌ای برای ضرر رساندن به آنان است؛
  ۲. وسایلی که به اجماع منعی ندارند، نظیر کاشتن درخت انگور هرچند که ممکن است برخی از آن سوءاستفاده کنند و انگور را به شراب تبدیل کنند؛
  ۳. وسایلی که فقها درباره حلیت و حرمت آن اختلاف نظر دارند، نظیر بیع به شرط اینکه فروشنده پولی را به انسان قرض بدهد یا قرضی که داده است مهلت بدهد؛
  ۴. وسایلی که نسبت به یکی از طرفین حلال و نسبت به طرف دیگر حرام است، نظیر رشوه‌ای که برای حکم کردن قاضی طبق حق داده می‌شود، برای دهنده حلال ولی برای گیرنده حرام است؛
  ۵. وسیله معصیت که حرام است، نظیر رشوه برای حکم کردن قاضی به ناحق.<sup>۲</sup>
- وی در فایده‌ای می‌گوید: مدارک احکام در نزد ما چهارتاست، کتاب، سنت، اجماع و عقل.<sup>۳</sup> وی در فایده‌ای از فواید نیت، قصد انجام عمل را به هشت مرتبه تقسیم می‌کند.<sup>۴</sup> و در فایده‌ای دیگر از فواید نیت، اعمال واجب را به دو قسم تقسیم می‌کند:
- الف) واجباتی که هدف از آنها صرف تحقق آنهاست، نظیر جهاد، امر به معروف، نهی از منکر، پرداخت دین، بازگرداندن ودیعه، شکر نعمت. در این قسم صرف انجام آن برای رهایی از مذمت و عقوبت کافی است.

ب) واجباتی که غرض اصلی از آنها تکمیل نفس، افزایش معرفت، اقبال علی الله و کسب رضایت الهی است؛ در این قسم از واجبات، نیت اخلاص شرط است.<sup>۵</sup>

وی در فایده دیگر از فواید نیت، این بحث را مطرح می‌کند که نیت معصیت از نظر فقهی

۱. ر.ک: همان، ص ۶۰.

۲. ر.ک: همان، ص ۶۳۶۱. البته وی در قاعده‌ای دیگر وسایل را به سه قسم تقسیم کرده است و فقط سه قسم اول را ذکر کرده است (ر.ک: همان، ج ۲، ص ۸۱ و ۸۲). ۳. ر.ک: همان، ص ۷۴.

۴. ر.ک: همان، ص ۷۶. ۵. ر.ک: همان، ص ۸۹ و ۹۰.

مستلزم مذمت و عقوبت نیست و در ادامه می‌گوید: شاید اینکه برخی گفته‌اند نوشیدن مایع مباح با هیئت و قیافه آشامیدن مایع مست‌کننده، حرام است، صرفاً به دلیل نیت معصیت نیست، بلکه چون فعل جوارحی هم انجام داده است.<sup>۱</sup> این نشان‌دهنده آن است که وی افعال جوانحی را خارج از قلمرو فقه می‌داند. وی در فایده دیگری نیز می‌گوید: انسان به ضبط خطورات ذهنی و نیت‌های قلبی‌اش مکلف نیست.<sup>۲</sup> و این نیز مؤید دیگری بر مطلب یادشده است. وی قاعده رفع حرج و مشقت را مطرح و ادله آن را ذکر می‌کند و می‌گوید: تمام رخصت‌هایی که در شریعت آمده براساس این قاعده است.<sup>۳</sup> وی آنگاه مصادیق رخصت‌هایی که در شریعت آمده است در ده قسم دسته‌بندی می‌کند.<sup>۴</sup>

وی در فایده اول این قاعده می‌گوید: حرج و مشقتی باعث تخفیف می‌شود که غالباً همراه فعل نیست، بلکه در حالات خاص و ویژه پیش می‌آید؛ بنابراین، دشواری‌هایی که غالباً در اعمالی نظیر روزه حج و جهاد است، یا در احکامی است که به عنوان کیفر جرم قرار داده شده، نظیر قصاص و حدود، مراد نیست.<sup>۵</sup> وی در فایده دوم یک سلسله تخفیفات و تسهیلاتی را که در عقود است ذکر می‌کند؛ نظیر اینکه شارع گفته معامله غرری و مجهول نباشد، ولی مواردی از این شرط رفع ید کرده است، نظیر فروش تخم مرغ یا هندوانه قبل از امتحان کردن آن.<sup>۶</sup> یا نظیر مشروع دانستن مزارعه، مساقات و مضاربه در حالی که معامله بر امر مجهول است چون مردم بسیار به آن نیاز دارند.<sup>۷</sup>

وی در قاعده چهارم نفی ضرر را مطرح می‌کند و می‌گوید: این قاعده فروع بسیاری دارد<sup>۸</sup> و مسائل ذیل را از فروع این قاعده می‌شمرد:

۱. وجوب اطاعت از امام و زمامدار؛
۲. لزوم صلح با مشرکان در صورتی که مسلمانان ضعیف باشند؛
۳. جواز بازگرداندن کالای معیب، یا گرفتن ارش؛

۱. ر.ک: همان، ص ۱۰۷. آنچه وی در اینجا گفته است با تعریف تبعیدی و توصلی سازگار است، ولی وی همین تعریف را برای عینی و کفایی می‌آورد (ر.ک: همان، ص ۳۳ و ۳۴).

۲. ر.ک: همان، ص ۱۲۰ و ۱۲۷. وی در لابه‌لای مباحث فقهی خود بسیار به اهداف و فواید احکام فقهی اشاره می‌کند، بلکه بسیاری از استدلال‌های فقهی خود را براساس هدف و غرض احکام سامان می‌دهد که نگارنده برخی از آنها را در مقاله‌ای گرد آورده است (ر.ک: «اهداف و فواید احکام فقهی با تأکید بر دیدگاه شهید اول»، کنگره شهیدین، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی). ۳. ر.ک: همان، ص ۱۲۳ و ۱۲۴.

۴. ر.ک: همان، ص ۱۲۷.

۵. ر.ک: همان، ص ۱۲۷-۱۲۴.

۶. ر.ک: همان، ص ۱۲۹.

۷. ر.ک: همان، ص ۱۲۸ و ۱۲۹.

۸. ر.ک: همان، ص ۱۴۱.

۴. جواز بازگرداندن کالایی که صفاتش برخلاف توصیف هنگام بیع است، یا برخلاف شرط است؛

۵. جواز فسخ بیع از سوی بایع در صورت تأمین نشدن شرط بیع؛

۶. جواز فسخ نکاح در صورت عیب داشتن زن یا مرد؛

۷. حکم به محجور بودن مُفلس، صغیر یا سفیه یا مجنون؛

۸. تشریح حق شفعه؛

۹. ضمان منفعت حیوان یا خوراک آن را دادن؛

۱۰. مشروع بودن قصاص و حدود.<sup>۱</sup>

وی در ادامه دو قاعده را که مصداق ضرر است ذکر می‌کند؛ یکی عمل کردن به اخفّ مفسدترین<sup>۲</sup> و دیگری تراحم مصلحت با مفسده.<sup>۳</sup>

وی در قاعده شصت و چهارم می‌گوید: احکام شرعی به علت مصالحی جعل شده‌اند و اصولاً علت‌ها بر چهار قسم‌اند یا ضروری‌اند یا به آنها نیاز است، یا تکمیلی‌اند یا اساساً به آنها نیازی نیست؛ چراکه یا چیز دیگری می‌تواند جایگزین آن شود، یا دلیل واضحی بر نیاز به آن وجود ندارد.<sup>۴</sup>

وی در ادامه مصادیق فراوانی برای هر چهار قسم یاد شده ذکر می‌کند.<sup>۵</sup>

وی در قاعده شصت و هشتم، به تعریف گناه کبیره و ذکر برخی مصادیق آن می‌پردازد و می‌نویسد: گناهان کبیره در هنگام تأمل، به مصالح ضروری پنج‌گانه بازمی‌گردند که عبارت‌اند از: مصلحت دین، مصلحت جان، مصلحت عقل، مصلحت نسب و مصلحت مال.<sup>۶</sup>

وی در قاعده صد و چهاردهم، به تعریف حکم و فتوا و تفاوت‌های آن دو می‌پردازد و این نکته را یادآور می‌شود که قلمرو حکم به مصالح زندگی این‌جهانی محدود است<sup>۷</sup> و تصریح می‌کند که شامل امور اخروی و عبادات نمی‌شود،<sup>۸</sup> بلکه می‌گوید: اگر واقعه مورد نزاع دویعدی باشد، هم جنبه اخروی داشته باشد و هم جنبه دنیوی (نظیر حج نیابی) و حاکم حکم به صحت حج حاجی نیابی بکند، این حکم در مطالبه نکردن اجرت از نائب مؤثر است، ولی در بری شدن ذمه نائب در واقع و نفس‌الامر، تأثیری ندارد.<sup>۹</sup>

۲. ر.ک: همان، ص ۱۴۲.

۴. ر.ک: همان، ص ۲۱۸.

۶. ر.ک: همان، ص ۲۲۵ و ۲۲۶.

۸. ر.ک: همان، ص ۳۲۱.

۱. ر.ک: همان، ص ۱۴۱ و ۱۴۲.

۳. ر.ک: همان، ص ۱۴۴-۱۴۶.

۵. ر.ک: همان، ص ۲۱۹ و ۲۲۰.

۷. ر.ک: همان، ص ۳۲۰.

۹. ر.ک: همان، ص ۳۲۱.

وی در قاعدهٔ صد و هفدهم، تزامم حقوق را که مبتنی بر مراتب اهمیت احکام است، مطرح می‌کند و صورت‌هایی از تزامم احکام و تقدم یکی بر دیگری را بیان می‌کند.<sup>۱</sup> وی در قاعدهٔ صد و بیست و سوم دو امر را، فلسفه و هدف احکام کیفری ذکر می‌کند؛ یکی جلوگیری از تکرار جرم از سوی مجرم و دیگری عبرت دادن به دیگران.<sup>۲</sup>

وی در قاعدهٔ صد و شصت و یکم به تقسیم حقوق، به حق الله و حق الناس و تعریف آنها و بیان ضابطه فرق این دو می‌پردازد.<sup>۳</sup> وی در این قاعده به مناسبتی به بیان هدف تحریم ربا، غرر در معامله، اتلاف مال، سرقت و غضب، قذف، زنا، قتل، جرح می‌پردازد<sup>۴</sup> همان‌گونه که هدف اصلی ازدواج را در قاعده‌ای دیگر<sup>۵</sup> و هدف تحریم مسکرات<sup>۶</sup> را در قاعده‌ای دیگر و هدف تعظیم و تکریم مؤمن را در قاعده‌ای دیگر<sup>۷</sup> و هدف تشریح قرعه را در قاعده‌ای دیگر<sup>۸</sup> بیان کرده است.

گرچه اصل این قواعد، قواعدی فقهی است و بحث کردن از آنها فلسفه فقهی نیست، ولی بررسی نسبت میان قواعد و اینکه کدام یک اصل و هدف است و دیگری فرع و وسیله، بحثی فلسفه فقهی است.

وی در کتاب الدروس الشرعیه<sup>۹</sup> و ذکری الشیعه<sup>۱۰</sup> علوم مرتبط و تأثیرگذار بر فقه را بیان می‌کند. وی همچنین تعریف فقه،<sup>۱۱</sup> منابع چهارگانه فقه (کتاب،<sup>۱۲</sup> سنت و راه‌های اثبات آن<sup>۱۳</sup> اجماع و اقسام آن<sup>۱۴</sup> و دلیل عقل و اقسام آن)<sup>۱۵</sup> و دلیل‌های اعتبار مکتب فقهی امامیه را ذکر می‌کند.<sup>۱۶</sup> وی همچنین به تحلیل و بررسی اختلاف میان فقیهان امامیه و پیدایش مکاتب و گرایش فقهی در میان آنان می‌پردازد<sup>۱۷</sup> و سرانجام مسائل فقهی را در چهار محور اصلی

۱. ر.ک: همان، ص ۳۲۴-۳۳۰.

۲. ر.ک: همان، ج ۱، ص ۳۳۹ و ۳۴۰. وی در جلد دوم این اشکال را مطرح می‌کند که مقتضای قواعد این است که جرم با جنایت تناسب داشته باشد و از آن پاسخ می‌دهد (ر.ک: ص ۱۹۳).

۳. ر.ک: همان، ج ۲، ص ۴۲ و ۴۳.

۴. ر.ک: همان، ص ۴۳ و ۴۴.

۵. ر.ک: همان، ص ۶۲. وی در جای دیگر حکمت حق اختیار چهار زن (ر.ک: ص ۱۲۸) و حکمت متعه (ر.ک: ص ۱۲۹) را بیان کرده است.

۶. ر.ک: همان، ص ۷۴.

۷. ر.ک: همان، ص ۱۶۰.

۸. ر.ک: شهید اول، ذکری الشرعیه (۱۴۱۴ق)، ج ۲، ص ۶۵.

۹. ر.ک: همو، ذکری الشیعه (۱۴۱۹ق)، ج ۱، ص ۴۲ و ۴۳.

۱۰. ر.ک: همان، ص ۴۰.

۱۱. ر.ک: همان، ص ۴۰.

۱۲. ر.ک: همان، ص ۴۴-۴۷.

۱۳. ر.ک: همان، ص ۴۷-۴۹.

۱۴. ر.ک: همان، ص ۴۹-۵۲.

۱۵. ر.ک: همان، ص ۵۲-۵۴.

۱۶. ر.ک: همان، ص ۵۴-۵۹.

۱۷. ر.ک: همان، ص ۵۹ و ۶۰.



(عبادات، عقود، ایقاعات، عقود) ساختاربنندی می‌کند و وجه حصر آن را در این ساختار کلی چهارگانه بیان می‌دارد.<sup>۱</sup>

وی در کتاب الدروس الشرعیه ساختاری متفاوت از مسائل فقهی ارائه می‌دهد. در این ساختار بسیاری از مباحثی که در دیگر ساختارها ضمن یک کتاب فقهی است، به عنوان کتاب مستقل مطرح شده است.<sup>۲</sup>

وی پس از علامه حلی، دومین فقیه از فقهای امامیه است که حدودِ نیمی از مباحث فلسفه فقهی را به صورت گذرا بررسی کرده است و برخی از آنها را پیش از علامه حلی گسترش داده است.

### ۱۱. فاضل مقداد (م ۸۲۶ق)

وی در *نضد القواعد الفقهیه تعریف فقه*،<sup>۳</sup> موضوع آن،<sup>۴</sup> مبادی تصویری و تصدیقی آن<sup>۵</sup> اهداف دنیوی و اخروی احکام شرعی،<sup>۶</sup> مدارک و ادله احکام شرعی (کتاب، سنت، اجماع و دلیل عقل) را ذکر می‌کند.<sup>۷</sup> او در ادامه دلیل حجیت این ادله و اقسام آن را بیان کرده<sup>۸</sup> و متعلقات احکام را به دو قسم تقسیم می‌کند: مصالح و مفساد ذاتی و متعلقاتی که وسیله برای دستیابی به مصالح و مفساد ذاتی هستند.<sup>۹</sup> او وسایل را بر سه قسم تقسیم می‌کند: وسایلی که به اتفاق امت حلال‌اند؛ وسایلی که به اتفاق امت حرام‌اند و وسایلی در حرمت و حلیت آن اختلاف است.<sup>۱۰</sup> وی در ادامه، بحث تزامم مصلحت و مفسده را مطرح می‌کند.<sup>۱۱</sup> و در قاعده‌ای دیگر می‌گوید: شارع عادتاً برای امور مخفی ضوابطی نظیر ضوابط کمی قرار داده است.<sup>۱۲</sup> وی در مقصد اول عبادت

۱. ر.ک: همان، ص ۶۲. وی در این کتاب فقط کتاب طهارت و صلاة را بحث کرده است و موفق به تکمیل کتاب نشده است.

۲. مثلاً مباحث مربوط به «دعوی» و «قسم میراث» را بسیاری از فقیهان در تحت عنوان «کتاب القضاء» بحث کرده‌اند، ولی وی کتاب مستقلی به آنها اختصاص داده است (ر.ک: شهید اول، *الدروس الشرعیه*، ج ۲، ص ۸۳ و ۱۱۵). یا مباحث مربوط به برده‌داری را بسیاری از فقها در یک کتاب تحت عنوان کتاب العتق بحث کرده‌اند، ولی وی علاوه بر کتاب العتق (ر.ک: همان، ج ۲، ص ۱۹۳)، کتاب‌های مستقل ام‌الولد (ر.ک: همان، ص ۲۲۱)، مدبتر (ر.ک: همان، ص ۲۲۷)، مکاتب (ر.ک: همان، ص ۲۳۹) تألیف کرده است.

۳. ر.ک: فاضل مقداد، *نضد القواعد الفقهیه*، ص ۵. ۴. ر.ک: همان، ص ۵.

۵. ر.ک: همان، ص ۶. ۶. ر.ک: همان، ص ۷.

۷. ر.ک: همان، ص ۱۲. ۸. ر.ک: همان، ص ۱۲ و ۱۳.

۹. ر.ک: همان، ص ۵۷. ۱۰. ر.ک: همان، ص ۵۷ و ۵۸.

۱۱. ر.ک: همان، ص ۸۴. ۱۲. ر.ک: همان، ص ۱۱۳.

را آن حکم شرعی می‌داند که غرض اهم از آن آخرت است<sup>۱</sup> و انواع قصد عبادت را ذکر می‌کند.<sup>۲</sup>

وی در ادامه واجبات را بر دو قسم تقسیم می‌کند: واجباتی که غرض اصلی از آنها صرف تحقق مأموریه است و واجباتی که غرض از آنها تکمیل نفس و بالا رفتن درجه معرفت انسان است<sup>۳</sup> وی در دو قاعده جداگانه تزامم مصالح<sup>۴</sup> و حقوق<sup>۵</sup> را مطرح می‌کند و در بحث دیگری مباحث جبران عمل به واسطه عمل دیگری را مطرح می‌سازد<sup>۶</sup> و به فایده‌ای که در فلسفه احکام کیفری و هدفی که از آن در اسلام است، می‌پردازد<sup>۷</sup> همان‌گونه که علت و هدف برخی دیگر از احکام را در لابه‌لای مباحث مطرح می‌کند.<sup>۸</sup> وی در قاعده دیگری اموری را که در شرع مقدر شده است، بیان می‌دارد،<sup>۹</sup> سپس از تفاوت حکم و فتوا سخن می‌گوید.<sup>۱۰</sup>

اینها مباحثی است که در سیر اجمالی در این کتاب به دست آمد و از مباحثی است که صبغه فلسفه فقهی در آنها وجود دارد.

## ۱۲. ابن‌ابی‌جمهور احسایی (م حدود ۹۰۱ق)

وی همچون برخی از پیشینیان خویش، پس از ذکر و تعریف علم فقه، موضوع و مسائل آن، مبادی علم فقه را بر دو قسم می‌داند. در تعریف مبادی تصویری فقه شناخت موضوع، اقسام موضوع، اقسام احکام و متعلقات احکام را ذکر می‌کند و کتاب، سنت، اجماع و ادله عقلی را از مبادی تصدیقی علم فقه می‌شمرد.<sup>۱۱</sup>

وی در ادامه می‌گوید: مجموعه احکام فقهی را برای مصالح انسان‌ها می‌داند و هم چون شهید اول آنها را به دنیوی و اخروی برای جلب نفع و دفع ضرر تقسیم می‌کند که برای مقاصد پنج‌گانه دین، جان، مال، نسب، و عقل وضع شده‌اند.<sup>۱۲</sup>

نکته جالب در کلمات وی توضیحی است که درباره مدارک احکام فقهی می‌دهد. مدارک احکام فقهی از نظری عبارت‌اند از: الف) کتاب، چه نص آن، چه ظاهر آن؛ ب) سنت، چه

۱. ر.ک: همان، ص ۱۶۸.

۲. ر.ک: همان، ص ۲۷۹.

۳. ر.ک: همان، ص ۲۹۶.

۴. ر.ک: همان، ص ۳۰۴.

۵. ر.ک: همان، ص ۳۷۴ و ۴۰۰.

۶. ر.ک: ابن‌ابی‌جمهور احسایی، الاقطاب الفقهية علی مذهب الامامیه، ص ۳۴.

۷. ر.ک: همان، ص ۳۴ و ۳۵.

۸. ر.ک: همان، ص ۱۶۸.

۹. ر.ک: همان، ص ۱۸۰.

۱۰. ر.ک: همان، ص ۳۰۳.

۱۱. ر.ک: همان، ص ۳۶۳ و ۴۱۲.

۱۲. ر.ک: همان، ص ۴۹۰.

نبوی و چه ولوی؛ ج) اجماعی که به دلیل دخول معصوم در آن خطا در موردش محال است؛ د) عقل، چه احکام بدیهی عقل و چه احکام استدلالی آن و عقل استدلالی چه عقل مستقل چه عقل در زمینه کتاب و سنت؛ ه) استصحاب؛ و) دفع مشقت به منظور دست یافتن به آسانی؛ ز) تحکیم عادت؛ ح) صرف در صورت عدم نص شرعی یا لغوی و نفی ضرر و حرج.<sup>۱</sup> وی در قطب دیگری متعلق احکام شرعی را بر دو قسم تقسیم می‌کند: آنچه از مقاصد است و خودش اصالتاً مقصود از حکم شرعی است و آنچه وسیله برای مقصود دیگری است.<sup>۲</sup> وی در قطب دیگری از نقش عادات در تغییر احکام شرعی سخن می‌گوید.<sup>۳</sup> وی در قطب دیگری از تراحم حقوق سخن می‌گوید.<sup>۴</sup>

### ۱۳. محقق ثانی (م ۹۴۰ق)

وی در رساله طریق استنباط الاحکام منابع و روش‌های استنباط حکم شرعی را ذکر می‌کند.<sup>۵</sup> وی ساختار نسبتاً متفاوتی از مباحث فقهی در غیر عبادات ارائه می‌دهد. او بسیاری از کتاب‌هایی که دیگر فقیهان به کتاب‌های جداگانه ذکر کرده‌اند، نظیر اجاره، مزارعه، مساقات، مضاربه و... تحت عنوان اجاره و توابعش در یک کتاب گردآوری می‌کند.<sup>۶</sup> گویا در نظر داشته است مباحثی از معاملات را که ماهیت مشترکی دارند تحت یک کتاب قرار دهد و آنچه دیگر فقیهان تحت عنوان کتاب آورده‌اند نظیر مزارعه، مساقات، مضاربه را که به گونه‌ای بر نوعی از اجاره مشتمل است، از توابع اجاره قرار دهد. وی در لابه‌لای مباحث فقهی موضوع علم فقه را فعل می‌داند.<sup>۷</sup>

### ۱۴. شهید ثانی (م ۹۶۶ق)

او شماری از مباحث فلسفه فقهی را مطرح کرده است. وی در تمهید القواعد تعریف فقه،<sup>۸</sup> اقسام حکم فقهی (حکم تکلیفی<sup>۹</sup> و وضعی<sup>۱۰</sup>)، تکلیف کفار به فروع،<sup>۱۱</sup> اقسام شوون

۱. ر.ک: همان، ص ۳۵. وی در ادامه برخی از این مدارک را توضیح می‌دهد: استصحاب (ص ۴۵)، دفع مشقت به منظور دستیابی به آسانی (ص ۴۶)، نفی ضرر (ص ۴۷)، تحکیم عرف و تغییر حکم (ص ۴۹).

۲. ر.ک: همان، ص ۴۳.

۳. ر.ک: همان، ص ۱۰۳.

۴. ر.ک: محقق ثانی، «طریق استنباط الاحکام»، چاپ شده در: رسائل المحقق الکرکی، ج ۳، ص ۴۰.

۵. ر.ک: همو، جامع المقاصد، ج ۱.

۶. ر.ک: همان، ج ۴، ص ۵ اول کتاب المتاجر.

۷. ر.ک: شهید ثانی، تمهید القواعد، ص ۳۲ و ۳۳.

۸. ر.ک: همان، ص ۳۶-۳۴.

۹. ر.ک: همان، ص ۷۶ به بعد.

۱۰. ر.ک: همان، ص ۳۷ و ۳۸.

پیامبر(ص)،<sup>۱</sup> ملاک حجیت اجماع به عنوان یکی از روش‌های رسیدن به حکم فقهی،<sup>۲</sup> و وجه اعتبار قیاس منصوص‌العله و عدم اعتبار قیاس مستنبط‌العله، به عنوان یکی از روش‌های رسیدن به حکم فقهی<sup>۳</sup> و تخطئه و تصویب<sup>۴</sup> را ذکر می‌کند. وی در منیه المرید، به هدف علم فقه پرداخته و آن را علمی دوبعدی ذکر می‌کند<sup>۵</sup> و وی در همین کتاب به «جایگاه علم فقه»<sup>۶</sup> و «علوم مرتبط با آن» اشاره می‌کند و در کتاب قضاوت شرح لمعه علوم مقدماتی فقه و اموری را که در اجتهاد شرط است ذکر می‌کند<sup>۷</sup> و در لابه‌لای مباحث فقهی، فعل مکلف را موضوع علم فقه می‌شمرد.<sup>۸</sup> وی در مسالک الافهام عادت فقها را بر این دانسته که امور معتبر در اجتهاد را در کتاب قضاوت ذکر می‌کنند و می‌گوید: جایگاه علمی بحث از آن اصول فقه است.<sup>۹</sup>

وی در جای دیگر از تخطئه و تصویب و واحد بودن حکم الهی از نظر شیعه امامیه بحث می‌کند.<sup>۱۰</sup> همچنین در لابه‌لای مباحث فقهی به تعریف و کاربردهای فقه،<sup>۱۱</sup> تعریف حکم<sup>۱۲</sup> می‌پردازد. وی ملاک ساختاریندی و ترتیب مباحث فقهی را اهمیت آنها ذکر می‌کند و می‌گوید: تقدم عبادات به دلیل اهمیت آنهاست؛ چون احکام اخروی مهم‌تر از احکام دنیوی است؛ چون عبادات مقصود بالذات از خلقت مکلفان است. عقود در مرتبه دوم اهمیت قرار دارد؛ چون قوام و انتظام نوع بشر بر شناخت عقود است و ایقاعات چون از متفرعات عقودند متأخرند و احکام، متأخر از همه هستند چون برخی از آنها نظیر قضا و شهادت از توابع عقود و ایقاعات‌اند یا اساساً ملاک تقدیمی ندارند، نظیر ارث و جنایات.<sup>۱۳</sup> وی در لابه‌لای مباحث فقهی خویش از مبانی کلامی استفاده می‌کند؛ برای نمونه، فقها درباره کسی که مرتکب گناه و جرم قوادی شده است به استناد روایات<sup>۱۴</sup> مجازات‌هایی ذکر کرده‌اند، نظیر تبعید از شهر یا زدن شلاق، ولی شهید ثانی، مجازات تبعید را برای زن خلاف غرض شارع می‌شمرد.<sup>۱۵</sup>

۱. ر.ک: همان، ص ۲۴۱ به بعد.
۲. ر.ک: همان، ص ۲۵۱ به بعد.
۳. ر.ک: همان، ص ۲۵۷ به بعد.
۴. ر.ک: همو، منیه المرید (۱۳۸۰ش/۱۴۲۲ق)، ص ۳۸۹.
۵. ر.ک: همان، ص ۳۸۷.
۶. ر.ک: همان، ج ۳، ص ۲۰۵. وی در جای دیگری نیز بدان اشاره کرده است (ر.ک: همو، مسالک الافهام، ج ۳، ص ۱۱۸).
۷. ر.ک: همان، ج ۱۳، ص ۳۷۴.
۸. ر.ک: همو، روض الجنان، ج ۱، ص ۳۷.
۹. ر.ک: همان، ص ۴۲. او در ادامه ملاک تقدم برخی عبادات بر برخی دیگر را ذکر می‌کند (ر.ک: همان، ص ۴۲ و ۴۳).
۱۰. برای نمونه ر.ک: حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۲۸، ص ۱۷۱.
۱۱. ر.ک: شهید ثانی، الروضة البهیة، ج ۹، ص ۱۶۵. مقتضای اطلاق یا تنقیح مناط این است که زنی هم که قوادی می‌کند از شهر تبعید شود، ولی وی از این اطلاق به دلیل نقض غرض رفع ید می‌کند.

## ۱۵. محقق اردبیلی (م ۹۹۳ق)

وی به برخی مباحث فلسفه فقهی در لابه‌لای مباحثش اشاره کرده و از اختلاف احکام فقهی به لحاظ خصوصیات چون زمان، مکان، حالات و اشخاص سخن گفته است.<sup>۱</sup> وی همچنین به احکام فقهی که اجرای آن وظیفه امام معصوم (ع) است اشاره می‌کند و می‌گوید: برخی از مباحث مربوط به امام معصوم (ع) است و برای ما شایسته نیست که درباره آن بحث کنیم.<sup>۲</sup>

وی در لابه‌لای مباحث فقهی به هدف و فلسفه برخی از احکام پرداخته و تلاش می‌کند در اجتهاد از آن استفاده کند.<sup>۳</sup>

وی جایگاه اخلاق در دین را بسیار بالا می‌داند<sup>۴</sup> و برخلاف بسیاری فقها، برخی از امور اخلاقی را در عدالت شرط می‌داند و می‌گوید: بیماری‌های اخلاقی بیشتر به علاج نیاز دارند.<sup>۵</sup> وی در مباحث فقهی خویش به صفت حکمت و رحمت الهی توجه کرده<sup>۶</sup> و بارها در استدلال‌های فقهی خویش از شریعت سهله و سمحه سخن به میان می‌آورد.<sup>۷</sup> از این رو، در مباحث فقهی از این مطلب استفاده می‌کند؛ برای نمونه، در بحث قبله کمترین توجه مناسب به طرف بیت را کافی می‌داند و در وجه آن می‌آورد: آن‌طور که من می‌فهم امر قبله با توجه به اهتمام شارع به بیان احکام به گونه‌ای که حتی مستحبات تخیلی را هم بیان کرده است، از یک سو و کم بودن ادله قبله از سوی دیگر، مطلبی نیست که شارع در آن سخت‌گیری کرده باشد، بلکه آن را راحت گرفته و به کمترین توجه مناسب به طرف خانه خدا اکتفا کرده است.<sup>۸</sup>

وی همچنین درباره عدم وجوب قضای نماز بر افرادی از اهل سنت که شیعه می‌شوند استدلالی فراهم می‌آورد که بر پایه حکمت الهی و عدم نقض غرض استوار است.<sup>۹</sup>

۱. ر.ک: محقق اردبیلی، مجمع الفائدة والبرهان، ج ۳، ص ۴۳۶.

۲. ر.ک: همان، ج ۷، ص ۵۱۷.

۳. ر.ک: همان، ج ۱، ص ۹؛ ج ۴، ص ۴۸؛ ج ۹، ص ۷۰ و ۳۳۹؛ ج ۱۱، ص ۴۵۰ و ج ۱۳، ص ۲۴۱؛ همو، زیادة البيان فی

احکام القرآن، ج ۱، ص ۴۱۲. ۴. ر.ک: همو، مجمع الفائدة والبرهان، ج ۱۲، ص ۳۳۱-۳۷۴.

۵. ر.ک: همان، ص ۳۷۴. ۶. برای نمونه ر.ک: همو، زیادة البيان، ج ۱، ص ۱۰۵.

۷. برای نمونه ر.ک: همو، مجمع الفائدة والبرهان، ج ۱، ص ۲۸۹، ۳۳۸، ۳۵۶ و ۳۶۱.

۸. ر.ک: همان، ج ۱، ص ۱۰۴. از ادامه کلام وی چنین استفاده می‌شود که اثبات شرعی تکالیف مشقت‌آمیز به ادله

بسیار متقن نیاز دارد (ر.ک: همان، ص ۱۰۵). ۹. ر.ک: همان، ج ۳، ص ۲۱۳.

## ۱۶. صاحب مدارک (م ۱۰۰۹ق)

وی برخی از مباحث فلسفه فقهی را مطرح می‌کند و درباره منزلت علم فقه و ضرورت آگاهی مکلفان از آن چنین می‌آورد:

همانا سزاوارترین فضایل شایسته تعظیم و شایسته‌ترین آنها در مقدم داشتن و کامل‌ترین آنها در جلب ثواب گسترده الهی همانا علم به احکام شرعی و وظایف دینی است چراکه با علم فقه انسان به سعادت ابدی می‌رسد و از شقاوت سرمدی رهایی می‌یابد؛ بنابراین بر هر مکلفی واجب است که نسبت به آن اهتمام ورزد.<sup>۱</sup>

## ۱۷. شیخ حسن عاملی (م ۱۰۱۱ق)

وی در مباحث مقدماتی معالم الدین چند مسئله را که جنبه فلسفه فقهی دارند ذکر می‌کند:

۱. شرافت و جایگاه علم فقه؛ ۲. هدف علم فقه؛ ۳. تعریف علم فقه؛ ۴. رتبه منطقی علم فقه؛ ۵. مبادی علم فقه؛ ۶. محمول مسائل فقهی؛ ۷. موضوع علم فقه.

وی درباره شرافت و جایگاه علم فقه به دو دسته دلیل عقلی و نقلی تمسک می‌کند و در تقریر دلیل عقلی بیانی دارد که می‌توان آن را در سه دلیل دسته‌بندی کرد:

۱. یکی از ملاک‌های اشرفیت علم، عملی بودن آن است، علم فقه علمی عملی است و با آن اوامر و نواهی الهی شناخته و امثال می‌شود؛ از این رو به این ملاک اشرف از دیگر علوم به غیر معرفت است.

۲. یکی از ملاک‌های اشرفیت علم، اشرفیت معلوم است و معلوم علم فقه، احکام الهی هستند که بعد از معرفت الهی برترین معلوم‌هایند.

۳. تنظیم امور معاش انسان، یکی از فواید علم فقه است و این فایده‌ای مهم است؛ چراکه کمال نوع انسانی به منظم و سامانمند بودن زندگی دنیوی و معیشت است و به همین لحاظ علم فقه مهم است. وی در ادامه روایاتی که شرافت علم فقه را بیان می‌کند نقل می‌نماید.<sup>۲</sup> وی درباره اهداف علم فقه،<sup>۳</sup> تعریف،<sup>۴</sup> رتبه منطقی،<sup>۵</sup> مبادی<sup>۶</sup>

۱. عاملی، مدارک الاحکام، ج ۱، ص ۴. ۲. ر.ک: عاملی، معالم الدین، ص ۲۲.

۳. ر.ک: همان، ص ۲۴. البته وی اضافه بر مطالب علامه حلی، روایاتی را که از نظر وی بر ضرورت و اهمیت علم فقه دلالت می‌کند نقل می‌کند (ر.ک: ص ۲۴-۲۶). ۴. ر.ک: همان، ص ۲۶ و ۲۷.

۵. ر.ک: همان، ص ۲۸. ۶. ر.ک: همان، ص ۲۸ و ۲۹.

و موضوع فقه<sup>۱</sup> همان مطالبی را نقل می‌کند که از علامه حلی نقلی کردیم از این رو به نقل منبع آن بسنده می‌کنیم.

وی در کتاب متقی الجمان، شأن امامان اهل بیت (ع) را حفظ و پاسداری از حریم دین و تبیین احکام آن دانسته و به دلیل انقطاع وحی و بسته شدن باب نسخ، ولایت بر تشریح را از امامان نفی می‌کند.<sup>۲</sup>

### ۱۸. ملامحسن فیض کاشانی (م ۱۰۹۱ق)

وی برخی مباحث فلسفه فقهی را در لابه لای تألیفات خود آورده است:

۱. وی در مقدمه مفاتیح الشرایع دو گرایش و مکتب را در استنباط احکام فقهی بیان می‌کند: گرایش اول، کسانی هستند که روش استنباط را از امامان اهل بیت (ع) گرفته‌اند و در هر مسئله‌ای از راهی وارد می‌شوند که امامان اهل بیت (ع) نشان داده‌اند و دارای بصیرت در این امرند. همان‌گونه امام صادق (ع) اوصاف آنان را چنین بیان کرده است: روایان حدیث ما، نظر دهندگان در حلال و حرام، آگاهان به احکام هستند.<sup>۳</sup>

گرایش دوم کسانی‌اند که از راه معرفت و بصیرت به استنباط نمی‌پردازند، بلکه از راه تخمین یا پیروی از آرای گذشتگان استنباط می‌کنند در حالی که پیشینیان اختلاف شدیدی داشتند.<sup>۴</sup> وی در ادامه روش و گرایش خود را در کتاب مفاتیح الشرایع با نقد و تعریض به گرایش دوم چنین بیان می‌کند:

خداوند به من توفیق استنباط از مآخذ متین و قواعد متقن را روزی کرد و این مآخذ و اصول متقن عبارت‌اند از: محکّمات کلام خدا، پیامبر (ص) و اهل بیت (ع).  
 من در روشم از پیشینیان تقلید نکردم؛ به اجماعی که کاشف از قول معصوم نیست<sup>۵</sup>  
 اعتماد نکردم و از نظر مشهوری که دلیل ندارند، پیروی نکردم و بر قواعد اصولی بدعت‌آمیزی که دلیل شرعی ندارند فقه را بنا نکردم و کورکورانه از قیاسات اهل سنت استفاده نکردم، همان‌طور که بر الفاظ روایات جمود نورزیدم.<sup>۶</sup>

۱. ر.ک: همان، ص ۲۹.  
 ۲. عاملی، متقی الجمان، ج ۲، ص ۴۳۹.  
 ۳. اشاره به این حدیث است: «انظرو الی من کان منکم قد روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرماننا و عرف احکامنا» (ر.ک: کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۵۴).  
 ۴. ر.ک: فیض کاشانی، مفاتیح الشرایع، ج ۱، ص ۳ و ۴.  
 ۵. وی در ادامه مراد خویش را از اجماع معتبر چنین بیان می‌کند: «و لم اعتمد منه الا علی ما علم دخول المعصوم (ع) فیه المرادف لضروری الدین او المذهب لعدم حجیة غیره» (همان، ص ۵). وی در جای دیگری ادله احکام شرعی را کتاب، سنت و اجماع قطعی ذکر می‌کند (ر.ک: همو، النخبه، ص ۴۶).  
 ۶. ر.ک: همو، مفاتیح الشرائع، ج ۱، ص ۵ و ۶.

۲. وی همچون برخی دیگر از فقیهان اخلاقی نگاهی گسترده به بحث معصیت و پیراستگی از آن داشته است از این رو، در بحث طاعت و معصیت از طاعات و معاصی قلب<sup>۱</sup> و در بحث طهارت از طهارت معنوی و پیراستگی از گناهان اخلاقی سخن به میان می آورد.<sup>۲</sup>

۳. مطلب دیگری که در نگاه فیض وجود دارد، ساختاری است که برای علم فقه و تنظیم مسائل آن بیان می کند. وی کتاب خود را به دو بخش کلی تقسیم کرده و نام هر بخش را «فن» می گذارد و هر فنی را به شش کتاب تقسیم می کند:

### الف) فن عبادات و سیاسات

۱. کتاب صَلَات<sup>۳</sup> که مباحث طهارت را به عنوان مقدمات نماز<sup>۴</sup> در آن قرار داده است؛
۲. کتاب زکات که مباحث خمس و صدقات را هم در آن آورده است؛<sup>۵</sup>
۳. کتاب صوم که مباحث اعتکاف را هم در آن آورده است؛<sup>۶</sup>
۴. کتاب حج که مباحث عمره و زیارات را هم در آن آورده است؛<sup>۷</sup>
۵. کتاب نذر و عهد که مباحث قَسَم و معاصی را هم در آن جای داده است؛<sup>۸</sup>
۶. کتاب حَسْبِه و حدود که مباحث افتاء، امر به معروف، دفاع، حدود، قصاص و دیات را در آن جای داده است؛<sup>۹</sup>
- وی خاتمه فن عبادات و سیاسات را در احکام مریض، وصیت و احکام میت آورده است.<sup>۱۰</sup>

### ب) فن عادات و معاملات

۱. کتاب خوردنی ها و آشامیدنی ها که مباحث صید و ذبیحه را در آن آورده است؛<sup>۱۱</sup>
۲. کتاب ازدواج و فرزند آوردن که مباحث طلاق، خلع، مبارات، لعان،ظهار و ایلاء را در آن آورده است؛<sup>۱۲</sup>

۱. ر.ک: همان، ج ۲، ص ۱۵، ۲۴ و ۲۶.

۲. ر.ک: همو، النخبة فی الحکمة العملية والاحکام الشرعية، ص ۵۸ به بعد.

۳. ر.ک: همان، ج ۱، ص ۱۰ به بعد.

۴. ر.ک: همان، ص ۳۷ به بعد.

۵. ر.ک: همان، ص ۱۹۰ به بعد.

۶. ر.ک: همان، ج ۲، ص ۶ به بعد.

۷. ر.ک: همان، ص ۵۱ به بعد.

۸. ر.ک: همان، ص ۱۶۰ به بعد.

۹. ر.ک: همان، ص ۱۷۹ به بعد.

۱۰. ر.ک: همان، ص ۲۳۳ به بعد.

۱۱. ر.ک: همان، ص ۲۳۳ به بعد.



۳. کتاب مکاسب و معایش که مباحث احیای موات، جعله، سبق، صلح، اقاله، قرض، رهن، ضمان، حواله، تفلیس مدیون، اقرار، ابراء، ودیعه، عاریه، غصب، اتلاف، لقطه، ولایت، وکالت، وصایت را در آن قرار داده است؛<sup>۱</sup>
۴. کتاب بخشش‌ها و جوانمردی‌ها که مباحث هبه، هدیه، وقف، سکنی، حبس، وصیت به مال، عتق، تدبیر و مکاتبه را در آن قرار داده است؛<sup>۲</sup>
۵. کتاب قضا و شهادت؛<sup>۳</sup>
۶. کتاب ارث.<sup>۴</sup>
- وی خاتمه فن دوم را در باب حیل‌های شرعی بحث کرده است.<sup>۵</sup> فیض کاشانی در کتاب الاصول الاصلیه، شماری از مبانی کلامی علم فقه را آورده است، اموری نظیر: جامعیت شریعت،<sup>۶</sup> ضوابط و اصول استنباط،<sup>۷</sup> وجود حکم برای هر واقعه‌ای در واقع،<sup>۸</sup> تخطئه در اجتهاد<sup>۹</sup> و....
- وی در کتاب المحجة البيضاء، علم فقه را علمی می‌داند که هدف اخروی دارد و دیدگاه غزالی را که فقه را علمی دنیوی می‌شمرد، به نقد می‌کشد.<sup>۱۰</sup>

### ۱۹. محدث بحرانی (م ۱۸۶۱ق)

وی در مقدمه کتاب الحدائق الناضره مباحث گوناگونی را مطرح می‌کند که برخی از آنها صبغه فلسفه فقهی دارند. وی در مقدمه، نخست به علت اختلاف روایات می‌پردازد و علت اصلی بلکه تنها علت آن را تقیه بیان می‌کند<sup>۱۱</sup> وی در ضمن مقدمه دوم به علت اختلاف‌های فقهی می‌پردازد که مهم‌ترین اختلاف‌ها اختلاف اصولی و اخباری هستند.<sup>۱۲</sup>

وی در مقدمه سوم منابع احکام فقهی را مطرح کرده می‌گوید: مدارک احکام شرعی نزد اصولی‌ها چهار چیز است: کتاب، سنت، اجماع و دلیل عقل.<sup>۱۳</sup> ولی وی در حجیت برخی از

۱. ر.ک: همان، ج ۳، ص ۷ به بعد.  
 ۲. ر.ک: همان، ص ۲۴۶ به بعد.  
 ۳. ر.ک: همان، ص ۳۳۳ به بعد.  
 ۴. ر.ک: همان، ص ۶۵ به بعد.  
 ۵. ر.ک: همان، ص ۱۱۵ به بعد.  
 ۶. ر.ک: بحرانی، الحدائق الناضره، ج ۱، ص ۸ عبارت وی چنین است: «فان جلّ الاختلاف الواقع فی اخبارنا بل کله عند التأمل والتحقیق إنّما نشأ من التقیة».  
 ۷. ر.ک: همان، ص ۲۶.  
 ۸. ر.ک: همان، ص ۲۰۱ به بعد.  
 ۹. ر.ک: همان، ص ۳۰۱ به بعد.  
 ۱۰. ر.ک: همو، الاصول الاصلیه، ص ۲.  
 ۱۱. ر.ک: همان، ص ۱۰۹ به بعد.  
 ۱۲. ر.ک: همو، المحجة البيضاء، ج ۱، ص ۵۹.  
 ۱۳. ر.ک: همان، ص ۱۴.

انواع اجماع و تحقق برخی دیگر تشکیک کرده<sup>۱</sup> و مصادیق متعددی برای دلیل عقلی ذکر می‌کند و دلیل عقلی به معنای برائت در شبهات وجوبیه را می‌پذیرد<sup>۲</sup> ولی در شبهات تحریمی را نمی‌پذیرد.<sup>۳</sup> ایشان دلیل عقلی به معنای استصحاب را حجت نمی‌داند<sup>۴</sup> و بین دلیل عقلی به معنای ملازمات عقلی و خطابات لفظی تفصیل قائل می‌شود.<sup>۵</sup>

## ۲۰. وحید بهبهانی (م ۱۲۰۶ق)

وی برخی مباحث فلسفه فقهی را چنین مطرح کرده است:

۱. توقیفی بودن احکام شرعی (چه عبادات و معاملات)<sup>۶</sup> و اینکه حق حکم کردن فقط به شارع و خداوند اختصاص دارد.<sup>۷</sup>
۲. واحد بودن حکم شرعی و متعدد نبودن در حکم الهی.<sup>۸</sup>
۳. دنیوی و اخروی بودن هدف فقه.<sup>۹</sup>

وی برخی مبانی کلامی علم فقه را ذکر می‌کند، نظیر صدور نیافتن قبیح از شارع حکیم،<sup>۱۰</sup> فلسفه نبوت،<sup>۱۱</sup> جاودانگی و استمرار احکام شریعت تا روز قیامت،<sup>۱۲</sup> جامعیت شریعت،<sup>۱۳</sup> قبح تکلیف بما لا یطاق و قبح اغرای به جهل<sup>۱۴</sup> و اینکه ثواب و عقاب و مواخذه در قبال فعل و ترک قرار دارد.<sup>۱۵</sup> و اینکه کلام خداوند متعال، پیامبر(ص) و امامان اهل بیت(ع) یکی است.<sup>۱۶</sup>

وی علوم مقدماتی و تأثیرگذار بر فقه، نظیر اصول فقه، کلام، منطق، رجال<sup>۱۷</sup> و امور دیگری را که شرط در اجتهاد هستند ذکر می‌کند؛ نظیر قوه قدسیه و ملکه قویه،<sup>۱۸</sup> عدم

- 
- |  |                             |
|--|-----------------------------|
| ۱. ر.ک: همان، ص ۳۵-۴۰.   | ۲. ر.ک: همان، ص ۴۳.         |
| ۳. ر.ک: همان، ص ۴۴-۵۱.   | ۴. ر.ک: همان، ص ۵۵-۵۲.      |
| ۵. ر.ک: همان، ص ۵۵-۶۰.   |                             |
| ۶. ر.ک: وحید بهبهانی، مصابیح الظلام، ج ۱ و نیز ر.ک: همو، الفوائد الحائریه، ص ۹۵.                                     |                             |
| ۷. ر.ک: همان، ص ۱۰؛ همان، ص ۹۲.  |                             |
| ۸. ر.ک: همان؛ همان، ص ۲۰۸، ۲۵۹ و ۳۵۵ و نیز ر.ک: همو، «رسالة الاجتهاد والاختیار»، چاپ شده در: الرسائل الاصولیه، ص ۱۵. |                             |
| ۹. ر.ک: همان، ص ۹۶.  |                             |
| ۱۰. ر.ک: همان، ص ۲۵۳ و نیز ر.ک: همو، «رسالة الاجتهاد والاختیار»، چاپ شده در الرسائل الاصولیه، ص ۶.                   |                             |
| ۱۱. ر.ک: همو، «رسالة الاجتهاد والاختیار»، چاپ شده در الرسائل الاصولیه، ص ۶.  |                             |
| ۱۲. ر.ک: همان، «رسالة القیاس»، چاپ شده در: الرسائل الاصولیه، ص ۳۳۹.  |                             |
| ۱۳. ر.ک: همو، الفوائد الحائریه، ص ۳۵۹.   | ۱۴. ر.ک: همان، ص ۴۲۰.       |
| ۱۵. ر.ک: همو، ص ۳۳۶ و ۳۳۷.   | ۱۶. ر.ک: همو، ص ۳۳۷ و ۳۳۸.  |
| ۱۷. ر.ک: همان، ص ۳۳۶ و ۳۳۷.  | ۱۸. ر.ک: همان، ص ۳۳۷ و ۳۳۸. |

لجاجت،<sup>۱</sup> استبداد به رأی،<sup>۲</sup> و سواس علمی به گونه‌ای که به هیچ چیزی جزم و یقین پیدا نکند<sup>۳</sup> و کودنی و پذیرش هر چیزی در وی نباشد.<sup>۴</sup>

## ۲۱. علامه سید مهدی بحر العلوم (م ۱۲۱۲ق)

وی در منظومه فقهی خود موضوع، منابع، جایگاه و هدف علم فقه را یاد کرده است.<sup>۵</sup>

## ۲۲. شیخ جعفر کاشف الغطاء (م ۱۲۲۸ق)

وی مباحث فراوانی را مطرح کرده است که جنبه فلسفه فقهی دارند. وی می‌گوید:

احکام پنج‌گانه یا شش‌گانه شارع از روی عبث نیست؛ چراکه با صفت غنای الهی سازگار نیست، بلکه احکام شارع علتی جز مصالح و مفاسد ندارند حال این مصالح و مفاسد یا در دنیا نصیب مکلفان می‌شود یا در آخرت.<sup>۶</sup>

وی در ادامه می‌گوید:

مصالح و مفاسد احکام یا فقط دنیوی‌اند یا فقط اخروی و یا هم دنیوی و هم اخروی و در صورت سوم، یا مصالح و مفاسد دنیوی اصالت دارند و مصالح و مفاسد اخروی فرعی و تبعی‌اند یا برعکس مصالح و مفاسد اخروی اصالت دارند و مصالح و مفاسد دنیوی فرعی و تبعی‌اند یا هر دو علی السویه هستند و مصالح و مفاسد گاه به عمل‌کننده برمی‌گردد و گاه به دیگران و گاه به هر دو؛ اگر مصالح و مفاسد صرفاً اخروی باشند یا مصالح و مفاسد اخروی اصالت داشته باشند عملی که چنین مصالحی دارد عبادت خواهد بود... و در مقابل آن معاملات و احکام قرار دارد.<sup>۷</sup>

وی درباره روش‌های فهم مراد شارع و دیگر آمران می‌گوید:

فهمیدن مراد شارع یا از راه علم به مراد او است، حال چه از راه تصریح، چه از راه تتبع اقوال و افعال وی، چه از راهی که قائم مقام علم به مراد است نظیر ظنی که براساس قرار وی معتبر دانسته شده است.<sup>۸</sup>

۱. ر.ک: همان، ص ۳۳۸.

۲. ر.ک: همان، ص ۳۳۸.

۳. ر.ک: همان، ص ۳۴۰.

۴. ر.ک: همان، ص ۳۴۰.

۵. ر.ک: علامه بحر العلوم، الدرّة النجفیه، ص ۳ و نیز ر.ک: آقابزرگ طهرانی، الذریعة الی تصانیف الشیعه، ج ۷، ص ۲۱۳، ش ۱۰۳۷.

۶. ر.ک: کاشف الغطاء، کشف الغطاء عن مهمات الشریعة الغراء، ج ۱، ص ۱۴۳. ظاهراً مراد وی از احکام شش‌گانه، احکام پنج‌گانه تکلیفی به علاوه حکم وضعی است. همان‌گونه که خود وی در جای دیگری به آن تصریح می‌کند (ر.ک: همان، ص ۱۴۴ و ۲۲۱).

۷. ر.ک: همان، ص ۱۴۵.

۸. ر.ک: همان، ص ۱۸۸.

وی بر این اساس، اعتبار و حجیت دلالت‌ها و مفاهیم لفظی، اولویت قطعی و ظنی، تنقیح مناظ و قیاس منصوص‌العله را تردیدناپذیر دانسته است.<sup>۱</sup> وی روش دیگری را که برای فهم مراد شارع معتبر می‌داند، روش مذاق شریعت است و آن را چنین توضیح می‌دهد:

روش دیگر فهم مراد شارع، چیزی است که در ذهن مجتهد از تتبع ادله فقهی نقش می‌بندد، در حالی که برخاسته از ذوق سلیم است به گونه‌ای که از مجموع ادله [نه یک دلیل خاص] مطلبی را می‌فهمد، فهم مراد شارع از این روش هم داخل در موارد منصوص است.<sup>۲</sup>

### ۲۳. ملا احمد نراقی (م ۱۲۴۵ق)

وی در لابه‌لای مباحث فقهی برخی مسائل فلسفه فقهی را مطرح کرده است. وی در عوائد الایام روش‌های دستیابی به حکم شرعی را در امور ذیل محصور می‌کند: عقل، حس - نظیر شنیدن از معصوم (ع) -، عادت، خبر متواتر یا محفوف به قرینه یا اجماع قطعی.<sup>۳</sup>

وی در جای دیگری به تعریف مجتهد، فقیه و مفتی می‌پردازد که تعریف اجتهاد، فقه و افتاء نیز از آن به دست می‌آید و حاصل آن چنین است: افتاء، مجرد اخبار از حکم الهی است؛ هرچند که حکم کلی باشد.<sup>۴</sup>

اجتهاد، صرف استدلال و بازگرداندن فروع فقهی به اصول و قواعد کلی است و استنباط احکام از منابع آن و به کار گرفتن نهایت تلاش برای به دست آوردن حکم شرعی.<sup>۵</sup> فقه علمی است که از راه اجتهاد و استنباط حکم شرعی به دست می‌آید.<sup>۶</sup>

### ۲۴. شیخ محمدحسن نجفی (م ۱۲۶۶ق)

وی در میان مباحث فقهی، به برخی مسائل فلسفه فقهی اشاره می‌کند که نمونه‌هایی از آن را نقل می‌کنیم:

وی هدف از جعل احکام شرعی را تأمین مصالح و فواید دنیوی و اخروی مردم ذکر می‌کند<sup>۷</sup> و در لابه‌لای استنباط‌های فقهی خویش بارها با استفاده از غرض و هدف حکم به استنباط می‌پردازد؛ برای نمونه، می‌گوید:

۱. ر.ک: همان، ص ۱۸۷ و ۱۸۸.

۲. ر.ک: نراقی، عوائد الایام (بی‌تا)، ص ۱۵۵.

۳. ر.ک: همو، مستند الشیعه، ج ۱۷، ص ۱۵. البته اخبار از حکم جزئی داخل در افتاء و فقه نیست، بلکه مسائل علم فقه همواره کلی‌اند.

۴. ر.ک: همان.

۵. ر.ک: نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۳۴۴.

۶. ر.ک: همان.

برخی برای رهایی از خمس یا زکاتی که به گردنشان است، کالای کم‌ارزش را به قیمتی گزاف به فقیری می‌فروشند، آنگاه پول را به عنوان خمس یا زکات به فقیری می‌دهند و سپس به عنوان ثمن آن معامله، از وی دریافت می‌کنند.

وی می‌گوید:

چنین کاری با غرض شارع منافات دارد؛ چراکه هدف از تشریح خمس و زکات نظم دادن به امور انسان‌ها و برطرف کردن نیاز فقرا از اموال اغنیاست و رسانیدن آنان به سعادت در دنیا و عقباست و امثال داد و ستد فوق نقض غرض شارع از تشریح چنین احکامی است و هر داد و ستدی که متضمن نقض غرض تشریح آن باشد محکوم به بطلان است.<sup>۱</sup>

وی در لابه‌لای استدلال‌های فقهی خویش، به برخی مباحث کلامی استناد می‌کند. برای نمونه، در این مسئله که آیا هر کسی می‌تواند مراتبی از امر به معروف و نهی از منکر را که به حَرَج و قتل منجر می‌شود، انجام دهد یا اینکه انجام آن مشروط به اذن امام(ع) است، می‌گوید:

اطلاق ادله مراد نیست؛ چراکه تشریح آن به صورت مطلق باعث فساد عظیم و هرج و مرج می‌شود که چنین امری مطلوب شارع حکیم نیست.<sup>۲</sup>

وی همین مطلب را در تقیید ادله حدود نیز بیان می‌کند.<sup>۳</sup>

وی در لابه‌لای مباحث فقهی اش به نوعی به نقش زمان و مکان در اجتهاد اشاره می‌کند.<sup>۴</sup>

## ۲۵. شیخ انصاری (م ۱۲۸۱ق)

وی برخی مسائل فلسفه فقهی را در میانه مباحث فقهی اش مطرح کرده است که برخی از مهم‌ترین آنها بدین قرارند:

وی ولایت و لزوم اطاعت از امامان اهل‌بیت(ع) را براساس گزاره کلامی لزوم شکر منعم مبتنی می‌سازد.<sup>۵</sup>

وی در بحث پذیرش ولایت از طرف جائز، از هدف حرمت این کار به استنباط حکم فقهی در مواردی که استثنائاً جایز شد، دست می‌یابد.<sup>۶</sup> وی در بحث قضاوت از روش عقلی این منصب را برای فقیه اثبات می‌کند.<sup>۷</sup> وی در جای دیگری می‌گوید بنای شریعت بر

۲. ر.ک: همان، ج ۲۱، ص ۳۸۳.

۴. ر.ک: همان، ج ۲۶، ص ۳۰۵.

۶. ر.ک: همان، ج ۱، ص ۱۷۵.

۱. ر.ک: همان، ج ۳۲، ص ۲۰۲.

۳. ر.ک: همان، ص ۳۸۵.

۵. ر.ک: شیخ انصاری، المکاسب، ج ۲، ص ۷۰.

۷. ر.ک: همو، القضا والشهادات، ج ۲۲، ص ۲۴۶.

تسهیل و رفع ضرر از مردم است.<sup>۱</sup> وی در جایی دیگر می‌گوید: همه انسان‌ها در نظر شارع یکسان هستند.<sup>۲</sup>

## ۲۶. ملاحیب الله شریف کاشانی (م ۱۳۴۰ق)

وی مباحث فلسفه فقهی فراوانی را در مقدمه کتاب فقهی خود مطرح می‌کند. وی تعریف، موضوع، هدف و فایده، ادله، مقدمات و مسائل را از مؤلفه‌های رشته علمی ذکر می‌کند که باید در مقدمه علم فقه به آنها پرداخت. وی علم فقه را به همان تعریف مشهور تعریف کرده،<sup>۳</sup> موضوع علم فقه را افعال مکلفان ذکر می‌کند<sup>۴</sup> و فایده و هدف آن را رسیدن به سعادت ابدی می‌داند.<sup>۵</sup> ادله فقه را همان ادله چهارگانه معروف (کتاب، سنت، اجماع محصل و عقل) می‌داند<sup>۶</sup> وی گفته است مقدمات و مبادی علم فقه را در کتاب القضاء ذکر می‌کنیم،<sup>۷</sup> وی مسائل علم فقه را در چهار بخش کلی: عبادات، عقود، ایقاعات و احکام (سیاسات)<sup>۸</sup> ساختار بندی می‌کند و آنگاه نام هر فصل و کتاب فقهی را ذکر می‌نماید.<sup>۹</sup>

## ۲۷. آیت‌الله بروجردی (م ۱۳۸۰ق)

وی به برخی مباحث فلسفه فقهی در لابه‌لای مباحث خود اشاره کرده است. وی یکی از مبانی مهم در تفسیر آیات و روایات و استنباط فقهی را احاطه کافی به فضای نزول آیات و صدور روایات می‌داند و در مباحث فقهی خود از آن بسیار استفاده می‌کند.<sup>۱۰</sup> ایشان همچنین به هدف علم فقه اشاره داشته و علم فقه را از این نظر، دنیوی و اخروی دانسته و در این باره آورده است:

کسی که در قوانین و ضوابط اسلامی نظر کند، شک ندارد که دین اسلام دینی اجتماعی سیاسی است و احکام آن صرفاً منحصر به عبادیات که به منظور تکمیل

۱. ر.ک: همو، رسائل فقهیه، ج ۲۳، ص ۱۲۴. ۲. ر.ک: همان، ص ۱۲۵.

۳. هو العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلیه (همو، منتقد المنافع، ج ۱، ص ۷۳). و در جای دیگری می‌گوید: فقه را در کتاب دیگری به صورت مفضل تعریف کرده‌ام (ر.ک: همان، ص ۹۶).

۴. ر.ک: همان، ص ۹۷. ۵. ر.ک: همان.

۶. ر.ک: همان. ۷. ر.ک: همان.

۸. ر.ک: همان، ص ۹۹-۹۷. ۹. ر.ک: همان، ص ۱۰۰.

۱۰. ر.ک: منتظری، البدر الزاهر (تقریرات درس خارج فقه آیت‌الله بروجردی)، ص ۱۴-۱۶؛ نیز ر.ک: بروجردی، شکوه فقاہت، ص ۴۷؛ ضیائی فر، گامی در شناخت مکتب‌های فقهی، چاپ شده در: پیش‌درآمدی بر مکتب‌شناسی فقهی، ص ۴۳ و ۴۴.

افراد و تحصیل سعادت اخروی تشریح شده، نیست، بلکه اکثر احکام آن مربوط به زندگی دنیوی است یا هم دنیوی و هم اخروی است.<sup>۱</sup> همچنین ایشان در ادامه به مبنای کلامی آمیختگی سیاست و دیانت<sup>۲</sup> و شؤون مختلف پیامبر(ص)<sup>۳</sup> اشاره می‌کند.

## ۲۸. امام خمینی (م ۱۴۰۹ق)

وی مباحث فلسفه فقهی فراوانی را مطرح کرده است.

۱. ایشان در لابه‌لای مباحث فقهی خویش مسئله مرتبه‌بندی احکام شرعی را از نظر اهمیت مطرح می‌کنند و برخی را مهم‌تر دانسته و استنباط فقهی خود را براساس آن سامان می‌دهند برای نمونه، در بحث تقیه چنین می‌آورند:

برخی از محرمات و واجبات از دیدگاه شارع و متشرعه در نهایت اهمیت است، مثل خراب کردن کعبه و مشاهد مشرفه به گونه‌ای که اثر آن از بین برود و امیدی به احیای آن نباشد، مثل رد کردن اسلام و قرآن و یا تفسیر کردن آن به گونه‌ای که موجب تباهی مذهب صحیح است و با کفر و الحاد هماهنگ است و... در این احکامی که در نهایت اهمیت است نمی‌توان به حکومت و تقدم ادله نفی حرج، ادله نفی ضرر و امثال آن بر ادله این احکام به صرف تحقق عنوان حرج، اضطراب، اکراه، ضرر و تقیه اعتقاد داشت چنین اعتقادی از مذاق شارع به دور است... در احکام بسیار مهم باید تراحم ملاک‌ها و مقتضیات احکام را ملاک تقدم قرار داد و نباید حکومت ادله لا حرج و لا ضرر و امثال آن از احکام ثانویه را مد نظر قرار داد.<sup>۴</sup>

۲. امام خمینی عمومیت زمانی (جاودانگی) و عمومیت مکانی (جهان شمولی) را دو ویژگی حکم شرعی و مسئله فقهی ذکر کرده،<sup>۵</sup> می‌گوید:

مسائل فقهی به محیطی خاص و زمانی خاص اختصاص ندارد.<sup>۶</sup>

۱. ر.ک: منتظری، همان، ص ۷۴. ۲. ر.ک: همان.

۳. ر.ک: همان، ص ۷۴ و ۷۵.

۴. ر.ک: امام خمینی، رساله فی التقیه، چاپ شده در: الرسائل، ج ۲، ص ۱۷۷. ایشان در مباحث دیگری هم این بحث را مطرح کرده‌اند (برای نمونه ر.ک: همو، المکاسب المحرمه، ج ۲، ص ۲۲۱). به نظر می‌رسد ایشان براساس همین مراتب اهمیت احکام، به مهم‌تر بودن حکومت و مقدم بودن آن بر احکام شرعی فرعی تأکید می‌کند (برای نمونه ر.ک: همو، صحیفه نور، ج ۲۰، ص ۴۵۱).

۵. این دو ویژگی یکی از تفاوت‌های اساسی مسائل فقهی و مسائل حقوقی و قانونی است که در آینده از آن بحث خواهد شد. ۶. ر.ک: امام خمینی، کتاب البیع، ج ۵، ص ۱۸۳.

و بر همین اساس، در بحث فروش اسلحه به دشمنان دین می‌گوید:

این مسئله از امور سیاسی است که به مصالح و مقتضیات زمان وابسته است و گاهی مصالح مسلمانان مقتضی فروش اسلحه به کافران، بلکه مجانی دادن اسلحه به آنان است... خلاصه این مسئله از شؤون حکومت است و امری مضبوط به ضوابط فقهی نیست... و نمی‌توان در چنین مسئله‌ای به اصول و ضوابط ظاهری تمسک کرد.<sup>۱</sup>

۳. جامعیت شریعت یکی از مبانی کلامی فقه است امام این مبنا را در لابه‌لای مباحث علمی‌اش مطرح می‌کند. برای نمونه، در مقام اثبات ولایت فقیه مقدماتی کلامی را بیان می‌کند که یکی از آنها جامعیت شریعت و گسترش آن به همه عرصه‌های زندگی انسان است. ایشان می‌گوید:

احکام شرع حاوی قوانین و مقررات متنوعی است که یک نظام کلی اجتماعی را می‌سازد. در این نظام حقوقی هرچه بشر نیاز دارد فراهم آمده است: از طرز معاشرت با همسایه و اولاد و عشیره و قوم و خویش و همشهری و امور خصوصی و زندگی زناشویی گرفته، تا مقررات مربوط به جنگ و صلح و مراوده با سایر ملل، از قوانین جزایی، حقوق تجارت و صنعت و کشاورزی.<sup>۲</sup>

۴. اختصاص قانونگذاری به خداوند یکی از مباحث کلامی دیگر است امام خمینی این مبنا را در مباحث متعددی مطرح کرده است. برای نمونه، در گفتار پنجم کشف الاسرار درباره حق قانونگذاری می‌آورد:

بشر چنین حقی ندارد و هر قانونی که وضع کند جز سیاه‌مشقی نیست. به حکم خرد احکام هیچ‌کس بر هیچ‌کس نافذ نیست، مگر حکم خدای جهان که چون همه جهان مخلوق و مملوک اوست عقل، حکم او را بر همه کس نافذ و لازم‌الاطاعة می‌داند.<sup>۳</sup>

۵. آمیختگی دین و سیاست یکی دیگر از مبانی کلامی امام خمینی که از این مبنا را کلامی در مباحث فقه سیاسی استفاده کرده است. ایشان در مقام اثبات ولایت فقیه مقدماتی را فراهم می‌آورد که یکی از آنها آمیختگی دین و سیاست است؛ بدین معنا که دین علاوه بر

۱. ر.ک: همو، المکاسب المحرمه، ج ۱، ص ۲۲۷ و ۲۲۸.

۲. همو، ولایت فقیه، ص ۲۹. ایشان این بحث را در موارد دیگری هم مطرح کرده است (ر.ک: همو، کتاب البیع، ج ۲، ص ۶۱۸ و ۶۱۹؛ همو، الاجتهاد والتقلید، ص ۵).

۳. همو، کشف الاسرار، ص ۱۸۴ و ۲۸۹؛ همو، انوار الهدایه، ج ۱، ص ۱۶۹؛ همو، الاجتهاد والتقلید، ص ۱۸.



بیان اهداف و احکام خود در عرصه مختلف زندگی (جامعیت) عهده‌دار تحقق اهداف و اجرای احکامش نیز شده است ایشان در این باره می‌آورد:

ما معتقد به «ولایت» هستیم، معتقدیم پیغمبر اکرم(ص) باید خلیفه تعیین کند و تعیین هم کرده است، آیا تعیین خلیفه برای بیان احکام است؟ بیان احکام خلیفه نمی‌خواهد. خود آن حضرت بیان احکام می‌کرد، همه احکام را در کتابی می‌نوشتند و دست مردم می‌دادند تا عمل کنند. اینکه عقلاً لازم است خلیفه تعیین کند، برای حکومت است. ما خلیفه می‌خواهیم تا اجرای قوانین کند، قانون مجری لازم دارد.<sup>۱</sup>

۶. اهمیت فوق‌العاده بعد اجرایی دین یکی از مبانی دیگری است که امام خمینی مطرح می‌کند. در مبنای پیشین بحث این بود که دین عهده‌دار اجرای اهداف و احکامش نیز گردیده است، ولی در اینجا بحث از این است بعد اجرایی دین کم‌اهمیت‌تر از بعد بیان و تفسیر احکام و آموزه‌های دین نیست. ایشان در این باره چنین می‌آورد:

خدای عالم که قانون‌هایی گذاشته برای زندگی بشر و احکامی آورده برای سعادت این جهان و آن جهان، ناچار به حکم خرد قانون‌ها و احکامی است که خود آنها را خدا و پیغمبر می‌خواستند نه ضد و نقیض آن را... اگر جریان پس از پیغمبر را هم می‌خواست باید کسی را برای راه انداختن قانون برقرار کند... از این جهت، به حکم خرد همان‌طور که دین و قرآن در پیشگاه خدا و پیغمبر با اهمیت تلقی می‌شود، امامت هم باید در آن پیشگاه به همان اهمیت شناخته شود؛ زیرا که امامت قوت جریان قانون است که مقصود اصلی از دین و قانونگذاری است.<sup>۲</sup>

در جای دیگر، بعد اجرایی دین را مهم‌ترین وظیفه انبیاء(ع) ذکر کرده، می‌آورند:

در حقیقت مهم‌ترین وظیفه انبیاء(ع) برقرار کردن یک نظام عادلانه اجتماعی است که از طریق اجرای قوانین و احکام است.<sup>۳</sup>

۷. شوون معصوم یکی از مبانی کلامی دیگری است که امام خمینی آن را مطرح کرده‌اند. ایشان در تفسیر حدیث لا ضرر مقدماتی را ذکر می‌کنند که یکی از آنها شوون پیامبر(ص) است. بدین بیان که پیامبر(ص) در میان امت شوونی داشت یکی از آنها شأن نبوت و رسالت بود؛ یعنی شأن تبلیغ احکام وضعی و تکلیفی الهی. دیگری مقام حکومت،

۱. همو، ولایت فقیه، ص ۲۰. ایشان این بحث را در موارد دیگری نیز مطرح کرده‌اند.

۲. همو، کشف الاسرار، ص ۱۳۴ و ۱۳۵.

۳. همو، ولایت فقیه، ص ۷۰. ایشان این مطلب را در موارد مختلفی آورده‌اند (ر.ک: همان، ص ۷۳؛ همو، کتاب البیع، ج ۲، ص ۶۳۲ و ۶۳۳).

ریاست و تدبیر امور مردم بود از جانب خداوند و سومین مقام، مقام قضاوت میان مردم در هنگام نزاع بود.<sup>۱</sup>

امام خمینی از شئون پیامبر در مباحث اصولی و فقهی فراوانی استفاده کرده است.

۸. علوم مقدماتی اجتهاد و فقهات یکی از مباحث فلسفه فقهی دیگر است که امام خمینی مطرح کرده است. وی علم به فنون عربی (صرف، نحو، معانی، ...) آگاهی از منطق، علم اصول، علم رجال، را از رشته‌های علمی ذکر می‌کنند که در اجتهاد شرط‌اند<sup>۲</sup> البته ایشان امور دیگری را هم در اجتهاد شرط می‌دانند، ولی از زمره رشته‌های علمی تدوین یافته نیستند، نظیر علم به محاورات عرفی، شناخت کتاب و سنت، تکرار، بازگرداندن فروع فقهی بر ضوابط و قواعد، فحوص کامل از کلمات فقها.<sup>۳</sup>

۹. اهداف علم فقه یکی از مباحث فلسفه فقهی دیگری است که امام خمینی مطرح کرده است. وی در لابه‌لای مباحث گوناگونی به این بحث اشاره کرده است. برای نمونه، در بحث علوم مقدماتی اجتهاد، علم فقه را قانون معاش و معاد ذکر می‌کند.<sup>۴</sup>

۱۰. جایگاه علم فقه یکی از مباحث دیگری است که امام خمینی بدان پرداخته است. ایشان علم فقه را از نظر جایگاه، در رتبه بعد از علم به معارف ذکر می‌کند.<sup>۵</sup> البته از برخی کلمات امام خمینی استفاده می‌شود که علم فقه پس از معارف و اخلاق قرار دارد؛ برای نمونه می‌گوید:

در احادیث شریفه مجملاً و مفصلاً به مکارم اخلاق بیش از هر چیز، بعد از معارف اهمیت داده‌اند.<sup>۶</sup>

۱۱. رابطه و نسبت احکام فقهی با حکومت از مباحث دیگری است که ایشان بدان پرداخته‌اند. در نگاه ایشان، احکام فقهی به منزله قوانین و احکام حکومت اسلامی هستند که هدف آنها استقرار حکومت اسلامی و گسترش عدالت است.<sup>۷</sup>

۱. ر.ک: همو، قاعده لاضرر، چاپ شده در: الرسائل، ج ۱، ص ۵۰.

۲. ر.ک: همو، الاجتهاد والتقليد، ص ۱۲۹. ۳. ر.ک: همو، ص ۱۷۹.

۴. ر.ک: همو، الاجتهاد والتقليد، ص ۱۲. امام خمینی به این بحث در موارد دیگری نیز اشاره کرده است (برای نمونه ر.ک: همو، چهل حدیث، ص ۳۹۵، ذیل حدیث ۲۴). ایشان در برخی موارد استدلال‌های خود را با توجه به اهداف احکام فقهی سامان می‌دهد یا آنها را تقویت می‌کند (برای نمونه ر.ک: همو، کتاب البیع، ج ۵، ص ۵۳۰؛ و نیز ر.ک: همان، ج ۲، ص ۶۱۸ و ۶۱۹).

۵. ر.ک: همو، الاجتهاد والتقليد، ص ۱۲. امام خمینی به این بحث در موارد دیگری هم اشاره کرده است (برای نمونه ر.ک: همو، شرح دعاء السحر، ص ۷۳).

۶. برای نمونه ر.ک: همو، چهل حدیث، ص ۱۳ و ۵۱۱؛ همو، سر الصلوة، ص ۶۴؛ همو، آداب الصلوة، ص ۵۷.

۷. ر.ک: همو، کتاب البیع، ج ۲، ص ۶۳۳.

همچنین ایشان در پیام‌های خویش نیز این بحث را مطرح کرده‌اند<sup>۱</sup> همان‌گونه که مباحث دیگری نظیر نقش زمان و مکان در اجتهاد را مطرح کرده‌اند.<sup>۲</sup>

۱۲. رویکرد حکومتی در فقه یکی از مباحث فلسفه فقهی است که می‌توان آن را یکی از ابتکارهای امام خمینی به شمار آورد.<sup>۳</sup>

## ۲۹. آیت‌الله خویی (م ۱۴۱۲ق)

وی در لابه‌لای مباحث اصولی و فقهی خود برخی از مباحث فلسفه فقهی را مطرح کرده است. وی در این مسئله که آیا حدود را می‌توان در زمان غیبت امام معصوم (ع) اجرا کرد یا نه، به دو دلیل تمسک می‌کند که یکی از آنها مبتنی بر هدف و علت حکم و استفاده از آن در اجتهاد است.

وی می‌گوید:

همانا حدود برای مصلحت عموم جامعه و به هدف جلوگیری از فساد و گسترش فجور و تمرد در میان مردم تشریح شده است و این هدف با اختصاص دادن آن به یک زمان - زمان حضور معصوم - سازگار نیست.<sup>۴</sup>

ایشان در این مسئله که آیا هرکس حق اجرای حدود را دارد یا اینکه این مسئله از اختیارات حکومت است، در نفی اطلاق و وجود اشتراط به دلیل کلامی استناد می‌کند و آن اینکه تشریح آن به صورت مطلق باعث اختلال نظام می‌شود که با حکمت شارع سازگار نیست.<sup>۵</sup>

ایشان درباره دنیوی و اخروی و مادی و معنوی بودن احکام شریعت می‌گوید:

شریعت اسلامی در بردارنده احکام الزامی از واجبات و محرمات است که متکفل سعادت انسان و تأمین‌کننده مصالح مادی و معنوی اوست.<sup>۶</sup>

۱. ر.ک: همو، صحیفه نور، ج ۲۰، ص ۴۵۱ و ۴۵۲ و ج ۲۱، ص ۲۸۹.

۲. ر.ک: همان، ج ۲۱، ص ۲۱۷ و ۲۸۹؛ برای اطلاع بیشتر در این باره ر.ک: ضیائی‌فر، مکتب فقهی امام خمینی، ص ۱۶۳ به بعد.

۳. ر.ک: امام خمینی، کتاب البیع، ج ۲، ص ۶۳۳؛ همو، صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۹۸؛ همو، صحیفه امام، ج ۲۱، ص ۲۸۹؛ برای اطلاع بیشتر ر.ک: ضیائی‌فر، همان، ص ۱۱۵ به بعد و همو، «رویکرد حکومتی در فقه»، مجله علوم سیاسی، س ۱۴، ش ۵۳، بهار ۱۳۹۰.

۴. ر.ک: خویی، مبانی تکملة المنهاج، ج ۱، ص ۲۲۴.

۵. ر.ک: همان، ص ۲۲۵؛ و نیز ر.ک: توحیدی، مصباح الفقاهه (تقریرات درس خارج فقه آیت‌الله خویی)، ج ۵، ص ۴۰.

۶. ر.ک: محمد اسحاق فیاض، محاضرات فی اصول الفقه (تقریرات درس خارج اصول آیت‌الله خویی)، ج ۱، ص ۷ و نیز ر.ک: توحیدی، مصباح الفقاهه (تقریرات درس خارج فقه آیت‌الله خویی)، ج ۱، ص ۱۳۸.

ایشان در ذیل بحث تعزیر بر عمل حرام می آورد:

اسلام به حفظ نظام مادی و معنوی جامعه و اجرای احکام طبق مجاری آن اهتمام فراوان دارد.<sup>۱</sup>

همچنین در لابه لای مباحث فقهی خویش به برخی از اهداف و مبانی احکام فقهی اشاره کرده است.<sup>۲</sup>

---

۱. رک: خویی، مبانی تکملة المنهاج، ج ۱، ص ۳۳۷.

۲. برای نمونه رک: بروجردی، مستند العروة الوثقی، کتاب الاجاره (تقریرات درس خارج فقه آیت الله خویی)، ص ۳۳.

## فصل دوم

### تعریف فقه و مقایسه آن با اخلاق و حقوق

در این فصل کاربردهای شریعت، فقه، اجتهاد، افتاء را توضیح و با هم مقایسه می‌کنیم تا معنای مراد از هر واژه و اصطلاحی در این نوشتار روشن گردد و چون علم فقه بیشترین قرابت را با علم اخلاق و دانش حقوق دارد کاربردهای این دو واژه را نیز توضیح می‌دهیم و سپس تفاوت‌های میان علم فقه را با این دو دانش را روشن می‌سازیم.

#### گفتار اول: کاربردهای شریعت

شریعت در لغت به معنای «راه ورود به آب‌هایی نظیر آب رودخانه است»<sup>۱</sup> و در اصطلاح کاربرد عام و خاص دارد:

##### ۱. شریعت به معنای عام

در یکی از کاربردها شریعت مساوی با همه آموزه‌های دین است، اعم از آموزه‌های اعتقادی، اخلاقی، فقهی، تاریخی و... است و در واقع، شریعت در این کاربرد مترادف با دین و شرع است.<sup>۲</sup>

##### ۲. شریعت به معنای خاص

کاربرد دیگر شریعت در خصوص احکام و آموزه‌های اعتباری و قراردادی اعم از احکام تکلیفی و وضعی است که علم فقه عهده‌دار استخراج و اثبات آنهاست.<sup>۳</sup>

۱. ابن منظور، لسان العرب، ج ۸، ص ۱۷۵.

۲. رک: نیشابوری مقرئ، الحدود، ص ۸۶؛ وزارة الاوقاف والثلثون الاسلامیه، الموسوعة الفقهیه، ج ۱، ص ۱۷؛ موسوعة الفقه الاسلامی المقارن، جمال عبدالناصر، ص ۱۲؛ جوادی آملی، دین‌شناسی، ص ۲۵۰.

۳. احمد فتح‌الله، معجم الفاظ الفقه الجعفری، ص ۲۴۳؛ وزارة الاوقاف و الثلثون الاسلامیه، الموسوعة الفقهیه، ج ۱،

این کاربرد، خاص‌تر از معنای اول است و دیگر آموزه‌های دین (اعتقادات، اخلاقیات و...) را دربر نمی‌گیرد.

کاربرد اول، بیشتر در قرآن<sup>۱</sup> و روایات<sup>۲</sup> رواج دارد و کاربرد دوم بیشتر در کلمات دانشوران علوم گوناگون دینی دیده می‌شود.

## گفتار دوم: کاربردهای فقه

فقه در لغت به معنای نوع خاصی از فهمیدن است<sup>۳</sup> و در طول تاریخ اندیشه اسلامی کاربردهای گوناگونی داشته است که به صورت گذرا آن را مرور می‌کنیم.

### ۱. فهم همه آموزه‌های دین

دین اسلام در بردارنده آموزه‌های اعتقادی، اخلاقی، فقهی، تاریخی و... است. در قرآن<sup>۴</sup> و بسیاری از روایات<sup>۵</sup> فقه به معنای فهم همه آموزه‌های دین به کار رفته است، نه بخشی از آن.<sup>۶</sup> در دوره اول از تاریخ اسلام نیز فقه در همین معنا رواج داشت.<sup>۷</sup>

ص ۱۷؛ ابراهیم عبدالرحمن ابراهیم، المدخل لدراسة الفقه الاسلامی، ص ۹؛ سمیر عالی، علم القانون والفقه الاسلامی، ص ۴۶ و ۶۶.

۱. برای نمونه ر.ک: شوری، ۱۳ و ۲۱؛ مائده، ۴۸؛ جائیه، ۱۸.

۲. برای نمونه ر.ک: مجلسی، بحارالانوار، ج ۶۸، ص ۱۳۸؛ محمدی ری‌شهری، میزان الحکمه، ج ۵، ص ۴۸ به بعد.

۳. ر.ک: راغب اصفهانی، المفردات، ماده «فقه».

۴. برای نمونه ر.ک: توبه، ۱۲۲؛ هود، ۹۱؛ اسراء، ۴۴ و کهف، ۹۳.

۵. برای نمونه ر.ک: مجلسی، بحارالانوار، ج ۱، ص ۲۱۰ به بعد؛ محمدی ری‌شهری، میزان الحکمه، ج ۹، ص ۵۲۶ به بعد.

۶. آری، در برخی روایات فقه به معنای خاص است و قرینه‌ای در این زمینه وجود دارد، مثل حلال و حرام؛ نظیر این روایت که می‌فرماید: «لیت السیاط علی رؤوس اصحابی حتی یتفقوها فی الحلال والحرام» (ر.ک: مجلسی، همان، ص ۲۱۳، ج ۱۲).

۷. علامه طباطبایی در ذیل آیه ۱۲۲ سوره توبه می‌نویسد: «ان المراد بالتفقه تفهم جميع المعارف الدينية من اصول و فروع، لا خصوص الأحكام العملية و هو الفقه المصطلح عند المشرع» (علامه طباطبایی، میزان، ج ۹، ص ۴۰۴). و نیز یکی از معاصران در این باره می‌آورد: مراد از تفقه (تفقهوا) در قرآن کریم و روایات اهل بیت طهارت (ع) آشنایی با فقه مصطلح... نیست؛ همان‌گونه که واژه «حکمت» در قرآن و روایات، حکمت مصطلح، یعنی فلسفه نیست، بلکه بر فراگیری معارف اصول دین و معارف عقلی نیز «فقه» اطلاق می‌گردد... پس فقه که عبارت از فراگیری عمیق است به معنای مطلق آگاهی به معارف دین است و به معنای اصطلاحی آن نیست و گرنه لازم می‌آید تنها یک‌سیزدهم قرآن که آیات الاحکام و مربوط به فروع فقه مصطلح است، دارای فقه باشد و مراد از تفقه در قرآن معرفت خصوص همان مقدار اندک باشد، در حالی که تمام قرآن فقه است (جوادی آملی، تفسیر تسنیم، ج ۱، ص ۲۵۱).

## ۲. آگاهی به احکام فرعی

یکی از کاربردهای دیگر فقه که بعد از معنای نخست رواج یافت، آگاهی به احکام شرعی فرعی بود، اعم از اینکه شخص تعداد قابل توجهی احکام را از معصوم شنیده باشد - نظیر فقیهان عصر حضور - یا اینکه با اجتهاد و تلاش علمی به حکم فقهی دست یافته باشد و بتواند بر آن استدلال نماید، یا اینکه از صاحب نظر و مجتهدی تقلید کند.

شیخ محمدتقی نجفی می آورد:

فقد یكون المراد به مطلق المعرفة بالأحكام الشرعية سواء كان بطريق النظر أو الضرورة على وجه السماع من المعصوم أو غيره على سبيل الاجتهاد أو التقليد، كما في قوله «الفقه ثم المتجر». فإنّ الظاهر أنّ المراد به معرفة احكام التجارة ولو بطريق التقليد.<sup>۱</sup>

گاه مراد از کلمه فقه هرگونه شناختی از احکام شرعی است، چه از راه نظر به دست آمده باشد، یا به شکل ضروری به شکل شنیدن از معصوم یا غیر معصوم به دست آمده باشد چه از راه اجتهاد به دست آمده باشد یا از راه تقلید به دست آمده باشد. آن گونه که در روایت «الفقه ثم المتجر»<sup>۲</sup> آمده ظاهر این است که مراد از فقه، شناختن احکام تجارت است، هرچند از روی تقلید به دست آمده باشد.

## ۳. رشته علمی

یکی از کاربردهای رایج فقه، به معنای رشته‌ای علمی است که احکام شرعی فرعی به صورت روشمند و براساس ضوابط و قواعدی که غالباً در علم اصول ساخته و پرداخته شده است از منابع آن استخراج می شود. بسیاری از دانشوران فقه و اصول در تعریف ذیل به این معنا اشاره کرده اند:

### العالم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية.<sup>۳</sup>

۱. نجفی اصفهانی، هدایة المسترشدين، ج ۱، ص ۵۲. شهید ثانی می آورد: «قد يطلق الفقه عرفاً على تحصيل جملة من الاحكام و ان كان عن تقليد و هو معنى شائع الآن» (شهید ثانی، تمهید القواعد، ص ۳۴؛ و نیز ر.ک: سیدمرتضی، رسالة الحدود والحقائق، چاپ شده در: رسائل الشریف المرتضی، المجموعة الثانية، ص ۲۷۹؛ فیروزآبادی، عنایة الاصول فی شرح کفایة الاصول، ج ۶، ص ۱۹۱. ۲. کلینی، الکافی، ج ۵، ص ۱۵۰.

۳. ر.ک: سیدمرتضی، رسالة الحدود والحقائق، چاپ شده در: رسائل الشریف المرتضی، المجموعة الثانية، ص ۲۷۹؛ علامه حلی، تهذیب الوصول، ص ۲۰۱؛ فخر المحققین، ایضاح الفوائد، ج ۲، ص ۲۶۴؛ عاملی، معالم الدین، ص ۲۶؛ یوسف بحرانی، الحدائق الناضرة، ج ۱۸، ص ۱۴؛ اصفهانی، هدایة المسترشدين، ج ۱، ص ۵۱ به بعد؛ قمی، قوانین الاصول، ج ۱، ص ۵.

[فقه] علم به احکام شرعی فرعی است که براساس دلیل‌های جداگانه در هر مسئله به دست آمده است.<sup>۱</sup>

مراد از فقه در این تحقیق همین معناست.

#### ۴. فقه به معنای شریعت

همان‌گونه که گذشت، شریعت چه در معنای عام و چه در معنای خاص، همان آموزه‌های دین و احکام قرار داده شده از سوی شارع هستند که علم فقه، علم کلام، علم اخلاق و... آنها را کشف می‌کنند البته گاه هم فقیه، متکلم، عالم اخلاق و... در فهم آموزه فقهی، کلامی، اخلاقی و... به خطا می‌روند و فقیه، متکلم، عالم اخلاق به آنچه در واقع و نفس‌الامر دین و شریعت است، نمی‌رسند، بنابراین، روشن می‌شود که فقه غیر از شریعت است. علم فقه کاشف و شریعت [احکام شرعی] مکشوف است. همین‌طور علم کلام غیر از آموزه‌های کلامی است؛ علم کلام کاشف از آموزه‌های اعتقادی دین است و نیز علم اخلاق غیر از آموزه‌های اخلاقی دین است و در واقع علم اخلاق کاشف از آموزه‌های اخلاقی دین است. ولی گاه این دقت‌ها مورد نظر نیستند، یا به کار گرفته نمی‌شوند و کلمه فقه به کار گرفته می‌شود و از آن واقع و نفس‌الامر احکام شرعی اراده می‌شود. همان‌گونه که برخی این کاربرد را گفته‌اند.<sup>۲</sup> البته در طول تاریخ فقه در معانی دیگری هم به کار رفته است.<sup>۳</sup>

۱. برخی هم در تعریف آن گفته‌اند: «الفقه لغة: الفهم واصطلاحاً: العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من ادلتها التفصيلية» (شهید ثانی، تمهید القواعد، ص ۳۳).

وی در ادامه هر یک از قیده‌ها را که موجب جدایی این رشته علمی از بقیه می‌شود، توضیح می‌دهد:

الف) با انتصاب واژه «الاحکام» علم به ذات، نظیر ذات زید؛ علم به صفات، نظیر علم به رنگ پوست وی؛ علم به افعال، نظیر علم به ایستادن وی را خارج کردیم؛

ب) با آوردن قید «الشرعی» احکام عقلی، نظیر حساب و هندسه؛ احکام لغوی نظیر مرفوع بودن فاعل و احکام عرفی، نظیر «قام زید و لم یقم» را از تعریف بیرون کردیم؛

ج) با اضافه کردن قید «العملیه» احکام شرعی علمی، نظیر اصول دین را از تعریف فقه خارج کردیم؛

د) با قرار دادن وصف «المکتسب» برای «العلم» علم الهی به احکام شرعی از آن غیر فقه قرار داریم؛

ه) با آوردن قید «من ادلتها» علم فرشتگان و علم پیامبر(ص) که به واسطه وحی به دست می‌آید را از تعریف فقه کنار نهادیم؛

و) با زیاد کردن قید «التفصیلی» علم مقلد به احکام فقهی را خارج کردیم؛ چراکه چنین علمی را فقه نمی‌گویند، بلکه تقلیدی است که مقلد از یک دلیل اجمالی قابل استفاده در هر مسئله فقهی به دست آورده است (ر.ک: همان).

از آنجا که این معنا، معنای مورد نظر در این نوشتار است، توضیح تفصیلی آن را نقل کردیم.

۲. برای نمونه ر.ک: شهید ثانی، حقائق الایمان، ص ۲۰۳؛ تستری، احقاق الحق، ص ۲۵۹ و ۲۸۹؛ سرابی تنکابنی، سفینه النجاه، ص ۱۸۰؛ محمد فتح‌الله، معجم الفاظ الفقه الجعفری، ص ۲۴۳؛ سعدی ابوحیب، القاموس الفقہی، ص ۲۷۴.

۳. برای اطلاع در این زمینه ر.ک: غزالی، احیاء علوم الدین، ج ۱، ص ۳۲ به بعد؛ عبدالرحمن ابن‌قدامه مقدسی،



## گفتار سوم: کاربردهای اجتهاد

از اجتهاد تعریف‌های متعددی ارائه شده که دو تعریف مهم‌تر آن بدین شرح‌اند:

### ۱. فرایند استنباط حکم شرعی

یکی از تعریف‌هایی که از اجتهاد ارائه شده چنین است:

استفراغ الوسع فی طلب الظنّ بشیء من الأحكام الشرعية علی وجه یحس من النفس العجز عن المزید فیه.<sup>۱</sup>

به کارگرفتن تمام توان در دستیابی گمان به یکی از احکام شرعی، به گونه‌ای که انسان احساس کند نمی‌تواند بیش از این تلاش به کارگیرد.

این تعریف را بسیاری از دانشوران فقه و اصول اهل سنت ارائه داده‌اند،<sup>۲</sup> ولی بسیاری از دانشوران فقه و اصول امامیه که مطلق ظن و گمان را به حکم شرعی کافی ندانسته‌اند، بلکه خصوص ظنی که حجیت آن به دلیل علمی ثابت شده است - بلکه هر دلیلی که حجیت آن در نهایت به دلیل قطعی می‌رسد حجت دانسته‌اند هرچند گمان‌آور نباشد - به جای «الظن»، «الحجة» قرار داده و آورده‌اند:

### استفراغ الوسع لتحصيل الحجة علی الحكم الشرعی.<sup>۳</sup>

در هر دو صورت اجتهاد به یک فرایند و جریانی تعریف شده است. بسیاری از فقیهان برای دستیابی به حکم شرعی به صورت قطعی، اطمینانی، یا ظنی تلاش می‌کنند و مراحل طی را پشت سر می‌گذرانند و در مرحله نخست، سند روایت را بررسی می‌کنند. از آنجا که آیات به صورت متواتر ثابت شده‌اند، به بررسی سندی نیاز ندارند. در مرحله دوم، دلالت آیه یا روایت مورد استناد را بررسی می‌کنند و در مرحله سوم از مخصصات یا مقیدات آیه یا روایت سراغ می‌گیرند. اگر جمع عرفی میان دو دسته آیه یا روایت وجود نداشت و نظر فقیه بر آن بود که در هنگام تعارض مستقر باید ترجیح داد، به مرجحات مراجعه می‌کند و پس از

مختصر منهاج القاصدين، ج ۱، ص ۹؛ مقدار سیوری حلی، نضد القواعد الفقهیه، ص ۶؛ مازندرانی، شرح اصول الکافی، ج ۲، ص ۳۴۹.

۲. ابواسحاق ابراهیم شیرازی، اللع فی اصول الفقه، ص ۳۵۷؛ فخر رازی، المحصول فی علم اصول الفقه، ج ۶، ص ۶؛ آمدی، همان، برخی از دانشوران اصولی امامیه همچنین تعریفی از اجتهاد ارائه داده‌اند، برای نمونه رک: علامه حلی، مبادی الوصول، ص ۲۴۰.

۳. برای نمونه رک: آخوند خراسانی، کفایة الاصول، ص ۴۶۳ و ۴۶۴؛ اصفهانی، نهاية الدرايه، ج ۳، ص ۴۶۴؛ پورشهرزایی، مجمع الافکار (تقریرات درس خارج اصول آیت‌الله میرزا هاشم آملی)، ج ۵، ص ۴؛ حسینی بهسودی، مصباح الاصول (تقریرات درس خارج اصول آیت‌الله خویی)، ج ۳، ص ۴۳۴؛ مشکینی، اصطلاحات الاصول، ص ۱۸.

آن به دلیل دارای مزیت و ترجیح استناد می‌جوید و نظر فقهی خود را برمی‌گزیند. بنابراین، فقه را می‌توان نتیجه اجتهاد به شمار آورد.<sup>۱</sup> فقیه در غالب موارد به همین نظر فقهی خود فتوا می‌دهد ولی به‌ندرت به دلیل لحاظ امور دیگری چون مخالفت نظرش با نظر مشهور فقیهان - به‌ویژه فقیهان عصر فقه روایی<sup>۲</sup> - از افتاء خودداری می‌کند و به احتیاط روی می‌آورد.<sup>۳</sup>

## ۲. ملکه استنباط حکم شرعی

تعریف دیگری که از اجتهاد ارائه شده، بدین شرح است:

ملکه یقندر بها علی استنباط الحكم الشرعی الفرعی من الاصل.<sup>۴</sup>

[اجتهاد] ملکه‌ای که به واسطه آن شخص بر استنباط حکم شرعی فرعی از منبع و منشأ آن قادر می‌شود.

در این تعریف منشأ و بُعد درونی اجتهاد مورد نظر قرار گرفته است، یعنی ملکه و قوه‌ای که برای شخص در اثر تمرین و تکرار استنباط حکم شرعی از منابع و ادله‌اش حاصل می‌شود و شخص به سهولت می‌تواند به استنباط حکم شرعی دست یابد. اجتهاد طبق این تعریف، از سنخ افعال است. البته اجتهاد کاربردهای دیگری نیز دارد که محل بحث ما در اینجا نیست.<sup>۵</sup>

۱. همان‌گونه که برخی بدان تصریح کرده‌اند، میرداماد استرآبادی می‌نویسد: «الفقه لیس الا نتیجة الاجتهاد و ولیدته» (میرداماد، اثنی عشر رساله، ج ۴، ص ۲۲).
۲. فقه امامیه به لحاظی دو دوره را پشت سرگذرانیده است: الف) دوره و عصر فقه روایی که در آن نقل حکم و روایت دربردارنده حکم شرعی، غلبه داشته است و عقل و اعمال قواعد اصولی در آن نادر بوده است. این دوره بیشتر در عصر حضور معصومان(ع) و سرآغاز دوره غیبت بوده است.
- ب) دوره و عصر فقه تفریعی و استنباطی که از زمان نگارش المبسوط از سوی شیخ طوسی به عنوان یک روش غالب و گسترده آغاز گردید و پس از وی ادامه داشت، گرچه قبل از وی هم به صورت موردی وجود داشته است. گروهی از فقیهان امامیه براساس این تقسیم‌بندی می‌گویند فقیهانی که اهل فقه تفریعی و استدلالی نبوده‌اند، بلکه روش آنان روش فقه روایی بوده است، نظیر شیخ صدوق و پدرش و شیخ مفید و حتی شیخ طوسی در کتاب النهایه، اگر بر مطلبی اتفاق نظر داشتند. این کاشف از رأی معصوم است؛ از این رو نمی‌توان برخلاف نظر آنان فتوا داد؛ برای نمونه ر.ک: منتظری، نهایة الاصول (تقریرات درس خارج اصول آیت‌الله بروجردی)، ص ۵۳۴.
۳. برای نمونه ر.ک: شیخ بهایی، زبدة الاصول، ص ۱۱۵، ۱۵۹؛ تراقی، الجامع لجوامع العلوم، ص ۲۳۱.
۴. البته همان‌گونه که گفتیم طی این مراحل با چنین خصوصیات، یکی از روش‌های رایج‌تر در اجتهاد است و نمی‌توان آن را روش همه فقیهان اسلام و حتی غالب فقه‌های امامیه دانست و هر مرحله آن مخالفانی دارد که در جای خود به بررسی نیاز دارد.
۵. یکی از کاربردهای آن «اظهار نظر شخصی فقیه درباره موضوعاتی است که در کتاب و سنت درباره آنها موضع روشنی وارد نشده است». در قرن‌های نخستین اسلام، اجتهاد به این معنا بود و با کلمه «رأی» هم‌معنا بود (برای اطلاع در این زمینه ر.ک: احمد جصاص، الفصول فی الاصول، ج ۴، ص ۱۱؛ ابن قیم جوزیه، اعلام الموقعین، ج ۱، ص ۸۵؛ محمد قلعجی، معجم لغة الفقهاء، ص ۲۱۸؛ محمد معروف دوالیبی، المدخل الی علم اصول الفقه، ص ۳۸۳۶).

### گفتار چهارم: تعریف افتاء

افتاء، در لغت، به معنای آشکار کردن نظر است<sup>۱</sup> و در اصطلاح، خبر دادن از حکم کلی شرعی است<sup>۲</sup> و به زمان، مکان، شخص خاصی اختصاص ندارد.<sup>۳</sup>

افتاء، مرحله پس از استنباط است؛ فقیه پس از آنکه مراحل مختلف را برای استنباط حکم شرعی طی کرد و نظر خود را برگزید، در بیشتر موارد دیدگاه خود را بیان می‌کند و گاه با در نظر گرفتن اموری نظیر مخالفت نظرش با نظر فقیهان عصر فقه روایی از اظهار نظر سرباز می‌زند و به احتیاط روی می‌آورد.

### گفتار پنجم: تعریف اخلاق

اخلاق کاربردهای متفاوتی دارد<sup>۴</sup> که یکی از آنها اخلاق به معنای رشته علمی است و از آن تعریف‌های گوناگونی ارائه شده است که می‌توان آنها را در چهار تعریف ذیل دسته‌بندی کرد:

**تعریف اول:** علم اخلاق علمی است که در آن از فضایل و راه‌های اکتساب آنها و رذایل و راه‌های پیراستن نفس از آنها بحث می‌شود.<sup>۵</sup> بنابراین، تعریف هم شناخت فضایل و رذایل و هم راه‌های اکتساب و اجتناب از آن در حوزه اخلاق قرار دارد.

**تعریف دوم:** علم اخلاق علمی است که صرفاً از رذایل و فضایل اخلاقی بحث می‌کند.<sup>۶</sup>

---

صدر، المعالم الجديده، ص ۲۳ و ۲۴. برخی هم کتاب مستقلی در این زمینه نوشته‌اند (ر.ک: خلیفه بابکر الحسن، الاجتهاد بالرأی فی مدرسة الحجاز الفقهیه). همچنین سیری اجمالی در روایات نشان می‌دهد که اجتهاد به معنای تلاش فراوان در اطاعت و عبادت خداوند به کار می‌رفته است. برای نمونه، حضرت علی(ع) می‌فرماید: «اعینونی بورع و اجتهاد و عفة و سداد» (نجفی، ألف حدیث فی المؤمن، ص ۲۳؛ مجلسی، بحارالانوار، ج ۳، ص ۴۷۴). درباره امام زین‌العابدین(ع) نیز آمده است: «کان علی بن الحسین شدید الاجتهاد فی العباده» (ابن شهرآشوب، مناقب آل ابی‌طالب، ج ۲، ص ۲۹۴؛ حر عاملی، الفصول المهمة فی اصول الائمه، ج ۲، ص ۱۶۲؛ قمی، الانوار البهیة فی تواریخ الحجج الالهیه، ص ۱۱۵).

۱. برای نمونه ر.ک: ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۰، ص ۱۸۳؛ معلوف، المنجد، ص ۵۶۹.
۲. برای نمونه ر.ک: شهید اول، القواعد والفوائد، ج ۱، ص ۳۲۰؛ محقق اردبیلی، مجمع الفائدة والبرهان، ج ۷، ص ۵۴۹؛ نجفی، جواهر الکلام، ج ۴۰، ص ۱۰۰؛ خویی، مبانی تکملة المنهاج، ج ۱، ص ۳.
۳. البته گاه به تسامح فتوا بر اظهار نظر درباره مورد خاص به کار می‌رود، ولی این کاربرد دقیق و مطابق اصطلاح نیست.
۴. برای اطلاع بیشتر در این زمینه ر.ک: ضیائی فر، تأثیر اخلاق در اجتهاد؛ جعفری لنگرودی، تومینولوژی حقوق، ص ۲۰.
۵. برای نمونه ر.ک: نراقی، جامع السعادات، ج ۱، ص ۳۴ و ۳۵؛ مشکینی، دروس فی الاخلاق، ص ۸؛ اعرافی، فقه تربیتی، ج ۱، ص ۴۹؛ مصباح یزدی، فلسفه اخلاق، ص ۱۸. بر همین اساس در بسیاری از کتاب‌های اخلاقی راه‌های درمان رذایل اخلاقی هم ذکر شده است (برای نمونه ر.ک: غزالی، بدایة الهدایه، ص ۱۸۶).
۶. برای نمونه ر.ک: شیخ طوسی، اخلاق ناصری، ص ۱۴.

بنابراین، تعریف تنها شناخت رذایل و فضایل اخلاقی در قلمرو اخلاق قرار دارد، ولی راه‌های اکتساب فضایل و اجتناب از رذایل بر عهده علم اخلاق نیست، بلکه بر عهده علوم دیگری نظیر علوم تربیتی است.

تعریف سوم: علم اخلاقی علمی است که از صفات پنهان در نفس و از افعال و اقوال و افکاری که از این صفات صادر می‌شود و از کیفیت تهذیب نفس از رذایل و کیفیت تخلق به فضایل و از ارائه راه‌های سعادت‌های ابدی بحث می‌کند.<sup>۱</sup>

در این تعریف موضوع علم اخلاق سه چیز دانسته شده است خصلت‌های نفسانی، افعال و اقوال و افکاری که از این خصلت‌ها صادر می‌شود و راه‌های پیراستن نفس از رذایل و آراستن آن به فضایل اخلاقی.

تعریف چهارم: علم اخلاق علمی است که از رفتارهای خوب و بد بحث می‌کند.<sup>۲</sup> براساس این تعریف، موضوع اخلاق یک چیز است و آن رفتارهای خوب و بد انسان است، ولی خصلت‌های خوب و بد، یا راه‌های اکتساب خصلت‌های پسندیده و اجتناب از خصلت‌های ناپسند از موضوع علم اخلاق خارج‌اند.

بررسی و ارزیابی: از دو زاویه می‌توان این تعریف‌ها را بررسی کرد، یک زاویه اینکه تعریف اخلاق چه باید باشد و دیگر اینکه تعریف‌های مزبور به چه میزان با واقعیت کتاب‌هایی که در این رشته علمی تدوین شده است سازگار است، در اینجا از زاویه دوم این تعریف‌ها را به صورت گذرا بررسی می‌کنیم.

تعریف و تلقی اول از علم اخلاق با واقعیت علم اخلاق در فرهنگ اسلامی هماهنگ‌تر است. بسیاری از کتاب‌هایی که در علم اخلاق در فرهنگ اسلامی نوشته شده‌اند دربردارنده هر دو موضوع هستند، هم از فضایل و رذایل اخلاقی بحث می‌کنند و هم از راه‌های اکتساب فضایل و اجتناب از رذایل؛ هرچند بحث دوم به صورت کامل در بسیاری از کتاب‌های اخلاقی مطرح نشده است. از این رو، ما این تعریف را مقدم ذکر کردیم.

در رتبه بعد تلقی و تعریف دوم از علم اخلاق قرار دارد. این تعریف با تعداد قابل توجهی از کتاب‌های اخلاقی در فرهنگ اسلامی سازگار است؛ چراکه برخی کتاب‌های اخلاقی به

۱. ر.ک: مظاهری، دراسات فی علم الاخلاق، ج ۱، ص ۲۱.

۲. ر.ک: زکس، فلسفه اخلاق (حکمت علمی)، ص ۹. البته تعریف‌های دیگری هم از علم اخلاق ارائه شده است (برای نمونه ر.ک: عبدالحمید عبدالمنعم مدکور، دراسات فی علم الاخلاق، ص ۳۰ به بعد؛ فنایی، دین در ترازوی اخلاق،

راه‌های کسب فضایل و دفع رذایل اخلاقی نپرداخته‌اند یا بسیار ناقص و گذرا بدان توجه نشان داده‌اند.

در رتبه سوم، تلقی سوم قرار دارد؛ چراکه تعداد اندکی از کتاب‌های اخلاقی این موضوع را که چه افعال و اقوال و افکاری از رذایل و فضیلتی ناشی می‌شوند، به صورت کامل بررسی کرده‌اند. ولی تعریف و تلقی چهارم اساساً در فرهنگ اسلامی رواج ندارد، بلکه موضوع علم اخلاق در مغرب زمین است.

### گفتار ششم: مقایسه علم فقه و علم اخلاق

پس از آنکه تعریف علم فقه و علم اخلاق تا حدی روشن شد به مقایسه این دو می‌پردازیم. این دو علم را از ابعاد گوناگون می‌توان بررسی کرد ابعادی نظیر موضوع و قلمرو، هدف، منابع، ضمانت اجرا و...؛ از این رو، در اینجا به مهم‌ترین جنبه‌های یادشده می‌پردازیم:

#### ۱. مقایسه علم فقه و اخلاق از نظر موضوع و قلمرو

این مطلب روشن است که علم فقه از افعال انسان بحث می‌کند و خصلت‌ها و راه‌های کسب خصلت‌های پسندیده و دفع خصلت‌های ناپسند یا پیامدهای هر یک در قلمرو فقه قرار ندارد، ولی درباره‌ی موضوع و قلمرو اخلاق دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد.

بنا بر تلقی چهارم از علم اخلاق، رفتار و فعل انسان، موضوع هر دو علم هستند، هرچند از نظر قلمرو موضوع تفاوت‌هایی میان آن دو وجود دارد. اخلاق از رفتارهای جوانحی انسان بحث می‌کند، ولی فقه غالباً از رفتارهای جوارحی انسان بحث کرده، گاه از رفتارهای جوانحی انسان نیز بحث می‌کند.<sup>۱</sup> بنا بر تعریف و تلقی دوم از علم اخلاق، علم فقه و اخلاق از نظر موضوع کاملاً جداست؛ فقه از رفتارها بحث می‌کند و اخلاق از خصلت‌ها؛ بنابراین، هیچ نقطه اشتراکی میان آن دو نیست.

---

۱. مسائلی نظیر نیت، یأس از رحمت الهی، سوءظن، بغض مؤمن و... در فقه مطرح شده‌اند که از زمره افعال جوانحی‌اند. فقیهان نیت را شرط صحت عبادات دانسته‌اند و در بحث عدالت فقهی بسیاری از فقیهان اموری نظیر یأس از رحمت الهی، بغض مؤمن، حسد، امن از مکر الهی و... را از اموری دانسته‌اند که به عدالت ضربه می‌زند (ر.ک: علامه حلی، ارشاد الاذهان، ج ۲، ص ۵۶؛ شهید اول، الدروس الشرعیة، ج ۲، ص ۱۲۶؛ شهید ثانی، مسالک الافهام، ج ۴، ص ۱۸۴؛ محقق اردبیلی، مجمع الفائدة والبرهان، ج ۱۲، ص ۳۴۱؛ نراقی، مستند الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۳۳؛ امام خمینی، تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۲۵۹). برخی از فقیهان حسد را مطلقاً حرام دانسته‌اند (برای نمونه ر.ک: محقق حلی، شرائع الاسلام، ج ۴، ص ۹۱۳؛ علامه حلی، مختلف الشیعه، ج ۳، ص ۵۷۲).

بنا بر تعریف سوم، افعال و اقوال نیز در قلمرو علم اخلاق قرار می‌گیرند، از نظر موضوع، میان فقه و اخلاق نسبت عموم و خصوص من وجه برقرار خواهد بود؛ افعال و اقوال صادر شده از انسان هم جز موضوع علم فقه خواهد بود و هم جز موضوع علم اخلاق. صفات جز موضوع اختصاصی اخلاق و افعال و اقوالی که برخاسته از خصلت‌ها نیستند یا اساساً غیر اختیاری‌اند - نظیر خسارت زدن شخص خواب - از مسائل اختصاصی علم فقه خواهند بود. بنابراین، میان علم اخلاق و علم فقه را صرفاً باید با اموری دیگر، نظیر محمول، هدف و... تفکیک کرد.

ولی بنا بر تعریف دوم، افعال و اقوال، اولاً و بالذات، جز موضوع اخلاقی نیستند بلکه به افعال به عنوان راه کسب فضایل یا زدودن رذایل نگاه می‌شود به تعبیر دیگر، به آن به عنوان وسیله کسب فضایل و دفع رذایل نگاه می‌شود و نگاه اصالی در آن مورد نظر نیست. در حالی که موضوع علم فقه، اصالتاً رفتارها و افعال انسان‌هاست. همان‌گونه که فقیهان بسیاری بدان تصریح کرده‌اند<sup>۱</sup> و اگر از برخی امور اخلاقی نظیر حسد و عجب در فقه بحث می‌شود، از آن به عنوان خصلت اخلاقی بحث نمی‌شود، بلکه آنچه قابل بحث فقهی است، افعالی هستند که به گونه‌ای با این قبیل صفات و خصلت‌های اخلاقی در ارتباط‌اند؛ حال یا افعالی هستند که معلول این خصلت‌های اخلاقی‌اند، نظیر اینکه خصلت حسادت باعث گفتن دروغ درباره شخصی شود، یا افعالی هستند که باعث به وجود آمدن آنها می‌شوند یا افعالی‌اند که موجب از بین رفتن این قبیل افعال می‌شوند؛ همان‌گونه که برخی فقیهان بدان تصریح کرده و گفته‌اند اوصاف نفسانی غیر از افعالی هستند که از مکلفان صادر می‌شوند و از نظر فقهی حکمی ندارند؛ آنچه حکم فقهی دارد عملی است که یا مانع به وجود آمدن چنین اوصافی است، یا اگر چنین اوصافی در شخص وجود دارد، آنها را از بین می‌برد.<sup>۲</sup>

۱. برای نمونه ر.ک: علامه حلی، منتهی المطلب، ج ۱، ص ۷؛ حسن عاملی، معالم الدین، ص ۲۸ و ۲۹؛ شریف کاشانی، منتقد المنافع، ج ۱، ص ۹۷.

۲. در تقریرات درس آیت‌الله خویی درباره عجب آمده است: «العجب من الاوصاف النفسانية الخبيثة كالحسد وغيره من الاوصاف النفسانية التي تترتب عليها افعال قبيحة و هي خارجة عن الافعال التي تصدر عن المكلفين فلا حکم لها فهي غير محرمة و لا مباحة كالحسد و نحوه و ما يعقل ان يتعلق به حکم شرعی احد الأمرين: احدهما: ان يجب شرعاً اعمال عمل يمنع عن حدوث تلك الصفة في النفس و هو التفكير في عظمة الله و نعمه و في ما يصدر منه من العمل و انه لا يصدر منه باستقلاله و ثانيهما: ان يجب اعمال عمل يزيل تلك الصفة على تقدير حصولها في النفس كما اذا كبر و بلغ و هو معجب بعمله فيجب عليه ان يتفكر فيما ذكرناه حتى يزيل عن نفسه هذه الصفة و هذان قابلان للوجوب شرعاً. الا ان الاخبار الواردة في المقام مما لا يستفاد منه وجوب التفكير في الشريعة المقدسة قبل حصول هذه الصفة او بعده ليمنع عن حدوثها او يزيلها بعد تحققها» (غروی تبریزی، التفتيح في شرح العروة الوثقى (تقریرات درس خارج فقه آیت‌الله خویی)، ج ۵، ص ۳۲).

## ۲. مقایسه علم فقه و اخلاق از نظر منابع

هم علم فقه گرایش‌ها و مذاهب گوناگونی دارد و هم علم اخلاق در میان دانشوران مسلمان گرایش‌ها و مکاتب گوناگونی دارد که بررسی تفصیلی آنها فرصت دیگری می‌طلبد. در اینجا صرفاً گرایش میان دو علم را از منظر تفاوت نگاهی که به منابع علم فقه دارند به صورت اجمالی بررسی می‌کنیم.

### ۱. گرایش‌های علم اخلاق

علم اخلاق در میان مسلمانان گرایش‌های گوناگونی داشته است که محل بحث ما نیست، بلکه ما صرفاً گرایش‌های این علم را از منظر تنوع منابع به صورت گذرا توضیح می‌دهیم.

#### ۱-۱. گرایش اخلاق نقلی (مأثور): اخلاق نقلی یا مأثور، آن گرایش اخلاقی است که تنها

منبع مسائل آن آیات و روایات است و در برخی از لایه‌های آن آیات و روایات مهم‌ترین منبع مسائل آن است. این گرایش بر این مبنا استوار است که وحی تنها عامل، یا مهم‌ترین عامل شناخت ویژگی‌های انسان و رسانیدن وی به قله کمال انسانی است و دیگر عوامل در این زمینه، یا اصلاً نقشی ندارند یا نقش اصلی را ندارند.<sup>۱</sup>

#### ۲-۱. گرایش اخلاق عرفانی: اخلاق عرفانی، آن گرایش اخلاقی است که تنها منبع مسائل

آن شهود است و در برخی از لایه‌های آن، شهود مهم‌ترین منبع مسائل آن است. این گرایش بر این مبنا استوار گردیده است که تنها عامل، یا مهم‌ترین عامل، شناخت ویژگی‌های انسان و رسانیدن وی به قله کمال انسانی، شهود است و دیگر عوامل در این زمینه یا اصلاً نقشی ندارند یا نقش اساسی و پررنگ ندارند.<sup>۲</sup>

---

۱. تا آنجا که نگارنده بررسی کرده است، تألیف جامع و مستقلی که از نظر منابع، اهداف، قواعد کلی روش‌ها، ساختار و... بر پایه جهت‌گیری اصیل قرآن و روایات معتبر استوار گردیده باشد، یافت نشد بلکه بیشترین تألیفات در این زمینه به تبویب و دسته‌بندی روایات و حداکثر آیات و روایات اخلاقی پرداخته‌اند که برخی از مهم‌ترین آنها بدین قرارند: مکارم الاخلاق از حسن بن فضل طبرسی (م ۶۰۵ق)؛ ارشاد القلوب از حسن دیلمی (م ۷۷۱ق)؛ آیین طبرسی (م قرن هفتم)؛ تنبیه الخواطر از ورام بن ابی فراس (م ۶۰۵ق)؛ مشكاة الانوار از علی بن حسن بن فضل زندگی و درس‌هایی از اخلاق اسلامی میرزا جواد آقا تهرانی (م ۱۳۶۹) در میان امامیه و در میان اهل سنت شعب الایمان از احمد بیهقی (م ۴۵۸ق)؛ شجرة المعارف والاحوال از عبدالعزیز بن عبدالسلام (م ۵۶۰ق) از کتاب‌های مهم اخلاق نقلی هستند.

۲. در اخلاق عرفانی غالباً به احکام شرعی به عنوان نخستین مرحله سلوک توجه می‌شود. کتاب اللمع از ابونصر سراج طوسی (م ۳۷۸ق)؛ قوت القلوب از ابوطالب مکی (م ۳۸۶ق)؛ منازل السائرين از خواجه عبدالله انصاری (م ۴۸۱ق)؛ اوصاف الاشراف از خواجه نصیرالدین طوسی (م ۶۷۲ق)؛ تحفة الاخوان از عبدالرزاق کاشانی (م ۷۳۶ق)، از مهم‌ترین آثار در اخلاق عرفانی هستند.

۳-۱. گرایش اخلاق فلسفی: اخلاق فلسفی آن گرایش اخلاقی است که عقل را تنها، یا مهم‌ترین منبع برای شناخت و اثبات مسائل اخلاقی می‌داند. این گرایش بر این پایه استوار شده است که عقل و فلسفه مهم‌ترین، یا تنها منبع شناخت انسان و جهان و رسانیدن وی به قله کمال انسانی است.<sup>۱</sup>

## ۲. گرایش‌های علم فقه

در علم فقه گرایش‌ها و مکاتب گوناگونی وجود دارند، ولی همگی تقریباً بر این مطلب اتفاق دارند که کتاب و سنت، دو منبع اصلی علم فقه هستند، ولی دربارهٔ دیگر منابع اختلاف نظر گسترده‌ای وجود دارد که تنها به مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود.

۱-۲. گرایش نص‌گرا: در علم فقه گرایشی و مکتبی وجود دارد که تنها کتاب و سنت را منبع علم فقه می‌داند و منابع دیگری نظیر عقل، سیره عقلا و...، را حجت و معتبر نمی‌داند، آری، برخی از لایه‌های معتدل این گروه تنها نقش عقل را در احکام فقهی نفی تکلیف در موارد محدودی دانسته‌اند. محدثان و اخباریان در میان فقیهان امامیه و ظاهری‌ها و حنبلی‌ها از دیگر مذاهب فقهی، نمونه‌های روشن چنین گرایشی هستند.<sup>۲</sup>

۲-۲. گرایش عقل‌گرا: در علم فقه گرایش و مکتبی وجود دارد که افزون بر کتاب و سنت، عقل و سیره عقلا را به عنوان منبع احکام فقهی معتبر می‌داند. عقل و سیره عقلا همان‌گونه که قواعد و ضوابط اصولی فهم مراد شارع را از کتاب و سنت فراهم می‌آورند، می‌توانند منبع مستقلی برای استنباط احکام شرعی باشند؛ از این رو، قاعده ملازمه و سیره‌ها و ارتکازهای عقلایی، قواعدی برای استکشاف احکام شرعی هستند.

بیشتر اصولیان امامیه و بسیاری از مذاهب اهل سنت، چنین دیدگاهی دارند و از عقل به عنوان منبع مستقل حکم فقهی استفاده می‌کنند. آنان هم حکم عقل را منبع استقلالی استنباط حکم شرعی دانسته‌اند و هم با آن در ظاهر ادله کتاب و سنت تصرف کرده‌اند.<sup>۳</sup> البته

۱. کتاب فصول منتزعه از فارابی (م ۳۳۶ق)؛ تهذیب الاخلاق از ابن مسکویه (م ۴۲۱ق)؛ اخلاق ناصری از خواجه نصیرالدین طوسی (م ۶۷۲ق)؛ لوامع الاشراف از محمد دوانی (م ۹۰۷ق)، از زمرهٔ مهم‌ترین کتاب‌ها در زمینه اخلاق فلسفی هستند.

۲. ر.ک: استرآبادی، الفوائد المدنیه، ص ۱۷، ۴۷، ۵۶؛ فیض کاشانی، سفینه النجاه، ص ۱۲۴؛ بحرانی، الحدائق الناضره، ج ۱، ص ۲۶ به بعد؛ حر عاملی، الفوائد الطوسیة، ص ۳۵؛ جزایری، منبع الحیاة، ص ۱۹؛ نوری، مستدرک الوسائل، ج ۱۷، ص ۲۵.

۳. برای نمونه ر.ک: وحید بهبهانی، الفوائد الحائره، ص ۹۶؛ شیخ انصاری، فرائد الاصول، ج ۱، ص ۱۸ و ۶۹؛ آشتیانی،



این تفاوت میان امامیه و دیگران وجود دارد که فقهای امامیه آن را مخصوص حکم قطعی عقل دانسته‌اند،<sup>۱</sup> ولی اهل سنت به حکم ظنی هم تعدی کرده‌اند.<sup>۲</sup> منبعیت استقلالی سیره عقلا برای احکام فقهی را نیز برخی مطرح کرده‌اند.<sup>۳</sup>

فقه نص‌گرا با اخلاق نقلی از نظر منبع تفاوت چندانی ندارد؛ هر دو بر منبعیت انحصاری نقل (آیات و روایات) تأکید دارند. تنها تفاوت کوچکی که شاید در میان این دو وجود دارد، آن است که غالباً در اخلاق نقلی به سند روایات توجه نمی‌شود و بیشتر بر مضمون و محتوای روایات اعتماد می‌شود.<sup>۴</sup> ولی دست‌کم در برخی لایه‌های فقه نص‌گرا یک نوع محدودیتی در اعتبار روایات وجود دارد؛ برای نمونه، به روایات تدوین یافته در اصول روایی مشهور به اصول اربعه مئه اعتماد می‌شود و به روایات دیگر کتاب‌های حدیثی یا اصلاً اعتماد نمی‌شود یا کمتر اعتماد می‌شود.<sup>۵</sup>

فقه عقل‌گرا با اخلاق نقلی دو تفاوت دارد: یکی اینکه، از عقل به عنوان یکی از منابع احکام فقهی استفاده می‌شود، یا دست‌کم از عقل و سیره عقلا در ساخت و پرداخت قواعد استنباطی و ضوابط اصولی استفاده می‌گردد، ولی در اخلاق روایی تاکنون نگارنده این شیوه را مشاهده نکرده است.

دوم اینکه، از عقل و قواعد رجالی در شناخت روایات معتبر و قابل استناد در فقه استفاده می‌گردد و در نتیجه روایات معتبر و قابل استناد علی‌القاعده کمتر از فقه روایی و متأثر است، ولی در اخلاق روایی و متأثر نگارنده تاکنون با چنین شیوه‌ای برخورد نکرده است. فقه نص‌گرا با اخلاق فلسفی، از نظر منبع، هیچ اشتراکی ندارند، ولی فقه عقل‌گرا با اخلاق

- بحر الفوائد، ج ۱، ص ۱۲۵؛ همدانی، الفوائد الرضویه، ج ۲، ص ۱۲۵؛ امام خمینی، لمحات الاصول (تقریرات درس خارج اصول آیت‌الله بروجردی) ص ۲۳۵؛ محمد اسحاق فیاض، محاضرات فی اصول الفقه (تقریرات درس خارج اصول آیت‌الله خویی) ج ۴، ص ۳۰۵ و ۳۰۶.
۱. ر.ک: جوادی آملی، فلسفه حقوق بشر، ص ۴۱.
۲. برای نمونه ر.ک: جصاصی، الفصول فی الاصول، ج ۱، ص ۱۴۷؛ غزالی، المستصفی، ص ۳۲۷؛ زکی الدین شعبان، اصول الفقه الاسلامی، ص ۱۳۵.
۳. برای نمونه ر.ک: آشتیانی، بحر الفوائد، ج ۱، ص ۱۷۱ و ج ۳، ص ۵۱؛ منتظری، نه‌ایة الاصول (تقریرات درس خارج اصول آیت‌الله بروجردی) ج ۲، ص ۴۷۲؛ علامه طباطبایی، حاشیة الکفایه، ج ۲، ص ۲۰۶.
۴. از این رو می‌بینیم که در کتاب‌های اخلاقی به روایاتی که در کتاب‌های دارای روایات معتبر هم نیست، بسیار استناد می‌شود برای نمونه کتاب مستدرک الوسائل و غرر الحکم از زمره کتاب‌هایی هستند که اعتبار بیشتر روایات آنها به اثبات نرسیده است. از این رو اخباریانی نظیر صاحب وسائل هم به این روایات اعتنا نکرده‌اند، ولی در کتاب‌های اخلاقی به روایات این کتاب هم استناد می‌شود (برای نمونه ر.ک: جوادی آملی، مبادی اخلاق در قرآن، ص ۱۵۸، ۱۸۰، ۲۰۷ و ۲۱۰؛ مکارم شیرازی، اخلاق در قرآن، ج ۱، ص ۲۲، ۳۷ و ۲۷۵.
۵. برای نمونه، ر.ک: بحرانی، الحدائق الناضرة، ج ۹، ص ۳۵۶.

فلسفی در منبع بودن عقل اشتراک دارند. فقه - چه عقل‌گرا چه نص‌گرا - با اخلاق عرفانی از نظر منبع هیچ نقطه مشترکی ندارند؛ چراکه شهود و مکاشفه را هیچ فقیهی از منابع احکام فقهی ذکر نکرده است.<sup>۱</sup>

### ۳. مقایسه علم فقه و اخلاق از نظر هدف

اهداف علم فقه و علم اخلاق اشتراک‌ها و همپوشانی‌هایی دارد، در عین حال میان این دو علم تفاوت‌هایی نیز از نظر هدف به چشم می‌خورد که به اجمال توضیح می‌دهیم.

۱. هر دو علم، هم اهداف دنیوی دارند و هم اهداف اخروی<sup>۲</sup> ولی جنبه دنیوی در احکام فقهی بر جنبه اخروی غلبه دارد؛ از این رو در مجموعه احکام فقهی موارد فراوانی وجود دارد که صرفاً به منظور تنظیم زندگی این جهانی است. نظیر احکام ضمان، قصاص، حدود، دیات،<sup>۳</sup> ولی در آموزه‌های اخلاقی، جنبه اخروی غلبه دارد.<sup>۴</sup>

۲. هر دو علم، هم به جنبه ظاهری انسان می‌پردازند و هم به جنبه باطنی؛ ولی جنبه ظاهری در بیشتر احکام فقهی - به‌ویژه در بخش حقوقی - بیشتر مورد نظر است جنبه باطنی در علم اخلاق اهمیت بیشتری دارد برخی در این باره آورده‌اند:

وقتی فقه و احکام آن شکلی حقوقی و قضایی به خود می‌گیرند، هدف و غایت آنها، تنها حلّ و فصل ظاهری خصومت‌ها خواهد بود؛ در صورتی که اخلاق با توصیه‌های خود در این موارد، هدف ریشه‌کنی آن خصومت‌ها و برقراری صلح و صفا را در نظر دارد.<sup>۵</sup>

۱. تنها از ملا اسماعیل بروجردی نقل شده است که وی به مکاشفه به عنوان یکی از منابع فقه اعتقاد داشته است. مرحوم شیخ جعفر کاشف‌الغطاء هم از فهم مراد و حکم خداوند به وسیله قلب سخن گفته است (ر.ک: کاشف‌الغطاء، کشف الغطاء، ج ۱، ص ۱۴۳ و ۱۴۴) که نمی‌توان آن را بعیدالارتباط با راه مکاشفه دانست.
۲. درباره دویبعدی بودن علم فقه ر.ک: علامه حلی، تحریر الاحکام، ج ۱، ص ۴۰؛ امام خمینی، الاجتهاد والتقلید، ص ۱۲. البته درباره علم فقه دیدگاه دیگری هم وجود دارد که علم فقه را صرفاً دنیوی می‌داند (ر.ک: غزالی، احیاء علوم الدین، ج ۱، ص ۲۷). ولی این دیدگاه، دیدگاه غیر رایجی است حتی خود وی هم در تألیفاتی که پس از احیاء علوم الدین نوشته از آن عدول کرده است (ر.ک: غزالی، جواهر القرآن، ص ۲۵). نگارنده در جای دیگر دیدگاه‌ها در این زمینه را توضیح داده است (ر.ک: ضیائی‌فر، «اهداف علم فقه»، فصلنامه کاوشی نو در فقه اسلامی، ش ۵۷، ص ۳ به بعد).
۳. برخی فقها درباره علم فقه گفته‌اند که اکثر احکام آن یا دنیوی یا اخروی است، پس اکثر احکام آن دنیوی بودن را دربر دارد (ر.ک: منتظری، الیدر الزاهر (تقریرات درس خارج آیت‌الله بروجردی)، ص ۷۴).
۴. درباره دویبعدی بودن علم اخلاق ر.ک: مکارم شیرازی، اخلاق در قرآن؛ غزالی، بدایة الهدایه، ص ۱۹.
۵. اعراقی، فقه تربیتی، ج ۱، ص ۷۲.

البته همان‌گونه که اشاره شد در احکامی که شکل حقوقی دارد جنبه ظاهری مورد نظر است و در احکام غیر حقوقی فقه که رابطه انسان با خدا یا طبیعت می‌پردازد، جنبه ظاهری برجسته نیست و چون احکام حقوقی غلبه دارند، می‌توان گفت در بیشتر احکام فقهی جنبه ظاهری مورد نظر است و برعکس، در بیشتر آموزه‌های اخلاقی جنبه باطنی اهمیت بیشتری دارد.

۳. بسیاری از احکام ابواب فقهی، نظیر طهارت، روزه، خمس، زکات، قضاوت، حدود و... هم جنبه مادی دارند و هم جنبه معنوی و در برخی ابواب فقهی، نظیر نماز و اعتکاف، بیشتر احکام معنوی به چشم می‌خورند و به ندرت حکم فقهی در امثال این دو باب به چشم می‌خورد که جنبه مادی یا جسمانی داشته باشد؛ از این رو، به صورت کلی می‌توان گفت احکام فقهی هم جنبه مادی دارد و هم جنبه معنوی، همان‌گونه که بسیاری بر آن تصریح کرده‌اند. برای نمونه، یکی از فقیهان معاصر درباره شریعت و احکام فقهی می‌گوید:

همانا شریعت اسلامی دربردارنده احکام الزامی از واجبات و محرمات است که متکفل سعادت انسان و تأمین‌کننده مصالح مادی و معنوی اوست.<sup>۱</sup>

همچنین برخی فقها این مطلب را ذیل برخی احکام فقهی گفته‌اند، ولی در مجموع شاید بتوان گفت در احکام فقهی جنبه معنوی غلبه ندارد،<sup>۲</sup> ولی در آموزه‌های اخلاقی جنبه معنوی غلبه دارد.

۴. در بیشتر احکام فقهی‌ای که ذاتاً عبادت خدا هستند، نظیر نماز، جنبه فردی مقصود اصلی است، ولی در احکام فقهی، ابواب معاملات به معنای اعم اهداف اجتماعی غلبه دارد و احکام فقهی که قصد قربت در آنها شرط است، یعنی قریبات<sup>۳</sup> نظیر خمس و زکات، هم اهدافی اجتماعی دارند و هم اهدافی فردی.<sup>۴</sup>

۱. ر.ک: محمد اسحاق فیاض، محاضرات فی اصول الفقه (تقریرات درس خارج اصول آیت‌الله خویی) ج ۱، ص ۷؛ ر.ک:

امام خمینی، کشف الاسرار، ص ۳۲؛ وحید خراسانی، منهاج الصالحین، ج ۱، ص ۵۵۷.

۲. ر.ک: وحید خراسانی، همان، ص ۵۵۵؛ موسوی خویی، مبانی تکملة المنهاج، ج ۱، ص ۳۳۷؛ بحرانی، الحدائق

الناضرة، ج ۱، ص ۴۶۸؛ سبزواری، ذخیره المعاد، ج ۱، ص ۵۵؛ خوانساری، جامع المدارک، ج ۷، ص ۹۷؛ حسینی

حائری، القضا فی الفقه الاسلامی، ص ۲۴؛ بروجردی، مستند العروة الوثقی، کتاب الصوم (تقریرات درس خارج فقه

آیت‌الله خویی) ج ۲، ص ۸۸؛ محمد اسحاق فیاض، الاراضی؛ منتظری، دراسات فی المکاسب المحرمه، ج ۲، ص ۶۸؛

طباطبایی حکیم، مصباح المنهاج، ج ۱، ص ۳۸۸.

۳. امام خمینی احکامی را که در آنها قصد قربت شرط است دو قسم می‌داند: احکامی که عنوان عبودیت بر آنها

صدق می‌کند و در فارسی به آنها پرشش می‌گویند، نظیر نماز، حج و اعتکاف؛ احکامی که ذاتاً عبادت نیستند، ولی

قصد قربت در آنها شرط است، نظیر خمس، زکات، روزه (ر.ک: امام خمینی، منهاج الوصول، ج ۲، ص ۲۵۸ و ۲۵۹).

۴. البته برخی فقیهان معاصر گفته‌اند جنبه اجتماعی در احکامی مانند زکات و خمس غلبه دارد (ر.ک: حسینی

گرچه در علم اخلاق به جنبه‌های اجتماعی هم پرداخته می‌شود ولی این جنبه‌ها هدف اصلی علم اخلاق نیستند و نمی‌توان گفت در اخلاق این جنبه غلبه دارد. تفاوت دیگری که میان فقه و اخلاق از نظر هدف به چشم می‌خورد این است که در آیات و روایات، هدف برخی از احکام فقهی اموری اخلاقی دانسته شده است، برای مثال، در قرآن کریم هدف نماز ذکر خداوند<sup>۱</sup> و پرهیز از فحشا و منکر<sup>۲</sup> ذکر شده است، یا هدف حکم فقهی روزه، تقوا ذکر گردیده است،<sup>۳</sup> یا هدف قربانی نمودن در مراسم حج، کسب تقوا بیان شده است.<sup>۴</sup>

بنابراین، می‌توان گفت آموزه‌های اخلاقی در طول احکام فقهی اند و دست‌کم هدف عالی برخی احکام فقهی ارزش‌های اخلاقی هستند. ولی تا آنجا که نگارنده بررسی کرده است، رسیدن به حکم فقهی هدف هیچ آموزه اخلاقی ذکر نشده است.

#### ۴. مقایسه علم فقه و اخلاق از نظر ضمانت اجرا

نظارت در اخلاق، نظارت درونی است و اگر از باب امر به معروف و ارشاد جاهل، دعوت به رفتار و فضایل اخلاقی و اجتناب از رفتار و رذایل اخلاقی لازم باشد، هیچ‌گاه ضمانت اجرایی حقوقی و قانونی ندارد، ولی احکام الزامی فقه، افزون بر اینکه مشمول ادله و جوب امر به معروف و نهی از منکر است (نظارت بیرونی)، بنا بر نظر بسیاری از فقیهان احکام الزامی فقه دارای ضمانت اجرایی است و می‌توان برای مخالفت با آنها فرد را تحت پیگرد قانونی قرار داد و مجازات کرد. یکی فقیهان معاصر در این باره می‌آورد:

هرکس فعل حرامی مرتکب شود یا واجبی الهی را با عمد و آگاهی ترک کند، حاکم به هرگونه‌ای که مصلحت بداند وی را مجازات می‌کند.<sup>۵</sup>

سیستانی، قاعدة لا ضرر و لا ضرار، ص ۲۲۲) و برخی هم گفته‌اند که اکثر احکام فقهی هدفی اجتماعی دارند (ر.ک: منتظری، البدر الزاهر (تقریرات درس خارج فقه آیت‌الله بروجردی) ص ۷۴ و برای اطلاع بیشتر در این زمینه ر.ک: آل‌کاشف‌الغطاء، الفردوس الاعلی، ص ۵۲؛ صدر، دروس فی علم الاصول، الحلقة الثانیة، ص ۱۷؛ منتظری، دراسات فی ولاية الفقیه، ج ۱، ص ۹۰؛ مکارم شیرازی، انوار الفقاهه، کتاب البیوع، ج ۱، ص ۴۸۹.

۱. «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي» (طه، ۱۴).

۲. «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» (عنکبوت، ۴۵).

۳. «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (بقره، ۱۸۳).

۴. «لَنْ يَنَالَ اللَّهُ لُحُومَهَا وَلَا دِمَاؤَهَا وَلَكِنَّ يَنَالَهُ النَّفْسُ مِنْكُمْ» (حج، ۳۷).

۵. ر.ک: خوبی، مبانی تکملة المنهاج، ج ۱، ص ۳۳۷؛ شیخ طوسی، المبسوط، ج ۸، ص ۶۹؛ محقق حلی، شرائع الاسلام، ج ۴، ص ۹۴۸؛ برای اطلاع بیشتر در این زمینه ر.ک: ضیائی‌فر، «مبانی اختیارات نظام اسلامی در زمینه جلوگیری از بدحجابی»، چاپ شده در: حجاب، مسئولیت‌ها و اختیارات دولت اسلامی، ج ۱، ص ۲۳۵-۲۴۴. برخی بر این مسئله ادعای اجماع کرده‌اند، برای نمونه ر.ک: شیرازی، الفقه (کتاب الحدود والتعزیرات) (۱۴۰۹ق)، ج ۸۷، ص ۴۱۴.

اما از نظر مبانی، تفاوت چندانی میان علم فقه و علم اخلاق در اسلام وجود ندارد که برخی از مهم‌ترین آنها بدین قرارند: توحید ربوبی و نقش آن در هدایت انسان در عرصه نظری و عملی، نقش نبوت (و امامت در مذهب شیعه) در هدایت انسان، خاتمیت اسلام و جامعیت، جاودانگی و جهان‌شمول بودن تعالیم آن. همچنین از نظر مسائل تفاوت چندانی میان غالب مسائل اخلاقی و مسائل فقهی وجود ندارد در هر دو تلاش می‌شود تا آموزه‌هایی جاودانه و جهان‌شمول ارائه شود که به زبان و مکانی خاص اختصاص نداشته باشد.

### گفتار هفتم: تعریف حقوق

حقوق جمع «حق» است و حق امتیازی است که شخص صاحب حق می‌تواند از آن استفاده کند. یکی از مصادیق روشن این کاربرد حقوق، در حقوق بشر است.<sup>۱</sup> کاربرد دیگر حقوق «مجموعه قوانین موضوعه‌ای است که بر اشخاص از آن جهت که در اجتماع هستند، حکومت می‌کند».<sup>۲</sup>

کاربرد دیگر حقوق دانش حقوق است، یعنی رشته‌ای علمی که از قوانین موضوعه بحث کرده و آنها را بررسی می‌کند.<sup>۳</sup>

مراد ما از حقوق همین معنای سوم است که آن را از جنبه‌های مختلف مقایسه می‌کنیم، در ضمن در نگاهی می‌توان حقوق را به حقوق دینی و غیر دینی (عرفی) تقسیم کرد که طرف مقایسه ما در اینجا حقوق عرفی است.

### گفتار هشتم: مقایسه علم فقه و علم حقوق

در اینجا علم فقه را به‌اجمال با حقوق عرفی، از نظر موضوع و قلمرو، هدف، منابع، ویژگی مسائل و ضمانت اجرا بررسی می‌کنیم.

۱. برخی گفته‌اند: حق عبارت است از قدرت یک فرد انسانی مطابق قانون بر انسان دیگر یا بر مال یا بر هر دو (جعفری لنگرودی، مقدمه عمومی علم حقوق، ص ۱۵).

۲. کاتوزیان، مقدمه علم حقوق، ص ۱.

۳. جعفری لنگرودی، ترمینولوژی حقوق، ص ۲۳۰، ش ۱۸۳۴. البته گاه حقوق‌دان به کسی گفته می‌شود که مهارت تطبیق قواعد حقوقی را بر مورد منازعه دارد که امری فنی است - نظیر قاضی که مسائل فقهی را تطبیق می‌کند - که از آن به فن حقوق تعبیر می‌شود (ر.ک: جعفری لنگرودی، مقدمه عمومی علم حقوق، ص ۱۳).

## ۱. مقایسه از نظر موضوع و قلمرو

در نگاهی می‌توان روابط انسان را به چهار دسته تقسیم کرد: رابطه انسان با خدا، رابطه انسان با خود، رابطه انسان با طبیعت و رابطه انسان با دیگر انسان‌ها.

بسیاری از فقیهان موضوع علم فقه را فعل انسان مکلف از حیث احکام تکلیفی و وضعی دانسته‌اند<sup>۱</sup> و اطلاق کلام آنان می‌رساند که فقه به همه روابط چهارگانه یادشده می‌پردازد. در سیری گذرا بر متون فقهی نیز می‌بینیم که فقه به رابطه انسان با خدا پرداخته است که نمونه روشن آن بخش عبادیات فقه، همچون نماز و حج است. رابطه انسان با خود گرچه بیشتر در کتاب‌های اخلاقی و فقه روایی<sup>۲</sup> مطرح شده است و در کتاب‌های فقهی استدلالی باب یا عنوانی به آن اختصاص داده نشده است، ولی در لابه‌لای مباحث فقهی بسیاری از مباحث آن پراکنده است. مباحثی مانند حرمت خودکشی، حرمت جنایت بر نفس، حرمت نوشیدن چیزی که باعث زوال عقل می‌شود و....

رابطه انسان با طبیعت نیز در کتاب‌هایی نظیر احیای موات، صید و ذباحت و اطعمه و اشریه، بسیار به چشم می‌خورد و رابطه انسان با دیگر انسان‌ها نیز در بیشتر کتاب‌های فقهی یافت می‌شود.

علم حقوق غالباً به رابطه انسان به دیگر انسان‌ها می‌پردازد و گاه نیز از رابطه انسان با طبیعت بحث می‌کند<sup>۳</sup> و اساساً موضوع علم حقوق روابط اجتماعی انسان است و روابط فردی انسان از قلمرو علم حقوق خارج است.<sup>۴</sup>

بنابراین، نسبت میان علم فقه و علم حقوق عموم و خصوص مطلق خواهد بود.

## ۲. مقایسه از نظر منابع

همان‌گونه که گذشت علم فقه را از نظر منابع می‌توان به دو گرایش تقسیم کرد: نخست، گرایش نص‌گرا که تنها کتاب و سنت را منبع علم فقه می‌داند و برای دیگر منابع اعتباری قائل

۱. برای نمونه شعر منسوب به علامه بحر العلوم گویای این مطلب است:

موضوعه فعمل مکلفینا  
غایته الفوز بعلمینا

(ر.ک: طهرانی، الذریعة الی تصانیف الشیعه، ج ۷، ص ۲۱۳، ش ۱۰۳۷).

۲. برای نمونه حر عاملی در کتاب هدایة الامه مباحث مربوط به تربیت نفس و تهذیب باطن را آورده است (ر.ک: حر عاملی، هدایة الامه، ج ۵، ص ۵۳۵ به بعد؛ و نیز ر.ک: فیض کاشانی، النخبة فی الحکمة العملية والاحکام الشرعیه، ص ۵۸ به بعد).

۳. نظیر مباحث حقوقی مرتبط با محیط زیست.

۴. ر.ک: جعفری لنگرودی، مقدمه عمومی علم حقوق، ص ۱۳ (چاپ اول، گنج دانش، تهران، ۱۳۶۲).

نیست و دوم، گرایش عقل‌گرا که افزون بر کتاب و سنت، عقل و سیره عقلا را منبع حکم فقهی می‌داند. البته در نگاه غالب اهل سنت اجماع و عرف دو منبع حکم فقهی‌اند که از این نظر با منابع حقوق عرفی قابل مقایسه به نظر می‌رسند. مهم‌ترین منابع در دانش حقوق عبارت‌اند از: قانون، عرف و عادت (سیره)، رویه قضایی، دکترین (آرا و عقاید علمای حقوق).<sup>۱</sup> کتاب و سنت دو منبع اصلی فقه و حقوق اسلامی هستند، ولی این دو به عنوان خودشان<sup>۲</sup> منبعی برای حقوق عرفی به حساب نمی‌آیند. گرچه عقل در نظام حقوقی کامن‌لا از منابع شمرده شده، ولی معنای عقل در فقه، با عقل در حقوق عرفی، یکسان نیست.

درباره سیره عقلا دو تلقی در فقه و اصول وجود دارد؛ در تلقی مشهورتر در فقه امامیه سیره عقلا کاشف از دیدگاه معصوم (ع) است؛ بنابراین، به سنت بازمی‌گردد، ولی در تلقی دیگر، سیره عقلا به‌خودی‌خود از منابع معتبر فقه است؛ از این رو، قابل مقایسه با عرف و عادت است.

درباره اجماع نیز دو تلقی وجود دارد، در تلقی غالب فقیهان امامیه اجماع کاشف از دیدگاه معصوم (ع) است و به سنت بازمی‌گردد ولی در تلقی دیگر اجماع به‌خودی‌خود از منابع معتبر فقه است در این تلقی اجماع با دکترین بسیار نزدیک است.

رویه قضایی، قانون در حقوق از منابع حقوق شمرده شده‌اند، ولی هیچ‌یک از آنها به‌خودی‌خود از منابع علم فقه نیست<sup>۳</sup> بلکه اینها متأخر علم فقه‌اند. قانون براساس فقه وضع می‌شود و گاه رویه قضایی از فقه نشأت می‌گیرد.

### ۳. مقایسه از نظر هدف

گرچه علم فقه و علم حقوق اهداف مشترکی دارند، ولی تفاوت‌های مهمی نیز دارند که مهم‌ترین آنها را مرور می‌کنیم:

۱. ر.ک: داوید، نظام‌های حقوقی معاصر، ص ۱۰۰؛ میراحمدزاده، رابطه فقه و حقوق، ص ۷۳؛ داوید و اسپینوزی، درآمدی بر حقوق تطبیقی و دو نظام بزرگ حقوقی معاصر، ص ۲۰۶ و ۲۶۴؛ جعفری لنگرودی، مسوط در ترمینولوژی حقوق، ج ۵، ص ۳۵۱۵، ش ۱۳۴۲۵. با این حال، منابع دیگری هم برای حقوق ذکر شده‌اند (برای نمونه ر.ک: کاتوزیان، فلسفه حقوق، ج ۲، ص ۶۱ و ۶۲).

۲. اگر در جامعه‌ای برخی احکام کتاب و سنت به صورت عرف و عادت درآیند، این دو به عنوان عرف و عادت منبع حقوق قرار خواهند گرفت.

۳. مثلاً اگر رویه قضایی استمرار داشته باشد و به زمان معصوم (ع) برسد یا اتفاقی نسبت به رویه قضایی باشد که یکی از ملاک‌های حجیت اجماع را داشته باشد، به این ملاک و عنوان قابل استفاده در فقه خواهد بود.

۱. همانگونه که در مقایسه علم فقه و اخلاق آمد، هدف احکام فقهی، هم جنبه دنیوی دارد و هم جنبه اخروی؛<sup>۱</sup> ولی هدف علم حقوق صرفاً دنیوی است. هدف علم حقوق آن است که نظم، امنیت و عدالت را در این جهان برقرار کند<sup>۲</sup> و اصلاً هیچ کاری به پیامدهای آن در آخرت ندارد.
۲. علم فقه، هم به جنبه ظاهری زندگی انسان می‌پردازد و هم به جنبه باطنی زندگی انسان؛ هرچند جنبه ظاهری در احکام فقهی غلبه دارد.<sup>۳</sup> ولی هدف علم حقوق ظاهری است و به ابعاد معنوی و باطنی زندگی انسان کاری ندارد.<sup>۴</sup>
۳. در علم فقه، هم احکامی با هدف فردی وجود دارند و هم احکامی با هدف اجتماعی،<sup>۵</sup> ولی اهدافی که در علم حقوق مورد نظرند اهدافی اجتماعی‌اند و اهداف فردی در علم حقوق مطرح نیستند.<sup>۶</sup>

#### ۴. مقایسه از نظر ویژگی‌های مسائل

مسائل علم فقه دو ویژگی جاودانگی و جهان‌شمولی دارند؛ چراکه شریعت اسلامی این دو ویژگی را دارد و فقه و اجتهاد که کاشف از احکام شریعت‌اند، این دو ویژگی را دارند برای نمونه، امام خمینی در این باره می‌آورد:

و من الواضح ان المسائل الفقهية، لا تختص بمحيط دون محیط و لا بزمان  
دون زمان.<sup>۷</sup>

روشن است که مسائل فقهی به منطقه‌ای مخصوص و به زمانی خاص اختصاص ندارند.

ولی مسائل حقوقی چنین نیستند، بلکه بسیاری از آنها به زمان، منطقه و نظام حکومتی خاصی اختصاص دارند.<sup>۸</sup> آری تدوین‌کنندگان اعلامیه جهانی حقوق بشر چنین نگاهی به

۱. برای نمونه ر.ک: منتظری، البدر الزاهر (تقریرات درس خارج آیت‌الله بروجردی)، ص ۷۴؛ و برای اطلاع بیشتر در این زمینه ر.ک: ضیائی فر، «اهداف علم فقه»، فصلنامه فقه، ش ۵۷، ص ۳ به بعد.

۲. برای نمونه ر.ک: کاتوزیان، مقدمه علم حقوق، ص ۳۵.

۳. برای نمونه ر.ک: اعرافی، فقه تربیتی، ج ۱، ص ۷۲. ۴. برای نمونه ر.ک: کاتوزیان، مقدمه علم فقه، ص ۵۴.

۵. این مطلب با نگاهی اجمالی به احکام اسلام به دست می‌آید و بسیاری از فقها به این مطلب تصریح کرده‌اند (برای نمونه ر.ک: مکارم شیرازی، انوار الفقاهه، کتاب البیع (۱۴۱۴ق)، ج ۱، ص ۴۸۹).

۶. برای نمونه ر.ک: کاتوزیان، مقدمه علم حقوق، ص ۵۸.

۷. امام خمینی، کتاب البیع، ج ۵، ص ۱۸۳.

۸. ر.ک: کاتوزیان، تأثیر اخلاق در اجتهاد (گفتگو با دکتر کاتوزیان)، ص ۲۱۶؛ همو، مقدمه علم حقوق، ص ۵۴ به بعد؛

شیرازی، حقوق تطبیقی، ص ۳۷.



بخشی از حقوق داشتند، ولی چنین نیست که همه مواد این حقوق از سوی همه کشورها پذیرفته شده باشد.<sup>۱</sup>

### ۵. مقایسه از نظر ضمانت اجرا

احکام علم فقه را در نگاهی می‌توان به دو قسم تقسیم کرد: احکام الزامی (واجب و حرام) و احکام غیر الزامی (مباح، مستحب و مکروه). احکام الزامی فقه، بنا بر نظر گروهی از فقها قابل پیگرد دنیوی هستند و<sup>۲</sup> احکام غیر الزامی فقه ضمانت اجرای حقوقی و قانونی ندارند و به عنوان اولی، مخالفت و بی‌اعتنایی به آنها، مجازات دنیوی و حتی مجازات اخروی، ندارد.<sup>۳</sup> ولی در علم حقوق همه قوانین قابل پیگرد قانونی هستند و به سخن دیگر، ضمانت اجرا دارند.<sup>۴</sup>

### ۶. مقایسه از نظر مبانی

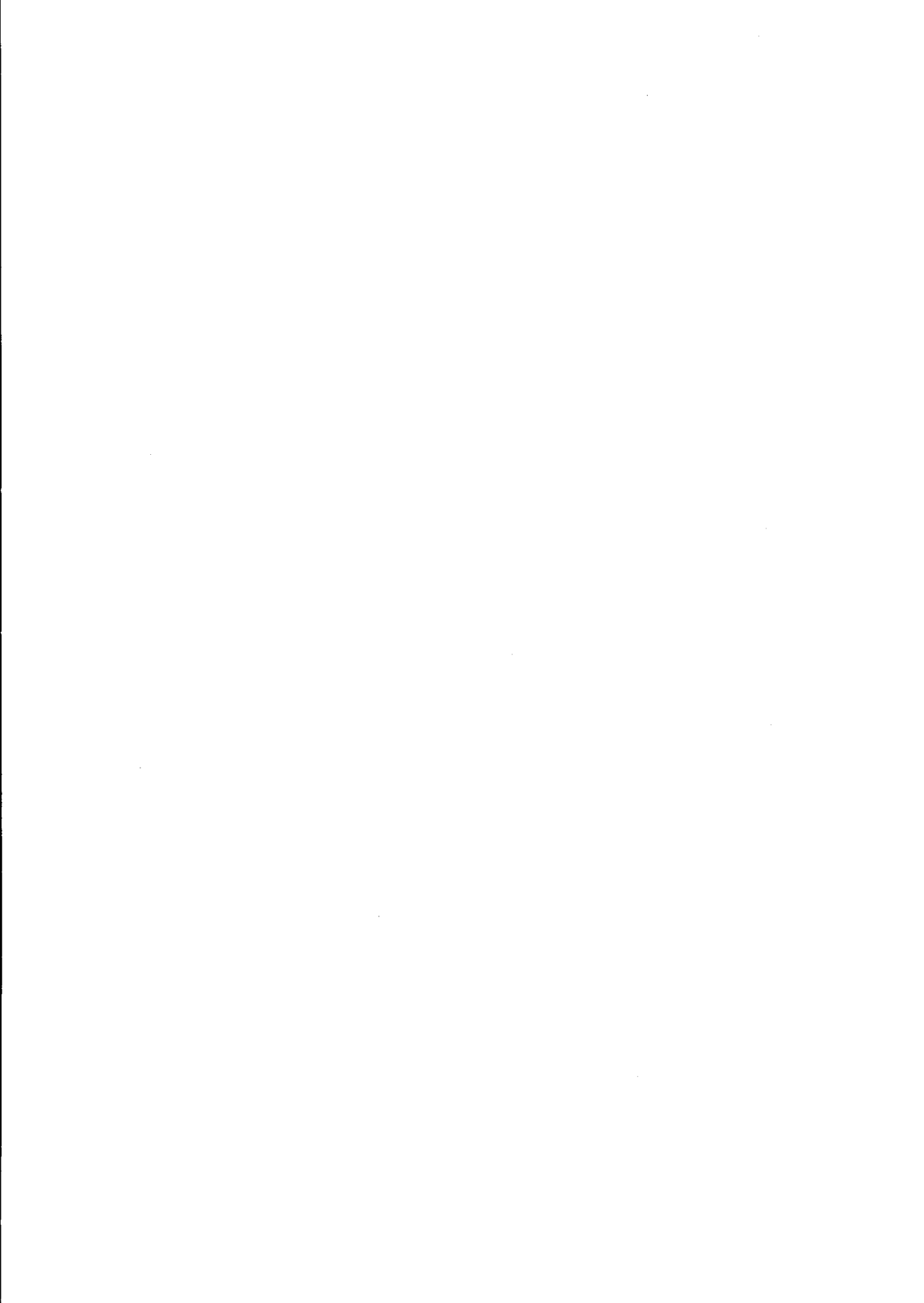
علم فقه و علم حقوق از نظر مبانی و زیرساخت‌های فکری، تفاوت‌های فراوانی دارند. علم فقه بر پایه خدامحوری و نقش آن در هدایت انسان به واسطه تعالیم پیامبران، توحید ربوبی، تشریح انحصاری خداوند و نفی هرگونه حقی برای انسان در برابر خداوند و... استوار است؛ ولی علم حقوق عرفی بر پایه انسان‌محوری و نقش اساسی آگاهی‌ها و تمایلات انسان در قانونگذاری استوار است.

۱. برای نمونه، کشورهای اسلامی اعلامیه حقوق بشر اسلامی را به صورت جداگانه تدوین کردند.

۲. ضیائی‌فر، «مبانی فقهی و حقوقی اختیارات نظام اسلامی در زمینه جلوگیری از بدحجابی»، مجله فقه، ش ۵۱ و ۵۲، ص ۱۱۹ به بعد.

۳. البته در برخی روایات برای برخی احکام غیر الزامی فقهی حق اجبار برای دولت در نظر گرفته شده است. همچون ترک کردن زیارت پیامبرگرامی (ص) (ر.ک: طباطبایی بروجردی، جامع احادیث الشیعه، ج ۱۲، ص ۲۳۳. فقها هم طبق آن فتوا داده‌اند (برای نمونه ر.ک: نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۰، ص ۵۱)، یا ترک کردن اذان (ر.ک: مجلسی، بحارالانوار، ج ۸۱، ص ۱۲۸) برخی فقها هم به آن فتوا داده‌اند (برای نمونه ر.ک: محقق کرکی، رسائل المحقق الکرکی، ج ۲، ص ۱۶۲). شاید این قبیل موارد به عنوان دیگری باشد که ترک اذان و زیارت پیامبر (ص) یا نماز جماعت نوعی رویگردانی از اسلام و شعائر آن به حساب می‌آید.

۴. ر.ک: کاتوزیان، مقدمه علم حقوق، ص ۵۵ و ۵۶؛ دویاکیه، مقدمه تئوری کلی و فلسفه حقوق، ص ۱۰.



## موضوع و قلمرو علم فقه

همان‌گونه که در ساختار فلسفه علم فقه بیان شد، موضوع و قلمرو علم فقه یکی از محورهای فلسفه علم فقه است. پرسش‌های متعددی در این باره مطرح است، نظیر اینکه آیا موضوع علم فقه «فعل مکلف از جهت اقتضا و تخییر» است؟ در این صورت احکام وضعی چه نسبتی با علم فقه خواهد داشت؟ آیا باید این مباحث را خارج از موضوع فقه دانست و گفت استطرادی از آنها در علم فقه بحث می‌شود؟ یا گفت موضوع آن «فعل مکلف از جهت احکام تکلیفی و وضعی» است و مباحثی مانند احکام مرتبط با افعال کودکان و دیوانگان را که مکلف نیستند، خارج از قلمرو فقه دانست و آنها را استطرادی به حساب آورد. یا اینکه موضوع علم فقه را «افعال عباد» دانست و این قبیل مباحث را در قلمرو فقه داخل نمود؛ ولی در این صورت مباحثی نظیر احکام ارث را - که اساساً فعل انسان نیست - چگونه باید در قلمرو فقه داخل دانست؟ به علاوه، آیا فقه از همه افعال جوارحی و جوانحی انسان بحث می‌کند یا از خصوص افعال جوارحی انسان؟ در این صورت مباحثی نظیر نیت چگونه و به چه ملاکی در قلمرو فقه قرار می‌گیرند؟ افزون بر این آیا فقه صرفاً از فعل مکلف در حالت انفرادی بحث می‌کند و باید چنین باشد، یا فقه باید از افعال مکلفان در حالت اجتماعی نیز بحث کند؛ به سخن دیگر فعل جامعه بما می‌جامد هم در قلمرو فقه داخل است؟

آیا فقه فقط از افعال انسان‌ها بحث می‌کند و باید چنین باشد؟ یا افزون بر آن، فقه باید از «احکام نسبت‌ها» نیز بحث کند؟<sup>۱</sup> آیا بحث از «وضعیت‌ها»<sup>۲</sup> هم در قلمرو فقه قرار می‌گیرد؟ آیا باید از فقه انتظار داشت تا نظام‌های اسلامی را در عرصه‌های مختلف اجتماع، سیاست،

۱. مثل نسبت میان سبک زندگی در نوع مسکن، لباس، تغذیه، لوازم منزل،... و رفتار انسان.

۲. نظیر وضعیت فقر یا رفاه جامعه.

اقتصاد، فرهنگ، خانواده و... ارائه دهد؟ آیا تدوین سیاست‌های کلی درازمدت و میانمدت در عرصه‌های مختلف اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و... بر عهده فقه است؟ آیا برنامه‌ریزی‌های میانمدت و کوتاه‌مدت - نظیر برنامه‌های چهار ساله - بر عهده فقه است؟ آیا تنظیم حقوق اداری و مقرراتی که در وزارتخانه‌ها و سازمان‌های دولتی و غیر دولتی، احزاب و سندیکاها، اتحادیه‌ها و... باید حاکم باشد بر عهده فقه است؟ یا فقه در این زمینه‌ها چیزی بیش از شاخص‌ها و موازن کلی یا اهداف و جهت‌گیری‌های کلی ارائه نمی‌دهد، که باید نظام‌های مختلف یا سیاست‌های کلی، برنامه‌ریزی‌ها، حقوق و مقررات اداری با آنها مغایر نباشد؟

در صورتی که هر یک از کشف نظام (یا نظام‌سازی) کشف سیاست‌ها (یا تدوین سیاست‌ها) کشف برنامه‌ها (یا برنامه‌ریزی) کشف حقوق و مقررات اداری (یا تنظیم حقوق و مقررات) یا کشف شاخص‌ها، موازن و اهداف را بر عهده فقه و اجتهاد بدانیم، آیا ضوابط و قواعد اصولی آنها ساخته و پرداخته شده‌اند، یا باید قواعد و ضوابط آنها را ساخت و پرداخت؟ یا اساساً قواعد و ضوابط آنها هم در دین وجود دارند و باید آنها را کشف کرد؟ در هر صورت به چه میزان می‌توان از علوم دیگر (نظیر: مدیریت، اقتصاد، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، انسان‌شناسی، علوم تربیتی، شاخه‌های مختلف حقوق، سیاست و...) استفاده کرد؟ آیا می‌توان از رشته‌های علمی مدون کنونی که با مبانی و نگرش‌های خاص فلسفی تدوین یافته‌اند، استفاده کرد؟ یا باید علوم با مبانی و نگرش صحیح دینی تدوین نمود و از آنها بهره‌گرفت؟ استفاده از علوم انسانی دیگر در چه مرحله‌ای لازم است، در مرحله شناخت احکام کلی دین و شریعت، یا در مقام شناخت اهم از مهم، یا در مقام اجرای احکام؟

واقعیت این است که بسیاری از پرسش‌های یادشده پرسش‌هایی جدیدند، حتی در لابه‌لای آثار علمی پیشینیان مطرح نشده‌اند؛ بنابراین، نمی‌توان انتظار داشت که دیدگاه‌های روشن و متمایزی در این زمینه‌ها وجود داشته باشد و برای هر یک از آنها طرفداری به دست آورد؛ چراکه به این پرسش‌ها جواب روشنی داده نشده است و دیدگاه‌هایی که در این زمینه وجود دارند یا قابل اصطیاد از مبانی‌اند و به صورت منظم تدوین نشده‌اند فقط یک دیدگاه رایج است که موضوع علم فقه «فعل مکلف» است و این دیدگاه به صورت مسلم تلقی شده و کمتر مورد کنکاش و تحقیق قرار گرفته است. ابهامات و پرسش‌هایی که درباره زوایای

پنهان آن وجود دارد، به خوبی بررسی نشده است، در حالی که لازم است مبانی، لوازم این دیدگاه به صورت تحقیقی بررسی شوند. افزون بر آن، با تتبع و تأمل در مبانی، اهداف علم فقه دیدگاه‌های دیگری را در این زمینه می‌توان اصطیاد کرد. قبل از نقل و بررسی دیدگاه‌ها نکته‌ای را ذکر می‌کنیم.

### بررسی توصیفی و توصیه‌ای

موضوع علم فقه را هم می‌توان به صورت توصیفی بررسی کرد؛ بدین معنا که می‌توان گفت: موضوع علم فقه موجود، مثلاً «فعل مکلف» است و هم می‌توان به صورت توصیه‌ای بررسی کرد و گفت: با توجه به اهداف و انتظاراتی که از علم فقه وجود دارد و رسالتی که برای آن از کتاب و سنت به دست می‌آید، باید موضوع علم فقه را سعادت انسان قرار داد و قلمرو آن را تا نظام‌سازی و نظریه‌پردازی، برنامه‌ریزی و... گسترش داد.

این دو نوع بررسی مانعة‌الجمع نیستند؛ هرچند زاویه نگرش به موضوع در هر یک متفاوت است. در بررسی دیدگاه‌ها و ارزیابی‌هایی هم که در آینده ذکر می‌کنیم، این نکته را به صورت برجسته نشان خواهیم داد تا روشن شود که دیدگاه ارائه شده ناظر به فقه موجود است (توصیف) یا درصدد است که برای فقه مطلوب توصیه‌ای ارائه دهد.

اینک پس از این مقدمه دیدگاه‌هایی را که درباره موضوع و قلمرو فقه وجود دارند، طی گفتارهایی مطرح می‌کنیم.

### گفتار اول: فعل مکلف از حیث حکم تکلیفی

یکی از دیدگاه‌های مشهوری که درباره موضوع و قلمرو علم فقه وجود دارد، آن است که موضوع آن، افعال مکلفان از حیث اقتضا و تخییر است. در این دیدگاه به احکام وضعی اشاره‌ای نشده است؛ برای نمونه علامه حلی در این باره می‌آورد:

موضوع علم فقه افعال مکلفان از حیث اقتضا، انجام دادن و ترک کردن، یا تخییر در انجام دادن و انجام ندادن است.<sup>۱</sup>

۱. علامه حلی، تحریر الاحکام، ج ۱، ص ۳۲؛ ابن‌ابی‌جمهور احسائی، الاقطاب الفقهیه، ص ۳۴؛ عاملی، معالم الدین، ص ۲۹؛ حسینی روحانی، زبدة الاصول، ج ۱، ص ۱۰؛ و برخی هم موضوع علم فقه را فعل مکلف من حیث انه مکلف داشته‌اند (برای نمونه رک: شهید اول، ذکری الشیعه، ج ۱، ص ۴۰؛ محقق کرکی، جامع المقاصد، ج ۴، ص ۵؛ ابن‌نجیم مصری حنفی، البحر الرائق فی شرح کتوز الدقائق، ج ۱، ص ۱۷؛ ابن‌عابدین، حاشیه رد المحتار، ج ۱، ص ۴۰؛ و برخی هم گفته‌اند: «فعل‌المکلف ثبوتاً او سلماً» (علاء‌الدین حصفی، الدر المختار، ج ۱، ص ۴۰).

یکی دیگر از دانشوران فقه و اصول درباره ملاک مسئله فقهی می‌آورد:

ملاک در مسئله فقهی - چه مسائل جزئی، چه قواعد کلی - این است که محمول مسئله بدون واسطه از عوارض فعل مکلف باشد، به گونه‌ای که اگر بدان مسئله صغریابی اضافه شود، نتیجه دهد.<sup>۱</sup>

## ارزیابی

درباره این دیدگاه، پرسش‌ها و ابهام‌هایی مطرح است که به توضیح نیاز دارد:

۱. بسیاری از موضوعات فقهی مثل نماز، روزه، زکات، حج و... فعل مکلف از حیث تعلق الزام و عدم تعلق الزام به آن است ولی برخی موضوعات فقهی چنین نیستند؛ مثلاً وقتی گفته می‌شود: «آب جاری پاک و پاک‌کننده است»، یا «خون نجس است و اگر با رطوبت مسریه با چیزی ملاقات کند آن را نجس می‌کند» و... «آب جاری» و «خون» فعل مکلف نیستند، ولی در عین حال، در فقه از آن بحث می‌شود، بلکه از همه احکام وضعی بحث می‌شود و موضوع احکام وضعی مستقیماً فعل مکلف نیست، بلکه یا اشیای خارجی است نظیر دو مثال یادشده.

۲. معمولاً مکلف را بالغ عاقل دانسته‌اند؛<sup>۲</sup> بنابراین، دیدگاه علم فقه از احکام افعال افراد بالغ و عاقل بحث خواهد کرد و افعال نابالغان و دیوانگان از قلمرو موضوع علم فقه خارج خواهد بود، در حالی که در فقه موجود، مسائل بسیاری درباره افعال کودکان ممیز و بلکه غیر ممیز و افراد دیوانه ذکر شده است؛ مثل مشروعیت عبادات صبی،<sup>۳</sup> لزوم اجازه گرفتن کودک هنگام ورود به جایی که احتمال دارد نگاهش به عورت نامحرمان بیفتد،<sup>۴</sup> حرمت سرقت، حرمت شرب خمر، حرمت زنا، حرمت لواط و امثال این محرمات شدید بر صبی.<sup>۵</sup>

۱. ر.ک: خوئی، اجود التقریرات (تقریرات درس خارج اصول محقق نایینی)، ج ۲، ص ۳۴۴. برخی هم گفته‌اند موضوع علم فقه فعل مکلفی است که محمول آن یکی از احکام خمس است (ر.ک: ابن عابدین، حاشیه رد المحتار، ج ۱، ص ۳۸).

۲. برای نمونه، ر.ک: طباطبایی، تنقیح الاصول (تقریرات درس خارج اصول محقق عراقی)، ص ۱۸؛ حتی بروجردی، حاشیه علی کفایة الاصول (تقریرات درس خارج اصول آیت‌الله بروجردی)، ج ۲، ص ۲؛ دمیاطی، حاشیه اعانة الطالبین، ج ۳، ص ۱۷۲.

۳. درباره مشروعیت عبادات صبی ر.ک: قمی، غنائم الايام فی مسائل الحلال والحرام، ج ۵، ص ۶۸ به بعد.

۴. «يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لِيَسْتَلْزِمُوا الَّذِينَ مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ... ثَلَاثَ عَوْرَاتٍ لَكُمْ...» (نور، ۵۸). از این رو برخی فقیهان به وجوب استیذان در هنگام ورود به چنین مکان‌هایی و حرمت نظر صبی به عورت فتوا داده‌اند و در وجه آن گفته‌اند این دلیل اخص از ادله رفع قلم تکلیف از صبی است (برای نمونه ر.ک: نراقی، مستند الشیعه، ج ۱۶، ص ۳۵؛ انصاری، الموسوعة الفقهية الميسرة، ج ۱، ص ۲۹۸).

۵. ر.ک: فاضل لنکرانی، موسوعة احکام الاطفال و ادلتها، ج ۲، ص ۱۴۱.

بنابراین، یا باید گفت این مباحث از قلمرو فقه بیرون‌اند و به صورت استطرادی در علم فقه از آنها بحث می‌شود، یا «فعل مکلف» را توسعه داد و مثلاً گفت: فعل عباد.

۳. افعال از جهتی به افعال جبری و اختیاری تقسیم می‌شوند. فعل جبری، فعلی است که اراده فرد و مقدمات آن<sup>۱</sup> به هیچ‌وجه در آن دخالتی ندارد، مثل برخی اقسام مرگ‌ها و آسیب‌های طبیعی. فعل اختیاری، فعلی است که اراده فاعل به‌گونه‌ای در آن دخالت دارد هرچند مراتب اختیار و میزان اراده در آن متفاوت باشد. گاه فاعل در مرتبه بالایی از اختیار قرار دارد، مثل فاعل بالقصد<sup>۲</sup> و گاه به دلیل شرایط اجتماعی و اقتصادی، مضطر می‌شود که منزلش را بفروشد (فاعل بالاضطرار) و گاه به دلیل تهدید ظالم، مجبور به فروش منزلش می‌شود (فاعل بالإکراه).<sup>۳</sup> در هر سه مورد، فاعل اختیار دارد و فعل وی موضوع علم فقه است. در مقابل فعلی که کاملاً جبری است موضوع علم فقه نیست؛ بنابراین، لازم است برای روشن شدن موضوع علم فقه گفته شود که موضوع علم فقه فعل اختیاری (غیر جبری) مکلف است.

۴. فعل مکلف از جهتی بر دو قسم است: فعل جوارحی و فعل جوانحی.

**فعل جوارحی:** ویژگی مهم این فعل آن است که مستقیماً می‌توان با یکی از حواس ظاهری به آن آگاهی پیدا کرد، مثل دویدن، داد زدن، عطر زدن، شور کردن غذا و نرم و صیقلی کردن سطح یک جسم.<sup>۴</sup>

**فعل جوانحی:** ویژگی مهم این فعل آن است که مستقیماً خود آن فعل با حواس ظاهری برای دیگر افراد قابل ادراک نیست، بلکه یا باید خود شخص خبر دهد، یا از راه آثار بدان پی برد؛ مثلاً کسی که به دیگری سوءظن می‌ورزد یا از کاروی رضایت دارد یا از وی می‌ترسد،<sup>۵</sup> یا باید خود خبر دهد، یا به‌گونه‌ای در حرکات و رفتار دیگر وی ظاهر شود.

آیا موضوع علم فقه خصوص افعال جوارحی است یا اعم از افعال جوارحی و جوانحی است؟ اگر گفته شود که موضوع علم فقه خصوص افعال جوارحی است،<sup>۶</sup> این با فقه موجود

۱. تصور شیء، تصدیق به فایده آن، اشتیاق پیدا کردن نسبت به آن و... را از مقدمات اراده دانسته‌اند (ر.ک: مازندرانی، شرح اصول الکافی، ج ۳، ص ۲۶۷؛ فاضل لنکرانی، معتمد الاصول (تقریرات درس خارج اصول امام خمینی)، ج ۱، ص ۱۷؛ حسینی یزدی فیروزآبادی، عنایة الاصول فی شرح کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۹۹).

۲. فاعلی است که فعلش را از روی اراده و اختیار انجام می‌دهد (ر.ک: علامه طباطبائی، نهایة الحکمه، ص ۱۷۳).

۳. فلاسفه فاعل بالاکراه و فاعل بالاضطرار را در یک قسم قرار داده‌اند و آن را فاعل بالجبر نامیده‌اند و در تعریف آن گفته‌اند فاعلی است که به فعلش آگاهی دارد، ولی اختیار کامل ندارد (ر.ک: همان، ص ۱۷۲).

۴. که به ترتیب با حس بینایی، حس شنوایی، حس بویایی، حس چشایی، حس لامسه قابل درک است.

۵. البته روشن است که ترسیدن، با صفت ترسو بودن (جبن) که ملکه و صفت راسخه در نفس است، فرق دارد.

۶. آن‌طور که از ظاهر کلام برخی چنین استفاده می‌شود مثلاً غزالی می‌گوید: «ان علم الفقه مجاور لعلم طریق الآخرة»

انطباق ندارد؛ چراکه در فقه موجود از برخی افعال جوانحی نیز بحث می‌شود، مباحثی مانند نیت، سوءظن، یأس از رحمت الهی، امن از مکر الهی، کبر و...<sup>۱</sup> و اگر گفته شود که موضوع علم فقه، هم اعمال جوارحی هستند و هم اعمال جوانحی،<sup>۲</sup> این پرسش جای دارد که چرا فقه موجود از همه اعمال جوانحی بحث نمی‌کند و فقط برخی از آنها بررسی می‌کند؛ به علاوه اگر فقه از افعال جوانحی بحث کند، با علم اخلاق تداخل پیدا می‌کند و اگر گفته شود که موضوع علم فقه همه اعمال جوارحی و بعضی از اعمال جوانحی است، باید ملاک و ویژگی این «بعض» روشن شود تا معلوم گردد کدام یک از آنها در قلمرو علم فقه قرار می‌گیرد و کدام یک در قلمرو علم فقه نیست و باید مثلاً در علم اخلاق از آن بحث کرد.

آری، می‌توان گفت که علم فقه موجود فقط از برخی افعال جوانحی بحث کرده است (توصیف)، ولی علم فقه مطلوب باید از افعال جوارحی و جوانحی، هر دو بحث کند (توصیه) آن‌طور که از استدلال برخی این توصیه به دست می‌آید، چون گفته‌اند: «فعل جوانحی هم قابلیت ترتب ثواب و عقاب را دارد».<sup>۳</sup>

۵. کارها و مسئولیت‌ها بر دو قسم‌اند:

لانه نظر فی اعمال الجوارح» (به نقل از: فیض کاشانی در المحجة البيضاء، ج ۱، ص ۵۹) و برخی فقیهان هم به صورت صریح گفته‌اند، برای نمونه درباره «حمل به صحت» برخی گفته‌اند که سه مقام و مرحله دارد: الف) حسن ظن اعتقادی به اینکه انسان به عمل دیگران حسن ظن داشته باشد بدون اینکه اثر خارجی بر آن مترتب کند؛ ب) حسن ظن در مقام معاشرت به گونه‌ای که با دیگران به گونه‌ای رفتار کند که عملشان مورد انکار و تنفر نیست؛ ج) حسن ظن به لحاظ ترتیب اثر عملی بر عمل دیگران، بدین معنا که اگر مثلاً بیعی انجام داده‌اند بگوییم صحیح بوده پس می‌توان کالا را از وی خریداری کرد. وی آنگاه گفته است: که مقام اول و دوم مربوط به علم اخلاق و سومی مربوط به فقه است (ر.ک: طباطبایی حکیم، منتقى الاصول (تقریرات درس خارج اصول آیت‌الله سیدمحمد روحانی)، ج ۷، ص ۹۲).

نظیر همین بحث را برخی درباره آیه ۱۲ سوره حجرات - *إِنْ بَعْضُ الظَّنِّ إِثْمٌ* - و حدیث «الراضی بفعل قوم کالداخل فیه معهم» گفته‌اند.

۱. برای نمونه ر.ک: نجفی، جواهر الکلام، ج ۱۳، ص ۳۲۰؛ طباطبایی حکیم، مستمسک العروة الوثقی، ج ۷، ص ۳۳۸ به بعد؛ امام خمینی، تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۲۵۹.

۲. همان‌گونه که از ظاهر کلمات برخی به دست می‌آید، مثلاً شروانی در توضیح «العملیة» در تعریف فقه می‌آورد: «أی المتعلقة بکیفیه العمل کوجوب الصلاة والنیة و منه یعلم ان المراد بالعمل ما یشمل عمل القلب» (شروانی، حواشی الشروانی، ج ۱، ص ۲۰).

۳. برخی صریحاً گفته‌اند: «علم فقه از هر دو نوع رفتار بحث می‌کند؛ چراکه فعل جوانحی نیز همانند فعل جوارحی، فعل اختیاری مکلف است و قابلیت ترتب ثواب و عقاب دارد» (اعرافی، فقه تربیتی، ج ۱، ص ۸). در این کتاب، جوارحی و جوانحی بودن موضوع علم فقه به فیض کاشانی در المحجة البيضاء نسبت داده شده است که چنین مطلبی از سخنان وی به دست نمی‌آید (ر.ک: فیض کاشانی، المحجة البيضاء، ج ۱، ص ۵۹).



کارها و مسئولیت‌های شخصی: در عرف، برخی کارها را به شخص نسبت می‌دهند؛ مثل اینکه «حسن، علی را دید»، یا در قانون عرفی، وظیفه‌ای را برای تک‌تک افراد مقرر می‌کنند؛ مثل اینکه «هر ایرانی باید سالانه هزار تومان مالیات بپردازد».

کارها و مسئولیت‌های جمعی: گاه برخی کارها را با اینکه یک کار است، به جمع یا گروهی نسبت می‌دهند، مانند اینکه «این گروه صد نفره ماشین ده تن را از جا بلند کردند» که یک فعل را همه افراد با هم انجام دادند، به گونه‌ای که اگر تک‌تک می‌خواستند انجام دهند، آن کار انجام نمی‌شد، یا در دستور فرماندهی کل قوا می‌آید «باید ارتش دشمن را از همه مرزهای کشور بیرون کند» این یک وظیفه است که بر دوش همه افراد ارتش به صورت مجموعی آمده است به گونه‌ای که یا ارتش موفق می‌شود دشمن را بیرون کند، یا موفق نمی‌شود که از همه مناطق بیرون کند که مقصود حاصل نشده است. در متون مقدس دینی و در فقه هم برخی وظایف و مسئولیت‌ها متوجه به تک‌تک افراد نیست، بلکه یک کار، وظیفه یک گروه یا کل جامعه دانسته شده است. امور حسبه و واجبات کفایی را می‌توان از این قبیل دانست<sup>۱</sup> که هدف از آن، تحقق نتیجه است. قرآن کریم در برخی از آیات تحقق نتیجه را مورد نظر قرار داده است. برای نمونه برخی از آیات قرآن در این زمینه را مرور می‌کنیم:

۱. «وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ لِلدِّينِ كُلِّهِ لَهٗ؛<sup>۲</sup> با آنان [کافران] بجنگید تا فتنه‌ای بر جای نماند و دین یکسره از آن خدا گردد».

۲. «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُزْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ؛<sup>۳</sup> هر چه در توان دارید از نیرو و از اسب‌های آماده فراهم کنید تا به واسطه این آمادگی دشمنان خدا و دشمنان خودتان را بترسانید».

۳. «مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ... كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ؛<sup>۴</sup> آنچه خداوند از دارایی ساکنان آن شهرها عاید پیامبر گردانید، از آن خدا و آن رسول او و خویشاوندان نزدیک پیامبر است [...] تا ثروت میان ثروتمندان شما دست به دست نگردد».

۱. برای نمونه رک: املی، مکاسب و البیع (تقریرات درس خارج فقه آیت‌الله نائینی)، ج ۲، ص ۳۳۴؛ حائری یزدی، کتاب الخمس، ص ۷۵۴ و ۸۴۷؛ امام خمینی، کتاب البیع، ج ۲، ص ۶۶۵؛ محمد اسحاق فیاض، تعلق مسبوطة علی العروة الوثقی، کتاب الطهارة، ج ۲، ص ۱۹۷؛ منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۱، ص ۱۹۳ و ۵۷۲؛ همو، نظام الحکم فی الاسلام، ص ۸۱ و ۱۳۳.  
۲. انفال، ۳۹.  
۳. انفال، ۶۰.  
۴. حشر، ۷.

۴. «قَتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ... حَتَّىٰ يُمِطُوا الْجُزْيَةَ عَن يَدِهِمْ وَهُمْ صَاغِرُونَ»؛<sup>۱</sup> کسانی که به خدا و روز قیامت ایمان نیاورند جنگ کنید... تا به دست خود و با حالت خواری جزیه دهند».

در برخی از روایات هم به نتایج عمل اشاره شده است:

من انكره بالسيف لتكون كلمة الله هي العليا وكلمة الظالمين هي السفلى فذلک الذی اصاب سبیل الهدی؛<sup>۲</sup> هر کس با شمشیر به نهی از منکر بپردازد تا کلام خداوند برتر قرار گیرد و کلام ظالمان پایین قرار گیرد، پس او کسی است که به راه هدایت دست یافته است.

در کلمات دانشوران فقه و اصول و تفسیر نیز به این مطلب اشاره شده است برای نمونه برخی از آنها را مرور می‌کنیم:

فإقامة الحكومة وتشكيل اساس الدولة الإسلامية، من قبيل الواجب الكفائي على الفقهاء العدول، فان وفقّ أحدهم لتشكيل الحكومة يجب على غيره الاتباع و ان لم يتيسر إلاّ باجتماعهم، يجب عليهم القيام مجتمعين؛<sup>۳</sup> برپا داشتن حکومت و پی‌ریزی اساس دولت اسلامی از زمره واجبات کفایی است که بر عهده فقیهان عادل نهاده شده است، پس اگر یکی از آنان به استقرار حکومت موفق شد بر دیگران واجب است که از وی پیروی کنند و اگر برپایی حکومت جز با اتفاق آنان ممکن نباشد بر همه آنان واجب است که به صورت گروهی بدان اقدام کنند.

در این عبارت استقرار نظام اسلامی به عنوان یک هدف، یک وظیفه و واجب کفایی دانسته شده است که وظیفه گروهی از افراد جامعه یعنی فقهاست:

انّ حفظ النظام، و سدّ ثغور المسلمين، و حفظ شبّانهم من الانحراف عن الإسلام، و منع التبليغ المضاد للإسلام و نحوها، من أوضاع الحسبيات؛<sup>۴</sup> حفظ نظام اجتماعی، حفظ مرزهای مسلمانان، جلوگیری از انحراف جوانان مسلمان از اسلام، خنثی کردن تبلیغات ضد اسلام و امثال این امور از روشن‌ترین مصادیق امور حسبیه است.

۱. توبه، ۲۹. البته آیات دیگری را هم می‌توان از سنخ آیاتی دانست که هدف از آنها تحقق نتیجه است که نمونه‌هایی از آنها را ذکر می‌کنیم:

«فَقَاتِلُوا الَّذِينَ تَبَغُّوا حَتَّىٰ تَفْءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِن فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا...» (حجرات، ۹)؛ «بَدَأْنَا بَيْنَكُمْ الْعَدُوَّةَ وَالْبَغْضَاءَ أَبَدًا حَتَّىٰ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ» (ممتحنه، ۴).

۲. نهج البلاغه، حکمت ۳۷۳، بند ۲؛ نهج البلاغه چاپ‌شده همراه المعجم المفهرس لانفاذ نهج البلاغه، ص ۱۲۱.

۳. همان، ص ۶۶۵.

۴. کتاب البیع، ج ۲، ص ۶۲۴.

در این عبارت نمونه‌هایی از وظایف همگانی ذکر شده است؛ همان‌گونه که در جای دیگر دفاع از اساس اسلام و جامعه اسلامی یک هدف دانسته شده است که وظیفه کل جامعه است:

لو غشى بلاد المسلمين او ثغورها عدوٌ يخشى على بيضة الاسلام و مجتمعهم  
يجب الدفاع عنها بأية وسيلة ممكنة من بذل الأموال والنفوس؛<sup>۱</sup> اگر دشمنی که از  
او براساس اسلام یا جامعهٔ مسلمان ترس می‌رود، کشورهای اسلامی یا مرزهای آن  
را مورد هجوم قرار دهد، دفاع از آن با هر وسیله‌ای که ممکن است از بذل مال و جان  
واجب است.

همچنین در مسئله‌ای دیگر چنین آمده است:

لو كان في الروابط التجارية — من الدول أو التجار — مع بعض الدول الأجنبية أو  
التجار الأجبيين مخالفة على سوق المسلمين و حياتهم الاقتصادية وجب تركها و  
حرمت التجارة المزبورة و على رؤسا المذهب مع خوف ذلك ان يحرموا متاعهم  
و تجارتهم حسب اقتضاء الظروف و على الامة الاسلامية متابعتهم كما يجب على  
كافتهم الجذ في قطعها؛<sup>۲</sup> اگر در روابط بازرگانی دولت‌ها یا بازرگانان با برخی از  
دولت‌ها یا بازرگانان غیر مسلمان ترسی بر بازار مسلمانان و زندگی اقتصادی آنان  
وجود داشته باشد، واجب است این روابط بازرگانی را ترک کنند و چنین روابط  
بازرگانی حرام است و بر پیشوایان مذهبی واجب است که تجارت با آنان و کالاهای  
آنان را متناسب با مقتضیات زمان تحریم کنند و بر امت مسلمان پیروی از پیشوایان  
مذهبی در تحریم واجب است، همان‌گونه که بر همه مردم واجب است در قطع این  
روابط بازرگانی خطرناک جدیت کنند.

یکی از فقیهان معاصر در تحلیل این قسم از واجبات و مسئولیت‌ها چنین می‌آورد:

التكاليف الشرعية على قسمين: تكاليف فردية، و تكاليف اجتماعية فالصلاة مثلاً  
تكليف فردى و ان كان الخطاب فيها بلفظ العموم والجمع كقوله «اقيموا الصلاة»  
فانه ينحل إلى أوامر متعددة بعدد المكلفين والعام فيها استغراقى. و اما التكاليف  
الاجتماعية فهى الوظائف التى خوطب بها المجتمع و روعى فيها مصالحه والعام  
فيها عامٌ مجموعى؛<sup>۳</sup> تكاليف شرعى بر دو قسم‌اند: تکالیف فردی و تکالیف  
اجتماعی. مثلاً نماز تکلیف فردی هستند، گرچه دستور به نماز به صورت لفظ عموم

۲. همان، ص ۴۶۳.

۱. همو، تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۴۶۱.

۳. منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۱، ص ۵۶۹.

و جمع آمده است؛ مثل «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»<sup>۱</sup> ولی این خطاب عام به تعداد انسان‌های مکلف، به دستورهای متعددی منحل می‌شود. نوع عام در این دستورها استغراقی است... اما تکالیف اجتماعی آن وظایفی هستند، جامعه به‌ماهی جامعه بودن، مخاطب و مکلف است در این تکالیف مصالح جامعه رعایت می‌شود و نوع عام در آن نوع مجموعی است.

ایشان در ادامه آیات فراوانی، مثل «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ»<sup>۲</sup> و «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا»<sup>۳</sup> نمونه‌هایی از تکالیف اجتماعی را بر شمرده و در ادامه می‌آورد:

[هذه الآيات] يكون الخطاب متوجهاً إلى المجتمع و يكون التكليف على عاتقه بما هو مجتمع و ليس التكليف متوجهاً إلى كل فرد فرد؛<sup>۴</sup> این آیات خطاب به جامعه بوده و تکلیف بر عهده جامعه به‌ماهی جامعه است و تکلیف متوجه تک‌تک افراد جامعه نیست.

موضوع فقه خصوصی فعل شخصی مکلف است یا اعم از فعل شخصی و جمعی وی که توضیح آن لازم است.

۵. همه آنچه در فقه از آن بحث می‌شود از قبیل فعل مکلف نیست، بلکه وضعیت خاصی است؛ نظیر بحث از کیفیت تقسیم اموال کسی که فوت کرده است؛ چراکه میت مکلف نیست. آری وی در زمان حیاتش مکلف بوده است و در آن زمان اگر «به ثلث اموالش وصیت کرده بود» نافذ بود ولی الآن در وضعیت دیگری قرار گرفته که مکلف نیست. ولی در فقه از کیفیت تقسیم اموالش بحث می‌شود؛ از این رو باید به‌گونه‌ای تعبیر را انتخاب کرد که امثال این مورد را هم دربرگیرد.<sup>۵</sup>

### گفتار دوم: فعل مکلف از حیث تعلق حکم شرعی

گروهی موضوع علم فقه را فعل مکلف از آن جهت که معروض حکم شرعی (اعم از تکلیفی و وضعی) واقع می‌شود، دانسته‌اند. در واقع، این دیدگاه، فعل مکلف را از آن رو که معروض حکم شرعی می‌شود، مستقیماً داخل در قلمرو فقه دانسته‌اند.

۲. مانده، ۳۶.

۱. روم، ۳۱.

۳. مانده، ۳۸.

۴. منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۱، ص ۵۶۹ و ۵۷۰؛ و همچنین ر.ک: همو، دراسات فی المکاسب المحرمه، ج ۲، ص ۶۲۳.

۵. برای نمونه ر.ک: تقوی اشتهاردی، تنقیح الاصول (تقریرات درس خارج اصول امام خمینی)، ج ۱، ص ۱۳.

برای نمونه، یکی از طرفداران این دیدگاه می‌گوید:

موضوع علم فقه افعال مکلفان از حیث حلیت، حرمت، صحت و فساد است.<sup>۱</sup>  
 شیخ محمدتقی اصفهانی هم به صاحب معالم که گفته: «موضوع علم فقه فعل مکلف از حیث اقتضا و تخییر است»، این اشکال را وارد می‌کند که چرا موضوع علم فقه را فعل مکلف فقط از حیث اقتضا و تخییر دانسته، در حالی که محمولات عارض بر فعل مکلف در علم فقه بیشترند، از این رو لازم بود که وی صحت و فساد را هم ذکر می‌کرد.<sup>۲</sup>  
 برخی دیگر هم گفته‌اند: موضوع علم فقه فعل مکلف فقط از حیث اقتضا و تخییر نیست، بلکه فعل مکلف از حیث عروض همه احکام شرعی بر آن است.<sup>۳</sup> این تعبیر، احکام وضعی را دربر می‌گیرد؛ چراکه هر اعتباری از سوی شارع - به جز احکام پنج‌گانه تکلیفی - حکم وضعی است.<sup>۴</sup>

### ارزیابی

این دیدگاه، یکی از اشکال‌هایی را که به دیدگاه اول وارد کردیم - عدم شمول احکام وضعی - برطرف کرده است، ولی دیگر اشکال‌ها بر دو قسم‌اند؛ گاه بر فقه موجود تحفظ می‌کنیم و می‌خواهیم موضوع فقه موجود را تعریف کنیم؛ در این صورت برخی اشکال‌های پیشین به این دیدگاه وارد نمی‌شود؛ چراکه این اشکال‌ها در واقع به عدم مطلوبیت فقه موجود بازمی‌گردد. ولی گاه فقه مطلوب مورد نظر است که در این صورت اشکال‌های دیگر به جز اشکال اول به این دیدگاه وارد خواهد شد که از تکرار آنها خودداری می‌کنیم.<sup>۵</sup>

### گفتار سوم: فعل انسان از حیث تعلق حکم شرعی

همان‌گونه که دانشوران فقه و اصول گفته‌اند، مراد از مکلف «انسان بالغ عاقل ملتفت است»<sup>۶</sup>

۱. فاضل مقداد سیوری، التفتیح الرائع، ج ۱، ص ۹. ۲. ر.ک: نجفی اصفهانی، هداية المسترشدين، ج ۱، ص ۱۲۵.
۳. ر.ک: کاظمی، فوائد الاصول (تقریرات درس خارج اصول محقق نایینی)، ج ۱، ص ۲۳. یکی دیگر از معاصران هم درباره موضوع علم فقه می‌گوید: «هوکل ما یبعث فیه عن عوارض فعل المکلف الشرعیة» (طباطبایی حکیم، منتقی الاصول (تقریرات درس خارج اصول آیت‌الله سیدمحمد روحانی)، ج ۲، ص ۹۹).
۴. ر.ک: حسینی بهسودی، مصباح الاصول (تقریرات درس خارج اصول آیت‌الله خویی) ج ۳، ص ۷۸.
۵. ر.ک: همین کتاب، ذیل بررسی دیدگاه اول.
۶. ر.ک: طباطبایی، تفتیح الاصول (تقریرات درس خارج اصول محقق عراقی)، ص ۱۸؛ حجتی بروجردی، حاشیة علی کفایه الاصول (تقریرات درس خارج اصول آیت‌الله بروجردی)، ج ۲، ص ۷؛ دمیاطی، حاشیة اعانة الطالبین، ج ۳، ص ۱۷۲.

در حالی که در فقه از احکام کودکان، دیوانگان، غافلان بحث می‌کنند؛ برای مثال، اگر کودکی یا دیوانه‌ای یا فرد خواب که متوجه نیست، خسارتی به دیگری وارد سازد در فقه حکم به ضمان وی می‌شود. یا اگر کودک ممیز عبادتی انجام داد، عبادت وی مطلوب و مأمور از جانب شارع است و از سوی وی ثواب به او داده می‌شود.<sup>۱</sup> بنابراین، اگر بخواهیم امثال این قبیل مباحث در قلمرو فقه باشد و از مباحث استطرادی به حساب نیاید، باید گفت که موضوع علم فقه افعال انسان است. البته از آن حیث که متعلق حکم شرعی است. از این رو، برخی فقها گفته‌اند: باید به جای «فعل مکلف» «فعل عباد» گفت و سخن کسانی که گفته‌اند: «فعل مکلف» قید غالبی به حساب آورده‌اند، نه قید دائمی.<sup>۲</sup>

### ارزیابی

این دیدگاه دو اشکال از اشکال‌های متوجه به دیدگاه اول را برطرف کرده است، ولی بقیه اشکال‌ها همچنان پابرجا هستند؛ به همان شکل که در بررسی دیدگاه دوم مطرح کردیم و میان فقه موجود و فقه مطلوب تفصیل دادیم.

### گفتار چهارم: فعل فرد و جامعه از حیث تعلق حکم شرعی

نگارنده، این دیدگاه را به صورت روشن و با ویژگی‌هایی که برای آن ذکر می‌شود، در جای مشخصی نیافت، بلکه ترکیب و اصطیادی است از چند ویژگی و مبنا که در لابه‌لای سخنان دانشوران برجسته یافته و آنها را با تقریر خود از مقدمات و ترکیب آنها با یکدیگر، به صورت یک دیدگاه مطرح می‌کند:

۱. در کارهای عادی و عرفی گاه برخی افعال به فرد نسبت داده می‌شود؛ مثل اینکه «یزید امام حسین را کشت» و برخی از کارها به گروه نسبت داده می‌شود مثل اینکه «مردم ایران در راهپیمایی شرکت کردند».

همچنین در زمینه وظایف گاه عملی و وظیفه تک‌تک افراد به صورت جداگانه دانسته می‌شود (مثل اینکه وظیفه هر دانش‌آموزی این است که درس بخواند) و گاه یک عمل وظیفه

۱. برای نمونه ر.ک: قمی، غنائم الایام فی مسائل الحلال والحرام، ج ۵، ص ۷۰۶۸.

۲. ر.ک: همان، ص ۶۹. این مطلب را دیگران هم نقل کرده‌اند (برای نمونه، ر.ک: شهید ثانی، تمهید القواعد، ص ۳۰؛ استرآبادی، الفوائد المدنیه، ص ۳۹۷ و ۴۰۲؛ عاملی، مفتاح الکرامه، ج ۵، ص ۲۳۹؛ فضل‌ی، دروس فی اصول فقه الامامیه، ص ۳۹۵).

همه افراد یک گروه یا جامعه به صورت مجموعی به حساب می‌آید (مثل اینکه وظیفه ارتش این است که در این جنگ به پیروزی دست یابد).

۲. نشانه‌ها و رگه‌هایی از این دیدگاه در لابه‌لای کلمات فقیهان به چشم می‌خورد؛ برای نمونه، شهید ثانی در بحث تعریف حکم شرعی از موضوع علم فقه سخن گفته است. وی این دیدگاه را که موضوع علم فقه «فعل مکلف از حیث اقتضا یا تخیر است»، مورد نقض قرار می‌دهد. همان‌گونه که دیدگاه دیگر - که موضوع علم فقه «فعل مکلف از حیث احکام وضعی» است - را تکلف‌آمیز و دارای موارد نقض می‌شمرد.<sup>۱</sup> وی همچنین دیدگاه دیگر - که موضوع علم فقه فعل عباد است - را غیر مشهورتر به حساب می‌آورد.<sup>۲</sup>

وی در قاعده هشتم به تعریف واجب عینی و کفایی می‌پردازد، جهاد، تفقه در دین، به فریاد کمک‌خواهان رسیدن و... را از نمونه‌های واجب کفایی ذکر می‌کند و آنگاه یکی از فروعاتی که بر شناخت واجب عینی و کفایی بار می‌شود ترجیح واجب کفایی بر واجب عینی ذکر می‌کند و در وجه آن چنین استدلالی را نقل می‌کند.

کسی که به انجام دادن واجب کفایی می‌پردازد در راه حفظ تمام یا اکثر امت اسلامی تلاش می‌کند و شکی نیست که به انجام مسئولیتی می‌پردازد، که گویا کار همه امت را انجام داده است. هر کسی به واجب عینی می‌پردازد تا فقط خودش را رهایی بخشد، ترجیح دارد.<sup>۳</sup> این تحلیل از واجب کفایی که به منظور صیانت امت اسلامی است،<sup>۴</sup> به این مطلب اشاره دارد که بخشی از احکام فقهی به امت بما هی امت، نظر دارند و به صورت طبیعی موضوع آنها فعل [یا وضعیت] جامعه بما هی جامعه خواهد بود.

۳. برخی متفکران مسلمان در قرن اخیر با استفاده از آیات و روایات معتبر و با اتکا بر استدلال عقلی برای جامعه هویت و شخصیتی فراتر از هویت و شخصیت افراد قائل شده

۱. ر.ک: شهید ثانی، همان، ص ۲۹ و ۳۰. ۲. ر.ک: همان، ص ۳۰.

۳. ر.ک: همان، ص ۴۹؛ و نیز ر.ک: محی‌الدین یحیی نووی، روضة الطالبین، ج ۷، ص ۴۲۷؛ شربینی، مغنی المحتاج، ج ۴، ص ۲۱۷.

۴. وی در جای دیگری در وجه اولیت واجب کفایی از واجب عینی نقل می‌کند که با انجام دادن واجب کفایی تمام مکلفان از گناه مصون می‌شوند، ولی در واجب عینی فقط شخص انجام دهنده از گناه حفظ می‌شود (ر.ک: شهید ثانی، منیه المرید (۱۳۶۸/۱۴۰۹ق)، ص ۳۸۱). برخی هم در مقابل، واجب عینی را مقدم بر واجب کفایی دانسته‌اند (برای نمونه ر.ک: نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۲۳؛ کاشانی، بدائع الصنائع فی تریب الشرایع، ج ۷، ص ۹۸). به نظر می‌رسد نمی‌توان ضابطه‌ای کلی در این زمینه ارائه داد و گفت همه واجبات عینی بر همه واجبات کفایی مقدم‌اند یا برعکس. آری در موارد تراجم غالباً احکامی که جنبه اجتماعی دارند بر احکام فردی مقدم شده‌اند؛ نظیر احکام ترس و شاید اختلاف دیدگاهی که در تقدم واجب عینی بر واجب کفایی یا برعکس وجود دارد، ناشی از تقدم فرد بر جامعه یا برعکس است.

است؛ لذا برای جامعه هم تکلیف، ثواب و عقاب ذکر می‌کند. برای نمونه، علامه طباطبایی در ذیل آیه «لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ إِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ فَلَا يَسْتُخْرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ»<sup>۱</sup> می‌آورد:

همانا هر جامعه و امتی - بالاتر از حیات و زندگی فردی که به هر یک از افراد اختصاص دارد - زندگی و حیات اجتماعی دارد و همان‌طور که خدای سبحان برای هر فردی عمر و اجلی تعیین کرده است، برای زندگی جامعه و امت هم اجل و عمری تعیین کرده است [و همان‌گونه که هر فردی سعادت، شقاوت، راه صحیح، بیراهه، تکلیف، ثواب و عقاب دارد] جامعه هم سعادت، شقاوت، راه صحیح، بیراهه، تکلیف، ثواب، عقاب دارد، پس همان‌گونه که تدبیر الهی برای افراد، امور مذکور را قرار داده برای جوامع هم بدون کم و کاست قرار داده است.<sup>۲</sup>

چنان که ملاحظه می‌شود، علامه همان‌گونه که برای هر فرد انسان هويت و شخصیتی قائل است که سعادت، شقاوت، تکلیف، ثواب و عقاب دارد، در عرض و هم‌ردیف با آن برای جامعه بما هی جامعه نیز هويت و شخصیتی قائل است<sup>۳</sup> که سعادت، شقاوت، تکلیف،

۱. یونس، ۴۹. ۲. ر.ک: علامه طباطبایی، المیزان، ج ۱۰، ص ۷۳.

۳. شهید مطهری در بحث اصالت فرد و اصالت جامعه چهار دیدگاه ارائه می‌دهد و دیدگاه قرآن را با استفاده از نظر علامه طباطبایی چنین بیان می‌کند:

جامعه ترکیبی از افراد است، اگر افراد نباشند، جامعه وجود ندارد. اکنون ببینیم این ترکیب چگونه ترکیبی است و رابطه فرد با چه رابطه‌ای است؟ در اینجا چند گونه نظریه می‌توان ابراز کرد:

الف) ترکیب جامعه از افراد، ترکیب اعتباری است، یعنی واقعاً ترکیبی صورت نگرفته است، ترکیب واقعی آنگاه صورت می‌گیرد که یک سلسله امور در یکدیگر تأثیر نمایند و از یکدیگر متأثر گردند و در اثر آن تأثیر و تأثرها و فعل و انفعال‌ها و پیدایش زمینه، یک پدیده جدید با خواص مخصوص خود، پدید آید، آن‌گونه که در ترکیب‌های شیمیایی می‌بینیم؛ مثلاً از تأثیر و تأثر و فعل و انفعال دو گاز به نام اکسیژن و هیدروژن در یکدیگر و از یکدیگر، پدیده جدیدی با ماهیت جدید و خواص و آثار ویژه‌ای به نام «آب» پدید می‌آید. لازمه ترکیب حقیقی این است که اجزای تشکیل‌دهنده پس از ترکیب و ادغام در یکدیگر، ماهیت خواص و آثار خود را از دست می‌دهند و در وجود «مرکب» حل می‌شوند.

انسان‌ها در زندگی اجتماعی هرگز به این‌گونه در یکدیگر ادغام نمی‌شوند و در جامعه به عنوان «انسان الکُلّ» حل نمی‌گردند. پس جامعه وجود اصیل و عینی و حقیقی ندارد، وجود اعتباری و انتزاعی دارد؛ آنچه وجود اصیل و عینی و حقیقی دارد، فرد است و بس. پس در عین اینکه زندگی انسانی در جامعه شکل و ماهیت اجتماعی دارد، افراد اجتماع به صورت یک مرکب حقیقی به نام «جامعه» در نمی‌آیند.

ب) جامعه، مرکب حقیقی همانند مرکبات طبیعی نیست؛ اما مرکب صناعی هست و مرکب صناعی خود نوعی مرکب حقیقی است؛ هرچند مرکب طبیعی نیست. مرکب صناعی مانند یک ماشین که یک دستگاه مرتبط الاجزاء است. در مرکب طبیعی اجزاء، هم هويت خود را از دست می‌دهند و در «کُلّ» حل می‌گردند و هم بالتبع و بالجبر استقلال اثر خود را؛ اما در مرکب صناعی اجزاء، هويت خود را از دست نمی‌دهند، ولی استقلال اثر خود را از دست می‌دهند؛ اجزا به گونه‌ای خاص با یکدیگر مربوط می‌شوند و آثارشان نیز با یکدیگر پیوستگی پیدا می‌کنند و در نتیجه آثاری بروز می‌کند که عین مجموع اثر اجزای در حال استقلال نیست. مثلاً یک اتومبیل ایشیا و یا اشخاص را با سرعت معین از محلی به محل دیگر منتقل می‌کند در حالی که این اثر نه به جزئی خاص تعلق دارد و نه مجموعه آثار اجزای در حال استقلال و عدم ارتباط است. در ترکیب ماشین همکاری و ارتباط و پیوستگی جبری



میان اجزا هست، ولی محو هویت اجزا در هویت کل در کار نیست، بلکه کل، وجودی مستقل از اجزا ندارد، کل عبارت است از مجموع اجزا به علاوه ارتباط مخصوص میان آنها.

جامعه نیز چنین است. جامعه از نهادها و تأسیسات اصلی و فرعی تشکیل شده است. این نهادها و افرادی که این نهادها به آنها وابسته است همه به یکدیگر وابسته و پیوسته‌اند. تغییر در هر نهادی - اعم از نهاد فرهنگی، اقتصادی، سیاسی، قضایی، تربیتی - موجب تغییراتی در نهادهای دیگر است و زندگی اجتماعی به عنوان یک اثر قائم به کل ماشین اجتماع پدید می‌آید، بدون آنکه افراد در کل جامعه و یا نهادها در شکل کلی جامعه هویت خود را از دست بدهند.

ج) جامعه مرکب حقیقی است از نوع مرکبات طبیعی، ولی ترکیب روح‌ها و اندیشه‌ها و عاطفه‌ها و خواست‌ها و اراده‌ها و بالأخره ترکیب فرهنگی، نه ترکیب تن‌ها و اندام‌ها. همچنان‌که عناصر مادی در اثر تأثیر و تأثر با یکدیگر زمینه پیدایش یک پدیده جدید را فراهم می‌نمایند و به اصطلاح فلاسفه اجزا ماده پس از فعل و انفعال و کسر و انکسار در یکدیگر و از یکدیگر، استعداد صورت جدیدی می‌یابند و به این ترتیب مرکب جدید حادث می‌شود و اجزا، با هویت تازه به هستی خود ادامه می‌دهند؛ افراد انسان که هر کدام با سرمایه‌ای فطری و سرمایه‌ای اکتسابی از طبیعت وارد زندگی اجتماعی می‌شوند روحاً در یکدیگر ادغام می‌شوند و هویت روحی جدیدی که از آن به «روح جمعی» تعبیر می‌شود می‌یابند. این ترکیب، خود یک نوع، ترکیب طبیعی مخصوص به خود است که برای آن شبیه و نظیری نمی‌توان یافت. این ترکیب از آن جهت که اجزا در یکدیگر تأثیر و تأثر عینی دارند و موجب تغییر عینی یکدیگر می‌گردند و اجزا، هویت جدیدی می‌یابند، ترکیب طبیعی و عینی است، اما از آن جهت که «کل» و «مرکب» به عنوان یک «واحد واقعی» وجود ندارد، با سایر مرکبات طبیعی فرق دارد؛ یعنی در سایر مرکبات طبیعی ترکیب، ترکیب حقیقی است، زیرا اجزا در یکدیگر تأثیر و تأثر واقعی دارند و هویت افراد، هویتی دیگر می‌گردد و مرکب هم یک «واحد» واقعی است، یعنی صرفاً هویتی یگانه وجود دارد، کثرت اجزا تبدیل به وحدت کل شده است.

اما در ترکیب جامعه و فرد ترکیب، ترکیب واقعی است، زیرا تأثیر و تأثر و فعل و انفعال واقعی رخ می‌دهد و اجزا مرکب که همان افراد اجتماع‌اند، هویت و صورت جدید می‌یابند؛ اما به هیچ وجه کثرت، تبدیل به وحدت نمی‌شود و «انسان الکل» به عنوان یک واحد واقعی که کثرت‌ها در او حل شده باشد، وجود ندارد، انسان الکل همان مجموع افراد است و وجود اعتباری و انتزاعی دارد.

د) جامعه مرکب حقیقی است، بالاتر از مرکبات طبیعی. در مرکبات طبیعی، اجزا قبل از ترکیب از خود هویتی و آثاری دارند؛ در اثر تأثیر و تأثر در یکدیگر و از یکدیگر، زمینه یک پدیده جدید پیدا می‌شود. اما افراد انسان در مرحله قبل از وجود اجتماعی هیچ هویت انسانی ندارند، ظرف خالی می‌باشند که فقط استعداد پذیرش روح جمعی را دارند. انسان‌ها قطع نظر از وجود اجتماعی، حیوان محض می‌باشند که تنها استعداد انسانیت دارند و انسانیت انسان - یعنی احساس «من» انسانی، تفکر و اندیشه انسانی، عواطف انسانی و بالأخره آنچه از احساس‌ها، تمایلات، گرایش‌ها، اندیشه‌ها، عواطف که به انسانیت مربوط می‌شود - در پرتو روح جمعی پیدا می‌شود و این روح جمعی است که این ظرف خالی را پر می‌کند و این شخص را به صورت شخصیت درمی‌آورد. روح جمعی همواره با انسان بوده و با آثار و تجلیات خود از اخلاق، مذهب، علم، فلسفه، هنر همیشه خواهد بود. تأثیر و تأثرها و فعل و انفعال‌های روحی و فرهنگی افراد در یکدیگر به واسطه روح جمعی و در پرتو روح جمعی پیدا می‌شود نه مقدم بر آن و در مرحله پیش از آن، و در حقیقت، جامعه‌شناسی انسان مقدم بر روان‌شناسی او است. برخلاف نظریه قبل که برای انسان در مرحله قبل از وجود اجتماعی، روان‌شناسی قائل است و جامعه‌شناسی او را در مرحله و مرتبه بعد از روان‌شناسی او می‌داند، مطابق این نظریه، اگر انسان وجود اجتماعی نمی‌داشت و اگر جامعه‌شناسی نمی‌داشت، روان‌شناسی فردی و روان‌شناسی فردی نداشت.

نظریه اول یک نظریه اصالة الفردی محض است، زیرا مطابق این نظریه جامعه نه وجود حقیقی دارد و نه قانون و سنت و نه سرنوشت و نه شناخت؛ تنها افرادند که وجود عینی دارند و موضوع شناخت قرار می‌گیرند؛ سرنوشت هر فرد مستقل از سرنوشت افراد دیگر است.

نظریه دوم نیز اصالة الفردی است؛ برای جامعه به عنوان یک کل و برای ترکیب افراد به عنوان یک ترکیب واقعی، اصالت و عینیت قائل نیست ولی این نظریه رابطه افراد را نوعی رابطه اصیل و عینی شبیه رابطه فیزیکی می‌داند. مطابق این نظریه، جامعه در عین اینکه وجود مستقل از افراد ندارد و تنها افرادند که وجود عینی و حقیقی دارند، ولی نظر به اینکه افراد و اجزای جامعه مانند اجزای یک کارخانه و یک ماشین وابسته به یکدیگرند و در یک رابطه علی و معلولی مکانیکی آثار و حرکاتشان به یکدیگر گره خورده است، افراد سرنوشت مشترک دارند و جامعه، یعنی این مجموعه متربط الاجزاء، از نظر رابطه خاص علی و معلولی مکانیکی که میان اجزایش برقرار است شناختی مستقل از شناخت هر یک از اجزا دارد.

اما نظریه سوم، هم فرد را اصیل می‌داند و هم جامعه را. از آن نظر که وجود اجزا جامعه (افراد) را در وجود جامعه حل شده نمی‌داند و برای جامعه وجودی یگانه مانند مرکبات شیمیایی قائل نیست، اصالة الفردی است، اما از آن جهت که نوع ترکیب افراد را از نظر مسائل روحی و فکری و عاطفی از نوع ترکیب شیمیایی می‌داند که افراد در جامعه هویت جدید می‌یابند که همان هویت جامعه است هر چند جامعه هویت یگانه ندارد، اصالة الاجتماعية است. بنا بر این نظریه، در اثر تأثیر و تأثر اجزا، واقعیت جدید و زنده‌ای پدید آمده است، روح جدید و شعور و وجدان و اراده و خواست جدید پدید آمده است علاوه بر شعور و وجدان و اراده و اندیشه فردی افراد، و بر شعور و وجدان افراد غلبه دارد.

و اما نظریه چهارم، اصالة الاجتماعية محض است. مطابق این نظریه هر چه هست روح جمعی و وجدان جمعی و شعور جمعی و اراده و خواست جمعی و «من» جمعی است؛ شعور و وجدان فردی مظهری از شعور و وجدان جمعی است و بس.

آیات کریمه قرآن، نظریه سوم را تأیید می‌کند. همچنان که قبلاً گفتیم قرآن در شکل یک کتاب علمی یا فلسفی بشری مسائل را طرح نمی‌کند، به شکل دیگری طرح می‌کند. قرآن مسائل مربوط به جامعه و فرد را به گونه‌ای برداشت می‌کند که نظریه سوم تأیید می‌شود. قرآن برای «امت»ها (جامعه‌ها) سرنوشت مشترک، نامه عمل مشترک، فهم و شعور، عمل، طاعت و عصیان قائل است (ر.ک: علامه طباطبائی، المیزان، ج ۴، ص ۱۰۲). بدیهی است که «امت» اگر وجود عینی نداشته باشد، سرنوشت و فهم و شعور و طاعت و عصیان معنی ندارد. اینها دلیل است که قرآن به نوعی حیات قائل است که حیات جمعی و اجتماعی است. حیات جمعی صرفاً یک تشبیه و تمثیل نیست، یک حقیقت است، همچنان که مرگ جمعی نیز یک حقیقت است.

در سوره اعراف آیه ۳۴ می‌فرماید: «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ مُّسَدَّدٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْذِنُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ؛ هر امتی (هر جامعه‌ای) مدت و پایانی دارد، مرگی دارد؛ پس آنگاه که پایان کارشان فرارسد، ساعتی عقب‌تر یا جلوتر نمی‌افتند».

در این آیه، سخن از یک حیات و زندگی است که لحظه پایان دارد و تخلف‌ناپذیر است، نه پیش‌افتادنی است و نه پس‌افتادنی و این حیات به «امت» تعلق دارد نه به افراد. بدیهی است که افراد امت نه با یکدیگر و در یک لحظه بلکه به‌طور متناوب و متفرق حیات فردی خود را از دست می‌دهند.

در سوره مبارکه جاثیه آیه ۲۸ می‌فرماید: «كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَىٰ إِلَىٰ كِتَابِهَا؛ هر امت و جامعه‌ای به سوی «کتاب» و نوشته خودش برای رسیدگی خوانده می‌شود».

پس معلوم می‌شود نه تنها افراد هر کدام کتاب و نوشته و دفتری مخصوص به خود دارند، جامعه‌ها نیز از آن جهت که در شمار موجودات زنده و شاعر و مکلف و قابل‌تخاطب هستند و اراده و اختیار دارند، نامه عمل دارند و به سوی نامه عمل خود خوانده می‌شوند.

در سوره انعام آیه ۱۰۸ می‌فرماید: «رَبِّئِنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَةٌ؛ عمل هر امتی را برای خود آنها زیبا قرار دادیم». این آیه دلالت می‌کند که یک امت شعور واحد، معیارهای خاص، طرز تفکر خاص پیدا می‌کند و فهم و شعور و ادراک هم امتی مخصوص خود آن است؛ هر امتی با معیارهای خاصی قضاوت می‌کند (لا اقل در مسائل مربوط به ادراکات عملی)؛ هر امتی ذوق و ذائقه ادراکی خاص دارد؛ بسا کارها که در دیده امتی زیبا و در دیده امتی دیگر نازیباست؛ جو اجتماعی امت است که ذائقه ادراکی افراد خود را این چنین می‌سازد.

ثواب و عقابی دارد؛ بنابراین، همان‌گونه که برخی احکام شرعی به فرد فرد مکلفان متوجه است، برخی احکام شرعی به جامعه متوجه شده است؛ از این رو، ایشان با توجه به اینکه برخی از احکام شرعی به جامعه متوجه است، می‌آورد:

تمام آیاتی که دربردارنده اقامه عبادات، پرداختن به امر جهاد، اجرای حدود قصاص و امثال آن است به همه مؤمنان خطاب می‌کند نه خصوص پیامبر. آیاتی نظیر «وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ»<sup>۱</sup>، «وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ»<sup>۲</sup>، «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ»<sup>۳</sup>، «وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ»<sup>۴</sup>، «وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ»<sup>۵</sup>، «وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ»<sup>۶</sup>، «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا»<sup>۷</sup>، «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا»<sup>۸</sup>، «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ»<sup>۹</sup>، «وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ»<sup>۱۰</sup>، «وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا»<sup>۱۱</sup>، «أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ»<sup>۱۲</sup>، «وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإَيْنَ مَاتَ أَوْ قُتِلَ أُنْقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَىٰ عَقْبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ»<sup>۱۳</sup> و دیگر آیاتی از این قبیل.

از مجموع این قبیل آیات استفاده می‌شود که دین روح و بعد اجتماعی دارد. خداوند همه مردم را به اقامه آن مکلف ساخته است، کفر را برای مردم نپسندیده است و جز این نخواسته است که تمام مردم در اقامه و اجرای آن مشارکت داشته باشند وظیفه پایبندی و اجرای دین در جامعه تشکیل یافته از مردم بر عهده خود آنان گذاشته شده است، بدون اینکه در این زمینه خصوصیت، یا مزیتی برای یک فرد نسبت به فرد دیگر وجود داشته

در سوره غافر آیه ۵ می‌فرماید: «وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ وَجَدْنَاهُمْ مُّشْرِكِينَ بِرَبِّهِمُ فَخَذَفْنَا لَهُمُ الْأَنْبِيَاءَ وَوَعَدْنَا الْمُحْسِنِينَ»<sup>۱۴</sup> و هر امتی آهنگ پیامبر خویش کردند که او را بگیرند و به باطل با او جدل کردند تا حق را به این وسیله بشکنند؛ و چون چنین کردند من آنها را گرفتم؛ پس چگونه بود عقاب من؟».

در این آیه سخن از یک تصمیم و اراده ناشایسته اجتماعی است. سخن از تصمیمی اجتماعی برای معارضة بیهوده با حق است و سخن در این است که کیفر چنین آهنگ و تصمیم اجتماعی، عذاب عمومی و اجتماعی است (مطهری، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی، جامعه و تاریخ، چاپ شده در: مجموعه آثار، ص ۳۳۶ به بعد؛ برای اطلاع بیشتر در این زمینه رک: جواد آملی، تفسیر موضوعی قرآن کریم، جامعه در قرآن، ج ۱۷، ص ۲۸۷ به بعد؛ صدر، سنت‌های تاریخ در قرآن، ص ۶۶ به بعد؛ مصباح یزدی، جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، ص ۲۹ به بعد).

- |                    |                   |
|--------------------|-------------------|
| ۱. نساء، ۷۷.       | ۲. بقره، ۱۹۵.     |
| ۳. بقره، ۱۸۳.      | ۴. آل عمران، ۱۰۴. |
| ۵. مائده، ۳۵.      | ۶. حج، ۷۸.        |
| ۷. نور، ۲.         | ۸. مائده، ۳۸.     |
| ۹. بقره، ۱۷۹.      | ۱۰. طلاق، ۲.      |
| ۱۱. آل عمران، ۱۰۳. | ۱۲. شوری، ۱۳.     |
| ۱۳. آل عمران، ۱۱۴. |                   |

باشد. کسی که در منزلت پیامبر(ص) است و کسی که در جایگاه پایین تری قرار دارد در انجام این وظیفه یک نوع مسئولیت دارند. خداوند می فرماید: «أَتَى لَأُضِيعُ عَمَلٍ عَامِلٍ مِّنْكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْتَى بَعْضُكُمْ مِّنْ بَعْضٍ» (آل عمران، ۱۹۵). اطلاق آیه دلالت می کند که شارع تأثیر طبیعی را که افراد جامعه اسلامی بر روی یکدیگر دارند، هنگام تشریح احکامش رعایت کرده است. همان گونه که تکویناً بدان آگاهی داشته است.<sup>۱</sup>

بنابراین باید گفت علم فقه عهده دار بیان تکالیف فرد و جامعه است و موضوع آن اعم از فعل فرد و جامعه است.

### ارزیابی

با این دیدگاه بسیاری از اشکال هایی که به دو دیدگاه اول و دوم بود، برطرف می شود، ولی برخی اشکال ها بر جای خود باقی می مانند، به ویژه این اشکال مهم که برخی از مباحث فقه کنونی، نه فعل فرد است، نه فعل جامعه؛ مانند مباحث ارث. به علاوه برخی وضعیت ها وجود دارند که فقه نمی تواند نسبت به آنها بی تفاوت باشد، بلکه باید بر مباحث فقهی افزوده شود، نظیر وضعیت فقر، بی عدالتی و.... از این رو باید موضوع فقه را گسترش داد و آن را به گونه ای دیگر تعریف کرده که چنین وضعیت هایی را نیز دربر گیرد.

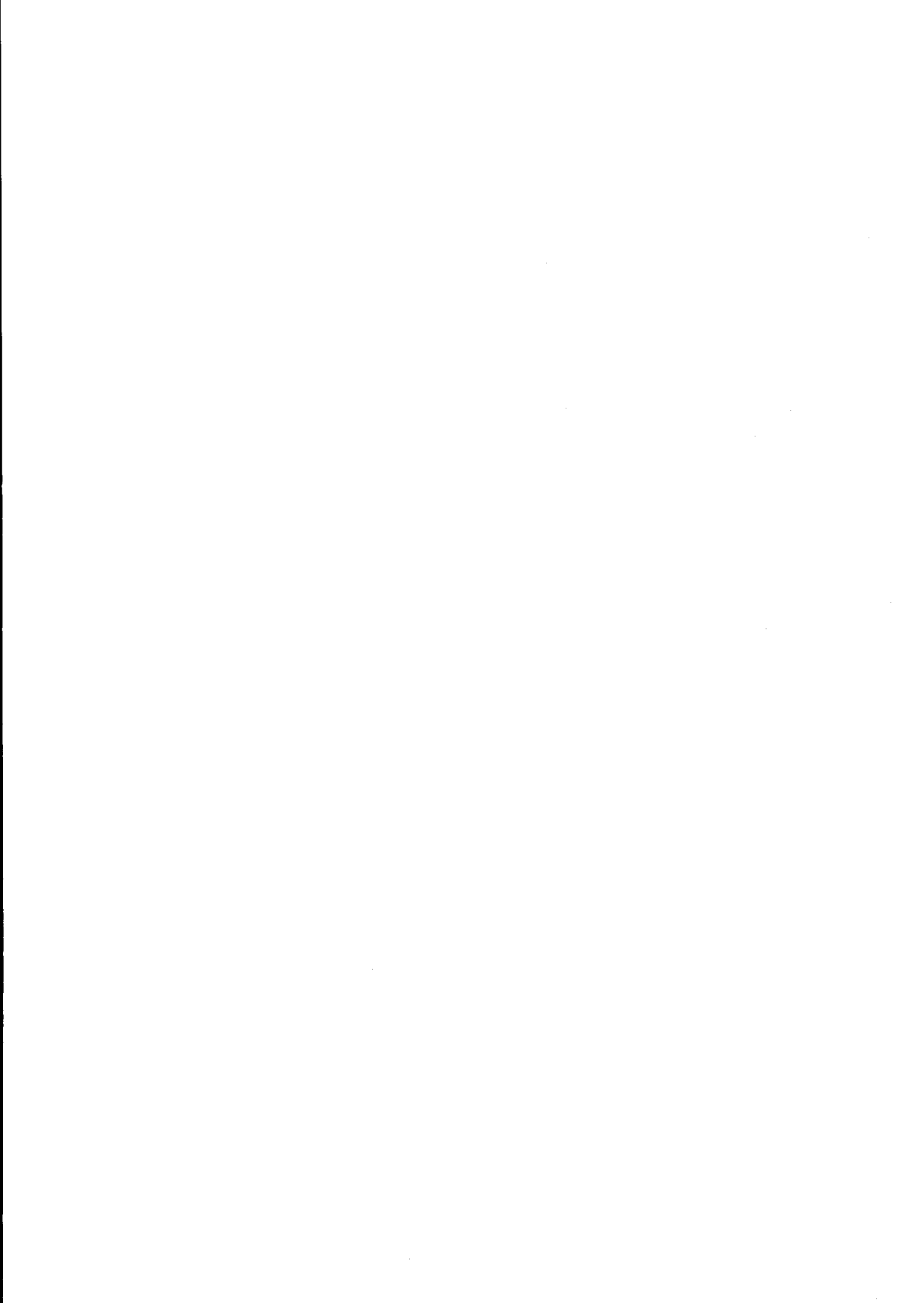
### گفتار پنجم: حقوق و وظایف فرد و جامعه در همه عرصه های چهارگانه

دیدگاه دیگر درباره موضوع علم فقه آن است که موضوع این علم حقوق و وظایف فرد و جامعه در رابطه با خدا، خود، دیگر انسان ها و طبیعت است. این دیدگاه را طی نکات ذیل توضیح می دهیم:

۱. از مراجعه به آیات و روایات معتبر و دلیل های عقلی متقن به دست می آید که هدف دین و شریعت، هدایت و سعادت فرد و جامعه در دوره زندگی دنیوی و اخروی است و از آنجا که فقه به عنوان یک رشته علمی عهده دار بخش تکلیفی و حقوقی دین و شریعت است، پس باید گفت موضوع علم فقه حقوق و وظایف فرد و جامعه است.

۱. ر.ک: علامه طباطبائی، المیزان، ج ۴، ص ۱۲۲ و ۱۲۳.

۲. چون حقوق و وظایف بر دو قسم‌اند برخی از حقوق و وظایف فردی‌اند و برخی از جمعی - همان‌گونه که در اشکال شماره پنجم دیدگاه اول توضیح داده شد - از این‌رو، هر دو قسم باید ذکر شوند.
۳. نباید صرفاً به ذکر وظایف اکتفا شود بلکه باید «حقوق» را هم اضافه کرد تا مواردی را که شخص از دنیا می‌رود و اموال وی باید تقسیم شود، دربرگیرد؛ چراکه این اموال حق وارثان است در عین اینکه وظیفه و تکلیفی متوجه متوفی نیست. علاوه بر آن، مصادیق حقوقی هستند که در گذشته مطرح نبوده‌اند و به همین جهت در فقه مطرح نشده‌اند، ولی امروزه مطرح‌اند و علی‌القاعده باید در فقه بحث و بررسی شوند؛ حقوقی نظیر حق تألیف، حق اختراع و... که جنبه فردی دارند و حق تعیین سرنوشت، حق شرکت در انتخابات، حق برخورداری از زندگی سالم و به دور از فقر و بی‌عدالتی، حق آزادی و... که جنبه اجتماعی دارند.
۴. فرد، همان‌گونه که شامل فرد مکلف (بالغ، عاقل) می‌شود، شامل فرد غیر مکلف نظیر کودک و دیوانه نیز می‌شود از این‌رو بحث، حقوق کودکان و دیوانگان و... نیز در قلمرو فقه قرار می‌گیرد.
۵. فرد و جامعه را مقید به «مکلف» یا «اسلامی» نکرديم، تا شامل حقوق و وظایف غیرمسلمانان هم بشود؛ مثلاً اهل کتاب در جامعه اسلامی هم حق مطالبه خون‌بها را دارند و هم وظیفه پرداخت جزیه دارند، همان‌گونه که مسلمانان وظیفه پرداخت زکات دارند.
- همچنین جوامع غیرمسلمان و دولت‌های غیراسلامی نسبت به دولت اسلامی یک سلسله حقوق و وظایف متقابلی دارند که در فقه سیاسی باید از آنها بحث شود.
۶. روابط انسان به چهار صورت متصور است: رابطه با خدا، رابطه با خود؛ رابطه با طبیعت و رابطه با دیگران که فقه باید در هر چهار قلمرو بحث کند؛ هرچند فقه موجود در برخی از آنها کمتر بحث کرده است، یا بحث کاملی ارائه نداده است.
۷. چنان‌که اشاره شد، این دیدگاه صرفاً توصیف نیست، بلکه توصیه می‌کند که با توجه مبانی، اهداف و انتظاری که از فقه وجود دارد، باید قلمرو فقه را توسعه داد و برخی مباحث را که اصلاً در فقه مطرح نشده‌اند یا به صورت کامل مطرح نشده‌اند، به صورت کامل و مستوفی مطرح کرد.



## فصل چهارم

### اهداف علم فقه

چنان که پیش تر گفته آمد، نسبت فقه - به معنای یک رشته علمی - با شریعت (به معنای خاص) نسبت تساوی نیست، همان گونه که نسبت این دو تباین هم نیست. شریعت احکام قراردادی شارع است و به صورت طبیعی الهی است؛ ولی فقه یک رشته علمی تدوین یافته از سوی بشر است که در آن تلاش می شود احکام شریعت کشف و استنباط گردد. بنابراین اهداف این دو لزوماً یکی نخواهند بود، ولی از آنجا که علم فقه جنبه کاشفیت دارد به طور طبیعی در اهداف هم تابع احکام شریعت خواهد بود.

پس می توان گفت اهداف شارع از جعل احکام شرعی با اهداف احکام فقهی در یک راستا قرار دارد و اهداف علم فقه هم با اهداف شریعت در ارتباط است و از آنها بیگانه نیست.

### الف) تعریف هدف

هدف در لغت به معنای مقصود و غایت است و در اصطلاح، همان علت غایی از اقسام چهارگانه علت است (علت فاعلی، صوری، مادی و غایی).<sup>۱</sup> فعل اختیاری هر فاعل دارای علم و آگاهی، طبق هدف و غایت انجام می گیرد.<sup>۲</sup>

### ب) مقایسه هدف با نتیجه و فایده

هدف آن چیزی است که فاعل در ذهن خود تصور می کند و تصمیم می گیرد که آن را

۱. عراقی، مقالات الاصول، ج ۱، ص ۳۳؛ برای نمونه ر.ک: طباطبایی، نهاية الحکمه، ص ۱۸۲.  
۲. برای نمونه ر.ک: علم الهدی، الحدود والحقایق، چاپ شده در: رسائل الشریف المرتضی، المجموعة الثانية، ص ۲۷۸؛ شهید اول، المقالة التکلیفیه، چاپ شده در: اربع رسائل کلامیه، ص ۴۸.

در خارج محقق سازد و برای رسیدن به آن تلاش می‌کند، نظیر نقشه ساختمانی که مهندس ترسیم می‌کند و می‌خواهد آن را در خارج محقق سازد، ولی نتیجه آن چیزی است که عملاً در خارج محقق می‌شود. گاه نتیجه صددرصد با آن نقشه ذهنی منطبق است و گاه کاملاً از آن بیگانه است؛ گاه نیز چند درصدی انطباق دارد و مقداری هم با آن فاصله دارد. در جایی که هدفِ ذهنی با نتیجهٔ خارجی کاملاً انطباق داشته باشد، هدف کاملاً موفقیت‌آمیز دانسته می‌شود و در جایی که هدف با نتیجه صددرصد مغایرت داشته باشد یا انطباق آن کمتر از حد انتظار باشد، هدف شکست خورده است، ولی اگر انطباق آن صددرصد نباشد، ولی به حد انتظار نزدیک باشد، نسبتاً موفقیت‌آمیز دانسته می‌شود.

فایده‌گاه به معنای همان نتیجه‌ای که در عمل به دست می‌آید گفته می‌شود، هرچند آن نتیجه قصد نشده باشد و گاه به خصوص نتیجه‌ای که در عمل حاصل می‌آید گفته می‌شود؛ البته در صورتی که مقصود فاعل نباشد، یا دست‌کم مقصود اصلی نباشد.

### ج) تفاوت‌ها میان هدف خداوند و انسان

تفاوت‌هایی میان هدف خداوند و انسان وجود دارد که نیازمند توضیح است:

۱. در افعال انسان برخی آثاری که بر فعل بار می‌شود برای وی از پیش معلوم است و فاعل افعال را برای رسیدن به آن آثار معلوم، انجام می‌دهد، لذا آنها را قصد می‌کند به آثار قصدشده هدف می‌گویند؛ ولی برخی آثاری که بر فعل بار می‌شود برای وی از پیش معلوم نیست، یا معلوم است، ولی فاعل، فعل را برای رسیدن به آنها انجام نمی‌دهد و این یکی از کاربردهای رایج فایده است.
۲. در تفسیر اراده الهی دو دیدگاه وجود دارد؛ غالب فلاسفه<sup>۱</sup> و برخی متکلمان<sup>۲</sup> اراده الهی را همان علم خداوند به نظام اصلح دانسته‌اند. بنابراین، اراده خداوند نسبت به چیزی، همان علم وی بدان چیز خواهد بود و چون همه آثار افعال برای خداوند معلوم است براساس این تفسیر، آثار احکام الهی مقصود وی خواهد بود و بر پایه این مبنا نمی‌توان میان اهداف و فواید احکام الهی تفکیک کرد.

۱. برای نمونه ر.ک: ملاصدرا شیرازی، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة العقلیه، ج ۶، ص ۳۱۶؛ سبزواری، شرح المنظومه، ص ۱۸۴.

۲. برای نمونه ر.ک: بحرانی، قواعد المرام فی علم الکلام، ص ۸۱.



ولی غالب متکلمان، اراده الهی را غیر از علم وی دانسته‌اند<sup>۱</sup> براساس این مبنا، صحیح است که خداوند به آثار همه احکام آگاه است، ولی ممکن است برخی از آنها را قصد نکرده باشد. بنابراین میان هدف و فایده احکام الهی تفاوت متصور است و برخی احکام آثاری دارند که مقصود خداوند قانونگذار نبوده‌اند، بلکه باید آنها را از زمره فواید آن برشمرد.

### د) اقسام اهداف احکام فقهی

اهداف آموزه‌های فقهی را می‌توان از زوایای گوناگونی مورد توجه قرار داد و آنها را به اقسام گوناگونی تقسیم کرد؛ نظیر تقسیم به اهداف اخروی و دنیوی، اهداف معنوی و مادی، اهداف ظاهری و باطنی، اهداف فردی و اجتماعی، اهداف نهایی و غیر نهایی، اهداف کلان و خرد، اهداف اصلی و فرعی، اهداف درازمدت و کوتاه‌مدت و...؛ ولی پرداختن به همه این اهداف فرصت فراوانی می‌طلبد و از آنجا که در کلام دانشوران فقه، اصول و کلام، تنها برخی از اهداف مطرح شده‌اند، در این فصل صرفاً اهداف احکام فقهی را از ابعاد اخروی و دنیوی؛ فردی و اجتماعی و نیز مادی و معنوی بررسی می‌کنیم. از این رو، مباحث را در سه گفتار پی می‌گیریم.

### گفتار اول: اهداف دنیوی و اخروی

چنان که گذشت، یکی از ابعاد بررسی اهداف احکام فقهی، بررسی آنها از نظر دنیوی و اخروی است در اینجا معنای مراد از دنیوی و اخروی، احتمالاً درباره دنیوی و اخروی بودن و سپس دیدگاه‌ها در این زمینه را نقل و بررسی می‌کنیم.

#### ۱. تعریف اهداف دنیوی

اهداف دنیوی اهدافی هستند که در طول زندگی این جهان - فاصله انعقاد نطفه انسان تا مرگ - رخ می‌دهند و در صورتی که تأمین نشوند، زندگی این جهانی انسان دچار اختلال، یا اضمحلال می‌شود، یا اینکه انسان از دست یافتن به سطح بالاتری از زندگی بازمی‌ماند. اموری نظیر عدالت، آزادی، نظم، امنیت، امید، آرامش، رضایت باطن، رفع فقر، رفع بیماری، همدلی و رفع اختلاف و صلح از مهم‌ترین اهداف این جهانی هستند. اگر برای عملی

۱. برای نمونه رک: حمصی رازی، المنقذ من التقليد، ج ۱، ص ۶۳؛ علامه حلی، کشف المراد، ص ۳۱۴.

در قرآن و روایات معتبر، چنین اهداف و پیامدهایی ذکر شد، یا در عمل به اثبات رسید که چنین پیامدهایی دارد آن عمل دنیوی خواهد بود.

## ۲. تعریف اهداف اخروی

اهداف اخروی اهدافی هستند که در زندگی پس از مرگ رخ می‌دهند - اعم از برزخ و قیامت - و در صورتی که تأمین نشوند، زندگی انسان دچار ناگواری می‌شود، یا اینکه انسان از رسیدن به مقامات بالاتر محروم می‌گردد. این اهداف مراتب متعددی دارند؛ پایین‌ترین مرتبه آنها نجات از عذاب است. رسیدن به بهشت، فلاح و کسب رضایت و قرب الهی نیز مراتب بعدی هستند.

اگر برای عملی در قرآن و روایات معتبر آثاری چون ثواب، رضایت الهی، درجات اخروی یا عقاب، غضب الهی، درکات اخروی ذکر شد، آن عمل پیامد اخروی خواهد داشت. روشن است که اگر برای عملی هر دو نوع پیامد ذکر شد، آن عمل دو بُعدی خواهد بود.

## ۳. احتمال‌ها درباره دنیوی، یا اخروی بودن احکام فقهی

درباره احکام فقهی از نظر دنیوی یا اخروی بودن، احتمال‌های ذیل معقول به نظر می‌رسد:

۱. همه آموزه‌های فقهی اخروی باشند و هیچ حکم فقهی، هیچ جنبه دنیوی نداشته باشد؛

۲. همه آموزه‌های فقهی دنیوی باشند و هیچ حکم فقهی، هیچ جنبه اخروی نداشته باشد؛

۳. همه آموزه‌های فقهی هم اخروی باشند و هم دنیوی؛

۴. همه آموزه‌های فقهی اخروی باشند و برخی از آنها علاوه بر اخروی بودن، دنیوی هم باشند؛

۵. همه آموزه‌های فقهی دنیوی باشند و برخی از آنها علاوه بر دنیوی بودن، اخروی هم باشند؛

۶. برخی آموزه‌های فقهی فقط دنیوی و برخی دیگر از آموزه‌های فقهی فقط اخروی باشند؛

۷. برخی آموزه‌های فقهی فقط دنیوی و برخی دیگر از آنها فقط اخروی و قسم سوم هم دنیوی و هم اخروی باشند.

احتمال‌های یادشده تنها احتمال‌های موجه‌اند<sup>۱</sup> آری احتمال‌های دیگری هم متصورند، ولی موجه و قابل دفاع نیستند؛ نظیر اینکه برخی آموزه‌های فقهی، هدفی دنیوی یا اخروی داشته باشند، ولی برخی از آنها نه هدفی دنیوی داشته باشند و نه هدفی اخروی. که این فرض با حکمت شارع سازگار نیست و از این رو ناموجه است.

### دیدگاه اول: دنیوی بودن هدف فقه

از نظر گروه اندکی از دانشوران، فقه جهت‌گیری و هدفی صرفاً دنیوی دارد؛ یعنی هدف آن صرفاً سامان‌دهی روابط و مناسبات این جهانی انسان است؛ لذا نمی‌توان صرفاً با عمل کردن به آموزه‌ها و دستورهایی که علم فقه ارائه می‌دهد به سعادت اخروی رسید، یا از شقاوت اخروی در امان ماند، بلکه برای دستیابی به سعادت اخروی و پرهیز از شقاوت اخروی به آموزه‌های دیگر دین باید مراجعه کرد و آنها آموزه‌های اخلاقی و عرفانی دین هستند. غزالی در زمره کسانی است که چنین دیدگاهی را ارائه می‌دهد. وی در یکی از آثارش علم فقه را علم دنیوی می‌شمرد.<sup>۲</sup> وی علوم حصولی را به دو قسم: علوم دینی، که رهاورد وحی و نبوت است و علوم غیر دینی، که رهاورد عقل و تجربه بشری است، تقسیم کرده، سپس علوم غیر دینی را به دو قسم: علوم محمود (مثل پزشکی و حساب) و علوم مذموم (مثل سحر و طلسمات) و مباح (شعر و تاریخ) تقسیم می‌کند و می‌گوید: همه علوم دینی ممدوح‌اند و آنها به چهار دسته‌اند که به تعبیر ما عبارت‌اند از: علوم اصلی یا مبنایی، نظیر علم کتاب و سنت، علوم فرعی، نظیر فقه، علوم آلی، نظیر صرف و نحو و علوم تکمیلی، نظیر اصول فقه.

وی در ادامه تقسیم‌بندی دیگری برای علوم دینی ذکر می‌کند و آن اینکه علوم به لحاظ کارکرد، یا دنیوی‌اند، نظیر فقه، یا اخروی‌اند، نظیر اخلاق. البته همان‌گونه که روشن است فقه را به لحاظ منبع، دینی می‌داند.

غزالی این اشکال را مطرح می‌کند که چرا علم فقه را علمی دنیوی و فقها را علمای دنیا ذکر کردی؟

۱. البته احتمال‌های یادشده احتمال‌های بسیط و غیر مرکب‌اند، اگر عامل دیگری هم مورد نظر قرار گیرد، نظیر هدف اصلی و مهم‌تر و هدف فرعی و کم‌اهمیت، احتمال‌ها بیش از این خواهند شد که فعلاً محل بحث ما نیستند.  
 ۲. غزالی در احیاء علوم الدین، این دیدگاه را ارائه داده است، ولی در جواهر القرآن که پس از احیاء علوم الدین نگاشته، از این دیدگاه عدول کرده است (ر.ک: همو، جواهر القرآن، ص ۲۵).

وی پاسخی می‌دهد که چکیده آن این است که: خداوند دنیا را مزرعه و محل توشه‌گیری برای آخرت قرار داده است، اگر مردم در زندگی دنیوی و روابط اجتماعی رفتاری عادلانه داشته باشند، نزاع و خصومتی پیش نمی‌آید تا به فقیه و قانون‌دان به منظور فصل خصومت نیازی باشد، ولی چون غالب مردم رفتاری عادلانه نداشته پیرو شهوت و غضب هستند، لذا نزاع و خصومت پیش می‌آید و به قانون رفع خصومت (فقه) نیاز پیدا می‌شود و فقیه کسی است به این قانون آگاه است. پس نیاز به فقه به جهت نزاع در دنیاست و علم فقه هدف و کارکردی دنیوی دارد.

وی در ادامه این اشکال را مطرح می‌کند که این مطلب در بخش حدود و سیاسات فقه صحیح است، ولی در بخش عبادات و معاملات فقه صحیح نیست. آنگاه پاسخ می‌دهد که بارزترین چیزی که فقه درباره آنها بحث می‌کند که تصور می‌شود اموری اخروی‌اند، امور ذیل هستند:

اسلام، نماز، زکات، حلال و حرام؛ ولی عندالتأمل روشن می‌شود که نگاه فقیه به این سه امر نیز دنیوی است و جنبه اخروی ندارد؛ چراکه به نظر فقیه اسلام شخص با اقرار زبانی صحیح است و فقیه به اسلام واقعی و ایمان قلبی شخص کاری ندارد، در حالی که اسلام ظاهری بدون ایمان قلبی در آخرت بی‌فایده است.

همچنین نماز صحیح به نظر فقیه نمازی است که صورت اعمال و اقوال مشروط در نماز اتیان شود؛ گرچه توجه و حضور قلب در آن نباشد در حالی که چنین نمازی در آخرت فایده چندانی ندارد.

اما در مورد زکات، فقه پرداخت زکات را موجب حکم به برائت ذمه می‌داند، حتی اگر زکات از ترس سلطان پرداخته شود، فقیه حکم به صحت آن می‌کند. نقل شده که ابویوسف، شاگرد ابوحنیفه، در پایان سال مالش را به زنش می‌بخشید و پس از سال در عوض مالی را از وی دریافت می‌کرد تا زکات از گردن وی ساقط شود. این مطلب برای ابوحنیفه نقل شد وی گفت این نشانه فقاقت اوست.

اما ورع از حرام، مراتب چهارگانه دارد:

۱. ورع ظاهری: تورع از حرام ظاهری که به امور ظاهری نظیر شهادت، قضاوت و ولایت

ضربه می‌زند؛

۲. ورع صالحان: تورع از شبهات است که ممکن است در واقع حرام باشد؛

۳. ورع متقین: تورع از حلال محض، به دلیل اینکه ممکن است انسان را کم‌کم به حرام بکشاند؛

۴. ورع صدیقان: اعراض از غیر خدا به این جهت که ممکن است مقرب انسان به سوی خدا نباشد و فقیه صرفاً به ملاک مرتبه اول فتوا می‌دهد و اکتفا به مرتبه اول ورع انسان را ضررهای اخروی ایمن نمی‌سازد. وی در ادامه، در پاسخ این اشکال که لازمه این دیدگاه این است که علم فقه هم‌رتبه با علم پزشکی که علم دنیوی است، باشد می‌گوید: سه تفاوت میان علم فقه و علم پزشکی وجود دارد:

۱. علم فقه به لحاظ منبع و حیانی است به خلاف علم پزشکی که تجربی است؛

۲. تنها بیماران به علم پزشکی نیاز دارند، ولی همه سالکان راه آخرت (چه بیمار و چه سالم) به فقه نیاز دارند؛

۳. علم پزشکی صرفاً علمی دنیوی است، ولی علم فقه علم دنیوی‌ای است که زمینه‌ساز علم آخرت است چراکه علم فقه به اعمال جوارحی می‌پردازد.

گرچه ملاک سعادت و شقاوت اخروی اخلاق و خصال پسندیده و ناپسند است، ولی چون اعمال جوارحی نیز به‌گونه‌ای در تحصیل اخلاق پسندیده و ناپسند مؤثرند، لذا به‌گونه‌ای علم فقه نیز می‌تواند در این زمینه مؤثر باشد. بنابراین، علم فقه در مقایسه با علم پزشکی اشرف است ولی علم اخلاق اشرف از علم فقه است.<sup>۱</sup>

ملاصدرا نیز همین دیدگاه غزالی را نقل کرده و آن را پذیرفته است.<sup>۲</sup>

یکی از معاصران نیز از همین دیدگاه تبعیت کرده و اضافه کرده است: اینکه غزالی گفته علم فقه علم اخروی نیست، صحیح است؛ ولی اینکه گفته علم دنیوی است، بدین معنا که همه آنچه برای تنظیم روابط و مناسبات این جهان لازم است ارائه می‌دهد؛ در زندگی گذشته چنین بوده است، ولی اکنون چنین نیست، بلکه فقه کارکرد دنیوی حداقلی دارد، مثلاً فقه برنامه ارائه نمی‌دهد.<sup>۳</sup>

همچنین در تقریرات درس خارج یکی از فقیهان معاصر آمده است:

اسلام بر دو قسم است: اسلام ظاهری و اسلام واقعی. قسم اول از اسلام باعث می‌شود که انسان در زمره مسلمانان داخل شود و احکام ظاهری اسلام نظیر پاکي

۱. ر.ک: همو، احیاء علوم الدین، ج ۱، ص ۲۵-۳۰.

۲. ر.ک: ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ج ۲، ص ۷۱-۶۴ ذیل آیه ۲۱ سوره بقره.

۳. ر.ک: سروش، قصه ارباب معرفت، ص ۳۶-۵۸، ۱۳۸ و ۱۹۲.

بدن، حلال بودن ازدواج با وی، محفوظ بودن جان، محترم بودن مال و آبرو در حق وی اجرا شود در جریان این احکام میان هیچ‌یک از مسلمانان تفاوتی نیست و این احکام تنها بر مدار اقرار به شهادتین جاری می‌شود... آری اسلامی که از اقرار ظاهری فراتر نرود، در آخرت هیچ فایده‌ای ندارد و باعث اجر و ثواب نمی‌گردد. قسم دوم از اسلام که همان ایمان واقعی است آن دینی است که خداوند برای مردم پسندیده است... این قسم از اسلام ملاک ثواب‌های اخروی است و دژی است که در رهایی از آتش به آن پناه برده می‌شود.<sup>۱</sup>

بنا بر اینکه مراد از اسلام ظاهری همان احکام فقهی است، می‌توان دنیوی بودن احکام فقهی را از عبارات‌های یادشده استشمام کرد.

### ادله دیدگاه اول

برای این دیدگاه دلیلی ذکر شده است و می‌توان ادله دیگری به سود آن فراهم آورد که برخی از آنها را نقل و بررسی می‌کنیم.

**دلیل اول: فقه قانون سامان‌دهی زندگی دنیوی:** خداوند مراحل برای زندگی انسان قرار داده است؛ مرحله رحم، مرحله دنیا، مرحله قبر، مرحله عرض اعمال، مرحله بهشت یا جهنم. پس مرحله دنیا برای توشه‌گیری برای آخرت است و مقصود اصلی نیست و مقصود اصلی آخرت است. اگر انسان‌ها در دنیا مناسبات عادلانه‌ای داشته باشند، نزاع‌ها از بین خواهند رفت و به فقه و فقها نیازی نخواهد بود؛ ولی چون مناسبات مردم شهوت‌آمیز است، نزاع پدید می‌آید و به سلطان نیاز می‌شود و سلطان هم به قانون نیاز پیدا می‌کند و فقیه هم کسی است که عالم به قانون فصل خصومت است، پس نیاز به فقیه برای انتظام امور مردم در دنیا است.<sup>۲</sup>

**ارزیابی: اولاً،** همان‌گونه که در ارزیابی ادله بعدی به صورت مفصل خواهیم گفت، احکام فقهی که در قرآن و روایات معتبر آمده‌اند صرفاً جنبه دنیوی ندارند به گونه‌ای که هیچ جنبه اخروی نداشته باشند.

**ثانیاً،** صحیح است که دنیا برای توشه‌گیری آخرت است، ولی توشه‌گیری به واسطه

۱. کریمی جهرمی، نتایج الافکار (تقریرات درس خارج فقه آیت‌الله گلپایگانی)، ج ۱، ص ۱۴۷.

۲. ر.ک: غزالی، احیاء علوم الدین، ج ۱، ص ۲۷.

اعمال انسان صورت می‌گیرد. قرآن کریم بارها سعادت اخروی را در گرو ایمان و عمل صالح دانسته است<sup>۱</sup> برای نمونه در قرآن می‌خوانیم:

«مَنْ عَمِلْ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْتَنَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ»<sup>۲</sup> هر کس از مرد و زن کار شایسته انجام دهد و مؤمن باشد او را با زندگی طیب حیات می‌بخشیم و در مقابل بهترین اعمالی که انجام می‌دهد آنان را پاداش می‌دهیم».

«الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيٰوةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا»<sup>۳</sup> کسی که مرگ و زندگی را پدید آورد می‌آزماید کدام یک از شما نیکوکارترید».

بنابراین، همه اعمال انسان در سعادت انسان تأثیرگذاراند، چه اعمال ظاهری، چه اعمالی باطنی. اعمال انسان همان‌گونه که قسم باطنی دارند که غالباً اخلاق به آنها می‌پردازد، قسم ظاهری هم دارند که غالباً فقه به آنها می‌پردازد. چگونه می‌توان ادعا کرد که اعمال ظاهری انسان در سعادت اخروی انسان هیچ تأثیری ندارند در حالی بسیاری از خلقیات انسان، در اثر تکرار عمل ظاهری، به ملکه و خصلت اخلاقی تبدیل می‌شوند.

افزون بر این، چنان که اعمال باطنی زمینه بهشت یا جهنم را فراهم می‌آورند، اعمال ظاهری نیز زمینه آن دو را فراهم می‌آورند، لذا آیات و روایات معتبر آنها را تأیید می‌کنند<sup>۴</sup> و در کلمات دانشوران هم بدانها تصریح شده است.<sup>۵</sup> خود غزالی هم در پایان کتابش به آن اشاره کرده است.<sup>۶</sup>

**دلیل دوم: بررسی اهداف احکام فقهی:** بررسی اهداف احکام فقهی نشان می‌دهد که احکام فقهی اهدافی این‌جهانی دارند. اهدافی نظیر عدالت، نظم، امنیت، کاهش یا از بین بردن فقر، بیماری و نزاع. برای نمونه، هدف احکام جزایی جلوگیری از ظلم و برقراری نظم و امنیت است. هدف احکام فقهی در بخش معاملات برقراری نظم و جلوگیری از نزاع و درگیری

۱. ر.ک: محمدفواد عبدالباقی، المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم، ص ۴۸۳-۴۸۸. در روایات هم این مطلب مورد تأکید قرار گرفته است (برای نمونه ر.ک: محمدی ری شهری، میزان الحکمه، واژه عمل).

۲. نحل، ۹۷.

۳. ملک، ۲.

۴. «وَوَدُّوْا۟ اَنْ يُّلٰكُمُ الْجَنَّةُ اُوْرَثْتُمْوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ» (اعراف، ۴۳).

۵. برای نمونه ر.ک: ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة، ج ۹، ص ۵؛ ابن‌ترکه، تمهید القواعد، ص ۱۴۳؛ قیصری روحی، شرح فصوص الحکم، ص ۲۷؛ فیض کاشانی، المحجة البیضاء، ج ۸، ص ۳۴۲، ۳۶۸ و ۳۶۹؛ امام خمینی، چهل حدیث، ص ۵۱۱؛ همو، انوار الهدایه، ج ۱، ص ۲؛ همو، سر الصلوة، ص ۶۴؛ همو، آداب الصلوة، ص ۵۷.

۶. ر.ک: غزالی، احیاء علوم الدین، ج ۶، ص ۱۶۹، ۱۷۹، ۱۸۶ و ۱۸۸؛ امام خمینی، چهل حدیث، همان.

است. این مطلب از استقراء احکام فقهی به دست می‌آید، همان‌گونه که از کلمات فقیهان نیز به دست می‌آید. برای نمونه، یکی از فقیهان دربارهٔ احکام جزایی می‌گوید:

هدف شارع از جعل احکام جزایی دور ساختن مردم از اعمال حرام و تشویق کردن آنان به انجام کارهای پسندیده است.<sup>۱</sup>

فقیهی دیگر دربارهٔ احکام فقهی در بخش معاملات چنین اظهار نظر کرده است: معاملات اسرار غیبی ندارد تا ما نتوانیم سر از اسرار غیبی درآوریم، بلکه معاملات برای رفع نیاز جامعه است و امضای معاملات از ناحیه شارع هم برای رفع این نیاز جامعه است.<sup>۲</sup>

با استقراء و تتبع در کلمات فقیهان به دست می‌آید که هدف احکام فقهی در بخش معاملات اموری دنیوی هستند. برای نمونه، فقیهان هدف از رهن را صرفاً امری دنیوی بیان کرده‌اند،<sup>۳</sup> یا هدف در اعلام دربارهٔ شیء پیدا شده را امری صرفاً دنیوی ذکر کرده‌اند،<sup>۴</sup> یا غرض از جعل شفعه را رفع ضرر از شریک دانسته‌اند،<sup>۵</sup> یا هدف از حکم حجر را حفظ مال محجور<sup>۶</sup> علیه و عدم ضرر دیگران ذکر کرده‌اند،<sup>۶</sup> یا غرض اصلی از حکم صلح را پایان دادن به نزاع و مشاجره میان متنازعان اعلام کرده‌اند،<sup>۷</sup> یا هدف از حواله را رسانیدن حق به مستحق دانسته‌اند،<sup>۸</sup> یا غرض اصلی مضاربه را کسب سود ذکر کرده‌اند،<sup>۹</sup> یا غرض از عقد شرکت را جواز تصرف هر یک از شریکان در مال مشترک ذکر کرده‌اند،<sup>۱۰</sup> یا هدف از نهاد قضاوت را رفع نزاع و سامان یافتن امور مردم دانسته‌اند.<sup>۱۱</sup>

۱. فخرالمحققین، ایضاح الفوائد، ج ۱، ص ۴۰۰. شبیه این مطلب در کلمات برخی فقهای دیگر نیز آمده است (برای نمونه ر.ک: موسوی خویی، مبانی تکملة المنهاج، ج ۱، ص ۲۲۴).
۲. ر.ک: منتظری، مبانی اجتهادی آیت الله العظمی بروجردی، چاپ شده در: یادنامه خاتمی، ص ۱۷۲؛ و نیز ر.ک: همو، دراسات فی مکاسب المحرمه، ج ۱، ص ۵۰۰. ۳. ر.ک: شیخ طوسی، المبسوط، ج ۴، ص ۴۲.
۴. برای نمونه ر.ک: شهید ثانی، مسالک الافهام، ج ۱۲، ص ۵۴۲.
۵. برای نمونه ر.ک: طباطبایی، ریاض المسائل، ج ۱۲، ص ۳۰۳.
۶. برای نمونه ر.ک: علامه حلی، تذکره الفقهاء، ج ۱۴، ص ۲۳، ۲۰۴ و ۲۲۳؛ محقق کرکی، جامع المقاصد، ج ۴، ص ۱۵۴؛ بحرانی، حدائق النافره، ج ۲۰، ص ۳۵۲ و نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۱۹۳.
۷. برای نمونه ر.ک: حسینی میلانی، بلغة الطالب فی التعلیق علی بیع مکاسب (تقریرات درس خارج فقه آیت الله گلپایگانی)، ص ۴۰.
۸. برای نمونه ر.ک: علامه حلی، تذکره الفقهاء، ج ۱۴، ص ۴۵۳؛ محقق کرکی، جامع المقاصد، ج ۵، ص ۳۸۴؛ موسوی بجنوردی، القواعد الفقهیه، ج ۶، ص ۱۴۰.
۹. شهید ثانی، شرح المعه، ج ۴، ص ۲۱۷؛ بحر العلوم، بلغة الفقیه، ج ۲، ص ۲۱۳.
۱۰. برای نمونه ر.ک: شهید ثانی، مسالک الافهام، ج ۴، ص ۳۱۳.
۱۱. برای نمونه ر.ک: شهید اول، القواعد والفوائد، ج ۱، ص ۳۲۲؛ و نیز ر.ک: ضیائی فر، (اهداف احکام فقهی با تأکید بر دیدگاه شهید اول)، چاپ شده در: مجموعه مقالات کنگره بین المللی شهیدین، ش ۵ (فقه و اصول)، ص ۱۰۷ به بعد.



حتی برای احکامی که جنبه عبادی و قربی دارند، نظیر زکات<sup>۱</sup> و خمس<sup>۲</sup>، نماز جماعت<sup>۳</sup>، حج<sup>۴</sup>، بلکه مطلق نماز<sup>۵</sup> اهداف و فوایدی دنیوی ذکر شده است.

ارزیابی: گرچه به برخی ابعاد این دلیل در کلمات اشاره شده است، ولی این دلیل برای اثبات کلیت ادعا کافی نیست.

اولاً، ادعا این است که همه احکام و آموزه‌های فقهی دنیوی هستند، ولی نهایت چیزی که می‌توان از این دلیل پذیرفت آن است که برخی احکام فقهی هدفی دنیوی دارند و نمی‌توان گفت و اثبات کرد که هدف همه احکام فقهی دنیوی است.

ثانیاً، بر فرض پذیرفته شود که همه احکام فقهی اهداف دنیوی دارند، ولی این به معنای نفی هدف اخروی در احکام و آموزه‌های فقهی نیست، بلکه ممکن است که همه احکام فقهی هدف دنیوی داشته باشند، ولی برخی از آنها هدف اخروی هم داشته باشند. همان‌گونه که در برخی احتمال‌ها ذکر شد. و از آیات و روایات<sup>۶</sup> هم به دست می‌آید و در کلمات فقیهان نیز مطرح شده است.<sup>۷</sup>

ثالثاً، تردیدی نیست که هدف اصلی (و دست‌کم یکی از اهداف اصلی) احکام قربی، تقرب به خداوند و به دست آوردن سعادت اخروی است. این مطلب از آیات و روایات معتبر به خوبی استفاده می‌شود.<sup>۸</sup>

۱. برای نمونه ر.ک: روحانی، المسائل المنتخبة، ص ۲۱۰؛ همان، ص ۱۸۵.

۲. برای نمونه ر.ک: حسینی سیستانی، قاعدة لا ضرر ولا ضرار، ص ۱۵۰.

۳. برای نمونه ر.ک: شیخ انصاری، کتاب الصلاة، ج ۲، ص ۱۸۴؛ سید سابق، فقه السنه، ج ۱، ص ۲۳۳.

۴. برای نمونه ر.ک: موسوی قزوینی، تعلیقة علی معالم الاصول (۱۴۲۲ق)، ج ۳، ص ۵۵۹.

۵. برای نمونه ر.ک: روحانی، فقه الصادق، ج ۴، ص ۳۴۲.

۶. در قرآن کریم برای جرم محاربه هم عقاب دنیوی و هم عقاب اخروی ذکر شده است (مانده، ۳۳). همچنین در قرآن برای جرم و گناه کذب لعنت دنیوی و اخروی و عذاب عظیم ذکر شده است (نور، ۲۳) و در روایات هم مضرات و پیامدهای دنیوی آن ذکر شده است (ر.ک: شیخ صدوق، علل الشرایع، ج ۲، ص ۱۹۲). در قرآن برای گناه زنا عقوبت دنیوی ذکر شده است (نور، ۲). در روایات برای زنا هم عقاب و پیامدهای دنیوی ذکر می‌کند و هم عقاب و پیامد اخروی (ر.ک: شیخ صدوق، ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، ص ۳۱۱-۳۰۹). قرآن کریم برای قتل هم عذاب اخروی ذکر می‌کند (نساء، ۹۳) و هم مجازات دنیوی (نساء، ۹۱). در روایات برای ربا هم مجازات دنیوی ذکر شده است و هم مجازات اخروی (ر.ک: همان، ص ۳۳۳). همان‌گونه که در قرآن هم ذکر شده است (بقره، ۲۷۵).

۷. برای نمونه، شهید اول درباره معامله می‌گوید: «کل حکم شرعی یکون الغرض الایم منه الدنیا سواء کان لجلب النفع او دفع الضرر یسّمی معامله» (شهید اول، القواعد والفوائد، ج ۱، ص ۳۵). معنای این سخن آن است که در احکام فقهی در حوزه معاملات نیز جنبه اخروی وجود دارد. این مطلب در کلمات دیگر فقیهان هم آمده است (برای نمونه ر.ک: کاشف الغطاء، کشف الغطاء، ج ۱، ص ۱۴۳-۱۴۵).

۸. قرآن کریم، هدف نماز را یاد خدا ذکر می‌کند (طه، ۱۴) و یاد خدا هم جنبه اخروی دارد و هم فوایدی دنیوی دارد، همان‌گونه که پرهیز از فحشا و منکر را از فواید نماز ذکر می‌کند.

آری، در احکام قربی جنبه‌های دنیوی نیز لحاظ شده است. برای مثال، در حج منافع دنیوی نیز لحاظ شده است، همان‌گونه که از آیات و روایات به دست می‌آید.<sup>۱</sup> حتی ممکن است در بخشی خاص از اعمال قربی جنبه دنیوی هم غلبه داشته باشد. برای مثال، اینکه دستور داده شده است که نماز به صورت جماعت خوانده شود هم به لحاظ فواید و اهداف دنیوی آن باشد و هم به لحاظ اهداف اخروی آن، ولی فواید دنیوی آن غلبه داشته باشد<sup>۲</sup> این مطلب در نماز جمعه قوی‌تر به نظر می‌آید.<sup>۳</sup>

**دلیل سوم: ظاهری بودن احکام فقهی:** دین پوسته و مغزی دارد؛ مغز و حقیقت دین اموری هستند که مقصود اصلی دین‌اند و همه انبیا بدان فراخوانده‌اند و در همه زبان‌ها و مکان‌ها و شرایط مطلوبیت دارند. توحید،<sup>۴</sup> آخرت،<sup>۵</sup> ارزش‌های اخلاقی<sup>۶</sup> از حقایق و ذاتیات دین‌اند همان‌گونه که آیات، روایات، سیره اولیای معصوم دین، سخن دانشوران مسلمان این مطلب را تأیید می‌کند. ولی احکام فقهی عرضیات و ظواهر و پوسته دین،<sup>۷</sup> امور دنیوی و گذرا هستند؛ لذا شرایع پیامبران متفاوت بوده و احکام فقهی شریعت اسلام هم به مقتضیات زمان قابل تغییر است، بلکه می‌توان در شرایطی خاص برای مصالحی مهم‌تر از آنها دست کشید؛ ولی آموزه‌های اصلی اعتقادی و اخلاقی چنین

۱. قرآن کریم درباره حج می‌فرماید: «لِيَتَشَهَّدُوا مَنِّفَع لَّهُمْ وَيَذْكُرُوا أَسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّطْلُومَاتٍ» (حج، ۲۸). منافع اگر ظهور در منافع دنیوی نداشته باشند، دست‌کم اطلاق دارند و منافع دنیوی را هم دربر می‌گیرند. در روایات هم آمده است: «حجوا و اعتمروا تصح اجسامکم و تتسع ارزاقکم و يصلح ایمانکم و تکفوا مؤنة الناس و مؤنة عیالاتکم» (محمدی ری شهری، میزان الحکمه، ج ۲، ص ۲۶۶)؛ «الحج بنفی الفقراء»، همان، ص ۲۶۷؛ راوندی، الدعوات، ص ۱۲۷. «ثلاث توابهن فی الدنيا والاخرة الحج بنفی الفقر والصدقة تدفع البلیة وصلة الرحم تزيد فی العمر» (محمدی ری شهری، الخیر والبرکة فی الکتاب والسنة، ص ۱۵۴).

۲. ر.ک: محمدی ری شهری، الصلاة فی الکتاب والسنة، ص ۱۳۹ و ۱۵۳.

۳. برای نمونه ر.ک: مجلسی، بحارالانوار، ج ۶، ص ۷۴ و ۹۷.

۴. برای مثال، قرآن می‌فرماید: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رُّسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ» (انبیاء، ۲۵)؛ آیات دیگری نیز توحید را هدف همه انبیای الهی می‌شمرد (ر.ک: نحل، ۳۵).

۵. برای نمونه قرآن کریم درباره دعوت به معاد می‌فرماید: «يَتَغَشَّرُ الْجَنِّي وَالْإِنْسُ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ ءَايَاتِي وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا» (انعام، ۱۳۰). پیامبرگرمی اسلام (ص) در خطبه آخرین حج خود خطاب به مردم چنین می‌فرماید: «یا ایها الناس ما من شیء یقریبکم من الجنة و یباعدکم من النار الا وقد أمرتکم به و ما من شیء یقریبکم من النار و یباعدکم من الجنة الا وقد نهیتکم عنه» (کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۷۴، ح ۲).

۶. برای نمونه قرآن قسط و عدل را به عنوان یکی از اهداف همه پیامبران ذکر می‌کند: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید، ۲۵).

۷. لذا در تعبیر بسیاری از دانشوران از احکام فقهی به ظاهر شریعت و ظواهر دین شده است (برای نمونه ر.ک: طباطبایی، ریاض المسائل، ج ۱۰، ص ۴۹۹؛ نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۲۶۹؛ ج ۳۵، ص ۱۳۸ و ج ۴۱، ص ۱۸؛ شیخ انصاری، القضاء والشهادة، ج ۴۲؛ امام خمینی، المکاسب المحرمه، ج ۱، ص ۴۵۲؛ علامه طباطبایی، المیزان، ج ۵، ص ۲۸۲ و ۲۸۰ و ج ۲۰، ص ۲۳؛ مکارم شیرازی، الامثل، ج ۱۱، ص ۳۲۱).

نیستند که بتوان از آنها دست کشید و اینها از دنیوی بودن احکام و آموزه‌های فقهی خبر می‌دهد.

ارزیابی: گرچه در دلیل سور قضایا بیان نشده‌اند، ولی ظاهر آن موجه کلیه است که شکل منطقی آن چنین است:

«همه احکام فقهی از عرضیات دین هستند»، «همه عرضیات دین امور دنیوی هستند» پس «همه احکام فقهی دنیوی هستند». هر دو قضیه به اثبات نیاز دارند که ادله ارائه شده برای اثبات آنها کافی نیستند، بلکه دلایل و قراینی برخلاف آنها وجود دارند. برای مثال، در روایات معتبر آمده است: «الصلاة عمود الدين إن قبلت قبل ما سواها و إن ردّت ردّا ما سواها»<sup>۱</sup> امثال این روایت هم ذاتی بودن و مهم بودن نماز را می‌رساند و هم ردّ و قبول آن را بیان می‌کند که نشانه اخروی بودن آن است.

ممکن است گفته شود که اصل نماز و عبادت خداوند ذاتی دین است و امری است که اخلاق و عقل به ملاک شکر منعم بدان حکم می‌کنند و از ضروریات دین است و ضروریات دین ذاتی دین هستند و از قلمرو حکم فقهی و حریم علم فقه خارج‌اند، چنان که برخی دانشوران فقه گفته‌اند.<sup>۲</sup>

در پاسخ گفته می‌شود این مطلب فقط درباره نماز نیست، بلکه درباره احکام فقهی نیز هست. درباره زکات که جنبه دنیوی دارد، از پیامبرگرامی اسلام (ص) نقل است که فرمود: «ان الله فرض عليكم الزكاة كما فرض عليكم الصلاة...»<sup>۳</sup> خداوند همان‌گونه که نماز را بر شما واجب کرده است زکات را نیز واجب گردانیده است».

«زکوا اموالکم تقبل صلواتکم»؛<sup>۴</sup> زکات اموالتان را بپردازید تا نمازهای شما مقبول [درگاه حق تعالی] گردد.

در این روایت پرداخت زکات شرط قبولی نمازها ذکر شده است؛ یعنی عملی اخروی هم هست. در روایت دیگری آمده است: «انّ الزكاة جعلت مع الصلاة قرباناً لأهل الإسلام»<sup>۵</sup> در این روایت زکات که جنبه دنیوی دارد، همانند نماز از احکام فقهی موجب تقرب دانسته

۱. شیخ صدوق، الامالی، ص ۷۳۹؛ ابن‌ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱۰، ص ۲۰۶؛ سیوطی، الجامع الصغیر، ج ۲، ص ۱۲۰.

۲. برای نمونه ر.ک: حسینی استرآبادی میرداماد، اثنی عشر رساله، ج ۴، ص ۱۵.

۳. کلینی، الکافی، ج ۵، ص ۳۷؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۳۳، ص ۴۴۷.

۴. کلینی، همان، ج ۳، ص ۴۹۷؛ فیض کاشانی، التفسیر الأصفی (۱۴۱۸ق)، ج ۱، ص ۴۸۱.

۵. شیخ صدوق، من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴.

شده است. همچنین در روایات دیگری کیفرهای شدیدی برای کسی که از پرداخت زکات تخلف می‌کند ذکر شده است.<sup>۱</sup>

همچنین درباره اعمال دیگری که در فقه حرام است، روایات بسیاری داریم که به نقل نمونه‌ای از آن بسنده می‌کنیم. در روایتی از پیامبر گرامی اسلام (ص) آمده است:

يا عليّ، خلق الله عزوجل الجنة من لبنتين... قال الله جل جلاله: و عزتي و جلالی لا يدخلها مؤمن خمر و لا نَمَام و لا شرطیّ، و لا مخنث و لا نَبَاش و لا عشار و لا قاطع رحم و لا قدری. یا علیّ، كفر بالله العظيم من هذه الأمة عشرة: القتات والساحر، والديوث و ناکح امرأة حراماً فی دبرها، و ناکح البهيمه، و من نکح ذات محرم و الساعی فی الفتنة و بائع السلاح من أهل الحرب و مانع الزكاة، و من وجد سعة فمات و لم یحج.<sup>۲</sup>

بنابراین، صحیح است که بسیاری از احکام فقهی به منزله ظاهر دین هستند؛ ولی این طور نیست که همه احکام فقهی چنین باشند. عبادیات که رابطه انسان با خداوند را بیان می‌کنند و قربیات که قصد قربت شرط صحت آنهاست را نمی‌توان از ظواهر دین به حساب آورد. از این رو، در آیات و روایات بسیار به آنها اهمیت داده شده است.

ثانیاً: بر فرض پذیرفته شود که همه احکام فقهی حتی عبادیات و قربیات هم ظواهر دین و شریعت هستند، ولی ظاهری بودن به معنای دنیوی بودن نیست، بلکه اینها دو معنای متفاوت‌اند. همچنین ظاهری بودن ملازم با دنیوی بودن نیست، بلکه ظاهری بودن بدین معناست که دین مراتب و لایه‌های مختلفی دارد. احکام فقهی لایه بیرون و رویین دین هستند و لایه دیگر دین اخلاقیات است و لایه دیگر اعتقادات و همین طور دیگر لایه‌ها. همان‌گونه که در اخلاقیات دین هم جنبه اخروی وجود دارد و هم جنبه دنیوی لحاظ شده، در میان احکام فقهی نیز، هم جنبه دنیوی لحاظ شده است و هم جنبه اخروی که توضیح بیشتر آن را در بررسی دیدگاه سوم بیان خواهیم کرد.

دلیل چهارم: غلبه نشانه‌های اعمال دنیوی در احکام فقهی: اعمال دنیوی نشانه‌هایی دارند و اعمال اخروی نشانه‌های دیگری دارند و اعمال فقهی، بیشتر نشانه‌های اعمال دنیوی را دارند تا نشانه‌های اعمال اخروی.

۱. در این زمینه روایات بسیاری وجود دارد، برای نمونه ر.ک: محمدی ری شهری، میزان الحکمه، ج ۴، ص ۲۲۲ و ۲۲۳.

۲. شیخ صدوق، من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۳۵۶.

۱. معمولاً در اعمال دنیوی جنبه‌های معنوی، نظیر خلوص نیت، عَجَب و...، چندان ملاحظه نمی‌شود در حالی که در اعمال اخروی، امور معنوی تأثیر فراوانی دارند. قرآن کریم می‌فرماید: «كُلُّ يَعْمَلُ عَلَيَّ شَاكِلِيَّةً»<sup>۱</sup> همگی طبق نیتشان اعمالشان را انجام می‌دهند»<sup>۲</sup> در روایت نبوی مشهور آمده است:

«إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ لِكُلِّ أَمْرٍ مَا نَوَى»<sup>۳</sup> همانا ارزش اعمال به نیت افراد است برای هر کس آنچه که قصد کرده باقی می‌ماند». حتی در روایاتی آمده است که نیت افضل از عمل است،<sup>۴</sup> بلکه در روایات متعددی چنین می‌خوانیم: علت اینکه دوزخیان در دوزخ جاودانه‌اند، آن است که قصدشان این بود که برای همیشه به معصیت رفتار کنند و علت اینکه بهشتیان در بهشت جاودانه‌اند، آن است که قصدشان این بود که خدا را اطاعت کنند، پس نیت و قصد موجب جاودانگی هر دو گروه در بهشت و جهنم می‌شود.<sup>۵</sup>

و همچنین در روایات دیگری آمده است: هنگامی که نامه عمل مؤمن به وی داده می‌شود، در آن اعمال نیکی را می‌بیند که انجام نداده است. به خداوند عرض می‌کند: من این اعمال را انجام نداده‌ام، خداوند می‌فرماید: درست است، ولی تو قصد انجام آن را داشتی و به خاطر این قصد، در نامه عمل تو ثبت کردیم لذا بر آنها ثواب داده می‌شوی.<sup>۶</sup>

این قبیل روایات مربوط به عمل اخروی‌اند، همان‌گونه که قرآینی در خود روایات وجود دارد<sup>۷</sup> و قرآین خارجی هم از آیات و روایات دیگری نیز بر آن دلالت می‌کند.<sup>۸</sup>

۱. اسراء، ۸۴.

۲. در روایات شاکله به نیت معنا شده است (ر.ک: برقی، المحاسن، ج ۲، ص ۳۳۱).

۳. حلی، الطرائف فی معرفة مذاهب الطوائف، ص ۴۶۶؛ بروجردی، جامع احادیث الشیعه، ج ۱، ص ۳۵۹؛ المناوی، فیض القدیر (شرح الجامع الصغیر)، ج ۶، ص ۲۹.

۴. عروسی حویزی، نور الثقلین، ج ۳، ص ۲۱۴. در برخی از روایات هم آمده است: «نیت المؤمن خیر من عمله و نیت الکافر شر من عمله» (ر.ک: حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۵۰؛ عینی، عمدة القاری، ج ۱، ص ۳۱۴).

۵. شیخ صدوق، علل الشرائع، ج ۲، ص ۲۳۹ و ۲۴۰؛ کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۸۵.

۶. تفسیر القمی، ج ۲، ص ۲۶؛ نجفی، ألف حدیث فی المؤمن، ص ۳۳۲.

۷. در روایت آمده است که پیامبر(ص) در پاسخ برخی که می‌گفتند در جنگ به غنیمتی برسیم حدیث «انما الاعمال بالنیات» را گفت و سپس اضافه کرد: «فمن غزا ابتغاء ما عندالله عزوجل فقد وقع اجره علی الله و من غزا یرید عرض الدنیا أو نوی عقلاً لم یکن له الا ما نوی» (مجلسی، بحارالانوار، ج ۷۶، ص ۲۱۲).

۸. «انما لكل امرء ما نوى فض كانت هجرته الى الله و رسوله فهجرته الى الله و رسوله و من كان هجرته الى دنيا يصيها او امرأة يتكحها فهجرته الى ما ماجر اليه» (حلی، الطرائف فی معرفة مذاهب الطوائف، ص ۴۶۷).

۸ آیاتی نظیر «يَوْمَ تُبْقِلُ الْأَشْرَارُ» (طارق، ۹) و روایاتی، حشر انسان را طبق نیت انسان‌ها می‌شمرند و می‌گویند: «ان الله يبعث الناس على نياتهم» (مجلسی، همان، ص ۲۰۹؛ هبثمی، مجمع الزوائد، ج ۱، ص ۲۳۲). «ان الله يحشر

۲. برخی اعمال مطلقاً ناپسندند و پیامد اخروی دارند، ولی فقه برای صورت‌های خاصی از آن مجازات دنیوی تعیین کرده است. برای نمونه، تصرف در اموال و حقوق دیگران مطلقاً ناپسند است و پیامد اخروی دارد،<sup>۱</sup> ولی فقه برای همه این موارد مجازات تعیین نکرده است. برای نمونه، فقه برای غصب مجازاتی تعیین نکرده است، بلکه برای صورت خاصی از سرقت که واجد شرایط خاصی است، مجازات تعیین کرده است؛ نظیر اینکه سارق خودش از حرز به اندازه نصاب دزدی کند؛ بنابراین، دزدی که به مأمورانش دستور دزدی می‌دهد و صرفاً نقشه‌کشی و فرماندهی را به عهده دارد و به صورت مباشر در خارج ساختن کالای دزدیده شده از حرز شرکت نکرده چنین مجازاتی ندارد، یا کسی که از خارج از حرز دزدی می‌کند چنین مجازاتی ندارد، یا کسی که کمتر از مقدار نصاب دزدی می‌کند چنین مجازاتی ندارد<sup>۲</sup> از این رو، معلوم می‌شود که این مجازات‌ها در فقه صرفاً جنبه دنیوی دارند و این مطلب درباره دیگر احکام جزایی، سیاسی و معاملاتی جاری است.

**ارزیابی: اولاً،** این دلیل با مدعا هماهنگی کامل ندارد؛ مدعای دنیوی بودن همه احکام و ضوابط فقهی است، ولی دلیل غلبه نشانه‌ها و علایم دنیوی بودن بر اخروی بودن را بیان می‌کند و این نشانه‌ها به حکم قرینه ظن‌آور است و توان مقابله با استظهارات عقلایی اطمینان‌بخش را ندارد، تا چه رسد به دلایل قطع‌آور.

**ثانیاً،** قرینیت قراین یادشده هم صحیح نیست؛ در اعمال دنیوی نیز امور معنوی ملاحظه می‌شوند، برای مثال، اگر کسی به قصد تحقیر به انسان هدیه‌ای بدهد انسان آن را ملاحظه می‌کند، یا اگر کسی بعد از هدیه یا کار نیکی، منت بگذارد انسان از آن ناراحت می‌شود و....

پس روشن است در اعمال دنیوی نیز ملاحظات معنوی وجود دارد. آری امور معنوی در اعمال اخروی تأثیر بیشتری دارند،<sup>۳</sup> ولی این به معنای نفی تأثیر آن در اعمال دنیوی نیست. معمولاً امور معنوی با امور اخروی و نیز امور مادی با امور دنیوی یکسان انگاشته می‌شوند،

الناس علی نیاتهم يوم القيامة» (طباطبایی بروجردی، جامع احادیث الشیعه، ج ۱۳، ص ۱۴۴؛ شعرانی، العهود المحمدیه، ص ۱۳).

۱. برای نمونه قرآن کریم می‌فرماید: «وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ» (هود، ۸۵) که عموم آن شامل حق مردم هم می‌شود: «إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتِيمِ ظُلْمًا إِنَّهَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا» (نساء، ۱۰).

۲. برای نمونه رک: محقق حلی، شرایع الاسلام، ج ۴، ص ۹۵۲ و ۹۵۳.

۳. درباره وجه تأثیر نیت در اعمال اخروی رک: شهید اول، القواعد والفوائد، ج ۱، ص ۱۱۰؛ محقق داماد، اثنی عشر رساله، ج ۴، ص ۱۰۷؛ کاشف الغطاء، کشف الغطاء، ج ۱، ص ۲۸۵-۲۸۹.

در حالی که هم در دنیا امور مادی و معنوی وجود دارند و هم در آخرت؛ آری، همان‌گونه که گفته شد، در اعمال اخروی امور معنوی تأثیر و نقش بیشتری دارند.

اما اینکه فقه برای همه اعمال ناپسند که پیامد اخروی دارند، مجازات دنیوی تعیین نکرده است، پس همه احکام فقهی دنیوی‌اند، صحیح نیست؛ چراکه اولاً، مجازات‌ها در فقه اسلام بر دو قسم‌اند: مجازات‌های ثابت که اصطلاحاً به آنها «حدّ» می‌گویند و مجازات‌های متغیر که اصطلاحاً به آنها «تعزیر» می‌گویند و شارع اختیار آن را به صورت کلی به حاکم شرع داده است و بنا بر نظر بسیاری از فقیهان حاکم شرع اختیار دارد که بر هر گناهی تعزیر کند.

ثانیاً، تعیین نشدن مجازات دنیوی به معنای نگاهی صرفاً دنیوی در فقه نیست؛ زیرا بنا بر نظر فقیهانی هم که دامنه اختیار تعزیر حاکم شرع به گناهان کبیره محدود است،<sup>۱</sup> در میان گناهان کبیره گناهانی وجود دارند که صرفاً اخروی‌اند، ولی باز حاکم شرع براساس این نظر می‌تواند مجازات دنیوی کند.

آری اگر کسی حق تعزیر حاکم شرع را مخصوص گناهانی بداند که موجب اختلال نظام می‌شوند، یا فقط حق الناس هستند،<sup>۲</sup> این نظر فقهی را می‌توان نشانه‌ای بر دنیوی دانستن احکام فقهی به حساب آورد.

### دیدگاه دوم: اخروی بودن علم فقه

از نظر گروهی، فقه جهت‌گیری و هدفی صرفاً اخروی دارد؛ یعنی هدف فقه صرفاً دور نگه داشتن انسان از شقاوت و عذاب اخروی و رسانیدن وی به سعادت اخروی است و سامان دادن به روابط و مناسبات صحیح و مطلوب این جهان از اهداف علم فقه و آموزه‌های فقهی نیست؛ همان‌گونه که رسیدن به پیامدهای مطلوب و دور ماندن از پیامدهای نامطلوب این جهانی از اهداف فقه و آموزه‌های فقهی نیست.

بله، برخی اعمال که فقه به آنها دعوت می‌کند فواید جانبی دارد، که اصلاً مورد نظر شارع نبوده است؛ یعنی به رغم آگاهی شارع از این فواید جانبی، این فواید در مطلوبیت و

۱. نظیر صاحب جواهر، ر.ک: نجفی، جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۴۴۸.

۲. محقق اردبیلی می‌آورد: «الظاهر ان کل ما یوذی المسلم بغیر حق بل کل ذنب غیر موجب للتعزیر» (محقق اردبیلی، مجمع الفائدة والبرهان، ج ۱۳، ص ۱۵۶). آغاز سخن وی اختصاص به حق الناس است، ولی بعداً در آن توسعه می‌دهد.

دعوت به آنها تأثیر نداشته‌اند. همچنین برخی اعمال که فقه از آنها پرهیز می‌دهد، مفساد جانبی دارند که در مبعوضیت و پرهیز دادن از آنها تأثیر نداشته‌اند.

از ظاهر کلمات برخی دانشوران فقه چنین دیدگاهی استنباط می‌شود. برای نمونه شهید اول در تعریف علم فقه می‌آورد:

فقه در لغت، به معنای فهم است و در اصطلاح، علم به احکام شرعی عملی استخراج شده از دلیل‌های جداگانه هر مسئله فقهی است که به هدف تحصیل سعادت اخروی تشریح شده‌اند.<sup>۱</sup>

این دیدگاه از لایه‌لای سخنان برخی دانشوران فقه و اصول نیز به دست می‌آید آنجا که می‌گویند: بر خداوند لازم است که انسان را از مضار اخروی که همان عقاب اخروی است، آگاه سازد.<sup>۲</sup>

شعر ذیل به خوبی نشان‌دهنده این دیدگاه است. در این شعر درباره علم فقه چنین آمده است:

موضوعه فعل مکلفینا      غایته الفوز بعلمینا<sup>۳</sup>

#### ادله دیدگاه دوم

طرفداران این دیدگاه ادله‌ای به سود این دیدگاه ارائه داده‌اند افزون بر آن، هم می‌توان ادله‌ای به سود این دیدگاه ارائه داد که به نقل مهم‌ترین آنها اکتفا می‌کنیم.

دلیل اول: از این دلیل چنین تقریری ارائه شده است:

۱. افعال خداوند از روی عبث و بیهودگی نیست، بلکه به منظور هدفی است؛
۲. خداوند از آفرینش انسان هم هدفی داشته است؛
۳. هدف از آفرینش انسان ضرر رسانیدن به وی نبوده است، بلکه نفع رسانیدن به وی بوده است؛

۴. منافع دنیوی در حقیقت دفع آلام‌اند و در برابر منافع اخروی اندک‌اند و نمی‌توان گفت که هدف آفرینش انسان صرفاً رسانیدن منافع دنیوی به اوست، بلکه غرض اصلی منافع اخروی هستند؛

۱. ر.ک: شهید اول، ذکر الشیعه، ج ۱، ص ۴۰.

۲. برای نمونه ر.ک: سیدمرتضی، الذریعة الی اصول الشریعه، ج ۱؛ فاضل تونی، الوافیة فی الاصول، ص ۱۷۷.

۳. این شعر به فقیه بزرگ سیدمهدی بحرالعلوم و محسن فیض کاشانی یکی از نوادگان ملا محسن فیض کاشانی منسوب است (ر.ک: شیخ آقابزرگ طهرانی، الذریعة الی تصانیف الشیعه، ج ۷، ص ۲۱۳، ش ۱۰۳۷).



۵. منافع اخروی با تفضل و بخشش داده نمی‌شوند، بلکه افراد باید تلاش کنند تا مستحق این منافع گردند و این استحقاق با عمل در این دنیا صورت می‌گیرد؛
۶. از این‌رو، به علمی نیاز است که کیفیت اعمال انسان را که موجب مصالح و مفاسد اخروی می‌شود بیان کند و آن علم فقه است.
- بیان کیفیت اعمال انسان از مهم‌ترین اهداف علم فقه است؛ چراکه این علم منافع اخروی و رهایی از عقاب را بیان می‌کند.<sup>۱</sup>
- ارزیابی: اولاً، برخی مقدمات این تقریر در جای خود ثابت شده‌اند، نظیر سه مقدمه اول، ولی برخی مقدمات دیگر به اثبات نیاز دارند، مثل مقدمه پنجم<sup>۲</sup> و ششم<sup>۳</sup>.
- ثانیاً، اگر فرض کنیم مقدمات دلیل اثبات شوند و دلیل تام باشد، مفاد آن اثبات اخروی بودن همه احکام فقهی است و نفی دنیوی بودن همه یا برخی از احکام فقهی نیست. از این‌رو، ممکن است همه احکام فقهی اخروی باشند، ولی برخی احکام فقهی دنیوی هم باشند. همان‌گونه که در برخی از احتمال‌های هفت‌گانه پیشین ذکر شد.
- ثالثاً، اخروی بودن همه احکام فقهی و دنیوی نبودن هیچ‌یک از احکام فقهی، با واقعیت سازگار نیست. برخی احکام فقهی، صرفاً برای از بین رفتن تنازع و اختلاف جعل شده‌اند، مثل برخی احکام باب قضاوت؛ از این‌رو شهید اول در تعریف حکم قاضی می‌آورد: حکم انشاء ملزم بودن یا غیر ملزم بودن درباره کسی است که... دو طرف به خاطر مصالح دنیوی در آن نزاع و اختلاف دارند.<sup>۴</sup>
- وی در ادامه می‌گوید: با قید «مصالح دنیوی»، عبادات خارج می‌شوند؛ چراکه حکم قاضی در عبادات تأثیری ندارد و باعث برائت ذمه وی نمی‌شود؛ نظیر اینکه قاضی حکم کند که حج ناییبی که به صورت اضطراری مشعر را درک کرده، صحیح است. این حکم وی باعث می‌شود کسانی که نائب گرفته‌اند نتوانند به نایب مراجعه کنند و با ادعای فساد حج، بازگرداندن اجرت را درخواست کنند، ولی باعث صحت حج نائب و برائت ذمه وی در واقع نمی‌شود.<sup>۵</sup>

۱. ر.ک: علامه حلی، منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، ج ۱، ص ۵.

۲. بلکه طبق نظر بسیاری، انسان باید برای کسب سعادت اخروی تلاش کند، ولی با تلاش مستحق پاداش و سعادت نمی‌شود، بلکه تفضلاً به وی داده می‌شود (برای نمونه ر.ک: مازندرانی، شرح اصول الکافی، ج ۵، ص ۲۶۴ و ج ۱۰، ص ۲۱۴؛ محقق حلی، المسلك فی اصول الدین، ص ۱۲۴؛ حسینی لواسانی، نور الافهام فی علم الکلام، ج ۱، ص ۲۷۵؛ سبحانی، رساله فی التحسین والتقیح، ص ۱۲۸).

۳. اینکه به علمی نیاز است تا مصالح و مفاسد اخروی را بیان کند، اثبات نمی‌کند که این مهم را علم فقه آن هم به شکل انحصاری انجام می‌دهد.

۴. ر.ک: شهید اول، القواعد والفوائد، ج ۱، ص ۳۲۰.

۵. ر.ک: همان، ص ۳۲۱.

وی در پایان نتیجه می‌گیرد: هدف قضاوت این است که اختلاف را بردارد؛ از این‌رو، قاضی دیگری نمی‌تواند آن را نقض کند...؛ چراکه اگر نقض آن جایز باشد، قاضی سومی هم خواهد توانست حکم قاضی دوم را نقض کند و همین‌طور دیگر قضاوت‌ها قابل نقض خواهند بود و این موجب تزلزل احکام قضایی می‌شود و تزلزل احکام قضایی با مصلحت و هدفی که از نهاد قضاوت و نصب قاضیان است، سازگار نیست؛ چراکه هدف از نهاد قضاوت، رفع اختلاف و سامان دادن امور مردم است.<sup>۱</sup> روایات باب قضاوت هم این هدف را تأیید می‌کنند.<sup>۲</sup>

همچنین حجیت قرعه در برخی موارد هم برای رفع نزاع و انتظام امور دنیاست، همان‌گونه که برخی فقیهان یادآور شده‌اند.<sup>۳</sup>

و برخی فقیهان هدف از تشریح صلح را از بین رفتن تنازع و تشاجر دانسته‌اند.<sup>۴</sup> و برخی از شغل‌ها و صنعت‌ها را صرفاً به دلیل انتظام امور جامعه واجب شمرده‌اند.<sup>۵</sup> همچنین اهدافی دنیوی برای برخی احکام دیگر فقهی ذکر شده است؛<sup>۶</sup> احکامی نظیر رهن،<sup>۷</sup> شفعه،<sup>۸</sup> حجر.<sup>۹</sup>

همچنین قاعده «نفی حرج» و «ولا ضرر» دو قاعده مهم و گسترده فقهی‌اند که باعث نفی بسیاری از احکام اولی فقهی می‌شوند و بی‌تردید برخی مصادیق حرج و ضرر صرفاً دنیوی‌اند<sup>۱۰</sup> - نظیر ضرر مالی - همچنین احکامی که برای اهل کتاب وضع شده‌اند - نظیر جزیه - احکامی صرفاً دنیوی هستند و به نظر نمی‌رسد فایده‌ای اخروی برای آنان به همراه داشته باشد.

۱. ر.ک: همان، ص ۳۲۲. ۲. ر.ک: کلینی، الکافی، ج ۷، ص ۴۱۴.

۳. برای نمونه ر.ک: حسینی مراغی، العناوین، ج ۱، ص ۳۵۹.

۴. برای نمونه ر.ک: حسینی میلانی، بغیة الطالب (تقریرات درس خارج فقه آیت‌الله گلپایگانی)، ص ۴۰؛ و نیز ر.ک: ضیائی فر، اهداف احکام فقهی با تأکید بر دیدگاه شهید اول، چاپ شده در: مجموعه مقالات کنگره بین‌المللی شهیدین، ج ۵ (فقه و اصول)، ص ۱۰۷ به بعد.

۵. برای نمونه ر.ک: وحید بهبهانی، حاشیة مجمع الفائدة والبرهان، ص ۳۷؛ آل‌بحرالعلوم، بلغة الفقیه، ج ۲، ص ۵ و ۳۷؛ آملی، المكاسب والبیع (تقریرات درس خارج فقه آیت‌الله نایینی) ج ۱، ص ۴۲؛ کاظمی، کتاب الصلاة (تقریرات درس خارج فقه آیت‌الله نایینی)، ج ۲، ص ۳۷؛ خوانساری، منیة الطالب (تقریرات درس خارج فقه آیت‌الله نایینی)، ج ۱، ص ۱۶؛ اصفهانی، الاجاره، ص ۲۰۹؛ منتظری، دراسات فی المكاسب المعرفه، ج ۱، ص ۱۵۱ و ج ۳، ص ۱۸۰.

۶. برای نمونه ر.ک: شهید اول، القواعد والفوائد، ج ۱، ص ۱۴۱-۱۴۳.

۷. برای نمونه ر.ک: شیخ طوسی، المبسوط، ج ۴، ص ۴۲.

۸. برای نمونه ر.ک: طباطبایی، ریاض المسائل، ج ۱۲، ص ۳۰۳.

۹. برای نمونه ر.ک: علامه حلی، تذکرة الفقهاء، ج ۱۴، ص ۲۳.

۱۰. برای نمونه ر.ک: شهید اول، القواعد والفوائد، ج ۱، ص ۱۲۴ و ۱۴۱.

بر این اساس این موارد نشان می‌دهند که برخی احکام فقهی صرفاً دنیوی‌اند و با توجه به این موارد بسیار، نمی‌توان گفت علم فقه علمی صرفاً اخروی است.

### دیدگاه سوم: دنیوی و اخروی بودن همه احکام فقهی

از نظر گروه اندکی، فقه جهت‌گیری و هدفی اخروی و دنیوی دارد. بدین معنا که هدف همه احکام فقهی هم دور ننگه داشتن انسان از شقاوت و عذاب اخروی است و هم راهنمایی وی به سعادت اخروی و افزون بر آن همه احکام فقهی به منظور سامان دادن به روابط و مناسبات مطلوب این جهانی وضع شده‌اند.

تا آنجا که نگارنده بررسی نموده کمتر صاحب‌نظری این دیدگاه را به صورت روشن و مفصل مطرح کرده است، بلکه معمولاً به صورت کلی و سر بسته گفته شده که احکام هم جنبه دنیوی دارند و هم جنبه اخروی<sup>۱</sup> که به صورت‌های گوناگون قابل تفسیر است. یکی از معاصران آن را به دو صورت ذیل تفسیر کرده است:

این قول را می‌توان به دو صورت تفسیر کرد: اول، اینکه احکام فقه دویخش‌اند، یک بخش فقط برای سعادت دنیا آمده است و بخش دیگر فقط برای سعادت آخرت. جمع فقه مساوی با سعادت دنیا و آخرت است. دوم، اینکه کل فقه، هم برای سعادت دنیا آمده است و هم برای سعادت آخرت.<sup>۲</sup>

همان‌گونه که مشاهده می‌شود، این دانشور، دنیوی و اخروی بودن را به دو معنا تفسیر کرده است که تفسیر دوم بر این دیدگاه منطبق است. برخی دیگر دنیوی و اخروی بودن احکام فقهی را صرفاً به همین معنا پنداشته‌اند و آورده‌اند:

۱. از برخی کلمات، این دیدگاه استشمام می‌شود (جوادی آملی، ولایت فقیه، ولایت فقاقت و عدالت، ص ۴۶۶).  
 ۲. ملکیان، «فلسفه فقه»، فصلنامه پژوهشی متین، شماره پیاپی ۱۰، ص ۳۹۵. ممکن است کسی از سخنان شهید اول تفسیر دوم را برداشت کند؛ چراکه وی احکام فقهی را به عبادات و معاملات تقسیم می‌کند، آنگاه در عبادت می‌گوید: هر حکم شرعی که هدف مهم‌تر آن آخرت باشد، عبادت نامیده می‌شود (ر.ک: شهید اول، القواعد والفوائد، ج ۱، ص ۳۳)؛ و هر حکم شرعی که هدف مهم‌تر آن دنیا باشد معامله نامیده می‌شود (ر.ک: همان، ص ۳۵). با توجه به اینکه وی احکام فقهی را به عبادات و معاملات منحصر کرده و در تعریف هر دو از هدف اهم و اصلی استفاده است، می‌توان استشمام کرد که وی هر حکم فقهی را دویبعدی می‌داند، ولی هدف مهم‌تر برخی را دنیا و هدف مهم‌تر برخی دیگر را آخرت می‌داند و هیچ حکم فقهی از این دو صورت خارج نیست. در حالی که می‌توان گفت هر حکم فقهی یا عبادت است یا معامله و تعریف عبادت و معامله به همان صورت است، ولی تعبیر «الغرض الایهم» به جهت اختصار انتخاب شده است. غرض اهم در عبادات، آخرت است، حال یا به جهت اینکه نظیر نماز جمعه دویبعدی است، یا حتی در جایی که تک‌بعدی است، نظیر دعا. در مورد دوم هم گرچه غرض دنیوی ندارد، ولی می‌توان به جهت اختصار گفت: غرض اهم برای هر دو مورد آخرت است و این احتمال را عبارتی از وی تأیید می‌کند که می‌گوید: «ربما اجتمع فی الحکم اکثر من غرض واحد» (ر.ک: همان، ص ۳۳). اینکه گفته گاهی در یک حکم بیش از یک غرض جمع می‌شود، نشان می‌دهد که به نظر وی، گاهی هم در یک حکم دو غرض وجود ندارد.

احکام اسلام به دو گروه: احکام اولی و احکام ثانوی و نیز فتوا و احکام حکومتی تقسیم می‌شوند؛ احکام اولی و ثانوی و حکومتی برای رساندن انسان به سعادت اخروی وضع شده‌اند؛ اما ویژگی خاصی که این‌گونه احکام سه‌گانه دارند تأمین آبادانی دنیوی هم هست. آبادانی‌ای که سعادت اخروی را تضمین کند. به همین دلیل اگر حرجی یا ضرورتی یا مرضی یا تراحم احکامی یا... اتفاق بیفتد و به آبادانی دنیا آسیبی برساند، شارع مقدس احکام ثانوی و حکومتی را در اختیار بشر قرار داده است.<sup>۱</sup>

### دلیل دیدگاه

طرفداران این دیدگاه دلیل خود را بر نوع رابطه میان دنیا و آخرت استوار کرده‌اند. یکی از طرفداران این دیدگاه در این باره می‌آورد:

آیا دنیا از آخرت جداست و حیات دنیوی بشر از اوضاع و احوال آخرت مستقل است؟ یا با هم ارتباط منطقی و تکوینی دارند؟ در این باره دیدگاه‌های مختلفی طرح شده است؛ پاره‌ای از استقلال و عدم ارتباط دنیا و عقبی و گروه دیگری از ارتباط آن دو سخن رانده‌اند؛ البته در کیفیت ارتباط دنیا و آخرت نیز رویکردهای مختلفی وجود دارند.

۱-۲. دیدگاه نخست آن است که هیچ ارتباطی، نه کمی و نه کیفی، میان زندگی دنیا و آخرت وجود ندارد؛ یعنی چگونه زیستن انسان در دنیا نقشی در چگونه زیستن او در آخرت ندارد.

۲-۲. دیدگاه دوم که پاره‌ای از متکلمان نیز آن را پذیرفته‌اند، آن است که زندگی دنیا و آخرت ارتباط قراردادی و اعتباری با یکدیگر دارند؛ یعنی حق تعالی چنین اعتبار کرده است که اگر در دنیا فلان عمل انجام گیرد، در آخرت فلان پاداش یا عذاب داده خواهد شد؛ بنابراین، میان عملکرد دنیوی و نتایج اخروی ارتباط تکوینی و طبیعی برقرار نیست.

۳-۲. دیدگاه سوم که برخی متکلمان و حکما آن را مطرح کرده‌اند، ارتباط دنیا و آخرت، نه به صورت قراردادی، بلکه به شکل تکوینی و قانونی است؛ مانند مرگ یک انسان یا سقوط از ارتفاع بلند؛ البته رابطه تکوینی دنیا و آخرت، رابطه علت و معلولی است.

۱. خسروپناه، «گوهر تشیع و دموکراسی»، فصلنامه کتاب نقد، س ۸، ش ۳۸، بهار ۱۳۸۵، ص ۹. ولی همان‌گونه که گذشت و در جای دیگری هم گفته‌ایم دنیوی و اخروی بودن احکام فقهی به پنج معنا متصور است (ر.ک: ضیائی‌فر، «اهداف علم فقه؛ دنیوی و اخروی بودن علم فقه»، مجله فقه، س ۱۵، ش ۳، پاییز ۱۳۸۷، شماره پیاپی ۵۷، ص ۱۹).

۴-۲. در دیدگاه چهارم، دنیا و آخرت عین هم‌اند؛ یعنی آخرت نتیجهٔ قراردادی یا طبیعی دنیا نیست؛ بلکه همان دنیا است؛ بدین معنا که دنیا چهرهٔ ظاهری و آخرت چهرهٔ باطنی یک حقیقت‌اند. آیاتی از قرآن، مانند: «يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ»<sup>۱</sup> و «إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا»<sup>۲</sup> بر این دیدگاه دلالت دارند.

آیات قرآن و روایات پیشوایان اسلام به صراحت از ارتباط دنیا و آخرت گزارش می‌دهند؛ مزرعه خواندن دنیا برای آخرت و توفی خواندن مرگ و اینکه مرگ نابودی نیست و خروج از عالمی به عالم دیگر است و... همه مؤید ادعای ما هستند. به مواردی از این آیات و روایات توجه می‌کنیم:

«أَنْتُمْ تَنْقُلُونَ مِنْ دَارِ الْيَوْمِ عَمَلٌ وَلَا حِسَابٌ وَ غَدًا حِسَابٌ وَلَا عَمَلٌ»<sup>۳</sup> امروز روز عمل است نه حسابرسی، و فردا روز حسابرسی است، نه عمل».

«مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ»<sup>۴</sup> هر کس حاصل مزرعهٔ آخرت را بخواهد، ما بر تخمی که کاشته است می‌افزاییم و هر که تنها حاصل کشت دنیا را بخواهد، او را هم از آن، نصیب دهیم، ولی در آخرت نصیبی نخواهد یافت».

«فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ»<sup>۵</sup> ما پرده را امروز از چشمانت کنار زدیم، پس دیده‌هایت کاملاً بینا شد».

متون دینی علاوه بر اینکه مبین ارتباط دنیا و آخرت هستند، مؤید این رویکرد نیز هستند که رابطهٔ اعمال و رفتار دنیوی با ثواب و عقاب اخروی، رابطهٔ تکوینی است.<sup>۶</sup> وی در ادامه رابطهٔ اعمال دنیوی و جزای اخروی را چنین مطرح می‌کند:

بحث دیگر، پس از پذیرش رابطهٔ تکوینی دنیا و آخرت، آن است که آیا پاداش و جزای اخروی عین اعمال دنیوی است، یا نتیجهٔ آن است؟ آیات ذیل نشان‌دهندهٔ این هستند که نفس اعمال در آخرت حاضر می‌گردند و کیفر و پاداش عین عمل دنیوی‌اند:

«يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحَضَّرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا»<sup>۷</sup> روزی که هر انسانی هر کار نیکی که انجام داده است نزد خود حاضر می‌یابد و هر

۱. نساء، ۱۰.

۲. شوری، ۲۰.

۳. خسروپناه، گستره شریعت، ص ۱۳۷ و ۱۳۸.

۴. نساء، ۱۰.

۵. نهج البلاغه، خطبه ۴۲.

۶. سورهٔ ق، ۲۲.

۷. آل عمران، ۳۰.

کار بدی را که انجام داده است (نیز حاضر و آماده می‌یابد) و آرزو می‌کند که میان او و آن عمل ناروا فاصله مکانی یا زمانی بسیاری وجود می‌داشت.»

«إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا»<sup>۱</sup> آنان که، از روی ستم، اموال یتیمان را می‌خورند، در حقیقت آتش می‌خورند و در آینده وارد دوزخ خواهند شد.»

«وَلَا يَخْسِبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا ءَاتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَّهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخَلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»<sup>۲</sup> و کسانی که به آنچه خدا از فضل خود به آنان عطا کرده، بخل می‌ورزند، گمان می‌کنند که این بخل و امساک برای آنان بهتر است، بلکه این کار برای آنان بدتر است؛ زیرا به زودی آنچه را بدان بخل ورزیده‌اند، به صورت طوقی برگردن آنان خواهد افتاد.»

«فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ \* وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ»<sup>۳</sup> پس هرکس به اندازه سنگینی ذره‌ای کار نیک انجام دهد، آن را می‌بیند و هرکس به اندازه سنگینی ذره‌ای کار بد انجام دهد، آن را می‌بیند.»

«فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ»<sup>۴</sup> بپرهیزید از آتشی که مواد مشتعل‌کننده آن انسان‌ها و سنگ‌ها (بتان) هستند.»

«وَمَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَكَبَتْ وَجْهَهُمْ فِي النَّارِ هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ»<sup>۵</sup> و آنان که گنهکار و زشت‌کردار گام به محشر می‌نهند، با صورتشان در جهنم فرومی‌افتند. آیا به چیزی جز آنچه انجام داده‌اند جزا داده می‌شوند؟»

مکاشفات عرفا و ظهور چشم برزخی در عالم دنیا که تأویل خارجی آیه شریفه «لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ \* لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ» است نیز، به عینیت پاداش و جزا با اعمال دنیوی حکم می‌کند.<sup>۶</sup>

ارزیابی: اینکه میان اعمال انسان در دنیا و سعادت و شقاوت اخروی رابطه وجود دارد و این رابطه فی‌الجمله از سنخ رابطه تکوینی است، تردیدناپذیر است، ولی این مقدار برای اثبات این مدعا که هر حکم فقهی، پیامد عینی تکوینی دارد، کافی نیست.

۲. آل عمران، ۱۸۰.

۴. بقره، ۲۴.

۶. همان، ص ۱۳۹ و ۱۴۰.

۱. نساء، ۱۰.

۳. زلزال، ۸۷.

۵. نمل، ۹۰.

۱. در فقه، برخی اعمال مباح‌اند، اگر کسی عمل مباحی را بدون هیچ نیت قربتی انجام دهد، چه پیامدی در آخرت خواهد داشت. مقتضای این ادعا آن است که این عمل به صورتی در آخرت جلوه می‌کند، در حالی که مفاد آیات و روایات این است که اعمال سوء<sup>۱</sup> و شر<sup>۲</sup> در آخرت جلوه سوء و اعمال خیر در آخرت جلوه خیر دارند،<sup>۳</sup> اما درباره اعمالی که ذیل هیچ‌کدام قرار نمی‌گیرند و فقه به اباحه آنها حکم داده، چیزی گفته نشده است و این، کلیت ادعای فوق را نقض می‌کند.

۲. قرآن کریم درباره گناهی که از سوی اشخاص خاصی صادر شود گفته است که مجازات آنان دوبرابر می‌شود<sup>۴</sup> و این نیز کلیت این ادعا را که همه مجازات‌ها عین عمل دنیوی‌اند، نقض می‌کند.

۳. در آیات و روایات معتبر آمده است که خداوند اعمال نیکو را بهتر<sup>۵</sup> و بیشتر<sup>۶</sup> پاداش می‌دهد؛ این نکته هم کلیت این ادعا را که همه مجازات‌ها عین عمل دنیوی هستند نقض می‌کند و نشان می‌دهد که رابطه میان عمل دنیوی و جزای اخروی فراتر از رابطه عینت عمل و جزاست.

۴. در قرآن کریم از جزا دادن دو گونه تعبیر شده است؛ گاه جزا به وسیله «بای» مقابله در مقابل عمل قرار گرفته است، مثل: «لِيَجْزِيَ الَّذِينَ أَسْتَعْمُوا بِمَا عَمِلُوا وَيَجْزِيَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى»<sup>۷</sup> تا [خداوند] کسانی را که بدی کرده‌اند در مقابل آنچه عمل کرده‌اند کیفر دهد و کسانی که خوبی کرده‌اند به نیکی پاداش دهد».

«أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا جَزَاءُ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ»<sup>۸</sup> اینان اهل بهشتند که در مقابل آنچه عمل می‌دادند به صورت جاودانه در آن پاداش می‌بینند».

۱. «وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا» (آل عمران، ۳۰).

۲. «وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» (زلزال، ۸). ۳. «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ» (زلزال، ۷).

۴. «يَنْسَأُ اللَّيْلِيَّ مِنْ يَأْتٍ مِنْكَ بِفَجْشَةٍ مُبِينَةٍ يُضَعَّفُ لَهَا الْعَذَابَ ضِعْفَيْنِ وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا» (احزاب، ۳۰). اضافه شدن عذاب در آیات دیگری هم آمده است (ر.ک: هود، ۲۰، فرقان، ۶۹).

۵. «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِنْهَا» (نمل، ۸۹ و قصص، ۸۴)؛ «وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَمِنْ ثَمَرِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ يُضَاعِفُ الثَّوَابَ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا» (شوری، ۲۳) و «وَلَنَجْزِيَنَّ الَّذِينَ صَبَرُوا أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ \* مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (نحل، ۹۶ و ۹۷)؛ «لِيَجْزِيَهُمُ اللَّهُ أَحْسَنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (توبه، ۱۲۱)؛ «يَجْزِيَهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ الَّذِي كَانُوا يَعْمَلُونَ» (زمر، ۳۵).

۶. «إِنَّ اللَّهَ لَا يُظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِنْ تَكَ حَسَنَةً يضاعفها» (نساء، ۴۰)؛ «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَضْعَافٍ» (انعام، ۱۶۰)؛ «مَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَىٰ إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ» (انعام، ۱۶۰)؛ «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِنْهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَىٰ الَّذِينَ عَمِلُوا السَّيِّئَاتِ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (قصص، ۸۴)؛ «وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا» (یونس، ۲۷).

۷. نجم، ۳۱.

۸. احقاف، ۱۴.

این قبیل از آیات که با «بای» مقابله آمده‌اند بر کیفر و پاداش قراردادی دلالت می‌کنند و آن آیاتی که بدون «بای» مقابله آمده‌اند، جزا، نفس عمل قرار گرفته است، مثل:

«وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَكُبَّتْ وَجُوهُهُمْ فِي النَّارِ هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ»<sup>۱</sup> هر کسانی عمل بدی انجام دهند با چهره‌شان به آتش جهنم سرنگون شوند. آیا جز آنچه می‌کردید سزا داده می‌شوید؟».

این قبیل آیات نشان می‌دهند که جزا همان نفس عمل است، نه اینکه قراردادی باشد.

۵. آیات قرآن و روایات معتبر دلالت می‌کنند که خدا با استغفار و توبه از گناه، اثر سوء آن را از میان می‌برد،<sup>۲</sup> نه اینکه نفس عمل زایل شود. عمل گناه انجام گرفته است و واقع از بین نمی‌رود، بلکه در اثر توبه، خداوند آثار اخروی مترتب بر آن عمل را از بین می‌برد، و در صورتی نیز اعمال سیئه را به اعمال حسنه تبدیل می‌کند.<sup>۳</sup>

۶. اعمال صالحی که انسان انجام می‌دهد باعث تکفیر و از بین رفتن آثار اعمال ناپسند می‌شود قرآن کریم پس از دستور به نماز به صورت قاعده کلی می‌فرماید:

«وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَرُفَاً مِنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبُنَّ السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ ذِكْرِي لِلذَّكْرَيْنِ»<sup>۴</sup> دو طرف روز و بخش اول شب را نماز برپا دار، که همانا اعمال نیک اعمال بد را از بین می‌برند. این تذکری است برای کسانی که اهل تذکرند».

همچنین قرآن کریم در موارد متعددی تکفیر (پوشاندن) سیئات را در اثر ایمان و عمل صالح،<sup>۵</sup> تقوا،<sup>۶</sup> صدقه،<sup>۷</sup> پرهیز از گناهان کبیره<sup>۸</sup> و... ذکر می‌کند، بلکه گاه اعمال دیگران در پیامد اخروی عمل مشخص را مؤثر می‌داند.<sup>۹</sup>

۱. نمل، ۹۰.

۲. «وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهَ يَجِدِ اللَّهَ غَفُورًا رَحِيمًا» (نساء، ۱۱۰)؛ «وَالَّذِينَ عَمِلُوا السَّيِّئَاتِ ثُمَّ تَابُوا مِنْ بَعْضِهَا وَآمَنُوا بِرَبِّهِمْ مِنْ أَسْفَهِمْ لَقَدْ غُفِرَ لَهُمْ» (اعراف، ۱۵۳)؛ «إِنِّي لَغَفَّارٌ لِمَنْ تَابَ» (طه، ۸۲).

۳. «إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا» (فرقان، ۷۰).

۴. هود، ۱۱۴.

۵. «وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ» (عنکبوت، ۷)؛ و نیز رک: محمد، ۲).

۶. «إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا وَيُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ» (انفال، ۲۹).

۷. «إِن تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَيَغْتَابَ مِنْهَا خُفُوفًا فَتُؤْتَوْهَا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَيُكَفِّرُ عَنْكُمْ مِنَ سَيِّئَاتِكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ» (بقره، ۲۷۱).

۸. «إِن تَجْتَنِبُوا كِتَابَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا» (نساء، ۳۱).

۹. مثل روایاتی که می‌گوید: «اذا مات ابن آدم انقطع عمله الا من ثلاث صدقة جاریه او علم ینتفع به او ولد صالح یدعو له» (مجلسی، بحارالانوار، ج ۲، ص ۲۲؛ طبرانی، کتاب الدعاء، ص ۳۷۶؛ حنبلی، فوائد العراقین، ص ۹۳؛ عینی، عمدة القاری، ج ۱۴، ص ۵۵).



این موارد نشان می‌دهند که رابطه میان عمل و پاداش و کیفر اخروی صرفاً رابطه عینیت نیست، بلکه تابع عوامل دیگری نیز هست؛ از این رو، نمی‌توان گفت که همه کیفرها و پاداش‌های اخروی عین اعمال دنیوی انسان هستند نه نتیجه و پیامد آنها بلکه گاهی عین اعمال دنیوی انسان است.

### دیدگاه چهارم: دوبعدی بودن برخی احکام و تک‌بعدی بودن برخی دیگر

به نظر بسیاری از دانشوران فقه و اصول، احکام فقهی جهت‌گیری و هدفی دنیوی و اخروی دارند.<sup>۱</sup> گروه بسیاری از اینان دوبعدی بودن احکام فقهی را به این معنا دانسته‌اند که برخی احکام فقهی صرفاً دنیوی‌اند و برخی دیگر صرفاً اخروی و برخی دیگر نیز دوبعدی هستند.

گرچه از تحلیل و بررسی برخی کلمات شهید اول می‌توان این دیدگاه را به وی نسبت داد،<sup>۲</sup> ولی تا آنجا که نگارنده بررسی کرده است، اولین فقیه از طایفه امامیه که این دیدگاه را به صورت روشن مطرح کرده، شیخ جعفر کاشف‌الغطاء می‌باشد. وی در مقدمه این بحث درباره هدفمندی احکام و افعال الهی می‌آورد:

حکم الشارع بنحو من الاحکام الخمسة او الستة، لم یکن عن عبث فیلزم نقص فی الذات، و لا لِحاجة تعود الیه. فتتقص صفة الغنی من الصفات، فلیس الا لمصالح أو مفاسد تتعلق بالمکلفین فی الدنیا أو یوم‌الدین؛<sup>۳</sup> حکم شارع به یکی از احکام پنج‌گانه [تکلیفی] یا شش‌گانه [احکام تکلیفی به علاوه احکام وضعی]<sup>۴</sup> عبث و بی‌هدف نیست؛ چراکه در این صورت نوعی نقصان در ذات باری تعالی لازم می‌آید.

۱. برای نمونه رک: علامه حلی، تحریر الاحکام، ج ۱، ص ۳۲ و ۴۰؛ همو، نهج الحق و کشف الصدق، ص ۸۲؛ شهید اول، القواعد و الفوائد، ج ۱، ص ۳۳؛ شهید ثانی، منیه المرید (۱۳۸۰ ش/ ۱۴۲۲ق)، ص ۳۸۹؛ حسن عاملی، معالم الدین، ص ۲۸؛ خوانساری، مشارق الشمس، ج ۱، ص ۵؛ وحید بهبهانی، الفوائد الحاتریه، ص ۱۰۶؛ نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۳۴۴؛ آخوند خراسانی، حاشیه فرائد الاصول، ص ۳۳۶؛ امام خمینی، الاجتهاد و التقلید، ص ۱۲؛ همو، انوار الهدایه، ج ۱، ص ۸۴؛ موسوی خویی، البیان فی تفسیر القرآن، ص ۶۲؛ جوادی آملی، کتاب الصلاة (تقریرات درس خارج فقه آیت‌الله محقق داماد)، ج ۱، ص ۶؛ همو، ولایت فقیه، ص ۴۶۶؛ منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۱، ص ۹۱؛ همو، البدر الزاهر فی صلاة الجمعة و المسافر (تقریرات درس خارج فقه آیت‌الله بروجردی، ص ۷۴)؛ وحید خراسانی، منهاج الصالحین، ج ۱، ص ۱۵۰؛ مکارم شیرازی، انوار الفقاهه، کتاب البیع، ج ۱، ص ۴۸۹.

۲. شهید اول پس از اینکه می‌گوید مصالح و مفاسد گاهی دنیوی و گاهی اخروی است می‌گوید: «گاهی در یک حکم بیش از یک هدف وجود دارد» (رک: شهید اول، همان).

۳. کاشف‌الغطاء، کشف الغطاء، ج ۱، ص ۱۴۳.

۴. اینکه مراد وی از حکم ششم، حکم وضعی است که از ادامه عبارت وی به دست می‌آید (رک: همان، ص ۱۴۴، ص ۲؛ و نیز رک: ص ۲۲۱، ص ۱۹).

همچنین حکم شارع به جهت نیازمندی خداوند نیست؛ چراکه در این صورت با صفت غنای الهی ناسازگار است، بلکه حکم شارع جز مصالح و مفسد دنیوی یا اخروی مکلفان هدفی ندارد.

وی در ادامه می‌آورد:

و هي إما دنیویة فقط، أو أخرویة كذلك، أو جامعة بينهما؛<sup>۱</sup> مصالح و مفسد یا صرفاً دنیایی اند یا فقط اخروی اند یا دربردارنده هر دو هستند.

این دیدگاه منطقی تر و قابل دفاع تر و با آیات و روایات معتبر هماهنگ تر است و به نظر می‌رسد که طرفدار بیشتری هم در میان دانشوران فقه و اصول دارد. به هر حال، باید ادله این دیدگاه را بررسی کرد، ولی قبل از بررسی لازم است شیوه فهم دنیوی یا اخروی بودن حکم فقهی توضیح داده شود.

#### شیوه‌های اثبات ابعاد احکام فقهی

برای بررسی این دیدگاه لازم است به عنوان مقدمه، نگاهی به روش‌شناسی اثبات ابعاد احکام فقهی داشته باشیم. به نظر می‌رسد، مثلاً برای اثبات دنیوی بودن یک حکم فقهی از روش‌های ذیل استفاده شود:

۱. روش نقلی: اینکه قرآن و روایات معتبر به صراحت یا در حد ظهور عقلایی<sup>۲</sup> مثلاً از

دنیوی بودن آن حکم فقهی خبر دهند؛

۲. روش عقلی: از راه استدلال عقلی متقن، برای مثال، دنیوی بودن، یک حکم فقهی به اثبات رسد؛

۳. روش تجربی: با تجربه کردن حکم فقهی در زمان‌ها و مکان‌ها و شرایط مختلف، غلبه فواید دنیوی آن بر مضار دنیویش به دست آید.

روشن است که با روش تجربی صرفاً می‌توان دنیوی بودن (به معنای غلبه مصالح بر مفسد، یا برعکس در مواردی خاص) را فهمید،<sup>۳</sup> ولی نمی‌توان دنیوی بودن آن را نفی کرد. آری اگر

۱. همان، ص ۱۴۵.

۲. گاهی قطع، اطمینان و گمان حاصل از ظهور، از یک آیه یا روایت معتبر به دست می‌آید و گاهی کنار هم نهادن چند آیه و روایت چنین مرتبه‌ای از قطع یا اطمینان را برای انسان فراهم می‌آورد. از این رو میان دو شیوه انفرادی و انضمامی در نگاه به آیات و روایات تفاوتی نیست و هر دو شیوه معتبرند.

۳. همان‌گونه که فقها درباره برخی احکام گفته‌اند که این حکم مجزب است (برای نمونه ر.ک: طباطبایی یزدی، العروة الوثقی، ج ۲، ص ۱۰۹، فصل «فی صلاة قضاء الحاجات و كشف المهمات»). همچنین در کلمات برخی فقها از

دو روش دیگر در حد دلیل نباشند روش تجربی می‌تواند مؤید یا یکی از قراین در این زمینه به کار آید.

از استدلال عقلی هم به ندرت می‌توان برای نفی دنیوی بودن حکم فقهی را استفاده کرد. بنابراین، روش نقلی روشی است که هم برای اثبات دنیوی و اخروی بودن و هم برای نفی آن دو می‌تواند کارایی داشته باشد. در قرآن و روایات، کمتر دنیوی یا اخروی بودن به صورت صریح مطرح شده‌اند. حتی این مطلب در حد ظهور عقلایی هم کمتر به چشم می‌خورد. البته همان‌گونه که از احتمال‌های هفت‌گانه به دست می‌آید اثبات دنیوی بودن به معنای نفی اخروی بودن نیست، چنان که اثبات اخروی بودن به معنای نفی دنیوی بودن نیست. اینک پس از این مقدمه، به بررسی ادله این دیدگاه می‌پردازیم.

#### ادله دیدگاه

طرفداران این دیدگاه در مقامی نبوده‌اند که دلیلی برای آن ذکر کنند. در اینجا می‌توان به دو دسته دلیل عقلی و نقلی تمسک کرد.

دلیل اول: این دلیل را می‌توان طی مقدمات ذیل بیان کرد:

۱. دین برای سعادت انسان آمده است؛

۲. انسان دو دوره زندگی دنیوی و اخروی دارد؛

۳. احکام فقهی هم بخشی از آموزه‌ها و تعلیمات دین هستند؛

پس احکام فقهی نیز برای دو دوره زندگی انسان یعنی دنیا و آخرت هستند.

ارزیابی: به سود مقدمات این دلیل، در جای خود ادله‌ای اقامه شده‌اند، ولی در صورت تمام بودن این مقدمات، نمی‌توان از آنها نتیجه گرفت که احکام فقهی برای زندگی دنیوی و اخروی هستند؛ چراکه ممکن است آموزه‌ها و احکام دین برای هر دو دوره زندگی انسان باشند ولی خصوص احکام فقهی، برای زندگی دنیوی یا زندگی اخروی باشند؛ بنابراین، این مقدمات نمی‌توانند آن مدعا را اثبات کنند.

دلیل دوم: استقراء احکام فقهی: بررسی احکام فقهی نشان می‌دهد برخی از آنها دویعدی‌اند و برخی از آنها صرفاً دنیوی هستند و برخی از آنها صرفاً اخروی‌اند.

اختبار سخن رفته است (برای نمونه رک: نجفی، جواهر الکلام، ج ۱، ص ۱۸۲؛ ج ۲، ص ۱۴۳ و ۱۴۴؛ ج ۶، ص ۴۵؛ ج ۱۰، ص ۱۴۲ و ج ۲۴، ص ۱۴).

مجازات‌هایی که برای محاربه،<sup>۱</sup> قذف،<sup>۲</sup> زنا،<sup>۳</sup> قتل،<sup>۴</sup> ربای<sup>۵</sup> خوردن مال یتیم<sup>۶</sup> و... ذکر شده‌اند، هم جنبه دنیوی دارند و هم جنبه اخروی.

در روایات معتبر، برای برخی احکام فقط هدف دنیوی ذکر شده است<sup>۷</sup> و در روایات دیگری برای برخی احکام دیگر فقط هدفی اخروی ذکر شده است.<sup>۸</sup>

دانشوران فقه و اصول هم در لابه‌لای کلمات خویش به صراحت یا اشارت گفته‌اند که برای مثال، یک حکم، هم جنبه دنیوی دارد و هم جنبه اخروی، یا فقط جنبه دنیوی دارد، یا صرفاً جنبه اخروی و این سخن آنان نیز این دلیل را تقویت می‌کند، ولی برای رسیدن به اطمینان بیشتر در این زمینه لازم است با دقت کافی در آیات و روایات معتبر تتبعی کامل انجام شود.

افزون بر این، استدلال عقلی و تجربه در برخی موارد این دلیل را تقویت می‌کنند. بنابراین، با این دلیل، دویعدی بودن بسیاری از احکام فقهی و دنیوی بودن برخی از آنها و اخروی بودن برخی دیگر به اثبات می‌رسد. از این رو، نیاز به بررسی دیگر احتمال‌ها نیست. افزون بر اینکه تا آنجا که نگارنده بررسی کرده است، سه احتمال باقی مانده<sup>۹</sup> که نه طرفداری دارد و نه دلیلی به سود آن اقامه شده است.<sup>۱۰</sup>

### روش‌های کشف اهداف شریعت

یکی از پرسش‌های مهم این است که اهداف شارع و آموزه‌های شرعی را به چه شیوه‌هایی می‌توان شناخت؟ سه روش اصلی بسیط در این زمینه وجود دارند:

۱. ر.ک: مائده، ۳۳.

۲. ر.ک: نور، ۲۳ و نیز ر.ک: شیخ صدوق، علل الشرایع، ج ۲، ص ۱۹۲.

۳. ر.ک: نور، ۲۴ و نیز ر.ک: شیخ صدوق، ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، ص ۳۰۹-۳۱۱؛ همو، الخصال، ج ۱، ص ۲۸۶.

۴. ر.ک: نساء، ۹۱ و ۹۳.

۵. ر.ک: بقره، ۲۷۵.

۶. ر.ک: نساء، ۱۰ و نیز ر.ک: مجلسی، بحارالانوار، ج ۶، ص ۹۸.

۷. ر.ک: کلینی، الفروع من الکافی، ج ۷، ص ۴۱۴.

۸. برای نمونه ر.ک: مجلسی، بحارالانوار، ج ۶، ص ۱۰۷ و ۱۰۸.

۹. سه احتمال باقیمانده عبارت‌اند از: الف) دویعدی بودن برخی احکام فقهی و اخروی بودن برخی دیگر از آنها؛ ب) دویعدی بودن برخی از احکام فقهی و دنیوی بودن برخی دیگر از آنها؛ ج) دنیوی بودن برخی احکام فقهی و اخروی بودن برخی دیگر از احکام فقهی.

۱۰. آری، در صورتی که نتوان اثبات کرد که برخی احکام فقهی صرفاً جنبه اخروی دارند، بدین ملاحظه که در سند روایاتی که اهدافی صرفاً اخروی برای برخی احکام فقهی ذکر می‌کنند مناقشه شود، یا در دلالت آنها، بدین بیان که ذکر اهداف اخروی برای حکمی فقهی را نمی‌توان دلیلی بر نفی جنبه دنیوی آن دانست - مگر اینکه روایت مفید حصر باشد - در این صورت احتمال دوم از احتمال‌های یادشده در پاورقی پیشین تقویت خواهد شد.

روش نقلی: <sup>۱</sup> بدین معنا که از راه آیات و روایاتی که اهداف شارع را بیان کرده‌اند، به اهداف شارع و آموزه‌های شرعی دست یابیم.

روش عقلی: یعنی با فراهم آوردن استدلال عقلی به اهداف شارع دست پیدا کنیم.

روش تجربی: با عمل کردن و اجرا کردن احکام شرعی در شرایط و جوامع گوناگون، آثار و پیامدهای آن را بیازماییم.

اینها روش‌های اصلی و غیر ترکیبی‌اند. این روش‌ها، هم زیرمجموعه دارند و هم قابل ترکیب با یکدیگرند؛ برای مثال، در روش «تجمع قراین و شواهد» می‌توان روش نقلی را با استدلال عقلی غیر قطعی و روش تجربی با هم ترکیب کرد و قطع یا اطمینان نسبت به یک هدف به دست آورد.

### الف) روش نقلی

مراد از روش نقلی مراجعه به آیات و روایات معتبر، به منظور فهم اهداف شارع از آموزه‌های شرعی است. قبل از وارد شدن به این بحث لازم است انواع روش‌ها توضیح داده شوند. بیان مراد و اظهار ما فی الضمیر به سه صورت متصور است:

۱. شیوه تصریح: گاه گوینده، یا نویسنده به صورت صریح مراد خود را بیان می‌کند؛ به گونه‌ای که برای هر خواننده یا شنونده متعارفی، قطع به مراد وی حاصل می‌شود و به هیچ روی احتمال خلاف آن را نمی‌دهد. به این نوع بیان مراد تنصیص یا بیان صریح می‌گویند<sup>۲</sup> که در نگارش‌های عادی و گفتگوهای معمولی به ندرت این روش به کار می‌رود و بیشتر در تألیفات و گفتگوهای علمی مشاهده می‌شود. ولی این روش اما کاربرد غالبی ندارد.<sup>۳</sup>

۱. روش نقلی معنای گسترده‌ای دارد که هم روش تاریخی صرف را می‌گیرد و هم مراجعه کردن به آیات و روایات را، ولی مراد ما از روش نقلی معنای خاص آن است، یعنی مراجعه کردن به آیات و روایات.
۲. علامه حلی در تعریف لفظ صریح می‌گوید: «اللفظ المفید ان لم یحتمل غیر ما فهم عنه فهو النص» (علامه حلی، مبادی الوصول الی علم الاصول، ص ۶۹ و ۷۰).
۳. در برخی آیات و روایات نسبت به برخی ویژگی‌های احکام تصریح وجود دارد. مثلاً از واژه «ابدأ» در آیه استفاده شده است که صریح در همیشگی بودن است، نظیر نهی از نماز بر منافقین و حرمت ابدی، درباره‌ی مورد اول در قرآن می‌خوانیم: «وَلَا تَصَلِّ عَلَیْ أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَیْ قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَاتُوا وَهُمْ فَسِقُونَ» (توبه، ۸۴).

و درباره‌ی مورد دوم در روایتی آمده است: «سألته ابا عبدالله (ع) عن الرجل یتزوج امرأة فی عدتها؟ قال یفرق بینهما ولا تحل له ابدأ» (اشعری قمی، النوادر، ص ۱۰۸). وی این حدیث را در باب «ما یحرم علی الرجل من النساء ابدأ» ذکر کرده است و موارد دیگری را ذکر کرده است (و نیز رک: کلینی، الکافی، ج ۵، ص ۴۲۶).

۲. شیوه بیان ظهوری: بیشتر اوقات گویندگان یا نویسندگان مراد خود را به گونه‌ای بیان می‌کنند که شنوندگان، یا خوانندگان متعارف،<sup>۱</sup> به مراد وی قطع پیدا نمی‌کنند، بلکه گمان حاصل می‌کنند و احتمال عقلایی می‌دهند که مراد آنان مطلب دیگری باشد به این نوع بیان، روش ظهوری می‌گویند<sup>۲</sup> غالب تفهیم و تفهیم‌های عادی و علمی، به‌ویژه در مواردی که به صورت گفتاری است، از این نوع است.

به معنای احتمالی مرجوح که در مقابل معنای راجح ظاهری قرار دارد، معنای مأول می‌گویند<sup>۳</sup> و در صورتی که قراین و شواهد مقامی یا کلامی برخلاف معنای ظاهری که لفظ برای آن وضع شده وجود داشته باشند، در معنای موضوع له به دلیل آن قراین و شواهد تأویل صورت می‌گیرد.

۳. شیوه اجمال‌گویی (الغازگویی): گاه گویندگان و نویسندگان به دلیل مصالح و اهدافی که در نظر دارند، مراد خویش را به صورت واضح بیان نمی‌کنند،<sup>۴</sup> به گونه‌ای که هر شنونده یا خواننده متعارفی در اینکه مراد آنان از آن گفتار یا نوشتار چیست دچار تردید می‌شود و دو یا چند احتمال به ذهن وی می‌آید؛ به گونه‌ای که نسبت به یکی از آنها گمان متعارف به دست نمی‌آید.<sup>۵</sup> این نوع از گفتار و نوشتار هم، چه در گفتگوها و نگارش‌های علمی و چه در نگارش‌های عادی و محاورات عرفی فراوان نیستند و غلبه ندارند؛ هرچند بیش از قسم اول هستند.

آری، در گفتارها و نوشتارهای عارفان این روش بسیار به چشم می‌خورد به گونه‌ای که می‌توان گفت این روش غلبه دارد. آیاتی از قرآن کریم که در مقام بیان مضامین عالی فلسفی و

۱. این قید بدین جهت است که افرادی که دیر، گمان پیدا می‌کنند یا زود گمان پیدا می‌کنند، خارج شوند. از این رو، دانشوران علم اصول گفته‌اند: «ظواهر معتبرند و حجیت آن از این باب است که برای نوع افراد ظن می‌آورد هرچند ظن شخصی برای یک فرد نیاورد» (برای نمونه ر.ک: سیادت سبزواری، وسیلة الوصول (تقریرات درس خارج اصول آیت‌الله ابوالحسن اصفهانی)، ص ۴۷۶).

۲. علامه حلی می‌نویسد: «اللفظ المفید [...] ان احتمل [غير معناه] و كان راجحاً فهو الظاهر» (علامه حلی، تهذیب الوصول الی علمی الاصول، ص ۴۹). برای اطلاع از دیگر تعریف‌هایی که شده است ر.ک: همان، نهاية الوصول الی علم الاصول، ج ۲، ص ۴۸۷-۴۸۹).

۳. ر.ک: علامه حلی، مبادی الوصول، ص ۷۱. تأویل صرف کردن لفظ از معنای ظاهری به معنای مقابل معنای ظاهر از لفظ می‌گویند؛ نظیر تأویل «ید» در آیه شریفه «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» به معنای تسلط (ر.ک: زکی‌الدین شعبان، اصول الفقه الاسلامی، ص ۱۳۵؛ و نیز ر.ک: علامه حلی، نهاية الوصول، ج ۲، ص ۴۹۰؛ معرفت، التأویل، ص ۹ به بعد).

۴. البته گاه مضمون، بسیار شامخ است و خیلی فراتر از سطح فهم غالب مردم است. معمولاً مضامین فلسفی و عرفانی چنین‌اند، بلکه پاره‌ای از مضامین عرفانی از سطح فهم غالب دانشمندان نیز بالاترند و برگزیدگانی از عارفان می‌توانند آنها را ادراک کنند.

۵. علامه حلی می‌نویسد: «اللفظ المفید [...] ان احتمل [غير ما فهم عنه] فان تساویا فالمجمل» (علامه حلی، مبادی الوصول، ص ۷۰ و ۷۱؛ همو، نهاية الوصول الی علم الاصول، ج ۱، ص ۱۸۳).

عرفانی هستند نسبت به بسیاری از مردم حالت متشابه دارند. همچنین بخشی از روایات نیز چنین‌اند. ولی بسیاری از آیاتی که در مقام بیان احکام فقهی، تاریخی و عرفی هستند و نیز اکثر روایات از سنخ قسم دوم است که بیان مراد در آنها به شکل ظهور است.

ممکن است آیه یا روایتی نسبت به سطحی از مضمون و محتوا - نظیر سطح فقهی ظهور داشته باشد و محکم به حساب آید ولی نسبت به سطح بالاتری از مضمون ظهور نداشته باشد و متشابه به شمار آید.<sup>۱</sup> پس از روشن شدن معنای سه شیوه یادشده، درباره سنخ شیوه و جواز برداشت از آیات قرآن و روایات نبوی دو دیدگاه اخباریان و اصولیان وجود دارد.

**دیدگاه اخباریان:** اخباریان معتقدند قرآن کریم و روایات نبوی نسبت به احکام ضروری، نظیر اصل بسیاری از واجبات و محرمات مانند وجوب نماز، روزه، حج، حرمت شرب خمر، ربا و...، دلالت روشنی دارند، ولی نسبت به احکام غیر ضروری، نظیر اجزاء، شرایط و مبطلات نماز یا حج و روزه و...، حالت متشابه و معماگونه‌ای دارند. برای نمونه، محدث استرآبادی این پرسش را مطرح می‌کند که آیا می‌توان بدون مراجعه کردن به روایات اهل ذکر و شناختن مقید، مخصص، منسوخ و مأول از سوی آنان احکام غیر ضروری را از قرآن استنباط کرد؟ وی به این پرسش پاسخ منفی می‌دهد و ادله‌ای را در وجه آن ذکر می‌کند که چکیده یکی از آنها چنین است:

روایات به صورت متواتر عدم جواز مراجعه به قرآن بدون مراجعه به روایات اهل بیت(ع) بیان کرده است و چنین علت آورده است که قرآن را فقط کسانی که با آن مخاطب بوده‌اند می‌فهمند و قرآن نسبت به اذهان عموم مردم به شکل معماست و صرفاً در سطح عقل‌های اهل ذکر(ع) نازل شده است و علم به ناسخ و منسوخ آن، آیاتی که به ظاهرش باقی مانده است و آیاتی که ظاهرش مراد نیست، فقط نزد اهل بیت(ع) است.<sup>۲</sup>

وی در جای دیگر از همان کتاب، همین مطلب را درباره قرآن بازگو کرده و اضافه می‌کند:  
همچنین بسیاری از روایات نبوی به صورت معماگونه نسبت به اذهان مردم است.<sup>۳</sup>

۱. نظیر آیه شریفه: «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْأُمُّطَهْرُونَ» که ظاهر آیه در سطح فقهی عدم جواز تماس بدون وضو با خط قرآن است، ولی ممکن است معنای عرفانی آن این باشد که کسانی که مقام تزکیه و طهارت از پلیدی‌ها نرسیده‌اند، از درک بواطن آن عاجزند.

۲. محدث استرآبادی، الفوائد المدینه، ص ۲۷۰. وی از ص ۲۲۰ تا ۲۲۵ این روایات را نقل کرده است و از ص ۱۸۰ به بعد ادله عدم جواز تمسک به استنباط ظن در احکام الهی را ذکر کرده است.

۳. همان، ص ۱۰۴؛ و نیز رک: ص ۱۷۸ و ۱۷۹؛ و نیز رک: حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۷۶؛ همو، بدایه الهدایه، ص ۱۲۰.

روح و محور اصلی سخن اخباری‌ها این است که مخاطب مستقیم همه آیات و در تعبیر برخی از آنان اکثر آیات قرآن کریم، پیامبر گرامی اسلام (ص) و اهل بیت عصمت و طهارت (ع) هستند و سایر مردم مخاطب مستقیم قرآن نیستند. همچنین مخاطب مستقیم اکثر روایات نبوی، اهل بیت عصمت و طهارت (ع) هستند و سایر مردم مخاطب مستقیم اکثر روایات نبوی نیستند.

**دیدگاه اصولیان:** غالب دانشوران اصولی مسلک معتقدند ظواهر قرآن و روایات نبوی حجت‌اند، همان‌گونه که اصل بسیاری از واجبات و محرمات را از قرآن و روایات استفاده می‌کنیم، خصوصیات و ویژگی‌های آنها را هم می‌توان از ظواهر قرآن و روایات استفاده کرد برای نمونه وحید بهبهانی می‌آورد:

همانا قرآن یقیناً کلام خداوند متعال است، پس هنگامی که مراد خداوند متعال از راه ظواهر به دست آمد، جای تردید در حجیت آن نیست [...] گاه دلالت قرآن قطعی است و گاه دلالت آن به شکل ظن قوی است و گاه دلالتش ظنی است؛ نظیر ظنی که از روایات به دست می‌آید. در حالی که ظن حاصل از روایات نزد اخباری‌ها قطعاً حجت است و هر دلیلی که حجیت ظن حاصل از روایات را ثابت می‌کند حجیت ظن حاصل از قرآن را هم دربر می‌گیرد، بلکه حجیت ظن حاصل از قرآن به طریق اولی ثابت می‌شود چراکه این ظن از سخن یقینی شارع به دست آمده است در حالی که ظن حاصل از روایات معلوم نیست که سخن شارع باشد؛ چون ممکن است کلام راوی باشد و اصلاً سخن شارع نباشد، یا سخن او باشد که نقل به معنا شده است.<sup>۱</sup>

وی در ادامه این سخن را که علم به قرآن فقط در اختیار امام معصوم (ع) است صرف توهم می‌شمرد و در وجه آن می‌آورد: تردیدی نیست که کودکان هم می‌فهمند که مراد خداوند متعال از آیه «لَا تَقْرَأُوا الْكُتُبَ»<sup>۲</sup> ممنوع بودن آن است.... و نیز می‌فهمند مراد از آیه: «فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ»<sup>۳</sup> جواز پیروی از آیات غیر متشابه است.<sup>۴</sup> میرزا ابوالقاسم قمی شاگرد وحید بهبهانی هم در این باره می‌آورد:

حق این است که می‌توان به محکومات قرآن عمل کرد، چه از قبیل نص باشند چه از قبیل ظاهر، برخلاف دیدگاه اخباری‌ها که گفته‌اند نمی‌توان به قرآن تمسک کرد.<sup>۵</sup>

۱. وحید بهبهانی، الفوائد الحائره، ص ۲۸۴ و ۲۸۵. ۲. اسراء، ۳۲.

۳. آل عمران، ۷. ۴. ر.ک: وحید بهبهانی، الفوائد الحائره، ص ۲۸۵.

۵. ر.ک: قمی، قوانین الاصول، ج ۱، ص ۳۹۳.



این دیدگاه در کلمات دیگر اصولیان هم آمده است.<sup>۱</sup> دیدگاه صحیح دیدگاه دوم است؛ چراکه قرآن خود را نور، کتاب مبین،<sup>۲</sup> هدایت‌کننده به راه قویم<sup>۳</sup> و تذکره‌دهنده<sup>۴</sup> می‌داند و مردم را به تفکر در آیات خود فرامی‌خواند<sup>۵</sup> به علاوه روایات متعدد که گروهی از آنها متواترند - نظیر حدیث ثقلین - مردم را به تمسک به قرآن فرامی‌خوانند.

بنابراین، از قرآن کریم و روایات معتبر می‌توان اهداف شارع را استظهار کرد.<sup>۶</sup> برای نمونه، آیاتی که با کلماتی که در بیان هدف و غرض ظهور دارند به کار رفته است به خوبی قابل استفاده در این زمینه است. برای نمونه علامه حلی در این باره می‌آورد:

دلالت بر علت گاهی قطعی است.. مثل لعلة کذا، یا لسبب کذا، یا لموجب کذا، یا من اجل کذا... و گاهی دلالت بر علت قطعی نیست و آن جایی است صرفاً یکی از حروف تعلیل به کار رفته است؛ مثل لام، من، ان و باء. لام، مثل قول خداوند متعال «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»<sup>۷</sup> و کلام پیامبر اسلام (ص) «كنت قد نهيتكم عن ادخار الاضاحی لاجل الدافة؛ یعنی قافله‌های در حال عبور، بر تعلیل دلالت می‌کند»<sup>۸</sup> وی در ادامه مثال‌هایی برای دلالت «کی»، «مِنْ» و «أَنْ» و «بِا» از آیات و روایات ذکر می‌کند.<sup>۹</sup> وی آنگاه استفاده تعلیل به شکل ایما و اشاره را به همراه اقسام و مثال‌هایش ذکر می‌کند.<sup>۱۰</sup>

## ب) روش عقلی

استفاده از عقل به سه شیوه ممکن است:

۱. شیوه قیاسی: این شیوه از کبرا و صغرا تشکیل شده است. هنگامی که از آیات و روایات معتبر، کبرای کلی به دست آمد و نسبت به وجود صغرای یقین حاصل شد، به صورت

- 
۱. برای نمونه، ر.ک: آخوند خراسانی، کفایة الاصول، ص ۲۸۱. مدعای ما این است که فهم قرآن کریم در حد تفسیر (نه تأویل) و فهم ظواهر الفاظ آن میسور همگان است و نه تنها معصومین آن را به خود منحصر نساختند، بلکه مردم را به آن تشویق و ترغیب کردند (جوادی آملی، تسنیم، ج ۱، ص ۹۰).
  ۲. مائده، ۱۵.
  ۳. اسراء، ۹.
  ۴. قمر، ۱۷.
  ۵. محمد، ۲۴.
  ۶. حتی اگر کسی دیدگاه اخباریان را هم داشته باشد که نمی‌توان از قرآن و روایات نبوی اهداف را به دست آورد ولی روایات امامان اهل بیت (ع) در این زمینه قابل تمسک‌اند.
  ۷. ذاریات، ۵۶.
  ۸. ر.ک: علامه حلی، نهاية الوصول، ج ۳، ص ۶۲۲ و ۶۲۳.
  ۹. ر.ک: همان، ص ۶۲۴ و ۶۲۵.
  ۱۰. ر.ک: همان، ص ۶۲۶.

طبیعی نسبت به حکم، علم به دست می‌آید. بسیاری از اصولیان امامیه این شیوه را معتبر دانسته و در استنباط حکم فقهی از آن استفاده کرده‌اند<sup>۱</sup> برای نمونه، علامه حلی چهار دلیل بر اعتبار این شیوه ارائه می‌کند که یکی از آنها چنین است:

احکام شرعی تابع مصالح مخفی است و شرع کاشف از این مصالح است؛ پس هنگامی که شارع بر علت حکم تنصیب کرد می‌فهمیم که این علت باعث و ایجاب‌کننده حکم است؛ از این رو، در هر موردی که علت حکم یافت شد معلول هم که حکم باشد، وجود خواهد داشت.<sup>۲</sup>

۲. شیوه استقرائی: استقراء آن است که مثلاً تک تک موارد احکام شارع در یک حوزه خاص بررسی شوند و هدف شارع در آن حوزه از راه استقراء و بررسی تک تک موارد به دست آید. استقراء به دو صورت است: استقراء تمام که بررسی هدف همه احکام شرعی در یک حوزه است و استقراء ناقص که بررسی هدف برخی احکام شرعی در یک حوزه است. دانشوران علم منطبق تنها استقراء تام را یقین‌آور و حجت دانسته‌اند و گفته‌اند که استقراء ناقص چون یقین‌آور نیست، حجت نیست.<sup>۳</sup> ولی از آنجا که در نزد عقلا، اطمینان، حجت و معتبر است و در علم فقه و اجتهاد به اطمینان اکتفا می‌شود؛ از این رو، اگر استقراء ناقص به حدی بود که باعث اطمینان فقیه شد، در این صورت این نوع استقراء علاوه بر استقراء تام کارایی خواهد داشت. افزون بر این، برخی اقسام استقراء به نوعی به بداهت عقلی نزدیک‌اند با یک نوع مماثلت کامل میان اقسام آنها به چشم می‌خورد، یا اینکه مبتنی بر نوعی تعلیل‌اند؛<sup>۴</sup> از این رو، حتی در صورتی که تام هم نباشد یقین‌آور یا دست‌کم اطمینان‌آور و در نتیجه، حجت است.<sup>۵</sup>

۳. شیوه تمثیلی: تمثیل آن است که ما به ثبوت هدف یک حکم شرعی یقین داریم (برای مثال، می‌دانیم هدف تحریم شرب خمر، از بین بردن عقل و ضرر داشتن است) ولی هدف حکم شرعی دیگر را نمی‌دانیم (مثلاً نمی‌دانیم هدف تحریم شرب مایع نجس چیست) ولی به دلیل شباهت میان آن دو در ضرر داشتن، گفته شود که هدف تحریم شرب مایع نجس هم ضرر داشتن است.

۱. این شیوه را قیاس منصوص‌العله می‌گویند. ۲. ر.ک: علامه حلی، نه‌ایة الوصول، ج ۳، ص ۶۰۴.  
 ۳. برای نمونه ر.ک: شهابی، رهبر خود، ص ۲۴۸-۲۴۶. ۴. برای اطلاع بیشتر ر.ک: مظفر، المنطق، ص ۲۹۷ و ۲۹۸.  
 ۵. شهید صدر تلاش کرده است تا استقراء را از راه حساب احتمالات اطمینان‌آور دانسته و در نتیجه حجیت و پذیرش آن را در فقه به اثبات رساند (ر.ک: صدر، المعالم الجدیدة للاصول، ص ۲۰۱ به بعد).

در صورتی که ممکن است هدف تحریم مایع نجس امر دیگری باشد و به صرف مشابهت دو چیز در یک امر - ضرر داشتن - نمی‌توان به هدف یقین پیدا کرد، بلکه نمی‌توان اطمینان بدان حاصل نمود، تا گفته شود اطمینان نزد عقلا حجت است. پس در اجتهاد و فقاہت هم می‌توان از آن استفاده کرد. از این رو، فقیهان امامیه تمثیل را - که همان قیاس فقهی است - به خودی خود حجت ندانسته‌اند، مگر اینکه به شکل مفید یقین یا اطمینان باشد که در این صورت معمولاً به روش‌های دیگر - نظیر قیاس منطقی، تجمیع قراین و شواهد - بازمی‌گردد.<sup>۱</sup>

### ج) روش تجربی<sup>۲</sup>

روش تجربی سنجیدن آثار و پیامدهای اجرای احکام شرعی در شرایط، زمان‌ها و محیط‌های گوناگون است تا معلوم شود آیا پیامدهای مثبت آن بر پیامدهای منفی غلبه دارد، یا نه؟ البته روشن است که این روش صرفاً در احکامی اعتبار دارد که اصلاً جنبه اخروی نداشته باشند، بلکه حتی احتمال اخروی بودن آن داده نشود.

۴. روش تجمیع قراین و شواهد: گاه دلالت آیه یا روایت در حد ظهور نیست و نمی‌توان به شکل معتبری آن هدف را به شارع نسبت داد، یا مثلاً استقرائی که صورت گرفته است به حدی نیست که به تنهایی باعث اطمینان، یا قطع به هدف شارع گردد، یا تجربه چنین اطمینانی را به همراه ندارد؛ در این صورت می‌توان این روش‌ها را که هر یک به تنهایی نه ظهورساز است و نه اطمینان‌آور، به هم ضمیمه کرد و احیاناً قراین و شواهد فراوانی را فراهم آورد تا زمینه اطمینان و قطع به اهداف شارع به دست آید.

۱. مظفر، المنطق، ص ۳۰۰ و ۳۰۱.

۲. استفاده از روش تجربی به ندرت در فقه مطرح شده است. برای نمونه علامه حلی به کسانی که گفته‌اند رویش موی خشن، نه بلوغ است و نه علامت بلوغ؛ چرا که مو در سر و دیگر اعضای بدن هم هست، می‌گوید: فرق میان این دو نوع مو ظاهر است؛ چرا که تجربه نشان می‌دهد که این نوع مو همواره بعد از بلوغ می‌روید، به خلاف دیگر موها (ر.ک: علامه حلی، تذکره الفقهاء، ج ۱۴، ص ۱۸۶). همچنین وحید بهبهانی یکی از قراین ترجیح در هنگام تعارض را موافقت حدیث با تجربه ذکر می‌کند (ر.ک: وحید بهبهانی، الفوائد الحائره، ص ۲۳۲) و در موارد دیگری هم از کلام فقه‌ها مطرح شده است (ر.ک: شهید ثانی، مسالک الافهام، ج ۱۲، ص ۷۱؛ محقق اردبیلی، مجمع الفائدة والبرهان، ج ۱۱، ص ۲۴۷ و ج ۱۳، ص ۲۷۵؛ نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۸، ص ۴۶۵-۴۶۷ و ج ۳۶، ص ۲۴۹ و ۲۶۴). درباره کیفیت نماز حاجت شکل‌های مختلفی در روایات آمده است. مرحوم سیدمحمدکاظم یزدی درباره یکی از آنها می‌گوید انجام این شکل آن مجرب است (یزدی، العروة الوثقی، ج ۲، ص ۱۰۹، فصل «فی صلاة قضاء الحاجات و کشف المهمات»).

همان‌گونه که پیش‌تر نیز اشاره شد، این روش روشی ترکیبی است که از انضمام چند روش دیگر به دست می‌آید و در صورتی حجت است که قراین و شواهد از نظر کمی و کیفی به حدی باشد که قطع آور، یا دست‌کم اطمینان‌آور باشد.<sup>۱</sup>

### شیوه‌های تأثیر دادن اهداف شارع در اجتهاد و تفقه

بعد از اینکه با روش‌های معتبر و قابل دفاع، اهداف شریعت و احکام فقهی را کشف کردیم، پرسش مهم این است چگونه و به چه شیوه‌هایی می‌توانیم این اهداف را در استنباط احکام دخالت دهیم؟

دخالت دادن اهداف شارع در اجتهاد، گاه به صورت مستقیم است و گاه به شکل قاعده فقهی و گاه بر اعتبار سند روایت تأثیرگذار است و گاه بر دلالت آیه یا روایت تأثیر می‌گذارد، گاه نیز در مقام تعارض می‌توان از آن استفاده کرد، گاه در نقش ادله حاکم و برتر ظاهر می‌شود؛ گاه در جهت صدور روایت تأثیر می‌گذارد؛ گاه به عنوان حکم ثانوی می‌توان به آن نگاه کرد؛ گاه مؤید اصل اولی است؛ گاه ممکن است در مقام تراحم به کار آید و گاه ممکن است بر فتوا دادن تأثیر بگذارد.

افزون بر این، اگر فراتر از فقه موجود نگاه کنیم ممکن است اهداف شارع در نظام‌سازی یا کشف نظام‌های مختلف سیاسی، اقتصادی و... به کار آید، یا در تدوین قانون اساسی، چشم‌اندازها، برنامه‌ریزی‌های اجتماعی، قانونگذاری‌های عادی به کار آید. همان‌گونه که ممکن است راهنمای قاضی در صدور حکم قضایی قرار گیرد، یا راهنمای مجری در برنامه‌ریزی‌ها جزئی یا اجرای آنها باشد. به هر حال، احتمال‌هایی که در این زمینه می‌توان طرح کرد بدین قرارند:

۱. برخی فقیهان به این روش در لابه‌لای کلماتشان اشاره کرده‌اند (برای نمونه ر.ک: وحید بهبهانی، الفوائد الحائره، ص ۳۰۰ به بعد؛ همو، مصابیح الظلام، ج ۱، ص ۵۷؛ کاشف الغطاء، کشف الغطاء، ج ۱، ص ۱۸۷ و ۱۸۸؛ آل‌کاشف الغطاء، الفردوس الاعلی، ص ۵۳ و ۵۴). برخی فقها تحت عنوان «تراکم الظنون» از آن یاد کرده‌اند (برای نمونه ر.ک: نراقی، عوائد الایام (۱۳۷۵ش/۱۴۱۷ق)، ص ۶۸۸) ولی بیشتر دانشوران فقه و اصول به تعبیری نظیر «انضمام القراین» یا «جمع القراین والشواهد» از آن یاد کرده‌اند (برای نمونه ر.ک: محقق اردبیلی، زبدة البیان فی احکام القرآن، ص ۶۹۰؛ نجفی، جواهر الکلام، ج ۱۰، ص ۲۸۸؛ بحرانی، الحدائق الناضرة، ج ۱، ص ۱۴؛ امام خمینی، کتاب البیع، ج ۴، ص ۵۸۰؛ خمینی، الطهارة الکبیره، ج ۱، ص ۳۲۵؛ حسینی سیستانی، قاعده لاضرر و لاضرار (تقریرات درس خارج فقه آیت‌الله سیستانی)، ص ۹۹)، در لابه‌لای کلمات اصولیان هم به مناسبت‌هایی به این بحث اشاره شده است (برای نمونه ر.ک: اصفهانی، هدایة المسترشدين، ج ۱، ص ۲۱۲ و ج ۳، ص ۴۵۱؛ موسوی قزوینی، تعلیقه علی معالم الاصول، ج ۳، ص ۷۹؛ صدر، دروس فی علم الاصول، الحلقة الثالثة، ج ۱، ص ۲۰۴؛ همو، المعالم الجدیدة للاصول، ص ۲۰۲).

۱. می‌توان از اهداف شارع مستقیماً حکم فقهی استنباط کرد.
۲. می‌توان با اهداف شارع قاعده فقهی ساخته و پرداخته کرد و از قاعده فقهی در استنباط استفاده نمود.
۳. موافقت با اهداف شارع قرینه‌ای بر صدور خبر ضعیف می‌شود و آن را قابل استناد در فقه می‌گرداند.
۴. موافقت با اهداف شارع نه تنها باعث تقویت خبر ضعیف است، بلکه یکی از شرایط اعتبار خبر واحد است.
۵. مخالفت با اهداف شارع باعث نفی اعتبار خبر واحد و امثال آن - نظیر اجماع - می‌شود.
۶. می‌توان از اهداف شارع در فهم مدلول آیات و روایات استفاده کرد؛ مثلاً قرینه معینه در هنگام اشتراک لفظی به حساب آید.
۷. مخالفت با اهداف شارع باعث انصراف مدلول آیه یا روایت می‌شود.
۸. مخالفت با اهداف شارع مانع انعقاد اطلاق می‌گردد.
۹. ظواهر ادله (نظیر عموم و اطلاق و...) هنگامی معتبرند که با اهداف شارع مخالف نباشد؛ از این رو، از ظواهر ادله به قرینه اهداف شارع رفع ید می‌کنیم مفاد آن را تأویل می‌کنیم، یا اطلاق آن را تقيید می‌زنیم، یا عموم آن را تخصیص می‌زنیم.
۱۰. اهداف شارع به منزله دلیل، حاکم است و بر ادله لفظیه تقدم و حکومت دارد.
۱۱. موافقت مضمون دلیل (نظیر روایت، اجماع) با اهداف شارع، یکی از مرجحات هنگام تعارض دو دلیل و مخالفت مضمون دلیل با اهداف شارع، باعث مرجوحیت و نفی اعتبار می‌شود.
۱۲. موافقت با اهداف شارع باعث تقویت قاعده اولی در صدور روایت از شأن ابلاغ حکم شرعی می‌شود.
۱۳. مخالفت با اهداف شارع قرینه‌ای بر عدم صدور روایت از شأن ابلاغ الهی می‌شود و باعث حمل روایت بر حکم موقعیتی می‌گردد.
۱۴. مخالفت با اهداف شارع قرینه‌ای بر تخصیص ازمانی حکم می‌گردد؛ لذا می‌گوییم: حکم گرچه در آن زمان برای تحقق هدفی بوده است، ولی الآن چون تأمین‌کننده آن هدف نیست، مد نظر شارع نیست و اگر در شرایط دیگری تأمین‌کننده بود، دوباره حکم باز می‌گردد.

۱۵. از اهداف شارع می‌توان در شناخت موضوع و ملاک واقعی حکم استفاده کرد؛ بدین معنا که به قرینه اهداف شارع از ظاهر موضوع، مأخوذ در لسان دلیل دست برداشت حال یا آن را تزییق کرد یا آن را توسعه داد.
۱۶. از اهداف شارع، می‌توان در جایی که اماره‌ای بر حکم شرعی نیست، هنگام شک و قبل از مراجعه به اصول، استفاده کرد.
۱۷. اهداف شارع را به عنوان دلیل ثانوی به حساب آورد؛ مثلاً بگوییم همان‌گونه که وضوی حرجی وجوب ندارد، خمس در شرایط غیر عادلانه هم وجوب ندارد.
۱۸. موافقت با اهداف شارع مرجحی در هنگام تراحم دو حکم به حساب می‌آید.
۱۹. خوف مخالفت با اهداف شارع موجب اعراض از افتاء و روی آوردن به احتیاط می‌شود.
۲۰. از اهداف شارع در تنظیم و ساخته و پرداخته کردن نظام‌های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و... تدوین قوانین اساسی می‌توان استفاده کرد.
۲۱. از اهداف شارع در تدوین چشم‌اندازها، برنامه‌ریزی‌های اجتماعی، و قانونگذاری و... می‌توان استفاده کرد.
۲۲. اهداف شارع راهنمای قانونگذار در گزینش یک فتوا باشد (قانونگذار فتوایی را انتخاب می‌کند که به اهداف شارع نزدیک است).
۲۳. اهداف شارع راهنمای قاضی در خلأهای قانونی در مراجعه به متون فقهی و انتخاب یک نظر فقهی باشد (قاضی در پرتو اهداف شارع نظری را انتخاب می‌کند که به اهداف شارع نزدیک‌تر است).

#### ۱. نقش اهداف شارع در استنباط حکم فقهی

در قرآن کریم و روایات معتبر اهداف متعددی برای احکام فقهی ذکر شده‌اند پرسش این است که آیا می‌توان از این اهداف به صورت مستقیم حکم فقهی استنباط کرد؛ مثلاً این اهداف را مبنای استدلال فقهی قرار داد اگر پاسخ مثبت است، چگونه می‌توان این روش را مستدل، موجه و قابل دفاع نمود و چه استدلال‌هایی می‌توان به سود آن فراهم آورد؟ و اگر پاسخ منفی است، چه موانع و استدلال‌های تضعیف‌کننده‌ای برای آن وجود دارد. به نظر می‌رسد می‌توان از اهداف شارع به صورت مستقیم در استنباط حکم فقهی استفاده کرد و می‌توان این دیدگاه را مستدل ساخت.<sup>۱</sup>

۱. همان‌گونه که برخی فقیهان در لابه‌لای مباحث فقهی استدلالی از این روش استفاده کرده‌اند. برای نمونه،

دلیل دیدگاه: آیات قرآن کریم به امور متعددی امر کرده‌اند که در میان آنها اهداف شارع نیز به چشم می‌خورد؛ اموری نظیر عدالت،<sup>۱</sup> احسان،<sup>۲</sup> معروف،<sup>۳</sup> اصلاح،<sup>۴</sup> قسط،<sup>۵</sup> سپردن امانت‌ها به افراد باصلاحیت<sup>۶</sup> و نیز از اموری مانند فحشا، منکر، بغی،<sup>۷</sup> افساد،<sup>۸</sup> اعتداء،<sup>۹</sup> تنازع<sup>۱۰</sup> و... نهی کرده‌اند.

همان‌گونه که مکلفان به اقامه نماز، ادای زکات، روزه گرفتن، حج به جا آوردن و... مأمور شده‌اند و باید این اوامر را امتثال کنند، باید امثال اوامر یادشده را هم امتثال کنند؛ بنابراین، امر به عدالت احسان، تقوا، قسط و سپردن امانت‌ها به افراد دارای صلاحیت، لزوم امتثال خواهد داشت.

همان‌گونه که مکلفان باید نهی از غیبت، تهمت، دروغ و... را امتثال کنند، باید امثال نواهی یادشده را هم امتثال کنند. ممکن است به این استدلال اشکالاتی مطرح شود که نقل و بررسی کنیم:

اشکال اول: آیاتی که به قسط، عدل، احسان، اصلاح، معروف... دستور می‌دهند، می‌خواهند مکلفان واقع این امور را اتیان کنند. همچنین آیاتی که از ظلم، بغی، اعتداء، افساد، منکر، فحشا نهی می‌کنند از مکلفان می‌خواهند که از ظلم، بغی، اعتداء، افساد، عمل به فحشا و منکر واقعی پرهیز کنند بنابراین، این آیات به آنچه نزد شارع قسط، عدل، احسان، اصلاح، معروف است دستور می‌دهند و از آنچه نزد شارع، ظلم، بغی، اعتداء و افساد و انجام فحشا و منکر است باز می‌دارند.

پاسخ: صحیح است که مطلوب آیات امرکننده به عدل، قسط، معروف، اصلاح و احسان انجام واقع این امور است. همان‌گونه که مطلوب آیات نهی‌کننده از ظلم، بغی، فحشا، منکر،

میرزا ابوالقاسم قمی برای مشروعیت عبادات صبی به ادله‌ای استدلال می‌کند که یکی از آنها این است که اگر عبادات صبی مشروع نباشد، ظلم لازم می‌آید و ظلم از ساخت ربوبی پیراسته است (ر.ک: قمی، غنایم الایام، ج ۱، ص ۷۰؛ نیز ر.ک: شهید اول، الدروس الشرعیه، ج ۳، ص ۳۱۴؛ همو، القواعد والفوائد، ج ۱، ص ۱۴۱ و ۲۱۷؛ ج ۲، ص ۲۳، ۴۲، ۱۸۳، ۳۲۱ و ج ۲، ص ۲۳، ۴۵؛ برای اطلاع بیشتر در این زمینه ر.ک: ضیائی فر، اهداف احکام فقهی با تأکید بر دیدگاه شهید اول، چاپ شده در: مجموعه مقالات کنگره بین المللی شهید اول (فقه و اصول)، ش ۵، ص ۱۰۸ به بعد).

۱. «أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى» (مانده، ۸).
۲. «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى» (نحل، ۹۰).
۳. «وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ» (اعراف، ۱۹۹)؛ «عَاشِرُوهُمْ بِالْمَعْرُوفِ» (نساء، ۱۹).
۴. «أُضْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ» (انفال، ۱)؛ «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأُضْلِحُوا بَيْنَ أَخْوَيْكُمْ» (حجرات، ۱۰).
۵. «يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوْمِينَ بِالْقِسْطِ» (نساء، ۱۳۵). ۶. «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا» (نساء، ۵۸).
۷. «وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ» (نحل، ۹۰).
۸. «لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ» (بقره، ۱۱)؛ «وَلَا تَغْنَوُا فِي الْأَرْضِ فَسِيدِينَ» (بقره، ۶۰).
۹. «لَا تَغْنَوُا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُغْنَوِينَ» (بقره، ۱۹۰). ۱۰. «وَلَا تَنَزَعُوا فَنَفْسِلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ» (انفال، ۴۶).

اعتداء و افساد پرهیز از واقع این امور است، ولی مخاطب این آیات عرف مردم جامعه‌اند و فهم آنان، راه فهمیدن مطلوب امر و نهی شارع است.<sup>۱</sup> آری، شارع می‌تواند فهم عرف را در مواردی تخطئه کند، ولی اینکه کلاً بگوید قسط و عدلی را اتیان کنید که نزد من قسط و عدل است، از بغی و ظلمی پرهیز کنید که نزد من بغی، ظلم است و در عین حال بگوییم که قسط و عدل نزد مردم با آنچه نزد شارع است متفاوت است، بغی و ظلم نزد شارع غیر از چیزی است که مردم از بغی و ظلم می‌فهمند، چنین خطابی اساساً لغو است - چون مردم از آن چیزی نمی‌فهمند - و ساحت شارع حکیم از لغو پیراسته است پس باید بگوییم که امثال این آیات به واقع آنچه قسط، عدل، احسان و اصلاح است امر می‌کند و از واقع آنچه بغی، ظلم، اعتداء و افساد است نهی می‌کند و فهم عرف مردم راه شناخت امثال این مفاهیم است. آری، ممکن است شارع در برخی موارد نظر دیگری داشته باشد و عرف را تخطئه کند نظیر حق مازّه و حق شفعه؛<sup>۲</sup> از این رو، برخی فقها گفته‌اند اگر گفته شود که مراد از مثلاً باطل چیزی است که نزد شارع باطل به حساب می‌آید، امر و نهی شارع به آن لغو است و شارع حکیم از لغو پیراسته است.<sup>۳</sup>

**اشکال دوم:** آن‌گونه که از آیات و روایات استفاده می‌شود، یکی از شؤون پیامبر گرامی اسلام (ص) و امامان اهل بیت (ع) تفسیر شریعت است<sup>۴</sup> مقتضای این شأن آن است که عرف

۱. همان‌گونه که فقیهان بسیاری بر این نکته تأکید کرده‌اند (برای نمونه: امام خمینی، کتاب البیع، ج ۱، ص ۴۸۷، ۱۸۹؛ ج ۳، ص ۴۶۷؛ ج ۴، ص ۷۶، ۱۱۹، ۲۳۸ و ج ۵، ص ۱۳۹، ۲۵۶؛ همو، الاستصحاب، ص ۱۵۹؛ حسینی میلانی، کتاب الشهادات (تقریرات درس خارج فقه آیت‌الله گلپایگانی)، ج ۱، ص ۲۶۱؛ محقق اردبیلی، مجمع الفائدة والبرهان، ج ۸، ص ۳۸۷؛ نراقی، عوائد الایام (۱۳۷۵/ش ۱۴۱۷ق)، ص ۵۷؛ نجفی، جواهر الکلام، ج ۵، ص ۳۰۹؛ شیخ انصاری، کتاب الزکاة، ص ۲۹۸؛ همو، کتاب الطهارة، ج ۱، ص ۲۹۱؛ خمینی، الصوم، ص ۳۶۳؛ همو، کتاب الطهارة، ج ۲، ص ۸۹؛ همو، مستند تحریر الوسیله، ج ۲، ص ۱۸؛ حسینی مراغی، العناوین، ج ۱، ص ۲۲۰ و ج ۲، ص ۲۲۵۱ و ۲۵۶؛ نراقی، جامع السعادات، ج ۳، ص ۵۹؛ اراکی، شرح نجات العباد، ج ۱، ص ۱۱۳).

البته برخی فقها گفته‌اند تشخیص مفاهیم به نظر عرف است، ولی تشخیص مصادیق به نظر عرف نیست، بلکه موکول به عقل است (برای نمونه ر.ک: آخوند خراسانی، کفایة الاصول، ص ۷۷). جامعه مدرسین یا گفته‌اند تطبیق مفهوم بر مصادیق به نظر عرف نیست (برای نمونه ر.ک: موسوی بجنوردی، القواعد الفقهیه، ج ۱، ص ۷).

۲. بسیاری از فقیهان در لابه‌لای مباحث فقهی به این مطلب اشاره کرده‌اند؛ برای نمونه، درباره آیه: «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبُطْلِ» (نساء، ۲۹) گفته‌اند مراد چیزی است که نزد عرف باطل است (برای نمونه ر.ک: سبحانی، نخبة الازهار فی احکام الخیار (تقریرات درس خارج فقه آیت‌الله شیخ الشریعة اصفهانی)، ص ۴۲؛ نیز ر.ک: نجفی، جواهر الکلام، ج ۱۳، ص ۹۹؛ امام خمینی، کتاب البیع، ج ۲، ص ۱۳۴؛ آخوند خراسانی، حاشیة المکاسب، ص ۱۴۷، ۱۸۳؛ طباطبایی بزدی، حاشیة المکاسب، ج ۱، ص ۱۳؛ اصفهانی، حاشیة المکاسب، ج ۳، ص ۱۰؛ حسینی روحانی، فقه الصادق، ج ۱۴، ص ۶۳؛ همو، منهاج الفقاهه، ج ۱، ص ۶۹).

۳. برای نمونه ر.ک: تبریزی، ارشاد الطالب الی التعلیق علی المکاسب، ج ۱، ص ۶.

۴. برای نمونه ر.ک: ضیائی فر، «شؤون معصوم و نقش آن در شناخت تعالیم دین»، فصلنامه نقد و نظر، شماره پیاپی



مردم، مستقیم به آیات قرآن مراجعه نکنند، بلکه آیات را از کانال تفسیر پیامبر(ص) و امامان اهل بیت(ع) بفهمند. آیه نهی از اتباع متشابه<sup>۱</sup> و روایات نهی کننده از تفسیر به رأی<sup>۲</sup> هم این مطلب را تأیید می کند.

**پاسخ: اولاً،** معنای شأن تفسیر پیامبر(ص) و امام(ع) آن نیست که دیگران حق تفسیر قرآن و سنت را ندارند؛ چراکه در این صورت معنای این سخن چنین خواهد بود که قرآن فقط برای پیامبر(ص) و اهل بیت(ع) نازل شده است؛ در حالی که آیات قرآن به روشنی خود را بیان<sup>۳</sup> و بلاغ<sup>۴</sup> و ذکر<sup>۵</sup> و هدایت<sup>۶</sup> برای مردم می شمرد. افزون بر این آیه ۴۴ سوره نحل که شأن تفسیر را برای پیامبر(ص) بیان می کند، پس آن هم برای مردم هم حق تفکر را می آورد.<sup>۷</sup>

فهم ظواهر قرآن پیروی از متشابه نیست، بلکه پیروی از محکومات است؛ همان گونه که تفسیر به رأی نیست، بلکه فهم کتابی قابل فهم<sup>۸</sup> است که مردم را به تدبر در آیات خود فراخوانده است.<sup>۹</sup>

**ثانیاً،** معنای مراجعه به آیات قرآن این نیست که به روایات پیامبر گرامی(ص) و امامان اهل بیت(ع) مراجعه نشود، بلکه در فهم مفاد آیات از روایات هم استفاده می شود، چنان که فهم متعارف هم حجت است. آری اگر چیزی به قرآن نسبت داده شود، یا برداشتی از قرآن صورت گیرد که فهم و برداشت متعارف نیست یا با مفاد روایات معتبر سازگاری ندارد حجیت و اعتباری نخواهد داشت، ولی فهم متعارف غیر متعارض با روایات معتبر، حجت و دارای اعتبار است.

**ثالثاً،** اگر نباید مردم در هیچ موردی به قرآن مراجعه کنند، بلکه فقط باید به روایات رجوع داشته باشند، این معنایش نفی مرجعیت قرآن است - که اخباری ها می گویند - این

۶۲، ص ۶۱ و همو «شؤون پیامبر(ص) و نقش آن در اجتهاد»، فصلنامه کاوشی نو در فقه اسلامی، س ۱۴، ش ۵۴، زمستان ۱۳۸۶، ص ۴۱ و ۴۲.

۱. «فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ» (آل عمران، ۷).

۲. رک: بحرانی، البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۱۹.

۳. «هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ» (آل عمران، ۱۳۸)؛ «الرَّكَعَ الَّذِي فِيهِ الْكُتُبُ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ» (حجر، ۲۰۱).

۴. «هَذَا بَلَّغٌ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمُوا أَنَّمَا هُوَ إِلَهُ الْوَحْدُ وَلِيَذَّكَّرُوا أُولَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَ اللَّهُ» (ابراهیم، ۵۲).

۵. «ص وَالْقُرْآنَ ذِي الذِّكْرِ» (سوره ص، ۱)؛ «وَلَقَدْ نَسَرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ» (قمر، ۱۷).

۶. «قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ» (فصلت، ۴۴).

۷. «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (نحل، ۴۴).

۸. «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقُرْآنُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ» (فصلت، ۳).

۹. «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبِ أَقْفَالِهَا» (محمد، ۲۴)؛ «كُتِبَ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكًا لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ» (يوسف، ۲) و نیز رک: زخرف، ۳.

سخن با خود روایات سازگار نیست؛ روایاتی نظیر حدیث متواتر ثقلین<sup>۱</sup> که مرجعیت قرآن و اهل بیت(ع) بیان می‌کند، روایات متعدد معتبری که مرجعیت قرآن را در هنگام تعارض روایات بیان می‌کند.<sup>۲</sup> بلکه حجیت روایات را بدون هماهنگی و همخوانی مفاد آنها با قرآن نفی می‌کند.<sup>۳</sup>

**اشکال سوم:** اگر بنا باشد به آیات و روایات معتبری که اهداف شارع را بیان می‌کنند به صورت مستقیم مراجعه شود و حکم شرعی از درون این کلیات به دست آید، لازمه‌اش این است که احکام جزئی شرعی نادیده گرفته شوند؛ مثلاً آیات شریفه به قسط و عدل دستور داده‌اند و مردم هم همین دستور را نصب‌العین قرار می‌دهند، یا مثلاً در باب ارث می‌گویند مقتضای عدالت این است که ارث پسر و دختر برابر باشد، پس دیگر نیازی به احکام جزئی شرعی در مسائل ارث نیست و همین‌گونه در دیگر ابواب فقهی.

**پاسخ:** گاه می‌خواهیم از آیات و روایات معتبری که اهداف کلان شارع را بیان می‌کنند به صورت مستقیم در حوزه‌ای که احکام خاص شرعی به روش معتبری به اثبات رسیده‌اند استفاده کنیم، نظیر باب ارث و گاه می‌خواهیم به صورت مستقیم در مسائلی استفاده کنیم که شریعت به صورت روشنی حکم آن را بیان نکرده است، بلکه باید به روش اجتهادی صحیح و معتبر حکم مسئله را به دست آورد. محل بحث، مسائل اجتهادی نوپیدا هستند نه مسائل منصوص پیشین.<sup>۴</sup>

در حوزه مسائل اجتهادی - به‌ویژه مسائل نوپیدا - همان‌گونه که ممکن است برای برخی مسائل عموم یا اطلاقی به دست آورد، یا با تمسک به اجماع، اولویت و سیره و... دلیل و

۱. ر.ک: وشنوی، حدیث الثقلین، ص ۱۳ به بعد. ۲. برای نمونه ر.ک: حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۹، ص ۱۰۶. ۳. برای نمونه ر.ک: کلینی، الاصول من الکافی، ج ۱، ص ۶۹؛ و نیز ر.ک: فاضل تونی، الوافی، ص ۳۳۳؛ نراقی، جامع السعادات، ج ۳، ص ۱۴۴ و ۲۷۰؛ علامه طباطبایی، المیزان، ج ۱۵، ص ۱۶۱؛ حسینی سیستانی، قاعدة لا ضرر ولا ضرار (تقریرات درس خارج فقه آیت‌الله سیستانی)، ص ۲۱۲؛ السید عدنان قطیفی، الرافد فی علم الاصول (تقریرات درس خارج اصول آیت‌الله سیستانی)، ص ۱۱ و ۱۲؛ خمینی، تقریرات فی الاصول، ج ۵، ص ۳۸۴. صاحب جواهر در بحث مضیق یا موسع بودن وقت نماز قضا که دو دسته روایت متعارض درباره آن وجود دارد روایات موسع بودن وقت نماز قضا را موافق با قرآن دانسته و در وجه آن می‌آورد: «فمن هنا امر الائمة(ع) بالعرض علی الكتاب لسلامته من الکذب والاختلاف، لکن من المعلوم ارادة النصوص القرآنیة منه او الظواهر التي لا یحتاج فهم معناها الی العصمة البرانیة او احتیاج، لکن علی سبیل التنبیه للغير بحیث یكون بعد الوقوف هو الظاهر المراد لديه، لا الآیات التي ورد تفسیرها بالاخبار الظنیة التي تلحق من جهتها بالبطون الخفیة، و علی فرض صحتها بالسر المخزون والعلم المکنون، اذ ذاک فی الحقیقة عرض علی الخیر الذی لا مزیة له علی المعروض (نجفی، جواهر الکلام، ج ۱۳، ص ۹۹).

۴. به تعبیر فنی از مسائل منصوصه نیست، بلکه از مسائل تفریعی و استنباطی به حساب می‌آید. همان‌گونه که برخی فقها هم اختلاف اجتهاد در این قبیل مسائل را طبیعی دانسته‌اند (برای نمونه ر.ک: شهید اول، ذکری الشیعه، ج ۱، ص ۵۹ و ۶۰؛ بحرانی، الحدائق الناضرة، ج ۱، ص ۱۷؛ صدر، نهابة الدراية فی شرح الوجیزه، ص ۱۲).

مستندی برای مسئله دست و پا کرد، نیز ممکن است بتوان با تمسک به آیات و روایات معتبری که اهداف را بیان می‌کنند، دلیل تازه‌ای به دست آورد. مثلاً حق اختراع و تألیف از زمره حقوق نوپیدا هستند، آیا می‌توان دلیلی برای شرعی بودن این حق به دست آورد؟ ممکن است کسی با اطلاق دلیلی این حق را اثبات کند، ولی می‌توان با آیات نهی از ظلم، و اعتداء این حق را اثبات کرد، بلکه بالاتر از آن، گفت که تعدی به این حق باعث ضمان می‌شود؟ آیات فراوانی از اعتداء، بغی و ظلم نهی می‌کند.

ارتکاز عمومی عقلاً این است که برای مخترع، مؤلف، نویسنده، مترجم، پدیدآورنده اثر هنری و ادبی، حقی قائل‌اند، به گونه‌ای که اگر کسی این حق را نادیده بگیرد، یا به آن تجاوز کند، وی را ظالم و معتدی به حساب می‌آورند، بلکه از آن به سرقت علمی، فنی، هنری، ادبی و... تعبیر می‌کنند.

بنابراین، آیات، کبرای حرمت ظلم، اعتداء و بغی را ثابت می‌کنند و عرف عمومی جامعه صغرای آن را تشخیص می‌دهد و طبق آن می‌توان به حرمت ظلم و تعدی نسبت به حق اثر علمی، فنی، هنری، ادبی و... حکم کرد، بلکه شاید بتوان حق مقابله به مثل را ثابت کرد،<sup>۱</sup> بلکه شاید بتوان حکم وضعی ضمان را هم بر عهده معتدی قرار داد.

**اشکال چهارم:** اگر احکام و امرها و نهی‌های دیگری که تأمین‌کننده اهداف‌اند جایگزین امرها و نهی‌های کتاب و سنت شوند، به مرور زمان چیزی از احکام کتاب و سنت باقی نخواهد ماند و این معنایش نسخ و ناکارآمدی احکام کتاب و سنت خواهد بود و به صورت طبیعی باید شریعت را به کنار نهاد.

به علاوه، ممکن است نهایت تلاش بشر به شناخت احکام و قوانینی ختم شود که کارایی دنیوی مثبتی دارند، ولی روشن نیست که پیامدهای اخروی این احکام چیست، در حالی که شارع علیم و حکیم که احکام فقهی را برای رسیدن به آن اهداف و مقاصد تعیین کرده، هم پیامدهای اخروی آنها را می‌داند و هم پیامدهای دنیوی آنها را.

**پاسخ:** همان‌گونه که در پاسخ به اشکال پیشین گذشت، مراد این نیست که در حوزه احکام منصوص، از اهداف شارع استفاده شود، بلکه در مواردی که حکم صریح و خاص شارع وجود ندارد، به آیات و روایات معتبری که اهداف شارع را بیان می‌کنند تمسک می‌شود. افزون بر این، تمسک به این آیات و روایات نیز تمسک به دین و شریعت است، بلکه این تمسک ترجیح دارد؛ چراکه در احکام استنباط شده احتمال خصوصیت از جهت زمان،

۱. چون قرآن کریم می‌فرماید: «فَمَنْ أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ» (بقره، ۱۹۴).

مکان و اشخاص داده می‌شود. به‌ویژه این مطلب در احکام استنباط شده از روایات بسیار روشن است. ولی در اهداف به دست آمده از قرآن و روایات، چنین احتمالی یا به کلی وجود ندارد، یا بسیار ضعیف است.

**اشکال پنجم:** ممکن است علتی که از آیه یا روایت استفاده شده، علت تامه حکم نباشد که حکم شرعی ثبوتاً و عدماً دائرمدار آن است، بلکه جزء‌العله، یا حکمت حکم باشد و در جای خود ثابت شده است که با صرف وجود حکمت یا جزء‌العله نمی‌توان وجود حکم شرعی را ثابت کرد. به علاوه، گاه شارع حکم را وسیع‌تر از علت واقعی آن جعل می‌کند؛ مثلاً علت حرمت شرب خمر، اسکار است و به صورت طبیعی آشامیدن مقداری از خمر، حرام خواهد بود که نوعاً باعث مست‌کنندگی می‌شود، نه خوردن یک قطره آن در حالی که شارع آشامیدن یک قطره از خمر را هم حرام کرده است.

**پاسخ:** فرض بر این است که آیه یا روایت معتبر به شکل معتبری بر علت حکم دلالت کرده است؛ حال یا قطع و اطمینان به علت حاصل شده است، یا از طریق ظن معتبری نظیر ظواهر، این مطلب به دست آمده است و ظاهر علیت آن است که امر دیگری در آن دخالت ندارد؛ یعنی جزء‌العله نیست؛ به هر حال، جزء‌العله بودن به دلیل معتبری نیاز دارد. آری، اگر علت بودن با دلیل معتبری به دست نیاید، نمی‌توان از آن در اجتهاد استفاده کرد و این خارج از محل بحث است.

اما اینکه گاه شارع حکم را وسیع‌تر از مورد علت وضع می‌کند، به دلیل عناوین دیگری چون اهمیت موضوع است که اتفاقاً در این موارد، هم دلیل عام داریم - نظیر جان، آبرو، ناموس و مال مردم - یا دلیل خاصی بر اهمیت آن داریم؛ همان‌گونه که درباره آشامیدن خمر داریم که شارع به دلیل اهمیت آن مقدار کم آن را هم که مست‌کننده نیست، حرام کرده است. پس اگر ذیل آن عناوین عام قرار گرفت، یا دلیل خاصی بر لزوم احتیاط و تجنب از آن بود، بدان عمل می‌شود؛ وگرنه به مقتضای قاعده اولی که همان مطابقت حکم با علت آن است، رفتار می‌شود.

## ۲. اهداف شارع به مثابه قاعده فقهی

یکی از شیوه‌های استفاده از اهداف شارع در اجتهاد و فقهت استفاده از آن به قاعده فقهی است. برای روشن شدن این استفاده لازم است معنای قاعده فقهی روشن شود و تفاوت آن با مسئله فقهی و مسئله اصولی آشکار گردد.

**تعریف قاعده فقهی و تفاوت آن با مسئله فقهی و قاعده اصولی:** قاعده، هر امر کلی است که تمام جزئیات و مصادیق بر آن منطبق و مبتنی هستند<sup>۱</sup> و بر همین اساس، قاعده فقهی امری کلی است که جزئیات فراوانی را زیر پوشش قرار می‌دهد و این جزئیات احکام فقهی هستند. بنابراین، قاعده فقهی با مسئله فقهی از این جهت که مستقیماً به موضوع علم فقه (عمل مکلف) مربوط‌اند، اشتراک دارند؛ ولی یکی از تفاوت‌های مهم قاعده فقهی با مسئله فقهی آن است که قاعده فقهی کلی است و می‌تواند مصادیق گوناگونی را که به امور و افعال گوناگونی تعلق دارد دربرگیرد و در ابواب مختلف فقهی جریان یابد،<sup>۲</sup> ولی مسئله فقهی به یک امر تعلق دارد.<sup>۳</sup>

قاعده فقهی با مسئله اصولی از نظر کلی بودن اشتراک دارند، ولی تفاوت در این است که در مسئله اصولی مطلوب نتیجه مسئله اصولی است؛ ولی در قاعده فقهی مطلوب مصداق‌های آن است؛<sup>۴</sup> به سخن دیگر، مسئله اصولی در مقدمات استدلال فقهی قرار می‌گیرد و غالباً<sup>۵</sup> به کارگیری آن از عهده مجتهد برمی‌آید ولی قاعده فقهی در مقدمات

۱. فخرالمحققین در تعریف قاعده می‌آورد: «هی امر کلی بیتی علیه غیره و یستفاد حکم غیره منه فیهی کالکلی لجزئیاته والاصل لفروعه» (فخر المحققین، ایضاح الفوائد، ج ۱، ص ۸). برخی دیگر هم آورده‌اند: «انها امر کلی منطبق علی جمیع جزئیاته عند تصرف احکامها منه» (تهانوی، کشف اصطلاحات الفنون، ج ۵، ص ۱۱۷۶).

۲. مثلاً قاعده «ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده» یک قاعده فقهی است که در ابواب مختلفی جریان می‌یابد؛ هم شامل عقد بیع و اجاره و... که از عقود لازم‌اند می‌شود و هم شامل عقد عاریه و هبه که عقد جایز هستند می‌شود، بلکه بنا بر تفسیری شامل ایقاعات نظیر جعاله و طلاق خلع هم می‌شود (ر.ک: موسوی بجنوردی، القواعد الفقهیه، ج ۲، ص ۹۱). یا قاعده لا حرج بر بسیاری از ادله احکام حاکم است و در بسیاری از احکام فقهی جاری و ساری است.

۳. ر.ک: موسوی بجنوردی، همان، ج ۱، ص ۵؛ مکارم شیرازی، القواعد الفقهیه، ج ۱، ص ۱۷. استاد محمود شهبانی در تعریف قاعده فقهیه و تفاوت آن با مسئله فقهی می‌آورد: «قاعده فقهی قضیه‌ای است که حکم محمولی آن به فعل یا ذاتی خاص متعلق نباشد، بلکه بسیاری از افعال یا ذوات متفرق را که عنوان حکم محمولی بر آنها صادق است، شامل باشد، خواه آن حکم محمولی حکم واقعی اولی باشد، از قبیل قاعده «ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده» و عکس آن «ما لا یضمن بصحیحه لا یضمن بفاسده» که شامل انواع معاوضه‌های متفرقه است، یا حکم واقعی ثانوی باشد از قبیل قاعده «لا ضرر» و قاعده «لا حرج» که در همه ابواب فقه ممکن است مورد پیدا کند و اجرا شود یا حکم ظاهری باشد از قبیل قاعده «تجاوز» و قاعده «فراغ».

از آنچه گفته شد دانسته می‌شود که میان مسئله فقهی و قاعده فقهی از لحاظ نتیجه تفاوتی نیست چه مفاد هر دو قضیه حکمی است جزئی و عملی، به این معنی که ابتدا و بلاواسطه به عمل مکلف ارتباط و تعلق دارد لیکن این دو قضیه را از حیث چگونگی موضوع و هم از حیث محمول با یکدیگر تفاوت است زیرا موضوع در مسئله فقهی فعل یا ذاتی است خاص به خلاف آن دو قاعده فقهی و محمول در مسئله فقهی فقط حکم واقعی اولی است به خلاف قاعده که محمول در آن اعم است از حکم واقعی و ظاهری و از واقعی اولی و ثانوی» (شهبانی، قواعد فقه، ص ۹ و ۱۰).

۴. ر.ک: امام خمینی، انوار الهدایه، ج ۱، ص ۴۴ و ۴۵.

۵. این قید بدان جهت است که مقلد برخی مسائل اصولی را در برخی موارد به کار می‌گیرد، نظیر استصحاب و برائت در شبهات موضوعی.

استدلال فقهی قرار نمی‌گیرد، بلکه به کارگیری آن از قبیل تطبیق امر کلی بر مورد جزئی است و این تطبیق به استدلال نیاز ندارد؛ از این رو، این قابلیت را دارد که غیر مجتهد هم این تطبیق را انجام دهد و مفاد قاعده فقهی، حکم فقهی کلی است که مستقیماً و بدون واسطه به مکلف مربوط می‌شود.<sup>۱</sup>

آیا می‌شود از اهداف شارع قاعده فقهی ساخته و پرداخته کرد و به واسطه تطبیق آن حکم فقهی را به دست آورد؛ برای مثال، از آیاتی که ظلم را تقبیح می‌کنند یا از بغی و اعتداء نهی می‌کنند قاعده‌ای به دست آورد که نظیر قاعده نفی حرج و لا ضرر بر ادله احکام اولیه حاکم باشد، یا از آیاتی که فتنه را تقبیح می‌کنند یا از فساد و تنازع نهی می‌کنند قاعده نظیر قواعد یادشده به دست آورد که بر ادله احکام اولیه حاکم باشند، بلکه بالاتر از آن، آیا می‌توان از ادله‌ای که به قسط، عدل، احسان، اصلاح و... امر می‌کنند قواعدی فقهی به دست آورد و به واسطه تطبیق آنها به حکم فقهی دست یافت؟

از آنجا که مفاد ادله قسم اول جنبه سلبی دارند و در نقش ناظر و حاکم بر ادله احکام اولیه ظاهر می‌شوند؛ از این رو، در عنوان دیگری از آن بحث می‌کنیم و در این عنوان صرفاً به ادله ایجابی می‌پردازیم و ادله‌ای را که می‌توان در این زمینه ارائه کرد، نقل و بررسی می‌کنیم.

**دلیل اول: آیات و روایات جامعیت دین و شریعت:** آیات و روایات متعددی جامعیت دین و شریعت را بیان می‌کنند. لازمه این آیات و روایات آن است که احکام شرعی در همه زمینه‌های فردی و اجتماعی را می‌توان به دست آورد و فرد و جامعه اسلامی را اداره کرد در حالی که فقه کنونی به رغم مزایای فراوانی که دارد، احکام و قوانین اداره جامعه در عرصه‌های مختلف سیاسی،<sup>۲</sup> اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی، خانوادگی، قضایی و... را

۱. ر.ک: محمد اسحاق فیاض، محاضرات فی اصول الفقه (تقریرات درس خارج اصول آیت‌الله خویی)، ج ۱، ص ۱۱۸؛ هاشمی شاهرودی، بحوث فی علم الاصول (تقریرات درس خارج اصول آیت‌الله صدر)، ج ۱، ص ۲۶-۲۲؛ فاضل لنکرانی، مقدمه القواعد الفقهیه، چاپ شده در: القواعد الفقهیه، ج ۱، ص ۱۳-۲۲. استاد محمود شهبایی در این باره می‌آورد: «قاعده فقهی با همه شباهتی که به مسئله اصولی دارد از لحاظ نتیجه و مفاد به کلی با آن متفاوت و متغایر است، چه نتیجه و مفاد در مسئله اصولی همیشه حکمی است کلی که ابتدا و بلاواسطه با آحاد مکلفان و اعمال آنان مرتبط نیست، بلکه ثانیاً و به واسطه تطبیق آن بر موارد خاص و مواد جزئی به اشخاص مکلف و اعمال ایشان ارتباط و تعلق پیدا می‌کند به خلاف نتیجه و مفاد قاعده فقهی؛ زیرا مفاد آن چنین نیست که همیشه حکمی کلی باشد، بلکه غالباً حکمی جزئی از آن استفاده می‌شود که ابتدائاً و بی‌واسطه به عمل اشخاص مکلف مربوط و متعلق است» (شهبایی، قواعد فقه، ص ۱۱).

۲. از این رو فقیه متبحری نظیر امام خمینی که سال‌ها به تحصیل، تحقیق و تدریس فقه و اصول پرداخته است، پس از عهده‌دار شدن رهبری نظام اسلامی و درگیری ملموس با مشکلات و مسائل فقهی مورد نیاز برای اداره جامعه نوشت: «روحانیت تا در همه مسائل حضور فعال نداشته باشد نمی‌تواند درک کند که اجتهاد مصطلح برای اداره

کمتر دارد. از این رو، باید از روش‌های معتبر دیگری استفاده کرد. یکی از این روش‌ها ساخته و پرداخته کردن قواعد فقهی از قرآن و روایات معتبر است تا بتوان نیازهای نوپیدای انسان و جامعه را پاسخ داد.

برخی روایات نیز به این مطلب اشاره دارند؛ برای نمونه، در روایتی از امام صادق (ع) آمده است: «ما من امر یختلف فیہ اثنان الا وله اصل فی کتاب الله عزوجل و لکنه لا تبلیغه عقول الرجال؛<sup>۱</sup> هیچ چیزی نیست که دو نفر درباره آن اختلاف دارند، مگر اینکه اصل آن در کتاب خداوند است ولی عقول [اکثر] انسان‌ها به آن نمی‌رسد».

به نظر می‌رسد مراد از اصل، یا قاعده‌ای کلی است که جزئیات فراوانی را دربر می‌گیرد، یا معنای گسترده‌تری است که قاعده کلی را نیز دربر می‌گیرد. به هر حال، قاعده کلی قدر متیقن معنای آن است نکته‌ای که این برداشت را تأیید می‌کند آن است که در روایت دیگری درباره بچه‌ای که به دنیا آمده، فقط مخرج عقب دارد لذا معلوم نیست دختر است یا پسر، گفته شده است که به قرعه عمل می‌شود آنگاه به آیه «فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ»<sup>۲</sup> تمسک شده و آنگاه آمده است «و ما من امر یختلف فیہ اثنان الا وله اصل فی کتاب الله و لکن لا تبلیغه عقول الرجال».<sup>۳</sup>

در این روایت «قاعده قرعه» ذکر شده است، سپس همان کبرای کلی و با تعبیر «له اصل» ذکر گردیده است؛ پس مشخص می‌شود که اصل به معنایی است که قاعده فقهی را دربر می‌گیرد.<sup>۴</sup>

جامعه کافی نیست. حوزه‌ها و روحانیت باید نبض تفکر و نیاز آینده جامعه را همیشه در دست خود داشته باشند و همواره چند قدم جلوتر از حوادث، مهیای عکس‌العمل مناسب باشند» (امام خمینی، صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۲۹۲). نظیر این مطالب را امام خمینی در موارد دیگری هم بیان کرده است (ر.ک: همان، ص ۱۷۷ و ۲۱۸).

۱. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۶۰، ح ۶. البته این روایت مرسله است، به علاوه، در سند آن معلی بن خنیس است که وثاقت او محل گفتگوی صاحب‌نظران علم رجال است (برای نمونه ر.ک: بحرالعلوم، رجال بحرالعلوم، ج ۲، ص ۲۴۱؛ قهبایی، مجمع الرجال، ج ۶، ص ۱۱۱؛ ساعدی، المعلی بن خنیس، ص ۱۲۱).

۲. کلینی، الکافی، ج ۷، ص ۱۵۸، ح ۳؛ بهایی، وصول الاخیار، ص ۱۸۵؛ طبری، مشکاة الانوار، ص ۴۳۶.

۳. کلینی، الکافی، ج ۷، ص ۱۵۸، ح ۳؛ بهایی، وصول الاخیار، ص ۱۸۵؛ طبری، مشکاة الانوار، ص ۴۳۶.

۴. از کلمات برخی دانشوران و شارحان حدیث نیز همین معنا به دست می‌آید برای نمونه ملا نظرعلی طالقانی در ذیل حدیث اول می‌نویسد: «له اصل فی کتاب الله» ای له قاعده و ضابط کلی مذکور فی القرآن... و لاریب فی ان المراد من الاصل، الضابط والقاعدة... و فی الحدیث «اذا شککت فابن علی الاکثر قال الراوی هذا اصل» ای قاعده کلیه «قال (ع) نعم» (مناط الاحکام، ص ۴۳۸). در کلمات دیگران هم به این مطلب اشاره شده است (فیض کاشانی، الوافی، ج ۱، ص ۲۶۷؛ مجلسی، مرآة العقول، ج ۱، ص ۲۰۵؛ مدنی شیرازی، ریاض السالکین، ج ۵، ص ۴۳۱؛ مازندرانی، شرح اصول کافی، ج ۲، ص ۲۸۶؛ حسینی مراغی، العناون، ج ۱، ص ۳۴۴؛ امام خمینی، الاستصحاب، ص ۳۹۵).

همچنین در روایت دیگری هم از امام باقر(ع) آمده است:

اذا حدتکم بشيء فاسألونی من کتاب الله، ثم قال فی بعض حدیثه: ان رسول الله(ص) نهی عن القیل والقال و فساد المال و کثرة السؤال، فقیل له: یا ابن رسول الله، این هذا من کتاب الله؟ قال: ان الله عزوجل یقول: «لَا خَیْرَ فِی کَثِیْرٍ مِّنْ تَجَوُّبُهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ»<sup>۱</sup> و قال: «وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِی جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِیَمًا»<sup>۲</sup> و قال: «لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْیَاءٍ إِنْ تُبَدَّ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ»<sup>۳</sup>؛<sup>۴</sup> هنگامی که سخنی برای شما نقل کردم درباره جای آن در کتاب خدا از من بپرسید. امام در ادامه سخن فرمود: رسول خدا(ص) از قیل و قال و از بین بردن مال و زیاد سؤال کردن نهی کرد شخصی از امام پرسید: ای فرزند رسول خدا، این مطالب در کجای قرآن است؟ امام گفت: خداوند عزیز و جلیل می فرماید: «لَا خَیْرَ فِی کَثِیْرٍ مِّنْ تَجَوُّبُهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ» و نیز می فرماید: «وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِی جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِیَمًا» و نیز می فرماید: «لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْیَاءٍ إِنْ تُبَدَّ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ»<sup>۵</sup>.

در روایاتی هم آمده است که پیامبر(ص) هزار باب از علم را به امیرالمؤمنین(ع) یاد داد که از هر باب آن هزار باب علم باز می شد.<sup>۶</sup>

این روایات به قرینه اینکه می گوید از هر باب آن هزار باب باز شد، فهمیده می شود که این علوم قواعد کلی بوده اند که در برخی روایات دیگر به برخی از آنها اشاره شده است:

۱. در حدیث اربع مئه امیرالمؤمنین(ع) آمده است: «من كان علی یقین فشک فلیمض علی یقینه فان الشک لا ینقض الیقین»<sup>۷</sup> هر کس نسبت به چیزی یقین داشت و بعد شک کرد، یقین خود را ادامه دهد؛ چرا که شک یقین را از بین نمی برد».

۲. راوی از امام صادق(ع) می پرسد: شخصی یک روز یا دو روز یا سه روز یا چهار روز یا بیشتر بی هوش می شود وظیفه نماز قضای وی چه مقدار است؟ امام پاسخ

۱. نساء، ۱۱۴.

۲. نساء، ۵.

۳. مانند، ۱۰۱.

۴. کلینی، الکافی، ص ۶۰، ح ۵، و ج ۵، ص ۳۰۰؛ شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۷، ص ۲۳۱.

۵. برای اطلاع از شرح حدیث رک: مجلسی، مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، ج ۱، ص ۲۰۴ و ۲۰۵.

۶. شیخ مفید، الاختصاص، ص ۲۸۳؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۲۶، ص ۲۸ و ج ۴، ص ۱۲۷؛ صفار، بصائر الدرجات،

ص ۳۲۲-۳۲۷. اهل سنت هم این روایت را نقل کرده اند (رک: قندوزی، منابع الموده، ج ۱، ص ۲۳۱؛ ذهبی، سیر اعلام

النبله، ج ۸، ص ۲۴؛ زرنندی حنفی، نظم در السمطین، ص ۱۱۳؛ ابن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، ج ۴۲، ص ۴۸۲؛ فخر

رازی، التفسیر الکبیر، ج ۸، ص ۲۳).

۷. شیخ صدوق، الحصال، ص ۶۱۹؛ شیخ مفید، الارشاد، ج ۱، ص ۳۰۲.



داد: آیا می‌خواهی به تو قاعده‌ای یاد بدهم که این مسئله و مانند آن را دربرگیرد؟ هر چیزی که خداوند بر آن غالب شود [و تحت اختیار انسان نباشد] خداوند عذر بنده را در آن می‌پذیرد و سپس ادامه داد: هذا من الأبواب التي يفتح كل باب منها ألف باب.<sup>۱</sup> یکی از فقهای معاصر پس از آنکه می‌گوید: به اجماع علمای اسلام اجتهاد در مقابل نص جایز نیست، می‌فرماید: اهل سنت تصور کرده‌اند در مواردی که نص نداریم؛ حکم شرعی از جانب شارع نداریم؛ از این رو، با اموری نظیر مصالح مرسله و استحسان خواسته‌اند احکامی تشریح کنند، ولی امامیه چنین دیدگاهی ندارند.

وی دیدگاه امامیه را چنین نقل می‌کند:

و اما اصحابنا الامامية (رضوان الله تعالى عليهم) فقد قالوا بانه ليس هناك واقعة لا نصّ فيه و لا يوجد أمر خال عن حكم شرعي، و انّ الدين قد كمل اصوله و فروعه بحيث لم يبق محل لتشريع أحد أبداً. نعم هذه الاحكام تارة وردت في نصوص خاصة و أخرى في ضمن احكام كلية و قواعد عامة و جميعها محفوظة عند الامام المعصوم؛<sup>۲</sup> اما اصحاب ما طايفه اماميه (رضوان الله تعالى عليهم) گفته‌اند که هیچ واقعه‌ای نیست که نص در آن نبوده و از حکم شرعی خالی باشد و اصول و فروع دین کامل شده است به گونه‌ای که جایی برای تشریح هیچ‌کس باقی نمانده است. آری احکام دین‌گاه به روایات خاص وارد شده است و گاه در ضمن احکام کلی و قواعد عمومی و تمام آنها نزد امام معصوم محفوظ است.

مقتضای اینکه تمام احکام به صورت احکام خاص و قواعد عام تشریح شده باشد این است که حکم مواردی که به صورت حکم خاصی در قرآن و روایات معتبر نیامده، به وسیله قواعد عام استنباط شود و یکی از قواعد عام، استفاده از اهداف کلی شریعت است.

**دلیل دوم: دلیلی عقلی:** حوادث و وقایع زندگی فردی و اجتماعی بی‌شمارند؛ به علاوه، شرایط و مقتضیات زندگی نیز در حال تغییر و تحول‌اند، در حالی که احکام فقهی موجود در کتاب و سنت محدودند<sup>۳</sup> و نمی‌توان با احکام فقهی محدود و متناسب با زندگی گذشته،

۱. حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۸، ص ۲۶۰، ح ۸ و ۹. بسیاری از دانشمندان و شارحان حدیث هم گفته‌اند مراد از «باب» قواعد کلی بوده است (برای نمونه رک: شیخ مفید، الفصول المختاره، چاپ شده در: مؤلفات الشیخ المفید، ج ۲، ص ۱۰۷؛ مجلسی، مرآة العقول، ج ۳، ص ۵۳؛ همو، بحارالانوار، ج ۴۰، ص ۱۲۹؛ بحرانی، النجاة فی القيامة فی تحقیق أمر الامام، ص ۶۷؛ همو، شرح نهج البلاغه، ج ۱، ص ۸۴ و ج ۳، ص ۱۴۰؛ فیض کاشانی، الاصول الاصلیه، ص ۳۱؛ نجفی، جواهر الکلام، ج ۱۳، ص ۴؛ همدانی، مصباح الفقیه، ج ۲، ق ۲، ص ۵۹۸؛ مؤمن، کتاب الصلاة (تقریرات درس خارج فقه آیت‌الله محقق داماد)، ص ۲۳۴؛ حر عاملی، الفصول المهمة فی اصول الائمه، ج ۱، ص ۵۶۳).

۲. مکارم شیرازی، انوار الفقاهه، کتاب البیع (۱۴۱۳ق)، ج ۱، ص ۵۵۳.

۳. بسیاری دانشوران این مطلب را که حوادث غیر متناهی و وقایع متجددند و نصوص متناهی‌اند، ذکر کرده‌اند.

نیازهای گسترده زندگی - به‌ویژه با توجه به تحولات و پیچیدگی‌هایی که در زندگی جدید پدید آمده است - پاسخ داد،<sup>۱</sup> پس باید علاوه بر احکام فقهی استنباط‌شده، از اهداف شارع و مقاصد شریعت کمک گرفت و نیازهای حقوقی و قانونی زندگی جدید را برطرف کرد.

### ۳. موافقت با اهداف شارع یکی از قرائن اعتبار روایت

درباره اعتبار خبر واحد دیدگاه‌های گوناگونی وجود دارد گروهی خبر واحد غیر محفوف به قرینه را اساساً حجت ندانسته‌اند و فقط خبر قطع‌آور را حجت دانسته‌اند<sup>۲</sup> - اعم از اینکه این قطع به واسطه تواتر ناقلان حاصل شود، یا به کمک قرائن دیگری به دست آید، گروهی خبری را که به صدور آن گمان وجود داشته باشد، معتبر دانسته‌اند<sup>۳</sup> - چه از باب انسداد در معظم احکام چه از باب انسداد در خصوص روایات<sup>۴</sup> و گروهی گفته‌اند دلیل قطعی بر حجیت خبر واحد تبعثاً وجود دارد<sup>۵</sup> و گروهی گفته‌اند خبر موثوق الصدور حجت است<sup>۶</sup> و امور متعددی می‌تواند در حصول وثوق به صدور مؤثر باشد که یکی از مهم‌ترین آنها موثوق بودن راوی است.<sup>۷</sup>

بنا بر حجیت تبعیدی خبر ثقه، اهداف شارع نمی‌تواند برای اعتبار خبر واحد فائده‌ای داشته باشد؛ چراکه شارع، خبر واحد واجد شرایط را تبعثاً حجت قرار داده است و موافقت با اهداف شارع در این زمینه تأثیری ندارد؛ چون مفروض این است که حجیت و

- (برای نمونه ر.ک: وحید بهبهانی، رساله اخبار الآحاد، چاپ شده در: الرسائل الاصولیه، ص ۳۳۹؛ سرخسی، المبسوط، ج ۱۶، ص ۶۲؛ همو، اصول السرخسی، ج ۲، ص ۱۳۹؛ ابن خلدون، دیوان المبتدأ والخیر، ج ۱، ص ۵۶۳).
۱. بلکه در صدر اسلام هم پس از فتوحات مسائل جدیدی پیش می‌آمد که حکم آن بیان نشده بود؛ نظیر احکام شورشیان بر حکومت، اراضی فتح شده (ر.ک: عسکری، معالم المدرستین، ج ۲، ص ۷۴ به بعد؛ جندی، الامام جعفر الصادق (ع)، ص ۲۶؛ مددی، «نگاهی به خاستگاه و علل پیدایش علم اصول» (مصاحبه)، چاپ شده در: جایگاه‌شناسی علم اصول، ج ۱، ص ۷۶ به بعد و حکیم، «دورالزمان والمکان فی الاجتهاد»، مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی، ج ۱۴، ص ۱۲۷).
  ۲. برای نمونه ر.ک: سیدمرتضی، الذریعه، ج ۱، ص ۲۵ و ج ۲، ص ۳۰۸؛ همو، مسئله فی ابطال العمل باخبار الآحاد، چاپ شده در: رسائل الشریف المرتضی، المجموعة الثالثة، ص ۳۰۹ به بعد.
  ۳. برای نمونه ر.ک: قمی، قوانین الاصول، ج ۱، ص ۱۹؛ نوری، مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۸۳۲.
  ۴. برخی این دیدگاه را به مامقانی و صاحب فصول نسبت داده‌اند.
  ۵. برای نمونه ر.ک: موسوی خویی، معجم رجال الحديث، ج ۱، ص ۲۰ به بعد؛ حسینی بهسودی، مصباح الاصول (تقریرات درس خارج اصول آیت‌الله خویی)، ج ۲، ص ۱۹۶.
  ۶. برای نمونه ر.ک: انصاری، فوائد الاصول، ج ۱، ص ۱۷۴؛ مامقانی، تنقیح المقال، ج ۱، ص ۱۷۴؛ حائری، درر الفوائد، ج ۲، ص ۳۹۲؛ کاظمی، فوائد الاصول (تقریرات درس خارج اصول آیت‌الله نایینی)، ج ۳، ص ۱۹۱؛ امام خمینی، کتاب الطهاره، ج ۳، ص ۲۹۱؛ منتظری، مبانی اجتهادی آیت‌الله بروجردی، چاپ شده در: یادنامه خاتمی، ص ۱۴۷ و ۱۴۸.
  ۷. برای نمونه ر.ک: سبحانی، الموجز فی اصول الفقه، ج ۲، ص ۵۱ و ۵۲.

اعتبار وجود دارد. آری، از موافقت با اهداف شارع می‌توان به عنوان مؤید استفاده کرد، ولی نقش تعیین‌کننده‌ای ندارد. اما بنا بر دیگر دیدگاه‌ها موافقت مفاد خیر با اهداف شارع می‌تواند یکی از قراین ظن آور و وثوق آور، قطع آور باشد، یا اساساً خبر واحد در صورتی معتبر باشد که مضمون آن با اهداف اسلام موافق باشد؛ چراکه اهداف شارع در مفهوم عام معارف مسلم اسلام یا روح کتاب و سنت داخل است.

#### ۴. موافقت با اهداف شارع، شرط اعتبار روایت

در باره اعتبار خبر واحد برخی گفته‌اند:

صرف اعتبار سندی برای حجت بودن و قابل استناد بودن در فقه کافی نیست، بلکه اعتبار آن مشروط به این است که مضمون خبر با شواهد و قراین کتاب و سنت سنجیده شود و از دو جهت مورد نقد و بررسی قرار گیرد.

۱. از این جهت که مضمون خبر با معارف مسلم اسلام که در کتاب و سنت آمده است ناسازگار نباشد مثل اینکه ویران‌کننده آنچه اسلام تثبیت کرده نباشد یا تثبیت‌کننده چیزی که اسلام آن را نفی کرده است نباشد و اشتراط این شرط از مباحث بسیار روشن است. دیگر اینکه مضمون خبر از نظر روحی با کتاب و سنت همخوان و سازگار باشد بدین معنا که با مبانی اسلام که از طریق نصوص قطعی آن به اثبات رسیده، سنخیت داشته باشد هرچند این سنخیت در حد تناسب و استیناس باشد.<sup>۱</sup>

این سخن، فی‌الجمله پسندیده و موجه به نظر می‌آید، ولی ملاحظاتی درباره آن وجود دارد؛ روشن کردن مصادیق معارف مسلم اسلام برای اینکه این دیدگاه از کلی‌گویی خارج شود و در روایات فقهی کارایی داشته باشد لازم است و تنها به ذکر مثال، آن هم از مثال‌های اعتقادی اکتفا نشود.<sup>۲</sup>

۲. در روایات، تخصیص‌ها و تقییدهای فراوانی نسبت به عمومات و اطلاقات کتاب و سنت قطعی وجود دارند. همان‌گونه که در قوانین عرفی هم درباره مواد قانونی تبصره وجود

۱. ر.ک: حسینی سیستانی، قاعده لاضرر و لاضرار (تقریرات درس خارج فقه آیت‌الله سیستانی)، ص ۲۱۲ و ۲۱۳. در تقریرات درس اصول ایشان در مقام توضیح این دیدگاه صریحاً از اهداف اسلامی سخن گفته شده است (ر.ک: عدنان قطیفی، الرافد فی علم الاصول (تقریرات درس خارج اصول آیت‌الله سیستانی)، ج ۱، ص ۱۲).

۲. در تقریرات درس اصول ایشان از جبر به عنوان یکی از ملاک‌ها یاد شده گفته شده است: اگر ظاهر روایتی صبر بود آن را ترک می‌کنیم، چون با قاعده «الامر بین الامرین» که از کتاب و سنت استفاده می‌شود ناسازگار است (ر.ک: عدنان قطیفی، همان، ص ۱۱ و ۱۲). ولی این تنها یک ملاک است و به علاوه در امور اعتقادی است، نه در احکام فقهی.

دارد؛ به چه ملاکی می‌توان تشخیص داد که روایت موجود، از باب تبصره و استثناء نسبت به کتاب و سنت قطعی است؟ از این رو، حتی اگر موافق با کتاب و سنت قطعی هم نباشد، حجت است، یا اینکه از باب تبصره و استثناء نیست، بلکه از روایاتی است که اصلاً از معصوم صادر نشده است، یا به منظور بیان حکم واقعی صادر نشده است.

ممکن است گفته شود: همان‌گونه که عمومات و اطلاقات کتاب و سنت قطعی ملاک‌هایی دارند که می‌توان روایات را با آنها سنجید استثناءها و تبصره‌ها هم ملاک‌هایی دارند که می‌توان آنها را معیار سنجش استثناءها و تبصره‌ها قرار داد.

ولی این سخن تا وقتی که آن ملاک‌ها بیان نشوند، بلکه استقصاء نگردند، مشکل ابهام این دیدگاه را برطرف نمی‌کند.

۳. بر فرض بپذیریم که ملاک‌ها، چه در ناحیه قواعد کلی، چه در ناحیه تبصره‌ها به دست آمده‌اند، حال با چه روشی می‌توان موافقت یا عدم مخالفت روایات را با آن ملاک‌ها سنجید؟

##### ۵. مخالفت با اهداف شارع، یکی از قراین نفی اعتبار روایت

بیان شد که دیدگاه‌های گوناگونی درباره حجیت خبر واحد وجود دارد. به نظر می‌رسد طبق همه دیدگاه‌های پیش‌گفته، مخالفت با اهداف شارع را می‌توان یکی از قراین نفی اعتبار روایت قرار داد طبق مبنای کفایت حصول ظن در اعتبار روایت، در صورتی که مخالفت با اهداف شارع ظن به صدور خبر را از بین برد، روایت ملاک حجیت را از دست خواهد داد. بنا بر دیدگاه اعتبار خبر موثوق الصدور، اگر مخالفت با اهداف به گونه‌ای باشد که وثوق و اطمینان به صدور را از بین ببرد، دلیلی برای اعتبار روایت وجود نخواهد داشت. طبق دیدگاهی که فقط خبر قطعی الصدور را حجت می‌داند، مخالفت با اهداف شارع ممکن است قطع به صدور را زایل کند و در نتیجه، ملاکی برای حجیت خبر وجود نخواهد داشت، بلکه براساس این نظر که حجیت خبر تعبدی است، ممکن است مخالفت با اهداف شارع مانع حجیت خبر به حساب آید بدین تقریب که حجیت تعبدی خبر واحد در صورتی است که قطع (یا اطمینان) به خلاف آن نباشد و در صورتی که قطع (یا اطمینان) به مخالفت آن با امثال اهداف شارع، مسلّمات دین به دست آید، به صورت طبیعی قطع (یا اطمینان) به عدم صدور روایت برای بیان حکم واقعی به دست می‌آید و ادله حجیت تعبدی خبر ثقه، خبری را قطع (یا اطمینان) به خلاف آن است شامل نمی‌شود.

و بنا بر نظر کسانی که گفته‌اند باید مضمون روایت را با قراین و شواهد کتاب و سنت سنجیده و آن را از نظر محتوایی بررسی و ارزیابی کرد - تا با معارف مسلم اسلام که در کتاب و سنت آمده است مخالف نباشد - مطلب بسیار واضح است؛ چون معارف مسلم اسلام معنای گسترده‌ای است که اهداف شارع را هم دربر می‌گیرد و در صورت مخالفت روایت با اهداف شارع اساساً شرط اعتبار و حجیت به دست نمی‌آید.

### ۶. مخالفت با اهداف شارع، باعث انصراف ظاهر دلیل

یکی از سازوکارهای اجتهادی، تمسک به اطلاق آیات و روایات معتبر است که سازوکاری عقلایی و عرفی است. اموری نظیر آگاهی از شرایط صدور، ارتکاز، مناسبت حکم و موضوع و...، در برخی موارد بر شکل‌گیری اطلاق تأثیر می‌گذارند. حال یا باعث اجمال می‌شوند، یا دلیل را به سوی مفهوم ضیق‌تر از معنای مطلق سوق می‌دهند که اصطلاحاً به آن انصراف می‌گویند.

به نظر می‌رسد یکی از اموری که باعث انصراف ادله در برخی از استنباط‌ها گردیده، تصور ناسازگاری اطلاق با اهداف شارع، اصول کلی دین و مذاق شریعت است که نمونه‌هایی<sup>۱</sup> از آن را در اینجا یادآور می‌شویم:

یکم، در روایتی که تشیع و تسنن نقل کرده‌اند آمده است: «الطلاق بید من أخذ بالساق»<sup>۲</sup> مطابق امثال این روایت، فقیهان طلاق را حق شوهر دانسته‌اند؛ حال اگر زن دوست نداشته باشد که با شوهرش زندگی کند و حاضر باشد که مهریه خود، یا بخشی از دارایی‌اش را به شوهر ببخشد آیا باز هم شوهر حق دارد که از طلاق دادن وی سرپیچی کند؟ چراکه اطلاق ادله‌ای نظیر «الطلاق بیدمن أخذ بالساق» امثال این موارد را هم دربر می‌گیرد، یا گفته می‌شود که در صورت بخشش مهریه یا مال از سوی زن، بر شوهر واجب است که زن را طلاق خلع بدهد.<sup>۳</sup>

چراکه اطلاق امثال دلیل یادشده از امثال چنین موردی منصرف است و دلیل این انصراف حال یا اهداف شارع است یا ارتکاز عرفی یا امر دیگری است؛ گروهی از فقها

۱. البته این مثال‌ها به صورت احتمالی است و نمی‌توان گفت که دلیل انصراف حتماً تصور ناسازگاری اطلاق با اهداف شارع بوده است.

۲. نوری، مستدرک الوسائل، ج ۱۰، ص ۶۲؛ هینمی، مجمع الزوائد، ج ۴، ص ۳۳۴.

۳. «فمتمی سمع منها هذا القول... وجب علیه خلعها» (شیخ طوسی، النهاية و نکنها، ج ۲، ص ۴۷۰)؛ ابی‌الصلاح حلبی می‌گوید: «فلا یحل له لذلک امساکها» (الکافی، ص ۳۰۷؛ نیز رک: ابن‌ادریس، السرائر، ج ۲، ص ۷۲۴).

طلاق دادن را واجب دانسته‌اند. برای نمونه شیخ طوسی می‌گوید: در این صورت به شوهر واجب است که زن را طلاق خلع بدهد.

ولی در مقابل، برخی فقیهان گفته‌اند: حتی در این صورت هم زوج حق دارد زن را طلاق ندهد.<sup>۱</sup> حتی محقق حلی تلاش می‌کند تا کلام شیخ طوسی را تأویل کرده و آن را به معنای وجوب لغوی بدانند، نه وجوب شرعی.<sup>۲</sup>

دوم، در برخی روایات آمده است که بر ولی میت واجب است نمازها و روزه‌های قضا شده وی را به جای آورد.<sup>۳</sup>

گروهی از فقیهان با تمسک به اطلاق این روایات گفته‌اند: بر ولی میت انجام همه نمازهای قضا شده میت واجب است، چه میت به دلیل عذری نظیر فراموشی، خواب ماندن و...، نماز را ترک کرده باشد، یا بدون عذر به صورت عمدی نماز را ترک کرده باشد.<sup>۴</sup>

در مقابل برخی فقیهان به انصراف تمسک کرده‌اند؛ چراکه از مذاق شرع استفاده می‌شود هر کسی مسئول عمل خویش است و بر آن مؤاخذه می‌شود و مؤاخذه کردن ولی میت بر نمازهایی که میت به عمد ترک کرده، مناسب نیست.<sup>۵</sup>

سوم، آیه ۶۱ سوره نور تناول افراد از منزل یازده گروه را تجویز می‌کند؛ مقتضای اطلاق آیه این است که اگر تناول از منزل این یازده گروه به گونه‌ای باشد که عرفاً ظلم در حق آنان به حساب آید، یا آنان به خوردن رضایت نداشته باشند، یا فرد بخواد طعام‌های غیر متعارف و گران‌بها را که نوع مردم استفاده نمی‌کنند، بخورد (نظیر خاویار و...) در این موارد هم

۱. ر.ک: محقق حلی، شرائع الاسلام، ج ۳، ص ۵۲؛ بحرانی، الحدائق الناضرة، ج ۲۵، ص ۵۵۴؛ نجفی، جواهر الکلام، ج ۳۳، ص ۴۵.

۲. محقق حلی می‌نویسد: «لا یرید الشیخ -رحمة الله- بالوجوب هنا ما یجب استحقاق الدم أو العقاب بالترك، بل یرید الوجوب اللغوی و هو التحتم حمیة و انفة و الاخبار و فتاوی الاصحاب ناطقة بان له مع هذا القول خلعتها، ولم یدکروا الوجوب الا نادراً و المراد منه ما ذکرناه» (النهاية و نکنها، ج ۲، ص ۴۷۰؛ و نیز ر.ک: بحرانی، همان).

۳. ر.ک: حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۸، ص ۲۷۶ به بعد و ج ۱۰، ص ۳۲۹ به بعد.

۴. برای نمونه ر.ک: نجفی، جواهر الکلام، ج ۱۷، ص ۳۶ و ۳۷؛ بروجرودی، مستند العروة الوثقی، کتاب الصلاة (تقریرات درس خارج فقه آیت‌الله خویی)، الجزء الخامس، القسم الاول، ص ۳۲۳. برخی هم این قول را منسوب به مشهور دانسته‌اند (حکیم، مستمسک العروة الوثقی، ج ۷، ص ۱۳۸).

۵. ر.ک: شهید اول، ذکری الشیعه، ج ۲، ص ۴۴۸. وی این مطلب را به محقق حلی در مسائل بغدادیه و استادش شیخ عمیدالدین نسبت می‌دهد (نیز ر.ک: سبزواری، کفایة الاحکام، ج ۱، ص ۲۵۷؛ طباطبایی یزدی به خاطر همین اشکال به وجوب قضا در این مورد فتوا نمی‌دهد، بلکه آن را مقتضای احتیاط می‌داند (العروة الوثقی، ج ۱، ص ۷۵۵ و ۷۵۶) و برخی از فقیهان حاشیه‌نویس بر عروءه درباره احتیاط صاحب عروءه می‌نویسند: «لا یترک فیما اذا لم یکن علی وجه العناد و الطغیان (همان، ص ۷۵۶، حاشیه شماره ۴، سید محمود شاهرودی) یعنی در صورتی که ترک نماز از روی عناد و طغیان باشد، قضای نماز صرفاً احتیاط مستحب است، نه واجب است نه احتیاط وجوبی دارد. امام خمینی هم می‌نویسد: «لا یبعد عدم الحاق ما ترکه طغیاناً علی المولی» (تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۲۱۴، مسئله ۱۶).

خوردن تجویز شده است. ولی گروهی از فقها اطلاق آیه را از امثال موارد یاد شده منصرف دانسته‌اند<sup>۱</sup> و گروه دیگری از فقها از اساس آیه را از این جهت فاقد اطلاق دانسته و مجمل به حساب آورده‌اند که در بحث‌های آینده درباره اجمال آیه بحث خواهیم کرد.

چهارم، در روایات گوناگون حق تناول میوه درختان برای رهگذران از سوی شریعت تجویز شده است که در اصطلاح فقهی به آن «حق ماژه» می‌گویند.<sup>۲</sup>

درباره اطلاق این روایات پرسش‌های ذیل مطرح‌اند که اگر این تناول به گونه‌ای باشد که عرفاً ظلم در حق مالکان درختان میوه به حساب آید یا آنان به خوردن رضایت نداشته باشند یا میوه‌هایی باشد که بسیار گران‌قیمت یا کمیاب است، حال یا به صورت کلی یا به دلیل سرمازدگی و آفت، کمیاب و قیمت آن گران شده باشد. آیا روایات اطلاق دارد به گونه‌ای که امثال موارد فوق را دربرگیرد گروهی از فقها روایات را از موارد فوق منصرف دانسته‌اند<sup>۳</sup> و گروه دیگری از فقها گفته‌اند اساساً روایات از این جهت اطلاق ندارد و مجمل به حساب می‌آید که در آینده از قسم دوم بحث می‌کنیم.

پنجم، در روایت معتبری آمده است که اگر مرد بیش از چهارماه از همبستری با همسرش سرباز زند، گناهکار است.<sup>۴</sup>

برخی فقیهان گفته‌اند: مقتضای اطلاق روایت این است که مسمای وطی کافی است و آن حدی است که موجب غسل است و لازم نیست به گونه‌ای باشد که انزال منی صورت گیرد.<sup>۵</sup> ولی برخی در این اطلاق تشکیک کرده، گفته‌اند: اطلاق به جماع متعارف که انزال نیز در آن صورت می‌گیرد منصرف است، همان‌گونه که مراد از وطی، وطی در قُبُل است و شاهدی که برای این انصراف ذکر کرده‌اند، هدف شارع است؛ چون شارع با رفع کردن این حق می‌خواسته است ضرر را از زوجه دفع کند و وی به حق طبیعی‌اش برسد و این هدف در صورتی تأمین می‌شود که قسم خاص از وطی در هر دو مورد صورت گیرد.<sup>۶</sup>

۱. برای نمونه، صاحب جواهر در این باره می‌نویسد: «اقتصاراً فیما خالف الاصل علی المتیقن» (جواهر الکلام، ج ۳۶، ص ۳۰۷).

۲. برای نمونه ر.ک: حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۲۲۶ و ۲۲۷.

۳. برای نمونه صاحب جواهر در این باره می‌نویسد: «بل لعل الاطلاق المزبور کتاباً و سنة منصرف الی غیره (نجفی، جواهر الکلام، ج ۳۶، ص ۴۰۷).

۴. انه مسئله عن رجل تكون عنده المرأة الشابة فیمسک عنها الأشهر والسنة و لا یقربها، لیس یرید الإضرار بها، یكون لهم مصیبة أیکون فی ذلك أثمًا؟ قال: اذا ترکها أربعة أشهر کان بعد ذلك أثمًا (حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۲۲، ص ۲۳۶).

۵. برای نمونه ر.ک: شهید ثانی، مسالک الافهام، ج ۷، ص ۶۷؛ خویی، مبانی العروة الوثقی (تقریرات درس آیت‌الله خویی)، ج ۱، ص ۱۴۷.

۶. برای نمونه ر.ک: نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۱۱۷؛ شیخ انصاری، کتاب النکاح، ص ۷۵.

### ۷. مخالفت با اهداف شارع، قرینه‌ای بر حمل بر غیر الزام

طبق آنچه در دانش اصول مطرح شده است، صیغه و ماده امر، بر وجوب و الزام بر انجام دادن فعل دلالت دارد و صیغه و ماده نهی بر حرمت و الزام بر ترک فعل دلالت می‌کند. فقیهان طبق این دو ضابطه، اگر در آیه یا روایتی به فعلی امر شده باشد، از آن استفاده وجوب می‌کنند و اگر از فعلی نهی شده باشد، از آن حرمت استنباط می‌کنند. آری، اگر قرینه یا دلیلی برخلاف این ظهور و دلالت باشد به گونه‌ای که بر آن فائق آید، از آن دو ضابطه اصولی دست برداشته می‌شود.

قراین متعددی می‌تواند در این زمینه وجود داشته باشد نظیر آیه یا روایتی که در مقابل امر به فعل، بر جواز ترک آن دلالت می‌کند؛ یا در مقابل نهی از ارتکاب، به جواز فعل دلالت می‌کند؛ یا حکم عقل به جواز فعل یا ترک.<sup>۱</sup>

یکی از اموری که می‌توان قرینه‌ای بر عدم الزام قرار داد و در نتیجه، دلیل ظاهر در وجوب را به استحباب حمل کرد و دلیل ظاهر در حرمت را به کراهت حمل نمود، اهداف شارع‌اند. در کلام فقها نیز اشاراتی به این مطلب دیده می‌شود، که یکی از مثال‌های آن را یادآور می‌شویم.

در برخی روایات، یکی اموری که پیامبر(ص) از آن نهی فرموده‌اند فروختن کالایی است که هنوز تضمینی برای دریافت آن از سوی فروشنده وجود ندارد؛ مثلاً هنوز فروشنده آن کالا را قبض نکرده است.<sup>۲</sup> گاه چنین برداشت می‌شود این نهی بر حرمت تکلیفی دلالت دارد، ولی برخی فقها با توجه به علت این نهی، نهی یادشده را بر کراهت حمل کرده‌اند.<sup>۳</sup>

### ۸. موافقت با اهداف شارع، تقویت‌کننده فهم حکم الزامی

در قرآن و روایات احکام الزامی و ترجیحی فراوانی وجود دارند که در بسیاری از موارد با تعبیرهای مشترکی به کار رفته‌اند، مثلاً حکم واجب و مستحب هر دو با ماده یا صیغه امر به کار رفته، یا حکم حرام و مکروه هر دو با ماده یا صیغه نهی به کار رفته است؛ از این رو، در علم اصول گفته شده است: قاعده و ضابطه اصولی این است که امر دلالت بر وجود و نهی

۱. در کلام فقیهان موارد فراوانی وجود دارد که امر، بر استحباب و نهی، بر کراهت حمل شده است؛ چراکه ظهور امر در وجوب و نهی در حرمت با چارچوب‌ها یا نصوص یا ضروریات یا اجماعیات فقه اسلام یا فقه امامیه سازگار نبوده است.

۲. ر.ک: حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۸، ح ۸.

۳. برای نمونه ر.ک: امام خمینی، کتاب البیع، ج ۵، ص ۶۰۳.



دلالت بر حرمت می‌کند، مگر اینکه قرینه و دلیل اظهر یا اقوی وجود داشته باشد که بر غیر الزام (استحباب و کراهت) دلالت کند.

در عین حال، گاه موافقت با اهداف شارع را می‌توان به عنوان تقویت‌کننده الزام مستفاد از ضابطه اصولی قرار داد و این مطلب می‌تواند مؤید مناسبی در استنباط حکم شرعی باشد و افزون بر آن در جایی که استفاده الزام از سوی برخی فقیهان با مناقشه مواجه باشد، می‌تواند کارایی مناسبی داشته باشد. برای نمونه، در روایات از حبس و احتکار طعام نهی شده است<sup>۱</sup> بسیاری از فقیهان با توجه به قاعده اصولی فوق گفته‌اند که احتکار حرام است.<sup>۲</sup> ولی برخی در حرمت احتکار مناقشاتی کرده‌اند؛ از این رو، برخی فقها به کراهت آن فتوا داده‌اند.<sup>۳</sup>

ولی به نظر می‌رسد می‌توان با توجه به اهداف شارع حکم حرمت را تقویت کرد؛ چرا که یکی از اهداف شارع این است که مردم در سختی و مشقت قرار نگیرند<sup>۴</sup> همان‌گونه که برخی فقیهان چنین استفاده‌ای کرده‌اند؛ برای نمونه امام خمینی پس از نقل و بررسی روایات احتکار و استظهار وجوب از آنها در پایان می‌آورد:

از مذاق شارع بعید است که احتکاری که باعث می‌شود مردم بدون طعام بمانند، جایز ولی مرجوح باشد.<sup>۵</sup>

## ۹. اهداف شارع، قرینه‌ای برای شناخت موضوع واقعی حکم (توسعه یا تضییق)

از آنجا که پیامبر گرامی (ص) و امامان اهل بیت (ع) با مردم زمان خود سخن می‌گفته‌اند؛ از این رو ناگزیر بوده‌اند مطالب را به گونه‌ای بیان کنند که برای آنها ملموس و مفهوم باشد. به علاوه، بسیاری از مسائل در هنگام ابتلا و پرسش از آنان بیان می‌شده است و چون غالباً

۱. در روایتی از امام صادق (ع) نقل شده است که: «نغد الطعام علی عهد رسول الله (ص) فاتاه المسلمون فقالوا: یا رسول الله «قد نقد الطعام، و لم یبق منه شیء الا عند فلان، فمره بیعه الناس» قال: «فحمد الله و اتنی علیه، ثم قال: یا فلان، ان المسلمین ذکروا الطعام، قد نقد الا شیئاً عندک، فاخرجه و بعد کیف شئت و لاتحبس» (کلینی، الفروع من الکافی، ج ۵، ص ۱۶۴، ح ۲؛ شیخ طوسی، الاستبصار فیما اختلف من الاخبار، ج ۳، ص ۱۱۴، ح ۴۰۷). در صحیح حناط آمده است: ایاک ان تحتکر (کلینی، همان، ص ۱۶۵، ح ۲؛ شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۷، ص ۱۶۰، ح ۷۰۷).  
 ۲. برای نمونه ر.ک: شیخ صدوق، المقنع، ص ۳۷۲؛ حلبی، الکافی فی الفقه، ص ۳۶۰؛ ابن زهره حلبی، غنیة النزوع (۴۱۷ق)، ص ۲۳۱؛ قمی، جامع الخلاف والوافق، ص ۲۷۹.

۳. برای نمونه ر.ک: شیخ طوسی، المبسوط فی فقه الامامیه، ج ۲، ص ۱۹۵؛ نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۴۷۷ به بعد.  
 ۴. قرآن کریم می‌فرماید: «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ» (بقره، ۱۸۵).  
 ۵. ر.ک: امام خمینی، کتاب البیع، ج ۳، ص ۶۰۸. همچنین برخی دیگر از فقیهان حکم عقل به قبح ضرر، حرص، بی‌مروتی و قساوت را مؤیداتی بر حرمت ذکر کرده‌اند. صاحب جواهر این مطلب را از برخی فقها نقل کرده است (ر.ک: نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۴۸۰).

پرسش‌ها از مورد خاص بوده‌اند به صورت طبیعی معصوم به صورت مستقیم پاسخ مورد خاص را می‌داده است<sup>۱</sup> و گاه موضوع واقعی حکم را بیان نمی‌کرده است و گاه موضوع و ملاک واقعی حکم را بیان می‌کرده است، یا دست‌کم به آن اشاره می‌نموده است. برای نمونه، در روایتی از امام رضا(ع) آمده است:

ماء البئر واسع لا يفسده شيء، إلا أن يتغير ريحه أو طعمه، فينزع منه حتى يذهب الريح و يطيب طعمه، لأن له مادة؛<sup>۲</sup> آب چاه فراوان است چیزی آن را منفعل نمی‌کند، مگر اینکه بو یا طعم آن تغییر کند که در این صورت آب چاه را به اندازه‌ای که بوی بد آن از بین برود و خوش طعم گردد باید کشید - چراکه منبع جوشنده دارد. امام(ع) پس از بیان کردن حکم مسئله آب چاه، ملاک و موضوع واقعی حکم را بیان کرده‌اند؛ یعنی آنچه در واقع ملاک و موضوع عدم تنجس است، منبع داشتن است و آب چاه یکی از مصادیق این موضوع کلی است. از این رو، هر آبی که منبع داشته باشد حکم عدم تنجس را خواهد داشت نظیر آب لوله کشی یا جوی که به مخزن یا سدّ یا رودخانه متصل است.<sup>۳</sup> پنهان بودن موضوع واقعی حکم در لابه‌لای الفاظ مطلبی است که در روایات فراوان به چشم می‌خورد به گونه‌ای که باید فقیه از مدلول ابتدایی روایت تعدی کند؛ از این رو فقیه متبحر و متعبدی نظیر وحید بهبهانی می‌گوید:

بناء الفقه من اوله الى آخره، على التعدى عن مدلول النص؛<sup>۴</sup> پایه و اساس فقه از اول تا آخر آن، بر تعدی از ظاهر [ابتدایی] متن دینی گذاشته شده است.

بلکه فقیهان اخباری مسلک نیز با فقیهان اصولی مسلک در این زمینه به صورت فی‌الجمله هم‌داستان‌اند. محدث بحرانی در این باره می‌نویسد:

لو خصت الاحكام بخصوص الوقائع المخصوصة و مشخصاتها الخارجية لم يكد يتفق وجود حكم كلي في احكام الفقه الا القليل؛<sup>۵</sup> اگر احکام روایات به‌خصوص

۱. برخی فقها این نکته را که جواب‌های امامان اهل‌بیت(ع) به شکل قضیه خارجییه بوده است یادآور شده‌اند و اضافه کرده‌اند گاه از این قضایای خارجییه می‌توان کبرای کل استنتاج کرد (برای نمونه ر.ک: کاظمی، کتاب الصلاة (تقریرات درس خارج فقه آیت‌الله نایینی)، ج ۱، ص ۲۲۰).

۲. حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۱۷۲، ح ۶.

۳. برای نمونه ر.ک: سبحانی، التشریح الاسلامی والمسائل المستجده، چاپ شده در: مقدمه نهاییه الوصول، ج ۴، ص ۱۹.

۴. وحید بهبهانی، مصابیح الظلام، ج ۱، ص ۳۲. وی در جای دیگر می‌گوید: «انه من اول الفقه الى آخره فی كل نص يقع التعدی والمخالفة بلا شبهة بل لا يجوز عدم التعدی، ولو لم نتعد لحکمنا بغير ما انزل الله و افترینا علی الله و شرّ عنا فی الدین (همو، الفوائد الحائره، ص ۲۸۹). وی در ادامه راه‌های تعدی از نص را بیان می‌کند (و نیز ر.ک: همان، ص ۱۴۷ به بعد).

۵. بحرانی، الحدائق الناضره، ج ۱، ص ۳۳۱ و نیز ر.ک: همان، ص ۵۶ و ج ۱۴، ص ۲۸۰.

حوادث خاص با مشخصات خارجی آن اختصاص داده شوند، حکمی کلی در احکام فقه - مگر در مواردی اندک - وجود نخواهد داشت.

بنابراین، فقیه به قراین، ضوابط و شواهدی نیاز دارد تا ملاک و موضوع واقعی حکم را بشناسد. یکی از قراینی که می‌تواند به فقیه در شناخت موضوع واقعی حکم کمک کند، اهداف شارع است که دو نمونه احتمالی آن، یکی در تضییق و دیگری در توسعه، موضوع مطرح شده، در ظاهر لسان دلیل نقل می‌کنیم:

۱. در روایات فروانی برای تصویرگری یا مجسمه‌سازی عذاب‌ها و عواقب سهمگینی ذکر شده است که لازمه آن حرمت این دو عمل است.<sup>۱</sup> از این‌رو، گاه چنین استنباط می‌شود موضوع حرمت هرگونه تصویرگری و مجسمه‌سازی است<sup>۲</sup> ولی با توجه به اهداف شارع می‌گوید: می‌توان گفت مراد، خصوص تصویرگری یا مجسمه‌سازی است که برای گُرنش، خضوع و عبادت در مقابل آن بوده است و چون هدف شارع از بین بردن آثار کفر و شرک بوده است چنین دستورهایی داده است از این‌رو موضوع حرمت مضیق خواهد بود.

همان‌گونه که برخی فقها چنین دیدگاهی داشته‌اند؛ برای نمونه، امام خمینی درباره موضوع حرمت در این روایات می‌گوید:

ظاهر این است که مراد این روایات خصوص تصویرگری تماشایی است که مردم نسبت به آنها عکوف داشته‌اند.<sup>۳</sup>

از کلمات بعدی ایشان چنین به دست می‌آید که ایشان با استفاده از مذاق و اهداف شارع، موضوع حرمت را مضیق‌تر از آنچه در ظاهر الفاظ روایات آمده، دانسته‌اند.<sup>۴</sup>

۲. در روایت معتبری آمده است که چند بیماری باعث حق فسخ ازدواج می‌شوند،<sup>۵</sup> ولی آیا موضوع برای جواز فسخ همین چند بیماری است، یا موضوع جواز فسخ هر نوع بیماری است که در تصمیم‌گیری نوع افراد برای ازدواج با شخص بیمار تأثیر دارد. برخی موضوع

۱. مثلاً در روایتی از امیرالمؤمنین علی(ع) نقل شده است که پیامبر(ص) به آن حضرت فرمود: لا تدع صورة الآ محوتة (ر.ک: کلیتی، الفروع من الکافی، ج ۶، ص ۵۲۸). اهل سنت هم این روایت را نقل کرده‌اند (ر.ک: احمد بن حنبل، مسند احمد، ج ۱، ص ۸۷ و ۱۳۹). یا در روایت دیگری آمده است: «من جدّد قبراً او مثل مثلاً فقد خرج عن الاسلام» (حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۲، ص ۸۶۸).

۲. برای نمونه ر.ک: شیخ طوسی، النهایه، چاپ شده در: النهایه و نکته‌ها، ج ۱، ص ۹۷؛ حسینی مراغی، العناوین الفقهیه، ج ۱، ص ۱۸۴.

۳. ر.ک: امام خمینی، المکاسب المحرمه، ج ۱، ص ۲۵۸.

۴. ر.ک: همان، ص ۲۶۹؛ منتظری، دراسات فی المکاسب المحرمه، ج ۲، ص ۶۰۴.

۵. ر.ک: شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۷، ص ۴۲۴، ح ۱۶۹۲.

جواز فسخ را خصوص بیماری‌هایی دانسته‌اند که در روایات ذکر شده‌اند<sup>۱</sup> از این‌رو، اگر شخصی با دیگری ازدواج کرد که مثلاً بیماری «ایذر» دارد، این بیماری موجب حق فسخ نکاح برای زوج یا زوجه نمی‌شود، ولی برخی موضوع جواز فسخ را هر بیماری دانسته‌اند که در تصمیم نوع مردم دخالت دارد، به گونه‌ای که نوع مردم اگر به بیماری همسر آگاهی داشته باشند، به ازدواج با وی اقدام نمی‌کنند<sup>۲</sup> به نظر می‌رسد می‌توان هدف شارع را قرینه‌ای بر این توسعه قرار داد به خصوص اینکه در روایات به این هدف تصریح شده است.<sup>۳</sup>

### ۱۰. نقش اهداف شارع در استنباط و برداشت از متون دینی

تقریباً در همه زبان‌های دنیا برخی از واژه‌ها در چند معنای متفاوت به کار می‌روند. در زبان عربی نیز چنین است. برای نمونه، واژه «لام» در زبان عربی در معانی مختلفی به کار رفته می‌رود - نظیر ملکیت، تعلق، اختصاص<sup>۴</sup> و...؛ از این‌رو، استنباط و برداشت از آیات و روایاتی که «لام» در آنها به کار رفته متفاوت است؛ که نمونه‌ای از آن را توضیح می‌دهیم.<sup>۵</sup> برای مثال آیه ۴۱ سوره انفال، خمس را به گروه‌های شش‌گانه متعلق دانسته است (خدا، رسول(ص)، خویشاوندان رسول، یتیمان، بینویان و در راه ماندگان)<sup>۶</sup> و با واژه «لام» این تعلق را نشان داده است. حال پرسش این است که «لام» به معنای ملکیت است که خمس مثلاً ملک شخص خویشاوندان پیامبر(ص) (یعنی امام(ع)) باشد، یا اینکه به معنای اختصاص و اختیار تصرف است و در نتیجه خمس ملک امام(ع) نخواهد بود، بلکه تصرف در آن از اختیارات امام(ع) خواهد بود.

همچنین در روایات هم با واژه «لام» به کار رفته است.<sup>۷</sup>

۱. برای نمونه ر.ک: نجفی، جواهر الکلام، ج ۳۰، ص ۳۳۰. این دیدگاه مبتنی است بر حصری که از روایات استفاده می‌شود (ر.ک: حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۲۱، ص ۲۰۷، ح ۲، ص ۲۰۹، ح ۶ و ص ۲۱۰، ح ۱۰ و ۱۳).
۲. برخی از فقیهان امامیه، از بیماری‌های یادشده در روایات، به چند بیماری دیگر تعدی کرده‌اند (برای نمونه ر.ک: براج طرابلسی، المهدب، ج ۲، ص ۲۳۱؛ ابن حمزه طوسی، الوسيلة الی نیل الفضیله، ص ۳۱۱؛ الصغیر، فقه الحضارة فی ضوء فتاوی سماحة آیت الله العظمی سیدعلی حسینی سیستانی، ص ۳۴؛ مکارم شیرازی، انوار الفقاهه، کتاب النکاح، ج ۳، ص ۵۸). برخی اهل سنت گفته‌اند: به هر بیماری غیر قابل درمان تعدی می‌شود (ر.ک: السید السابق، فقه السنه، ج ۲، ص ۶۴).
۳. اشعری، التوادر، ص ۷۹؛ شیخ طوسی، الاستبصار فیما اختلف من الاخبار، ج ۳، ص ۲۴۵.
۴. برای نمونه ر.ک: ابن‌هشام، مغنی اللیب، ص ۱۰۹؛ و نیز ر.ک: عدنان القطیفی، الرافد فی علم الاصول (تقریرات درس خارج اصول آیت‌الله سیستانی)، ج ۱، ص ۷۱.
۵. برای اطلاع از نمونه‌های دیگر ر.ک: شعرانی، المدخل الی عذب المنهل، ص ۱۶۷-۱۷۲.
۶. «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ».
۷. ر.ک: حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۹، ص ۵۰۹.

از این رو، دو گونه تفسیر و استنباط از این آیه و روایات صورت گرفته است؛ گروهی از فقیهان امامیه خمس را ملک شخص امام(ع) دانسته‌اند،<sup>۱</sup> ولی در مقابل، گروهی دیگر گفته‌اند خمس به منصب امام(ع) مربوط است و وی اختیار تصرف در آن و تقسیم میان افراد را دارد.<sup>۲</sup>

به نظر می‌رسد یکی از قراینی که می‌تواند در این زمینه به کار آید، اهداف شارع است؛ همان‌گونه که برخی فقیهان معاصر برای گزینش و تقویت دیدگاه دوم، از این قرینه استفاده کرده‌اند.<sup>۳</sup>

### ۱.۱. مخالفت با اهداف شارع، باعث حمل بر قضیه خارجیّه

دانشوران علم منطق قضایای حملیه را به لحاظ موضوع به سه قسم تقسیم کرده‌اند:

الف) قضیه خارجیّه: قضیه‌ای است که موضوع آن در خارج، در گذشته یا حال وجود دارد، یا به وجود خواهد آمد؛ نظیر اینکه «فرزند حسین تا دو ماه دیگر به دنیا می‌آید».

ب) قضیه حقیقیّه: قضیه‌ای است که موضوع آن وجود خارجی موضوع در گذشته یا حال یا آینده نیست؛ بلکه موضوع آن وجود موضوع در نفس الامر و واقع است؛ از این رو، حکم همان‌گونه که افراد محقق‌الوجودی را که تاکنون به وجود آمده‌اند، دربر می‌گیرد، بلکه هر فردی از موضوع را که فرض تحقق آن بشود نیز دربر می‌گیرد. نظیر اینکه «مجموع زوایای مربع ۳۶۰ درجه است».

ج) قضیه ذهنیه: قضیه‌ای است که موضوع آن در ذهن تحقق داشته و وجود خارجی ندارد، نظیر اینکه «اجتماع نقیضین محال است».<sup>۴</sup>

۱. برای نمونه رک: بروجردی، مستند العروة الوثقی، کتاب الخمس (تقریرات درس خارج فقه آیت‌الله خویی)، ص ۳۰۷؛ حائری یزدی، کتاب الخمس، ص ۴۸۳؛ جوادی آملی، کتاب الخمس (تقریرات درس خارج فقه آیت‌الله سیدمحمد محقق داماد)، ص ۴۲۵؛ شیخ انصاری، «کتاب الخمس»، مجموعه آثار کنگره شیخ انصاری، ج ۱۱، ص ۳۳۸؛ براج طرابلسی، المهذب، ج ۱، ص ۱۸۰؛ حلی، المهذب البارع فی شرح المختصر النافع، ج ۱، ص ۵۶۱؛ حلی، الجامع للشرائع، ص ۱۵۰؛ ابی، کشف الرموز فی شرح المختصر النافع، ج ۱، ص ۲۶۸؛ سبزواری، کفایة الاحکام، ص ۴۴.

۲. برای نمونه رک: امام خمینی، کتاب البیع، ج ۲، ص ۶۵۳؛ همو، تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۳۴۵، مسئله ۷؛ سبحانی، معالم الحکومة الاسلامیه، ص ۵۳۴؛ منتظری، کتاب الخمس، ص ۳۵۱.

۳. برای نمونه رک: منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۱، ص ۱۰۴؛ همو، کتاب الخمس، ص ۳۵۱ و ۳۵۲؛ مکارم شیرازی، حکم الخمس فی عصر الغیبه، چاپ شده در: بحوث فقهیه هامه، ص ۱۳۲ و ۱۳۳.

۴. برای نمونه رک: مظفر، المنطق، ص ۱۶۳.

از دیدگاه اکثر دانشوران فقه و اصول، قاعده اولی<sup>۱</sup> این است که قرآن و روایات معتبر، حکم شرعی را، به شکل قضیه حقیقیه بیان می‌کنند، نه اینکه قضیه خارجی‌ای را بیان کنند؛ برای مثال، قرآن کریم که می‌فرماید «وَلَا يَتَّعَبُ بَعْضُكُم بَعْضًا»<sup>۲</sup> این حکم روی واقع و نفس‌الامر غیبت برده شده است، نه اینکه فقط غیبت‌های خاصی - نظیر غیبت‌های صدر اسلام - را حرام کرده باشد؛ از این رو دانشوران فقه و اصول گفته‌اند: احکام شرعی به شکل قضایای حقیقیه وضع شده‌اند.<sup>۳</sup>

آری ممکن است در مقام ثبوت، برخی روایات - و شاید برخی آیات<sup>۴</sup> - به موقعیت خاص ناظر باشند، یا حکمی برای موضوع خارجی باشند، یا حکمی اختصاصی برای معصوم (ع) باشند، ولی در مقام اثبات به دلیل قابل اعتمادی نیاز داریم تا از آن قاعده اولی دست برداریم.<sup>۵</sup>

۱. شهید اول در بیان وجه اختلاف میان فقهای امامیه، یکی از علت‌ها را این ذکر می‌کند که برخی روایات قضیه در واقعه‌ای خاص است؛ از این رو حکم آن مخصوص بدان واقعه است و عمومیتی ندارد (ر.ک: ذکری الشیعه، ج ۱، ص ۶۰).

۲. حجرات، ۴۹.

۳. برای نمونه ر.ک: کاظمی، فوائد الاصول (تقریرات درس خارج اصول آیت‌الله نائینی)، ج ۱، ص ۱۷۲؛ امام خمینی، رساله التعادل والترصیح، چاپ شده در: الرسائل، ج ۲، ص ۲۸؛ حسینی بهسودی، مصباح الاصول (تقریرات درس خارج اصول آیت‌الله خویی)، ج ۳، ص ۳۸۳.

۴. برخی آیات در غیر احکام شرعی، از قبیل قضیه خارجی‌اند؛ نظیر آیات اول سوره روم و آیات اول سوره مجادله و آیات مربوط به جنگ‌ها و امثال اینها. به نظر می‌رسد آیه ۶۵ سوره انفال که پایداری در مقابل دشمن را تا هنگامی که تعداد دشمنان پیش از ده برابر مسلمانان نباشد، لازم می‌داند. از قبیل قضیه خارجی‌ای باشد به قرینه اینکه در آیه بعد از وجود ضعف در مسلمانان سخن رفته و لزوم پایداری را تا هنگامی که تعداد دشمنان بیش از سه برابر مسلمانان نگردیده‌اند، مطرح می‌کند. علامه طباطبایی می‌گوید: حکم در هر دو آیه مبتنی بر شرایط روحی لشکر کفر و اسلام است (ر.ک: المیزان، ج ۹، ص ۱۲۳) و برخی هم گفته‌اند ملاک ضعف و قوت در کیفیت است نه در کمیت و تعداد (ر.ک: ابن‌رشد، بدایة المجتهد و نهاية المقتصد، ج ۱، ص ۳۱۰). برخی فقها هم تلاش کرده‌اند به گونه‌ای اطلاق آیه دوم را از مواردی منصرف بدانند (برای نمونه ر.ک: خویی، منهاج الصالحین، ج ۱، ص ۳۷۰؛ وحید خراسانی، منهاج الصالحین، ج ۲، ص ۴۱۷).

۵. از این رو فقها در جایی که قراین روشنی بر موقعیتی بودن حکم بوده، یا نمی‌شده از روایت، حکم شرعی دائمی استنباط کرد، از این قاعده رفع ید کرده‌اند؛ برای نمونه، گفته‌اند «فیکون واقعة حال و لا عموم فی وقائع الاحوال» (قمی، غنائم الایام، ج ۴، ص ۳۰۹)، یا با تعبیرهای دیگری این مطلب را بیان کرده‌اند که عبارت‌اند از: الف) قضیه فی واقعه (برای نمونه ر.ک: محقق حلی، المختصر النافع فی فقه الامامیه، ج ۲، ص ۲۸۵؛ آبی، کشف الرموز (۱۴۱۰ق)، ج ۲، ص ۵۰۸ و ۵۱۱)؛

ب) قضیه خارجی‌ای (برای نمونه ر.ک: بروجردی، مستند العروة الوثقی، کتاب الاجاره (تقریرات درس خارج فقه آیت‌الله خویی)، ج ۱، ص ۲۶۹؛ طباطبایی حکیم، مصباح المنهاج، کتاب الطهارة، ج ۲، ص ۵۱۵)؛

ج) قضیه شخصیه (برای نمونه: حسینی میلانی، کتاب الشهادات (تقریرات درس خارج فقه آیت‌الله گلپایگانی)، الجزء الاول، ص ۴۳۴؛ قدیری، کتاب البیع، ص ۴۳۳؛ طباطبایی حکیم، مصباح المنهاج، التقلید، ص ۳۵۰)؛

د) قضیه جزئی‌ه (برای نمونه ر.ک: آشتیانی، کتاب القضاء، ص ۴۷۹؛ صدر، بحوث فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص ۳۹۸)؛

ه) واقعه جزئی‌ه (برای نمونه ر.ک: همدانی، مصباح الفقیه، ج ۱، ق ۱، ص ۵۶؛ قمی، جامع الشتات، ج ۴، ص ۲۲۵).

این دلیل ممکن است دلیل عقلی، یا ظهور لفظی، یا قراین قطع آور یا اطمینان ساز باشد و به صورت طبیعی اهداف شارع می‌توانند قرینه‌ای در این زمینه باشند و حتی ممکن است بالاتر از قرینه، به عنوان دلیل از آن استفاده شود که برخی از مثال‌های احتمالی آن را در اینجا توضیح می‌دهیم:

۱. در برخی روایات استفاده از میوه‌های درختان برای رهگذران جایز دانسته شده است و به اصطلاح از سوی شارع برای رهگذران (ماره) حقی در خوردن متعارف میوه درختان در نظر گرفته شده است؛ ولی برخی فقیهان به مفاد این روایات فتوا نداده‌اند و به ادله گوناگونی در این زمینه تمسک کرده‌اند که یکی از آنها قاعده قبح تصرف در مال غیر است که مصداقی از عدالت و نفی ظلم و از اهداف شارع مقدس است.<sup>۱</sup>

و برخی هم اضافه کرده‌اند چنین تجویز گسترده‌ای از سوی شارع گاه به از بین رفتن تمام درآمد شخص منجر می‌شود و چنین تجویزی با اهداف شارع مقدس سازگار نیست.<sup>۲</sup> لذا برخی، روایاتی را که در این زمینه صادر شده‌اند، در مقام بیان حکم شرعی به شکل قضیه حقیقه ندانسته، بلکه آنها را به حکم موقعیتی حمل کرده‌اند، یا محمل‌های دیگری برای آن یاد آور شده‌اند.<sup>۳</sup>

۲. در روایات از احتکار طعام به شدت مذمت شده است؛ برای مثال، آمده است:

«لا یحتکر الطعام الاّ خاطیء؛<sup>۴</sup> کسی جز خطاکار (گناهکار) طعام را احتکار نمی‌کند».

«المحتکر ملعون؛<sup>۵</sup> محتکر مورد لعنت الهی است».

افزون بر این، در برخی روایات احتکار کردن در برخی مواد غذایی خاص دانسته شده است:

«لیس الحکره الاّ فی الحنطة والشعیر والتمرو والزبیب والسمن؛<sup>۶</sup> [حکم حرمت] احتکار جز

در گندم، جو، خرما، کشمش و روغن، درباره چیز دیگری نیست».

گروه بسیاری از فقیهان به مقتضای روایات حصرکننده گفته‌اند که احتکار فقط در

طعام‌های پنج‌گانه یا شش‌گانه حرام است و فروش طعام‌های احتکار شده واجب است.

ولی برخی فقیهان با قراینی حکم را توسعه داده و گفته‌اند: روایاتی که حصر در طعام‌های

۱. برای نمونه ر.ک: محمد اسحاق فیاض، الاراضی، ص ۴۰.

۲. برای نمونه ر.ک: محقق اردبیلی، مجمع الفائدة والبرهان، ج ۸، ص ۲۲۴.

۳. صاحب جواهر برخی از این محمل‌ها را نقل کرده است (ر.ک: جواهر الکلام، ج ۲۴، ص ۱۲۹ و ۱۳۰).

۴. حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۴۲۶، ح ۸ و ۱۲. ۵. همان، ص ۴۲۴، ح ۳.

۶. ر.ک: همان، ص ۴۲۵، ح ۴.

خاص را بیان می‌کنند، از قبیل قضیه خارجی‌اند، نه قضیه حقیقیه که حکم شرعی را برای هر زمان و مکانی بیان می‌کنند.

یکی از قراینی که در این زمینه ارائه شده مناسبت حکم و موضوع است.<sup>۱</sup> و مناسبت حکم و موضوع به گونه‌ای با اهداف شارع ارتباط دارد.

افزون بر این اگر تصور شود که مناسبت حکم و موضوع امری کاملاً بی‌ارتباط با اهداف شارع است می‌توان اهداف شارع را قرینه‌ای بر این زمینه قرار داد، بدین بیان که:

یکی از اهداف شارع زندگی بدون حرج و مشقت مردم است؛ از این‌رو، اموری نظیر عسر، حرج، مشقت، اختلال نظام زندگی، ضرر و... در شریعت نفی شده‌اند همان‌گونه که احتکار طعام‌هایی نظیر خرما که در روایات آمده است، باعث دشواری زندگی مردم در برخی مکان‌ها و زمان‌ها می‌شود احتکار طعام‌هایی نظیر برنج هم که در روایات نیامده است باعث قرار گرفتن مردم در تنگنای شدید در برخی مکان‌ها و زمان‌ها می‌شود<sup>۲</sup> بنابراین، روشن می‌شود که روایات حصرکننده در طعام‌های خاص قضایای خارجی هستند.<sup>۳</sup>

#### ۱۲. مخالفت با اهداف شارع، قرینه‌ای بر حمل روایت بر تقیه

امامان اهل‌بیت(ع) غالباً در شرایط تقیه‌ای زندگی می‌کرده‌اند و برای حفظ مکتب اهل‌بیت(ع) و حفظ جان پیروان، گاه مطالبی از روی تقیه بیان می‌کردند؛ از این‌رو، یکی از مراحلی که باید در اجتهاد مورد توجه قرار گیرد، آن است آیا امام(ع) در مقام بیان حکم کلی واقعی است؟ یا حکمی که امام(ع) بیان کرده است، حکمی واقعی نیست، بلکه حکمی تقیه‌ای است؟

دانشوران فقه و اصول قاعده اولی را این دانسته‌اند که امام(ع) در مقام بیان حکم واقعی است<sup>۴</sup> و در صورتی که دلیل و قرینه‌ای برخلاف آن وجود داشته باشد، از این اصل و قاعده

۱. برای نمونه ر.ک: حائری یزدی، ابتغاء والفضيلة فی شرح الوسيلة، ج ۱، ص ۱۹۶.

۲. بلکه شاید بتوان گفت که نیاز مردم به برنج در برخی زمان‌ها از نیاز مردم به خرما و کشمش بیشتر است؛ چون به صورت غذای غالب درآمده است و در حد غذای ضروری مردم گردیده است، ولی خرما و کشمش چنین نیستند.

۳. حمل بر قضیه خارجی یا مصداق خارجی در کلمات فقها بسیار به چشم می‌خورد (برای نمونه ر.ک: طباطبایی یزدی، العروة الوثقی، ج ۲، ص ۵۳۱؛ طباطبایی حکیم، مستمسک العروة الوثقی، ج ۱، ص ۱۸۹ و ج ۱۱، ص ۱۲۱؛ امام خمینی، کتاب البیع، ج ۳، ص ۳۷۲، ۳۷۸؛ بروجردی، مستند العروة الوثقی، کتاب الخمس (تقریرات درس خارج فقه آیت‌الله خویی)، ج ۱، ص ۲۹؛ غروی تبریزی، التفتیح فی شرح العروة الوثقی، کتاب الطهارة (تقریرات درس خارج فقه آیت‌الله خویی)، ج ۳، ص ۱۳۲؛ حسینی حائری، القضاء فی الفقه الاسلامی، ص ۴۰۷).

۴. از آن به «اصالة التظابق بین المراد الاستعمالی والمراد الجدی» و «اصالة الجد» (برای نمونه ر.ک: بروجردی، نهابة



اولی دست برمی‌دارد<sup>۱</sup>؛ برای مثال، مثلاً در تعارض دو خبر، موافقت مفاد روایت با فتاوی‌ای رایج اهل سنت که در زمان امام زندگی می‌کرده‌اند،<sup>۲</sup> یکی از دلایل و قراین است. قراین متعددی برای حمل بر تقیه ذکر شده است،<sup>۳</sup> ولی ملاک کلی و اصلی آن این است که یا قرینیت قرینه بر دلالت روایت فائق آید، یا مفاد روایت با توجه اهداف و چارچوب‌های مسلم شریعت و فقه قابل پذیرش نباشد؛ در نتیجه یکی از راه‌ها برای برون‌رفت از ناسازگاری مفاد روایت با آن چارچوب‌ها و اصول مسلم و پذیرفته شده، حمل روایت بر تقیه است.<sup>۴</sup>

بنابراین، اگر فقیه از راهی معتبر، نظیر قطع، اطمینان، یا ظواهر، به اهداف شارع دست یافت و مفاد روایتی با اهداف شارع ناسازگار بود و راه‌های معتبر دیگری که مقدم بر حمل بر تقیه‌اند مصداق نداشتند<sup>۵</sup> نوبت به حمل بر تقیه خواهد رسید.

برای مثال، دولت جائز به عنوان زکات، خراج و مقاسمه کالاهایی را از مردم می‌گیرد. فرض این است که این کالاها مال مردم بوده و از سوی دولتی که مورد رضایت و تأیید شارع نیست، از آنها گرفته شده، آیا خرید این کالاها از چنین دولت غیر مشروعی جایز و بدون

الافکار (تقریرات درس خارج اصول آیت‌الله عراقی)، ج ۱ و ۲، ص ۵۵۶؛ حسینی بهبودی، مصباح الاصول (تقریرات درس خارج اصول آیت‌الله خویی)، ج ۳، ص ۳۵۱؛ مؤمن، تسدید الاصول، ج ۱، ص ۵۰۴؛ طباطبایی حکیم، منتهی الاصول (تقریرات درس خارج آیت‌الله سیدمحمد روحانی)، ج ۶، ص ۱۰۹؛ شوشتری، منتهی الدرایة فی توضیح الکفایه، ج ۸، ص ۱۸۲).

۱. از این رو گفته‌اند حمل بر تقیه برخلاف ظاهر است و به دلیل و قرینه روشنی نیاز دارد (برای نمونه ر.ک: وحید بهبهانی، حاشیه مجمع الفائدة والبرهان، ص ۴۱؛ بحرالعلوم، بلغة الفقیه، ج ۲، ص ۳۰۴).

۲. برای نمونه ر.ک: وحید بهبهانی، همان، ص ۳۷۴؛ قمی، مناهج الاحکام، ج ۱، ص ۱۴۱؛ نراقی، مستند الشیعه، ج ۱۹، ص ۴۱۱.

۳. برای نمونه ر.ک: صفری، نقش تقیه در استنباط، ص ۵۸۱ به بعد.

۴. برای نمونه فاضل مقداد می‌گوید: اینکه پانزده سالگی علامت بلوغ پسر است، شعار شیعه و شافعیه است (ر.ک: سیوری حلی، کنز العرفان، ج ۲، ص ۱۰۲)؛ وحید بهبهانی پس از نقل این مطلب و تأیید آن می‌گوید: بنابراین روایاتی که برخلاف این مطلب وجود دارد بر تقیه حمل می‌شود؛ چون شیعه بر علامت فوق اتفاق دارد و شعار آنها است و اینکه شافعیه در غالب فتاوا موافق شیعه‌اند مطلب روشنی است و تقیه از مذهب رایج در زمان صدور روایت بوده است و روشن است که شافعی در زمان امام کاظم(ع) بوده و مذهب بعد از وی مشهور گردیده است (وحید بهبهانی، حاشیه مجمع الفائدة والبرهان، ص ۳۷۳؛ و نیز ر.ک: ص ۶۴۸؛ عاملی، مفتاح الکرامه، ج ۲، ص ۳۶؛ طباطبایی، ریاض المسائل، ج ۸، ص ۵۵۳).

۵. برای مثال، تا هنگامی که جمع عرفی میان دو دلیل متعارفی وجود داشته باشد، وجهی برای حمل بر تقیه نیست. برای نمونه، آخوند خراسانی می‌نویسد: «حملها علی التقیة مع امکان الجمع بینها و بین ما یعارضها لا وجه له» (الممعات الثیرة، ص ۶۱؛ و نیز ر.ک: ص ۲۲۰) یا حمل بر غیر الزام از حمل بر تقیه اولی دانسته‌اند، شیخ انصاری می‌نویسد: «حمل تلک الاخبار علی الاستحباب اولی من حملها علی التقیة لانه طرح فی الحقیقة (انصاری، کتاب الزکاة، ص ۸۴؛ و نیز ر.ک: بحرانی، الحدائق الناضرة، ج ۱، ص ۱۰۹). برای اطلاع بیشتر از وجه تقدم حمل بر غیر الزام یا حمل بر تقیه، ر.ک: نجفی، جواهر الکلام، ج ۱، ص ۲۴).

اشکال است یا چون دولت غیر مشروع بر این کالا تسلط شرعی ندارد، نمی‌توان این کالاها را خرید؟ برخی فقها با توجه به روایات گفته‌اند: چون امامان اهل‌بیت (ع) صاحب حق حکومت بر مردم هستند، اجازه خرید و تصرف در آن داده‌اند؛ از این‌رو، خرید یا پذیرش هبه و جایزه آنها با رعایت شرایطش نظیر اینکه مال گرفته‌شده از مردم بیش از مقدار مقرر شرعی نباشد، جایز است هرچند انسان بدانند مالک راضی نیست.<sup>۱</sup>

در مقابل برخی فقها گفته‌اند: یکی از اصول و اهداف شارع پاسداری از اموال مردم است؛ بنابراین، نمی‌توان بدون رضایت مردم در اموال آنان تصرف کرد و عقل و نقل نیز به قبح تصرف در اموال مردم بدون رضایت آنان حکم می‌کند؛ از این‌رو، روایاتی که تصرف در این اموال را تجویز می‌کنند با آن هدف و ضابطه ناسازگارند و بر تقیه حمل می‌شوند.<sup>۲</sup>

### ۱۳. موافقت با اهداف شارع، تقویت‌کننده قاعده اولی صدور روایت از شأن تبلیغ

همان‌گونه که به صورت مفصل خواهد آمد، پیامبر (ص) و امام (ع) شئون گوناگونی دارند؛ از این‌رو، روایات آنان بر چند قسم‌اند؛ برخی از آنها از شأن ابلاغ حکم الهی صادر شده و برخی از آنها از شأن تشریح صادر شده‌اند.<sup>۳</sup> برخی از آنها از شأن تربیتی صادر شده و برخی از آنها از شأن ولایی و حکومتی صادر شده‌اند و برخی جنبه تفریح و بیان مصداق دارند.<sup>۴</sup>

دانشوران فقه و اصول گفته‌اند: قاعده اولی این است که روایت از شأن ابلاغ حکم الهی صادر شده است؛ بنابراین باید دلیل و قرینه روشنی باشد تا از صدور روایت از شأن ابلاغ الهی عدول شده و گفته شود که مثلاً از شأن ولایی و حکومتی صادر شده است.

هنگامی که مفاد روایتی با اهداف شارع موافق و سازگار بود، این موافقت قاعده اولی صدور از شأن تبلیغ را تقویت می‌کند؛ به‌ویژه در شرایطی که قراین دیگری صدور از شأن تبلیغ را تضعیف کنند. این قرینه می‌تواند صدور از شأن تبلیغ را تقویت کند.

۱. ر.ک: شهید ثانی، مسالک الافهام، ج ۳، ص ۱۴۲؛ سبزواری، کفایة الاحکام، ج ۱، ص ۳۸۰.

۲. ر.ک: محقق اردبیلی، مجمع الفائدة والبرهان، ج ۸، ص ۹۹ و ۱۰۱. صاحب حدائق هم کلام محقق اردبیلی را نقل کرده و به آن تمایل نشان داده است (ر.ک: بحرانی، الحدائق الناضرة، ج ۱۸، ص ۲۵۱ و ۲۵۲ و ...).

۳. البته براساس این دیدگاه که برای پیامبر (ص) و امام (ع) شأن تشریح قائل شویم (ر.ک: ضیائی‌فر، جایگاه مبانی کلامی در اجتهاد، ص ۴۸۶ به بعد و ص ۶۸۱ به بعد).

۴. برای اطلاع بیشتر در این زمینه، ر.ک: ضیائی‌فر، «شئون پیامبر اسلام و نقش آن در اجتهاد»، فصلنامه کاوشی نو در فقه اسلامی، ش ۵۴، ص ۳۶ به بعد.

در روایتی نبوی آمده است که «مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ»<sup>۱</sup> برخی فقیهان آن را حکمی دانسته‌اند که از شأن ولایت و حکومت حضرت صادر شده است.<sup>۲</sup> ولی مقتضای قاعده اولی این است که از شأن ابلاغ حکم الهی صادر شده باشد، همان‌گونه که برخی از فقها چنین دیدگاهی داشته‌اند.<sup>۳</sup>

یکی از قرائن و مؤیداتی که می‌توان در این زمینه فراهم آورد اهداف شارع است. هدف شارع این است که هر کس حق و سزای عمل خویش را دریافت کند. بنابراین، مقتضای عدالت این است که هر کس زمینی را آباد می‌کند، در مقابل این عمران و آبادانی حقی داشته باشد - حال یا به صورت ملکیت یا به صورت اولویت تصرف.<sup>۴</sup>

۱۴. مخالفت با اهداف شارع، قرینه‌ای بر عدم صدور روایت برای بیان حکم دائمی چنان که اجمالاً گفته شد، پیامبر(ص) و امام(ع) شوون گوناگونی داشته‌اند و روایات آنها چند قسم‌اند که در مجموع می‌توان روایات را به لحاظی بر دو قسم تقسیم کرد. روایاتی که بیانگر حکم دائمی‌اند و روایاتی که بیانگر حکم دائمی نیستند و به صورت طبیعی نمی‌توان در اجتهاد و فقهت از آنها استفاده کرد. قاعده اولی از نظر دانشوران فقه و اصول این است که روایت در مقام بیان حکم دائمی است و خروج از این قاعده به دلیل و قرینه نیاز دارد.

مخالفت مفاد روایت با اهداف شارع، می‌تواند قرینه‌ای بر عدم صدور روایت برای بیان حکم دائمی شریعت باشد. البته گاه مخالفت بسیار روشن و صریح است؛ از این رو، قرینه، جلیه بوده و به تنهایی می‌تواند دلیل حمل روایت بر عدم حکم دائمی شریعت تلقی گردد، ولی گاه مخالفت چندان روشن نیست و باید قرائن و شواهد دیگری ضمیمه شوند تا از قاعده اولی عدول شود. که در اینجا یکی از نمونه‌های احتمالی آن را بیان می‌کنیم.

برخی روایات احتکار را در چند قوت قرار داده‌اند، ولی در مقابل، روایاتی داریم که از احتکار هر طعامی نهی می‌کنند. گروه پرشماری از فقیهان گفته‌اند: مراد از روایات عام

۱. ر.ک: حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۲۵، ص ۴۱۳؛ مالک، الموطأ، ج ۲، ص ۱۲۱.

۲. برای نمونه ر.ک: شیخ طوسی، الميسوط في فقه الامامية، ج ۳، ص ۲۷۰؛ سمرقندی، تحفه الفقهاء، ج ۲، ص ۵۵۳.

۳. برای نمونه ر.ک: حلی، الجامع للشرائع، ص ۳۷۴.

۴. بدین معنا که تا وقتی آن را آباد نگه دارد، وی برای تصرف در آن از دیگران آحق است مگر اینکه به آبادی آن نپردازد و به زمین بایر تبدیل شود که در این صورت دیگران هم حق احیای آن را خواهند داشت.

احتکار طعام، همان طعام‌های پنج‌گانه (یا شش‌گانه) اند<sup>۱</sup> ولی برخی فقیهان با توجه به اینکه هدف شارع از تحریم احتکار و وجوب فروش طعام احتکار شده، جلوگیری از ابتلای مردم به سختی و مشقت بوده، گفته‌اند: روایات حصرکننده احتکار در چند طعام حمل به حکم حکومتی می‌شود؛ چراکه هر حاکمی در هر زمانی به تناسب مصلحت آن زمان حکمی صادر می‌کند، پیامبر(ص) مصلحت مسلمانان در زمان خودش را در این دید که برای روغن مایع هم حکم حرمت احتکار را قرار دهد،<sup>۲</sup> ولی امیرالمؤمنین(ع) چون دید که روغن مایع از زمره نیازهای ضروری جامعه نیست، گفت: در چیزی جز گندم، جو، خرما، کشمش و روغن جامد در چیز دیگری نیست.<sup>۳</sup> چراکه احتکار طعام مربوط به مصالح مسلمانان و ممنوعیت آن و مجبور کردن محتکر بر فروش طعام، از اختیارات حاکم است همان‌گونه که از روایات استفاده می‌شود یکی از نمونه‌های آن فرمان امیرمؤمنان علی(ع) به مالک اشتر است که می‌فرماید: از احتکار نهی کن و متخلف را مجازات کن.<sup>۴</sup>

#### ۱۵. مخالفت با اهداف شارع، مانع انعقاد اطلاق

استفاده از اطلاق، یکی از سازوکار عقلایی اجتهاد است، گاه اموری نظیر توجه به اهداف شارع، مانع انعقاد اطلاق می‌شود و در نتیجه کلام مجمل می‌شود، در این صورت وظیفه این است که به خصوص معنایی که لفظ بر آن در حد ظهور دلالت می‌کند، تمسک شود - که اصطلاحاً به آن قدر متیقن می‌گویند - ولی بیش از آن به دلیل اجمال قابل تمسک نیست که در اینجا به بیان دو مثال احتمالی<sup>۵</sup> آن اکتفا می‌کنیم:

۱. قرآن کریم در آیه ۶۱ سوره نور<sup>۶</sup> خوردن افراد را از منزل یازده گروه تجویز می‌کند. مقتضای اطلاق آیه و روایات<sup>۷</sup> این است که اگر خوردن از منزل این افراد به گونه‌ای باشد که

۱. برای نمونه ر.ک: نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۴۸۱ به بعد.

۲. ر.ک: حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۴۲۶، ح ۱۰.

۳. ر.ک: همان، ح ۷.

۴. ر.ک: حائری، ابتغاء الفضیله، ج ۱، ص ۱۹۶؛ منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۲، ص ۶۲۲؛ شمس‌الدین، الاحتکار فی الشریعة الاسلامیه، ص ۱۱۹ به بعد.

۵. این دو مثال می‌توانند شاهی برای عدم انعقاد اطلاق و تمسک به قدر متیقن باشند، ولی اینکه آیا ارتکاز مانع انعقاد این اطلاق است یا اهداف شارع یا امر دیگری به بحث و بررسی بیشتر نیاز دارد.

۶. «لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أُمَّهَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَانِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخْوَانِكُمْ أَوْ بُيُوتِ عَمَّاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ عَمَّاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَانِكُمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مَفَاتِحَهُ أَوْ صَدِيقِكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعًا أَوْ أَشْتَاتًا».

۷. ر.ک: حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۲۴، ص ۲۸۰-۲۸۳.

ظلم در حق آنان به حساب آید، یا آنان به خوردن رضایت نداشته باشند، باز هم جواز وجود دارد.<sup>۱</sup> ولی بسیاری از فقیهان آیه و روایات را از این جهت مجمل دانسته و به اطلاق تمسک نکرده‌اند، بلکه به قدر متیقن تمسک کرده‌اند. حال دلیل آنان بر اجمال و منعقد نشدن اطلاق، یا ارتکاز بوده است یا اهداف شارع، یا امری دیگر. برای نمونه، محقق حلی پس از اینکه می‌گوید تناول مال دیگری، مگر به اذن وی، جایز نیست، می‌آورد:

قد رخص مع عدم الاذن فی تناول من بیوت من تضمنته الآیة اذا لم يعلم منه الکراهیة؛<sup>۲</sup> و به تحقیق در صورت عدم اذن، تناول از منزل کسانی که آیه [۶۱] سوره نور<sup>۳</sup> بیان کرده است، جایز است البته در صورتی که عدم نارضایتی آنان معلوم نباشد.

صاحب جواهر در ذیل کلام محقق می‌آورد:

لا خلاف فیما أجدّه فیما اعتبره المصنّف من القید و هو عدم العلم بالکراهیة اقتصاراً فیما خالف الأصل علی المتیقین؛<sup>۴</sup> در این قیدی که مصنف شرط دانسته است، یعنی عدم علم به نارضایتی مالک، اختلافی نیست چراکه کلام از این جهت مجمل است و در هنگام اجمال به قدر متیقن اخذ می‌شود.

وی در ادامه درباره عدم جواز تناول از غذاهای گران‌بها که نوع مردم استفاده نمی‌کنند [نظیر خاویار در این زمان]، بلکه گروه خاصی از مردم ذخیره می‌کنند، تا در زمانی خاص استفاده کنند، به اجمال دلیل از این جهت و اقتصار بر قدر متیقن تمسک می‌کند.<sup>۴</sup>

۲. یکی از مسائلی که در روایات آمده، حق ماره است؛ برای نمونه، در روایت مرسله ابن‌ابی عمیر از امام صادق(ع) آمده است: «سأله عن الرجل یمرّ بالنخل والسنبلی والثمر فیجوز له أن یأکل منها من غیر إذن صاحبها من ضرورة أو غیر ضرورة؟ قال: لا بأس؛<sup>۵</sup> از امام صادق(ع) درباره فردی پرسیدم که به درخت خرما یا درخت میوه یا خوشه زراعت گذر می‌کند، آیا حق دارد بدون اجازه صاحبان آن مقداری از آنها را بخورد، حال چه ضرورت و نیاز

۱. به‌خصوص با توجه به این نکته که در برخی روایات آمده است «باذن و بغیر اذن» (ر.ک: حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۲۴، ص ۲۸۳، ح ۷) که صریح در این است که حتی اگر بدون اذن هم باشد، می‌توان تناول کرد و این تا حدی اطلاق مذکور را تقویت می‌کند؛ هرچند اعتبار سندی این روایت ثابت نیست.

۲. محقق حلی، شرائع الاسلام، ج ۴، ص ۷۵۶.

۳. نجفی، جواهر الکلام، ج ۳۶، ص ۴۰۷؛ و نیز ر.ک: علامه حلی، قواعد الاحکام، ج ۳، ص ۳۳۳؛ حلی، المهذب البارع، ج ۴، ص ۳۳۷ (شرط الاصحاب علم انتفاء الکراهیة)؛ شهید ثانی، شرح اللمعه، ج ۷، ص ۳۴۱؛ طباطبایی حکیم، مستمسک العروة الوثقی، ج ۵، ص ۴۴۴؛ خوانساری، جامع المدارک، ج ۵، ص ۱۸۴.

۴. ر.ک: نجفی، همان، ص ۳۰۹.

۵. حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۲۲۶ و ۲۲۷؛ کلینی، الکافی، ج ۷، ص ۲۳۰.

شدید به خوردن داشته باشد یا اینکه ضرورتی هم به خوردن آن نداشته باشد؟ امام فرمود: اشکالی ندارد».

براساس امثال این روایت، فقیهان حق ماره را مطرح کرده و به جواز خوردن میوه برای رهگذران فتوا داده‌اند.<sup>۱</sup> مقتضای اطلاق روایات این است که حتی در صورتی که پیامدهای منفی نیز به همراه داشته باشد - نظیر ظلم و فساد بر مالک - این حق ثابت است؛ مثلاً در یک سال درخت کم میوه می‌دهد ولی رهگذران فراوان عبور می‌کنند به گونه‌ای که میوه چندانی برای مالک باقی نمی‌ماند. آیا اطلاق ادله تجویز امثال این موارد را هم دربر می‌گیرد، یا با توجه با اهداف شارع، اطلاق نسبت به مواردی این چنین شکل نمی‌گیرد چون هدف و مقصد شارع ظلم و فساد بر مالک نیست بلکه نوعی تسهیل و گشایش برای رهگذران است.<sup>۲</sup>

#### ۱۶. مخالفت با اهداف شارع، باعث تقييد و تخصيص ادله

دانشوران فقه و اصول گفته‌اند: گاه مقید و مخصص معتبر، دلیل لفظی است؛ نظیر آیه و روایت و گاه دلیل لُبی است، نظیر ارتکاز عقلایی، اجماع و دلیل عقلی.

اگر اهداف شارع از دلیل لفظی نظیر آیات و روایات معتبر به دست آید، از زمره ادله لفظی خواهد بود و اگر از دلیل عقلی یا ارتکاز عقلایی به دست آید دلیل لُبی خواهد بود و تنها در صورت اول مخصص و مقید خواهد بود، ولی در صورت دوم دلیل لُبی مانع انعقاد اطلاق یا عموم می‌شود.

به هر حال تردیدی نیست که اطلاق و عموم از زمره ظواهرند و تا هنگامی که ظاهر تحفظ می‌شوند که دلیل اظهر یا اقوایی در مقابل آنها نباشد؛ از این رو، اگر در مقابل یک ظاهر، دلیل اقوا، یا صریح، یا اظهري باشد، یا قرینه‌ای ناظر به دلیل ظاهر باشد و در ظهور دلیل دیگر رخنه کند، یا دلیل قطعی در مقابل آن باشد، به خاطر آن قرینه یا دلیل اقوا و اظهر، از ظاهر دست برداشته می‌شود.<sup>۳</sup>

۱. برای نمونه ر.ک: نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۴، ص ۱۲۷ به بعد.

۲. در لایه‌های سخنان برخی فقها اشاراتی به این مطلب وجود دارد (برای نمونه ر.ک: شهید ثانی، شرح اللمعه، ج ۳، ص ۳۷۱؛ عاملی، مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامه، ج ۱۲، ص ۴۱۵؛ طباطبایی، ریاض المسائل فی بیان الاحکام بالدلائل، ج ۸، ص ۳۷۵؛ نراقی، مستند الشیعه فی احکام الشریعه، ج ۱۵، ص ۵۲)؛ محقق اردبیلی در وجه عدم جواز آورده است: «قد یؤل ای فناء مال الغیر بالکلیة یا کل کل من یمز» (مجمع الفائدة والبرهان، ج ۸، ص ۲۲۴).

۳. بسیاری از فقیهان اصولی مسلک به این مطلب تصریح کرده‌اند. برای نمونه، وحید بهبهانی می‌نویسد: «الظاهر لا

بنابراین، هنگامی که دلیل اثبات‌کننده هدف شارع اقواء، یا اظهار از دلیل اثبات‌کننده عموم یا اطلاق حکم باشد در این صورت دلیل اثبات‌کننده هدف، مخصص عموم یا مقید اطلاق حکم خواهد بود که در اینجا نمونه احتمالی آن را ذکر می‌کنیم.

از ظاهر برخی روایات به دست می‌آید که کالاها و اموالی که دولت جائر از فرد به عنوان زکات یا خراج می‌گیرد، قابل خریدن و هبه گرفتن است.<sup>۱</sup> مقتضای اطلاق این روایات آن است که اگر دولت جائر بیش از مقدار متعارف هم از مردم بگیرد می‌توان در این کالاها و اموال تصرف کرد، ولی برخی فقیهان اطلاق تجویزکننده را تقیید زده‌اند به جایی که موجب ظلم نباشد و پیش مقدار متعارف نگرفته باشد.<sup>۲</sup>

### ۱۷. موافقت با اهداف شارع، یکی از مرجحات در هنگام تعارض

گاه دو دلیل با یکدیگر تعارض دارند و نمی‌توان به شیوه‌های معتبر عرفی و عقلایی میان آنها سازگاری برقرار کرد و به اصطلاح برخی دانشوران، اصول تعارض میان دو دلیل مستقر و پایدارند<sup>۳</sup> در چنین شرایطی یک دیدگاه این است که حکم تخییر است.<sup>۴</sup> ولی دیدگاه مشهور این است باید طبق مرجحات معتبر رفتار کرد و روایت یا روایاتی که دارای مزیت‌اند بر روایت دیگر ترجیح داد، طبق دیدگاه مشهور، پرسش این است که آیا می‌توان موافقت مفاد

يقاوم اليقين والنقل لا يقاوم العقل» (الفوائد الحائره، ص ۴۵۶). شيخ انصاری می‌آورد: «والذي يقتضيه النظر وفاقاً لاكثر أهل النظر انه كلما حصل القطع من دليل عقلی فلا يجوز ان يعارضه دليل نقلی و ان وجدنا ما ظاهره المعارضة فلا بد من تأويله ان لم يمكن طرحه» (فوائد الاصول، ج ۱، ص ۱۸). آخوند خراسانی می‌گوید: «الظهور لا يصادم البرهان» (كفاية الاصول، ص ۱۶۲). این مطلب در کلمات فقهای اصولی مسلک دیگر هم وجود دارد (ر.ک: طباطبایی حکیم، حقائق الاصول، ج ۱، ص ۳۷۶؛ محمد اسحاق فیاض، محاضرات فی اصول الفقه (تقریرات درس خارج اصول آیت‌الله خویی)، ج ۴، ص ۳۰۵؛ روحانی، زبدة الاصول، ج ۲، ص ۱۶۹؛ غروی تبریزی، التبیح فی شرح العروة الوثقی (تقریرات درس خارج فقه آیت‌الله خویی)، کتاب الطهارة، ج ۶، ص ۶۳). ولی فقیهان اخباری مسلک این دیدگاه را نپذیرفته و آن را نقد کرده‌اند (برای نمونه ر.ک: بحرانی، الدرر النجفیه، ج ۲، ص ۲۴۵ به بعد).

۱. ر.ک: حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۲۱۳ به بعد، باب ۵۱ از «ابواب ما یکتب به» و ص ۸، ۲۱ به بعد، باب ۵۲ از «ابواب ما یکتب به» و ص ۲۲۰، باب ۵۳ از «ابواب ما یکتب به».

۲. برای نمونه، ر.ک: شهید ثانی، مسالک الافهام، ج ۳، ص ۱۴۲. همچنین مقتضای عموم قاعده سلطنت این است که انسان می‌تواند در ملک خود درخت بکارد، هرچند ریشه یا شاخه‌های آن به همسایه‌ها آزار برساند، ولی فقها به دلیل ظلم گفته‌اند عموم قاعده سلطنت چنین موردی را نمی‌گیرد (برای نمونه ر.ک: نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۶، ص ۲۷۷).

۳. شهید سیدمحمدباقر صدر از تعارض قابل علاج به «تعارض غیر مستقر» و از تعارض غیر قابل علاج به «تعارض مستقر» تعبیر می‌کند (ر.ک: دروس فی علم الاصول، الحلقه الثالثه، الجزء الثاني، ص ۳۲۷).

۴. این دیدگاه، دیدگاه نادری است و کسانی مثل آخوند خراسانی به آن روی آورده‌اند (برای نمونه ر.ک: کفاية الاصول، ص ۴۴۵).

یک دلیل با اهداف شارع را یکی از مرجحات به حساب آورد؟ کسانی که ترجیح را لازم دانسته‌اند دو گروه‌اند؛ گروهی گفته‌اند باید به مرجحاتی که در روایات آمده اکتفا کرد و دیگر مرجحات اعتباری ندارند<sup>۱</sup> و در مقابل کسانی که مرجحات منصوص اکتفا نکرده و گفته‌اند: هر چیزی که باعث اقوایت دلیل دارای مزیت و اقربیت آن به واقع شود، حجت و معتبر است،<sup>۲</sup> یا هر مرجحی که باعث ظن قوی‌تری گردد حجت است.<sup>۳</sup>

به نظر می‌رسد اگر هنگام تعارض به تخییر معتقد نباشیم، بلکه به لزوم ترجیح حکم کنیم، می‌توان از اهداف شارع به عنوان مرجح استفاده کرد؛ چه قائل باشیم باید به مرجحات منصوص اکتفا کرد و چه معتقد شویم هر چیزی که موجب ترجیح یکی از دو روایت شود، حجت و معتبر است. این بحث را طی دو دیدگاه پی می‌گیریم:

**دیدگاه اول: تعدی از مرجحات منصوص:** این دیدگاه مرجحاتی را که در روایات آمده - نظیر موافقت با کتاب و سنت، یا مخالفت با اهل سنت - از قبیل مثال می‌داند و معتقد است به این جهت ذکر شده است که باعث وثوق و اطمینان به حقانیت و صحت مضمون یکی از دو روایت می‌شود، نه اینکه تعبدی باشد و باید به آنها اکتفا کرد. بنابراین، دیدگاه هر چیزی که باعث وثوق و اطمینان بشود بلکه ظن بیشتری به همراه آورد حجت است و موجب ترجیح می‌شود.<sup>۴</sup>

از این رو، اگر برای مثال، از دو روایت متعارض یکی با اهداف شارع موافق بود و دیگری موافق نبود به گونه‌ای که وثوق یا گمان بیشتر به صحت مفاد آن حاصل شد این موافقت باعث ترجیح روایت موافق با اهداف شارع و در نتیجه حجیت آن خواهد شد.

همچنین اگر برای مثال، از دو روایت متعارض، یکی با اهداف شارع مخالف بود و دیگری مخالف نبود، به گونه‌ای که باعث حصول وثوق یا گمان بیشتر به صحت مفاد روایت غیر مخالف با اهداف شارع گردید، این عدم مخالفت، باعث ترجیح روایت غیر مخالف با اهداف شارع و در نتیجه اعتبار آن خواهد گردید. همچنین اگر از دو روایت متعارض، یکی

۱. برای نمونه ر.ک: هاشمی شاهرودی، *دراسات فی علم الاصول* (تقریرات درس خارج اصول آیت‌الله خویی)، ج ۴، ص ۳۹۲؛ طباطبایی قمی، *آراؤنا فی الاصول*، ج ۳، ص ۲۲۷ و ۲۲۸.

۲. برای نمونه ر.ک: وحید بهبهانی، *الفوائد الحائریه*، ص ۲۳۳.

۳. برای نمونه ر.ک: طباطبایی، *مفاتیح الاصول*، ص ۶۸۸.

۴. برای نمونه ر.ک: وحید بهبهانی، *الفوائد الحائریه*، ص ۲۰۹ به بعد؛ همدانی، *الفوائد الرضویة علی الفرائد المرئضیه*، ص ۵۱۹؛ علامه حلی، *نهایه الوصول*، ج ۵، ص ۳۰۰ به بعد؛ طباطبایی حکیم، *حقائق الاصول*، ج ۲، ص ۵۸۹ و ۵۹۰؛ ضیائی فر، «قلمرو دین و ضوابط علوم دینی»، *فصلنامه فلسفی-کلامی*، س ۱۰، ش ۱، تابستان ۱۳۸۷، شماره پیاپی ۳۷، ص ۷۹ به بعد.



موافق با اهداف شارع و دیگری مخالف با اهداف شارع باشد، وثوق و اطمینان زودتر حاصل می‌گردد، یا ظن به صحت مفاد روایت موافق با اهداف زودتر به دست می‌آید.

روشن است که این بحث صرفاً با توجه به همین مرجح بود و ممکن است چند مرجح با هم در دو روایت متعارض باشند و هریک از دو روایت، برخی از آنها را داشته باشند که در این صورت باید کسر و انکسار صورت گیرد و در مجموع اطمینان یا ظن نسبت به مفاد هر کدام بیشتر بود، آن روایت معتبر خواهد بود.

**دیدگاه دوم:** اکتفا به مرجحات منصوص: این دیدگاه به مرجحاتی که در روایات ذکر گردیده‌اند نگاه تبعیدی دارد؛ بدین معنا که شارع مقدس این مرجحات را تعبداً حجت قرار داده است. از این رو، حتی اگر ظن به صحت مفاد یکی از دو روایت هم حاصل نشود، وجود مرجحات تبعیدی در یک طرف از دو دسته روایت متعارض باعث حجیت آن و نفی حجیت طرف مقابل خواهد شد، نه اینکه ذکر مرجحات از باب مثال و نمونه باشد و ملاک، نزدیک‌تر بودن یکی از دو متعارض به واقع، باشد.

کسانی که این دیدگاه را برگزیده‌اند در مصادیق مرجحات منصوص اتفاق نظر ندارند، برخی از آنان پس از بحث درباره‌ی مرجحات منصوص نظر خود را چنین آورده‌اند:

همانا مرجح منصوص، در موافقت با قرآن و مخالفت با اهل سنت منحصر است و در مقام شناخت روایات دارای مرجح، اول باید موافقت با قرآن را معیار دانست و در صورت نبود این مرجح، مخالفت مفاد روایت فتوای اهل سنت معیار است و اگر هیچ‌یک از این دو مرجح در یکی از دو روایت متعارض نبود [...] حکم به تساقط دو روایت می‌شود و در نتیجه باید به دلیل دیگری مراجعه کرد و در صورت نبود دلیل و اماره، نوبت به اصل عملی می‌رسد.<sup>۱</sup>

برخی دیگر هم موافقت با سنت را هم اضافه کرده‌اند.<sup>۲</sup>

در تلقی گروهی، مراد از موافقت با کتاب و سنت، موافقت با اطلاق و عموم کتاب است. تلقی دیگری هم از موافقت با کتاب و سنت وجود دارد و آن موافقت با اهداف و مقاصد کتاب و سنت است. برای نمونه، یکی از دانشوران اصولی معاصر، موافقت با روح و مقصد کتاب و سنت را مطرح کرده و آنگاه می‌آورد:

۱. ر.ک: حسینی بهسودی، مصباح الاصول (تقریرات درس خارج اصول آیت‌الله خویی)، ج ۳، ص ۴۱۵ و ۴۱۶.  
 ۲. برای نمونه ر.ک: سبحانی، الموجز، ج ۲، ص ۲۲۹؛ قدسی، انوار الاصول (تقریرات درس خارج اصول آیت‌الله مکارم شیرازی)، ج ۳، ص ۵۶۰ و ۵۶۱.

گروه بسیاری از اصولیان متأخر احادیثی که به سنجش روایات با کتاب و سنت دستور می‌دهد، نظیر «ما وافق کتاب الله فخذوه و ما خالف فذروه»<sup>۱</sup> را به این معنا دانسته‌اند که روایت با آیه مشخصی سنجیده شود، پس از نسبت میان آیه و روایت تباین کلی یا عموم و خصوص من وجه بود، روایت کنار گذاشته می‌شود و اگر نسبت میان آن دو تساوی یا عموم و خصوص مطلق بود، روایت معتبر است، ولی ما از این احادیث می‌فهمیم که مراد از موافقت، موافقت با روح و مقصد است؛ یعنی همخوانی و سازگاری مضمون حدیث با اصول و ضوابط کلی اسلامی که از کتاب و سنت به دست می‌آید.<sup>۲</sup>

براساس این تلقی که مراد از موافقت با کتاب و سنت صرفاً موافقت با عموم یا اطلاق یک آیه یا روایت قطعی الصدور نیست، بلکه مراد معنای گسترده‌تری است که علاوه بر آن، اصول کلی کتاب و سنت و مقاصد آن را هم دربر می‌گیرد، در این صورت موافقت یکی از دو روایت متعارض با مقاصد کتاب و سنت، یکی از مرجحاتی خواهد بود که اخبار معتبر علاجیه به آن دستور می‌دهند.

#### ۱۸. موافقت با اهداف شارع، یکی از مرجحات به هنگام تراحم

گاه اصل دو دلیل اثبات‌کننده حکم با هم ناسازگاری ندارند، بلکه اطلاق یا عموم دو دلیل متوجه مکلف می‌شوند و مکلف نمی‌تواند در یک زمان هر دو خطاب را امثال کند. برای مثال اصل خطاب «لا تغصب» با اصل خطاب «انقذ الغریق» هیچ ناسازگاری ندارد، ولی وقتی شخصی که جان او ارزش دارد در استخر آبی افتاده است که در ملک دیگری قرار دارد، از یک سو مقتضای خطاب «انقذ الغریق» این است که مکلف برای نجات جان غریق اقدام کند و از سوی دیگر چون استخر در ملک دیگری است و اذنی نسبت به ورود به ملک دیگری نیست، خطاب «لا تغصب» به مکلف متوجه است و مکلف قادر نیست هر دو تکلیف را امثال کند؛ اگر بخواهد غریق را نجات دهد، باید مرتکب غصب شود و اگر بخواهد از تصرف در ملک دیگری پرهیز کند، نمی‌تواند غریق را نجات دهد پس اطلاق دو دلیل شامل

۱. ر.ک: حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۱۸؛ مجلسی، بحارالانوار، ج ۲، ص ۲۳۵، ح ۲۰.

۲. عدنان قطیفی، الرافد فی علم الاصول (تقریرات درس خارج اصول آیت‌الله سیستانی)، ج ۱، ص ۱۱. در تقریر دیگری که از درس قاعده لا ضرر شده است توضیح بیشتر داده شده است (ر.ک: حسینی سیستانی، قاعده لا ضرر (تقریرات درس خارج فقه آیت‌الله سیستانی)، ص ۲۱۳ و ۲۱۶).

این فرد نمی‌شود و باید یکی از آن دو را مقدم ساخت و آن دلیل مهم‌تر است.<sup>۱</sup> چون در مثال یادشده حفظ جان مهم‌تر از حفظ مال است، از این رو گفته می‌شود در ملک دیگری تصرف کن و جان غریق را نجات ده.

ولی همه موارد تراحم بدین روشنی نیستند؛ از این رو، دانشوران فقه و اصول مرجحاتی برای شناخت اهم و ترجیح احوالمتزاحمین بر دیگری ذکر کرده‌اند که بسیاری از آنها مرجحات متزاحمین در احکام فردی‌اند و کمتر برای تراحم احکام اجتماعی مرجحاتی ذکر شده است. یکی از مرجحاتی که می‌توان برای تقدیم یکی از دو متزاحم بر دیگری ذکر کرد، موافقت با اهداف شارع است؛ حال یا بدین معنا که دو حکم متزاحم تأمین‌کننده هدفی از اهداف شارع هستند، ولی یکی از اهداف مهم‌تر از هدف دیگر است - نظیر حفظ جان در مثال قبل که مهم‌تر از حفظ مال است - یا بدین معنا که دو حکم متزاحم تأمین‌کننده هدفی از اهداف شارع هستند، ولی یک حکم، هدف لزومی شارع را کمتر تأمین می‌کند و حکم دیگر آن هدف را بیشتر تأمین می‌کند.

#### ۱۹. حکومت ادله اهداف شارع، بر ادله احکام

در قرآن و روایات، متعلقات احکام بر دو قسم‌اند: یک سلسله از آنها به مثابه هدف و مقصدند، که عدالت، نظم، امنیت، عدم تنازع، عدم گردش ثروت در میان اغنیا و... از این قبیل‌اند و یک مجموعه از آنها به منزله وسیله‌ای برای تأمین آن دسته از احکام هستند<sup>۲</sup> مثلاً کیفیت تقسیم فیء برای تأمین گردش ثروت بیان همه مردم است، یا حکم تحریم زنا برای تأمین حفظ نسبت هاست بنابراین، احکامی که به مثابه هدف و مقصدند، یک نوع حکومت و

۱. برای اطلاع بیشتر در این زمینه ر.ک: حسینی بهسودی، مصباح الاصول (تقریرات درس خارج اصول آیت‌الله خوئی)، ج ۳، ص ۳۵۷ و ۳۵۸.

۲. گروهی از فقها به این مطلب تصریح کرده‌اند برای نمونه، شهید اول می‌نویسد: «متعلقات الاحکام قسماً واحدهما، ما هو مقصود بالذات و هو المتضمن للمصالح والمفاسد فی نفسه والثانی: ما هو وسیلة و طریق الی المصلحة والمفسدة» (القواعد والفوائد، ج ۱، ص ۶۰ و نیز ر.ک: همان، ص ۳۸ و ج ۲، ص ۸۲). امام خمینی می‌نویسد: «الاسلام هو الحكومة والاحکام قوانین الاسلام و هی شأن من شؤونها، بل الاحکام مطلوبات بالعرض و امور آلیه لا جرائها و بسط العدالة» (کتاب البیع، ج ۲، ص ۶۳۳). در جای دیگر می‌آورد: اسلام به قانون نظر آلی دارد یعنی آن را آلت و وسیله تحقق عدالت در جامعه می‌داند، وسیله اصلاح اعتقادی و اخلاقی و تهذیب انسان می‌داند (ولایت فقیه، ص ۷۳ و نیز ر.ک: نایینی، تبنیه الامة و تنزیة الملء، ص ۹۹؛ نراقی، جامع السعادات، ج ۱، ص ۲۶؛ علامه طباطبایی، المیزان، ج ۴، ص ۱۱۷؛ مطهری، مبانی اقتصاد اسلامی، ص ۱۴ و ۱۵؛ همو، سیری در نهج البلاغه، ص ۱۰۱ و ۱۰۸، چاپ شده در: بیست گفتار، ص ۴۱ و ۴۲؛ آل‌کاشف الغطا، فی السیاسة والحکم، ص ۱۹).

هیمنه در ادله احکامی دارند که به منزله وسیله‌اند؛<sup>۱</sup> از این رو، در اجتهاد می‌توان به عنوان یک شاخص از آنها استفاده کرد؛ همان‌گونه که برخی فقیهان به صورت موردی از آن استفاده کرده‌اند. برای نمونه، روایاتی حیل در ربا را تجویر می‌کنند<sup>۲</sup> و برخی از آنها، طبق موازین علم رجال، معتبر و قابل استناد در فقه‌اند و به صورت طبیعی می‌توان این روایات را مستند نظر و فتوای فقهی قرار داد، ولی برخی فقیهان با توجه به اینکه ربا ظلم است و عدل و ظلم در ردیف اهداف احکام شرعی و از زمره ادله حاکمه‌اند؛ از این رو، به مقتضای این روایات نظر نداده‌اند.<sup>۳</sup>

همچنین صاحب جواهر می‌گوید: هر استنباطی که باعث نقض غرض اصل تشریح حکم شود، حکم به بطلان آن می‌شود<sup>۴</sup> و براساس آن، در موارد بسیاری چون استنباط را مخالف با اهداف و مقاصد شارع داشته است آن را رد کرده است.<sup>۵</sup>

#### ۲۰. احتمال مخالفت با اهداف شارع، موجب اجتناب از افتاء

افتاء در اصطلاح، خبر دادن از حکم شرعی فرعی است.<sup>۶</sup> فقیه مراحل را در اجتهاد و استنباط طی می‌کند تا به نظر و دیدگاهی می‌رسد. وی غالباً از نظر خود خبر می‌دهد و به اصطلاح به آن فتوا می‌دهد؛ ولی گاه به ملاحظاتی<sup>۷</sup> از فتوا دادن طبق نظر خود اجتناب می‌کند و به احتیاط روی می‌آورد. یکی از ملاحظاتی که می‌تواند در مرحله افتاء مورد نظر قرار گیرد، احساس مخالفت دیدگاه خود با اهداف شارع است. اگر فقیه طبق ضوابط و معیارهای اجتهادی رایج نظری را استنباط کرد، ولی احتمال داد که این نظر و حکم استنباط شده با اهداف سازگار نیست، ممکن است از فتوا دادن اجتناب ورزد و به احتیاط روی آورد.

۱. گاهی از اهداف به ارزش و از احکام به تکلیف تعبیر می‌شود.

۲. ر.ک: شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۷، ص ۱۰۴.

۳. برای نمونه ر.ک: امام خمینی، کتاب البیع، ج ۱، ص ۵۳۸، ج ۲، ص ۵۴۵، ۵۴۲ و ج ۵، ص ۵۲۷ و ۵۳۰.

۴. ر.ک: نجفی، جواهر الکلام، ج ۳۲، ص ۲۰۲.

۵. ر.ک: همان، ج ۱، ص ۱۵۰؛ ج ۲، ص ۳۲۹؛ ج ۸، ص ۴۰۵؛ ج ۱۵، ص ۱۹۶؛ ج ۲۴، ص ۱۶۵؛ ج ۳۹، ص ۲۶۳؛ و ج ۴۰، ص ۳۸۷.

۶. ر.ک: شهید اول، القواعد والفوائد، ج ۱، ص ۳۲۰؛ محقق اردبیلی، مجمع الفائدة والبرهان، ج ۷، ص ۵۴۹؛ جعفری لنگرودی، مبسوط در ترمینولوژی حقوق، ج ۴، ص ۲۷۶۸.

۷. نظیر مخالفت استنباطش با دیدگاه مشهور به‌ویژه دیدگاه فقیهان عصر فقه روایی، برای نمونه یکی از فقیهان دربارهٔ نجس‌کنندگی شیء متنجس می‌آورد: «الافتاء بمنجستیه مشکل و مخالفة المشهور اشکل و معه یکون الحکم بمنجسة المتنجس مبنیاً علی الاحتیاط» (غروی تبریزی، التفتیح فی شرح العروة الوثقی، کتاب الطهاره (تقریرات درس خارج فقه آیت‌الله خویی)، ج ۲، ص ۲۵۱).

## ۲۱. لحاظ کردن کارآمدی در اجتهاد

یکی از مباحثی که امروز در برخی رشته‌های علمی مطرح است، بحث کارآمدی است. در اقتصاد از طرح‌ها و برنامه‌های کارآمد سخن گفته می‌شود، در مدیریت از شیوه‌های مدیریت کارآمد بحث می‌شود و در علم حقوق نیز از قوانین کارآمد و روزآمد سخن به میان می‌آید.

کارآمدی به معنای اثربخشی و نتیجه‌دهی است.<sup>۱</sup> معمولاً کارآمدی به لحاظ آثار دنیوی به کار می‌رود، ولی با توجه به اینکه دست‌کم برخی احکام فقهی جنبه اخروی هم دارند؛ از این رو، اثربخشی به لحاظ آثار و پیامدهای اخروی هم می‌تواند مورد نظر قرار گیرد.

به هر حال اگر فقهی احکام فقهی را احکامی دانست که تنها جنبه اخروی دارند - همان‌گونه که ظاهر تعبیرهای برخی فقیهان چنین است - در این صورت، کارآمدی دنیوی برای وی مطرح نخواهد بود، بلکه ممکن است برخی از آثار و پیامدهایی که برای برخی اعمال در روایات ذکر شده، به آثار و فواید تکوینی حمل کند و از مستحب یا مکروه دانستن آن افعال خودداری کند - همان‌گونه که برخی فقها چنین نظری را مطرح کرده‌اند.<sup>۲</sup>

ولی اگر فقهی همه احکام فقهی را فقط دنیوی دانست، یا همه احکام فقهی را دربردارنده جنبه دنیوی دانست، یا دست‌کم برخی احکام فقهی را دربردارنده جنبه دنیوی دانست، در این صورت نمی‌تواند نسبت به کارآمدی احکام فقهی بی تفاوت باشد، بلکه باید سازوکار اجتهادی را به گونه‌ای سامان دهد که احکام فقهی کارآمد را به همراه داشته باشد؛ همان‌گونه که برخی فقیهان که فقه را علمی دنیوی و اخروی دانسته‌اند، چنین دغدغه‌ای را مطرح کرده‌اند و راه‌حلی‌هایی را برای کارآمدی احکام فقهی پیشنهاد داده‌اند.

برای نمونه، امام خمینی در زمره فقیهانی است که فقه را قانون معاش و معاد می‌دانند<sup>۳</sup> و به همین لحاظ دغدغه کارآمدی احکام فقهی را به صورت مکرر مطرح می‌کنند، مثلاً ایشان در ذیل نامه خود درباره «وظایف و اختیارات مجمع تشخیص مصلحت» به اعضای شورای نگهبان چنین سفارش می‌کنند:

تذکری پدرا نه به اعضای عزیز شورای محترم نگهبان می‌دهم که خودشان قبل از این گیرها، مصلحت نظام را در نظر بگیرند؛ چرا که یکی از مسائل مهم در دنیایی

۱. برای اطلاع از تعریف کارآمدی ر.ک: گلریز، فرهنگ توصیفی لغات و اصطلاحات اقتصادی، ص ۱۷۱ و درک فرنچ و هیتز ساورد، فرهنگ توصیفی مدیریت، ترجمه محمد صانعی، ص ۲۱۱.

۲. برای نمونه ر.ک: طباطبایی حکیم، منتقى الاصول (تقریرات درس خارج اصول آیت‌الله سیدمحمد روحانی)، ج ۴، ص ۵۳۷.

۳. ر.ک: امام خمینی، الاجتهاد والتقلید، ص ۱۲.

پراشوب کنونی، نقش زمان و مکان در اجتهاد و نوع تصمیم‌گیری‌هاست [...] شما در عین اینکه باید تمام توان خودتان را بگذارید که خلاف شرعی صورت نگیرید - و خدا آن روز را نیاورد - باید تمام سعی خودتان را بنمایید که خدای ناکرده اسلام در پیچ و خم‌های اقتصادی اجتماعی و سیاسی متهم به عدم قدرت اداره جهان نگردد.<sup>۱</sup> این عبارت، به روشنی به کارآمدی و معضل‌گشایی احکام فقهی دلالت دارد، همان‌گونه که این مطلب را امام خمینی در دیگر بیاناتشان مطرح کرده‌اند.<sup>۲</sup>

### بحث تکمیلی

آنچه محل بحث اصلی است، استفاده از اهداف شارع در اجتهاد است، ولی استفاده از آن در اصدار حکم حکومتی از قلمرو اجتهاد خارج است؛ از این‌رو، آن را به عنوان بحث تکمیلی مطرح کردیم.

### اهداف شارع، مصدري برای اصدار حکم ولایی

اجتهاد، شیوه‌ای است برای استخراج احکام شرعی فرعی از منابع آن. آنچه تاکنون گفته شد، همه درباره نقش اهداف شارع در استنباط احکام فرعی شریعت بود که احکامی ثابت، جاودانه و جهان‌شمول است، ولی افزون بر این احکامی متغیر، موقت و موقعیتی وجود دارد که حاکم و نهادهای حکومتی نظیر مجلس برای تدبیر امور جامعه وضع می‌کند یکی از عرصه‌های پر استفاده از اهداف شارع در زمینه اصدار احکام ولایی و حکومتی به معنای عام کلمه است که شامل سیاست‌گذاری، قانون‌گذاری، برنامه‌نویسی، تصویب مقررات و آیین‌نامه‌ها و ... می‌شود.<sup>۳</sup>

۱. همو، صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۲۱۷ و ۲۱۸. ۲. برای نمونه ر.ک: همان، ص ۱۷۷، ۱۷۸، ۲۸۹ و ۲۹۰. ۳. مهم‌ترین تفاوت‌ها میان اصدار حکم حکومتی و اجتهاد و در نتیجه حکم حکومتی و حکم شرعی چنین است: الف) در اجتهاد رایج فقیه به دنبال کشف حکم شارع است، از این‌رو فقیه از حکم شرعی اخبار می‌دهد، ولی اصدار حکم حکومتی از سنخ انشاء است (ر.ک: شهید اول، القواعد والفوائد، ج ۱، ص ۳۲؛ نجفی، جواهر الکلام، ج ۴۰، ص ۱۰۰؛ قمی، غنائم الایام، ج ۵، ص ۳۱۴؛ سیفی مازندرانی، دلیل تحریر الوسیله، ج ۳، ص ۲۶). ب) حکم استنباط‌شده حکمی فرازمانی و فرامکانی است و به موقعیت زمانی و مکانی خاصی اختصاص ندارد و حکم حکومتی علی‌القاعده حکمی موقعیتی است و به موقعیت زمانی، مکانی خاصی اختصاص دارد، بلکه ممکن است به شخص خاصی اختصاص داشته باشد (ر.ک: امام خمینی، کتاب البیع، ج ۵، ص ۱۸۳؛ موسوی بجنوردی، القواعد الفقهیه، ج ۱، ص ۷۳؛ منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۲، ص ۶۰؛ تبریزی، صراط النجاة، ج ۳، ص ۴۳۶). ج) جاعل و واضع حکم استنباطی خداوند - یا پیامبر(ص) بنا بر اعتقاد به حق تشریح برای پیامبر - است ولی جاعل و وضع‌کننده حکم ولایی، حاکم است (ر.ک: شهید اول، همان؛ نجفی، همان‌جا).

در صورتی می‌توان از اهداف شارع برای اصدار حکم حکومتی و ولایی استفاده کرد که دو مطلب پذیرفته شود: ۱. حکم حکومتی غیر از حکم استنباطی است و این دیدگاه، دیدگاه مشهوری است؛ ۲. حکم حکومتی لزوماً مصداق حکم شرعی اولی یا ثانوی نیست، بلکه گاه مصداق این دو است و گاه نه مصداق حکم اولی است، نه مصداق حکم ثانوی. به هر حال نسبت میان احکام ولایی با احکام شرعی نیاز به بحث دارد.

### نسبت احکام شرعی و احکام ولایی و حکومتی

چه نسبت و رابطه‌ای میان احکام ولایی با احکام شرعی فرعی وجود دارد؟ آیا احکام ولایی باید همواره مصداق حکم شرعی اولی یا حکم شرعی ثانوی بوده و ولی امر باید برای اصدار حکم ولایی یک عنوان اولی یا ثانوی بیاید تا حکم را صادر کند - همان‌گونه که قاضی تلاش می‌کند تا عنوان شرعی را برای امر مورد مرافعه بیاید، یا فقیه می‌کوشد عنوان شرعی را برای مسئله جدید فقهی بیاید - یا صرف عنوان مصلحت برای اصدار حکم حکومتی کافی است و لازم نیست عنوان اولی یا ثانوی دیگری برای آن پیدا کند؟ در این زمینه دو دیدگاه وجود دارد.

### دیدگاه اول: احکام ولایی، مصداق حکم اولی یا ثانوی

برخی فقیهان معتقدند حاکم حکم مستقلی در عرض احکام شرعی، اعم از احکام اولی و احکام ثانوی نمی‌تواند داشته باشد. احکام حاکم در طول احکام شرعی‌اند و همواره یکی از عناوین اولیه یا ثانویه باید بر آنها منطبق باشد. یکی از فقیهان معاصر در این باره می‌آورد:

فقیه به عنوان صاحب‌نظر و مرجع تقلید، احکام شرعی را از منابع استنباط می‌کند و به عنوان حاکم، صرفاً اجراکننده و پیاده‌کننده احکام شرعی است؛ بنابراین، به عنوان حاکم شأنی جز اجرای احکام ندارد. وی از چارچوب احکام تخطی نمی‌کند، بلکه باید به احکام شرعی تمسک کند. در مرحله اول به عناوین اولیه و در مرحله

د) حکم شرعی به دو قسم اولی و ثانوی تقسیم می‌شود، ولی بنا به نظر مشهور حکم ولایی نه اولی است، نه ثانوی، بلکه از مقسم این تقسیم‌بندی خارج است اصل اطاعت از حاکم مشروع اسلامی از احکام اولی شرعی است، ولی مصادیق احکامی که وی صادر می‌کند، نه حکم اولی است نه حکم ثانوی بلکه حکم حکومتی است که منسوب به شرع است (ر.ک: علامه طباطبایی، بررسی‌های اسلامی، ج ۱، ص ۸۶؛ حسینی حائری، ولایة الامر فی عصر الفیقه، ص ۵۴۹).

بعد به عناوین ثانویه تمسک می‌کند، نظیر عنوان عسر و حرج، ضرر، اقامه نظام و غیر آن. خلاصه وظیفه حاکم، به عنوان حاکم، صرفاً اجرای احکام و قوانین شرعی است، نه چیز دیگری.<sup>۱</sup>

وی در ادامه می‌افزاید:

اینکه گفته می‌شود حکم بر سه قسم است، حکم اولی، ثانوی، ولایی و حاکم مقید به احکام اولی و ثانوی نیست، بلکه حکم مستقلی در عرض احکام اولی و ثانوی دارد، ناشی از خلط میان احکام تشریحی و احکام اجرایی است.<sup>۲</sup>

وی در ادامه احکام حاکم را صرفاً تطبیق احکام کلی الهی (اعم از اولی و ثانوی) بر مصادیق جزئی اش می‌شمرد که در طول احکام الهی قرار دارند. دلیلی که ایشان به آن تمسک می‌کند، مسئله‌ای کلامی است و آن اینکه:

خداوند دین خودش را کامل کرده و برای همه وقایع حکمی الهی تعیین کرده است و آنچه‌ای یافت نمی‌شود که حکم شرعی نداشته باشد همان‌طور که در احادیث متظافر آمده است. بنابراین، جایی برای تشریح باقی نمی‌ماند، بلکه اساساً حاکم حق تشریح ندارد، بلکه امام معصوم (ع) هم حق تشریح ندارد.<sup>۳</sup>

ایشان در ادامه می‌گوید:

همان‌طور که منصب افتاء بر محور استنباط احکام شرعی و منصب قضا بر محور احقاق حقوق و اجرای حدود بر محور احکام شرعی است، منصب ولایت و حکومت هم بر محور اصلاح نظام جامعه از طریق احکام شرعی است. بنابراین، همه مناصب در محدوده احکام شرعی اعم از اولی و ثانوی است.<sup>۴</sup>

وی در ادامه این اشکال را مطرح می‌کند که:

۱. ر.ک: مکارم شیرازی، انوار الفقاهه، کتاب البیع، ج ۱، ص ۵۳۶. از عبارت صاحب جواهر نیز این مطلب استشمام می‌شود، وی می‌نویسد: «أما الحكم فهو انشاء انفاذ من الحاكم لا منه تعالى لحکم شرعی او وضعی او موضوعهما فی شی مخصوص (جواهر الکلام، ج ۴۰، ص ۱۰۰). البته عبارت یادشده مفید انحصار نیست، به گونه‌ای که حکم را در غیر حکم شرعی یا موضوع آن نفی کند، از این رو گفتیم این مطلب استشمام می‌شود.

۲. ر.ک: مکارم شیرازی، همان؛ برخی دیگر هم حکم حکومتی را منحصر در حکم اجرایی دانسته‌اند (ر.ک: صافی گلپایگانی، مجموعه الرسائل، ج ۱، ص ۱۸).

۳. ر.ک: مکارم شیرازی، همان، ص ۵۳۸ و ۵۳۹. ایشان در ادامه حق تشریح را به صورت موجه جزئی برای پیامبر ثابت می‌داند (ر.ک: همان، ص ۵۵۲ به بعد) ولی در تالیفی که قبلاً نوشته است حق تشریح برای پیامبر (ص) را حتی به صورت موجه جزئی ثابت نمی‌داند (ر.ک: همو، القواعد الفقیه، ج ۱، ص ۷۳ به بعد).

۴. ر.ک: همو، ص ۵۴۹، ۵۵۳ و ۶۰۰. بلکه یکی از فقیهان آن را به احکام اولی محدود دانسته است و تفویض تشخیص ضرورت را به مجلس، در نامه‌ای مورد اعتراض قرار می‌دهد. این نامه در کتاب از شاهد قدسی تا شاهد بازاری، ص ۱۲۰، چاپ شده است.



برخی بزرگان گفته‌اند ولایت فقیه مطلق است و تقیدی ندارد و در پاسخ می‌آورد: مطلب همین‌طور است، لیکن مراد از اطلاق ولایت فقیه این است که مقید به ضرورت و اضطرار و امثال این عناوین ثانویه نیست؛ چراکه عنوان ثانوی دو اصطلاح و کاربرد دارد: ۱. خصوص عنوان ضرورت و اضطرار؛ ۲. عنوانی که شیء در اثر عوارض و طواری پیدا می‌کند و این عوارض فراوان است؛ مثل امر پدر، نذر، عهد و...، معنای اینکه ولایت فقیه از عناوین اولی و ثانوی خارج است، اصطلاح اول است، یعنی مقید به ضرورت و اضطرار نیست، ولی منافاتی ندارد که سایر عناوین ثانوی - به اصطلاح دوم - بر آن منطبق باشد.<sup>۱</sup>

ایشان در نتیجه‌گیری نهایی چنین می‌آورد:

ولایت فقیه در چارچوب احکام شرع مطلق است، نه در جایی که مخالف احکام شرع است و گمان نمی‌کنم کسی به اطلاق ولایت در مواردی که مخالف با شرع است قائل باشد؛ چراکه والی برای اجرای احکام شرع گمارده شده است.<sup>۲</sup>

یکی دیگر از فقیهان معاصر نیز دیدگاهی شبیه این دیدگاه ارائه داده است. وی پس از تقسیم احکام به الهی و احکام سلطانی که از منصب ولایت امر صادر می‌شود، درباره قسم دوم می‌آورد:

معنای احکام سلطانی پیامبر این نیست که طبق هوا و خواسته‌اش حکم می‌کند، ولو به احکامی مضاد با احکام الهی و ناسخ آنها، بلکه ظاهر این است که احکام سلطانی احکام عادلانه موقتی بود که از قبیل صغری و مصداق برای احکام کلی نازل از طرف خداوند بر قلب شریفش بود.<sup>۳</sup>

به نظر می‌رسد همه کسانی که قوانین مجلس یا دولت را از قبیل تطبیق و برنامه‌ریزی دانسته‌اند<sup>۴</sup> چنین دیدگاهی دارند.

ارکان این دیدگاه را می‌توان به صورت خلاصه چنین بیان کرد:

۱. در سطح احکام شرعی ما منطقه فراغی برای جعل حکم از سوی امام (ع) یا فقیه نداریم، بلکه همه احکام مورد نیاز جامعه در شریعت از پیش جعل شده‌اند؛

۱. ر.ک: مکارم شیرازی، همان، ص ۵۵۰. ۲. همان، ص ۵۵۰ و ۵۵۱.

۳. ر.ک: منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۲، ص ۶۰.

۴. ر.ک: شیرازی، الفقه، ج ۹۹، ص ۲۱۱ و ج ۱۰۰، ص ۲۱؛ آذری قمی، «بحثی پیرامون مالیات»، مجله نور علم، ش ۱۱، ص ۵۲ به بعد؛ سبحانی، معالم الحکومة الاسلامیه، ص ۳۰۱؛ همو، «قانونگذاری در اسلام»، ص ۴۹۶. برخی تلاش کرده‌اند چنین دیدگاهی را به امام نسبت دهند (ر.ک: فخار طوسی، «جایگاه مصلحت در اندیشه امام خمینی»، مجله حضور، ش ۳۰، ص ۲۷۰).

۲. امام (ع) و فقیه حق تشریح و جعل حکم ندارند؛
۳. عناوین ثانویه بسیارند و منحصر به عناوینی چون ضرورت و اضطرار نیستند؛
۴. ماهیت حکم ولایی ماهیتی اجرایی و در طول احکام اولی و ثانوی (که ماهیتی تشریحی دارند) هستند. والی، حکم مستقلی در عرض احکام اولی و ثانوی ندارد، بلکه اساساً نه جایی برای حکم وی وجود دارد؛ و نه چنین حقی دارد لذا حکم وی تنها در صورتی مشروع است که یکی از عناوین اولی یا ثانوی بر آن منطبق باشد و صرف عنوان مصلحت در این زمینه کفایت نمی‌کند.

### دیدگاه دوم: امکان احکام ولایی، خارج از احکام اولی و ثانوی

برخی معتقدند شارع بسیاری از احکام مورد نیاز در تدبیر جامعه را تشریح کرده، ولی منطقه‌ای را هم خالی از تشریح الهی قرار داده و تصمیم آن را به ولی امر واگذار کرده است تا وی طبق نیازهای متغیر زمانه در پرتو اهداف عالی شریعت، احکام موقتی جعل کند؛ گرچه برخی از این احکام مصداق احکام ثابت شرعی هستند ولی همه آنها چنین نیستند که مصداق و تطبیق احکام ثابت شرعی باشند بلکه برخی از آنها از عناوین اولیه و ثانویه خارج‌اند و به اصطلاح در منطقه‌ای فارغ از حکم شرعی الزامی قرار دارد، ولی بی ضابطه هم نیست، بلکه طبق اهداف عالی شریعت و ضوابط کلی‌تر که از کتاب و سنت استنباط می‌شود قرار دارد.

علامه طباطبایی پس از تقسیم مقررات اسلام به ثابت و متغیر می‌نویسد:

همان‌طور که انسان یک رشته احکام و مقررات ثابت و پابرجایی لازم دارد که به اقتضای نیازمندی‌های ثابت طبیعت یکنواخت او وضع شود، همچنین به یک رشته مقررات قابل تغییر و تبدیل نیازمند است و هیچ اجتماع انسانی بدون این‌گونه مقررات، حالت ثبات و بقا را به خود نخواهد گرفت... در مورد همین قسم از احکام و مقررات، در اسلام اصلی داریم که در این بحث از آن به «اختیار والی» تعبیر می‌کنیم و این اصل است که در اسلام به احتیاجات قابل تغییر و تبدیل مردم در هر عصر و زمان و در هر منطقه و مکانی پاسخ می‌دهد و بدون اینکه مقررات ثابت اسلام دستخوش نسخ و ابطال شود نیازمندی‌های جامعه انسانی را نیز رفع می‌کند.<sup>۱</sup>

شهید صدر نیز با طرح نظریه منطقه‌الفراغ، این مطلب را پرورش داده است. وی در بحث مکتب اقتصادی اسلام آن را دربردارنده دو جنبه ثابت و متغیر دانسته است که جنبه ثابت آن

از سوی اسلام به شکل منجز پر شده است و پر کردن جنبه متغیر آن به ولی امر واگذار شده است که وی متناسب با مقتضیات زمان و در پرتو اهداف کلی اقتصاد اسلامی آن را برطرف می‌کند.<sup>۱</sup> وی در جای دیگر توضیح می‌دهد که وجود منطقه الفراغ دلیل بر عدم جامعیت شریعت نیست، بلکه به نوعی جامعیت و توانمندی شریعت برای پاسخگویی به نیازهای زمان‌های مختلف است.<sup>۲</sup>

وی محدوده منطقه الفراغ را همه احکام غیر الزامی (غیر واجب و غیر حرام) می‌شمرد و می‌گوید: ولی امر در محدود مباحات، به معنای عام کلمه، می‌تواند احکام الزامی جعل نماید، ولی حق دخالت در احکام الزامی را ندارد.<sup>۳</sup> یکی از شاگردان شهید صدر در توضیح دیدگاه ایشان مطلبی می‌آورد که خلاصه آن چنین است:

قسم اول: مواردی که ولی امر صرفاً موضوع حکم شرعی را تشخیص می‌دهد و حکم این موارد در شریعت و فقه در ضمن احکامی مشخص شده است؛  
 قسم دوم: مواردی که ولی امر باید منطقه‌ای که شریعت برای او خالی گذاشته پر کند؛ چون حکم آن به اختلاف زمان و مکان فرق می‌کند؛ نظیر وجوب زکات بر غیر اجناس نه گانه زکوی، مثل اینکه امیرالمؤمنین علی(ع) بر اسب هم زکات قرار داد. دست ولی امر در پر کردن منطقه الفراغ به صورت مطلق باز نیست، بلکه احکام متغیر ولی امر باید در پرتو عناصر ثابتی که از کتاب و سنت گرفته می‌شود جعل شود، در عناصر ثابت راهنمایی نسبت به عناصر و احکام متغیر وجود دارد؛ نظیر هدف منصوص برای حکم ثابت مثل آیه شریفه «كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ»<sup>۴</sup> که توازن و تقسیم مال به صورتی که همه نیازهای مشروع را کفایت کرده و به افراد خاصی منحصر نباشد، یکی از اهداف تشریح اسلامی را ذکر می‌کند که براساس این هدف، ولی امر قوانینی تشریح می‌کند تا توازن اجتماعی را در زمینه توزیع اموال حفظ کند.<sup>۵</sup>

۱. ر.ک: صدر، اقتصادنا، ص ۴۰۰. ۲. ر.ک: همان، ص ۲۲۵.

۳. ر.ک: همان، ص ۷۲۶؛ و نیز ر.ک: همو، الاسلام يقود الحياه، ص ۱۹.

۴. حشر، ۷.

۵. ر.ک: حسینی حائری، ولایة الامر فی عصر الغیبه، ص ۱۲۹ و ۱۳۰؛ همو، بنیان حکومت در اسلام، ص ۲۱۱. از لابه لای کلمات برخی دیگر هم همین دیدگاه استفاده می‌شود (ر.ک: معرفت، امام و مسائل نظام حکومتی، چاپ شده در: اندیشه‌های امام، ص ۱۴۴ به بعد؛ عمید زنجانی، «احکام و منابع فقهی و تحولات زمانی و مکانی»، مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی (نقش زمان و مکان در اجتهاد)، ج ۱۴؛ مجموعه مصاحبه‌ها، ص ۲۲۰؛ همو، «نقش زمان و مکان در فرایند اجتهاد در نظرخواهی از دانشوران»، فصلنامه نقد و نظر، سال دوم، شماره پنجم، زمستان ۱۳۷۴، ص ۶۴).

ارکان این دیدگاه را به صورت خلاصه می‌توان چنین بیان کرد:

۱. در سطح احکام شرعی ما منطقه فراغی برای جعل حکم ولایی موقتی داریم؛
۲. امام(ع) و فقیه هرچند حق جعل حکم شرعی دائمی ندارند، ولی حق اصدار حکم ولایی را که حکمی موقتی است، دارند؛
۳. حکم ولایی لزوماً به عناوین اولی یا ثانوی منحصر نیست و ولی امر می‌تواند حکمی صادر کند که نه مصداق حکم اولی باشد و نه مصداق حکم ثانوی، بلکه حکم مستقلی خارج از این دو عنوان باشد؛
۴. اگرچه می‌توان حکم ولایی خارج از دو عنوان اولی و ثانوی داشت، ولی این بدان معنا نیست که شریعت هیچ رهبردی نسبت به این احکام ندارد، بلکه احکام ولایی در راستای اهداف عالی دین و شریعت است لذا راهنمایی شریعت به شکل حکم نیست، بلکه به شکلی فراتر از سطح حکم شرعی است.

### گفتار دوم: اهداف مادی و معنوی

یکی دیگر از ابعاد بررسی اهداف احکام فقهی، بررسی از نظر مادی و معنوی بودن<sup>۱</sup> است. در اینجا نخست باید مادی و معنوی بودن را تعریف کرد سپس احتمال‌های موجه را مطرح نموده، سپس دیدگاه‌ها را در این زمینه نقل و بررسی کرد و آنگاه دیدگاه برتر و موجه را بیان کرد.

#### ۱. تعریف اهداف مادی

اهداف مادی اهدافی هستند که مربوط به جسم انسان می‌شوند و در صورتی که تأمین نشوند، جسم انسان به بیماری، نقصان، درد و رنج دچار می‌شود. اعمالی که با کم و کیف خوردن و آشامیدن، استراحت کردن و خوابیدن، فعالیت بدنی، لباس پوشیدن و... ارتباط دارند، می‌توان آنها را مرتبط با اهداف مادی به حساب آورد.

اگر در قرآن و روایات معتبر چنین پیامدهایی برای عملی ذکر یا از راه عقل و تجربه ثابت شد که چنین پیامدهایی به همراه دارد، آن عمل جنبه مادی خواهد داشت.

۱. مادی و معنوی بودن با دنیوی و اخروی بودن نسبت تساوی ندارد، بلکه امور دنیوی هم مادی است و هم معنوی؛ نظیر امید، موفقیت، محبوبیت، شهرت همان‌گونه که امور اخروی هم مادی‌اند، نظیر نعمت‌ها و عذاب‌های جسمانی: «كَلِمًا نَخِيضًا جَلُودُهُمْ بِئَلَانَهُمْ جَلُودًا غَيْرَهَا» (نساء، ۵۶) و هم معنوی‌اند: «وَقَالُوا آلْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزْنَ إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ \* الَّذِي أَحَلَّنَا دَارَ الْمُقَامَةِ مِن فَضْلِهِ لَنَبْسُقُنَّ فِيهَا نَكُوبٌ وَلَا يُمَسِّنَنَا فِيهَا لُغُوبٌ» (فاطر، ۳۴ و ۳۵).

## ۲. تعریف اهداف معنوی

اهداف معنوی اهدافی اند که به روح، روان و ذهن انسان مربوط می‌شوند و اگر تأمین نشوند، انسان از نظر ذهنی، روحی و روانی به مشکلاتی نظیر کمبود، بیماری، درد و رنج و... دچار می‌شود، یا سلامت ذهنی و روحی وی به کلی به خطر می‌افتد؛ اعمالی که با کیفیت زندگی انسان ارتباط دارند، نظیر نظم، برنامه‌ریزی، موفقیت، کیفیت معاشرت، کار، استراحت، محبوبیت، شهرت و... در تأمین و عدم تأمین اهداف معنوی بیشتر دخالت دارند.

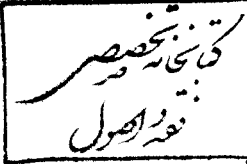
اگر در قرآن و روایات معتبر چنین پیامدهایی برای عملی ذکر شد، یا از راه استدلال و تجربه ثابت شد که چنین پیامدهایی دارد، آن عمل دربردارنده جنبه معنوی خواهد بود، ذکر دو نکته لازم به نظر می‌آید:

۱. برخی اعمال هم تأثیر مادی دارند و هم پیامد معنوی؛ نظیر کار کردن؛
۲. بسیاری از اعمال یا مادی‌اند یا جنبه مادی دارند، ولی کیفیت انجام آن و حتی کمیت آن ممکن است در سلامت یا عدم سلامت روانی انسان تأثیر داشته باشد، نظیر کیفیت غذا خوردن. گاه کیفیت غذا خوردن ممکن است تأثیر منفی در سلامت روانی انسان داشته باشد، بلکه گاه کمیت غذا هم همان تأثیر منفی را دارد.

## ۳. احتمال‌ها درباره مادی یا معنوی بودن احکام فقهی

درباره اینکه احکام فقهی به منظور تأمین نیازهای مادی انسان جعل شده‌اند یا تأمین نیازهای معنوی انسان، یا برای تأمین هر دو دسته نیاز، احتمال‌های فراوانی وجود دارد که احتمال‌های زیر از میان آنها احتمال‌های معقول به نظر می‌آید.

۱. همه احکام فقهی برای تأمین نیازهای مادی و معنوی انسان هستند؛
۲. برخی احکام فقهی برای تأمین نیازهای مادی و برخی دیگر از احکام فقهی برای تأمین نیازهای معنوی‌اند؛
۳. همه احکام فقهی برای تأمین نیازهای مادی‌اند و هیچ حکم فقهی برای تأمین نیازهای معنوی نیست؛
۴. همه احکام فقهی برای تأمین نیازهای معنوی هستند و هیچ حکم فقهی برای تأمین نیازهای مادی نیست؛
۵. برخی احکام فقهی برای تأمین نیازهای مادی و برخی دیگر برای تأمین نیازهای معنوی و قسم سوم تأمین‌کننده نیازهای مادی و معنوی هستند؛



۶. برخی احکام فقهی برای تأمین نیازهای مادی و بقیه برای تأمین نیازهای مادی و معنوی اند؛

۷. برخی احکام فقهی برای تأمین نیازهای معنوی و بقیه برای تأمین نیازهای مادی و معنوی اند.<sup>۱</sup>

### دیدگاه‌ها دربارهٔ مادی و معنوی بودن

تا آنجا که نگارنده بررسی کرده است، پیش‌تر دانشوران به صورت سربسته گفته‌اند که احکام اسلام هم جنبهٔ مادی دارند و هم جنبهٔ معنوی. مرحوم علامه طباطبایی دربارهٔ دین و احکام و آموزه‌های آن آورده است:

دین حقیقت وجود انسانی را مدنظر قرار داده و بنیانش را بر کمال روحی و جسمی توأمان قرار داده است و سعادت مادی و معنوی انسان را مدنظر قرار داده است.<sup>۲</sup>

امام خمینی در وصیت‌نامهٔ سیاسی-الهی خویش دربارهٔ اسلام و حکومت اسلامی می‌آورد: اسلام و حکومت اسلامی... در تمام شؤون فردی و اجتماعی و مادی و معنوی و فرهنگی و سیاسی و نظامی و اقتصادی دخالت و نظارت دارد و از هیچ نکته ولو بسیار ناچیز که در تربیت انسان و جامعه و پیشرفت مادی و معنوی نقش دارد، فروگذار ننموده است.<sup>۳</sup>

ایشان در بیان دیگری می‌گویند:

اسلام نه دعوتش به خصوص معنویات است نه دعوتش به خصوص مادیات، هر دو را دارد؛ یعنی اسلام و قرآن کریم آمده است که انسان را به همه ابعادی که انسان دارد بسازد او را؛ تربیت کند او را.<sup>۴</sup>

گرچه عبارت‌های یادشده دربارهٔ همه آموزه‌های اسلام است، ولی به هر حال، آموزه‌های فقهی را دربر می‌گیرد؛ افزون بر این، برخی دانشوران فقه و اصول دربارهٔ خصوص احکام شرعی چنین مطلبی را اظهار داشته‌اند. برای نمونه در تقریرات درس خارج یکی از فقهای معاصر آمده است:

۱. البته احتمال‌های یادشده احتمال‌های غیر مرکب هستند و اگر امور دیگری نظیر اصلی و تبعی در نظر گرفته شوند، احتمال‌ها بیشتر خواهند شد.

۲. ر.ک: علامه طباطبایی، المیزان، ج ۲، ص ۱۳۳؛ و نیز ر.ک: ص ۱۱۲؛ ج ۱، ص ۳۱۹ و ج ۴، ص ۱۱۹.

۳. امام خمینی، صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۴۰۲ و ۴۰۳. ۴. همان، ج ۴، ص ۱۸۴.

همانا شریعت اسلامی دربردارنده احکام الزامی از واجبات و محرمات است که متکفل سعادت انسان و تأمین‌کننده مصالح مادی و معنوی است.<sup>۱</sup>

در کتاب فقه فتوای یکی از فقهای معاصر اضافه شده است که احکام شریعت مقدسه عهده‌دار آبادانی دنیا و آخرت و سلامت بدن و روح است، شریعت هم به زندگی مادی و هم به زندگی معنوی اهتمام ورزیده است.<sup>۲</sup>

همچنین درباره قرآن گفته‌اند که با احکامش هم جنبه مادی دارند و هم جنبه معنوی؛<sup>۳</sup> یا درباره برخی از احکام فقهی و برنامه‌های اسلامی نظیر ازدواج و حقوق حاصل از آن،<sup>۴</sup> حج<sup>۵</sup> و نیز درباره برخی مناهای شارع، نظیر نهی از آشامیدن خمر،<sup>۶</sup> قماربازی<sup>۷</sup> گفته‌اند که چون مفساد مادی و معنوی داشته‌اند شارع از آنها نهی کرده است.

برخی فقها و اصولیان درباره قواعدی نظیر قاعده لا ضرر، نفی حرج و... گفته‌اند: همان‌گونه که ضرر مادی یا حرج مادی را می‌گیرد، ضرر و حرج معنوی و روحی را هم دربر می‌گیرد<sup>۸</sup> و برخی از آنان طبق شمول و اطلاق، فتاوا و دیدگاه‌های فقهی خاصی در تألیفاتشان آورده‌اند.<sup>۹</sup>

به هر حال، مادی و معنوی بودن احکام فقهی به صورت سر بسته در کلمات بسیاری آمده است،<sup>۱۰</sup> ولی اینکه، این دو بعدی بودن به چه معناست، صرفاً در سطح احتمال مطرح است و نمی‌توان به عنوان دیدگاه از آنها یاد کرد. آری تا آنجا که نگارنده بررسی نموده، اینکه فقه صرفاً معنوی یا صرفاً مادی باشد، نه قائلی دارد<sup>۱۱</sup> و نه می‌توان دلیل قابل توجهی برای

۱. ر.ک: محمد اسحاق فیاض، محاضرات فی اصول الفقه (تقریرات درس خارج اصول آیت‌الله خویی)، ج ۱، ص ۷.

۲. ر.ک: وحید خراسانی، منهاج الصالحین، ج ۱، ص ۵۵۷ و ۵۵۸.

۳. برای نمونه ر.ک: حسینی حائری، القضاء فی الفقه الاسلامی، ص ۷۲.

۴. برای نمونه ر.ک: السید السابق، فقه السنه، ج ۲، ص ۱۸۵.

۵. برای نمونه ر.ک: گلپایگانی، مناسک حج، ص ۷؛ منتظری، توضیح المسائل، ص ۵۳، ۱۰۱، ۳۳۴، ۴۴۸ و ۵۰۲.

۶. برای نمونه ر.ک: مکارم شیرازی، الامثل فی تفسیر کتاب الله المنزل، ج ۲، ص ۱۱۷.

۷. برای نمونه ر.ک: همان.

۸. برای نمونه ر.ک: طباطبایی حکیم، منتقى الاصول (تقریرات درس خارج اصول آیت‌الله روحانی)، ج ۵، ص ۴۶۹.

۹. برای نمونه ر.ک: مظاهری، توضیح المسائل، ص ۴۳۲، مسئله ۲۴۰۲؛ منتظری، توضیح المسائل، ص ۳۳۴، ۴۴۸، ۴۹۰، ۵۰۲ و ۵۶۴.

۱۰. برای نمونه ر.ک: امام خمینی، نبوت از دیدگاه امام خمینی، تبیان موضوعی، دفتر چهل و یکم، ص ۵۳۶؛ همو،

ولایت فقیه، ص ۱۳ و ۱۴؛ همو، کشف الاسرار، ص ۳۱۱؛ محمد اسحاق فیاض، احکام البتوک، ص ۴۲؛ خمینی، ولایت

الفقیه، چاپ شده در: ثلاث رسائل، ص ۵؛ مکارم شیرازی، انوار الفقاهه، کتاب البیع، ج ۱، ص ۵۴۶ و ۵۵۳؛ محمد امین

زین‌الدین، الاسلام بنایعیه، مناهجه، غایاته، ص ۲۶۳.

۱۱. آری، برخی درباره دین گفته‌اند: هدف دین بالا بردن هرچه بیشتر سطح زندگی به معنای امروزی و جدید این

اصطلاح نیست (ر.ک: ملکیان، انتظار از دین در نظرخواهی از دانشوران، ش ۶، ص ۵۶). این گفتار اولاً، درباره دین

است نه خصوص فقه، مگر اینکه گفته شود و اثبات شود؛ اگر چیزی هدف دین نباشد، نباید هدف فقه هم باشد.

آن فراهم آورد؛ از این رو، تنها پنج احتمال دیگر را مطرح می‌کنیم و می‌کوشیم تا ادله‌ای به سوی آنها فراهم آوریم؛ البته آنها را تحت نام دیدگاه می‌آوریم:

### دیدگاه اول: مادی بودن برخی احکام فقهی و معنوی بودن بقیه احکام فقهی

یکی از احتمال‌های قابل پیگیری این است که برخی احکام فقهی صرفاً جنبه مادی دارند؛ نظیر زکات، خمس، صدقه و انفاق. در مقابل برخی احکام فقهی صرفاً جنبه معنوی دارند؛ نظیر نماز، روزه، حج و....

### دلیل دیدگاه

همان‌گونه که اشاره شد، این احتمال طرفدار شناخته شده‌ای ندارد و نگارنده به دلیلی در این زمینه دست نیافته و صرفاً تلاش کرده است تا دلیلی برای این احتمال فراهم آورد. بدین بیان، بررسی آیات و روایاتی که به هدف و غایت احکام اشاره دارند نشان می‌دهد که برخی از احکام ناظر به بعد جسمانی انسان است و برخی احکام دیگر ناظر به بعد معنوی و روحانی انسان هستند.

بررسی: صحیح است که در برخی روایات اهداف و فواید تک‌بعدی برای احکام فقهی ذکر شده است، ولی اولاً، آیات و روایاتی داریم که به هر دو بعد روحانی و جسمانی برخی احکام اشاره کرده‌اند،<sup>۱</sup> یا دست‌کم از این جهت مطلق‌اند؛<sup>۲</sup>

ثانیاً، اینکه فقه و دین به امور مادی هم پرداخته باشد - هرچند به شکل هدف مقدماتی - که محل بحث است، یک چیز است و اینکه هدف فقه و دین بالا بردن سطح زندگی انسان‌ها باشد مطلب دیگری است چون دین نیامده است تا سطح زندگی مادی را به معنای امروزی آن بالا ببرد، بلکه آمده است زندگی انسان را به شکل صحیح و مطلوبی سامان دهد.

۱. برای نمونه، قرآن کریم می‌فرماید: «خُدَّ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا» (توبه، ۱۰۳) که جنبه معنوی دارد و نیز می‌فرماید: «إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ» (توبه، ۶۰). از اینکه فقرا و مساکین موارد مصرف صدقه ذکر شده‌اند معلوم می‌شود دست‌کم یکی از ابعاد این حکم برطرف کردن نیازهای مادی آنها است. در روایات درباره نماز شب هم از فواید معنوی ذکر شده است و هم فواید مادی (ر.ک: راوندی، الدعوات، ص ۷۶؛ شهید اول، ذکری الشیعه، ج ۲، ص ۲۹۴)؛ همچنین درباره نیکی به دیگران آمده است: «علیکم بصنائع الاحسان و حسن البرذوی الرحم والجیران فانما یزیدان فی الاعمار و یعموان الدیار» (علی لثی و اسطی، عیون الحکم و المواعظ، ص ۳۴۲). فی السواک اثنتا عشرة خصلة و هو من السنة و هو مطهرة للنف و مجلاة للبرص... و یزید فی الحفظ و یضاعف الحسنات و یفرح الملائکه (محمدی ری‌شهری، میزان الحکمه، ج ۴، ص ۵۹۸).

در وجه تحریم مینه، شراب، خون، گوشت خوک هم ضررهای مادی ذکر شده است و هم ضررهای معنوی (ر.ک: برقی، المحاسن، ج ۲، ص ۳۳۴؛ مفید، الاختصاص، ص ۱۰۳).

۲. قرآن کریم درباره روزه می‌فرماید: «وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ» (بقره، ۱۸۴) که اطلاق آن فواید معنوی و مادی را دربر



ثانیاً: ذکر نشدن بُعد دیگر در آیات و روایاتی که تنها به بُعد مادی یا معنوی پرداخته‌اند، به معنای انحصار و نفی بُعد مقابل نیست، بلکه ممکن است به خاطر روشن بودن بُعد دیگر، یا اقتضای فضای صدور صرفاً یک جنبه ذکر شده است؛ از این رو، ممکن است بتوان از راه‌های معتبر دیگری به بُعد غیرمذکور دست یافت.

### دیدگاه دوم: مادی و معنوی بودن همه احکام فقهی

یکی دیگر از احتمال‌های مطرح این است که همه احکام فقهی، هم جنبه مادی و جسمانی دارند و هم جنبه معنوی و روحانی؛ برای مثال، نماز، روزه، زکات، خمس، حج، جهاد، امر به معروف و نهی از منکر و... هم جنبه‌های معنوی دارند و هم جنبه‌های مادی. گرچه نگارنده تاکنون به کسی که صراحتاً این دیدگاه را بیان کرده باشد برنخورده، ولی شاید از ظاهر ابتدایی برخی کلمات این مطلب استفاده شود، بلکه شاید در ذهن برخی از آنان نیز همین مطلب وجود دارد.

### دلیل دیدگاه

موضوع علم فقه عمل انسان مکلف است و انسان هم تنها بعد جسمانی و مادی نیست؛ همان‌گونه که صرفاً بعد معنوی ندارد. بنابراین، احکامی که درباره عمل انسان هستند هم بعد معنوی انسان را در نظر دارند و هم بعد جسمانی و مادی وی را. افزون بر این در آیات و روایات نیز هم بعد جسمانی برای احکام ذکر شده است و هم بعد روحانی.<sup>۱</sup> بررسی: اولاً، اینکه موضوع علم فقه عمل مکلف است، یکی از دیدگاه‌ها در مسئله است و دیدگاه‌های دیگری نیز وجود دارد؛

ثانیاً، موضوع علم فقه عمل مکلف است و طبق دیدگاه مشهور، فقه غالباً از عمل جوارحی و ظاهری مکلف بحث می‌کند و واقعیت فقه موجود هم، این مطلب را تأیید می‌کند و فقه غالباً به عمل جوارحی و باطنی مکلف کاری ندارد و روشن است که عمل

می‌گیرد؛ به علاوه در روایات فواید مادی و معنوی برای روزه ذکر شده است (ر.ک: شیخ صدوق، فضائل الاشهر الثلاثة، ص ۱۰۲).

همچنین قرآن درباره حج می‌فرماید: «لَيْسَ لَهُمْ جَزَاءٌ مِنْهُ إِلَّا أَنْ يَشْرُوا مِنْهُ بِحَسَنٍ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ» (حج، ۲۸) که اطلاق دارد و فواید مادی و معنوی را دربر می‌گیرد؛ به علاوه در روایات هر دو فایده برای حج ذکر شده است (ر.ک: محمدی ری‌شهری، الحج والعمرة فی الكتاب والسنة، ص ۱۳۵-۱۳۷).

۱. برای نمونه ر.ک: شیخ صدوق، الخصال، ص ۳۴۵ به بعد؛ ابن شعبه حرانی، تحف العقول، ص ۱۸۳ به بعد.

جوارحی با بعد مادی انسان تناسب دارد و عمل جوانحی با بعد معنوی. بنابراین، نمی‌توان ادعا کرد همه احکام فقهی با جنبه معنوی، که کار جوانحی انسان است سروکار دارند.

**ثالثاً**، اینکه انسان دو بعد دارد منطقاً نتیجه نمی‌دهد که همه احکام فقهی مرتبط با وی هم دوبعدی‌اند. همان‌گونه که دوبعدی بودن انسان منطقاً دوبعدی بودن همه مسائل علم النفس و روان‌شناسی را ثابت نمی‌کند. بلکه نهایت چیزی که می‌توان گفت این است که با توجه به ارتباط تنگاتنگ و پیچیده بعد جسمانی و معنوی انسان، نمی‌توان در یک رشته علمی صرفاً به بعد جسمانی یا معنوی انسان چشم دوخت و از بُعد دیگر انسان غافل ماند. بنابراین، علم فقه هم نمی‌تواند از این جنبه غافل باشد. پس نمی‌توان گفت همه احکام فقهی صرفاً تک‌بعدی‌اند. پس این دلیل صرفاً تک‌بعدی بودن علم فقه را نفی می‌کند، ولی نمی‌تواند دوبعدی بودن همه احکام فقهی را ثابت کند.

از آیات و روایاتی هم که به اهداف و فواید احکام اشاره کرده‌اند چیزی بیشتر از جسمانی و روحانی بودن احکام فقهی به صورت سرریسته استفاده نمی‌شود و نمی‌توان آیات و روایات را دلیل این مدعای بزرگ قرار داد که تک‌تک احکام فقهی هم جنبه مادی دارند و هم جنبه معنوی، بلکه در برخی احکام صرفاً جنبه معنوی،<sup>۱</sup> یا تنها جنبه مادی<sup>۲</sup> ذکر شده است.

### دیدگاه سوم: معنوی بودن همه احکام فقهی و مادی بودن برخی احکام

یکی دیگر از احتمال‌های مطرح این است که همه احکام فقهی معنوی و مربوط به بعد روحانی انسان هستند و برخی از آنها علاوه بر معنوی بودن، جنبه مادی و جسمانی نیز دارند؛ احکامی نظیر: نماز، روزه، زکات، خمس، حج و جهاد هم جنبه معنوی دارند و هم جنبه مادی و جسمانی، ولی برخی احکام صرفاً معنوی‌اند و جنبه مادی ندارند، اموری نظیر صلّه رحم، نیکی به دیگران، نریختن خاک روی قبر خویشاوندان، مکروه بودن برخی مشاغل و....

۱. مثلاً از اینکه خویشاوندان میت مستقیماً عهده‌دار دفن وی شوند، چون باعث قساوت قلب می‌شود، نهی شده است (ر.ک: شیخ صدوق، علل الشرائع، ج ۱، ص ۳۵۴) یا از همنشینی با پادشاهان و دنیاطلبان نهی شده است، چون باعث قساوت قلب می‌شود (مجلسی، بحارالانوار، ج ۷۲، ص ۳۶۶)؛ از اشتغال به ملامی نهی شده است، چون باعث قساوت قلب، نفاق و بی‌غیرتی می‌شود (ر.ک: نجفی، جواهر الکلام، ج ۱۴، ص ۲۶۶) یا از برخی شغل‌ها به دلیل پیامدهای معنوی نهی شده است (ر.ک: علامه حلی، تذکرة الفقهاء، ج ۱۲، ص ۱۳۰).

۲. برخی فقها اصلی تأسیس کرده‌اند به این عنوان «الأصل فی الأشیاء الضارة بالبدن الحرمة» (ر.ک: نراقی، مستند الشیعه، ج ۱۵، ص ۱۵). همچنین دستورهایی که برای بهداشت و نظافت بدن داده شده‌اند، نظیر مسواک کردن، خلال کردن (حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۲۴، ص ۴۲۱، ح ۴ و ۵) در راستای تأمین جنبه‌های جسمانی و مادی هستند.

### دلیل دیدگاه

مهم‌ترین دلیل که می‌توان بر این دیدگاه ذکر کرد، استقراء و سیر در آیات و روایات علل احکام است. در این اهداف و فواید می‌بینیم که برای برخی احکام صرفاً عللی معنوی و مرتبط با روح انسان ذکر شده و برای برخی دیگر نیز علل معنوی ذکر شده است، هم علل مادی.<sup>۱</sup>

بررسی: صحیح است که برای برخی احکام هم جنبه مادی و هم جنبه معنوی ذکر شده و برای برخی از آنها جنبه معنوی ذکر شده است، ولی احکامی هم داریم که صرفاً جنبه جسمانی و مادی دارند؛ مانند احکامی که برای بهداشت جسم انسان است؛ مانند نظافت و شستشوی لباس و بدن،<sup>۲</sup> رعایت بهداشت دهان و دندان و...<sup>۳</sup>

### دیدگاه چهارم: مادی بودن همه احکام فقهی و معنوی بودن برخی احکام

یکی از احتمال‌های قابل طرح این است که همه احکام فقهی جنبه مادی دارند ولی برخی از آنها علاوه بر مادی بودن معنوی نیز هستند؛ برای مثال، روزه، زکات، خمس، صدقه، حج، جهاد و... هم جنبه مادی دارند و هم جنبه معنوی، ولی برخی صرفاً جنبه مادی و جسمانی دارند؛ نظیر مسواک زدن و...

### دلیل دیدگاه

مهم‌ترین دلیل این دیدگاه هم بررسی آیات و روایات علل احکام است. در این علل می‌بینیم که برخی از آنها صرفاً عللی مادی و مرتبط با جسم انسان هستند و برخی از آنها هم جنبه مادی دارند و هم جنبه معنوی.<sup>۴</sup>

بررسی: صحیح است که برای برخی احکام هم بعد مادی و هم بعد معنوی ذکر شده و برای برخی دیگر تنها جنبه مادی و جسمانی، ولی احکام بسیاری هم داریم که تنها جنبه معنوی برای آنها ذکر شده است؛ برای مثال، اعمالی که باعث قساوت قلب یا کمی رحمت می‌شود و در فقه مکروه دانسته شده‌اند؛ نظیر برخی شغل‌ها چون قصابی

۱. برای نمونه ر.ک: کلینی، الفروع من الکافی، ج ۶، ص ۲۴۲؛ مجلسی، بحارالانوار، ج ۶۲، ص ۱۳۵.  
 ۲. محمدی ری شهری، میزان الحکمه، ج ۱۰، ص ۹۲. ۳. حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۲۴، ص ۴۲۱، ح ۴ و ۵.  
 ۴. برای نمونه، ر.ک: مجلسی، بحارالانوار، ج ۶، ص ۹۶ به بعد.

و سلاخی<sup>۱</sup> یا نهی کردن از برخی اعمال به دلیل پیامدهای معنوی آنها، چون نفاق،<sup>۲</sup> بی‌غیرتی،<sup>۳</sup> قساوت قلب.<sup>۴</sup>

**دیدگاه پنجم: معنوی بودن برخی احکام فقهی و مادی بودن برخی دیگر و دوبعدی بودن بقیه احکام**

دیدگاه مهمی که درباره مادی و معنوی بودن احکام فقهی وجود دارد این است که بخش قابل توجهی از احکام فقهی دوبعدی اند؛ هم مربوط به روح و بعد معنوی انسان هستند و هم آثار و برکات مادی به همراه دارند و برخی دیگر صرفاً جنبه معنوی دارند و برخی دیگر صرفاً جنبه مادی.

این دیدگاه موجه‌ترین و کم‌اشکال‌ترین دیدگاه‌ها به نظر می‌آید و به نظر می‌رسد که با آیات و روایات فقهی همخوانی بیشتری دارد. شاید مراد واقعی بسیاری از کسانی که معنوی و مادی بودن احکام فقهی را به صورت سرریسته مطرح کرده‌اند، همین قسم باشد.

#### ادله دیدگاه

تا آنجا که نگارنده بررسی کرده است دلیلی برای این دیدگاه ذکر نشده، ولی به نظر می‌رسد می‌توان ادله ذیل را به سود این دیدگاه فراهم آورد:

دلیل اول: این دلیل را می‌توان چنین بیان کرد:

۱. دین برای سعادت انسان آمده است؛

۲. انسان همان‌گونه که بعد مادی و جسمانی دارد، بعد معنوی و روحانی هم دارد؛

۳. احکام فقهی هم بخشی از آموزه‌ها و تعلیمات ثابت دین هستند؛

پس احکام فقهی هم به جنبه‌های زندگی انسان نظر دارند و هم به جنبه معنوی آن.

ارزیابی: اگر سرمقدمه این استدلال تام باشد و در جای دیگر بر آن استدلال متقنی ارائه شده باشد، یا در این استدلال به عنوان اصل موضوع در نظر گرفته شود، آیا برای اثبات مدعی یادشده کافی است؟ پاسخ منفی به نظر می‌آید؛ به دو جهت: اول، این دلیل دوبعدی

۱. ر.ک: شهید ثانی، مسالک الافهام، ج ۳، ص ۱۳۲.

۲. برای نمونه ر.ک: حر عاملی، الاثنا عشریه، ص ۱۳۷؛ مجلسی، بحارالانوار، ج ۷۶، ص ۲۴۱.

۳. ر.ک: مجلسی، همان، ج ۵۷، ص ۲۰۸.

۴. ر.ک: شیخ صدوق، علل الشرایع، ج ۱، ص ۳۵۴.

بودن احکام فقهی را به صورت سربسته ثابت می‌کند و این اعم از مدعاست، مدعا خصوص دیدگاه اخیر است، ولی دلیل با چند دیدگاه و احتمال دیگر هم سازگار است؛ مثل اینکه برخی از احکام فقهی معنوی باشند و برخی دوبعدی.

دوم، عقلاً این احتمال وجود دارد که خصوص آموزه‌های فقهی برای سعادت مادی یا معنوی انسان باشند، ولی بقیه آموزه‌های دینی برای سعادت مادی و معنوی انسان باشند، بنابراین، این مقدمات مدعای یادشده را اثبات نمی‌کنند.

**دلیل دوم:** بررسی آیات و روایاتی که به گونه‌ای به ابعاد احکام فقهی اشاره کرده‌اند نشان می‌دهد که برخی احکام فقهی صرفاً جنبه معنوی دارند و سبب برخی خصصت‌ها در انسان می‌شوند،<sup>۱</sup> و برخی از آنها صرفاً جنبه مادی دارند؛ نظیر تحریم برخی خوردن‌ها، به دلیل آسیب رساندن به جسم انسان<sup>۲</sup> و بسیاری از آنها، هم جنبه معنوی دارند و هم جنبه مادی، مثل روزه،<sup>۳</sup> حج،<sup>۴</sup> خمس، صدقه، زکات، نماز جمعه و نماز جماعت.<sup>۵</sup> افزون بر این، قراین عقلی و شواهد تجربی این دیدگاه را تأیید می‌کنند.

۱. برای مثال، در فقه اموری مکروه دانسته شده‌اند که به خاطر پیامدهای معنوی آنهاست. برای نمونه از برخی شغل‌ها و حرفه‌ها چون باعث قساوت قلب می‌شود نهی شده است. نظیر سلاخی، قصابی و ذبح (ر.ک: علامه حلی، تذکرة الفقهاء، ج ۱۲، ص ۱۳۰؛ شهید ثانی، مسالک الافهام، ج ۳، ص ۱۳۲) یا از قربانی کردن حیوانی که انسان خودش بزرگش کرده است نهی شده است (ر.ک: شهید ثانی، شرح اللمعه، ج ۲، ص ۳۰۴) یا از هم سفره شدن با انسان‌های شرور نهی شده است چون باعث قساوت قلب می‌شود (ر.ک: جزایری، التحفة السنية فی شرح النخبة المحسنية، ص ۳۱۰) یا از پرخوری نهی شده است چون باعث قساوت قلب می‌شود (ر.ک: همان، ص ۱۷۳) یا از اینکه خویشاوندان میت به صورت مباشر دفن وی را عهده‌دار شوند، یا خاک روی قبر وی بریزند نهی شده است (ر.ک: شیخ صدوق، علل الشرائع، ج ۱، ص ۳۵۴)، مکروه دانستن اقامت در مکه (ر.ک: طباطبایی، ریاض المسائل، ج ۷، ص ۱۵۵)، اشتغال به ملامه که باعث قساوت قلب، نفاق و نفی غیرت می‌شود (ر.ک: نجفی، جواهر الکلام، ج ۱۴، ص ۲۶۶؛ منتظری، دراسات فی مکاسب المحرمه، ج ۲، ص ۱۹۷) یا از همنشینی با پادشاهان و دنیاطلبان نهی شده است چون باعث قساوت قلب و سلب خشوع می‌شود (مجلسی، بحارالانوار، ج ۷۲، ص ۳۶۶).

۲. مثلاً خوردن خاک در فقه حرام شمرده است چون باعث ضرر به جسم انسان می‌شود (ر.ک: شهید ثانی، شرح اللمعه، ج ۷، ص ۳۲۶؛ محقق اردبیلی، مجمع الفائدة والبرهان، ج ۱۱، ص ۲۳۳). برخی فقها قاعده‌ای مطرح کرده‌اند: «الأصل فی الأشياء الضارة بالبدن الحرمة» (نراقی، مستند الشیعه، ج ۱۵، ص ۱۵) یا اموری مستحب دانسته شده است، چون خلل کردن که برای دهان و دندان مفید است (ر.ک: حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۲۴، ص ۴۲۱، ح ۴ و ۵) یا به اموری دستور داده شده است، چون برای جسم انسان پیامدهایی دارد، نظیر لزوم نظافت (ر.ک: محقق اردبیلی، همان، ج ۶، ص ۲۴۹؛ حلی، نزهة الناظر فی الجمع بین الاشباه والنظائر، ص ۴۵).

۳. برای نمونه ر.ک: مجلسی، بحارالانوار، ج ۶، ص ۷۹ و ۸۰؛ مکارم شیرازی، الامثل فی تفسیر کتاب الله المنزل، ج ۱، ص ۵۲۰.

۴. حج، ۲۸؛ ر.ک: طبرسی، جوامع الجامع، ج ۲، ص ۵۵۶ و مجمع البیان، ج ۷، ص ۱۴۶؛ مجلسی، همان، ص ۸۲ و ۸۳.

۵. برای نمونه ر.ک: مجلسی، همان، ص ۹۶ به بعد.

## نتایج

معنوی و مادی بودن اهداف، پیامدهایی را در فقه به همراه دارند که در اینجا به چند نمونه آن اشاره می‌کنیم:

## ۱. امکان تمسک به اطلاق

اگر فقهی احکام فقهی را تک‌بعدی (مادی یا معنوی) بداند، دیگر نمی‌تواند به اطلاق ادله احکام فقهی تمسک کند، ولی اگر آنها را دوبعدی بداند - هرچند به صورت فی الجمله - می‌تواند به اطلاق ادله تمسک کند. همان‌گونه که برخی فقها به اطلاق برخی ادله تمسک کرده‌اند<sup>۱</sup> - نظیر تمسک به اطلاق دلیل لا ضرر و لا حرج - و فتاویی داده‌اند که هم جنبه جسمانی و مادی در آن لحاظ شده است، هم جنبه روحانی و معنوی.<sup>۲</sup>

## ۲. طرد روایت

اگر فقهی معتقد باشد همه احکام فقهی اهداف مادی و معنوی دارند و روایتی وجود داشت که هدف مادی یا هدف معنوی را برای حکمی یا دسته‌ای از احکام نفی کرد و آن روایت مقطوع‌الصدور نبود، به صورت طبیعی در مقام حل تعارض این دو با توجه به قطعی دانستن آن مبنا، روایت غیر مقطوع‌الصدور را نفی خواهد کرد.<sup>۳</sup>

همچنین اگر فقهی معتقد باشد احکام حوزه‌ای خاص یا یک حکم فقهی، هدفی مادی ندارند و روایتی وجود داشت که برای آن حکم یا احکام حوزه‌ای خاص هدفی مادی ثابت کرد و آن روایت مقطوع‌الصدور نبود، به صورت طبیعی آن روایت غیر مقطوع‌الصدور را کنار خواهد گذاشت؛ چراکه در مقام تعارض دلیل قطعی با دلیل غیر قطعی، دلیل غیر قطعی طرد می‌شود.

۱. برای نمونه ر.ک: طباطبایی حکیم، منتهی الاصول (تقریرات درس خارج اصول آیت‌الله سید محمد روحانی)، ج ۵، ص ۴۶۹.

۲. برای نمونه ر.ک: مظاهری، توضیح المسائل، ص ۴۳۲، مسئله ۲۴۰۲؛ منتظری، توضیح المسائل، ص ۳۳۴، ۴۴۸، ۴۹۰، ۵۰۲، ۵۶۴ و ۶۲۳.

۳. البته مبانی در اعتبار روایت غیر متواتر مختلف است که به دلیل توضیح آن در نتایج گفتار اول همین فصل، از تکرار پرهیز می‌کنیم.

## ۳. تأیید روایت

اگر فقیهی به این باور رسید که همه احکام فقهی اهداف مادی و معنوی دارند و روایتی وجود داشت که اهداف مادی و معنوی برای حکمی ذکر می‌کرد، ولی طبق داده‌های علم رجال، آن روایت قابل استناد در فقه نبود، فقیه می‌تواند با استناد به آن مبنا، به آن روایت استناد کند؛ چراکه آن مبنا قطع یا اطمینان یا ظن نسبت به صدور روایت را برای وی حاصل می‌کند.<sup>۱</sup>

همچنین اگر فقیهی به این باور رسید که احکام فقهی در حوزه‌ای خاص، اهدافی مادی و معنوی دارند و روایتی وجود داشت که برای یک حکم از آن حوزه اهداف مادی و معنوی ذکر کرد، ولی طبق داده‌های علم رجال نتوان اعتبار آن روایت را اثبات کرد، می‌توان با کمک آن مبنا به آن روایت در فقه استناد کرد؛ چراکه آن مبنا باعث حصول قطع یا اطمینان یا ظن نسبت به صدور روایت می‌شود.

## ۴. تأویل ظاهر متون دینی

اگر فقیهی اشتمال حکم فقهی بر هدف مادی، یا هدف معنوی در حوزه‌ای خاص، یا در خصوص حکمی خاص را محال دانست و آیه یا روایت معتبری وجود داشت که ظاهر در وجود هدف مادی یا معنوی در حوزه‌ای خاص یا حکمی خاص بود، به صورت طبیعی با توجه به اینکه مسلم می‌داند که نمی‌تواند مثلاً حکم فقهی در حوزه عبادت یا نماز هدف مادی دانسته باشد، آن روایت را به گونه‌ای به معنای غیرظاهرش حمل خواهد کرد.

همچنین اگر فقیهی اشتمال حکم فقهی بر هدف مادی و معنوی را به صورت کلی محال دانست و آیه یا روایت معتبری وجود داشت که ظاهر در وجود هر دو هدف در حکمی بود، به صورت طبیعی با توجه به مسلم دانستن آن دیدگاه، از ظاهر آن دلیل عدول خواهد کرد و به گونه‌ای دیگر آن را تفسیر خواهد نمود.

## گفتار سوم: اهداف فردی و جمعی

یکی دیگر از ابعاد بررسی اهداف احکام فقهی، بررسی آن از منظر فردی و جمعی بودن است. پرسش این گفتار آن است که احکام فقهی صرفاً اهدافی فردی دارند یا اهدافی صرفاً

۱. البته این استفاده مبتنی بر آن است که فقیه حجیت خبر واحد را تعبدی نداند، بلکه حجیت آن را از باب حصول قطع یا اطمینان یا مطلق ظن بداند.

جمعی؟ یا در احکام فقهی هم اهدافی فردی مورد نظر است و هم اهدافی جمعی؟ در صورتی که احکام فقهی از این جنبه دویعدی‌اند، کدام‌یک از معانی و احتمال‌ها قابل دفاع‌تر و کم‌اشکال‌تر است؟ ولی قبل از پرداختن به بررسی دیدگاه، باید هدف فردی و هدف جمعی را تعریف نموده، سپس احتمال‌ها درباره پرسش‌های یادشده را استقصا کنیم.

### ۱. تعریف اهداف جمعی

اهداف جمعی، اهدافی هستند که در بستر جامعه و رابطه انسان با دیگر انسان‌ها مطرح می‌شوند. اهدافی نظیر عدالت اجتماعی، امنیت، انتظام اجتماعی، آموزش و پرورش، حکومت و قانون و...، از زمره اهدافی‌اند که در بستر جامعه و روابط و مناسبات اجتماعی مطرح هستند.

اگر در قرآن کریم و روایات معتبر، اهدافی نظیر اهداف یادشده برای آموزه‌های فقهی ذکر شد، یا از راه تجربه و تحلیل عقلی چنین پیامدهایی برای احکام فقهی به دست آمد، روشن خواهد شد که اهداف اجتماعی، یکی از اهداف این دسته از آموزه‌ها و احکام فقهی هستند.

ناگفته نماند که خود اهداف جمعی اقسام متعددی دارند و به اهداف سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی، خانوادگی، تربیتی، حکومتی و...، قابل تقسیم‌اند و بحث از احکام فقهی از منظر اهداف یادشده نیز اهمیت دارند، ولی بعد حکومتی اهمیت بیشتری دارد و با فقه متناسب‌تر است که در آینده از آن بحث خواهیم کرد.

### ۲. تعریف اهداف فردی

اهداف فردی اهدافی هستند که اگر به فرض جامعه و دیگر انسان‌ها هم وجود نداشته باشند، این اهداف مورد نظر انسان هستند. به سخن دیگر، این اهداف مولود بستر و شرایط اجتماعی نیستند و زندگی اجتماعی آنها را مطرح نمی‌کند، اهدافی که برای حفظ و استمرار زندگی انسان مورد نظر هستند، اموری نظیر خوراک، پوشاک، بهداشت، معناداری زندگی و... تأمین می‌شود از زمره اهداف فردی‌اند.

اگر در قرآن کریم و روایات معتبر، اهدافی نظیر امور یادشده برای احکام فقهی ذکر شد، یا از راه تجربه یا تحلیل عقلی چنین پیامدهایی برای احکام فقهی به دست آمد، روشن خواهد شد که اهداف فردی یکی از اهداف این قبیل احکام فقهی هستند.



### ۳. احتمال‌ها درباره فردی یا جمعی بودن اهداف احکام فقهی

از نظر عقلی، چندین احتمال درباره فردی یا جمعی بودن اهداف احکام فقهی وجود دارد که از میان آنها احتمال‌های ذیل قابل طرح و بررسی‌اند:

۱. همه احکام فقهی برای تأمین اهداف فردی و جمعی انسان جعل شده‌اند و هیچ حکم فقهی‌ای برای تأمین تنها هدف فردی یا صرفاً هدف جمعی نیست؛
۲. بخشی از احکام فقهی برای تأمین اهداف فردی و در مقابل، بخشی دیگر از احکام فقهی برای تأمین اهداف جمعی وضع شده‌اند و هیچ حکم فقهی‌ای برای تأمین هر دو هدف نیست؛
۳. همه احکام فقهی برای تأمین اهداف فردی هستند و هیچ حکم فقهی‌ای برای تأمین هدف جمعی نیست؛
۴. همه احکام فقهی برای تأمین اهداف جمعی‌اند و هیچ حکم فقهی‌ای برای تأمین اهداف فردی نیست؛
۵. بخشی از احکام فقهی برای تأمین اهداف جمعی‌اند و بخشی دیگر برای تأمین اهداف فردی و بخش سوم، هم برای تأمین اهداف فردی و هم برای تأمین اهداف جمعی‌اند؛
۶. بخشی از احکام فقهی برای تأمین اهداف جمعی و بقیه برای تأمین اهداف فردی و جمعی‌اند؛
۷. بخشی از احکام فقهی برای تأمین اهداف فردی و بقیه برای تأمین اهداف فردی و جمعی‌اند.<sup>۱</sup>

### ۴. دیدگاه‌ها درباره فردی و جمعی بودن اهداف احکام فقهی

به رغم تلاش فراوان نگارنده، برای بسیاری از احتمال‌های پیش‌گفته طرفداری یافت نشد. افزون بر آن، برخی احتمال‌های پیشین با واقعیت احکام فقهی در ناسازگاری آشکار هستند - نظیر احتمال سوم و چهارم - از این رو، تنها به بررسی پنج احتمال دیگر می‌پردازیم و می‌کوشیم تا در حد امکان، ادله‌ای به سود هر احتمال فراهم آوریم و سپس به بررسی و ارزیابی آنها بپردازیم.

۱. البته احتمال‌های یادشده احتمال‌های بسیط و غیر مرکب‌اند و اگر عامل دیگری نظیر اهداف مهم، اهداف مهم‌تر و اهداف کم‌اهمیت را اضافه کنیم احتمال‌ها از این بیشتر خواهند شد.

ناگفته نماند برخی کسانی هم که اهداف احکام فقهی را از منظر فردی و جمعی ذکر کرده‌اند، به صورت سرپیسته گفته‌اند که احکام فقهی جنبه فردی و اجتماعی دارند؛ برای نمونه امام خمینی در این باره می‌آورد:

هرکس در احکام اسلام به صورت اجمالی نظر افکند و گسترش آن را در تمام ابعاد جامعه مشاهده کند، چه احکام عبادی [...] چه قوانین اقتصادی، چه قوانین حقوقی، چه قوانین اجتماعی، چه قوانین سیاسی، خواهد دید که اسلام تنها دربردارنده احکام عبادی و اخلاقی [که جنبه فردی دارند] نیست، بلکه اسلام به استقرار حکومت عادل اقدام کرده است که این حکومت دربردارنده قوانین مالی، جزائی، قضائی، حقوقی، قوانین مربوط به جهاد، دفاع و معاهدات میان دولت اسلامی با سایر دولت‌هاست.<sup>۱</sup> این مطلب که احکام فقهی اسلام صرفاً فردی نیستند و اهداف و ابعاد جمعی هم دارند، تقریباً در میان فقهای اسلام اتفاقی است و نفس طرح مسائل اجتماعی مربوط به معاملات، جزئیات، حقوق خانواده، احکام سیاست و مباحث اقتصادی و... در تألیفات فقهی، گواه گویایی بر این مطلب است. تصریح دانشوران فقه و اصول<sup>۲</sup> بر این مطلب، آن را دو چندان آشکار می‌کند و فرصت هرگونه تشکیکی را در آن از میان می‌برد.

ولی با این همه، برخی کسان که در فقه و علوم وابسته به آن تخصص ندارند، در این زمینه تشکیک و شبهاتی مطرح کرده‌اند که در آینده به آنها می‌پردازیم.

### دیدگاه اول: فردی و جمعی بودن همه احکام فقهی

یکی از احتمال‌ها و شاید یکی از دیدگاه‌ها این است که در همه احکام فقهی هم جنبه فردی لحاظ شده و هم جنبه جمعی و هیچ حکم فقهی‌ای وجود ندارد که تنها جنبه فردی یا تنها هدفی جمعی داشته باشد. از این رو، می‌بینیم که در احکام اخلاقی، عبادی و ندبی که جنبه فردی آنها غالب است، جنبه‌های اجتماعی هم اشراک شده‌اند.

۱. ر.ک: امام خمینی، کتاب البیع، ج ۲، ص ۶۱۷ و ۶۱۸ (با اندکی تلخیص).

۲. فقیهان بسیاری به این مطلب تصریح کرده‌اند که به ذکر برخی از منابع آن اکتفا می‌کنیم: آل‌کاشف‌الغطا، الفردوس الاعلی، ص ۵۴؛ منتظری، البدر الزاهر (تقریرات درس خارج فقه آیت‌الله بروجردی)، ص ۷۴؛ صدر، دروس فی علم الاصول، الحلقة الثانية، ص ۱۷؛ جوادی آملی، کتاب الصلوة (تقریرات درس خارج فقه آیت‌الله سیدمحمد محقق داماد)، ص ۹؛ خمینی، ولایة الفقیه، چاپ شده در: ثلاث رسائل، ص ۵؛ وحید خراسانی، منهاج الصالحین، ج ۱، ص ۵۴۰؛ منتظری، دراسات فی المکاسب المحرمه، ج ۳، ص ۳۸ و ۸۳؛ همو، دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۲، ص ۷۰۱؛ مکارم شیرازی، انوار الفقاهه، کتاب البیع، ج ۱، ص ۴۸۹ و ۵۵۳؛ حسینی سیستانی، قاعدة لا ضرر ولا ضرار (تقریرات درس خارج فقه آیت‌الله سیستانی)، ص ۲۲۲ و ۲۲۳.

تا آنجا که نگارنده بررسی کرده صاحب‌نظری این دیدگاه را به صورت صریح درباره تک‌تک احکام فقهی مطرح نکرده است؛ آری، ممکن است از برخی کلمات بعضی صاحب‌نظران چنین مطلبی استفاده شود؛ لذا به نقل و بررسی میزان دلالت آنها می‌پردازیم؛ برای نمونه امام خمینی می‌آورد:

هر کس در احکام اسلام به صورت گذرا نظر بیفکند و گسترش آن را در تمام ابعاد جامعه مشاهده کند، چه احکام عبادی که وظایف انسان‌ها در برابر آفریننده‌شان است مثل نماز و حج - هر چند در نماز و حج هم جنبه‌های اجتماعی و سیاسی وجود دارد - چه قوانین اقتصادی و چه قوانین حقوقی، چه قوانین اجتماعی، چه قوانین سیاسی خواهد دید که احکام اسلام صرفاً احکام عبادی و اخلاقی نیست.<sup>۱</sup>

از اینکه گفته شده است در احکام عبادی نظیر نماز و حج جنبه‌های اجتماعی و سیاسی وجود دارند، فهمیده می‌شود که در احکام فردی، جنبه اجتماعی هم ملاحظه شده است، ولی انصاف این است که بر طرف مقابل دلالتی ندارد، یعنی از کلام یادشده استفاده نمی‌شود که قوانین اقتصادی، حقوقی، اجتماعی، سیاسی اسلام جنبه فردی هم دارند؛ بنابراین، باید کلام پیش‌گفته را شاهی برای دیدگاه دیگر به حساب آورد.

### دلیل دیدگاه

نگارنده به نقل دلیلی برای این دیدگاه دست نیافته است، ولی به نظر می‌رسد می‌توان دلیل ذیل را برای آن فراهم آورد، بدین تقریر که: انسان موجودی نیست که تنها بعد فردی داشته باشد، بلکه بعد جمعی نیز دارد، بلکه بعد فردی و جمعی انسان درهم تنیده‌اند، به گونه‌ای که تفکیک آنها از یکدیگر دشوار می‌نماید. بنابراین، احکامی که برای انسان وضع می‌شوند علی‌القاعده باید دارای دو جنبه فردی و جمعی باشند. در آیات و روایات نیز جنبه‌های فردی و جمعی احکام شرعی هر دو ذکر شده‌اند.

بررسی: صحیح است که انسان موجودی دوبعدی است و گاه این دو جنبه به هم تنیده‌اند و تفکیک این دو در برخی موارد دشوار، ولی این به معنای تفکیک نشدن این دو بعد در مقام ثبوت و عدم امکان شناخت آن دو در مقام اثبات نیست؛ بلکه، هم این دو جنبه در واقع و مقام ثبوت از هم جدا هستند و هم در برخی موارد قابل شناخت‌اند. آیات و روایاتی هم که

۱. ر.ک: امام خمینی، کتاب البیع، ج ۲، ص ۶۱۷ و ۶۱۸؛ نیز ر.ک: همو، صحیفه نور، ج ۷، ص ۳۱۳.

به ابعاد فردی و جمعی احکام شرعی پرداخته‌اند متفاوت‌اند. برخی از آنها تنها بعد فردی احکام شرعی را ذکر کرده‌اند<sup>۱</sup> و برخی صرفاً بعد اجتماعی احکام شرعی را بیان داشته‌اند.<sup>۲</sup>

### دیدگاه دوم: فردی بودن بخشی از احکام فقهی و جمعی بودن بقیه احکام فقهی

یکی از احتمال‌های قابل پیگیری این است که شماری از احکام فقهی جنبه فردی دارند، نظیر روزه، نمازهای مستحب - که از نظر امامیه برگزاری نمازهای مستحب به صورت جماعت مشروع نیست - نمازهای واجب فرادی. بسیاری از احکام فقهی نیز، جنبه جمعی دارند نظیر نماز جمعه، نماز جماعت، نماز عید، خمس، زکات، جهاد، امر به معروف و نهی از منکر و احکام معاملات، سیاسات، جزائیات و... صحیح است که برخی از اقسام نماز، نظیر نماز جمعه و عید و جماعت، جنبه اجتماعی دارند ولی این اقسام دیگر جنبه فردی ندارند و در طرف مقابل، برخی اقسام نماز نظیر نماز فرادی جنبه اجتماعی ندارند.

### دلیل دیدگاه

از تتبع آیات و روایات معتبر به دست می‌آید که برخی احکام فقهی جنبه فردی دارند و برخی جنبه جمعی و این دو جنبه فردی و جمعی در یک حکم فقهی قابل جمع نیستند؛ هرچند به تسامح گفته می‌شود نماز جنبه فردی و جمعی دارد، ولی این یک داوری مسامحه‌آمیز است که در نگاه به مجموعه احکام فقهی صورت می‌گیرد. اگر یک حکم فقهی مورد نظر قرار گیرد، یا فردی خواهد بود، یا جمعی. افزون بر این، در بسیاری از آیات و روایات فقط یک جنبه حکم بیان شده و جنبه مقابل آن ذکر نشده است.

بررسی: در این استدلال تلاش شده تا برای فردی و جمعی بودن حکم فقهی محذور عقلی بیان شود، ولی این استدلال ناتمام است؛ زیرا:

۱. محذور عقلی در صورتی قابل پذیرش است که گفته شود در هر حکم فقهی تنها یک هدف مورد نظر قرار گرفته است، ولی اگر بیش از یک هدف در یک حکم فقهی در نظر باشد؛ مثلاً یک هدف فردی و یک هدف جمعی در یک حکم فقهی مدنظر باشد، در این صورت محذور عقلی وجود نخواهد داشت. برای مثال، استحباب نماز

۱. برای نمونه رک: مائده، ۱۰۵؛ بقره، ۲۰۳؛ حویزی، نورالثقلین، ج ۴، ص ۱۴۰، ح ۱۱۳.

۲. برای نمونه رک: فرقان، ۶۲ و ۶۳.

جماعت یک حکم شرعی است که هم جنبه فردی در آن لحاظ شده است و هم جنبه جمعی و هیچ تسامحی در آن وجود ندارد.

۲. آیات و روایاتی وجود دارند که هم هدف فردی برای حکم فقهی ذکر می‌کند و هم جنبه اجتماعی.<sup>۱</sup>

۳. اکتفا به ذکر بعد فردی یا جمعی و ذکر نکردن بُعد مقابل آن در برخی آیات و روایات، به معنای انحصار و نفی بعد مقابل نیست، بلکه ممکن است به خاطر روشن بودن بعد دیگر، یا اهمیت کمتر آن در آن زمان، یا جنبه دیگری بوده است که فضای صدور روایت اقتضای اکتفا به آن را داشته است.<sup>۲</sup> از این رو، می‌شود از راه‌های معتبر دیگری به بعد غیرمذکور در آیات و روایات دست یافت.

### دیدگاه سوم: فردی بودن همه احکام فقهی

گروهی برای دین و آموزه‌های مختلف آن در حوزه روابط و مناسبات اجتماعی هیچ نقشی قائل نیستند. به اعتقاد این گروه، قلمرو دین به عرصه خصوصی و زندگی فردی انسان محدود می‌شود و دین تنها در حوزه احکام عبادی و آموزه‌های اخلاق فردی و تهذیب نفس نقش‌آفرین است و بیش از آن نمی‌تواند نقشی ایفا کند.

به اعتقاد این گروه، گرچه در فقه موجود احکام فراوانی در روابط مختلف اجتماعی وجود دارد، ولی این احکام از زمره احکام ثابت و ذاتی دین نیستند، بلکه احکامی عرضی، سیاسی و متغیرند که متناسب با جهان گذشته وضع شده‌اند؛ از این رو، برای روابط اجتماعی در جهان جدید به احکام حقوقی جدیدی نیاز است.<sup>۳</sup>

### دلیل دیدگاه

این گروه برای مدعای خود دلیلی آورده که می‌توان آن را به گونه‌ای دیگر تقریب کرد تا با مدعای یادشده سازگارتر باشد؛ از این رو، مقدمات دیگری به منظور هماهنگی بیشتر با مدعای یادشده به آن می‌افزاییم، بدین بیان:

---

۱. برای نمونه ر.ک: مجلسی، بحارالانوار، ج ۶، ص ۷۹، ۸۰ و ۹۶.  
۲. مثلاً در برخی آیات زکات، تنها به جنبه تزکیه فردی اشاره شده است (ر.ک: توبه، ۱۰۳) و در برخی آیات دیگر به جنبه جمعی زکات نیز اشاره شده است (برای نمونه ر.ک: توبه، ۶۰).  
۳. برای نمونه ر.ک: سروش، ذاتی و عرضی دین، چاپ‌شده در: بسط تجربه نبوی، ص ۷۲ به بعد؛ همو، فقه در ترازو، چاپ‌شده در: اندر باب اجتهاد، به کوشش عدالت‌نژاد، ص ۲۷-۲۹.

۱. همان‌گونه که فقها گفته‌اند مسائل و احکام فقهی احکامی فرازمانی و فرامکانی‌اند؛  
 ۲. در حوزه روابط اجتماعی نمی‌توان احکامی فرازمانی و ثابت داشت.  
 بنابراین، باید گفت احکام فقهی - که ثابت هستند - به احکام فردی و غیراجتماعی اختصاص دارند. مقدمه اول در کلام فقیهان آمده است<sup>۱</sup> و برای اثبات مقدمه دوم چنین استدلال شده است:

۱. گوهر دین، امری ثابت، جاوید و جهان‌شمول است؛  
 ۲. روابط و مناسبات اجتماعی امور متغیر هستند.  
 پس دین و به تبع آن احکام فقهی که بخشی از دین هستند، نمی‌توانند دربردارنده احکام متغیر باشند.<sup>۲</sup>

بررسی: مراد از مقدمه دوم روشن نیست و دو احتمال در آن داده می‌شود: نخست اینکه همه روابط و مناسبات اجتماعی متغیرند و فرض ثبات برای هر امر اجتماعی عقلاً محال است، پس ما در زمینه روابط جمعی نمی‌توانیم امر ثابتی داشته باشیم؛ از این رو، همه احکام هم در این عرصه متغیرند و نمی‌توان حکم ثابتی در عرصه مناسبات اجتماعی داشت، مفاد این احتمال سالبه کلیه است.

دوم، نمی‌توان گفت همه روابط و مناسبات اجتماعی ثابت هستند، بلکه امکان تغییر در روابط و مناسبات اجتماعی هست. مفاد این احتمال سالبه جزئیه است؛ چراکه در مقام سلب عموم ثبات است. اگر مراد از مقدمه دوم، احتمال اول باشد ادعایی بدون دلیل است، بلکه شواهد فراوانی بر نقض این ادعای بزرگ وجود دارد؛ برای مثال، نیاز زندگی اجتماعی به نظم، امنیت، عدالت، همدلی، محبت و... امر ثابتی است و این مطلبی روشن است.<sup>۳</sup>

۱. برای نمونه ر.ک: امام خمینی، کتاب البیع، ج ۵، ص ۱۸۳؛ غروی تبریزی، التفتیح فی شرح العروة الوثقی، الاجتهاد والتقلید (تقریرات درس خارج فقه آیت‌الله خویی)، ص ۲۰۰ و ۲۰۱؛ منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۲، ص ۶۴۷ و ۶۴۸.

۲. ر.ک: سروش، دین اقلتی و اکثریتی، چاپ‌شده در: بسط تجربه نبوی، ص ۱۰۶؛ برای اطلاع بیشتر در این زمینه ر.ک: ضیائی‌فر، جایگاه مبانی کلامی در اجتهاد، ص ۷۵۶ و ۷۵۷.

۳. برخی درباره ثبات بعضی از نیازها و اهداف چنین آورده‌اند:  
 درست است که همه تحولات و تغییرات مورد اشاره [به حسب زمان و مکان اوضاع و احوال] قابل انکار نیست، با این همه فرض قرار و ثبات بعضی از نیازها، خواسته و اهداف فرض امر محالی نیست. اگر رشته‌ای از احکام ناظر به برآوردن نیازها و خواسته‌ها و اهداف نامعقول و تغییرناپذیر باشند، قرار و ثبات آن احکام هم مشکلی پدید نمی‌آورد. ۲۵ قرن از زمان حیات کنفوسیوس می‌گذرد و مع‌هذا هنوز این احکام او قابل انطباق و کارآمد است که «واژه‌ها را چنان برگزینید که هیچ ابهام و سوءفهمی پیش نیاید» و «در این اندیشه باشید که خود را بشناسید نه در این اندیشه که دیگران شما را بشناسند» و «از حقیقت‌طلبی، تعلّم و تعلیم بازمی‌ایستید». پس صرف اینکه همه

و اگر مراد از مقدمه دوم احتمال دوم باشد، مدعای یاد شده را که متغیر بودن احکام فقهی حقوقی در عرصه روابط جمعی است، ثابت نمی‌کند.

**دیدگاه چهارم: دوبعدی بودن بخشی از احکام فقهی و جمعی بودن دیگر احکام فقهی**  
یکی از دیدگاه‌ها در زمینه احکام فقهی این است که بخشی از احکام فقهی هم بعد فردی دارند و هم بعد جمعی، احکامی نظیر نماز جمعه، نماز عید قربان، نماز جماعت، حج، زکات، خمس هم جنبه فردی و هم جنبه جمعی دارند و بسیاری از احکام، نظیر احکام قراردادهای، احکام قضاوت، شهادت، حدود، دیات، قصاص، احکام خانواده و...، احکامی جمعی‌اند. این دیدگاه از ظاهر کلام برخی صاحب‌نظران به دست می‌آید که به نقل و بررسی آنها می‌پردازیم، برای نمونه امام خمینی در این باره می‌آورد:

هر کس در احکام اسلام به صورت گذرا نظر بیفکند و گسترش آن را در تمام ابعاد جامعه مشاهده کند، چه در احکام عبادی - که وظایف انسان‌ها در برابر آفریدگارشان است، مثل نماز و حج هر چند در نماز و حج هم جنبه‌های اجتماعی و سیاسی وجود دارد - ... چه قوانین اقتصادی، چه قوانین حقوقی، چه قوانین اجتماعی، چه قوانین سیاسی، خواهد دید که احکام اسلام صرفاً احکامی عبادی و اخلاقی نیست.<sup>۱</sup>

### دلیل دیدگاه

مهم‌ترین دلیلی که می‌توان برای این دیدگاه ارائه کرد، استقراء و تتبع در احکام فقهی موجود در آیات و روایات است. با دقت در این احکام و بررسی اهداف و فوایدی که برای آنها ذکر شده روشن می‌شود که اهداف بخشی از احکام فقهی صرفاً جمعی است و بخشی دیگر از احکام فقهی اهداف و فوایدی هم فردی و هم جمعی دارند و حکمی یافت نمی‌شود که صرفاً جنبه فردی داشته باشد.

**بررسی:** صحیح است که برخی احکام فقهی جنبه دوبعدی دارند و برخی جنبه اجتماعی، ولی برخی احکام فقهی هم داریم که صرفاً جنبه فردی دارند. نظیر روزه و نماز مستحبی.<sup>۲</sup>

۱. ابعاد و ساحات اندیشه و زندگی بشر دستخوش دگرگونی‌اند اثبات نمی‌کند که نمی‌توان گزاره‌های توصیه‌ای و ناظر به ارزش داشت که دگرگونی ناپذیرند، زیرا امکان و احتمال دارد که در ورای همه دگرگونی‌ها نیازها و خواسته‌ها و اهدافی ثابت برقرار و ماندنی باشند و این گزاره‌ها ناظر به این امور ثابت و برقرار و برای این نیازها و خواسته‌ها و تحقق این اهداف باشند (ملکیان، «انتظار بشر از دین»، نقد و نظر، ش ۶، ص ۶۳).

۱. ر.ک: امام خمینی، کتاب البیع، ج ۲، ص ۶۱۷ و ۶۱۸.

۲. برای نمونه ر.ک: مجلسی، بحارالانوار، ج ۶، ص ۷۶ به بعد.

از این رو، می‌بینیم برگزاری نماز مستحبی به صورت جماعت نامشروع است. آری، احکامی که صرفاً جنبه فردی داشته باشند نسبت به احکام اجتماعی و احکام دوبعدی، اندک هستند.

**دیدگاه پنجم: فردی بودن برخی احکام و جمعی بودن برخی دیگر و دوبعدی بودن بقیه احکام**  
دیدگاه مهم دیگر درباره فردی و جمعی بودن احکام این است که بخشی از احکام فقهی تنها جنبه فردی دارند، نظیر نماز مستحبی و برخی از احکام فقهی تنها جنبه اجتماعی دارند، مانند احکام سیاسی، اقتصادی، خانوادگی و بخش قابل توجهی از آنها دوبعدی‌اند، نظیر نماز جمعه، نماز جماعت، نماز عید، حج، خمس، زکات و....

این دیدگاه از سخنان بسیاری صاحب‌نظران فقه استنباط می‌شود؛ برای نمونه، در تقریرات درس آیت‌الله بروجردی آمده است:

هرکس در قوانین و احکام اسلام تتبع کند تردیدی نمی‌کند که اسلام دینی اجتماعی-سیاسی است و احکام آن به عبادات-که به منظور تکامل انسان‌ها و تأمین سعادت اخروی تشریح شده- منحصر نیست، بلکه بیشتر احکام آن به تدبیر کشورها و تنظیم روابط جمعی و تأمین سعادت این‌جهانی است،<sup>۱</sup> یا دوبعدی است. این دیدگاه با آیات و روایات بیشترین هماهنگی را دارد و به نظر می‌رسد مراد واقعی بسیاری از کسانی که احکام فقهی را به صورت اجمالی فردی و جمعی دانسته‌اند، همین دیدگاه باشد.

#### ادله دیدگاه

نگارنده تاکنون به دلیلی برای این دیدگاه دست نیافته، ولی به رغم آن، می‌توان ادله‌ای به منظور تثبیت این دیدگاه فراهم آورد که برخی از آنها بدین قرارند:

دلیل اول: این دلیل را می‌توان با ترتیب مقدمات ذیل تقریب کرد:

۱. دین برای سعادت زندگی انسان آمده است؛
۲. زندگی انسان دوبعد فردی و جمعی دارد؛
۳. احکام فقهی هم بخشی از آموزه‌ها و تعلیمات ثابت دین هستند؛

۱. ر.ک: منتظری، البدر الزاهر (تقریرات درس خارج آیت‌الله بروجردی)، ص ۷۴.



پس احکام فقهی، هم به بعد فردی زندگی انسان نظر دارند و هم به بعد جمعی زندگی انسان.

بررسی: اگر سه مقدمه این استدلال تمام باشد و در جای دیگری بر آن دلیل متقنی ارائه شده باشد، یا در این استدلال به عنوان اصل موضوعی در نظر گرفته شوند آیا برای اثبات مدعای یادشده کافی اند؟ به نظر نمی‌رسد این استدلال برای اثبات مدعا کافی باشد؛ زیرا:

۱. عقلاً این احتمال وجود دارد که آموزه‌های فقهی برای بعد فردی یا جمعی انسان باشند، ولی بقیه آموزه‌های دین برای بعد فردی و جمعی انسان باشند یا حتی برای نقطه مقابل آن باشند؛ مثلاً آموزه‌های فقهی برای بعد جمعی زندگی انسان باشند و آموزه‌های اخلاقی برای بعد فردی زندگی انسان.

۲. این دلیل دوبعدی بودن احکام فقهی را به صورت سربسته ثابت می‌کند و این اعم از مدعاست. مدعا، خصوص این دیدگاه است ولی این دلیل با چند احتمال دیگر هم سازگار است؛ مثل اینکه برخی احکام فقهی دوبعدی باشند و برخی دیگر از احکام فقهی فقط تک‌بعدی.

دلیل دوم: بررسی آیات و روایات نشان می‌دهد که برخی احکام فقهی جنبه فردی دارند، نظیر روزه استحبابی، نماز فرادی، نماز استحبابی، نماز و تغسیل و تکفین میت.<sup>۱</sup> برخی احکام فقهی نیز جنبه جمعی دارند، نظیر احکام خانواده، احکام جهاد و بسیاری از احکام فقهی، دوبعدی‌اند، نظیر خمس، زکات، صدقه، نماز جمعه، نماز عید، نماز جماعت، حج، روزه واجب.<sup>۲</sup>

## نتایج

فردی و جمعی بودن اهداف، پیامدهایی را در فقه به همراه دارد که در اینجا به چند نمونه اشاره می‌شود:

### ۱. امکان تمسک به اطلاق

اگر فقیهی احکام فقهی را جمعی و فردی بدانند می‌تواند به اطلاق ادله فقهی تمسک کند و بگوید که مثلاً، دلیل نفی حرج، هم در صورتی که حرج فردی پیش آید، باعث رفع حکم

۱. برای نمونه رک: مجلسی، بحارالانوار، ج ۶، ص ۷۶ به بعد.

۲. برای نمونه رک: همان، ج ۶، ص ۶۴ به بعد.

می شود و هم در صورتی که باعث حرج اجتماعی گردد؛ چون فرض این است که احکام فقهی هم می توانند جنبه فردی داشته باشند و هم جنبه اجتماعی. همان گونه که برخی فقها بدان تمسک کرده اند، ولی اگر فقیهی احکام فقهی را فقط دارای جنبه فردی بدانند، دیگر نمی تواند به اطلاق ادله ای نظیر لا ضرر و نفي حرج تمسک کند.

## ۲. طرد روایت

اگر فقیهی معتقد باشد همه احکام فقهی، هم اهداف فردی و هم اهداف جمعی دارند و روایتی وجود داشت که هدف فردی، یا هدف جمعی را برای حکم یا دسته ای از احکام نفی کرد و آن روایت مقطوع الصدور نبود، به صورت طبیعی در مقام حل تعارض این دو، با توجه به قطعی دانستن آن مبنای، روایت غیر مقطوع الصدور را به کنار گذاشته و در فقه بدان عمل نخواهد کرد.

همچنین اگر فقیهی معتقد باشد احکام حوزه ای خاص یا یک حکم فقهی خاص، هدف فردی یا هدفی جمعی ندارند و روایتی وجود داشت که هدفی فردی یا هدفی جمعی برای حکم خاص یا احکام حوزه ای خاص بیان کرد و آن روایت مقطوع الصدور نبود، به صورت طبیعی آن روایت مقطوع الصدور را به کنار نهاده و در فقه بدان عمل نخواهد کرد، چرا که در هنگام تعارض دلیل قطعی و دلیل غیر قطعی، دلیل غیر قطعی کنار گذاشته می شود.

## ۳. تأیید روایت

اگر فقیهی به این نظر قطع پیدا کرد که همه احکام فقهی، هم اهداف فردی دارند، هم اهداف جمعی و روایتی وجود داشت که اهداف فردی و جمعی برای حکمی ذکر می کرد، ولی طبق تحقیقات رجالی آن روایت قابل استناد در فقه نبود، فقیه می تواند با استناد به آن مبنای، به آن روایت استناد کند؛ چرا که به کمک آن مبنای، قطع یا اطمینان یا ظن به صدور روایت را برای وی حاصل می کند.<sup>۱</sup>

همچنین اگر فقیهی به این نظر قطع پیدا کرد که احکام فقهی در حوزه ای خاص هم اهداف فردی و هم اهداف جمعی دارند و روایتی وجود داشت که برای یک حکم از آن حوزه، اهداف فردی و جمعی ذکر کرد، ولی طبق تحقیقات علم رجال نتوان اعتبار روایت را

۱. البته این استفاده بر این پایه استوار است که فقیه حجیت خبر واحد را تعبدی نداند، بلکه حجیت آن را از باب حصول قطع یا اطمینان یا مطلق ظن بدانند.

اثبات کرد، می‌توان به کمک آن مبنا، به آن روایت در فقه استناد کرد؛ چراکه آن مبنا باعث حصول قطع یا ظن نسبت به صدور روایت می‌شود.

#### ۴. تأویل ظاهر متون دینی

اگر فقهی اشتمال حکم فقهی بر هدف فردی و جمعی در حوزه‌ای خاص را محال بداند و آیه یا روایت معتبری وجود داشته باشد که ظاهر در وجود هدف فردی و جمعی در حکمی از احکام آن حوزه خاص بود، به صورت طبیعی با توجه به اینکه پیش‌تر اثبات کرده است، حکم فقهی در آن حوزه نمی‌تواند هر دو هدف را داشته باشد و آن روایت را به گونه‌ای تفسیر خواهد کرد که از معنای ظاهریش تأویل می‌گردد.

### گفتار چهارم: اهداف حکومتی و غیر حکومتی

یکی دیگر از ابعاد اهداف فقهی، بررسی آن از منظر حکومتی و غیر حکومتی بودن است. در این گفتار نخست حکومتی بودن و حکومتی نبودن را تعریف می‌کنیم، سپس احتمال‌های موجه در این زمینه را مطرح و آنگاه دیدگاه‌های قابل طرح را به همراه ادله آنها بررسی کرده و در نهایت دیدگاه موجه و برتر را ذکر می‌کنیم.

#### ۱. تعریف اهداف حکومتی

پیش‌تر معنای هدف بیان شد و حکومت، سازمان و نهادی است که عهده‌دار تدبیر، سرپرستی و مدیریت جامعه است.<sup>۱</sup>

اهداف حکومتی فقه، اهدافی هستند که فقه تدبیر و مدیریت جامعه را از کانال آنها دنبال می‌کند، اهدافی نظیر برقراری نظم، توسعه و تعمیق عدالت، استقرار امنیت و آرامش، بالا بردن سطح رفاه و آسایش و حفظ حقوق مردم و جلوگیری از ظلم و تعدی.

#### ۲. تعریف اهداف غیر حکومتی

اهداف غیر حکومتی اهدافی اند که فقه آنها را از کانال حکومت و مدیریت کلان جامعه دنبال

۱. برای اطلاع از تعریف حکومت رک: عبدالحمید ابوالحمد، مبانی سیاست، ص ۱۴۸؛ طلوعی، فرهنگ جامع سیاسی، ص ۴۳۱؛ آشوری، فرهنگ سیاسی، ص ۸۴.

نمی‌کند، بلکه به صورت فردی یا از طریق نهادهای دیگری چون نهاد خانواده، فرهنگ، تربیت ... به دنبال آنهاست.

### ۳. احتمال‌ها درباره اهداف حکومتی داشتن احکام فقهی

آیا همه احکام فقهی اهدافی حکومتی دارند یا برخی از آنها اهدافی حکومتی دارند و برخی دیگر نسبت به اهداف حکومتی لا بشرط هستند، یا اینکه هیچ‌یک از احکام فقهی اهدافی حکومتی ندارند، احتمال‌های معقول در این باره بدین شرح‌اند:

۱. همه احکام فقهی دست‌کم یکی از اهداف حکومتی را دارند و هیچ حکم فقهی‌ای نیست که یکی از اهداف حکومتی را نداشته باشد؛

۲. برخی احکام فقهی اهدافی حکومتی دارند و بقیه احکام فقهی نسبت به اهداف حکومتی لا بشرط هستند؛

۳. برخی احکام فقهی اهدافی حکومتی دارند و بقیه احکام فقهی نسبت به اهداف حکومتی بشرط لا هستند؛

۴. همه احکام فقهی نسبت به اهداف حکومتی لا بشرط هستند؛

۵. همه احکام فقهی نسبت به اهداف حکومتی بشرط لا هستند.

این احتمال‌ها کمتر در کلمات دانشوران مطرح شده‌اند، بنابراین، انتظار اینکه همه آنها به عنوان دیدگاه مطرح شده باشند، انتظاری بسیار فراتر از واقعیت است. از این رو، برخی از آنها که از ظاهر برخی کلمات استفاده می‌شود، یا دست‌کم استشمام می‌شود، یا به نظر می‌رسد، می‌توان آن را به عنوان یک دیدگاه ارائه کرد، مطرح می‌کنیم.

### احتمال اول: اشتغال احکام فقهی بر یکی از اهداف حکومتی

یکی از دیدگاه‌های قابل طرح این است که هریک از احکام فقهی دست یکی از اهداف حکومتی را دارد؛ مثلاً هدف بخشی از احکام فقهی عدالت و هدف برخی از احکام فقهی نظم و امنیت و هدف برخی دیگر رفاه و... است. گرچه کمتر فقیه‌ای این دیدگاه را به صورت صریح و واقعی درباره همه احکام فقهی مطرح کرده است، ولی ممکن است از ظاهر برخی کلمات چنین استنباط شود که نمونه‌هایی از آنها را می‌آوریم. برای نمونه، امام خمینی در بحث ولایت فقیه، ذیل روایت «لأنّ المؤمنین الفقهاء حصون الإسلام» می‌آورد:

بعد از اینکه با علم ضروری دانسته شد که در اسلام، نظام و حکومت با تمام ارکانش وجود دارد، تردیدی باقی نمی ماند که فقیه دژ اسلام نمی باشد مگر اینکه حافظ تمام شئون و وظایف پیامبر باشد از گسترش عدالت، اجرای حدود، حفظ مرزها، گرفتن مالیات و صرف کردن آنها در مصالح مسلمانان، نصب والیان در مناطق کشور باشد وگرنه صرف احکام بدون حکومت، اسلام نیست، بلکه می توان گفت که اسلام همان حکومت با تمام شئونش می باشد و احکام فقهی قوانین اسلام است و شاخه و شأنی از شئون حکومت است، بلکه احکام مطلوبات عرضی و امور آلی برای استقرار حکومت و گسترش عدالت اند.<sup>۱</sup>

ممکن است از این کلام که اسلام حکومت است با تمام شئونش و احکام فقهی قوانین اسلام هستند، چنین برداشت شود که در تمام احکام فقهی اهداف حکومتی داشتن لحاظ شده است، ولی ممکن است در این برداشت مناقشه شود بدین بیان که امام خمینی در آغاز می گویند: حکومت بخشی از اسلام است، ولی بعد ترقی می کنند و می گویند: ممکن است گفته شود که اسلام همان حکومت است و احکام فقهی شاخه و شعبه ای از حکومت است و نتیجه می گیرند که: مطلوب اصلی حکومت است و احکام فقهی مطلوب فرعی و عرضی اند؛ بنابراین، امام خمینی در مقام بیان این نکته است که اهمیت حکومت از اهمیت احکام فقهی بیشتر است و در مقام تراحم، تقدم با حکومت است - همان گونه که در موارد دیگر هم گفته اند -<sup>۲</sup> ولی اینکه در همه احکام فقهی وجود حکومت لحاظ شده است، در مقام بیان نیست.

ممکن است گفته شود در ذیل کلام امام خمینی که می فرماید: قیام اسلام همانا اجرای تمام احکام آن است<sup>۳</sup> و اجرای تمام احکام جز با حکومت ممکن نیست، ولی استناد به این کلام هم برای اثبات مدعا کافی به نظر نمی آید؛ چراکه اولاً، میان اینکه اجرای تمام احکام جز با حکومت ممکن نیست و میان اینکه تمام احکام فقهی یکی از اهداف حکومتی نظیر نظم، امنیت را دارد فرق است مدعا مطلب دوم است.

۱. ر.ک: امام خمینی، کتاب البیع، ج ۲، ص ۶۳۲ و ۶۳۳.

۲. امام خمینی می آورد: «اسلام آمده است تا به جامعه نظم بدهد، امامت اعتباری و حکومت برای تنظیم امور جامعه است، ما مکلف هستیم اسلام را حفظ کنیم، این تکلیف از واجبات مهم است حتی از نماز و روزه واجب تر است» (ولایت فقیه، ص ۶۹). «حکومت شعبه ای از ولایت مطلقه رسول الله (ص) است. یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعی، حتی نماز و روزه و حج است» (همو، صحیفه نور، ج ۲۰، ص ۴۵۲). «دین برای سازمان حکومت و کشور و زندگی آمده است» (همو، کشف الاسرار، ص ۲۳۶). «الاسلام دین السیاسة بشؤونها» (همو، تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۳۳۴).

۳. ر.ک: همو، کتاب البیع، ج ۲، ص ۶۳۳.

ثانیاً، ممکن است حکومت در اجرای احکام دخالت داشته باشد، ولی نه به شکل الزامی. به این معنا که نقش حکومت در اجرای برخی احکام فقهی به شکل مستقیم باشد، نظیر حدود، قصاص به دیات و...، و در برخی دیگر از احکام فقهی به شکل بسترسازی باشد و با بسترسازی مناسب مردم بیشتر و بهتر به احکام فقهی غیر حکومتی عمل کنند.

افزون بر این امام خمینی در برخی کلمات خود دخالت حکومت در برخی احکام فقهی را - مانند برخی احکام خانواده - مضر و مفسده آمیز می‌شمردند.<sup>۱</sup> معنای این سخن آن است که برخی از احکام مشروط به عدم دخالت حکومت هستند.

یکی دیگر از فقیهان معاصر دربارهٔ طبیعت و ماهیت فقه اسلام می‌آورد:

سیر اجمالی در روایات و دیدگاه‌های فقهی که در آن واژه «امام» و امثال آن به کار رفته است ماهیت و طبیعت فقه اسلام را معرفی می‌کند و ما را به این نکته راهنمایی می‌کند که قوانین و احکام اسلام پا بر پایه ولایت و حکومت اسلامی است یا در مسیر حکومت اسلامی است و به تعبیر دیگر نشان می‌دهد که دولت در بافت و شیرازه اسلام داخل است.<sup>۲</sup>

ظاهر این عبارت آن است که همهٔ احکام به گونه‌ای با اهداف حکومتی در ارتباط هستند، وی در جای دیگر می‌آورد:

امامت به معنای حکومت در شیرازه و بافت قوانین اسلام داخل است و بقای احکام اسلام به بقای حکومت وابسته است و عدم اهتمام به حکومت مساوی با عدم اهتمام به اسلام و قوانین آن است.<sup>۳</sup>

ظاهر این عبارت نیز همانند عبارت پیشین است. وی در جای دیگر می‌آورد:

دین اسلام [...] صرفاً تشریح‌کننده قوانین و آداب بدون توجه به قوه مجریه نیست، بلکه برپایی حکومت حق که بر تحقیق مقررات و احکامش توانا باشد، از بزرگ‌ترین اهدافش است.<sup>۴</sup>

از اینکه «برپایی حکومت حق یکی از اهداف بزرگ اسلام دانسته شده است نه تنها هدف» می‌توان حدس زد که مراد از دخالت حکومت در احکام فقهی، دخالت آن در همه احکام فقهی نیست، بلکه درصدد بیان این مطلب است که اسلام در جعل احکام فقهی، حکومت صالح را مورد نظر قرار داده است، چند نکته و قرینه این مطلب را تأیید می‌کنند:

۲. ر.ک: منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۱، ص ۹۰.

۴. ر.ک: همان، ص ۱۳۷.

۱. برای نمونه ر.ک: همان، ص ۵۹۸.

۳. ر.ک: همان، ص ۱۳۵.

۱. در کتاب دراسات فی ولایة الفقیه تلاش شده است تا احکام فقهی مرتبط با حکومت از آیات، روایات و متون فقهی استخراج شوند، به رغم استقصای فوق‌العاده‌ای که صورت گرفته، این مطلب درباره همه احکام فقهی نشان داده نشده است، بلکه تا آنجا که نگارنده بررسی کرده،<sup>۱</sup> در یک مورد هم نتیجه گرفته نشده است که حکومت مشروع در همه احکام فقهی لحاظ شده است.

۲. لازمه اینکه حکومت در همه احکام فقهی لحاظ شده، این است که در فرض نبود حکومت مشروع هیچ‌یک از احکام فقهی مطلوبیت نداشته باشد و به نظر نمی‌رسد که هیچ فقیهی به این مطلب ملتزم باشد. حتی فقیه مطرح‌کننده کلام یادشده.

۳. در برخی موارد تصریح شده است که تعطیلی حکومت، تعطیلی مرتبه‌ای از اسلام است.<sup>۲</sup> یعنی اسلام کامل که در آن همه احکام اجرا شود، تنها در صورت تشکیل حکومت مشروع اسلامی متصور است و در صورت نبود حکومت مشروع، اسلام کامل نخواهد بود.

۴. در برخی موارد دیگر تصریح شده که حفظ نظام جامعه به حکومت وابسته است.<sup>۳</sup> معنای این سخن آن است که خصوص احکام اجتماعی‌ای که برای حفظ نظام جامعه هستند، چنین نقشی را دارند، نه همه احکام، به گونه‌ای که احکام فردی را هم دربرگیرند.

به علاوه اینکه «حکومت در بافت احکام فقهی داخل است» با این ادعا که هر یک از احکام فقهی یکی از اهداف حکومتی را دارند و هیچ حکم فقهی نداریم که یکی از اهداف حکومتی را نداشته باشد. متفاوت است.

آری ممکن است داشتن اهداف حکومتی را وصف اجتهاد و تفقه قرار دهیم، به این معنا که فقیه در مقام کشف و استنباط احکام شرعی از منابع و ادله شرعی این نکته را مورد نظر قرار دهد که هر حکم استنباط شده، دست‌کم باید تأمین‌کننده یکی از اهداف حکومتی نظیر عدالت، نظم و امنیت و... باشد. بنابراین، داشتن اهداف حکومتی در مقام اثبات مورد نظر قرار می‌گیرد، نه در مقام ثبوت و جعل احکام شرعی؛ همان‌گونه که ممکن است از ظاهر برخی کلمات فقها چنین برداشت شود که نمونه‌هایی از آنها را نقل و بررسی می‌کنیم:

۱. ر.ک: همان، ج ۱، ص ۱۶، ۱۸۷، ۱۸۹، ۱۹۲، ۱۹۴، ۴۲۵ و ۵۴۷؛ ج ۳، ص ۲۲۳؛ ج ۴، ص ۲۵ و ۱۰۹.

۲. ر.ک: همان، ج ۱، ص ۴۲۵.

۳. ر.ک: همان، ص ۱۸۷.

۱. روحانیت تا در همهٔ مسائل حضور فعال نداشته باشد نمی‌تواند درک کند که اجتهاد مصطلح برای اداره جامعه کافی نیست.<sup>۱</sup>

۲. حکومت در نظر مجتهد واقعی فلسفهٔ عملی تمام فقه در تمامی زوایای زندگی بشر است؛ حکومت نشان‌دهندهٔ جنبهٔ عملی فقه در برخورد با تمامی معضلات اجتماعی و سیاسی و فرهنگی است. فقه تئوری واقعی و کامل اداره انسان و اجتماع از گهواره تا گور است، هدف اساسی این است که ما چگونه می‌خواهیم اصول محکم فقه را در عمل فرد و جامعه پیاده کنیم و برای معضلات جواب داشته باشیم.<sup>۲</sup>

۳. فکر وحدت دین و سیاست را هم در تفقه و هم در عمل دنبال نکنید... اینکه دین در خدمت اداره زندگی مردم باشد و سیاست از دین تغذیه کند، هنوز در بعضی اذهان درست جا نیفتاده است. ما باید این فکر را در حوزه ریشه‌دار کنیم؛ به این شکل که هم فقاهت را این طور قرار بدهیم و هم در عمل این‌گونه باشیم، یعنی چه؟ یعنی استنباط فقهی براساس فقه اداره نظام باشد نه فقه اداره فرد سامان دهیم.

فقه ما از طهارت تا دیات باید ناظر بر اداره یک کشور، اداره یک جامعه و اداره یک نظام باشد، شما در باب طهارت هم که به ماء مطلق یا ماء الحمام فکر می‌کنید، باید توجه داشته باشید که حتی این، در بخشی از اداره زندگی جامعه تأثیر خواهد داشت تا برسد به ابواب معاملات و احکام عامه و احوال شخصی... بایستی همه اینها را به عنوان جزئی از مجموعهٔ ادارهٔ کشور استنباط بکنیم، این روحیه در استنباط اثر خواهد گذاشت و گاهی تغییرات ژرفی به وجود خواهد آورد.<sup>۳</sup>

این سه گفتار به مقام اثبات، اجتهاد و استنباط از ادله و منابع نظر دارد، نه مقام ثبوت و جعل احکام شرعی؛ در این صورت باید آن را یک نوع توصیه به حساب آورد، نه یک نوع توصیف، بنابراین، اثبات اینکه باید اجرای احکام در یک نظام حکومتی در مقام استنباط مورد نظر قرار گیرد، چندان دشوار نیست.

### ادله احتمال

به نظر می‌رسد می‌توان برای این دیدگاه دلیل نقلی و عقلی ذکر کرد.

دلیل اول: استقراء آیات و روایات: از استقراء آیات و روایات و بررسی اهداف آنها به دست می‌آید که در هر یک از احکام فقهی یکی از اهداف حکومتی نهفته است.

۱. امام خمینی، صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۲۹۱.

۲. همان، ص ۹۸.

۳. خامنه‌ای، حدیث ولایت (مجموعه رهنمودهای مقام معظم رهبری)، ج ۸، ص ۷۰ و ۷۱.



**بررسی:** اولاً، این استقراء کجا صورت گرفته است؛ ثانیاً، اینکه بتوان اهداف همه احکام فقهی را کشف کرد، حتی احکام عبادی و قربی را، اول کلام است، پس استقراء کامل و حتی اطمینان‌بخشی نمی‌توان به دست آورد؛ ثالثاً، بر فرض کشف اهداف کلان و کلی، اینکه بتوان با استقراء در آیات و روایات اثبات کرد، دست‌کم یکی از اهداف حکومتی در هر یک از احکام فقهی وجود دارد، بسیار دشوارتر است، به هر حال به دلیل اثبات‌کننده نیاز دارد.

**دلیل دوم:** مقتضای پرداختن دین به حکومت: در جای خود ثابت شده است که باید دین دربردارنده حکومت باشد و لازمه ضرورت پرداختن دین به حکومت، آن این است که اهداف حکومت نیز در دین مورد نظر قرار گیرد و به صورت طبیعی باید احکام فقهی این اهداف را تأمین کنند.

**بررسی:** اولاً، لازمه اینکه دین به حکومت بپردازد آن است اهداف حکومت فی الجمله در احکام فقهی نمایان گردند، ولی این مطلب مدعا را که هر یک از احکام فقهی تأمین‌کننده یکی از اهداف حکومتی است، ثابت نمی‌کند.

ثانیاً، دین بخش‌های دیگری نظیر اخلاق دارد و ممکن است برخی اهداف حکومتی نظیر عدالت، نظم و... در دستورهای اخلاقی دین نهفته باشند.

### احتمال دوم: اشتغال نداشتن احکام فقهی بر اهداف حکومتی

یکی از دیدگاه‌های قابل طرح در این زمینه آن است که احکام فقهی نسبت به اهداف حکومتی به شرط لا می‌باشد.

تا آنجا که نگارنده بررسی کرده، کسی مستقیماً این دیدگاه را مطرح نکرده است، ولی ممکن است لازمه دیدگاه کسانی دانست که دین و فقه را نسبت به حکومت به شرط لا دانسته‌اند.

برخی از این گروه نه تنها نسبت به احکام فقهی، بلکه نسبت به این اصل اسلام گفته‌اند و ادعا کرده‌اند، دین صرفاً پیام‌ها، اهداف و قوانین خود را بیان داشته است و اجرای احکام و قوانین و تحقق اهداف و غایاتش را بر عهده نگرفته است، پس نهادی به نام نهاد حکومت در درون دین نیست<sup>۱</sup> و به صورت طبیعی، اهداف حکومتی هم در آموزه دینی و احکام فقهی یافت نمی‌شوند.

۱. برای نمونه رک: مجتهد شبستری، «سه‌گونه دانش در سه قلمرو»، فصلنامه نقد و نظر، س ۲، ش ۵، زمستان ۱۳۷۴، ص ۲۹۸ و ۲۹۹. برخی دیگر در این باره آورده‌اند: «احکام ولایی، به تعبیر دیگر احکام حکومتی، شاهد گویا و

## ادله احتمال

به نظر می‌رسد که دلایل ذیل را می‌توان برای این دیدگاه فراهم ساخت:

**دلیل اول:** بررسی سیره پیامبر (ص): بررسی سیره پیامبر (ص) نشان می‌دهد که رهبری پیامبر (ص) صرفاً رهبری دینی بوده است، نه رهبری سیاسی و حکومتی؛ چراکه حکومت و دولت ابزارها و شاخص‌هایی دارد که هیچ‌یک از آنها در رهبری پیامبر (ص) مشاهده نمی‌شود، اموری نظیر: پلیس، ارتش، مأموران اجرائی و قضایی ما در رهبری پیامبر (ص) هیچ‌یک از امور یادشده را مشاهده نمی‌کنیم.<sup>۱</sup>

**بررسی:** اولاً، روشن است که پیامبر (ص) مأموران قضائی و اجرایی برای گردآوری مالیات و نیروی نظامی داشته‌اند،<sup>۲</sup> حتی خود نویسنده هم تلاش کرده است وجود نهادهایی نظیر قضاوت را منکر شود، ولی نتوانسته است؛ از این رو، در پایان به وجود نهاد قضاوت اعتراف کرده است. به علاوه، پیامبر (ص) قراردادهای سیاسی متعددی منعقد کردند، بلکه به اجرای حدود و تعزیرات پرداختند و برخی از افراد را به زندان فرستادند.<sup>۳</sup>

بنابراین، نمی‌توان ادعا کرد که رهبری پیامبر (ص) تنها رهبری دینی بود و جنبه حکومتی نداشت و اینکه گفته می‌شود پیامبر (ص) فاقد نهاد انتظامی و نظامی بود، پس فاقد حکومت بود، مطلب صحیحی نیست؛ چراکه پیامبر (ص) نیروی نظامی داشت، ولی نیروهای نظامی وی نیرویی داوطلبانه و موسمی بودند، نه نیروی حرفه‌ای؛ چراکه در آن زمان نیروی نظامی حرفه‌ای در منطقه عربستان - که تقریباً همه مردم جنگجو بودند - مرسوم نبود.

ثانیاً، بر فرض بپذیریم که پیامبر (ص) حکومت نداشته است، لازمه این سخن آن نیست که دین هم مشتمل بر حکومت و اهداف حکومتی نیست.

**دلیل دوم:** محال بودن اشتغال دین بر دولت و حکومت: دین امری ثابت است و دولت و حکومت نهادی اجرایی و متغیر است و محال است امری ثابت، دربردارنده نهادی متغیر

قاطعاً است بر جدایی سیاست از دین؛ زیرا بسیاری از اوقات اتفاق می‌افتد که حکومت نیاز شدیدی به جعل موضع قانونی را پیدا می‌کند که منابع آن به هیچ وجه در کتاب و سنت نیست؛ در اینجا حکومت وقت حاکم است، نه دین (حائری یزدی، «سیری در مبانی ولایت فقیه»، مجله حکومت اسلامی، س ۱، ج ۲، زمستان ۱۳۷۵، ص ۲۲۵).  
۱. برای نمونه رک: علی عبدالرزاق، الاسلام و اصول المحکم، ص ۴۲؛ خلیل عبدالکریم، الاسلام بین الدولة الدینیة والدولة المدینه؛ فؤاد اسحاق خوزی، الاسلام والحداثه، ص ۱۰۷؛ عنایت، سیری در اندیشه سیاسی عرب، ص ۱۸۲.

۲. برای نمونه رک: عبدالحمّٰی الکتّانی، نظام الحکومة النبویة المسمّی، الترتیب الاداریه، ج ۱، ص ۶۳، ۲۴۰ و ۲۴۷.

۳. برای نمونه رک: حیدرآبادی، مجموعه الوثائق السیاسیة فی العهد النبوی والخلافة الراشدة، ص ۱۸-۱۳۷؛ سبحانی، فروغ ابدیت، ج ۲، ص ۱۹۲ به بعد؛ عبدالحمّٰی الکتّانی، نظام الحکومة النبویة المسمّی، بالترتیب الاداریه، ج ۱، ص ۲۴۰ به بعد؛ آیتی، تاریخ پیامبر اسلام، ص ۶۳۹ به بعد؛ سروش محلاتی، دین و دولت در اندیشه اسلامی، ص ۱۹۸ به بعد؛ رستمیان، حاکمیت سیاسی معصومان، ص ۱۷۷ به بعد.

باشد؛ بنابراین اگر ظواهر دینی بر اشمال دین بر حکومت و نهاد اجرایی دلالت کنند، به قرینه این محال بودن باید از آن ظواهر رفع ید کرد،<sup>۱</sup> یا اگر گزارش‌های تاریخی ثابت کنند پیامبر(ص)، یا امام(ع) عهده‌دار مسائل حکومتی و اجرایی بودند، باید آنها را به گونه‌ای معنا کرد که با آن امر عقلی ناسازگار نباشد؛ مثلاً گفت که پرداختن معصومان(ع) به امر حکومت، برخاسته از مأموریت الهی و دین آنان نبوده است، بلکه از جنبه بشری و شخصی آنان بوده است،<sup>۲</sup> یا گفت جز ذاتیات و امور ثابت دین حقیقی نیستند، بلکه جز عرضیات و لوازم دین تاریخی‌اند.<sup>۳</sup>

بررسی: آنچه متغیر است تصمیم‌ها و شکلیات حکومت است و گرنه اصل اینکه جامعه به حکومتی نیاز دارد، یا مثلاً اطاعت از دستورهای حکومت صالح و مشروع، واجب است، می‌تواند دینی باشد. بدین معنا که از سوی دینی الزامی نسبت به آن وجود داشته باشد، یا اینکه دین اهداف حکومت صالح و مطلوب را بیان کند، یا حتی چون نوعی از انواع حکومت با اهداف دین ناسازگار است، آن را نفی کند؛ مثلاً حکومت سلطنتی و استبدادی چون با اهداف دین ناسازگار است، آن را نفی کند یا چون نوعی از حکومت تأمین‌کننده اهداف دین است به اثبات آن پردازد.

### احتمال سوم: اشمال داشتن برخی احکام فقهی بر اهداف حکومتی و اشمال نداشتن برخی

#### دیگر بر اهداف حکومتی

یکی دیگر از دیدگاه‌های قابل طرح این است که برای برخی احکام فقهی می‌توان اهداف حکومتی سراغ گرفت، ولی برای برخی دیگر از احکام فقهی نمی‌توان اهدافی حکومتی در نظر گرفت. برای مثال، در روزه یا نماز فرادی، هیچ‌یک از اهداف حکومتی وجود ندارد؛ یکی از معاصران در این باره می‌آورد:

فقه برای تحصیل سعادت دنیا و آخرت است... و حصول سعادت در گروه عمل به احکام فقهی است و روشن است که بسیاری از احکام فقهی با وجود حکومت اسلامی اجرا می‌شود... و مهم در نظام اسلامی عهده‌دار شدن حکومت اسلامی است که زمینه تحقق همه احکام و قواعد اسلام - از حدود، قصاص، دیات،

۱. برای نمونه ر.ک: حائری یزدی، حکمت و حکومت، ص ۶۵ و ۱۴۱؛ همو، کاوش‌های عقل عملی، ص ۱۶۲.

۲. برای نمونه ر.ک: بازرگان، آخرت، خدا هدف بعثت انبیا، ص ۷۵-۷۶.

۳. برای نمونه ر.ک: سروش، بسط تجربه نبوی، ص ۱۸۲؛ همو، مدارا و مدیریت، ص ۱۳۷؛ مجتهد شبستری، ایمان و آزادی، ص ۶۴ به بعد.

قضاوت، دفاع و امثال آن را در عین انجام عبادات و مناسک، قربات، ادعیه و زیارات را فراهم می‌آورد.<sup>۱</sup>

### دلیل احتمال

با سیری در آیات و روایات، می‌بینیم که در برخی احکام فقهی هیچ‌یک از اهداف حکومتی به چشم نمی‌خورد؛ برای مثال، در نماز فرادی یا روزه، چنین اهدافی یافت نمی‌شوند، ولی در برخی از آنها اهداف حکومتی یافت می‌شوند. در احکامی مانند دفاع، قضاوت، حدود، دیات، قصاص و... اهداف حکومتی وجود دارند. پس بسیاری از احکام فقهی اهدافی حکومتی و برخی از آنها اهدافی غیر حکومتی دارند.

بررسی: برخی احکام در فقه وجود دارند که نسبت به اجتماع به شرط لا هستند؛ نظیر نمازهای مستحبی، پس به طریق اولی باید گفت این احکام نسبت به حکومت به شرط لا هستند.

**احتمال چهارم: به شرط شیء بودن برخی احکام و به شرط لا بودن برخی دیگر و لا بشرط بودن بقیه**

دیدگاه دیگر درباره حکومتی بودن احکام فقهی این است که برخی احکام فقهی لزوماً حکومتی هستند و بدون حکومت نمی‌توانند اجرا شوند، نظیر حدود، قصاص و دیات.

برخی احکام فقهی لزوماً غیر حکومتی‌اند؛ بدین معنا که باید از کانال غیر حکومت اجرا شوند؛ نظیر نمازها، روزه‌های مستحبی و... همچنین برخی هم نسبت به وجود و عدم حکومت لا بشرط هستند بدین معنا که هم با وجود حکومت می‌توان آنها را انجام داد و هم بدون وجود حکومت؛ نظیر نماز جماعت، روزه....

### دلیل احتمال

از استقراء آیات و روایات، به‌ویژه با توجه به علت‌هایی که در برخی از آنها ذکر شده است، به دست می‌آید که برخی احکام فقهی نسبت به دخالت حکومت به شرط شیء هستند و

۱. جوادی آملی، کتاب الصلاة، ص ۸، وی در جای دیگری می‌آورد: «نگرش دین به حکومت تنها از آن جهت نیست که برای رسیدن به بعضی از اهداف، بهتر است از حکومت کمک بگیرد بلکه آن را امری می‌داند که بی‌آن، به بسیاری از اهداف عمده خود در عرصه‌های فردی و اجتماعی دست نمی‌یابد... از منظر دین حکومت تنها راه دستیابی به اهداف فردی و اجتماعی است و برای آن همتا و جایگزین مطمئنی وجود ندارد» (همو، نسبت دین و دنیا، ص ۲۲).

برخی از احکام فقهی نسبت به دخالت حکومت به شرط لا و بقیه احکام فقهی هم نسبت به حکومت لا بشرط هستند.

در مجموع، به نظر می‌رسد این دیدگاه قابل دفاع‌تر است و با واقعیت احکام فقهی سازگارتر به نظر می‌آید.

## نتایج

نوع دیدگاهی که درباره اشتمال احکام فقهی بر اهداف حکومتی برگزیده می‌شود، نتایجی را در اجتهاد به همراه دارد که نمونه‌هایی از آنها بدین شرح‌اند:

### ۱. ضرورت استنباط اهداف حکومتی برای احکام فقهی

اگر فقیهی معتقد باشد که همه احکام فقهی اهداف حکومتی دارند،<sup>۱</sup> لازمه‌اش این است که باید این اهداف را برای همه احکام فقهی به دست آورد.

و اگر فقیهی معتقد باشد باید اهداف حکومتی را در مقام استنباط (مقام اثبات) همه احکام فقهی در نظر داشت، لازمه‌اش شناخت و ارائه اهداف برای همه احکام استنباط شده نیست؛ چراکه ممکن است فقیه اهداف حکومتی را در مقام استنباط در نظر بگیرد، ولی در نهایت به این نتیجه نرسد که حکم استنباط شده، اهدافی حکومتی دارد و اگر فقیهی معتقد باشد تنها بخشی از احکام فقهی اهداف حکومتی دارند و بخشی دیگر اهدافی حکومتی ندارند، و یا محال است اهداف حکومتی داشته باشند، طبیعاً برای آن بخش نمی‌تواند اهداف حکومتی در نظر بگیرد.

### ۲. طرد روایت

اگر فقیهی معتقد باشد همه احکام فقهی اهداف حکومتی دارند و روایتی وجود داشت که هدف حکومتی را برای حوزه‌ای از احکام - نظیر عبادات - یا حتی یک حکم نفی کرد و آن روایت مقطوع‌الصدور نبود، به صورت طبیعی در مقام حل ناسازگاری این دو، با توجه قطعی دانستن آن مبنا، روایت غیر مقطوع‌الصدور را طرد خواهد کرد.<sup>۲</sup>

۱. همان‌گونه که ظاهر عبارت برخی فقها چنین است برای اطلاع بیشتر ر.ک: ضیائی فر، درآمدی بر رویکرد حکومتی به فقه، ص ۲۸ به بعد.

۲. البته مبانی در اعتبار روایت غیر متواتر مختلف‌اند که نتیجه با توجه به اختلاف مبانی تا حدی متفاوت است که توضیح آن در نتایج گفتار اول همین فصل گذشت.

همچنین اگر فقهی معتقد باشد محال است احکام یک حوزه - نظیر عبادات - یا همه احکام فقهی اهدافی حکومتی داشته باشند و روایت غیر مقطوع الصدوری وجود داشت که هدف حکومتی برای یک حکم فقهی یا احکام حوزه‌ای خاص، بیان می‌کند، به صورت طبیعی در مقام حل ناسازگاری این دو، با توجه به قطعی دانستن آن مبنا، روایت غیر مقطوع الصدور را طرد خواهد کرد.

### ۳. تأیید روایت

اگر فقهی با ادله متقن به این باور رسیده که همه احکام فقهی اهداف حکومتی دارند و روایتی وجود داشت که هدفی حکومتی را برای حوزه‌ای خاص از احکام فقهی یا هدفی حکومتی را برای حکمی فقهی ذکر می‌کند، ولی طبق موازین علم رجال آن روایت قابل استناد در فقه نبود، فقیه می‌تواند با استناد به آن مبنا، به آن روایت در فقه استناد کند؛ چراکه آن مبنا قطع یا اطمینان یا ظن قوی نسبت به صدور روایت را برای وی حاصل می‌کند.<sup>۱</sup>

همچنین اگر فقهی با ادله متقن به این باور رسیده که برخی احکام فقهی هدفی حکومتی دارند و روایتی وجود داشت که هدفی حکومتی برای همان حوزه یا همان حکم فقهی ثابت کرد، ولی طبق موازین علم رجال آن روایت قابل استناد در فقه نبود، فقیه می‌تواند با استناد به آن مبنا، به آن روایت در فقه استناد کند؛ چراکه آن مبنا اطمینان یا ظن قوی نسبت به صدور روایت را برای وی ثابت می‌کند. همچنین اگر فقهی به این باور رسیده که همه یا برخی احکام فقهی اهدافی حکومتی ندارند و روایتی وجود داشت که هدف حکومتی را برای حکمی یا همه احکام نفی می‌کند، آن روایت قابل استناد در فقه خواهد بود؛ چراکه آن مبنا قطع، یا اطمینان، یا ظن نسبت به صدور روایت را برای فقیه حاصل می‌کند.

### ۴. تأویل ظواهر متون دینی

اگر فقهی فرضاً به این نتیجه برسد که محال است حکم فقهی در بردارنده اهداف حکومتی باشد، آیات و روایات معتبر دلیلی وجود داشته باشد که ظاهر در وجود اهداف حکومتی است، در نتیجه آن را به گونه‌ای تفسیر خواهد کرد که با آنچه مسلم می‌انگارد، ناسازگار نباشد.<sup>۲</sup>

۱. البته این استفاده مبتنی بر آن است که فقیه حجیت خبر واحد را تعبدی نداند، بلکه حجیت آن را از باب حصول قطع یا اطمینان یا مطلق ظن بداند.  
 ۲. مثلاً آیه شریفه: «لَيَقُومَنَّ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» به عدالت هر شخص تفسیر خواهد کرد، در حالی که ظاهر اطلاق آن هر دو قسم را می‌گیرد.

همچنین اگر فقهی اشتمال حکم فقهی در حوزه‌ای خاص - نظیر عبادات یا موردی خاص، نظیر یک حکم فقهی - را بر اهداف حکومتی محال دانست و در آن حوزه (یا آن حکم) دلیل معتبری وجود داشت که ظاهر در هدف حکومتی است، با توجه به آنچه از پیش ثابت کرده است، آن دلیل را تأویل خواهد کرد.

## مصادیق اهداف شارع

پس از اینکه موارد استفاده از اهداف شارع در اجتهاد و استنباط حکم شرعی و اصدار حکم حکومتی روشن شد، این پرسش مطرح می‌شود که اهداف شارع چه اموری هستند که باید مورد توجه قرار گیرند.

گروهی از فقیهان اهل سنت حفظ کردن دین، جان، عقل، نسب و مال را به عنوان مقاصد پنج‌گانه شریعت ذکر کرده‌اند.<sup>۱</sup> برخی هم حفظ آبرو<sup>۲</sup> و برخی حفظ حریت<sup>۳</sup> و برخی حفظ شرف<sup>۴</sup> را بدان افزوده‌اند. در کلمات برخی فقیهان امامیه نیز این اهداف به عنوان اهداف کلان شارع به چشم می‌خورد،<sup>۵</sup> ولی اهداف دیگری نیز مطرح گردیده است که در این میان می‌توان به نجات و سعادت اخروی، حفظ کرامت انسان‌ها، عدالت، نظم، امنیت، کاهش بیماری، کاهش فقر، رفع تنازع و... اشاره کرد. افزون بر این، مراجعه به قرآن و روایات معتبر نشان می‌دهد که اهداف شارع بیش از آن است که در کلمات فقها آمده است.<sup>۶</sup>

۱. زرکشی، البحر المحيط فی اصول الفقه، ج ۵، ص ۲۰۸؛ الحاج الحلبي، التقرير والتجبیر، ج ۳، ص ۱۸۳.
۲. برای نمونه ر.ک: الحاج الحلبي، همان؛ انصاری، لب الاثر، ج ۱، ص ۲۲؛ زعفری، قرائة علی مقاصد الشریعه، ج ۱، ص ۸.
۳. برای نمونه ر.ک: محمدطاهر ابن عاشور، مقاصد الشریعة الاسلامیة، ص ۳۹۰؛ نووی، المجموع فی شرح المہذب، ج ۱۳، ص ۲۷۲.
۴. حفظ کرامت و شرافت را برخی از سبکی نقل کرده‌اند (تسخیری، «فقه مقاصدی و حجیت آن» (با نگاهی به شیوه شهید صدر)، مجله اندیشه تقرب، سال پنجم، شماره ۱۸، بهار ۱۳۸۸، ص ۱۴؛ همو، آزادی و برابری حول نظریه مقاصد، ص ۱۲۳ به بعد.
۵. برای نمونه ر.ک: شهید اول، القواعد والفوائد، ج ۱، ص ۳۸.
۶. برخی اهداف که برای احکام فقهی در قرآن ذکر شده‌اند که عبارت‌اند: الف) تطهیر و تزکیه نفس: «حُدِّ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةٌ تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا»؛ ب) رفع فتنه: «فَتَلَوُّهُمُ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ»؛ ج) رفع تنازع: «وَلَا تَنَازَعُوا فَنَفْسُكُمُ لِلَّهِ وَتَنَاهَبْ رِيحِكُمْ» (انفال، ۴۶)؛ د) ترسانیدن دشمن: «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ» (انفال، ۶۰)؛ ه) اصلاح امور و نفی فساد: «وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ» (هود، ۸۵)؛ و) بزرگداشت یاد خدا: «لِيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ» (حج، ۲۷ و ۳۴)؛ ز) «لِيُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَيْتُمْ» (بقره، ۱۸۵)؛ ح) عدم گردش ثروت میان ثروتمندان: «كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ» (حشر، ۷)؛ ط) رسیدن به حیات اجتماعی: «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ» (بقره، ۱۷۹)؛ ی) دستیابی به منافع اجتماعی: «لِيَتَشَهَّدُوا مَنْفَعَةً لَهُمْ» (حج، ۲۸).

به هر حال، اهداف شارع به سه قسم: اهداف کلان، اهداف خُرد و اهداف میانی، قابل تقسیم‌اند. اهداف خرد اهدافی هستند که از یک حکم فقهی در نظرند، نظیر هدف از اذان<sup>۱</sup> هدف از حضانت<sup>۲</sup>، هدف از غسل دادن میت با سدر و کافور<sup>۳</sup> و... که در کلمات برخی فقها آمده است.

اهداف میانی اهدافی هستند که از یک دسته احکام فقهی در حوزه‌ای خاص نظیر عبادت، سیاست، اقتصاد، خانواده و... در نظرند؛ مثلاً تکمیل نفس و دستیابی به آرامش، و هدف مهم احکام عبادی‌اند<sup>۴</sup> یا انحصار نیافتن گردش سرمایه در میان ثروتمندان جامعه، وابستگی نداشتن به کفار، رفع نیاز مستمندان و عدالت اقتصادی، از اهداف مهم اقتصادی هستند.<sup>۵</sup> عزت اسلام و مسلمانان، حق دخالت مردم در سرنوشت، عدالت سیاسی، استقرار نظم و امنیت و... از اهداف مهم احکام سیاسی هستند<sup>۶</sup> ایجاد زمینه مناسب پرورش فرزندان، تحکیم بنیاد خانواده، پرهیز از قبایح و زشتی‌ها از اهداف احکام خانوادگی هستند<sup>۷</sup> و...

اهداف کلان، اهدافی هستند که در همه یا بیشتر حوزه‌ها مورد نظرند؛ برای مثال، عدالت از اهدافی است که هم در حوزه سیاست و هم در حوزه اقتصاد و هم در حوزه خانواده مورد نظر است. از این رو، می‌توان عدالت را یکی از اهداف کلان به حساب آورد. یا عدم تنازع، انسجام و الفت از اهدافی هستند که هم در احکام اجتماعی، هم در احکام سیاسی، هم در احکام اقتصادی و هم در احکام خانوادگی مورد نظرند. به هر حال، تعیین دقیق اهداف شارع به فرصتی بیشتر و تتبع و تأمل دقیق‌تری در آیات و روایات نیاز دارد. ولی اجمالاً می‌توان گفت اهداف ذیل نمونه‌هایی از اهداف شارع از احکام فقهی هستند: فلاح و سعادت اخروی، عدالت، آرامش، همدلی و الفت، عدم تنازع و فصل خصومت.

۱. برای نمونه ر.ک: شهید اول، ذکری الشیعه، ج ۳، ص ۲۰۹ و ۲۳۵.

۲. برای نمونه ر.ک: همو، الدروس الشرعیه، ج ۳، ص ۷۵.

۳. برای نمونه ر.ک: همو، ذکری الشیعه، ج ۱، ص ۳۴۴.

۴. برای نمونه ر.ک: همو، القواعد والفوائد، ج ۱، ص ۹۰؛ نجفی، جواهر الکلام، ج ۴، ص ۱۵۹.

۵. برای نمونه ر.ک: سوره حشر، آیه ۷؛ شهید اول، همان، ج ۲، ص ۲۰۰؛ ضیائی فر، سیری در متون اسلامی، ص ۱۵۲.

۶. برای نمونه ر.ک: ماوردی، الاحکام السلطانیه، ص ۱۵؛ حنبلی، الاحکام السلطانیه، ص ۲۷؛ منتظری، دراسات فی ولایة

الفقیه، ج ۲، ص ۲۳-۲۱؛ عمید زنجانی، مبانی اندیشه سیاسی، ص ۵۹ به بعد.

۷. برای نمونه ر.ک: شهید اول، همان، ج ۲، ص ۶۲. برای اطلاع از اهداف میانی احکام، ر.ک: محمدطاهر ابن عاشور،

مقاصد الشریعة الاسلامیه، ص ۴۱۳ به بعد.



## فصل پنجم

### مبانی علم فقه

یکی از محورهای مهم فلسفه علم فقه، مبانی آن است. از این رو، لازم است در آغاز کاربردهای مبانی را روشن کنیم سپس واژه‌های مشابه آن را توضیح دهیم آنگاه تفاوت مبانی یک علم با مسائل آن علم را توضیح دهیم و از آنجا که مبانی کلامی فقه مهم‌ترین مبانی هستند، آنها را بررسی می‌کنیم.

#### تعریف مبانی

مبانی جمع مبنا و مبنا به معنای امری است که تکیه‌گاه و زیربنای امر دیگر قرار دارد<sup>۱</sup> مبانی در دو معنا به کار می‌روند: گاه به معنای «ادله» و گاه به معنای «مفروضات و اصول موضوعه».

#### ۱. مبانی به معنای ادله

گاه مبانی به معنای ادله به کار می‌روند و به این اعتبار که زیربنا و پشتوانه اثبات علمی یک مسئله هستند و اگر دلیل‌های یک مطلب علمی باطل شوند، به صورت طبیعی آن مسئله علمی هم فرومی‌ریزد. در کلمات دانشوران گاه مبنا به معنای دلیل به کار رفته است.<sup>۲</sup>

۱. در فرهنگ‌های فارسی مبنا را به شالوده، بنیان و اساس و پایه ترجمه کرده‌اند (ر.ک: فرهنگ عمید، ص ۹۱۴؛ فرهنگ آریان‌پور، ج ۲، ص ۱۸۲۸).

۲. خمینی، الخیارات، ج ۱، ص ۲۰۱؛ جزائری، منتهی الدرایه، ج ۸، ص ۶۳.

## ۲. مبانی به معنای مفروضات و اصول موضوعه

گاه «مبانی» به اموری که در یک رشته علمی مفروض و مسلم گرفته می‌شوند به کار می‌روند؛ لذا در آن رشته علمی بر آنها استدلال نمی‌شود. مبانی بدین معنا، دو کاربرد عام و خاص دارند:

**الف) کاربرد عام:** اموری که قطعی گرفته می‌شوند، اعم از اینکه بدیهی و بی‌نیاز از استدلال باشند، یا اینکه نظری و نیازمند استدلال باشند، ولی در آن رشته علمی مورد استفاده، بر آنها استدلال نمی‌شود.

**ب) کاربرد خاص:** خصوص اموری که مسلم فرض می‌شوند، ولی بدیهی نیستند، بلکه به استدلال نیاز دارند، ولی در رشته علمی مورد استفاده، بر آنها استدلال نمی‌شود، بلکه اثبات شده فرض می‌شوند.<sup>۱</sup>

مراد از مبانی در این بحث مبانی مفروضات و اصول موضوعه هستند و مراد از آنها کاربرد خاص است، یعنی اصول موضوعه‌ای که در علم دیگر بر آنها استدلال می‌شود، نه اصول موضوعه بدیهی و بی‌نیاز از استدلال.

## تعریف مبادی

از آنجا که مبانی و مبادی قریب المعنی هستند، بلکه گاه به جای یکدیگر به کار می‌روند؛ از این رو کاربردهای آن را هم ذکر می‌کنیم. مبادی نیز در دو معنای عام و خاص به کار می‌رود از این رو هر یک را به صورت جداگانه تعریف می‌کنیم.

## مبادی به معنای عام

مبادی در معنای عام همان مقدماتی هستند که تدوین‌کنندگان قبل از پرداختن به مسائل علم ذکر می‌کنند تا آگاهی‌های مخاطبان و دانش‌پژوهان را از آن علم بیشتر و رغبت آنان را به آن علم افزایش دهند.<sup>۲</sup> و در واقع، با آوردن این مقدمات یک مجموعه آگاهی‌هایی را پیرامون

۱. قطب‌الدین رازی می‌گوید: البحث الثانی فی اجزاء العلوم و هی موضوعات و قد عرفتها و مبادی و هی... المقدمات الغیر البینه فی نفسها المأخوذة علی سبیل الوضع. بحث دوم در اجزای علوم است که عبارت‌اند از موضوع رشته‌های علمی که - قبلاً تعریف شد - و مبادی و آن مقدماتی است که به خودی خود بدیهی نیستند ولی به حسب قرار در یک رشته علم مسلم فرض می‌شود (رازی، شرح الشمسیه، ص ۱۸۴).

۲. مبادی در جمله معروف «خذ الغایات و اترك المبادی» به معنای همین مقدمات است (برای نمونه ر.ک:

یک رشته علمی در اختیار شخص قرار می‌دهند معمولاً دانشوران پیشین اطلاعات پیرامون یک رشته علمی را در چند محور ذکر می‌کردند که تدریجاً در هشت امر متعین شد و به همین دلیل به «رئوس ثمانیه» شهرت یافت و این محورها عبارت‌اند از: ۱. غرض رشته علمی، ۲. فوائد علم، ۳. عنوان علم (و احیاناً وجه نامگذاری آن)، ۴. تدوین‌کننده علم، ۵. نوع رشته علمی، ۶. رتبه منطقی علم، ۷. ساختار و تقسیم‌بندی مباحث آن، ۸. روش‌های آموزش علم.<sup>۱</sup>

مبادی در این اصطلاح لزوماً به معنای آن نیست که مسائل یک علم متوقف بر آن باشند، بلکه می‌تواند به معنایی باشد که مسائل علم بر آن توقف نداشته باشند. همان‌گونه که در برخی کاربردها چنین آمده است. برای مثال، مکاتب و گرایش‌هایی که در یک رشته علمی وجود دارند، یکی از محورهای مبادی علم به معنای عام است،<sup>۲</sup> ولی یک رشته علمی بر آن مرتب و مبتنی نیست.

### مبادی به معنای خاص

مبادی در معنای خاص، مطالبی هستند که زیربنای امر دیگر قرار می‌گیرند. علامه حلی در تعریف مبادی می‌نویسد: المبادی هی الأشياء التي یبتنی علیها العلم.<sup>۳</sup> به این امر روبنا گفته می‌شود. روبنا گاه مسئله‌ای از مسائل یک علم است و گاه موضوع یک علم است و گاه روش یک علم و گاه منابع یک علم و گاه اهداف یک علم و گاه امور دیگر.<sup>۴</sup>

سبزواری، شرح الاسماء، ج ۱، ص ۱۸۴ و ج ۲، ص ۲۳؛ موسوی بهبهانی، الفوائد العلمیه، ج ۱، ص ۱۷۸؛ سبحانی، لب الامر فی الجبر والقدر (تقریرات درس خارج اصول امام خمینی)، ص ۱۳؛ محمدی گیلانی، حدیث الطلب و الاراده، ص ۹.

۱. برای نمونه رک: تفتازانی، تهذیب المنطق، چاپ شده در: ترجمه و تفسیر تهذیب المنطق، ص ۲۰۰ و ۲۰۵؛ یزدی، الحاشیه علی تهذیب المنطق، ص ۱۱۸ و ۱۲۱؛ تهانوی، کشاف اصطلاحات الفنون، ج ۱، ص ۱۰؛ امروزه کتاب‌هایی را به این مباحث مقدماتی اختصاص داده‌اند. نظیر مقدمه‌ای بر فقه شیعه از سیدحسین طباطبایی مدرسی، المدخل الی اصول الفقه الجعفری از یوسف محمد عمر، المدخل الفقہی العام از احمد مصطفی زرقا، مقدمه علم حقوق از دکتر ناصر کاتوزیان، مبانی و کلیات علم حقوق از دکتر سیدجلال‌الدین مدنی، بلکه در پاره‌ای از موارد خود به صورت یک رشته علمی درآمده است، نظیر رشته فلسفه اخلاق، فلسفه حقوق، فلسفه فیزیک.

۲. برای اطلاع از محورهای مبادی به معنای عام که در علوم درجه دوم از آن بحث می‌شود (رک: ضیائی فر، «فلسفه علم فقه»، فصلنامه نقد و نظر، ش ۴۷ و ۴۸، ص ۲۷۹-۲۸۱).

۳. علامه حلی، القواعد الجلیه، ص ۴۱۲.

۴. برای نمونه رک: رازی، شرح الشمسیه، ص ۱۸۵؛ تفتازانی، تهذیب المنطق، چاپ شده در: ترجمه و تفسیر تهذیب المنطق، ص ۲۰۰؛ یزدی، همان، ص ۱۱۵ و ۱۱۶.

مراد ما از مبادی در این تحقیق معنای عام آن نیست، بلکه معنای خاص آن است، یعنی آن مطالبی که زیرینا قرار می‌گیرند آن هم زیرینای مسائل علم فقه.

## انواع مبادی

### تقسیم اول: تقسیم به لحاظ علوم

یکی از تقسیم‌هایی که دانشوران برای مبادی ذکر کرده‌اند، تقسیم آنها به لحاظ علوم مختلف است؛ نظیر مبادی منطقی، مبادی فلسفی، مبادی کلامی، مبادی اصولی، مبادی رجالی، مبادی لغوی<sup>۱</sup> و... که نسبت به علوم مختلف فرق می‌کنند، یعنی وابسته به این هستند که اولاً، کدام رشته علمی مورد نظر است؛ ثانیاً، کدام قسم از آن مبادی مورد نظر است؛ مبادی فلسفی یا مبادی لغوی. برای مثال، برای علم فقه می‌توان مبادی رجالی، منطقی، فلسفی و کلامی ذکر کرد؛ ولی از مبادی رجالی اصول فقه سخنی به میان نیامده است.<sup>۲</sup> در حالی که همین مبادی رجالی را برای علم فقه ذکر کرده‌اند، ولی برای هیچ‌یک از این دو علم مبادی فیزیکی ذکر نکرده‌اند.

### تقسیم دوم: تقسیم به لحاظ تصویری یا تصدیقی بودن

تقسیم دیگری که دانشوران برای مبادی ذکر کرده‌اند، تقسیم آنها به مبادی تصویری و مبادی تصدیقی است. برخی دانشوران علم اصول، از مبادی احکامی در برابر مبادی تصویری و تصدیقی نام برده‌اند،<sup>۳</sup> ولی قرار دادن مبادی احکامی در مقابل دو قسم پیشین صحیح به نظر نمی‌رسد؛ چراکه تداخل اقسام پیش می‌آید و یکی از شرایط صحت تقسیم آن است که تداخل اقسام پیش نیاید.<sup>۴</sup>

۱. برای نمونه ر.ک: شعرانی، المدخل الی عذب المنهل، ص ۱۷ به بعد؛ حجتی بروجردی، الحاشیة علی کفایة الاصول (تقریرات درس خارج اصول آیت‌الله بروجردی)، ج ۱، ص ۷؛ طباطبایی، تنقیح الاصول (تقریرات درس خارج اصول محقق عراقی)، ص ۱۶۵؛ موسوی خویی، معجم رجال الحدیث، ج ۱، ص ۲۳ و ۲۴.

۲. اگرچه برای آن بخشی از قواعد اصولی که از روایات استفاده می‌شوند، می‌توان مبادی رجالی ذکر کرد.

۳. برای نمونه ر.ک: کاظمی، فوائد الاصول (تقریرات درس محقق نایینی)، ج ۱، ص ۲۷، وی درباره آن می‌آورد: المراد من المبادی الأحکامیة هو ما يتوقف عليه معرفة الأحكام الشرعية: من التکلیفیة والوضعیة بأقسامها و کذا الأحوال والعوارض للأحكام: من کونها متصادة و کون الأحكام الوضعیة متأصلة فی الجعل او منتزعة عن التکلیف و غیر ذلک من حالات الحكم (کاظمی، فوائد الاصول (تقریرات درس محقق نایینی)، ج ۱، ص ۲۶؛ و نیز ر.ک: منتظری، نهابة الاصول (تقریرات درس خارج اصول آیت‌الله بروجردی)، ص ۱۴۲).

۴. ر.ک: مظفر، المنطق، ص ۱۲۷ به بعد.

آری، می‌توان مبادی را به لحاظ دیگری به دو قسم مبادی احکامی و مبادی غیر احکامی تقسیم کرد؛ ولی به همان لحاظ اولی و در عرض همان مبادی تصویری و مبادی تصدیقی قسم دیگر به نام مبادی احکامی قرار دادن، صحیح نیست.<sup>۱</sup>

### ۱-۱. تعریف مبادی تصویری

مبادی تصویری، تعریف و توضیح اصطلاحات رایج و مهم در یک علم است و معمولاً به آن تعریف‌ها و تصوراتی می‌گویند که موضوع علم، اجزا و جزئیات موضوع، محمول‌های آن علم و اجزا و جزئیات آن را توضیح می‌دهد.

معمولاً مدونان و مؤلفان در یک رشته علمی، قبل از بحث از مسائل آن رشته علمی این دسته از تصورات را که هم شناخت کلی علم به آنها وابسته است و هم تصور مسائل و گزاره‌های یک علم بر آنها مبتنی است، در مقدمه آن علم ذکر می‌کنند. به این لحاظ که مسائل آن علم از این تصورات نشأت می‌گیرند و به آنها وابسته‌اند، به آنها «مبادی» می‌گویند و به این لحاظ که از سنخ تصورات و تعریفات هستند به آنها «تصویری» می‌گویند.<sup>۲</sup>

### ۲-۱. تعریف مبادی تصدیقی

از مبادی تصدیقی دو تعریف موسع و مضیق ارائه شده است:

الف) تعریف مضیق: مبادی تصدیقی در این کاربرد آن گزاره‌های علمی هستند که استدلال‌های یک علم - که برای اثبات محمولات برای موضوعات به کار می‌رود - از آنها گرفته می‌شوند.<sup>۳</sup>

ب) تعریف موسع: مبادی تصدیقی، اعم از آن گزاره‌های علمی است که استدلال‌های یک علم از آن گرفته می‌شود یا به گونه‌ای دیگر اثبات یا نفی مسائل علم به آن وابسته است؛ نظیر

۱. برای نمونه رک: اصفهانی، الاصول علی النهج الحدیث، چاپ شده در: بحوث فی علم الاصول، ص ۱۷؛ سبزواری، تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۱؛ حسینی روحانی، زبدة الاصول، ج ۱، ص ۶.

۲. برای اطلاع در این زمینه رک: یزدی، الحاشیة علی تهذیب المنطق، ص ۱۱۵ و ۱۱۶؛ عمر قزوینی، الشمسیه، چاپ شده در: شرح الشمسیه، ص ۱۸۴؛ کاظمی، فوائد الاصول (تقریرات درس خارج اصول محقق نایینی)، ج ۱، ص ۲۷؛ موسوی خویی (تقریرات درس خارج اصول محقق نایینی)، ج ۱، ص ۸؛ روحانی، زبدة الاصول، ج ۱، ص ۵؛ موسوی سبزواری، تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۱.

۳. ابن سینا، الشفاء المنطق، ج ۳، ص ۱۵۵؛ طوسی، اساس الاقتیاس، با حاشیه عبدالله انوار، ج ۱، ص ۲۹۴؛ یزدی، همان، ص ۱۱۶؛ نجفی رازی، هدایة المسترشدين، ج ۱، ص ۱۲۳؛ اصفهانی، الاصول علی النهج الحدیث، چاپ شده در: بحوث فی علم الاصول، ص ۱۷؛ امام خمینی، مناہج الوصول، ج ۲، ص ۱۱۲.

تصدیق به وجود موضوع که استدلال‌های علم از آن گرفته نمی‌شود.<sup>۱</sup> مراد ما از مبادی در این نوشتار معنای اول است.

برخی مؤلفان پاره‌ای از مبادی تصدیقی یک رشته علمی را در مقدمه آن ذکر کرده‌اند و به این لحاظ که استدلال‌های آن علم از این گزاره‌ها نشأت می‌گیرند به آنها مبادی گفته و به این لحاظ که باعث تصدیق به ثبوت محمول گزاره‌های علم برای موضوع گزاره‌های علم می‌شوند به آنها مبادی تصدیقیه می‌گویند.

### انواع مبادی تصدیقی

مبادی تصدیقی به لحاظ بدیهی یا استدلالی بودن بر دو قسم‌اند:

الف) مبادی تصدیقی بدیهی: مبادی تصدیقی بدیهی، مسائلی هستند که از زمره یکی از اقسام بدیهی شش‌گانه‌ای است که در علم منطق ذکر شده‌اند؛<sup>۲</sup> نظیر امتناع اجتماع نقیضین و ضدین و....

ب) مبادی تصدیقی نظری: مبادی تصدیقی نظری آن مسائلی هستند که یکی از اقسام بدیهیات نبوده و به استدلال نیاز دارند. استدلال بر این مبادی در آن علمی که از این مبادی استفاده می‌شود، صورت نمی‌گیرد، بلکه در علم دیگری صورت می‌گیرد. برای مثال، مسئله حجیت خبر واحد از مبادی علم فقه است که در علم فقه بر آن استدلال نمی‌شود، بلکه در علم اصول بر آن استدلال می‌شود.<sup>۳</sup>

مراد ما از «مبادی تصدیقی» در این تحقیق مبادی تصدیقی نظری است.

### تفاوت مبنای یک علم و مسئله یک علم

۱. در مسئله یک علم، نگاه مقایسه‌ای و اضافی نسبت به امر دیگر وجود ندارد، ولی در مبنای یک رشته علمی، نگاه مقایسه‌ای وجود دارد؛ از این‌رو، مبنای یک علم همواره مضاف‌الیه دارد. مثلاً گفته می‌شود مبنای کلامی علم فقه، مبنای رجالی علم فقه، مبنای تفسیر متنی علم فقه و....

۱. ملک‌شاهی، حاشیه ترجمه و تفسیر تهذیب المنطق، ص ۲۰۰.

۲. که به حسب استقراء عبارت‌اند از: اولیات، مشاهدات، تجربیات، متواترات، حدسیات و فطریات (ر.ک: ابن‌سینا، النجاة، ص ۶۴ به بعد؛ بهمنیار، التحصیل، ص ۹۶؛ سبزواری، شرح المنظومه، ص ۸۹).

۳. برای اطلاع بیشتر ر.ک: ابن‌سینا، الشفاء (المنطق)، ج ۳، ص ۱۵۵.

۲. مبنای یک علم اخص از مسائل آن علم است؛ مثلاً مبنای کلامی علم فقه اخص از مسائل علم کلام هستند. مبنای کلامی، خصوص مسائل کلامی هستند که زیربنا و اساس و اصل موضوع برای یک علم دیگر قرار می‌گیرند، نه هر مسئله کلامی؛ چراکه برخی مسائل علم کلام، مبنا و اصل موضوع برای علم دیگر قرار نمی‌گیرند.

مبنای کلامی علم فقه آن مسائل کلامی هستند که در علم کلام اثبات شده‌اند و فقیه به اثبات آنها نمی‌پردازد، بلکه آنها را از علم کلام وام می‌گیرد و با پیش‌فرض گرفتن آنها، به استنباط می‌پردازد.

مبنای کلامی علم فقه بسیارند. ما در این نوشتار سعی می‌کنیم مهم‌ترین آنها را مطرح و کاربردها و نتایج فقهی‌ای که بر آنها بار شده یا می‌توان از آنها گرفت را ذکر می‌کنیم.

### گفتار اول: حُسن و قُبْح عقلی

حسن و قبح عقلی یکی از مسائل مهم کلامی است که هم مبنای برخی مسائل کلامی دیگر است<sup>۱</sup> و هم مبنای پاره‌ای از استنباطها و استدلال‌های فقهی. از این رو، می‌توان آن را به عنوان یکی از مبانی کلامی علم فقه<sup>۲</sup> بررسی نمود.

### کاربردهای قبیح

واژه قبیح، زشت، بد و امثال آنها، در چند معنا به کار می‌رود که مهم‌ترین آنها سه معنای ذیل است:

- الف) **قبیح به معنای ناقص**: گاه قبیح و امثال آن به معنای ناقص به کار می‌روند؛ برای مثال هنگامی که گفته می‌شود: نادانی و بی‌سوادی زشت است، یعنی نوعی نقص در انسان است.
- ب) **قبیح به معنای مخالف با غرض**: گاه قبیح و امثال آن به معنای مخالف با غرض یا مصلحت یا موافقت با مفسده به کار می‌روند، مثلاً وقتی گفته می‌شود: مالیات ندادن بد است، یعنی با غرض دولتمردان که توسعه و آبادانی کشور است، مخالف است.
- ج) **قبیح به معنای استحقاق مذمت و عقاب**: یکی از کاربردهای دیگر قبیح و امثال آن، کاربرد آن به معنای استحقاق مذمت و نکوهش در این دنیا و استحقاق عقاب و کیفر در آن

۱. برای نمونه ر.ک: لاهیجی، سرمایه ایمان، ص ۶۲.

۲. برخی حسن و قبح عقلی را مبنای احکام فقهی نامیده‌اند (برای نمونه ر.ک: کلاتری، مطرح‌الانظار (تقریرات درس خارج اصول شیخ انصاری)، ص ۲۴۵).

دنیاست. مثلاً وقتی گفته می‌شود حسادت بد است، یعنی کار حسودانه در این دنیا موجب استحقاق مذمت و نکوهش از سوی عقلا می‌شود. وقتی گفته می‌شود دروغ بد است، یعنی باعث استحقاق نکوهش در این دنیا و استحقاق کیفر در جهان آخرت می‌شود.

### کاربردهای حسن

واژه حسن و امثال آن، مثل نیکو، خوب و... در سه معنا به کار می‌روند:

**الف) حسن به معنای کامل:** گاه حسن به معنای کامل به کار می‌رود، مثلاً هنگامی که گفته می‌شود دانش حسن و نیکوست، یعنی دانش مایه کمال است.

**ب) حسن به معنای موافق با غرض:** گاه حسن و امثال آن، به معنای موافق با غرض و مصلحت‌اند؛ وقتی گفته می‌شود مالیات گرفتن خوب است، یعنی با مصلحت کشور یا غرض دولتمردان برای توسعه و آبادانی کشور موافقت دارد.

**ج) حسن به معنای استحقاق مدح و ثواب:** یکی از کاربردهای دیگر حسن و امثال آن، کاربرد آن به معنای استحقاق مدح و ستایش در این دنیا و استحقاق ثواب و پاداش در سرای دیگر است. مثلاً وقتی گفته می‌شود شجاعت حسن است؛ یعنی باعث استحقاق ستایش برای فردی که کار شجاعانه انجام داده است از سوی عقلا می‌شود. هنگامی که گفته می‌شود عبادت خدا حسن است، یعنی باعث استحقاق ستایش عقلا در این دنیا و پاداش در جهان آخرت می‌شود.

کاربرد سوم حسن و قبیح محل بحث و اختلاف نظر قرار گرفته است. اختلاف نظر در سه مرحله به صورت مترتب چنین است: ۱. حسن و قبح ذاتی؛ ۲. حسن و قبح عقلی؛ ۳. ملازمه میان حسن عقلی فعل و وجوب شرعی آن و قبح عقلی فعل و حرمت شرعی آن است؛ از این رو بحث را در سه مرحله پی می‌گیریم.

### ۱. حسن و قبح ذاتی

در این عنوان، پرسش این است که آیا برخی افعال به‌خودی‌خود و بدون اینکه شارع به آنها امر کند، در واقع و نفس‌الامر حسن هستند و برخی از افعال به‌خودی‌خود و بدون اینکه شارع از آنها نهی کند قبیح‌اند، یا اینکه افعال به‌خودی‌خود حسن و قبیح ندارند، بلکه حسن و قبح آنها از ناحیه امر و نهی شارع می‌آید؛ اگر شارع به فعلی امر کند آن فعل به برکت امر شارع حسن می‌شود و اگر شارع از فعلی نهی کند، آن فعل در اثر نهی شارع قبیح می‌شود.



عدلیه، یعنی شیعه و معتزله بر این باورند که برخی افعال به خودی خود در واقع حسن اند و برخی دیگر به خودی خود قبیح اند؛ نه اینکه حسن و قبح از ناحیه امر و نهی شارع بیاید. ولی در مقابل، اشاعره گفته‌اند که امر شارع به فعلی باعث حسن گردیدن آن فعل و نهی شارع از فعلی باعث قبیح گردیدن آن فعل می‌شود؛ وگرنه هیچ فعلی به خودی خود نه حسن است و نه قبیح.

همان‌گونه که اشاره شد، منکران حسن و قبح ذاتی معتقدند هیچ فعلی در ذات خود حسن یا قبیح نیست (سالبه کلیه) در مقابل، معتقدان به حسن و قبح ذاتی معتقدند برخی افعال ذاتاً حسن و برخی افعال ذاتاً قبیح اند، برخی افعال نیز ذاتاً نه حسن اند و نه قبیح، بلکه حُسن یا قبح آنها به وجوه و اعتبارات است. برای مثال، زدن دیگری اگر به عنوان تأدیب باشد حسن است ولی اگر بدون این عنوان یا عنوان حسن دیگری باشد قبیح است، بلکه ممکن است فعلی حسن باشد ولی عنوان مهم‌تری بر آن عارض شود و چون نتیجه تابع عنوان مهم‌تر است، آن فعل قبیح گردد؛ نظیر راست گفتنی که به کشته شدن بی‌گناهی می‌انجامد و استحقاق نکوهش و کیفر به همراه دارد. برعکس ممکن است فعلی قبیح باشد، ولی عنوان مهم‌تری بر آن عارض شود و چون نتیجه تابع عنوان مهم‌تر است، آن فعل حسن گردد؛ نظیر دروغ گفتنی که باعث نجات دیگری از کشته شدن می‌شود که استحقاق ستایش و پاداش دارد.

خلاصه اینکه معتقدان به حسن و قبح ذاتی افعال به صورت موجبه جزئیه به حسن و قبح افعال باور دارند و منکران، به صورت سالبه کلیه، حسن و قبح ذاتی هیچ فعلی را قبول ندارند.

## ۲. حسن و قبح عقلی

بنا بر پذیرش حسن و قبح ذاتی افعال، این پرسش مطرح می‌شود که آیا عقل می‌تواند حسن و قبح برخی افعال (موجبه جزئیه) یا همه افعال (موجبه کلیه) را درک کند، یا عقل توانایی درک حسن و قبح هیچ فعلی را ندارد (سالبه کلیه)؟

گروهی بر این باورند که عقل می‌تواند حسن و قبح همه افعال را درک کند (موجبه کلیه) و برخی معتقدند عقل فقط می‌تواند حسن و قبح برخی افعال را درک کند (موجبه جزئیه)، ولی درک حسن و قبح بقیه افعال به شریعت نیاز دارد. گروهی هم معتقدند عقل اصلاً نمی‌تواند

حسن و قبح هیچ فعلی را درک کند (سالبة کلیة)، بلکه برای شناخت حسن و قبح همه افعال به شریعت نیاز داریم.

### ۳. تلازم میان ادراک عقلی و موضع شریعت (قاعده ملازمه)

بنا بر پذیرش حسن و قبح عقلی (که عقل توانایی شناخت حسن و قبح دست‌کم برخی افعال را دارد)، این پرسش مطرح می‌شود که آیا شناخت عقلی با موضع شارع تطابق دارد و در نتیجه نزد شارع معتبر است، یا اینکه تلازمی میان شناخت عقلی و موضع شارع وجود ندارد و این مسئله نه تنها دلیلی ندارد، بلکه دلیل بر عدم تطابق وجود دارد؟

گروهی اعتقاد دارند شناخت عقل از حسن و قبح افعال با موضع شارع تطابق دارد و از این رو، بیانگر موضع شارع است. این دیدگاه را غالب دانشوران اصولی باور دارند و می‌گویند اگر عقل به صورت جازم حُسن الزامی فعلی را درک کرد، کشف می‌کنیم که آن فعل نزد شارع واجب است و اگر حُسن ترجیحی آن را درک کند می‌فهمیم که آن فعل نزد شارع مطلوب و مندوب است و اگر عقل به صورت جازم قبح الزامی فعلی را درک کند می‌فهمیم که آن فعل نزد شارع حرام است و اگر قبح فعلی را به صورت تنزیهی درک کند می‌فهمیم که آن فعل نزد شارع هم مطلوب‌الترک است.<sup>۱</sup>

ولی برخی اصولیان امامیه<sup>۲</sup> در پذیرش این ملازمه دچار تردید شده‌اند و اخباریان اساساً منکر این ملازمه شده‌اند.<sup>۳</sup>

### نتایج

حکم عقل بر دو قسم است: حکم عقل نظری و حکم عقل عملی. حسن و قبح عقلی از احکام عقل عملی است<sup>۴</sup> در اینجا از خصوص نتایج حسن و قبح عقلی بحث نمی‌کنیم، بلکه از نتایج حکم عقل چه عقل عملی چه عقل نظری بحث می‌کنیم.

۱. برای نمونه ر.ک: بهیانی، الفوائد الحائره، ص ۹۵ و ۹۶.

۲. برای نمونه ر.ک: فاضل تونی، الوافیة فی اصول الفقه، ص ۴۰۸ و ۴۰۹؛ اصفهانی، الفصول الغریبه، ص ۳۱۶.

۳. برای نمونه ر.ک: استرآبادی، الفوائد المدنیه، ص ۱۸۰ به بعد؛ جزایری، الانوار النعمانیه، ج ۳، ص ۱۳۱ و ۱۳۲؛ بحرانی، الحدائق الناضره، ج ۱، ص ۳۱ به بعد.

۴. برای اطلاع بیشتر ر.ک: ضیائی فر، «تأثیر اندیشه‌های کلامی بر علم اصول با تأکید بر دیدگاه‌های آخوند خراسانی»، چاپ شده در: مجموعه مقالات کنگره بین‌المللی بزرگداشت آخوند خراسانی (فقهی، اصولی، قرآنی و...)، ج ۱۰، ص ۲۸۹-۲۹۱.

### ۱. تقدّم حکم عقل بر ظاهر نقل

گاهی مفاد حکم عقل با ظاهر دلیل نقلی، نظیر عموم، اطلاق و... آیه یا روایت، سازگار نیست. در این صورت، آیا مفاد حکم عقل بر ظاهر نقل مقدم می‌شود و مثلاً در عموم یا اطلاق آیه یا روایت تصرف می‌شود؟ یا ظاهر دلیل نقلی تأویل می‌شود؟ یا برعکس بر ظاهر دلیل نقلی تحفظ می‌شود نه ظاهر دلیل نقلی تأویل نه عموم دلیل نقلی تخصیص و نه اطلاق آن تقييد می‌خورد؟

دو دیدگاه در این زمینه وجود دارد؛ کسانی که حکم عقل را در زمینه احکام فقهی حجت می‌دانند به تقدم حکم عقل بر ظاهر ادله نقلی گرایش نشان داده‌اند، بلکه برخی صریحاً به تقدم حکم کرده‌اند. برای نمونه، وحید بهبهانی می‌گوید:

نقل تاب مقاومت در برابر حکم عقل را ندارد،<sup>۱</sup> یعنی عقل بر نقل مقدم می‌شود.

مرحوم شیخ انصاری می‌آورد:

آنچه مقتضای نظر صحیح است - و اکثر اهل نظر هم با آن موافق‌اند - این است که هرگاه قطع از دلیل عقلی به دست آمد، دیگر دلیل نقلی نمی‌تواند طرف تعارض با آن قرار گیرد و اگر دلیل نقلی‌ای یافت شد که با دلیل عقلی قطعی معارض است باید آن دلیل نقلی را اگر می‌شود طرد کرد و اگر قابل طرد نیست باید آن را تأویل کرد.<sup>۲</sup>

تقدم دلیل عقلی بر دلیل نقلی با تعبیرهای گوناگونی در کلمات دانشوران فقه و اصول قائل به حجیت عقل با آمده است که از نقل آنها خودداری کرده و تنها به ذکر منابع آن بسنده می‌کنیم.<sup>۳</sup> در سخنان آنان فرقی میان عقل عملی (حسن و قبح عقلی) و عقل نظری دیده نمی‌شود.

ولی کسانی که حکم عقل را در زمینه احکام فقهی حجت نمی‌دانند، به صورت طبیعی اعتباری برای دلیل عقلی قائل نیستند، تا آن را طرف تعارض با دلیل نقلی بدانند؛ از این رو، دلیل نقلی، دلیل حجت و معتبری است که معارض معتبری ندارد. برای نمونه، محدث بحرانی بحثی را با عنوان «هل يقدم دليل العقل على دليل النقل؟» مطرح می‌کند و در ذیل آن

۱. بهبهانی، الفوائد الحائره، ص ۴۵۷. ۲. شیخ انصاری، فرائد الاصول، ج ۱، ص ۱۸.

۳. ر.ک: شیخ طوسی، العدة فی اصول الفقه، ج ۱، ص ۳۲۷؛ سیدمرتضی، الذریعة الی اصول الشریعة، ج ۲، ص ۶۴۰؛ علامه حلی، تهذیب الوصول، ص ۲۳۹؛ همو، نهایة الوصول، ج ۲، ص ۴۹۲؛ فاضل مقداد سیوری، النافع یوم الحشر فی شرح باب الحادی عشر، ص ۵۲. وی این مطلب را با بیانی استدلالی بیان کرده است (و نیز ر.ک: طباطبائی، مفاتیح الاصول، ص ۷۰۸).

می‌گوید: اصولیان دلیل عقلی را بر دلیل نقلی مقدم می‌کنند. آنگاه از دیدگاه اصولیان انتقاد می‌کند و نظر خود را چنین می‌آورد:

تردیدى نیست که احکام فقهی از عبادات و غیر عبادات همگی توقیفی‌اند و به شنیدن از حافظ شریعت نیاز دارند؛ از این‌رو، روایات به صورت مستفیض از نظر دادن درباره احکام شرعی به غیر از راه شنیدن از امامان معصوم (ع) و علم منقول از آنان نهی کرده است و در جایی که راه علم به احکام ائمه (ع) بسته باشد، به توقف از فتوا و مراجعه به احتیاط دستور داده است.<sup>۱</sup>

تقدم دلیل عقلی بر دلیل نقلی در اجتهاد و فقاہت مصادیق متعددی دارد که تخصیص عام به دلیل عقلی، تقیید مطلق به دلیل عقلی و تأویل و صرف ظاهر دلیل نقلی به دلیل عقلی از مصایق روشن آن است.

## ۲. منبع بودن عقل برای علم فقه

یکی از نتایجی که بر اعتبار عقل بار می‌شود، این است که می‌توان عقل را در عرض کتاب و سنت، به عنوان یکی از منابع و ادله برای اثبات مسئله فقهی به کار گرفت. همان‌گونه که دانشوران فقه و اصول معتقد به حجیت عقل در استنباط احکام شرعی بر آن تأکید کرده‌اند و فرقی میان این نگذاشته‌اند که دلیل عقلی از سنخ احکام عقل عملی (حسن و قبح) باشد، یا از سنخ احکام عقل نظری. یکی از فقیهان معاصر پس از آنکه منابع علم فقه را کتاب، سنت و عقل ذکر می‌کند درباره منبع بودن علم فقه می‌آورد:

اگر با برهان قطعی عقلی، حکمی از احکام فقه، حقوق، اخلاق، سیاست و مانند آن ثابت شود، نباید گفت این حکم بشری است، در قبال حکم الهی؛ زیرا خداوند همان‌طور که از راه نقل معصوم (ع) پیام خاص خود را می‌فهماند از راه عقل مبرهن نیز دستور خود را تفهیم می‌نماید، چون هر دو (عقل و نقل) کاشف از اراده الهی‌اند.<sup>۲</sup>

## ۳. طرد روایت

روایت معصوم (ع) یکی از ادله احکام فقهی است. گاه روایت، واجد شرایط اعتبار است و

۱. ر.ک: بحرانی، الدرر النجفیة، ج ۲، ص ۲۵۲؛ و نیز ر.ک: جزایری، الانوار النعمانیة، ج ۳، ص ۱۳۱.  
 ۲. جوادی آملی، فلسفه حقوق بشر، ص ۴۱؛ همو، شریعت در آینه معرفت، ص ۲۰۶ و ۲۰۷؛ سبحانی، مصادر الفقه الاسلامی و منابعه، ص ۱۶۸ به بعد؛ منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۲، ص ۶۴.

دلیل دیگری با آن معارض نیست. در این صورت به روایت عمل می شود؛ ولی گاه دلیل دیگری با روایت معارض است، به گونه ای که نمی توان میان آن دو به شیوه عقلایی جمع کرد در این صورت، به روایت عمل نمی شود به تعبیر فقهی روایت طرد می شود؛ مثلاً اگر روایت با آیه ای از آیات قرآن معارض بود، طرد می شود. همچنین اگر روایت با حکمی از احکام قطعی عقل مخالف بود کنار گذاشته می شود. همان گونه که در روش برخی فقیهان به چشم می خورد.<sup>۱</sup>

به نظر می رسد مواردی که هم فقها گفته اند روایت با اعتبار مخالف است،<sup>۲</sup> مرادشان مخالفت روایت با حکم عقلی قطعی است.

#### ۴. تأیید برداشت فقهی

فقیه استنباط خود را طبق قواعد و ضوابطی که در علم اصول ساخته و پرداخته شده است انجام می دهد و گاه برای تحکیم و تقویت برداشت خود از آیه یا روایتی آن را با دلیل عقلی تقویت می کند. این شیوه در میان فقیهان با تعبیرهای گوناگونی بیان می شود؛ گاه گفته شده است: «العقل یساعده»،<sup>۳</sup> گاه گفته شده است: «یؤیده الدلیل العقلی»، گاه گفته شده است: «یؤیده العقل»،<sup>۴</sup> گاه گفته شده است: «یؤیده الاعتبار»،<sup>۵</sup> و گاه گفته شده است: «موافق للاعتبار».<sup>۶</sup>

#### ۵. تقویت دلیل فقهی

گاه دلیل فقهی به تنهایی برای اثبات حکم فقهی کافی است؛ مثلاً آیه قرآن دلالت واضحی بر مدعا دارد. از لحاظ سند هم آیه متواتر و قطعی است؛ از این رو، نیازی به دلیل دیگری نیست. ولی به رغم آن فقها می کوشند که چند دلیل بر مطلب ارائه کنند؛ مثلاً شهید اول

۱. برای نمونه ر.ک: محقق اردبیلی، مجمع الفائدة والبرهان، ج ۱۴، ص ۱۲؛ امام خمینی، کتاب البیع، ج ۱، ص ۵۹۹.  
 ۲. برای نمونه ر.ک: عاملی، مفتاح الکرامه، ج ۱، ص ۲۳۱؛ قمی، غنائم الايام، ج ۲، ص ۴۴۲؛ همو، مناهج الاحکام، ص ۱۹۱.  
 ۳. ر.ک: محقق اردبیلی، مجمع الفائدة والبرهان، ج ۹، ص ۴۴۷.  
 ۴. برای نمونه ر.ک: محلانی، الحق المبین، ص ۱۱؛ خامنه ای، اجوبة الاستفتانات، ج ۱، ص ۲۲.  
 ۵. برای نمونه ر.ک: محقق اردبیلی، مجمع الفائدة والبرهان، ج ۱۱، ص ۵۰۶؛ نجفی، جواهر الکلام، ج ۴، ص ۱۵۵؛ ج ۷، ص ۳۷، ج ۱۸، ص ۱۱۴؛ همدانی، مصباح الفقیه، ج ۲، ق ۱، ص ۲۴۴.  
 ۶. ر.ک: نجفی، همان، ج ۳، ص ۲۸۰؛ ج ۸، ص ۳۹۲؛ ج ۲۲، ص ۴۵۱؛ ج ۲۹، ص ۶۶.

درباره حرمت غصب می‌گوید: «حرمت غصب هم از قرآن، هم از سنت، هم از عقل و هم از اجماع به دست می‌آید».<sup>۱</sup> یا در مقام اثبات مسئله‌ای فقهی می‌گویند: «یدل علیه الأدلة الأربعة».<sup>۲</sup>

ولی گاه یک دلیل فقهی به تنهایی برای اثبات حکم فقهی کافی نیست، بلکه صرفاً ظن به حکم شرعی می‌آورد؛<sup>۳</sup> در این صورت فقیه تلاش می‌کند تا ادله دیگری را بدان ضمیمه کند تا در اثر تراکم ادله، قطع یا ظن اطمینانی نسبت به حکم شرعی حاصل شود. گاه نیز موافقت مفاد آیه یا حدیث با حکم عقل در حصول قطع یا اطمینان، مؤثر است.

### ۶. مرجح یک دلیل فقهی بر دلیل دیگر

گاه دلیل فقهی معتبر معارضی ندارد، ولی گاه دلیل فقهی معتبر با دلیل فقهی دیگر که آن هم معتبر است معارض است. مثلاً یک روایت معتبر با روایت معتبر دیگر معارض است، به گونه‌ای که نمی‌توان میان آن دو جمع عرفی برقرار کرد. در این صورت، بنا بر قول مشهور و مختار، باید یکی را بر دیگری مقدم کرد. یکی از مرجحاتی که بنا بر قول به تعدی از مرجحات منصوص - ذکر شده است، حکم عقل است؛ یعنی به دلیل یا روایت معتبری عمل می‌شود که مفاد آن با حکم عقل موافق باشد. برای نمونه مرحوم وحید بهبهانی می‌آورد:

فقیهان بر این مطلب اجماع دارند که حدیث موافق با حکم عقل بر حدیث مقابل آن مقدم می‌شود.<sup>۴</sup>

### گفتار دوم: حسن عدل و قبح ظلم

حسن عدل، مصداق روشن حسن عقلی و قبح ظلم، نمونه بارز قبح عقلی است. کسانی که معتقد به حسن و قبح عقلی هستند، حسن عدل و قبح ظلم را دو نمونه روشنی ذکر کرده‌اند که عقل دست‌کم می‌تواند برخی مصادیق آنها را به صورت مستقل بشناسد<sup>۵</sup> از

۱. ر.ک: شهید اول، الدروس الشرعیة، ج ۳، ص ۱۰۳.

۲. برای نمونه ر.ک: انصاری، کتاب المکاسب، ج ۲، ص ۱۱؛ آملی، کتاب المکاسب والبیع (تقریرات درس خارج محقق نایینی)، ج ۲، ص ۳۳۳؛ توحیدی، مصباح الفقاهه (تقریرات در خارج فقه آیت‌الله خویی)، ج ۱، ص ۵۹۱؛ منتظری، دراسات فی المکاسب المحرمه، ج ۳، ص ۱۰؛ مکارم شیرازی، القواعد الفقهیه، ج ۱، ص ۴۱۲.

۳. البته در صورتی که ظن از ظنونی نباشد که به عنوان خاصی حجت شده باشد؛ نظیر اینکه از ظاهر روایت به دست آمده باشد.

۴. ر.ک: وحید بهبهانی، رساله فی روبة الهلال، چاپ شده در: الرسائل الفقهیه، ص ۱۳۲.

۵. چون عدالت به صورت خاص بحث‌هایی را لازم دارد، از این رو آن را به صورت جداگانه مطرح کردیم.

این رو، در اینجا به بحث از آن دو و پیامدهایی که برای علم فقه داشته یا می‌توانند داشته باشند می‌پردازیم.

## تعریف عدالت

از عدالت، تعریف‌ها و تفسیرهای متفاوتی ارائه شده است. در این نوشتار تلاش می‌کنیم پس از واکاوی معنای آن از لحاظ لغوی، تفسیرهایی را که دانشوران کلام، فقه و اصول فقه ارائه داده‌اند نقل کرده، آنگاه معنای برگزیده را بیان کنیم.

### ۱. معنای لغوی

برخی لغت‌نگاران، عدالت را به همسانی و هم‌عدلی معنا کرده‌اند<sup>۱</sup> و برخی «میان‌روی در کارها» را از معانی عدالت برشمرده‌اند<sup>۲</sup> و برخی مستقیم و راست بودن را از معانی آن به حساب آورده‌اند<sup>۳</sup> و برخی نیز هر سه معنای یادشده را برای واژه عدالت ذکر کرده‌اند.<sup>۴</sup> هرچند این تعریف‌ها در ابتدای امر متفاوت به نظر می‌آید، ولی به نظر می‌رسد می‌توان همگی را به یک معنا برگرداند. همان‌گونه که همگی نقطه مقابل عدالت را یک چیز دانسته‌اند و ظلم را نقطه مقابل آن ذکر کرده‌اند<sup>۵</sup> حتی منکران حسن و قبح عقلی بر این مطلب اذعان دارند که ظلم و عدل نقطه مقابل یکدیگرند، ولی می‌گویند نمی‌توان مصادیق آن دو را بدون راهنمایی شارح شناخت.

به هر حال، باید دید کدام یک از معناهای یادشده معنای اصلی و کدام یک از آنها لازمه معنای اصلی، یا از خصوصیات و ویژگی‌های مصداق عدالت هستند. برای رسیدن به این مطلب می‌توان از همان نقطه وفاق شروع کرد. همگی اتفاق نظر دارند که نقطه مقابل عدالت، ظلم است و ظلم، یعنی تجاوز و تعدی از حقوق و حدود و این تعریف، تعریفی عام است؛ هم در مورد دیگر انسان‌ها صادق است و هم در مورد خداوند و هم درباره طبیعت و حتی در مورد خود انسان. انسان همان‌گونه که ممکن است به دیگر انسان‌ها ظلم کند، ممکن است

۱. برای نمونه ر.ک: راغب اصفهانی، المفردات، ص ۳۲۵؛ زمخشری، اساس البلاغه، ص ۲۹۵.

۲. برای نمونه ر.ک: فیومی، المصباح المنیر، ص ۳۹۶.

۳. برای نمونه ر.ک: ابن فارس، ترتیب مقایس اللغة، ص ۶۱۷؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ۹، ص ۸۳.

۴. برای نمونه ر.ک: معلوف، المنجد، ص ۴۹۱.

۵. فراهیدی، ترتیب کتاب العین، ج ۲، ص ۱۱۵۴؛ جوهری، الصحاح، ج ۵، ص ۱۷۶۰.

از حدود الهی نیز تجاوز کند و ممکن است به دیگر موجودات، نظیر حیوانات هم ظلم کند، بلکه ممکن است به خود نیز ظلم کند.

نقطه مقابل ظلم، عدالت است؛ یعنی عدم تجاوز از حق و حد، یا سیر در رفتار با رعایت حقوق دیگران یا حدی که مشخص شده است.

با توجه به این نکته به نظر می‌رسد معنای اصلی عدالت هم‌عدلی و هم‌ترازی است.<sup>۱</sup> اگر عدالت در رفتار مطرح است؛ یعنی هم‌ترازی رفتار با حدود و حقوق و لازمه این هم‌ترازی در برخی موارد میانه‌روی و پرهیز از تندروی یا کندروی است و لازمه آن در برخی موارد مستقیم بودن و انحراف نداشتن به این طرف و آن طرف است.

### اقسام و انواع عدالت

برای عدالت به لحاظ‌های مختلف می‌توان تقسیم‌بندی‌های متفاوتی ذکر کرد که در اینجا مهم‌ترین آنها را که در بحث دخالت دارند یادآور می‌شویم:

#### تقسیم به لحاظ منشأ شناخت

یکی از تقسیم‌بندی‌های عدالت به لحاظ منشأ شناخت است. گاه شناخت عدالت از طریق عقل است و گاهی از راه عرف و حکم عقلاست و گاه از طریق نقل (کتاب و سنت) است. به همین لحاظ، عدالت به عقلی، عرفی و نقلی تقسیم می‌شود.<sup>۲</sup> هر یک از عدالت عقلی، عرفی و نقلی می‌تواند در اجتهاد نقش داشته باشد، ولی نقش عدالت نقلی به دو صورت متصور است؛ گاه نقل در تعریف و تعیین حدود معنایی عدالت مؤثر است و گاه در معرفی مصادیق آن، برخی احکام شرعی مصداق عدالت نقلی هستند.<sup>۳</sup>

#### تقسیم به لحاظ قطعی یا غیر قطعی بودن

گاه عرف یا عقل کاری را به صورت قاطعانه عدالت می‌دانند و حکم تنجیزی درباره آن دارند؛ ولی در برخی موارد نمی‌تواند به صورت قاطعانه عملی را عدل یا ظلم بداند؛ از

۱. به تعبیر علامه طباطبایی موازنه بین امور است (المیزان، ج ۱۲، ص ۲۳۱).

۲. رک: علی‌اکبریان، قاعده عدالت در فقه امامیه، ص ۲۶.

۳. در بحث شؤون معصوم (شأن تقریب) این مطلب قابل طرح است.



این رو، حکم تنجیزی درباره آن ندارد، بلکه گاه حکم خود را مشروط به عدم اظهار نظر شارع درباره آن می‌کند.<sup>۱</sup>

### تقسیم به لحاظ واقعی یا توافقی بودن

گاه کاری واقع و نفس الامری دارد و عدالت آن نیز واقعی و نفس الامری است. ولی گاه نمی‌توان عدالت واقعی و نفس الامری را برای آن به دست آورد، یا اساساً واقع و نفس الامری ندارد؛ از این رو، باید به توافقی درباره آن رسید؛ نظیر موارد اجرای قاعده عدل و انصاف.<sup>۲</sup>

### تقسیم به لحاظ نسبت سنجی با احکام شرع

گاه گفته می‌شود همه احکامی که در آیات و روایات آمده‌اند به منظور تحقق عدالت هستند. از این رو، شناخت و تشخیص عدالت در هیچ زمینه‌ای به عقل مردم واگذار نشده است. گاه گفته می‌شود که شارع شناخت همه مصادیق عدالت را بر عهده نگرفته، بلکه شناخت برخی مصادیق عدالت را به عقل یا عرف عقلا واگذارده است.

و گاه بالاتر از آن گفته می‌شود که شارع برخی مصادیق عدالت را تعیین کرده است و تعیین دیگر مصادیق را به مردم واگذار کرده است. گاه گفته می‌شود اساساً آنچه در آیات و روایات آمده تعیین مصادیق عدالت در صدر اسلام است و ممکن است مصادیق عدالت به لحاظ زمان‌ها و مکان‌ها به صورت کلی تغییر کند. دو دیدگاه اول و آخر بسیار بعید به نظر می‌رسند و دو دیدگاه میانی به اعتدال نزدیک‌ترند.

### تقسیم به لحاظ شخصی یا اجتماعی بودن

گاه عدالت جنبه فردی و شخصی دارد و گاه جنبه اجتماعی. عدالتی که در فقه برای افرادی نظیر امام جماعت، امام جمعه، مرجع تقلید، قاضی و امثال آن در نظر گرفته شده، عدالتی

۱. در این تقسیم‌بندی از گفتگو با حجت‌الاسلام والمسلمین شهیدی استفاده شده است (ر.ک: علی‌اکبریان، قاعده عدالت در فقه امامیه، ص ۳۳۳).

۲. مثل جایی که انسان می‌داند مبلغی را به یکی از دو نفر بدهکار است، برخی فقها مقتضای قاعده عدل و انصاف را تصویف مبلغ میان دو نفر دانسته‌اند (موسوی بهبهانی، الفوائد العلمیه، ص ۴۵؛ برای اطلاع بیشتر ر.ک: ضیائی‌فر، جایگاه مبانی کلامی در اجتهاد، ص ۱۰۰ به بعد).

است که در شخص به عنوان یکی از صفات اوست؛ ولی گاه عدالت صفت قانون، حکم، برنامه، مجازات و... است. این قسم عدالت است که با عدالت محل بحث ارتباط تنگاتنگی دارد، ولی عدالت شخصی به عنوان اولی محل بحث نیست.

## ۲. تفسیرهای عدالت

دانشوران گوناگون، تعریف‌های مختلفی از عدالت ارائه داده‌اند، بلکه گاه دانشوران یک رشته علمی تعریف‌های گوناگونی از عدالت بیان کرده‌اند که نقل و بررسی آنها فرصت مستقلی می‌طلبد. در اینجا مهم‌ترین تفسیرهایی را که از عدالت شده است نقل کرده و سپس می‌گوییم که کدام یک از آنها در مجموع ترجیح بیشتری دارند.

### تفسیر اول: دادن حق هر صاحب حقی

یکی از تفسیرهایی که از عدالت ارائه شده «دادن حق هر صاحب حقی است»<sup>۱</sup> براساس این تفسیر، هر موجودی در عالم هستی یک سلسله وظایف و حقوقی دارد، عدالت این است که حق هر موجودی داده شود و اگر تراحمی رخ دهد، آن حقی که مهم‌تر است، مقدم شود. برای مثال، شوهر در خانواده یک سلسله حقوق و وظایفی دارد؛ زن یک سلسله حقوق و وظایفی دارد، فرزند نیز یک سلسله حقوق و وظایفی دارد. عدالت در خانواده این است که هر یک از اعضای خانواده به حقوق خود برسند و هم وظایف خود را انجام دهند. همچنین در جامعه، هر یک از اعضای جامعه حقوقی بر عهده دیگری دارند. همان‌گونه که وظایفی در مقابل یکدیگر دارند عدالت در جامعه آن است که هر یک از اعضای جامعه به حقوق خود برسند و در مقابل وظایف خود را انجام دهند. مهم‌ترین اشکال این تفسیر آن است که شناخت حق هر صاحب حقی چگونه و از سوی چه مرجعی صورت می‌گیرد. یک سلسله حقوق اصلی، روشن است و کمتر مورد اختلاف است، ولی بسیاری از آنها قابل شناخت و اذعان نیستند.

### تفسیر دوم: وضع کل شیء موضعه

یکی از تفسیرهایی که از عدالت شده، این است که عدالت، قرار دادن هر چیزی در جایگاه و

۱. علامه طباطبایی، المیزان، ج ۱۲، ص ۳۳۱؛ خوانساری، جامع المدارک، ج ۴، ص ۴۲۷.

موضع حقیقی آن است<sup>۱</sup> و در مقابل، ظلم قرار ندادن هر چیزی در جایگاه و موضع مناسب آن است. براساس این تفسیر، هر چیزی در متن هستی جایگاه از پیش تعیین شده‌ای دارد و شناخت عدالت درباره هر چیزی، فرع شناخت جایگاه آن است. برای مثال، مرد در خانواده از جایگاه مدیریت برخوردار است؛ از این رو، مقتضای عدالت این است که از یک سلسله حقوق برخوردار باشد.

از گذشته‌های دور این تعریف و تفسیر از رهبران دینی و دانشوران نقل شده است.<sup>۲</sup> یکی از اشکال‌های این تفسیر آن است که بسیار کلی است؛ به گونه‌ای که حتی با تعریف امور دیگر هم اشتراک دارد.<sup>۳</sup>

### تفسیر سوم: عدالت به معنای تساوی حقوق

برخی عدالت را به معنای تساوی تصور می‌کنند و هرگونه عدم تساوی را ظلم می‌شمارند. برای مثال، عدالت در خانواده به این است که همه افراد خانواده به یک اندازه حق داشته باشند، نه به میزان مسئولیتی که بر عهده دارند. یا عدالت در یک کشور به این است که همه افراد کشور به صورت یکسان از مواهب و درآمدهای کشور برخوردار باشند و تلاش کردن و نکردن آنها یا کم و زیاد بودن تلاش آنها، در میزان برخورداری آنها هیچ تأثیری نداشته باشد. این تعریف اشکال‌های متعددی دارد، یکی از آنها این است که گاه تساوی بودن حق همه افراد، ظلم است. برای مثال، در یک جامعه کسانی که بیشتر تلاش می‌کنند و کسانی که کمتر تلاش می‌کنند یا اصلاً تلاش نمی‌کنند، باید از حقوق متناسب با زحمت و تلاش خودشان برخوردار شوند نه از حقوق و بهره‌مندی‌های یکسان.<sup>۴</sup>

۱. سبزواری، شرح الاسماء، ج ۱، ص ۵۴.

۲. از حضرت علی(ع) چنین نقل شده است: «العدل یضع الامور مواضعها» (محمدی ری شهری، میزان الحکمه، ج ۶، ص ۸۰).

۳. برای نمونه برخی حکمت را هم به همین تعریف کرده‌اند (برای نمونه ر.ک: مازندرانی، شرح الاصول من الکافی، ج ۴، ص ۹۴؛ طباطبایی، المیزان، ج ۹، ص ۹۹).

۴. البته تساوی در مواردی مهم است و عدم تساوی قبیح شمرده می‌شود؛ لذا تساوی واجب گردیده است نظیر مساوی بودن طرفین در نزد قاضی (برای نمونه ر.ک: علامه حلی، قواعد الاحکام، ج ۳، ص ۴۲۸؛ امام خمینی، تحریر الوسیله، ج ۲، ص ۴۰۹). و گاهی رعایت تساوی پسندیده است، ولی به گونه‌ای نیست که ترک آن قبیح به حساب آید؛ نظیر تساوی میان اولاد (برای نمونه ر.ک: محقق سبزواری، کفایة الاحکام، ج ۲، ص ۳۰؛ بحرانی، الحدائق الناضرة، ج ۲۲، ص ۳۲۱)، تساوی در دادن زکات به مستحقان آن (برای نمونه ر.ک: شهید ثانی، مسالک الافهام، ج ۱، ص ۴۲۷).

## تفسیر چهارم: موافقت با قانون

یکی از تفسیرهای دیگری که از عدالت ارائه شده، موافقت عمل با قانون موجود است. شاهد آن این است که ریشه «داد» در فارسی دات بوده است و دات به معنای قانون است؛ از این رو، عمل عادلانه عملی است که با قانون موافق باشد؛ هرچند که ممکن است قانون تغییر کند. برای مثال، در زمانی که قانون ارباب و رعیتی حاکم است، کشاورز حق برداشت مقدار اندکی از محصول را دارد و برداشت بیش از آن مقدار ظلم است. هنگامی که قانون ارباب و رعیتی لغو می شود کشاورز حق برداشت بیشتر محصول را دارد، اگر به همان مقدار گذشته به او داده شد ظلم خواهد بود؛ براساس این تفسیر، چون قانون متغیر است، عدالت هم متغیر خواهد بود.<sup>۱</sup>

این نوع تفسیر کردن عدالت، باعث می شود عدالت بازبچه دست افراد قدرتمند، ثروتمند، صاحب نفوذ و دارای موقعیت در جامعه شود، افزون بر اینکه این تفسیر خلاف وجدان است.

از میان این تفسیرها، تفسیر عدالت به «اعطاء کل ذی حق حقه»، یعنی تفسیر اول، ترجیح بیشتری دارد و با اشکال کمتری مواجه است هرچند این تفسیر هم بی اشکال نیست. پس از آن تفسیر دوم کم اشکال تر است. تفسیر سوم در رتبه بعدی قرار دارد و سرانجام بیشترین اشکال به تفسیر چهارم وارد است و مرجوح ترین تفسیرهاست. آری، در جایی که شناخت عدالت ممکن نیست و نمی توان هم براساس توافق و ارتکاز جمعی به عدالت رسید، قانون می تواند وسیله ای برای عدم تنازع و درگیری در یک جامعه باشد، نه اینکه قانون در همه موارد مصداق عدالت باشد.

## نتایج

اینک پس از بیان اقسام و تفسیرهای عدالت، نتایجی را که عدالت در اجتهاد و فقهت داشته است یا ممکن است داشته باشد نقل و بررسی می کنیم.

۱. استاد شهید مرتضی مطهری این تعریف از عدالت را نقل و آن را نقد می کند (ر.ک: نقدی بر مارکسیسم، ص ۲۷۵-۲۷۶).

## ۱. عدالت (یا نفی ظلم) دلیل مسئله فقهی

یکی از روش‌هایی که می‌توان از عدالت (یا نفی ظلم و اجحاف) در اجتهاد و فقاہت استفاده کرد، این است که عدالت (یا نفی ظلم) را دلیل اثبات مسئله فقهی قرار داد، همان‌گونه که در لابه‌لای کلمات و استدلال‌های فقهی فقیهان به چشم می‌خورد. در اینجا دو نمونه از آنها را ذکر می‌کنیم؛ یکی با استفاده از عدالت و دیگری در نفی ظلم.

الف) اگر فردی کالای فرد دیگری را غصب کرد و ارزش اقتصادی کالا از نظر زمانی یا مکانی دچار تحول شد، آیا مالک واقعی کالا حق مطالبه قیمت کالا (در کالاهای قیمی) یا مثل آن را (در کالاهای مثلی) در زمان یا مکانی که قیمت کالا بیشتر است، دارد یا حق مطالبه مثل یا قیمت کالا را فقط در مکانی که کالا غصب شده دارد؟ برخی فقیهان مطالبه در هر زمان و مکان را حق مالک دانسته‌اند و براساس عدالت بر این مطلب استدلال کرده‌اند.<sup>۱</sup>

ب) مشروعیت عبادت‌های کودک نابالغ، یکی از مباحثی است که فقیهان مطرح کرده‌اند؛ برخی گفته‌اند عبادت‌های کودک نابالغ به منظور تمرین و عادت دادن اوست<sup>۲</sup> و در مقابل، گروهی گفته‌اند عبادت‌های کودک نابالغ، شرعی است؛ یعنی مندوب و مطلوب شارع است و بر آن ثواب مترتب می‌شود.<sup>۳</sup> این گروه ادله گوناگونی برای مشروعیت آن فراهم آورده‌اند. یکی از ادله‌ای که این گروه آورده‌اند، دلیلی کلامی است بدین تقریر:

بنا بر آنچه در روایات معتبر آمده است، شارع بجهت نابالغ را به انجام عبادت فراخوانده است اگر گفته شود که عبادت وی بدون پاداش است و صرفاً پاداش به اعمالی که بعد از بلوغ انجام خواهد داد تعلق می‌گیرد، این یک نوع ظلمی در حق اوست و ساحت شارع مقدس از ظلم پیراسته است.<sup>۴</sup>

۱. برای نمونه ر.ک: حلی، السرائر، ج ۲، ص ۴۹۰-۴۹۱؛ نجفی، جواهر الکلام، ج ۳۷، ص ۹۸. نمونه دیگر که نظیر همین مورد است، جایی است که شخص مبلغی بدهکار است و الآن در اثر تورم ارزش پول کاهش یافته است؛ به گونه‌ای که پرداخت مبلغ مثلاً بیست سال پیش به عنوان بدهی ظلم به طلبکار به حساب می‌آید، از این رو باید بدهی به مبلغ روز محاسبه شود (برای اطلاع بیشتر ر.ک: علی اکبریان (به کوشش)، گفتگو باحجت الاسلام والمسلمین شهیدی، چاپ شده در: قاعده عدالت در فقه امامیه، ص ۳۳۹). همان‌طور که می‌توان حق تألیف را از این قبیل دانست (ر.ک: همان، ص ۳۳۷-۳۳۸).

۲. برای نمونه ر.ک: فاضل هندی، کشف اللثام، ج ۵، ص ۱۴۹؛ طباطبایی، ریاض المسائل، ج ۶، ص ۹۰.

۳. برای نمونه ر.ک: شیخ طوسی، المبسوط، ج ۱، ص ۲۷۸؛ اردبیلی، مجمع الفائدة والبرهان، ج ۵، ص ۲۸۲؛ عاملی، مدارک الاحکام، ج ۶، ص ۴۱؛ نراقی، مستند الشیعه، ج ۱۱، ص ۱۱۰.

۴. برای نمونه ر.ک: قمی، غنایم الایام، ج ۵، ص ۷۰.

## ۲. عدالت (یا نفی ظلم) قرینه تقویت‌کننده صدور روایت

سند قرآن قطعی است، ولی همه روایات چنین نیستند. برخی روایات از نظر سند قطعی‌الصدرند، ولی بسیاری از روایات چنین نیستند و برای استناد در مقام استنباط و افتاء باید به روشی اعتبار و حجیت آنها ثابت شود. گروهی گفته‌اند روایاتی که صدور آنها قطعی نیست، اگر راویان واقع در سلسله سندشان همگی موثق یا عادل باشند، تعبداً حجت‌اند و گروهی دیگر گفته‌اند اگر قرآینی جمع شود تا وثوق یا اطمینان به صدور روایت به دست آید. روایت معتبر و قابل استناد در استنباط خواهد بود و لازم نیست قطع به صدور روایت به دست آید. براساس این دیدگاه و مبنای دوم، مضمون و محتوای روایت می‌تواند قرینه مهمی بر صدور و اعتبار روایت باشد و بر این پایه می‌توان هماهنگی، همخوانی و نزدیک بودن مفاد روایت با عدالت را یکی از قراین صحت صدور روایت به شمار آورد و در مقام استنباط و افتاء به آن اعتماد کرد و هرچه همخوانی مفاد روایت با عدالت واضح‌تر باشد، اطمینان و وثوق به صدور روایت بیشتر خواهد گردید و نیاز به جستجو کردن از دیگر قراین کمتر خواهد گردید.

## ۳. عدالت قرینه معینه در اشتراک لفظی

در بسیاری از زبان‌ها، واژه‌ها و هیئت‌هایی وجود دارند که در چند معنا به کار می‌روند. برای مثال، در زبان عربی، واژه «لام» هم برای ملکیت به کار می‌رود و هم برای اختصاص و هم برای اختیار تصرف و هم برای معانی دیگر.<sup>۱</sup> برخی احکام در قرآن و روایات آمده‌اند که با واژه «لام» بیان شده‌اند و دو گونه تفسیر درباره آنها وجود دارد. برای مثال، درباره انفال آمده است:

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ؛<sup>۲</sup> از تو درباره انفال سؤال می‌کنند. بگو انفال از آن خدا و رسول است.

و در روایات هم با واژه «لام» آمده است. برای نمونه در یکی از روایات معتبر چنین آمده است:

الأنفال مالم يوجف بخيل و لا ركاب أو قوم صولحوا أو قوم اعطوا بایدیم و كل أرض خربة و بطون الأودية فهو لرسول الله (ص) و هو للإمام من بعده يضعه حيث

۱. برای نمونه رک: ابن‌هشام، مغنی‌اللیب، ص ۱۰۸. ۲. انفال، ۱.

یشاء؛<sup>۱</sup> انفال آن زمین‌هایی هستند که با جنگ به دست نیامده‌اند یا قومی مصالحه کرده، یا خودشان تسلیم شده‌اند، یا هر زمین غیر آباد یا داخل بیابان‌ها که انفال از آن رسول خداست و بعد از وی از آن امام است. او هر جا که بخواهد مصرف می‌کند. حال سؤال این است که «لام» در آیه (لله و الرسول) و روایات به چه معناست؟ آیا برای افاده ملکیت شخص است، یا به معنای حق و اختیار تصرف است که چنین حقی لازمه منصب امامت است؟

بسیاری از دانشوران فقه امامیه در گذشته، انفال و نیز خمس را ملک شخص امام دانسته‌اند.<sup>۲</sup> چون چه در آیه، چه در روایات، تعلق انفال و خمس به پیامبر(ص) و امام(ع) با «لام» بیان شده بود و «لام» در ملکیت به کار می‌رود، ولی برخی فقیهان معاصر در اینکه انفال ملک شخص امام باشد تشکیک کرده‌اند و یکی از قرائنی که در این زمینه آورده‌اند، تمسک به عدالت است. یکی از فقهای معاصر در نگاهی ابتدایی سه احتمال را درباره روایات باب انفال مطرح می‌کند:

۱. اینکه عنوان امامت عنوان مشیر به شخص امام(ع) متصدی امامت باشد. یعنی انفال ملک شخصی هر امامی است و امام عنوانی است که به هر یک از این اشخاص اشاره دارد؛

۲. اینکه حیثیت امامت حیثیت تعلیلی باشد برای مالکیت شخصی انفال؛ نظیر اینکه ریاست مؤسسه‌ای علت این می‌شود که مبلغی به عنوان حق مدیریت و ریاست به عنوان ملک شخصی به وی داده شود؛

۳. اینکه حیثیت امامت حیثیت تقییدی باشد برای تصرف در انفال و در حقیقت عنوان امامت موضوع حکم است و انفال ملک منصب امامت است.<sup>۳</sup>

وی در ادامه اضافه می‌کند مقتضای این احتمال که امامت عنوان مشیر باشد و اینکه امامت حیثیت تعلیلی باشد، این است که با رحلت امام(ع) هر آنچه به عنوان خمس و انفال ذکر شده است به تمام ورثه امام منتقل شود، ولی مقتضای احتمال سوم که منصب امامت حیثیت تقییدی باشد، این است که همان‌طور که منصب امامت با رحلت امام قبلی به امام بعدی

۱. حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۹، ص ۵۲۳، ح ۱.

۲. برای نمونه ر.ک: بروجردی، مستند العروة الوثقی، کتاب الخمس (تقریرات درس آیت‌الله خویی)، ص ۳۰۷؛ حائری یزدی، کتاب الخمس، ص ۴۸۳؛ جوادی آملی، کتاب الخمس (تقریرات درس خارج فقه آیت‌الله محقق داماد)، ص ۴۲۵.

۳. ر.ک: منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۴، ص ۱۸.

منتقل می شود حقوق و اختیارات آن منصب هم از جمله اختیار تصرف در خمس و انفال هم به امام بعدی منتقل شود.<sup>۱</sup>

شاهد و قرینه‌ای که وی برای صحت احتمال سوم ذکر می‌کند، مبتنی بر عدالت است؛ بدین بیان: آیا کسی احتمال می‌دهد اسلامی که دین عدل و انصاف است تمام دریاها، معدن‌ها، صحراها، نیزارها، هدایای ملوک، ارث کسی که وارث ندارد، خمس تمام درآمدهای مردم از تجارت، صنعت، زراعت و غیر آنها را ملک شخصی یک نفر قرار دهد و هرچند آن شخص از عدالت و عصمت برخوردار باشد؟ آیا چنین تشریحی با روح و حقیقت اسلام که در آیاتی نظیر «كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ» متبلور شده است، سازگار است؟<sup>۲</sup>

#### ۴. عدالت، قرینه تضعیف‌کننده صدور روایت

درباره حجیت خبر غیر متواتر دیدگاه‌های گوناگونی وجود دارد و چون کیفیت تأثیر عدالت بنا بر هر یک از این دیدگاه‌ها فرق می‌کند، از این رو باید هر یک را جداگانه مطرح کنیم.

#### دیدگاه اول: حجیت خبر ثقه به صورت تعبّدی

براساس این دیدگاه، هر روایتی که راویان واقع در سند آن تا معصوم افرادی موثق باشند، روایت به صورت تعبّدی حجت است هرچند وثوق و اطمینان شخصی به صدور آن از معصوم پیدا نشود.<sup>۳</sup> براساس این مبنا هر خبر ثقه‌ای حجت است مگر اینکه قطع به خلاف آن حاصل شود. طبق این دیدگاه، اگر مفاد روایت به گونه‌ای با عدالت ناسازگار باشد، یا ظلم به حساب آید، که قطع به عدم صدور آن از معصوم به دست آید، روایت حجت نخواهد بود و باید آن را طرد کرد چراکه در این صورت نه تنها دلیل بر اعتبار نخواهد داشت، بلکه دلیل بر نفی اعتبار دارد و آن روایات معتبر فراوانی است که از روایت مخالف قرآن نفی اعتبار کرده‌اند<sup>۴</sup> و دلیل مخالف با عدالت، مخالف با قرآن است چون قرآن به عدالت دستور داده و از ظلم نهی کرده است.

۱. ر.ک: همان، ص ۱۹.

۲. ر.ک: همان، ص ۲۰. همچنین امام خمینی هم همین دیدگاه را مطرح کرده است (ر.ک: امام خمینی، کتاب البیع، ج ۲، ص ۶۵۵ به بعد و نیز ر.ک: مکتب فقهی امام خمینی، ص ۱۰۳ به بعد).

۳. برای نمونه ر.ک: موسوی خویی، معجم رجال الحدیث، ج ۱، ص ۲۰ به بعد.

۴. برای نمونه ر.ک: کلینی، الاصول من الکافی، ج ۱، ص ۶۹ به بعد.



### دیدگاه دوم: حجیت خبر مقطوع الصدور

بر پایه این دیدگاه، تنها روایتی که فقیه به صدور آن از معصوم قطع شخصی حاصل کند<sup>۱</sup> حجت و قابل استناد در فقه است. براساس این مبنا، تنها خبر متواتر و خبر مقرون به قراین قطعی در فقه حجت‌اند. قراینی که موجب قطع می‌شوند فراوان‌اند که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: وثاقت راوی، وجود حدیث در کتاب‌های حدیثی مجمع علیه در میان امامیه، همخوانی مفاد روایت با قرآن، همخوانی مفاد آن با روایات قطعی الصدور، همخوانی مفاد روایت با ضروریات مذهب، همخوانی مفاد روایت با مطلب اجماعی در میان مسلمانان، همخوانی آن با دلیل عقلی قطعی<sup>۲</sup> و....

براساس این دیدگاه، اگر مفاد روایتی با عدالت سازگار نبود، بلکه ظالمانه به حساب آمد، قطع به صدور آن از سوی معصوم از میان می‌رود و در نتیجه باید چنین روایتی را کنار گذاشت؛ هرچند راویان آن افرادی موثق باشند.

### دیدگاه سوم: حجیت خبر موثوق الصدور

هر روایتی که وثوق و اطمینان شخصی به صدور آن از معصوم حاصل شود، اعتبار و حجیت دارد. اموری در حصول وثوق و اطمینان دخالت دارند نظیر تقه بودن راوی، شامخ و فاخر بودن مفاد روایت، هماهنگی آن با حکم عقل<sup>۳</sup> و... و در نقطه مقابل، اموری وثوق و اطمینان به صدور و روایت از معصوم را تضعیف می‌کنند، یا از بین می‌برند، نظیر مخالفت آنها با یکی از احکام قطعی عقل، اضطراب متن، عدم وثاقت راویان، ناسازگاری مفاد آن با آموزه‌های مسلم دین<sup>۴</sup> و....

۱. کسانی نظیر سیدمرتضی و ابن‌ادریس به این دیدگاه قائل بوده‌اند (برای نمونه ر.ک: طهرانی، الذریعه، ج ۲، ص ۵۱۷ به بعد؛ سیدمرتضی، رساله ابطال العمل باخبار الآحاد، چاپ‌شده در: رسائل الشریف المرتضی، المجموعة الثالثة، ص ۳۰۷ به بعد؛ حلی، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۱، ص ۵۱ به بعد و ص ۸۲، ۲۳۲، ۲۷۱، ۳۹۴). اخباری‌های امامیه نیز دیدگاهی دارند (برای نمونه ر.ک: بحرانی، الحدائق الناضرة، ج ۱، ص ۱۵ به بعد؛ علامه مجلسی، بحارالانوار، ج ۱، ص ۱۱؛ کرکی عاملی، هدایة الأبرار، ص ۸۲).

۲. حر عاملی در فائده هشتم وسائل الشیعة تعدادی از قراین موجب قطع به صدور را آورده است (ر.ک: حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۳، ص ۲۴۳-۲۴۷؛ نیز ر.ک: الفضلی، اصول الحدیث، ص ۸۳).

۳. برای نمونه ر.ک: شیخ انصاری، فوائد الاصول، ج ۱، ص ۱۷۴؛ کاظمی، فوائد الاصول (تقریرات درس خارج اصول آیت‌الله نایینی)، ج ۳، ص ۱۹۱؛ بروجردی، نهاية الافکار (تقریرات درس خارج آیت‌الله عراقی)، ج ۳، ص ۱۳۵؛ سیادت سبزواری، وسیلة الوصول (تقریرات درس خارج آیت‌الله سیدابوالحسن اصفهانی)، ص ۵۲۳؛ موسوی بجنوردی، منتهی الاصول، ج ۲، ص ۱۱۳؛ همو، القواعد الفقهیه، ج ۴، ص ۵۴، ج ۵، ص ۳۴۹؛ حسینی روحانی، فقه الصادق، ج ۱، ص ۱۲۹؛ طباطبایی، المیزان، ج ۱۰، ص ۳۵۱.

۴. برخی فقها قراین وثوق‌آور را در لابه‌لای کلماتشان ذکر کرده‌اند (برای نمونه ر.ک: نجفی، جواهر الکلام، ج ۱۹، ص ۴۰۲؛ امام خمینی، کتاب البیع، ج ۱، ص ۳۷۵).

بر پایه این دیدگاه، هنگامی که مفاد روایتی با عدالت سازگار نبود، وثوق به صدور روایت از معصوم به دست نمی‌آید، یا وثوق به صدور روایت از بین می‌رود؛ هر چند روایان آن افراد موثق باشند. همان‌گونه که برخی فقها این کار را انجام داده‌اند. برای نمونه امام خمینی درباره روایاتی که فرار از ربا را تجویز می‌کنند بحث مفصلی دارد. وی آغاز با ذکر آیه «وَإِنْ تُبْتِئُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ»<sup>۱</sup> می‌گوید: چون ربا ظلم و فساد بوده، باعث حکم به تحریم آن شده است آنگاه این مطلب را با روایات تقویت می‌کند<sup>۲</sup> و در ادامه می‌آورد:

خداوند متعال ربا را ظلم شمرده است. روایات هم علت تحریم را ظلم و فساد شمرده است ولی در عین حال در برخی روایات آمده است که رباخواری با حیله اشکالی ندارد در حالی که آن مفسد بر این رباخواری هم بعینه مترتب می‌شود، بدون هیچ تفاوتی میان آن دو. پس این روایات تجویزکننده ربا با حیله با آیات و روایاتی که ربا را ظلم و مفسده شمرده متناقض است، بلکه باعث لغو بودن آن همه انکارها و شدید شمردن‌های جرم ربا می‌شود، آیا می‌توان گفت امامان اهل بیت(ع) راضی بوده‌اند عملی که این‌قدر مفسد دارد با حیله انجام گیرد.<sup>۳</sup>

ایشان در ادامه این روایات را به دلیل مخالفت با قرآن که ربا را ظلم شمرده، رد می‌کنند.<sup>۴</sup>

#### دیدگاه چهارم: حجیت خبر مظنون الصدور

بر اساس این دیدگاه، هر روایتی که فقیه نسبت به صدور آن از معصوم گمان شخصی به دست آورد، قابل استناد در فقه و حجت است.<sup>۵</sup> امور متعددی در حصول ظن مؤثرند، اموری چون عدالت یا وثاقت راوی، سلاست و اتقان متن، همخوانی مفاد آن با قرآن و روایات قطعی، همخوانی مضمون آن با اجماع مسلمانان و...<sup>۶</sup>

بر اساس این دیدگاه، هنگامی که مفاد روایت با عدالت سازگار نبود، ظن به صدور روایت از معصوم حاصل نمی‌شود، یا در صورت حصول از بین می‌رود. از این رو، روایت ملاک حجیت را به دست نمی‌آورد تا بتوان در فقه به آن استناد کرد؛ در نتیجه باید روایت را کنار

۱. بقره، ۲۷۹. ۲. ر.ک: امام خمینی، کتاب البیع، ج ۲، ص ۵۴۲ و ۵۴۳.

۳. ر.ک: همان، ص ۵۵۴. ۴. ر.ک: همان؛ نیز ر.ک: ج ۵، ص ۵۲۹ و ۵۳۰.

۵. کسانی نظیر میرزا ابوالقاسم قمی که قائل به انسداد باب علم و علمی هستند چنین دیدگاهی دارند. همچنین در لابه‌لای کلمات برخی دیگر از فقها هم به این دیدگاه اشاره شده است (برای نمونه ر.ک: وحید بهبهانی، حاشیه مجمع الفائدة والبرهان، ص ۷۰۲؛ حسینی مراغی، العناوین، ج ۱، ص ۳۶۶؛ موسوی قزوینی، ینابیع الاحکام فی معرفة الحلال والحرام، ج ۱، ص ۶۲؛ نوری، خاتمة المستدرک، ج ۵، ص ۲۳، ۴۰، ۱۲۴).

۶. شیخ حرعاملی برخی این قرائن را ذکر کرده است (ر.ک: وسائل الشیعه، ج ۳۰، ص ۲۴۱).

گذاشت و بدان عمل نکرد. ناگفته نماند که بنا بر همه دیدگاه‌های یادشده، گاه ممکن است قراین دیگری بر صدور روایت وجود داشته باشند، به گونه‌ای که صدور آن را قطع آور کند در این صورت ممکن است در فهم ناسازگاری روایت با عدالت تردید حاصل شود و در صورتی که چنین تردیدی حاصل نشد، باید در جهات دیگر روایت مناقشه کرد.

### ۵. قبح ظلم، قرینه عدم صدور روایت از موضع بیان حکم شرعی

اکثر قریب به اتفاق فقها بر این اعتقادند که قاعده اولی این است که روایت پیامبر(ص) یا امام(ع) از موضع بیان حکم شرعی صادر شده است، مگر اینکه قرینه روشنی برخلاف آن باشد. یکی از قراینی که می‌تواند در این زمینه کارساز باشد، بررسی مفاد روایت است. گاه مفاد روایت به گونه‌ای است که با حکم موقعیتی سازگارتر است؛ چراکه بنا گذاردن بر اینکه مفاد آن، حکمی فrazمانی و فرامکانی است، با عدالت سازگار نیست، بلکه نوعی ظلم در حق دیگران به حساب می‌آید. در اینجا نمونه‌ای احتمالی را ذکر می‌کنیم.

شیعه و سنی از پیامبر گرامی اسلام(ص) نقل کرده‌اند که فرمود:

من أحيأ أرضاً مواتاً فهي له؛<sup>۱</sup> هرکس زمین بایری را آباد کند، آن زمین در اختیار اوست.

این پرسش در میان فقها مطرح شده است که آیا پیامبر(ص) این مطلب را از موضع حاکم اسلامی بیان کرده‌اند، تا حکمی موقعیتی باشد و در نتیجه نتوان ملکیت (یا اولویت تصرف)<sup>۲</sup> را به عنوان حکم شرعی از آن استفاده کرد؛ یا از منصب بیان احکام شرعی بیان کرده‌اند و در نتیجه می‌توان ملکیت (یا اولویت تصرف) را به عنوان حکم شرعی از آن استفاده کرد؟

برخی فقها آن را حکم شرعی دانسته‌اند<sup>۳</sup> و برخی دیگر آن را حکم موقعیتی<sup>۴</sup> یکی از اموری که می‌توان آن را قرینه موقعیتی بودن حکم قرار داد، این است که لازمه حکم شرعی

۱. حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۲۵، ص ۴۰۹؛ سنن ترمذی، ج ۲، ص ۴۱۹. برخی آن را به عنوان فراز یکی از نامه‌های پیامبر(ص) نقل کرده‌اند (احمدی میانجی، مکاتیب الرسول، ج ۳، ص ۱۴۲).

۲. همان‌گونه که برخی فقها بدان معتقد شده‌اند (برای نمونه ر.ک: محقق کرکی، جامع المقاصد، ج ۳، ص ۴۰۵؛ بحر العلوم، بلغة الفقیه، ج ۱، ص ۳۴۲؛ صدر، اقتصادنا، ص ۴۴۶، ۷۰۶).

۳. برای نمونه ر.ک: حلی، الجامع للشرائع، ص ۳۷۴.

۴. برای نمونه ر.ک: شیخ طوسی، المبسوط، ج ۳، ص ۲۷۰. برای اطلاع بیشتر ر.ک: شهید اول، القواعد والفوائد، ج ۱، ص ۲۱۵؛ سیوری حلی، نضد القواعد الفقیهیه، ص ۱۵۸، شهید اول؛ و فاضل مقداد موقعیتی بودن را دیدگاه اکثر فقها می‌شمرند.

دانستن مفاد این روایت، اطلاق از زمانی آن است و اعتقاد به اطلاق از زمانی آن، قابل پذیرش نیست؛ چراکه در برخی زمان‌ها و مکان‌ها باعث ظلم به دیگران می‌شود؛ برای مثال، یک شخصی در زمان کنونی که می‌تواند با انواع ماشین‌آلات و ابزارهای پیشرفته مقدار زیادی از زمین‌ها را احیا کند و دیگران نتوانند احیا کنند، به‌خصوص در مناطقی که زمین خشک یا قابل کشت کم است، این ظلم مشهودتر خواهد بود.

### ۶. عدالت، تقویت‌کننده صدور روایت از شأن بیان حکم شرعی

اکثر قریب به اتفاق فقها بر این باورند که قاعده اولی در صدور روایت به منظور بیان حکم شرعی است و تنها در صورتی که قرینه روشنی برخلاف آن باشد می‌توان از این قاعده اولی دست برداشت؛ ولی برخی به این قاعده اولی اشکالاتی متوجه ساخته‌اند و گفته‌اند قاعده اولی در این زمینه وجود ندارد<sup>۱</sup> بلکه برخی گفته‌اند قاعده اولی عدم صدور به منظور بیان حکم شرعی است.<sup>۲</sup> دیدگاه مختار آن است که قاعده اولی در احکام عبادی این است که از شأن تبلیغ صادر شده است، ولی در غیر احکام عبادی نمی‌توان تنها به قاعده اولی اعتماد کرد، بلکه باید به کمک قراین و شواهد فهمید که از شأن بیان حکم شرعی دائمی صادر شده است یا از دیگر شئون.

بنا بر سه مبنای اخیر باید قراین و شواهدی به دست آورد تا به واسطه آنها صدور روایت به منظور بیان حکم شرعی را اثبات کرد. یکی از قراینی که می‌تواند در این زمینه مفید باشد، همخوانی مفاد روایت با عدالت است.

### ۷. نفی ظلم، قرینه‌ای بر انصراف یا مانع انعقاد اطلاق

اطلاق، یکی از ابزارهای فقیه در استنباط و فقاہت است که به واسطه آن شمول حکم را اثبات می‌کند، ولی گاه قراینی بر عدم اطلاق، بلکه بر انصراف لفظ به‌خصوص حصه‌ای از افراد وجود دارند. یکی از قراینی که می‌تواند در این زمینه مفید باشد، عدالت و نفی ظلم است. بدین معنا که شمول و اطلاق روایت نسبت به حصه‌ای از افراد ظالمانه تلقی می‌شود؛

۱. برای نمونه ر.ک: هادوی تهرانی، مکتب و نظام اقتصادی اسلام، ص ۳۶ و ۳۷.

۲. این مطلب از ابوحنیفه نقل شده است (ر.ک: أسنوی، التمهید فی تخریج الفروع علی الاصول، ص ۶۲۹؛ محمد سلیمان اشقر، افعال الرسول و دلالتها علی الاحکام الشرعیه، ج ۱، ص ۴۳۸. در لابه‌لای کلام فقیهان امامیه نیز به این مطلب اشاره شده است (برای نمونه ر.ک: شهید اول، القواعد والفوائد، ج ۱، ص ۲۱۱؛ شهید ثانی، تمهید القواعد، ص ۲۳۶، قاعده ۸۷؛ سیوری حلی، ضد القواعد الفقهیه، ص ۱۵۶؛ قمی، قوانین الاصول، ص ۴۹۰).

از این رو، به قرینه ظالمانه بودن، باید گفت که لفظ از شمول چنین افرادی منصرف است،<sup>۱</sup> یا مانع انعقاد اطلاق برای خطاب می شود.<sup>۲</sup> نمونه احتمالی این مورد روایاتی هستند که انفال را تحلیل کرده اند<sup>۳</sup> ولی آیا این تحلیل، مطلق است یا منصرف است به جایی که اذن در تصرف در انفال باعث ظلم نشود؛ به سخن دیگر، اطلاق این ادله قابل پذیرش نیست، همان گونه که برخی فقیهان گفته اند،<sup>۴</sup> بلکه اطلاق آن از مواردی که باعث ظلم می شود منصرف است، همان گونه که برخی فقیهان معاصر در این باره آورده اند:

شاید حلال کردن انفال عمومی مثل زمین ها، نیزارها، و امثال این دو برای شیعه به زمانی اختصاص دارد که حاکمان ظالم بر انفال تسلط داشته اند و برخی شیعیان به انفال احتیاج داشتند و امکان دسترسی به امامان معصوم نداشتند و گرنه اطلاق آزاد بودن بهره برداری از انفال و عدم مقید بودن آن به موازین عدالت و انصاف باعث می شود که گروه اندکی استیلائی مستبدانه نسبت به انفال داشته باشند و گروهی از مستحقان مستضعف محروم شوند؛ همان طور که امروز مشاهده می کنیم و این بی عدالتی امری است که شریعت از آن بیزار است، همان طور که بر کسی به مذاق شریعت آگاه است، این مطلب پوشیده نیست.<sup>۵</sup>

#### ۸. حکومت ادله حسن عدل و قبح ظلم، بر ادله احکام اولیه

گاه عموم یا اطلاق دلیل حکم اولی شامل موردی می شود که آن مورد از دیدگاه عرف مردم امروز، بلکه بالاتر، به لحاظ واقع، عدالت نیست؛ یعنی عقل به صورت تنجیزی حکم می کند که شمول حکم نسبت به این مورد عادلانه نیست، بلکه ظالمانه است. پس در واقع میان اطلاق دلیل حکم اولی - نظیر پرداخت خراج بیش از مقدار مقرر شرعی به دولت جائز - و میان ادله ای که ظلم را نفی می کنند، تعارض است؛ چون عمومیت و شمول ادله نفی ظلم قابل تخصیص نیست؛ چرا که نمی شود حکمی واقعاً ظالمانه باشد و شارع بدان دستور بدهد - آری ممکن است شارع عرف را در تشخیص ظلم و عدل تخطئه کند و بگوید این حکمی

۱. برای نمونه ر.ک: شهیدی، «قاعده عدالت در فقه امامیه»، گفتگو با حضرت حجت الاسلام والمسلمین

شهیدی، ص ۳۳۴. ۲. ر.ک: همان، ص ۳۲۸.

۳. ر.ک: حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۹، ص ۵۴۹، حدیث ۹.

۴. برای نمونه امام خمینی در پاسخ نامه آقای قدری اموری را ذکر می کند که نمی توان آنها را در همه حالات پذیرفت که یکی از آنها چنین است: انفال که بر شیعیان تحلیل شده است امروز هم شیعیان می توانند بدون هیچ مانعی یا ماشین های کزایی جنگل ها را از بین ببرند و آنچه باعث حفظ و سلامت محیط زیست است را نابود کنند

(امام خمینی، صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۱۵۰ و ۱۵۱). ۵. ر.ک: منتظری، درامات فی ولایة الفقیه، ج ۳، ص ۸۲

که تصور می‌کنی ظالمانه است، ظالمانه نیست،<sup>۱</sup> اما اینکه بگویند: حکم ظالمانه است، ولی آن را انجام بده، چنین دستوری از شارع حکیم عادل صادر نمی‌شود. پس در هنگام تعارض ابتدایی حکومت و تقدم با ادله نفی ظلم است و با عموم ادله نفی ظلم از اطلاق یا عموم دلیل حکم اولی رفع ید خواهد شد.<sup>۲</sup>

### ۹. تخصیص و تقييد ادله

اطلاق و عموم ادله لفظی که در قرآن و روایات آمده‌اند، بسیار مورد تمسک قرار می‌گیرد، ولی گاه ادله لفظی دیگری وجود دارند که با اطلاق و عموم دلیل اول سازگار نیستند بدین معنا که نسبت به دلیل عام یا مطلق اخص هستند؛ از این رو، با دلیل لفظی خاص یا مقید و... در گستره دلیل اول تصرف می‌شود، ولی آیا می‌توان با دلیل غیر لفظی هم در عموم یا اطلاق ادله لفظی تصرف کرد؟ بسیاری از اصولیان گفته‌اند: همان‌گونه که می‌توان با دلیل لفظی، عام را تخصیص زد، با دلیل عقلی هم می‌توان عام را تخصیص زد.<sup>۳</sup> همین مطلب درباره تقييد مطلق نیز جاری است؛ بنابراین، با حکم عقل به قبح ظلم و حسن عدل می‌توان عموم و اطلاق ادله را تقييد زد. ولی نکته‌ای که باید در نظر قرار گیرد آن است که حکم عقل به کبرای حسن عدل و قبح ظلم، قطعی است، ولی فهم ظالمانه بودن شمول عموم یا اطلاق ادله، مشروط به آن است که عقل به صورت قطعی و تنجیزی ظالمانه بودن یا عادلانه بودن را درک کند و این در صورتی است که حسن عدل و قبح ظلم را از احکام عقل بدانیم.

ولی می‌توان به آیات و روایات و جوب عدل و حرمت ظلم تمسک کرد؛ بدین بیان خدای متعال در آیات فراوانی به عدل و قسط دستور داده و از ظلم، بغی و اعتداء نهی کرده است. آنچه مأمور به است، عدل و قسط واقعی است و آنچه منهی عنه است، ظلم، بغی و اعتداء

۱. شایان یادآوری است که در چنین مواردی هم باید به ادله‌ای تمسک کرد که از نظر سند دست‌کم اطمینان‌آور باشند و از نظر دلالت هم به صورت خاصی باشند نه اینکه حکم به عموم یا اطلاق بیان شده باشد. همان‌گونه که دانشوران فقه و اصول در برخی موارد گفته‌اند ردع از سیره عقلاکه راسخ و ریشه‌دار است باید به صورت خاص باشد و نمی‌توان با عموماتی نظیر عمومات ناهیه از عمل به ظن از سیره‌های عقلایی راسخ و محکم دست برداشت.

۲. ر.ک: گفتگو با حجت‌الاسلام والمسلمین شهیدی، چاپ شده در: «قاعده عدالت در فقه امامیه»، ص ۳۳۸ و ۲۹۱.  
 ۳. برای نمونه ر.ک: علامه حلی، نه‌ایة الاصول، ج ۲، ص ۴۷۹. این مطلب با تعبیرهای گوناگونی در کلمات اصولیان بیان شده است. گاه گفته شده است: «النقل لا یقاوم العقل» (ر.ک: وحید بهبهانی، الفوائد الحائره، ص ۴۵۷) و گاه به این صورت بیان شده است: «کَلِمَا حَصَلَ الْقَطْعُ مِنْ دَلِيلٍ عَقْلِيٍّ فَلَا يُمْكِنُ أَنْ يِعَارِضَهُ دَلِيلٌ نَقْلِيٌّ، وَ أَنْ وَجَدْنَا مَا ظَاهِرَهُ الْمَعَارِضَةُ فَلَا يَدْخُلُ مِنْ تَأْوِيلِهِ أَنْ لَمْ يُمْكِنَ طَرَحُهُ» (شیخ انصاری، فوائد الاصول، ج ۱، ص ۱۸).

واقعی است و راه شناخت مراد شارع از عدالت، یا بیان و تفسیری است که از عدل و ظلم در آیات و روایات معتبر آمده است، یا فهم عرف عقلاست؛ شارع که اصطلاح خاصی از عدل و ظلم ارائه نداده است.<sup>۱</sup> بنابراین، باید گفت شارع به عدل و قسطی دستور داده است که عرف عقلا می فهمند و از بغی و ظلمی نهی کرده که عرف عقلا آن را ظلم و بغی می دانند؛ چرا که دستور به عدل و نهی از ظلم بدون راهی برای شناخت آن لغو است و لغو از شارع حکیم سر نمی زند.<sup>۲</sup>

به هر حال، نمونه احتمالی این مورد جایی است که مخارج درمان کسی که جراحت دیده بیش از مقدار دیه معین شده، در فقه باشد؛ در این مورد گفته شده است که عموم ادله مقدار دیه، به دلیل نفی ظلم تخصیص می خورد، یا اطلاق آنها تقیید می شود؛ چرا که در این صورت عدم تخصیص یا تقیید آنها و أخذ به اطلاق یا عموم آنها باعث ظلم به شخص مصدوم می شود، پس باید ادله نهی از ظلم و بغی را مقید اطلاق یا مخصص عموم ادله تعیین مقدار دیه قرار دارد.<sup>۳</sup>

به نظر می رسد با همین تقریب می توان عموم یا اطلاق ادله برخی احکام دیگر را - نظیر اطلاق ادله تجویز خوردن میوه درختان برای رهگذران - تقیید کرد.

### ۱۰. عدالت، قرینه‌ای بر ترجیح در مقام تعارض

یکی از نقش‌هایی که می توان برای عدالت و ظلم در اجتهاد و فقهت در نظر گرفت، استفاده از آنها در مقام تعارض است. بدین معنا که موافقت مضمون یکی از دو روایت با عدالت، قرینه‌ای بر ترجیح آن و در نتیجه حجیت روایت دارای این مزیت و عدم حجیت روایت معارضش باشد و نیز در صورت موافقت مفاد یکی از دو روایت با ظلم، قرینه‌ای بر مرجوحیت آن و در نتیجه عدم حجیت آن روایت و حجیت روایت معارضش خواهد گردید.

۱. فقیهان این مطلب را در موارد متعددی یادآور شده‌اند که ملاک، فهم مخاطبان است (برای نمونه ر.ک: نراقی، عوائد الایام، ص ۵۷، ۷۰۶؛ حسینی سیستانی، قاعدة لا ضرر و لا ضرار، ص ۲۲۱) و نظیر تشخیص باطل در آیه شریفه: «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبُطْلِ» (بقره، ۱۸۸) (برای نمونه ر.ک: امام خمینی، المکاسب المحرمه، ج ۱، ص ۸۸؛ همو، کتاب البیع، ج ۲، ص ۱۳۴). تشخیص مدعی و منکر در حدیث «البینه علی المدعی» (همو، کتاب البیع، ج ۴، ص ۴۳۸).  
 ۲. برخی فقها نظیر ابن استدلال را ذکر کرده‌اند (برای نمونه ر.ک: تبریزی، ارشاد الطالب، ج ۱، ص ۱۳)؛ در کلمات برخی دیگر هم بدان اشاره شده است (برای نمونه ر.ک: نجفی، جواهر الکلام، ج ۱۳، ص ۹۹؛ آخوند خراسانی، حاشیه المکاسب، ص ۱۴۷ و ۱۸۳؛ امام خمینی، کتاب البیع، ج ۲، ص ۱۳۴).  
 ۳. ر.ک: گفتگو با حجت الاسلام والمسلمین شهیدی، چاپ شده در: «قاعده عدالت در فقه امامیه»، به کوشش حسنعلی علی اکبریان، ص ۳۳۷.

ولی چگونه می‌توان وجهی برای اعتبار این دو مرجح به دست آورد؟ دلیل اعتبار این مرجح بنا بر مبانی در حجیت روایت و حجیت مرجحات فرق می‌کند که در اینجا دو مبنا مشهورتر و مهم‌تر را توضیح می‌دهیم.

#### ۱. مبناى تعدی از مرجحات منصوصه

براساس این مبنا، خبرِ موثوق‌الصدور حجت است و هنگام تعارض تنها به مرجحات منصوصه اکتفا نمی‌شود، بلکه بر هر چیزی که موجب اقریبیت خبر به واقع شود، تعدی می‌شود. موافقت مفاد روایت و نیز مخالفت مفاد آن با ظلم، می‌تواند قرینه‌ای در این زمینه باشد.

#### ۲. مبناى عدم تعدی از مرجحات منصوصه

گروهی از دانشوران اصول و فقه معتقدند هنگام تعارض دو روایت تنها به مرجحات منصوصه باید اکتفا کرد و دیگر امور، هرچند باعث اقریبیت بیشتر شوند، فاقد اعتبارند، یعنی باعث حجیت خبر دارای مزیت غیر منصوص و عدم حجیت معارضش نمی‌شوند. براساس این مبنا هم، چون در قرآن کریم به عدل و قسط دستور داده شده و از ظلم و بغی نهی شده است؛ در نتیجه روایت موافق با عدل و مخالف با ظلم، موافق با کتاب خواهد بود و از مرجحات منصوصه به حساب خواهد آمد و همچنین، روایت موافق با ظلم و مخالف با عدل، مخالف با کتاب خواهد بود و به صورت طبیعی باید کنار گذاشته شود.

#### ۱۱. عدالت، قرینه اهمیت بیشتر یکی از دو حکم متزاحم

گاه دو دلیلی که حکم شرعی را اثبات می‌کنند با هم ناسازگارند که از آن به تعارض مستقر تعبیر می‌کنند؛ ولی گاه دو دلیل اثبات‌کننده حکم شرعی با هم ناسازگاری ندارند، بلکه مکلف قادر نیست دو تکلیف متوجه به خود را در محدودهٔ زمانی خاصی انجام دهد؛ مثلاً مکلف نمی‌تواند دو نفری را که در آب افتاده و در حال غرق شدن هستند، با هم نجات دهد و اگر یکی را نجات دهد دیگری غرق خواهد شد؛ ولی چون قادر بر هر دو تکلیف نیست، باید یکی از دو تکلیف را انجام دهد و به صورت طبیعی آن تکلیفی را که مهم‌تر است باید انجام دهد.



اهمیت یک تکلیف از تکلیف دیگر در برخی موارد از ادله نقلی به دست می‌آید و روشن است، ولی گاه چندان آسان و روشن نیست؛ از این رو، باید به کمک قراین و شواهد اهمیت یکی را از دیگری به دست آورد. یکی از قراینی که در این زمینه مفید است، موافقت بیشتر یکی از دو تکلیف با عدالت و حقوق افراد است. مثلاً اگر یکی از دو غریق مجرد باشد ولی دیگری دارای زن و فرزند باشد، با نجات دادن فرد دوم حقوق افراد بیشتری رعایت می‌شود<sup>۱</sup> و این به عدالت نزدیک‌تر است. یا مثلاً یکی از دو غریق هیچ بدهکاری به دیگران ندارد، ولی دیگری بسیار به دیگران بدهکار است و اموال وی هم برای بدهکاری‌هایش کفایت نمی‌کند، ولی اگر زنده بماند می‌تواند کار کند و بدهی‌هایش را بپردازد، چون نجات وی باعث تأمین حقوق افراد دیگری هم می‌شود، پس به عدالت نزدیک‌تر است و می‌توان آن را مرجح در مقام تراحم قرار داد.<sup>۲</sup>

### مباحث تکمیلی

محل اصلی بحث تأثیر مبانی کلامی، در استنباط و تفقه است؛ ولی در اینجا مناسب است از تأثیر مبانی کلامی عدالت بر حوزه‌های مرتبط با فقه نظیر افتاء، گزینش فتوا، قانونگذاری، قضاوت و...، به عنوان مباحث تکمیلی بحث کنیم.

#### ۱. تأثیر عدالت بر افتاء

فقیه پس از بررسی ادله فقهی، حکمی را استنباط می‌کند؛ ولی گاه به دلیل مخالفت استنباطش با دیدگاه مشهور، از افتاء و بیان نظر خویش باز می‌ایستد تا از خطر مخالفت با واقع، در امان باشد و به احتیاط روی می‌آورد. همان‌گونه که در مخالفت با دیدگاه مشهور، احتمال مخالفت با حکم واقعی خداوند وجود دارد و احتیاط و پرهیز از افتاء مناسب است، همین‌طور هم گاه تلقی و برداشت غالب مردم متدین از یک حکم استنباط‌شده این است که حکم استنباط‌شده - نه حکم واقعی شارع - حکمی عادلانه نیست با توجه به تلقی مزبور، اگر فقیه به صورت عقلایی احتمال بدهد که ممکن است استنباط وی با حکم واقعی خداوند

۱. البته این در صورتی است که صرفاً این مرجح وجود داشته باشد و مرجح دیگری وجود نداشته باشد و گرنه وضعیت متفاوت خواهد بود.

۲. البته چون در صورت احتمال اهمیت بیشتر هم محتمل‌الاهمیه مقدم می‌شود، به نظر می‌رسد می‌توان به امثال چنین اهمیت‌هایی ترتیب اثر داد.

هماهنگ نباشد، آیا با این احتمال می‌تواند طبق استنباط خود فتوا ندهد و از فتوا دادن خودداری کند؟

به نظر می‌رسد در این صورت می‌توان احتمال مخالفت با عدالت را مانعی از افتاء دادن قرار داد، مگر در شرایطی که فتوا دادن به این فقیه منحصر شده باشد و گفته شود که فتوا دادن واجب است.<sup>۱</sup>

## ۲. تأثیر عدالت بر گزینش مرجع تقلید

برخی فقیهان امامیه تقلید از اعلم را واجب ندانسته‌اند، بلکه گفته‌اند از هر فقیه جامع‌الشرایطی می‌توان تقلید کرد؛ ولی بیشتر فقیهان امامیه در دوران اخیر تقلید از اعلم را واجب دانسته‌اند. در صورتی که قطعی باشد که یک فقیه از دیگر فقیهان اعلم است، طبق این مبنا باید از فقیه اعلم تقلید کرد؛ ولی اگر اعلمیت دو یا چند فقیه محتمل باشد و احتمال اعلمیت هر یک بیش از دیگری نباشد، مقلد می‌تواند به هر یک از دو یا چند فقیه جامع‌الشرایط محتمل‌الأعلمیه مراجعه کند. ولی ممکن است برخی ملاک‌ها باعث شود مراجعه به یک فقیه ترجیح داشته باشد.

ممکن است یکی از ملاک‌های ترجیح را این قرارداد که در مجموع فتاوی فقیه جامع‌الشرایط - بنا بر نظر اول - و فقیه جامع‌الشرایط محتمل‌الأعلمیه - بنا بر نظر دوم - به عدالت نزدیک‌تر باشد.

## ۳. تأثیر عدالت بر گزینش فتوا در مقام قانونگذاری

قانون یکی از نهادهای ضروری جامعه در دولت مدرن است. مجلس شورا غالباً عهده‌دار مسئولیت قانونگذاری است. در دولت‌های سکولار، غالباً خواسته‌ها و امیال مردم و نمایندگان مردم مبنا و محور قانونگذاری است، ولی در دولت‌های دینی، مصالح و خواسته‌هایی که با احکام فقهی ناسازگار نباشند می‌توانند تبدیل به قانون گردند.

۱. برخی معتقدند آنچه واجب کفایی است تصدی برای منصب افتاء است و در صورتی که هیچ‌کسی شرایط لازم برای این تصدی را نداشته باشد مگر یک نفر، این تصدی در حق وی واجب عینی می‌شود، ولی باز در این صورت هم اصل تصدی برای افتاء واجب عینی می‌گردد، نه اینکه در هر مسئله‌ای واجب باشد که فقیه متصدی، فتوا بدهد و در هیچ مسئله‌ای احتیاط نکنند، آری باید احتیاط‌های وی در حدی نباشد که به دشواری یا عسر و حرج مقلد منجر شود.

با توجه به اختلاف فتاوا در میان فقیهان، کدام فتوای فقهی ملاک است، تا قوانین و برنامه‌ها با آن سنجیده شوند و سازگار نبودن آنها با احکام فقهی سنجیده شود، تا نمایندگان براساس آن قانونگذاری و برنامه‌ریزی داشته باشند، یا فقیهان شورای نگهبان ناسازگاری آنها را با احکام شرع تشخیص دهند. آیا فتوای فقیه اعلم است، یا نظر فقیهی که عهده‌دار رهبری است، یا نظر خود فقهای شورای نگهبان است،<sup>۱</sup> یا فتوایی از فتاواست که به عدالت نزدیک‌تر تشخیص داده می‌شود؟ یکی از بهره‌هایی که می‌توان از عدالت‌گرفت این است که گفته شود در مقام قانونگذاری محتوایی برگزیده می‌شود که به عدالت نزدیک‌تر است. البته در این صورت باید درباره مرجع تشخیص عدالت بحث کرد. نظیر همین استفاده از عدالت را می‌توان در تدوین چشم‌انداز و برنامه‌ریزی داشت.

#### ۴. تأثیر عدالت بر قضاوت

قاضی در برخی موارد، قانون مورد نیاز برای قضاوت را در اختیار ندارد و قانون چنین مقرر داشته است:

قاضی موظف است کوشش کند حکم هر دعوا را در قوانین مدونه بیابد و اگر نیابد با استناد به منابع معتبر اسلامی یا فتاوی معتبر، حکم قضیه را صادر نماید و نمی‌تواند به بهانه سکوت یا اجمال یا تعارض قوانین مدونه از رسیدگی به دعوا و صدور حکم امتناع ورزد.<sup>۲</sup>

حال این سؤال مطرح می‌شود اگر قاضی با خلأ قانونی مواجه شد و حکم مورد را در قوانین مصوب نیافت و وظیفه وی طبق قانون اساسی مراجعه به کتاب‌های فقهی است و پس از مراجعه دریافت که در این زمینه، اختلاف نظر فقهی وجود دارد، باید کدام فتوای فقهی را ملاک و مبنای قضاوت خویش قرار دهد؟ فتوای فقیه اعلم را، فتوای فقیهی را که عهده‌دار رهبری است یا فتوای فقیهی را که به نظرش به عدالت نزدیک‌تر است یا فتوای خودش را در صورتی که مجتهد باشد؟

به نظر می‌رسد یکی از ملاک‌هایی که می‌توان در این زمینه مطرح کرد، آن فتوای فقهی است که به عدالت نزدیک‌تر است، به سود این نظر می‌توان چنین استدلال کرد:

۱. برای نمونه ر.ک: امینی، «فقه و مسئله قانون»، مجله پژوهش و حوزه، سال یکم، شماره سوم، پاییز ۱۳۷۹.  
 ۲. اصل یکصد و شصت و هفتم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران.

۱. یکی از اهداف مهم قضاوت در اسلام، تحقق عدالت است و اگر همه فتاوا علی السویه قابلیت اعتبار دارند، نزدیک تر بودن به عدالت می تواند یکی از مرجحات در هنگام اختلاف باشد؛

۲. اگر همه فتاوا را هم معتبر ندانیم و فتوای فقیه اعلم یا متصدی امر حکومت را در صورت اختلاف فتاوا معتبر بدانیم، ممکن است گفته شود که چون هدف مهم قضاوت، تحقق عدالت است؛ در صورت تعارض فتاوا در این حوزه استثناء وجود دارد و باید به فتوایی که به عدالت نزدیک تر است، عمل کرد.

آنچه گفته شد احتمالاتی بود که به بررسی دقیق و مفصل نیاز دارد. در این گفتار صرفاً به عنوان احتمال های قابل پیگیری طرح گردید تا در فرصت های دیگری از سوی دانشوران بررسی گردد.

### گفتار سوم: اختصاص تشریح به خداوند

این گزاره، یکی از گزاره های کلامی تأثیرگذار بر علم فقه است که لازم است معنا و نتایج آن را بررسی کنیم:

#### الف) معنای اختصاص تشریح به خداوند

تشریح به معنای قانونگذاری است. ویژگی اصلی قانونگذاری این است که نوعی الزام را به همراه دارد. از این رو، یک نوع محدودیتی را برای انسان به بار می آورد (این بُعد قانون بیانگر تکالیف است). بُعد دیگر قانون، نوعی آزادی عمل و تصرف را نسبت به طبیعت و دیگر انسان ها به همراه دارد که بیانگر حقوق است.<sup>۱</sup> حق الزام کردن و آزاد گذاشتن تنها به خداوند اختصاص دارد و برای دیگران در صورتی ثابت می شود که خداوند به آنان این حق را داده باشد.

#### ب) اقسام تشریح

تشریح از نظر دائم و موقت بودن و محدود و غیر محدود بودن به منطقه خاص به چهار قسم تقسیم می شود:

۱. برای اطلاع بیشتر رک: پاشا صالح، سرگذشت قانون، ص ۱۳؛ کاتوزیان، مقدمه علم حقوق، ص ۱۲۲؛ گرجی، مقالات حقوقی، ج ۲، ص ۲۷۲.

۱. **تشریح موقت و محدود:** این تشریحی است که از نظر زمانی و مکانی محدودیت داشته، به برهه زمانی خاصی اختصاص دارد و از نظر جغرافیایی نیز به منطقه جغرافیایی خاصی اختصاص دارد و قانونی جهان شمول نیست. بسیاری از قوانین و تشریحات عرفی از این قبیل‌اند.

۲. **تشریح دائم و جهان شمول:** این تشریحی است که از نظر زمانی و مکانی محدودیتی ندارد، بلکه همه زمان‌ها و همه مناطق گیتی را دربر می‌گیرد. احکام و تشریحات فقهی از این سنخ هستند، همان‌گونه که برخی فقیهان بدان تصریح کرده‌اند.<sup>۱</sup>

۳. **تشریح موقت و جهان شمول:** این قسم، تشریحی است که از نظر زمانی محدودیت دارد، ولی از نظر منطقه‌ای محدودیتی ندارد، بلکه به مردم همه جهان در سراسر گیتی ارتباط دارد. اعلامیه جهانی حقوق بشر به حسب ادعای تدوین‌کنندگان آن، از این قسم است. همچنین قوانین و مقررات بین‌المللی از این قبیل‌اند.

۴. **تشریح دائم و محدود:** یک قسم تشریح دیگر متصور است که از نظر زمانی محدودیتی ندارد، بلکه جاودانه است، ولی از نظر مکانی به منطقه‌ای خاص اختصاص دارد؛ برای مثال، آداب و رسوم و مقرراتی را که سال‌ها در یک منطقه یا کشور وجود دارند و به حسب ماهیت و طبع به گونه‌ای هستند که اقتضای استمرار دارند، ولی از نظر مکانی نوعی محدودیت دارند، می‌توان از این قسم دانست.

از این اقسام چهارگانه، قسم دوم از احکام شرعی است که تشریح آن به خداوند و پیامبر اختصاص دارد و در محل بحث داخل است. قسم اول و سوم از قانونگذاری‌های موقت به حساب می‌آیند که در فقه از آنها به «حکم حکومتی» یا «حکم ولایی» تعبیر می‌شود و بنا بر دیدگاه صحیح این نوع قانونگذاری به حاکم واجد شرایط شرعی واگذار شده است. ولی دخول قسم چهارم محل بحث است. چراکه از یک سو فقیهان گفته‌اند مسئله فقهی مسئله‌ای است که به زمان خاص یا مکان خاص اختصاص ندارد، بلکه مسئله‌ای فرازمانی و فرامکانی است و از آنجا که فقه کاشف از حکم شرعی است، پس به صورت طبیعی حکم شرعی (قانون شریعت) هم این دو ویژگی را خواهد داشت. در نتیجه حکم منطقه‌ای را نمی‌توان حکمی دانست که تشریح آن به شارع اختصاص دارد، بلکه برخی فقها صریحاً گفته‌اند ویژگی حکم شرعی این است که به زمان و مکان خاصی اختصاص ندارد.<sup>۲</sup>

۱. برای نمونه ر.ک: غروی، التفتیح، الاجتهاد والتقلید (تقریرات درس خارج آیت الله خویی)، ص ۲۰۰ و ۲۰۱.  
 ۲. برای نمونه ر.ک: امام خمینی، کتاب البیع، ج ۵، ص ۱۸۳؛ غروی، همان و منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۲، ص ۶۴۷.

همچنین مقتضای جهانی بودن رسالت پیامبر(ص)، جهانی بودن احکام شریعت اوست.<sup>۱</sup> افزون بر این، دانشوران فقه و اصول درباره برخی روایات گفته‌اند: «قضیه فی واقعه»،<sup>۲</sup> یعنی حکم در این روایت به ماجرای خاصی اختصاص دارد و حکمی عمومی نیست تا بتواند مستند استنباط فقهی قرار گیرد. عمومیت نداشتن یک حکم از جنبه‌های مختلفی متصور است؛ از نظر زمان، از نظر مکان. از سوی دیگر، در قرآن و روایات احکام شرعی مخصوص به پیامبر(ص)<sup>۳</sup> وجود دارد، پس به طریق اولی ممکن است حکمی به مردم منطقه‌ای خاص اختصاص داشته باشد. پس برخی احکام شرعی از نظر مکان و منطقه عمومیت ندارند.

ولی به نظر می‌رسد در مجموع اینکه چنین احکامی را حکم شریعت ندانیم، صحیح است.

## نتایج

دانشوران علم فقه نتایجی را بر مبنای کلامی اختصاص تشریح به خداوند مترتب کرده‌اند و به نظر می‌رسد که می‌توان نتایج فقهی دیگری را از آن استفاده کرد که در اینجا به نقل و بررسی آنها می‌پردازیم.

۱. برای نمونه رک: مظفر، عقائد الامامیه، ص ۸۱ و ۸۲؛ خرازی، بدایة المعارف الالهیه، ج ۱، ص ۲۷۴ و ۲۷۵.
۲. تعبیرهایی نظیر «قضیه فی واقعه»، «قضیه شخصیة»، «قضیه خارجیة»، «واقعه جزئیة» و... در کلمات فقها نشان‌دهنده این دیدگاه است (برای نمونه رک: محقق حلی، المختصر النافع، ج ۲، ص ۲۸۵؛ حلی، نزهة الناظر، ص ۱۲۱؛ علامه حلی، تذکره الفقها، ج ۲، ص ۵۷؛ همو، تحریر الاحکام، ج ۲، ص ۲۶۷؛ شهید اول، الدروس الشریعیه، ج ۲، ص ۳۶۴؛ طباطبایی، ریاض المسائل، ج ۵، ص ۲۴۶؛ فاضل آبی، کشف الرموز، ج ۲، ص ۵۰۸؛ کاشف الغطاء، کشف الغطاء، ج ۱، ص ۲۶۱؛ فاضل هندی، کشف اللثام، ج ۱۰، ص ۱۴۸؛ محقق اردبیلی، مجمع الفائدة والبرهان، ج ۱۴، ص ۱۷۹؛ شهید ثانی، مسالک الافهام، ج ۳، ص ۲۹؛ مجاهد، المناهل، ص ۷۳۱؛ مجلسی، مرآة العقول، ج ۲۴، ص ۲۹۲؛ وحید بهبهانی، حاشیه مجمع الفائدة والبرهان، ص ۴۴۲؛ نجفی، جواهر الکلام، ج ۴، ص ۷؛ فاضل نراقی، مستند الشیعه، ج ۲، ص ۱۷۹؛ عاملی، مفتاح الکرامه، ج ۵، ص ۵۰۸؛ کاظمی، مقابس الأثر، ص ۱۳۸؛ همدانی، مصباح الفقیه، ج ۱، ص ۳۱۹؛ حکیم، مستمسک العروة الوثقی، ج ۱، ص ۷۳؛ نهج الفقاهه، ج ۶، ص ۲۳۶ و ۲۳۷؛ مدنی کاشانی، براهین الحجج، ج ۲، ص ۸۱؛ موسوی سبزواری، مهذب الأحکام، ج ۶، ص ۳۹۸؛ حر عاملی، هدایة الامة، ج ۸، ص ۵۱۶؛ خوانساری، جامع المدارک، ج ۳، ص ۸۴؛ خویی، منهاج الصالحین، ج ۱، ص ۳۹؛ همو، مبانی تکملة المنهاج، ج ۲، ص ۱۶۴). برخی هم درباره برخی روایات گفته‌اند واقعه حال است و وقایع احوال عمومیتی ندارد (قمی، غنائم الایام، ج ۴، ص ۳۰۹؛ مصری، البحر الرائق، ج ۱، ص ۵۲۹).
۳. نظیر احکام اختصاصی پیامبر(ص) که حکم شرعی است، ولی عمومیت از نظر افراد ندارد. برای اطلاع بیشتر رک: یوسفی مقدم، بررسی دیدگاه‌ها درباره اختصاصات پیامبر خاتم از نگاه قرآن، ص ۴۷ به بعد.

## ۱. منشأ مشروعیت حکومت

یکی از پرسش‌های فلسفه و فقه سیاسی این است که مبنا و منشأ مشروعیت حکومت و حکمرانی چیست؟ سه احتمال در این باره مطرح است: ۱. منشأ مشروعیت حکومت فقط الهی است؛ ۲. منشأ مشروعیت حکومت تنها مردمی است؛ ۳. دو امر در مشروعیت حکومت دخالت دارند، تجویز الهی و گزینش مردمی.

دانشوران فقه بر این مطلب اتفاق نظر دارند که منشأ مشروعیت صرفاً مردمی نیست؛ یعنی تنها انتخاب مردم باعث مشروعیت حکومت نمی‌شود، بلکه باید به نوعی تأیید شارع را به همراه داشته باشد. به هر حال، همگی اتفاق نظر دارند که خداوند در مشروعیت‌بخشی به حکومت نقش دارد؛ حال یا به صورت علت انحصاری، همان‌گونه که بیشتر فقهای امامیه می‌گویند، یا به صورت یکی از علت‌های اصلی، همان‌گونه که برخی دانشوران فقه گفته‌اند. برای نمونه، امام خمینی دربارهٔ انحصاری بودن منشأ مشروعیت حکومت می‌آورد:

کسی جز خدا حق حکومت بر کسی ندارد و حق قانونگذاری هم ندارد و خدا به حکم عقل باید خود برای مردم حکومت تشکیل دهد و قانون وضع کند.<sup>۱</sup>

در مقابل گروهی از دانشوران فقه گفته‌اند: گرچه حق حاکمیت از آن خداست و مشروعیت حکومت و حکمرانی و الزام از جانب اوست، ولی خداوند این حق را با تعیین صفاتی برای امام (ع) و حاکم اعمال کرده است؛ بدین معنا که مردم حق ندارند حاکمی غیر واجد شرایط شرعی انتخاب کنند، ولی فراتر از تعیین صفات، انتخاب فرد حاکم را به مردم واگذار کرده است، حال یا به صورت مطلق - آن‌گونه که غالب فقهای اهل سنت می‌گویند - یا در خصوص عصر غیبت امام معصوم - آن‌طور که برخی دانشوران فقه در میان امامیه گفته‌اند. برای نمونه، یکی از فقهای معاصر پس از نقل دو دیدگاه (حاکمیت مطلق الهی، حاکمیت مطلق مردم) می‌آورد:

حق این است که میان این دو دیدگاه به صورت طولی جمع کنیم؛ اگر از جانب خداوند کسی به منصب حکومت گمارده شود، همان‌طور که پیامبر (ص) و امامان دوازده‌گانه به این منصب از نظر شیعه امامیه نصب شده باشند پس همان شخص برای امامت متعین است و امامت دیگری مشروع نیست و گرنه مردم حق انتخاب

۱. امام خمینی، کشف الاسرار، ص ۱۸۴؛ ایشان این مطلب را بارها در کتاب‌های فقهی و اصولی و سخنانشان تکرار کرده‌اند (ر.ک: همو، رساله فی الاجتهاد والتقلید، چاپ شده در: الرسائل، ج ۲، ص ۱۰۰؛ همو، المکاسب المحرمه، ج ۲، ص ۱۶۰؛ همو، انوار الهدایه، ج ۱، ص ۱۶۹؛ همو، صحیفه نور، ج ۹، ص ۲۵۱).

دارند، لکن نه به صورت مطلق، بلکه می‌توانند کسی که واجد شرایط و صلاحیت‌های شرعی بود انتخاب کنند و شاید حکومت فقها در عصر غیبت از این قبیل باشد.<sup>۱</sup>

## ۲. تفسیر حاکم عادل و جائز

براساس این مبنا که تشریح به خداوند اختصاص دارد و برای مشروعیت حکومت اذن الهی شرط است (به صورت انحصاری یا جزءالعله) در تفسیر دولت و حکومت جائز و عادل نیز تأثیرگذار است.

بنا بر مبنای کسانی که رأی و گزینش مردم را اصلاً در مشروعیت دخیل نمی‌دانند و خواست و تأیید الهی را تنها منشأ مشروعیت می‌دانند، دولتی عادل است که از طریق انتصاب الهی زمام قدرت و حکومت را به دست گرفته باشد؛ هرچند در رابطه با مردم کارهایی را انجام دهد که از نظر مردم عادلانه نیست. و دولتی ظالم است که تأیید و رضایت الهی را با خود همراه نداشته باشد؛ گرچه در تعامل خویش با مردم به گونه‌ای رفتار کند که از دید مردم عادلانه است.

بنا بر مبنای کسانی که رأی و رضایت مردم را تنها عامل مشروعیت حکومت می‌دانند، دولتی عادل است که رضایت و خواست مردم را تأمین کرده باشد هرچند هیئت حاکمه واجد شرایط شرعی نباشد و در عملکرد خویش هم ضوابط، چارچوب‌ها و احکام شرعی را رعایت نکند. و حکومتی ظالم است که خواست و رأی مردم را به همراه نداشته باشد هرچند هیئت حاکمه واجد شرایط شرعی بوده و در عمل خویش هم ضوابط و چارچوب‌های شرعی را رعایت کند.<sup>۲</sup>

و بنا بر مبنای دوگانه که هم رضایت الهی (با بیان اوصاف هیئت حاکمه و عملکرد شرعی) و هم رأی مردم شرط است، تنها دولت و هیئت حاکمه‌ای عادل است که هم واجد شرایط شرعی باشد (چه به لحاظ صفات و چه به لحاظ رعایت ضوابط و احکام شرع در سیاستگذاری‌ها، قانونگذاری‌ها و برنامه‌ریزی‌ها) و هم رأی و گزینش مردمی را به گونه‌ای با خود داشته باشد و اگر دولت و هیئت حاکمه‌ای یکی از این دو ویژگی را نداشته باشد، دولتی ظالم و جائز خواهد بود.

۱. ر.ک: منتظری، درسات فی ولاية الفقیه، ج ۱، ص ۴۰۵.  
 ۲. البته نگارنده از میان فقهای امامیه کسی که این دیدگاه را قبول داشته باشد سراغ ندارد.



### ۳. نفی قانونگذاری دائم

یکی از ثمرات دیگری که بر تشریح اختصاصی الهی بار می‌شود، این است که حکومت فقط می‌تواند احکام و قوانین موقت جعل کند و حق قانونگذاری دائم را ندارد؛ چراکه چنین حقی به خداوند اختصاص دارد و تنها دلیل معتبر، واگذاشتن قانونگذاری موقت را به پیامبر(ص)، امام(ع) یا فقیه، یا فرد واجد شرایط دیگری به عنوان حاکم داده است و دلیل معتبری وجود ندارد که حق تشریح دائم را برای کسی غیر خداوند ثابت کند. آری، ادله گوناگونی درباره پیامبر(ص) وجود دارد که بسیاری از دانشوران فقه، اصول و کلام از این ادله حق تشریح دائم را برای خصوص پیامبر(ص) استفاده کرده‌اند،<sup>۱</sup> ولی در مقابل برخی دانشوران این حق را درباره غیر خداوند، حتی درباره پیامبر(ص) هم نپذیرفته‌اند؛<sup>۲</sup> هرچند نگارنده در جای دیگری اثبات کرده است که ادله معتبر این حق را برای پیامبر(ص) به اثبات می‌رسانند.<sup>۳</sup>

### ۴. حمل روایت بر حکم ولایی

در برخی روایات، دستورهایی را از پیامبر(ص) و امام(ع) نقل کرده‌اند که ظهور در استناد به پیامبر(ص) و یا امام(ع) دارد؛ بنا بر اختصاص قانونگذاری دائم به خداوند، باید این دستورها را حکم ولایی آنان دانست که در اینجا دو نمونه از آنها را توضیح می‌دهیم:

۱. طبق روایاتی که غالباً اهل سنت نقل کرده‌اند، پیامبر(ص) در یکی از جنگ‌ها از چند چیز نهی کردند که یکی از آنها ازدواج موقت بوده است.<sup>۴</sup>

اگر فرضاً پیامبر(ص) در روز خیبر چنین نهی‌ای کرده باشند، نمی‌توان این نهی را صادر از شأن ابلاغ حکم الهی دانست؛ چراکه نهی به پیامبر(ص) استناد داده شده است، نه به

۱. برای نمونه ر.ک: علامه طباطبایی، المیزان، ج ۱۹، ص ۲۱۰؛ منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۲، ص ۶۲۲؛ مکارم شیرازی، انوار الفقاهه، کتاب البیع، ج ۱، ص ۵۷۱.

۲. برای نمونه ر.ک: شیرازی، الفقه، ج ۹۹، ص ۱۱ و ۱۲؛ جوادی آملی، فلسفه حقوق بشر، ص ۱۱۴ و ۱۱۵.

۳. ر.ک: ضیائی فر، «ولایت پیامبر و امام بر تشریح»، فصلنامه علمی پژوهشی انجمن معارف، ش ۲۱، ص ۷۳ به بعد.

۴. ان النبی نهی یوم خیبر عن متعة النساء وعن لحوم الحمر الاهلیة (عسکری، معالم المدرستین، ج ۲، ص ۲۷۰؛ مسند احمد، ج ۱، ص ۱۰۳؛ سیوطی، سنن السنائی، ج ۶، ص ۱۲۶؛ بیهقی، السنن الکبری، ج ۷، ص ۲۰۱؛ هینمی، مجمع الزوائد، ج ۴، ص ۲۶۵؛ ابن حجر عسقلانی، فتح الباری، ج ۹، ص ۱۴۵؛ مبارکفوری، تحفة الاحوذی، ج ۴، ص ۲۲۵)؛ برخی اهل سنت گفته‌اند: در سند و متن این حدیث اختلافی نیست (ابن عبدالبر، التمهید، ج ۱۰، ص ۹۲). در برخی از نقل‌ها هم آمده است که: ان رسول الله(ص) نهی عن متعة النساء یوم الفتح (مفتی هندی، کنز العمال، ج ۱۶، ص ۵۲۵؛ جصاص، احکام القرآن، ج ۳، ص ۱۹۰).

خداوند؛ پس به ظاهر این استناد اخذ می‌شود، مگر اینکه قرینه قطعی برخلاف آن باشد پس نهی ظهور در نهی خود پیامبر(ص) دارد؛ از این رو، یا باید آن را نهی حکومتی دانست، یا نهی‌ای که پیامبر(ص) از شأن تشریح صادر کرده‌اند.

اگر کسی ولایت بر تشریح را حق اختصاصی خداوند دانست، در این صورت این نهی را باید نهی حکومتی بداند که به صورت طبیعی نهی‌ای موقتی خواهد بود، قراین هم این مطلب را تأیید می‌کنند، که یکی موقعیت جنگی<sup>۱</sup> و دیگری وحدت سیاق است.<sup>۲</sup>

و اگر کسی برای پیامبر(ص) هم ولایت بر تشریح قائل باشد، باید این مورد هم در روایات تشریحات پیامبر، ذکر می‌شد، همان‌گونه که موارد دیگری از تشریحات پیامبر(ص) ذکر شده است - یا دست‌کم قرینه‌ای بر تشریح پیامبر(ص) در آن وجود داشت.<sup>۳</sup>

البته پاسخ‌های دیگری هم از امثال این روایت داده شده که در جای خود بحث شده است.<sup>۴</sup> بلکه در برخی نقل‌ها توضیح داده شده است که نهی پیامبر(ص) از خوردن گوشت الاغ، اسب و... به دلیل موقعیت جنگی بوده است.

۲. طبق روایاتی دربارهٔ امیرالمؤمنین(ع) چنین آمده است: وضع امیرالمؤمنین صلوات‌الله علیه علی الخیل العتاق الراعیة فی کل فرس فی کل عام دینارین وجعل علی البراذین دیناراً؛<sup>۵</sup> امیرالمؤمنین - صلوات‌الله علیه - بر هر اسب اصیل عربی که با چریدن غذا داده می‌شود در هر سال دو دینار قرار داد و بر اسب غیر عربی یک دینار قرار داد.

ترکیب «وضع علی»، ظهور در جعل و تشریح اعم از دائم و موقت دارد؛ از این رو، این کار امیرالمؤمنین علی(ع) را یا باید صادر از شأن تشریح آن حضرت دانست یا صادر از شأن ولایت و حکومت؛ ولی چون در جای خود ثابت شده است که امامان اهل بیت(ع) ولایت بر

۱. امر و نهی‌هایی که در شرایط خاص به‌ویژه شرایط جنگی صادر می‌شود، ظهور در امر و نهی ولایی و حکومتی دارند، مگر اینکه قرینه‌ای برخلاف آنها وجود داشته باشد.

۲. در بسیاری از نقل‌ها علاوه بر «متعۃ النساء» امور دیگری چون «لحوم الحمر الاهلیة» آمده است و طبق صریح روایات دیگر، این امور از احکام شرعی حرام نیستند.

۳. همان‌گونه که امر و نهی پیامبر(ص) ظهور در امر و نهی خود پیامبر(ص) دارد، نه امر و نهی الهی و حمل به امر و نهی الهی به قرینه روشنی دارد، همین‌گونه هم قاعده و اصل اولی این است که امر و نهی پیامبر(ص) و امامی که عهده‌دار حکومت بوده است، این است از موضع حاکم امر و نهی می‌کند نه از موضع شارع و حمل بر صدور از شأن شارعیت، به قرینه نیاز دارد.

۴. برای نمونه ر.ک: کاشف‌الغطاء، کشف الغطاء، ج ۱، ص ۱۳۱ و ۱۳۲؛ نجفی، جواهر الکلام، ج ۳۰، ص ۱۳۰ به بعد؛ علامه طباطبائی، میزان، ج ۴، ص ۲۹۰-۲۹۳.

۵. کلینی، الفروع من الکافی، ج ۳، ص ۵۲۰.

تشریح ندارند<sup>۱</sup> و تشریح به خداوند اختصاص دارد،<sup>۲</sup> باید این قبیل روایات را صادرشده از شأن حکومتی آن حضرت دانست و حمل روایت بر صدور از شأن ابلاغ و تفسیر هم خلاف ظاهر است.<sup>۳</sup>

## گفتار چهارم: حکمت الهی

حکمت یکی از صفات خداوند است که بحث‌های دامنه‌داری را در کلام به همراه داشته و اشاعره و عدلیه (امامیه و معتزله) مباحثات علمی فراوانی درباره آن از جنبه‌های گوناگون داشته‌اند. حکمت الهی مبنای مسائل فقهی و اصولی فراوانی قرار گرفته است، بلکه یکی از مسائل کلامی است که بیشترین استفاده را در استنباط‌ها و استدلال‌های دانشوران فقه و اصول داشته است و به نظر می‌رسد که ظرفیت و پتانسیل بیشتری دارد و می‌توان بیش از این در استنباط فقهی از آن استفاده کرد و استدلال‌های فقهی دیگری را براساس آن سامان داد.<sup>۴</sup>

### تعریف حکمت

#### ۱. معنای لغوی

لغت‌نگاران معنای متعددی برای واژه «حکمت» ذکر کرده‌اند؛ نظیر منع،<sup>۵</sup> منع به منظور اصلاح،<sup>۶</sup> منع از جهل،<sup>۷</sup> اتقان و استواری<sup>۸</sup> و... به نظر می‌رسد می‌توان همه این معانی را به یک معنای واحد بازگردانید و آن منع از امر نامطلوب است؛ ولی امر نامطلوب در هر چیزی به حسب خودش است. به ساختمانی که استوار بنا شده، به گونه‌ای که از سستی و ریزش به

۱. برای نمونه ر.ک: عاملی، منتقى الجمال فی الاحادیث الصحاح والحسان، ج ۲، ص ۴۳۹؛ جوادی آملی، تفسیر تسنیم، ج ۱، ص ۲۱۱؛ ضیائی فر، جایگاه مبانی کلامی در اجتهاد، ص ۶۸۱ به بعد.

۲. یا بنا بر نظر برخی برای پیامبر(ص) در مواردی خاص این حق ثابت است (برای نمونه ر.ک: مکارم شیرازی، انوار الفقاهه، کتاب البیع، ج ۱، ص ۵۵۵).

۳. برخی فقیهان این روایت را صادر از شأن تفسیر یا تبلیغ امام(ع) دانسته‌اند، ولی آن را به استحباب حمل کرده‌اند (برای نمونه ر.ک: شیخ طوسی، الخلاف، ج ۲، ص ۵۴؛ عاملی، مدارک الاحکام، ج ۵، ص ۵۱؛ نجفی، جواهر الکلام، ج ۱۵، ص ۷۴؛ حکیم، مستمسک العروة الوثقی، ج ۹، ص ۵۹) ولی این حمل خلاف ظاهر ترکیب «وضع علی» است، خصوصاً با این وصف که فعل با وصف «امیرالمؤمنین» به حضرت استناد داده شده است و برای رفع ید از آن به قراین محکمی نیاز است. افزون بر آن حمل بر استحباب هم خلاف ظاهر روایت است و عدول از آن به قراین قوی نیاز است (برای نمونه ر.ک: منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۳، ص ۲۷).

۴. برای نمونه ر.ک: علامه حلی، انوار الملکوت فی شرح الیقوت، ص ۱۰۵ به بعد.

۵. برای نمونه ر.ک: فیومی، المصباح المنیر، ص ۱۴۷. ۶. برای نمونه ر.ک: راغب اصفهانی، المفردات، ص ۱۲۶.

۷. برای نمونه ر.ک: ابن فارس، ترتیب مقایس اللغة، ص ۲۲۵.

۸. برای نمونه ر.ک: رازی حنفی، مختار الصحاح، ص ۹۹.

دور است، ساختمان محکم می‌گویند. به استدلالی که خللی در آن وارد نمی‌شود، استدلال محکم و حکیمانه می‌گویند و به سخن یا رفتاری که از جهل و نادانی به دور است و تأثیر مطلوب دارد، سخن یا رفتار حکیمانه گفته می‌شود. به حکم قاضی حکم گفته می‌شود چون متخاصمین را از ادامه تخاصم و نزاع بازمی‌دارد و....

## ۲. معنای اصطلاحی

معنای محوری حکمت در اصطلاح متکلمان، تفاوت چندانی با معنای لغوی آن ندارد؛ وقتی گفته می‌شود: خداوند حکیم است، یعنی فعل وی بیهوده و بی‌هدف نیست و از عیب، سستی و زشتی به دور است. برای اینکه فعل شخص عبث نباشد و از کاستی و زشتی به دور باشد، هم آگاهی لازم است، هم اراده.<sup>۱</sup>

دانشوران کلام و فقه، هدفمندی و پیراستگی از قبیح را دو مصداق مهم حکمت خداوند ذکر کرده‌اند از این رو بحث را در دو عنوان پی می‌گیریم.

### الف) هدفمندی افعال الهی

معمولاً انسان نتایج و پیامدهای فعلی را تصور می‌کند در صورتی که پیامدهای مثبت آن کار بر پیامدهای منفی آن به نظرش غلبه داشت، به آن اقدام می‌کند و اگر برعکس پیامدهای منفی آن بر پیامدهای مثبت غلبه داشت، بدان اقدام نمی‌کند پس انجام دادن یک فعل به غلبه یافتن پیامدهای مثبت بر پیامدهای منفی آن فعل و ترک آن به عدم غلبه آن وابسته است، البته در نظر انجام‌دهنده و ترک‌کننده آن. ولی این به معنای تطابق آن با واقع نیست، بلکه بسیاری از اوقات، تشخیص افراد به خطا می‌رود و خیال می‌کنند فعلی که انجام می‌دهند کاملاً پیامدها و نتایج مثبت دارد، یا پیامدهای مثبتش غالب است، ولی در واقع پیامدهای منفی‌اش غالب است، یا تنها نتایج منفی دارد و همین‌گونه است ترک فعل. پس روشن می‌شود که انسان‌ها کارها را برای رسیدن اهداف و نتایجی انجام می‌دهند و معمولاً دست یافتن به منفعت یا مصلحتی که به شخص انجام‌دهنده برمی‌گردد، یکی از اهداف است، ولی آیا مطلب یادشده در مورد خداوند هم تصور دارد؟

۱. برای نمونه رک: علم‌الهدی، رساله الحدود والحقائق، چاپ‌شده در: رسائل الشریف المرتضی، المجموعة الثانية، ص ۲۶۸.

بدین معنا که آیا خداوند نیز کارهایش را برای دست یافتن به هدفی انجام می‌دهد؟ و اگر پاسخ مثبت است، آیا نتایج در افعال الهی به وی بازمی‌گردد یا به دیگران؟ این پرسش از دیرباز در میان متألهان، به‌ویژه متکلمان مسلمان مطرح بوده است. در پاسخ به این پرسش گروهی از متکلمان گفته‌اند: خداوند کمال و غنای مطلق است، کاستی و نیازی در وی متصور نیست، تا افعالش را به منظور رفع کاستی و نیاز انجام دهد؛ پس نمی‌توان برای افعال وی غرض و غایتی در نظر گرفت. این دیدگاه را اشاعره اظهار داشته‌اند.<sup>۱</sup>

در مقابل گروه دیگری گفته‌اند: در عین اینکه خداوند غنی و کامل مطلق است و از هرگونه نیاز و کاستی پیراسته است، از عبث و بیهودگی نیز پیراسته است؛ از این رو، افعال وی بی‌هدف نیستند، بلکه هدف و غایت دارند، ولی هدف افعال خداوند با هدف افعال انسان‌ها این تفاوت را دارد که معمولاً در انسان‌ها به منظور رفع نقص و کسب کمال است، ولی در خداوند استکمال یا رفع نقص نیست، تا با صفت غنا و کمال ناسازگار باشد، بلکه رسانیدن دیگر موجودات به کمال و غایت وجودی‌شان است. عدلیه (امامیه و معتزله) این دیدگاه را برگزیده‌اند.<sup>۲</sup>

### ب) پیراستگی از قبیح

یکی از معانی دیگری که از حکمت اراده می‌شود، پیراستگی از قبیح است. خداوند در عین اینکه بر انجام فعل قبیح قادر است، ولی آن را انجام نمی‌دهد.

قبیح فعلی است که فاعل آن مستحق نکوهش و کیفر است و حَسَن، فعلی است که فاعل آن لایق ستایش و پاداش است. برخی افعال درخور نکوهش و کیفرند و برخی درخور ستایش و پاداش. آیا همه افعال الهی حَسَن و درخور ستایش‌اند؟ در این صورت، باید افعال ناپسند (نظیر جرم‌ها و گناهان) و حوادث ناگوار (نظیر شُرور) را از افعال خداوند ندانست، یا باید همه حوادث جهان از جمله اعمال انسان‌ها (نظیر قتل و ناسزا) را به خداوند نسبت داد و در نتیجه گفت: برخی افعال خداوند ناپسند و قبیح‌اند.

گروهی مقتضای توحید افعالی را استناد همه افعال و حوادث جهان - از جمله افعال ناپسند انسان‌ها - به خداوند دانسته‌اند و از آنجا که برخی افعال انسان‌ها قبیح‌اند استناد افعال قبیح به خداوند را هم پذیرفته‌اند.<sup>۳</sup>

۱. برای نمونه ر.ک: غزالی، الاقتصاد، ص ۱۱۳؛ جرجانی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۲۰۲ و ۲۰۳.

۲. برای نمونه ر.ک: علامه حلی، کشف المراد، ص ۳۳۱.

۳. برای اطلاع بیشتر ر.ک: جرجانی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۶۰ به بعد.

در مقابل گروهی از متکلمان ساحت ربوبی را از افعال قبیح پیراسته دانسته‌اند و در عین حال مقتضای توحید افعالی را استناد جنبه ناپسند افعال انسان‌ها به خداوند ندانسته‌اند، بلکه گفته‌اند مقتضای توحید افعالی این است که قدرت انسان از قدرت خداوند است و فعل او متکی به قدرت خداست، ولی اینکه انسان این قدرت را به شکل پسندیده درمی‌آورد و با انتخاب خود به ناتوانی کمک می‌کند یا آن قدرت خداداد را به شکل ناپسندی درمی‌آورد و به انتخاب خود به فردی ناتوان ظلم می‌کند، مستند به انسان است، نه خداوند؛ چراکه صرفاً قدرت دادن مستند به خداست.<sup>۱</sup> نظیر اینکه جایگاه‌دار بنزین به افراد بنزین می‌فروشد؛ شخصی این بنزین را می‌خرد و به ناحق مغازه دیگری را آتش می‌زند ولی شخص دیگری این بنزین را می‌خرد و با ماشین خود افراد را به مقصدشان منتقل می‌کند؛ آنچه به صاحب جایگاه بنزین مستند است فروش بنزین و در نتیجه قدرت دادن استفاده از آن به افراد است، ولی اینکه خریدار بنزین به شکل پسندیده از آن استفاده کند، یا به شکل ناپسند، مستند به فروشنده بنزین نیست؛ چراکه بنا به فرض، فرد دریافت‌کننده فردی مختار و دارای اراده است. آری در مثل مواردی که فرد دریافت‌کننده فاقد اراده، یا مقدمات آن به گونه‌ای باشد که در اختیار قرار دادن به منزله به کار بردن مستقیم آن است، این فعل، فعل اعطاکننده به حساب خواهد آمد و وی در ستایش انجام فعل پسندیده یا نکوهش فعل ناپسند شریک خواهد بود، بلکه در مواردی اصلاً فعل وی به حساب خواهد آمد. افزون بر این، خداوند از یک سو به قبح افعال آگاهی دارد و از سوی دیگر به انجام کارهای زشت نیازی ندارد، نه تنها مقتضی برای انجام آنها وجود ندارد، بلکه با توجه به علم خداوند به قبح فعل صارف از آن نیز وجود دارد؛ پس صدور کار زشت از خداوند محال است و ساحت وی از انجام آن پیراسته است.<sup>۲</sup>

### نتایج

دانشوران علم فقه از حکمت خداوند به صورت‌های مختلفی در اجتهاد و فقهات استفاده کرده‌اند؛ همان‌گونه که می‌توان شیوه‌های دیگری هم بدان افزود و در مجموع به شکل‌های ذیل از آنها استفاده کرد:

۱. برای اطلاع بیشتر ر.ک: شیخ طوسی، الاعتقادات، چاپ‌شده در: الرسائل العشر، ص ۱۰۵؛ همو، تلخیص المحصل، ص ۳۲۵.
۲. برای اطلاع بیشتر از آن ر.ک: علامه حلی، کشف المراد، ص ۳۳۰؛ بحرانی، قواعد المرام فی علم الکلام، ص ۱۱۱.

### ۱. موافقت مفاد روایت با حکمت خداوند، قرینه‌ای بر اعتبار آن

برای اعتبار روایت غیر متواتر مبانی و وجوه گوناگونی ذکر شده است یک مبنا حجیت تبعیدی خبر ثقه است. براساس این مبنا، قراین تأثیر چندانی بر اعتبار روایت ندارند،<sup>۱</sup> ولی بنا بر مبنای حجیت خبر موثوق الصدور (مبنای مختار) قراین در حصول وثوق و اطمینان نقش تعیین‌کننده‌ای دارند. اموری نظیر همخوانی مفاد روایت با حکمت خداوند می‌تواند قرینه‌ای برای حصول وثوق و اطمینان به صدور روایت باشد.

### ۲. مخالفت مفاد روایت با حکمت خداوند، قرینه‌ای بر عدم اعتبار آن

بنا بر حجیت تبعیدی خبر ثقه، در صورتی که مفاد خبر به صورت قطعی با حکمت شارع سازگار نباشد، در این صورت خبر واحد حجت نخواهد بود؛ ولی بر مبنای حجیت خبر موثوق الصدور، در صورتی که مفاد خبری با حکمت شارع سازگار نباشد، در این صورت اطمینان و وثوق به صدور خبر حاصل نخواهد شد؛ در نتیجه وثوق و اطمینان به صدور آن خبر حاصل نخواهد شد.

### ۳. حکمت خداوند، قرینه‌ای در مقام استظهار

در تفسیر متون به صورت کلی و خصوص متون دینی، قراین و شواهد نقش فراوانی دارند. قراین و شواهد گاه از سنخ گفتار و نوشتارند و گاه از زمره قراین لبیّ اند، نظیر مبانی عقلی و کلامی.

حکمت شارع یکی از قراینی است که در تفسیر کلام وی بسیار کاربرد دارد؛ برای مثال، آیاتی که به عدالت، احسان، اصلاح، معروف و... فرامی‌خواند آیاتی که از ظلم، اعتداء، فحشا، منکر، اکل مال به باطل و... بازمی‌دارد، درباره این آیات این پرسش مطرح شده است که آیا آیات به واقع این امور امر و نهی می‌کند، یا به آنچه از نظر شارع عدالت، احسان، اصلاح، معروف، ظلم، اعتداء، فحشا، منکر و کل مال به باطل است.

برخی گفته‌اند: این قبیل آیات به آنچه نزد شارع از امور یادشده به حساب می‌آید امر و نهی می‌کنند؛ از این رو، باید نظر شارع را درباره عدالت، احسان، اصلاح، معروف، منکر،

۱. از این رو، طرفداران این دیدگاه گفته‌اند: ضمیمه کردن چیزی که حجت نیست به چیزی که حجت است، فایده‌ای ندارد (برای نمونه ر.ک: حسینی بهسودی، مصباح الاصول (تقریرات درس خارج اصول آیت‌الله خویی)، ج ۳، ص ۴۱۵).

ظلم و اکل مال به باطل فقط به واسطه تفسیر معصومان(ع) فهمید و آنها را امتثال کرد؛<sup>۱</sup> ولی در مقابل گروهی از فقها گفته‌اند: این قبیل آیات به آنچه در واقع عدالت، احسان، اصلاح، ظلم، اکل مال به باطل است امر و نهی می‌کنند و فهم عرف مردم، راه شناخت امور یاد شده است. آری، ممکن است شارع به صورت موردی دریافت و تلقی اهل عرف را قبول نداشته باشد و آن را تخطئه کند، ولی تا وقتی که آن را تخطئه نکرده، همان تلقی عرفی معتبر است،<sup>۲</sup> نه اینکه در امتثال امور یاد شده باید منتظر تفسیر شارع بود؛ چراکه باعث می‌شود شارع حکیم ما را به امتثال اموری که اصلاً شناخته شده نیست، فرابخواند و ما را از اموری که اصلاً شناخته شده نیست، نهی کند و چنین دستورهایی لغو هستند و از شارع حکیم صادر نمی‌شوند.<sup>۳</sup>

#### ۴. استفاده از حکمت خداوند در رفع اجمال

گاه مفاد آیه یا روایت صریح‌اند و گاه مفاد آنها ظاهر در معنایی هستند و گاه دو یا چند احتمال دربارهٔ مفاد آیه یا روایت داده می‌شود در صورتی که آیه یا روایت ظاهر یا صریح در معنایی باشد چون صریح و ظاهر حجت است بدان تمسک می‌شود، ولی در صورتی که آیه یا روایت مجمل باشد به قراین و شواهد نیاز است تا از آن رفع اجمال شود. گاه می‌توان از حکمت الهی در رفع اجمال استفاده کرد.

#### ۵. حکمت الهی باعث رفع ظهور

برخی اوقات هنگامی که به مفاد آیه یا روایت به خودی خود نگاه می‌کنیم، ظاهر در معنایی

۱. برای نمونه ر.ک: بحرانی، الدرر النجفیه من الملتقطات الیوسفیه، ج ۲، ص ۳۴۵ به بعد؛ همو، الحدائق الناضرة، ج ۱، ص ۲۷ و ج ۶، ص ۳۵۵.

۲. بسیاری از فقها این مطلب را که فهم عرفی راه فهمیدن و تفسیر خطابات شارع است، بیان کرده‌اند (برای نمونه ر.ک: محقق اردبیلی، مجمع الفائدة والبرهان، ج ۸، ص ۳۸۷؛ نراقی، عوائد الایام، ص ۵۷؛ نجفی، جواهر الکلام، ج ۵، ص ۳۰۹؛ ج ۱۳، ص ۹۹-۹۸؛ شیخ انصاری، کتاب الزکاة، ص ۲۹۸؛ امام خمینی، کتاب البیع، ج ۱، ص ۴۸۷؛ ج ۳، ص ۴۶۷؛ ج ۴، ص ۷۶ و ۲۱۹؛ ج ۵، ص ۱۳۹ و ۲۵۶؛ علی اکبریان (به کوشش)، گفتگو با آیت الله صانعی، چاپ شده در: قاعده عدالت در فقه امامیه، ص ۲۵۵).

۳. استاد بزرگوار حضرت آیت الله تبریزی این مطلب را دربارهٔ آیه «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالِكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبُطْلِ» (نساء، ۲۹) بیان کرده است (ر.ک: تبریزی، ارشاد الطالب الی التعلیق علی المکاسب، ج ۱، ص ۱۳). به این مطلب در لابه‌لای کلمات دیگر فقیهان هم اشاره شده است (برای نمونه ر.ک: نجفی، جواهر الکلام، ج ۱۳، ص ۹۹؛ طباطبایی یزدی، حاشیه المکاسب، ج ۱، ص ۱۳؛ آخوند خراسانی، حاشیه المکاسب، ص ۱۴۷، ۱۸۳؛ اصفهانی، حاشیه المکاسب، ج ۳، ص ۱۰؛ سبحانی، نخبه الازهار فی احکام الخیار (تقریرات درس خارج فقه آیت الله شیخ الشریعة اصفهانی)، ص ۴۲؛ امام خمینی، همان، ج ۲، ص ۱۳۴).



است، ولی هنگامی که مفاد آن را با حکمت الهی می‌سنجیم می‌بینیم که مفاد آن با حکمت الهی سازگار نیست؛ از این رو، آیه یا روایت معتبر از ظهور می‌افتد و دچار اجمال یا ابهام می‌شود. در مورد پیشین حکمت خداوند ظهورساز شده بود و در اینجا حکمت خداوند ظهورشکن است.

#### ۶. حکمت خداوند قرینه انصراف

یکی از ابزارها و ضوابط استنباط، استفاده از انصراف است. از این رو فقیهان در استنباط، به انصراف آیات و روایات بسیار تمسک می‌کنند. یکی از زمینه‌هایی که باعث انصراف و در نتیجه تضييق مفاد ابتدایی ادله می‌گردد، حکمت شارع است که برخی از نمونه‌های آن را نقل می‌کنیم:

۱. مفاد روایات معتبر - نظیر حدیث رفع<sup>۱</sup> - آن است که اکراه و تقیه سبب جواز محرمات می‌گردد، ولی این سؤال در میان فقها مطرح گردیده است که: آیا عروض عنوان ثانوی اکراه و تقیه، باعث تجویز همه محرمات می‌گردد، یا در این زمینه باید تفصیل داد؟

مقتضای اطلاق ادله تجویزکننده و عدم انصراف آن به موارد خاص این است که همه محرمات الهی با عروض عنوان ثانوی اکراه حلال می‌شوند، ولی بسیاری از فقیهان به این اطلاق تن نداده‌اند؛ برخی میان حق الله و حق الناس تفاوت گذاشته و گفته‌اند: اکراه باعث حلیت خصوص حرام‌هایی می‌شود که حق الله است، ولی محرماتی که حق الناس است، نظیر قتل، با اکراه حلال نمی‌شوند. برخی دیگر میان محرمات بسیار مهم و محرمات معمولی تفاوت گذاشته و گفته‌اند: عروض عنوان اکراه و تقیه باعث حلال شدن محرمات معمولی می‌شود، ولی باعث حلال شدن محرمات بسیار مهم نمی‌شود. برخی از محرمات در ارتکاز متشرعه از محرمات بسیار مهم هستند، مثل محو قرآن کریم با تمام نسخه‌های آن، تأویل قرآن به گونه‌ای که مخالف ضروریات دین و مذهب باشد و باعث گمراهی مردم گردد، محو کعبه و از بین بردن آثار آن، محو مرقد پیامبر(ص) و امامان اهل بیت(ع) و امثال این امور.

دللی که در این زمینه آورده شده انصراف ادله تجویزکننده است؛ بدین بیان:

۱. رفع عن امتی تسعة: الخطاء والنسیان، و ما اکرهوا علیه، و ما لا یعلمون و ما لا یطیقون و ما اضطروا الیه والحسد والطیبة والتفکر فی الوسوسة فی الخلق ما لم ینطق بشفة (مجلسی، بحارالانوار، ج ۱۰۸، ص ۷۱)؛ اهل سنت هم سه مورد اول (خطا، نسیان، اکراه) را از پیامبر(ص) نقل کرده‌اند (برای نمونه ر.ک: البانی، ارواء الغلیل، ج ۸، ص ۱۹۴؛ متقی هندی، کنز العمال، ج ۴، ص ۲۳۳).

ادله تجویزکننده از حلال کردن امثال این محرمات الهی منصرف است؛ چراکه یکی از اغراض شارع از تجویز محرمات الهی، حفظ و بقای دین، مذهب، نمادها و معالم آن است و شارع حکیم قانونی را جعل نمی‌کند و چیزی را حلال نمی‌کند که باعث از بین رفتن دین، مذهب و معالم آن گردد؛ چراکه با غرض وی سازگار نیست.<sup>۱</sup>

۲. مقتضای اطلاق ادله معتبر این است که ازدواج مرد با دختر بچه، هرچند شیرخوار باشد - صحیح است و همه آثار ازدواج موقت نظیر محرمیت‌های سببی بر آن بار می‌شود، ولی برخی فقیهان در این اطلاق تشکیک کرده‌اند و ادله جواز ازدواج موقت را از این مورد منصرف دانسته‌اند؛ بدین بیان:

غرض شارع حکیم از تجویز ازدواج موقت امکان استمتاع زوجین است ولی در دختر بچه‌ای که مثلاً شیرخوار است چنین استمناعی برای هیچ‌یک از طرفین امکان ندارد؛ پس ادله تجویز ازدواج موقت اطلاق ندارد و از چنین مواردی منصرف است.<sup>۲</sup>

#### ۷. حکمت خداوند، باعث تقیید و تخصیص ادله

یکی از نتایجی که بر حکمت الهی بار می‌شود، تقیید اطلاق ادله است. یکی از ضوابط و ابزارهای فقه استفاده از اطلاق کلام شارع است. از این رو فقیهان در بسیاری موارد، به اطلاق آیات و روایات تمسک کرده و کوشیده‌اند با تمسک به اطلاق، مدعای خود را به اثبات برسانند؛ ولی در برخی موارد اطلاق کلام شارع را مقید ساخته‌اند. مقید اطلاق کلام شارع گاه دلیل خاص لفظی است که در آیه یا روایت دیگری آمده است و گاه استناد به دلیل عقلی است و گاه استناد به مبانی کلامی نظیر حکمت شارع است. این مطلب نمونه‌های گوناگونی در استنباط‌های فقیهان دارد که برخی از آنها را نقل می‌کنیم.

۱. در متون دینی مراتب مختلفی برای امر به معروف و نهی از منکر ذکر شده است؛ یکی از مراتب آن، مرتبه‌ای است که به دخالت فیزیکی و اقدام عملی نیاز دارد؛ نظیر زدن، مجروح کردن، زندانی کردن و کشتن. این پرسش در فقه مطرح گردیده است آیا ادله امر به معروف و نهی از منکر به گونه‌ای اطلاق دارند که حتی این مرتبه از این دو تکلیف الهی برای هرکس مشروع باشد و هرکس به عنوان امر به معروف و نهی از منکر دیگری را بزند یا

۱. رک: امام خمینی، المکاسب المحرمه، ج ۲، ص ۱۴۷؛ چاپ جدید، ج ۲، ص ۲۲۱؛ همو، رساله فی التقیه، چاپ شده در: الرسائل، ج ۲، ص ۱۷۷.

۲. برای نمونه رک: قمی، جامع الشتات، ج ۴، ص ۴۶۲؛ اصفهانی، صراط النجاة، ج ۲، ص ۸۸.

زندانی کند یا مجروح نماید، بلکه حتی بکشد؟ یا اینکه اطلاق این ادله تقیید خورده و منحصر به جایی شده است که مستلزم دخالت فیزیکی نیست؟

برخی فقها به اطلاق ادله امر به معروف و نهی از منکر وفادار مانده و گفته‌اند: به صورت مطلق برای هرکس این مرتبه هم مشروع، بلکه واجب است.<sup>۱</sup>

ولی برخی در مقابل، اطلاق این ادله را تقیید زده‌اند و ادله گوناگونی به عنوان مقید ذکر کرده‌اند که یکی از آنها حکمت شارع است. بدین بیان که تشریح این مرتبه از امر به معروف و نهی از منکر برای هرکس باعث فساد و هرج و مرج می‌شود و چنین تشریحی با حکمت خداوند سازگار نیست؛ پس مراد وی نیست و تجویز نشده است.<sup>۲</sup>

۲. ظاهر ابتدایی برخی آیات و روایات این است که همه مؤمنان به اجرای برخی احکام جزایی فراخوانده شده‌اند - نظیر حدّ سرقت<sup>۳</sup> و حدّ زنا<sup>۴</sup> - گروه بسیاری از فقیهان گفته‌اند: هر مؤمنی حق اجرای حدود و احکام جزایی را ندارد، بلکه این حق با شرایط و صفات خاصی برای مؤمنان است و ادله گوناگونی به عنوان مقید اطلاق این ادله آورده شده که یکی از آنها استناد به حکمت الهی است، بدین بیان که: شارع مقدس اجرای حدود و احکام کیفری را برای هرکس تشریح نکرده است؛ چراکه این تشریح مطلق باعث هرج و مرج و اختلال نظام جامعه می‌شود و اختلال نظام و هرج و مرج مبعوض شارع حکیم است.<sup>۵</sup>

#### ۸. قرینیت حکمت خداوند در فهم غیر الزام یا الزام

غالب دانشوران فقه و اصول صیغه و ماده «امر» را ضابطه‌ای برای فهم حکم الزامی و جوب دانسته‌اند؛ همان‌گونه که صیغه و ماده نهی را ضابطه‌ای برای فهم حکم الزامی حرمت دانسته‌اند و تا قرینه قوی‌تری به دست نیاید از این دو ضابطه عدول نمی‌کنند. یکی از قراینی که می‌تواند در حمل بر غیر الزام به کار گرفته شود، مخالفت مفاد روایت با حکمت خداوند در صورت حمل بر الزام است. همان‌گونه که گاه ممکن است در استنباط حکم الزامی تشکیک یا تردید صورت گیرد. در این هنگام حکمت شارع را می‌توان قرینه‌ای بر حکم

۱. برای نمونه ر.ک: حلی، الجامع للشرائع، ص ۲۴۳.

۲. برای نمونه ر.ک: نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۳۸۳؛ منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۲، ص ۲۱۸؛ ضیائی‌فر، «مبانی اختیارات نظام اسلامی در جلوگیری از بدحجابی»، چاپ شده در: حجاب مسئولیت و اختیارات دولت اسلامی، ج ۱، ص ۲۴۷.

۳. مانده، ۳۸.

۴. نور، ۲.

۵. برای نمونه ر.ک: نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۳۸۵؛ موسوی خویی، مبانی تکملة المنهاج، ج ۱، ص ۲۲۵.

الزامی دانست که نمونه فقهی آن بحث احتکار است. به رغم اینکه روایاتی با ظهور قوی وجود دارند که از احتکار نهی می‌کنند،<sup>۱</sup> ولی برخی فقهای امامیه احتکار را صرفاً مکروه دانسته‌اند،<sup>۲</sup> نه حرام. از این رو، برخی فقیهان برای تقویت استظهار حرمت، به حکمت شارح نیز تمسک کرده‌اند.<sup>۳</sup>

#### ۹. موافقت با حکمت شارح، قرینه تقویت‌کننده صدور از شأن ابلاغ

همان‌گونه که در بحث شؤون معصومان(ع) گفته شده است، پیامبر(ص) و امام(ع) شؤون گوناگونی داشته‌اند؛ نظیر شأن ابلاغ حکم الهی، شأن حکومتی، شأن عادی و... معمولاً فقیهان قاعده اولی را صدور روایت از شأن ابلاغ حکم شرعی الهی می‌دانند و تا هنگامی که قرینه معتبری برخلاف آن اقامه نشود، از آن دست برنمی‌دارند. برخی هم گفته‌اند که قاعده اولی در این زمینه وجود ندارد (یا در خصوص غیر عبادات یا به صورت مطلق). به هر حال، کسی که معتقد است مثلاً در غیر عبادات قاعده اولی مبنی بر صدور از شأن ابلاغ حکم شرعی وجود ندارد، به قراینی تمسک می‌کند. یکی از قراینی که می‌تواند در این زمینه مفید باشد، موافقت مفاد روایت، با حکمت خداوند است و برای کسی که قائل است قاعده اولی در این زمینه وجود دارد، این موافقت باعث تقویت قاعده اولی می‌گردد.

#### ۱۰. مخالفت مفاد روایت با حکمت خداوند، قرینه‌ای بر عدم صدور از شأن ابلاغ حکم

همان‌گونه که گذشت معصومان(ع) شؤون گوناگونی داشته‌اند و غالباً فقیهان قاعده اولی را صدور از شأن ابلاغ حکم شرعی دانسته‌اند و تا هنگامی که قرینه‌ای برخلاف آن یافت نشود، روایت را بر این شأن حمل می‌کرده‌اند. یکی از قراینی که می‌تواند باعث حکم به عدم صدور روایت از شأن ابلاغ شود، مخالفت مفاد روایت با حکمت خداوند است. همچنین اگر فقهی معتقد شد در غیر عبادات چنین قاعده اولی وجود ندارد، می‌تواند از آغاز به این قرینه اعتماد کند یا مخالفت مفاد روایت با حکمت خداوند را یکی از قراین عدم صدور روایت از شأن ابلاغ حکم به حساب آورد.

۱. نظیر روایت «ایاک ان تحتکر» (کلینی، الکافی، ج ۵، ص ۱۶۵، حدیث ۲).

۲. برای نمونه رک: شیخ مفید، المقنعه، ص ۶۱۶؛ شیخ طوسی، المبسوط، ج ۲، ص ۱۹۵؛ علامه حلی، مختلف الشیعه،

۳. برای نمونه رک: امام خمینی، کتاب البیع، ج ۳، ص ۶۰۸.

برای نمونه، از پیامبر(ص) نقل شده است که فرمود: «من قتل قتیلًا فله سلبه؛ هر کس که جنگجویی را بکشد آنچه از او می‌گیرد، مال خودش است».

مقتضای قاعده اولی این است که این روایت بیانگر حکم شرعی دائمی است، ولی آن را حکم شرعی دائمی دانستن با حکمت شارع سازگار به نظر نمی‌رسد؛ چراکه شارع حکیم، کاری را که باعث اختلال نظام می‌شود، انجام نمی‌دهد، حال چه در امور سیاسی باشد، چه در امور اقتصادی چه در امور نظامی، بلکه حفظ نظم و انسجام در امور نظامی مطلوبیت بیشتری دارد؛ در حالی که این دستور در برخی موارد باعث اختلال نظام لشکر اسلام و در نهایت شکست آن و پیروزی دشمن می‌شود، پس این قرینه یکی از قراینی است که دائمی بودن این دستور را تضعیف می‌کند.

#### ۱۱. مخالفت مفاد روایت با حکمت خداوند، قرینه‌ای بر صدور تقیه‌ای

امامان اهل‌بیت(ع) غالباً در شرایط تقیه‌ای زندگی می‌کرده‌اند. از این رو، برای حفظ مکتب اهل‌بیت(ع) یا حفظ جان و زندگی پیروان، گاه احکام شرعی را به شکل تقیه‌ای و موافق با دیدگاه‌های اهل سنت بیان می‌کرده‌اند. پس در بسیاری از روایات احتمال صدور تقیه‌ای وجود دارد. دانشوران فقه و اصول قاعده اولی را این می‌دانند که امام در مقام بیان حکم واقعی است. از این رو، حکم موضوع در شرایط ویژه و ثانوی، نظیر حکم تقیه‌ای را خلاف اصل و قاعده اولی دانسته‌اند و عدول از آن را به دلیل و قرینه معتبری وابسته می‌دانند. یکی از قراینی که می‌تواند در این زمینه مفید باشد، این است که مفاد روایت با حکمت خداوند سازگار نباشد.

#### ۱۲. موافقت مفاد دلیل با حکمت خداوند، یکی از مرجحات در هنگام تعارض

گاه میان دو دلیل معتبر تعارض ابتدایی وجود دارد و می‌توان به صورت عقلایی میان آن دو سازگاری برقرار کرد؛ نظیر تخصیص، تقیید، حکومت و امثال آن. ولی گاه تعارض به گونه‌ای است که نمی‌توان آن دو را سازگار کرد. در این صورت باید روایتی را که دارای مزیت است مقدم داشت. در روایات معتبر مواردی به عنوان مرجح در هنگام تعارض دو روایت ذکر شده است که اصطلاحاً به آن مرجحات منصوصه می‌گویند؛ نظیر موافقت با کتاب و مخالفت با رأی اهل سنت. برخی دانشوران فقه و اصول گفته‌اند: فقط این مرجحات در هنگام تعارض اعتبار دارند و مرجحات دیگر فاقد اعتبارند (دیدگاه اکتفا به مرجحات

منصوصه). برخی از آنان گفته‌اند: هر چیزی که باعث اقریبیت صدور یکی از دو دسته روایت متعارض شود، معتبر است (دیدگاه تعدی از مرجحات منصوصه). بنا بر دیدگاه تعدی از مرجحات منصوصه، می‌توان حکمت خداوند را یکی از مرجحات هنگام تعارض به حساب آورد؛ بلکه، بنا بر دیدگاه اکتفا به مرجحات منصوصه هم می‌توان از حکمت خداوند استفاده کرد. بدین بیان که حکمت خداوند مطلبی است که در قرآن کریم آمده است و مراد از موافقت با کتاب صرفاً موافقت با عموم یا اطلاق آیه خاصی نیست پس حکمت خداوند می‌تواند یکی از مرجحات قرار گیرد.

#### ۱۳. موافقت با حکمت خداوند، قرینه اهمیت بیشتر یکی از دو حکم متزاحم

گاه دو دلیل اثبات‌کننده: حکم شرعی، با هم ناسازگاری ندارند (مثل باب تعارض نیست که ناسازگار باشند)، بلکه دو دلیل با هم سازگارند، ولی این مکلف است که نمی‌تواند در محدوده زمانی خاصی دو تکلیف متوجه به خود را انجام دهد. مثلاً در یک زمان هم مسجد را از نجاست تطهیر کند و هم نماز فریضه‌اش را به جای آورد، یا هم شخصیت مهمی که نجات جانش واجب است از غرق شدن نجات دهد و هم فرد معمولی را که آن هم نجات جانش واجب است، نجات دهد؛ گرچه ظاهر ابتدایی اطلاق دو خطاب، وی را می‌گیرد، ولی چون هر دو کار مقدور وی نیست، بیش از یکی از دو خطاب به وی متوجه نیست و تنها خطاب تکلیف مهم‌تر، به وی متوجه است.

اهمیت یکی از دو تکلیف از دیگری، در برخی موارد روشن است؛ ولی در برخی موارد دشوار است و باید به کمک قراین و شواهد تکلیف معلوم‌الاهمیه یا محتمل‌الاهمیه را شناخت. به نظر می‌رسد یکی از قراینی که می‌تواند در این زمینه مفید باشد، موافقت بیشتر یکی از دو تکلیف با حکمت خداوند است.

#### ۱۴. نقش تعدیل‌کنندگی شارع در غیر عبادات

شارع در زمینه عبادات نقش بنیانگذاری دارد. بدین معنا که شارع همه آنچه مربوط به امر عبادی بنیان نهاده شده است - از ماهیت، کیفیت، اجزاء، شرایط و موانع - تعیین کرده و آنها را بیان می‌کند، ولی شارع در غیر عبادات نقش بنیانگذاری و تأسیسی ندارد؛ چراکه غیر عبادات نهادها، قوانین، قراردادهای و مناسباتی هستند که مردم برای تنظیم و تمشیت

امورشان در زمان‌ها و مکان‌های مختلف بنیان نهاده و آن را به کار گرفته‌اند. این امور از جامعه‌ای به جامعه دیگر انتقال یافته‌اند و احیاناً متناسب با فرهنگ و نیازهای زمانی و مکانی یک جامعه تغییراتی پیدا کرده‌اند، برخی ویژگی‌ها و شرایط آنها کم یا اضافه گردیده و سرانجام با یک سلسله اصلاح و تعدیل‌هایی پذیرفته شده و به کار گرفته شده‌اند.

شارع اسلام هم در برخورد با آداب و رسوم، نهادها، قوانین عصر ظهور خود، نقش اصلاحگری و تعدیل‌کنندگی داشته، نه اینکه بنا داشته تا در زمینه‌های مختلف اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و... از اساس نهادها، قوانین و مقررات جدیدی وضع کند، بلکه همان قوانین، مقررات و نهادها و... را با اهداف خویش سنجیده و آنچه که با اهدافش ناسازگار بوده اصلاح و تعدیل کرده و غالباً همان قوانین، مقررات و نهادها را پذیرفته است و حداکثر اصلاح و تعدیل‌هایی جزئی و موردی در آنها صورت داده است و در برخی موارد آنها را رد کرده و آنچه را اصلاً با اهدافش ناسازگار نبوده است، امضا کرده است.

شارع درباره معاملات به معنای گسترده آن، نقش بنیانگذاری نداشته، بلکه نقش تعدیل‌کنندگی و اصلاحگری داشته است. از این رو، در تفسیر آیات و روایات در زمینه غیر عبادات باید این نقش را در نظر داشت. همان‌گونه که برخی از فقیهان این نقش را در نظر داشته و با توجه به آن از آیات و روایات استنباط به عمل آورده‌اند که نمونه‌هایی از آن را بعد از نقل کلامی از امام خمینی می‌آوریم.

امام خمینی در یکی از نامه‌های خویش که در پاسخ به نامه یکی از شاگردان و اعضای دفتر استفتای خود نوشته چنین می‌آورد:

این جانب لازم است از برداشت جنابعالی از اخبار و احکام الهی اظهار تأسف کنم. بنا بر نوشته جنابعالی زکات تنها برای مصارف فقرا و سایر اموری است که ذکرش رفته است و اکنون که مصارف به صدها مقابل آن رسیده است راهی نیست و «رهان»، «سَبَق» و «رِمایه» مختص است به تیر و کمان و اسب‌دوانی و امثال آن، که در جنگ‌های سابق به کار گرفته می‌شده است و امروز هم تنها در همان موارد است. و «انفال» که بر شیعیان «تحلیل» شده است، امروز هم شیعیان می‌توانند بدون هیچ مانعی با ماشین‌های کذایی جنگل‌ها را از بین ببرند و آنچه را که باعث حفظ و سلامت محیط زیست است را نابود کنند و جان میلیون‌ها انسان را به خطر بیندازند و هیچ‌کس هم حق نداشته باشد مانع آنها باشد، منازل و مساجدی که در خیابان‌کشی‌ها برای حل معضل ترافیک و حفظ جان هزاران نفر مورد احتیاج است،

نباید تخریب گردد و امثال آن. و بالجمله آن‌گونه که جنابعالی از اخبار و روایات برداشت دارید، تمدن جدید به کلی باید از بین برود و مردم کوخ‌نشین بوده و یا برای همیشه در صحراها زندگی نمایند.<sup>۱</sup>

براساس همین نگاه، ایشان در تحلیل مفاد آیه انفال پنج احتمال را مطرح می‌کنند، سپس بر محور ارتکاز عقلایی آن احتمال‌ها را بررسی می‌کند و دیدگاه خود را که ولایت خداوند و رسول خدا بر انفال ولایت سرپرستی و تصرف است - نه مالکیت شخصی - ذکر کرده و در وجه آن چنین می‌آورند:

این وجه [وجه مختار] بهترین وجه و مطابق با اعتبار عقلایی و موافق با بنای دولت‌هاست که زمین‌ها اعم از بایر و آباد طبیعی، ملک دولت است و اسلام در امور سیاسی و امثال آن چیزی برخلاف آنچه نزد عقلاست نیاورده است، مگر در مواردی که مفسده‌ای داشته است.<sup>۲</sup>

این مطلب که اسلام چیزی برخلاف آنچه نزد عقلاست نیاورده است و اظهار نظرهای شارع در امور اجتماعی جنبه تأییدی دارند، نه جنبه تأسیسی در لابه‌لای کلمات ایشان به صورت مکرر آمده است.<sup>۳</sup>

#### ۱۵. نفی تکلیف الزامی در صورت نقض غرض

فرد عاقل حکیم همیشه مسئله مهم‌تر را بر مسئله کم‌اهمیت‌تر مقدم می‌دارد و مسئله اصلی را بر مسئله فرعی مقدم می‌شمارد. روش شارع حکیم نیز چنین است. از این‌رو، هنگام تراحم میان دو حکم، حکم مهم‌تر، بر مطلوبیت باقی می‌ماند و حکم کم‌اهمیت‌تر از مطلوبیت می‌افتد. براساس همین روش حکیمانه شارع، فقیهان در مواردی گفته‌اند که حکم از مطلوبیت می‌افتد، یا اساساً مطلوبیت ندارد که نمونه‌هایی از آنها را نقل می‌کنیم:

۱. کسی که شیعه امامیه نبوده و عباداتش را طبق دیدگاه امامیه انجام نداده است، وقتی به مذهب شیعه امامیه اعتقاد پیدا می‌کند، آیا باید عبادات گذشته نظیر نماز را قضا کند، یا قضای آنها واجب نیست؟ برخی فقها به عدم وجوب قضا فتوا داده‌اند و استدلالی که در این زمینه فراهم آورده‌اند مبتنی بر حکمت الهی است بدین بیان که: اگر چنین شخصی به قضای

۱. امام خمینی، صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۱۵۰-۱۵۱. ۲. ر.ک: همو، کتاب البیع، ج ۳، ص ۲۴.

۳. ر.ک: همان، ص ۴۱، ۵۶ و ۵۸؛ ج ۲، ص ۱۱۴ و برای اطلاع بیشتر ر.ک: ضیائی‌فر، مکتب فقهی امام خمینی، ص ۲۶۷ به بعد.



نمازها و عبادات گذشته‌اش مکلف شود از مذهب امامیه رویگردان می‌شود و این با حکمت شارع سازگار نیست.<sup>۱</sup>

نظیر همین استدلال را برخی از فقها دربارهٔ عدم وجوب قضای عبادات کافری که اسلام انتخاب می‌کند، آورده‌اند.<sup>۲</sup>

۲. آیا می‌توان به دشمنان در جنگ امان داد و برای پیروزی آنها را به قتل رسانید. معمولاً فقها این کار را که اصطلاحاً غدر گفته می‌شود، جایز ندانسته‌اند و در این زمینه به ادله‌ای تمسک کرده‌اند که از زمره آنها این است که این کار باعث رویگردانی مردم از اسلام می‌شود بدین معنا که: عدم شکست یا پیروزی در جنگ یکی از واجبات است و واجب دیگر حفظ چهره اسلام و عدم نفرت مردم از اسلام است، ولی از آنجا که حفظ چهره اسلام و عدم نفرت آنان واجبی مهم‌تر است؛ از این رو، پیروزی در جنگ با اموری که چهره مکتب را مخدوش می‌کند، نظیر غدر، جایز نخواهد بود.<sup>۳</sup>

۳. شهادت دادن، یکی از موازین حکم و قضاوت کردن است؛ حال اگر بعد از حکم قاضی روشن شد که شاهدان به دروغ شهادت داده‌اند، آیا باید حکم قاضی نقض شود یا حفظ چهره نظام قضایی مهم‌تر است و به صرف آشکار شدن دروغ‌گویی شاهدان، حکم قاضی نقض نمی‌شود؟ برخی حفظ چهره نظام قضایی را مهم‌تر دانسته و به عدم جواز نقض حکم قاضی فتوا داده‌اند.<sup>۴</sup> برخی از فقها این استدلال را برای عدم جواز نقض حکم قاضی به صورت کلی آورده‌اند.<sup>۵</sup>

۴. مجازات جرم قوادی، ۷۵ ضربه شلاق است؛ برخی افزون بر آن تراشیدن سر وی و اعلام نام وی در میان مردم شهر و تبعید قواد از آن شهر را بدان اضافه کرده‌اند. از آیات و روایات معتبر به دست می‌آید که شارع دربارهٔ زنان بنای بر تحفظ و تستر دارد و آشکارشدن نام و حیثیات آنها، مطلوب شارع نیست؛ حال اگر زنی مرتکب جرم قیادت شد آیا نام وی اعلام می‌شود یا از شهر محل سکونتش تبعید می‌شود، یا چون این امور دربارهٔ زنان مطلوب شارع نیست؛ فقط مجازات شلاق دربارهٔ وی اجرا می‌شود. برخی به دلیل اهمیت بیشتر تحفظ و تستر در زنان این دو مجازات را دربارهٔ زنان تجویز نکرده‌اند.<sup>۶</sup>

۱. ر.ک: محقق اردبیلی، مجمع الفائدة والبرهان، ج ۳، ص ۲۱۳.

۲. برای نمونه ر.ک: علامه حلی، منتهی المطلب، چاپ قدیم، ج ۲، ص ۶۰۲.

۳. برای نمونه ر.ک: نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۷۸.

۴. برای نمونه ر.ک: فخرالمحققین، ایضاح الفوائد، ج ۳، ص ۴۸۶.

۵. برای نمونه ر.ک: شهید اول، القواعد والفوائد، ج ۱، ص ۳۲۲.

۶. برای نمونه ر.ک: شهید ثانی، الروضة البهیة، ج ۹، ص ۱۶۵.

۱۶. اختصاص نداشتن اجرای حدود به امام معصوم (ع)

در نظر گروهی از فقیهان امامیه، اجرای حدود از اختیارات امام معصوم (ع) است. به صورت طبیعی اجرای این قبیل احکام در دوران عدم حضور معصوم (ع) مطلوب نخواهد بود، مگر اینکه در دلیل اختصاص اجرای حکم به معصوم (ع) خدشه شود، یا دلیل دیگری نیابت و کالت غیر معصوم (ع) - نظیر فقیه عادل - را در این زمینه ثابت کند.

در باره برخی از احکام اختلاف نظر وجود دارد. برخی فقها اجرای آن را از اختیارات اختصاصی معصوم (ع) دانسته و در نتیجه گفته‌اند: اجرای آن در زمان غیبت مشروع نیست.<sup>۱</sup> در مقابل، گروهی از فقها اجرای آن را از اختیارات اختصاصی معصوم (ع) ندانسته و در این زمینه به ادله‌ای تمسک کرده‌اند که یکی از آنها حکمت الهی است. بدین بیان که شارع حکیم احکام جزایی و حدود را به منظور کاهش جرم و جنایت و حفظ جامعه از فساد و تباهی وضع کرده است و این هدف، همان‌گونه که مقتضی اجرای این احکام در زمان حضور معصوم (ع) است، مقتضی اجرای آنها در زمان غیبت او نیز هست.<sup>۲</sup>

۱۷. اختصاص داشتن اقامه نماز جمعه به امام معصوم (ع)

یکی از احکامی که فقهای امامیه درباره آن در عصر غیبت امام معصوم (ع) اختلاف نظر دارند، اقامه نماز جمعه است. طبق نقل برخی فقها سه نظر درباره آن در عصر غیبت وجود دارد: وجوب تعینی، وجوب تخییری میان نماز جمعه و نماز ظهر، مشروعیت نداشتن آن در عصر غیبت.<sup>۳</sup> برای هر یک از این دیدگاه‌ها ادله‌ای ذکر شده است یکی از ادله‌ای که برای عدم مشروعیت نماز جمعه در عصر غیبت ذکر شده، مبنای کلامی حکمت است. بدین بیان که واجب گردانیدن نماز جمعه در زمان عدم حضور امام معصوم (ع) یا منصوب خاص وی، باعث فتنه و اختلاف میان مردم می‌شود و درباره شارع حکیم این گمان نمی‌رود که به عملی دستور دهد که باعث فتنه و جدال میان مردم می‌گردد.<sup>۴</sup>

۱. برای نمونه ر.ک: ابن‌ادریس، السرائر، ج ۲، ص ۲۴؛ خوانساری، جامع المدارک، ج ۵، ص ۴۱۱-۴۱۲؛ سیدمرتضی، الشافی، ج ۱، ص ۲۰۹؛ همو، رساله فی غیبة الحجج، رسائل الشریف المرتضی، المجموعة الثانية، ص ۲۹۸.

۲. برای نمونه ر.ک: موسوی خویی، مبانی تکملة المنهاج، ج ۱، ص ۲۲۴.

۳. برای نمونه ر.ک: بهایی عاملی، العقد الحسینی، ص ۳۱؛ علامه حلی، مختلف الشیعه، ج ۲، ص ۲۳۷؛ نجفی، جواهر الکلام، ج ۱۱، ص ۱۵۱.

۴. برای نمونه ر.ک: غروی تبریزی، التفتیح فی شرح العروة الوثقی (تقریرات درس خارج فقه آیت‌الله خویی)، کتاب الصلاة، ج ۱، ص ۴۳-۴۴. البته در این کتاب این استدلال نقل و سپس نقد شده است.

## گفتار پنجم: لطف الهی

«لطف»، «خیرخواهی» و «رحمت» از صفات خداوند هستند و در اندیشه کلامی امامیه مبنای قاعده لطف قرار گرفته‌اند و مسائل کلامی فراوانی با آنها به اثبات رسیده‌اند.<sup>۱</sup> به این مسئله در اصول<sup>۲</sup> و فقه<sup>۳</sup> استناد شده است. افزون بر آن، به نظر می‌رسد می‌توان برخی مسائل فقهی و اصولی را بر پایه آن استوار ساخت که در اینجا مسائل فقهی مبتنی بر لطف را بررسی می‌کنیم.

### تعریف و اقسام لطف

#### ۱. معنای لغوی

لغت‌نگاران معانی متعددی برای لطف ذکر کرده‌اند، نظیر نیکی، احسان، رفق، شفقت، نرمی و...<sup>۴</sup> که به تصریح برخی آنها به هم نزدیک هستند<sup>۵</sup> و شاید بتوان رقت و رفق را معنای اصلی آن دانست.<sup>۶</sup>

#### ۲. معنای اصطلاحی

از آنجا که برای لطف اقسام گوناگونی ذکر شده، باید هر یک از اقسام را ذکر کنیم تا معنای اصطلاحی هر قسم روشن گردد:

**الف) لطف تکوینی:** لطف تکوینی خیرخواهی و رحمتی است که خداوند نسبت به همه موجودات دارد و همه آنها را در مسیر تکامل وجودی‌شان به پیش می‌برد. مثلاً قرار دادن غریزه در حیوان یک نوع لطف تکوینی است که حیوان را به سوی تأمین بسیاری از نیازهایش به پیش می‌برد. همچنین ریزه‌کاری‌هایی که در اعضا و جوارح انسان وجود دارد و وی را در برابر بسیاری از حوادث و آسیب‌ها ایمن می‌سازد، نوعی لطف تکوینی است.

---

۱. برای نمونه ر.ک: شیخ مفید، النکت الاعتقادیه، چاپ‌شده در: مؤلفات الشیخ المفید، ج ۱، ص ۳۵؛ عاملی نباطی، الصراط المستقیم، ج ۱، ص ۱۲۸.  
۲. برای نمونه ر.ک: شیخ طوسی، العده فی اصول الفقه، ج ۲، ص ۶۳۰؛ قدسی، انوار الاصول (تقریرات درس خارج اصول آیت‌الله مکارم شیرازی)، ج ۲، ص ۴۰۳.  
۳. برای نمونه ر.ک: شهید ثانی، الروضة البهیة، ج ۱، ص ۲۶۲.  
۴. برای نمونه ر.ک: فراهیدی، ترتیب کتاب العین، ج ۳، ص ۱۶۳۷؛ راغب اصفهانی، المفردات، ص ۴۵۰؛ ابن فارس، ترتیب مقایس اللغه، ص ۸۸۷.  
۵. برای نمونه ر.ک: فیومی، المصباح المنیر، ص ۵۵۳.  
۶. برای نمونه ر.ک: سبحانی، مفاهیم القرآن، ج ۶ (اسماؤه و صفاته فی القرآن الکریم)، ص ۴۱۸.

ب) **لطف تشریحی:** لطف تشریحی، لطف و رحمتی است که خداوند برای هدایت موجودات دارای آگاهی، اراده و اختیار انجام می‌دهد تا آنان با اختیار خود راه صحیح را برگزینند، بعثت پیامبران و فرورستاندن کتاب‌های آسمانی نمونه‌ای از لطف تشریحی الهی است.<sup>۱</sup>

ج) **لطف مُحَصِّل:** لطف مُحَصِّل آن لطفی است که اگر انجام نگیرد، هدف الهی از آفرینش انسان تحقق نمی‌یابد؛ نظیر دادن قدرت و عقل به انسان به منظور امتثال تکالیف، بعثت پیامبران به منظور نشان دادن راه سعادت، بیان وظایف انسان، الگو و مربی عملی بودن آنان در پیمودن مسیر کمال و....

د) **لطف مقرب:** لطف مقرب لطفی است که اگر صورت نگیرد، هدف الهی تحقق می‌یابد، ولی به صورتی نیست که با استقبال گسترده‌ای روبه‌رو شود. از این‌رو، شارع برای افزایش استقبال یک نوع تسهیلات و مشوق‌ها و محذرهایی قرار می‌دهد تا انسان‌های بیشتری به امتثال تکالیف روی آورند. نظیر قرار دادن ثواب و پاداش برای انجام اعمال پسندیده و قرار دادن کیفر و عقاب برای انجام اعمال ناپسند. ناگفته نماند که مشوق‌ها و محذرها هیچ‌گاه به گونه‌ای نیستند که اختیار را از مکلف سلب کنند و وی را به انجام فعل پسندیده و مطلوب و ترک فعل ناپسند مجبور نمایند.<sup>۲</sup>

لطف تکوینی محل بحث نیست و لطف تشریحی هم در ضمن لطف مُحَصِّل و مقرب بحث می‌شود. بنابراین، محل بحث ما، لطف مُحَصِّل و لطف مقرب هستند. آیا چنین لطفی بر خداوند لازم است؟ بدین معنا که آیا مقتضای لطف و رحمت الهی آن است که با بعثت پیامبران و فرستادن کتاب‌های آسمانی خیر و سعادت انسان‌ها را بیان کند؟ آیا مقتضای لطف و رحمت الهی کم کردن فاصله میان آگاهی دادن و عمل کردن انسان‌ها به خوبی‌ها و پرهیز کردن از اعمال ناپسند است؟ به سخن دیگر، آیا مقتضای لطف الهی این است که بستر و شرایط مناسب‌تری را برای انجام اعمال پسندیده و پرهیز از اعمال ناپسند فراهم آورد؟ یا این بسترسازی لازمه رحمت و لطف الهی نیست؟

تقریباً در لزوم لطف مُحَصِّل میان عدلیه اختلافی نیست<sup>۳</sup> ولی درباره لطف مقرب اختلاف است. گروهی علاوه بر لطف مُحَصِّل، لطف مقرب را هم واجب دانسته و گفته‌اند:

۱. برای نمونه ر.ک: طالقانی، کاشف الاسرار، ج ۱، ص ۹۴.

۲. مکی عاملی، الهیات (تقریرات درس آیت الله سبحانی)، ج ۲، ص ۴۷ و ۴۸.

۳. البته اشاعره لطف محصل را واجب ندانسته‌اند (ر.ک: اشعری، الابانة عن اصول الدیانة، ص ۹۷؛ غزالی، الاقتصاد،

ص ۱۰۲؛ جرجانی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۲۰۰.

افزون بر بیان احکام الهی، زمینه‌سازی برای انجام حکم الهی هم بر شارع حکیم لطیف لازم است.

در آیات و روایات نیز اشاره‌هایی به لطف محصل و مقرب شده است که در اینجا نمونه‌ای از آنها را نقل می‌کنیم:

امیرمؤمنان علی(ع) می‌فرماید:

ایها الناس ان الله تبارک و تعالی لما خلق خلقه أراد ان یكونوا علی آداب رفیعة و اخلاق شریفة فعلم انهم لم یكونوا کذلک الا بان یعرفهم ما لهم و ما علیهم و التعریف لا یكون الا بالأمر و النهی و الأمر و النهی لا یجتمعان الا بالوعد و الوعد لا یكون الا بالترغیب و الوعد لا یكون الا بالترغیب و الترهیب و الترهیب لا یكون الا بضد ذلك؛<sup>۱</sup> ای مردم! همانا خداوند تبارک و تعالی، هنگامی که انسان‌ها را آفرید، خواست تا آنان بر آدابی بلندمرتبه و خوی‌های شریف باشند، پس دانست که آنان این‌گونه نخواهند بود، مگر آنچه را به نفع و ضرر آنان است، به آنان بشناساند و شناساندن محقق نمی‌شود مگر با امر و نهی، و امر و نهی امثال نمی‌شوند مگر با وعده و وعید، و وعده محقق نمی‌شود مگر با ترغیب و تشویق کردن و وعید محقق نمی‌شود مگر با ترهیب و ترساندن، و ترغیب و تشویق کردن محقق نمی‌شود مگر با آنچه انسان به آن میل دارد و دیده‌ها از آن لذت می‌برد و ترهیب و ترساندن پدید نمی‌آید مگر با ضد آن.

برخی در توضیح دلالت این حدیث بر لطف مقرب آورده‌اند: جمله «الامر و النهی لا یجتمعان الا بالوعد و الوعد» اشاره به این نکته دارد که امثال امر و نهی و تأثیر آنها در دل مردم، وابسته به ثواب و عقاب است و اگر این دو نباشند، حرکتی به سوی انجام تکالیف نیست، مگر از جانب عارفان بالله که خداوند را نه به جهت شوق به بهشت و نه از روی ترس جهنم، عبادت می‌کنند.<sup>۲</sup>

۱. مجلسی، بحارالانوار، ج ۵، ص ۳۱۶، ح ۱۳. به روایات دیگری هم در این زمینه می‌توان تمسک کرد (برای نمونه ر.ک: همان، ج ۲۳، ص ۳۲، ح ۵۲؛ کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۷۰، ح ۳). همچنین دانشوران کلام به آیات و روایات دیگری هم تمسک کرده‌اند (برای اطلاع بیشتر ر.ک: مظفر، دلائل الصدق، ج ۲، ص ۲۴؛ خرازی، قاعده لطف، ص ۲۸؛ شبّر، حق‌الیقین فی معرفة اصول الدین، ص ۷۶؛ مکی عاملی، الاهیات علی هدی الکتاب و السنة (تقریرات درس آیت‌الله سبحانی)، ج ۲، ص ۴۹ به بعد).  
۲. ر.ک: همان، ص ۵۰.

## نتایج

دانشوران علم فقه، از لطف الهی در استنباط احکام فقهی به صورت‌هایی استفاده کرده‌اند. افزون بر آن، می‌توان به شکل‌های دیگری هم در اجتهاد از آنها استفاده کرد که در اینجا به بیان آنها می‌پردازیم:

## ۱. موافقت مفاد روایت با لطف الهی، قرینه‌ای بر اعتبار آن

در حجیت خبر غیر متواتر مبانی مختلفی وجود دارد که دو مبنای مهم در دوره‌های متأخر عبارت‌اند از:

الف) حجیت تبعیدی خبر ثقه؛ ب) حجیت خبر موثق‌الصدور.

بنا بر حجیت تبعیدی خبر ثقه، قراین، تأثیری در اعتبار روایت ندارند، مگر اینکه باعث حصول قطع شوند. ولی بر مبنای حجیت خبر موثق‌الصدور در صورتی که وثوق و اطمینان به صدور خبری حاصل نشده باشد، موافقت مفاد روایت با لطف الهی ممکن است اطمینان به صدور روایت را حاصل کند. در این صورت، موافقت مفاد روایت با لطف الهی قرینه‌ای بر اعتبار روایت خواهد شد.

## ۲. مخالفت مفاد روایت با لطف الهی، قرینه‌ای بر عدم اعتبار

بنا بر مبنای حجیت تبعیدی خبر ثقه در شرایطی که مفاد خبر به صورت قطعی با لطف الهی سازگار نباشد، در این صورت خبر واحد حجت نخواهد بود، ولی بر مبنای حجیت خبر موثق‌الصدور اگر روایتی بدون سنجش مفاد آن با لطف الهی، وثوق‌آور و حجت باشد، ولی هنگامی که مفاد آن بررسی می‌شود، روشن گردد که با لطف الهی سازگار نیست؛ در این صورت اطمینان و وثوق به صدور خبر به دست نمی‌آید و در نتیجه از حجیت و اعتبار ساقط می‌گردد.

## ۳. قرینیت لطف الهی در تعیین مفاد آیه یا روایت

گاه آیه یا روایت صریح یا ظاهر در معنایی هستند. در این صورت، چون صریح و ظاهر کلام حجت است، بدان عمل می‌شود، ولی گاه آیه یا روایت نه تنها صریح نیستند، بلکه ظهور هم ندارند، بلکه دو یا چند احتمال درباره آن داده می‌شود، در این صورت به قرینه یا قراینی نیاز

است تا مفاد آیه یا روایت تعیین شوند. یکی از قراینی که می‌تواند در تعیین مفاد آیه یا روایت به کار آید، لطف الهی است.

#### ۴. لطف الهی باعث رفع ظهور

گاهی وقتی مفاد آیه یا روایت به خودی خود مورد توجه قرار می‌گیرد، در معنایی ظهور دارد، ولی گاه مفاد آن را با لطف خداوند می‌سنجیم. در این صورت می‌بینیم که مفاد آن با لطف الهی سازگاری ندارد و به همین لحاظ توجه به لطف الهی سبب می‌شود ظهور ابتدایی آیه یا روایت معتبر از بین برود و آیه یا روایت دچار اجمال یا ابهام شود. در اینجا لطف الهی برخلاف مورد پیشین که ظهور ساز شده بود، ظهور شکن است.

#### ۵. لطف الهی باعث انصراف

گاه مفاد آیه یا روایت بدون لحاظ امور دیگر معنای عامی را افاده می‌کند، ولی هنگامی که برخی امور دیگر مورد توجه قرار می‌گیرند، باعث انصراف به بخشی از معنا می‌شود. امور متعددی در پیدایش انصراف می‌توانند مؤثر باشند که یکی از آنها لطف الهی است.

#### ۶. لطف الهی باعث تخصیص و تقیید ادله

گاه مفاد آیه یا روایت عام و گسترده است، ولی در مقابل، دلیل معتبری بر تخصیص و تقیید آن وجود دارد. دلیل مخصّص و مقیدگاه دلیل لفظی معتبر و گاه دلیل عقلی معتبر است. یکی از ادله معتبر، لطف الهی است.

#### ۷. مخالفت با لطف الهی، قرینه‌ای برای حمل بر غیر الزام

همان‌گونه که دانشوران فقه و اصول گفته‌اند، صیغه و ماده «امر» دلالت بر الزام وجوبی می‌کند و صیغه و ماده «نهی» دلالت بر الزام تحریمی، مگر اینکه قرینه‌ای بر عدم الزام وجود داشته باشد. یکی از قراینی که می‌تواند در زمینه عدم الزام به کار آید لطف الهی است.

#### ۸. موافقت مفاد روایت با لطف الهی، قرینه تقویت‌کننده شأن ابلاغ

معصومان (ع) شوون گوناگونی داشته‌اند. نظیر شأن ابلاغ حکم الهی، یا شأن حکومت، شأن

عادی و.... برخی گفتارها و رفتارهای آنان برخاسته از شأن بیان حکم شرعی نبوده است. بسیاری از دانشوران فقه و اصول گفته‌اند: اصل اولی آن است که هر گفتار و رفتاری برخاسته از شأن ابلاغ حکم شرعی است، مگر اینکه خلاف آن ثابت شود و برخی هم گفته‌اند: قاعده اولی در این زمینه وجود ندارد.

در صورتی که مفاد روایت با لطف الهی سازگار باشد، می‌توان آن را تقویت‌کننده قاعده اولی صدور از شأن ابلاغ دانست و اگر کسی گفت قاعده اولی در این زمینه وجود ندارد و باید به قراین و شواهد موردی مراجعه کرد، موافقت مفاد روایت با لطف الهی، قرینه مناسبی در این زمینه است.

همچنین مخالفت مفاد روایت با لطف الهی می‌تواند قرینه‌ای بر عدم صدور از شأن ابلاغ باشد. بنا بر مبنای کسانی که قاعده اولی را صدور از شأن ابلاغ می‌دانند، این قاعده تا زمانی کارایی دارد که قرینه‌ای برخلاف آن نباشد. بنابراین، هنگامی که قرینه‌ای برخلاف آن بود از قاعده اولی دست برداشته می‌شود و بنا بر دیدگاه کسانی که قاعده اولی در غیر عبادات یا به صورت کلی وجود ندارد در این صورت مخالفت مفاد روایت با لطف الهی قرینه‌ای بر عدم صدور از شأن تبلیغ خواهد بود.

#### ۹. مخالفت مفاد روایت با لطف الهی، قرینه حمل بر صدور تقیه‌ای

امامان اهل‌بیت(ع) غالباً در شرایط تقیه‌ای زندگی می‌کرده‌اند. از این رو، برخی از روایات آنان به منظور بیان حکم اولی الهی نیست، بلکه حکمی است که به منظور حفظ مکتب، یا جان و زندگی پیروان مکتب اهل‌بیت(ع) موافق با دیدگاه‌های فقهی اهل سنت صادر شده است. پس احتمال صدور تقیه‌ای در روایات وجود دارد. دانشوران فقه و اصول برای نفی این احتمال، قاعده اولی در گفتار و رفتار امام را بیان حکم واقعی اولی دانسته‌اند و تنها در صورتی از این قاعده اولی عدول کرده‌اند که دلیل و قرینه معتبری برخلاف آن وجود داشته باشد. یکی از اموری که می‌تواند در این زمینه قرینه به حساب آید، مخالفت مفاد روایت با لطف الهی است.

#### ۱۰. موافقت مفاد روایت با لطف الهی، یکی از مرجحات در هنگام تعارض

در صورتی که میان دو دلیل معتبر تعارضی وجود داشته باشد و نتوان میان آنها به شیوه مقبول عقلایی سازگاری ایجاد کرد، نوبت به قواعد باب تعارض می‌رسد که بنا بر مشهور



باید روایت دارای مزیت را مقدم داشت. در روایات معتبری، اموری نظیر موافقت یک دسته روایت با کتاب و مخالفت با دیدگاه‌های فقهی اهل سنت به عنوان مرجح ذکر گردیده است (مرجحات منصوصه). برخی فقط مرجحات یادشده در روایات معتبر را حجت دانسته‌اند (دیدگاه اکتفا) و گروهی، از مرجحات منصوصه تعدی کرده‌اند و گفته‌اند: هر چیزی که باعث اقربیت صدور یکی از دو دسته روایت متعارض به واقع شود، معتبر است.

بنا بر دیدگاه تعدی از مرجحات منصوصه، می‌توان لطف الهی را یکی از مرجحات در هنگام تعارض به شمار آورد؛ بلکه بنا بر دیدگاه عدم تعدی از مرجحات منصوصه هم می‌توان لطف الهی را مرجح دانست. بدین بیان که لطف الهی مطلبی است که در قرآن کریم آمده است و مراد از موافقت با کتاب فقط موافقت با عموم یا اطلاق آیه‌ای خاص نیست؛ پس لطف الهی را هم می‌توان مرجح به شمار آورد. برای نمونه، در روایاتی آمده است که تجری و قصد کردن فعل قبیح گناه و عقاب ندارد. در مقابل، روایاتی وجود دارند که نیت و قصد گناه را هم مستوجب عقاب می‌دانند. این دو دسته روایات با هم متعارض‌اند<sup>۱</sup> و باید آن دسته از روایاتی را که دارای مزیت هستند ترجیح داد و روایت مخالف و مرجوح را طرح کرد. برخی دانشوران فقه و اصول روایات عفو از نیت سوء را چون با قاعده لطف ناسازگار است مردود دانسته‌اند؛ بدین بیان که مقتضای قاعده لطف این است که شارع، مکلف را از عصیان دور و به اطاعت نزدیک گرداند و روایاتی که معفو بودن قصد معصیت را مطرح می‌کنند با این قاعده لطف و هدف شارع سازگار نیستند؛ چراکه مانع از قصد معصیت را برمی‌دارند.<sup>۲</sup>

#### ۱۱. موافقت با لطف الهی، قرینه اهمیت بیشتر یکی از دو حکم متزاحم

گاه دو دلیل اثبات کننده حکم با هم سازگارند، ولی توجه هر دو خطاب به مکلف معقول نیست؛ چراکه مکلف قادر نیست هر دو تکلیف را با هم امتثال کند. در این صورت به حکم عقل، باید آن تکلیفی امتثال شود که اهمیتش احراز شده است و در صورت احراز نشدن باید محتمل‌الاهمیه امتثال گردد.

اهمیت بیشتر برخی تکالیف از برخی دیگر روشن تر است، ولی برخی موارد دیگر دشوار است و باید به کمک قراین و شواهد تکلیف معلوم‌الاهمیه یا محتمل‌الاهمیه را به

۱. بسیاری از دانشوران اصول این دو دسته روایات را گردآوری کرده‌اند (برای نمونه ر.ک: حسینی حائری، مباحث الاصول (تقریرات درس خارج اصول آیت‌الله صدر)، ج ۱، ص ۲۸۸ به بعد.

۲. برای نمونه ر.ک: موسوی خویی، اجوادالتقریرات (تقریرات درس خارج اصول آیت‌الله نائینی)، ج ۲، ص ۳۲.

دست آورد. به نظر می‌رسد یکی از اموری که در این زمینه می‌تواند قرینه به شمار آید موافقت و سازگاری بیشتر یکی از دو تکلیف با لطف الهی است.

### گفتار ششم: خاتمیت نبوت

خاتمیت نبوت و رسالت پیامبر گرامی اسلام (ص) یکی از مسائل کلامی تأثیرگذار بر علم فقه است. اصل ختم نبوت، یکی از ضروریات دین اسلام است. قرآن کریم، پیامبر گرامی اسلام (ص) را خاتم النبیین<sup>۱</sup> معرفی کرده است و در روایات معتبر فراوانی با تعبیرهای متفاوتی آمده است که پیامبر گرامی اسلام (ص) مهر ختام بر طومار پُربرکت نبوت زدند و پس از وی دیگر پیامبر و رسولی نخواهد آمد.<sup>۲</sup>

#### ۱. معنای خاتمیت

«خاتم النبیین» در قرآن کریم به دو صورت قرائت شده است:<sup>۳</sup> خاتِم با کسر تاء که اسم فاعل از ختم است؛ یعنی پایان‌دهنده و خاتَم با فتح تاء، به معنای «ما یُختمُ به»، یعنی چیزی که به واسطه آن به امری خاتمه می‌دهند. پس چه اسم فاعل باشد، چه اسم آلت، هر دو این معنا را می‌دهند که پیامبر گرامی اسلام (ص) پایان‌دهنده و ختم‌کننده دفتر نبوت است.<sup>۴</sup>

۱. «مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ» (احزاب، ۴۰).  
به جز این، آیه ۱۴۳ سوره بقره، آیه ۹ سوره حجر، آیه ۸۱ سوره آل عمران، از آیاتی دانسته شده است که به خاتمیت دلالت می‌کند (برای نمونه ر.ک: مطهری، خاتمیت، ص ۱۹ و ۲۰).  
۲. یکی از احادیثی که شیعه و سنی به صورت مستفیض، بلکه متواتر نقل کرده‌اند، حدیث منزلت است که پیامبر (ص) خطاب به حضرت علی (ع) فرمود: «انْتَ مَنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى الْآتَانِ لَا نَبِيَّ بَعْدِي» (برای نمونه ر.ک: کلینی، الروضة من الکافی، ج ۸، ص ۱۰۷؛ کوفی، مناقب الامام امیرالمؤمنین (ع)، ج ۱، ص ۳۵۵؛ قمی، مئة منقبة من مناقب امیرالمؤمنین (ع)، ص ۹۱؛ نسائی، فضائل الصحابة، ص ۱۴؛ صنعانی، المصنّف، ج ۱۱، ص ۲۲۶؛ اسکافی، المعیار و الموازنه، ص ۷۰)؛ در روایت دیگر با عبارت‌های دیگری آمده است، نظیر «انا خاتم الانبياء» (برای نمونه ر.ک: ابن شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب، ج ۳، ص ۵۴؛ عراقی، اهمية الحديث عند الشيعة، ص ۱۷۲؛ متقی هندی، کنز العمال، ج ۱۲، ص ۲۷۰).

یا در روایت نبوی آمده است: «ختم بی الانبياء» (طیالسی، مسند ابی داود و طیالسی، ص ۲۴۷)؛ در روایت نبوی دیگری آمده است: «فجئت فختمت الانبياء» (سعید ایوب، ابتلاءات الامم، ص ۱۵۵؛ صحیح مسلم، ج ۷، ص ۶۵)؛ در زیارات پیامبر (ص) آمده است: «الخاتم لما سبق والفتاح لما استقبل» (قولویه قمی، کامل الزیارات، ص ۳۶۸؛ شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۶، ص ۲۵ و ۵۷؛ شیخ مفید، الاختصاص، ص ۷۷؛ هبثی، مجمع الزوائد، ج ۱۰، ص ۱۶۳).  
در روایت دیگری آمده است: «انا اول الانبياء خلقاً و آخرهم بعثاً» (حویزی، تفسیر نور الثقلین، ج ۴، ص ۲۸۴؛ میلانی، نفعات الازهار، ج ۱۸، ص ۱۲۹؛ صالحی شامی، سبل الهدی و الرشاد فی سیرة خیر العباد، ج ۱، ص ۶۸).

۳. استاد مطهری می‌گوید: آیه را قراء سبعة از قدیم، هم «خاتِم النبیین» خوانده‌اند و هم «خاتَم النبیین» خوانده‌اند و این هم اشکالی ندارد که یک کلمه را دو جور بخوانیم و هر دو جور هم صحیح باشد (نیز ر.ک: آل‌کاشف‌الغطاء، الفردوس الاعلی، ص ۷۴).

۴. خاتِم النبیین یعنی پایان‌دهنده پیغمبران، اما «خاتَم» همین معنا و مفهوم را می‌بخشد به علاوه یک مفهوم اضافه‌ای

## ۲. تفسیرها از ختم نبوت

تفسیرها و تحلیل‌های متفاوتی از ختم نبوت ارائه شده است. در تفسیری، ختم نبوت به معنای ختم وحی تشریحی دانسته شده است. در تفسیری دیگر، ختم نبوت به معنای پیمودن و بالا رفتن از همه مراحل کمال و تقرب که برای بشر متصور است به حساب آمده است. در تفسیر سوم، ختم نبوت به معنای پایان یافتن قطع ارتباط و خبردهی میان آسمان و زمین شمرده شده است و در تفسیر چهارم، ختم نبوت به معنای ختم شریعت و دیانت تصور شده است که در اینجا برخی از مشهورترین این تفسیرها را توضیح می‌دهیم.

### تفسیر اول: ختم دین و شریعت

برخی ختم نبوت را به معنای ختم دین و احکام شرعی تصور کرده‌اند. از کلمات اقبال لاهوری چنین تفسیری به دست می‌آید. وی پس از اینکه از ختم نبوت به پایان گرفتن دستگاه پیامبری<sup>۱</sup> تعبیر می‌کند، درباره پیامبر(ص) می‌آورد:

پیامبری را می‌توان به نوعی خودآگاهی عرفانی توصیف کرد که «تجربه اتحادی» در او میل به فیضان دارد و در پی فرصت‌هایی است تا نیروهای اجتماع را دوباره جهت دهد و اصلاح و بازسازی کند.<sup>۲</sup>

وی پس از آنکه جهان را به دو دنیای جدید و قدیم تقسیم می‌کند، که در دنیای قدیم بیشتر وحی نقش داشته و در دنیای جدید بیشتر عقل استقرائی و کاوشگر نقش دارد، درباره پیامبر گرامی اسلام و ختم نبوت چنین می‌آورد:

به نظر می‌رسد پیامبر اسلام میان دنیای قدیم و جدید قد برافراشته است تا آنجا که به منبع وحی او ارتباط پیدا می‌کند، به دنیای کهن تعلق می‌یابد و از آن قسمت که با روح [پیام] وحی او در ارتباط است، به دنیای جدید مربوط می‌شود. حیات، منابع دیگری از معرفت را که با جهت جدیدش تناسب داشته باشد، در

که آن مفهوم اضافه این است که در اینجا موضوع رسالت و نبوت تشبیه شده است به یک نامه‌ای که پایان می‌دهد و نویسنده آن نامه، نقش و مهر خود را در پایان آن می‌زند و در پایان نامه خودش را به وسیله آن مهر معرفی می‌کند، پس باز هم مفهومش پایان دادن است، اما این مفهوم اضافه را هم دارد که این مهری است که با آن این طومار بسته شد (همان، ص ۱۸)؛ و نیز ر.ک: مکارم شیرازی، پیام قرآن، ج ۸: نبوت خاصه در قرآن مجید، ص ۳۹۹؛ به بعد؛ همو و دیگران، تفسیر نمونه، ج ۱۷، ص ۳۳۸؛ جوادی آملی، تفسیر موضوعی قرآن کریم، وحی و نبوت در قرآن، ص ۴۰۰؛ به بعد؛ سبحانی، مفاهیم القرآن، ج ۳ (معالم النبوت فی القرآن الکریم)، ص ۱۱۷ به بعد.

۱. ر.ک: اقبال لاهوری، بازسازی اندیشه دینی در اسلام، ص ۲۱۸.

۲. همان، ص ۲۱۹.

نهاد او کشف می‌کند. میلاد اسلام، تولد عقل استقرائی کاوشگر است، که امیدوارم بتوانم این موضوع را هرچه زودتر آن‌طور که باب میل شما باشد به اثبات برسانم. پیامبری در اسلام به این صورت به کمال می‌رسد که لزوم منسوخ شدن آن مکشوف می‌شود این امر مستلزم ادراک این نکته دقیق است که حیات آدمی نمی‌تواند برای همیشه چونان کودکی تحت تعلیم نگاه داشته شود، و برای آنکه به خودآگاهی کامل نائل شود، لازم است بشر سرانجام به منشأ اصلی خویش بازگردد. منسوخ شدن کهنات و سلطنت موروثی در اسلام، تمایل شدید قرآن به عقل و تجربه و تأکیدی که بر طبیعت و تاریخ به عنوان منابع معرفت بشری می‌نهد، همگی چهره‌های گوناگون یک اندیشه‌اند که همان خاتمه یافتن مرتبه نبوت است.<sup>۱</sup>

وی در جای دیگری می‌آورد:

با توجه به عقیده بنیادین اسلام که نزول وحی را خاتمه یافته می‌داند [که] محدودیت تازه‌ای برایش به وجود نمی‌آید. بنابراین، مسلمانان از نظر روحی باید آزادترین مردم کرهٔ ارضی باشند.<sup>۲</sup>

این تفسیر از ختم نبوت و رسالت صحیح نیست؛ چراکه به معنای ختم وحی و احکام برخاسته از آن است؛ از این رو، از سوی متفکران پس از وی به صراحت رد شده است.<sup>۳</sup>

### تفسیر دوم: نفی ارتباط غیبی با عالم بالا

گروهی ختم نبوت را به معنای این دانسته‌اند که هرگونه ارتباط غیبی با عالم بالا قطع شده است. ظاهر برخی روایات هم این مطلب است از امیرالمؤمنین (ع) در هنگام غسل پیامبر (ص) چنین نقل شده است:

بأبی أنت و أمی لقد انقطع بموتک مالک ینقطع بموت غیرک من النبوة والانباء و أخبار السماء؛<sup>۴</sup> پدر و مادرم به فدای تو باد، همانا با رحلت تو چیزی بریده شد که با مرگ دیگری بریده نشد؛ نبوت، اخباردهی و خبرهای آسمانی به پایان رسید.

۱. همان، ص ۲۲۰ و ۲۲۱ و نیز ر.ک: اقبال لاهوری، احیای فکر دینی در اسلام، ص ۱۴۵ و ۱۴۶.

۲. همان، ص ۲۸۱ و نیز ر.ک: احیای فکر دینی در اسلام، ترجمه آرام، ص ۲۰۴.

۳. برای نمونه ر.ک: علامه طباطبائی، بررسی‌های اسلامی، ج ۲، ص ۱۷۸؛ مطهری، مجموعه آثار، ج ۲، وحی و نبوت، ص ۱۸۴ به بعد.

۴. مجلسی، بحارالانوار، ج ۲۲، ص ۵۴۲؛ نهج البلاغه (صباحی صالح)، خطبه ۲۳۵، ص ۳۵۵.

وجه آن این است که با رحلت پیامبر گرامی اسلام (ص) دیگر انتظاری برای نزول وحی وجود ندارد.<sup>۱</sup> از این رو، برخی به صراحت گفته‌اند: بعد از رحلت پیامبر (ص) نه وحی می‌شود و نه تشریح جدیدی خواهد بود.<sup>۲</sup> ولی این تفسیر از ختم نبوت نیز از سوی بسیاری قابل قبول نیست.<sup>۳</sup>

### تفسیر سوم: ختم وحی تشریحی

وحی کاربردهای مختلفی دارد؛ یکی از معانی رایج آن، وحی تشریحی است. بدین معنا که پیامبر (ص) برای مردم احکام و تشریحات جدیدی می‌آورد، از این رو معنای ختم نبوت این است که خداوند دیگر پیامبر جدیدی را مبعوث نمی‌کند تا به وسیله وحی احکام جدیدی بیاورد و احکام قبلی را نسخ کند و شریعت جدیدی را جایگزین آن سازد؛ چون تشریحات دین پیامبر خاتم (ص) کامل‌ترین تشریحات هستند<sup>۴</sup> و به‌گونه‌ای تنظیم شده‌اند که با همه پیشرفت و تکاملی که زندگی بشر پیدا می‌کند و تحولاتی که در زندگی اجتماعی ایجاد می‌شود، برنامه‌ها و تشریحات دین خاتم برای هدایت زندگی بشر کافی است و دیگر نیازی به دین، برنامه و تشریح جدیدی نیست. اما ختم نبوت به معنای قطع ارتباط خداوند با انسان‌ها نیست، بلکه در عصر ختم نبوت هم خداوند با انسان‌های برگزیده ارتباط پیدا می‌کند، بلکه ختم نبوت، ظهور ولایت را لازم دارد.<sup>۵</sup>

بسیاری ختم نبوت را چنین تفسیر کرده‌اند.<sup>۶</sup> غالب متکلمان امامیه چنین تفسیری از ختم نبوت را قبول دارند.<sup>۷</sup> لازمه طبیعی تفسیر اول عدم اعتبار احکام فقهی است. از این رو، تفسیر اول را مورد توجه قرار نمی‌دهیم، بلکه نتایج را براساس تفسیر دوم و سوم ذکر می‌کنیم.

۱. برای اطلاع بیشتر ر.ک: مجلسی، همان.

۲. فلا وحی و لا تشریح بعد ذهابه (سبحانی، اضواء علی عقائد الامامیه، ص ۵۷۳).

۳. برای نمونه ر.ک: مطهری، خاتمیت، ص ۳۹، به بعد. ۴. برای نمونه ر.ک: آل‌کاشف‌الغطاء، جنة الماوی، ص ۲۴۳.

۵. چراکه در غیر این صورت نوعی بخل و ظنت نسبت به انسان‌های دوره ختمیه خواهد بود که از وجود، کرم و رحمت الهی به دور است. برای نمونه ر.ک: تفسیر ابن عربی، ج ۱، ص ۲۶۰. قیصری رومی، شرح فصوص الحکم، ص ۱۲۹ و تفسیر آلوسی، ج ۸، ص ۱۶۱.

۶. انما الاجماع علی ختم النبوة اما علی ان الملائكة لا تخاطب أحداً فلا. بیاضی عاملی، الصراط المستقیم الی مستحقّی التقدیم، ج ۲، ص ۱۷۶. دیگری در این باره می‌نویسد: «انا لا نکر ان المَلک والشیطان تصرفات فی القلب و ان الله یلهم العبد انما نکر وحی الاحکام بالامر و النهی سیما بعد ختم النبوة» (سیدنورالله تستری، احقاق الحق و ازهاق الباطل، ج ۱، ص ۲۰۲) و نیز آورده‌اند: «الارتباط بالمبدأ الاعلی لا ینحصر فی النبوة» (خرازی، بدایة المعارف الالهیه، ج ۱، ص ۲۸۱) یا چنین تعبیر کرده‌اند: «سد باب التشریح بعد رحلة النبی (ص)» (سبحانی، الاعتصام بالکتاب والسنة، ص ۳۴۳).  
۷. برای نمونه ر.ک: مطهری، خاتمیت، ص ۳۳.

## نتایج

دانشوران فقه و اصول، نتایجی را بر خاتمیت مترتب کرده‌اند. همان‌گونه که می‌توان نتایج دیگری هم مترتب ساخت که در اینجا آنها بررسی می‌کنیم.

## ۱. نفی حکم جدید

مقتضای ختم نبوت تشریحی آن است که هیچ‌گونه حکم و تشریح جدیدی وجود نخواهد داشت، بنابراین، پیامبر گرامی اسلام (ص) همه احکام مورد نیاز فرد و جامعه را بیان کرده است و آنچه امامان اهل بیت (ع) بیان کرده‌اند. در واقع حکم جدیدی نیست که از سوی آنها تشریح شده باشد، بلکه بیان احکامی است که پیامبر (ص) بیان کرده است، ولی به علل خارجی، به نسل‌های بعدی منتقل نشده است.<sup>۱</sup> یا فقط پیامبر (ص) برای اهل بیت (ع) بیان کرده است.<sup>۲</sup> یکی از دانشوران معاصر در این باره می‌آورد:

جانشینان پیامبران - به ویژه جانشینان پیامبر اسلام (ص) - پیامبر نیستند، تا از وحی تشریحی برخوردار باشند و حکم جدیدی بیاورند.<sup>۳</sup>

## ۲. عدم وقوع نسخ بعد از پیامبر (ص)

همان‌گونه که خواهد آمد، پیامبر (ص) و امام (ع) شئون مشترکی داشته‌اند؛ همان‌گونه که پیامبر (ص) شئون اختصاصی داشته‌اند که عبارت‌اند از: ابلاغ وحی و تشریح حکم دائمی. همان‌گونه که مقتضای ختم نبوت، اتمام وحی تشریحی است، همین‌گونه نیز مقتضای ختم نبوت، پایان یافتن نسخ احکام شرعی دین خاتم است؛ از این رو، نمی‌توان به وقوع نسخ حکم پس از ختم نبوت و رحلت پیامبر (ص) معتقد شد،<sup>۴</sup> بلکه اگر روایت معتبری هم بر

۱. برخی معتقدند پیامبر (ص) همه گفنتی‌ها را گفته است، ولی تنها برخی توانایی حفظ همه آنها را داشته‌اند؛ از این رو آنچه در روایات اهل بیت (ع) آمده است نقل همان مطالبی است که پیامبر (ص) قبلاً بیان کرده بود (ر.ک: علامه طباطبائی، حاشیه الکفایه، ج ۲، ص ۲۹۵). برخی روایات هم این دیدگاه را تأیید می‌کند برای نمونه ر.ک: کلینی، الاصول من الکافی، ج ۱، ص ۶۴۲.

۲. برخی هم معتقدند پیامبر (ص) برخی احکام را نزد حضرت علی (ع) به ودیعت نهاده است و از طریق وی به دیگر امامان (ع) منتقل شده است. برای نمونه، ر.ک: هاشمی شاهرودی، دراستات فی علم الاصول (تقریرات درس خارج اصول آیت‌الله خویی)، ج ۴، ص ۳۷۴؛ صافی اصفهانی، الهدایة فی الاصول (تقریرات درس خارج اصول آیت‌الله خویی)، ج ۴، ص ۳۲۷؛ قطیفی، الرافد فی علم الاصول (تقریرات درس خارج اصول آیت‌الله سیستانی)، ج ۱، ص ۲۶.

۳. جوادی آملی، تفسیر موضوعی قرآن کریم، وحی و نبوت در قرآن، ص ۲۱۱ و نیز ر.ک: «نبوت از دیدگاه امام خمینی»، تیان، دفتر ۴۱، ص ۷۷-۸۰.

۴. برای اطلاع بیشتر ر.ک: شیخ مفید، مختصر التذکرة اصول الفقه سلسله مؤلفات الشیخ المفید، ج ۹، ص ۴۵؛ عاملی، منتقی

نسخ دلالت کند باید آن را اخبار از وقوع نسخ در زمان پیامبر(ص) دانست، نه وقوع نسخ حکم پس از پیامبر(ص) و نتیجه این بحث در دوران امر میان نسخ و تخصیص ظاهر می‌شود<sup>۱</sup> و علی‌القاعده نمی‌توان مخصصات و مقیداتی که در روایات آمده است از قبیل ناسخ عمومات و مطلقات دانست.<sup>۲</sup>

### ۳. عدم امکان حمل روایت بر شأن تشریح

در تفسیر خاتمیت اختلاف نظر وجود دارد؛ برخی ختم نبوت را به معنای نفی هرگونه اطلاع غیر عادی تصور کرده‌اند؛ ولی دانشوران علم کلام در امامیه آن را به معنای ختم نبوت و وحی تشریحی دانسته‌اند؛ لذا گفته‌اند امامان اهل‌بیت(ع) نه بر تشریح حکم جدید ولایت دارند و نه بر نسخ<sup>۳</sup> پس باید روایات آنان را روایات صادر از شأن تفسیر و تبلیغ آنان دانست که در این صورت حکمی دائمی خواهد بود، یا از شأن ولایت یا حکومت صادر شده است

الجمان فی الاحادیث الصحاح والحسان، ج ۲، ص ۴۳۹؛ حسینی بهسودی، مصباح الاصول (تقریرات درس خارج اصول آیت‌الله خویی)، ج ۳، ص ۳۸۵؛ طباطبائی، حاشیه الکفایه، ج ۲، ص ۲۹۵ و هاشمی شاهرودی، بحوث فی علم الاصول (تقریرات درس خارج اصول آیت‌الله شهید صدر)، ج ۷، ص ۳۰.  
۱. برای اطلاع بیشتر ر.ک: موسوی خویی، اجود التقریرات (تقریرات درس خارج اصول آیت‌الله نایینی)، ج ۲، ص ۵۱۶ و ۵۱۷.

۲. از این رو برخی دانشوران فقه و اصول گفته‌اند: احتمال نسخ در روایات صادر از امامان معصوم(ع) داده نمی‌شود. برای نمونه ر.ک: حسینی بهسودی، مصباح الاصول (تقریرات درس خارج اصول آیت‌الله خویی)، ج ۳، ص ۳۸۵. ایشان در ادامه می‌گوید: «هیچ‌یک از فقها ملتزم به نسخ در روایات امامان اهل‌بیت(ع) نشده است» (ر.ک: همان، ص ۳۸۶). به نظر می‌رسد یکی از تأثیراتی که عدم وقوع نسخ پس از پیامبر(ص) داشته است این است که گفته‌اند: نسخ به خبر واحد ثابت نمی‌شود (موسوی خویی، البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۲۸۶)؛ برخی این سخن را درباره تخصیص گفته‌اند. برای نمونه ر.ک: طوسی، العدة فی اصول الفقه، ج ۱، ص ۳۴۴. ولی بسیاری از دانشوران فقه و اصول در چند قرن اخیر تخصیص و تقیید را با خبر واحد ثابت می‌دانند. برای نمونه ر.ک: محمد اسحاق فیاض، محاضرات فی اصول الفقه (تقریرات درس خارج اصول آیت‌الله خویی)، ج ۵، ص ۳۱۰. ایشان در وجه تخصیص قرآن به خبر واحد گفته است: «هنگامی که خبر واحد به دلیل قطعی حجت شد، دست برداشتن از عموم و اطلاق کتاب رفع ید از قطع می‌شود» (ر.ک: همان). به عین همین دلیل می‌توان گفت دست برداشتن اطلاق از زمانی هم دست برداشتن از اطلاق به دلیل قطعی است. به نظر می‌رسد که فارق مهم میان این دو مقام این است نسخ از سنخ تشریح است پیش‌فرض کسانی که گفته‌اند: نسخ با خبر واحد ثابت نمی‌شود، این بوده است که امامان اهل‌بیت(ع) حق تشریح ندارند؛ همان‌گونه که خودشان به این مطلب تصریح کرده‌اند. برای نمونه ر.ک: حسینی بهسودی، مصباح الاصول (تقریرات درس خارج اصول آیت‌الله خویی)، ج ۳، ص ۳۸۵.

در حالی که تخصیص و تقیید از سنخ تبلیغ است و امامان اهل‌بیت(ع) شأن تبلیغ احکام تشریح شده در زمان پیامبر(ص) را داشته‌اند از این رو گفته‌اند اگر به خبر قطعی نسخ ثابت شد، باید آن را از شأن تبلیغ و اخبار آنان از نسخ در زمان پیامبر(ص) دانست (ر.ک: همان).

۳. یکی از دانشوران در این باره می‌گوید: جانشینان پیامبران، به‌ویژه جانشینان پیامبر اسلام(ص)، پیامبر نیستند تا از وحی تشریحی برخوردار باشند و حکم جدیدی بیاورند (جوادی آملی، تفسیر موضوعی قرآن کریم، وحی و نبوت در قرآن، ص ۲۱۱ و نیز ر.ک: عاملی، منتقی الجمال، ج ۲، ص ۴۳۹).

که در این صورت حکمی موقت خواهد بود. بنابراین، اگر روایتی ظاهر در وضع و جعل حکم بود،<sup>۱</sup> باید آن را به معنای جعل حکم موقت به حساب آورد. برای مثال، در روایتی آمده است که امیرالمؤمنین علی(ع) بر اسب اصیل عربی در هر سال دو دینار وضع کرد و بر اسب غیر عربی یک دینار.<sup>۲</sup>

در این روایت آمده است «وضع امیرالمؤمنین(ع)» که ظاهر در وضع و جعل حکم است، آیا باید آن را تشریح دائمی امام(ع) دانست یا آن را بای تشریحی موقتی و حکومتی به حساب آورد؟

بسیاری از فقیهان امامیه این حکم را حکم دائمی شریعت دانسته‌اند، ولی به قرینه اخبار حصر زکات<sup>۳</sup> آن را به استحباب حمل کرده‌اند.<sup>۴</sup>

ولی با توجه به اینکه از یک سو وضع و جعل حکم به امیرالمؤمنین علی(ع) نسبت داده شده است که ظاهر در جعل و تشریح آن حضرت است. از سوی دیگر، در جای خود ثابت شده است که پس از ختم نبوت، تشریح حکم دائمی نیست و باید این قبیل روایات را حکم موقتی و حکومتی به حساب آورد و در این صورت تعارضی با اخبار حصر زکات در نه کالا نخواهد داشت، تا لازم باشد این روایت به استحباب حمل شود.

#### ۴. ضرورت ارائه احکام به صورت عناوین کلی و عام

یکی از نتایجی که می‌توان بر خاتمیت رسالت پیامبر اسلام(ص) بار کرد آن است که احکام و قوانینش را به صورت عناوین کلی بیان کند، تا برای هر دوره زمانی و هر موقعیت و شرایطی مسائل مورد نیاز را با بازگرداندن به آن عناوین و قواعد کلی استنباط کرد. بر این اساس، دانشوران فقه و اصول گفته‌اند احکام شرعی به زمان و مکان خاصی اختصاص ندارند.<sup>۵</sup> یا احکام شرعی به شکل قضیه حقیقیه جعل شده‌اند<sup>۶</sup> بنابراین، هر حکمی که در روایات باشد و نوعی خصوصیت داشته باشد، نمی‌توان آن را حکمی از احکام شریعت خاتم به حساب

۱. مثلاً با الفاظ «جعل»، «وضع» و امثال آن آمده باشد.

۲. ر.ک: کلینی، الفروع من الکافی، ج ۳، ص ۵۳۰.

۳. برای نمونه ر.ک: عاملی، رسائل الشیعه، ج ۹، ص ۵۳ به بعد.

۴. برای نمونه حرّ عاملی، عنوان باب را «استحباب الزکاة فی الخیل الاناث السائمة...» قرار داده است (ر.ک: همان، ص ۷۷).

۵. برای نمونه ر.ک: امام خمینی، کتاب البیع، ج ۵، ص ۱۸۳ و غروی تبریزی، الاجتهاد والتقلید (تقریرات درس خارج فقه آیت‌الله خویی) ص ۲۰۰ و ۲۰۱.

۶. برای نمونه ر.ک: کاظمی، فوائد الاصول (تقریرات درس خارج آیت‌الله نایینی) ج ۱، ۱۷۳.



آورد؛ همان‌گونه که برخی فقیهان در لابه‌لای استدلال‌ها و استنباط‌های فقهی خود گفته‌اند که این حکم با این خصوصیت‌ها را نمی‌توان از احکام شریعت خاتم دانست.<sup>۱</sup>

شهید صدر در وجه نیاز به اجتهاد، اموری را ذکر می‌کند که یکی از آنها چنین است: تحولات زندگی مسائل بسیاری از حوادث و وقایع نوپیدایی را پیش می‌آورد که متن دینی خاصی درباره آن وجود ندارد؛ از این‌رو باید حکم آن را در پرتو قواعد کلی و مجموع اصول کلی تشریحات استنباط کرد.<sup>۲</sup>

برخی روشنفکران گفته‌اند: نباید انتظار داشت اسلام برای ما اساسنامه‌ها و آیین‌نامه‌ها یا قوانینی شسته‌رفته کامل در ایدئولوژی، حکومت، اقتصاد علوم و فنون پزشکی و بهداشت به دستمان بدهند.<sup>۳</sup>

یکی از دانشوران کلام و فقه در زمان معاصر در نقد این سخن می‌نویسد:

در سخنان ایشان میان گوهر دین و صدف دین که شکل اجرای احکام است، خلط شده است؛ زیرا دین به حکم اینکه قوانین آن ثابت و جاودان است، می‌تواند اصول کلی حکومت و اقتصاد و دیگر مسائل اجتماعی و اخلاقی را که مطابق فطرت و آفرینش انسان است، مطرح کند، و صورت اجرایی آن را به نام آیین‌نامه و غیره، به عقل جمعی واگذار کند. مثلاً دین در «تقویت بنیه دفاعی» یک اصل کلی مطرح کرده تا بشر بوده و هست، کلیت خود را از دست نداده و نخواهد داد و آن: «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ»<sup>۴</sup> تا می‌توانید قوه و نیرو آماده کنید». ولی کیفیت اجرایی آن مربوط به دست‌اندرکاران مسائل دفاعی است که در هر زمان برای خود وسایل اجرایی خاصی دارد.

دین می‌تواند در مورد اصول کلی اقتصاد تا آنجا که با فطرت انسانی و حکم خرد، سازگار است، نظر دهد. دادوستد را که براساس رضایت طرفین استوار است، تنفید کند و رباخواری را ممنوع اعلام نماید و هر نوع قراردادی که در پوشش غرر و خدعه انجام گیرد، باطل تلقی کند.

ولی صورت اجرایی این اصول را با توجه به اینکه در طول زمان با دگرگونی همراه است به عقل اجتماعی واگذار کرده و هرگز در آن مورد مداخله نکند.

عین این سخن در مورد حکومت و مسائل زناشویی نیز مطرح می‌باشد، آنچه به دین

۱. برای نمونه ر.ک: منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۲، ص ۶۴۷ و ۶۴۸.

۲. ر.ک: شهید صدر، الفتاوی الواضحه، ج ۱، ص ۵.

۳. بازرگان، «نزدیکی به باورهای نظام سلطه با دوری جستن از اصالت‌ها»، کیهان هوایی، سوم اسفند ۱۳۷۳، شماره

۴. انفال، ۶۰.

۱۱۲۱، ص ۱۴.

باز می‌گردد، تبیین اصول کلی است که ساختار اقتصاد و حکومت را تشکیل می‌دهد و آنچه به جامعه و خرده‌های جمعی برمی‌گردد، تبیین آیین‌نامه‌ها و قوانین شسته و رفته، اجرایی است.<sup>۱</sup>

### ۵. وجوب نصب الهی حاکم

یکی از دانشوران فقه اولاً، دین اسلام را دین دنیوی و اخروی، مادی و معنوی، فردی و اجتماعی می‌شمرد<sup>۲</sup> و ثانیاً، یادآور می‌شود که پیامبر گرامی اسلام (ص) آخرین پیامبر و رسول است که بعد از وی پیامبری نخواهد آمد؛ از این رو، نمی‌توان با توجه به این دو ویژگی ملتزم شد که چنین دینی عهده‌دار نصب قیم و حاکم الهی نگردیده است، پس نباید برای وجوب نصب حاکم الهی به دنبال دلیل لفظی بود.<sup>۳</sup> وی در ادامه خلاصه دیدگاه خود را در این زمینه چنین می‌آورد:

اگر به آنچه گفته شد آگاهی و احاطه پیدا کنی می‌فهمی که مقتضای خاتمیت رسالت تصدی برای نصب قیم، رئیس و سیاستمدار میان انسان‌هاست تا سرزمین‌ها را از فساد نگه دارد و گرنه انسان‌ها به پیامبر دیگری نیاز خواهند داشت تا عهده‌دار امور معاش و معاشان شود.<sup>۴</sup>

### ۶. جواز ازدواج موقت به صورت فی‌الجمله

این مطلب میان شیعه و اهل سنت موضع وفاق است که ازدواج موقت در صدر اسلام جایز بوده است. شیعه به مقتضای روایات متعدد معتبر قائل است که جواز ازدواج موقت نه تنها نسخ نشده، بلکه جواز آن تا روز قیامت مورد تأکید قرار گرفته است. ولی بنا بر آنچه در برخی نقل‌های اهل سنت به پیامبر (ص) نسبت داده شده است، ایشان پس از مدتی ازدواج موقت را تحریم کرده‌اند.<sup>۵</sup> همان‌گونه که می‌توان از راه بررسی سندی و تاریخی

۱. سبحانی، مدخل مسائل جدید در علم کلام، ج ۳، ص ۱۸۲ و ۱۸۴ و نیز ر.ک: منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۲، ص ۷۶۷.

۲. ر.ک: خمینی، ولایة الفقیه، چاپ شده در: ثلاث رسائل، ص ۴ و ۵.

۳. ر.ک: همان، ص ۵ و ۶.

۴. ر.ک: همان، ص ۸ عین عبارت وی چنین است: «اذا عرفت و احطت بما تلوناه علیک علمت ان الخاتمیة تقتضی التصدی لنصب القیم والرئیس والسانسی بین العباد لصلون البلاد عن الفساد والآ فیحتاج البشر الی رسول آخر یتکفل امر معاشهم و معادهم». در برخی عبارات دیگر هم به گونه‌ای به این مطلب اشاره شده است برای نمونه ر.ک: خامنه‌ای، اجوبة الاستفتائات، ج ۱، ص ۲۴.

۵. برای اطلاع بیشتر در این زمینه ر.ک: آل‌کاشف‌الغطاء، اصل الشیعة و اصولها، ص ۲۵۴ به بعد؛ مرتضی عاملی، زواج

جواز ازدواج موقت را ثابت کرد، می‌توان از راه بررسی لوازم خاتمیت هم به این جواز پی برد بدین بیان که:

اسلام دین خاتم تا روز قیامت است. لازمه دین خاتم این است که مشکلات اجتماعی انسان را حل کند. یکی از مشکلات انسان مشکلات جنسی است. روشن است که ازدواج دائم برای همه افراد و در همه شرایط فراهم نیست. نه همه افراد جامعه حضرت یوسف(ع) هستند که توان مقاومت در مقابل غریزه طبیعی جنسی داشته باشند نه زنا جایز است. پس باید راه‌حل میانه و موقتی وجود داشته باشد تا پاسخگوی این نیاز فطری در برخی شرایط باشد و آن راه ازدواج موقت است.<sup>۱</sup>

### مباحث تکمیلی

نتایجی که گذشت نتایجی هستند که در استدلال‌ها و استنباط‌های فقیهان لازمه و نتیجه خاتمیت دانسته شده‌اند، یا می‌توان آنها را نتیجه فقهی خاتمیت به حساب آورد، ولی برخی نکات است که لازمه خاتمیت هستند، ولی نتیجه فقهی نیستند یا در فقه مطرح گردیده‌اند، ولی نتیجه و لازمه آن به حساب نمی‌آیند، بلکه به گونه‌ای دیگر با خاتمیت در ارتباط‌اند. مثلاً کسی که منکر ختم نبوت است و ادعای نبوت می‌کند مجرم است و مجازات برای وی در فقه تعیین شده است، ولی ادعای نبوت و انکار ختم آن موضوع حکم فقهی است، نه لازمه آن. به هر حال به منظور تکمیل بحث دو نمونه را در اینجا نقل می‌کنیم:

#### ۱. مجازات مدعی نبوت

کسی که مسلمان بوده است و ادعای نبوت پس از پیامبر اسلام(ص) بنماید و در نتیجه منکر خاتمیت نبوت پیامبر گرامی(ص) گردد، از نظر فقه مجرم است و برای وی مجازات در نظر گرفته شده است. برخی فقیهان برای اثبات این مسئله فقهی به روایات استناد کرده‌اند و

المتعه، ج ۱، ص ۴۱۰؛ سبحانی، زواج المتعه، چاپ شده در: رسائل و مقالات، ص ۵۳۲؛ همو، الاعتصام بالكتاب والسنة دراسة بسطة في مسائل فقیهه مهمه، ص ۱۲۳ و همو، اضواء علی عقائد الشيعة الامامية، ص ۴۷۳.

۱. روشن است که این استدلال کلامی بر مسئله فقهی تنها می‌تواند اصل جواز ازدواج موقت را به صورت موجبه جزئیه ثابت کند و می‌تواند در فقه خلافی یا فقه مذهبی و مقارن مفید باشد. هرچند که در فقه استدلالی و اثبات جزئیات آن به دلیل نقلی نیاز است. برای اطلاع از برخی از دیدگاه‌های اهل سنت ر.ک: سیدالسابق، فقه السنه، ج ۲، ص ۴۳؛ آل محسن، مسائل خلافیه، ص ۲۵۸؛ سلام، فقیهات بین السنه و الشیعه، ص ۷۹ و آل قطیط، من الحوار اکتشف الحقیقه، ص ۲۱۸.

برخی تلاش کرده‌اند تحلیل دیگری از آن ارائه دهند و به گونه‌ای آن را با مسئله خاتمیت پیامبرگرامی (ص) مرتبط سازند.<sup>۱</sup>

برای نمونه یکی از فقیهان معاصر در این باره می‌آورد:

ادعای مدعی نبوت، باعث کفر اوست؛ چراکه وی منکر ضروری دین شده است و آن اینکه: پیامبری بعد از پیامبر اسلام نیست.<sup>۲</sup>

## ۲. تاویل روایات مخالف خاتمیت

در روایاتی درباره حضرت مهدی (عج) آمده است که وی کتاب یا دین جدیدی می‌آورد. برای نمونه، در روایتی چنین آمده است:

فوالله کأنی أنظر إليه بین الرکن والمقام یبایع الناس بأمر جدید و کتاب جدید و سلطان جدید من السماء.<sup>۳</sup>

در روایت دیگری آمده است:

يقوم بأمر جدید و کتاب جدید و سنة جدیدة و قضاء جدید.<sup>۴</sup>

در روایت دیگری آمده است،

يقوم القائم بأمر جدید و کتاب جدید و قضاء جدید علی العرب شدید لیس شأنه إلا السیف و لا یستتیب أحداً و لا تاخذه فی الله لومة لائم.<sup>۵</sup>

دانشوران امامیه با توجه به قطعیت ختم نبوت گفته‌اند: ظاهر این روایات مراد نیست و باید آنها را تاویل کرد و گفت که مراد از امر و کتاب جدید، دین و تشریحات دیگری نیست، بلکه مراد همان دین واقعی اسلام با همان احکامی است که قرآن دربردارنده آن است.<sup>۶</sup>

۱. برای نمونه ر.ک: محقق حلی، شرایع الاسلام، ج ۴، ص ۹۴۸؛ شهید ثانی، مسالک الافهام، ج ۱۴، ص ۴۵۳؛ نجفی، جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۴۴۰ و خویی، مبنای تکملة المنهاج، ج ۱، ص ۲۶۵. البته در این صورت مجازات مدعی نبوت موضوع حکم است نه اینکه بطلان ادعای وی مبنای مسئله فقهی باشد.

۲. ر.ک: مقدس، تقریرات الحدود و التعزیرات (تقریرات درس خارج فقه آیت الله گلپایگانی)، ج ۱، ص ۲۸۶ (نسخه خطی) و نیز آل‌کاشف‌الغطاء، اصل الشیعة و اصولها، ص ۲۲۰. فقهای اهل سنت دلیل اصلی را این قرار داده‌اند که چون وی منکر ختم نبوت شده است. برای نمونه ر.ک: بهوتی حنبلی، کشف القناع، ج ۶، ص ۲۱۳.

۳. مجلسی، بحارالانوار، ج ۵۲، ص ۲۳۵؛ کورانی عاملی، معجم احادیث المهدی (عج)، ج ۳، ص ۲۱۴.

۴. حلی، مختصر بصائر الدرجات، ص ۲۱۳.

۵. نعمانی، کتاب الغیبه، ص ۲۳۸ و مجلسی، بحارالانوار، ج ۵۲، ص ۲۳۱.

۶. یکی از دانشوران معاصر در این باره می‌آورد: «یحتمل أن یأتی القائم (ع) بکتاب جدید مشتمل علی الأحکام الإسلامیة الواقعیة القطعیة فی قبال سائر الکتب المشتملة علی الاحکام الظنیة الاجتهادیة» (تجلیل تبریزی، تنزیه الشیعة الاثنی عشریة عن الشبهات الواهیة، ج ۲، ص ۵۲۶).

ممکن است چنین گفته شود که گاه قضاوت، سنت، امر جدید، نسبت به قضاوت، سنت، حکومت اصیل و ناب اسلامی در نظر گرفته می‌شود و گاه نسبت به قضاوت، سنت و حکومت و فهمی از کتاب و دین که در جامعه رایج است. معنای اول از جدید بودن با ختم نبوت سازگار نیست، پس باید گفت معنای دوم مراد است. در روایات قرائتی وجود دارد که معنای دوم را تأیید می‌کند.<sup>۱</sup>

### گفتار هفتم: جامعیت شریعت

جامعیت شریعت یکی از مسائل کلامی تأثیرگذار بر علم فقه است جامعیت شریعت به صورت سه بسته موضع وفاق همه دانشوران فقه و کلام است، ولی تلقی‌های متعددی از عمق و گستره آن وجود دارد. این تلقی‌ها و تفسیرهای مختلف تأثیراتی را بر علم فقه دارند. افزون بر آن، اختلاف تفسیرها و تلقی‌ها از آن، قابلیت و ظرفیت بهره‌برداری فراوانی را در علم فقه و استنباط فقهی به همراه می‌آورند از این رو، در این نوشتار به بررسی تفسیرهای مختلف آن و پیامدهای فقهی آن می‌پردازیم.

#### ۱. معنای جامعیت

معنای اجمالی جامعیت، شمول و دربردارندگی جنبه‌های مختلف است. جامعیت مصدر جعلی از جامع است و جامع یعنی شامل و دربردارنده جنبه‌ها و ابعاد مورد نیاز و چون ابعاد

دیگری درباره امر جدید می‌آورد:

«لعل المراد بالأمر الجديد الحكومة الإسلامية الصالحة العادلة او خالص الإسلام و مصفاه الذی آتی به النبی (ص)» (منتظری، دراسات فی ولاية الفقیه، ج ۱، ص ۵۲۱ و نیز ر.ک: بغدادی، الشحیق فی الامامیة و شؤونها، ص ۲۳۵؛ حسینی بهسودی، مصباح الاصول (تقریرات درس خارج اصول آیت‌الله خویی)، ج ۲، ص ۲۷۱ و علیدوست، فقه و مصلحت، ص ۶۵۹).

۱. اتفاقاً در برخی روایات به این نکته اشاره شده است؛ مثلاً در روایتی که از پیامبر (ص) نقل شده است چنین آمده است:

«و ان الثانی عشر من ولدی یغیب حتی لا یری و یأتی علی امتی زمن لا یتی من الإسلام الا اسمه و لا من القرآن الا رسمه فحینئذ یأذن الله له بالخروج فیظهر الاسلام و یجدد الدین» (مجلسی، بحارالانوار، ج ۳۶، ص ۲۸۴ و ۲۸۵). مفاد این روایت آن است که پوسته و ظاهری از اسلام و قرآن در جامعه باقی مانده است و امام عصر (عج) اسلام واقعی که بر پیامبر (ص) نازل شده است آشکار می‌سازد و دین را تجدید بنا می‌سازد، نه اینکه دین جدیدی می‌آورد. آن‌طور که از ظاهر ابتدایی برخی روایات به دست می‌آید. همان‌طور که در برخی روایات دیگر آمده است حضرت حجت (عج) مجدداً مردم را به اسلام دعوت می‌کند:

«دعا الناس إلی الإسلام جدیداً و هداهم إلی أمر قد دثر فضل عنه الجمهور» (شیخ مفید، الارشاد، ج ۲، ص ۳۸۳؛ قمی، الانوار البییه، ص ۳۸۲؛ امین عاملی، اعیان الشیعه، ج ۲، ص ۸۳ و طبرسی، اعلام الوری باعلام الهدی، ج ۲، ص ۲۸۸).

و جنبه‌های مورد نیاز در یک چیز، نسبت به چیز دیگر متفاوت است، به صورت طبیعی امور مورد نیاز یک چیز نسبت به چیز دیگر فرق می‌کند. برای مثال، جامعیت یک خانه به داشتن اتاق‌های پذیرایی و خواب، آشپزخانه، سرویس بهداشتی، وسایل گرمایشی و سرمایشی و... است، جامعیت یک کارخانه به داشتن سالن‌ها، دستگاه‌ها و وسایل مورد نیاز و جامعیت یک مرکز آموزشی به داشتن کلاس‌های آموزشی، محیط ورزشی، آزمایشگاه و کتابخانه و... است، بلکه جامعیت یک مرکز آموزشی به تفاوت رشته تحصیلی فرق می‌کند. مثلاً مرکز آموزشی که فقط علوم غیر تجربی، نظیر فلسفه و ادبیات در آن تدریس می‌شود، بدون آزمایشگاه تجربی جامع و کامل است، ولی مرکز آموزشی که در آن علوم تجربی تدریس می‌شود، بدون آزمایشگاه، جامع و کامل نخواهد بود.

پس جامعیت به معنای شمول و دربردارندگی امور مورد نیاز است، ولی امور مورد نیاز برای اشیا و امور متفاوت، فرق می‌کند، بلکه به تناسب اهداف و انتظاراتی که از یک امر وجود دارد، متفاوت است.

## ۲. جامعیت دین و شریعت

دین و شریعت هنگامی به جامعیت متصف می‌شوند که دربردارنده همه ابعادی باشند که مورد نیاز و انتظار از دین و شریعت است و چون انتظارات از دین و شریعت متفاوت‌اند، از این رو، تلقی‌های متفاوتی از جامعیت دین و شریعت مطرح گردیده است و احتمال‌های مختلفی درباره آن مطرح شده است که در اینجا دو دیدگاه اصلی را به همراه احتمال‌هایی که در ذیل دیدگاه دوم قابل طرح است، ذکر می‌کنیم:

### دیدگاه اول: جامعیت در زمینه سعادت اخروی

در این دیدگاه جامعیت دین به معنای اشمال دین بر همه امور مورد نیاز برای سعادت اخروی انسان است. به اعتقاد طرفداران این دیدگاه، هدف دین اصلاً سامان‌دهی زندگی این‌جهانی انسان‌ها نیست؛ از این رو، نمی‌توان از جامعیت دین انتظار داشت که قوانین و مقررات تنظیم و سامان‌دهی روابط و مناسبات این‌جهانی انسان را ارائه دهد بلکه جامعیت دین بدین معناست که هر آنچه برای هدایت و سعادت اخروی انسان لازم است، بیان کرده است، ولی این به آن معنا نیست که این برای سعادت دنیوی انسان نیز هم آمده است و باید از این نظر نیز جامع باشد. یکی از طرفداران این دیدگاه در این باره می‌آورد:

خداوند اولاً و بالذات، دین را برای کارهای این جهانی و سامان دادن به معیشت درمانده ما در این جهان فرونفرستاده، تعلیمات دینی علی‌الاصول برای حیات اخروی جهت‌گیری شده‌اند؛ یعنی برای تنظیم معیشت و سعادت اخروی هستند.<sup>۱</sup> این دیدگاه حداکثر دخالت دین در امور دنیوی را از این جهت و به این عنوان می‌داند که به زندگی اخروی بهتر کمک کند. چنان که گفته است:

دین علی‌الاصول برای تأمین سعادت اخروی آمده است، اما چون راه ما آدیان از دنیا می‌گذرد، به میزانی که دنیا می‌تواند در کار آخرت امداد کند، یا مزاحم واقع شود، مورد توجه دین قرار می‌گیرد.<sup>۲</sup>

این دیدگاه با این پرسش مواجه می‌گردد که در متون دینی اسلام (آیات و روایات) دستورها و رهنمودهای بسیاری درباره سامان‌دهی و تنظیم امور دنیوی مردم آمده است؛ با این وصف چگونه می‌توان گفت رسالت دین پرداختن به شؤون دنیایی مردم نیست؟ برخی طرفداران این دیدگاه تلاش کرده‌اند این قبیل رهنمودها و دستورها را برخاسته از شأن بشری و عادی اولیای دین تلقی کنند؛ بدین بیان که اولیای دین (انبیاء و امامان) گرچه سفرای الهی هستند و پیام‌های دین برخاسته از بُعد آسمانی و الهی آنهاست، ولی همان‌گونه که خود قرآن تصریح می‌کند، آنان هم بشری مانند دیگر انسان‌ها هستند<sup>۳</sup> و طبعاً دارای همان جنبه‌های بشری‌اند و دستورها و رهنمودهای آنان در این زمینه برخاسته از عقل و تجربه بشری آنان است. یکی از طرفداران این دیدگاه در این باره می‌نویسد:

در آیات فراوانی و بیش از آن در احادیث و کلمات پیامبر تأکید و توصیه‌های خاصی در این زمینه‌ها [امور دنیوی] دیده می‌شود... و نهج‌البلاغه حضرت امیر، نهج‌الفصاحه و حکمت‌ها و روایات رسیده از پیامبر گرامی و امامان تقریباً در کلیه روابط و آداب زندگی، خطبه‌های نهج‌البلاغه و نامه‌های حضرت امیر ضمن آنکه شامل خداشناسی و دین‌شناسی و تعلیم و تربیت است، نسبت به اخلاق و روابط اجتماعی و مسائل حکومتی و اداره حکومت عنایت وافر دارد. حضرت رسول و امامان و بزرگان دین مانند هر انسان و بندگان مؤمن و برجستگان امت علاوه بر وظایف رسالت و امامت، معلم و مصلح و موظف به خدمت و اعمال صالح بودند... بنابراین در کنار وظایف نبوت و سوق دادن به خدا و آخرت، هر جا که عهده‌دار کاری برای زندگی شخصی یا عمومی شده‌اند به اصلاح و آموزش مردم و دعوت به خیر یا امر به

۱. سروش، مدارا و مدیریت، ص ۱۳۷.

۲. همو، بسط تجربه نبوی، ص ۱۸۲.

۳. نظیر آیه شریفه، «إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ» (کهف، ۱۱۰).

معروف و نهی از منکر نیز پرداخته‌اند؛ به عنوان انسان مسلمان و خداپرست با ایمان به خدمت و تربیت هم‌نوعان مبادرت می‌کرده‌اند و تعلیماتی که از این نظرها داده‌اند در عین ارزنده و ممتاز بودن جزء دین و شریعت حساب نمی‌شود و مشمول «آن هو الا و حی یوحی» نمی‌گردد.<sup>۱</sup>

روشن است که قرآن وحی خالص الهی است و نمی‌توان آن را صادر از عقل و تجربه بشری پیامبر(ص) دانست؛ از این رو، این دیدگاه بسیار ناقص و نسنجیده است. به همین جهت برخی طرفداران جامعیت دین و شریعت در زمینه سعادت اخروی تلاش کرده‌اند دیدگاه و راه‌حل دیگری ارائه دهند. در این راه‌حل آمده است دین دو قسم است: دین حقیقی و دین تاریخی. دین حقیقی به صورت مجرد و پیراسته از شرایط اجتماعی، فرهنگی و تاریخی عرضه نمی‌شود. پیام حقیقی دین به دلیل قرار گرفتن در شرایط خاص زمانی، مکانی، فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی مخلوط و محفوظ به این شرایط و تنگناها و محدودیت‌هاست از این رو برای شناخت پیام‌ها و تعالیم حقیقی دین باید شرایط و محدودیت‌های مختلف که همچون عرضیات و پوشال، گرداگرد حاق و حقیقت دین را پوشانده‌اند، کنار زد و به ذاتی و پیام اصلی دین رسید.<sup>۲</sup> و آن چیزی جز راهنمایی به سعادت اخروی نیست.<sup>۳</sup>

این راه‌حل نیز صرفاً یک ادعاست که ادله‌ای نیز برخلاف آن اقامه شده است.

### دیدگاه دوم: جامعیت در زمینه سعادت دنیوی و اخروی

گروهی انتظار از دین را صرفاً سعادت اخروی ندانسته‌اند، بلکه معتقدند دین برای سعادت همه‌جانبه انسان آمده است؛ چه سعادت اخروی چه سعادت دنیوی. انسان دو دوره زندگی

۱. بازرگان، مهدی، «آخرت، خدا، هدف بعثت انبیاء»، مجله کیان، ش ۲۸، ص ۵۵.

۲. وی خلاصه نظر خویش را چنین می‌آورد: «دین ذاتی و ماهیتی ارسطویی ندارد، بلکه شارع مقاصدی دارد. این مقاصد همان ذاتیات دین‌اند برای ابراز و تفهیم و تحصیل این مقاصد شارع: ۱. شارع از زبان خاص ۲. مفاهیمی خاص ۳. شیوه‌های خاص (فقه و اخلاق) کمک می‌گیرد این کارها همه در ۴. زمانی و ۵. مکانی (محیط و فرهنگی) خاص و برای ۶. مردمی خاص با طاقتهای بدنی و ذهنی خاص صورت می‌پذیرد ابلاغ‌کننده شریعت مورد ۷. عکس‌العمل‌ها و ۸. پرسش‌های معین قرار می‌گیرد و نسبت به آنها ۹. پاسخ‌های معین می‌دهد» (سروش، بسط تجربی نبوی، ص ۸۰).

۳. مطلوب و مقصود بالذات شارع تأمین سعادت اخروی است، اما چون برای حصول سعادت اخروی و آماده شدن برای لقای بهجت‌زای الهی، عبادان به آرامش دنیوی نیاز دارند تا به ادای تکالیف و انجام عبادات بپردازند، بدین سبب شارع بالعرض نیم‌نگاهی به دنیا افکنده است (همان، ص ۷۵۲).



دارد: زندگی دنیوی و زندگی اخروی و دین برای سعادت انسان در هر دو دوره زندگی آمده است؛ از این رو، جامعیت دین بدین معنا خواهد بود که روابط و مناسبات این جهانی انسان را نیز سامان دهد. یکی از دانشوران معاصر در این باره می‌آورد:

قرآن با پیش روی قرار دادن راه اعتدال و سفارش به عدالت و استقامت، نظام زندگی دنیا را به زندگی اخروی پیوند داده و اصلاح زندگی دنیوی و تأمین سعادت اخروی را عهده‌دار شده است. پس، قرآن قانون برتری است که پیامبر بزرگ اسلام (ص) برای دستیابی بشر به سعادت هر دو جهان آورده است. قانونگذاری قرآن دنیوی محض نیست، به گونه‌ای که به زندگی اخروی توجه نداشته باشد... همان‌گونه که قانونگذاری قرآن اخروی محض نیست به گونه‌ای که به سامان‌دهی روابط و مناسبات این جهان توجه نداشته باشد.<sup>۱</sup>

بسیاری از دانشوران کلام و فقه به صراحت یا اشارت این دیدگاه را مطرح کرده‌اند که به نقل منابع آن بسنده می‌کنیم.<sup>۲</sup> دو نوع پرسش درباره این دیدگاه وجود دارد؛ یکی از منظر قلمرو و گستره (عرضی) و دیگری از نظر عمق و مرتبه.

از نظر گستره، این پرسش‌ها مطرح است که آیا دین و شریعت افزون بر امور فردی انسان، به روابط و مناسبات اجتماعی هم می‌پردازد یا نه؟ در صورتی که به روابط اجتماعی

۱. ر.ک: موسوی خویی، بیان فی تفسیر القرآن، ص ۶۲.

۲. ر.ک: امام خمینی، کشف الاسرار، ص ۳۱۲؛ همو، انوار الهدایه، ج ۱، ص ۸۴؛ همو، صحیفه نور، ج ۱، ص ۶۶؛ ج ۲، ص ۲۳۲؛ ج ۱۴، ص ۱۶۷ و ۱۶۸ و ج ۲۱، ص ۱۷۶؛ همو، ولایت فقیه، ص ۷ و ۸؛ سبحانی، تهذیب الاصول (تقریرات درس امام خمینی)، ج ۲، ص ۴۳۵؛ منتظری، البدر الزاهر (تقریرات درس آیت‌الله بروجردی)، ص ۷۴؛ شهابی، «نشأت علم اصول»، فوائد الاصول، ج ۱، ص ۴؛ همو، ادوار فقه، ج ۳، ص ۷۰؛ حائری، «اقتراح درباره انتظار بشر از دین»، مجله نقد و نظر، ش ۶، ص ۵۲. شهید اول، القواعد والفوائد، ج ۱، ص ۳۴ و ۳۵؛ مقداد، اللوامع الالهیه، ص ۱۶۵؛ بحرانی، قواعد المرام فی علم الکلام، ص ۱۲۲؛ وحید بهبهانی، الفوائد الحائریه، ص ۱۰۶؛ کاشف الغطاء، کشف الغطاء، ص ۲۰؛ نراقی، اتیس الموحدین، ص ۹۳-۹۵؛ جمال‌الدین اسدآبادی، عروة الوثقی، ص ۵۰، ۵۳-۶۲ و ۶۵؛ همو، نیچریه یا مادیگری، ص ۱۳ به بعد؛ آخوندخراسانی، فوائد الاصول، ص ۳۳۶؛ نوری، تذکرة الغافل، ج ۱، ص ۵۶ به بعد؛ دهنوی، مجموعه‌ای از مکتوبات، سخنرانی‌ها و پیام‌های آیت‌الله کاشانی، ج ۲، ص ۱۴۷ به بعد؛ طباطبایی، المیزان، ج ۱، ص ۴۰ و ۹۶؛ ج ۲، ص ۱۴۰؛ ج ۸، ص ۳۰۰؛ ج ۱۱، ص ۲۸۰ و ج ۱۲، ص ۳۲۵؛ همو، آموزش دین، ص ۶؛ طالقانی، پرتوی از قرآن، ج ۱، ص ۸۶ و ۸۷؛ ج ۵، ص ۱۷۶؛ همو، مالکیت در اسلام، ص ۱۱۶ به بعد، حسینی بهشتی، پرتوی از قرآن، ص ۱۳۱؛ مغنیه، عقوبات اسلامی، ج ۱، ص ۹۲؛ مظفر، عقائد الاسامیه، ص ۷۳؛ مکی عاملی، الهیات (تقریرات درس استاد سبحانی)، ج ۲، ص ۲۰؛ مکارم شیرازی و دیگران، تفسیر نمونه، ج ۹، ص ۱۲؛ منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۱، ص ۹۱؛ شعرانی، راه سعادت، ص ۲۱۴؛ خرازی، بدایة المعارف الالهیه، ج ۱، ص ۲۶۹. اصفهانی، تفضیل النشأتین، ص ۴۹ و ۵۰؛ تفسیر بیضاوی، ج ۱، ص ۵۶۶؛ تفسیر المرآعی، ج ۱۳، ص ۵۷؛ زمخشری، الکشاف، ج ۲، ص ۶۲۸؛ رضاء‌الدین، والدولة والخلافة والسلطة، ج ۱، ص ۱۰۸؛ رشید رضا، الوحي المحمدي، ص ۵۹ و ۸۷-۸۹؛ مودودی، الاسلام فی مواجهة التحديات المعاصرة، ص ۲۱۶ به بعد؛ همو، نظام الحیاة فی الاسلام، ص ۲۱ به بعد؛ سیدقطب، فی ظلال القرآن، ج ۲، ص ۹۳۲ و ۱۰۱۱.

می‌پردازد، آیا به مناسبات و فعالیت‌های سیاسی را هم در نظر دارد؟ و فراتر از آن آیا دین به حکومت و نهاد اداره جامعه هم نظر دارد، یا نه؟

از نظر عمق و مرتبه هم این پرسش‌ها مطرح است که: دخالت دین و شریعت در هریک از قلمروهای یادشده در چه مرتبه‌ای است؟ آیا در سطح اهداف و اصول کلی است، یا در مرتبه احکام و قوانین است یا در مرتبه استنباط نظام یا نظام‌سازی یا در مرتبه برنامه‌ریزی است؟ با توجه به این دو نوع پرسش، مباحث را در دو محور پی می‌گیریم.

### محور اول: قلمرو دخالت شریعت

در این محور چند احتمال و گرایش را می‌توان مطرح کرد که بدین قرارند:

**گرایش اول: شریعت و مناسبات اجتماعی انسان:** یکی از گرایش‌ها در زمینه جامعیت دین و شریعت این است که دین و شریعت به امور فردی، یعنی رابطه انسان با خود و رابطه انسان با خدا اختصاصی ندارد، بلکه روابط و مناسبات اجتماعی نیز در محدوده قلمرو دین و شریعت قرار دارد. کیفیت تنظیم روابط و مناسبات اجتماعی را فی‌الجمله باید از دین گرفت. این گرایش در نقطه مقابل سکولارها قرار دارد که قلمرو دین را محدود به رابطه انسان با خدا و حداکثر رابطه انسان با خود می‌دانند، ولی فراتر از آن، رابطه انسان با دیگر انسان‌ها را از حوزه و قلمرو دین خارج می‌دانند.

براساس این گرایش رابطه انسان با خدا، رابطه انسان با خود، رابطه انسان با دیگر انسان‌ها بلکه رابطه انسان با طبیعت هم در قلمرو دین قرار دارد، ولی خصوص دخالت در سیاست و حکومت در قلمرو دین و شریعت قرار ندارد.

**گرایش دوم: شریعت و مناسبات سیاسی انسان:** یکی از گرایش‌های دیگر در زمینه جامعیت دین و شریعت آن است که دین و شریعت نه تنها به روابط فردی و اجتماعی انسان می‌پردازند، بلکه فراتر از آن، بر رفتارها و فعالیت‌های سیاسی انسان هم نظر دارند. مراد از فعالیت‌ها و رفتارهای سیاسی آن دسته رفتارها هستند که معطوف به قدرت‌اند؛ حال چه این فعالیت‌ها به منظور کسب و تثبیت قدرت در جامعه و تصدی حکومت باشند، یا اینکه این فعالیت‌ها تنها در مقام نقد قدرت باشند، چه فعالیت‌هایی که در مقام نفی و براندازی یک حکومت‌اند، چه فعالیت‌هایی که به عنوان رئیس و کارگزار حکومت به منظور تدبیر و اداره جامعه صورت می‌گیرند.<sup>۱</sup>

۱. از سیاست، تعریف‌های متعددی ارائه شده است؛ از این‌رو، تعریف دقیق آن دشوار می‌نماید، شاید تعریف

با این توضیح، روشن می‌شود که فعالیت سیاسی، اخص از فعالیت اجتماعی است، ولی اعم از فعالیت حکومتی است.

در این گرایش گفته می‌شود دین و شریعت، فراتر از مناسبات و روابط اجتماعی، به رفتارهای سیاسی انسان نیز نظر دارند؛ یعنی نقد حکومت ناصالح، بلکه تلاش برای اصلاح آن و در صورت اصلاح‌ناپذیری تلاش در جهت براندازی آن در قلمرو دین و شریعت قرار دارد، ولی فراتر از آن، تدبیر امور جامعه و تأمین نیازهای مادی و این جهانی انسان در قلمرو دین و شریعت قرار ندارد.<sup>۱</sup>

گرایش سوم: شریعت و حکومت: یکی از گرایش‌های دیگر در زمینه جامعیت دین و شریعت، آن است که دین و شریعت نه تنها به روابط اجتماعی و سیاسی انسان نظر دارند، بلکه به حکومت و نهاد اداره جامعه نیز نظر دارند، به این معنا که نهاد حکومت و تدبیر امور جامعه و تأمین نیازهای این جهان انسان هم در قلمرو دین قرار دارد.

برای نمونه امام خمینی در این باره می‌آورد:

هر کس اجمالاً به احکام اسلام و گسترش آن در تمام شئون جامعه نگاه کند از احکام عبادی و... و قوانین اقتصادی و حقوقی و اجتماعی و سیاسی خواهد دید که اسلام تنها احکام عبادی و اخلاقی صرف نیست... بلکه اسلام به تأسیس حکومت عادلانه اقدام کرده است که در این حکومت قوانینی مربوط به مالیات،... قوانینی مربوط به جزائیات،... قوانینی مربوط به قضاوت و حقوق... قوانینی مربوط به جهاد و دفاع و معاهدات میان دولت اسلامی و سایر دولت‌هاست وجود دارد.<sup>۲</sup>

برخی طرفداران این گرایش گفته‌اند: «الاسلام دین و دولة»<sup>۳</sup> از این رو می‌توان این عنوان را نماد و شعاری برای این گرایش قرار داد.

### محور دوم: مرتبه دخالت شریعت

پرسش دیگری که درباره دخالت دین و شریعت در زندگی این جهان وجود دارد، آن است

۱. یادشده جامع‌ترین و دقیق‌ترین تعریف ارائه شده است برای اطلاع بیشتر ر.ک: عبدالحمید ابوالحمد، مبانی سیاست، ج ۱، ص ۳۵؛ غلامرضا علی بیابانی، فرهنگ علوم سیاسی، ج ۱، ص ۳۹۴؛ مورس دوزرزه، اصول علم سیاست، ص ۱۸۱۷.

۲. از برخی کلمات امام خمینی این مطلب را می‌توان استفاده کرد ر.ک: امام خمینی، آداب الصلوه، ص ۴۵ و ۴۶ و نیز ر.ک: همو، «نبوت از دیدگاه امام خمینی»، تبیان، تدوین فروغ‌السادات رحیمی، دفتر ۴۱، ص ۱۸۸ و ۱۸۹.

۳. ر.ک: همو، کتاب البیع، ج ۲، ص ۶۱۷ و ۶۱۸.

۳. برای نمونه ر.ک: منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۱، ص ۹۱.

که دخالت شریعت و دین در زندگی اجتماعی در چه سطحی است؟ آیا در سطح تعیین اهداف کلان و کلی است یا در سطح بیان حکم است یا فراتر از آن، قوانین زندگی این جهان را هم ارائه می‌دهد، یا افزون بر آن نظام‌های مختلف سیاسی، اقتصادی، اجتماعی هم ارائه می‌دهد، یا فراتر از آن برنامه عمل هم ارائه می‌دهد؟ احتمال‌ها و احتمالاً دیدگاه‌های متعددی وجود دارد.

روشن است هر یک از این سطح‌های دخالت می‌تواند در هر یک از گرایش‌های پیش‌گفته وجود داشته باشد که از ضرب این احتمال‌ها در آن گرایش‌ها، فرض‌های بسیاری تشکیل می‌شود که برخی از آنها هم طرفدار شناخته‌شده‌ای ندارند. افزون بر آن نقد و بررسی آنها فرصت فراوانی می‌طلبد که خود در حد یک تحقیق مستقل است. از این‌رو، فرض‌های روشن‌تر را بررسی می‌کنیم.

مرتب اول: دین و ارائه اهداف و اصول کلی: این بحث به صورت عنوان‌دار در کلمات صاحب‌نظران کمتر مطرح شده است؛ از این‌رو تلاش می‌کنیم این دیدگاه را از لابه‌لای کلمات برخی از آنان به دست آوریم.

مرحوم علامه طباطبایی در ذیل آیه «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيِينًا لِّكُلِّ شَيْءٍ»، هدف قرآن را هدایت ذکر می‌کند و آن را در زمینه اعتقادات، اخلاق، قوانین و داستان‌ها و موعظه‌ها بیان می‌دارد و می‌افزاید: «الفاظ قرآن ما را به چیزی بیش از کلیات امور یاد شده هدایت نمی‌کند».<sup>۱</sup>

از برخی سخنان شهید مطهری نیز چنین دیدگاهی استفاده می‌شود. وی در بحث خاتمیت، پس از نقل حدیث «علینا القاء الأصول و علیکم التفریع»<sup>۲</sup> با بیان اینکه دین اهداف و اصول کلی را ارائه داده است و مسائل متغیر را باید از آنها استخراج کرد با تشبیه آن به علوم نظیر ریاضی می‌آورد:

دین هم همین‌طور است قواعد و اصولی دارد معلوم و فروعی دارد که قابل استخراج از آن اصول است. آنچه اسلام آورده است و همواره ثابت است یک سلسله قواعد است و آنچه و وظیفه مجتهدان است که استخراج و استنباط کنند یک سلسله مسائل است، مسائل متغیر است.<sup>۳</sup>

۲. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۶۳.

۱. ر.ک: طباطبایی، المیزان، ج ۱۲، ص ۳۲۵.

۳. مطهری، خاتمیت، ص ۱۳۵.

یکی دیگر از متفکران معاصر پس از آنکه اجمالاً دین و سیاست را با هم مرتبط می‌داند، درباره سطح و نحوه ارتباط آن چنین می‌آورد:

دین نه تنها با سیاست، بلکه با کلیه شؤون زندگی و با جهان مرز مشترک دارد، ولی مرزی است یک طرفه؛ دین در زندگی و در اخلاق و عواطف و سیاست دخالت می‌کند و هدف و جهت می‌دهد، اما آنها نباید جهت دخالت در دین نمایند و راه و رسم دین را تعیین کنند... دین اصول سیاست و هدف حکومت را تعیین می‌کند، ولی وارد جزئیات نمی‌شود.<sup>۱</sup>

برخی دیگر هم پس از آنکه دین را عهده‌دار اصول ارزشی در زمینه‌های مختلف اجتماعی - به‌ویژه حکومت - دانسته‌اند، تلاش کرده‌اند دوازده اصل در این زمینه ارائه دهند.<sup>۲</sup>

مرتب دوم: دین و ارائه احکام کلی: گروهی بر این باورند که دین تنها به ارائه اهداف و جهت‌گیری‌ها اکتفا نکرده است، بلکه در همه قلمروهای زندگی انسان حکم کلی دارد؛ چه رابطه انسان با خدا، چه رابطه انسان با خود، چه رابطه انسان با دیگر انسان‌ها چه رابطه انسان با طبیعت. برای نمونه، امام خمینی در کتاب الیچ جامعیت قوانین اسلام را بیان می‌کند<sup>۳</sup> و در کتاب ولایت فقیه چنین می‌آورد:

احکام شرع حاوی قوانین و مقررات متنوعی است که یک نظام اجتماعی را می‌سازد در این نظام حقوقی هرچه بشر نیاز دارد فراهم آمده است: از طرز معاشرت با همسایه و اولاد و عشیره و قوم و خویش و همشهری و امور خصوصی و زندگی زناشویی گرفته تا مقررات مربوط به جنگ و صلح و مرادده با سایر ملل. از قوانین جزائی تا حقوق تجارت و صنعت و کشاورزی.<sup>۴</sup>

۱. بازرگان، مرز میان دین و سیاست، چاپ شده در: مجموعه آثار، ج ۸، ص ۳۷۹؛ ر.ک: مجتهد شبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین، ص ۱۵۲ و کدیور، کدام دین، کدام آزادی، چاپ شده در: رابطه دین و آزادی (گردآورنده، امیررضا ستوده)، ص ۲۰۸ و ۲۰۹.

۲. این اصول عبارت‌اند از: ۱. شرایط حاکم؛ ۲. بیعت مردم؛ ۳. پایبندی به قواعد شریعت؛ ۴. مشورت کردن حاکم و نفی استبداد؛ ۵. عدم مصونیت حاکم در برابر مسئولیت‌های قانونی؛ ۶. حق مردم در حسابرسی، نظارت و انتقاد؛ ۷. عدم تصرف غیرقانونی در اموال عمومی؛ ۸. مساوات مردم در برابر قانون؛ ۹. عدالت؛ ۱۰. رعایت حقوق انسانی؛ ۱۱. تکامل اجتماعی؛ ۱۲. اطاعت از حاکم صالح. محمد مبارک، نظام الاسلام، الحکم والدوله، ص ۳۰-۵۰.

۳. ر.ک: امام خمینی، کتاب الیچ، ج ۲، ص ۶۱۷ و ۶۱۸.

۴. همو، ولایت فقیه، ص ۲۹. ایشان در موارد دیگری بر این مطلب تأکید کرده‌اند؛ برای نمونه، در یکی از سخنرانی‌های خود چنین بیان می‌کنند: «اسلام در همه اطراف قضایا حکم دارد؛ تمام قضایا مربوط به دنیا...» [مربوط به اجتماع، مربوط به اقتصاد...] همه احکامش یک احکام مخلوط به سیاست است؛ دست به گردن است... [نمازش مخلوط به سیاست است، خمس مخلوط به سیاست است، زکاتش سیاست است، اداره مملکت است؛ خمسش برای اداره مملکت است دیگر حدود و تعزیرات و...] [قصاص] (همو، صحیفه نور، ج ۱۰، ص ۱۸).

مرتبه سوم: دین و ارائه قانون در همه زمینه‌ها: برخی به این باورند که اسلام نه تنها اهداف و احکام کلی را بیان کرده، بلکه قوانین مورد نیاز اداره جامعه در هر عصر و زمانی را ارائه داده است. در یک تقسیم‌بندی قوانین به دو قسم تقسیم می‌شوند: <sup>۱</sup> قوانین جاودانه و جهان‌شمول، قوانین موقت و موقعیتی. دین نه تنها قسم اول از قوانین را ارائه می‌دهد، بلکه قسم دوم را نیز ارائه می‌دهد. شیخ فضل‌الله نوری در این باره می‌آورد:

ما طایفه امامیه بهترین و کامل‌ترین قوانین الهیه را در دست داریم؛ چون این قانون الهی، مخصوص به عبادات نیست، بلکه جمیع موارد سیاسیه را به وجه اکمل و اوفی داراست، حتی ارش خراش، لذا ما ابداً محتاج به جعل قانون نخواهیم بود.<sup>۲</sup>

جمله اخیر به صراحت نشان می‌دهد که از دیدگاه وی به جعل قوانین موقت برای اداره جامعه نیازی نیست. وی در جای دیگر به صراحت می‌گوید: «صدقات و خراج شرعی برای اداره جامعه کافی است و گرفتن مالیات به شیوه سایر حکومت‌ها، موجب اضمحلال و انحطاط دین است.»<sup>۳</sup>

از نظر این گروه، اسلام همه نوع قوانین مورد نیاز اداره جامعه را جعل کرده است و اصلاً به جعل هیچ نوع قانون و مقرراتی نیازی نیست. حاکم صالح و واجد شرایط هم حق جعل هیچ نوع قانونی را ندارد، بلکه او صرفاً مجری قانون است.<sup>۴</sup>

نکته‌ای که این مطلب را بیشتر تأیید می‌کند، آن است که کسانی نظیر شیخ فضل‌الله نوری و پیروان او تصریح کرده‌اند که به نهادهای قانونگذاری نظیر قوه مقننه نیازی نیست.<sup>۵</sup>

یکی از فقهای معاصر در این باره می‌آورد: «اما اصحابنا الامامیه (رضوان الله تعالی علیهم) فقد قالوا بانه لیس هناک واقعة لا نص فیہ و لا یوجد امر خال عن حکم شرعی، و ان الدین قد کمل اصوله و فروعه بحیث لم یبق محل لتشریح احداً بدأ. نعم هذه الاحکام تارة وردت فی نصوص خاصه و اخرى فی ضمن احکام کلیة و قواعد عامة» (مکارم شیرازی، انوار الفقاهه، کتاب البیع، ج ۱، ص ۵۵۳-۵۵۴).

۱. این جمله که «هیچ واقعه‌ای خالی از قانون و حکم نیست»، این مطلب را بیان می‌کند که احکام مورد نیاز بیان شده‌اند، برای نمونه، رک: علامه حلی، مبادی الوصول، ص ۲۴۴؛ اصفهانی، الفصول الغرویه، ص ۴۰۶؛ اصفهانی، وقایع الاذهان، ج ۳، ص ۵۹۵ و روزدری، تقریرات الشیرازی (تقریرات درس میرزای شیرازی)، ج ۲، ص ۳۴۲.

۲. نوری، رساله حرمت مشروطیت، چاپ شده در: رسائل و اعلامیه‌ها و... روزنامه فضل‌الله نوری، ج ۱، ص ۵۶.

۳. رک: همان، ج ۲، ص ۱۳۱.

۴. این دیدگاه به گونه‌ای در لابه‌لای کلمات برخی فقها انعکاس یافته است، برای نمونه، رک: مکارم شیرازی، انوار الفقاهه، کتاب البیع، ج ۱، ص ۵۳۶ و آذری قمی، «بحثنی پیرامون مالیات»، مجله نورعلم، ش ۱۱، ص ۵۲ به بعد.

۵. رک: نوری، رساله حرمت مشروطیت، چاپ شده در: رسائل، اعلامیه‌ها و... و روزنامه فضل‌الله نوری، ج ۲، ص ۱۷۵ و تبریزی، کشف المراد من المشروطة والاستبداد، چاپ شده در: رسائل مشروطیت، ص ۳۹ (به کوشش غلامحسین زرگری‌نژاد).

مرتبۀ چهارم: دین و ارائه نظام: نظام، سیستم و مجموعه‌ای مرتبط و به هم پیوسته‌اند که یک یا چند هدف را در یکی از زمینه‌های اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، تربیتی، سیاسی و... دنبال می‌کنند.

برخی بر این باورند که اسلام نه تنها به ارائه احکام کلی در عرصه‌های گوناگون پرداخته، بلکه در هر یک از زمینه‌های یادشده نظامی دارد. نظام اجتماعی، نظام اقتصادی، نظام سیاسی، نظام فرهنگی و... و باید تلاش کرد اصول استنباط این نظام را ساخته و پرداخته کرد و سپس به استخراج و استنباط آن از منابع دین پرداخت.<sup>۱</sup>

برخی هم گفته‌اند: عناصر این نظام‌ها در منابع دینی وجود دارند، باید این عناصر را ترکیب کرد و متناسب با مقتضیات زمان سازمان‌دهی نمود. پس عناصر و اجزای نظام در منابع دین وجود دارند. اهداف نظام را هم دین تعیین می‌کند، ولی شکل‌دهی و سازمان‌دهی آن غالباً بر عقل و تجربه بشری استوار است. از این رو، به جای استنباط و کشف نظام از «نظام‌سازی» استفاده می‌کنند.

مرتبۀ پنجم: دین و ارائه الگو و برنامه: مدل الگویی است که براساس آن اهداف کلان و احکام کلی، ریز شده و در یکی از زمینه‌های اجتماعی، سیاسی، اقتصادی اجرا می‌شود که معمولاً این کار به برنامه‌ریزی نیاز دارد.

برخی معتقدند اسلام نه تنها به ارائه اهداف، احکام کلی و نظام پرداخته، بلکه فراتر از آن، الگو و برنامه نیز در قلمرو دین قرار دارد. از این رو باید الگو و برنامه عمل را در زمینه‌های مختلف اقتصادی، اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و... را از منابع دین استنباط کرد.<sup>۲</sup>

## نتایج

جامعیت دین و شریعت پیامدهایی را برای فقه و اجتهاد به همراه داشته است؛ افزون بر آن می‌توان نتایجی را برای جامعیت شریعت در نظر گرفت که مبتنی بر تلقی‌ها و تفسیرهای مختلفی است که از جامعیت ارائه می‌شود.

۱. شهید صدر در کتاب «اقتصادنا» تلاش کرده است تا نظام اقتصادی اسلام را ارائه دهد. برخی از معاصران هم در زمینه نظام اقتصادی اسلام تلاش کرده‌اند. ر.ک: هادوی تهرانی، مکتب و نظام اقتصادی اسلام، به‌ویژه ص ۳۲ به بعد. و برخی اسلام را در زمینه اجتماع، اقتصاد و سیاست دارای نظام دانسته‌اند، ر.ک: زین، الاسلام نظام.  
 ۲. برخی در لابه‌لای گفتگوهایشان به این مطلب اشاره کرده‌اند. برای نمونه، ر.ک: میرباقری، چاپ‌شده در: اصول فقه حکومتی (به کوشش رضا اسلامی)، ص ۳۳۶-۳۶۱.

### ۱. استنباط احکام در حوزه رابطه انسان با خدا و خود

مقتضای این تفسیر از جامعیت که دین و شریعت تنها به سعادت اخروی نظر دارند، این است که دین و شریعت فقط در حوزه رابطه انسان به خدا و با خود حکم دارند و به صورت طبیعی استنباط و اجتهاد باید برای احکام در این دو حوزه صورت گیرد.

### ۲. استنباط احکام، اهداف و نظام‌ها در عرصه‌های اجتماعی

مقتضای تفسیر جامعیت به این معنا که دین و شریعت در عرصه روابط اجتماعی انسان دخالت کرده‌اند، این است که اهداف با احکام، یا قوانین یا نظام‌ها، یا برنامه‌ها و... آن حوزه استخراج و استنباط شود.

براساس این نظر که دین و شریعت در حوزه روابط مختلف اجتماعی باید در حد اهداف و اصول کلی دخالت کنند باید اهداف و اصول کلی روابط مختلف اقتصادی، فرهنگی، تربیتی، سیاسی... را از کتاب، سنت و احیاناً حکم عقل استخراج کرد.

براساس این نظر که دین و شریعت در حوزه روابط مختلف اجتماعی باید در سطح احکام کلی دخالت کند، باید احکام کلی را در زمینه‌های مختلف روابط جمعی نظیر اقتصاد، فرهنگ و سیاست و اجتماع، تربیت و... از کتاب، سنت و احیاناً حکم عقل، استنباط کرد.

و براساس این نظر که دین باید قوانین متغیر را نیز ارائه دهد، باید انواع قوانین حقوقی را در زمینه‌های مختلف جمعی از کتاب و سنت و احیاناً حکم عقل استخراج کرد.

براساس این نظر که دین باید در عرصه‌های مختلف اقتصادی، فرهنگی، تربیتی و سیاسی، نظام ارائه دهد باید نظام‌های اقتصادی، فرهنگی، تربیتی، سیاسی و... را از کتاب سنت و احیاناً حکم عقل استنباط کرد.<sup>۱</sup>

بنا بر این نظر که دین و شریعت باید الگو و برنامه عمل در زمینه‌های مختلف روابط جمعی نظیر سیاست، اقتصاد، فرهنگ، تربیت و... باید الگو و برنامه عمل در زمینه‌های یادشده را در کتاب، سنت و عقل استخراج کرد.

۱. امام خمینی در این باره می‌گوید: «اسلام... خود دارای سیستم و نظام خاص اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی است که برای تمام ابعاد و شؤون زندگی فردی و اجتماعی، قوانین خاصی دارد و جز آن را برای سعادت جامعه نمی‌پذیرد و برخی هم تلاش کرده‌اند که نظام‌های مختلف اقتصادی، تربیتی، سیاسی و... را استنباط و ارائه دهند که نمونه آن اقتصادنا، تألیف شهید سیدمحمدباقر صدر، مکتب و نظام اقتصادی اسلام، از آقای هادوی تهرانی؛ «النظام التربیتی فی الاسلام» از آقای محمدباقر قرشی».



### ۳. اشتغال دین بر نهاد دولت و حکومت

یکی از نتایج فقهی که بر جامعیت دین و شریعت مترتب ساخته‌اند، وجود نهاد حکومت در اسلام است. برای نمونه، امام خمینی در بحث ولایت فقیه مقدماتی را برای وجود حکومت در اسلام ذکر می‌کند که یکی از مهم‌ترین آنها جامعیت است، ایشان می‌آورد:

هر کس به احکام اسلام نگاهی اجمالی داشته باشد و گسترش آن را در تمام شؤون جامعه ببیند، چه از عبادیات... چه از قوانین اقتصادی، حقوق، اجتماعی و سیاسی خواهد دید که اسلام صرفاً احکام عبادی و اخلاقی نیست... بلکه اسلام به تأسیس حکومت عادلانه اقدام کرده است.<sup>۱</sup>

فقیه دیگری در این باره می‌آورد:

اسلام دین جامع و گسترده‌ای است که قوانینش را براساس دولت و حکومت حقه بنیان کرده است.<sup>۲</sup>

### ۴. اشتغال دین بر نوع حکومت

یکی از لوازم جامعیت دین و شریعت به معنای اشتغال دین بر نهاد اداره جامعه این است که دین در زمینه حکومت‌داری و کیفیت اداره جامعه نیز دخالت می‌کند. کمترین دخالتی که دین در زمینه حکومت می‌تواند داشته باشد تعیین اهداف حکومت است در مرحله بعد تعیین اصول کلی است. در رتبه سوم ارائه احکام و قوانین اداره جامعه است در مرحله چهارم نفی آن نوع حکومتی است که با اهداف، اصول یا احکامش سازگار نیست و در مرحله آخر تعیین نوع و شکل خاصی از حکومت است.

هر یک از احتمال‌های یادشده می‌تواند طرفداری داشته باشد. همان‌گونه که برخی از آنها طرفدار شناخته شده دارند، ولی باید توجه داشت که هر یک از آنها بر تلقی خاصی از جامعیت استوار است.

تا آنجا که نگارنده بررسی کرده است، برخی مقتضای جامعیت دین را تعیین اهداف حکومت دانسته‌اند.<sup>۳</sup>

۱. ر.ک: امام خمینی، کتاب البیع، ج ۲، ص ۶۱۷ و ۶۱۸.

۲. ر.ک: منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۱، ص ۹۲؛ ج ۲، ص ۳، ۴ و ۱۰۹، مرکز المصطفی (ص)، الاسلام للمربک من الدین و آلیة تطبیقه التي هی الامامه، آیات الغدیر، ص ۲۳۷.

۳. برای نمونه ر.ک: حائری یزدی، کاوش‌های عقل عملی، ص ۱۶۲ و ۱۶۳.

برخی مقتضای جامعیت را ارائه احکام و قوانین اداره جامعه دانسته‌اند؛ برای نمونه شیخ فضل‌الله نوری می‌آورد:

ما طائفه امامیه بهترین و کامل‌ترین قوانین الهیه را در دست داریم؛ چون که این قانون الهی، مخصوص به عبادات نیست، بلکه حکم جمیع موارد سیاسیه را بر وجه اکمل و اوفی داراست، حتی ارش خدش، لذا ما ابدأ محتاج به جعل قانون نخواهیم بود.<sup>۱</sup> برخی مقتضای جامعیت دین را نفی آن نوع حکومتی دانسته‌اند که با اهداف، اصول، یا احکام دین سازگار نیست.<sup>۲</sup>

برخی مقتضای جامعیت دین را ارائه نوع خاصی از حکومت دانسته‌اند، برای نمونه امام خمینی می‌آورد:

حکومت اسلامی نه استبدادی است و نه مطلقه؛ بلکه «مشروطه» است. البته نه مشروطه به معنای متعارف فعلی آن، که تصویب قوانین تابع آرای اشخاص و اکثریت باشد. مشروطه از این جهت که حکومت‌کنندگان در اجرا و اداره مقید به یک مجموعه شرط هستند که در قرآن کریم و سنت رسول اکرم (ص) معین گشته است. «مجموعه شرط» همان احکام و قوانین اسلام است که باید رعایت و اجرا شود. از این جهت حکومت اسلامی «حکومت قانون الهی بر مردم» است.<sup>۳</sup> ایشان در جای دیگری می‌گویند:

اسلام... خود دارای سیستم و نظام خاص اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی است که برای تمام ابعاد و شؤون زندگی فردی و اجتماعی، قوانین خاصی دارد و جز آن را برای سعادت جامعه نمی‌پذیرد.<sup>۴</sup> نهایت مطلبی که از کلمات پیش‌گفته استفاده می‌شود آن است که نوع حکومت در اسلام، حکومت قانونی است؛ یعنی حکومتی که مقید به قانون اسلام است - همان‌گونه که در جای دیگر نیز بدان تصریح می‌کنند<sup>۵</sup> - ولی اینکه شکل خاصی از شکل‌های رایج یا غیر رایج

۱. نوری، رساله حرمت مشروطیت، چاپ‌شده در: رسائل و اعلامیه‌ها و... روزنامه فضل‌الله نوری، ج ۱، ص ۵۶. وی در جای دیگر می‌گوید: «کسی که معتقد به جعل قانون باشد از ریفه اسلام خارج است... چنین اعتقادی منافات با اعتقاد به خاتمیت و کمال دین دارد» (همان، ص ۱۷۵).

۲. لازمه دیدگاه برخی علما چنین است، برای نمونه، ر.ک: مجلسی، عین‌الحیات، ص ۱۰۴۳، تصحیح سیدعلی محمد رفیعی و اراکی، المکاسب‌المحرمة (تقریرات درس آیت‌الله حائری)، ص ۹۴.

۳. امام خمینی، ولایت فقیه، ص ۴۳ و ۴۴ همین مطلب را ایشان با بیان دیگری در کتاب البیع آورده است. ر.ک: همو، کتاب البیع، ج ۱، ص ۶۱۸ و ۶۱۹.

۴. همو، صحیفه نور، ج ۴، ص ۱۶۷.

۵. حکومت در اسلام به مفهوم تبعیت از قانون است، فقط قانون بر جامعه حکمفرمایی دارد (همو، ولایت فقیه، ص ۴۵).

حکومت به عنوان شکل ثابت برای همه زمان‌ها و مکان‌ها در اسلام مورد نظر است، از سخنان یادشده استفاده نمی‌شود، بلکه در لابه‌لای سخنان امام خمینی اشاراتی به متغیر بودن شکل حکومت به چشم می‌خورد.<sup>۱</sup>

برخی دانشوران اصل حکومت و ولایت در اسلام را امری فطری و ثابت دانسته‌اند و آورده‌اند فردی که در تقوای دینی و حسن تدبیر و اطلاع بر اوضاع از همه مقدم است، برای این مقام [مقام حکومت] متعین است.<sup>۲</sup>

ولی اینکه طرز و شکل حکومت به چه صورتی باشد، آن را از امور متغیر دانسته، که جز شریعت نیست، بلکه نباید هم باشد و در وجه آن آورده است:

شریعت تنها متضمن مواد ثابتة دین است و طرز حکومت با تغییر و تبدل جامعه‌ها به حسب پیشرفت تمدن قابل تغییر است. بنابراین آنچه در این خصوص می‌توان گفت این است که طرز حکومت‌های اسلامی را در هر عصر با در نظر گرفتن سه ماده ثابت شرع اسلام باید تعیین نمود:

۱. مسلمین تا آخرین حد ممکن باید در اتحاد و اتفاق بکوشند؛

۲. حفظ مصلحت اسلام و مسلمین برای همه واجب است؛

۳. مرز جامعه اسلامی اعتقاد است و بس، نه مرزهای طبیعی و قراردادی.<sup>۳</sup>

در مقابل برخی لازمه جامعیت شریعت را اشتغال آن بر شکل حکومت دانسته و آورده‌اند: [شریعت] گذشته از آنکه امور عبادی و اخلاقی و نیز اصول ارزشی حاکم بر نظام اجتماعی را تشریح نموده، شکل حکومت را نیز عرضه داشته که همان نظام امامت و ولایت است.<sup>۴</sup>

## ۵. اشتغال دین بر قوانین اداره جامعه

آیا احکام فقهی، اعم از حکم اولی یا ثانوی، برای اداره جامعه و حکومت داری کافی‌اند، به این معنا که ولی امر یا نهادهای زیر نظر وی، برای اداره جامعه برنامه‌ریزی می‌کنند نه

۱. البته از برخی از سخنان امام خمینی (ره) استفاده می‌شود که «شکل حکومت، با توجه به شرایط و مقتضیات زمان توسط خود مردم تعیین می‌شود» (ر.ک: همو، صحیفه نور، ج ۲، ص ۲۶۰).

۲. علامه طباطبایی، مسئله ولایت و زعامت، چاپ شده در: بررسی اسلامی، ج ۱، ص ۱۷۶.

۳. همان، ص ۱۷۶ و ۱۷۷. در لابه‌لای کلمات برخی دیگر از صاحب‌نظران هم به این مطلب اشاره شده است؛ برای نمونه ر.ک: منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۲، ص ۷۶۷؛ عمید زنجانی، «نظام سیاسی اسلام» (گفتگو)، مجله حکومت اسلامی، ص ۱۷.

۴. جوادی آملی، ولایت فقیه، ص ۶۶ و نیز ر.ک: مصباح یزدی، سیست و حکومت، ج ۳، ص ۱۲۱.

قانونگذاری. در برنامه‌ریزی باید تلاش شود یکی از عناوین اولیه یا ثانویه شناسایی شود و آن برنامه ذیل عنوان عام یا خاص دارای حکم اولی یا ذیل عنوان ثانوی قرار گیرد. به سخن دیگر، نهادهای حکومتی در برنامه‌ریزی وظیفه شناخت موضوعات احکام اولیه یا ثانویه را دارند، نه وظیفه جعل حکم و قانون در عرض احکام اولیه و ثانویه. برای نمونه، شیخ فضل‌الله نوری و پیروانش در دوران مشروطیت چنین دیدگاهی داشته‌اند. وی در این باره می‌آورد:

ما طایفه امامیه بهترین و کامل‌ترین قوانین الهیه را در دست داریم چون این قانون الهی، مخصوص به عبادات نیست، بلکه حکم جمیع موارد سیاسیه را به وجه اکمل و اوفی داراست، حتی ارش خراش، لذا ما ابدأ محتاج به جعل قانون نخواهیم بود.<sup>۱</sup>

همچنین برخی دیگر از فقیهان نیز در لابه‌لای سخنانشان این دیدگاه را مطرح کرده‌اند<sup>۲</sup> یا مطلبی گفته‌اند که لازمه آن چنین دیدگاهی است.<sup>۳</sup>

در مقابل، برخی معتقدند احکام اولیه و ثانویه برای اداره کشور کافی نیستند؛ یکی از فقیهان معاصر در این باره می‌آورد:

احکام ولایی و حکومتی، لازمه جعل ولایت و پذیرش حکومت در اسلام است؛ زیرا بدون آن جعل حکومت لغو و بی‌فایده است و تنها با اجرای احکام اولیه و ثانویه نمی‌توان کشور و جامعه را اداره کرد، بسیاری از احکام و مقرراتی که در اداره کشور ضروری است، نه احکام اولیه‌اند نه احکام ثانویه.<sup>۴</sup>

برخی دیگر هم پس از اینکه احکام را به سه قسم اولی، ثانوی و حکومتی تقسیم می‌کنند می‌گویند:

۱. نوری، رساله حرمت مشروطیت، چاپ‌شده در: رسائل، اعلامیه‌ها و روزنامه فضل‌الله نوری، ج ۱، ص ۵۶. محمدحسین تبریزی، یکی از معاصران شیخ فضل‌الله نوری هم می‌آورد: «در دول مشروطه روی زمین چون احکام الهیه وافی و کافی به وقایع جزئی و سیاست مدینه در میان خود ندارند لابدند از مجلس بار محنت؟! اما اهل اسلام و ایمان چون احکام شرعی وافی و کافی داریم لهذا احتیاج به قوه مقتنه نداریم؛ زیرا شاه و رعیت هم خود را تابع شرع می‌دانیم و مخالفت با او را تجویز نمی‌کنیم» (تبریزی، کشف المراد من المشروطة والاستبداد، چاپ‌شده در: رسائل مشروطیت، ص ۳۹).

۲. برای نمونه رک: مکارم شیرازی، انوار الفقاهه، ج ۱، ص ۵۵۳؛ همو، «منابع اجتهاد در فقه شیعه و اهل سنت» مجله نور علم، ص ۵۵؛ آذری قمی، «بحثنی پیرامون مالیات» مجله نور علم، ص ۵۲ به بعد.

۳. برای نمونه رک: شیرازی، الفقه، ج ۱۰۰، ص ۲۱؛ الهادی، معالم الحکومة الاسلامیه (تقریرات درس خارج آیت‌الله سبحانی)، ص ۳۰۱ و مدرس، قانونگذاری در اسلام، ترجمه محمد علوی مقدم، ص ۴۹۶.

۴. طاهری خرم‌آبادی، ولایت و رهبری در اسلام، ص ۳۰۲، وی در ادامه مقررات در تجارت داخلی و خارجی، قیمت‌گذاری کالا، ورود و خروج افراد به کشور، راهنمایی و رانندگی، گمرک، مالیات و... را نمونه‌هایی از احکام حکومتی می‌داند.

حکم حکومتی با حکم ثانوی فرق دارد... احکام و قوانینی که در دولت هست، گاه این قوانین مصداق احکام اولیه است، گاه مصداق احکام ثانویه است و گاه مصداق هیچ‌کدام نیست و آن مواردی است که صرفاً مصلحت ایجاب می‌کند.<sup>۱</sup>

معنای این سخن هم آن است که برای اداره جامعه، علاوه بر احکام اولی و ثانوی، به احکام حکومتی نیاز است که بر محور مصلحت جامعه است و غیر از احکام شرعی هستند.

## ۶. لزوم استنباط حکم در انواع روابط انسان

یکی از نتایج مهم جامعیت به معنای اشمال بر حکم، لزوم استنباط حکم و ارائه قانون برای همه روابط انسان است؛ چه رابطه انسان با خدا، چه رابطه انسان با خود، چه رابطه انسان با طبیعت، چه رابطه انسان با دیگر انسان‌ها، به‌ویژه رابطه انسان با دولت و رابطه دولت‌ها با یکدیگر است. برای نمونه امام خمینی در این‌باره می‌آورد:

هرکسی به احکام اسلام و گسترش آن در همه عرصه‌های جامعه - از عبادیات که وظیفه انسان در برابر خداست... و از قوانین اقتصادی و حقوقی، اجتماعی و سیاسی - نگاه اجمالی بیندازد، خواهد دید که اسلام صرفاً احکام عبادی و اخلاقی نیست [...] بلکه اسلام بر پایه حکومت عادلانه را در نظر داشته است که در این حکومت قوانینی مربوط به مالیات و بیت‌المال و [...] قوانینی مربوط به احکام جزائی [...] قوانینی مربوط به قضاوت و حقوق افراد [...] و قوانینی مربوط به جهاد، دفاع و قراردادهای میان دولت اسلامی و سایر دولت‌ها وجود دارد.<sup>۲</sup>

یکی از فقیهان معاصر نیز پس از اینکه می‌گوید واقعه‌ای خالی از حکم شرعی نداریم و همه احکام شرعی که برای شؤون زندگی فردی و اجتماعی، مادی و معنوی نیاز است در اسلام وجود دارد، وظیفه مجتهد را تلاش برای استنباط احکام از کتاب و سنت در همه عرصه‌های زندگی ذکر می‌کند.<sup>۳</sup>

۱. عمید زنجانی، «نقش زمان و مکان در فرایند اجتهاد در نظرخواهی از دانشوران اقتراح»، مجله نقد و نظر، ش ۵، زمستان ۱۳۷۴، ص ۶۴ و نیز ر.ک: همو، فقیه سیاسی، ج ۲، ص ۱۲۱؛ شمس‌الدین، الاجتهاد والتقلید، ص ۱۵۳ و همو، مجال الاجتهاد و مناطق الفروع التشريعی، چاپ شده در: الاجتهاد والتجدید فی الفقه الاسلامی، ص ۱۱۹ و ۱۲۰.

۲. ر.ک: امام خمینی، کتاب البیع، ج ۲، ص ۶۱۷ و ۶۱۸.

۳. ر.ک: مکارم شیرازی، انوار الفقاهه، کتاب البیع، ج ۱، ص ۵۵۳، این تعبیر در کلمات دانشوران فقه و اصول «عدم خلو الواقعة عن الحكم» با این بحث قرابت بسیاری دارد، برای نمونه ر.ک: غروی اصفهانی، الفصول الغرویه، ص ۴۰۶؛ روزدری، تقریرات الشیرازی (تقریرات درس خارج فقه آیت‌الله میرزا حسن شیرازی)، ج ۲، ص ۳۴۲ و اصفهانی، وقایع الاذهان، ج ۳، ص ۵۹۵.

## ۷. نفی نهاد قانونگذاری

وجود قوه‌ای به نام «قوة مقننه» در مقابل قوه مجریه و قضائیه و تفکیک و استقلال آنها از یکدیگر، از ویژگی‌های دولت مدرن است یکی از وظایف قوه مقننه در دولت مدرن، تصویب قوانین برای اداره جامعه است؛ در حالی که مقتضای جامعیت به معنای اشمال دین و شریعت بر حکم انواع روابط انسان، این است که شریعت دربردارنده احکام و قوانین اداره جامعه نیز هست، پس دیگر به نهادهای قانونگذاری نیازی نیست. همان‌گونه که برخی دانشوران فقه به صراحت گفته‌اند: ما ابدأً محتاج به جعل قانون نیستیم<sup>۱</sup> و در این ماده آورده‌اند: «کسی که معتقد به جعل قانون باشد از ربه اسلام خارج است... چنین اعتقادی منافات با اعتقاد به خاتمیت و کمال دین دارد»<sup>۲</sup>.

یکی دیگر از دانشوران معاصر با شیخ فضل الله نوری هم چنین می‌آورد:

«در دول مشروطه روی زمین چون احکام الهیه وافی و کافی به وقایع جزئیه و سیاست مدنی در میان خود ندارند لابدند از مجلس پارلمنت...» اما اهل اسلام و ایمان چون احکام شرعی وافی و کافی داریم لهذا احتیاج به قوه مقننه نداریم.<sup>۳</sup>

## ۸. استنباط نظام در زمینه‌های مختلف سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، تربیتی و حقوقی

یکی از نتایجی که بر جامعیت دین و شریعت، به معنای اشمال بر نظام‌های مختلف ارائه می‌شود، استنباط نظام در زمینه‌های مختلف سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، تربیتی، اخلاقی حقوقی و... است. برخی جامعیت شریعت به این معنا را ادعا کرده‌اند،<sup>۴</sup> ولی تاکنون موفق نشده‌اند نظام مطلوب دین اسلام در زمینه‌های مختلف سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، حقوقی، فرهنگی و... را تدوین کنند و ارائه دهند.

البته با توجه به تلاش‌های کسانی نظیر شهید صدر<sup>۵</sup> در زمینه اقتصاد و تدوین قانون اساسی جمهوری اسلامی به عنوان محور نظام جمهوری اسلامی، انتظار آن نیست که تدوین

۱. ر.ک: نوری، رساله حرمت مشروطیت، چاپ شده در: رسائل، اعلامیه‌ها،... و روزنامه فضل الله نوری، ج ۱، ص ۵۶.

۲. همان، ص ۱۷۵.

۳. تبریزی، کشف المراد من المشروطة والاستیاد، چاپ شده در: رسائل مشروطیت، ص ۳۹.

۴. ر.ک: ضیائی فر (به کوشش)، تأثیر اخلاق در اجتهاد، گفتگو با حجت الاسلام والمسلمین میرباقری، ص ۴۱۵.

۵. شهید صدر در اقتصادنا این بحث را مطرح کرده و آقای مهدی هادوی در مکتب و نظام اقتصادی اسلام در این زمینه تلاشی کرده است.

و ارائه نظام سیاسی<sup>۱</sup> و اقتصادی بسیار بعید باشد، ولی با این حال برخی اشمال دین و شریعت را بر نظام نفی کرده‌اند.<sup>۲</sup>

۹. ارائه الگو و برنامه در زمینه‌های مختلف سیاسی، اقتصادی، حقوقی، اجتماعی و فرهنگی یکی از نتایج جامعیت دین و شریعت به معنای اشمال بر الگو و برنامه، این است که نه تنها باید احکام و قوانین اداره جامعه را از دین استنباط کرد، بلکه باید مدل‌ها و برنامه‌های اجرایی در زمینه‌های مختلف فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و اجتماعی را از منابع دین استنباط نمود.

لازم به توضیح است که گاه گفته می‌شود در زمینه‌های یادشده باید برنامه تدوین کرد و در تدوین برنامه باید اهداف دین و احکام شریعت را در نظر داشت، تا برنامه‌ها با اهداف دین و احکام شریعت هماهنگ باشند، یا اینکه ناسازگار نباشد. این امری معقول و پذیرفتنی است. گاه نیز گفته می‌شود در متن دین و شریعت آموزه‌ها و عناصری وجود دارد که انسان‌ها با ترکیب و مهندسی آنها می‌توانند برنامه‌ای دینی تدوین کنند و این هم چندان دشوار به نظر نمی‌رسد، ولی گاه گفته می‌شود برنامه‌های مختلف در متن دین وجود دارد، باید آنها را کشف و استنباط کرد و این ادعای بسیار بزرگی است.

#### ۱۰. نوع تلقی از جامعیت در تفسیر متون دینی

بسیاری از واژه‌ها که در متون دینی آمده‌اند در معانی مختلفی به کار می‌روند؛ برخی از واژه‌ها در دو معنای متفاوت به کار می‌روند و برخی از واژه‌ها در دو معنایی به کار می‌روند که نسبت میان آنها دو معنا عموم و خصوص مطلق یا عموم و خصوص من وجه است؛ از این رو، باید به کمک قراین و شواهد فهمید که این واژه در کدام یک از دو یا چند معنا به کار رفته است؛ بلکه گاه امور بیرونی به صورت ناخودآگاه دخالت می‌کنند و سبب می‌شوند که فقهی یک واژه را ظاهر در معنایی ببیند و فقیه دیگری همان واژه را ظاهر در معنایی گسترده‌تر، یا مضیق‌تر، یا اساساً ظاهر در معنای متباینی بداند. همین مطلب درباره جملات

۱. برخی طرفداران جامعیت شریعت از نظر اشمال بر نظام‌های مختلف کتابی به نام نظام معقول تدوین کرده‌اند (ر.ک: پیروزمند، نظام معقول).

۲. برای نمونه ر.ک: مجتهد شبستری، هرمنوتیک کتاب و سنت، ص ۵۲ به بعد.

و ترکیب‌ها نیز وجود دارد. به هر حال تأثیر امور برون متنی بر متن، به صورت فی الجمله موضع وفاق است.<sup>۱</sup>

البته تأثیر امور برون متنی بر متن، مشروط به شرایطی بستگی دارد که دو شرط مهم آن این است که امور برون متنی از قوت بالایی برخوردار باشند که قابلیت تأثیرگذاری بر ظواهر را داشته باشند و دو دیگر اینکه متن از صراحتی قوی برخوردار نباشد، به گونه‌ای که ظرفیت تأثیرپذیری را از امور برون متنی نداشته باشد و به اصطلاح از ظواهر باشد، نه از نصوص و کلام‌های صریح. از این رو، نمی‌توان گفت تأثیر امور برون متنی بر متن، کلان و همه‌جانبه است،<sup>۲</sup> بلکه جزئی است.

اینک پس از روشن شدن تأثیر فی الجمله امور برون نمونه‌ای از تأثیر مبنای جامعیت در استنباط را نقل می‌کنیم.

امام خمینی که جامعیت دین به معنای اشمال آن بر نهاد حکومت در عصر غیبت شدیداً اعتقاد دارد واژه‌های به کار رفته در برخی روایات را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که نهاد حکومت را هم دربرگیرد.

یکی از روایات مورد استشهاد روایت ذیل است:

قال رسول الله (ص): اللهم ارحم خلفائي. قيل: يا رسول الله، و من خلفاؤك؟ قال:

الذين يأتون من بعدى، يروون عني حديثي و سنتي؛<sup>۳</sup>

رسول خدا (ص) گفت: خدایا، جانشینان مرا رحمت فرما. سؤال شد: ای رسول خدا، جانشینان شما چه کسانی هستند؟ پیامبر فرمود: کسانی که بعد از من می‌آیند و سنت و حدیث مرا نقل می‌کنند.

امام خمینی پس از نقل حدیث یادشده در وجه استشهاد به آن می‌آورد:

معنای جانشینی از رسول خدا (ص) از صدر اسلام، واضح است و ابهامی در آن نیست؛ خلافت و جانشینی اگر در ولایت و حکومت ظاهر نباشد، دستکم ولایت و حکومت قدر یقینی از معنای خلافت است.<sup>۴</sup>

از این رو ایشان با توجه به مبنای جامعیت، حدیث یادشده را به گونه‌ای معنا می‌کنند که دربردارنده حکومت و نهاد اداره جامعه باشد.

۱. همان‌گونه که بسیاری بدان تصریح کرده‌اند. برای نمونه ر.ک: حسینی حائری، «انتظار بشر از دین»، فصلنامه نقد و نظر، ش ۶، ص ۲۶ و ۲۷؛ لاریجانی، انتظار بشر از دین، ص ۲۸؛ ملکیان، همان، ص ۲۸.

۲. ر.ک: امام خمینی، کتاب البیع، ج ۲، ص ۶۲۰. ۳. شیخ صدوق، معانی الاخبار، ص ۳۷۴.

۴. امام خمینی، کتاب البیع، ج ۲، ص ۶۲۸ و ۶۲۹.



در مقابل، برخی فقیهان که به جامعیت به معنای اشمال دین بر نهاد حکومت در عصر غیبت، اعتقادی ندارند، درباره حدیث یادشده می‌آورند:

ظاهر از این حدیث این است که امامان اهل بیت(ع) جانشین و خلیفه پیامبر(ص) در نقل حدیث بودند همان‌طور که خود حضرت در ادامه حدیث می‌گوید آنانی که حدیث و سنت مرا روایت می‌کنند، نه اینکه مراد از خلافت جانشین پیامبر(ص) در تصرف در مال و جان مردم باشد [که لازمه حکومت است] بلکه این نوع جانشینی از مفاد حدیث بیرون است.<sup>۱</sup>

### ۱۱. تفاوت رسالت اجتهاد

اجتهاد تلاشی علمی ضابطه‌مند به منظور کشف مرادات شارع است و چون انتظاری که از قلمرو مرادات شارع وجود دارد، متفاوت است، رسالت اجتهاد نیز طبق آن متفاوت خواهد بود.

کسانی که شریعت و مرادات شارع را منحصر به رابطه انسان با خدا یا خود پنداشته‌اند، رسالت اجتهاد در نظرشان کشف مرادات شارع در این حوزه خواهد بود و کسانی که کیفیت تنظیم مناسبات اجتماعی را نیز در قلمرو شریعت دانسته‌اند، رسالت اجتهاد در نظرشان کشف مرادات شارع در این حوزه هم خواهد بود. کسانی که فعالیت‌های معطوف به قدرت را هم در قلمرو شریعت دانسته‌اند، رسالت اجتهاد در نظرشان تنظیم مناسبات این حوزه نیز خواهد بود و کسانی که نهاد دولت و حکومت را در قلمرو شریعت دانسته‌اند، رسالت اجتهاد در نظرشان کشف مرادات شارع در این حوزه خواهد بود.

همچنین از ناحیه سطوح دخالت شریعت نیز رسالت اجتهاد متفاوت خواهد بود. کسانی که وظیفه شریعت را تنها ارائه اهداف و اصول کلی می‌دانند، در دیدگاه آنان رسالت اجتهاد کشف این اهداف و اصول خواهد بود و در نظر کسانی که وظیفه شریعت بیان احکام است، رسالت اجتهاد کشف احکام خواهد بود. همان‌گونه که دیدگاه غالب چنین است. و از نظر کسانی که وظیفه شریعت، بیان قوانین اداره جامعه نیز هست، رسالت اجتهاد، کشف این قوانین خواهد بود و از نظر کسانی که نظام هم در قلمرو شریعت قرار دارد، رسالت کشف نظام‌ها نیز بر عهده اجتهاد خواهد بود و از نظر آنان که الگو و برنامه هم در قلمرو شریعت قرار دارد، وظیفه اجتهاد کشف الگوها و برنامه‌ها خواهد بود.

۱. توحیدی، مصباح الفقاهه (تقریرات درس خارج فقه آیت‌الله خویی)، ج ۵، ص ۴۴.

## گفتار هشتم: جاودانگی شریعت

جاودانگی شریعت، یکی دیگر از مسائل کلامی تأثیرگذار بر علم فقه است. این گزاره بنیای هر گونه تلاش علمی برای استنباط احکام فقهی از کتاب و سنت است؛ چرا که با فرض اختصاص احکام موجود در کتاب و سنت به زمانی خاص - نظیر صدر اسلام - و نداشتن استمرار و کشش زمانی آن تا زمان کنونی، دیگر تلاش علمی برای استنباط احکام فقهی از کتاب و سنت معنا نخواهد داشت، بلکه در این صورت به منابع عرفی، نظیر عرف، سیره عقلا و امثال اینها باید مراجعه کرد. پس فقیه در علم فقه جاودانگی شریعت و استمرار دست‌کم بخش قابل توجهی از احکام موجود در کتاب و سنت را تا روز قیامت پیش‌فرض می‌گیرد، آنگاه به استنباط احکام جاوید از کتاب و سنت می‌پردازد.

### ۱. معنای جاودانگی

در زبان عربی، واژه‌های «خلود» و «ابدیت» برای جاودانگی به کار می‌روند. نظیر «خلود الشریعه» یا «ابدیة الحکم» و گاه نیز استمرار حکم با «الی» بیان می‌شود نظیر: «دخلت العمرة فی الحج إلی یوم القیامة»<sup>۱</sup>. واژه‌های خلود، ابدیت و جاودانگی گاه به معنای «زمان طولانی» به کار می‌روند<sup>۲</sup> و گاه به معنای «زمان بی‌انتهای»<sup>۳</sup> و گاه به معنای «زمان طولانی که نهایت آن مشخص شده است» که در این صورت باید نهایت آن ذکر شود و هرگاه استمرار با «الی» بیان می‌شود، نهایت حکم هم بیان می‌گردد.<sup>۴</sup>

۱. مجلسی، بحارالانوار، ج ۳۰، ص ۶۱۵؛ شافعی، اختلاف الحدیث، ص ۵۶۷ و هیثمی، مجمع الزوائد، ج ۳، ص ۲۳۲. برخی از تابعین درباره تفسیر از این تعبیر استفاده کرده‌اند: «التقیه جائزه الی یوم القیامة» (ابن حجر عسقلانی، تعلق التعلیق، ج ۵، ص ۲۶۰).
۲. نظیر آیه «خَلْدِیْنِ فِیْهَا مَاذَامَتْ أَلْسَمَنْوَتْ وَالْأَرْضُ» (هود، ۱۰۷)، که خلود به معنای استمرار تا هنگام استقرار آسمان‌ها و زمین‌ها است برخی از لغت‌نگاران هم کاربرد خلود به این معنا را دانسته‌اند، ر.ک: ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، واژه «ابد»، ج ۱، ص ۳۴ و واژه «خلد»، ج ۲، ص ۳۱۰۷.
۳. برخی از دانشوران در رد تمسک یهود به سخن منسوب به حضرت موسی (ع) «تمسکوا بالسبت ابدأ» گفته‌اند: «ابد گاهی به معنای زمان طولانی به کار می‌رود» برای نمونه ر.ک: محقق حلی، المسلك فی اصول الدین، ص ۱۷۱؛ حسینی لواسانی، نورالافهام فی علم الکلام، ج ۱، ص ۳۵۲ و تفتازانی، شرح المقاصد فی علم الکلام، ج ۲، ص ۱۹۱.
۴. نظیر آیه «لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا» (مائده، ۱۱۹).
۴. نظیر «ان الله كتب علیکم الجمعة فریفته واجبة الی یوم القیامة» (مجلسی، بحارالانوار، ج ۸۶، ص ۱۶۵، ح ۴).

## ۲. جاودانگی شریعت و دین

جاودانگی، گاه وصف کلّ دین و شریعت قرار می‌گیرد؛ نظیر سخن منقول از امیرالمؤمنین علی(ع) دربارهٔ اسلام که می‌فرماید:

ثمّ انّ هذا الاسلام دین الله الذی اصطفاه لنفسه... ثمّ جعله لا انفصام لعروته و لا فکّ لحلقته و لا انهدام لأساسه و لا زوال لدعائمه و لا انقلاع لشجرته و لا انقطاع لمدته؛<sup>۱</sup> این اسلام دین خداوندی است که آن را برای خود برگزیده است... سپس آن را به گونه‌ای قرار داد که شاخه و دسته‌اش جداشدنی نیست و حلقه آن بازشدنی نیست و اساس آن ویران‌شدنی نیست و پایه‌های آن زائل‌شدنی نیست و درخت آن از ریشه در آمدنی نیست و زمان آن پایان یافتنی نیست.

و گاه جاودانگی وصف بخشی از دین قرار می‌گیرد؛ نظیر بخش مربوط به احکام فقهی، نظیر کلام ذیل که از پیامبر گرامی(ص) نقل شده است:

یا ایها الناس، حلالی إلى یوم القیامة و حرامی الی یوم القیامة؛<sup>۲</sup> ای مردم، حلال [شریعت] من تا روز قیامت [حلال] است و حرام [شریعت] من تا روز قیامت [حرام] است.

و گاه جاودانگی وصف یک حکم قرار می‌گیرد نظیر احادیث ذیل:

انّ الحجّ فی ذی الحجة إلى یوم القیامة؛<sup>۳</sup> همانا حج تا روز قیامت در ماه ذی‌الحجه به جای آورده شود.

عن علی، انه سمع رسول الله، نهی عن تولی الفساد و یقول: هی حرام إلى یوم القیامة؛<sup>۴</sup> از امیرالمؤمنین علی(ع) نقل شده است که از پیامبر خدا(ص) شنید که از انجام دادن فساد نهی کرد و گفت: آن تا روز قیامت حرام است.

ان الله کتب علیکم الجمعة فریضه واجبة إلى یوم القیامة؛<sup>۵</sup> همانا خداوند نماز جمعه را بر شما فریضه‌ای واجب که تا روز قیامت قرار داد.

## ۳. تفاوت جاودانگی دین و آموزه‌های دینی

آیا جاودانگی دین و شریعت به معنای جاودانگی تک‌تک گزاره‌هایی است که در قرآن و

۱. شیخ صدوق، عیون اخبار الرضا(ع)، ج ۲، ص ۸۶ و بحرانی، شرح نهج البلاغه، ج ۳، ص ۴۵۳.

۲. مجلسی، بحارالانوار، ج ۲، ص ۲۶۰.

۳. عبدالبر، التمهید، ج ۱۶، ص ۱۷۳.

۴. متقی هندی، کنز العمال، ج ۱۶، ص ۵۲۳.

۵. مجلسی، بحارالانوار، ج ۸۶، ص ۱۶۵، حدیث ۴.

روایات معتبر آمده‌اند، یا میان آن دو تفاوت وجود دارد؟ در صورتی که آنها دو چیز هستند، آیا میان جاودانگی دین و شریعت و جاودانگی تک تک گزاره‌هایی که در قرآن و روایات معتبر آمده ملازمه‌ای وجود دارد؟

روشن است که جاودانگی دین و شریعت به معنای جاودانگی تک تک گزاره‌هایی که در قرآن و روایات معتبر آمده‌اند نیست؛ چراکه هم در قرآن کریم آیاتی وجود دارد که مخصوص به موقعیت و زمان خاصی است و هم در روایات معتبر روایاتی داریم که از شأن تبلیغی و تفسیری معصوم (ع) صادر نشده‌اند و به زمان خاصی اختصاص دارند. همچنین، لازمه ادله‌ای که جاودانگی دین و شریعت را ثابت می‌کنند، جاودانگی تک تک احکام قرآن و روایات نیست، بلکه نهایت چیزی که می‌توان گفت آن است که لازمه جاودانگی دین و شریعت، جاودانگی مقدار قابل توجهی از احکام قرآن و روایات معتبر است؛ چراکه با نفی جاودانگی همه آموزه‌ها و احکام قرآن و روایات نمی‌توان از جاودانگی دین و شریعت سخن گفت.

پس جاودانگی دین و شریعت به معنای جاودانگی مقدار قابل توجهی از احکام قرآن و روایات معتبر است. همان‌طور که بسیاری از دانشوران فقه و اصول بدان تصریح کرده‌اند. برای نمونه شیخ انصاری درباره روایت «حلال محمد حلال الی یوم القیامة» می‌آورد:

ظاهر سیاق حدیث این است که در مقام بیان استمرار و جاودانگی نوع احکام و قوانینی است که پیامبر اسلام (ص) از جانب خداوند آورده است؛ در مقابل این معنا که شریعت محمدی با دین و شریعت دیگری نسخ گردد و نه اینکه مفاد حدیث این باشد که تک تک احکام قرآن و روایات به جز موارد استثناء شده، مستمر و جاویدان است.<sup>۱</sup>

#### ۴. انواع ادله از نظر دلالت بر استمرار

ادله‌ای که احکام شرعی را بیان می‌کنند بر چند قسم‌اند:

الف) برخی ادله صریح‌اند که حکم استمرار دارد. این استمرار با تعبیر صریحی در خود

۱. ر.ک: شیخ انصاری، فرائد الاصول، ج ۲، ص ۷۳۹؛ ر.ک: موسوی خویی، اجودالتقریرات (تقریرات درس خارج اصول آیت‌الله نائینی)، ج ۲، ص ۵۱۵؛ توحیدی، مصباح الفقاهه (تقریرات درس خارج فقه آیت‌الله خویی)، ج ۶، ص ۴۰۶؛ امام خمینی، الرسائل، ج ۲، ص ۲۹ و ۳۰؛ موسوی قزوینی، تعلیمه علی معالم الاصول، ج ۲، ص ۲۱۳ و حکیم، المحکم فی اصول الفقه، ج ۵، ص ۲۹۳.

آیه یا روایات آمده است. مثل آیه لزوم برائت از کافران و مشرکان<sup>۱</sup> و مثل حدیث «فابطلت هذه الآیة<sup>۲</sup> امامة کلّ ظالم إلى یوم القیامة»<sup>۳</sup>.

ب) برخی ادله صراحت در عدم استمرار دارند؛ نظیر آیه‌ای که لزوم پایداری در برابر دشمن را تا هنگامی که تعداد کافران کمتر از ده برابر مسلمانان باشد بیان می‌دارد، سپس تخفیف می‌دهد و این لزوم پایداری را تا هنگامی که تعداد کافران دو برابر مسلمانان باشد بیان می‌دارد.<sup>۴</sup>

ج) ادله برخی احکام از نظر استمرار و عدم استمرار، متعارض‌اند. در برخی نقل‌ها استمرار آنها آمده و در برخی نقل‌ها عدم استمرار آنها. برای نمونه، در روایاتی که امامیه نقل کرده‌اند چنین آمده است:

ما تقول فی متعة النساء؟ فقال: احلها فی کتابه و علی لسان نبیه فهی حلال إلى یوم القیامة؛<sup>۵</sup> از امام سؤال می‌شود که درباره ازدواج موقت چه می‌گویی؟ امام فرمود: خداوند در قرآن خود و بر زبان پیامبر خود آن را حلال کرده است و ازدواج موقت تا روز قیامت حلال است.

ولی در برخی روایات اهل سنت آمده است:

رسول الله احلّ نکاح المتعة، ثم قال: هی حرام إلى یوم القیامة؛<sup>۶</sup> پیامبر نکاح متعه را حلال کرد، ولی سپس گفت: که تا روز قیامت حرام است.

گاه با نگاه و توجه به مبانی و ابزارهای علمی که در یک مذهب فقهی آمده، مسئله متعارض بررسی می‌شود. روشن است که طبق مبانی و ضوابط علمی مذهب امامیه، روایت تحریم ازدواج موقت، اعتباری ندارد، ولی حتی اگر فراتر از نگاه مذهبی هم مسئله بررسی شود، روایاتی که نسخ حلیت ازدواج موقت را بیان می‌کنند اعتباری ندارند.<sup>۷</sup>

۱. اصل آیه چنین است: «قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَءُؤُا مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَخَدَّه» (ممتحنه، ۴)، این آیه لزوم برائت میان اصل ایمان و اهل کفر را ابدی و همیشگی می‌شمرد، مگر اینکه مشرکان و کافران به خداوند واحد ایمان بیاورند که در واقع تبدیل موضوع می‌شود.

۲. مراد آیه «لَا يَنْتَهِى عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (بقره، ۱۲۴) است.

۳. صدوق، الامالی، ص ۷۷۴. این صراحت با تعبیرهای گوناگونی بیان شده است نظیر «هذه لم تنسخ الی یوم القیامة» (مجلسی، بحارالانوار، ج ۱۲، ص ۷)؛ گاه چنین آمده است: «وصار سنة الی ان تقوم الساعة» (طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۱، ص ۳۲۶) و گاه چنین است: «الخلافة فی قریش الی قیام الساعة» (شیبانی، کتاب السنه، ص ۵۱۳).

۴. «يَتَأْتِيهَا النَّبِيُّ حَرِيصَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَبِيرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ \* أَلَكُنْ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ» (انفال، ۶۵ و ۶۶).

۵. مجلسی، بحارالانوار، ج ۱۰۰، ص ۳۱۷.

۶. شافعی، اختلاف الحدیث، ص ۵۲۴.

۷. چراکه اولاً، صدور آن به طریق معتبری ثابت نشده است و ثانیاً، روایات معتبری هستند که می‌گویند ازدواج

د) برخی ادله نه صراحتی در استمرار دارند و نه صراحتی در استمرار نداشتن؛ از این رو نیازمند دلیلی هستیم که استمرار و جاودانگی آنها را ثابت کند. ادله‌ای که دانشوران فقه و اصول برای اثبات استمرار و جاودانگی حکم بیان کرده‌اند بدین قرارند:

## ۵. ادله جاودانگی حکم فقهی از نظر فقها

### ۱. اطلاق مقامی

اگر قانونگذار یا شارع، در مقام جعل قانون و حکم برآمد و نهایتی را برای حکم و قانون بیان نکرد، از این استکشاف می‌کنیم که قانون یا حکم شرعی استمرار دارد، مگر اینکه دلیل معتبری عدم استمرار یا نسخ قانون و حکم را بیان کند. سیره عقلا هم بر همین استقرار یافته است؛<sup>۱</sup> برای مثال، مجلس شورا که قانونی را تصویب می‌کند، یا از آغاز برای مدت معینی تصویب می‌کند یا بدون مدت تصویب می‌کند، در صورت دوم، قانون تا هنگامی که طرح یا لایحه جدیدی از سوی مجلس یا دولت یا قوه قضائیه بیاید و تغییراتی را در قانون پدید آورد، یا کلاً آن را تغییر دهد، استمرار دارد.

پرسش: میان قوانین عرفی مصوب امثال مجلس شورا، با احکام شرع تفاوت‌هایی وجود دارد، از جمله اینکه قانون مجلس یا قانون اساسی برای چند دهه یا یک یا دو قرن متعارف است، ولی استمرار تا روز قیامت که ممکن است ده‌ها قرن به طول انجامد غیر متعارف است؛ به هر حال، تفاوت میان دو نوع استمرار زیاد است و نمی‌توان استمراری را که در قوانین عرفی متعارف است، با استمراری که از احکام شرع و تا روز قیامت است، مقایسه کرد.

پاسخ: استمرار همه امور یکسان نیست، بلکه به حسب موارد متفاوت است. در احکام و قوانین نیز چنین است. برای مثال، انتظار استمرار در آیین‌نامه‌ها چندان زیاد نیست - چندین سال - ولی انتظار استمرار در قوانین عادی بیشتر است اما انتظار نیست که بیش از یک قرن استمرار داشته باشند، در حالی که انتظار استمرار در قوانین اساسی بیشتر از استمرار قوانین

موقت نسخ نشده است، بلکه تا زمان خلیفه دوم هم حلال بوده است و ثالثاً، نهی از آن از سوی خلیفه دوم بوده، نه پیامبرگرامی اسلام (ص) و رابعاً، اگر ثابت شود که پیامبر (ص) هم در زمانی از آن نهی کرده است نهی حکومتی بوده است، نه نهی شرعی؛ چراکه ادله مستقلاً استمرار جواز آن را بیان می‌دارند. برای اطلاع بیشتر ر.ک: موسوی، الاجتهاد فی مقابل النص، ص ۲۰۷ به بعد.

۱. برای نمونه ر.ک: امام خمینی، التعادل والترجیح، چاپ شده در: الرسائل، ج ۲، ص ۲۸.

عادی است. در احکام شرعی انتظار استمرار تا آمدن شریعت بعدی است و استمرار پس از آن به دلیل خاص نیاز دارد و انتظار استمرار در شریعت خاتم تا روز قیامت است، ولی این استمرار احکام را به صورت فی الجمله ثابت می‌کند و نمی‌توان گفت که قاعده‌ای اولی برای استمرار هر حکم وارد شده در قرآن و روایات را به اثبات می‌رساند.

افزون بر این، برخی روایات از شأن تبلیغ و تشریح صادر نشده‌اند و در جایی که نمی‌دانیم حکم یادشده در روایت از چه شأنی صادر شده است، اطلاق مقامی برای اثبات استمرار حکم کافی نیست؛ چراکه احتمال دارد از شأن مدیریت یا حکومت پیامبر(ص) و یا امام(ع) صادر شده باشد و حکمی که از چنین شأنی صادر می‌شود، اقتضای استمرار در این حد را ندارد.

افزون بر این، بسیاری از دانشوران علم اصول گفته‌اند: خطاب‌های احکام شرعی اختصاص به مخاطبان دارد،<sup>۱</sup> بلکه برخی از آنها آن را اقتضای مذهب امامیه دانسته‌اند.<sup>۲</sup> امروزه زبان‌شناسان نیز همین مطلب را می‌گویند. بنابراین، اینکه احکام به دیگران تعمیم و تسری می‌یابد، نیازمند دلیل معتبری است و نمی‌توان به امثال اطلاق مقامی تمسک کرد و کسانی هم که به تعمیم و تسری قائل شده‌اند، غالباً به دلیل خاصی متوسل شده‌اند.<sup>۳</sup>

## ۲. قاعده اشتراک تکلیف

قاعده اشتراک تکلیف یکی از قواعدی است که دانشوران فقه و اصول برای اثبات عمومیت و استمرار احکام ساخته و پرداخته کرده‌اند. مفاد این قاعده آن است که وقتی حکمی درباره فرد یا گروهی ثابت شد و دلیلی بر اختصاص حکم از نظر زمان یا مکان یا افراد خاص وجود نداشت - نظیر دلیل اختصاص به زمان حضور معصوم(ع)، یا دلیل اختصاص حکم به کسانی

۱. بسیاری از دانشوران فقه و اصول اختصاص خطاب به مخاطبان و حاضران را بیان کرده‌اند: «الخطاب مختص بالحاضرين علی ما هو الحق المحقق» (بهبهانی، حاشیه مجمع الفائدة والبرهان، ص ۵۳۸)؛ «ان خطابات القرآن الشریف مختصة بالمشافهین ولا يتعدی الی الغائبین الا بدلیل و هو فی الغالب الاجماع» (عاملی، مفتاح الکرامه، ج ۷، ص ۲۱۴)؛ «بناء علی المختار الذی علیه علمائنا الابرار من اختصاص الخطاب بالمشافهین و ان التبعية منه الی الغائبین یحتاج الی دلیل بین و هو فی الاغلب الاجماع» (طباطبایی، ریاض المسائل، ج ۸، ص ۶۸).

۲. «بناء علی المعلوم من مذهب الامامیه من اختصاص الخطاب بالمشافهین دون غیرهم» (نجفی، جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۱۶ و نیز رک: قمی، قوانین الاصول محشی، ص ۳۴۴، ص ۴۸۲).

۳. ادله نظیر اجماع (برای نمونه رک: عاملی، مفتاح الکرامه، ج ۱۲، ص ۲۱۴)، فلسفه و هدف حکم (برای نمونه رک: موسوی سبزواری، مهذب الاحکام، ج ۱۵، ص ۱۱) تمسک امامان (برای نمونه رک: شیخ انصاری، کتاب الخمس، ص ۳۲۰) و قرینه استمرار شریعت (برای نمونه رک: همو، فرائد الاصول، ج ۴، ص ۹۳).

که ساکن حرم هستند - یا اختصاص حکم به پیامبر(ص) یا امامان اهل بیت(ع) - می‌گوییم همه مکلفان واجد شرایط در این حکم و تکلیف شریک هستند؛ چه در صدر اسلام باشند، چه در زمان کنونی، چه ساکن جزیره العرب باشند چه ساکن غیر آن. قاعده اشتراک تکلیف در آیه یا روایتی نیامده است، بلکه متکی به ادله‌ای است که آنها باید نقل و بررسی شوند؛ از این رو، مهم‌ترین ادله آن را نقل و سپس بررسی می‌کنیم.

### الف) آیه من بَلَّغ

در آیه شریفه «وَأَوْحَىٰ إِلَيْنَا هَذَا الْقُرْآنَ لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ»<sup>۱</sup> احکام و معارف قرآنی برای همه عصرها و نسل‌ها دانسته شده‌اند پس ثابت می‌شود که احکام قرآن جاودانه‌اند. یکی از دانشوران فقه در وجه دلالت این آیه می‌آورد:

این آیه دلالت می‌کند بر اینکه مردمان غیر حاضر در زمان نزول آیه، همانند مردمان حاضر در زمان پیامبر(ص) در احکام و قوانین شریک هستند؛ هرچند کسی بگوید خطاب شامل نسب غیر حاضر نمی‌شود.<sup>۲</sup>

ارزیابی: مفاد این آیه چیزی بیش از استمرار احکام قرآنی نبوده و برای اثبات مدعا - که اثبات تک‌تک احکام قرآن و روایات معتبر است - کافی نیست و باید دلیل معتبر دیگری برای استمرار احکام روایات معتبر فراهم کرد.

### ب) روایت باب جهاد

ثقة الاسلام کلینی در کتاب کافی از علی بن ابراهیم از پدرش از بکر بن صالح از قاسم بن برید از ابی عمرو زبیری نقل می‌کند که وی از امام صادق(ع) پرسید: آیا جهاد فقط برای عده‌ای از مؤمنان حجاز بوده است، یا برای هر کس که به توحید اعتقاد دارد و به پیامبر(ص) ایمان آورده است؟ امام پاسخ می‌دهد: برای همه کسانی است که جهاد را طبق شرایط انجام دهند.<sup>۳</sup> در ادامه حدیث، امام(ع) به آیه ۳۹ سوره حج<sup>۴</sup> تمسک می‌کند که مفاد آن اذن به مهاجران در جنگ کردن با اهل مکه است؛ از این رو، راوی می‌پرسد: این آیه درباره جنگ مهاجران با مشرکان مکه است؟ چرا مسلمانان با قبائل عرب و کسری و قیصر جنگیدند؟ امام

۱. انعام، ۱۹. ۲. رک: حسینی مراغی، العناوین، ج ۱، ص ۲۶.

۳. کلینی، الفروع من الکافی، ج ۵، ص ۱۳.

۴. «أَذِّنْ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ».



پاسخ می‌دهد: این آیه به همه مظلومان اجازه جهاد می‌دهد از این رو با تمسک به آیه یادشده مؤمنان هر زمانی می‌توانند جهاد کنند.<sup>۱</sup> در ادامه امام(ع)، مطلب را به صورت یک قاعده کلی به همراه علت آن توضیح می‌دهد:

فمن كانت قد تمت فيه شرائط الله عزوجل التي وصف بها اهلها من أصحاب النبي(ص) و هو مظلوم فهو مأذون له في الجهاد كما اذن لهم في الجهاد لان حكم الله عزوجل في الأولين و الآخرين و فرائضه عليهم سواء الآ من علة او حادث يكون و الاولون و الآخرون ايضاً في منع الحوادث شركاء و الفرائض عليهم واحدة يسأل الآخرون عن اداء الفرائض كما يسأل عنه الاولون و يحاسبون عما به يحاسبون؛<sup>۲</sup> پس هر کس واجد شرایط باشد که خداوند آنها را درباره اصحاب پیامبر(ص) ذکر کرده است و مظلوم باشد، جهاد برای وی مشروع است؛ همان‌گونه که برای آنان مشروع بود؛ چراکه حکم خداوند و واجبات الهی درباره کسانی که در زمان پیامبر(ص) بودند و مسلمانان دیگر زمان‌ها یکسان است مگر اینکه عنوان دیگری بر آنان عارض شود که باز هم مسلمانان زمان پیامبر(ص) و مسلمانان دیگر زمان‌ها در عروض عنوان ثانوی هم یکسان هستند. همان‌گونه که از مسلمانان زمان پیامبر(ص) از ادای واجبات سؤال می‌شود از مسلمانان دیگر زمان‌ها هم سؤال می‌شود و همان‌گونه که مسلمانان زمان پیامبر حسابرسی می‌شوند، مسلمانان دیگر زمان‌ها هم نسبت به واجبات حسابرسی می‌شوند.

ارزیابی: بررسی و ارزیابی حدیث از دو جهت سندی و دلالی لازم است.

بررسی سندی: علی بن ابراهیم و پدرش از بزرگان راویان حدیث هستند؛ هرچند پدر وی توثیق نشده است، ولی آنقدر جلیل است که بی‌نیاز از توثیق خاص است.

بکر بن صالح، ظاهراً بکر بن صالح رازی است که نه تنها فاقد توثیق است، بلکه نجاشی وی را تضعیف کرده است<sup>۳</sup> و ابن غضائری گفته است: جداً ضعیف است و از کسانی است که در نقل مطالب عجیب و غریب متفرد است.<sup>۴</sup>

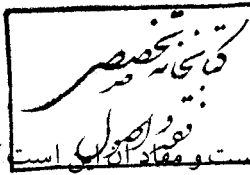
قاسم بن برید، قاسم بن برید بن معاویه بن عجلی است که نجاشی وی را توثیق کرده است<sup>۵</sup> و ابو عمرو زبیری فاقد توثیق است.<sup>۶</sup>

۱. ر.ک: کلینی، الفروع من الکافی، ص ۱۷. ۲. همان، ص ۱۸.

۳. ر.ک: رجال النجاشی، ص ۱۰۹ و مجلسی، بحار الانوار، ج ۶۶، ص ۲۰۵.

۴. غضائری واسطی بغدادی، رجال ابن غضائری، ص ۴۴؛ تفرشی، نقد الرجال، ج ۱، ص ۲۹۲.

۵. ر.ک: موسوی خویی، معجم رجال الحدیث، ج ۱۴، ص ۱۲ و بصری، فائق افعال فی الحدیث و الرجال، ص ۱۴۰.



بررسی دلالتی: روایت از نظر دلالت تام است و مفاد آن این است که هر حکمی که در زمان پیامبر گرامی اسلام (ص) ثابت بوده، برای مسلمانان نسل‌های بعدی نیز ثابت است. پرسش: ممکن است گفته شود: روایت می‌گوید هر حکمی برای مسلمانان زمان پیامبر (ص) بوده، برای مسلمانان نسل‌های بعدی هم هست؛ یعنی احکام ثابت اسلام نسخ نمی‌شوند، ولی این اخص از مدعاست؛ چراکه مدعا استمرار هر حکمی است که در آیات و روایات معتبر آمده است؛ زیرا ممکن است حکمی در روایات معتبر آمده باشد، ولی حکم دائمی شریعت نباشد. همان‌گونه که برخی از موارد آن در روایات آمده است. مثل روایت:

كنت نهيتكم عن ثلاث و الآن أمرکم بهنّ؛ نهيتكم عن زيارة القبور فزروها فان زيارتها تذكرة و نهيتكم عن الأشرطة ان تشربوها الا في ظروف الادم فاشربوا في كل وعا غير أن تشربوها مسكراً و نهيتكم عن لحوم الاضاحي أن تاكلوها بعد ثلاث فكلوا واستمتعوا؛<sup>۷</sup> از سه چیز شما را منع کردم، الآن شما را به آنها امر می‌کنم: از زیارت قبرها منع کردم، ولی آنها را زیارت کنید؛ چون باعث تذکر [قیامت برای شما] می‌شود؛ شما را از اینکه نوشیدنی‌ها را در ظرف‌های پوستی بنوشید منع کردم، الان از هر ظرفی بنوشید فقط مسکرات را ننوشید؛ شما را منع کردم که گوشت قربانی را بعد از سه روز تناول کنید، ولی گوشت قربانی را بخورید و از آن استفاده کنید.

### ج) روایت نبوی

رسول خدا (ص) فرمود: «حکمی علی الواحد، حکمی علی الجماعه».<sup>۸</sup> مفاد این روایت آن است که اگر پیامبر (ص) درباره شخصی حکمی صادر کرد، آن حکم درباره همه افراد جاری است.

ارزیابی: این روایت از دو جهت سندی و دلالتی نیازمند بررسی است:

بررسی سندی: ابن‌ابی‌جمهور احسایی این حدیث را به صورت مرسل از پیامبر (ص) نقل کرده است و دیگران نیز از وی نقل کرده‌اند.<sup>۹</sup> برخی دانشوران اهل سنت گفته‌اند: این حدیث اساسی ندارد و آن را در زمره احادیث موضوع قرار داده‌اند.<sup>۱۰</sup>

۶. ر.ک: موسوی خویی، همان، ج ۲۱، ص ۲۵۸ و ۲۵۹. ۷. مجلسی، بحارالانوار، ج ۶۶، ص ۴۹۸.

۸. احسایی، عوالی اللالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیه، ج ۱، ص ۴۵۶ و ج ۲، ص ۹۸.

۹. ر.ک: مجلسی، بحارالانوار، ج ۲، ص ۲۷۲. ۱۰. برای نمونه ر.ک: الهندی، تذکرة الموضوعات، ص ۱۸۶.

بررسی دلالی: بر فرض که این روایت از پیامبر(ص) هم صادر شده باشد، بر مدعا - که استمرار هر حکمی که در قرآن و روایات معتبر آمده است - دلالت نمی‌کند مگر اینکه دو مطلب ثابت شود:

الف) مراد از «الجماعة» همه افراد امت پیامبر(ص) تا روز قیامت باشد؛  
 ب) مراد از «حکمی» اعم از حکمی باشد که پیامبر(ص) در مقام بیان موضع دین و شریعت بیان کرده، یا حکمی که ایشان به هر عنوان دیگری نظیر حاکم صادر کرده است. و هیچ‌یک از دو مطلب ثابت نشده است؛ چراکه درباره «الجماعة» سه احتمال وجود دارد: ۱. گروهی از مسلمانان زمان پیامبر(ص)؛ ۲. همه مسلمانان زمان پیامبر(ص)؛ ۳. همه مسلمانان از زمان پیامبر(ص) تا زمان قیامت.

اگر «الجماعة» به قرینه «الواحد»، ظاهر علی معنای اول نباشد، دست‌کم از این جهت مجمل است؛ در نتیجه قدر متیقن آن همان احتمال اول خواهد بود. درباره «حکمی» چند احتمال وجود دارد:

۱. حکم پیامبر(ص) از آن جهت که بیان‌کننده حکم خداوند متعال است؛<sup>۱</sup>
  ۲. حکم پیامبر(ص) از آن جهت که حاکم یا قاضی است؛
  ۳. خصوص احکامی که پیامبر(ص) از آن جهت که ولایت بر تشریح دارد، به عنوان حکم جاودانه جعل کرده است؛
  ۴. حکم پیامبر(ص) از آن جهت که حاکم، قاضی یا تشریح‌کننده احکام است؛
  ۵. همه احکام پیامبر(ص)؛ چه احکامی که بیان‌کننده موضع دین و شریعت‌اند؛ چه دیگر احکامی که از شؤون دیگر، نظیر حکومت و قضاوت صادر می‌شود.
- «حکمی»، به قرینه انتساب آن به پیامبر(ص) ظاهر در حکمی است که پیامبر(ص) صادرکننده آن است؛ نظیر حکم حکومتی و حکم قضایی و حکم تشریحی. ولی حکمی که پیامبر(ص) ابلاغ‌کننده آن است، حکم خداوند است، نه حکم پیامبر(ص). بنابراین، «حکمی»، ظاهر در احکام خود پیامبر(ص) است و اگر ادعا کنیم ظهور ندارد و باید به قدر متیقن اخذ شود و قدر متیقن آن حکمی است که از پیامبر(ص) صادر شده است. بر این اساس، احتمال اول قابل تأیید نیست. همان‌گونه که احتمال آخر هم نمی‌تواند مورد تأیید باشد؛ چراکه به گونه‌ای احتمال اول را دربر دارد. اما اینکه مراد از حکم پیامبر(ص)

۱. برخی این احتمال را ظاهر حدیث دانسته‌اند ر.ک: فاضل لنکرانی، القواعد الفقهیه، ج ۱، ص ۳۰۲.

خصوص حکم پیامبر(ص) از آن جهت که ولایت بر تشریح دارد، یا به عنوان قاضی یا حاکم یا از همه جهات است، به قرینه نیاز دارد که در مقام مفقود است و قدر متیقنی هم که وجود دارد بدین صورت قابل تبیین است. حکمی که پیامبر(ص) در زمان خودشان درباره یک نفر داشته‌اند، درباره بقیه هم جاری بوده است و این مقدار یقینی است، ولی در بیش از آن مشکوک است؛ پس احتمال سوم قدر متیقن و قابل تأیید است و این معنا اخص از مدعاست.

#### د) ارتکاز متشرعه

ارتکاز متشرعه بر این است که اگر حکم خداوند در واقعه‌ای ثابت شد، این حکم اختصاص به شخص مخاطب ندارد، بلکه هر کسی را که واجد آن شرایط باشد دربر می‌گیرد؛ شاهد آن این است که اگر کسی از امام(ع) یا مرجع تقلید سؤال کرد و او پاسخی داد و شخص دیگری هم که در آن مجلس بود و آن پاسخ را شنید، تردیدی نمی‌کند که آن پاسخ در حق وی نیز ثابت است و اصلاً احتمال نمی‌دهد که آن پاسخ حکم الله، تنها درباره سؤال‌کننده باشد.<sup>۱</sup> ولی این استدلال برای اثبات استمرار حکم یادشده در روایات از دو جهت مخدوش است: اولاً، مقایسه موردی که نمی‌دانیم از منصب و شأن تشریح صادر شده است با جایی که مسلم است از شأن تشریح صادر شده است - نظیر مثال یادشده - صحیح نیست.

ثانیاً، این ارتکاز هم ناشی از ادله دیگری است؛ مثل حدیث «حلال محمد حلال الی یوم القيامة»، نه اینکه دلیل مستقلی باشد. از این رو، باید خود آن ادله را بررسی کرد. افزون بر این، آنچه این ارتکاز ثابت می‌کند اشتراک از نظر یکسانی حکم برای دو فرد در یک زمان است که با اشتراک حکم برای دو فرد در طول زمان تفاوت دارد؛ در اولی ارتکاز واضح است، ولی در دومی چندان واضح نیست.

#### ه) جعل حکم به شکل قضیه حقیقیه

دانشوران علم منطق قضیه‌های حملیه را به لحاظ موضوعاتشان سه قسم دانسته‌اند: قضیه حقیقیه، قضیه خارجی و قضیه ذهنیه.

قضیه ذهنیه: قضیه‌ای است که موضوعش در ظرف ذهن وجود دارد و هیچ‌گاه در خارج محقق نمی‌شود؛ مثل این قضیه که «اجتماع نقیضین غیر از اجتماع ضدین است».

۱. ر.ک: موسوی بجنوردی، القواعد الفقهیه، ج ۲، ص ۴۲.

قضیه خارجی: قضیه‌ای است که موضوعش در خارج وجود دارد؛ خواه در زمان گذشته، خواه در زمان حال، خواه در زمان آینده. مثل این قضیه که «در سال آینده در کشور ایران برف نمی‌بارد».

قضیه حقیقیه: قضیه‌ای است که موضوعش در واقع و نفس الامر مورد نظر قرار می‌گیرد و حکم بر آن بار می‌شود؛ از این رو حکم مخصوص مصادیق خارجی موضوع نیست، بلکه مصادیق مقدر الوجود را همچون مصادیق محقق الوجود می‌گیرد؛ مثل این قضیه که «مجموع زاویه‌های مثلث ۱۸۰ درجه است».<sup>۱</sup>

گروهی از دانشوران فقه و اصول گفته‌اند: گزاره‌های شرعی از قبیل قضایای حقیقیه‌اند، نه قضایای خارجی. برای نمونه، یکی از دانشوران علم اصول می‌آورد:

همه گزاره‌های موجود در کتاب و سنت قضایای حقیقیه‌اند، نه اینکه اخبار از مصادیقی از موضوع باشند که در آینده به وجود می‌آیند. مثلاً آیه شریفه «لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» اخبار از این نیست که هر مکلفی که مستطیع می‌شود این خطاب به صورت خاص به وی متوجه می‌شود، بلکه این گزاره اخبار از تشریعاتی است که در عالم لوح محفوظ وجود دارد.<sup>۲</sup>

براساس این تحلیل، مقتضای جعل احکام شرعی به شکل قضیه حقیقیه، استمرار و جاودانگی آنهاست.

ارزیابی: اگر ثابت شود قضیه‌ای که مثلاً در روایت آمده است، قضیه‌ای شرعی و جاودانه است، مثل اینکه فهمیدیم از شأن ابلاغ یا تشریح معصوم (ع) است؛ معلوم خواهد شد که قضیه به شکل قضیه حقیقیه جعل شده است، نه قضیه خارجی. اما از کجا بدانیم قضیه‌ای که در روایت آمده، قضیه‌ای شرعی و جاودانه است؟ این به دلیل دیگری نیاز دارد.

آری ممکن است گفته شود که قاعده اولی در احکام قرآن و روایات این است که بیانگر موضع شریعت است و به تعبیر دیگر، از شأن شاریت صادر شده است. صدور روایت از

۱. برای اطلاع بیشتر ر.ک: مظفر، المنطق، ص ۱۶۳ و شهابی، دهر خود، ص ۱۶۱.

۲. کاظمی، فوائد الاصول (تقریرات درس خارج اصول آیت‌الله نائینی)، ج ۱، ص ۱۷۲. این مطلب در کلمات برخی دیگر از دانشوران علم اصول هم آمده است. برای نمونه، ر.ک: حسینی بهسودی، مصباح الاصول (تقریرات درس خارج اصول آیت‌الله خویی)، ج ۳، ص ۳۸۳؛ آل‌الشیخ راضی، بدایة الوصول فی شرح کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۸۳ و حکیم، مصباح المنهاج، الطهاره، ج ۱، ص ۲۸۲. گاه نیز در لابه‌لای کلماتشان به آن اشاره کرده‌اند، برای نمونه، ر.ک: حکیم، منتقى الاصول (تقریرات درس خارج اصول آیت‌الله سیدمحمد روحانی)، ج ۴، ص ۱۸۳ و بروجردی، مستند العروة الوثقی، کتاب الصوم (تقریرات درس خارج فقه آیت‌الله خویی)، ج ۲، ص ۲۱۱.

شوون دیگر که جاودانگی ندارد، نظیر شأن حکومت، شأن قضاوت و...، نیاز به دلیل دارد، ولی این دلیل دیگری است.

### و) قاعده اولی صدور از شأن شاریعت

صحیح است که پیامبر(ص) و امام(ع) شوون گوناگونی دارند، ولی قاعده اولی این است که پیامبر(ص) و امام(ع) بیانکننده موضع شریعت هستند. اینکه سخن آنان از شأن شخصی آنان صادر شده یا از موضع حکومت، یا جنبه تطبیقی دارد و امثال آن خلاف ظاهر حال آنان و برخلاف قاعده اولی است، به دلیل نیاز دارد. اموری چند برای صدور از شأن شاریعت ذکر شده است یا می‌توان ذکر کرد که عبارت‌اند از:

۱. هدف اصلی از بعثت پیامبران: برای بعثت پیامبران اهداف متعددی ذکر شده است؛ یکی از اهداف مهم و اصلی بعثت پیامبران، بیان احکام شرعی به مردم است. از این‌رو، قاعده اولی این است که سخن و عمل آنان بیانکننده موضع شریعت است.<sup>۱</sup>

اهداف دیگری هم از بعثت پیامبران هست که برخی از آنها کم‌اهمیت‌تر از این هدف نیستند، بلکه برخی از آنها مهم‌تر از این هدف هستند؛ اهدافی نظیر تزکیه و تربیت اخلاقی مردم،<sup>۲</sup> سامان‌دهی مطلوب زندگی این جهانی و....

ثانیاً، بر فرض بپذیریم که هدف بیان احکام فقهی هدف مهم‌تر است؛ صرف مهم‌تر بودن هدف باعث غلبه صدور از آن شأن یا شکل‌گیری قاعده اولی نمی‌شود. آری کثرت صدور از یک شأن نوعی ظن قوی به صدور از شأن مثلاً تشریح فراهم می‌آورد، ولی باز هم نمی‌توان گفت نوعی ظهور یا قاعده اولی را فراهم می‌آورد و صرف ظن تا وقتی که دلیلی بر اعتبار آن نباشد، حجت نیست.

۲. ارتکاز عقلا: اگر فردی هم جنبه شخصی دارد و هم شأن اجتماعی یا سیاسی، هنگامی که کاری را انجام می‌دهد، یا موضعی را اعلام می‌کند، در ارتکاز عقلا این نهفته است که وی

۱. دانشوران فقه و اصول با تعبیرهای متفاوتی به این مطلب اشاره کرده‌اند. مثلاً شهید اول می‌نویسد: «لانه بعث لیبان الشریعات» (القواعد والفوائد، ج ۱، ص ۲۱۱)؛ ر.ک: مقداد، ضد القواعد الفقهیه، ص ۱۵۶؛ میرداماد، الرواشح السماویه، ص ۲۶۶؛ ابن حجر عسقلانی، فتح الباری، ج ۲، ص ۲۰۰ و فخر رازی، المحصول، ج ۱، ص ۴۱۲.

۲. قرآن کریم در بسیاری از موارد که اهداف رسالت را بیان می‌کند و تزکیه را مقدم بر تعلیم می‌آورد: «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ» (جمعه، ۲) و نیز از پیامبر اکرم(ص) نقل شده است که فرمود: «انما بعثت لا تمم مكارم الاخلاق» (محمدی ری شهری، میزان الحکمه، ج ۹، ص ۳۲۱).

از شأن اجتماعی یا سیاسی خود سخن می‌گوید، یا آن کار را انجام می‌دهد. مثلاً هنگامی که رئیس‌جمهور دیدگاه خود را درباره مسئله‌ای بیان می‌کند، ظاهرش این است که اعلام موضع رسمی کشور است، نه دیدگاه شخصی او، یا اگر به مؤسسه خیریه‌ای کمک مالی می‌کند، ظاهرش این است که از منصب رئیس‌جمهوری این کار را می‌کند، نه از مال شخصی خود و همین‌گونه در دیگر مواردی که امری میان جنبه شخصی و سمت و عنوان مردد است. به سخن دیگر، قاعده اولی در میان عقلا در چنین مواردی صدور از شأن حقوقی است، نه شأن حقیقی.

ارزیابی: گاه شک میان موضع شخصی و موضع رسمی است. تردیدی نیست که ارتکاز عقلا بر این است که قاعده اولی را در صدور از موضع رسمی می‌دانند، اما اگر کسی چند شأن غیر شخصی دارد؛ مثلاً هم رئیس‌جمهور است و هم رئیس شورای انقلاب فرهنگی، هم رئیس دانشگاه پزشکی است، هم رئیس بیمارستان و هم رئیس شورای شهر، اگر در سخن وی تردیدی به وجود آمد که از کدام شأن و سمت وی صادر شده، واقعیت این است که ارتکازی در میان عقلا در حمل بر یکی از این شئون و سمت‌ها نیست. در اینجا هم نمی‌دانیم که سخن مثلاً از شأن تبلیغ پیامبر اکرم (ص)، یا امام (ع) صادر شده است که استمرار داشته باشد، یا از شأن حکومت وی که استمرار نداشته باشد. در اینجا هم ارتکازی در میان عقلا وجود ندارد. آری اگر یک عنوان از دیگر عنوان‌ها بسیار برجسته‌تر و مشهورتر باشد، به گونه‌ای که وقتی نام وی برده می‌شود، تنها آن عنوان مشهور و برجسته به ذهن عموم مردم می‌رسد، در این صورت قاعده اولی وجود خواهد داشت و شاید بتوان وجه بعدی را به این معنا تفسیر کرد.

### ۳. غالب بودن صدور از شأن شاریعت

پیامبر (ص) و امام شئون گوناگونی داشته‌اند که به اقتضای هر یک سخنی گفته‌اند، یا کاری انجام داده‌اند، ولی بیشتر سخنان و افعال پیامبر (ص) و امام (ع) بیان‌کننده موضع شریعت است و افعال و سخنانی که جنبه شخصی یا حکومتی یا قضایی داشته باشند کمتر است و روشن است که در دوران میان حمل بر غالب و حمل بر نادر، حمل فرد مشکوک بر غالب ترجیح دارد.<sup>۱</sup>

۱. برای نمونه رک: سیوری، ضد القواعد الفقهیه، ص ۱۵۸؛ شهید اول، القواعد والفوائد، ج ۱، ص ۲۱۶؛ شهید ثانی، تمهید القواعد، ص ۲۴۲؛ قمی، قوانین الاصول، ص ۴۹۴.

ارزیابی: این دلیل از دو جهت مخدوش است: اولاً، این ادعا که غالب سخنان و رفتارهای پیامبر(ص) و امام(ع) بیان‌کننده موضع شریعت‌اند، محل تردید است. کسی که مدعی است، باید دلیل معتبری ارائه کند، که ارائه نکرده است. ثانیاً، اگر بپذیریم که غالب سخنان و رفتارهای آنان بیان‌کننده موضع شریعت‌اند؛ در جایی که شک داریم که سخنی بیان‌کننده موضع شریعت است یا نه، غلبه، صرفاً ظن به الحاق به غالب می‌آورد و چنین ظنی به دلیل اعتبار نیاز دارد؛ چه دلیلی بر اعتبار چنین ظنی وجود دارد. آری، بر مبنای کسانی که هر گونه ظنی را حجت می‌دانند - نظیر میرزا ابوالقاسم قمی<sup>۱</sup> و بسیاری از اهل سنت<sup>۲</sup> - می‌توان به صرف افاده ظن اکتفا کرد، ولی بنا بر مبنای صحیح که مبنای اکثر فقیهان و اصولیان امامیه است، این ظن به دلیل اعتبار نیاز دارد.

بنا بر آنچه گذشت، دلیل معتبر و قابل اعتمادی وجود ندارد تا طبق گفته آن شود اصل اولی استمرار هر حکمی است که در روایات وجود دارد. آری، همان‌گونه که گفته شد آیه شریفه «لَا تُذِرْكُم بِئِي وَمَنْ يَبْلُغْ» استمرار احکام قرآنی را بیان می‌کند.

همچنین قاعده اولی استمرار احکام روایات در حوزه عبادات است؛ چراکه احتمال صدور روایت از شأن و منصب حکومت و قضاوت و امثال آن در این حوزه نیست، ولی در احکامی که مستند آنها روایت است و از قبیل عبادات نیست، دلیل معتبری بر قاعده اولی استمرار نداریم.

#### ۴. انواع تغییر

نقطه مقابل جاودانگی، تغییر است. همان‌گونه که گذشت، جاودانگی و نیز تغییر، یا وصف کل شریعت قرار می‌گیرد یا وصف یکی از احکام آن؛ آنچه محل بحث است تغییر حکم شرعی است. اینک باید دید که تغییر به چه صورت‌هایی متصور است و کدام قسم آن در حکم شرعی می‌آید و چه قسم آن در حکم شرعی جاری نیست.

**الف) نسخ:** نسخ، در لغت به معنای دگرگونی و تغییر است و اصطلاحاً به تغییر حکم شرعی، نسخ می‌گویند<sup>۳</sup> همان‌گونه که گذشت، از دیدگاه کلامی تشریح و جعل حکم شرعی

۱. ر.ک: قمی، همان، ص ۴۵۳.

۲. بسیاری از اهل سنت اجتهاد را به «استفراغ الوسع لتحصيل الظن بالحکم الشرعی» تعریف کرده‌اند.

۳. برای نمونه ر.ک: محقق حلی، معارج الاصول، ص ۱۶۱؛ عاملی، معالم الدین، ص ۲۲۱؛ و میرداماد، الرواشح السماویه، ص ۱۶۸.



به شارع اختصاص دارد. همچنین حق تغییر، لغو و ابطال حکم شرعی نیز به شارع اختصاص دارد، چنان که غیر از شارع شخص دیگری حق و اختیار جعل و تشریح قانون دائمی را ندارد، همچنین کسی غیر از شارع حق تغییر و ابطال حکم شرعی را ندارد و چون فقط خداوند و پیامبر(ص)<sup>۱</sup> (در طول تشریح الهی به اذن او) شارع هستند، از این رو، بعد از انقطاع وحی و ختم نبوت، نه تشریح جدیدی متصور است نه نسخ و تغییری در احکام شریعت؛ از این رو دانشوران فقه و اصول سنی و شیعه اتفاق نظر دارند که بعد رحلت پیامبر اکرم(ص) نسخ و تشریحی در اسلام نیست. بنابراین، تغییر حکم شرعی به شکل نسخ در احکام شریعت متصور نیست.

ب) تغییر عنوان موضوع: گزاره‌های شرعی از موضوع و محمول تشکیل شده‌اند. مثل «شراب نجس است»، «آب مطلق طاهر و مطهر است». اگر عنوان موضوع خارجی تغییر کند، مثلاً به آب مطلق خاک به اندازه‌ای اضافه شود که از آب مطلق بودن خارج شود، این آب تا وقتی با نجاست برخورد نکرده، طاهر هست؛ ولی دیگر مطهر و پاک‌کننده جسم منتجس نیست. یا اگر شراب به سرکه تبدیل شود، دیگر نجس نخواهد بود، بلکه پاک است.

در این نوع تغییر، جسم خارجی از ذیل یک عنوان (شراب، آب مطلق) دارای حکم شرعی (نجس در شراب، مطهر در آب مطلق) خارج شده و ذیل عنوان دیگری (سرکه، آب مضاف) قرار می‌گیرد که این عنوان دوم، حکم دیگری هم دارد (پاک بودن سرکه، مطهر نبودن آب مضاف).

در این قسم که حکم شرعی هیچ‌گونه تغییر رخ نداده، بلکه موضوع خارجی از ذیل یک عنوان دارای حکم شرعی خارج شده است و ذیل عنوان دارای حکم شرعی دیگر قرار گرفته است؛ از این رو، این نوع تغییر در موضوعات و متعلقات احکام متصور است و نمونه‌های فراوانی دارد.

ج) عروض عنوان ثانوی: در قسم پیشین موضوع خارجی، یک عنوانی نظیر «آب مطلق» را داشت؛ ولی این عنوان را از دست می‌داد و عنوان دیگری به نام «آب مضاف» به دست می‌آورد و چون احکام شرعی تابع عناوین هستند، به تبع تغییر عنوان موضوع حکم آن هم تغییری می‌کند، نظیر اینکه شخصی وزیر است، این عنوان و مسئولیت را از دست می‌دهد و

۱. برای اطلاع از ادله ولایت پیامبر(ص) بر تشریح رک: ضیائی فر، «ولایت پیامبر و امام بر تشریح»، فصلنامه انجمن معارف اسلامی، ش ۲۱، ص ۷۳.

کارمند معمولی می شود، در نتیجه احکام و آثاری را هم که بر عنوان و سمت وزارت مترتب بودند، از دست می دهد.

اما در این قسم، موضوع خارجی عنوان پیشین خود را از دست نمی دهد، بلکه با حفظ همان عنوان یک عنوان ثانوی به دست می آورد. نظیر اینکه، وزیر سمت و عنوان خود را دارد و علاوه بر آن سمت جدیدی هم به دست می آورد - وزیر دفاع هست رئیس دانشکده افسری هم می شود - که به صورت طبیعی احکام و آثار این عنوان هم بار می شود. مثلاً شراب همان شراب است و تبدیل به سرکه نشده است، ولی در شرایط خاصی - نظیر اینکه چون آب وجود ندارد - شرب آن شراب برای حفظ حیات انسان واجب می گردد. به تعبیر فقهی، به عنوان شراب، شرب آن حرام است، ولی به عنوان شرابی که آشامیدن آن اضطراری شده، شربش واجب است.

این عناوین را که با حفظ عنوان اولی موضوع خارجی هستند، اصطلاحاً «عنوان ثانوی»<sup>۱</sup> می گویند. حکمی که به سبب عنوان ثانوی می آید گاه تعارضی با حکم عنوان اولی ندارد؛ مثلاً انفاق کردن به عنوان اولی مستحب است، اگر پدر به انفاق امر کند یا انسان نذر کند که انفاق کند، انفاق کردن واجب می شود. استحباب و وجوب با هم تعارضی ندارند، بلکه حکم اولی را مؤکد و مشدد می کنند. یا نماز خواندن واجب است، حال اگر کسی قسم بخورد که نماز بخواند آن هم واجب است؛ این دو وجوب در یک راستا قرار دارند.

گاه حکمی که به واسطه عنوان ثانوی می آید، با حکم عنوان اولی شیء در تعارض است. مثلاً حکم شرب شراب به عنوان اولی «حرمت» است، ولی به عنوان ثانوی، نظیر اضطرار، حلال است. حلیت با حرمت متعارض و ناسازگار است. در این صورت حکم عنوان ثانوی تا وقتی که آن عنوان باشد، غلبه می یابد.

روشن است که در این قسم نیز حکم شرعی تغییر نکرده است، بلکه موضوع، عنوان ثانوی به دست آورده است که حکم جدیدی هم دارد. از این رو، این قسم از تغییر هم مجاز است.

د) تغییر در علت و مناط حکم: عنوان موضوع که در قسم دوم گفته شد چیزی است که در لسان دلیل (مقام اثبات) موضوع حکم شرعی گرفته است، ولی مناط و ملاک حکم چیزی است که در واقع و مقام ثبوت موضوع حکم است. گاه نسبت این دو تساوی است و گاه

۱. عناوین ثانوی بسیارند، نظیر: حرج، ضرر، اضطرار، اکراه و....

تساوی نیست، بلکه آنچه در مقام ثبوت موضوع واقعی حکم است از آنچه در مقام اثبات موضوع حکم قرار گرفته، گسترده‌تر یا محدودتر است.

برای مثال، در قوانین عرفی آنچه مفسده دارد، تردد خودروها در ساعت پرتردد در خیابان باریک به صورت دو طرفه است (مثلاً ساعت ۸ صبح تا ۱۰ شب) ولی قانونگذار عرفی برای رعایت احتیاط تردد دو طرفه خودروها را در زمانی گسترده‌تر ممنوع می‌کند (مثلاً ساعت ۶ صبح تا ۱۲ شب). همچنین آنچه مفسده دارد خوردن مقداری از شراب است که باعث مستی می‌شود، ولی خوردن مقدار کمی از آن، که باعث مستی نمی‌شود - مثل چند قطره - مفسده ندارد، ولی شارع مقدس به جهت احتیاط کامل فرموده است: «ما اسکر کثیره قلیله حرام؛<sup>۱</sup> یعنی حتی شرب چند قطره خمر هم حرام است».

یا برعکس، گاه موضوع گسترده‌ای مفسده دارد، ولی شارع به جهت تسهیل بر مردم موضوع حکم خود را مضیق‌تر از آنچه مفسده‌آمیز است جعل می‌کند، یا مواردی را استثناء می‌کند.<sup>۲</sup> مثلاً وجود خون هر حیوانی در بدن و لباس نمازگزار مفسده دارد، ولی شارع برخی از خون‌ها را - نظیر خون زخم بدن، خون کمتر از یک درهم، خون حیوانی که خورش جهنده نیست - استثناء کرده و گفته است که مانع از صحت نماز نیست. گاه مصلحت ملزمه‌ای که در یک فعل است، مقهور امر دیگری می‌شود، یا مصلحت ملزمه‌ای که در فعل است از بین می‌رود، یا به مصلحت غیر ملزمه تبدیل می‌شود، یا اصلاً فاقد مصلحت می‌شود، یا مصلحت تبدیل به مفسده می‌شود و چون بر مبنای عدلیه احکام تابع مصالح و مفاسدند و مصلحت و مفسده به منزله ملاک و علت حکم است و با تغییر مصلحت و مفسده، حکم هم تغییر می‌کند.<sup>۳</sup>

۱. کلینی، الفروع من الکافی، ج ۶، ص ۴۰۸ و مسند احمد، ص ۲ و ۹۱؛ موصلی، مسند ابی‌بعلی، ج ۷، ص ۵۰ و بغدادی، تاریخ بغداد، ج ۹، ص ۴۷۶.

۲. در برخی روایات آمده است که پیامبر (ص) بدون علت و اضطرابی نماز ظهر و عصر را با هم به جای آورد. یکی از اصحاب پرسید: آیا در نماز مطلب جدیدی نازل شده است؟ پیامبر (ص) بنا بر نقل فرمود: «لا ولكن اردت ان اوسع علی امتی» (حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۴، ص ۲۲۱، ح ۲)، در روایات دیگری آمده است «ارد التخفیف عن امته» (همان، ح ۳)؛ بغدادی، نامخ الحدیث و منسوخه، ص ۳۱۸ و در حدیث دیگری آمده است «أراد ان لا یحرج أحد من امته» (همان، ح ۴).

۳. در روایت از پیامبر (ص) نقل شده است که «لولا ان اشق علی امتی لامرتهم بالسواک مع کل صلاة» (صدوق، علل الشرائع، ج ۱، ص ۳۴۰). این حدیث نشان می‌دهد که هر چند در مسواک کردن مصلحت وجود داشته است، ولی الزام بدان هم مانع و مزاحمی داشته است؛ از این رو در نهایت این مصلحت مقهور آن مانع و مزاحم گردیده است. «لولا اشق علی امتی لاخرت العشاء الی ثلث اللیل» (علی بن بلبان فارسی، صحیح ابن‌جان، ج ۴، ص ۴۰۶؛ معزی ملابری، جمع احادیث الشیعه، ج ۴، ص ۱۸۹؛ حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۴، ص ۱۸۶) در برخی روایات آمده است

## نتایج

جاودانگی، نتایج متعددی بر علم فقه دارد که مهم‌ترین آنها را در اینجا نقل و بررسی می‌کنیم.

## ۱. استمرار احکام قرآن و روایات

یکی از نتایجی که بسیاری از فقها بر جاودانگی شریعت بار کرده‌اند، استمرار و کشش زمانی احکامی است که در قرآن و روایات معتبر وجود دارد. برای این استمرار گاه به استمرار شریعت و ادله‌ای که استمرار آن را اثبات می‌کند<sup>۱</sup> تمسک کرده‌اند. ولی چنان که گفته شد، استمرار اصل دین و شریعت و نسخ نشدن آن به دین و شریعت دیگر، لازمه خاتمیت دین اسلام است و ادله متقنی بر آن دلالت می‌کنند که لازمه آن استمرار مقدار قابل توجهی از احکام قرآن و روایات معتبر است، نه استمرار همه آنها. از این رو، نمی‌توان از مسلم بودن خاتمیت دین اسلام و جاودانگی شریعت آن استمرار تک‌تک احکام قرآن و روایات را نتیجه گرفت؛ چراکه این دو با هم یکی نیستند، حتی استمرار تک‌تک احکام قرآن و روایات لازمه خاتمیت دین اسلام و جاودانگی شریعت نیست، بلکه همان‌گونه که گفته شد، لازمه آن دو استمرار مقدار قابل توجهی از احکام دین و شریعت خاتم است.<sup>۲</sup>

## ۲. عدم استمرار برخی تحدیدهای کمی یادشده در روایات

در قرآن و روایات برای اجزا، شرایط، متعلقات احکام شرعی ضابطه‌ها و تحدیدهای کمی فراوانی ذکر شده است؛ مثل دو ماه روزه برای کسی که روزه خود را به عمد افطار کند، مثل پانزده بار شیر خوردن شیرخوار برای حصول محرمیت شرعی، مثل سه روز برای خریدن حیوان، دو برید برای حدّ سفری که باعث قصر نماز و افطار روزه‌دار می‌شود، شنیده نشدن صدای اذان شهر یا دیده نشدن دیوارهای شهر برای حدّ ترخص و قصر نماز و افطار روزه، یک سال اعلام کالای پیدا شده، یک سال فرصت برای کسی عین است و....

«لو لا اشق علی امتی لا خرت العشاء الی نصف اللیل» (کلینی، الفروع من الکافی، ج ۳، ص ۲۸۱؛ صدوق، علل الشرائع، ج ۲، ص ۳۴۰ و ابن عبدالبر نمری، الاستذکار، ج ۱، ص ۳۱).

۱. نظیر حدیث «حلال محمد حلال محمد حلال الی یوم القیامة و حرامه حرام الی یوم القیامة».  
 ۲. برخی برای تفکیک احکام دین حقیقی و جاودانه و احکام مرتبط با شرایط و ظروف فرهنگی صدر اسلام که طبعاً متغیر است معیارهایی ارائه داده‌اند (فتاوی، اخلاق دین‌شناسی، ص ۴۷۷) این معیارها قابل بررسی است و نگارنده در جای دیگری آنها را بررسی می‌کند.

دربارهٔ این تحدیدها و ضابطه‌های کمی این پرسش مطرح است که آیا همه اینها موضوعیت دارد، یا دست‌کم برخی از آنها اماره بر موضوع و ملاک دیگری است؟ در صورت دوم، این احتمال وجود دارد که امارت این امور در گذر زمان تغییر کند؛ مثلاً چیزی در صدر اسلام به صورت صددرصدی یا غالبی اماره‌ای بر موضوعی بوده، ولی الآن نه تنها اماره بودن در آن غلبه ندارد، بلکه به ندرت رسیده است، بلکه ممکن است الآن اصلاً اماره نباشد، آیا در این صورت می‌توان به جاودانه بودن این ضابطه و اماره حکم کرد؟ یکی از فقها پس از نقل برخی از این ضابطه‌ها، چنین می‌آورد:

ملاک در این تحدیدهایی که در فقه آمده است... نه به جهت موضوعیتی است که برای این ضابطه‌ها غالباً وجود دارد [بلکه اماره برای امر دیگری است] مثلاً کر آن مقدار آب قوی و زیادی است که از نجاست منفعل نمی‌شود، تعیین سال در مال پیدا شده از جهت اهتمام شارع به رسیدن مال به صاحبش می‌باشد و نیز تعیین سال در عین به جهت احتمال توانایی مرد بر آمیزش در یکی از فصل‌های سال است مسافت در قصر نماز به جهت حصول مشقت در این مقدار از سفر است حریم قرار دادن برای جای آباد [مثل منزل و باغ] به جهت ضرر نندیدن صاحب آن است، امثال این علت‌ها در اغلب تحدیدهایی که در شرع وارد شده است وجود دارد.<sup>۱</sup>

بنابراین، ممکن است آنچه موضوع و ملاک واقعی است به حسب زمان و مکان تغییر کند و دیگر آن ضابطه که در زمانی کاملاً یا غالباً اماره و نشانه آن موضوع بود، آن غلبه و اکثریت را از دست بدهد، یا حتی به صورت نادر درآید؛ در این صورت دیگر نمی‌توان آن را ملاک حکم شرعی قرار داد، بلکه باید تحدید را تغییر داد که در اینجا نمونه‌هایی احتمالی از این تحدیدها را نقل و بررسی می‌کنیم.

آنچه در قرآن آمده است محل بحث نیست، ولی آیا همه آنچه در روایات درباره مقادیر آمده جاودانه‌اند، یا احتمال دارد که این تحدیدهای کمی برای زمان خاصی بوده است و از این رو، نتوان این تحدیدهای کمی را جاودانه به حساب آورد. از این رو، باید بررسی دقیق‌تری صورت گیرد تا معلوم شود این تحدیدها فرازمانی و جاودانه‌اند یا تحدیدهایی هستند که برای دوره زمانی خاصی بوده‌اند و اکنون باید اندازه دیگری را تعیین کرد.

یکی از فقیهان تحدیدهای وارد شده در شرع را پنج قسم کرده است:  
الف) آنچه با زمان تحدید شده است، مثل یک شبانه روز در شیر دادن که باعث محرمیت می شود؛

ب) آنچه با وزن تحدید شده است، مثل کر، که با سطل تحدید شده است؛  
ج) آنچه با مساحت تحدید شده است، مثل مسافت سفر که باعث قصر نماز و افطار روزه می شود؛

د) آنچه با شمارش تحدید شده است، مثل تعداد دفعه های شیر دادن که باعث محرمیت می شود؛

ه) آنچه با هیئت تحدید شده است، مثل رسیدن دست ها به زانو در حد رکوع.<sup>۱</sup>  
وی پس از ذکر نمونه هایی برای این پنج قسم می گوید:

سرّ در این تحدیدهای شرعی همان طور که در حیاض مترعه - شرح نافع - توضیح داده ایم، این نیست که این اندازه ها غالباً خصوصیتی دارند...، بلکه حصول علت ملاک است. لذا مصالح واقعی تابع ملاک است، نه حد خاص؛ از این رو، گاهی ممکن است آن مصالح واقعی با کمتر یا بیشتر از حد خاص حاصل شود، همان طور که این مطلب برای شخص منصف معلوم است.<sup>۲</sup>

## ۱-۲. تحدید زمان احتکار

در روایات معتبر آمده است که احتکار در فراوانی کالا تا چهل روز و در کمیابی کالا تا سه روز جایز است، ولی در بیش از این مقدار، محتکر ملعون است.<sup>۳</sup> گروهی از فقها به مفاد این روایات فتوا داده اند،<sup>۴</sup> ولی گروهی دیگر گفته اند که این زمان ها موضوعیت ندارند بلکه حکم دائر مدار نیاز مردم است؛ از این رو، نمی توان آن را تحدید تعبدی فرازمانی به حساب آورد.<sup>۵</sup>

۱. ر.ک: حسینی مراغی، العناوین، ج ۱، ص ۱۸۹ و ۱۹۰. ۲. همان، ص ۱۹۰-۱۹۱.

۳. ر.ک: حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۴۲۳، ب ۲۷، ح ۱.

۴. ر.ک: طوسی، النهایه، ج ۲، ص ۱۱۵ و ۱۱۶؛ همو، الوسیله، ص ۳۰۰؛ بیهقی کیدری، اصباح الشیعه، ص ۲۵۰.

۵. ر.ک: آبی، کشف الرموز، ج ۱، ص ۴۵۶؛ محقق اردبیلی، مجمع الفائدة والبرهان، ج ۸، ص ۲۵؛ شیخ انصاری، المكاسب، ص ۲۱۳؛ شهیدی تبریزی، هدایة الطالب، ص ۴۰۳ و شمس الدین، الاحتکار فی الشریعة الاسلامیه، ص ۴۴ و ۴۵.

امام خمینی پس از نقل موثقه ای که دلالت بر تحدید می کند و طرح این احتمال را که ممکن است گفته شود این روایت بر روایاتی که عدد برای احتکار ذکر نکرده حاکم است، رد کرده و در وجه آن می آورد: «همانا رضایت شارع به باقی ماندن مردم در شدت و سختی تا سه روز بسیار بعید است، بنابراین باید موثقه را به مورد غالب حمل

## ۲-۲. مقدار آب کُر

نظر مشهور میان فقهای امامیه آن است که آب کمتر از کُر به صرف ملاقات با نجس یا متنجس، متنجس می شود و مستند این نظر روایتی است که می گوید: «اذا كان الماء قدر كُر لم ينجسه شيء»<sup>۱</sup> هنگامی که آب به اندازه کُر بود هیچ چیزی آن را نجس نمی کند.

مفهوم آن این است که اگر آب کمتر از کُر باشد و چیز نجسی با آن ملاقات کند، باعث تنجس آن می شود<sup>۲</sup> که معیار واقعی تنجس، کُریت نیست، بلکه آنچه معیار واقعی است، تغییر و عدم تغییر است. برای نمونه، ملامحسن فیض کاشانی می گوید: «آب هم پاک است و هم پاک کننده، به دلیل کتاب و سنت و ضرورت دین و فقط با استیلا و غلبه نجاست بر آن نجس می شود نه با چیز دیگر»<sup>۳</sup>.

برخی دیگر هم از ابن سیرین و مسروق نقل کرده اند که آب قلیل منفعلی می شود، ولی آب کثیر منفعلی نمی شود و این دو حد کمی برای کثیر و قلیل در شریعت قائل نشده اند.<sup>۴</sup> سپس افزوده است این دیدگاه دیدگاهی است که وجدان و عرف آن را گواهی می کند؛ چراکه حد تعیین کردن در اموری که پیش عرف تثبیت شده، باعث اشکال های بی شماری می شود. به خلاف اینکه حد تعیین نشود و امر به عرف واگذار شود؛ چراکه گاه عرف مثلاً اگر یک قطره بول که در آبی بیفتد که یک مثقال از حد کُر کمتر است، این را باعث نجس شدن نمی بیند، ولی اگر عذره فراوانی در آبی بیش از مقدار کُر بیفتد آن را باعث کثیف شدن می بیند و همین گونه است مثال های دیگر.

ابواب نجاسات و طهارات بر نوعی تسامح و چشم پوشی در بسیاری از مواردی که موجب افتادن مردم در مشقت، حرج و اختلال نظام می شود، مبتنی است. بنابراین، عرف و ذوق بر این مطلب گواهی می دهد که کثیف شدن آب ها در اثر ملاقات با نجس فرق می کند، بلکه کیفیت ملاقات ها هم متفاوت است...، بنابراین، آنچه ملاک است آن کثرت عرفی است که به مصادیق یاد شده در روایات نزدیک باشد و در حدود کمی که در روایات به آنها اشاره شده، تسامح می شود.<sup>۵</sup>

کنیم، یعنی به مواردی که نوع مردم تا سه روز در کمبایی و تا چهل روز در گشایش هستند» (ر.ک: امام خمینی، کتاب البیوع، ج ۳، ص ۶۰۸؛ ر.ک: فتاوی حسن بن علی بن عقیل، چاپ شده در: رسالتان مجموعتان من فتاوی العلمین، به کوشش عبدالرحیم بروجردی، ص ۲).

۲. برای نمونه ر.ک: خرازی، «تحدید الکرب بحسب الوزن والساحه»، ص ۱۵، مجله فقه اهل بیت، سال ۱۴۱۹ق.

۳. کاشانی، مفاتیح الشرائع، ج ۱، ص ۸۱، مفتاح ۹۳.

۴. خمینی، تحریرات فی الفقه، ج ۱، ص ۲۷۴.

۵. همان، ص ۲۷۴ و ۲۷۵؛ صالحی نجف آبادی، پژوهشی جدید در چند مبحث فقهی، ص ۵۷ به بعد. برخی هم گفته اند:

«لم یخرج لکثرة معنی شرعياً مغایراً لمعناه العرفی» (آملی، مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص ۷۹).

## ۳-۲. تحدید عرض راه

در برخی روایات آمده هنگامی که اهل محل درباره عرض راه اختلاف داشته باشند، عرض آن پنج ذراع است.<sup>۱</sup> برخی فقها طبق آن گفته‌اند حد شرعی زمینی که بناست آباد شود پنج ذراع است، ولی روشن است که اندازه‌گیری راه به این مقدار به زندگی‌های ساده گذشته اختصاص داشته و اکنون با پیچیده شدن زندگی و استفاده از انواع خودروها، دیگر این اندازه‌گیری کاربردی ندارد.<sup>۲</sup> چنان که برخی به آن اشاره کرده‌اند.<sup>۳</sup>

## ۴-۲. فاصله میان دو چاه

در روایات معتبری آمده است که میان دو چاه آبیاری، در زمین سخت پانصد ذراع باید فاصله باشد و در زمین سست هزار ذراع.<sup>۴</sup> گروهی از فقهای امامیه به خصوص این دو اندازه فتوا داده و این دو را معیار تبعدی و دائمی دانسته‌اند.<sup>۵</sup> ولی برخی فقهای امامیه این دو را معیار اصلی ندانسته و گفته‌اند آنچه معیار واقعی است تأثیرگذاری حفر چاه جدید بر آب چاه قبلی است؛ به گونه‌ای که صاحب چاه قبلی متحمل ضرر شود. از این رو چنین فتوا داده‌اند که: اگر در غیر این دو اندازه هم ضرر به وجود آمد، حفر چاه جایز نیست.<sup>۶</sup> اکنون با توجه به پیشرفت وسایل و فنون حفاری و عمق چاه‌ها می‌توان گفت که معمولاً در این دو مقدار ضرر حاصل می‌شود؛ لذا این دو معیار کارایی خود را از دست داده‌اند و باید فاصله مجاز حفر چاه جدید را بیشتر تعیین کرد.

به نظر می‌رسد بسیاری از اندازه‌هایی که در روایات، به‌ویژه در غیر عبادات آمده، امری تبعدی و جاودانه نیستند، بلکه ناظر به اوضاع و شرایطی هستند که در آن اوضاع و شرایط به‌طور غالب، اماره بر ملاکی بوده‌اند. از این رو، اگر در زمانی این اماره بودن به‌طور کلی دگرگون شد و غلبه از بین رفت، یا اساساً از بین رفت، نمی‌توان آن را معیاری دائمی و فرازمانی قرار داد. البته اظهار نظر دقیق درباره آنها به منظور تفکیک اندازه‌های دائمی از متغیر، نیازمند تحقیق جداگانه‌ای است.

۱. ر.ک: طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۷، ص ۱۳۰، ح ۴۱. ۲. ر.ک: مغنیه، اصول الایات، ص ۲۳۵.  
 ۳. برای نمونه، ر.ک: ابن فهد حلی، المقتصر، ص ۳۴۸؛ علامه حلی، ارشاد الاذهان، ج ۱، ص ۳۴۹ و محقق اردبیلی، مجمع الفائدة والبرهان، ج ۷، ص ۴۹۲.  
 ۴. طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۷، ص ۱۴۵، ح ۶۴۴.  
 ۵. ر.ک: نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۸، ص ۴۴. شیخ طوسی درباره آن ادعای اجماع کرده و می‌گوید: «ظاهر اخبار تحدید است و کسی که آن را تحدید نمی‌داند باید دلیل بیاورد» (طوسی، الخلاف، ج ۳، ص ۵۳۰ و ۵۳۱).  
 ۶. ر.ک: حلی، مختلف الشیعه، ج ۶، ص ۲۰۸ و شهید ثانی، مسالک الافهام، ج ۱۲، ص ۴۱۴.



## ۲-۵. تعیین حد خط فقر

در برخی روایات معتبر آمده است که اگر دارایی کسی هفتصد درهم است، وی فقیر است و در زمره اصناف مستحق دریافت زکات قرار می‌گیرد<sup>۱</sup> برخی فقها آن را معیار تبعدی دانسته‌اند،<sup>۲</sup> ولی نمی‌توان این مقدار را حدی تبعدی و فرازمانی دانست، چنان که بسیاری از فقهای امامیه چنین نظری دارند.<sup>۳</sup> لذا در برخی روایات آمده است که اگر انسانی هشتصد درهم دارد در صورتی که عیال‌وار است و این پول و درآمدی که از آن دارد برای مخارجش کفایت نمی‌کند، می‌تواند زکات بگیرد.<sup>۴</sup>

## گفتار نهم: جهان‌شمولی شریعت

یکی از گزاره‌های کلامی تأثیرگذار بر علم فقه، جهانی بودن دین و شریعت اسلام است که در این گفتار معنا و نتایج آن را در اجتهاد بررسی می‌کنیم.

### ۱. معنای جهان‌شمولی

معنای جهان‌شمولی یا جهانی بودن دین و شریعت اسلام این است که این دین و شریعت به منطقه جغرافیایی خاص یا قوم، ملت یا کشور خاصی، اختصاص ندارد. بلکه دینی است که برای همه مردم جهان پیام و دستور داد. در زبان عربی این معنا با تعبیری نظیر «عالمیة شریعة الاسلام»،<sup>۵</sup> «عالمیة رسالة محمد»<sup>۶</sup> یا «عالمیة دعوة الاسلام»<sup>۷</sup> و... بیان می‌شود.<sup>۸</sup>

- 
۱. ر.ک: شیخ حرّعاملی، وسائل الشیعه، ج ۹، ص ۲۳۱، ح ۱.
  ۲. ابن‌ادریس و علامه حلی از برخی فقهای امامیه نقل کرده‌اند ر.ک: ابن‌ادریس، السرائر، ج ۱، ص ۴۶۲؛ علامه حلی، مختلف الشیعه، ج ۳، ص ۲۱۵.
  ۳. محقق اردبیلی، مجمع الفائدة والبرهان، ج ۴، ص ۱۵۴؛ طباطبایی، ریاض المسائل، ج ۵، ص ۱۴۰؛ عاملی، مدارک الاحکام، ج ۵، ص ۱۹۴؛ عاملی، مفتاح الکرامه، ج ۱۱، ص ۴۴۴؛ بحرانی، الحدائق الناضرة، ج ۱۲، ص ۱۵۷؛ میرزای قمی، غنایم الایام، ج ۴، ص ۱۲۳؛ نراقی، مستند الشیعه، ج ۹، ص ۲۶۰ و نجفی، جواهر الکلام، ج ۱۵، ص ۳۰۵.
  ۴. حرّعاملی، وسائل الشیعه، ج ۹، ص ۲۳۲، ح ۴.
  ۵. برای نمونه ر.ک: سبحانی، اضواء علی عقائد الشیعة الامامیه، ص ۵۳۱؛ ربانی گلیپایگانی، تلخیص الالهیات، ص ۲۹۴.
  ۶. برای نمونه ر.ک: مکارم شیرازی، الامثل، ج ۵، ص ۲۵۲؛ حکیم، تفسیر سورة الحمد، ص ۸۱؛ شمس‌الدین، التاريخ و حركة التقدم البشری و نظرة الاسلام، ص ۹۱.
  ۷. برای نمونه ر.ک: صدر، اقتصادنا، ص ۲۹۹.
  ۸. درباره جهان‌شمول بودن رسالت سایر پیامبران اولی‌العزم ر.ک: سبحانی، مفاهیم القرآن، ج ۳، معالم النبوة فی القرآن الکریم، ص ۷۷ به بعد.

## ۲. جهان‌شمولی دین و شریعت

جهان‌شمولی گاه وصف کل شریعت و رسالت قرار می‌گیرد،<sup>۱</sup> گاه وصف بخشی از دین؛ نظیر جهان‌شمولی اعتقادات<sup>۲</sup> و گاه وصف یک آموزه اعتقادی، اخلاقی یا فقهی.<sup>۳</sup>

### ۳. تفاوت جهان‌شمولی رسالت و آموزه‌های دینی

آیا جهان‌شمولی رسالت پیامبر(ص) به معنای جهان‌شمولی تک‌تک گزاره‌هایی است که در قرآن و روایات آمده‌اند، یا میان آنها تفاوت وجود دارد؟ در صورتی که میان آن تفاوت وجود دارد، آیا میان جهان‌شمولی رسالت و جهان‌شمولی تک‌تک گزاره‌هایی که در قرآن و روایات آمده ملازمه‌ای وجود دارد؟

انفکاک جهان‌شمولی رسالت پیامبر(ص) از جهان‌شمولی تک‌تک مسائلی که در قرآن و روایات آمده، در صورتی ثابت می‌شود که به شکل معتبر به اثبات برسد که برخی آموزه‌های قرآن و روایات دست‌کم یکی از آنها جهان‌شمول نیست و این مطلب روشن است که برخی روایات به منطقه جزیره‌العرب اختصاص دارد که در نتایج، نمونه‌های آن را ذکر می‌کنیم.

### نتایج

توجه به جهان‌شمولی شریعت نتایجی در فقه و اجتهاد به همراه داشته است؛ همان‌گونه که می‌تواند نتایج دیگری هم داشته باشد که مهم‌ترین آنها بررسی می‌شوند.

#### ۱. بررسی عادات و سیره‌های زمان صدور روایت، قبل از استناد به اطلاق

تمسک به اطلاقِ واژه‌ای که در آیات و روایات آمده، یکی از ضوابط و قواعد استنباط است که فقیه به کمک آن عمومیت یا شمول حکم را نسبت به افراد، حالات و زمان‌ها، مکان‌های مختلف به اثبات می‌رساند. تمسک به اطلاق، مشروط به این است که مقدمات حکمت تمام باشد، ولی در استناد به اطلاق در جایی که حکم از احکام امضایی است به مطالعه، بررسی

۱. «إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا» اعراف، ۱۵۸؛ برای اطلاع بیشتر ر.ک: مکارم شیرازی، همان، ج ۵، ص ۲۵۲.

۲. برای نمونه ر.ک: امینی، الغدیر، ج ۷، ص ۲۲۴.

۳. برخی گفته‌اند دعوت حضرت موسی(ع) به توحید جهانی بود ولی شرایع و احکام عملی حضرت موسی(ع) به قوم بنی‌اسرائیل اختصاص داشت (ر.ک: سبحانی، همان، ص ۸۲-۸۳).

تاریخی و دقت بیشتری نیاز است چراکه ممکن است حکم مطرح شده در روایت به حالت خاصی نظر داشته باشد و فقیه از آن اطلاعی نداشته باشد و باعث استنباط ناصوابی گردد که نمونه آن را ذکر می‌کنیم.

در روایت معتبری آمده است: «هنگامی که زن پس از عمل زناشویی ادعا کند که مهریه را نگرفته، ولی شوهر بگوید که مهریه او را پرداخته‌ام، زن مدعی است و باید برای اثبات ادعایش شاهد بیاورد، ولی مرد منکر است و ادعایش با قسم ثابت می‌شود».<sup>۱</sup>

گروهی از فقها این حکم را حکمی عام تصور کرده‌اند که به منطقه جزیره‌العرب و هر جایی که رویه دریافت مهریه قبل از عمل زناشویی است، اختصاصی ندارد، بلکه در همه مناطق به مفاد این روایت عمل شود.<sup>۲</sup> ولی برخی فقها که عادت و سیره عرب جزیره‌العرب را مطالعه و بررسی کرده‌اند، گفته‌اند در میان عرب رسم این است که زفاف پس از دریافت مهریه از سوی زوجه صورت می‌گیرد. از این رو طبق این عرف و رسم، انجام عمل زناشویی اماره بر دریافت مهریه است. اگر کسی ادعای خلاف آن را دارد، باید شاهد بیاورد. پس این روایت اطلاق و شمول ندارد و جایی را که سیره بر دریافت مهریه قبل از زفاف نیست، دربر نمی‌گیرد.<sup>۳</sup>

## ۲. عدم صحت انصراف برخاسته از محیط صدور

یکی از ابزارهای اجتهاد و فقاہت، انصراف است. بسیاری از اوقات گرچه در نگاه ابتدایی واژه مطلق به نظر می‌آید، ولی با دقت و بررسی روشن می‌شود که آن واژه یا کلام مطلق نیست، بلکه به قسم خاصی منصرف است. انصراف گاه معتبر و گاه نامعتبر است؛ نظیر انصراف بدوی.

روشن است که محیط ظهور اسلام یک سلسله ویژگی‌ها و اقتضائاتی داشته است که از ویژگی‌های محیط فرهنگی است که اسلام در آن ظهور پیدا کرده است، نه اینکه جزء پیام‌ها و اهداف بنیانگذار اسلام باشد. مثلاً زبان یکی از ویژگی‌ها و اقتضائات هر قوم و ملتی است. یک قوم و ملت به زبان عربی سخن می‌گوید، قوم دیگر به زبان فارسی،

۱. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۲۱، ص ۲۵۷، ح ۸۰۶.

۲. برای نمونه ر.ک: طوسی، النهایة چاپ شده در: النهایة و نکتهها، ج ۲، ص ۳۲۲.

۳. برای نمونه ر.ک: شهید اول، القواعد والفوائد، ج ۱، ص ۱۵۲؛ نجفی، جواهر الکلام، ج ۳۱، ص ۱۳۹.

قوم سوم به زبان عبری، قوم چهارم به زبان انگلیسی و به صورت طبیعی هر پیامبری که در یک محیط و فرهنگ مبعوث می‌شود، با زبان همان قومی که در میان آنها مبعوث شده اهداف و پیام‌های خود را بیان می‌کند.<sup>۱</sup> در نتیجه نمی‌توان گفت ضرورتاً زبان هم بخشی از پیام‌ها و اهداف بنیانگذار آن دین است، بلکه پیامبر به صورت طبیعی پیام‌ها و اهدافش را با آن زبان بیان می‌کند. از این رو، قاعداً نمی‌توان زبانی که پیامبر به آن سخن می‌گوید را قید خواسته‌ها و امر و نهی‌های آن قرار داد، مگر اینکه دلیل معتبر خاصی وجود داشته باشد که شرطیت و مطلوبیت زبانی خاص را در یکی از دستورهای دین بیان کند. در غیر این صورت نباید صرف سخن گفتن پیامبری به زبان خاصی را دلیل اشتراط یا انصراف واژه‌های مطلق دانست که نمونه‌هایی از آنها را نقل می‌کنیم.

#### الف) اشتراط انشاء عقد بیع به زبان عربی در صحت آن

برخی فقیهان گفته‌اند کسی که می‌تواند به زبان عربی عقد بیع را انشاء کند حتی به این صورت که آن را فراگیرد یا به دیگری وکالت دهد تا عقد بیع را به زبان عربی اجرا کند، باید این کار را انجام دهد و برای چنین شخصی انشاء بیع به غیر عربی صحیح نیست. دلیل مهمی که این گروه برای دیدگاه خود مطرح کرده‌اند انصراف ادله - نظیر «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»<sup>۲</sup> - است بدین بیان:

اشتراط عربی بودن عقد اقتضای قاعده است؛ چراکه آیه حلیت بیع و روایات تجویزکننده بیع، به عقد عربی منصرف است و دلیلی بر مجزی بودن عقد غیر عربی نداریم.<sup>۳</sup>

چنان که مشاهده می‌شود، چون زبان قرآن و روایات زبان عربی است، تصور شده است که مراد از عقد بیع هم که در قرآن و روایات امضاء شده، فقط عقدی است که به زبان عربی انشاء می‌شود؛ در حالی که عقد محدود به عقد عربی نیست و هر عقدی را دربر می‌گیرد و ادعای انصراف به عقد عربی هم ادعایی ناشی از خلط میان پیام‌ها و دستورهای شارع و میان ویژگی‌های پیرامونی ظرف ظهور اسلام است و نباید ویژگی‌های ظرف را به مظروف تسری

۱. قرآن کریم می‌فرماید: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رُسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ» (ابراهیم، ۴).

۲. بقره، ۲۷۵. ۳. ر.ک: نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۲۵۰.

داد، یا میان آن دو خلط کرد... همان‌گونه که متکلمان به درستی تفکیک را توضیح داده‌اند<sup>۱</sup> - از این رو، برخی فقیهان گفته‌اند:

احتمال اشتراط زبان عربی در انشاء عقد بیع بدون دلیل است، بلکه این احتمال که صیغه عقد هر ملتی به زبان مخصوص به خودشان باشد به واقع نزدیک‌تر است، به‌ویژه بر این اساس که ادله امضای قراردادها منصرف به قراردادهای معهود و شناخته‌شده در میان هر ملتی است چراکه روشن است عقد متعارف در میان هر ملتی منصرف به عقدی است که به زبان آنان انشاء می‌شود ولی این احتمال نیز با اطلاق و عموم ادله امضا نفی می‌شود.<sup>۲</sup>

### ب) اشتراط انشاء عقد نکاح به زبان عربی در صحت آن

گروهی از فقیهان گفته‌اند: شرط صحت عقد نکاح انشاء آن به زبان عربی است. این گروه برای ادعای خود ادله گوناگونی فراهم ساخته‌اند که یکی از مهم‌ترین آنها انصراف ادله امضای عقد نکاح است بدین بیان که:

اشترط عربی بودن در صحت عقد نکاح مقتضای قاعده است و با اطلاق ادله امضای نکاح است معارضه نمی‌کند؛ چراکه اطلاق ادله منصرف به عقد متعارف، یعنی عقد به زبان عربی است.<sup>۳</sup>

چون زبان قرآن و روایات عربی است، اطلاق ادله امضای نکاح، به عقد عربی منصرف دانسته شده است؛ در حالی که این انصراف معتبر و قابل استنادی در فقه نیست؛ از این رو، برخی فقیهان در مقام رد ادعای انصراف آورده‌اند:

قرآن کریم به زبان عربی نازل شده است و روایات به این جهت عربی است که مردم از امامان معصوم (ع) به زبان عربی سؤال می‌کردند و آنان هم به عربی پاسخ می‌دادند. از این رو طبیعی است که صیغه‌ای به غیر عربی در کتاب و سنت یافت نشود، یافت نشدن دلیل، اختصاص صحت نکاح به صیغه عربی نیست... پس مقتضای عموم و اطلاق ادله امضای نکاح، مجزی بودن صیغه به غیر زبان عربی است.<sup>۴</sup>

۱. برخی تصور کرده‌اند چون دین اسلام به زبان عربی است پس به قوم عرب اختصاص دارد و در نتیجه جهان شمول نیست، بلکه این مطلب را دلیل اختصاص ذکر کرده‌اند، ولی متکلمان در پاسخ گفته‌اند عربی بودن ویژگی ظرف ظهور اسلام است، نه قید اسلام که منظور است (برای نمونه ر.ک: علامه حلی، کشف المراد، ص ۳۷۸).  
 ۲. ر.ک: امام خمینی، کتاب البیع، ج ۱، ص ۳۲۴. ۳. ر.ک: نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۱۴۱.  
 ۴. ر.ک: خوئی، مبانی العروة الوثقی، کتاب النکاح (تقریرات درسی خارج فقه آیت‌الله خوئی)، ج ۲، ص ۱۶۴-۱۶۳.

### ۳. احتمال منطقی‌های بودن حکم یادشده در روایات

برای اینکه استنباط معتبر باشد باید همه مراحل طی می‌شود تا حکم فقهی استنباط شود، اطمینان‌بخش یا حجت و خالی از اشکال عقلی یا عقلایی باشد، چه مرحله بررسی سند روایت، چه مرحله دلالت آیه یا روایت بر مدعا و مطلوب، چه مرحله احراز مراد جدی شارع، چه مرحله احراز استمرار حکم موجود در روایت از نظر زمانی و چه مرحله احراز شمول حکم از نظر مکانی و منطقی‌های.

آنچه اکنون محل بحث ماست، مرحله احراز شمول حکم یادشده در روایت از نظر منطقی‌های است که معمولاً فقها قاعده اولی را بر آن می‌دانند که حکم یادشده در روایات برای همه مردم در همه مناطق گیتی است. بلکه برخی از آنها قاطعانه حکم یادشده در روایات را حکم همه مردم جهان می‌دانند و به قاعده اولی هم چندان توجه نمی‌کنند و تنها در صورتی که به مشکلی برخورد کنند، نظیر ناسازگاری و تعارض دو روایت یا تعارض روایت با آیه، از آن قاعده اولی عدول می‌کنند.

صحیح است که قاعده اولی این است که حکم یادشده در روایات حکمی جهان‌شمول است و در صورت تلاش علمی کافی و دست نیافتن به قرینه و دلیلی بر اختصاص، باید حکم را جهان‌شمول به حساب آورد، ولی:

اولاً، مرجع قرار دادن قاعده اولی شمول، در صورتی است که بررسی‌ها و مطالعات کافی و همه‌جانبه‌ای صورت گرفته باشد و هیچ قرینه، شاهد و دلیل معتبری بر اختصاص حکم یافت نشود. نه اینکه بدون مطالعه یا با مطالعات اندک، به قاعده اولی رجوع شود.

ثانیاً، در بررسی‌ها و مطالعات تنها به مطالعه خود آیات و روایات اکتفا نشود<sup>۱</sup> بلکه دامنه مطالعات توسعه داده شود و از بررسی‌ها و تحقیقات تاریخی، دستاوردهای قطعی علوم و تحلیل‌ها و استدلال‌های عقلی نیز استفاده گردد.

اینک با توجه به نکات یادشده برخی احکام را که احتمال موقعیتی بودن آنها داده می‌شود مطرح می‌کنیم. شایان گفتن است که برخی نمونه‌هایی که ذکر می‌کنیم در مقام تعارض دو روایت‌اند و برخی از آنها حتی بدون هرگونه تعارضی هستند.<sup>۲</sup>

۱. بسیاری از فقیهان در مطالعات تنها به خود آیات و روایات اکتفا می‌کنند و مثلاً در صورتی که روایت با روایت دیگری یا آیه‌ای ناسازگار بود به موقعیتی و منطقی‌های بودن مفاد روایت حکم می‌کنند.

۲. بسیاری از فقیهان در مطالعات تنها به خود آیات و روایات اکتفا می‌کنند و مثلاً در صورتی که روایت با روایت دیگری یا آیه‌ای ناسازگار بود به موقعیتی و منطقی‌های بودن مفاد روایت حکم می‌کنند.

### الف) موارد غیر متعارض

در آغاز مواردی را ذکر می‌کنیم که بدون هرگونه تعارضی هستند و می‌توان آنها را از احکام منطقی‌های دانست.

۱. قبله بودن نقطه میانی مشرق و مغرب: در روایات معتبر می‌آمده است که نقطه میانی طلوع خورشید و غروب خورشید قبله است برای نمونه در صحیح زراره از امام باقر(ع) چنین آمده است:

لا صلاة إلا إلى القبلة. قال: قلت: أين حد القبلة؟ قال: ما بين المشرق والمغرب قبله كله؛<sup>۱</sup> نماز تنها به سوی قبله صحیح است. از امام سؤال کردم: نشانه و محدوده قبله کجاست؟ امام فرمود: تمام محدوده میان طلوع خورشید و غروب خورشید قبله است.

این سؤال مطرح است که آیا محدوده‌ای که امام در این روایت ذکر می‌کند برای همه مناطق زمین است، یا برای منطقه‌ای خاص نظیر مدینه؟ چراکه مناطقی که در شمال مکه قرار دارند؛ نظیر مدینه یا مناطقی که در جنوب مکه قرار دارند، مثل یمن، با این معیار و ضابطه می‌سازد. کسی که در مدینه است، اگر موضع غروب خورشید را در طرف راستش قرار دهد و موضع طلوع خورشید را در طرف دست چپش قرار دهد روبه‌روی مکه خواهد بود و برعکس کسی که در منطقه جنوب مکه زندگی می‌کند اگر دست راستش به طرف مشرق و دست چپش به طرف مغرب باشد روبه‌روی وی شهر مکه خواهد بود، ولی برای کسانی که در طرف مشرق مکه یا مغرب آن زندگی می‌کنند چنین نخواهد بود، بلکه اگر وی روبه‌روی نقطه میانی مشرق و غرب بایستد، نه تنها روبه مکه نخواهد بود، بلکه موازی مکه خواهد بود در حالی که کسی که روبه‌روی مکه قرار دارد، در واقع عمود به مکه به حساب می‌آید. براساس این تحلیل که هم عقل و هم علم آن را تأیید می‌کنند، نمی‌توان روایت یادشده را حکم فقهی جهان‌شمول به حساب آورد همان‌گونه که گروهی از فقهای دقیق و تحلیل‌گر چنین گفته‌اند. برای نمونه شیخ بهایی درباره این روایت می‌آورد: «ظاهر این است که امام در مقام بیان جهت قبله اهل عراق است، همانا بسیاری از روایاتی که از امامان معصوم(ع) درباره قبله رسیده است، تنها بیان جهت قبله اهل عراق است».<sup>۲</sup>

۱. حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۴، ص ۳۱۴، ح ۲.

۲. شیخ بهایی، الجبل المتین فی احکام الدین، ص ۶۲۳؛ و نیز ر.ک: همو، مفتاح الفلاح، ص ۱۴۲.

یکی دیگر از فقیهان نیز پس از اینکه اشکالات متعددی بر معنای ظاهری روایت وارد می‌کند،<sup>۱</sup> چنین می‌آورد: مراد از قبله بودن میان مشرق و مغرب برای کسانی است که در مدینه منوره بوده‌اند، بنا بر اینکه سؤال‌کننده در مدینه بوده است.<sup>۲</sup>

۲. ضابطه کالای مکیل و موزون در ربا: یکی از شرایط ربای معاوضی در فقه امامیه آن است که کالای فروخته شده «مکیل» یا «موزون» باشد. از این رو، ربا در اجناسی که به صورت شمارشی فروخته می‌شوند، حرام نیست.<sup>۳</sup>

حال با توجه به اینکه برخی از کالاها در زمان‌ها و مکان‌های گوناگون به صورت‌های متفاوت فروخته می‌شوند، این پرسش برای فقها مطرح گردیده است که ضابطه در چنین مواردی چیست؟

گروه بسیاری از فقهای امامیه معیار را عرف جامعه پیامبر(ص) دانسته‌اند و در صورتی که وضعیت کالایی از جهت فوق نامشخص باشد گفته‌اند: عادت رایج در جامعه کنونی معیار و ضابطه خواهد بود و اگر مردم شهرها در این زمینه عادت‌های متفاوتی داشته باشند عادت هر شهری که در آن داد و ستد صورت می‌گیرد معیار و ضابطه خواهد بود.<sup>۴</sup>

در مقابل برخی دیگر از فقهای امامیه در اینکه مراد از مکیل و موزون در زمان آن حضرت باشد خدشه کرده، گفته‌اند: ظاهر این است که مکیل و موزون بودن را باید نسبت به هر منطقه‌ای در نظر گرفت.<sup>۵</sup>

۱. نظیر اینکه لازم می‌آید کسی که می‌داند کعبه در طرفی غیر از طرف مابین مشرق و مغرب است اگر به طرف مابین مشرق و مغرب نماز بخواند و به طرف کعبه نماز نخواند نمازش صحیح باشد در حالی که این مطلب با اجماع بلکه ضرورت میان مسلمانان ناسازگار است یا اینکه لازم می‌آید قبله بر اختلاف شهرها تغییر کند چراکه کسی که در خط استوا زندگی می‌کند اگر روبه نقطه میانی مشرق و مغرب بایستد با قبله اختلافی نخواهد داشت ولی کسی که با خط استوا بسیار فاصله دارد فقط میان مشرق و مغرب وی با کعبه خیلی اختلاف خواهد داشت. برای نمونه ر.ک: امام خمینی، الخلل فی الصلاة، ص ۸۹-۹۰.

۲. ر.ک: همان، ص ۹۱؛ اختلاف قبله برای اهالی مناطق مختلف در کلمات دیگران هم آمده است (برای نمونه ر.ک: سید بن طاووس، فلاح السائل، ص ۱۲۹).

۳. برای نمونه ر.ک: طوسی، المبسوط، ج ۲، ص ۹۰؛ نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۳، ص ۳۶۳؛ به بعد؛ بحرانی، حدائق الناضرة، ج ۱۸، ص ۴۷۱.

۴. این شرط در میان امامیه تقریباً اتفاقی است؛ هرچند برخی از آنان ربای معاوضی را در کالاهای شمارشی نیز جاری دانسته‌اند (برای اطلاع بیشتر، ر.ک: نجفی، همان، ص ۳۵۸؛ به بعد؛ طبرسی، المؤتلف من المختلف، ج ۱، ص ۴۶۳).

۵. ر.ک: محقق اردبیلی، مجمع الفائدة والبرهان، ج ۸، ص ۱۷۷؛ البته وی این احتمال را مطرح می‌کند که معیار مکیل و موزون متعارف در هر زمان یا اکثر یا برخی مناطق باشد ولی آنچه را در متن آمده است برمی‌گزیند.



۳. **ضمان عاقله:** یکی از احکام حقوقی این است که هر فرد بالغ رشید خود مسئول اعمال و جرایم خویش است و مسئولیتی در این زمینه متوجه خانواده و عشیره و کسی نیست تا چه رسد که خود مجرم اصلاً مسئولیتی نداشته و تمام مسئولیت متوجه خانواده یا عشیره فرد باشد. این اصل حقوقی بر آیات،<sup>۱</sup> روایات<sup>۲</sup> عقل<sup>۳</sup> و برخی قواعد فقهی مبتنی است.<sup>۳</sup>

با وجود این، در ضمان عاقله مسئولیت، متوجه عشیره و قبیله شخص گردیده است. این حکم که از سوی فقهای شیعه و سنی پذیرفته شده، مستند به روایاتی است که قانون عاقله را در خصوص قتل خطایی امضا می‌کند.<sup>۴</sup> حال آیا این مورد، یک استثناء از آن اصل و قاعده است؟<sup>۵</sup> یا اینکه حکمی سازگار با بافت فرهنگی-اجتماعی جزیره العرب (بافت قبیله‌ای) است؟ و اگر امضا و تقریری نسبت به این قانون دوران جاهلیت از سوی شارع مقدس انجام شده، آیا به همان مناطق اختصاص دارد؟

بررسی‌های تاریخی نشان می‌دهند که در زمان جاهلیت زندگی اجتماعی مردم بافتی شدیداً قبیله‌ای داشت. وفاداری قومی و قبیله‌ای تنها محور حمایت و وفاداری به شمار می‌رفت.<sup>۶</sup> در این بافت، فرد یا اصلاً مسئولیتی نداشت، یا به‌ندرت دارای مسئولیت بود و مسئولیت تام متوجه قبیله بود. جهت‌گیری قرآن کریم و پیامبر گرامی (ص) از یک سو بر تضعیف سنت‌ها و حمیت‌های قومی کورکورانه<sup>۷</sup> بود و از سوی دیگر، بر تقویت وفاداری بر محور اسلام<sup>۸</sup> و اخوت ایمانی<sup>۹</sup> و حق و عدالت.<sup>۱۰</sup> در چنین شرایطی هنگامی که اسلام می‌خواهد جهت‌گیری‌ها را به سوی حق، عدالت و قانون سوق دهد و مسئولیت‌ها را متوجه

۱. «وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ» (انعام، ۱۶۴)؛ «لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ» (بقره، ۲۸۶)؛

«كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْنَةٌ» (مدرثر، ۷۴)؛ «كُلُّ أُمَّرِيٍّ بِمَا كَسَبَ رَهِيْنٌ» (طور، ۲۱).

۲. روایاتی نظیر: و لا یؤخذ الرجل بجریره اُبیّه و لا بجریره اُخیه (متقی هندی، کنز العمال، ج ۱۱، ص ۱۳۴، ح ۳-۹۲۸).

۳. قواعدی نظیر قاعده ید و قاعده اتلاف و... برخی از آنهاست.

۴. برای نمونه رک: حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۲۹، ص ۳۹۲ به بعد.

۵. همان‌گونه که برخی چنین تلاشی داشته‌اند. برای نمونه رک: آندلسی، المحلی، ج ۱۱، ص ۴۵.

۶. برای اطلاع بیشتر رک: خدوری، گرایش‌های سیاسی در جهان عرب، ص ۱۶؛ شهیدی، قیام حسین (ع)، ص ۹.

۷. برای نمونه یکی از شعارهای جاهلیت که ریشه در فرهنگ جاهلی قبیله‌ای داشته چنین است: انصر أخاک ظالماً أو مظلوماً (ابراهیم حسن، تاریخ الاسلام السیاسی، ج ۱، ص ۶۵)؛ قرآن کریم در مقام مذمت این نوع حمیت می‌فرماید: «إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ الْحَمِيَّةَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِيْنَتَهُ عَلَىٰ رُسُلِهِ وَعَلَىٰ الْمُؤْمِنِيْنَ وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَىٰ» (فتح، ۲۶).

۸. «وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيْعًا وَلَا تَفَرَّقُوا» (آل عمران، ۱۰۳).

۹. «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» (حجرات، ۱۰).

۱۰. برخی از آیات و روایات که جهت‌گیری‌های اسلام را نشان می‌دهند بدین قرارند: «يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوْمِيْنَ لِلّٰهِ شُهَدَآءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ ءَلَّا تَعْدِلُوْا اَعْدِلُوْا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ» (مانده، ۸)؛ «يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوْمِيْنَ بِالْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلّٰهِ وَلَوْ عَلَىٰ اَنْفُسِكُمْ اَوْ الْوَالِدِيْنَ وَالْاَقْرَبِيْنَ» (نساء، ۱۳۵)؛ پیامبر گرامی (ص) سفارش می‌کند:

«قل الحق ولو على نفسك» (رک: مجلسی، بحار الانوار، ج ۱۶، ص ۹۹).

اشخاص نماید، این مهم را باید با بسترسازی و تمهید مقدمات به انجام رساند و طبیعی است که در زمینه اصلاح، از مفاسد و مشکلات اجتماعی مهم‌تر نظیر ربا، زنا، قمار، خونخواهی<sup>۱</sup> و... شروع کند.

قانون ضمان عاقله نیز در بافت فرهنگی-اجتماعی مردم معمول و مقبول بود و کاملاً پاسخگو و متناسب با پیوند و نظام قبیله‌گی می‌نمود و بدین صورت عمل می‌شد که مسئولیت پرداخت دیه در آغاز با خانواده شخص بود، اگر خانواده قادر نبود، به عشیره منتقل می‌شد و اگر عشیره قادر نبود، به قبیله منتقل گردیده و در میان آنان تقسیم می‌شد و سهمی از آن را پرداخت می‌کردند.<sup>۲</sup> این مسئله در قتل عمد و شبه‌عمد نیز وجود داشت.<sup>۳</sup> ولی اسلام آن را در خصوص قتل خطایی امضا کرد.<sup>۴</sup>

موضع‌گیری اسلام در مقابل چنین نظامی نفی مطلق نبود و اگر هم بود شاید مقبول واقع نشده و موفقیت به همراه نمی‌آورد؛ از این رو، در دو قسم قتل (عمد و شبه‌عمد) نفی کرد، ولی درباره قتل خطای محض پذیرفت.<sup>۵</sup> بنابراین، این نظریه که موضوع حکم عاقله مقید به منطقه‌ای است که بافت اجتماعی آن بافت قبیله‌ای و عشیره‌ای باشد و قابل تعمیم به دیگر جوامع نیست.<sup>۶</sup>

۱. سنتی بود که گاه در مقابل یک قتل افراد بسیاری را می‌کشند همان‌گونه که آیه: «وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطٰنًا فَلْيُشْرَفْ فِی الْفَتْلِ اِنَّهٗ كَانَ مَظْمُوْرًا» (اسراء، ۳۳)؛ به این مطلب اشاره دارد. برای اطلاع بیشتر رک: ابراهیم حسن، تاریخ الاسلام، ج ۱، ص ۱۹۷.

۲. جواد علی، المفصل فی تاریخ العرب الجاهلیه، ج ۵، ص ۴۸۸؛ اگر خانواده بر انتقام‌گیری و خونخواهی قادر نبود، عشیره آن را عهده‌دار می‌شد و اگر عشیره بر خونخواهی قادر نبود، نوبت به قبیله می‌رسید؛ لذا به شعار «أنا و أخی علی ابن عمی و أنا و ابن عمی علی الغریب» (جرجی زیدان، تاریخ الثمدن الاسلامی، ج ۳، ص ۵۳) به عنوان یک ضابطه عمومی در سلسله مراتب خانواده، عشیره و قبیله عمل شد. در چنین فرهنگی علم انساب علمی بسیار مهم بود و کاربردی برجسته داشت و موضع‌گیری‌های پیامبر(ص) نشان‌دهنده آن است که آن حضرت تلاش داشت این نظام را سست کند؛ لذا برخورد منفی نسبت به علم انساب دارد، در روایتی پیامبر(ص) نسبت به عالم‌ترین مرد به انساب عرب موضع‌گیری منفی نموده و در مقابل می‌فرماید: «انما العلم ثلاثة: آیه محکمه او فریضة عادلة او سنة قائمة و ما خلاهن فهو فضل» (کلینی، کافی، ج ۱، ص ۳۲).

۳. رک: جواد علی، همان، ص ۵۹۷.

۴. برای نمونه رک: حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۲۹، ص ۳۹۴.

۵. البته در مورد قاتلی که فرار می‌کند و مال ندارد و نیز قتلی که توسط بچه یا دیوانه یا کور صورت می‌گیرد، به صورت مطلق (چه عمد چه شبه‌عمد، چه خطایی محض) دیه بر عهده عاقله است. همچنین دیه برخی از جنایات بر عضو نیست چنین است.

۶. برای نمونه رک: موسوی بجنوردی، «دو نکته از حقوق کیفری، فصلنامه مطالعات حقوقی و قضایی، ش ۱۱-۱۲، ص ۱۰۲، گفتنی است که این نظر فقهی به معنای نفی جاودانگی این حکم نیست، بلکه به معنای نفی جهان‌شمولی آن است؛ یعنی این حکم الان نیز وجود دارد، ولی به مناطق دارای نظام قبیله‌گی نظیر یمن و تا حدی عراق و سوریه اختصاص دارد.

ب) مقام تعارض

نمونه‌هایی از احکام یادشده در روایات هستند که با هم متعارض‌اند که به نقل و بررسی آنها می‌پردازیم:

۱. نشانه بودن ستاره جُدی برای شناخت قبله: در روایت ستاره جدی نشانه‌ای برای شناخت قبله ذکر شده است. در برخی از آنها امام(ع) در پاسخ به سؤال از شناخت قبله می‌فرماید: «ضع الجدی فی قفاک وصل»<sup>۱</sup> ستاره جدی را در پشت سرت قرار بده و نماز بخوان».

در روایت دیگر، پس از معرفی ستاره جدی درباره نشانه بودن آن چنین آمده است: «اجعله علی یمینک، و اذا کنت فی طریق الحج فاجعله بین کتفیک»<sup>۲</sup> ستاره جدی را طرف دست راست قرار بده و هنگامی که در مسیر حج هستی ستاره جدی را میان دو کتف قرار بده». با توجه به اینکه دو روایت متعارض‌اند، چون در یک روایت قرار دادن ستاره جدی در پشت سر علامت دانسته شده است و در روایت دیگر قرار دادن آن در طرف راست علامت قبله ذکر شده، نمی‌توان هر دو علامت را علامت قبله برای همه افراد در همه مناطق دانست؛ به‌ویژه اینکه در روایت دوم، برای کسی که در سفر نیست و کسی که در سفر حج است دو علامت متفاوت ذکر شده است. پس روشن می‌شود که این نشانه برای مردم همه مناطق گیتی حکم یکسانی نیست، بلکه هر کدام برای یک منطقه داده شده‌اند. همان‌گونه که برخی فقها بدان تصریح کرده‌اند برای نمونه صاحب مدارک درباره این روایات می‌آورد:

روایتی که می‌گوید ستاره جدی را پشت سرت قرار بده و نماز بخوان و نیز آن بخشی از روایت دوم که می‌گوید ستاره جدی را میان کتف قرار بده؛ مربوط به اهالی مناطق غربی عراق است، مانند سنجار و نزدیکی‌های آن و آن روایتی که می‌گوید ستاره جدی را طرف راست قرار بده، مربوط به اهالی مناطق مرکزی عراق است، مثل کوفه و بغداد، اما مناطق شرقی عراق نظیر بصره و هم‌جهت‌های آن لازم است که بیشتر به طرف غرب منحرف شوند.<sup>۳</sup>

۱. ر.ک: حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۴، ص ۳۰۶، ح ۱. ۲. ر.ک: همان، ح ۲.

۳. ر.ک: حرّ عاملی، مدارک الاحکام، ج ۳، ص ۱۲۹؛ برخی فقهای دیگر هم گفته‌اند که این علامت مخصوص اهل عراق است (ر.ک: نجفی، جواهر الکلام، ج ۷، ص ۳۴۲ و ۳۶۶)؛ همو، رسائل الفقهیه، ص ۷۳؛ قمی، غنائم الايام، ج ۲، ص ۳۷۳؛ نراقی، مستند الشیعه، ج ۴، ص ۱۷۴؛ طباطبایی یزدی، العروة الوثقی، ج ۲، ص ۲۹۹؛ طباطبایی حکیم، مستمسک العروة الوثقی، ج ۵، ص ۱۸۷؛ برخی دیگر هم گفته‌اند علامت‌های یادشده در روایات به‌حسب اختلاف مناطق فرق می‌کند سبزواری، ذخیره المعاد، ج ۱، ق ۲، ص ۲۱۴؛ مجلسی، بحارالانوار، ج ۸۴، ص ۵۵.

۲. نشانه بودن سن برای بلوغ دختر و پسر: یکی از نشانه‌های شرعی که برای بلوغ در روایات ذکر شده، سن است؛ ولی در روایات سن‌های متفاوتی ذکر شده‌اند که برخی از آنها چنین‌اند:

۱. قال: سألت عن الغلام متى تجب عليه الصلاة؟ فقال: «إذا أتى عليه ثلاث عشرة سنة فان احتمل قبل ذلك فقد وجبت عليه الصلاة و جرى عليه القلم والجارية مثل ذلك، ان أتى لها ثلاث عشرة سنة أو حاضت فقد وجبت عليها الصلاة و جرى عليها القلم؛<sup>۱</sup> از امام درباره پسر بچه پرسیدم که چه زمانی نماز بر وی واجب می‌شود گفت: وقتی سیزده‌ساله شد و اگر قبل از آن محتمل شد نماز بر او واجب می‌شود و قلم تکلیف بر او مقرر می‌گردد. دختر بچه هم همین‌گونه است، اگر سیزده‌ساله شد یا حائض گردید بر او نماز واجب می‌شود و قلم تکلیف بر او مقرر می‌گردد.

۲. قال سألت أبا عبد الله (ع) في كم يوخذ الصبي بالصلاة؟ فقال فيمابين سبع سنين و ست سنين. قلت في كم يوخذ بالصيام؟ فقال بين خمس عشرة أو أربع عشرة و إن صام قبل ذلك ذرعه فقد صام ابني فلان قبل ذلك و تركته؛<sup>۲</sup> از امام صادق (ع) سؤال کردم پسر بچه در چه سنی نسبت به نماز مؤاخذه می‌شود؟ فرمود: میان شش سال و هفت سال پرسیدم در چه سنی درباره روزه مؤاخذه می‌شود؟ فرمود: میان چهارده سال تا پانزده سال و اگر قبل از این سن روزه گرفت به او کاری نداشته باش فلان پسر قبل از این سن روزه گرفت به او کاری نداشتیم.

۳. عن أبي عبد الله (ع) قال: إذا بلغ الغلام ثلاث عشرة سنة كتبت عليه السنيته و عوقب و إذا بلغت الجارية تسع سنين و ذلك انها تحيض لتسع سنين؛<sup>۳</sup> از امام صادق (ع) نقل شده است: هنگامی که پسر بچه به سیزده‌سالگی رسید گناه وی نوشته می‌شود و مجازات می‌گردد و هنگامی که دختر بچه به نه‌سالگی رسید همین حکم را دارد، علت آن این است که دختر بچه در نه‌سالگی حیض می‌بینند.

۴. عن أبي عبد الله (ع): عن الصبي إذا احتمل الصيام و على الجارية إذا حاضت الصيام والخمار؛<sup>۴</sup> از امام صادق (ع) نقل شده است که بر پسر بچه وقتی محتمل می‌شود روزه واجب می‌گردد و بر دختر بچه هنگامی که حیض شد روزه و حجاب واجب می‌شود.

۲. همان، ص ۴۰۹، ح ۱۵۶۱.

۱. طوسی، الاستبصار، ج ۱، ص ۴۰۸، ح ۱۵۶۰.

۴. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۴، ص ۴۱۰، ح ۵۵۵۶.

۳. طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۹، ص ۱۸۴.

قرآن کریم هم تکالیف را مشروط به آن دانسته است که اطفال به مرحله بلوغ برسند، بدون اینکه سن و سالی برای پسر یا دختر تعیین کند و این مطلب را با تعبیرهای گوناگونی بیان کرده است.

الف) «وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمْ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا؛<sup>۱</sup> وقتی که کودکان (چه پسر چه دختر) به مرحله احتلام رسیدند، باید برای ورود به اتاق اجازه بگیرند».

این آیه مطلق است و شامل پسر بچه و دختر بچه می شود و بلوغ حلم، همان قابلیت جنسی برای ازدواج است.

ب) «وَأَبْتَلُوا أَلْيَتَمَتَّى حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ؛<sup>۲</sup> یتیم‌ها را آزمایش کنید، پس هنگامی که به مرحله قابلیت ازدواج رسیدند، اگر رشد عقلانی آنان را دریافتید اموالشان را به آنان تحویل دهید».

روشن است که آمادگی ازدواج، در پسر به توانایی بر احتلام و در دختر به قاعدگی است. ج) «وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ؛<sup>۳</sup> به مال یتیم مگر به شکلی که پسندیده است نزدیک نشوید تا هنگامی که وی به مرحله رشد کامل برسد.

بلوغ اشد نیز همان رشد جسمانی به حدی است که پسر و دختر از نظر جسمانی قابلیت ازدواج پیدا می کنند، یعنی به مرحله بلوغ و قابلیت برای ازدواج می رسند و روشن است که این مرحله در پسر در هنگام احتلام و در دختر به قاعدگی است و روایات هم همین مطلب را تأیید می کنند.<sup>۴</sup> همان گونه که کلام مفسران هم مؤید آن است.<sup>۵</sup>

در روایات معتبر و متعدد نیز تکلیف و مؤاخذه از سه گروه برداشته شده است: رفع القلم عن ثلاثة: عن الصبی حتى یحتلم و عن المجنون حتى یفیک و عن النائم حتى یستیعظ.<sup>۶</sup>

۱. نور، ۵۹. ۲. نساء، ۶.

۳. انعام، ۱۵۲، اسراء، ۳۴؛ علامه طباطبایی، بلوغ اشد را موقع استحکام قوای بدنی و رشد و کمال آنها دانسته که مرحله بچگی از میان می رود و فرد از نظر جسمی قابلیت ازدواج پیدا می کند (ر.ک: علامه طباطبایی، المیزان، ج ۱۱، ص ۱۱۸).

۴. برای نمونه ر.ک: حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۰۹-۴۱۰.

۵. برای نمونه علامه طباطبایی بلوغ اشد را هنگام استحکام قوای بدنی و از بین رفتن نشانه‌های کودکی دانسته است که همان بلوغ و قابلیت برای ازدواج است (ر.ک: المیزان، ج ۱۱، ص ۱۱۸)؛ و نیز (ر.ک: ج ۷، ص ۳۷۶، ج ۱۴، ص ۳۴۴، ج ۱۶، ص ۱۱، ج ۱۷، ص ۳۶۴، ج ۱۸، ص ۲۰۱).

۶. شیخ صدوق، الخصال، ج ۱، ص ۱۷۵؛ حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۴۵؛ مجلسی، بحارالانوار، ج ۵، ص ۳۰۳؛ در برخی روایات آمده است که رفع القلم عن الصبی حتى یبلغ (حرّ عاملی، همان، ص ۲۰).

یا گفته می شود که دختر هم مانند پسر محتلم می شود؛ همان گونه که برخی فقها گفته اند و برخی قراین هم تأیید می کنند. یا گفته می شود قاعدگی به جای احتلام در دختر علامت بلوغ است؛ همان گونه که در برخی روایات چنین آمده است.<sup>۱</sup>

بنابراین، از یک سو با توجه به اینکه قرآن کریم شرط تکلیف را بلوغ دانسته است و روایات معتبر هم احتلام (یا قاعدگی) را ملاک تکلیف دانسته اند و از سوی دیگر روایات معتبر درباره سن احتلام یا قاعدگی اختلاف دارند و می توان گفت این قبیل روایات به تفاوت طبیعی در سن قاعدگی و احتلام به حسب عوامل گوناگون از جمله منطقه نظر دارند و اگر در روایات نه سال، ده سال و امثال آن ذکر شده بدان لحاظ بوده است که متعارف در میان مناطق گرمسیر این است که دختران در سن نه سالگی یا ده سالگی حیض می بینند، نه اینکه سن و سال علامت تعبدی برای همه مناطق باشد.

بلکه اگر آن را علامت تعبدی هم بدانیم علامت تعبدی برای مناطق خاصی است؛ یعنی مناطق گرمسیری که امامان اهل بیت (ع) از شأن تفریع ذکر کرده اند.<sup>۲</sup>

۳. کالاهای مشمول احتکار: روایات درباره تعداد کالاهایی که مشمول حکم حرمت احتکار می شوند نیز متفاوت اند. برخی روایات حرمت احتکار را در پنج کالا<sup>۳</sup> و برخی در شش کالا محصور کرده اند.<sup>۴</sup>

با توجه به اعتبار روایات، این پرسش مطرح می شود که کدام یک از این احکام حکم الهی اند؟ برخی فقها همه این روایات را در مقام بیان حکم شرعی دانسته و کوشیده اند به گونه ای میان این روایات سازگاری ایجاد کنند.<sup>۵</sup>

ولی گروهی از فقها مفاد روایات حصر را از قبیل مصادیق مکانی مفهوم عام احتکار طعام دانسته اند، بدین بیان که: موضوع حرمت در دین خاتم و جهان شمول، هرگونه طعامی است که مورد نیاز مردم باشد و نیازهای مردم به حسب مناطق، متفاوت است؛ روغن زیتون در منطقه شامات، طعام مورد نیاز مردم است، نه در دیگر مناطق. نمک در برخی مناطق طعام مورد نیاز مردم است و جو در برخی مناطق دیگر، از این رو حصری که درباره برخی کالاها آمده، از قبیل مثال بوده و نسبت به برخی مناطق صحیح خواهد بود.<sup>۶</sup>

۱. ر.ک: حرّ عاملی، همان، ج ۴، ص ۴۱۰؛ در روایات اهل سنت سه گونه تعبیر نقل شده است: حتی یحتلم (مسند احمد، ج ۶، ص ۱۰۱)؛ حتی یبلغ (سنن ابی داود: ج ۲، ص ۳۳۹)؛ حتی یکبر (احمد بن محمد مسلمه، شرح معانی الآثار، ج ۲، ص ۷۴).

۲. در بحث شؤون، این شأن را توضیح می دهیم.

۳. ر.ک: حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۴۳۵، ح ۴. ۴. ر.ک: همان، ص ۴۳۶، ح ۱۰.

۵. ر.ک: همان، ص ۴۲۶، ح ۱۰. ۶. ر.ک: نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۴۸۲-۴۸۳.

۴. مقدار خون‌بهای انسان: در جاهلیت معمولاً قتل‌های معمولی به جنگ خونین و درازمدت می‌انجامید.<sup>۱</sup> نظام جزایی عادلانه‌ای نیز وجود نداشت و گرفتن خون‌بها ننگ و عار به حساب می‌آمد. در مواردی هم که خانواده مقتول به گرفتن دیه و خون‌بها رضایت می‌داد، نظام حقوقی تبعیض‌آمیزی نسبت به افراد و قبایل گوناگون با توجه به موقعیت‌های اجتماعی متفاوت وجود داشت.<sup>۲</sup> اسلام نظام حقوق تبعیض‌آمیز را ملغاً اعلام کرد و جزای قتل عمدی را در مرحله نخست قصاص<sup>۳</sup> و در صورت تراضی اولیای دم و قاتل، به دیه، دیه مقرر کرد. همچنین در قتل خطایی و شبه‌عمد، به صورت مطلق دیه مقرر کرد.<sup>۴</sup> اصل لزوم پرداخت دیه هرچند در قرآن آمده است،<sup>۵</sup> ولی مقدار آن را پیامبر خدا(ص) با امضای سنت قبل از اسلام (سنت عبدالمطلب) صد شتر قرار داد<sup>۶</sup> و از آنجا که این مقدار در همه‌جا قابل اجرا نبود، یا به سختی اجرا می‌شد، موارد دیگری اضافه گردید.<sup>۷</sup>

در روایات، مقادیر گوناگونی برای خون‌بهای انسان آمده است. در برخی نقل‌های معتبر صرفاً صد شتر ذکر<sup>۸</sup> و گاه به صورت صریح و مؤکد درهم و دینار و غیر آن نفی شده‌اند.<sup>۹</sup> در برخی روایات معتبر هم دیه، درهم یا دینار ذکر شده<sup>۱۰</sup> و در برخی دیگر هم هر سه ذکر شده‌اند.<sup>۱۱</sup> در روایاتی نیز گوسفند اضافه و در مجموع چهار کالا ذکر شده است.<sup>۱۲</sup> در برخی دیگر از روایات گاو هم اضافه گردیده و مجموعاً پنج کالا ذکر شده است.<sup>۱۳</sup> تفاوت‌های دیگری نیز میان این احادیث به چشم می‌خورد که محل نقل و بررسی آن علم فقه است.<sup>۱۴</sup>

۱. برای اطلاع بیشتر ر.ک: اصفهانی، الاغانی، ج ۳، ص ۲۵.
۲. برای نمونه ر.ک: همان، ص ۴۰؛ آلوسی، بلوغ الاولیه، ج ۳، ص ۲۲؛ جوادعلی، المفصل، ج ۵، ص ۵۹۲.
۳. ر.ک: اسراء، ۳۳.
۴. ر.ک: نساء، ۹۲.
۵. برای اطلاع بیشتر ر.ک: خویی، مبانی تکملة المنهاج، ج ۲، ص ۱۸۶.
۶. ر.ک: شیخ صدوق، الخصال، ص ۲۸۰، ح ۸۳؛ حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۲۹، ص ۱۹۸، ح ۱۴؛ قلقشندی، صبح الاعشی، ج ۱، ۴۹۶؛ دیگر مذاهب اسلامی هم در اینکه دیه انسان صد شتر است اتفاق نظر دارند:  
الف) شافعی: ر.ک: شافعی، الأم، ج ۶، ص ۱۱۲؛ خطیب، مغنی المحتاج، ج ۴، ص ۵۳؛  
ب) مالکی: ر.ک: مالک ابن انس، الموطأ، ج ۲، ص ۸۴۹؛  
ج) حنبلیة: ر.ک: ابن قدامه، مغنی، ج ۱، ص ۴۸۱؛  
د) حنفیه: ر.ک: سرخسی، مسوط، ج ۲۶، ص ۷۵؛ کاشانی، بدائع الصنائع، ج ۷، ص ۲۵۳؛  
ه) ظاهریه: ر.ک: المحلی بالآثار، ج ۱۰، ص ۳۸۸.
۷. ر.ک: حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۲۹، ص ۱۹۷، ح ۱۲.
۸. ر.ک: همان، ص ۱۹۵، ح ۵، ص ۱۹۸، ح ۱۴.
۹. ر.ک: همان، ص ۱۹۶، ح ۶.
۱۰. ر.ک: همان، ص ۱۹۶، ح ۵، ص ۱۹۷، ح ۱۰.
۱۱. ر.ک: همان، ص ۱۹۴، ح ۲.
۱۲. ر.ک: همان، ص ۱۹۴، ح ۳ و ۱۹۸، ح ۱۳.
۱۴. نظیر تفاوت از نظر ترتیب میان آنها و عدم ترتیب تفاوت از نظر پرداخت اصل یا قیمت، تفاوت از نظر داشتن هر یک از این کالاها (ر.ک: همان، ص ۱۹۳ و ۱۹۹).

فقهای امامیه برای جمع میان این روایات راه‌های گوناگونی پیموده‌اند. صاحب جواهر در جمع بین این روایات می‌گوید:

این کالاهای شش‌گانه تقدیرهای شرعی هستند که هر یک به خودی خود اصل‌اند و هیچ‌یک بدل دیگری نیست. بنابراین، نه یکسان بودن قیمت این کالاهای شش‌گانه شرط است، نه پرداخت یکی از آنها مشروط به عدم وجود اقسام دیگر است و نه تراضی قاتل و اولیای دم شرط است؛ لذا قاتل می‌تواند هر یک را که خواست انتخاب کند همان‌گونه که فقهای بسیاری بر آن تصریح کرده‌اند. بلکه ظاهر عبارت کشف اللثام و آنچه از المبسوط نقل شده این است که این مطلب اجماعی است.<sup>۱</sup>

درواقع این جمع‌بندی با توجه به ادعاهای اجماع و در نتیجه قطعی گرفتن مدلول یک دسته از روایات و طرح یا تأویل دسته دیگر، صورت گرفته است.<sup>۲</sup> همچنین این جمع‌بندی بر این پیش‌فرض استوار است که همه این روایات ناظر به شرایط زمانی و مکانی واحد هستند. با وجود این، این احتمال نیز قابل پیگیری است که این روایات با توجه به شرایط زمانی یا مکانی گوناگونی صادر شده باشند و قراین گوناگونی از جمله روایات ذیل آن را تقویت می‌کنند:

۱. عبدالرحمن بن حجاج فقیه و از راویان والامرتبه،<sup>۳</sup> از ابن‌ابی‌لیلی (محمد بن عبدالرحمن) فقیه معروف اهل سنت و معاصر امام صادق(ع)<sup>۴</sup> چنین نقل می‌کند: «دیه در زمان جاهلیت صد شتر بود. پیامبر(ص) آن را امضا کرد، بعدها بر گاوداران دویت گاو، بر گوسفندداران هزار گوسفند بر صاحبان طلا، هزار دینار، بر صاحبان نقره، ۱۰ هزار درهم و بر اهل یمن دویت حله یمنی تعیین کرد».<sup>۵</sup>

عبدالرحمن بن حجاج این سخن ابن‌ابی‌لیلی را برای امام صادق(ع) نقل می‌کند، امام(ع) در پاسخ می‌فرماید: «علی(ع) مستمراً می‌گفت: دیه هزار دینار است، قیمت دینار، ۱۰ هزار درهم است. ۱۰ هزار درهم مربوط به اهل شهر است و بر بادیه‌نشینان صد شتر است و برای روستاییان دویت گاو یا هزار گوسفند است».<sup>۶</sup>

۱. ر.ک: نجفی، جواهر الکلام، ج ۴۳، ص ۱۵؛ طوسی، المبسوط، ج ۷، ص ۱۱۹؛ محقق حلی، شرائع الاسلام، ج ۴، ص ۱۰۱۷ و هندی، کشف اللثام، ج ۲، ص ۴۹۵.

۲. همان‌گونه که برخی طرفداران این جمع‌بندی تصریح کرده‌اند. برای نمونه ر.ک: نجفی، همان و خویی، مبانی تکملة المنهاج، ج ۲، ص ۱۸۷-۱۸۹.

۳. ر.ک: نجاشی، رجال، ص ۲۳۷، ش ۶۳۰.

۴. ر.ک: ابن‌خلکان، وفیات الاعیان، ج ۴، ص ۱۷۹، ش ۵۶۴؛ خویی، معجم رجال‌الحديث، ج ۱۶، ص ۲۱۴، ش ۱۱۰۳۸.

۵. ر.ک: حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۲۹، ص ۱۹۳، ح ۱. ۶. ر.ک: همان.



سخن امام صادق(ع) از جهاتی نقد سخن ابن ابی لیلی و از جهات دیگر تأیید آن است: اولاً، امام(ع) به سخن حضرت علی(ع) استناد می‌کند تا نزد اهل سنت هم مقبول باشد و در این استناد حکم شرعی را بیان می‌کند؛ یعنی آنچه بیان می‌شود، حکم شرعی تغییرناپذیر است.

ثانیاً، بر این نکته تأکید می‌کنند که آنچه اصل در دیه است، هزار دینار است؛ لذا در ادامه قیمت دینار را ذکر می‌کنند و این نقد سخن ابن ابی لیلی است که یکی از این اقسام اصل نیست.

ثالثاً، این مطلب را ذکر می‌کنند که تنوعی که در ابدال دیه است، به لحاظ منطقه انجام شده، نه به لحاظ مالکیت فعلی. از این رو، گاو و گوسفند را با هم مربوط به روستاییان ذکر می‌کنند که از این جهت نیز نقد و تصحیح سخن ابن ابی لیلی است.

۲. عبدالله بن سنان در روایت صحیح‌های از امام صادق(ع) همین تنوع را به حسب منطقه، نه مالکیت فعلی، توضیح می‌دهد.<sup>۱</sup>

۳. حکم بن عتیبه<sup>۲</sup> از امام باقر(ع) می‌پرسد: چطور قبلاً دیه از شتر، گاو و گوسفند گرفته می‌شد [ولی اکنون این‌گونه نیست]؟ امام باقر(ع) پاسخ می‌دهند: «این قبل از [تسلط] اسلام بود و به بادیه‌نشینان اختصاص داشت. هنگامی که اسلام تسلط و گسترش یافت و سکه در میان مردم رایج شد، امیرمؤمنان علی(ع) آن را طبق معیار سکه مقرر کرد».<sup>۳</sup>

این روایت نیز همچون روایت اول مکانی بودن تقدیر اولی دیه را بیان می‌کند و در ادامه می‌افزاید: اکنون هم اگر از صحرائنشینان شتر گرفته شود، بهتر است، ولی همچون گذشته هر شتری صد درهم محاسبه می‌شود.<sup>۴</sup>

افزون بر قرآینی که در خود روایات وجود دارد، قرآین خارجی نیز تأییدکننده این مطلب‌اند که تعیین خون‌بهای انسان به این کالاها، متناسب با مناطق خاص بوده است؛ مثلاً نمی‌توان گفت پیامبر(ص) شتر را که در عربستان رایج بوده و به وفور یافت

۱. ر.ک: همان، ص ۱۹۶، ح ۹، ص ۱۹۷، ح ۱۲ که به صورت اشاره این مطلب را بیان می‌کند.

۲. ر.ک: خوبی، معجم رجال‌الحدیث، ج ۶، ص ۱۷۲، ش ۳۸۶۵.

۳. ر.ک: حرّ عاملی، همان، ص ۳-۲، ح ۸.

۴. دو نکته دیگر نیز از این روایت استفاده می‌شود:

الف) این تغییر صرفاً به لحاظ مکان نبوده بلکه تحول شرایط زندگی نیز نوع دیگری از اندازه‌گیری می‌طلبیده است؛ ب) ممکن است امیرالمؤمنین(ع) به عنوان حاکم اسلامی این کار را کرده باشد، ولی اینکه امام باقر(ع) فعل امیرالمؤمنین را در پاسخ سؤال نقل کرده‌اند این احتمال را تضعیف می‌کند.

می‌شده.<sup>۱</sup> خون‌بهای انسان برای مناطقی قرار داده که یا اصلاً شتر را نمی‌شناسند یا آن‌قدر کمیاب است که به چند برابر قیمت داد و ستد می‌شود.<sup>۲</sup> یا حله کالایی بوده که در یمن تولید می‌شده و بیشترین مصرف را داشته و بعد از اسلام آوردن یمنی‌ها، پیامبر(ص) آن را بر کالاهای دیگر افزود و آن را برای اهل یمن قرار داد.<sup>۳</sup>

یا گاو و گوسفند اختصاص به مناطق روستایی، یا عشایری دارد. از این رو، نمی‌توان گفت همه امور شش‌گانه معیار خون‌بها در دینی جامع، جهان‌شمول و جاودانه است. از اقلام شش‌گانه تنها طلا و نقره از کالاهای جهان‌شمول هستند و می‌توان در همه‌جا مقدار دیه را با آنها تعیین کرد.

۵. خرید و فروش کود انسانی: درباره خرید و فروش کود انسانی برای استفاده در کشاورزی<sup>۴</sup> روایات متعارض‌اند (در برخی روایات صریحاً خرید و فروش آن تجویز کرده و برخی دیگر صریحاً آن را تحریم نموده‌اند).<sup>۵</sup> فقهای امامیه تلاش گسترده‌ای برای سازگاری میان این روایات انجام داده‌اند<sup>۶</sup> که یکی از این راه‌حل‌ها، تفکیک مکانی است. به این بیان که «می‌توان روایات عدم جواز خرید و فروش کود انسانی را ناظر به سرزمین‌هایی دانست که از این کود استفاده نمی‌کنند و روایات جواز را ناظر به سرزمین‌هایی دانست که از این کود استفاده می‌کنند».<sup>۷</sup>

به تعبیر فنی، آنچه موضوع حکم به جواز است، داشتن استفاده قابل قبول عقلایی است. اگر در منطقه‌ای از کود انسانی استفاده عقلایی می‌شود، خرید و فروش جایز است و اگر در منطقه‌ای استفاده عقلایی قابل قبولی ندارد، دادوستد آن جایز نیست.

۱. عرف عرب آن را مبنایی برای بسیاری از مبادلات خویش قرار می‌داد. بلکه در بسیاری اوقات شتر جانشین طلا و نقره بود (ر.ک: عبدالکریم، الجذور التاريخية للشریعة الاسلامیه، ص ۳۸)، بنا بر برخی نقل‌ها اصل و قاعده در مهریه زنان نیز شتر بود (ر.ک: ابن منظور، لسان العرب، ج ۶، ص ۴۵۲).

۲. برخی نویسندگان گفته‌اند برخی از مناطق و کشورهای مسلمان‌نشین نظیر اندونزی شتر را نمی‌شناسند و در برخی از مناطق دیگر با قیمت چند برابر است. برای نمونه ر.ک: نووی، المجموع، ج ۱۹، ص ۴۹؛ خطیب شربینی، مغنی المحتاج، ج ۴، ص ۵۶. ۳. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۲۹، ص ۱۹۵.

۴. درباره فواید آن ر.ک: مفضل، مجلس ۳؛ مجلسی، بحارالانوار، ج ۳، ص ۱۳۶.

۵. برای نمونه ر.ک: طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۶، ص ۳۷۰ به بعد.

۶. برای نمونه ر.ک: سبزواری، کفایة الاحکام، ص ۸۴؛ شیخ انصاری، المکاسب، ص ۴؛ امام خمینی، المکاسب المحرمه، ج ۱، ص ۸ به بعد. منتظری، دراسات فی المکاسب المحرمه، ج ۱، ص ۲۴۰ به بعد.

۷. مجلسی، ملاذ الاخیار فی فهم تهذیب الاخبار، ج ۱۰، ص ۳۷۹.

## گفتار دهم: شؤن معصوم(ع)

شؤن معصوم(ع)، یکی از مباحث کلامی تأثیرگذار بر علم فقه است. توجه به این مسئله و به کارگیری صحیح و ضابطه‌مند آن می‌تواند تغییرات و تحولاتی را در علم فقه به همراه داشته باشد. همان‌گونه که یکی از علت‌ها و زمینه‌های قابل توجه تطبیقات آن بوده است، به‌ویژه نقش این عامل در اختلاف میان گرایش‌ها و مذاهب فقهی و مکاتب فقهی بسیار چشمگیر است و شاید بتوان گفت که این عامل نقش فراوانی در اختلاف نظر میان مکتب فقهی امامیه و دیگر مکاتب فقهی داشته است.<sup>۱</sup>

در این گفتار اقسام شؤن معصوم(ع) را با توجه به قرآن، روایات معتبر و سخنان دانشوران علم کلام، فقه و اصول، بررسی می‌کنیم و سپس بازتاب‌هایی را که این مسئله بر علم فقه داشته یا می‌تواند داشته باشد، توضیح می‌دهیم.

### اقسام شؤن معصوم(ع)

معصوم (پیامبر(ص) و امام(ع) شؤن و وظایف گوناگونی داشته است و می‌توان برای این شؤن و وظایف تقسیم‌های مختلفی ذکر کرد. نظیر شأن الهی و مأموریتی، شأن بشری و عادی، شؤن اختصاصی پیامبر و امام، شؤن غیر اختصاصی، شؤن فرازمانی و فرامکانی، شؤن و وظایف مخصوص به زمان و مکان خاص و... در این نوشتار تقسیم‌بندی‌هایی ذکر می‌شوند که به صورت مستقیم یا از طریق علم اصول می‌توانند بر علم فقه تأثیرگذار باشند.

### ۱. شأن ابلاغ پیام الهی

یکی از شؤن اصلی و مهم پیامبر(ص) دریافت و حفظ پیام‌ها و دستوره‌های الهی است. پیامبر(ص) به واسطه وحی جلی<sup>۲</sup> یا خفی پیام و حکم خداوند را به مردم ابلاغ می‌کرد. در آیات فراوانی این شأن مطرح شده است، نظیر:

۱. نمونه این اختلاف درباره جواز و عدم جواز ازدواج موقت است که امامیه قائل‌اند که یا تحریمی از سوی پیامبر(ص) صورت نگرفته است، یا اگر هم تحریمی از سوی پیامبر(ص) صادر گردیده است تحریمی صادر از شأن ولایت و حکومت پیامبر(ص) بوده است که به صورت طبیعی جنبه موقت داشته و به موقعیت خاص اختصاص داشته است، نه اینکه تحریمی صادر از شأن ابلاغ یا شأن تشریح آن حضرت بوده که جنبه دوام داشته باشد.  
 ۲. وحی جلی یا آشکار وحی‌ای است که لفظ و معنا الهی هستند نظیر قرآن کریم و وحی خفی وحی‌ای است که معنا الهی است، ولی الفاظ از سوی پیامبر(ص) انتخاب شده‌اند؛ نظیر احادیث قدسی. برای اطلاع بیشتر در این باره ر.ک: ضیائی‌فر، جایگاه مبانی کلامی در اجتهاد، ص ۴۷۸؛ همو، سیری در متون اسلامی، ص ۱۸.

«يَتَأْتِيهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ؛<sup>۱</sup> ای رسول آنچه از جانب پروردگارت به سوی تو نازل شده است به مردم ابلاغ کن».

«وَمَا عَلَى الرُّسُولِ إِلَّا الْبَلِّغُ الْمُبِينُ؛<sup>۲</sup> بر عهده رسول جز پیام‌رسانی و ابلاغ آشکار نیست».

امام معصوم (ع) نیز پیام و حکم الهی را از پیامبر (ص) دریافت و حفظ و سپس آن را به مردم ابلاغ می‌کند. در روایات<sup>۳</sup> و سخن متکلمان<sup>۴</sup> یکی از وجوه نیاز به امام معصوم (ع) همین مطلب ذکر شده است.

## ۲. شأن تبیین و تفسیر وحی

یکی از شؤون دیگر پیامبر (ص) تفسیر وحی و آموزه‌های دینی است. آنچه در قرآن کریم آمده است واضح و بی‌نیاز از تبیین و تفسیر نیست، بلکه دست‌کم بخشی از آن به تفسیر و تبیین نیاز دارد. از این رو، پیامبر گرامی (ص) به تبیین و تفسیر آیات قرآن کریم می‌پرداخت، همان‌گونه که قرآن خود نیز این شأن پیامبر (ص) را بیان می‌کند:

«وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِيَ إِلَيْهِمْ فَسَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ \* بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ؛<sup>۵</sup> و پیش از تو نیز جز مردانی که به ایشان وحی می‌کردیم نفرستادیم. پس اگر نمی‌دانید، از پژوهندگان کتاب‌های آسمانی جويا شوید، آنان را با دلایل آشکار و نوشته‌ها [فرستادیم] و این قرآن را به سوی تو فرود آوردیم، تا برای مردم آنچه را به سوی ایشان نازل شده است توضیح دهی، و امید آنکه آنان بیندیشند».

روایاتی هم این شأن را بیان می‌دارد. از امام صادق (ع) روایت شده است که فرمود:

«ان رسول (ص) نزلت عليه الصلوة و لم يسم الله لهم ثلاثاً و لا اربعاً حتى كان رسول الله (ص) فسرلهم ذلك و نزل الحج فلم يقل لهم طوفوا اسبوعاً حتى كان رسول الله (ص) فسرلهم ذلك؛<sup>۶</sup>

۱. مانند، ۶۷. ۲. عنكبوت، ۱۸.

۳. برای نمونه ر.ک: مجلسی، بحارالانوار، ج ۶۰، ص ۷، ج ۲۳، ص ۳۲؛ عطاردی، مسند الامام الرضا (ع)، ج ۱، ص ۱۱۰.

۴. برای نمونه ر.ک: علامه حلی، اللّٰهین فی امامة امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب (ع)، ص ۲۷.

۵. نحل، ۴۳-۴۴.

۶. عروسی حویزی، نور الثقلین، ج ۱، ص ۵۰۲؛ برای اطلاع از دیگر روایات در این باره ر.ک: کلینی، الاصول من الکافی، ج ۱، ص ۲۸۹ و علامه مجلسی، بحارالانوار، ج ۳۱، ص ۴۱۰؛ شیخ صدوق، کمال الدین، ص ۲۷۶؛ امینی، الغدير، ج ۱، ص ۱۶۵ و ۱۹۶؛ ماحوزی، الاربعون حديثاً، ص ۴۴۱.

و جوب نماز بر پیامبر(ص) نازل شد، ولی ذکر نشد که تعداد رکعات آن سه یا چهار رکعت است، تا اینکه پیامبر(ص) تعداد رکعات نماز را تفسیر کرد، و جوب حج نیز بر پیامبر(ص) نازل شد، ولی گفته نشد که هفت شوط طواف کنید تا اینکه پیامبر(ص) آن را برای مردم تفسیر کرد».

در روایت دیگری این تفسیر نبوی همچون تنزیل قرآنی الهی و موهبتی دانسته شده است:

«أَلَا أُنِّي أَوْتِيَتْ عِلْمَ الْكِتَابِ وَ مِثْلَهُ مَعَهُ؛<sup>۱</sup> آگاه باشید که علم کتاب و علمی هم سنگ آن به من داده شده است».

امامان اهل بیت(ع) نیز این شأن تفسیر را داشته‌اند؛ همان‌گونه که آیات و روایات به آن اشاره می‌کنند؛ نظیر آیه «فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»<sup>۲</sup> اگر نمی‌دانید از اهل ذکر (قرآن) بپرسید».

همان‌گونه که روایاتی در این باره وجود دارد<sup>۳</sup> و امامان اهل بیت(ع) را عالم به تأویل و تفسیر کتاب ذکر می‌کند<sup>۴</sup> امامان اهل بیت(ع) عملاً نیز به تفسیر وحی و آموزه‌های دینی اسلام می‌پرداخته‌اند که نمونه‌هایی از آنها در جوامع روایی نقل شده‌اند.<sup>۵</sup> یکی از وجوهی که متکلمان در وجه نیاز به امام معصوم ذکر کرده‌اند همین بعد و جنبه تفسیری است.<sup>۶</sup>

ویژگی تفسیر به معنای خاص کلمه، نظیر تعریف در منطق، این است که نسبت میان معنای تفسیر شده و معنای تفسیرکننده باید تساوی باشد. از این رو، جامعیت و مانعیت در آن

۱. حسینی استرآبادی میرداماد، الروايع السماوية، ص ۲۸۷-۶۹؛ میانجی، مکاتیب الرسول، ج ۱، ص ۵۰۹؛ دینوری، تأویل مختلف الشیعه، ص ۱۸۲.

۲. نحل، ۴۳.

۳. بحرانی، منار الهدی فی النص علی امامة اثني عشر(ع)، ص ۷۱.

۴. در نقل است که پیامبر(ص) می‌فرماید: «یا علی، أنت تعلم الناس تأویل القرآن بما لا یعلمون» (صفار، بصائر الدرجات، ص ۲۱۵)، همچنین درباره حضرت امیرالمؤمنین علی(ع) داریم که: «یقانل علی التأویل» (قمی، کفایة الاثر، ص ۱۱۷)، یا امام عالم به تأویل کتاب ذکر می‌شود (رک: ایوب، معالم الفتن، ج ۱، ص ۸۰، ابن شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب، ج ۱، ص ۳۰۹ و مجلسی، بحارالانوار، ج ۴۰، ص ۱۴۶).

۵. برای نمونه رک: کلینی، الاصول من الکافی، ج ۱، ص ۶۰، ح ۵؛ همو، الفروع من الکافی، ج ۳، ص ۴۹۹؛ شیخ صدوق، من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۲۷۹؛ حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۹، ص ۵۱۱، ح ۶ و بحرانی، حلیة الابرار، ج ۵، ص ۱۹؛ متقی هندی، کنز العمال، ج ۲، ص ۳۷۸.

۶. برای نمونه رک: طوسی، تلخیص الشافعی، ج ۱، ص ۶۰؛ علامه حلی، الالفین فی امامة امیرالمؤمنین(ع)، ص ۸۵، ۱۰۳، ۱۹۱ و ۲۱۱.

شرط است<sup>۱</sup> - همان‌گونه که برخی بدان اشاره کرده‌اند<sup>۲</sup> - آنچه پیامبر(ص) و امام(ع) در مقام تفسیر بیان می‌کنند - به معنای خاص و دقیق کلمه - همچون احکام صادر از شأن ابلاغ همیشگی و جاودانه است؛ همان‌گونه که دانشوران فقه و اصول چنین برداشتی از احکام صادر از شأن تفسیر معصوم(ع) داشته‌اند.

### ۳. شأن تشریح احکام

یکی از شؤون دیگری که برای پیامبر(ص) و امام(ع) قابل طرح است، شأن تشریح حکم است.

تشریح در لغت یعنی جعل حکم و تصویب قانون<sup>۳</sup> است و در اصطلاح<sup>۴</sup> نیز به همین معنا به کار می‌رود.<sup>۵</sup>

گاه اشخاصی (نظیر حاکم جامعه) یا نهادهای جامعه (نظیر مجلس یا شورای شهر) یک سلسله قوانین و مقررات موقتی را تصویب و وضع می‌کنند. این قبیل قوانین و مقررات جنبه موسمی و موقتی دارند و بسیاری<sup>۶</sup> از آنها به منطقه‌ای خاص اختصاص دارند؛ چراکه متناسب با شرایط خاص اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و... هر جامعه‌ای وضع می‌گردند.

در قانونگذاری مدرن که از سوی نهادهایی نظیر مجلس شورا یا مجلس سنا انجام می‌گیرد، مراد از قانون و قانونگذاری این قسم از تشریحات هستند. همان‌گونه که مراد از وضع قانون در علم حقوق این قسم قانونگذاری و تشریح است.

احکام و مقرراتی که پیامبر(ص) و امام(ع) به عنوان حاکم و والی صادر کرده‌اند، از زمره تشریحات موقت‌اند و در فقه از آن به «احکام حکومتی»<sup>۷</sup> یا «احکام سلطانی»<sup>۸</sup> یا «احکام

۱. به خلاف معانی تفریعی که نسبت میان معانی تفریح شده و معانی فوقانی آن تساوی نیست، بلکه همواره نسبت معنای تفریح شده و زیرمجموعه‌ای نسبت به معنای فوقانی آن نسبت خاص و عام است.

۲. برای نمونه ر.ک: حائری، کتاب الخمس، ص ۵۸۰.

۳. برای نمونه ر.ک: جوهری، تاج اللغة و صحاح العربیه، ج ۳، ص ۱۲۳۶.

۴. البته در اصطلاح اصولی به معنای دیگری هم به کار می‌رود و آن وارد کردن چیزی است که در دین نیست. برای نمونه ر.ک: طباطبایی حکیم، المحکم فی اصول الفقه، ج ۳، ص ۱۵۷.

۵. برای نمونه ر.ک: جعفری لنگرودی، مسوط در ترمینولوژی حقوق، ج ۲، ص ۱۲۳۳.

۶. واضح است که قوانین بین‌المللی منطقه‌ای نیستند. ۷. برای نمونه ر.ک: صافی، مجموعه الرسائل، ج ۱، ص ۱۸.

۸. برای نمونه ر.ک: امام خمینی، کتاب البیع، ج ۵، ص ۶۰۸.

ولایی<sup>۱</sup> تعبیر می‌شود. مراد از «شأن تشریح احکام» این قسم از تشریحات موقت نیست، بلکه تشریح احکام دائمی و فرامکانی است. نظیر تشریحات خداوند، همان‌گونه که خداوند هفده رکعت نماز برای هر مکلفی در شبانه‌روز در هر زمان و مکانی واجب کرده است پیامبر(ص) ۳۴ رکعت نماز مستحبی در هر شبانه‌روز برای هر مکلفی در هر زمان و مکانی جعل کرده باشد. همان‌گونه که در برخی روایات آمده است<sup>۲</sup>. یا همان‌گونه که خداوند (یا پیامبر(ص)) زکات را در نه چیز نظیر شتر و گاو و گوسفند قرار داده است، امام(ع) هم برای همیشه زکات اسب را مستحب گردانید.<sup>۳</sup> یا همان‌گونه که خداوند برای غنیمت جنگی خمس قرار داده است،<sup>۴</sup> امام(ع) هم برای سود تجارت، خمس قرار دهد!

آیا پیامبر(ص) و امام(ع) بر تشریح احکام دائمی ولایت داشته‌اند. مقتضای ادله معتبر عقلی و نقلی ثبوت ولایت پیامبر(ص) بر تشریح حکم دائمی است، ولی تاکنون نگارنده به دلیل متقن عقلی یا نقلی برای ثبوت ولایت امام معصوم(ع) بر تشریح حکم دائمی دست نیافته است.<sup>۵</sup> گرچه برخی بدان معتقد شده‌اند.<sup>۶</sup>

اینک پس از روشن شدن معنای شأن تشریح، برخی نتایجی را که بر این شأن مترتب کرده‌اند، یا می‌توان مترتب کرد، ذکر می‌کنیم:

#### تبدیل قاعده «لا تعاد» به قاعده «عدم نقض فریضه با سنت»

در روایات معتبری از امامان اهل بیت(ع) آمده که امام می‌فرماید:

لا تعاد الصلوة الا من خمسة: الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود. ثم قال: القراءة سنة والتشهد سنة و لا تنقض السنة الفريضة؛<sup>۷</sup> نماز به جز هنگامی که فاقد یکی از پنج امر باشد لزوم اعاده ندارد: طهارت وقت، قبله، رکوع، سجده. سپس

۱. مکارم شیرازی، بحوث فقهیه هامه، ص ۱۲۹؛ جزائری، منتهی الدراریه، ج ۶، ص ۶۰۹.

۲. برای نمونه رک: کلینی، الاصول من الکافی، ج ۱، ص ۲۶، ح ۴.

۳. در برخی روایات آمده است که امیرالمؤمنین(ع) بر اسب هم مالیات قرار داد (رک: حرّ عاملی، همان، ص ۷۷، ح ۱) و ظاهر برخی روایات این است که این مالیات همان زکات و صدقه واجب است (رک: همان، ص ۷۸، ح ۲) از این رو، حرّ عاملی عنوان باب را چنین قرار داده است «باب استحباب الزکاة فی الخیل الاناث السانمه طول الحول عن کل فرس عتیق دیناران» (رک: همان، ص ۷۷).

۴. انفال، ۴۱؛ در برخی روایات معتبر هم آمده است: «لیس الخمس الا فی الفئانم خاصه» (حرّ عاملی، همان، ص ۴۸۵، ح ۱) از این رو محدثان و فقیهان درصدد توجیه چنین روایاتی برآمده‌اند (رک: همان، ص ۴۸۵-۴۸۶).

۵. برای اطلاع از روایات آن (رک: همان، ص ۴۹۹-۵۰۴؛ طوسی، الاستبصار، ج ۱، ص ۹۹).

۶. برای نمونه رک: بحرانی، الحدائق الناضره، ج ۱، ص ۸ و ۳۶۵.

۷. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۵، ص ۴۷۰-۴۷۱، ح ۱۴.

فرمود قرائت سنت است، تشهد سنت است، تشهد سنت است، تشهد سنت است و سنت فریضه را نقض نمی‌کند.

غالب فقیهان از این روایت قاعده «لا تعاد» را در خصوص نماز استفاده کرده‌اند، ولی برخی فقیهان که به شأن تشریح پیامبر(ص) و تفاوت احکام تشریح پیامبر(ص) با تشریحات الهی توجه کرده‌اند، مطلب بیشتری از آن استفاده کرده‌اند؛ مثلاً یکی از فقیهان معاصر از این حدیث قاعده «عدم نقض فریضه با سنت» را که قاعده‌ای گسترده‌تر از قاعده «لا تعاد» است استفاده کرده و پس از نقل حدیث یادشده می‌آورد:

فقیهان به صدر روایت تمسک کرده‌اند و گفته‌اند مفاد آن اثبات قاعده‌ای مخصوص نماز است یعنی اگر خللی در این پنج رکن نماز واقع شود، باید نماز اعاده شود، ولی اگر در غیر از این پنج رکن خللی [از روی عذر] وارد شود، اعاده نماز لازم نیست. ولی ما به ذیل روایت تمسک کردیم و مفاد آن قاعده گسترده‌ای است و هر مرکب عبادی که از فرایض و سنن تشکیل شده است را دربر می‌گیرد و مراد از فرایض چیزی است که خداوند در کتابش فرض کرده است و مراد از سنت چیزی است که پیامبر(ص) تشریح کرده است و او از سنخ واجبات باشد. و ذکر نماز در صدر حدیث از باب تطبیق است، نه حصر.

مفاد قاعده «عدم نقض فریضه با سنت» این است که میان نقصان و خلل در تشریحات الهی و نقصان و خلل در تشریحات نبوی ارتباطی نیست. بنابراین، اگر شخصی از روی عذر شرعی به تشریحات نبوی خللی وارد کرد عمل وی [مرکب عبادی] صحیح است البته اگر اخلال وی به تشریح نبوی از روی عذر نباشد عمل وی صحیح نیست.<sup>۱</sup> به نظر ما این قاعده کلید بحث اجزاست در جایی که مکلف، امر اضطراری یا ظاهری را امتثال می‌کند چراکه اجزای ناقص از کامل برخلاف قاعده است. لیکن به دلیل دلالت این صحیح بر نفی ارتباط میان تشریحات الهی و تشریحات نبوی در صورتی که از روی عذر به تشریح نبوی اخلال وارد کرده باشد به اجزا قائل می‌شویم.<sup>۲</sup>

بر همین اساس ایشان درباره مفطرات صوم میان مفطراتی که در قرآن آمده است (خوردن، آشامیدن و جماع) با مفطراتی که در روایات آمده، مثل ارتماس، فرق می‌گذارد. مثلاً اگر کسی جاهل قاصر است و اصلاً احتمال خلافی را نمی‌دهد اگر به عمد مثلاً آب بخورد

۱. عدنان قطیفی، الرافد فی علم الاصول (تقریرات درس خارج اصول آیت الله سیستانی)، ج ۱، ص ۱۴۰.

۲. همان.



روزه او باطل می‌شود، ولی اگر به عمد سر خود را زیر آب ببرد، عدم بطلان روزه وی بعید نیست.<sup>۱</sup>

وی همچنین درباره روزه‌داری که به ارتکاب مفطر از روی اکراه یا تقيه روی می‌آورد، میان مفطراتی که در قرآن آمده و مفطراتی که در روایات آمده‌اند، فرق می‌گذارد. اگر شخص یادشده مفطراتی که در قرآن آمده را مرتکب شود روزه‌اش باطل و باید آن را قضا کند، ولی اگر مفطراتی را که در روایات آمده‌اند مرتکب شود، در اینکه بگوییم روزه‌اش باطل است، اشکال وجود دارد.<sup>۲</sup>

ایشان همچنین طبق آنچه در روایت آمده است که: «ان الرمی سنّة والسعی بین الصفاء والمروة فريضة»<sup>۳</sup> میان ترک رمی جمرات بعد از خروج از منا و مکه و ترک سعی بعد از سپری شدن ذی‌حجه فرق می‌گذارد که اگر حاجی رمی جمرات را از روی فراموشی یا جهل به جای نیاورد و بعد از خروج از مکه به یادش بیاید، یا آگاه شود، واجب نیست که به محل جمرات برای تدارک رمی برگردد و احوط اولی این است که اگر در سال بعد حج به جای می‌آورد، رمی را تدارک کند، ولی اگر سال بعد حج به جای نیاورد، برای رمی نائب بگیرد.<sup>۴</sup> در حالی که ترک سعی چنین نیست اگر سعی از روی فراموشی یا جهل انجام نشود تا وقت انجام آن سپری شود - یعنی ذی‌حجه تمام شود - حشش باطل می‌شود.<sup>۵</sup>

#### رتبه‌بندی میان تشریعات الهی و تشریعات دینی

صحیح است که مطابق ادله معتبر پیامبرگرامی (ص) بر تشریح حکم ولایت داشته‌اند، ولی این ولایت در طول ولایت خداوند بر تشریح است؛ از این رو، نه با تشریح خداوند منافات دارد و نه فراتر از ضوابط و چارچوب‌های تشریعات الهی است بلکه در چارچوب آنهاست. این مطلب با تعبیرهای مختلفی در روایات آمده است. در برخی روایات آمده است که امر و نهی پیامبر (ص) با امر و نهی خداوند سازگار است<sup>۶</sup> و در برخی روایات دیگر آمده است که رسول خدا (ص) تحریم حلال الهی یا احلال حرام الهی یا تغییر فرایض و احکام الهی را

۱. ر.ک: سیستانی، منهاج الصالحین، ج ۱، ص ۳۲۶. ۲. ر.ک: همان، ص ۳۲۶، مسئله ۱۰۰۵.

۳. کلینی، الفروع من الکافی، ج ۴، ص ۴۸۴، ح ۱.

۴. ر.ک: سیستانی، مناسک الحج، ص ۲۱۸-۲۱۷، مسئله ۴۳۵.

۵. ر.ک: همان، ص ۱۷۴، مسئله ۳۴۱؛ مفهوم این مسئله آن است که در غیر این دو مورد حج باطل است و نیز (ر.ک:

سیستانی، استفتائات حج) (لوکان ناسیا) لم یبطل حجه و لا عمرته بل (وجب علیه الاتیان به) ولو بعد خروج ذی الحجة (فان خرج عاد بنفسه (لیاتی به فان تعذر علیه) اوشق (استناب فیه) بلاخلاف اجده فی شی من ذلک

(نجفی، جواهر الکلام، ج ۱۹، ص ۴۳۰). ۶. ر.ک: حرّ عاملی، همان.

انجام نمی‌داد<sup>۱</sup> و در برخی دیگر، از روایات آمده است که امر دین خدا به رسول خدا(ص) تفویض شده بود، ولی تعدی حدود الهی به وی تفویض نشده بود<sup>۲</sup> در روایت دیگری آمده است: تشریح پیامبر(ص) فرض الله را نقض نمی‌کند.<sup>۳</sup>

از این رو، هم مرتبه‌بندی میان آنها وجود دارد و هم احکام ویژه و اختصاص برای آنها هست<sup>۴</sup> و هم فرض‌النبی متفاوت از فرض‌الله جعل شده است تا تفاوت میان آنها گذاشته شود.<sup>۵</sup>

### حل تعارض روایات

در برخی روایات آمده است: «فرض الله الزکاة مع الصلاة فی الأموال و سنّها رسول الله فی تسعة أشياء و عفی رسول الله(ص)، عما سواهن؛ فی الذهب و الفضة و الابل و البقر و الغنم و الحنطة و الشعیر و التمر و الزبیب و عفی رسول الله عما سوی ذلك»<sup>۶</sup> خداوند زکات را با نماز واجب کرد و پیامبر خدا زکات را در نه چیز قرار داد و زکات را در دیگر کالاها واجب نکرد: در طلا، نقره، شتر، گاو، گوسفند، گندم، جو، خرما، کشمش و زکات گرفتن از غیر از اقلام نه‌گانه را بخشید.

در مقابل امثال این روایت، روایات معتبری وجود دارند که زکات را در غیر از این نه کالا هم واجب می‌داند<sup>۷</sup> هر دسته‌ای از فقها تلاش کرده‌اند به گونه‌ای میان این دو طایفه روایت معتبر سازگاری ایجاد کنند. گروهی هر دو دسته را حکم ثابتی که از جانب خدا وضع شده دانسته‌اند، دسته اول را حمل بر زکات واجب و دسته دوم را بر زکات مستحب حمل کرده‌اند.<sup>۸</sup> برخی این احتمال را مطرح کرده‌اند که تعیین کالاهای متعلق زکات از شأن حکومتی پیامبر(ص) باشد، از این رو پیامبر(ص) در یک زمان مصلحت را در نه کالا دید

۱. ر.ک: حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۱۳، ح ۲۱.

۲. ر.ک: علامه مجلسی، بحارالانوار، ج ۱، ص ۳۴۹؛ موسوی جزائری، نور البراهین، ج ۱، ص ۳۸۹، ح ۱.

۳. ر.ک: شیخ صدوق، من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص ۴۱، ح ۸۱.

۴. نظیر بطلان نماز به واسطه شک در فرض‌الله و قابل تدارک بودن شک در فرض‌النبی به صورت فی الجمله.

۵. در نقل از امام رضا(ع) آمده است: اینکه در دو رکعت اول قرائت قرار داده شده است و در دو رکعت تسبیحات از بعد هم می‌توان خواند به دلیل فرق گذاشتن میان فرض‌الله و فرض‌النبی است (ر.ک: علامه مجلسی، بحارالانوار، ج ۶، ص ۷۱).

۶. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۹، ص ۵۵، حدیث ۴.

۷. جعل رسول الله الصدقة فی کل شیء انبت الارض الا ما کان فی الخضر و کل شیء یفسد من یومه (همان، ص ۶۲، حدیث ۶).

۸. برای نمونه ر.ک: شیخ مفید، المقنعه، ص ۲۴۴ و شیخ طوسی، الاستبصار، ج ۲، ص ۴.

و در زمانی دیگر، در بیش از نه کالا. پس دو روایت، حکم ثابت الهی نیستند که با هم متعارض باشند.<sup>۱</sup>

برخی هم روایت را از شأن تشریح پیامبر(ص) دانسته‌اند، برای نمونه، یونس بن عبدالرحمن، در مقام ایجاد سازگاری میان این دو دسته روایت می‌گوید:

دسته اول [زکات در کالاهای نه‌گانه] مربوط به اول بعثت پیامبر بوده است؛ همان‌گونه که نماز در اول بعثت دو رکعت بود و پیامبر(ص) هفت رکعت به نمازها افزود، همچنین پیامبر(ص) در اول بعثت زکات را بر نه کالا قرار داد، بعدها آن را در تمام حیوانات وضع کرد.<sup>۲</sup>

#### ۴. شأن اخلاقی - تربیتی

در تربیت، آموزش و درمان اخلاقی انسان، پیچیدگی‌ها و دشواری‌های فراوانی وجود دارد. از این رو، در بسیاری از دستورالعمل‌ها و سفارش‌ها قابلیت تعدی از مورد و توسعه به دیگر موارد وجود ندارد، بلکه با توجه به قابلیت‌ها، استعدادها، علاقه‌ها، روحیات و تلاش‌های افراد لازم است دستورالعمل‌ها و سفارش‌های اخلاقی و تربیتی متفاوتی نسبت به افراد متفاوت داده شود. همان‌گونه که پزشک در نسخه‌نویسی برای بیمارهای به ظاهر یکسان، نسخه‌های متفاوتی تجویز می‌کند؛ چون در عین اینکه همه در یک سلسله ویژگی‌ها اشتراک دارند، ولی هر یک خصوصیتی دارند که مقتضی دستورالعمل و نسخه‌ای متفاوت‌اند؛ برای مثال، همه بیماران به بیماری آنفولانزا مبتلا شده‌اند، ولی یکی فشار خون دارد دیگر بیماری قند دارد و چربی خون سومی بالاست و نفر چهارم به استعمال دخانیات معتاد است و هر یک از این ویژگی‌ها باعث تفاوت‌هایی در نسخه افراد، هرچند به صورت جزئی می‌گردند. در بیماری‌های اخلاقی هم یکی متکبر است، دیگری حسود است و فرد سوم دنیاطلب و فرد چهارم بخیل است و فرد پنجم سوءظن شدید دارد و فرد ششم شدیداً متعصب است؛ پس دستورهای پیامبر(ص) و امام(ع) در این زمینه بر دو دسته‌اند:

الف) دستورهای مشترک برای همه مکلفان: این دستورها کف و پایین‌ترین سطح انتظارها و خواسته‌های پیامبر(ص) و امام(ع) از مردم مکلف است.

۱. برای نمونه ر.ک: منتظری، کتاب الزکاة، ج ۱، ص ۱۶۶ و ۱۶۷.

۲. ر.ک: کلینی، الکافی، ج ۳، ص ۵۰۹، حدیث ۲. البته در کلام وی مطلب صریحی درباره‌ی ولایت پیامبر(ص) بر تشریح وجود ندارد، بلکه به قرینه تنظیمی آن به نماز آن را صادر از شأن تشریح از نظر وی دانستیم.

ب) دستورهای اختصاصی برای مقام و منزلت خاص هر سالک که به اختلاف مرتبه سالک فرق می‌کند.

بنابراین، نمی‌توان گفت همه دستورها، امرها و نهی‌ها تشویق و تحدیرهایی هستند که در سخنان معصومان(ع) آمده‌اند دستورهایی عمومی برای همه مکلفان هستند و می‌توان حکم فقهی از آنها استنباط کرد، بلکه ممکن است به گروه یا افراد خاصی که در مرتبه و ویژگی خاصی از سلوک بوده‌اند، یا دارای ویژگی روانی، موقعیتی، اجتماعی، سیاسی و... بوده‌اند اختصاص داشته‌اند.<sup>۱</sup> و همین‌طور، دیگر افراد هر یک بیماری اختصاصی دارند، ولی همگی در مسیر حقیقت‌طلبی و عمل به حق قرار نگرفته‌اند؛ از این‌رو در عین اشتراک در یک سلسله ویژگی‌ها، بیماری‌های خاص اخلاقی دارند که درمان آنها دستورالعمل و سفارش خاصی می‌طلبد. پیامبر(ص) و امام(ع) از موضع طبیب اخلاقی و روحانی<sup>۲</sup> مشفق و حاذق لازم است علاوه بر دستورهای مشترک برای همه مکلفان، یک سلسله دستورهای اختصاصی برای افراد به اقتضای تفاوت مرتبه ایمانی آنان بیان کنند.<sup>۳</sup>

شاید بتوان گفت دست‌کم مقداری از دستورالعمل‌هایی را که پیامبر(ص) خطاب به اشخاص خاصی داده‌اند، نظیر یا علی<sup>۴</sup> یا اباذر<sup>۵</sup> یا سلمان<sup>۶</sup> و... دستورهای اخلاقی هستند

۱. گاه اختلاف مراتب مکلفان و سالکان مقتضی آن است که سالک مرتبه پایین حتی از منویات و وظیفه سالک مرتبه بالاتر اطلاع هم نداشته باشد؛ چراکه ممکن است باعث کج‌اندیشی‌ها و اقدام‌های ناهنجاری بگردد و شاید به همین اعتبار در روایت آمده است. «والله لو علم ابوذر ما فی قلب سلمان لقتله ولقد آخا رسول الله(ص) فما ظنک بسائر الخلق» (کلینی، الاصول من الکافی، ج ۱، ص ۴۰۱). شبر، الانوار اللامعة فی شرح الزيارة الجامعة، ص ۷۹؛ مدنی، الدرجات الرفیعة فی طبقات الشیعه، ص ۲۱۱ و نوری، نفس الرحمن فی فضائل سلمان، ص ۲۲۵.

۲. امیرالمؤمنین علی(ع) در وصف پیامبرگرامی اسلام(ص) می‌فرماید: «طیب دَوَّار بَطْبَهُ قَدْ أَحْكَم مَرَاهِمَهُ وَأَحْمَى مَوَاسِمَهُ یَضَع ذَلِك حَيْثُ الْحَاجَةُ إِلَيْهِ» (نهج البلاغه، خطبه ۱۰۸، بند ۴).

۳. قرآن کریم درباره اختلاف مراتب انبیا می‌فرماید: «تِلْكَ أَلْرُسُلُ فَصَلَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَی بَعْضٍ» بقره، ۲۵۳، و در روایات هم اختلاف درجات انبیا توضیح داده شده است. برای نمونه ر.ک: کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۷۴ به بعد. قرآن کریم ایمان را امری قابل‌ازدیاد می‌شمرد (ر.ک: انفال، ۲، براءت، ۱۲۴) و در روایات درجاتی برای ایمان ذکر شده است (ر.ک: همان، ج ۲، ص ۴۲ به بعد) و مؤمنان از نظر ایمانی درجه‌بندی شده‌اند. قرآن کریم می‌فرماید: «هُم دَرَجَاتٌ عِنْدَ اللَّهِ وَاللَّهُ بِصِبْؤِمِ بِنَا یَعْلَمُونَ» (آل عمران، ۱۶۲). برای اطلاع از مضمون روایات (ر.ک: محمدی ری شهری، میزان الحکمه، ج ۱، ص ۳۱۶-۳۱۷)، برای اطلاع بیشتر در این زمینه (ر.ک: جوادی، نظریه ایمان در عرصه کلام و قرآن، ص ۲۵۸-۲۶۹).

۴. برای نمونه ر.ک: برقی، المحاسن، ج ۱، ص ۱۷، ج ۲، ص ۳۵۶؛ بابویه قمی، الامامة والتبصرة، ص ۲۱؛ کلینی، الروضة من الکافی، ج ۱، ص ۷۹ و اسکافی، کتاب التمجیص، ص ۷۳.

۵. محمدی ری شهری، موسوعة الامام علی بن ابی طالب(ع) فی الکتاب والسنة والتاریخ، ج ۱۱، ص ۲۰۱؛ خراسانی، اکلیل المنهج فی تحقیق المطلب، ص ۱۲۹.

۶. ر.ک: سید ابن طاووس، اقبال الاعمال، ج ۳، ص ۱۹۸؛ بحرانی، مدینة المعاجر، ج ۱، ص ۲۵۷؛ مجلسی، بحارالانوار، ج ۷۳، ص ۶۳.

از این رو، بسیاری از فقها بسیاری از این سفارش‌ها را به عنوان حکم و دستور فقهی ندانسته‌اند،<sup>۱</sup> به رغم اینکه این قبیل روایات در جوامع روایی شیعه و اهل سنت فراوان هستند و بسیاری از آنها از نظر سند قابل اعتنایند.<sup>۲</sup>

اینک برخی نمونه‌ها را که فقها روایت را امری اخلاقی دانسته‌اند که نمی‌توانند مستند حکم فقهی قرار گیرند، ذکر می‌کنیم:

۱. در روایتی که به نظر برخی دانشوران فقه معتبر است چنین آمده است:

«من بر الولد أن لا یصوم تطوعاً و لا یحج تطوعاً و لا یصلی تطوعاً إلا باذن أبویه و أمرهما و إلا کان... الولد عاقاً؛<sup>۳</sup> از زمره نیکی‌های فرزند در حق والدین آن است که روزه مستحبی، حج مستحبی و نماز مستحبی را جز با اذن پدر و مادرش و امر آنها انجام ندهد وگرنه فرزند عاق خواهد بود.»

مفاد این روایت آن است که اگر فرزند بدون اذن پدر و مادر این کارها را انجام دهد، عاق خواهد شد. پس مقتضای این حدیث آن است روزه و اعمال عبادی فرزند بدون اذن والدین حرام و باطل است - همان‌گونه که برخی فقیهان گفته‌اند<sup>۴</sup> - یا مکروه است همان‌گونه که برخی دیگر از فقیهان گفته‌اند،<sup>۵</sup> ولی برخی فقها این حدیث را در مقام بیان حکم شرعی (اعم از کراهت یا حرمت) ندانسته و گفته‌اند: حدیث در مقام بیان امر اخلاقی و ادبی است.<sup>۶</sup>

۲. در روایتی آمده است: «لا یمین للولد مع والده و لا للمرثه مع زوجها و لا للملوك مع سیّده؛ با وجود پدر، قسم پسر معتبر نیست و با وجود شوهر قسم زن و با وجود ارباب قسم عبد معتبر نیست.»<sup>۷</sup>

مقتضای این روایت آن است که شرط صحت قسم فرزند، زن و عبد، موافقت کردن پدر، شوهر و ارباب است. همان‌گونه که برخی فقیهان بدان ملتزم شده‌اند.<sup>۸</sup> ولی برخی فقیهان

۱. یکی از قراین اخلاقی بودن این دستور آن است که در صدر آنها آمده است: «او صیك» برای نمونه ر.ک: طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۹، ص ۱۷۵؛ نیشابوری، روضة الواعظین، ص ۱۵۱؛ حلی، مختصر بصائر الدرجات، ص ۷۸.

۲. از این رو برخی این دستورها را به صورت کتاب اخلاقی درآورده‌اند نظیر: مجلسی، عین الحیات، ۳. کلینی، الفروع من الکافی، ج ۴، ص ۱۵۱؛ حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۰، ص ۵۳۰.

۴. برای نمونه ر.ک: نراقی، مستند الشیعه، ج ۱۰، ص ۵۰۳؛ بحرانی، الحدائق الناضره، ج ۱۳، ص ۲۰۳.

۵. برای نمونه ر.ک: حلی، شرایع الاسلام، ج ۱، ص ۱۵۵؛ عاملی، مدارک الاحکام، ج ۶، ص ۲۷۶.

۶. برای نمونه ر.ک: موسوی خلیجی، معتمد العروة الوثقی (تقریرات درسی خارج فقه آیت‌الله خویی)؛ کتاب الحج، ج ۱، ص ۳۰.

۷. طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۸، ص ۲۸۵.

۸. برای نمونه ر.ک: شهید ثانی، مسالک الافهام، ج ۱۱، ص ۲۰۷؛ عاملی، نهایة المرام، ج ۲، ص ۳۳۵؛ نجفی، جواهر الکلام، ج ۱۷، ص ۳۳۶.

گفته‌اند: چون روایت مشتمل بر امری است که هیچ‌کس بدان ملتزم نشده، پس باید آن را به امر اخلاقی حمل کرد.<sup>۱</sup>

۳. در روایات معتبری آمده است که مقدار تعزیز کمتر از حد است؛ برای نمونه در روایت حماد از امام صادق(ع) چنین آمده است: «قلت له: کم التعزیر؟ فقال: دون الحد. قال: قلت: دون ثمانین؟ قال: لا ولكن دون أربعین، فانها حد المملوک. و قلت: و کم ذاک؟ قال: علی قدر ما یراه الوالی من ذنب الرجل و قوّة بدنه»<sup>۲</sup> به امام صادق(ع) عرض کردم مقدار تعزیز چقدر است؟ فرمود: کمتر از حد. گفتم: کمتر از هشتاد تازیانه؟ فرمود: نه کمتر از چهل تازیانه که حد هر دو است. گفتم: مقدار آن چقدر است؟ فرمود: به اندازه‌ای که حاکم مصلحت می‌بیند با توجه به جرم فرد و قدرت بدن وی».

ولی در مقابل این روایات که مقدار تعزیر را کمتر از حد می‌دانند<sup>۳</sup> روایاتی هستند که می‌گویند: نمی‌توان بیش از دو تازیانه تعزیر کرد، یا میان ده تا بیست تازیانه.<sup>۴</sup> برخی برای رفع تعارض این دو دسته روایت، روایات دسته اخیر را به امری اخلاقی و توصیه‌ای حمل کرده‌اند.<sup>۵</sup>

۴. شیعه و سنی نقل کرده‌اند: شخصی نزد پیامبر(ص) آمد و گفت: پدرش در ارث وی از مادر او، تصرف ظالمانه کرده است. پیامبر(ص) در پاسخ می‌فرمود: «أنت و ماؤک لأبیک»<sup>۶</sup> تو و مالت از آن پدرت هستی».

با توجه به اینکه شخصی بر اموال خودش تسلط دارد، پدر تسلطی نسبت به اموال فرزند رشید غیر محجور ندارد. دانشوران فقه این روایت را صادر از شأن تبلیغ پیامبر(ص) ندانسته‌اند؛ یعنی این عبارت بیان حکم شرعی و فقهی نیست.<sup>۷</sup>

یکی از توجیهاات و محمل‌هایی که گروهی از فقها برای این روایت ذکر کرده‌اند آن است که این روایت جنبه اخلاقی دارد.<sup>۸</sup>

۱. برای نمونه ر.ک: موسوی خلخالی، معتمد العروة الوثقی، کتاب الحج (تقریرات درس خارج آیت‌الله خویی، ج ۱، ص ۳۷۵-۳۷۶.
۲. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۲۸، ص ۳۷۵، ح ۳.
۳. ر.ک: همان، ح ۲.
۴. ر.ک: طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۱۰، ص ۱۴۴، ح ۱.
۵. برای نمونه ر.ک: منتظری، کتاب الحدود، ص ۱۸۲؛ همو، دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۲، ص ۳۵۶-۳۵۷، و برای اطلاع بیشتر در این زمینه (ر.ک: جمعی از نویسندگان، تعزیرات از دیدگاه فقه و حقوق جزا، ص ۴۴۹ به بعد).
۶. برای نمونه ر.ک: کلینی، الفروع من الکافی، ج ۵، ص ۱۳۵-۱۳۶؛ عظیم‌آبادی، عون المعبود، ج ۱۰، ص ۵۹.
۷. برای نمونه ر.ک: امام خمینی، کتاب البیع، ج ۲، ص ۵۸۵.
۸. برای نمونه ر.ک: موسوی خلخالی، معتمد العروة الوثقی، کتاب الحج (تقریرات درس خارج آیت‌الله خویی) ج ۱، ص ۲۰۷؛ موسوی خویی، مبانی العروة الوثقی، کتاب النکاح (تقریرات درس خارج آیت‌الله خویی)، ج ۱، ص ۳۴۲ و

## ۵. شأن تفریعی

برخی واژه‌ها چنان مفهوم و معنای عام و گسترده‌ای دارند که چند مفهوم دیگر را زیر چتر خود قرار می‌دهند؛ برای مثال، مفهوم مایع، یک مفهوم گسترده‌ای است که مفاهیم بسیاری را زیر چتر خود دارد؛ نظیر مفهوم آب، گلاب، سرکه، جیوه، بنزین و... و هریک از این مفاهیم زیرین هم مصادیق فراوانی دارند. در هر صورت، چه واژه مایع، چه واژه‌های آب و گلاب، واژه‌هایی هستند که مفاهیم محسوس عرفی دارند؛ نظیر این بحث در واژه‌های به کاررفته در کتاب و سنت هم وجود دارد؛ مثلاً دو واژه معروف و منکر، مفهومی عام و گسترده دارند؛ برای مثال، معروف اموری نظیر امانت، صداقت، انفاق، قرض دادن، کمک به دیگران و... را دربر می‌گیرد؛ همان‌گونه که منکر اموری نظیر خیانت، دروغ‌گویی، امساک یا عدم کمک به دیگران... را دربر می‌گیرد. برخی اموری که در قرآن کریم یا روایات به آنها دستور داده شده یا از آنها نهی شده یا حکم وضعی‌ای را بیان می‌کنند، از مفاهیم بسیار عام و گسترده‌ای هستند که مفاهیم جزئی متعددی زیر پوشش آنها قرار می‌گیرند (البته این مفاهیم جزئی زیرین، جزئی اضافی است و در عین حال مفاهیمی کلی و قابلیت صدق بر افراد زیاد را دارند). دانشوران فقه و اصول تحت عنوان خاصی از این مطلب بحث نکرده‌اند، بلکه در لابه‌لای مباحث و ذیل بحث از مفاد برخی روایات گفته‌اند که این بخش روایت تفریع مطلب کلی‌تر است،<sup>۱</sup> یا روایت از باب مثال است،<sup>۲</sup> یا روایت از باب ذکر برخی مصادیق است.<sup>۳</sup>

مقتضای جاودانگی و جهان‌شمولی دستورهای کتاب و سنت این است که احکام تکلیفی و وضعی آن در قالب مفاهیم عام و گسترده بیان شوند تا چتر شمول آنها زمان‌ها و مکان‌های مختلف را دربر گیرند و تغییرات و دگرگونی‌هایی که در واژه‌ها و مفاهیم جزئی رخ می‌دهند بر آنها تأثیر نگذارند و احکام شرعی را تخته‌بند زمان خاص یا مکانی مخصوص ننمایند. بنابراین، آنچه پیامبر(ص) و امام(ع) از امرها و نهی‌های کلی بیان کرده‌اند، همگی بیان

توحیدی، مصباح الفقاهه (تقریرات درس خارج آیت‌الله خویی)، ج ۱، ص ۴۴۳؛ مکارم شیرازی، انوار الفقاهه، کتاب البیع، ج ۱، ص ۵۵۵.

۱. برای نمونه رک: وحید بهبهانی، الفوائد الحائره، ص ۲۱۰؛ آشتیانی، کتاب القضاء، ص ۴۵؛ حائری یزدی، کتاب الخمس، ص ۵۸۰.

۲. برای نمونه رک: نجفی، جواهر الکلام، ج ۲، ص ۶۲؛ قمی، غنائم الایام، ج ۴، ص ۲۵۴ و ۲۹۱؛ منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۲، ص ۳۵۷؛ حائری، القضاء فی الفقه الاسلامی، ص ۲۷۹.

۳. برای نمونه رک: جوادی آملی، کتاب الصلاة (تقریرات درس خارج آیت‌الله سیدمحمد داماد)، ص ۷؛ صدر، شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص ۳۴؛ امام خمینی، کتاب البیع، ج ۵، ص ۵۰؛ کریمی جهرمی، الدر المنصود فی احکام الحدود (تقریرات درس خارج آیت‌الله گلپایگانی، ج ۱، ص ۸۳) و اصفهانی، مکیال المکارم، ج ۱، ص ۲۴۱.

موضع شریعت و احکام جاودانه و جهان شمولش هستند ولی معصوم (ع) همان گونه که وظیفه هدایت مردم همه اعصار و امصار را داشته است، وظیفه هدایت مردم زمان خویش را هم داشته است. از این رو، گاه مفاهیم کلی فرازمانی و فرامکانی در کتاب و سنت را تفریع می کرده است؛ یعنی مفاهیم کلی عالی را به مفاهیم کلی دیگری که زیرمجموعه آن مفهوم کلی عالی است تبدیل کرده و بیان کرده است، ولی این بدان معنا نیست که:

اولاً، مفاهیم کلی عالی، به مفاهیم کلی زیرمجموعه‌ای تفریع شده و مذکور در روایات منحصر است.

ثانیاً، اگر در اثر تحولات و تغییرات برخی مفاهیم زیرمجموعه‌ای تفریع شده در روایات دیگر، ذیل عنوان عالی مأموریه یا منهیّ عنه قرار نداشت، باز هم مورد امر و نهی شرعی قرار دارد، بلکه آنچه ملاک مطلوبیت در اوامر یا مذمومیت در نواهی است آن عنوان عام نهایی است با استقراء در آیات و روایات می توان به نمونه‌های روشنی از این بحث دست یافت که در اینجا برخی از آنها را ذکر می‌کنیم:

در قرآن کریم درباره اکل مال به باطل آمده است:

(الف) «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبُطْلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِيَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ»<sup>۱</sup> و اموال یکدیگر به ناحق نخورید [و به عنوان رشوه] به قاضیان پولی ندهید تا مقداری از اموال مردم را به شکل گناه آلود تصاحب کنید در حالی که خودتان به خوبی می‌دانید».

و در آیه‌ای دیگر آمده است:

(ب) «يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبُطْلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ»<sup>۲</sup> ای کسانی که ایمان آورده‌اید اموال یکدیگر به ناحق نخورید، مگر اینکه داد و ستدی و از روی رضایت طرفینی باشد».

و باز در آیه دیگر به صورت خبری آمده است:

(ج) «يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْأَخْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لِيَأْكُلُوا أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْبُطْلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ»<sup>۳</sup> ای کسانی که ایمان آورده‌اید، به تحقیق بسیاری از دانشمندان دینی یهودی و راهبان مسیحی اموال مردم را به ناحق می‌خورند و...».

۲. نساء، ۲۹.

۱. بقره، ۱۸۸.

۳. توبه، ۳۴.



یک وقت سؤال این است که معنای اکل مال به باطل چیست؟ از پیامبر(ص) یا امام(ع) سؤال می‌شود و پیامبر(ص) یا امام(ع) حدود معنای آن را به صورت دقیق توضیح می‌دهد. مثلاً می‌فرماید: هرگونه تصرف ناروا و به ناحق در اموال دیگران اکل مال به باطل است؛ حال چه به صورت غضب باشد، چه به صورت رشوه باشد، چه به صورت قمار باشد، چه به صورت دزدی باشد، چه به صورت قرض گرفتن بدون توان پرداخت آن و چه به صورت فسخ یک‌طرفه معامله بدون رضایت طرف دیگر باشد و چه به صورت دیگری.

در واقع، این توضیح پیامبر(ص) یا امام(ع) برخاسته از شأن تفسیر و تبیین خواهد بود و ملاک آن موضوعی کلی خواهد بود و هرگونه تصرف به ناحق در اموال دیگران را در هر زمان و مکانی دربر خواهد گرفت؛ هرچند که ممکن است برخی عناوین تصرف به ناحق در زمان‌ها و مکان‌های مختلف تغییر کند.

گاه از معنای آیه سؤال می‌شود، ولی پیامبر(ص) یا امام(ع) به جای بیان حدود معنایی آن، که برای بسیاری از مخاطبان فهم آن دشوار است، برخی معانی زیرمجموعه‌ای آن را بیان می‌کند؛ همان‌گونه که در برخی روایات آمده است. مثلاً در ذیل آیه آمده است: «سألت أبا عبد الله عن قول عز وجل: «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبُطْلِ» فقال: كانت قریش تتقامر بأهله و ماله فنهاهم الله عن ذلك؛<sup>۱</sup> از امام صادق(ع) درباره کلام خداوند عزوجل پرسیدم: «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبُطْلِ» امام فرمود: قریشیان با زن و مالشان قمار می‌کردند و خداوند متعال آنان را از این کار نهی کرد».

در روایت دیگری درباره آیه اول آمده است: «اما انه لم يعن حکام اهل العدل ولکنه عنی حکام اهل الجور؛<sup>۲</sup> مراد از حکام قاضیان عادل نیستند، بلکه [اموالی است که از سوی] قاضیان ظالم به شخص داده می‌شود» و در روایت دیگری هم آمده است: «هو أن يعلم الرجل انه ظالم عاص هو غير معذور في أخذه ذلك الذي حکم له به إذا كان قد علم انه ظالم؛<sup>۳</sup> مراد جایی است که گیرنده مال می‌داند که قاضی در حکم کردن ظالم و عاصی است گیرنده مال در صورتی که بداند قاضی در حکم دادن به نفع وی ظالم است در گرفتن آن مال غیر معذور است».

۱. ر.ک: عروسی حویزی، تفسیر نور الثقلین، ج ۱، ص ۱۷۵، ح ۶۱۱.  
 ۲. همان، ح ۶۱۲.  
 ۳. همان، ح ۶۱۳.

در روایت دیگری در ذیل آیه اول آمده است: «انه یعنی بالباطل اليمين الكاذبة يقطع بها الأموال؛<sup>۱</sup> مراد از اکل مال به باطل آن است که به واسطه قسم دروغ، قاضی حکم کند و مالی به ناحق بر شخص دیگری داده شود».

در ذیل آیه دوم، در روایتی از امام(ع) سؤال می‌کند کسی که نمی‌تواند فعلاً قرض را ادا کند، آیا قرض بگیرد؟ امام پاسخ می‌دهد:  
«لا يستقرض علی ظهره الا و عنده و فاء؛<sup>۲</sup> کسی که توان پرداخت کردن قرض را ندارد، قرض نگیرد» و به آیه فوق تمسک شده است.

مرحوم طبرسی در ذیل آیه دوم می‌گوید: «بِالْبَطْلِ» دو قول است، یکی اینکه مراد ربا، قمار، کم‌فروشی در معامله و ظلم است... و این معنا از امام باقر(ع) روایت شده است. قول دیگر این است که معنای آیه این است مالی را به ناحق و بدون اینکه استحقاق آن را داشته باشید، نخورید.<sup>۳</sup>

خلاصه اینکه اکل مال به باطل معنای عام و گسترده‌ای است که مفاهیم کلی زیرمجموعه‌ای بسیار دارد؛ یکی از آنها قمار است، دیگری قرض کردن بدون توان پرداخت است، سومی مالی است که به وسیله دروغ گفتن به دست می‌آید، چهارم مالی که قاضی ظالمانه در اختیار دیگری قرار می‌دهد و در روایات برخی از این مفاهیم آمده است، ولی معنای آن انحصار به موارد یادشده نیست، بلکه سایر موارد، نظیر غضب، سرقت، خیانت و... را هم دربر می‌گیرد. افزون بر این، تعارض ظاهری میان روایات برطرف می‌شود.

علامه طباطبایی در ذیل آیه ۲۹ سوره نساء هم می‌گوید:

باطل، هر چیزی است که غرض عقلایی صحیحی نداشته باشد[...]. و مفاد جمله: «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ» بعد از تقييد آن به «بِالْبَطْلِ» نهی از داد و ستدهایی است که جامعه را به سعادت و موفقیت نمی‌رسانند، بلکه به جامعه ضرر می‌رسانند و آن را به فساد و هلاکت سوق می‌دهند و آن داد و ستدهایی است که در نظر دین باطل است نظیر ربا، قمار، بیع غروی و...<sup>۴</sup>

وی در بحث روایی پس از نقل پاره‌ای روایات که عناوین خاصی را ذکر کرده‌اند، می‌گوید:

۱. همان، ج ۱۵، ص ۶۱۵.

۲. ر.ک: طبرسی، مجمع البیان، ج ۴، ص ۳۷، درباره آیه سوم هم برخی گفته‌اند: مراد خصوص رشوه است و برخی گفته‌اند هرگونه تصرف به ناحقی در اموال مردم را دربر می‌گیرد (ر.ک: همان، ج ۵، ص ۲۵).

۳. ر.ک: طباطبایی، المیزان، ج ۴، ص ۳۱۷.

آیه یادشده هرگونه اکل مال به باطل را می‌گیرد و ذکر عنوان قمار و امثال آن از قبیل ذکر مصادیق است.<sup>۱</sup>

حال با توجه به عناوین مختلفی که در روایات آمده است، بلکه گاه در یک روایت، یک عنوان خاص آمده و در روایت دیگر عنوان دیگری آمده است، آیا می‌توان گفت که این قبیل روایات از قبیل تفسیرند؛ به گونه‌ای که عناوین دیگر را دربر بگیرند؛ هرچند که اکل مال به باطل بر آنها صدق کند - آن‌گونه که در نگاه ابتدایی به نظر می‌آید - یا اینکه باید گفت عناوین یادشده در روایات تنها برخی عناوین زیرین مفهوم گسترده «اکل مال به باطل» هستند و نمی‌توان گفت که منحصر به همین عناوین یادشده در روایات اند، بلکه هر عنوانی را که در هر زمان و مکانی بر آن «اکل مال به باطل» صدق کند، دربر می‌گیرند<sup>۲</sup> و به سخن دیگر، از شأن تفسیر صادر نشده‌اند، بلکه این روایات از شأن تفریع پیامبر(ص) و امام(ع) صادر شده‌اند - همان‌گونه که در نگاه دقیق‌تر و عمیق‌تر به نظر می‌آید و برخی از دانشوران هم بدان تصریح کرده‌اند.

برای نمونه، علامه طباطبایی در ذیل آیه اول پس از نقل برخی روایات پیش‌گفته می‌نویسد: «هذه مصادیق و الآیة مطلقة...»<sup>۳</sup>

این روایات، فروع و مصادیق را بیان می‌کنند و آیه معنایی گسترده و غیر محصور به موارد یادشده دارد.

به نظر می‌آید برخی از روایاتی که محدثان نقل کرده‌اند، یا مفسران در ذیل برخی از آیات آورده‌اند، روایات تفسیری نیستند، بلکه بیان مصداق یا مفهوم زیرین‌اند. قرینه‌ای که این دیدگاه را تأیید می‌کند آن است که اگر این روایات تفسیری گرفته شوند در صورت صدور واقعی روایات یک نوع تناقض‌گویی در میان آنها خواهد بود، در حالی که کلام معصوم(ع) از تناقض‌گویی پیراسته است.

هرچند دانشوران فقه و اصول این بحث را به صورت عنوان‌دار در مباحث فقهی و اصولی مطرح نکرده‌اند، ولی در لابه‌لای مباحث به مطالبی اشاره کرده‌اند<sup>۴</sup> یا راه‌حلی‌هایی را

۱. ر.ک: همان، ص ۳۲۳.

۲. گاه ممکن است چیزی در گذشته اکل مال به باطل بوده ولی الآن اکل مال به باطل نباشد؛ مثلاً در گذشته فروش حیواناتی نظیر شیر و پلنگ و... چون منفعت عقلایی نداشته است اکل مال به باطل بوده است، ولی الآن منفعت عقلایی دارد نظیر فروش برای باغ و حش؛ از این رو، اکل مال به باطل نیست. و برعکس اموری نظیر دادوستدهایی با شرکت‌های هرمی الآن پدید آمده‌اند که در گذشته وجود نداشته‌اند که می‌توان آن را مصداق باطل به حساب آورد.

۳. طباطبایی، المیزان، ج ۲، ص ۵۳.

۴. مرحوم صاحب جواهر در یکی از مباحث فقهی چنین می‌آورد: «لا یخفی علیک انه لا یلیق بالفقیه الممارس

ارائه داده‌اند<sup>۱</sup> نمونه‌هایی را ذکر کرده‌اند که مطلب یادشده از آن قابل اصطیاد است برای نمونه در تقریرات درس یکی از فقهایان معاصر چنین آمده است:

فسخ معامله بدون رضایت مالک، عرفاً یکی از موارد اکل اموال مردم به باطل است و دلیلی از شرع وارد نشده است تا فسخ معامله را از ذیل عنوان اکل مال به باطل خارج کند.<sup>۲</sup>

اینک برخی از نمونه‌های احتمالی را مطرح می‌کنیم:

### الف) کالاهای مشمول احتکار

در برخی روایات آمده است:

ليس الحكرة إلا في الحنطة والشعير والتمر والزبيب والسمن؛<sup>۳</sup> احتکار [حرام و مذموم] جز در گندم، جو، خرما، کشمش و روغن، در کالای دیگری نیست.

پرسشی که در برابر این روایت وجود دارد آن است که آیا این روایت برخاسته از شأن ابلاغ حکم شرعی [یا شأن تشریحی پیامبر(ص)] است تا حکم کلی شرعی باشد و

طريقة الشرع العارف بلسانه ان يطلب الدليل على كل شيء بخصوصه من رواية خاصة و نحوها بل يكتفي بالاستدلال على جميع ذلك بما دلّ على تعظيم شعائرالله» (نجفی، جواهر الکلام، ج ۲، ص ۵۲) در نقلی آمده است که شخصی نزد قاضی ابن ابی لیلی شکایت کرد و گفت این شخص به من کنیزی فروخته که بعداً دیدم در موضع آلت وی مویی نیست، بلکه هیچ‌گاه مو نداشته است. وی در پاسخ شاکی گفت: مردم با زحمت تلاش می‌کنند تا موهای آن موضع را زایل کنند تو از چه ناراحتی؟ شاکی گفت: اگر این عیب به حساب می‌آید به نفع من حکم کن. قاضی گفت: من دل درد دارم بعداً به سوی تو می‌آیم وی از در دیگری خارج شد و نزد محمد بن مسلم تقفی رفت و گفت آیا روایتی از ابی جعفر(ع) درباره زنی که آلت وی مو ندارد دارید، که این عیب به حساب آید محمد بن مسلم گفت: اما هذا نصّاً فلا اعرفه ولكن حدثني ابو جعفر عن ابيه عن آبائه(ع) عن النبي(ص) اذ قال: كل ما كان في اصل الخلقة فزاد أو نقص فهو عيب فقال له ابن ابی لیلی:

حسبك، ثم رجع الى القوم فقضى لهم بالعيب (کلینی، الفروع من الکافی، ج ۵، ص ۲۱۵-۲۱۶) در اینجا دو مفهوم وجود دارد یکی مفهوم اضافه یا کمتر بودن از خلقت اصلی که مفهوم عام است و دیگری مفهوم زیرمجموعه آن کنیزی که مو در آلت او نمی‌روید، که مفهوم دوم نسبت به اولی خاص است.

۱. مرحوم محدث بحرانی به رغم اینکه اخباری مسلک است، ذیل آیه «وَأَنْتَصِرُوا مِنْ أَيْدِي مَا ظَلَمْتُمْ» (شعراء، ۲۲۷) چند روایت ذکر می‌کند که ظاهر برخی از آنها این است که آیه به مورد خاص اختصاص دارد و برخی دیگر مفادی عام دارد و چنین تصور می‌شود که میان این دو دسته روایت تنافی و تعارض است، ولی ایشان می‌گویند روایاتی که آیه را به مورد خاص تفسیر می‌کند از قبیل ذکر برخی فروعات مفهوم عامی است که در آیه آمده است از این رو تنافی و تعارضی میان دو دسته روایت وجود ندارد (بحرانی، الحدائق الناضرة، ج ۱۸، ص ۱۶۱).

۲. مقدسی نجفی، تقریرات البیع (تقریرات درس خارج فقه آیت‌الله گلپایگانی)، ص ۹۷ (نسخه خطی)؛ موسوی بجنوردی، القواعد الفقهیه، ج ۵، ص ۱۸۱. در کلمات موارد دیگری هم یافت می‌شود که با این استدلال که مورد «اکلاً» بالباطل است، بس دادوستد آن حرام و باطل است؛ برای نمونه ر.ک: علامه حلی، نهاية الاحکام، ج ۲، ص ۴۷۲؛ فخر المحققین، ایضاح الفوائد، ج ۱، ص ۴۰۱؛ ابن ابی جمهور احسایی، الاقطاب الفقهیه، ص ۱۱۱.

۳. ر.ک: حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۴۲۶، ح ۴ و ۷.

برای همه زمان‌ها و مکان‌ها اعتبار داشته باشد - همان‌گونه که برخی فقیهان چنین تصویری داشته‌اند.<sup>۱</sup>

نتیجه اینکه مفاد روایت حکم شرعی کلی باشد آن است که احتکار کالاهای دیگر هرچند طعام باشند<sup>۲</sup> - جایز است و احکام تکلیفی موضعی که در فقه برای آن ذکر شده، بر آنها بار نمی‌شود. مثلاً اگر کسی برنج، ماش، عدس، لوبیا، نخود، گوشت و امثال اینها را احتکار کرد هیچ‌یک از احکام یادشده در فقه برای احتکار، درباره او جاری نشود.

یا اینکه این روایت در مقام بیان حکم شرعی کلی نیست، بلکه از دیگر شؤون معصوم (ع) صادر شده است؛ مثلاً حکمی حکومتی است یا حکمی تفریعی و تطبیقی است. نتیجه اینکه امثال روایت یادشده را از شأن تبلیغ حکم کلی شرعی نباشد و مثلاً از شأن تفریع و تطبیق باشد این است که مطلق طعام - چه از طعام‌های یادشده در روایت باشد یا نباشد - موضوع حرمت احتکار و دیگر احکام مترتب بر آن است.

قرائتی چند غیر دائمی بودن حکم یادشده در این روایت را تأیید می‌کنند:  
الف) روایات دیگری وجود دارند که احتکار را در غیر از کالاهای پنج‌گانه یادشده دانسته‌اند.<sup>۳</sup>

ب) در روایات متعددی مطلق طعام موضوع نهی از احتکار قرار گرفته است.<sup>۴</sup>  
ج) استفاده رایج از کشمش، خرما و جو، به عنوان غذای روزانه در میان مردم عربستان در صدر اسلام و رواج نداشتن آنها در دیگر سرزمین‌ها، تناسب این کالاها را با قوت غالب مردم را نشان می‌دهد و قرینه‌ای بر غیر دائمی بودن آنها می‌گردد.  
به نظر می‌رسد که توجه به شأن یادشده و امثال قراین ذکر شده باعث شده است که برخی از فقها مطلق طعام را موضوع حرمت احتکار بدانند<sup>۵</sup> و برخی هم در وجه این اجتهاد آورده‌اند.

۱. ر.ک: طوسی، المبسوط فی فقه الامامیه، ج ۲، ص ۱۹۵.

۲. روایاتی داریم که احتکار مطلق طعام را در شریعت ناپسند می‌داند (ر.ک: حرّ عاملی، همان، ح ۸ و ۱۲) مقتضای اینکه هر دو دسته روایت حکم دائمی شریعت داشته شود این است که به‌گونه‌ای میان این دو دسته روایت جمع عرفی صورت گیرد، حال یا جمع کلی نظیر اینکه روایات ناپسند بودن احتکار مطلق طعام حمل بر کراهت شود و روایات نهی‌کننده از طعام‌های خاص ناظر به حرمت دانسته شود یا جمع موضوعی بدین بیان که روایات نهی از طعام مطلق با عام است و روایات نهی‌کننده از طعام‌های خاص مقید یا خاص است و مقتضای جمع میان این دو دسته روایات این است که گفته شود مطلق و عام بر مقید و خاص حمل می‌شود.

۳. ر.ک: حرّ عاملی، همان، ص ۴۲۵، ح ۴ و ۴۲۶، ح ۱۰.

۴. ر.ک: همان، ص ۴۲۴، ح ۲، ص ۴۲۶، ح ۸، ص ۴۲۷، ح ۱، ص ۴۲۸، ح ۳، ص ۴۲۹، ح ۱.

۵. برای نمونه ر.ک: شیخ صدوق، المقنع، ص ۳۷۲؛ مفید، المقنع، ص ۶۱۶؛ حلبی، الکافی فی الفقه، ص ۳۶۰؛ حلبی، غیة النزوع الاعلمی الاصول والفروع، ص ۲۳۱.

آنچه در روایات نهی‌کننده از احتکار کالاهاى خاص آمده است، مفهومی اضافی است و به اضافه کالاهاى دیگری است که در زمان یا مکان صدور روایت اهمیت و موقعیت بالایی در معیشت و زندگی انسان‌ها نداشته است.<sup>۱</sup>

### ب) حق قَسَم

قرآن کریم به معاشرت به معروف و عدالت در زندگی خانوادگی فراخوانده است. برخی از موارد هم در سیره پیامبر(ص) به چشم می‌خورد. مثل اینکه پیامبر(ص) در خوابیدن شب‌ها در کنار هر یک از زنان خود را به تساوی تقسیم می‌کردند که در اصطلاح فقهی به آن «قَسَم» می‌گویند. آیا این یک حکم فقهی جداگانه‌ای است یا تفریع آن دو دستور کلی است؟ از ظاهر کلام برخی فقها به دست می‌آید که تقسیم مساوی شب‌ها میان زنان، فرعی از آن دو حکم کلی است. برای نمونه، برخی فقها در وجه وجوب قَسَم آورده‌اند: قسمت کردن شب‌ها به صورت مساوی میان زنان، مصداق عدالت و معاشرت به معروف است.<sup>۲</sup>

### ج) مصادیق اسراف

در قرآن و روایات معتبر از اسراف و تبذیر نهی شده است و در روایات، مواردی به عنوان اسراف ذکر گردیده است. مثلاً از امام(ع) سؤال می‌شود: آیا اگر مؤمن دو دست یا بیست دست یا سی دست لباس داشته باشد اسراف است؟ امام(ع) می‌فرماید: اسراف این است که لباس معمولی را در هنگام کار کردن استفاده کنی.<sup>۳</sup> یا در روایتی آمده است که دور انداختن هسته خرمایی که تناول می‌شود، یا اضافه آب لیوان که مقداری از آن نوشیده می‌شود، اسراف شمرده شده است،<sup>۴</sup> در حالی هیچ فقیهی به حرمت این امور فتوا نداده، یا حدی برای وضو و غسل ذکر شده<sup>۵</sup> و بیش از آن اسراف شمرده شده است.

حال پرسش این است که آیا این مصادیق فی‌نفسه حرام‌اند، یا اینکه آنچه حرام است اسراف است و تشخیص مصادیق اسراف بر عهده عرف است و این امور به عنوان

۱. ر.ک: شمس‌الدین، الاحتکار فی الشریعة الاسلامیه، ص ۱۲۶؛ حائری یزدی، ابتغاء الفضیلة فی شرح الوسیلة، ج ۱، ص ۱۹۶.

۲. ر.ک: شهید ثانی، مسالک الانهام، ج ۸، ص ۲۲۱؛ فاضل هندی، کشف اللثام، ج ۷، ص ۴۹۶؛ طباطبایی، ریاض المسائل، ج ۱۰، ص ۴۶۱ و بحرانی، الحدائق الناضرة، ج ۲۴، ص ۵۸۸.

۳. کلینی، الاصول من الکافی، ج ۶، ص ۴۴۱. ۴. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۵، ص ۵۱، ح ۲.

۵. در روایات آمده است که پیامبر(ص) فرمود: الوضوء مد والغسل صاع و سیأتی اقوام بعدی یستقلون ذلک فاولئک علی خلاف سُنّتی والثابت علی سُنّتی معی فی حظیرة القدس (ر.ک: همان، ج ۱، ص ۴۸۳، ح ۶).

تطبیقات زمانی و مکانی اسراف در روایات ذکر شده‌اند؛ همان‌طور که برخی دانشوران فقه ذکر کرده‌اند.<sup>۱</sup>

به نظر می‌رسد آنچه حرام است اسراف و تبذیر است و اسراف، یعنی تجاوز از حد متعارف و آن ضد میانه‌روی است<sup>۲</sup> و نقطه مقابل آن تقتیر و سخت‌گیری در خرج کردن است.

قرآن کریم به زیبایی این حد میانه را روشن کرده است و فرموده است:

«الَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا»<sup>۳</sup>

قوام، همان حد وسط و میانه اسراف و تقتیر است. همان‌گونه که در روایات بدان تفسیر شده است.<sup>۴</sup> ممکن است مصادیق این حد وسط به حسب زمان‌ها، مکان‌ها، اشخاص بلکه وضعیت‌ها و حالات مختلف یک فرد و یک جامعه فرق کند، پس نمی‌توان مواردی ثابت و فرازمانی و فرامکانی برای آن مشخص کرد، بلکه شناخت قوام و حد وسط به عرف موکول است<sup>۵</sup> و برخی از مصادیقی که در روایات برای اسراف و حد وسط ذکر شده‌اند از قبیل تفریعات زمان یا مکان خاص هستند نه اینکه این موارد فی‌نفسه مأموّبه باشند، بلکه برخی فقها تحریم به کارگیری ظرف‌ها و ابزارهای طلا و نقره<sup>۶</sup> و لباس ابریشمی و<sup>۷</sup> کالاهای نفیس<sup>۸</sup> را مصادیقی از اسراف دانسته‌اند.

#### (د) مصادیق ضرر

یکی از امور محرم در شریعت ضرر رساندن به دیگران است که آیات<sup>۹</sup> و روایات<sup>۱۰</sup> بر آن دلالت می‌کنند. در روایات معتبر آمده است که باید چاه جدیدی که حفر می‌شود از چاه

۱. برای نمونه ر.ک: نراقی، عوائد الایام، ص ۶۳۲.

۲. برای نمونه ر.ک: ابن‌منظور، لسان العرب، ج ۶، ص ۲۳۴؛ فراهیدی، ترتیب کتاب العین؛ نراقی، همان، ص ۶۲۵.

۳. فرقان، ۶۷. ۴. برای نمونه ر.ک: کلینی، الفروع من الکافی، ج ۴، ص ۵۲.

۵. المراد بالوسط الذی یکون التجاوز اسرافاً؛ هو ما یسمى وسطاً عرفاً لان المرجع فی معرفة الحقایق اللغویة المصادیق العرفیة فالمرجع فی معرفة الوسط هو العرف والوسط فی العرف هو صرف المال فی القدر المحتاج الیه او اللائق بحال الشخص فکل صرف مال و انفاق لم یکن كذلك فهو یكون اسرافاً سواء لم یکن صرفاً و انفاقاً بل کان تضييعاً و اتلافاً او کان صرفاً و لم یکن لانفاقاً بحاله او کان مما لا یحتاج الیه و الی الاول اشار فی روایة و داود الرقی المتقدمة من جعل طرح التواء و حبّ فضل الشراب اسرافاً (نراقی، عوائد الایام، ص ۶۳۲)، وی در ادامه برخی موارد اسراف و تضييع مال که در روایات آمده است، نظیر دور انداختن هسته، دور ریختن آب و... ذکر می‌کند (ر.ک: همان، ص ۶۳۷-۶۲۲).

۶. برای نمونه ر.ک: طوسی، الخلاف، ج ۲، ص ۷۸؛ ابن‌ادریس حلی، السرائر، ج ۱، ص ۴۴۰؛ محقق حلی، المعبر، ج ۲، ص ۵۲۹ و علامه حلی، نهاية الاحکام، ج ۱، ص ۲۹۷.

۷. برای نمونه ر.ک: علامه حلی، تذکرة الفقها، ج ۱۰، ص ۲۷۵؛ شهید اول، ذکر الشیعة، ج ۱، ص ۱۴۷.

۸. برای نمونه ر.ک: علامه حلی، همان، ج ۲، ص ۲۴۳. ۹. برای نمونه ر.ک: طلاق، بقره، ۳۳ و ۲۸۲.

۱۰. نظیر حدیث لا ضرر و لا ضرر، کلینی، الفروع من الکافی، ج ۵، ص ۲۹۲؛ طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۷، ص ۱۴۶.

پیشین فاصله مشخصی داشته باشد؛ اگر در زمین سخت است، باید پانصد ذراع و اگر در زمین نرم است باید هزار ذراع فاصله داشته باشد. حال پرسش این است که آیا این فاصله‌ها معیار شرعی و تعبدی دائمی هستند، همان‌گونه که برخی فقیهان گفته‌اند، بلکه برخی بر آن ادعای اجماع کرده‌اند، یا اینکه این قبیل روایات از شأن تفریع معصوم(ع) است و آنچه حکم شرعی دائمی است حرمت ضرر رساندن به دیگران است؟ در زمان صدور روایات ضرر رساندن غالباً به اندازه یادشده، صورت می‌گرفته است، ولی امروزه در اثر پیشرفت دستگاه‌های حفاری و حفر چاه‌های عمیق در بیش از این مقدار غالباً ضرر صورت می‌گیرد، پس باید طبق کارشناسی، اندازه دیگری تعیین گردد.

شاید به همین جهت برخی فقها گفته‌اند دو اندازه یادشده ملاک نیستند و اگر در غیر از دو اندازه ذکر شده هم ضرر داشته باشد، حفر چاه جدید جایز نیست.<sup>۱</sup> در کلمات فقها موارد دیگری هم به چشم می‌خورد که مطلب یادشده در روایت، مصداقی از عنوان کلی ضرر دانسته شده است.<sup>۲</sup>

### ه) فروعات شعائر الهی

زیارت امام حسین(ع): روایات در فضیلت زیارت امام حسین(ع) فراوان‌اند. در برخی از آنها لفظ وجوب<sup>۳</sup> و فریضه<sup>۴</sup> آمده است، بلکه در برخی روایات آمده است که به دلیل ترس، زیارت آن حضرت را ترک نکنید،<sup>۵</sup> با این همه بیشتر فقیهان امامیه به وجوب آن فتوا نداده‌اند،<sup>۶</sup> بلکه آن را مستحب دانسته‌اند.<sup>۷</sup>

۱. برای نمونه ر.ک: علامه حلی، مختلف الشیعه، ج ۶، ص ۲۰۸؛ شهید ثانی، مسالک الافهام، ج ۱۲، ص ۴۱۴.
۲. برای نمونه ر.ک: مکارم شیرازی، انوار الفقاهه، کتاب البیع، ج ۱، ص ۵۵۹.
۳. زیارة قبر الحسين واجبة علی کل الرجال والنساء (قولویه، کامل الزیارات، ص ۲۳۷).
۴. و لو ان احداً حجّ حرّم لم یزر الحسین(ع) لکان تارکاً حقاً من حقوق رسول الله لان حق الحسین فریضه من الله واجبة علی کل مسلم (حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۴، ص ۴۴۴، ح ۳. مروا شیعتنا بزیارة قبر الحسین فان اتیانه مفترض علی کل مؤمن یقرّ للحسین بالامامة من الله عزّوجل (حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۴، ص ۴۴۴، ح ۲. در برخی روایات آمده است: لولا انی اکره ان یدع الناس الحج لحدیثک بحدیث لا تدع زیارة قبر الحسین(ع) ابدأ (طوسی، مصباح المجتهد، ص ۷۱۶)؛ لاتدع زیارة الحسین بن علی(ع) و نجفی، موسوعة احادیث اهل البیت(ع)، ج ۷، ص ۳۰۵ و حرّ عاملی، همان).
۵. لا تدع زیارة قبر الحسین لخوف (قولویه، کامل الزیارات، ص ۲۲۷ و ۲۴۳؛ طباطبایی بروجردی، جامع احادیث الشیعه، ج ۱۲، ص ۴۶۹).
۶. تنها برخی فقها در کتاب‌های روایی وجوب آن را آورده‌اند (برای نمونه ر.ک: مفید، المزار، ص ۲۶؛ حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۴، ص ۴۴۳؛ بحرانی، الحدائق الناضرة، ج ۱۷، ص ۴۳۴)؛ برخی هم گفته‌اند و قد جاءت روایات کثیرة فی فضل زیارت بل فی وجوبها (اربلی، کشف الغمة فی معرفة الائمه، ج ۲، ص ۲۵۱).
۷. برای نمونه ر.ک: علامه حلی، تذکرة الفقهاء، ج ۸، ص ۴۵۳؛ شهید اول، ذکری الشیعه، ج ۴، ص ۱۵۰؛ نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۰، ص ۹۵.



از مسائل ضروری فقه این است که قاعده لا ضرر، بر ادله احکام اولیه حاکم است. از این رو واجبات و محرمات در هنگام ضرر، محکوم لا ضرر قرار می‌گیرند و دیگر وجوب و حرمت ندارند و به طریق اولی باید گفت که حکم مستحب در هنگامی که ضرر جانی یا مالی قابل توجهی داشته باشد از مطلوبیت خارج می‌شود، بلکه در این صورت حرام است؛ ولی چگونه در روایات آمده است که زیارت امام حسین(ع) را به خاطر خوف ضرر ترک نکنید؟<sup>۱</sup>

به نظر می‌رسد این قبیل روایات از شأن تفریع یا ولایت اهل بیت(ع) صادر شده‌اند. آنان چون می‌دانستند دشمنان اهل بیت(ع) درصدد محو کردن نام و یاد و آثار اهل بیت(ع) به‌ویژه امام حسین(ع) به عنوان نماد مقابله با ظلم و جور هستند؛ از این رو برای پایه‌گذاری و تثبیت این شعار الهی این دستورهای مؤکد را صادر کرده‌اند و در چنین شرایطی که لازم بود زیارت امام حسین(ع) انجام گیرد، تا به صورت یک سیره تثبیت شده در میان شیعیان درآید،<sup>۲</sup> از این رو، این عمل مستحب چون تحقق‌بخش و تثبیت‌کننده چنین سیره‌ای است، اهمیت فراوان می‌یابد و به سخن دیگر چون مقدمه واجب اهمی است، اهمیت می‌یابد، بلکه اهمیت آن از برخی امور، چون وجوب حفظ مال و جان بیشتر می‌گردد و چون ادله نفی حرج و لا ضرر، از امور بسیار مهم منصرف است<sup>۳</sup> و بر آنها حکومت ندارد، از این رو، حتی در صورت ضرر و خوف هم امامان اهل بیت(ع) بدان دستور داده‌اند.<sup>۴</sup>

## ۶. شأن تطبیقی

افزون بر تفریع که تبدیل مفاهیم کلی عالی به مفاهیم کلی زیرمجموعه‌ای است، گاه پیامبر(ص) و امام(ع) تطبیق هم داشته‌اند، یعنی مصادیق خارجی و عینی یک مفهوم را بیان می‌کرده‌اند. غالباً بیان مصداق از باب کمک به مخاطب و راهنمایی وی در شناخت مصادیق صحیح است.<sup>۵</sup> چراکه بسیاری از مکلفان و مخاطبان، به‌ویژه مکلفان و مخاطبانی که از نظر

۱. ر.ک: حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۴، ص ۴۵۸-۴۵۶.

۲. نظیر روایاتی که می‌گویند: اگر مردم مستطیع نباشند که به حج بروند، بر حاکم اسلامی واجب است که عده‌ای را به حج بفرستد تا این عبادت اجتماعی پابرجا باشد (ر.ک: حرّ عاملی، همان، ج ۱۱، ص ۲۳-۲۴)؛ همچنین روایاتی که می‌گویند: زیارت امام رضا(ع) افضل از زیارت امام حسین(ع) است، چون تنها خواص شیعه امام رضا(ع) را زیارت می‌کنند (حرّ عاملی، همان، نشان می‌دهد که امام جواد(ع) در مقام تثبیت این سیره در میان شیعیان بوده است.

۳. برای اطلاع بیشتر در این باره، ر.ک: امام خمینی، المکاسب المحرمه، ج ۲، ص ۲۲۱.

۴. البته برخی تلاش کرده‌اند تا نشان دهند که زیارت از امور اعتقادی است، نه فعل جوارحی که موضوع فقهی است و از سوی دیگر بگویند قاعده لا ضرر و نفی حرج مربوط به احکام فقهیه است و بر آنها حکومت دارد، نه بر اصول اعتقادی و بدین وسیله از اشکال جواب دهند (شوشتری جزایری، منتهی الدرایة فی شرح الکفایه، ج ۶، ص ۶۳۸).

۵. گاهی هم بیان مصداق به منظور معرفی مصداق الگو و اکمل است تا سمرشق دیگران قرارگیرد و عموم مردم در

قوه فکر، عقلانیت و دانش در سطح بالایی قرار ندارند - به بیان مصداق نیاز دارند - ولی روشن است که تطبیق کردن و بیان مصداق وظیفه پیامبر(ص)، امام(ع) و حتی فقیه در مقام بیان حکم شرعی نیست. از این رو فقیهان ذکر مصادیق از سوی فقیه را از باب اعانه بر مکلف دانسته‌اند.

آری، پیامبر(ص)، امام(ع) و فقیه، به عنوان والی یا قاضی به تطبیق احکام شرعی بر مورد اجرا یا مورد قضاوت می‌پردازند، ولی شأن ولایت و قضاوت غیر از شأن بیان احکام شرعی کلی است.

همان‌گونه که از شأن تطبیق صورت می‌گیرد و از این نظر غیر از شأن ولایت و قضاوت است، پس در مقام تطبیق و بیان مصداق<sup>۱</sup> هم نظیر قضاوت و ولایت تطبیق صورت می‌گیرد و از نظر ماهیت تطبیقی بودن تفاوتی میان آن دو نیست تفاوت در جهت دیگری است و آن اینکه قضاوت، ولایت و تدبیر امور جامعه به عنوان خاصی مأمور به هستند و قاضی و والی

مقام آموزش و عمل به وی اقتدا کنند. یکی از دانشوران فقه، کلام و تفسیر معاصر در این باب می‌آورد: بسیاری از روایاتی که در تفاسیر روایی مانند: نورالثقلین، و برهان آمده و از آن به عنوان روایات تفسیری یاد می‌شود، در پی تفسیر آیه نیست؛ زیرا تفسیر به معنای بیان معانی الفاظ و جمله‌های قرآنی است و بیشتر آن احادیث از این قبیل نیست، بلکه در پی تطبیق آیه بر برخی از مصادیق و در موارد فراوانی تطبیق بر بارزترین مصداق آن است، همان‌گونه که آیه کریمه: «غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ» بر یهود و نصارا تطبیق شده است و نشان تطبیقی بودن چنین روایاتی آن است که:

اولاً، عناوینی مانند: «الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ» و «الضَّالِّينَ» عام است و مصادیق فراوانی دارد و ذکر یک مصداق هرگز به معنای عدم انطباق مفهوم جامع بر سایر مصادیق نیست؛ مگر اینکه دلیلی بر انحصار باشد؛ چنان که در تذکر آینده خواهد آمد.

ثانیاً، همین عناوین در روایاتی دیگر، بر گروه‌هایی جز یهود و نصارا منطبق شده است؛ مانند تطبیق «الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ» بر نصاب و «الضَّالِّينَ» بر مرددین ناآشنای با امامان(ع). ثالثاً، در برخی روایات عنوان «الضَّالِّينَ» بر هر دو گروه یهود و نصارا منطبق شده است (عروسی حویزی، نور الثقلین، ج ۱، ص ۲۴-۲۵).

شاهد دیگر بر تطبیقی بودن بسیاری از روایات تفسیری آن است که حضرت امام باقر(ع) در بیانی فرمودند: ثلث قرآن درباره ما و دوستان ماست و ثلث آن درباره دشمنان ما و دشمنان پیشینیان ماست و... بنا براین، این‌گونه روایات بر فرض صحت و تمامیت سند و جهت صدور، هرگز گستره شمول و عموم معنای آیه را محدود نمی‌کند و بیان مصداق کامل یا یک مصداق، مصادیق دیگر را نفی نمی‌کند و دست مفسر را در تطبیق آیه بر سایر مصادیق آن نمی‌بندد؛ بلکه آیه دارای معنایی عام است و همچنان به عموم خود باقی است. فایده و نقش روایات تطبیقی آن است که با تبیین برخی مصادیق آیه، مفسر را در ارائه معنای کلی راهنمایی می‌کند (جوادی آملی، تفسیر تسنیم، ج ۱، ص ۱۶۸-۱۶۹).

۱. مرحوم علامه طباطبایی در ذیل بسیاری از روایات می‌فرماید که این قبیل روایات از قبیل جری، تطبیق و بیان برخی مصادیق هستند (ر.ک: طباطبایی، المیزان، ج ۵، ص ۹۴، ۱۴۶ و ۳۳۳، ج ۷، ص ۱۱۱ و ۳۴۷، ج ۱۱، ص ۳۲۸)، در برخی موارد هم اضافه می‌کند که از قبیل اخذ به باطن معنی است (ر.ک: همان، ج ۷، ص ۱۱۱). یکی از شاگردان ایشان تطبیق را بر دو قسم می‌داند تطبیق مفهوم کلی بر فرد و مصداق خارجی و دیگری تطبیق تأویلی (جوادی آملی، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص ۲۲۶-۲۲۷).

مأموریه این دو امر هستند، ولی دلیلی بر مأموریت خاص پیامبر(ص) و امام(ع) در این زمینه وجود ندارد.

آری، عنوان عام «راهنمایی و اعانت به مکلف» برای پیامبر(ص)، امام(ع)، فقیه و دیگران وجود دارد. در لابه‌لای کلمات دانشوران فقه و اصول سخن از تطبیق معصوم(ع) آمده است.<sup>۱</sup>

به هر حال مراد از شأن تطبیق، تطبیق در غیر از ولایت و قضاوت است و به نظر می‌رسد برخی از روایات، از این شأن صادر شده‌اند که در اینجا بعضی از نمونه‌های احتمالی آن را ذکر می‌کنیم.

#### الف) بیان مصادیق شعائر

قرآن کریم به بزرگداشت شعائر الهی فرامی‌خواند.<sup>۲</sup> شعائر الهی، مصادیق متعددی دارند، خود قرآن برخی مصادیق مهم آنها را بیان کرده است، نظیر صفا، مروه،<sup>۳</sup> قربانی،<sup>۴</sup> و روایات هم برخی دیگر را معرفی کرده‌اند.<sup>۵</sup> ولی این بدان معنا نیست که شعائر الهی اختصاص به مصادیق یادشده در آیات و روایات دارند، بلکه ممکن است امور دیگری هم در طول زمان و عرصه زمین به شعائر الهی تبدیل شوند. همان‌گونه که مرقد مطهر پیامبر گرامی(ص) و امامان اهل‌بیت(ع) و اماکنی را که آن بزرگواران با آن اماکن ارتباط وثیق و تنگاتنگ داشته‌اند به‌گونه‌ای که یادآور مجاهدت‌های آنان در راه دین خداست، می‌توان از مصادیق شعائر دانست.<sup>۶</sup>

به نظر می‌رسد سفارشی که در برخی روایات نسبت به مشاهد مشرفه شده از قبیل بیان مصداق باشد. برای نمونه، از امام صادق(ع) روایت شده است که فرمود:

لا تدع اتیان المشاهد کلّها، مسجد قبا فانّه المسجد الذی اُسس علی التقوی من اولّ یوم و مشربة أمّ ابراهیم، و مسجد الفضیخ و قبور الشهداء و مسجد الاحزاب

۱. برای نمونه ر.ک: توحیدی، مصباح الفقاهه (تقریرات درس خارج فقه آیت‌الله خویی)، ج ۲، ص ۵۳۳، ۶۵۳ و ۶۶۲؛ ج ۳، ص ۳۶۶؛ ج ۴، ص ۱۶۸.

۲. حج، ۳۲: «ذَٰلِكَ وَمَنْ يُعْظِمِ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ»؛ مانده، ۲: «يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لِاتَّجِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ» برخی فقیهان نقل کرده‌اند که تعظیم شعائرالله واجب است، برای نمونه ر.ک: نراقی، عوائد الایام، ص ۲۳.

۳. بقره، ۱۵۸: «إِنَّ الْأَصْفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ». ۴. حج، ۳۶: «وَالْبَيْتَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِّنْ شَعَائِرِ اللَّهِ».

۵. برای نمونه ر.ک: معزی ملابری، جامع احادیث الشیعه، ج ۱۲، ص ۲۷۲.

۶. همان‌گونه که برخی فقها به آن تصریح کرده‌اند. برای نمونه: ر.ک: علامه حلی، تبصرة المتعلمین، ص ۳۰؛ اردبیلی،

مجمع الفائدة والبرهان، ج ۲، ص ۵۰۱.

و مسجد الفتح، الحدیث؛<sup>۱</sup> رفتن به مشاهد را ترک مکن، مسجد قبا آن مسجدی است که از روز آغازین [اسلام] بر تقوا پایه گذاری شده است، غرفه امّ ابراهیم، مسجد فضیخ، قبور شهیدان، مسجد احزاب و مسجد فتح....

از این رو برخی دانشوران تفسیر و فقه، شعائر الله را در آیات به معنای همه معالم دین الهی دانسته اند.<sup>۲</sup>

### (ب) بیان مصادیق خلیفه پیامبر (ص)

از رسول خدا (ص) نقل شده است که دعا کرد: «اللّٰهُمَّ ارحم خلفائی، قیل: یا رسول الله (ص) و من خلفاؤک؟ قال: الذین یأتون من بعدی، یروون عنی حدیثی و سنتی؛<sup>۳</sup> خدایا جانشینان مرا مورد مرحمت قرار ده. سؤال شد: ای پیامبر خدا، چه کسانی جانشینان شمایند؟ فرمود: کسانی که بعد من می آیند و سخن و سنت مرا نقل می کنند».

درباره جمله: «الذین یأتون من بعدی یروون عنی حدیثی و سنتی» این سؤال قابل طرح است که آیا مفهوم خلیفه برای مخاطبان روشن نبوده است و سؤال کننده از مفهوم آن سؤال کرده است که در نتیجه، این پاسخ از شأن تفسیر آن حضرت صادر شده است؟ یا مصادیق خلفای پیامبر (ص) برای وی معلوم نبوده است و پاسخ حضرت در مقام معرفی مصادیق خلفا بوده و در واقع از شأن تطبیق آن حضرت صادر شده است. ولی گاه بیان مصداق با نام و نشان صورت می گیرد، نظیر علی بن ابی طالب (ع) و گاه به دلیل ملاحظاتی با وصف صورت می گیرد، نظیر «علیک بهذا الجالس»،<sup>۴</sup> که در اینجا با وصف صورت گرفته است.

برخی فقها ذیل حدیث را معرفی مصداق خلفا دانسته اند. برای نمونه، امام خمینی پس از نقل حدیث می آورد:

کلام پیامبر (ص): «الذین یأتون من بعدی» در مقام معرفی اشخاص خلفاست، نه اینکه در مقام توضیح معنای خلیفه باشد و معنای آن را به خلافت در نقل حدیث منحصر کند.<sup>۵</sup>

۱. کلینی، الفروع من الکافی، ج ۴، ص ۵۶۰، ح ۱.  
 ۲. برای نمونه رک: مجلسی، بحار الانوار، ج ۱۹، ص ۱۴۹؛ ج ۷۳، ص ۳۸؛ طبرسی، مجمع البیان، ج ۷، ص ۱۵۴؛ نراقی، عوائد الایام، ص ۲۸؛ نجفی، جواهر الکلام، ج ۲، ص ۵۲؛ ج ۲۱، ص ۳۴۵؛ فیض کاشانی، التفسیر الاصفی، ج ۲، ص ۸۰۶؛ شبر، تفسیر شبر، ص ۳۲۶.  
 ۳. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۹۱، ح ۵۰.  
 ۴. طوسی، اختیار معرفة الرجال، ج ۱، ص ۳۴۷؛ موحد ابطحی، تاریخ آل زراره، ص ۵۲؛ کلباسی، سماء المقال فی علم الرجال، ج ۱، ص ۲۴.  
 ۵. رک: امام خمینی، کتاب البیع، ج ۲، ص ۶۲۹.

ایشان با این بیان می‌کوشند تا ثابت کنند که ذیل روایت باعث تخصیص یا انصراف معنای صدر روایت به خلیفه در نقل حدیث نمی‌شود؛ چراکه خلیفه در صدر روایت به یکی از دو معناست؛ یا خلیفه پیامبر(ص) در شأن حکومت وی است، یا خلیفه پیامبر(ص) در همه شئون آن حضرت است. معنای اول، معنای ظاهر خلیفه یا دست‌کم معنای قدر متقین است پس نباید ذیل روایت را به گونه‌ای معنا کرد که با معنای صدر آن (حال یا معنای ظاهر یا معنای قدر متقین) ناسازگار باشد.<sup>۱</sup>

در مقابل برخی فقها ذیل روایت را صادر از شأن تفسیر دانسته‌اند و پس از نقل حدیث یاد شده آورده‌اند:

ظاهر حدیث این است که آنان خلیفه پیامبر در خصوص نقل روایت و حدیث‌اند، نه اینکه خلیفه در تصرف در جان و مال مردم باشند (که لازمه حکومت است)، بلکه خلافت در شأن حکومت، خارج از مفاد حدیث است.<sup>۲</sup>

#### ج) تعیین مصادیق کمی مفاهیم عام

در روایات، مواردی به چشم می‌خورند که در آنها حدود کمی برای برخی متعلقات یا موضوعات احکام ذکر شده است. پرسش این است که آیا بیان این حدود کمی از جانب معصوم(ع) را باید صادر از یکی از شئون شرعی معصوم(ع) (نیز شأن تبلیغ یا تشریح) دانست که به صورت طبیعی جنبه دائمی و جاودانگی خواهد داشت، یا نمی‌توان آن را صادر از یکی از شئون شرعی معصوم دانست، بلکه از شئون نظیر شأن حکومت یا تطبیق صادر شده است که در نتیجه جنبه دائمی نخواهد داشت؟

در اینجا نمونه احتمالی آن را ذکر می‌کنیم:

در روایتی از امام صادق(ع) چنین آمده است:

يكون بين البئرین إذا كانت الأرض صلبة خمس مئة ذراع، و إن كانت الأرض رخوة فألف ذراع؛<sup>۳</sup> فاصله میان دو چاه آب اگر زمین سفت باشد، باید پانصد ذراع باشد و اگر زمین سست و نرم باشد، باید هزار ذراع باشد.

۱. ر.ک: همان، ص ۶۲۸-۶۲۹.

۲. ر.ک: توحیدی، مصباح الفقاهة فی المعاملات (تقریرات درس خارج فقه آیت‌الله خویی)، ج ۵، ص ۴۴.

۳. طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۷، ص ۱۴۴، ح ۶۴۴.

گروه بسیاری از فقهای امامیه امثال این روایت را صادر از شأن شرعی معصوم(ع) دانسته‌اند؛ از این رو، به مفاد آن فتوا داده‌اند. برای نمونه علامه حلی در این باره می‌گوید:  
مشهور میان امامیه این است که حریم چاه آب هزار ذراع در زمین سست و پانصد ذراع در زمین سفت است.<sup>۱</sup>

اما در مقابل این دیدگاه از ابن جنید چنین نقل شده است:

اگر انسان چاه آبی در سرزمین کوهستانی حفر کند و زمین اطراف آن را باید به اذن امام آباد کند و شخص دیگری بخواهد در نزدیکی آن چاه، چاه دیگری حفر کند؛ حفر چاه دوم در سرزمین سفت جایز نیست، مگر در پیش از پانصد ذراع و در زمین نرم جایز نیست مگر در بیش از هزار ذراع... ممکن است که این دو اندازه کمی غالباً باعث دفع ضرر شوند، پس اگر در موردی یقین حاصل شود که چاه جدید [که در اندازه مقرر حفر شده است] به چاه قبلی ضرر می‌رساند، حفر آن جایز نیست و اگر حفر شد و معلوم شد که به واسطه حفر چاه دوم ضرری حاصل شده است، عموم حدیث نبوی «لا ضرر و لا ضرار» مانع می‌شود که صاحب چاه دوم شرعاً مجاز به بهره‌برداری از چاه باشد و موجب می‌شود که ضرر از صاحب چاه اول برطرف شود.<sup>۲</sup>

مرحوم علامه حلی پس از نقل دیدگاه ابن جنید مبنی بر اینکه آنچه ملاک اصلی است ضرر است و این حدی که در روایت آمده، اماره غالبی است، می‌نویسد:

تحلیلی که ابن جنید ارائه داده بسیار خوب است، هم به خاطر اینکه ملاک ضرری است و هم به خاطر روایت خاص است شخصی از امام(ع) می‌پرسد چاه دوم آب را در چه فاصله‌ای از چاه قبلی می‌توان حفر کرد؟ امام(ع) پاسخ می‌دهد: در فاصله اینکه یکی از دو چاه به دیگر ضرری نرساند.<sup>۳</sup>

پس معلوم می‌شود آنچه ملاک اصلی در همه زمان‌ها و مکان‌هاست ضرر نرسانیدن به دیگران است و اینکه در برخی روایات مقدار مشخصی تعیین شده که همان ضرر نرساندن به دیگران است و اینکه در برخی روایات مقدار مشخصی تعیین شده است، صادر از شأن شرعی معصوم(ع) نیست تا برای همه زمان‌ها و مکان‌ها معتبر باشد، بلکه معصوم(ع) برای مردم زمان خود بیان کرده است. به سخن دیگر، صادر از شأن تطبیق است و معصوم(ع) حد و مصداق عدم ضرر رسانیدن را متناسب با آن زمان بیان کرده است، نه اینکه حکم شرعی جاودانه باشد.

۱. طوسی، مختلف الشیعه، ج ۶، ص ۲۰۷. ۲. ر.ک: مختلف الشیعه، ج ۶، ص ۲۰۸.

۳. ر.ک: طوسی، مختلف الشیعه، ج ۶، ص ۲۰۸.

همچنین در برخی موارد، دانشوران فقه روایتی را از قبیل قضیه شخصییه و مورد خاص دانسته‌اند<sup>۱</sup> که با این بحث مرتبط می‌شود.

## ۷. شأن ارشادی و مشورتی

گاه پیامبر(ص) و امام معصوم(ع) که از سوی مردم زمان خود در اموری اصلاً جنبه دینی و شرعی ندارند (یا اگر هم جنبه دینی دارند نه از حیث جنبه شرعی و دینی، بلکه از حیث جنبه عرفی و عقلایی) مورد مشورت قرار می‌گرفتند. مثل اینکه شخصی می‌خواسته دختر خود را به ازدواج مردی درآورد. شوهر خواستگار یک سلسله صفات و شرایط الزامی نظیر مسلمان بودن و... را باید داشته باشد. همچنین یک سلسله صفات استحبابی و کراهتی وجود دارد که بر عهده پیامبر(ص) و امام(ع) است تا آنها را بیان کند، ولی فراتر از آن افراد آزادند دختر خود را به ازدواج فرد واجد شرایط شرعی درآورند، ولی ممکن است با امام یا عالم دینی معتمد مشورت کنند. این مشورت کردن و نظر دادن مثبت یا منفی آنان در حوزه فراتر از شرایط الزامی و ترجیحی، جنبه دینی ندارد، بلکه امری عقلایی و عرفی است که ممکن است با هر صاحب تجربه دیگری هم صورت بگیرد، ما از این شأن به شأن مشورتی تعبیر می‌کنیم.

گاه نیز پیامبر(ص) و امام(ع) از باب خیرخواهی، بدون اینکه درخواست نظرخواهی و مشورت از سوی فردی شده باشد، ابتدا به ساکن، نظر ارشادی و خیرخواهانه خودشان را ابراز کرده‌اند، بی‌آنکه این اظهار نظر جنبه کارشناسی دینی داشته باشد. مثل اینکه فرد خیرخواه رفیق خود را به کار کردن یا تجارت کردن در زمینه‌ای که سودآور است فرامی‌خواند، از این شأن به شأن ارشادی تعبیر می‌کنیم.

حال پرسش این است که آیا در میان روایات معصومان(ع) روایاتی وجود دارند که صرفاً جنبه خیرخواهانه - اعم از مشورتی و ارشادی - داشته باشند و بیانگر موضع دین و شریعت نباشند؛ مثلاً اگر امام(ع) به دیگری پیشنهاد می‌کند که فلان تجارت را انجام بدهد، نه از مقام و موقعیت بیان‌کننده حکم شریعت و دین است، بلکه به عنوان فردی خیرخواه این مطلب را بیان کرده است. از این رو، نمی‌توان از این گفتار وجوب یا استحباب آن نوع تجارت را

۱. برای نمونه ر.ک: موسوی خلیلی، معتمد العروة الوثقی، کتاب البیع (تقریرات درس خارج آیت‌الله خویی)، ج ۱، ص ۲۰۷.

استفاده کرد. به نظر می‌رسد این مطلب نمونه‌هایی در روایات دارد که برخی نمونه‌های احتمالی آن را ذکر می‌کنیم.

### الف) منزل نکردن در گودال‌ها

در روایتی آمده است:

یا علی، اذا سافرت فلا تنزل الأودية فانها مأوى الحيات والسباع؛<sup>۱</sup> ای علی، در هنگام مسافرت در درّه‌ها منزل اختیار نکن چراکه آنها جایگاه مارها و درندگان هستند. آیا این روایت بیان یک حکم شرعی است که از آن حرمت یا کراهت توقف و منزل کردن در درّه‌ها و مکان‌های گود استفاده شود، یا صرفاً یک سفارش شخصی است و به امری طبیعی ارشاد می‌کند. دو نکته احتمال دوم را تقویت می‌کنند؛ نخست تعلیلی است که در آخر روایت ذکر شده است. این تعلیل بیانگر ضرر احتمالی است که در چنین منزلگاه‌هایی وجود دارد؛ دوم اینکه این مطلب به شخص خاصی بیان شده است؛ خطاب به شخص خاص، قرینه و مؤید آن است که این حکمی فراگیر نیست، بلکه سفارشی شخصی است.

### ب) خرید طعام

یکی از یاران امام موسی کاظم(ع) نقل می‌کند:

قال لی ابوالحسن موسی(ع): مالک لا تدخل مع علی فی شراء الطعام انی اظنک ضیقاً. قال: قلت: نعم. فان شئت وسعت علی. قال: اشترأ؛ امام موسی کاظم(ع) به من گفت: چرا با علی در خرید طعام شراکت نمی‌کنی من فکر می‌کنم که نگران هستی. من گفتم: درست می‌فرمایید، اگر تمایل داشته باشید به من کمک می‌کنید. امام فرمود: طعام را بخر.

آیا این دستور امام(ع) دستوری شرعی است که بتوان حکمی فقهی از آن استنباط کرد یا اینکه ارشاد به مصلحت شخص است. ظاهراً نمی‌توان آن را دستوری برخاسته از حکم شریعت به حساب آورد، بلکه حکمی مشورتی و ارشادی به نظر می‌رسد. نظیر این‌گونه روایات فراوانند که از موضع بیان حکم شرعی صادر نشده‌اند، بلکه جنبه ارشادی و مشورتی دارند.

۲. حَرَّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۲۱۸.

۱. برقی، المحاسن، ج ۲، ص ۳۶۴.



## ۸. شأن عادی و عرفی

شأن عادی معصوم (ع) شأنی است که پیامبر (ص) و امام (ع) از آن جهت که طبیعت انسانی دارند، انجام می دهند. پیامبر (ص) و امام (ع) مانند دیگر انسان ها خوردن و آشامیدن، سخن گفتن<sup>۱</sup> و... دارند.

شأن عرفی معصوم (ع) شأنی است که پیامبر (ص) و امام (ع) از آن جهت که یکی از عقلای جامعه اند و در جامعه ای خاص زندگی می کنند، کارهایی را انجام می دهند؛ نظیر رفت و آمد در میان مردم، وکیل گرفتن برای برخی کارها، سپردن کار به کارشناس کاردان و امین و سخن گفتن به زبان های خاص<sup>۲</sup> و... از آیات قرآن کریم و روایات معصومان (ع)<sup>۳</sup> هم شأن عادی و عرفی معصومان (ع) به خوبی استفاده می شود. در لابه لای کلمات دانشوران فقه، کلام و اصول نیز به همین مطلب اشاره شده،<sup>۴</sup> ولی کمتر توجه کافی و همه جانبه بدان صورت گرفته است. از این رو، شایسته بررسی است.

مقتضای شأن عادی و عرفی پیامبر (ص) و امام (ع) این است که به زبانی سخن بگویند حال مقتضای اینکه پیامبری از میان مردم عرب برانگیخته شده است آن است که به زبان عربی سخن بگوید و کارهای عادی، عرفی و حتی کارهای مرتبط با امور دینی اش را به زبان عربی انجام دهد. مثلاً اگر دادوستدی صورت می دهد صیغه آن را به زبان عربی بخواند؛ اگر عقد نکاحی را اجرا می کند و در میان مردم رسم است که قبل از آن خطبه ای خوانده شود، خطبه را به زبان عربی ایراد کند؛ اگر نماز جمعه و نماز عید اقامه می کند که شرط آن از نظر دین و شریعت اشتغال بر خطبه است، آن خطبه را به زبان عربی ایراد کند. پس لزوماً نمی توان گفت که عربی بودن شرط صحت دادوستدها یا دیگر عقود عرفی است، بلکه تنها بدان دلیل که پیامبر (ص) خطبه نماز عید و نماز جمعه را به زبان عربی ایراد کرده، گفت که عربی بودن، شرط صحت آن است، یا تنها به این دلیل که پیامبر (ص) و امام (ع) به زبان عربی صیغه های عقدها را جاری کرده اند، یا امور دیگری به این زبان انجام داده اند، عربی بودن شرط است، آن گونه که برخی فقیهان تصور کرده اند و بلکه بر آن اصرار ورزیده اند. آری، اگر

۱. ر.ک: فرقان، ۷؛ مؤمنون، ۳۳؛ انعام، ۹۸ و مائده، ۷۵.

۲. ر.ک: ابراهیم، ۴.

۳. برای نمونه ر.ک: مجلسی، بحارالانوار، ج ۹، ص ۲۷۱، ج ۲۵، ص ۱۳۴؛ ج ۳۴، ص ۴۱۴.

۴. برای نمونه ر.ک: علم الهدی، الذریعة الی اصول الشریعة، ج ۲، ص ۱۰۱؛ شهید اول، القواعد والفوائد، ج ۱، ص ۲۱۱؛ شهید ثانی، التمهید للقواعد، ص ۲۳۶؛ عاملی، مفتاح الکرامه، ج ۱۲، ص ۵۲۷؛ مامقانی، مقیاس الهدایه، ج ۱، ص ۶۸ و علامه طباطبایی، بررسی های اسلامی، ج ۱، ص ۱۹۷.

دلیل معتبر واضحی در هر موردی وجود داشته باشد، باید پذیرفت، همان‌گونه که درباره نماز وجود دارد که به زبان عربی باشد.

تمام سخن درباره اموری است که جنبه عادی و عرفی دارند و اگر پیامبر(ص) در منطقه‌ای دیگر ظهور می‌کرد، آن امور را متناسب با عادت، عرف و آداب و رسوم آن منطقه انجام می‌داد. مثلاً اگر پیامبر(ص) در میان مردمی ظهور می‌کرد که به زبان فارسی یا عبری سخن می‌گفتند، وی هم امور پیش‌گفته را به همان زبان انجام می‌داد همچنین اگر مردم آداب و رسومی داشتند که با اهداف دین مخالف نبود، یا کارهای خود را به صورتی خاص انجام می‌دادند، وی هم به همان شکل انجام می‌داد. مثلاً اگر مردم زمان صدر اسلام با دست غذا می‌خوردند، پیامبر(ص) هم با دست غذا می‌خورد و نمی‌توان گفت انجام این عمل از سوی پیامبر(ص) به صورت مستمر دلالت بر استحباب آن می‌کند.

پس تردیدی نیست که پیامبر(ص) و امام(ع) شأن عادی و عرفی داشته‌اند. مهم این است که با توجه به وجود این شأن می‌توان تنها با تمسک به اموری چون مطلوبیت تأسی<sup>۱</sup> یا لزوم پیروی از پیامبر(ص)<sup>۲</sup> و امام(ع) به استحباب امری یا شرط امری در امر دیگر فتوا داد، آن‌گونه که برخی فقیهان امامیه چنین کرده‌اند، بلکه برخی گفته‌اند: بیشتر احکام شرعی به واسطه دلیل تأسی ثابت شده‌اند.<sup>۳</sup> اینک با مروری سریع در فقه، برخی موارد که فقیهان آنها را اموری شرعی تلقی کرده‌اند، ولی احتمال عادی بودن آنها داده می‌شود، را گزارش می‌کنیم.<sup>۴</sup>

#### ۱. عربی بودن عقد بیع

گروهی از فقیهان امامیه گفته‌اند: شرط صحت بیع آن است که صیغه آن به زبان عربی انشاء شود،<sup>۵</sup> بلکه برخی گفته‌اند کسی که به زبان عربی قدرت ندارد وکیل بگیرد. یکی از ادله‌ای که در این زمینه آورده‌اند آن است که پیامبر(ص) و امام(ع) به زبان عربی انشاء بیع می‌کردند، پس ما هم باید از آنها پیروی کنیم.<sup>۶</sup>

۱. اشاره به آیه شریفه: «لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» (احزاب، ۲۱).

۲. اشاره به آیات لزوم تبعیت و اطاعت از پیامبر(ص) نظیر: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء، ۵۹).

۳. برای نمونه ر.ک: محقق کرکی، جامع المقاصد، ج ۳، ص ۳۷۸.

۴. نگارنده در جایی دیگر برخی از این موارد را گزارش کرده است. ر.ک: ضیائی‌فر، مبانی کلامی فقه شیعه، ص ۶۴-۶۶.

۵. برای نمونه ر.ک: مقداد سیوری، التفتیح الرابع، ج ۲، ص ۱۸۴؛ همو، کنز العرفان، ج ۲، ص ۷۲.

۶. برای نمونه ر.ک: حسینی مراغی، العناوین، ج ۲، ص ۱۴۵.

در مقابل برخی فقیهان امامیه گفته‌اند: عربی بودن شرط صحت بیع نیست و در مقابل این دلیل که «معصومان(ع) به زبان عربی صیغه بیع را انشاء کرده‌اند، پس ما هم باید به صیغه عربی انشاء کنیم»، گفته‌اند: این فعل آنان فعل عادی آنان بوده است و دلیلی بر پیروی از آنان در افعال عادی نیست،<sup>۱</sup> بلکه افعالی که از شأن مولویت و تشریح آنان صادر شده است، لزوم پیروی دارند.<sup>۲</sup>

## ۲. ذخیره‌سازی طعام

در برخی روایات آمده است که فردی از امام(ع) از ذخیره‌سازی طعام سالانه در منزل سؤال می‌کند: امام(ع) پاسخ می‌دهد: انا افعله.<sup>۳</sup>  
در روایت دیگری آمده است:

«ان الانسان اذا ادخل طعام ستنه خفّ ظهره و استراح؛<sup>۴</sup> هنگامی که انسان قوت سالانه‌اش را در منزل ذخیره کند، بارش سبک و فکرش راحت می‌شود».

در برخی روایات آمده است که امام باقر(ع) و امام صادق(ع) این کار را به صورت مستمر انجام می‌دادند و خریدن طعام سالانه را بر خریدن باغ و خانه مقدم می‌داشتند.<sup>۵</sup>

آیا از امثال این روایات استحباب این کار استفاده می‌شود؟ به‌ویژه اینکه طبق نقل، برخی امامان معصوم(ع) این کار را به صورت مستمر انجام می‌دادند، همان‌گونه که برخی فقها چنین استفاده کرده‌اند<sup>۶</sup> یا اینکه این امر استحباب شرعی ندارد، بلکه صرفاً یک رفتار عرفی و عقلایی در آن زمان به حساب می‌آمده است؛ چون معمولاً غذا و نان در منزل پخت می‌شد و انتقال مواد غذایی از شهری به شهر دیگر با کندی و دشواری صورت می‌گرفت؛ از این رو، امام(ع) به همین امر عقلایی اشاره می‌کند که اگر انسان در وقت به دست آمدن محصول، طعامش را برای یک سال ذخیره‌سازی کند، فکرش راحت می‌شود و ترس از کمبود و قحطی نخواهد داشت.

۱. ر.ک: عاملی، مفتاح الکرامه، ج ۱۲، ص ۵۲۷؛ طباطبایی یزدی، حاشیه المکاسب، ج ۱، ص ۸۷.

۲. توحیدی، مصباح الفقاهة (تقریرات درس خارج فقه آیت‌الله خویی)، ج ۲، ص ۳۰۲.

۳. ر.ک: حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۴۳۴، ح ۱. ۴. ر.ک: همان، ج ۲.

۵. ر.ک: همان.

۶. ر.ک: همان؛ باب استحباب ادخار قوت السنة و تقدیمه علی شراء العقدة.

## ۳. عربی بودن خطبه نماز جمعه

درباره خطبه نماز جمعه، گروهی از فقیهان امامیه گفته‌اند: شرط صحت و مجزی بودن آن این است که به زبان عربی ایراد شود. برای نمونه صاحب مدارک می‌آورد.

اکثریت فقیهان امامیه مجزی بودن نماز جمعه به زبانی غیر از زبان عربی را منع کرده‌اند؛ به دلیل تأسی به معصوم و این دیدگاه پسندیده‌ای است.<sup>۱</sup>

ولی روشن است که خطبه خواندن به زبان عربی یک رفتار عادی و طبیعی معصوم است و به صرف این دلیل که معصوم (ع) چنین فعلی را انجام داده، نمی‌توان گفت عربی بودن شرط است از این رو، بسیاری از فقها، به‌ویژه در دوران متأخر گفته‌اند: عربی بودن دلیل معتبری ندارد و برخی از کسانی که عربی بودن را شرط دانسته‌اند، از باب احتیاط و اخذ به قدر متعین گفته‌اند.

## ۴. عربی بودن ذکر هنگام ذبح

گروهی از فقیهان امامیه گفته‌اند: ذبح‌کننده باید نام خدا را به زبان عربی ببرد و در این زمینه به فعل معصوم (ع) تمسک کرده‌اند.<sup>۲</sup> به نظر می‌رسد که نام خدا بردن به زبان عربی از سوی معصوم (ع) امری عادی است و به صرف این دلیل نمی‌توان گفت که عربی بودن شرط است، بلکه به هر زبانی که نام خدا برده شود کافی است. آری اگر دلیل خاصی در این زمینه وجود داشته باشد بدان تمسک می‌شود.

## ۵. بلند خواندن خطبه نماز جمعه

برخی فقیهان گفته‌اند: باید خطیب جمعه به اندازه‌ای بلند صحبت کند که صدایش به گوش شرکت‌کنندگان در نماز جمعه برسد و یکی از ادله‌ای که در این زمینه ذکر کرده‌اند تأسی به فعل معصوم (ع) است.<sup>۳</sup>

روشن و آشکار است که شارع حکیم خطبه نماز جمعه را برای استفاده و انتفاع مخاطبان قرار داده است، پس عرفاً و عقلاً باید به گونه‌ای باشد که صدای خطیب

۱. ر.ک: عاملی، مدارک الاحکام، ج ۴، ص ۳۵؛ سبزواری، ذخیره المعاد، ج ۱، ق ۲، ص ۳۰۰؛ میرزای قمی نیز می‌گوید مشهور میان امامیه این قول است (ر.ک: قمی، غنائم الایام، ج ۲، ص ۵۰؛ نیز ر.ک: شهید اول، ذکری الشیعه، ج ۴، ص ۱۳۸).

۲. برای نمونه ر.ک: شهید ثانی، شرح اللمعه، ج ۷، ص ۲۰۱؛ نراقی، مستند الشیعه، ج ۱۵، ص ۴۱۶ و نجفی، جواهر الکلام، ج ۳۶، ص ۱۱۳.

۳. برای نمونه ر.ک: طباطبایی، ریاض المسائل فی بیان الاحکام بالدلائل، ج ۴، ص ۵۴.

جمعه به غالب شرکت‌کنندگان در نماز جمعه برسد؛ حال چه با بلند سخن گفتن، چه با استفاده از بلندگو.

#### ۶. خطبه خواندن به صورت ایستاده

برخی فقیهان امامیه گفته‌اند: شرط است که خطیب نماز جمعه هنگام ایراد خطبه‌ها بایستد و یکی از ادله‌ای که در این زمینه ذکر کرده‌اند تأسی به فعل معصوم (ع) است.<sup>۱</sup> همچنین درباره کیفیت ترتیب میان اجزای خطبه نماز جمعه گفته‌اند: اول باید حمد باشد، بعد صلوات بر پیامبر (ص) و اهل بیت (ع)، سپس موعظه کردن باشد. اگر این ترتیب را بر هم زدند، باید خطبه را از نو شروع کنند و به همان کیفیت انجام دهند.<sup>۲</sup> به نظر می‌رسد که اگر دلیل خاصی در این زمینه وجود داشته باشد باید بدان پایبند بود وگرنه تمسک به صرف رفتار معصوم (ع) در این زمینه برای اثبات مطلوب دشوار به نظر می‌رسد.

#### ۷. طمأنینه هنگام خطبه خواندن

برخی فقیهان امامیه گفته‌اند: شرط است که خطیب نماز جمعه، هنگام ایستادن برای خطبه طمأنینه داشته باشد و یکی از ادله‌ای که برای این دیدگاه خود ذکر کرده‌اند، تأسی به فعل معصوم (ع) است.<sup>۳</sup>

روشن است که معصومان (ع) انسان‌هایی با آرامش و باوقار بوده‌اند؛ از این رو در تمام کارهایشان طمأنینه داشته‌اند که یکی از آنها ایراد خطبه بوده است؛ از این رو به صرف طمأنینه داشتن آنها در هنگام خطبه خواندن، نمی‌توان گفت که این امر در هنگام خواندن نماز جمعه شرط است.

#### ۸. استحباب بازگشت از راه دیگر

برخی فقیهان امامیه گفته‌اند: مستحب است هنگامی که انسان از راهی می‌رود از همان راه باز نگردد، بلکه از راه دیگری باز گردد و در این زمینه به فعل پیامبر (ص) تمسک کرده‌اند.<sup>۴</sup>

۱. برای نمونه ر.ک: همان، ص ۴۸؛ هندی، کشف اللثام، ج ۴، ص ۳۵۴.

۲. برای نمونه ر.ک: علامه حلی، نهاية الاحکام، ج ۲، ص ۳۷؛ همو، تذکرة الفقهاء، ج ۴، ص ۷۴؛ شهید اول، ذکری الشیعه، ج ۴، ص ۱۳۸.

۳. برای نمونه ر.ک: عاملی، مدارک الاحکام، ج ۴، ص ۳۹.

۴. برای نمونه ر.ک: علامه حلی، نهاية الاحکام، ج ۲، ص ۶۸.

ولی احتمال دارد که پیامبر(ص) این کار را به دلیل مسائل امنیتی انجام داده است تا کسی حضرت را ترور نکند و شاید به همین جهت برخی فقیهان امامیه این نکته را گفته‌اند که به خاطر شرط تقیه‌ای این کار صورت گیرد.<sup>۱</sup>

ولی روشن است که اگر شرایط امنیتی و تقیه‌ای و امثال آن باشد، این کار برای حفظ جان واجب است، نه اینکه مستحب یا جایز باشد.

#### ۹. استحباب انتخاب بیش از یک همسر

قرآن کریم از دواج تا چهار همسر دائم را تجویز کرده است،<sup>۲</sup> ولی آیا بیش از یک زن داشتن مستحب است؟ برخی فقیهان گفته‌اند: مستحب است اگر مرد به بیش از یک زن احتیاج داشته باشد، حتی در صورتی که بیش از یک زن هم احتیاج ندارد، باز هم مستحب است که با بیش از یک زن ازدواج کند و یکی از ادله‌ای که در این زمینه آورده‌اند، استحباب تأسی به پیامبر(ص) است.<sup>۳</sup>

از نظر فقهی روشن است که انتخاب همسران متعدد حتی بیش از چهار همسر، از احکام اختصاصی پیامبر خدا(ص) است به علاوه انتخاب چند همسر از ویژگی‌های مردم در زمان گذشته بوده است؛ به‌ویژه در میان قوم عرب. از این رو، با چنین احتمال‌هایی، به صرف تمسک به فعل پیامبر(ص) فتوا دادن به چیزی بیش از جواز چند همسری (استحباب) دشوار می‌نماید.

#### ۱۰. استحباب فرستادن غذا برای خانواده میت

برخی فقیهان امامیه گفته‌اند مستحب است انسان غذا تهیه کند و برای خانواده کسی که شخصی از آنان فوت شده بفرستد. دلیل این مطلب را فعل پیامبر(ص) در شهادت جعفر بن ابی طالب(ع) ذکر کرده‌اند.<sup>۴</sup>

روشن است که جعفر بن ابی طالب(ع) پسر عموی پیامبر(ص) و برادر داماد گرامی‌اش بوده است؛ از این رو احتمال خصوصیت در این فعل را نباید از ذهن دور داشت؛ از این رو با توجه به وجود چنین خصوصیت‌هایی فتوا دادن به استحباب این فعل دشوار می‌نماید.

۲. نساء، ۳.

۱. برای نمونه ر.ک: شهید اول، البیان، ص ۱۱۵.

۴. شهید اول، البیان، ص ۳۲.

۳. ر.ک: نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۳۵.

### ۱۱. استحباب مباشرت در ذبح کردن قربانی

برخی فقیهان گفته‌اند: مستحب است که حاجی خود قربانی حج را ذبح یا نحر کند و یکی از ادله‌ای که در این زمینه ذکر کرده‌اند تأسی به فعل معصوم (ع) است.<sup>۱</sup>  
در گذشته بسیاری از افراد خود ذبح کردن حیوان را انجام می‌دادند؛ از این رو احتمال اینکه این رفتار یک رفتاری عادی و رایج بوده باشد منتفی نیست. در این صورت با تمسک به صرف عمل معصوم (ع) فتوا به استحباب این عمل دشوار می‌نماید.

### ۱۲. استحباب احرام در لباس پنبه‌ای

برخی فقیهان گفته‌اند: مستحب است که احرام با پارچه پنبه‌ای بسته شود و یکی از ادله‌ای که در این زمینه آورده‌اند تأسی به فعل پیامبر (ص) است.<sup>۲</sup>  
روشن است که مکه در منطقه‌ای گرمسیری واقع شده است و پوشیدن لباس پنبه‌ای در منطقه‌ای گرمسیر مطلوبیت دارد و برخلاف لباس پشمی که در چنین مناطقی مطلوبیت ندارد - بلکه در مناطق سردسیر مطلوبیت دارد - ممکن است احرام بستن پیامبر (ص) در پارچه پنبه‌ای از این جهت بوده است که در این صورت فتوا به استحباب آن به صرف تمسک به فعل پیامبر (ص) چندان بجا نیست.

### ۱۳. وجوب قَسَم

یکی از پرسش‌هایی که در فقه مطرح شده این است که: آیا مردی که بیش از یک زن دارد، واجب است خوابیدن کنار هر یک از آنها را در هر شب به تساوی تقسیم کند؟  
برخی فقیهان گفته‌اند: تقسیم کردن مساوی شب‌ها میان زنان واجب است و یکی از ادله‌ای که در این زمینه آورده‌اند تمسک به عمل پیامبر (ص) است.<sup>۳</sup>  
همچنین این پرسش مطرح شده است که: آیا باید کیفیت تقسیم، به صورت یک شب، یک شب باشد؛ به گونه‌ای که یک شب را نزد یکی از زنان به سر برد و یک شب نزد دومی و همین‌طور ادامه دهد، یا می‌تواند دو شب دو شب یا سه شب تقسیم مساوی

۱. برای نمونه رک: طباطبایی، ریاض المسائل، ج ۶، ص ۴۴۹؛ نجفی، جواهر الکلام، ج ۱۹، ص ۱۵۷.

۲. برای نمونه رک: هندی، کشف اللثام، ج ۵، ص ۲۹۵؛ طباطبایی، همان، ص ۲۷۴.

۳. برای نمونه رک: شهید ثانی، مسالک الافهام، ج ۸، ص ۳۱۱؛ هندی، همان، ج ۷، ص ۴۹۶.

داشته باشد. برخی گفته‌اند باید یک شب، یک شب تقسیم کند و به ادله‌ای تمسک کرده‌اند که یکی از مهم‌ترین آنها فعل پیامبر(ص) است.<sup>۱</sup> احتمال عادی بودن این افعال نیز منتفی نیست.

#### ۱۴. قرعه‌کشی برای همراه بردن یکی از همسران در مسافرت

برخی فقیهان گفته‌اند: کسی که چند زن دارد، اگر می‌خواهد یکی یا دو نفر از آنها را همراه خود به مسافرت ببرد، مستحب است قرعه‌کشی کند و نام هر یک که بیرون آمد، او را به مسافرت ببرد.

و دلیل این دیدگاه خود را تاسی به فعل پیامبر(ص) ذکر کرده‌اند.<sup>۲</sup> ولی این احتمال که فعل را پیامبر(ص) به عنوان یک رفتار عقلایی انجام داده باشد، منتفی نیست.

#### ۱۵. تقسیم کردن لشکر به گروه‌ها

برخی فقها گفته‌اند: برای فرمانده جنگ مستحب است که لشکر را به گروه‌ها و دسته‌هایی تقسیم کند و برای هر گروه و دسته‌ای فرمانده‌ای قرار دهد و یکی از ادله‌ای که در این زمینه آورده‌اند. فعل پیامبر(ص) در جنگ خیبر است که برای هر ده نفر، یک فرمانده قرار داد.<sup>۳</sup> اینکه پیامبر(ص) این کار را به عنوان عقلایی انجام داده باشد، بسیار قوی است.

#### ۱۶. خطبه خواندن قبل از اجرای صیغه

آیا خطبه خواندن قبل از اجرای صیغه طلاق مستحب است یا استحبابی ندارد؟ برخی فقیهان امامیه گفته‌اند: خطبه خواندن قبل از عقد مستحب است و در این زمینه به تاسی کردن به فعل پیامبر(ص) تمسک جسته‌اند،<sup>۴</sup> ولی احتمال اینکه آن را به عنوان عملی عرفی انجام داده باشند، منتفی نیست.

۱. برای نمونه ر.ک: شهید ثانی، همان، ص ۳۱۳ و فاضل هندی، همان، ص ۴۹۹.

۲. ر.ک: هندی، کشف اللثام، ج ۷، ص ۵۱۱؛ سبزواری، کفایة الاحکام، ج ۲، ص ۲۵۸؛ نجفی، جواهر الکلام، ج ۳۱، ص ۱۸۱.

۳. برای نمونه ر.ک: طوسی، المبسوط فی فقه الامامیه، ج ۲، ص ۷۵.

۴. برای نمونه ر.ک: عاملی، نهایة المرام، ج ۱، ص ۴۱.



### ۱۷. به پا کردن کفش عربی

آیا به پا کردن کفش عربی مستحب است؟ برخی فقیهان امامیه گفته‌اند: به پا کردن نعل عربی مستحب است و در این زمینه به فعل پیامبر(ص) تمسک کرده‌اند.<sup>۱</sup>

کفش عربی کفشی متناسب با آب و هوای منطقه جزیره العرب است؛ از این رو احتمال اینکه پیامبر(ص) آن را به عنوان یک رویه رایج در میان مردم انجام داده باشد، بسیار قوی است.

نکته جالب این است که گاه به دو حکم متفاوت، به دلیل تأسی به دو فعل معصوم(ع) تمسک شده است. برای نمونه شهید اول درباره خضاب کردن می‌آورد:

خضاب کردن به دلیل تأسی به فعل پیامبر(ص) مستحب است و خضاب کردن مباح است و ترک آن جایز است به دلیل تأسی به فعل امیرالمؤمنین(ع)؛<sup>۲</sup>

آیا پیاده رفتن به حج مستحب است یا سواره رفتن؟ برخی فقیهان با تمسک به فعل پیامبر(ص) گفته‌اند: سواره رفتن به حج مستحب است و فضیلت بیشتری دارد<sup>۳</sup> از سوی دیگر، بسیاری از امامان اهل بیت(ع) بارها پیاده به حج رفته‌اند<sup>۴</sup> از این رو برخی از فقها به فضیلت بیشتر پیاده رفتن به حج قائل شده‌اند.<sup>۵</sup>

و این در حالی است که در برخی روایات آمده است: یک چیزی نزد یک معصوم محبوب‌تر بوده است و چیز دیگری مورد علاقه معصوم دیگری بوده است. مثلاً در روایتی از امام کاظم(ع) آمده است که غذای مورد علاقه پیامبر(ص) یک غذایی بوده است و غذای مورد علاقه حضرت زهرا(س) غذای دیگری بوده و غذای مورد علاقه امیرالمؤمنین(ع) غذای سوم بوده است و امام حسن(ع) به غذای چهارم بسیار علاقه داشت و امام حسین(ع) به غذای پنجم و امام سجاد(ع) به غذای ششم و امام باقر(ع) به غذای هفتم و امام صادق(ع) به غذای هشتم و سرانجام خود امام کاظم(ع) به غذای نهمی علاقه داشته‌اند.<sup>۶</sup>

۱. برای نمونه ر.ک: محقق حلی، شرایع الاسلام، ج ۱، ص ۵۵، نگارنده در جای دیگری برخی از موارد را گزارش کرده است (ر.ک: ضیائی فر، مبانی کلامی فقه شیعه، ص ۶۶۴).

۲. ر.ک: شهید اول، ذکری الشیعة فی احکام الشریعه، ج ۱، ص ۱۵۲.

۳. ر.ک: شهید ثانی، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، ج ۲، ص ۱۷۰؛ عاملی، مدارک الاحکام، ج ۷، ص ۸؛ بحرانی، الحدائق الناطره، ج ۱۴، ص ۱۷۳.

۴. ر.ک: صدوق، الامالی، ص ۲۴۴؛ نیشابوری، روضة الواعظین، ص ۱۹۹؛ قمی، الانوار البهیة، ص ۸۷؛ قیسر، بحلی المسند، ص ۳۲؛ موسوعة کلمات الامام الحسین(ع)، ص ۸۳۴؛ ابن عساکر، تاریخ مدینه دمشق، ج ۱۳، ص ۲۴۴.

۵. ر.ک: فخر المحققین، ایضاح الفوائد، ج ۴، ص ۶۶.

۶. در نقلی از امام کاظم(ع) چنین آمده است: قال: کلوا بسم الله الرحمن الرحیم ثم ثنی بالحلو ثم اثنی بکتف مشوی،

## ۹. شأن ولایی - حکومتی

یکی از شؤون پیامبر(ص) و امام(ع) شأن ولایت است. طبق این شأن، پیامبر(ص) و امام(ع) عهده دار حکومت و اداره جامعه شده‌اند. دانشوران فقه، اصول و کلام به این شأن تصریح کرده‌اند<sup>۱</sup> و ادله متعددی این شأن را به اثبات می‌رسانند.<sup>۲</sup>

معصومانی که عهده دار منصب حکومت بوده‌اند و به تدبیر امور جامعه می‌پرداختند، دستورهایی را از این منصب صادر می‌کرده‌اند که در اصطلاح فقهی از این احکام به «احکام حکومتی»<sup>۳</sup>، «احکام ولایی»<sup>۴</sup> و «احکام سلطانی»<sup>۵</sup> تعبیر شده است. و ما برای اینکه این قسم از قسم دیگر جدا شود، از آن به احکام ولایی - حکومتی تعبیر می‌کنیم.

این قبیل احکام، نظیر احکام شرعی که تا روز قیامت استمرار دارند، نیستند، بلکه تابع مصالحی هستند که غالباً موقت‌اند؛ از این رو، فقیهان در مواردی که فهمیده‌اند حکم، صادر شده از شأن ولایت و حکومت معصومان(ع) است، آن را قابل استناد در فقه ندانسته‌اند، بلکه حتی در جایی که احتمال آن را داده‌اند، در استناد به آن خدشه کرده‌اند.<sup>۶</sup>

فقال: كلوا بسم الله الرحمن الرحيم، فإن هذا طعام كان يعجب النبي(ص)، ثم أتى بالخل والزيت، فقال: كلوا بسم الله الرحمن الرحيم، فإن هذا طعام كان يعجب فاطمة(ع)، ثم أتى بالسكاج، فقال: كلوا بسم الله الرحمن الرحيم، فإن هذا الطعام كان يعجب امير المؤمنين(ع)، ثم أتى بلحم مغلو فيه باذنجان، فقال: كلوا بسم الله الرحمن الرحيم، فإن هذا طعام كان يعجب الحسن بن علي(ع)، ثم أتى بلبن حامض قد ترد، فقال: كلوا بسم الله الرحمن الرحيم، فإن هذا طعام كان يعجب الحسين بن علي(ع)، ثم أتى بأضلاع باردة، فقال: كلوا بسم الله الرحمن الرحيم، فإن هذا طعام كان يعجب علي بن الحسين(ع)، ثم أتى (بحب مبزر)، فقال: كلوا بسم الله الرحمن الرحيم، فإن هذا طعام كان يعجب محمد بن علي(ع)، ثم أتى بتور فيه بيض كالعجوة، فقال: كلوا بسم الله الرحمن الرحيم، فإن هذا طعام كان يعجب جعفر(ع)، ثم أتى بلحوا، فقال: كلوا بسم الله الرحمن الرحيم، فإن هذا طعام يعجبني، ثم رفعت المائدة (حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۲۵، ص ۳۵).

۱. برای نمونه رک: شیخ مفید، اوائل المقالات، چاپ شده در: مؤلفات مفید، ج ۴، ص ۶۵؛ شهید اول، القواعد والفوائد، ج ۱، ص ۲۱۵؛ امام خمینی، قاعده لا ضرر، چاپ شده در: الرسائل، ج ۱، ص ۵۰؛ قرافی، الفروق، ج ۱، ص ۳۵۷.
۲. آیاتی نظیر آیه: «الَّتِي أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ» درباره پیامبر(ص) و آیاتی نظیر: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأَوْلَىٰ الْأَقْرَبِينَ» (نساء، ۵۹)، و حدیث متواتر غدیر درباره اهل بیت(ع) این شأن را بیان می‌کنند.
۳. برای نمونه رک: صدر، اقتصادنا، ص ۹۴، خامنه‌ای، اجوبة الاستفتائات، ج ۲، ص ۲۳؛ صافی گلپایگانی، مجموعه الرسائل، ج ۱، ص ۱۸.
۴. برای نمونه: حائری یزدی، کتاب الخمس، ص ۶۶۱؛ حسینی حائری، القضاء فی الفقه الاسلامی؛ منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۱، ص ۴۳۷ و ۵۶۹.
۵. برای نمونه رک: امام خمینی، کتاب البیع، ج ۴، ص ۶۱۷؛ ج ۵، ص ۶۰۸.
۶. برای نمونه رک: همان، ج ۲، ص ۶۷۵ و ۶۷۸.

## ۱۰. شأن ولایی - مدیریتی

طبق نقل‌های مسلم تاریخی، پیامبر(ص) در مدینه منوره حکومت اسلامی تشکیل داد ولی قبل از هجرت، در مکه معظمه حکومتی تشکیل نداد؛ چون امکان آن وجود نداشت، ولی در این دوران، پیروان خود را رهبری و مدیریت می‌کرد و دستورهایی در این زمینه صادر می‌کرد؛ نظیر دستور مهاجرت به حبشه، دستور مهاجرت به مدینه و....

در این زمان، پیامبر(ص) عملاً و رسماً حکومتی نداشت، ولی پیروان خود را سازمان‌دهی کرده بود و آنها را رهبری و مدیریت می‌کرد و در مواقع لازم دستورهایی را نیز صادر می‌فرمود.

نظیر همین رهبری و مدیریت را امامان اهل‌بیت(ع) در دوران کنار گذاشته شدن از منصب حکومت داشتند. آنان، هم عملاً پیروان خود را رهبری می‌کردند و هم شرعاً سمت ولایت و مدیریت را عهده‌دار بودند، بلکه آنان در دوران‌هایی که از نظر عده و عده قوی و پرنفوذ بودند، سازمان و تشکیلات خود را گسترش دادند و پیروان خود را به صورت سازمان‌دهی شده و تشکیلاتی رهبری و مدیریت می‌کردند که این مسئله از زمان امام صادق(ع) که شیعیان بسیار قوی و فراوان گشتند، بسیار روشن است. دستور امام صادق(ع) مبنی بر مراجعه نکردن به قاضیان دولت جایز و مراجعه کردن به قاضیان عادل<sup>۱</sup> و تشکیل نهاد وکالت در زمان امام کاظم(ع) به صورت گسترده<sup>۲</sup> دو نمونه آن است.

رهبری اجتماعی و سیاسی امامان(ع) در دوران‌های دیگر نیز با تفاوت‌هایی همراه بوده است؛ چراکه طبق دیدگاه شیعه امامیه، پیامبر گرامی(ص) و امامان اهل‌بیت(ع) از جانب خداوند عهده‌دار شأن ولایت، مدیریت و تدبیر امور مردم و جامعه‌اند؛ از این رو، مشروعیت ولایت و رهبری آنها از سوی خداوند است و به امر دیگری - نظیر گزینش و انتخاب مردم - وابسته نیست براساس این دیدگاه، پیامبر(ص) و امام(ع) از جانب خداوند برای هر زمانی به منصب ولایت و تدبیر امور مردم منصوب شده‌اند و به تعبیر روایت: «الحسن والحسین،

۱. برای نمونه ر.ک: حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۳۶، ح ۱، ص ۱۳۹، ح ۶.

۲. برای اطلاع بیشتر در این زمینه، ر.ک: مدرسی طباطبایی، مکتب در فرایند تکامل، نظری بر تطور مبانی فکری تشیع در قرن نخستین، ص ۴۰-۴۱؛ البته برخی ادعا کرده‌اند که نهاد وکالت در زمان امام صادق(ع) پایه‌گذاری شد (برای نمونه ر.ک: جاسم حسین، تاریخ سیاسی امام دوازدهم(عج)، ص ۱۳۴؛ جباری، سازمان وکالت و نقش آن در عصر ائمه(ع)، ج ۱، ص ۶۲)؛ در منابع تاریخی، برخی افراد نظیر عبدالرحمن بن حجاج و نصر بن قابوس لخمی وکیل امام صادق(ع) معرفی شده‌اند (برای نمونه ر.ک: طوسی، کتاب الغیبه، ص ۳۴۷).

امامان قاما أو قعدا؛<sup>۱</sup> امام حسن(ع) و امام حسین(ع) چه عهده دار حکومت شوند، چه به امر حکومت نپردازند، در هر صورت امام هستند.

امام چه رسماً عهده دار حکومت و رهبری جامعه شود چه رسماً عهده دار حکومت نباشد، بلکه از این منصب کنار زده نشود، باز هم امام است، یعنی امام شرعاً ولایت دارد و تدبیر و مدیریت وی در حوزه و قلمروی که نفوذ خارجی دارد - نظیر حوزه پیروان و معتقدان - شرعاً اعتبار دارد.

این گونه نیست که اگر عهده دار حکومت نباشند، شرعاً هم هیچ ولایتی نداشته باشند. عبارت ذیل این دیدگاه را به خوبی بیان می دارد:

مقتضای مذهب امامیه آن است که امام، ولایت دارد...؛ چه عهده دار حکومت باشد، یا اینکه رسماً این منصب را بر عهده نداشته باشد.<sup>۲</sup>

براساس این دیدگاه، ولایت و سرپرستی مفهومی اعم از حکومت خواهد بود، یعنی امام(ع) در هنگامی که منصب حکومت را رسماً عهده دار نیست، صحیح است که عملاً نمی تواند همه امور مردم جامعه را تدبیر و مدیریت کند، ولی شرعاً به مقام ولایت و سرپرستی مردم منصوب است؛ از این رو امام(ع) به آن میزان که می تواند مردم را رهبری و مدیریت کند و حوزه نفوذ وی است، شرعاً هم مسئولیت رهبری و مدیریت آنان را بر عهده دارد. از این رو، می بینیم که امامان اهل بیت(ع) هم عملاً تا آنجا که موقعیت اقتضا می کرد به رهبری و مدیریت مردم اقدام می کردند، بلکه می توان گفت در برخی شرایط دولت در دولت تشکیل داده و فرمان های ولایی صادر می کرده اند که نمونه روشن آن اوامر و نواهی تقیه ای<sup>۳</sup> نهی از مراجعه به قاضیان منصوب از طرف حاکمان جائز و دستور به مراجعه به راویان احادیث و آگاهان به حدیث و فقه امامیه است، برخی از این روایات را ذکر می کنیم:

حریز می گوید به امام صادق(ع) عرض کردم: اختلاف میان اصحاب، گروه شیعه بر من بسیار سخت است. امام پاسخ می دهد: این اختلاف از جانب من است.<sup>۴</sup>

علامه مجلسی در توضیح این سخن می گوید: امام(ع) به جهت تقیه و مصلحت سنجی به آنها دستور داده است<sup>۵</sup> و روشن است که اوامر مصلحتی اوامری هستند که از جانب امام(ع) به عنوان رهبر شیعه صادر شده اند.

۱. مجلسی، بحارالانوار، ج ۱۶، ص ۳۰۷؛ و برای اطلاع از تفسیر آن (ر.ک: همان، ج ۴۴، ص ۱۶).

۲. ر.ک: امام خمینی، کتاب البیع، ج ۲، ص ۶۴۳.

۳. برای نمونه ر.ک: مجلسی، بحارالانوار، ج ۲، ص ۲۳۶، ح ۲۲-۲۴.

۴. ر.ک: همان، ح ۲۲. ۵. ر.ک: همان.

سالم بن خدیجه نقل می‌کند: شخصی از امام صادق(ع) پرسیدگاه داخل مسجد می‌شوم می‌بینم برخی اصحاب ما نماز عصر می‌خوانند و برخی دیگر نماز ظهر. امام می‌فرماید: من به آنها دستور داده‌ام که متفاوت نماز بخوانند اگر همگی در یک زمان نماز بخوانند شناخته شده و سپس کشته می‌شوند.<sup>۱</sup>

براساس این دیدگاه، که امامان اهل بیت(ع) هم شرعاً منصب ولایت و رهبری را داشتند و هم عملاً پیروان خود را رهبری و مدیریت می‌کردند، چند مطلب روشن می‌شود:

۱. منصب ولایت اعم از منصب حکومت است و دورانی که معصومان(ع) رسماً و عملاً هم عهده‌دار حکومت نبودند، هم شرعاً منصب ولایت داشتند و هم فرمان‌های ولایی صادر می‌کردند؛

۲. احکام ولایی معصومان(ع) به آن عده از معصومان اختصاص ندارد که عملاً عهده‌دار حکومت بودند (پیامبر(ص)، امیرالمؤمنین علی(ع) و امام حسن(ع))، بلکه دیگر معصومان هم احکام ولایی داشته‌اند؛ هرچند احکام ولایی - حکومتی فقط به آن سه بزرگوار اختصاص دارند.

اینک پس از روشن شدن معنای شأن ولایی، برخی از احادیث را که احتمال دارد از احکام ولایی مدیریتی معصومان(ع) باشد ذکر کرده و قرائنی که ولایی بودن آنها را تأیید می‌کنند، می‌آوریم:

### الف) تحلیل خمس

روایات معتبر و متعددی وجود دارند که امامان اهل بیت(ع) خمس را بر شیعیان حلال کرده‌اند.<sup>۲</sup> برخی فقیهان امامیه روایات تحلیل خمس را به خصوص مناکح اختصاص داده‌اند؛<sup>۳</sup> برخی دیگر متاجر و مساکن را هم بدان افزوده‌اند؛<sup>۴</sup> برخی گفته‌اند: همه خمس در زمان غیبت بر شیعه حلال شده است،<sup>۵</sup> برخی اخبار تحلیل را شاذ دانسته و گفته‌اند: با این اخبار نمی‌توان از حکم قطعی با نص قرآن، اجماع امت و اجماع آل محمد(ص) دست

۱. ر.ک: همان، ص ۲۵۲.

۲. برای نمونه ر.ک: حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۹، ص ۵۴۳ به بعد در این باب ۲۲ روایت نقل می‌کند.

۳. برای نمونه ر.ک: شیخ مفید، المقنعه، ص ۲۸۵.

۴. برای نمونه ر.ک: طوسی، المبسوط فی فقه الامامیه، ج ۱، ص ۲۶۳.

۵. برای نمونه ر.ک: سآلر دیلمی، المراسم العلویه، ص ۱۴۰.

برداشت<sup>۱</sup> و برخی هم گفته‌اند: تحلیل هر امامی برای آن امام و در زمان خودش بوده است.<sup>۲</sup> ظاهر دیدگاه اخیر آن است که روایاتی که درباره تحلیل خمس صادر شده‌اند حکم شرعی نیستند، بلکه حکم ولایی امامان اهل بیت(ع) هستند و از شأن ولایی آنان صادر شده‌اند. شاهد قوی بر این دیدگاه آن است که گاه یک امام(ع) خمس را تحلیل کرده<sup>۳</sup> و امام دیگر، خمس را مطالبه نموده است،<sup>۴</sup> بلکه در مقابل درخواست برخی شیعیان مبنی بر تحلیل خمس واکنش شدید نشان داده است.<sup>۵</sup> از این مهم‌تر، امام کاظم(ع) نهاد وکالت و نمایندگی را تأسیس کرد که یکی از مهم‌ترین وظایف این نهاد، دریافت خمس بود. بلکه در برخی روایات گفته شده است گرفتن خمس در این زمان از انصاف به دور است.<sup>۶</sup> روشن است که حکم شرعی حکم ثابت است و حکم ولایی است که نسبت به شرایط زمانی و مکانی اشخاص تفاوت می‌کند.

براساس امثال این قراین، برخی فقیهان در دوران اخیر نیز تحلیل خمس را دستوری ولایی دانسته‌اند.<sup>۷</sup> همچنین ولایی بودن خمس ارباب مکاسب را برخی از فقها احتمال داده‌اند.<sup>۸</sup>

### ب) نهی از مبارزه و قیام

بنا بر بعضی از نقل‌ها، برخی از امامان(ع)، شیعیان را به سکون و اقدام نکردن علیه دولت‌های جائر و عدم مبارزه برای تشکیل حکومت صالح، امر کرده‌اند.<sup>۹</sup> طبق این روایات،

۱. برای نمونه ر.ک: حلیمی، الکافی فی الفقه، ص ۱۷۳-۱۷۴.

۲. این دیدگاه از ابن جنید نقل شده است (ر.ک: محقق حلی، المعبر، ج ۲، ص ۶۳۷)، دیدگاه‌های دیگری هم نقل شده است برای اطلاع بیشتر (ر.ک: علامه حلی، مختلف الشیعه، ج ۳، ص ۳۳۹) به بعد، بحرانی، الحدائق الناظره، ج ۱۲، ص ۴۳۷؛ به بعد؛ نجفی، جواهر الکلام، ج ۱۶، ص ۱۴۵، به بعد. آن قدر در این زمینه وجود دارد که صاحب جواهر در این بحث زیاد برمی‌آورد؛ ولیتهم ترکونا والاخبار (همان، ص ۱۵۲).

۳. برای نمونه ر.ک: حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۹، ص ۵۴۳، ج ۲، ص ۵۳۸، ج ۲.

۴. برای نمونه ر.ک: همان.

۵. برای نمونه ر.ک: همان، ص ۵۳۹، ج ۳، ص ۵۴۱-۵۴۰، ج ۷ و ۸.

۶. برای نمونه ر.ک: همان، ص ۵۴۵، ج ۶.

۷. برای نمونه ر.ک: منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۳، ص ۷۴-۷۹ و ۸۰ وی در جایی دیگر می‌آورد: تحلیل الخمس فی مورد خاص لمسمع لایدل علی تحلیل الخمس لجمع الشیعه (همان، ج ۴، ص ۱۳۰ که نشان می‌دهد تحلیل را ولایی می‌دانند.

۸. برای نمونه ر.ک: همو، کتاب الخمس، ص ۱۵۱؛ همو، دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۳، ص ۷۲-۷۳.

۹. برای نمونه ر.ک: حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۵، ص ۵۵۵۴، ج ۱۴، ص ۵۶، ج ۱۶، ص ۵۱، ج ۳، ص ۱۶، ص ۲۱۱، ج ۲۶، نوری، مستدرک الوسائل، ج ۱۱، ص ۳۵ برخی این حدیث را جمع‌آوری کرده‌اند، برای نمونه ر.ک: منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۱، ص ۲۰۴؛ به بعد؛ محمدی ری‌شهری، القيادة فی الاسلام، ص ۱۵۸ به بعد. خمینی، ولایة الفقیه، چاپ شده در: ثلاث رسائل، ص ۵۹.

شماری از فقیهان به لزوم تقیه و حرمت قیام فتوا داده‌اند،<sup>۱</sup> ولی به نظر می‌رسد که این روایات از شأن ابلاغ امامان اهل‌بیت(ع) صادر نشده‌اند تا مستند نظر و فتوای فقهی قرار گیرند، بلکه از شأن ولایت آنان صادر شده‌اند. آنان اصحاب زمان خود را از پیوستن و همراهی جنبش‌ها و قیام‌هایی که علیه دولت‌های اموی یا عباسی صورت می‌گرفته نهی کرده‌اند؛ چراکه این قیام‌ها و جنبش‌ها در مسیر درستی نبودند. قرائینی هم ولایی بودن این دستورها را نشان می‌دهد، نظیر اینکه اگر قیامی واجد شرایط و صالح بود، می‌توان با آن همراهی کرد<sup>۲</sup> نظیر قیام زید، ولی اگر قیامی واجد شرایط نبود، همراهی کردن با آن جایز نیست.<sup>۳</sup> تعیین زمان مثل ماه رجب و شعبان،<sup>۴</sup> پاسخ منفی دادن به درخواست برخی رهبران قیام‌ها و جنبش‌ها.<sup>۵</sup>

### ج) تصرف در مال ناصب

در روایات معتبری آمده است: «خذ مال الناصب حیث ما وجدته و ابعث إلینا بالخمس»<sup>۶</sup> مال ناصب و دشمن اهل‌بیت(ع) را هر جا دست یافتی تملک کن و خمس آن را برای ما بفرست». پذیرش ظاهر این روایات بر گروهی از فقیهان کمی دشوار آمده است که چطور می‌شود مال شخصی به صرف دشمنی با اهل‌بیت(ع) احترام نداشته باشد و بتوان مال وی را تملک کرد؛ از این رو تلاش کرده‌اند به گونه‌ای دیگر آن را معنا کنند. برخی فقیهان گفته‌اند: مراد این نیست که صرفاً دشمن اهل‌بیت(ع) باشند، بلکه مراد کسی است که به جنگ با حاکم معصوم(ع) اقدام کند.<sup>۷</sup> ولی روشن است این روایات از امامانی صادر شده که دارای حکومت رسمی نبوده‌اند. به سخن دیگر، ناصب به این معنا مصداق خارجی نداشته است.

۱. برای نمونه رک: حرّ عاملی، همان، ج ۱۶، ص ۲۰۳؛ نوری، همان، ج ۱۲، ص ۲۵۲؛ طباطبایی بروجردی، جامع احادیث الشیعه، ج ۱۴، ص ۵۰۴؛ حلی، مختصر بصائر الدرجات، ص ۲۱۲.
۲. برخی فقها به روایات دیگری در این زمینه تمسک کرده‌اند؛ برای نمونه رک: روحانی، فقه الصادق، ج ۱۳، ص ۱۱۱.
۳. برای نمونه رک: حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ص ۵۱۵۰، ح ۱.
۴. برای نمونه رک: همان، ص ۵۱، ح ۱.
۵. مثلاً در روایات آمده است که امام صادق(ع) هنگام رؤیت نامه ابو مسلم خراسانی فرمود: نامه ابو مسلم جوابی ندارد (ج ۱۵، ص ۵۲، ح ۵) یا در مقام پاسخ نامه گروهی دیگر که به امام صادق(ع) نوشته بودند ما تلاش می‌کنیم که رهبری حکومت در اختیار شما قرار گیرد، نامه آنان را به زمین زد و گفت: من امام این گروه نیستم (رک: همان، ص ۵۳، ح ۲).
۶. حرّ عاملی، همان، ج ۹، ص ۴۸۸، ح ۶؛ طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۴، ص ۱۲۲.
۷. برای نمونه رک: حلی، السرائر، ج ۳، ص ۶۰۶؛ قمی، غنائم الایام، ج ۴، ص ۲۸۶؛ شیخ انصاری، کتاب الخمس، ص ۲۲، ۲۲۷؛ بروجردی، مستند العروة الوثقی، کتاب الخمس (تقریرات درس خارج فقه آیت‌الله خویی)، ج ۱، ص ۲۶؛ حائری یزدی، کتاب الخمس، ص ۳۹؛ طباطبایی حکیم، مستمسک العروة الوثقی، ج ۹، ص ۴۵۲؛ محمد اسحاق فیاض، تعالیق مبسوطه، ج ۷، ص ۱۸ و روحانی، فقه الصادق، ج ۷، ص ۳۴۴، ج ۱۳، ص ۱۲۰.

به علاوه اینکه خلاف معنای متعارف و متبادر از روایات فراوان است؛ از این رو، برخی فقیهان این حمل را حملی به معنای بعید و دور از ذهن دانسته‌اند<sup>۱</sup> و گفته‌اند این روایات مخالفانی دارند که موجب توقف در عمل کردن به آنها می‌شود.<sup>۲</sup>

ولی می‌توان ناصب را به همان معنای معروف، یعنی دشمن اهل بیت(ع) دانست، ولی این دستور حضرت را دستوری ولایی شمرد که به اقتضای مصالحی صادر کرده است، نه اینکه حکم شرعی باشد. در این صورت هم به معنای متبادر و معروف واژه «ناصبی» تحفظ می‌شود و هم استبعادی که برای گروهی از فقها بود، از بین می‌رود که چطور می‌شود به صرف دشمنی با اهل بیت(ع) احترام مال کسی از بین برود و بتوان اموال وی را تملک کرد. امام(ع) در این روایت دستور ولایی می‌دهد که مخاطب مال یک ناصب خاص را بگیرد (به شکل قضیه خارجی) و مقتضای صدور روایت از شأن مدیریتی نیز همین است که امام نسبت به شخص خاصی دستور می‌دهد که مال ناصبی مشخصی<sup>۳</sup> را تملک کند و خمس آن را نزد امام بفرستد، قرینه‌ای که ولایی بودن این دستور امام را تأیید می‌کند این است که در برخی روایات، بعد از ذکر پاره‌ای از احکام ناصبی، امام(ع) اضافه می‌کند: «و لکن ذلک الی الامام»<sup>۴</sup> در حالی که روشن است حکم شرعی به مصلحت سنجی امام وابسته نیست، بلکه حکم ولایی چنین است. چون یک نوع تصرف در مال دیگری است، زمینه عقلایی برای امتناع از آوردن نام شخص بسیار قوی بوده است؛ از این رو، امام به جای ذکر نام وی، با استفاده از «ال» عهد ذهنی، دستور خود را صادر کرده است.

## ۱۱. شأن قضایی

یکی از شؤنی که دانشوران فقه و اصول برای پیامبر(ص) و امام ذکر کرده‌اند، شأن قضاوت است.<sup>۵</sup> احکام کلی فقهی در کتاب و سنت بیان شده‌اند. قاضی واجد شرایط و وظیفه دارد طبق موازین و معیارهایی که مشخص شده نظیر بینه تشخیص دهد که مورد منازعه، مصداق کدام

۱. برای نمونه ر.ک: بحرانی، الحدائق الناضرة، ج ۱۲، ص ۳۲۳؛ نجفی، جواهرالکلام، ج ۱۶، ص ۱۲؛ درباره کاربردهای ناصب ر.ک: عاملی، مفتاح الکرامه، ج ۲، ص ۴۵. ۲. برای نمونه ر.ک: بحرانی، همان، ص ۳۶۸.

۳. در این صورت «ال» در «الناصب» برای عهد ذهنی خواهد بود این نوع تعبیر در عرف و در روایات رواج دارد مثلاً امام(ع) وقتی می‌خواهد زراره را به عنوان مرجع حدیث معرفی کند می‌گوید: علیک بهذا المجلس (حلی، رجال ابن داود، ص ۹۶).

۴. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۵، ص ۸۰، ح ۲.

۵. برای نمونه ر.ک: شهید اول، القواعد والفوائد، ج ۱، ص ۲۱۵.



عنوان فقهی استنباط شده است، تا مصداق مورد منازعه را ذیل آن عنوان کلی قرار دهد و طبق آن حکم را انشاء کند. در مجموع می‌توان گفت:

۱. مقدمات حکم در قضاوت از قبیل ادراک و شناخت است، ولی نفس حکم از سنخ انشاء است،<sup>۱</sup> نه ادراک و اخبار. در حالی که تفسیر و تطبیق و تفریع از سنخ انشاء نیستند بلکه از سنخ اخبارند.

۲. حکم حکومتی هم نظیر حکم قضایی از سنخ انشاء است؛ ولی تفاوت آن دو این است که معیار و ضابطه اصلی حکم حکومتی عنوان کلی مصلحت است. لازم نیست در حکم حکومتی حاکم یک عنوان دیگری غیر از عنوان مصلحت بیابد تا طبق آن عنوان اولی یا ثانوی حکم حکومتی را صادر کند؛ حال، چه عنوان عام و چه عنوان خاص.<sup>۲</sup> ولی در حکم قضایی قاضی باید عنوان کلی عام یا خاصی را بیابد که مورد منازعه و مرافعه مصداق آن است و پس از شناخت مصداق حکم قضایی را انشاء کند.

۳. حکم قضایی به منازعه‌ای که به شکایت منجر شده است اختصاص دارد و هدف مهم آن احقاق حقوق و فصل خصومت است.<sup>۳</sup> ولی حکم حکومتی قبل از شکایت و حتی قبل از منازعه است و گاه به منظور پیشگیری از منازعه و اختلاف است و گاه به منظور پیشرفت و بهتر شدن سطح زندگی مردم است.<sup>۴</sup>

شاید این تفاوت‌ها میان حکم قضایی و حکم حکومتی باعث شده است که دانشوران منصب قضاوت را جدا از منصب حکومت و ولایت برای پیامبر(ص) و امام(ع) ذکر کنند.<sup>۵</sup>

۱. برای اطلاع بیشتر رک: تبریزی، اسس القضاء والشهادة، ص ۷۶؛ المراد بالقضاء فی المقام هو انشاء الحكم الجزئی بحصول الموضوع والمتعلق لكلیة المجموع فی الشریعة بمفاد القضية الحقيقية او الحكم بعدم الحصول.

۲. بنا بر مبنای نگارنده، صرف عنوان کلی مصلحت در صدور حکم حکومتی کافی است. همان‌گونه که برخی بدان تصریح کرده‌اند. برای نمونه رک: طاهری خرم‌آبادی، ولایت و رهبری در اسلام، ص ۳۰۲؛ عمید زنجانی، «فقه سیاسی، نقش زمان و مکان در اجتهاد»، مجله نقد و نظر، ش ۵، ص ۶۴؛ ولی گویا از ظاهر برخی کلمات استشمام می‌شود که صدور حکم حکومتی فقط از طریق به‌کارگیری احکام شرع است. برای نمونه، یکی از فقیهان معاصر می‌نویسد: الولاية تدور مدارا صلاح نظام المجتمع الانسانی من طریق تنفيذ احکام الشرع و اجرائها (مکارم شیرازی، انوار الفقاهه، کتاب البیع، ج ۱، ص ۵۴۹).

۳. برای نمونه رک: مکارم شیرازی، همان؛ تبریزی، همان، ص ۹.

۴. رک: مکارم شیرازی، همان؛ حسینی سیستانی، قاعدة لاضرر و لاضرار (تقریرات درس آیت‌الله سیستانی)، ص ۱۵۱. ۵. برخی این قضاوت‌ها در کتاب‌های روایی آمده‌اند که با قواعد کلی فقهی سازگار نمی‌آیند. برای نمونه رک: طوسی، الاستبصار، ج ۳، ص ۲۷؛ همو، تهذیب الاحکام، ج ۶، ص ۲۳۹؛ بحرانی، غایة المرام، ج ۵، ص ۲۷۱؛ امین، عجائب احکام امیرالمؤمنین (ع)، ص ۳۷.

به هر حال، بخشی از روایاتی که از پیامبر(ص) و امام(ع) نقل شده‌اند از شأن قضاوت آنان است؛ از این رو، نمی‌توان این قبیل روایات را مستند حکم فقهی قرار داد، مگر اینکه جنبه عامی داشته باشند که از آن حکم کلی استفاده شود؛<sup>۱</sup> از این رو، فقها درباره این قضاوت‌ها گفته‌اند: «قضیه‌ای در واقعه خاص بوده است».<sup>۲</sup>

### اهمیت مقایسه‌ای شئون معصوم(ع)

در تقسیم دیگری می‌توان شئون معصوم(ع) را به دو قسم کلان تقسیم کرد:

۱. شأن ابلاغ و تبیین معارف دینی، که از آن به مرجعیت علمی تعبیر می‌کنیم؛
  ۲. شأن رهبری اجتماعی - سیاسی، که از آن به مرجعیت سیاسی تعبیر می‌کنیم.
- پرسش این است که آیا این دو شأن در یک مرتبه از اهمیت قرار دارند، یا یکی از آن دو اهمیت بیشتری دارد؟ و در صورت عدم تساوی، شأن مرجعیت علمی اهمیت بیشتری دارد یا مرجعیت سیاسی با اهمیت‌تر از مرجعیت علمی است؟ سه احتمال در این باره وجود دارد:

۱. اهمیت بیشتر مرجعیت علمی؛

۲. اهمیت بیشتر مرجعیت سیاسی؛

۳. اهمیت یکسان مرجعیت علمی و مرجعیت سیاسی.

گرچه سه احتمال در این باره وجود دارد، ولی نگارنده تاکنون به دو دیدگاه در این زمینه دست یافته است.

### دیدگاه اول: اهمیت بیشتر مرجعیت علمی

گروهی بر این باورند که مرجعیت علمی معصوم(ع) با اهمیت‌تر از مرجعیت سیاسی اوست. این گروه در عین اینکه یکی از شئون الهی معصوم را شأن رهبری اجتماعی و سیاسی می‌دانند و معتقدند دین جنبه اجتماعی، سیاسی و حکومتی دارد، بلکه دین نهاد حکومت و امر به معروف و نهی از منکر را در درون خود به منظور تحقق اهداف و اجرای احکامش

۱. برای نمونه ر.ک: کاظمی، کتاب الصلاة (تقریرات درس خارج فقه آیت‌الله نائینی)، ج ۱، ص ۲۲۰.

۲. برای نمونه ر.ک: امام خمینی، کتاب البیع، ج ۵، ص ۲۰۰؛ خوانساری، جامع المدارک، ج ۵، ص ۲۹۳؛ موسوی خویی، مبانی تکرمة المنهاج، ج ۱، ص ۳۴۷، ج ۲، ص ۲۰۳؛ کریمی جهرمی، الدر المنضود فی احکام الحدود (تقریرات درس خارج آیت‌الله گلپایگانی)، ج ۱، ص ۱۴۸؛ حسینی حائری، القضا فی الفقه الاسلامی، ص ۵۷۳.

تعبیه کرده است، ولی با این حال شأن مرجعیت سیاسی نسبت به شأن مرجعیت علمی اهمیت کمتری دارد. استاد شهید مطهری درباره معنای امامت و شاخه‌های آن می‌آورد:

تا می‌گویند امامت، متوجه مسئله حکومت می‌شوند در حالی که مسئله حکومت از فروع و در مورد مسئله امامت آنچه در درجه اول اهمیت است مسئله جاننشینی پیغمبر است در توضیح و تبیین و بیان دین.<sup>۱</sup>

یکی دیگر از معاصران در این باره می‌آورد:

وظیفه مهمی که تشکیل‌دهنده ماهیت امامت است و اساس تشریح آن را از جانب خداوند از دیدگاه شیعه امامیه ضروری ساخته است همانا وظیفه پاسداری، تبلیغ: تفسیر و حفظ اسلام چه بخش عقاید اسلام چه بخش شرایع اسلام و احکام آن است. این وظیفه ماهیت امامت معصومانه است و وظیفه اصلی و دارای اولویت نخست امام معصوم است اما وظیفه سیاسی امام، یعنی حکومت‌داری درجه دوم از وظایف امام معصوم است.<sup>۲</sup>

#### دیدگاه دوم: اهمیت بیشتر مرجعیت سیاسی

این دیدگاه کمتر به صورت صریح در کلمات دانشوران کلام و فقه مطرح شده است، بلکه می‌توان از لازمه سخن دانشوران کلام و فقه برداشت کرد. مثلاً دانشوران کلام ادله گوناگونی برای ضرورت امامت فراهم آورده‌اند و در آن ادله یکی از شئون امام(ع) را محور اصلی استدلال خویش قرار داده‌اند. بسیاری از دانشوران کلام، شأن حکومت و مرجعیت سیاسی امام(ع) را محور اصلی استدلال خویش قرار داده‌اند برخی از آنان به این شأن اکتفا کرده‌اند و برخی دیگر به این شأن بیش از شئون دیگر اعتماد کرده‌اند. بدین معنا که استدلال‌های مهم‌تر خود را براساس این شأن سامان داده‌اند، یا از این شأن چند استدلال فراهم ساخته‌اند، در حالی که از شأن مرجعیت دینی برای استدلال کمتر استفاده کرده‌اند.<sup>۳</sup>

امام خمینی پس از اینکه دو شأن مرجعیت علمی و سیاسی را برای پیامبران ذکر می‌کند و می‌گوید پیامبران و امامان هر دو شأن را داشته‌اند می‌آورد:

۱. مطهری، امامت، مجموعه آثار، ج ۴، ص ۸۵۸  
 ۲. ر.ک: شمس‌الدین، نظام‌الحکم و الادارة فی الاسلام، ص ۳۲۷-۳۲۸؛ نیز ر.ک: مصباح یزدی، راهنماشناسی، ص ۴۲۷؛ خرازی، بداية المعارف الالهیه، ج ۲، ص ۹ به بعد.  
 ۳. برای نمونه ر.ک: علم الهدی، الذخيرة فی علم الکلام، ص ۴۰۹-۴۲۳؛ طوسی، تلخیص الشافی، ج ۱، ص ۱۲۰-۱۲۷؛ علامه حلی، الألفین فی امامة امیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب(ع)، ص ۱۵-۲۰؛ بحرانی، قواعد المرام، ص ۱۷۵-۱۷۷؛ مقداد سیوری، اللوامع الالهیه فی المباحث الکلامیه، ص ۳۲۵-۳۳۰.

در حقیقت، مهم‌ترین وظیفه انبیاء (ع) برقرار کردن یک نظام عادلانه از طریق اجرای قوانین و احکام است که البته با بیان احکام و نشر تعالیم و عقاید الهی ملازمه دارد.<sup>۱</sup> ایشان در ذیل حدیث: «الْفُقَهَاءُ أُمْنَاءُ الرَّسْلِ»، دو شأن مرجعیت علمی و سیاسی را با هم چنین مقایسه می‌کند:

مگر پیامبران مسئله‌گو بودند تا فقها در مسئله‌گویی امین آنها باشند؟ البته مسئله‌گویی و بیان قوانین هم یکی از وظایف فقهی است، لکن اسلام به قانون نظر آلی دارد، یعنی آن را آلت و وسیله تحقق عدالت در جامعه می‌داند. قانون برای اجرا و برقرار شدن نظم اجتماعی عادلانه به منظور پرورش انسان مهذب است. وظیفه مهم پیغمبران اجرای احکام بوده و قضیه نظارت و حکومت مطرح بوده است.<sup>۲</sup> این دو عبارت شأن و وظیفه مرجعیت سیاسی را مهم‌تر از وظیفه بیان احکام می‌دانند. ایشان در تعبیری دیگر چنین می‌آورد:

الإسلام و هوالحكومة بشؤونها والأحكام قوانین الاسلام و هی شأن من شؤونها بل الأحكام مطلوبات بالعرض و أمور آلیة لإجرائها و بسط العدالة؛<sup>۳</sup> اسلام فقط حکومت است با همه شؤون و شعبه‌هایش و احکام، تنها قوانین اسلام هستند و قوانین، شعبه و بخشی از حکومت هستند، بلکه احکام مطلوب عرضی و اموری ابزاری برای استقرار حکومت و گسترش عدالت هستند.

در این عبارت به روشنی حکومت و اجرای احکام مهم‌تر از خود احکام دانسته شده است. در کلمات دیگر ایشان نیز به این مطلب اشاره شده است.<sup>۴</sup>

یکی از فقیهان معاصر هم گفته است: مرجعیت سیاسی اهل بیت (ع) مسئله‌ای کلامی است در حالی که حجیت اقوال آنان مسئله‌ای اصولی است.<sup>۵</sup> اگر مسلم گرفته شود که علم کلام مهم‌تر از علم اصول است می‌توان گفت: در نظر وی مرجعیت سیاسی مهم‌تر از مرجعیت علمی است.

## نتایج

بر هر یک از دیدگاه‌های یادشده نتایجی مترتب می‌شود که برخی از آنها را در اینجا نقل و بررسی می‌کنیم:

۱. امام خمینی، ولایت فقیه، ص ۷۰.

۲. همان، ص ۷۳.

۳. همو، کتاب البیع، ج ۲، ص ۶۳۳.

۴. ر.ک: همو، ولایت فقیه، ص ۲۰ و ۲۵؛ همو، کشف الاسرار، ص ۱۳۵.

۵. ر.ک: منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۱، ص ۵۸.

## ۱. مطلوبیت ضروری حکومت اسلامی در همه زمان‌ها

بنا بر دیدگاه اهمیت بیشتر مرجعیت علمی، وظیفه اصلی و مهم معصوم (ع) بیان احکام دین است، ولی اجرای آن و تصدی مدیریت سیاسی جامعه بدان اندازه اهمیت ندارد. از این رو، تشکیل حکومت اسلامی بدان اندازه اهمیت ندارد. آنچه همواره مطلوبیت ضروری دارد، حفظ، بیان و تبلیغ احکام است، اما مطلوبیت تشکیل حکومت اسلامی و اجرای احکام اجتماعی اسلام مشروط به شرایط خاصی، نظیر تشکیل آن به دست امام معصوم (ع) است. اما در غیر آن شرایط، آن اهمیت و مطلوبیت را ندارد. اما بنا بر دیدگاه اهمیت بیشتر مرجعیت سیاسی و حتی بنا بر دیدگاه یکسانی مرجعیت علمی و سیاسی، همان‌گونه که بیان احکام دین اهمیت دارد؛ به همان اندازه تشکیل حکومت اسلامی و اجرای احکام اجتماعی نیز اهمیت دارد. برای نمونه، امام خمینی که اجرای احکام را نیز همانند حفظ و بیان احکام مهم می‌داند در این باره می‌آورد:

ما معتقد به «ولایت» هستیم؛ و معتقدیم پیغمبر اکرم (ص) باید خلیفه تعیین کند و تعیین هم کرده است. آیا تعیین خلیفه برای بیان احکام است؟ بیان احکام خلیفه نمی‌خواهد. خود آن حضرت بیان احکام می‌کرد. همه احکام را در کتابی می‌نوشتند، و دست مردم می‌دادند تا عمل کنند. اینکه عقلاً لازم است خلیفه تعیین کند، برای حکومت است. ما خلیفه می‌خواهیم تا اجرای قوانین کند. قانون مجری لازم دارد. در همه کشورهای دنیا این طور است که جعل قانون به تنهایی فایده ندارد و سعادت بشر را تأمین نمی‌کند. پس از تشریح قانون، باید قوه مجریه‌ای به وجود آید. در یک تشریح یا در یک حکومت اگر قوه مجریه نباشد، نقص وارد است. به همین جهت اسلام همان طور که جعل قوانین کرده، قوه مجریه هم قرار داده است. «ولی امر» متصدی قوه مجریه قوانین هم هست. اگر پیغمبر اکرم (ص) خلیفه تعیین نکند، «فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ». رسالت خویش را به پایان نرسانیده است. ضرورت اجرای احکام و ضرورت قوه مجریه و اهمیت آن در تحقق رسالت و ایجاد نظام عادلانه‌ای که مایه خوشبختی بشر است، سبب شده که تعیین جانشین مرادف اتمام رسالت است.

در زمان رسول اکرم (ص) این طور نبود که فقط قانون را بیان و ابلاغ کنند؛ بلکه آن را اجرا می‌کردند. رسول الله (ص) مجری قانون بود. مثلاً قوانین جزایی را اجرا می‌کرد: دست سارق را می‌برید؛ حد می‌زد؛ رجم می‌کرد. خلیفه هم برای این امور است. خلیفه قانونگذار نیست. خلیفه برای این است که احکام خدا را که رسول

اکرم(ص) آورده اجرا کند. اینجاست که تشکیل حکومت و برقراری دستگاه اجرا و اداره لازم می‌آید.<sup>۱</sup>

## ۲. تقدم وجوب تشكيل و حفظ حکومت اسلامی بر سایر احکام

بنا بر دیدگاه اهمیت بیشتر مرجعیت علمی، حفظ، بیان و تبلیغ احکام فقهی و آموزه‌های دینی اهمیت نخست را دارد، ولی بنا بر دیدگاه اهمیت بیشتر مرجعیت سیاسی، اجرای احکام هدف اصلی است. از این رو، اجرای احکام و نهاد متولی اجرای احکام، یعنی نهاد حکومت اهمیت بیشتری دارد. بنا بر دیدگاه اول، وجوب تشکیل حکومت و نهاد اجرای احکام، در صورت واجب بودن در عصر غیبت، یکی از احکام اسلام است که هم‌رتبه بسیاری از احکام دیگر است و از برخی از احکام دیگر نظیر حفظ جان، آبرو - بنا بر دیدگاه برخی دیگر حفظ مال - اهمیت کمتری دارد.<sup>۲</sup> و از برخی احکام دیگر نظیر انفاق مستحبی اهمیت بیشتری دارد. ولی بنا بر دیدگاه دوم، وجوب تشکیل حکومت اسلامی و حفظ آن از همه احکام دیگر اهمیت بیشتری دارد.

امام خمینی که اهمیت بسیار بالایی برای شأن مرجعیت سیاسی معصوم(ع) قائل است در این باره می‌آورد:

حکومت شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله(ص) است، یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعیه حتی نماز و روزه و حج است.<sup>۳</sup>

ایشان در جای دیگری هم می‌آورد:

اسلام آمده است تا به جامعه نظم بدهد. امامت اعتباری و حکومت برای تنظیم امور جامعه است. ما مکلف هستیم که اسلام را حفظ کنیم. این تکلیف از واجبات مهم است، حتی از نماز و روزه واجب‌تر است. همین تکلیف است که ایجاب می‌کند خون‌ها در انجام آن ریخته شود از خون امام حسین(ع) که بالاتر نبود؛ برای اسلام ریخته شد و این روی همان ارزشی است که اسلام دارد... حفظ اسلام واجب‌تر از نماز است.<sup>۴</sup>

۱. امام خمینی، ولایت فقیه، ص ۲۰-۲۱.

۲. از این رو جایز نیست برای تشکیل حکومت دینی یا حفظ آن جان یا آبرو و... را به خطر انداخت تنها در صورت عدم تراحم با حفظ جان یا آبرو می‌توان در این زمینه اقدام کرد.

۳. امام خمینی، صحیفه نور، ج ۲۰، ص ۴۵۲؛ نیز رک: همان، ص ۴۵۷.

۴. همو، ولایت فقیه، ص ۶۹.

## نتیجه گیری نهایی

اینک که به لطف الهی تحقیق درباره برخی از محورهای مهم فلسفه علم فقه به پایان رسید مناسب است در مروری گذرا نتیجه تحقیق و دیدگاه نگارنده را درباره این محورها بازگو کنیم:

۱. تعریف فلسفه علم فقه: گرچه تعریف‌ها و تلقی‌های مختلفی درباره فلسفه علم فقه وجود دارد ولی به نظر نگارنده فلسفه علم فقه یک رشته علمی است که موضوع آن علم فقه است و علم فقه را از جهات گوناگون نظیر موضوع، قلمرو، اهداف، مبانی، منابع، روش‌ها، رویکردها و مکاتب و... می‌کاود. این کاوش به صورت‌های مختلف توصیفی، توصیه‌ای، تحلیلی و انتقادی متصور است.

۲. موضوع و قلمرو علم فقه: درباره موضوع و قلمرو علم فقه دیدگاه‌های گوناگونی در این اثر بررسی گردید. نظر نگارنده - با نظر و توجه به فقه مطلوب - این است که موضوع علم فقه را باید حقوق و وظایف فرد و جامعه دانست و قلمرو آن را شامل همه روابط چهارگانه انسان - رابطه با خدا، رابطه با خود، رابطه با دیگر انسان‌ها و رابطه با طبیعت - دانست همان‌طور که دین اسلام همه این روابط را دربر می‌گیرد.

۳. اهداف فقه: علم فقه را از نظر اهداف گوناگون می‌توان بررسی کرد که در این اثر از چهار جنبه اهداف دنیوی و اخروی، مادی و معنوی، فردی و اجتماعی و حکومتی و غیر حکومتی بررسی شد و نظر نگارنده بر آن شد که فقه هم احکام دنیوی و هم احکام اخروی، هم احکام مادی و هم احکام معنوی، هم احکام فردی و هم احکام جمعی، هم احکام حکومتی و هم احکام غیر حکومتی دارد.

دانشوران فقه از اهداف در علم فقه استفاده کرده‌اند و به نظر نگارنده می‌توان از اهداف استفاده‌های گسترده‌تری داشت که در متن تحقیق برخی از آنها با ذکر نمونه بیان شده است.

۴. مبانی علم فقه: علم فقه بر مبانی و پیش فرض‌های گوناگونی استوار است که مبانی کلامی از مهم‌ترین آنها است. حسن و قبح عقلی، عدالت، حکمت، لطف و تشریح اختصاصی خداوند، ختم نبوت، جامعیت و جاودانگی و جهان شمول بودن شریعت و شئون معصوم از مهم‌ترین مبانی است که در این اثر بررسی شده و برخی از نتایجی که در کلام فقها داشته با تتبع گسترده گردآوری و توضیح داده شده است. همچنین تلاش شده است مقدار قابل توجهی از استفاده‌های دیگری که می‌توان از این مبانی در فقه و اجتهاد داشت با تأملات فراوان بدانها افزوده شود ولی مدعا این نیست که همه آثار مترتب بر مبانی کلامی بلکه بر سایر مباحث فلسفه فقهی در این تحقیق آمده است بلکه می‌توان در فرصت‌های دیگری با بررسی‌های بیشتر به نتایج دیگری هم دست یافت.

۵. مهم‌ترین اهداف این تحقیق عبارت‌اند از: الف) بررسی محورهای مهم فلسفه علم فقه نظیر تعریف، موضوع، قلمرو، اهداف و مبانی علم فقه که این محورها بررسی گردید و به دلیل طولانی شدن بحث بررسی محورهای مهم دیگر نظیر منابع، روش‌ها، رویکردها و مکاتب و... به فرصت دیگری واگذار گردید.

ب) نشان دادن ریشه‌های مباحث فلسفه فقهی در آثار دانشوران به‌ویژه دانشوران فقه و اصول و بهره‌گیری آنان از مباحث فلسفه فقهی در فقه و اجتهاد موجود که این مهم به خوبی به انجام رسید.

ج) ارائه راه‌حل و شیوه‌های جدید برای استفاده از مباحث فلسفه فقهی در اجتهاد و فقاقت که این مهم به لطف الهی، هم به صورت استفاده‌های کلان و با تأثیرات گسترده و هم به صورت خرد و موردی بیان گردید.

در پایان از درگاه احدیت با نهایت تضرع و ابتهال، راهنمایی، توفیق، تسدید، غفران و رضوان الهی را طلب می‌کنم.

و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین



## منابع و ماخذ

۱. آبی، حسن، کشف الرموز فی شرح المختصر النافع، ج ۱، تحقیق علی پناه اشتهازدی و حسین یزدی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۰۸ق.
۲. آخوند خراسانی، محمدکاظم، کفایة الاصول، ج ۲، بیروت: تحقیق و نشر مؤسسة آل البيت (ع) لاحیاء التراث، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۱م.
۳. آذری قمی، احمد، «بختی پیرامون مالیات»، مجله نور علم، ش ۱۱، مردادماه ۱۳۶۴، ص ۵۲ به بعد.
۴. آریان پور، امیر اشرف، فرهنگ آریان پور، ج ۲، بی جا: فرهنگ معاصر، ۱۳۸۶.
۵. آشتیانی، محمد حسن، بحر الفوائد، ج ۱، چ ۱، قم: کتابخانه آیت الله نجفی، ۱۴۰۳ق.
۶. \_\_\_\_\_، کتاب القضاء، ج ۲، قم: دارالهجره، ۱۳۶۳/۱۴۰۴ق.
۷. آشوری، داریوش، فرهنگ سیاسی، ج ۱۱، تهران: انتشارات مروارید، ۱۳۵۷.
۸. آقابزرگ طهرانی، الذریعة الی تصانیف الشیعه، ج ۷، چ ۲، قم: دارالکتب العلمیه، بی تا.
۹. آل الشیخ راضی، محمد طاهر، بدایة الوصول فی شرح کفایة الاصول، تحقیق محمد عبدالکریم الموسوی البکاء، ج ۱، بی جا: أسره الشیخ آل راضی، ۱۴۲۵ق/۲۰۰۴م.
۱۰. آل قطیط، هشام، من الحوار اکتشفت الحقیقه، ج ۱، بیروت: دارالمنتظر، ۱۴۲۱ق.
۱۱. آل کاشف الغطاء، محمد حسین، فی السیاسة والحکم، ج ۱، بیروت: دارالتوجیه الاسلامی، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م.
۱۲. \_\_\_\_\_، اصل الشیعه و اصولها، محقق علاء الدین آل جعفر، ج ۱، قم: مؤسسه الامام علی (ع)، ۱۳۷۳/۱۴۱۵ق.
۱۳. \_\_\_\_\_، الفردوس الاعلی، تحقیق سید محمد علی قاضی طباطبایی، ج ۳، قم: مکتبه الفيروزآبادی، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م.
۱۴. \_\_\_\_\_، جنة الماوی، تحقیق سید محمد علی قاضی طباطبایی، ج ۱، قم: منشورات دلیل ما، ۱۳۸۷/۱۴۲۹ق.
۱۵. آل محسن، علی، مسائل خلافیه، ج ۱، بیروت: دارالمیزان، ۱۴۱۹ق/۱۹۹۹م.
۱۶. آلوسی، محمود شکر، بلوغ الارب فی معرفة احوال العرب، ج ۳، بی جا: دارالکتب العلمیه، ۱۳ق.
۱۷. آمدی، علی، الاحکام فی اصول الاحکام، ج ۴، چ ۲، تعلیق الشیخ عبدالرزاق عقیفی، دمشق: المکتب الاسلامی، ۱۴۲۰ق.
۱۸. آملی، محمد تقی، مکاسب و البیع (تقریرات درس خارج فقه آیت الله نایینی)، ج ۲، چ ۱، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۳ق.
۱۹. آیتی، محمد ابراهیم، تاریخ پیامبر اسلام، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۶۲.

٢٠. ابراهيم عبدالرحمن ابراهيم، المدخل لدراسة الفقه الاسلامي، بي جا: دارالثقافه، ٢٠٠٦م/١٣٨٥.
٢١. ابن ابي الحديد، شرح نهج البلاغه، ج ١٠، تحقيق، محمد ابو الفضل محمد، بيروت: دار احياء الكتب العربيه، بي تا.
٢٢. ابن ابي جمهور احسايي، محمد بن علي بن ابراهيم، الاقطاب الفقيهية على مذهب الاماميه، تحقيق محمد حسون، ج ١، قم: مكتبة آيت الله العظمى المرعشي النجفي، ١٤١٠ق.
٢٣. \_\_\_\_\_، العوالي اللئالي العزيزية في الاحاديث الدينيه، تحقيق آقامجتيبي عراقي، ج ١، قم: افست محقق، ١٤٠٣ق/١٩٨٣م.
٢٤. ابن حزم اندلسي، علي بن احمد، المحلى بالآثار، ج ١٠، بي جا: دارالكتب العلميه، ١٤٠٥ق.
٢٥. ابن حمزه، محمد بن علي، الوسيلة الي نيل الفضيله، بي جا: منشورات جمعية منتدى النشر، ١٣٩٩ق.
٢٦. ابن حنبل، احمد، مسند احمد، چاپ بي نوبت، بيروت: دار صادر، بي تا.
٢٧. ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر، ج ١، تحقيق خليل سحادة، ج ٢، بيروت: دارالفكر، ١٤٠٨ق/١٩٨٨م.
٢٨. ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج ١، تحقيق خالد عطا، بيروت: بي نوبت دارالفكر، ١٤١٥ق/١٩٩٥م.
٢٩. ابن سلامه، مسند الشهاب، ج ١، تحقيق حمدي عبدالمجيد سلفي، ج ١، بيروت: مؤسسة الرساله، ١٤٠٥ق/١٩٨٥م.
٣٠. ابن سينا، حسين، الشفاء المنطق، ج ٣، بي جا: الهيئة المصرية العامه، ١٣٩٠ق.
٣١. \_\_\_\_\_، النجاة، تهران: دانشگاه تهران، ١٣٨٢.
٣٢. ابن شعبه حراني، تحف العقول، ج ٥، نجف: المكتبة الحيدريه، ١٣٨٠ق/١٩٦١م.
٣٣. ابن شهر آشوب، مناقب آل ابي طالب، ج ٣، ج ١، نجف: المطبعة الحيدريه، ١٣٧٦ق/١٩٥٦م.
٣٤. ابن عابدين، حاشية رد المحتار، ج ١، ج ١، بيروت: دارالفكر، ١٤١٥ق.
٣٥. ابن عاشور، محمد طاهر، مقاصد الشريعة الاسلاميه، تحقيق محمد طاهر ميساوي، ج ٢، اردن: دارالنفائس، ١٤٢١ق/٢٠٠١م.
٣٦. ابن عبدالبر، الاستذكار، تحقيق سلام محمد عطا و علي معوض، ج ١، بيروت: دارالكتب العلميه، ٢٠٠٠م.
٣٧. \_\_\_\_\_، التمهيد، مصطفى محمد بن احمد العلوي و محمد عبدالكبير البكري، المغرب: وزارة عموم الاوقاف والشؤون الاسلاميه، ١٣٨٧.
٣٨. ابن عربي اندلسي، محمد، تفسير ابن عربي، تصحيح، عبدالوارث محمد علي، ج ١، بيروت: دارالكتب العلميه، ١٤٢٢ق/٢٠٠١م.
٣٩. ابن عساکر، تاريخ مدينه دمشق، تحقيق علي شيري، بيروت: دارالفكر، ١٤١٥ق/١٩٩٥م.
٤٠. ابن قدامه، مغني على مختصر ابي القاسم عمر بن الحسين بن عبدالله بن احمد الخرق ابن قدامه، ج ٨، بي جا: دارالكتب العربي، ١٤١٣ق.
٤١. ابن قدامه مقدسي، عبدالرحمن، مختصر منهاج القاصدين، ج ١، تصحيح عبدالرحيم عصام، ج ١، قم: مكتب الاعلام الاسلامي، ١٣٦٨/١٤٠٩ق.
٤٢. ابن قيم جوزيه، اعلام الموقعين، ج ١، تصحيح محمد معتصم بالله البغدادي، ج ١، بيروت: دارالكتاب العربي، ١٤١٦ق/١٩٩٦م.
٤٣. ابن منظور انصاري، محمد، لسان العرب، ج ١٠، تحقيق و تعليق علي شيري، ج ١، بيروت: دار احياء التراث العربي، ١٤٠٨ق/١٩٨٨م.
٤٤. ابن نجيم مصري حنفي، البحر الرائق في شرح كنز الدقائق، ج ١، تحقيق زكريا عميرات، ج ١، بيروت: دارالكتب العلميه، ١٤١٨ق.
٤٥. ابن هشام، عبدالله، مغني اللبيب عن كتب الاعراب، بي نوبت چاپ، بي جا: ايران، بي تا.

۴۶. ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین، الاغانی، ج ۳، بی جا: هیئته المصریه العامه، ۱۳۹۰ق.
۴۷. احمدی میانجی، علی، مکاتیب الرسول، ج ۳، بی جا: دارالمهاجر، ۱۳۸۲ق.
۴۸. اراکی، محمدعلی، المکاسب المحرمه (تقریرات درس آیت الله حائری)، قم: مؤسسه در راه حق، ۱۴۱۳ق.
۴۹. اربلی، علی، کشف الغمه فی معرفه الائمه، ج ۲، بیروت: دارالاضواء، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م.
۵۰. استرآبادی، محمدامین، الفوائد المدنیه، ج ۲، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۶ق.
۵۱. اسکافی، ابوجعفر محمد، المعیار والوازنه، تحقیق محمدباقر محمودی، ج ۱، بی جا: بی نا، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۱م.
۵۲. \_\_\_\_\_، کتاب التمجیص، ج ۱، قم: مدرسه الامام المهدی (عج)، بی نا.
۵۳. اسلامی، رضا، گفتگو با حجت الاسلام والمسلمین میرباقری، ج ۱، قم: نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۷.
۵۴. اسماعیل پور، محمدعلی، مجمع الافکار و مطرح الانظار (تقریرات درس خارج اصول آیت الله میرزا هاشم آملی)، ج ۱، قم: المطبعة العلمیه، ۱۳۹۵ق.
۵۵. أسنوی، عبدالرحیم، التمهید فی تخریج الفروع علی الاصول، تحقیق محمد حسن محمد اسماعیل، ج ۱، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۵ق/۲۰۰۴م.
۵۶. اشعری، ابوالحسن، الابانة عن اصول الدیانة، تحقیق عباس صباغ، ج ۱، بیروت: دارالنفائس، ۱۴۱۴ق/۱۹۹۴م.
۵۷. اشعری قمی، احمد، النوادر، ج ۱، قم: تحقیق و نشر، مدرسه الامام المهدی (ع)، ۱۴۰۸.
۵۸. اشقر، محمد سلیمان، افعال الرسول و دلالتها علی الاحکام الشرعیه، ج ۱، ج ۱، الاردن: دارالنفائس، ۱۴۲۴ق/۲۰۰۴م.
۵۹. اصفهانی، سید ابوالحسن، صراط النجاة، ج ۲، بی جا: بی نا، ۱۳۷۷ق.
۶۰. اصفهانی، محمد تقی، مکیال المکارم فی فوائد الدعاء القائم، ج ۱، قم: مطبعة العلمیه، ۱۳۹۸ق.
۶۱. اصفهانی، محمد حسین، الاجاره، ج ۱، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۹ق.
۶۲. \_\_\_\_\_، الاصول علی النهج الحدیث، چاپ شده در: بحوث فی علم الاصول، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۹ق.
۶۳. \_\_\_\_\_، الفصول الغریبه فی اصول الفقهی، بی جا: دار احیاء العلوم، ۱۴۰۴ق.
۶۴. اصفهانی، محمد رضا، وقایة الاذهان، ج ۳، بی جا: مؤسسه آل البيت (ع) لاحیاء التراث، ۱۴۱۳ق.
۶۵. اعرافی، علیرضا، فقه تربیتی، ج ۱، ج ۱، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۷.
۶۶. اقبال لاهوری، محمد، احیای فکر دینی در اسلام، ترجمه احمد آرام، کتاب پایا، بی جا: بی نا، بی تا.
۶۷. \_\_\_\_\_، بازسازی اندیشه دینی در اسلام، ترجمه محمد بقایی (ماکان)، ج ۱، تهران: انتشارات فردوس، ۱۳۷۹.
۶۸. امام خمینی، سید روح الله، آداب الصلوة، ج ۱، بی جا: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۰.
۶۹. \_\_\_\_\_، الاجتهاد والتقلید، ج ۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار الامام الخمينی، ۱۳۷۶/۱۴۱۸ق.
۷۰. \_\_\_\_\_، الخلل فی الصلوة، ج ۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار الامام خمینی (ره)، ۱۳۷۸/۱۴۲۰ق.
۷۱. \_\_\_\_\_، المکاسب المحرمه، ج ۲، ج ۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار الامام الخمينی، ۱۳۷۴.
۷۲. \_\_\_\_\_، انوار الهدایه، ج ۱، ج ۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار الامام الخمينی، ۱۳۷۳/۱۴۱۵ق.
۷۳. \_\_\_\_\_، تحریر الوسیله، ج ۱، ج ۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار الامام الخمينی، ۱۳۷۹/۱۴۲۱ق.
۷۴. \_\_\_\_\_، چهل حدیث، ج ۱، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۶۸.
۷۵. \_\_\_\_\_، «رسالة فی التقیه»، الرسائل، ج ۲، تحقیق مجتبی تهرانی، ج ۱، قم: موسسه اسماعیلیان، ۱۳۸۵ق.

۷۶. \_\_\_\_\_، سرالصلوة، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸.
۷۷. \_\_\_\_\_، شرح حدیث جنود عقل و جهل، ج ۵، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۰.
۷۸. \_\_\_\_\_، شرح دعاء السحر، تحقیق سیداحمد فهری، تهران: مرکز النشر علمی والثقافی، ۱۳۶۲.
۷۹. \_\_\_\_\_، صحیفه امام، ج ۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸.
۸۰. \_\_\_\_\_، صحیفه نور، ج ۲۰ و ۲۱، ج ۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۷.
۸۱. \_\_\_\_\_، «قاعده لا ضرر»، الرسائل، ج ۱، تحقیق مجتبی تهرانی، ج ۱، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۸۵ق.
۸۲. \_\_\_\_\_، کتاب البیع، ج ۵، ج ۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار الامام الخمينی، ۱۳۷۹/۱۴۲۱ق.
۸۳. \_\_\_\_\_، کتاب الطهارة، ج ۲، ج ۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار الامام الخمينی، ۱۳۷۶/۱۴۱۸ق.
۸۴. \_\_\_\_\_، کشف الاسرار، قم: انتشارات آزادی، بی تا.
۸۵. \_\_\_\_\_، لمحات الاصول (تقریرات درس خارج اصول آیت الله بروجردی)، ج ۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار الامام الخمينی، ۱۳۷۹/۱۴۲۱ق.
۸۶. \_\_\_\_\_، ولایت فقیه، ج ۱۰، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۹.
۸۷. امین، سیدمحمد، عجائب احکام امیرالمؤمنین (ع)، تحقیق فارس حسون کریم، ج ۱، قم: مرکز الغدیر الدراسات، ۱۴۲۰ق/۲۰۰۰م.
۸۸. امین عاملی، سیدمحسن، اعیان الشیعه، تحقیق حسن الامین، ج ۱، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، بی تا.
۸۹. امینی، علیرضا، «فقه و مسئله قانون»، مجله پژوهش و حوزه، س ۱، ش ۳، پاییز ۱۳۷۹.
۹۰. انصاری، محمدعلی، الموسوعة الفقهية المسره، ج ۱، ج ۱، قم: مجمع الفكر الاسلامی، ۱۴۱۵ق.
۹۱. ایوب، سعید، ابتلائات الامم، ج ۱، بیروت: دارالهادی، ۱۴۱۶ق/۱۹۹۵م.
۹۲. \_\_\_\_\_، معالم الفتن، ج ۱، قم: مجمع احياء الثقافة الاسلاميه، ۱۴۱۶ق.
۹۳. بازرگان، مهدی، آخرت، خدا هدف بعثت انبیا، ج ۱، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۷.
۹۴. \_\_\_\_\_، مرز میان دین و سیاست، چاپ شده در: مجموعه آثار، ج ۱، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۸.
۹۵. بجلی، محمدبن قیس، المسند، تحقیق بشیر مازندرانی، ج ۱، قم: مرکز العالمی للدراسات الاسلاميه، ۱۴۰۹ق.
۹۶. بحر العلوم، سیدمحمدتقی، بلغة الفقیه، ج ۲، تحقیق سیدمحمدتقی آل بحر العلوم، ج ۴، طهران: مکتبه الصادق، ۱۳۶۲/۴۰۳ق.
۹۷. بحر العلوم، سیدمهدی، الدرّة النجفیه، تحقیق محمدهادی امینی، ج ۱، قم: مکتبه المفید، ۱۴۰۵ق.
۹۸. بحر العلوم، محمد مهدی بن مرتضی، رجال بحر العلوم، ج ۲، بی جا: مکتبه الصادق، ۱۳۶۳ق.
۹۹. بحرانی، ابن میثم، النجاة فی القيامة فی تحقیق امر الامامة، ج ۱، قم: مجمع الفكر الاسلامی، ۱۴۰۷ق.
۱۰۰. \_\_\_\_\_، قواعد المرام فی علم الکلام، تحقیق سیداحمد حسینی، ج ۲، قم: مکتبه آية الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۶ق.
۱۰۱. بحرانی، سیدهاشم، مدينة المعارج، تحقیق عزت الله مولایی همدانی، ج ۱، قم: مؤسسه المعارف الاسلاميه، ۱۴۱۳ق.
۱۰۲. بحرانی، علی، منار الهدی فی النص علی امامة اثني عشر (ع)، تحقیق سیدعبدالزهراء الخطیب، ج ۱، بیروت: دارالمنتظر، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م.
۱۰۳. بحرانی، یوسف، الحدائق الناصره، ج ۱، تحقیق، محمدتقی ایروانی، ج ۲، بیروت: دارالاضواء، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م.
۱۰۴. \_\_\_\_\_، الدرر النجفیه من الملتقات الیوسفیه، ج ۲، بحرین: شركة دارالمصطفى، ۱۴۲۸ق/۲۰۰۷م.

۱۰۵. برقی، احمد، المحاسن، ج ۲، تحقیق سیدجلال‌الدین حسینی، ج ۱، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۲۷/۱۳۷۰ق.
۱۰۶. بروجردی، مرتضی، مستند العروة الوثقی، کتاب الاجاره (تقریرات درس خارج فقه آیت‌الله خویی)، قم: لطفی، بی‌تا.
۱۰۷. بصری، احمد، فائق المقال فی الحدیث والرجال، تحقیق غلامحسین قیصریه‌ها، ج ۱، قم: دارالحدیث، ۱۳۸۰/۴۲۲ق.
۱۰۸. بغدادی، احمد خطیب، تاریخ بغداد، تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا، ج ۱، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۹۹۷/۴۱۷ق.
۱۰۹. بغدادی، عبداللطیف، التحقيق فی الامامة و شؤونها، بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.
۱۱۰. بغدادی، عمر، نسخ الحدیث و منسوخه، تحقیق کریمه بن علی، چاپ بی‌نوبت، بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.
۱۱۱. بهایی عاملی، حسین، العقد الحسینی، تحقیق سیدجواد مدرسی یزدی، یزد: گلپهار، بی‌تا.
۱۱۲. \_\_\_\_\_، وصول الاخبار الی اصول الاخبار، تحقیق سیدعبداللطیف کوه‌کمری، ج ۱، قم: مجمع الذخائر الاسلامیه، ۴۰۱ق.
۱۱۳. بهمنیار، التحصیل، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
۱۱۴. بهوتی حنبلی، منصور، کشف القناع، تحقیق محمد حسن اسماعیل شافعی، ج ۱، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۹۹۷/۴۱۸ق.
۱۱۵. بیهقی، احمد، السنن الکبری، ج ۷، بی‌جا: دارالمعرفه، ۴۱۳ق.
۱۱۶. پاشا صالح، علی، سرگذشت قانون، ج ۱، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۸.
۱۱۷. تبریزی، محمدحسین، کشف المراد من المشروطة والاستبداد، چاپ‌شده در: رسائل مشروطیت، به کوشش غلامحسین زرگری‌نژاد، ج ۱، تهران: انتشارات کویر، ۱۳۷۴.
۱۱۸. تبریزی، میرزا جواد، اسس القضاء والشهادة، ج ۱، بی‌جا: بی‌نا، ۴۱۵ق.
۱۱۹. تجلیل تبریزی، ابوبالغ، تنزیه الشیعة الاثنی عشریة عن الشبهات الواهیة، ج ۲، بی‌جا: بی‌نا، ۴۱۵ق.
۱۲۰. ترویه، میشل، فلسفه حقوق، ترجمه مرتضی کلاتریان، ج ۱، تهران: مؤسسه انتشارات آگاه، ۱۳۸۶.
۱۲۱. تسخیری، محمدعلی، «آزادی و برابری حول نظریه مقاصد»، اندیشه تقریب، س ۶، ش ۲۲، بهار ۱۳۸۹.
۱۲۲. \_\_\_\_\_، «فقه مقاصدی و حجیت آن» (با نگاهی به شیوه شهید صدر)، مجله اندیشه تقریب، س ۵، ش ۱۸، بهار ۱۳۸۸.
۱۲۳. تقتازانی، مسعود، تهذیب المنطق، دانشگاه تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.
۱۲۴. تفرشی، سیدمصطفی، نقد الرجال، ج ۱، قم: مؤسسه آل‌البیت، ۴۱۸ق.
۱۲۵. تقوی اشتهاردی، حسین، تنقیح الاصول (تقریرات درس خارج اصول امام خمینی)، ج ۱، ج ۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۶/۴۱۸ق.
۱۲۶. توحیدی، محمدعلی، مصباح الفقاهه (تقریرات درس خارج فقه آیت‌الله خویی)، ج ۱، قم: دارالهادی، ۴۱۲ق.
۱۲۷. تهنوی، محمد اعلی، کشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج ۱، کلکته: شیباتک سومیتی آف بنگال، ۱۸۶۲م.
۱۲۸. جاسم حسین، تاریخ سیاسی امام دوازدهم (عج)، ترجمه سیدمحمدتقی آیت‌اللهی، ج ۱، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۷.
۱۲۹. جباری، محمدرضا، سازمان وکالت و نقش آن در عصر ائمه (ع)، ج ۱، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲.
۱۳۰. جرجانی، علی، شرح المواقف، ج ۸، ج ۲، قم: منشورات الشریف الرضی، ۱۳۷۳/۴۱۵ق.

۱۳۱. جزایری، سید عبدالله، التحفة السنية فی شرح النخبة المحسنة، بی جا: بی نا، بی تا.
۱۳۲. جزایری، سید نعمت الله، الانوار النعمانية، ج ۳، بی جا: حقیقت بنی هاشمی، ۱۳۳۱ق.
۱۳۳. \_\_\_\_\_، منبع الحیاة، ج ۱، تهران: مطبعة النجاح، ۱۳۴۵ق.
۱۳۴. جزایری شوشتری، سید محمد جعفر، منتهی الدرایه فی توضیح الکفایه، ج ۸، بی جا: مطبعة النجف، ۱۳۸۸ق.
۱۳۵. جصاص، احمد، الفصول فی الاصول، ج ۱، تحقیق عجلیل حاسم النسبی، ج ۱، بی جا: بی نا، ۱۴۰۵ق.
۱۳۶. جعفری لنگرودی، محمد جعفر، ترمینولوژی حقوق، ج ۶، تهران: کتابخانه گنج دانش، ۱۳۷۲.
۱۳۷. \_\_\_\_\_، مبسوط در ترمینولوژی حقوق، ج ۱، تهران: کتابخانه گنج دانش، ۱۳۷۸.
۱۳۸. \_\_\_\_\_، مقدمه عمومی علم حقوق، ج ۱، تهران: گنج دانش، ۱۳۶۲.
۱۳۹. جنیدی، عبدالحلیم، الامام جعفر الصادق (ع)، ج ۱، قاهرة: المجلس الاعلی للشؤون الاسلامیة، ۱۳۹۷/۱۹۷۷م.
۱۴۰. جوادی آملی، عبدالله، تفسیر تسنیم، ج ۱، تحقیق و ویرایش علی اسلامی، ج ۷، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۷.
۱۴۱. \_\_\_\_\_، تفسیر موضوعی قرآن کریم، جامعه در قرآن، ج ۱۷، تحقیق و تنظیم مصطفی خلیلی، ج ۱، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۷.
۱۴۲. \_\_\_\_\_، تفسیر موضوعی قرآن کریم، وحی و نبوت در قرآن، تحقیق و تنظیم علی زمانی قمشاهی، ج ۳، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۵.
۱۴۳. \_\_\_\_\_، دین شناسی، بی جا: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۱.
۱۴۴. \_\_\_\_\_، شریعت در آینه معرفت، ج ۱، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۷۲.
۱۴۵. \_\_\_\_\_، فلسفه حقوق بشر، ج ۲، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۷.
۱۴۶. \_\_\_\_\_، کتاب الصلاة (تقریرات درس خارج فقه آیت الله محقق داماد)، ج ۱، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۵ق.
۱۴۷. \_\_\_\_\_، مبادی اخلاق در قرآن، تنظیم حسن شفیعی، ج ۵، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۵.
۱۴۸. \_\_\_\_\_، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، تحقیق و تنظیم احمد واعظی، ج ۱، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶.
۱۴۹. \_\_\_\_\_، نسبت دین و دنیا، تحقیق و تنظیم علیرضا روغنی موفق، ج ۴، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶.
۱۵۰. جوادی، محسن، نظریه ایمان در عرصه کلام و قرآن، ج ۱، قم: معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی، ۱۳۶۷.
۱۵۱. جوهری، اسماعیل، تاج اللغة و صحاح العربیة، تحقیق احمد بن عبدالغفور عطار، ج ۴، بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۴۰۷ق.
۱۵۲. حائری، عبدالکریم، درر الفوائد، ج ۲، بی جا: بی نا، ۱۳ و ۱۴ق.
۱۵۳. حائری یزدی، مرتضی، ابتغاء الفضیلة فی شرح الوسیله، ج ۱، قم: مکتبه الطباطبایی، بی تا.
۱۵۴. \_\_\_\_\_، کتاب الخمس، ج ۱، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۸ق.
۱۵۵. \_\_\_\_\_، حکمت و حکومت، بی جا: بی نا، بی تا.
۱۵۶. \_\_\_\_\_، «سیری در مبانی ولایت فقیه»، مجله حکومت اسلامی، س ۱، ش ۲، زمستان ۱۳۷۵.
۱۵۷. \_\_\_\_\_، کاوش های عقل عملی، ج ۱، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۱.
۱۵۸. الحاج الحلبي، ابن امیر، التقرير والتجیر، ج ۳، تحقیق عبدالله محمود عمر، ج ۱، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۹ق/۱۹۹۹م.
۱۵۹. حجتی بروجردی، بهاء الدین، حاشیة علی کفایة الاصول (تقریرات درس خارج اصول آیت الله بروجردی)، ج ۲، ج ۱، قم: انتشارات انصاریان، ۱۴۱۲ق.

۱۶۰. حر عاملی، محمد، الاثنی عشریه، تحقیق سیدمهدی لاجوردی حسینی و محمد درودی، قم: دارالکتب العلمیه، بی تا.
۱۶۱. \_\_\_\_\_، الفصول المهمة فی اصول الائمه، ج ۲، تحقیق محمد قاینی، ج ۱، قم: مؤسسه معارف اسلامی امام رضا(ع)، ۱۴۱۸ق.
۱۶۲. \_\_\_\_\_، الفوائد الطوسیه، ج ۱، قم: المطبعة العلمیه، ۱۴۰۳ق.
۱۶۳. \_\_\_\_\_، وسائل الشیعه، ج ۳، قم: مؤسسه آل البیت(ع)، ۱۴۱۶ق.
۱۶۴. \_\_\_\_\_، هدایه الامه، ج ۵، ج ۱، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۴ق.
۱۶۵. حسینی استرآبادی میرداماد، محمدباقر، اثنی عشر رساله، ج ۴، مقدمه وگردآوری محمود بروجردی، مکتبه السید الداماد، چاپ سنگی.
۱۶۶. \_\_\_\_\_، الرواشح السماویه، تحقیق غلامحسین قیصریه‌ها و نعمت‌الله جلیلی، ج ۱، قم: دارالحدیث، ۱۳۸۰/۱۴۲۲ق.
۱۶۷. حسینی بهسودی، سیدمحمدسرور، مصباح الاصول (تقریرات درس خارج اصول آیت‌الله خویی)، ج ۳، ج ۱، نجف: بی تا، ۱۳۸۶ق.
۱۶۸. حسینی حائری، سیدکاظم، القضا فی الفقه الاسلامی، ج ۱، قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۵ق.
۱۶۹. \_\_\_\_\_، «انتظار بشر از دین»، فصلنامه نقد و نظر، ش ۶، س ۲، ش ۲، بهار ۱۳۷۵.
۱۷۰. \_\_\_\_\_، بنیان حکومت در اسلام، تهران: وزارت ارشاد، ۱۳۶۴.
۱۷۱. \_\_\_\_\_، ولایه الامر فی عصر الغیبه، قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۴ق.
۱۷۲. حسینی روحانی، سیدمحمدصادق، زبدة الاصول، ج ۱، ج ۱، قم: مدرسه الامام الصادق(ع)، ۱۴۱۲ق.
۱۷۳. حسینی سیستانی، سیدعلی، قاعده لاضرر و لاضرار، ج ۱، بیروت: دارالمورخ العربی، ۱۴۱۴ق/۱۹۹۴م.
۱۷۴. \_\_\_\_\_، مناسک الحج، ج ۲، قم: مکتب آیت‌الله العظمی السید السیستانی، ۱۴۱۴ق.
۱۷۵. \_\_\_\_\_، منهاج الصالحین، ج ۱، قم: مکتب آیت‌الله العظمی السید السیستانی، ۱۴۱۴ق.
۱۷۶. حسینی لواسانی، سیدحسن، نور الافهام فی علم الکلام، ج ۱، تحقیق سیدابراهیم لواسانی، ج ۱، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۵ق.
۱۷۷. حسینی مراغی، سیدمیرعبدالفتاح، العناوین، ج ۱، ج ۱، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ق.
۱۷۸. حسینی میلانی، سیدعلی، بلغة الطالب فی التعليق علی بیع المکاسب (تقریرات درس خارج فقه آیت‌الله گلپایگانی)، ج ۱، قم: مطبعة الخیام، ص ۳۹۹ق.
۱۷۹. حسینی یزدی فیروزآبادی، سیدمرتضی، عنایة الاصول فی شرح کفایة الاصول، ج ۱، ج ۵، قم: مکتبه الفیروزآبادی، ۱۳۶۳/۱۴۰۵ق.
۱۸۰. حصفکی، علاءالدین، الدر المختار، ج ۱، ج ۱، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۵ق.
۱۸۱. حکمت‌نیا، محمود، «فلسفه حقوق»، فلسفه‌های مضاف، ج ۲، به کوشش: عبدالحسین خسروپناه، ج ۱، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۵.
۱۸۲. \_\_\_\_\_ و همکاران، فلسفه حقوق خانواده، ج ۱، ج ۱، تهران: روابط عمومی شورای فرهنگی - اجتماعی زنان، ۱۳۸۶.
۱۸۳. حکیم، سیدمحمدباقر، تفسیر سورة الحمد، ج ۱، قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۲۰ق.
۱۸۴. \_\_\_\_\_ (مصاحبه)، مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی، ج ۱۴، ج ۱، بی جا: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره)، ۱۳۷۴.
۱۸۵. حلبی، ابوالصالح، الکافی فی الفقه، تحقیق رضا استادی، ج ۱، اصفهان: کتابخانه عمومی امام امیرالمؤمنین علی(ع)، اصفهان، بی تا.

۱۸۶. حلبی، ابن زهره، غنیه النزوع الی علمی الاصول والفروع، تحقیق ابرهیم بهادری، ج ۱، قم: مؤسسه الامام الصادق (ع)، ۱۴۱۷ق.
۱۸۷. حلبی، ابن ادریس، السرائر، ج ۱، ج ۲، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۱ق.
۱۸۸. حلبی، ابن داود، رجال ابن داود، تحقیق سید محمد صادق آل بحر العلوم، نجف اشرف: المطبعة الحیدریه، ۱۳۹۲/۱۹۷۲ق.
۱۸۹. حلبی، ابن فهید، المقتصر من شرح المختصر، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۴۱۰ق/۱۳۶۹.
۱۹۰. حلبی، احمد، المذهب البارع فی شرح المختصر النافع، ج ۱، ج ۱، تحقیق مجتبی عراقی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۷ق.
۱۹۱. حلبی، حسن، تحریر الاحکام، ج ۱، تحقیق ابرهیم بهادری، ج ۱، قم: مؤسسه الامام الصادق (ع)، ۱۴۲۰ق.
۱۹۲. \_\_\_\_\_، مختصر بصائر الدرجات، ج ۱، النجف الاشرف: المطبعة الحیدریه، ۱۳۷۰/۱۹۵۰م.
۱۹۳. حمدالله حیدرآبادی، محمد، مجموعه الوثائق السياسية فی العهد النبوی والخلافة الراشده، ج ۳، قاهره: مكتبة مدبولی، ۲۰۰۰م.
۱۹۴. حمصی رازی، محمود، المنقذ من التقليد، ج ۱، ج ۱، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۲ق.
۱۹۵. خامنه‌ای، سیدعلی، اجوبه الاستفتائات، ج ۱، کویت: دارالانباء للنشر والتوزیع، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۵م.
۱۹۶. \_\_\_\_\_، حدیث ولایت (مجموعه رهنمودهای مقام معظم رهبری)، ج ۸، تهیه و تدوین دفتر مقام معظم رهبری (مدیریت ویژه نشر آثار)، ج ۱، تهران: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷.
۱۹۷. خدوری، مجید، گرایش‌های سیاسی در جهان عرب، تهران: وزیر امور خارجه، ۱۳۶۶.
۱۹۸. خراز قمی، کفایة الاثر، تحقیق سید عبداللطیف حسینی کوه‌کمری خوبی، چاپ بی‌نوبت، قم: انتشارات بیدار، ۱۴۰۱ق.
۱۹۹. خرازی، سیدمحسن، بدایة المعارف الالهیه، ج ۹، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۲ق.
۲۰۰. \_\_\_\_\_، قاعده لطف، ج ۱، قم: کنگره هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
۲۰۱. خراسانی، محمدجعفر، اکلیل المنهج فی تحقیق المطلب، تحقیق سیدجعفر حسینی اشکوری، ج ۱، قم: دارالحدیث، ۱۳۸۳/۱۴۲۵ق.
۲۰۲. خسروپناه، عبدالحسین، «فلسفه معرفت»، چاپ شده در: فلسفه‌های مضاف، تهران: به کوشش عبدالحسین خسروپناه، ج ۱، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۵.
۲۰۳. \_\_\_\_\_، گستره شریعت، ج ۱، تهران: دفتر نشر معارف، ۱۳۸۲.
۲۰۴. \_\_\_\_\_، «گفتمان فلسفه فقه»، فصلنامه قیسات، ش ۳۲.
۲۰۵. خلیفه بابکر الحسن، الاجتهاد بالرأی فی مدرسة الحجاز الفقهیه، قاهره: مكتبة الزهراء، ۱۴۱۸ق/۱۳۷۱.
۲۰۶. خلیل عبدالکریم، الاسلام بین الدولة الدینیة والدولة المدینة، قاهره: سینا للنشر، بی‌تا.
۲۰۷. خمینی، سیدمصطفی، الخیارات، ج ۱، بی‌جا: مؤسسه نشر حضرت امام (ره)، ۱۳ و ۱۴ق.
۲۰۸. \_\_\_\_\_، تحریبات فی الفقه، تحقیق مؤسسه تنظیم و نشر آثار الامام خمینی، ج ۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار الامام خمینی، ۱۳۷۶/۱۴۱۸ق.
۲۰۹. \_\_\_\_\_، ولایة الفقیه، چاپ شده در: ثلاث رسائل، ج ۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار الامام خمینی، ۱۳۷۶/۱۴۱۸ق.
۲۱۰. خواجه طوسی، محمد، اخلاق ناصری، علمیه اسلامیة، ۱۳۷۲/۱۴۱۳ق.
۲۱۱. \_\_\_\_\_، اساس الاقیاس، با حاشیه عبدالله انوار، ج ۱، تهران: وزارت ارشاد، ۱۳۸۰.
۲۱۲. \_\_\_\_\_، تلخیص المحصل، بی‌جا: دارالاضواء، ۱۴۰۵ق/۱۳۶۴.
۲۱۳. خوانساری، سیداحمد، جامع المدارک، تحقیق علی اکبر غفاری، ج ۵، ج ۲، تهران: مكتبة الصدوق، ۱۴۶۴.



۲۱۴. خوانساری، موسی، منیة الطالب (تقریرات درس خارج فقه آیت‌الله نائینی)، ج ۱، ج ۱، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۸ق.
۲۱۵. خوزی، فؤاد اسحاق، الاسلام والحداه، بیروت: دارالساقی، بی تا.
۲۱۶. خویی، سیدابوالقاسم، اجودالتقریرات (تقریرات درس خارج اصول محقق نائینی)، ج ۲، ج ۱، صیدا: مطبعة العرفان، ۱۳۵۲ق/۱۹۳۳م.
۲۱۷. \_\_\_\_\_، مبانی تکملة المنهاج، ج ۱، ج ۱، بیروت: دارالزهراء، بی تا.
۲۱۸. خویی، سیدمحمدتقی، مبانی العروة الوثقی، کتاب النکاح، چاپ بی نوبت، النجف الاشرف: مطبعة الآداب، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م.
۲۱۹. داوید، رنه، نظام‌های حقوقی معاصر، ترجمه حسین صفایی، محمد آشوری و عزت‌الله عراقی، ج ۳، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵.
۲۲۰. \_\_\_\_\_ و کامی ژورفر اسپینوزی، درآمدی بر حقوق تطبیقی و دو نظام بزرگ حقوقی معاصر، ترجمه و تلخیص سیدحسین صفایی، ج ۲، تهران: نشر دادگستر، ۱۳۷۸.
۲۲۱. دمیاطی، ابوبکر، حاشیة اعانة الطالبین، ج ۳، ج ۱، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۸ق.
۲۲۲. دوالیبی، محمد معروف، المدخل الی علم اصول الفقه، سوریه: مطبعة الجامعة، ۱۹۵۵م.
۲۲۳. دوپاکیه، کلود، مقدمه تئوری کلی و فلسفه حقوق، ترجمه علی محمد طباطبایی، ج ۱، تهران: چاپخانه بوذر جمهری، ۱۳۳۳.
۲۲۴. دینوری، عبدالله بن قتیبه، تأویل مختلف الحدیث، چاپ بی نوبت، بیروت: دارالکتب العلمیه، بی تا.
۲۲۵. ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، ج ۸، تحقیق شعبان ارتنوط و دیگران، ج ۱۰، بیروت: مؤسسه الرسالة، ۱۴۱۴ق.
۲۲۶. رازی حنفی، زین‌الدین، مختار الصحاح، بی جا: مؤسسه الحدیثه للکتاب، ۱۳ق.
۲۲۷. رواندی، قطب‌الدین، الدعوات، ج ۱، مدرسه الامام المهدي (ع)، ۱۴۰۷ق.
۲۲۸. ربانی گلپایگانی، علی، تلخیص الاهیات، قم: مؤسسه الامام الصادق (ع)، بی تا.
۲۲۹. رحیمی، فروغ‌السادات (گردآورنده)، «نبوت از دیدگاه امام خمینی»، تبیان، دفتر نشر، ۴۱، ج ۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۸۰.
۲۳۰. \_\_\_\_\_ (گردآورنده)، نبوت از دیدگاه امام خمینی، تبیان موضوعی، ج ۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۰.
۲۳۱. رستمیان، محمدعلی، حاکمیت سیاسی معصومان، ج ۱، قم: دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری، ۱۳۸۱.
۲۳۲. رشیدرضا، محمد، الوحی المحمدی، بی جا: الزهراء للاعلام العربی، ۱۹۳۳ق/۱۳۵۲.
۲۳۳. روحانی، سیدمحمدصادق، المسائل المتخیه، ج ۲، قم: دفتر نشر، ۱۳۷۸/۱۴۲۰ق.
۲۳۴. \_\_\_\_\_، فقه الصادق، ج ۳، قم: مؤسسه دارالکتاب، ۱۴۱۳ق.
۲۳۵. روزدری، علی، تقریرات الشیرازی (تقریرات درس میرزای شیرازی)، تحقیق سیدمحمد بحرالعلوم، قم: مؤسسه آل‌البتیت (ع)، ۱۴۰۹ق.
۲۳۶. زرکشی، محمود، البحر المحیط فی اصول الفقه، ج ۵، تحقیق عبدالستار ابوغزّه، ج ۱، کویت: وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامیة، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۸م.
۲۳۷. زرندی حنفی، محمد، نظم درر السمطین، تحقیق محمدهادی امینی، بی نوبت چاپ، تهران: مکتبه النینوا الحدیثه، بی تا.
۲۳۸. زکی‌الدین، شعبان، اصول الفقه الاسلامی، ج ۱، مصر: دارالتألیف، ۱۹۵۸م.
۲۳۹. زمخشری، محمود، اساس البلاغه، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲/۱۹۵۳ق.

۲۴۰. زین الدین، محمد امین، الاسلام ینابیه، مناہجه، غایاته، ج ۳، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۵/۱۹۸۵م.
۲۴۱. زین، سمیع عاطف، الاسلام نظام، ج ۱، بیروت: دارالکتاب اللبنانی، ۱۴۰۹/۱۹۸۹م.
۲۴۲. ژکس، فلسفه اخلاق (حکمت علمی)، ترجمه سیدابوالقاسم پورحسینی، ج ۲، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۲.
۲۴۳. ساعدی، حسین، المعلى بن خنيس، ج ۱، قم: دارالحديث، ۱۳۸۳/۱۴۲۵ق.
۲۴۴. سبحانی، جعفر، اضواء علی عقائد الشيعة الاماميه، ج ۱، قم: مؤسسه الامام الصادق (ع)، ۱۴۲۱ق.
۲۴۵. \_\_\_\_\_، الاعتصام بالكتاب والسنة دراسة مبسوطه فى مسائل فقهيه مهمه، ج ۱، قم: مؤسسه الامام الصادق (ع)، بی تا.
۲۴۶. \_\_\_\_\_، «التشريع الاسلامي والمسائل المستجدة»، چاپ شده در: مقدمه نهاية الوصول، ج ۴، ج ۱، قم: مؤسسه الامام الصادق (ع) ۱۴۲۸ق.
۲۴۷. \_\_\_\_\_، الموجز فى اصول الفقه، ج ۲، ج ۱، قم: مديرية الحوزه العلمية، ۱۳۷۶/۱۴۱۸ق.
۲۴۸. \_\_\_\_\_، رسالة فى التحسين والتقيح، ج ۱، قم: مؤسسه الامام الصادق (ع)، ۱۴۲۰ق.
۲۴۹. \_\_\_\_\_، زواج المتعه، چاپ شده در: رسائل و مقالات، ج ۱، قم: مؤسسه الامام الصادق (ع)، بی تا.
۲۵۰. \_\_\_\_\_، فروع ابدیت، ج ۲، ج ۱، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶.
۲۵۱. \_\_\_\_\_، «قانونگذاری در اسلام»، چاپ شده در: حکومت در اسلام (مقالات سومین و چهارمین کنفرانس اندیشه اسلامی)، ج ۱، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶.
۲۵۲. \_\_\_\_\_، لب الاثر فى الجبر والقدر (تقریرات درس خارج اصول امام خمینی)، ص ۱۳.
۲۵۳. \_\_\_\_\_، مصادر الفقه الاسلامي و منابعه، ج ۱، قم: مؤسسه الامام الصادق (ع)، ۱۳۸۵/۱۴۲۷ق.
۲۵۴. \_\_\_\_\_، معالم الحكومة الاسلامية، اصفهان: بی نوبت، مکتبه الامام امیرالمؤمنین (ع)، بی تا.
۲۵۵. \_\_\_\_\_، مفاهیم القرآن، ج ۳: معالم النبوت فى القرآن الکریم، ج ۲، بیروت: دارالاضواء، ۱۴۱۳ق / ۱۹۹۱م.
۲۵۶. سبزواری، عبدالاعلی، تهذیب الاصول، ج ۱، بی جا: مکتبه سماحة آية الله سبزواری، ۱۳۷۵/۱۴۱۷ق.
۲۵۷. سبزواری، محمدباقر، ذخیره المعاد، ج ۱، ق ۲، چاپ سنگی مؤسسه آل البيت (ع)، بی تا.
۲۵۸. \_\_\_\_\_، کفایة الاحکام، ج ۱، تحقیق مرتضی واطعی اراکی، ج ۱، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۳ق.
۲۵۹. سبزواری، ملاهادی، شرح المنظومه، ج ۱، بی جا: دارالعلم، بی تا.
۲۶۰. \_\_\_\_\_، شرح الاسماء المعروفة بالجوشن الکبیر، ج ۱ و ج ۲، بی جا: مکتبه بصیرتی، ۱۳ق.
۲۶۱. سرابی تنکابنی، محمد، سفینه النجاه، تحقیق سیدمهدی رجایی، ج ۱، قم: نشر محقق، ۱۴۱۹ق.
۲۶۲. سرخسی، محمد، اصول السرخسی، ج ۲، تحقیق ابوالوفاء الافغانی، ج ۱، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۴ق/۱۹۹۳م.
۲۶۳. \_\_\_\_\_، المبسوط، ج ۱۶، بی نوبت، بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۰۶/۱۹۸۶م.
۲۶۴. سروش، عبدالکریم، بسط تجربه نبوی، ج ۱، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۸.
۲۶۵. \_\_\_\_\_، دین اقلی و اکثری، چاپ شده در: بسط تجربه نبوی، ص ۱۰۶.
۲۶۶. \_\_\_\_\_، ذاتی و عرضی دین، چاپ شده در: بسط تجربه نبوی، ج ۱، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۸.
۲۶۷. \_\_\_\_\_، «فقه در ترازو»، چاپ شده در: اندر باب اجتهاد، به کوشش سعید عدالت نژاد، ج ۱، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۸۲.

٢٤٨. \_\_\_\_\_، قصة ارباب معرفت، بی جا: مؤسسه فرهنگي صراط، ١٣٧٣.
٢٤٩. \_\_\_\_\_، مدارا و مدیریت، ج ١، تهران: مؤسسه فرهنگي صراط، ١٣٧٣.
٢٧٠. سروش محلاتي، محمد، دين و دولت در اندیشه اسلامي، ج ١، قم: مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، ١٣٧٨.
٢٧١. سعدی ابو حبيب، القاموس الفقهي، لغة و اصطلاحاً، بی جا: دارالفکر، ١٤٠٨/١٣٦٦.
٢٧٢. سألر ديلمی، حمزة بن عبدالعزيز، المراسم العلوية في الاحكام النبويه، بی جا: المجمع العالمي لاهل البيت (ع) المعاونة الثقافية، ١٤١٤/١٣٧٢.
٢٧٣. سلام، عاطف، فقيهاً بين السنة والشيعة، ج ١، بيروت: مركز الغدير، ١٤٢٠/٢٠٠٠م.
٢٧٤. سمير عاليه، علم القانون والفقہ الاسلامي، بی جا: بی نا، ١٩٩٦م/١٣٧٥.
٢٧٥. سيادتي سبزواري، حسن، وسيلة الوصول (تقريرات درس خارج اصول آيت الله ابوالحسن اصفهاني)، ج ١، قم: مؤسسة النشر الاسلامي، ١٤١٩ق.
٢٧٦. السيد السابق، محمد، فقه السنه، ج ٢، ج ٣، بيروت: دارالكتاب العربي، ١٣٩٧/١٩٧٧م.
٢٧٧. سيد بن طاووس، علي، الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف، ج ١، قم: خيام، ١٣٩٩ق.
٢٧٨. \_\_\_\_\_، فلاح السائل، قم: دفتر تبليغات اسلامي، بی تا.
٢٧٩. سيوري حلي، فاضل مقداد، اللوامع الالهية في المباحث الكلاميه، تحقيق سيد محمد علي قاضي طباطبائي، ج ١، قم: مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، ١٣٨٠/١٤٢٢ق.
٢٨٠. \_\_\_\_\_، النافع يوم الحشر في شرح باب الحادي عشر، ج ٢، بيروت: دارالاضواء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٧/١٩٩٦م.
٢٨١. \_\_\_\_\_، كنز العرفان، ج ٢، بی جا: مرتضوي، ١٣٦٥.
٢٨٢. \_\_\_\_\_، نضد القواعد الفقهيه، سيدعبدالطيف كوهكمري، قم: مكتبة آيت الله العظمي المرعشي، ١٤٠٣ق.
٢٨٣. السيوطي، جلال الدين، الجامع الصغير، ج ٢، ج ١، بيروت: دارالفکر، ١٤٠١ق.
٢٨٤. شافعي، محمد بن ادریس، اختلاف الحديث، بی جا: دارالکتب العلميه، ١٤٠٤ق.
٢٨٥. شير، سيدعبدالله، الانوار اللامعة في شرح الزيارة الجامعة، ج ١، بيروت: مؤسسة الوفاء، ١٤٠٣/١٩٨٣م.
٢٨٦. \_\_\_\_\_، تفسير الشير، ج ٣، قاهره، ١٣٨٥/١٩٦٦م.
٢٨٧. \_\_\_\_\_، حق اليقين في معرفة اصول الدين، ج ١، صيدا: مطبعة العرفان، ١٣٥٢ق.
٢٨٨. شرييني، محمد، مغني المحتاج، ج ٤، بيروت: دار احياء التراث العربي، ١٣٧٧/١٩٥٨م.
٢٨٩. شرواني، حواشي الشرواني، ج ١، بيروت: دار احياء التراث العربي، بيروت: بی تا.
٢٩٠. شريف رضی، سيدمحمد، نهج البلاغه، تصحيح صبحي صالح، افست ايران، قم: مركز البحوث الاسلاميه، ١٣٩٥ق.
٢٩١. شريف كاشاني، حبيب الله، منتقد المنافع، تحقيق مركز العلوم والثقافة الاسلاميه، ج ١، قم: بوستان كتاب، ١٤٢٦ق.
٢٩٢. شعرائي، ابوالحسن، المدخل الى عذب المنهل، ج ١، قم: المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانيه لميلاد الشيخ الاعظم الانصاري، ١٣٧٣.
٢٩٣. شعرائي، عبدالوهاب، العهود المحمديه، ج ٢، مصر: مؤسسة مصطفى البايي و اولاده، ١٤٩٣/١٩٧٣.
٢٩٤. شكوه فقاھت (يادنامه حضرت آيت الله حاج آقا حسين بروجردي)، ج ١، قم: مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، ١٣٧٩.
٢٩٥. شمس الدين، محمد مهدي، الاجتهاد والتقليد، ج ١، بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ١٤١٩/١٩٩٨م.

٢٩٦. \_\_\_\_\_، الاحتكار في الشريعة الاسلاميه، ج ١، بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ١٩١٠ق/ ١٩٩٠ق.
٢٩٧. \_\_\_\_\_، مجال الاجتهاد ومناطق الفراغ التشريعي، ج ١، بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ١٩٩٩ق/ ١٩١٩ق.
٢٩٨. \_\_\_\_\_، نظام الحكم والادارة في الاسلام، ج ٤، بيروت: المؤسسة الدولية، ١٩١٥ق/ ١٩٩٥م.
٢٩٩. شهابي، محمود، رهبر خرد، ج ٧، تهران: كتابفروشي خيام، ١٣٦٤.
٣٠٠. شهرستاني، محمدعلي، مدخل الى علم الفقه، بي جا: الجامعة العالمية للعلوم الاسلاميه، ١٩١٦ق/ ١٩٩٦م.
٣٠١. شهيد اول، البيان، ج ١، قم: مجمع الذخائر الاسلاميه، بي تا.
٣٠٢. \_\_\_\_\_، القواعد والفوائد، ج ١، تحقيق سيدعبدالهادي حكيم، ج ١، قم: منشورات مكتبة المفيد، بي تا.
٣٠٣. \_\_\_\_\_، «المقالة التكليفية»، اربع رسائل كلاميه، ج ١، قم: بوستان كتاب قم، ١٣٨٠.
٣٠٤. \_\_\_\_\_، ذكرى الشيعة في احكام الشريعة، ج ١، قم: تحقيق و نشر مؤسسة آل البيت (ع) لاحياء التراث، ١٩١٩ق.
٣٠٥. شهيد ثاني، الروضة البهيه، ج ٣، تحقيق سيدمحمد كلانتر، ج ١، بيروت: دارالعالم الاسلامي، بي تا.
٣٠٦. \_\_\_\_\_، تمهيد القواعد، تحقيق، عباس تبريزيان و ديگران، ج ١، قم: مكتب الاعلام الاسلامي، ١٣٧٤/ ١٩١٦ق.
٣٠٧. \_\_\_\_\_، حقائق الايمان، تحقيق سيدمهدي رجايي، قم: كتابخانه آيت الله نجفي، ١٩٠٩ق.
٣٠٨. \_\_\_\_\_، روض الجنان، ج ١، تحقيق مركز الابحاث والدراسات الاسلاميه، ج ١، قم: بوستان كتاب، ١٣٨٠/ ١٩٢٢ق.
٣٠٩. \_\_\_\_\_، مسالك الافهام، ج ٣، ج ١، قم: تحقيق و نشر مؤسسة المعارف الاسلاميه، ١٩١٤ق.
٣١٠. \_\_\_\_\_، منية المرید، تحقيق رضا مختاري، ج ٥، قم: بوستان كتاب، ١٣٨٠/ ١٩٢٢ق.
٣١١. شهيد تبريزي، ميرزا فتاح، هداية الطالب، ج ١، قم: مؤسسه الكتب الاسلاميه، بي تا.
٣١٢. شهيدى، سيدجعفر، قيام حسين (ع)، بي جا: دفتر نشر فرهنگ اسلامي، ١٣٧٧.
٣١٣. شيخ انصاري، مرتضى، كتاب الزكاة، ج ١، قم: كنگره شيخ انصاري، ١٩١٥ق.
٣١٤. \_\_\_\_\_، الفضا والشهادات، ج ٢٢، ج ١، كنگره شيخ انصاري، قم، ١٩١٥ق.
٣١٥. \_\_\_\_\_، المكاسب، ج ٢، تحقيق سيدفضل الله ميرشفيعي خوانساري، ج ٢، قم: مؤسسة الامام المنتظر (عج)، ١٣٨٣/ ١٩٢٥ق.
٣١٦. \_\_\_\_\_، رسائل فقهيه، ج ٢٣، ج ١، قم: كنگره شيخ انصاري، ١٩١٤ق.
٣١٧. \_\_\_\_\_، فرائد الاصول، تحقيق عبدالله نوراني، ج ٢، قم: انتشارات مطبوعات ديني، ١٣٨١.
٣١٨. \_\_\_\_\_، كتاب الصلاة، ج ٢، ج ١، قم: كنگره شيخ انصاري، ١٩٢٠ق.
٣١٩. شيخ بهايي، محمد، الجبل المتين في احكام الدين، ج ١، بيروت: دارالهادي، ١٩٢٠ق/ ٢٠٠٠م.
٣٢٠. \_\_\_\_\_، زبدة الاصول، ج ١، قم: مدرسة وليعصر (ع)، ١٣٨١/ ١٩٢٣ق.
٣٢١. \_\_\_\_\_، مفتاح الفلاح، ج ١، بيروت: مؤسسة الاعلمي، بي تا.
٣٢٢. شيخ صدوق، محمد، الامالي، ج ١، قم: مؤسسة البعثة، ١٩١٧ق.
٣٢٣. \_\_\_\_\_، الخصال، ج ٧، تهران: كتابفروشي اسلاميه بي تا.
٣٢٤. \_\_\_\_\_، المقنع، ج ١، قم: مؤسسه الامام الهادي، ١٩١٥ق.
٣٢٥. \_\_\_\_\_، ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، ج ٤، بيروت: مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، ١٩٨٣ق/ ١٩٠٣م.
٣٢٦. \_\_\_\_\_، علل الشرايع، ج ٢، ج ١، بيروت: مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، ١٩٠٨ق/ ١٩٨٨م.

۳۲۷. \_\_\_\_\_، فضائل الا شهر الثلاثة، تحقیق غلامرضا عرفانیان، ج ۲، بیروت: دارالمحجة البيضاء، ۱۴۱۲ق / ۱۹۹۲م.
۳۲۸. \_\_\_\_\_، من لا يحضره الفقيه، ج ۴، تحقیق علی اکبر غفاری، ج ۲، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
۳۲۹. شیخ طوسی، محمد، العدة فی اصول الفقه، ج ۱، قم: بوستان دفتر تبلیغات، ۱۴۳۲ق / ۱۳۸۹م.
۳۳۰. \_\_\_\_\_، اختیار معرفة الرجال، ج ۱، قاهره؛ لندن: مرکز نشر علامه مصطفوی، ۱۴۳۰ق / ۲۰۰۹م / ۱۳۸۸م.
۳۳۱. \_\_\_\_\_، الاستبصار فیما اختلف من الاخبار، ج ۳، بی جا: دارالکتب الاسلامیه، ۱۹۵۶م.
۳۳۲. \_\_\_\_\_، الاعتقادات، چاپ شده در: الرسائل العشر، ص ۱۰۵.
۳۳۳. \_\_\_\_\_، الامالی، ج ۱، بی جا: دارالثقافه، ۱۴۱۴ق.
۳۳۴. \_\_\_\_\_، الخلاف، ج ۱ ج ۴، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۵ق.
۳۳۵. \_\_\_\_\_، المسوط فی فقه الامامیه، ج ۱، تصحیح و تعلیق سیدمحمدتقی کشفی، ج ۳، تهران: المكتبة المرتضوية لاحیاء الآثار الجعفریه، بی تا.
۳۳۶. \_\_\_\_\_، النهاية و نکتها، ج ۲، قم: جامعه مدرسین قم، ۱۴۱۲ق.
۳۳۷. \_\_\_\_\_، تلخیص الشافی، تحقیق و تعلیق سیدحسین بحر العلوم، ج ۱، قم: انتشارات المحبین، ۱۳۸۲م.
۳۳۸. \_\_\_\_\_، کتاب الغیبه، تحقیق عبدالله طهرانی و علی احمد ناصح، ج ۱، قم: مؤسسة المعارف الاسلامی، ۱۴۱۱ق.
۳۳۹. \_\_\_\_\_، مصباح المجتهد، ج ۱، بیروت: مؤسسة فقه الشیعه، ۱۴۱۱ق / ۱۹۹۱م.
۳۴۰. شیخ مفید، محمد، «الفصول المختاره»، چاپ شده در: سلسله مؤلفات الشیخ المفید، ج ۲، بیروت: دارالمفید، ۱۳۷۲/۱۴۱۴ق.
۳۴۱. \_\_\_\_\_، الاختصاص، تحقیق علی اکبر غفاری، ج ۲، بیروت: دارالمفید، ۱۴۱۴ق / ۱۹۹۳م.
۳۴۲. \_\_\_\_\_، الارشاد، ج ۱، ج ۲، بیروت: دارالمفید، ۱۴۱۴ق / ۱۹۹۳م.
۳۴۳. \_\_\_\_\_، المزار، تحقیق سیدمحمدباقر ابطحی، ج ۲، بیروت: دارالمفید، ۱۴۱۴ق / ۱۹۹۳م.
۳۴۴. \_\_\_\_\_، المقنعه، ج ۴، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ق.
۳۴۵. \_\_\_\_\_، اوائل المقالات، ج ۲، بیروت: دارالمفید، ۱۴۱۴ق.
۳۴۶. \_\_\_\_\_، «تصحیح الاعتقاد»، سلسله مؤلفات الشیخ المفید، ج ۵، بیروت: دارالمفید، ۱۴۱۴ق.
۳۴۷. \_\_\_\_\_، «مختصر التذکره باصول الفقه»، چاپ شده در: سلسله مؤلفات الشیخ المفید، ج ۹.
۳۴۸. شیرازی، ابراهیم، اللمع فی اصول الفقه، ج ۲، بیروت: عالم الکتب، ۱۴۰۶ق.
۳۴۹. شیرازی، سیدمحمد، الفقه، ج ۲، بیروت: دارالعلوم، ۱۴۰۷ق / ۱۹۸۷م.
۳۵۰. \_\_\_\_\_، الفقه (کتاب الحدود و التعزیرات)، ج ۸۷، ج ۳، بیروت: دارالعلوم، ۱۴۰۹ق.
۳۵۱. شیروی، عبدالحسین، حقوق تطبیقی، ج ۱، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها، ۱۳۸۴.
۳۵۲. صادقی رشاد، علی اکبر، فلسفه مضاف، چاپ شده در: فلسفه های مضاف، ج ۱، ص ۴۷-۵۰.
۳۵۳. صافی اصفهانی، حسن، الهدایة فی الاصول (تقریرات درس خارج اصول آیت الله خویی)، ج ۱، قم: مؤسسة صاحب الامر (عج)، ۱۴۱۷ق.
۳۵۴. صافی، لطف الله، مجموعه الرسائل، ج ۱، قم: مؤسسة الامام المهدي، بی تا.
۳۵۵. صالحی شامی، محمد، سبیل الهدی و الرشاد فی سیره خیر العباد، تحقیق عادل احمد عبدالموجود علی محمد معوض، ج ۱، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۴ق / ۱۹۹۳م.
۳۵۶. صدر، سیدحسین، نهاية الدراية فی شرح الوجيزة، بی جا: تحقیق ماجد الغریاوی، بی نوبت، نشر المشعر، بی تا.

۳۵۷. صدر، سیدمحمدباقر، اقتصادنا، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.
۳۵۸. \_\_\_\_\_، الاسلام يقود الحياه، بی جا: مركز الابحاث والدراسات التخصصية للشهيد صدر، ۱۴۲۱ق.
۳۵۹. \_\_\_\_\_، الفتاوى الواضحه، نجف اشرف: مطبعة الآداب، ۱۳۹۶ق.
۳۶۰. \_\_\_\_\_، المعالم الجديده، ج ۲، تهران: مكتبة النجاح، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م.
۳۶۱. \_\_\_\_\_، بحوث في شرح العروة الوثقى، ج ۱، ج ۱، نجف اشرف: مطبعة الآداب، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م.
۳۶۲. \_\_\_\_\_، دروس في علم الاصول، الحلقة الثانية، ج ۲، بيروت: دارالكتاب اللبناني، ۱۴۰۶ق/۱۹۷۸م.
۳۶۳. \_\_\_\_\_، سنت های تاریخ در قرآن، ترجمه سیدجمال موسوی، انتشارات روزبه، تهران: بی تا.
۳۶۴. الصغیر، محمدحسین، فقه الحضارة في ضوء فتاوى سماحة آیت الله العظمی سید علی حسینی سیستانی، بیروت: بی نوبت چاپ، دارالمؤرخ العربی، بی تا.
۳۶۵. صفار، محمد، بصائر الدرجات، تهران: بی نوبت چاپ، اعلمی، ۱۳۶۲.
۳۶۶. صفری، نعمت الله، نقش تقيه در استنباط، ج ۱، قم: بوستان کتاب قم، ۱۳۸۱.
۳۶۷. صنعانی، عبدالرزاق، المصنف، تحقیق حبیب الرحمن الاعظمی، چاپ بی نوبت، بی جا: منشورات المجلس العلمی، بی تا.
۳۶۸. ضیائی فر، سعید، «اهداف احکام فقهی با تأکید بر دیدگاه شهید اول»، مجموعه مقالات کنگره بین المللی شهیدین، ش ۵ (فقه و اصول)، ج ۱، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۸.
۳۶۹. \_\_\_\_\_، «اهداف علم فقه؛ دنیوی و اخروی بودن علم فقه»، فصلنامه کاوشی نو در فقه اسلامی، ش ۵۷، س ۱۵، ش ۳، پاییز ۱۳۸۷.
۳۷۰. \_\_\_\_\_، «بررسی اجمالی رویکرد حکومتی به فقه و اجتهاد»، چاپ شده در: درآمدی بر رویکرد حکومتی به فقه، ج ۱، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۱.
۳۷۱. \_\_\_\_\_، تأثیر اخلاق در اجتهاد، ج ۱، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۸.
۳۷۲. \_\_\_\_\_، «تأثیر اندیشه های کلامی بر علم اصول با تأکید بر دیدگاه های آخوند خراسانی»، چاپ شده در: مجموعه مقالات کنگره بزرگداشت آخوند خراسانی، ج ۱، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۰.
۳۷۳. \_\_\_\_\_، جایگاه مبانی کلامی در اجتهاد، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
۳۷۴. \_\_\_\_\_، «رویکرد حکومتی در فقه»، فصلنامه علمی ترویجی علوم سیاسی، س ۱۴، ش ۵۳، بهار ۱۳۹۰.
۳۷۵. \_\_\_\_\_، سیری در متون اسلامی، ج ۱، تهران: نهاد نمایندگی مقام رهبری در دانشگاه ها، ۱۳۷۸.
۳۷۶. \_\_\_\_\_، «فلسفه علم اصول و سیری در الراء»، فصلنامه پژوهش و حوزه، ش ۲۷ و ۲۸، ص ۳۱۸.
۳۷۷. \_\_\_\_\_، «فلسفه علم فقه»، فصلنامه نقد و نظر، ش ۴۷ و ۴۸.
۳۷۸. \_\_\_\_\_، «گامی در شناخت مکتب های فقهی»، پیش درآمدی بر مکتب شناسی فقهی، ج ۱، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۵.
۳۷۹. \_\_\_\_\_، «مبانی اختیارات نظام اسلامی در زمینه جلوگیری از بدحجابی»، حجاب، مسئولیت ها و اختیارات دولت اسلامی، ج ۱، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۷.
۳۸۰. \_\_\_\_\_، مبانی کلامی فقه شیعه، پایان نامه کارشناسی ارشد دانشگاه قم، تابستان ۱۳۷۶.
۳۸۱. \_\_\_\_\_، مکتب فقهی امام خمینی (ره)، ج ۱، تهران: مؤسسه چاپ و نشر عروج، ۱۳۹۰.
۳۸۲. \_\_\_\_\_، «قلمرو دین و ضوابط علوم دینی»، فصلنامه فلسفی-کلامی، س ۱۰، ش ۱، تابستان ۱۳۸۷، شماره پیاپی ۳۷.
۳۸۳. طالقانی، نظرعلی، کاشف الاسرار، ج ۱، تحقیق محمد طیب، ج ۱، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۳.
۳۸۴. \_\_\_\_\_، مناط الاحکام، بی جا، بی تا.

۳۸۵. طاهری خرم‌آبادی، سیدحسن، ولایت و رهبری در اسلام، ج ۱، قم: نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۹.
۳۸۶. طباطبایی بروجردی، سیدحسین، جامع احادیث الشیعه، ج ۱۲، به اهتمام اسماعیل معزی ملابری، ج ۱، قم: چاپخانه علمیه، ۱۳۹۹ق.
۳۸۷. طباطبایی حکیم، سیدعبدالصاحب، منتقى الاصول (تقریرات درس خارج اصول آیت‌الله سیدمحمد روحانی)، ج ۲، ج ۲، قم: الهادی، ۱۴۱۶ق.
۳۸۸. طباطبایی حکیم، سیدمحسن، حقائق الاصول، ج ۱، ج ۵، قم: مکتبه بصیرتی، ۱۴۰۸ق.
۳۸۹. \_\_\_\_\_، مستمسک العروة الوثقی، ج ۷، ج ۳، نجف اشرف: مطبعة الآداب، ۱۳۸۹ق/۱۹۷۰م.
۳۹۰. طباطبایی حکیم، سیدمحمدسعید، المحکم فی اصول الفقه، ج ۱، قم: مؤسسة المنار، ۱۴۱۴ق/۱۹۹۴م.
۳۹۱. \_\_\_\_\_، مصباح المنهاج، الطهارة، ج ۱، ج ۱، بیروت: مؤسسة المنار، ۱۴۱۷ق/۱۹۹۶م.
۳۹۲. طباطبایی، سیدعلی، ریاض المسائل فی بیان الاحکام بالدلائل، ج ۴، بیروت: دارالهادی، ۱۳۷۱ق.
۳۹۳. طباطبایی، سیدمحمدرضا، تنقیح الاصول (تقریرات درس خارج اصول محقق عراقی)، ج ۱، نجف: المطبعة الحیدریه، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م.
۳۹۴. طباطبایی قمی، سیدتقی، آراؤنا فی الاصول، ج ۳، ج ۱، قم: انتشارات محلّاتی، ۱۳۷۱.
۳۹۵. طباطبایی نژاد، سید محمود، موسوعة الامام علی بن ابی‌طالب (ع)، ج ۲، قم: دارالحديث، ۱۴۲۵ق.
۳۹۶. طباطبایی یزدی، سیدمحمدکاظم، حاشیة المکاسب، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، بی‌تا.
۳۹۷. طبرانی، سلیمان، کتاب الدعاء، تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا، ج ۱، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۳ق.
۳۹۸. طبرسی، حسن بن فضل، اعلام الوری باعلام الهدی، ج ۱، قم: مؤسسة آل‌البیّت (ع) لاحیاء التراث، ۱۴۱۷ق.
۳۹۹. \_\_\_\_\_، جوامع الجامع، ج ۲، ج ۱، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۲۰ق.
۴۰۰. طبرسی، علی، مشکاة الانوار، تحقیق مهدی هوشمند، ج ۱، قم: دارالحديث، ۱۴۱۸ق.
۴۰۱. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، چاپ بی‌نوبت، بی‌جا: مطبعة العرفان صیدا، ۱۳۵۴ق/۱۹۳۵م.
۴۰۲. طیبسی، نجم‌الدین، دراسات فقهیه فی مسائل خلافیه، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰.
۴۰۳. طرابلسی، عبدالعزیز بن براج، المهذب، ج ۱، قم: بی‌نوبت، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۰۶ق.
۴۰۴. طلوعی، محمود، فرهنگ جامع سیاسی، ج ۱، تهران: نشر علم، ۱۳۷۲.
۴۰۵. طیب‌السی، سلیمان، مسند ابی داود طیب‌السی، چاپ بی‌نوبت، بیروت: دارالمعرفه، بی‌تا.
۴۰۶. عابدی شاهرودی، علی، «فلسفه فقه در نظرخواهی از دانشوران»، فصلنامه نقد و نظر، ش ۱۲، ص ۷۸.
۴۰۷. \_\_\_\_\_، گفتگوهای فلسفه فقه، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷.
۴۰۸. عاملی، حسن، معالم‌الدین، ج ۱۱، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ق.
۴۰۹. \_\_\_\_\_، منتقى الجمال، ج ۲، ج ۱، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۳۶۴/۱۴۰۶ق.
۴۱۰. عاملی، سیدمحمدجواد، مفتاح الکرامه، ج ۵، تحقیق محمدباقر خالصی، ج ۱، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۹ق.
۴۱۱. عاملی، سیدمحمد، مدارک الاحکام، ج ۱، قم: مؤسسه آل‌البیّت (ع)، ۱۴۱۰ق.
۴۱۲. \_\_\_\_\_، نهاية المرام، تحقیق و تصحیح مجتبی عراقی، علی‌پناه اشتهاردی و حسین یزدی، ج ۱، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۳ق.
۴۱۳. عبدالباقی، محمد فوآد، المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم، قاهره: دارالکتب المصریه، ۱۳۶۴ق.
۴۱۴. عبدالحمید ابوالحمد، مبانی سیاست، ج ۸، تهران: انتشارات توس، ۱۳۸۰.
۴۱۵. عبدالرازق، علی، الاسلام و اصول الحکم، قاهره: الهيئة العصرية العامة للكتاب، بی‌تا.
۴۱۶. عبدالکریم، خلیل، الجذور التاريخية للشريعة الاسلامیه، ج ۱، بیروت: مؤسسة الانتشار العربی، ۱۹۹۷م.

۴۱۷. عدنان قطیفی، سیدمنیرالسید، الرافد فی علم الاصول (تقریرات درس خارج اصول آیت الله سیستانی)، ج ۱،  
چ ۱، بیروت: دارالمؤرخ العربی، ۱۴۱۴/ق ۱۹۹۴م.
۴۱۸. عراقی، مجتبی، اهمیت الحدیث عند الشیعه، ج ۱، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۱ق.
۴۱۹. عروسی حویزی، محمد جمعه، نور الثقلین، ج ۳، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، ج ۴، قم: مؤسسه  
اسماعیلیان، ۱۳۷۰/۱۴۱۲ق.
۴۲۰. عسقلانی، ابن حجر، فتح الباری، ج ۲، بیروت: دارالمعرفه، بی تا.
۴۲۱. عسگری، سیدمرتضی، معالم المدرستین، ج ۲، ج ۵، بی جا: مجمع العلمی الاسلامی، ۱۴۱۴/ق ۱۹۹۳م.
۴۲۲. عطاردی، عزیزالله، مسند الامام الرضا(ع)، مشهد: المؤتمر العالمی لامام الرضا(ع)، ۱۴۰۶ق.
۴۲۳. علامه حلی، حسن، تذکره الفقها، ج ۱، قم: مؤسسه آل البیت(ع)، ۱۴۱۴ق.
۴۲۴. \_\_\_\_\_، تهذیب الوصول، تحقیق محمدباقر ناصری، ج ۱، قم: ذوی القربی، ۲۰۰۵م.
۴۲۵. \_\_\_\_\_، اللغین فی امامة امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب(ع)، ج ۱، کویت: مکتبه اللغین، ۱۴۰۵ق/  
۱۹۸۵م.
۴۲۶. \_\_\_\_\_، القواعد الجلیه فی شرح الرسالة الشمسیه، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۷۰/ق ۱۴۱۲.
۴۲۷. \_\_\_\_\_، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، تحقیق محمد نجفی زنجانی، ج ۲، قم: انتشارات الشریف  
الرضی - انتشارات بیدار، ۱۳۶۳.
۴۲۸. \_\_\_\_\_، تبصرة المتعلمین، تحقیق سیداحمد حسینی و هادی یوسفی، ج ۱، تهران: انتشارات فقهی،  
۱۳۶۸.
۴۲۹. \_\_\_\_\_، تحریر الاحکام، ج ۱، تحقیق ابراهیم بهادری، ج ۱، قم: مؤسسه الامام الصادق(ع)، ۱۴۲۰ق.
۴۳۰. \_\_\_\_\_، کشف المراد، تحقیق سیدابراهیم موسوی زنجانی، ج ۱، بیروت: مؤسسه الاعلمی، ۱۳۹۹ق/  
۱۹۷۹م.
۴۳۱. \_\_\_\_\_، مبادئ الوصول الی علم الاصول، تحلیق عبدالحسین محمدعلی بقال، ج ۲، طهران: المطبعة  
العلمیة، ۱۴۰۴/ق ۱۹۸۴م.
۴۳۲. \_\_\_\_\_، مختلف الشیعه، ج ۱، ج ۱، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۵ق.
۴۳۳. \_\_\_\_\_، منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، ج ۱، تحقیق قسم الفقه فی مجمع البحوث اسلامیه، ج ۱،  
مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۲ق.
۴۳۴. \_\_\_\_\_، نهاية الاحکام، ج ۲، بی جا: اسماعیلیان، ۱۴۱۰ق.
۴۳۵. \_\_\_\_\_، نهاية الوصول، ج ۱، تحقیق ابراهیم بهادری، قم: مؤسسه الامام الصادق(ع)، ۱۴۲۵ق.
۴۳۶. علامه طباطبائی، سیدمحمدحسین، اسلام شناسی (به کوشش سیدهادی خسروشاهی)، چاپ شده در:  
بررسی های اسلامی، ج ۲، بی جا: مرکز بحوث الاسلامیه، هجرت، ۱۳۹۸ق.
۴۳۷. \_\_\_\_\_، المیزان، ج ۹، ج ۱، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، بی تا.
۴۳۸. \_\_\_\_\_، بررسی های اسلامی، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، ج ۲، قم: مؤسسه بوستان کتاب،  
۱۳۸۸.
۴۳۹. \_\_\_\_\_، حاشیة الکفایه، ج ۲، ج ۱، بی جا: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی، بی تا.
۴۴۰. \_\_\_\_\_، مسئله ولایت و زعامت، چاپ شده در: بررسی اسلامی، ج ۱، ص ۱۷۶.
۴۴۱. \_\_\_\_\_، نهاية الحکمه، ج ۱، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۲/۱۴۰۴ق.
۴۴۲. \_\_\_\_\_، مفاتیح الاصول، بی جا: مؤسسه آل البیت(ع) لاحیاء التراث، ۱۳ق.
۴۴۳. علم الهدی، سیدعلی، الانتصار، ج ۱، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۵ق.
۴۴۴. \_\_\_\_\_، الانتصار، سیدمحمدرضا موسوی خراسان، نجف: المطبعة الحیدریه، ۱۳۹۱/ق ۱۹۷۱م.



۴۴۵. \_\_\_\_\_، الانتصار، قم: محمد علی شیرازی، ۱۳۱۵.
۴۴۶. \_\_\_\_\_، «الحدود والحقایق»، رسائل الشریف المرتضی، المجموعة الثانية، ج ۱، قم: دارالقرآن الکریم، ۱۴۰۵ق.
۴۴۷. \_\_\_\_\_، الذخيرة فی علم الکلام، تحقیق سیداحمد حسینی، ج ۱، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۱ق.
۴۴۸. \_\_\_\_\_، الذريعة الى اصول الشريعة، ج ۱، تصحیح ابوالقاسم گرجی، ج ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.
۴۴۹. \_\_\_\_\_، جوابات المسائل التبیانیات، چاپ شده در: رسائل الشریف المرتضی، المجموعة الاولى، ص ۱۱، ۱۷ و ۲۰۵؛ مسئله فی الاجماع، چاپ شده در: رسائل الشریف المرتضی، المجموعه الاولى، ص ۲۰۱.
۴۵۰. \_\_\_\_\_، «رسالة مناظرة الخصوم»، چاپ شده در: رسائل الشریف المرتضی، المجموعة الثالثة، تصحیح سیداحمد حسینی، ج ۱، قم: دارالقرآن الکریم، ۱۴۰۵ق.
۴۵۱. \_\_\_\_\_، «رسالة مناظرة الخصوم»، رسائل الشریف المرتضی، المجموعة الثالثة، تصحیح سیداحمد حسینی، ج ۱، قم: دارالقرآن الکریم، ۱۴۰۵ق.
۴۵۲. \_\_\_\_\_، «مسئلة فی ابطال العمل باخبار الأحاد»، چاپ شده در: رسائل الشریف المرتضی، المجموعة الثالثة، تحقیق سیدمهدي رجائي، ج ۱، قم: دارالقرآن الکریم، ۱۴۰۵ق.
۴۵۳. علی اکبریان، حسنعلی، قاعده عدالت در فقه امامیه، ج ۱، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۶.
۴۵۴. علی بابایی، غلامرضا، فرهنگ علوم سیاسی، ج ۲، تهران: شرکت نشر و پخش ویس، ۱۳۶۹.
۴۵۵. علی، جواد، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، بی جا: دارالعلم للملایین - مکتبه النهضة، ۱۹۷۶م.
۴۵۶. علی دوست، ابوالقاسم، «فلسفه فقه»، فلسفه های مضاف، ج ۲، به کوشش عبدالحسین خسرویانه، ج ۱، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۵.
۴۵۷. عمید، حسن، فرهنگ عمید، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۳.
۴۵۸. عمید زنجانی، عباسعلی، «احکام و منابع فقهی و تحولات زمانی و مکانی»، مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی (نقش زمان و مکان در اجتهاد)، ج ۱۴، مجموعه مصاحبه ها، ج ۱، بی جا: مؤسسة تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۷۴، ص ۲۲۰.
۴۵۹. \_\_\_\_\_، فقه سیاسی، ج ۲، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۸.
۴۶۰. \_\_\_\_\_، مبانی اندیشه سیاسی، بی جا: مؤسسه فرهنگی اندیشه، ۱۳۷۵.
۴۶۱. \_\_\_\_\_، «نقش زمان و مکان در فرایند اجتهاد در نظرخواهی از دانشوران (اقتراح)»، فصلنامه نقد و نظر، س ۲، ش ۵، زمستان ۱۳۷۴.
۴۶۲. \_\_\_\_\_، نظام سیاسی اسلام (گفتگو)، مجله حکومت اسلامی، س ۱، ش ۱، پاییز ۱۳۷۵، ص ۱۷.
۴۶۳. عنایت، حمید، سیری در اندیشه سیاسی عرب، ج ۱، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۰.
۴۶۴. عینی، محمود، عمدة القاری، ج ۱ و ۱۴، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۴۶۵. غروی تبریزی، علی، التفتیح فی شرح العروة الوثقی (تقریرات درس آیت الله خویی)، ج ۱، ج ۲، قم: مؤسسة آل البيت (ع)، بی تا.
۴۶۶. غزالی، محمد، احیاء علوم الدین، ج ۱، ج ۱، بیروت: دارالنجیل، بی تا.
۴۶۷. \_\_\_\_\_، المستصفی، تصحیح محمد عبدالسلام عیدالشافی، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق / ۱۹۹۶م.
۴۶۸. \_\_\_\_\_، بدایة الهدایه، تحقیق، محمد حنّار، ج ۸، بیروت: دارالبشائر الاسلامیه، ۱۴۱۷ق / ۱۹۹۶م.
۴۶۹. \_\_\_\_\_، جواهر القرآن، ج ۳، بیروت: دارالآفاق الجدیده، ۱۹۸۷ق.

۴۷۰. غضائری واسطی بغدادی، احمد، رجال ابن غضائری، تحقیق محمدرضا جلالی، ج ۱، قم: دارالحدیث، ۱۳۸۰/۴۲۲.ق.
۴۷۱. فارسی، علی، صحیح ابن جان، تحقیق شعیب الأرنبوط، ج ۲، بی جا: مؤسسه الرساله، ۱۴۱۴/ق ۱۹۹۳.م.
۴۷۲. فاضل تونی، الوافیة فی الاصول، تحقیق محمدحسین رضوی کشمیری، قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۴۱۲.ق.
۴۷۳. فاضل لنکرانی، محمدجواد، القواعد الفقہیہ، ج ۱، قم: بی نا، ۴۱۶.ق.
۴۷۴. \_\_\_\_\_، موسوعة احکام الاطفال وادلتها، ج ۲، ج ۱، قم: مرکز فقهی الاثمه الاطهار(ع)، ۴۲۶.ق.
۴۷۵. \_\_\_\_\_، معتمد الاصول (تقریرات درس خارج اصول امام خمینی)، ج ۱، ج ۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸/۴۲۰.ق.
۴۷۶. فاضل هندی، محمد، کشف اللثام عن قواعد الاحکام، ج ۵، قم: جامعه مدرسین، ۴۱۶.ق.
۴۷۷. فتال نیشابوری، محمد، روضة الواعظین، تحقیق سیدمحمد مهدی خراسان، قم: منشورات الشریف الرضی، بی نا.
۴۷۸. فتح الله، احمد، معجم الفاظ الفقه الجعفری، ج ۱، مؤلف، الدمام، ۴۱۵.ق.
۴۷۹. فتح الله، محمد، معجم الفاظ الفقه الجعفری، ج ۱، الدمام: نشر مؤلف، ۴۰۵.ق.
۴۸۰. فخار طوسی، محمدجواد، «جایگاه مصلحت در اندیشه امام خمینی»، مجله حضور، ش ۳۰.
۴۸۱. فخرالمحققین، محمد، ایضاح الفوائد فی شرح اشکالات القواعد، ج ۱، ج ۲، بی جا: بنیاد کوشانپور و مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۶۳.
۴۸۲. فخر رازی، محمد، التفسیر الکبیر، ج ۸، ج ۱، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۴۱۱.ق.
۴۸۳. \_\_\_\_\_، المحصول فی علم اصول الفقه، ج ۶، تحقیق، طه جابر فیاض العلوانی، ج ۲، بیروت: موسسه الرساله، ۱۹۹۲/ق ۴۱۲.م.
۴۸۴. فراهیدی، خلیل بن احمد، ترتیب کتاب العین، ج ۳، تحقیق مهدی مخزومی و دیگران، ج ۱، بی جا: اسوه، ۴۱۴.ق.
۴۸۵. فضلی، عبدالهادی، دروس فی اصول فقه الامامیه، ج ۱، الامام: تحقیق و نشر مؤسسه ام القری، ۴۲۰.ق.
۴۸۶. فنایی، ابوالقاسم، اخلاق دین شناسی (پژوهشی در مبانی معرفتی و اخلاقی فقه)، ج ۱، تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۹.
۴۸۷. \_\_\_\_\_، دین در ترازوی اخلاق، ج ۱، بی جا: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۴.
۴۸۸. فیاض، محمد اسحاق، احکام البنوك و الاسهم والسندات و لاسواق المالیه (البورسه)، بی نوبت چاپ، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۹.
۴۸۹. \_\_\_\_\_، الاراضی، ج ۱، بی جا: نشر مؤلف، ۱۹۸۱.م.
۴۹۰. \_\_\_\_\_، تعالیق مبسوطه علی العروة الوثقی، کتاب الطهاره، ج ۲، بی جا: انتشارات محللاتی، بی نا.
۴۹۱. \_\_\_\_\_، محاضرات فی اصول الفقه (تقریرات درس خارج اصول آیت الله خوئی)، ج ۴، ج ۱، نجف: بی نا، ۱۳۸۵.ق.
۴۹۲. فیروزآبادی، سیدمرتضی، عنایة الاصول فی شرح کفایة الاصول، ج ۶، ج ۱، قم: منشورات فیروزآبادی، ۴۰۰.ق.
۴۹۳. فیض کاشانی، محمدمحسن، الاصول الاصلیة، تحقیق میرجلال الدین حسینی ارموی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۹/۱۳۹۰.ق.
۴۹۴. \_\_\_\_\_، التفسیر الاصفی، محمدحسین درایتی و محمدرضا نعمتی، ج ۱، قم: مرکز النشر التابع مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۷۸/۴۲۰.ق.
۴۹۵. \_\_\_\_\_، النخبة، تحقیق مهدی انصاری قمی، ج ۲، قم: مرکز الطباعة والنشر لمنظمة الاعلام الاسلامی، ۴۱۸.ق.

۴۹۶. \_\_\_\_\_، سفینه النجاه، بی جا: بی نا، بی تا.
۴۹۷. \_\_\_\_\_، مفاتیح الشرایع، ج ۱، تحقیق سید مهدی رجایی، ج ۱، قم: مجمع الذخائر الاسلامیه، ۱۴۰۱ق.
۴۹۸. فیومی، احمد، المصباح المنیر، ج ۱، قم: دارالهجرة، ۴۰۵ق.
۴۹۹. قدسی، احمد، انوار الاصول (تقریرات درس خارج اصول آیت الله مکارم شیرازی)، ج ۲، ج ۱، قم: نسل جوان، ۴۱۶ق.
۵۰۰. قرافی، احمد، الفروق، تصحیح خلیل منصور، ج ۱، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۴۱۸ق/۱۹۹۸م.
۵۰۱. قزوینی، سیدعلاء، زواج المتعة فی کتب اهل السنه، ج ۱، بی جا: نشر مؤلف، ۴۱۵ق.
۵۰۲. قزوینی، عمر، الشمسیه، چاپ شده در: شرح الشمسیه، بی جا: بی نا، بی تا.
۵۰۳. قطب الدین رازی، محمد بن محمد، شرح الشمسیه، بی جا: کتابفروشی علمیه اسلامی، ۱۳ق.
۵۰۴. قطب الدین راوندی، الدعوات، ج ۱، قم: مدرسه الامام المهدی (ع)، ۴۰۷ق.
۵۰۵. قلجی، محمد رواس، معجم لغة الفقهاء، ج ۱، بیروت: دارالنفائس، بی تا.
۵۰۶. قمی، ابوالقاسم، جامع الشتات، ج ۴، تصحیح مرتضی رضوی، ج ۱، تهران: سازمان انتشارات کیهان، ۱۳۷۵.
۵۰۷. \_\_\_\_\_، غنائم الايام، تحقیق عباس تبریزیان، ج ۱، قم: مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی، ۴۲۰/۱۳۷۸ق.
۵۰۸. \_\_\_\_\_، قوانین الاصول (محتی)، طهران: المکتبه العلمیه الاسلامیه، ۱۳۰۳ق.
۵۰۹. \_\_\_\_\_، مناهج الاحکام، ج ۱، ج ۱، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۴۲۰ق.
۵۱۰. قمی، عباس، الانوار البهیة فی تواریخ الحجج الالهیه، ج ۱، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۴۱۷ق.
۵۱۱. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، ج ۲، ج ۳، قم: مؤسسه دارالکتاب، ۴۰۴ق.
۵۱۲. قمی، علی بن بابویه، الامامة والتبصره، ج ۱، قم: مدرسه الامام المهدی (عج)، ۱۳۶۳/۴۰۴ق.
۵۱۳. قمی، علی، جامع الخلاف والوفاق، تحقیق حسین حسینی بیرجندی، ج ۱، زمینه سازان ظهور امام عصر (ع)، بی تا.
۵۱۴. قمی، محمد، مائة منقبة من مناقب امیرالمؤمنین (ع)، تحقیق محمدباقر موحد ابطحی، ج ۱، قم: مدرسه الامام المهدی (ع)، ۴۰۷ق.
۵۱۵. قندوزی، سلیمان بن اسماعیل، ینابیع الموده، ج ۱، بی جا: بی نا، بی تا.
۵۱۶. قولویه قمی، جعفر بن محمد، کامل الزیارات، تحقیق جواد قیومی، ج ۱، بی جا: مؤسسه نشر الفقاهه، ۴۱۷ق.
۵۱۷. قهبایی، عنایت الله، مجمع الرجال، ج ۶، تصحیح سیدضیاء الدین اصفهانی، ج ۲، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۶۴.
۵۱۸. قیصری رومی، محمد داوود، شرح فصوص الحکم، ج ۱، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
۵۱۹. کاتوزیان، ناصر، تأثیر اخلاق در اجتهاد (گفتگو)، به کوشش سعید ضیائی فر، ج ۱، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۸.
۵۲۰. \_\_\_\_\_، فلسفه حقوق، ج ۴، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۵.
۵۲۱. \_\_\_\_\_، گفتگوهای فلسفه فقه، ج ۱، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷.
۵۲۲. \_\_\_\_\_، مقدمه علم حقوق، ج ۵۸، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۶.
۵۲۳. کاشانی، علاء الدین، بدائع الصنائع فی ترتیب الشرایع، ج ۷، ج ۱، پاکستان: المکتبه الحبیبه، بی تا.
۵۲۴. کاشف الغطاء، جعفر، کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء، ج ۱، تحقیق عباس تبریزیان، محمدرضا ذاکری، عبدالحلیم حلی، ج ۱، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۴۲۲/۱۳۸۰ق.
۵۲۵. کاظمی، محمدعلی، فوائد الاصول (تقریرات درس خارج اصول محقق نایینی)، ج ۱، تحقیق رحمت الله رحمتی اراکی، ج ۱، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۴۰۹ق.

۵۲۶. \_\_\_\_\_، کتاب الصلاة (تقریرات درس خارج فقه آیت الله نایینی) ج ۲، چ ۱، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۱ق.
۵۲۷. الکتانی، عبدالحی، نظام الحکومة النبویة المسمى بالتراتب الاداریه، ج ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۵۲۸. کدیور، محسن، کدام دین کدام آزادی، چاپ شده در: رابطه دین و آزادی، گردآورنده امیررضا ستوده، ج ۱، تهران: مؤسسه نشر و تحقیقات ذکر، ۱۳۷۸.
۵۲۹. کرکی عاملی، حسین، هدایة الابوار، تحقیق رؤوفت حجال الدیج، بی جا: بی تا، ۱۹۷۷م.
۵۳۰. کریمی جهرمی، علی، الدر المنضود فی احکام الحدود (تقریرات درس خارج فقه آیت الله گلپایگانی)، ج ۱، قم: دارالقرآن الکریم، ۱۴۱۲ق.
۵۳۱. \_\_\_\_\_، نتایج الافکار (تقریرات درس خارج فقه آیت الله گلپایگانی)، ج ۱، چ ۱، قم: دارالقرآن الکریم، ۱۴۱۳ق.
۵۳۲. کلاتری، ابوالقاسم، مطاح الانظار (تقریرات درس خارج اصول شیخ انصاری)، ج ۱، قم: مؤسسه آل البيت (ع) ۱۴۰۴ق.
۵۳۳. کلباسی، ابوالهدی، سماء المقال فی علم الرجال، ج ۱، قم: مدرسه ولیعصر (ع)، ۱۴۱۹ق.
۵۳۴. کورانی عاملی، علی، معجم احادیث المهدي (عج)، ج ۱، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۱ق.
۵۳۵. کوفی، محمد، مناقب الامام امیرالمؤمنین (ع)، تحقیق محمدباقر محمودی، ج ۱، قم: مجمع احیاء الثقافه الاسلامیه، ۱۴۱۲ق.
۵۳۶. گرجی، ابوالقاسم، مقالات حقوقی، ج ۲، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۵ق.
۵۳۷. گلپایگانی، سیدمحمدرضا، مناسک حج، ج ۲، قم: دارالقرآن الکریم، ۱۴۱۳ق.
۵۳۸. گلریز، حسن، فرهنگ توصیفی لغات و اصطلاحات اقتصادی، تهران: بانک مرکزی ایران، ۱۳۶۸.
۵۳۹. لاریجانی، صادق، «چستی فلسفه علم اصول و چشم انداز آن»، جایگاه شناسی علم اصول، ج ۲، به کوشش سیدحمیدرضا حسینی و مهدی علی پور، ج ۱، قم: انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۸۵.
۵۴۰. \_\_\_\_\_، «فلسفه فقه در نظرخواهی از دانشوران»، مجله نقد و نظر، ش ۱۲، س ۳، ش ۴، پاییز ۱۳۷۶.
۵۴۱. \_\_\_\_\_، گفتگوهای فلسفه فقه، ج ۱، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.
۵۴۲. \_\_\_\_\_، «نشست ساختارشناسی فلسفه فقه»، فصلنامه پژوهش و حوزه، ش ۲۷ و ۲۸.
۵۴۳. لاهیجی، عبدالرزاق، سرمایه ایمان، تصحیح صادق لاریجانی، ج ۱، تهران: الزهراء، ۱۳۷۲.
۵۴۴. لويس معلوف، المنجد، ج ۲۸.
۵۴۵. لینی واسطی، علی، عیون الحکم والمواعظ، تحقیق سیدحسین حسینی بیرجندی، ج ۱، قم: مؤسسه دارالحدیث، ۱۳۷۶.
۵۴۶. مازندرانی، ملامحمدصالح، شرح اصول الکافی، ج ۳، ۵ و ۱۰، تحقیق سیدعلی عاشور، ج ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ق/۲۰۰۰م.
۵۴۷. مالک ابن انس، موطأ، ج ۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۵م/۱۳۶۴.
۵۴۸. مامقانی، عبدالله، تنقیح المقال فی علم الرجال، ج ۱، بی جا: مؤسسه آل البيت (ع) لاحیاء التراث، ۱۳ و ۱۴ق.
۵۴۹. مبارکفوزی، تحفة الاحوذی بشرح جامع الترمذی، ج ۴، بی جا: مطبعة المدنی، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م.
۵۵۰. مبلغی، احمد، «پیش درآمدی بر فلسفه فقه»، فصلنامه کاوشی نو در فقه اسلامی، ش ۵۹ و ۶۰، س ۱۶، ش ۱ و ۲، بهار و تابستان ۱۳۸۸.
۵۵۱. مجتهد شبستری، محمد، ایمان و آزادی، ج ۱، تهران: طرح نو، ۱۳۷۶.
۵۵۲. \_\_\_\_\_، گفتگوهای فلسفه فقه، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷.

۵۵۳. \_\_\_\_\_، نقدی بر قرائت رسمی از دین، ج ۱، تهران: طرح نو، ۱۳۷۹.
۵۵۴. \_\_\_\_\_، هرمونیک کتاب و سنت، ج ۱، تهران: طرح نو، ۱۳۷۵.
۵۵۵. مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار الجامعة لدرر الاخبار، ج ۶۸، چ ۱، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳.
۵۵۶. \_\_\_\_\_، عین الحیات، تصحیح سیدعلی محمد رفیعی، ج ۱، بی جا: مؤسسه انتشارات قدیانی، ۱۳۸۲.
۵۵۷. \_\_\_\_\_، مرآة العقول، ج ۱، بی جا: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ق.
۵۵۸. \_\_\_\_\_، ملاذ الاخبار فی فهم الاخبار، ج ۱، قم: مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۳۶۴/۱۴۰۶ق.
۵۵۹. مجموعه من کبار اساتذة الفقه الاسلامی، موسوعة الفقه الاسلامی المقارن الشهيرة بموسوعة جمال عبدالناصر الفقهیه، قاهره: المجلس الاعلی للشتون الاسلامیه، ۱۳۸۶ق.
۵۶۰. محقق اردبیلی، زبدة البیان فی احکام القرآن، ج ۱، چ ۱، قم: مؤتمر المقدس الاردبیلی، ۱۳۷۵.
۵۶۱. \_\_\_\_\_، مجمع الفائدة والبرهان، ج ۳، چ ۱، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۲.
۵۶۲. محقق ثانی، جامع المقاصد، ج ۱، چاپ دیگر از جامعه مدرسین، بیروت: تحقیق و نشر مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م.
۵۶۳. \_\_\_\_\_، «طریق استنباط الاحکام»، رسائل المحقق الکرکی، ج ۳، تحقیق محمد حسون، چ ۱، قم: موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۲ق.
۵۶۴. محقق حلی، جعفر، المسلك فی اصول الدین، ج ۲، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۳۷۹/۱۴۲۱ق.
۵۶۵. \_\_\_\_\_، المعبر، ج ۱، تصحیح عدة من الافاضل، چ ۱، قم: مؤسسه سیدالشهداء، ۱۳۶۴.
۵۶۶. \_\_\_\_\_، شرائع الاسلام، ج ۱، تحقیق سیدصادق شیرازی، چ ۳، بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۲م.
۵۶۷. \_\_\_\_\_، معارج الاصول، تحقیق سیدمحمدحسین رضوی، چ ۱، قم: مؤسسه آل البيت (ع) لاحیاء التراث، ۱۴۰۳ق.
۵۶۸. محقق داماد، «فلسفه فقه در نظرخواهی از دانشوران»، فصلنامه نقد و نظر، ش ۱۲، س ۳، ش ۴، پاییز ۱۳۷۶.
۵۶۹. محلاتی، ذبیح الله، الحق المبین در قضاوت های امیرالمؤمنین (ع)، بی جا: قائم، ۳ق.
۵۷۰. محمدی ری شهری، محمد، الحج والعمرة فی الكتاب والسنة، چ ۱، قم: دارالحديث، ۱۳۷۶.
۵۷۱. \_\_\_\_\_، الخیر والبرکة فی الكتاب والسنة، چ ۱، قم: دارالحديث، ۱۳۸۱/۱۴۲۳ق.
۵۷۲. \_\_\_\_\_، الصلاة فی الكتاب والسنة، چ ۱، قم: دارالحديث، ۱۳۷۶.
۵۷۳. \_\_\_\_\_، القيادة فی الاسلام، چ ۱، قم: مؤسسه دارالحديث، ۱۳۷۵.
۵۷۴. \_\_\_\_\_، موسوعة الامام علی بن ابی طالب (ع) فی الكتاب والسنة والتاریخ، تحقیق سیدمحمدکاظم طباطبایی، محمود طباطبایی نژاد، بی جا: دارالحديث، بی تا.
۵۷۵. \_\_\_\_\_، میزان الحکمه، ج ۵، چ ۱، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۶۳/۱۴۰۱ق.
۵۷۶. محمدی گیلانی، محمد، الوحیات المهمة مع حدیث الطب والارادة، بی جا: سایه، ۱۴۲۷ق/۱۳۸۵.
۵۷۷. مددی، سیداحمد (مصاحبه)، «نگاهی به خاستگاه و علل پیدایش علم اصول»، چاپ شده در: جایگاه شناسی علم اصول، ج ۱، به کوشش سیدمحمدرضا حسنی و مهدی علی پور، چ ۱، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۸۴.
۵۷۸. مدرسی، سیدمحمدتقی، قانونگذاری در اسلام، ترجمه محمد علوی مقدم، چ ۱، تهران: کتابخانه طهوری، ۱۳۷۶.
۵۷۹. مدرسی طباطبایی، سیدحسین، مکتب در فرایند تکامل، نظری بر تطور میانی فکری تشیع در قرون نخستین، ترجمه هاشم ایزدینا، چ ۳، تهران: انتشارات کویر، ۱۳۸۶.

۵۸۰. مذکور، عبدالحمید عبدالمنعم، دراسات فی علم الاخلاق، قاهره: مكتبة الشباب، ۱۹۹۰ق.
۵۸۱. مدنی شیرازی، سیدعلی خان، الدرجات الرفیعة فی طبقات الشیعه، تحقیق سیدمحمدصادق بحرالعلوم، ج ۱، قم: منشورات بصیرتی، ۱۳۹۷ق.
۵۸۲. \_\_\_\_\_، ریاض السالکین فی شرح صحیفه سیدالساجدین (ع)، تحقیق سیدمحسن حسینی امینی، ج ۴، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۵ق.
۵۸۳. مرتضی عاملی، سیدجعفر، زواج المتعه، ج ۱، بیروت: دارالسیره، ۱۴۲۲ق/۲۰۰۱م.
۵۸۴. مرعشی تستری، سیدنورالله حسین، احقاق الحق وازهاق الباطل، چاپ بی نوبت، قم: مكتبة آیت الله العظمی مرعشی نجفی، بی تا.
۵۸۵. مسلم، احمد بن محمد، شرح معانی الآثار، تحقیق محمد زهر النجار، ج ۳، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۶م.
۵۸۶. مشکینی، علی، اصطلاحات الاصول، ج ۸، قم: انتشارات حکمت، بی تا.
۵۸۷. \_\_\_\_\_، دروس فی الاخلاق، ج ۲، قم: نشر الهادی، ۱۴۱۸ق/۱۳۷۶.
۵۸۸. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، ج ۱، چ ۷، تهران: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۴.
۵۸۹. \_\_\_\_\_، جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، ج ۱، بی جا: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۸.
۵۹۰. \_\_\_\_\_، راهنماشناسی، ج ۱، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۶۷/۱۴۰۸ق.
۵۹۱. \_\_\_\_\_، سیاست و حکومت، ج ۱، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، بی تا.
۵۹۲. \_\_\_\_\_، فلسفه اخلاق، ج ۱، تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۶۶.
۵۹۳. مطهری، مرتضی، امامت، چاپ شده در: مجموعه آثار، ج ۳، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۵.
۵۹۴. \_\_\_\_\_، خاتمیت، ج ۱۱، بی جا: انتشارات صدرا، ۱۳۷۷/۱۴۱۹ق.
۵۹۵. \_\_\_\_\_، سیری در نهج البلاغه، ج ۲، چاپ شده در: بیست گفتار، ج ۶، قم: صدرا، ۱۳۶۹.
۵۹۶. \_\_\_\_\_، فلسفه اخلاق، تهران - قم: صدرا، ۱۳۸۵.
۵۹۷. \_\_\_\_\_، مبانی اقتصاد اسلامی، تهران: حکمت، ۱۴۰۳ق.
۵۹۸. \_\_\_\_\_، مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی، جامعه و تاریخ، چاپ شده در: مجموعه آثار، ج ۵، قم: انتشارات صدرا، ۱۳۷۴.
۵۹۹. \_\_\_\_\_، نقدی بر مارکسیسم، بی جا: صدرا، ۱۴۰۴ق.
۶۰۰. \_\_\_\_\_، وحی و نبوت، چاپ شده در: مجموعه آثار، ج ۲، بی جا: صدرا، ۱۳.
۶۰۱. مظاهری، حسین، توضیح المسائل، ج ۷، بی جا: مؤسسه فرهنگی مطالعاتی الزهراء، ۱۳۷۹/۱۴۲۱ق.
۶۰۲. \_\_\_\_\_، دراسات فی علم الاخلاق، ج ۱، چ ۱، قم: دار شفق للمطبوعات، ۱۴۱۳ق.
۶۰۳. مظفر، محمد رضا، المنطق، ج ۳، نجف اشرف: مطبعة النعمان، ۱۳۸۸.
۶۰۴. معرفت، محمدهادی، امام و مسائل نظام حکومتی، چاپ شده در: اندیشه های امام خمینی، تهران: کنفرانس بین المللی اندیشه اسلامی، ۱۳۶۹.
۶۰۵. مغنیه، محمدجواد، اصول الاثبات فی الفقه الجعفری، بی جا: دارالعلم للملایین، ۱۳۶۴/۱۹۶۴م.
۶۰۶. مکارم شیرازی، ناصر، اخلاق در قرآن، ج ۱، چ ۱، قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب (ع)، ۱۳۷۷.
۶۰۷. \_\_\_\_\_، الامثل فی تفسیر کتاب الله المنزل، ج ۱، قم: مدرسه الامام امیرالمؤمنین (ع)، ۱۳۷۹، ۱۴۲۷ق.
۶۰۸. \_\_\_\_\_، انوار الفقاهه، کتاب البیع، ج ۱، چ ۱، قم: مدرسه الامام امیرالمؤمنین (ع)، ۱۴۱۴ق؛ ج ۲، ۱۴۱۳ق.

۶۰۹. \_\_\_\_\_، انوار الفقاهة فی شرح تحریر الوسیله، کتاب النکاح، ج ۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر تراث الامام الخمینی (ره)، ۱۳۸۶/۴۲۸ اق.
۶۱۰. \_\_\_\_\_، پیام قرآن (ج ۸): نبوت خاصه در قرآن مجید، ج ۴، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۷.
۶۱۱. \_\_\_\_\_، تفسیر نمونه، ج ۱۱، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۳.
۶۱۲. \_\_\_\_\_، «حکم الخمس فی عصر الغیبه»، چاپ شده در: بحوث فقیه هلمه، ج ۱، قم: مدرسه الامام علی بن ابیطالب (ع) ۴۲۲ اق.
۶۱۳. \_\_\_\_\_، «منابع اجتهاد در فقه شیعه و اهل سنت»، مجله نور علم، ش ۱۰، تیرماه ۱۳۶۴، ص ۵۵.
۶۱۴. مکی عاملی، الهیات (تقریرات درس آیت الله سبحانی)، ج ۲، بی جا: مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه، ۴۰۹ اق.
۶۱۵. ملاصدرا شیرازی، محمد، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعة العقلیه، ج ۶ و ۹، ج ۱، قم: المکتبه المصطفویه، ۱۳۷۹ اق.
۶۱۶. ملکشاهی، حسن، ترجمه و تفسیر تهذیب المنطق، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۱.
۶۱۷. \_\_\_\_\_، «سه روایت از نسبت میان تاریخ علم و فلسفه علم»، مجله معرفت، ش ۸۵، دی ۱۳۸۳.
۶۱۸. ملکیان، مصطفی، پیش درآمدی بر مکتب شناسی فقهی (گفتگو)، به کوشش سعید ضیائی فر، ج ۱، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۵.
۶۱۹. \_\_\_\_\_، «فلسفه فقه در نظر خواهی از دانشوران»، نقد و نظر، ش ۱۲، س ۳، ش ۴، پاییز ۱۳۷۶.
۶۲۰. \_\_\_\_\_، «فلسفه فقه»، فصلنامه متین، ش ۱۰.
۶۲۱. المناوی، فیض القدر (شرح الجامع الصغیر)، ج ۶، تصحیح احمد عبدالسلام، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵/۱۹۹۴ م.
۶۲۲. منتظری، حسینعلی، البدر الزاهر (تقریرات درس خارج فقه آیت الله بروجردی)، ج ۳، قم: مکتبه آیه الله العظمی المنتظری، ۱۴۱۶ اق.
۶۲۳. \_\_\_\_\_، دراسات فی المکاسب المحرمة، ج ۱، ۲ و ۳، ج ۱، قم: نشر تفکر، ۱۴۱۵ اق.
۶۲۴. \_\_\_\_\_، دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۲، بی جا: تفکر، ۱۳۶۹.
۶۲۵. \_\_\_\_\_، کتاب الحدود، ج ۱، قم: انتشارات دارالفکر، بی تا.
۶۲۶. \_\_\_\_\_، کتاب الخمس، ج ۲، قم: دارالفکر، ۱۴۱۲ اق.
۶۲۷. \_\_\_\_\_، «مبانی اجتهادی آیت الله العظمی بروجردی»، یادنامه خاتمی، به کوشش محمدتقی فاضل میبیدی، قم: مؤسسه معارف اسلامی امام رضا (ع)، ۱۳۷۰.
۶۲۸. \_\_\_\_\_، نظام الحکم فی الاسلام، ج ۱، تهران: انتشارات سراپی، ۱۳۸۰.
۶۲۹. \_\_\_\_\_، نهاده الاصول (تقریرات درس خارج اصول آیت الله بروجردی) ج ۲، ج ۱، قم: نشر تفکر، ۱۴۱۵ اق.
۶۳۰. موحد ابطحی، سیدمحمدعلی، تاریخ آل زراره، قم: مطبعه ربانی، ۱۳۹۹ اق.
۶۳۱. مودودی، ابوالاعلی، الاسلام فی مواجهة التحديات المعاصره، تعریب خلیل احمد الحامدی، ج ۱، کویت: دارالقلم، ۱۳۴۹ اق.
۶۳۲. \_\_\_\_\_، نظام الحیاة فی الاسلام، بی جا: الاتحاد الاسلامی العالمی للمنظمات الطلابیه، ۱۳۹۰ اق / ۱۹۷۰ م.
۶۳۳. موسوعة کلمات الامام الحسین (ع)، ج ۳، بیروت: دارالمعروف، ۱۴۱۶/۱۹۹۵ م.
۶۳۴. موسوی بجنوردی، سیدحسن، القواعد الفقهیه، ج ۱، نجف اشرف: مطبعة الآداب، ۱۳۸۹/۱۹۶۹ م.
۶۳۵. \_\_\_\_\_، منتهی الاصول، ج ۱، قم: منشورات بصیرتی، بی تا.

۶۳۶. موسوی بهبهانی، سیدعلی، الفوائد العلمیه، ج ۲، اهواز: مکتبه دارالعلم، ۱۴۰۵ق.
۶۳۷. موسوی خلخالی، سیدرضا، معتمد العروة الوثقی (تقریرات درس خارج فقه آیت الله خوینی)، ج ۱، قم: انتشارات لطفی، ۱۳۶۴.
۶۳۸. موسوی خوینی، سیدابوالقاسم، البیان فی تفسیر القرآن، ج ۵، بیروت: دارالزهراء، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م.
۶۳۹. \_\_\_\_\_، معجم رجال الحدیث، ج ۱، ج ۴، قم: منشورات مدینه العلم، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م
۶۴۰. موسوی، عبدالحسین شرف الدین، الاجتهاد فی مقابل النص، ج ۱۰، بیروت: مؤسسه الاعلی للمطبوعات، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م.
۶۴۱. موسوی قزوینی، سیدعلی، تعلیقه علی معالم الاصول، تحقیق سیدعلی علوی قزوینی، ج ۱، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۱ق.
۶۴۲. موصلی، ابویعلی، مسند ابی یعلی، تحقیق حسین سمیم اسد، ج ۱، بی جا: دارالمأمون للتراث، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م.
۶۴۳. مهریزی، مهدی، «درآمدی بر فلسفه فقه»، فقه پژوهی، ج ۲، ج ۱، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۲.
۶۴۴. \_\_\_\_\_، کتاب شناسی اصول فقه، قم: کنگره دوستمین سالگرد تولد شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق.
۶۴۵. میراحمدی زاده، مصطفی، رابطه فقه و حقوق، ج ۱، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰.
۶۴۶. میلانی، سیدعلی، نفحات الازهار، ج ۱، بی جا: نشر مؤلف، ۱۳۷۸/۱۴۲۰ق.
- \_\_\_\_\_، مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
۶۴۷. مؤمن قمی، محمد، اصول فقه حکومتی (گفتگو)، به کوشش رضا اسلامی، ج ۱، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸.
۶۴۸. \_\_\_\_\_، تسدید الاصول، ج ۱، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۹ق.
۶۴۹. نایینی، محمدحسین، تنبیه الامة وتنزیه المله، بی جا: بی نا، ۱۳۲۸ق.
۶۵۰. نبوی، لطف الله، مبانی منطق و روش شناسی، ج ۱، تهران: دفتر نشر آثار علمی دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۸۴.
۶۵۱. نجفی اصفهانی، محمدتقی، هدایة المسترشدين، ج ۱، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، بی تا.
۶۵۲. نجفی، محمدحسن، الرسائل الفقهيہ، بی جا: بی نا، بی تا.
۶۵۳. \_\_\_\_\_، جواهر الکلام، ج ۲۲، تحقیق عباس قوچانی، ج ۷، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵.
۶۵۴. نجفی، هادی، الف حدیث فی المؤمن، ج ۱، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۸۷ق.
۶۵۵. \_\_\_\_\_، موسوعة احادیث اهل البيت (ع)، ج ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۳ق/۲۰۰۲م.
۶۵۶. نراقی، احمد، عوائد الایام، ج ۱، قم: مرکز النشر التابع المکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۷۵/۱۴۱۷ق.
۶۵۷. \_\_\_\_\_، مستند الشیعه، ج ۱۵، ج ۱، مشهد: مؤسسه آل البيت (ع) لاحیاء التراث، ۱۴۱۸ق؛ ج ۱۷ و ۱۸، ۱۴۱۹ق.
۶۵۸. \_\_\_\_\_، الجامع لجوامع العلوم، بی جا: بی نا، بی تا.
۶۵۹. نراقی، محمد مهدی، جامع السعادات، ج ۱، ج ۳، النجف الاشرف: بی نا، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م.
۶۶۰. نسائی، احمد، سنن النسائی، ج ۶، بی جا: دارالفکر، ۱۳ق.
۶۶۱. \_\_\_\_\_، فضائل الصحابه، چاپ بی نوبت، بیروت: دارالکتب العلمیه، بی تا.
۶۶۲. نعمانی، محمد، کتاب الغیبه، تحقیق فارس حسون کریم، ج ۱، قم: انوار الهدی، ۱۴۲۲ق.
۶۶۳. نقاش حنبلی، ابوسعید، فوائد العراقین، تحقیق، السید ابراهیم، قاهره: مکتبه القرآن، بی تا.
۶۶۴. نوری، فضل الله، رساله حرمت مشروطیت، چاپ شده در: رسائل و اعلامیهها... روزنامه فضل الله نوری، ج ۱، بی جا: خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۶۲.



۶۶۵. نوری، میرزا حسین، مستدرک الوسائل، ج ۱۷، چ ۲، بیروت: مؤسسة آل البيت لاحیاء التراث العربی، ۱۴۰۸/ق ۱۹۸۸م.
۶۶۶. \_\_\_\_\_، نفس الرحمن فی فضائل سلمان، تحقیق جواد قیومی، جزه‌ای اصفهانی، چ ۱، تهران: مؤسسه الآفاق، ۱۳۶۹/۱۴۱۱ق.
۶۶۷. نووی، محی‌الدین یحیی، روضة الطالبین، ج ۷، تحقیق عادل احمد عبدالموجود، علی محمد معوض، بیروت: دارالکتب العلمیه، بی تا.
۶۶۸. \_\_\_\_\_، المجموع فی شرح المهذب، ج ۱۳، بیروت: بی نوبت دارالفکر، بی تا.
۶۶۹. نیشابوری مقری، محمد، الحدود، تحقیق محمود یزدی مطلق، چ ۱، قم: مؤسسه الامام الصادق(ع)، ۱۴۱۴ق.
۶۷۰. وحید بهبهانی، محمدباقر، الفوائد الحائره، قم: مجمع الفكر الاسلامی، ۱۴۱۵ق.
۶۷۱. \_\_\_\_\_، «رسالة الاجتهاد والاخبار»، چاپ شده در: الرسائل الاصولیه، چ ۱، قم: مؤسسه العلامة المجدد والوحيد البهبهانی، ۱۴۱۶ق.
۶۷۲. \_\_\_\_\_، رسالة فی روية الهلال، چاپ شده در: الرسائل الفقهيه، چ ۱، قم: مؤسسه العلامة المجدد والوحيد البهبهانی، ۱۴۱۹ق.
۶۷۳. \_\_\_\_\_، «صحة الجمع بين الفاطميتين»، چاپ شده در: الرسائل الفقهيه، چ ۱، قم: مؤسسه العلامة المجدد والوحيد البهبهانی، ۱۴۱۹ق.
۶۷۴. \_\_\_\_\_، مصابيح الظلام، ج ۱، چ ۱، بی جا: تحقیق و نشر مؤسسه العلامة المجدد والوحيد البهبهانی، ۱۴۲۶ق.
۶۷۵. وحید خراسانی، حسین، منهاج الصالحین، ج ۱، چ ۱، قم: مدرسه باقرالعلوم(ع)، ۱۴۲۱ق/۱۳۷۹.
۶۷۶. وزارة الاوقاف والشئون الاسلامیه، الموسوعة الفقهيه، ج ۲، کویت: ذات السلاسل، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۳م.
۶۷۷. وشنوی، قوام‌الدین، حدیث الثقلین، چ ۱، تهران: المجمع العالمی للتقريب بين المذاهب الاسلامیه، ۱۴۱۶ق/۱۹۹۵م.
۶۷۸. هادوی تهرانی، مهدی، «فلسفه علم اصول فقه»، مجله پژوهش‌های دینی، س ۱، ش ۱، بهار ۱۳۸۴.
۶۷۹. \_\_\_\_\_، مبانی کلامی اجتهاد، چ ۱، قم: مؤسسه فرهنگی خانه خرد، ۱۳۷۷.
۶۸۰. \_\_\_\_\_، مکتب و نظام اقتصادی اسلام، چ ۱، قم: مؤسسه فرهنگی خانه خرد، ۱۳۷۸.
۶۸۱. الهادی، جعفر، معالم الحکومه الاسلامیه، تقریرات درس خارج آیت‌الله سبحانی، چ ۱، اصفهان: مکتبه الامام امیرالمؤمنین علی(ع)، بی تا.
۶۸۲. هاشمی شاهرودی، سیدعلی، دراسات فی علم الاصول (تقریرات درس خارج اصول آیت‌الله خویی)، چ ۱، قم: مؤسسه دائرةالمعارف الفقه الاسلامی، ۱۴۱۹ق/۱۹۹۸م.
۶۸۳. همدانی، رضا، الفوائد الرضویه، ج ۲، بی جا: کتابفروشی جعفری تبریزی، ۱۳۷۷ق.
۶۸۴. \_\_\_\_\_، مصباح الفقیه، ج ۲، ق ۲، تهران: مکتبه النجاح، چاپ سنگی، بی تا.
۶۸۵. الهندی، تذکره الموضوعات، بی جا: امین دمج؛ دمشق: بی نا، بی تا.
۶۸۶. هیشمی، علی، مجمع الزوائد، ج ۱، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م.
۶۸۷. یزدی، عبدالله، الحاشیه علی تهذیب المنطق، ج ۱۳، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۷ق.
۶۸۸. یوسفی مقدم، محمدصادق، بررسی دیدگاه‌ها درباره اختصاصات پیامبر خاتم از نگاه قرآن، چ ۱، قم: نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۰.



## نمايه آيات

### حمد (۱)

غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ (۶)، ۴۲۱

### بقره (۲)

فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ (۲۴)، ۱۶۲  
وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ (۱۷۹)، ۱۳۵، ۲۵۹  
كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى... (۱۸۳)، ۱۱۲، ۱۳۵  
وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ (۱۸۴)، ۲۲۸  
يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ (۱۸۵)، ۱۹۷  
لِيُكْثِرُوا اللَّهُ عَلَى مَا هَدَيْتُكُمْ (۱۸۵)، ۲۵۹  
وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ (۱۸۸)، ۲۹۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴  
لَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ (۱۹۰)، ۱۷۹  
فَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ (۱۹۳)، ۲۵۹  
فَمَنْ أَعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعْتَدَى عَلَيْكُمْ (۱۹۴)، ۱۸۳  
وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ (۱۹۵)، ۱۳۵  
وَإِنْ تَبْتَغُوا فَلَكُمْ رُءُوسٌ... (۲۷۹)، ۲۸۶

### ال عمران (۳)

فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ (۷)، ۱۷۲  
وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ... (۳۰)، ۱۶۳  
يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ... (۳۰)، ۱۶۱  
لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا (۹۷)، ۳۶۹  
وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا (۱۰۳)، ۱۳۵  
وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ... (۱۰۴)، ۱۳۵  
وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ... (۱۱۴)، ۱۳۵  
هُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ اللَّهِ وَاللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ (۱۶۲)، ۴۰۸  
وَلَا يَخْسِبُنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا... (۱۸۰)، ۱۶۲

أَتَى لَا أَضِيعَ عَمَلٍ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ... (١٩٥)، ١٣٦

نساء (٤)

وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ... (٥)، ١٨٨  
وَأَبْتَلُوا الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ حَتَّى إِذَا... (٦)، ٣٩٣  
إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ظُلْمًا إِنَّهُمْ... (١٠)، ١٥٤، ١٦٢  
إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا (١٠)، ١٦١  
لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبُطْلِ (٢٩)، ٣٠٨، ١٨٠  
يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ عَاضُوا... (٢٩)، ٤١٢  
إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ... (٣١)، ١٦٤  
إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ... (٤٠)، ١٦٣  
كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا (٥٦)، ٢٢٤  
أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ (٥٩)، ٤٣٠، ٤٣٨  
وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ (٧٧)، ١٣٥

وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ... (١١٠)، ١٦٤  
لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ... (١١٤)، ١٨٨  
يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ عَاضُوا كُونُوا قَوْمِينَ... (١٣٥)، ٣٨٩

مائدة (٥)

يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ عَاضُوا لَا تَجْلُوا شَعِيرَةَ اللَّهِ (٢)، ٤٢٣  
يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ عَاضُوا كُونُوا قَوْمِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ... (٨)، ٣٨٩  
وَجَاهِلُوا فِي سَبِيلِهِ (٣٥)، ١٣٥  
وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ (٣٦)، ١٢٨  
وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا (٣٨)، ١٢٨، ١٣٥  
فَمَا بَلَغَتْ رَسُولَهُ (٤٧)، ٤٤٩  
يَتَأْتِيهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ (٤٧)، ٤٠٠  
لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبَدِّلْكُمْ تَسْؤُكُمْ (١٠١)، ١٨٨  
لَهُمْ جَنَّتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا (١١٩)، ٣٥٨

انعام (٦)

لَا نُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ (١٩)، ٣٧٢  
وَأَوْحَى إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنَ لَأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ (١٩)، ٣٦٤  
زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ (١٠٨)، ١٣٢  
وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا... (١٥٢)، ٣٩٣  
مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ مِثَالِهَا (١٦٠)، ١٦٣  
مَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ... (١٦٠)، ١٦٣

اعراف (٧)

وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ... (٣٤)، ١٣٢

نُودُوا أَنْ تِلْكَمُ الْجِنَّةُ... (۴۳)، ۱۴۷  
وَالَّذِينَ عَمِلُوا السَّيِّئَاتِ ثُمَّ تَابُوا مِنْ بَعْدِهَا... (۱۵۳)، ۱۶۴  
إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا (۱۵۸)، ۳۸۲

انفال (۸)

يَسْتَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلْ... (۱)، ۲۸۲  
وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِئْتَةً... (۳۹)، ۱۲۵  
وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ... (۴۱)، ۲۰۰  
وَلَا تَنْزِعُوا عَنْهُمْ الْأَنْفَالَ الَّتِي خَسَبُوا... (۴۶)، ۱۷۹، ۲۵۹  
وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ... (۶۰)، ۱۲۵، ۲۵۹، ۳۳۳  
يَتَأْتِيهَا النَّبِيُّ خَرَضًا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى... (۶۵ و ۶۶)، ۳۶۱

توبه (۹)

قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا... (۲۹)، ۱۲۶  
يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا... (۳۴)، ۴۱۲  
وَلَا تَصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ... (۸۴)، ۱۶۹  
خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا (۱۰۳)، ۲۵۹  
ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَلَمٌ... (۱۲۰)، ۷۲

يونس (۱۰)

وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا (۲۷)، ۱۶۳  
لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ إِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ... (۴۹)، ۱۳۲

هود (۱۱)

وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ (۸۵)، ۱۵۴  
وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ (۸۵)، ۲۵۹  
وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفًا... (۱۱۴)، ۱۶۴

يوسف (۱۲)

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (۲)، ۱۸۱

ابراهيم (۱۴)

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ (۴)، ۳۸۴

نحل (۱۶)

فَسْتَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (۴۳)، ۴۰۱  
وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا... (۴۳ و ۴۴)، ۴۰۰  
وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ... (۴۴)، ۱۸۱  
وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ بَيِّنَاتٍ لِكُلِّ شَيْءٍ (۸۹)، ۳۴۴  
مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ... (۹۷)، ۱۴۷

اسراء (۱۷)

لَا تَقْرَبُوا الزَّيْنَى (۳۲)، ۱۷۲

وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ... (۳۳)، ۳۹۰  
كُلُّ يَعْمَلُ عَلَيَّ شَاكِلِيَّهِ (۸۴)، ۱۵۳

كهف (۱۸)

إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ (۱۱۰)، ۳۳۹

طه (۲۰)

إِنِّي لَفَقَارٌ لِّمَنْ تَابَ (۸۲)، ۱۶۴

حج (۲۲)

لِيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ (۲۷ و ۳۴)، ۲۵۹

لِيَشْهَرُوا مَنفَعَ لَهُمْ (۲۸)، ۲۲۸، ۲۵۹

لِيَشْهَرُوا مَنفَعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ (۲۸)، ۱۵۰

ذَلِكَ وَمَنْ يُعْظِمِ شَعِيرَ اللَّهِ... (۳۲)، ۴۲۳

وَالْبُذُنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِّنْ شَعَائِرِ اللَّهِ (۳۶)، ۴۲۳

لَنْ يَنَالَ اللَّهُ لُحُومَهَا وَلَا دِمَآؤَهَا... (۳۷)، ۱۱۲

أُذُنَ لِلَّذِينَ يُقْتَلُونَ بِأَنَّهُمْ... (۳۹)، ۳۶۴

وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ (۷۸)، ۱۳۵

نور (۲۴)

الزَّائِنَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا (۲)، ۱۳۵

يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لِيَسْتَشْفِدَ لَكُمْ الَّذِينَ... (۵۸)، ۱۲۲

وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَشْفِدُوا (۵۹)، ۳۹۳

لَيْسَ عَلَيَّ الْأَعْمَىٰ حَرْجٌ... (۶۱)، ۲۰۸

فرقان (۲۵)

الَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا... (۶۷)، ۴۱۹

إِلَّا مَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا... (۷۰)، ۱۶۴

نمل (۲۷)

وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَكُبَّتْ وَجُوهُهُمْ... (۹۰)، ۱۶۲، ۱۶۴

قصص (۲۸)

مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِّنْهَا وَمَنْ جَاءَ... (۸۴)، ۱۶۳

عنكبوت (۲۹)

وَمَا عَلَيَّ الرُّسُولُ إِلَّا الْبَلِّغُ الْمُبِينُ (۱۸)، ۴۰۰

إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ (۴۵)، ۱۱۲

روم (۳۰)

أَقِيمُوا الصَّلَاةَ (۳۱)، ۱۲۸

احزاب (۳۳)

النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ (۶)، ۴۳۸

لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ (۲۱)، ۴۳۰

يَنْسَاءَ النَّبِيِّ مَن يَأْتِ مِنْكُنْ بِفَحِشَةٍ... (۳۰)، ۱۶۳  
مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن... (۴۰)، ۳۲۶

فاطر (۳۵)

وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ... (۳۴ و ۳۵)، ۲۲۴

صافات (۳۷)

فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ (۱۴۱)، ۱۸۷

سوره ص (۳۸)

كَيْتَبُ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ... (۲۹)، ۱۸۱

غافر (۴۰)

وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ... (۵)، ۱۳۲

فصلت (۴۱)

كَيْتَبُ فَضِلْتُمْ فَرْعَانًا... (۳)، ۱۸۱

قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءً (۴۴)، ۱۸۱

شوری (۴۲)

أَنْ أَقِيمُوا الَّذِينَ وَلَا تَتَّقُوا فِيهِ (۱۳)، ۱۳۵

مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ... (۲۰)، ۱۶۱

جاثیه (۴۵)

كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَىٰ إِلَىٰ كِتَابِهَا (۲۸)، ۱۳۲

احقاف (۴۶)

أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ خَالِدِينَ... (۱۴)، ۱۶۳

محمد (۴۷)

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالًا (۲۴)، ۱۸۱

فتح (۴۸)

يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ (۱۰)، ۱۷۰

إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمْ... (۲۶)، ۳۸۹

حجرات (۴۹)

فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ... (۹)، ۱۲۶

إِنْ يَغْضُ الظَّنُّ إِيَّاهُمْ (۱۲)، ۱۲۳

وَلَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم بَعْضًا (۴۹)، ۲۰۲

سوره ق (۵۰)

فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ (۲۲)، ۱۶۱

ذاریات (۵۱)

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (۵۶)، ۱۷۳

نجم (۵۳)

لِيَجْزِيَ الَّذِينَ أَسْتَوُوا بِمَا عَمِلُوا... (۳۱)، ۱۶۳

واقعه (٥٦)

لَا يَمْسُهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ (٧٩)، ١٧١

حدید (٥٧)

لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ (٢٥)، ٢٥٨

حشر (٥٩)

كَنْيَ لَا يَكُونُ ذُوْلَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ (٧)، ٢٢٣، ٢٥٩، ٢٨٤

مَا آفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى... (٧)، ١٢٥

ممتحنه (٦٠)

بَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ... (٤)، ١٢٦

قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ... (٤)، ٣٦١

جمعه (٦٢)

هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا... (٢)، ٣٧٠

طلاق (٦٥)

وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ (٢)، ١٣٥

ملك (٦٧)

الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ... (٢)، ١٤٧

طارق (٨٦)

يَوْمَ تُبْلَى السَّرَاتِرُ (٩)، ١٥٣، ١٦١

زلزال (٩٩)

فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ (٧)، ١٦٣

فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا... (٨٧)، ١٦٢

تكاثر (١٠٢)

لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْبَاقِينَ \* لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ (٧٦)، ١٦٢



## نمايه روايات

بيامير اكرم (ص)

الذين يأتون من بعدى، ٤٢٤

اللهم ارحم خلفائى، قيل: يا رسول الله (ص) و من...، ٤٢٤

ان الله فرض عليكم الزكاة كما فرض عليكم الصلاة...، ١٥١

أنت و مالك لأبيك، ٤١٠

إنما الأعمال بالنيات لكل امر ما نوى، ١٥٣

حكى على الواحد، حكى على الجماعة، ٣٤٦

كنت نهيتكم عن ثلاث و الآن أمركم بهن...، ٣٤٦

من أحيا أرضاً مواتاً فهى له، ٢٨٧

من أحيا أرضاً ميتة فهى له، ٢٠٧

من قتل قتيلاً فله سلبه، ٣١٣

يا ايها الناس، حلالى إلى يوم القيامة و حرامى الى يوم القيامة، ٣٥٩

يا على، اذا سافرت فلا تنزل الأودية فأنها مأوى الحيات والسباع، ٤٢٨

يا على، خلق الله عزوجل الجنة من لبنتين...، ١٥٢

امام على (ع)

أنتم تنقلون من دار الى دار، أن...، ١٦١

ايها الناس ان الله تبارك و تعالى لما خلق...، ٣٣١

بأبى أنت و أمى لقد انقطع بموتك...، ٣٢٨

ثم إن هذا الاسلام دين الله الذى اصطفاه لنفسه...، ٣٥٩

عن على، انه سمع رسول الله، نهى عن تولى الفساد و يقول: هى حرام إلى يوم القيامة، ٢٥٩

من انكره بالسيف لتكون كلمة الله هى العليا...، ١٢٦

من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فإن الشك لا ينقض اليقين، ١٨٨

امام باقر(ع)

إذا حدّثتكم بشيء فاسألوني من كتاب الله... ١٨٨  
لا صلاة إلا إلى القبلة. قال: قلت:.... ٣٨٧

امام صادق(ع)

إذا بلغ الغلام ثلاث عشرة سنة كتبت عليه... ٣٩٢  
ان رسول(ص) نزلت عليه الصلوة و لم يسم الله... ٤٠٠  
سأله عن الرجل يمزّ بالنخل والسنبل والتمر... ٢٠٩  
عن الصبي إذا احتلم الصيام و على الجارية... ٣٩٢  
فمن كانت قد تمّت فيه شرائط الله عزّوجل التي... ٣٦٥  
فيما بين سبع سنين و ستّ سنين. قلت في كم يوحّد... ٣٩٢  
قلت له: كم التعزير؟ فقال: دون الحد. قال: قلت: دون ثمانين؟... ٤١٠  
كانت قريش تتقامر بأهله و ماله فنهاهم الله عن ذلك، ٤١٣  
لا تدع اتيان المشاهد كلّها، مسجد قبا فانه... ٤٢٣  
ما من امر يختلف فيه اثنان الاّوله... ١٨٧  
هذا من الأبواب التي يفتح كل باب منها ألف باب، ١٨٩  
يكون بين البثرين إذا كانت الأرض صلبة خمس مئة... ٤٢٥

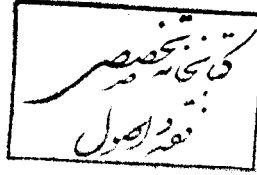
امام رضا(ع)

ماء البئر واسع لا يفسده شيء، الاّ أن... ١٩٨

ديجر روايات

اجعله على يمينك، و اذا كنت في طريق الحج فاجعله بين كتفيك، ٣٩١  
إذا أتى عليه ثلاث عشرة سنة فان احتلم... ٣٩٢  
إذا كان الماء قدر كزّ لم ينجسه شيء، ٣٧٩  
ألاّ أتى او تبيّث علم الكتاب و مثله معه، ٤٠١  
الأنفال مالم يوجف بخيل و لا ركاب أو قوم... ٢٨٢  
الحسن والحسين، امامان قاما أو قعدا، ٤٣٩  
الصلاة عمود الدين لئن قبلت قبل ما سواها و ان ردّت ردّ ما سواها، ١٥١  
الطلاق بيد من أخذ بالساق، ١٩٣  
الفقهاء أمناء الرسل، ٤٤٨  
المحتكر ملعون، ٢٠٣  
اما انه لم يعن حكّام اهل العدل ولكنّه عنى حكّام اهل الجور، ٤١٣  
انا افعله، ٤٣١  
ان الانسان إذا ادخل طعام سنّته خفّ ظهره و استراح، ٤٣١

- ان الحج في ذى الحجة إلى يوم القيامة، ٣٥٩  
 ان الرمي سنة والسعى بين الصفاء والمروة فريضة، ٤٠٥  
 ان الزكاة جعلت مع الصلاة قرباناً لأهل الإسلام، ١٥١  
 ان الله كتب عليكم الجمعة فريضه واجبة إلى يوم القيامة، ٣٥٩  
 انه يعنى بالباطل اليمين الكاذبة يقطع بها الأموال، ٤١٤  
 حلال محمد حلال الى يوم القيامة، ٣٦٠  
 حلال محمد حلال إلى يوم القيامة، ٣٦٨  
 خذ مال الناصب حيث ما وجدته وابعث إلينا بالخميس، ٤٤٣  
 رسول الله أحل نكاح المتعة، ثم قال: هي حرام إلى يوم القيامة، ٣٦١  
 رفع القلم عن ثلاثة: عن الصبي حتى يحتلم...، ٣٩٣  
 زكوا اموالكم تقبل صلواتكم، ١٥١  
 ضع الجدى في قفاك وصل، ٣٩١  
 فابطلت هذه الآية امامة كل ظالم إلى يوم القيامة، ٣٦١  
 فرض الله الزكاة مع الصلاة في الأموال و سنّها رسول الله في تسعة أشياء و عفى...، ٤٠٦  
 فوالله كأنى أنظر إليه بين الركن والمقام...، ٣٣٦  
 لا تعاد الصلوة إلا من خمسة: الطهور والوقت والقبلة...، ٤٠٣  
 لا يحتكر الطعام إلا خاطيء، ٢٠٣  
 لا يستقرض على ظهره إلا وعنده وفاء، ٤١٤  
 لا يمين للولد مع والده و لا للمرثه مع زوجها و لا للملوك مع سيده، ٤٠٩  
 ليس الحكرة إلا فى الحنطة والشعير والتمرو والزبيب والسمن، ٢٠٣، ٤١٦  
 ما تقول فى متعة النساء؟ فقال: أحلها فى كتابه...، ٣٦١  
 ما وافق كتاب الله فخذوه و ما خالف فذروه، ٢١٤  
 و لكن ذلك الى الامام، ٤٤٤  
 و ما من امر يختلف فيه اثنان...، ١٨٧  
 و من بر الولد أن لا يصوم تطوعاً...، ٤٠٩  
 هو أن يعلم الرجل أنه ظالم عاص هو غير...، ٤١٣  
 يقوم القائم بأمر جديد و كتاب جديد...، ٣٣٦  
 يقوم بأمر جديد و كتاب جديد و سنة جديدة و قضاء جديد، ٣٣٦



## نمایه کتابها

طریق استنباط الاحكام، ۷۹  
عوائد الايام، ۸۸  
غنية النزوع، ۶۵  
كتاب البيع، ۳۴۵  
كشف الاسرار، ۹۲  
كشف اللثام، ۳۹۶  
كفاية الاصول، ۴۴  
مدارك، ۳۹۱  
مسالك الافهام، ۸۰  
معالم الدين، ۸۲  
مفاتيح الشرايع، ۸۳  
مكاسب، ۱۳  
منتقى الجمان، ۸۳  
منتهى المطلب، ۶۸  
منية المرید، ۸۰  
نضد القواعد الفقهية، ۷۷  
نهاية الاحكام، ۶۵  
نهج البلاغه، ۳۳۹  
نهج الفصاحه، ۳۳۹  
ولايت فقيه، ۳۴۵

الاصول الاصيله، ۸۵  
الحدائق الناضرة، ۸۵  
الخلاف، ۶۴  
الدروس الشرعيه، ۷۶، ۷۷  
الذريعه، ۶۱  
السرائر، ۶۶  
القواعد والفوائد، ۷۱  
الكافي، ۶۱  
المبسوط، ۶۳، ۶۴، ۳۹۶  
المحجة البيضاء، ۸۵  
المعتبر، ۶۷  
تحرير الاحكام الشرعيه، ۶۹  
تذكرة الفقهاء، ۶۹  
تمهيد القواعد، ۷۹  
جواهر، ۲۰۹، ۲۱۶، ۳۹۶  
جواهر الكلام، ۱۳  
دراسات في ولاية الفقيه، ۲۵۱  
ذكرى الشيعة، ۷۶  
شرائع الاسلام، ۶۷  
شرح لمعه، ۸۰