

# ایشاد الرحمن الرحیم



**دانشکده الهیات، معارف اسلامی و ارشاد**  
**پایان نامه دوره کارشناسی ارشد پیوسته رشته فقه و مبانی حقوق اسلامی**

**موضوع:**

**روش تطبیق احکام فقهی بر موضوعات مستحدثه در فقه نظام ساز**

**استاد راهنما:**

**دکتر علیرضا پیروزمند**

**استاد مشاور:**

**دکتر احمدعلی قانع**

**دانشجو:**

**محسن سعیدی ابواسحق**

**شهریور ۱۳۹۷**

کلیه حقوق اعم از چاپ و تکثیر، نسخه‌برداری، ترجمه، اقتباس و نظایر آنها از این «پایان نامه کارشناسی ارشد» برای دانشگاه امام صادق «علیه السلام» محفوظ است. نقل مطالب با ذکر مأخذ بلامانع است.

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



دانشگاه امام صادق علیه السلام

تأییدیه اعضای هیأت داوران حاضر در جلسه دفاع از پایان نامه کارشناسی ارشد

اعضای هیأت داوران نسخه نهایی پایان نامه آقای محمد حسین سجیدی ابراهیمی به شماره دانشجویی ۸۹۳۱۰۹۶ با عنوان «بررسی تطبیقی احکام عقوبتی بر موضوعات مستورد در فقه نظام انزوا از نظر شکل و محتوای بررسی نموده و صلاحیت این پایان نامه را برای تکمیل درجه کارشناسی ارشد ایشان تأیید می کنند.»

الف) پایان نامه فوق با نمره به عدد: ۱۷ (از ۱۸) به حروف: هفده به تصویب رسید.

اعضای هیئت داوران	نام و نام خانوادگی	رتبه علمی	محل امضا
(۱) استاد راهنما:	<u>علیرضا بیروزوند</u>	<u>دانشیار</u>	<u>محمد علی بیروزوند</u>
(۲) استاد مشاور ۱:	<u>احمد علی طابع</u>	<u>دانشیار</u>	<u>محمد علی بیروزوند</u>
(۳) استاد مشاور ۲:	.....	.....	.....
(۴) استاد داور:	<u>اصغر افشاری</u>	.....	<u>محمد علی بیروزوند</u>

ب) نمره مقاله مستخرج از پایان نامه (بر اساس مستندات) به عدد ۵ (از ۱۰،۵ نمره) به حروف پنج

ج) نمره سیر پیشرفت کیفی پایان نامه (بر اساس مستندات) به عدد ۱ (از ۱ نمره) به حروف یک

د) نمره روند نگارش پایان نامه (گزارش های سه ماهه) به عدد ۱ (از ۱ نمره) به حروف یک

پایان نامه با نمره نهایی به عدد ۱۹ (از ۲۰) به حروف نوزده و با درجه عالی

تاریخ و امضای معاون تحصیلات تکمیلی دانشکده

محمد علی بیروزوند

تقدیم به روح پر فتوح پدر معنوی  
عزیزمان حضرت آیت الله مهدوی کنی  
(ره)

«هٰنِ كَانِ لِلّٰهِ كَانِ اللّٰهُ لَهُ»

## چکیده:

با پیدایی علوم انسانی و نظام‌های اجتماعی مدرن، موضوعاتی پیش روی فقه گذاشته شده که در نصوص دینی حکمی در خصوص آن‌ها نیامده است. وقتی منطق سنتی موضوع شناسی با این موضوعات مواجه می‌شود، از سویی حجیت کارشناسی موضوعی در موضوعات سنتی را به موضوعات جدید تعمیم می‌دهد و مرجع تشخیص موضوعات جدید را به کارشناس می‌سپارد و از سویی با تمسک به عمومات و اطلاقات و یا اصول عملیه سعی در انطباق احکام شرع بر موضوعات می‌کند. اما در واقع موضوعات مستحدثه کنونی، حاصل برخورد تمدنی ما با دنیای مدرن هستند و بساطت موضوعات گذشته را ندارند و ما با خرده نظام‌ها و سیستم‌ها و در نهایت با یک نظام کلان به نام مدرنیته مواجه هستیم. این نظامات اساساً اموری فرهنگی-تاریخی هستند یعنی محصول فرهنگ دنیای مدرن‌اند و این فرهنگ به مثابه روح در این موضوعات حضور دارد. لذا تشخیص نسبت چنین فرهنگی با دین، کار فقیه است. از طرف دیگر با تمسک به عمومات و اطلاقات، این نظامات تجزیه به عناصر سازنده می‌شود و از ماهیت نظام به عنوان یک کل غفلت می‌شود. اقتضا ماهیت نظام مند موضوعات مستحدثه و ضعف منطق موضوع شناسی سنتی در تحلیل و مواجهه با این موضوعات، فقه را وارد مرحله جدیدی می‌کند و آن ورود به عرصه فقه نظامات است، عرصه‌ای که فقه به دنبال استنباط نظامات اجتماعی دینی در برابر نظامات اجتماعی مستحدثه است.

**واژگان کلیدی:** منطق موضوع شناسی، موضوع مستحدثه، نظامات اجتماعی، نظام سازی، فقه نظام ساز.

## فهرست مطالب

مقدمه	۱
۱. فصل اول: کلیات و مفاهیم	۱
۱.۱. کلیات	۲
۱.۱.۱. طرح مسئله	۲
۱.۱.۲. سؤالات تحقیق	۴
۱.۱.۳. فرضیه‌های تحقیق	۴
۱.۱.۴. پیشینه تحقیق	۵
۱.۱.۵. ضرورت و هدف تحقیق	۶
۱.۱.۶. روش تحقیق	۶
۲.۱. مفاهیم	۶
۲.۱.۱. ضرورت موضوع شناسی	۶
۲.۱.۱.۱. غلبه فرهنگی تمدنی جوامع غیر دینی	۷
۲.۱.۲.۱. وجوب حفظ حیات دینی مکلفان	۹
۲.۲.۱. ماهیت موضوع	۹
۲.۲.۱.۱. ماهیت موضوع و نسبت آن با حکم	۹
۲.۲.۳. اقسام موضوعات به اعتبار مرجع تشخیص دهنده	۱۵
۲.۳.۱. موضوعات مستنبطه	۱۵
۲.۳.۲. موضوعات عرفی	۱۸
۲.۳.۳. موضوعات کارشناسی	۲۰

۲۱. ۲. ۴. تقسیم موضوعات به اعتبار تعلق حکم شرعی به آن ها ..... ۲۱
۲۱. ۲. ۴. ۱. موضوعات منصوص ..... ۲۱
۲۱. ۲. ۴. ۲. موضوعات مستحدثه ..... ۲۱
۲۴. ۲. ۵. روش تطبیق احکام فقهی بر موضوعات مستحدثه ..... ۲۴
۲. فصل دوم: روش شناخت موضوعات مستحدثه در فقه سنتی ..... ۲۷
۲. ۱. مرجع تشخیص در شناخت موضوعات مستحدثه ..... ۲۸
۲. ۱. ۱. حجیت نظر کارشناس ..... ۲۹
۲. ۱. ۱. ۱. حجیت ..... ۲۹
۲. ۱. ۱. ۲. کارشناس ..... ۳۰
۲. ۱. ۲. دلایل حجیت قول کارشناس ..... ۳۲
۲. ۱. ۳. رجوع به کارشناس در موضوعات تخصصی ..... ۳۸
۲. ۱. ۴. تعامل فقیه و کارشناس ..... ۳۹
۲. ۲. شمولیت موضوعات تخصصی نسبت به موضوعات مستحدثه کنونی ..... ۴۰
۲. ۳. عرفی گرایی در تشخیص موضوعات مستحدثه ..... ۴۱
۲. ۳. ۱. عرف و تشخیص موضوع ..... ۴۶
۲. ۳. ۱. ۱. چستی عرف ..... ۴۶
۲. ۳. ۱. ۲. عرف دقیق و تسامحی ..... ۴۷
۲. ۳. ۱. ۳. نسبت عرف دقیق و علوم جدید ..... ۴۹
۲. ۴. پاسخگو بودن فقه به موضوعات مستحدثه ..... ۵۱
۲. ۴. ۱. اصل جاودانگی و شمولیت شریعت ..... ۵۲
۲. ۴. ۲. ادله جاودانگی احکام فقهی ..... ۵۳
- الف: اطلاق مقامی ..... ۵۳
- ب: قاعده اشتراک تکلیف ..... ۵۳
۲. ۵. روش تطبیق احکام بر موضوعات مستحدثه در فقه سنتی ..... ۵۵



- ۲۰۵.۱ اندراج تحت یکی از عناوین کلی ..... ۵۹
- ۲۰۵.۲ اندراج موضوع مستحدثه تحت عمومات و اطلاعات ..... ۶۰
- ۲۰۵.۳ مراجعه به اصول عملیه ..... ۶۳
- ۳ فصل سوم: روش شناخت موضوعات مستحدثه در فقه نظام ساز ..... ۶۵
- ۳.۱ ویژگی موضوعات مستحدثه ..... ۶۶
- ۳.۲ ضعف منطق موضوع شناسی فقه سنتی در فهم ماهیت موضوعات مستحدثه ..... ۶۷
- ۳.۳ کارشناسی موضوعی از منظر شهید صدر ..... ۶۹
- ۳.۳.۱ چستی نظام اقتصادی ..... ۷۰
- ۳.۳.۱.۱ جهان بینی ..... ۷۱
- ۳.۳.۲ مکتب اقتصادی و علم اقتصاد ..... ۷۳
- ۳.۳.۲ جهت داری کارشناسی موضوعی ..... ۷۷
- ۳.۴ کارشناسی موضوعی از منظر فرهنگستان علوم اسلامی قم ..... ۷۷
- ۴.۱ وابستگی نتیجه موضوع شناسی به پیش فرض ها و ارتکازات قلبی و روش موضوع شناسی کارشناس ..... ۷۸
- ۳.۴.۲ تاثیر پذیری علم از اراده انسانی ..... ۷۹
۵. ماهیت نظام مند موضوعات مستحدثه ..... ۸۲
- ۵.۱ چستی نظام ..... ۸۴
- ۵.۲ خصلت نظام مند مدرنیته ..... ۸۴
۶. الزامات روش تطبیق احکام بر موضوعات مستحدثه در فقه نظام ساز ..... ۸۵
- جمع بندی و نتیجه گیری ..... ۸۹
- منابع و مأخذ ..... ۹۱

## مقدمه

تا قبل از پیدایی نظامات اجتماعی جدید اعم از نظام سیاسی، حقوقی و اقتصادی، مسئله‌ی کنترل عینیت اجتماعی و جهت دهی رفتار مردم به شکل جدید برای بشر مطرح نبوده است. از همین جهت نظامات اجتماعی جدید به پیچیدگی کنونی طرح نشده بود. لذا فقه ما نیز در موضوع شناسی تنها به بیان حکم در خصوص عناوین کلی مستنبطه مثل موضوع نماز- که شرع موضوع را بیان می‌کند- یا عناوین کلی عرفی مثل خمر- که این عناوین برای عرف قابل تشخیص است- بسنده می‌کرد. اما با پیدایی موضوعات مستحدثه برآمده از نظامات اجتماعی جدید، فصل جدیدی در فقه و فقهات می‌تواند رقم بخورد، چرا که موضوعات مستحدثه موضوعاتی هستند که اولاً نه شرع آنها را معین کرده و نه در عرف مردم قابل تشخیص‌اند، ثانیاً موضوعاتی خاص هستند که از سنخ عناوین کلی فقهی نیستند بلکه هر موضوع برآمده از یک کل عینی مرکب است که نظام مند و سیستماتیک عمل می‌کند و در تنظیم رفتار اجتماعی مردم اثر گذار است. در رویکرد فقه سنتی، موضوعات مستحدثه در ذیل عناوین تخصصی بحث می‌شوند و لذا در بیان حکم مربوط به این موضوعات، دیدگاه رایج آن است که موضوع شناسی به کارشناس سپرده می‌شود و از آنجایی که این موضوعات در حیطه مالانص فیه تعریف می‌شوند، فقیه با اندراج این موضوعات تحت یکی از عناوین فقهی و یا با تمسک به عمومات و اطلاقات و یا تمسک به اصول عملیه در نهایت عدم تغایر موضوع با شرع را تشخیص داده و بدین شیوه فقه مواجه با موضوعات مستحدثه پیدا می‌کند.

اما سؤال اصلی اینجاست که آیا موضوعات مستحدثه و جدید هم سنخ و مصداق عناوین کلی هستند که در موضوعات مستنبطه و موضوعات عرفی مطرح است یا اینکه موضوعات جدید لزوماً مصداق یک عنوان کلی نیستند؟ آیا سنخیتی میان موضوعات مستحدثه کنونی با موضوعات تخصصی دنیای سنتی وجود دارد که کارشناسی تخصصی در موضوعات تخصصی دنیای سنتی را تعمیم به موضوعات مستحدثه کنونی که اغلب برآمده از نظامات اجتماعی و علوم انسانی جدید هستند، دهیم؟

در این پژوهش به دنبال آن هستیم که ضمن بیان مکانیسم موضوع شناسی سنتی در موضوعات مستحدثه، با بیان ماهیت موضوعات جدید به آسیب شناسی منطق فقه سنتی در شناخت و تطبیق احکام فقهی بر این موضوعات پردازیم و سپس به بیان الزامات روشی شناخت موضوعات مستحدثه در دنیای کنونی و تطبیق احکام شرع بر این موضوعات، به تعیین نسبت جدیدی میان فقه و دنیای مدرن التفات پیدا کنیم.

# فصل اول:

## کلیات و

## مفاهیم

## ۱.۱. کلیات

در این قسمت از پژوهش به مباحث مقدماتی همچون؛ بیان مسئله، سؤالات تحقیق، فرضیه‌های تحقیق، پیشینه تحقیق، ضرورت و هدف تحقیق و روش تحقیق به اختصار خواهیم پرداخت.

### ۱.۱.۱. طرح مسئله

بعد از جنگ‌های ایران و روس و در پی آن نهضت مشروطه، جامعه شیعی ایران با مفاهیم، مقولات و نظامات اجتماعی نوینی رویارو می‌شود که در سنت فکری و عملی جامعه ما سابقه‌ای نداشته است. این مقولات و مسائل از دستگاه فکری، فرهنگی و تمدنی مغرب زمین به سمت ایران شیعی جاری می‌شوند و به تدریج در طی صد و پنجاه سال تمام تناسبات زندگی مسلمانان را تحت تأثیر خود قرار می‌دهند، به گونه‌ای که هم اکنون هیچ جای زندگی مسلمانان خالی از مسائل و موضوعات مربوط به مدرنیته و دنیای غرب نیست.

مدرنیته و دستاوردهای آن در عرصه پزشکی، صنعت و تکنولوژی، نظامات اجتماعی و علوم انسانی اعم از نظام سیاسی، نظام حقوقی، نظام اقتصادی و ... حضور پررنگ دارد و اکنون با جامعه‌ای مواجه هستیم که عینیت آن تحت تأثیر نظام‌ها و سیستم‌های اجتماعی جدید مدیریت می‌شود و روابط اقتصادی و معیشتی، روابط فرهنگی، روابط حقوقی و ... همه تحت تأثیر این مفاهیم و نظامات سامان دهی می‌شوند.

از سوی دیگر در جامعه سنتی ما آن علمی که وظیفه تعیین تکلیف برای رفتار مسلمانان را داشت، علم فقه بود و همواره فقه و فقاہت در مسیر تاریخی خود سعی در مواجهه و پاسخگویی به حیطه بایدها و نبایدهای عملی مسلمین داشته است. از همین روست که فقه وقتی با این تناسبات جدید و مفاهیم و نظامات مدرن مواجه می‌شود، در موضوع‌شناسی خود ناظر به حیطه مالا نص فیه با موضوعات مستحدثه‌ای روبرو می‌گردد که عمدتاً ناشی از حضور مدرنیته در جوامع اسلامی است. به همین دلیل فقه به عنوان دانش عملی مسلمین بایستی نسبت خود و جهان مدرن را در حیطه موضوع‌شناسی مشخص کند. به همین دلیل پرداختن به منطق و روش موضوع‌شناسی مسائل مستحدثه، در واقع پرداختن به روش مواجهه فقه با دنیای مدرن است؛ روشی که نهایتاً به تعیین جایگاه و مرجعیت فقه در دنیای کنونی منتهی می‌شود.

همان‌طور که بیان شد، فقه به عنوان دانش عملی مسلمین، احکام مستنبطه از شرع را بیان می‌کند تا به واسطه آن فعل و رفتار مکلفان را در جهت سعادت دنیوی و اخروی سوق دهد. از همین رو نظام معرفتی

فقهی اصولی، نمی‌تواند نسبت به نظم دهی و مدیریت روابط اجتماعی مکلفان بی تفاوت باشد. لذا موفقیت عملی فقه در مدیریت اجتماعی و حضور دین در عینیت اجتماع نیازمند پژوهش‌های نظری متعدد در جنبه‌های گوناگون مسئله‌ی نسبت فقه و عینیت اجتماعی است.

صدر مشروطه آغاز گاه تاریخ جدیدی برای جامعه شیعی ایران است؛ چرا که در این زمان اولین مواجهه ایرانیان با تجدد رقم می‌خورد و نظم سنتی و تناسبات اجتماعی جامعه شیعی بواسطه‌ی حضور نظام مفاهیم و ساختارهای جدید دستخوش تغییر می‌شود. مفاهیم جدیدی از جمله قانون، پارلمان، قانون اساسی، مالیات، بانک و ... وارد نظام علمی معرفتی شیعیان می‌شود که پیش از آن سابقه‌ی در تاریخ سنتی ما نداشته است. نزاع مشروطه خواهی و مشروطه مشروعه تجلی آشنایی ایرانیان به طور عموم و فقها به طور خاص با دنیای جدید است. از صدر مشروطه تا کنون تمام تناسبات زندگی شیعیان تحت تاثیر این مفاهیم و ساختارهای جدید قرار گرفته است به گونه‌ای که تاروپود زندگی مسلمانان تحت تاثیر فرهنگ و تناسبات زندگی مدرن درآمده است. بعد از انقلاب اسلامی و به دست گرفتن حکومت توسط فقها و عملی شدن نسبی ولایت فقیه و ناکارآمدی علوم اجتماعی غربی در جهت اسلامی سازی جامعه شیعی و حتی حرکت در جهت عکس غایت جامعه شیعی، دغدغه اسلامی سازی جامعه از طریق طرح ایده‌هایی چون اسلامی سازی علوم، تولید علم دینی، فقه حکومتی، فقه نظام سازی، فقه تمدنی مطرح شده است. به همین جهت نگاه دوباره به نسبت ما و غرب در عرصه فقهات به تعیین جایگاه دین در دنیای جدید و نقش آن در تحولات اجتماعی و فرهنگی تمدنی منجر خواهد شد.

تمامی مسائل و موضوعات جدیدی که برای فقه مطرح می‌شود و فقه ناچار به اعلام موضع در برابر آن‌ها می‌گردد، برآمده از تفکر، فرهنگ و تمدن مدرن هستند و بریده از آن معنا دار و قابل تحلیل نیستند. موضوعاتی همچون بورس، بیمه، مالکیت فکری و ... همگی موضوعات مستحدثه‌ای هستند که بر ساخته نظامات اجتماعی جدید اند و درون این نظامات قابل فهم اند. اصلی ترین و کلان ترین مسئله فقه نظام ساز، روش و منطقی مواجهه فقه با موضوعات مستحدثه است؛ به گونه‌ای که قبل از هرگونه بحث ایجابی در خصوص نظام سازی، بحث از روش شناخت موضوعات مستحدثه تقدم منطقی دارد. چرا که نحوه مواجهه رویکرد فقه نظام ساز با موضوعات جدید، منجر به فهم دقیق موضوع می‌شود و قبل از بحث از هرگونه حکمی، شناخت نفس موضوع در اولویت قرار دارد.

با توجه به آنچه گفته شد، پرداختن به روش شناخت موضوعات مستحدثه، تعیین کننده میزان و سطح تاثیر فقه در عینیت اجتماعی است و انفعال یا فعالیت فقه در برابر دنیای مدرن در گرو پرداختن به این مسئله است.

### ۱.۱.۲. سؤالات تحقیق

#### سؤالات اصلی:

۱. روش شناخت موضوعات مستحدثه و منطق تطبیق احکام فقهی بر این موضوعات در رویکرد فقه سنتی چیست؟

۲. الزامات روشی در تکامل روش شناخت موضوعات مستحدثه و تطبیق احکام فقهی بر این موضوعات در فقه نظام ساز چیست؟

#### سؤالات فرعی:

۱. خصایص اصلی موضوعات مستحدثه در تمایز با سایر موضوعات چیست؟

۲. رویکرد فقه نظام ساز، چه نگاهی به کارشناسی موضوعی مسائل مستحدثه دارد؟

### ۱.۱.۳. فرضیه‌های تحقیق

#### فرضیه‌های اصلی:

۱. در رویکرد فقه سنتی، به دلیل حجیت قول کارشناس در موضوعات تخصصی، مرجعیت تشخیص موضوعات مستحدثه به کارشناس سپرده می‌شود و پس از تبیین کارشناس، با اندراج موضوع تحت یکی از عناوین فقهی و یا تمسک به عمومات و اطلاقات و یا اصول عملیه سعی در تطبیق احکام شرع بر این موضوعات می‌شود.

۲. رویکرد فقه نظام ساز، در موضوع شناسی خود به جهت داری موضوعات مستحدثه توجه دارد و لذا قائل به کارشناسی دینی است. فقه نظام ساز خود را نه در برابر یک موضوع خرد، بلکه در برابر یک کل نظام مند به نام مدرنیته می‌بیند و لذا در پی ارائه و کشف نظامات دینی در برابر نظامات اجتماعی مدرن است.

## فرضیه های فرعی:

۱. موضوعات مستحدثه برآمده از نظامات و سیستم های اجتماعی مدرن هستند. این موضوعات در پیوند و ربط با موضوعات دیگر و نهایتاً در یک کل کلان تر به نام مدرنیته که مبدا و غایت خاصی دارد، معنا دار می شوند. لذا موضوعات مستحدثه نه از سنخ عناوین بسیط کلی و بریده از هم بلکه از سنخ نظام و یک کل عینی و مرکب هستند، به عبارتی ماهیت نظام مند دارند.
۲. رویکرد فقه نظام ساز، قائل به جهت داری علم می باشد و به همین دلیل موضوعات مستحدثه را دینی و غیر دینی می داند و لذا قائل به کارشناسی دینی در موضوعات مستحدثه است.

### ۱.۱. پیشینه تحقیق

درباره‌ی منطق موضوع شناسی مسائل مستحدثه در فقه نظام ساز، چند جلسه درس خارج و مقاله‌ی «فقه حکومتی از منظر شهید صدر» از آیت الله میرباقری در دسترس است که در ضمن بحث از رویکرد فقهی شهید صدر در نگرش نظام مند به احکام فقهی، به نگاه ایشان نسبت به موضوعات مستحدثه و نسبت فقه با این موضوعات پرداخته شده است؛ همچنین ایشان در ضمن بحث از رویکرد مختص به فرهنگستان علوم اسلامی قم به زوایایی از لزوم کارشناسی اسلامی در موضوعات مستحدثه اشاره دارند. عمده پژوهش های مرتبط با موضوع تحقیق توسط حوویان صورت گرفته است و تحقیقات دانشگاهی در این خصوص انجام نشده است، تنها در یک اثر از دکتر مسعود درخشان به نام «نظامات اقتصادی» به زوایایی از این بحث اشاره کرده است.

همچنین در جوانب موضوع اما مرتبط با آن، در حیطه فقه نظام ساز چند اثر از جمله موارد ذیل موجود می باشد. «اقتصادنا» شهید صدر، «دین و نظام سازی» از مرحوم آیت الله علی صفایی حائری از منابع اصلی هستند که در زمینه فقه نظام ساز نگاشته شده اند. شهید صدر کتاب اقتصادنا عمده دیدگاه خود را در خصوص ضرورت کشف مکتب اقتصادی اسلام در برابر دیدگاه های سوسیالیستی و کاپیتالیستی را بیان می دارند و در ضمن آن به بحث از ماهیت مکتب اقتصادی اسلام می پردازند. آیت الله صفایی حائری نیز در کتاب خود ضمن بحث از اضطرار وجودی بشر به دین در هدایت و دستگیری وی در حیات دنیوی و اخروی و همچنین بحث از ماهیت نظام به ضرورت نظام سازی در برابر مکاتب جدید و غیر دینی می پردازند. همچنین در منابع فقهی اصولی گذشته نیز در ابواب مختلف فقهی به اقتضا بحث از اقسام

موضوعات فقهی شده است و به مرجعیت عرف خاص در تشخیص موضوعات کارشناسی اشاره رفته است. همچنین در کتب مختلف فقهی گذشتگان و معاصران به روش تطبیق احکام بر موضوعات مستحدثه پرداخته شده است. در خصوص موضوع شناسی و روش شناخت موضوعات نیز کتابی تحت عنوان «موضوع شناسی در فقه» اثر علیرضا فرحناک به چاپ رسیده است.

#### ۱.۱.۵. ضرورت و هدف تحقیق

پژوهش حاضر، قصد دارد با نگاهی درجه دوم به روش شناسی فقها در مواجهه با موضوعات مستحدثه و تطبیق احکام فقهی بر این موضوعات، تحلیلی از منطق موضوع شناسی رویکرد فقه سنتی بیان نموده و در ضمن بحث از چیستی موضوعات مستحدثه و تفاوت آن با موضوعات مستنبطه و عرفی، به بیان کاستی های این منطق موضوع شناسی در موضوعات مستحدثه و تطبیق احکام فقهی بر این موضوعات پردازد و در ادامه با بیان نقاط عطف رویکرد فقه نظام ساز در روش شناخت موضوعات مستحدثه، به الگوی مطلوبی از قواعد شناخت موضوعات مستحدثه نزدیک شود. پرداختن به این مسئله به صورت مستقل و در یک مجموعه و تحقیق واحد تاکنون بی سابقه بوده است.

#### ۱.۱.۶. روش تحقیق

روش تحقیق در این پژوهش، روش توصیفی و تحلیلی با استفاده از منابع کتابخانه‌ای است.

#### ۱.۲. مفاهیم

#### ۱.۲.۱. ضرورت موضوع شناسی

عرصه‌ی اجتماع عرصه عینی زیست بشر است و بشر همواره بر حسب اضطرار در رفع حوائج نیازمند زندگی اجتماعی است. جامعه مانند فرد است و امور اجتماعی نظیر امور فردی در همه احوال وجودی مثل هم هستند مثلاً همانطور که یک فرد از انسان حیات و زندگی و مرگ و افعال و آثاری دارد، همچنین جامعه نیز برای خود حیات و ممات و افعال و آثاری دارد. در بستر زمان و مکان، پدیده های اجتماعی فراوانی رخ



می دهد که در تولید و بسط آنها عوامل متعددی چون نیازهای اجتماعی، فرهنگ اجتماعی، روابط و رفتارهای اجتماعی اعم از رفتار سیاسی، رفتار اقتصادی و رفتار فرهنگی و ... موثر است. لذا جامعه یک حقیقت پویا است که نیازمند مدیریت در جهت رفع حوائج و نظام نیازهای جمعی است. در عصر جدید با متولد شدن علوم انسانی و علوم اجتماعی جدید عرصه ی مدیریت اجتماعی و تصرف در عینیت جامعه در جهت رفع حوائج جمعی بواسطه تولید نظامات اجتماعی صورت گرفته است، به نحوی که تمامی موضوعات جدیدی که فقه با آن مواجه می شود برآمده این نظامات است. لازمه درک درست از ماهیت و ویژگی های آن است که هم وضع پیشین و تحولات تاریخی آن و هم تفکر و نگرشی که در تولید و تطور آن ها موثر بوده است، شناسایی شوند. این درک و شناخت ماهوی برای فقها ضروری است، چرا که موضوع در مرتبه پیش از حکم و به منزله علت آن است. تا فقیه، موضوع را به درستی نشناسد و اقسام آن را تشخیص ندهد، نمی تواند حکم صحیح را بر آن بار کند.

حال با حفظ این مقدمه برای آگاهی بیشتر به ضرورت موضوع شناسی از دو جنبه به این مسئله می پردازیم.

#### ۱.۲.۱. ۱. غلبه فرهنگی تمدنی جوامع غیر دینی

تأثیر جوامع غیردینی بر جامعه مسلمین همیشه از طریق و تصرف مرزهای جغرافیایی نبوده است بلکه در عصر کنونی این سلطه به شکل پیچیده تر و با توجه به اقتضات دنیای جدید رقم می خورد. در دوران کنونی که دوران برخورد تمدنی مسلمین با تمدن جدید غرب است، غلبه ی جوامع غیر دینی و تمدن مادی غرب از طریق مفاهیم، مقولات و نظام های علمی آنان رقم می خورد. به عبارت دقیق تر از آنجایی که نظامات اجتماعی جدید برآمده از نظام نیازها و غایات بشر مادی جدید است و کارآمدی عملی این نظامات برای جامعه غیردینی و متناسب با شرایط این جوامع طراحی شده است، اگر مدیریت جامعه مسلمین و روابط اجتماعی مومنین به وسیله این نظامات باشد، جامعه مسلمانان در تار و پود خود را تحت تأثیر فرهنگ غیردینی درخواهد آمد. به عنوان نمونه به بیان تأثیر نظام اقتصادی غیردینی در اقتصاد جامعه دینی می پردازیم تا جوانب مسئله به خوبی باز شود.

برخی از اقتصاددانان برجسته معاصر معتقدند که امکان ظهور مسائل مستحدثه در اقتصاد از دو طریق ممکن است: یا حاصل رشد و گسترش طبیعی سیستم اقتصاد اسلامی است یا اینکه تبعات رشد و نفوذ مبانی کفر در سیستم اقتصاد مسلمین می باشد. به اعتقاد این دسته از اقتصاددانان مسائلی که در حالت اول مطرح

می‌شود نوعاً مشکل خاصی را به وجود نمی‌آورد. در سیستمی که بر مبنای اصالت وحی تنظیم شده است نه تنها به وجود آمدن یک مسئله مستحده نشانه رشد و پویایی سیستم است، بلکه حل آن مسئله نیز جز در تحکیم سیستم و تسریع در حرکت آن به سمت قرب الهی تاثیر دیگری نخواهد داشت. به اعتقاد ایشان مسائل مستحده‌ای که در حیطه اقتصاد امروزه مطرح می‌شوند، مسائلی است که حدوث آن صرفاً تابعی از رشد اقتصاد سرمایه‌داری و یا سوسیالیستی در اقتصاد مسلمین است. بنابراین نه تنها مطرح شدن یک مسئله مستحده از این نوع در اقتصاد مسلمین، نشانه‌ی رشد مبانی کفر به قیمت کنار رفتن زمینه اجرای احکام اقتصادی اسلام است؛ بلکه حل صوری آن نیز از این نظر که عارضه و ثمره‌ی اقتصادهای مبانی شرک را در چهارچوب قوانین اسلامی رسمیت می‌دهد، حتماً سیستم اقتصاد اسلامی را هرچه بیش‌تر به سمت اقتصادهای کفر سوق خواهد داد (درخشان، ۱۳۸۷: ۲۶۸). به عنوان مثال وقتی واحد پول مسلمین تحت تسلط کفار درآید، سنگینی مالی آن پشتوانه‌ای برای کفار خواهد بود. در این صورت نظام بانکداری در جهت تحکیم تمرکز، به جمع‌آوری پول مردم مبادرت می‌ورزد و تولید ناخالص ملی نیز به شکلی است که پول مسلمین همچون قمری دور پول کفار به گردش درآمده و روابط ارزی به نفع تمرکز ثروت جهانی تمام می‌شود (حسینی هاشمی، ۱۳۹۲: ۱۲).

با توضیحاتی که داده شد، در ادامه می‌توان گفت که سلطه جوامع غیر دینی بر مسلمین نه فقط در حیطه‌ی اقتصادی بلکه در تمام ابعاد اجتماعی اعم سیاست و حقوق و فرهنگ و ... صورت می‌گیرد. از همین رو در اهمیت موضوع شناسی، اولاً مشخص شود چراکه فعال بودن فقه در دنیای مدرن و محوریت یافتن آن در زیست مکلفین بسته به روش فقاقت در شناخت موضوعات مستحده دارد و ثانیاً روش شناخت موضوعات مستحده، شرط پیشینی و ماتقدم نظام سازی فقهی است.

چیزی که این پژوهش در پی اثبات آن است، تاکید بر این مسئله است که قبل از هرگونه بحث ایجابی در نظام سازی فقهی، شرط پیشینی تعیین جایگاه فقه در دنیای جدید و حل فقهی موضوعات مستحده، منطق و روش مواجهه با این موضوعات است چیزی که از آن تعبیر به منطق موضوع شناسی مسائل مستحده می‌کنیم.

## ۱.۲.۱. وجوب حفظ حیات دینی مکلفان

با ورود مفاهیم و مقولات و همچنین وجوه فرهنگی و تمدنی دنیای مدرن به زیست جهان سنتی مسلمین و بالتبع بسط و بازتولید نظامات اجتماعی جدید در جامعه مسلمین، شکلی پیچیده از غلبه جوامع غیر دینی بر جوامع اسلامی ایجاد شده است که حاصل آن درگیری روح، ذهن و فعل مکلفان در تناسبات غیر دینی مدرن است، چرا که وقتی نظام اقتصادی جامعه اسلامی نظامی شبه سرمایه داری باشد، رفتار اقتصادی انسان مومن را سمت و سوی رفتار اقتصادی انسان مادی می‌دهد و در نتیجه ثمره ای جز اضمحلال فرهنگ دینی در جوامع غیر دینی ندارد؛ به گونه ای که با ورود تناسبات زندگی مدرن به جامعه شیعی، کنترل عینیت جامعه تحت تاثیر تناسبات دنیای مدرن قرار می‌گیرد و لذا عینیت زیست مکلفان زمینه ساز دوری از حق و فاصله از عبودیت می‌شود، به گونه ای که در جوامع دینی رفاه، حرص، سودطلبی، خوشگذرانی، تجمل، اسراف، تبذیر و ... جایگزین رشد، قناعت، تلاش، پذیرش سختی ها و ... می‌شود. لذا با توجه به تاثیر عینیت زندگی اجتماعی در کنترل نظام تمایلات انسان و ادراکات او نمی‌توان آن را به حال خود رها کرد و به دست تناسبات غیردینی سپرد.

عینیت اجتماعی محل اجرای احکام شرع و عبودیت و بندگی خدای متعال می‌باشد و لذا شناخت مصادیق و موضوعات عینی وارده از جوامع غیر دینی شرط لازم برای آگاهی از دلیل غیردینی شدن زیست مسلمین و دشواری اجرای احکام شریعت در جامعه مسلمین است. لذا شرط ماتقدم کشف نظامات دینی ناظر به کنترل عینیت اجتماعی (متناسب با اهداف و غایات شریعت)، روش شناسی شناخت موضوعات مستحدثه است.

## ۱.۲.۲. ماهیت موضوع

### ۱.۲.۲.۱. ماهیت موضوع و نسبت آن با حکم

گرچه به صورت مستقل در کتب فقهی و اصولی، فصلی مستقل در منطق موضوع‌شناسی و بیان چیستی موضوع وجود ندارد، ولی در خلال کلام فقها و به اقتضاء اشاراتی به تعریف موضوع و نسبت آن با حکم شده است. به طور مثال میرزای نائینی در تعریف موضوع و حکم و نسبت میان این دو می‌فرماید:

«سپس بر تو پوشیده نیست که مرجع موضوع و سبب و شرط در باب تکالیف و در باب وضعیات به معنی واحد بر می‌گردد و آن چیزی است که حکم شرعی بر آن بار می‌شود؛ در نتیجه از آن تعبیر به موضوع می‌شود و همچنین تعبیر به سبب می‌شود، همانطور که گاهی تعبیر به شرط نیز می‌شود؛ لذا صحیح است که گفته شود که فلان عقد موضوع برای ملکیت یا سبب و یا شرط برای آن است؛ و همچنین صحیح است که گفته شود مثلاً دلوک موضوع برای وجوب نماز یا شزط برای آن و یا سبب آن است. پس مرجع تمام اینها بر می‌گردد به این که شارع ملکیت و وجوب نماز را به ترتیب بر عقد و دلوک خورشید بار کرده است. بلی اصطلاح بر تعبیر از چیزی که حکم وضعی بر آن بار شده به سبب جاری شده است، پس گفته می‌شود عقد سبب برای ملکیت و زوجیت است و تعبیر از چیزی که حکم تکلیفی بر آن بار شده به موضوع یا شرط جاری شده است؛ پس گفته می‌شود همانا عاقل بالغ مستطیع موضوع برای وجوب حج است یا همانا دلوک شرط برای وجوب نماز است و این تنها اصطلاح است و گرنه به حسب نتیجه هر کدام از موضوع و سبب و شرط به دیگری بر می‌گردد و این واضح است.»<sup>۱</sup> (نائینی، ۱۴۱۷، ج ۴: ۳۸۹)

همچنین مرحوم شهید صدر(ره) در بیان ماهیت موضوع می‌فرماید:

«موضوع حکم اصطلاحی است اصولی که در دیدگاه مجموع چیزهای موثر در فعلی شدن حکم مجهول را در بر می‌گیرد. رابطه موضوع و حکم در برخی از زوایا به سان علاقه بین سبب و مسبب است. مثل آتش و حرارت. همان طور که مسبب بر سبب توقف دارد همچنان حکم بر موضوعش متوقف است. زیرا فعلیت حکم و استمرار آن مربوط به وجود موضوع است. و این است معنای عبارت اصولیین که می‌گویند: فعلیت

۱ ثم لا يخفى عليك: أن مرجع الموضوع و السبب و الشرط في باب التكالیف و في باب الوضعيات إلى معنى واحد، و هو الأمر الذي رتب الحكم الشرعي عليه، فقد يعبر عنه بالموضوع و أخرى يعبر عنه بالسبب، كما أنه قد يعبر عنه بالشرط، فيصح أن يقال: إن العقد الكذائي موضوع للملكية أو سبب أو شرط لها، و كذا يصح أن يقال: إن الدلوك مثلا موضوع لوجوب الصلاة أو شرط لها أو سبب، فإن مرجع الجميع إلى أن الشارع رتب الملكية و وجوب الصلاة على العقد و دلوك الشمس.

نعم: جرى الاصطلاح على التعبير عن الأمر الذي رتب الحكم الوضعي عليه بالسبب فيقال: إن العقد سبب للملكية و الزوجية، و التعبير عن الأمر الذي رتب الحكم التكليفي عليه بالموضوع أو الشرط فيقال: إن العاقل البالغ المستطیع موضوع لوجوب الحج أو إن الدلوك شرط لوجوب الصلاة، و هذا مجرد اصطلاح، و إلا فبحسب النتيجة كل من الموضوع و الشرط و السبب يرجع إلى الآخر، و ذلك واضح.

حکم بستگی به وجود موضوع دارد. و به حکم این ارتباط مرتبه حکم از نظر رتبه از مرتبه موضوع متأخر است آن چنانکه که مسبب از سبب خود متأخر است.»<sup>۱</sup> (صدر، ۱۴۰۵، ج ۱: ۱۵۸)

آنچه درباره چيستی موضوع از گفتار مرحوم شهید صدر و مرحوم نائینی برداشت می شود آن است که موضوع متعلق حکم شرعی است به عبارتی موضوع چیزی است که حکم شرعی بر آن مترتب می شود و به عبارت دقیق تر موضوع چیزی است که حکم ناظر به آن استنباط می شود.

حکم شرعی همواره ناظر به موضوع وارد می شود و تا موضوع نباشد، فرض داشتن حکم محال است چرا که همانطور که گفته شد رابطه میان موضوع و حکم به سان رابطه سبب و مسبب است و از آنجایی که همواره مسبب بر سبب توقف دارد، حکم نیز بر وجود موضوع توقف دارد. موضوعاتی که حکم شرعی بر آنها بار می شود گاهی اشیا خارجی عینی است و گاهی فعل مکلف؛ مثلاً زمانی که گفته می شود الخمر نجس. خمر یک شی خارجی است که به عنوان موضوع حکم نجاست در این قضیه شرعی آمده است و یا زمانی که گفته می شود شرب الخمر حرام. موضوع فعل شرب است که به عنوان متعلق حکم حرام قرار گرفته است. بر اساس اینکه متعلق و موضوع حکم فعل باشد یا شی خارجی حکم شرعی نیز تغییر می کند. اگر موضوع فعل مکلف باشد، حکم شرعی جنبه انشایی و باید و نبایدی پیدا می کند و به آن حکم تکلیفی می گویند و اگر موضوع از سنخ شی خارجی باشد، حکم جنبه توصیفی پیدا می کند و به آن حکم وضعی گفته می شود.

به همین دلیل گفته شده است که:

«همانا حکم در لسان جماعتی تقسیم به حکم تکلیفی و حکم وضعی می شود. و مراد از اولی مشخص است و مراد از دومی (حکم وضعی) آنچه مقابل حکم تکلیفی قرار دارد، است. و حکم تکلیفی در اصطلاح به

---

<sup>۱</sup> موضوع الحكم مصطلح اصولی نريد به مجموع الاشياء التي تتوقف عليها فعلية الحكم المجعول... ان العلامة بين الحكم والموضوع تشابه ببعض الاعتبارات العلقه بين السبب و المسبب كالحرارة والنار فكما ان المسبب يتوقف على سببه كذلك الحكم يتوقف على موضوعه انه يتمد فعليته من وجود الموضوع و هذا معنى العبارة الاصلية القائلة: (ان فعلية الحكم تتوقف على فعلية موضوعه. اي ان وجود الحكم فعلا يتوقف على وجود موضوعه فعلا. و بحكم هذه العلاقة بين الحكم والموضوع يكون الحكم متأخرا رتبة عن الموضوع كما يتاخر كل مسبب عن سببه رتبة.

اعتبار تعلقشان به فعل مکلف، به پنج قسمت تقسیم می شود و آن پنج قسم عبارت اند از وجوب و تحریم و استحباب و کراهت و اباحه؛ اگرچه به حسب لغت تکلیف بر همه آن ها صدق نکند، کما این که به حسب ظاهر چنین است. و اما آنچه پنداشته شده است از تعمیم حکم به نسبت نبود هیچ یک از این پنج حکم، ناشی از غفلت از کلماتشان بلکه از حکم عقل است؛ چرا که عقل همچنین حکم به عدم قابلیت نبود احکام برای جعل می کند کما اینکه پوشیده نیست. و اما حکم وضعی را در اقسامش اختلاف کردند، پس عده ای قائل شدند که سه قسم می باشد: سببیت، جزئیت و شرطیت و عده ای قائل شدند که با زیاده شدن صحت و فساد پنج قسم می باشند. و بعضی قائل شدند که با زیاده شدن مانعیت شش قسم می باشند و بعضی قائل شدند که هفت قسم می باشند و بعضی گفتند که چهارده قسم می باشند و بعضی نیز گفته اند که محصور به عدد خاصی نیست چرا که هر آنچه از احکام تکلیفی نبود ولی از جانب شارع صحیح است که جعل شود در حکم وضعی داخل می شود؛ پس شامل مثل ضمان و ملکیت و حریت و طهارت و نجاست و غیره می شود. و از بعضی از افاضل چنین چیزی ظاهر می شود و اما استاد علامه در این خصوص مناقشه کرده است به این که مورد حکم شرعی بر حسب آن چه از کلامشان برداشت می شود، ناچارا باید فعل مکلف باشد. کما این که پوشیده نیست، غیر این موضوعاتی است که اعیان خارجی است و این غیر از موضوع احکام معروفه است. و ممکن است مناقشه شود در آنچه بینشان مشهور شده تمثیل سببیت به دلوک و مانعیت به حیض حسب آنچه قبلا گفته شد در حالی که دلوک و حیض از افعال نیست و از احکام وضعی است چیزی که ممکن نیست هرگز بر فعل عارض شود مانند شرطیت حسب آنچه استاد علامه اختیار کرده است که از مقوله کیف است. بنابراین از آنچه ذکر کردیم دانسته شد اطلاق هر یک از دو حکم بر موضوع و متعلقش مبنی بر مسامح است نه محاله.»<sup>۱</sup> (آشتیانی، ۱۴۰۳، ج ۳: ۶۶)

۱ أن الحكم ينقسم في لسان جماعة إلى تكليفي و وضعي و المراد من الأول معلوم و من الثاني ما هو في مقابله و الأول ينقسم إلى خمسة أقسام في الاصطلاح و هو الوجوب و التحريم و التدب و الكراهة و الإباحة باعتبار تعلقها بفعل المكلف و إن لم يصدق على جميعها التكاليف بحسب اللغة كما هو ظاهر هذا و أما ما يتوهم من تعميم الحكم بالنسبة إلى عدم كل من هذه الخمسة فهو كما ترى ناش من الغفلة عن كلماتهم بل عن حكم العقل فإن العقل يحكم أيضا بعدم قابلية عدم الأحكام للجعل كما لا يخفى و أما الحكم الوضعي فقد اختلفوا في أقسامه فبعضهم على أنها ثلاثة السببية و الجزئية و الشرطية و بعضهم على أنها خمسة بزيادة الصحة و الفساد و بعضهم

همچنین در آمده است که:

«همانا بدهتاً فعلیت هر حکمی متوقف بر وجود موضوع به قیود و مشخصاتش است. اضافه موضوع به حکم از قبیل شروط به اضافه مشروط است کما اینکه در واجب مشروط خواهد آمد انشاء الله تعالی. همانا هر شرطی موضوع است و هر موضوعی شرط است و از حیثی که علم به شخص حکم بر وجود حکم خارجی و فرض موجود گرفتن آن متوقف است و الا علم به آن معقول نیست و مستلزم دور مصرح است و آن توقف شی بر آنچه بر آن متوقف است می باشد و شی معلول بلاواسطه برای معلولش باشد. نهایت امر، توقف از یکی از طرفین عقلی است و آن توقف علم بر وجود معلوم است و از طرف دیگر قراردادی است و آن توقف فعلیت حکم بر وجود علم است چرا که در موضوع شرعاً اخذ شده است. این بحسب مقام فعلیت است.»<sup>۱</sup> (نائینی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۱۰۵)

على أنّها سئة بزيادة المانعية و بعضهم على أنّها تسعة و بعضهم على أنّها أربعة عشر و بعضهم على أنّها لا حصر لها لأنّ كلّ ما لم يكن من الحكم التّكليفى ممّا يصحّ جعله من الشّارع يدخل في الوضع فيشمل مثل الضّمان و الملكية و الحرّية و الطّهارة و النّجاسة إلى غير ذلك و يظهر ذلك من بعض أفاضل من تأخّر هذا و لكن قد ناقش فيه الأستاذ العلامة بأنّ مورد الحكم الشّرعي حسب ما يفصح عنه مقالته لا بدّ من أن يكون فعل المكلف ليس إلّا و مورد المذكورات هي الأعيان الخارجيّة كما لا يخفى و هذا بخلاف مورد الأحكام المعروفة فإنّه من هذا القبيل هذا و يمكن المناقشة فيما ذكره بأنّه قد اشتهر بينهم تمثيل السببية بالدلوك و المانعية بالحيز حسب ما اعترف به سابقاً مع أنّ الدلوك و الحيز ليسا من الأفعال مع أنّ من الأحكام الوضعيّة ما لا يمكن عروضة للفعل أبداً كالشرطيّة على ما اختاره الأستاذ العلامة من كونها من مقولة كيف فعلم ممّا ذكرنا أنّ إطلاق كلّ من الحكمين على مورده و متعلّقه مبنيّ على المسامحة لا محاله

۱ أن فعلية كل حكم تتوقف على وجود موضوعه بقيوده و مشخصاته بدهتاً أنّها بالإضافة إليه من قبيل الشروط بالإضافة إلى المشروط كما سيجيء في الواجب المشروط إن شاء الله تعالى ان كل شرط موضوع و كل موضوع شرط و حيث أنه يتوقف العلم بشخص الحكم على وجود الحكم خارجاً و فرضه موجوداً و الا لا يعقل العلم به فيلزم الدور المصرح و هو توقف الشيء على ما توقف عليه و كون الشيء معلولاً لمعلوله بلا واسطة غاية الأمر أن التوقف من أحد الطرفين عقلي و هو توقف العلم على وجود المعلوم و من الطرف الاخر جعلي و هو توقف فعلية الحكم على وجود العلم لأخذه في الموضوع شرعاً هذا بحسب مقام الفعلية

از طرفی چون قضایای شرعی از نوع قضیه حقیقه هستند، بر خلاف ظاهر امر که جمله حملیه می نمایند، اما در واقع جمله شرطیه می باشند. پس رابطه میان موضوع و محمول رابطه میان شرط و مشروط است. و از لحاظ منطقی شرط بر مشروط تقدم دارد. از همین جاست که شناخت موضوع منطقاً تقدم بر شناخت حکم دارد.

در توضیح این مسئله باید گفت که احکام بر اساس قضایای حقیقه جعل می شوند، نه قضایای خارجیّه. و سرّ مطلب این است که: احکام همیشه روی طبایع خارجی قرار می گیرند؛ نه روی افراد. احکام همیشه بر اساس قضایای حقیقه جعل می شوند؛ نه قضایای خارجیّه. قضیه خارجیّه؛ مثل اینکه گفته شود: زید قائم. «زید قائم» یک قضیه خارجیّه است. یعنی زیدی که در خارج است، زید مشخص و معین در خارج، متصف به وصف قیام و محکوم به قیام است. این قضیه خارجیّه است. یا مثلاً: «کوه ابو قیس سه رُبع زمین مکه را پوشانده است.» این یک قضیه خارجیّه است. اما در قضایای حقیقه، حکم روی نفس طبیعت می رود، مانند: اما بارد. طبیعت آب سرد است. این نظر به خارج ندارد که این آبهای که در خارج هستند سردند؛ می گوید طبیعت آب سرد است و لو اینکه الآن در تمام عالم یک قطره آب هم پیدا نشود، باز هم طبیعت آب سرد است. آب، مطلق است؛ خواه آبهای که سابقاً بوده و یا بعداً خواهد بود و یا آبهای که الآن وجود دارد. در اینجا حکم، روی طبیعت رفته است. این را می گویند: قضیه حقیقه.

الْبَيْعُ حَلَالٌ «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا» یعنی كُلَّمَا وَجِدْتَ مُعَامَلَةً فِي الْخَارِجِ وَ صَدَقَ عَلَيْهَا غُنْوَانُ الْبَيْعِ فَهُوَ مَحْكُومٌ فِي الشَّرْعِ بِالْحَلَالِيَّةِ، كُلُّ مَا صَدَقَ عَلَيْهِ غُنْوَانُ الرِّبَا فَهُوَ مَحْكُومٌ بِالْحُرْمَةِ. در اینجا نیز حکم روی طبیعت رفته است. در حقیقت، قضایای طبیعه و حقیقه به قضایای شرطیه بر می گردد. بنابراین أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ معنیش این است که: إِنْ وَجِدْتَ مُعَامَلَةً فِي الْخَارِجِ، عَلَى تَقْدِيرِ وَجُودِهَا فِي الْخَارِجِ، فَهِيَ مَحْكُومَةٌ بِالْحَلَالِيَّةِ. آن معامله محکوم به حلیت است. حال، خواه بیعی در خارج وجود داشته باشد، یا نداشته باشد؛ عَلَى تَقْدِيرِ اینکه بیعی در خارج متحقق بشود، حکم حلیت بر او بار می شود. قضایای شرطیه، صدقشان متوقف بر صدق و تحقق خارجی مقدم نیست، بلکه متوقف بر تلازم میان مقدم و تالی است. الْمَاءُ بَارِدٌ، یا الْهَوَاءُ حَارٌّ یا النَّارُ مُحْرِقَةٌ، و امثال اینها همه از قضایای حقیقه اند، و در حقیقت به قضیه شرطیه بر می گردند (حسینی، ۱۴۲۱، ج ۱: ۲۳۳-۲۳۴).



آن چه از عبارات فقها برداشت می شود آن است که فقیهان در باب موضوع اصطلاح خاصی ندارند و آن را در همان معنای منطقی خود به کار می برند و از همین رو چون محمول همان حکم شرعی است موضوع را چیزی دانستند که حکم بر آن مترتب می شود. لذا رابطه میان موضوع و حکم رابطه میان سبب و مسبب است، بگونه ای که بدون تصور موضوع حکم هم نمی تواند وجود داشته باشد. همین مسئله است که موجب می شود به لحاظ منطقی موضوع شناسی بر حکم شناسی تقدم داشته باشد و اساسا موضوع شناسی در کنار حکم شناسی بخشی از فرآیند اجتهاد باشد.

### ۱.۲.۳. اقسام موضوعات به اعتبار مرجع تشخیص دهنده

در موضوع شناسی، موضوع به اعتبارات مختلف تقسیم بندی های متفاوتی می پذیرد. موضوعات احکام بر اساس مرجع تشخیص دهنده آنان به سه قسم تقسیم می شود:

الف. موضوعات مستنبطه

ب. موضوعات عرفی

ج. موضوعات تخصصی یا کارشناسی

در ادامه به معرفی و بیان ویژگی های هر یک از این موضوعات می پردازیم.

### ۱.۲.۳.۱. موضوعات مستنبطه

مراد از این موضوعات، موضوعاتی هستند که شرع آنها را معین می کند.

در تعریف این موضوعات آمده است که:

«یا همانا آن موضوع شرعی است که تابع اعتبار و جعل شارع است. و در هر حال اگر وطن به حسب مصادیق و صغریاتش موردی برای عارض شدن اختلاف باشد، نتیجتا شارع متصدی برای بیان حدودش می شود مانند کثیری از موضوعات مثل آب کثیر که شارع آن را به کر حد زده و تعیین کرده است.»<sup>۱</sup> (کوه کمره ای، ۱۴۱۰: ۲۷)

۱ أو انه موضوع شرعي تابع لاعتبار الشارع و جعله. و علی کل حال لما كان الوطن بحسب مصاديقه و صغریاته موردا لعروض الاختلاف فتصدی الشارع لبيان تحدیده ککثیر من الموضوعات کالماء الکثیر حیث حدده الشارع بالکر.

همچنین گفته شده است که:

«و ظاهراً مراد جمیع کسانی که بلوغ را به پانزده سال تعبیر کرده اند، کامل شدن سن مذکور است نه مجرد داخل شدن در آن، در حالی که کامل شدنش محقق نشده باشد، و لازم ملاحظه کردن روایات وارده در این خصوص است، اما شایسته است بلکه بایسته است تذکر بر مسئله ای و آن اینکه آیا کلمه بلوغ موضوع شرعی است یا موضوع عرفی؟ و بر اساس اولی آیا از موضوعات عرفی صرف است؟ مثل ماء و تراب و حنطه و شعیر و مانند این ها، یا از موضوعات عرفی مستنبطه است که شارع دخالت در بیان و تعیین حقیقت آن دارد؟»<sup>۱</sup> (موحدی لنگرانی، ۱۴۲۵: ۲۸۷)

و همچنین گفته شده است:

«...همانا اعتکاف موضوع شرعی است که چاره ای جز بیان آن نیست و نبی اکرم صلی الله علیه و آله با عمل خود این چنین آن را تبیین کرده است.»<sup>۲</sup> (اشتهاردی، ۱۴۱۷، ج ۲۱: ۴۱۳)

و نیز آمده است:

همانا در تحقق احرام عزم بر ترک محرّمات اعتبار ندارد و وجه این مسئله این است که احرام موضوع شرعی تعبدی است و ماخوذ از شرع اقدس است، لذا چاره ای جز مراجعه به نصوص و حکم مستفاد از آن نیست.»<sup>۳</sup> (طباطبایی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۳۳۳)

همچنین در جای دیگری آمده است:

---

<sup>۱</sup> و الظاهر أنّ مراد جمیع من عبّر بالبلوغ خمس عشرة سنة هو إكمال السنة المذكورة، لا مجرد الدخول فيها و إنّ لم يتحقّق كمالها، و اللازم ملاحظة الروایات الواردة في هذا المجال، لكن ينبغي بل يلزم التنبيه على أمر؛ و هو أنّ كلمة البلوغ هل هي موضوع شرعی، أو عرفی؟ و على الأول؛ فهل هو من الموضوعات العرفیة الصرفة، كالماء و التراب و الحنطة و الشعیر و نحوها، أم من الموضوعات العرفیة المستنبطة التي يكون للشارع دخل في بيانها و تعیین حقیقتها.

<sup>۲</sup> إنّ الاعتكاف موضوع شرعی لا بدّ له من بیان، و قد بيّنه النبيّ صلی الله علیه و آله بعمله كذلك.

<sup>۳</sup> أنه لا يعتبر في تحقق الاحرام العزم على ترك المحرمات و الوجه في ذلك ان الاحرام موضوع شرعی تعبدی و مأخوذ من الشرع الأقدس فلا بد من مراجعة النصوص و الحكم بما يستفاد منها.

«و لکن چاره ای برای فقیه از التفات به لسان تحدید وارد در نصوص نیست، بعضی از تحدیدات قبول دقت نمی‌کنند و این امری است که فقیه همدانی به آن توجه یافته است از این حیث که در ضمن بحث از مقدار کر ذکر شده است که آب کر موضوعی شرعی است برای حکم به انفعال به مجرد ملاقات و عدم ملاقات.»<sup>۱</sup> (مبلغی، ج ۳۴: ۱۰۹)

و نیز گفته شده است:

«موضوعات احکام بر دو قسم است: مستنبطه و صرفه. پس طریق شناخت اولی زدن درب شرع است و دومی منحصر به عرف است و در آن برای شرع راهی نیست.»<sup>۲</sup> (نجفی عراقی، ۱۳۸۰: ۳۷۹)

همانطور که از تعاریف ذکر شده در باب موضوعات مستنبطه برداشت می‌شود، این موضوعات عناوینی هستند که یا اصل آن‌ها از ناحیه شرع وضع و اعتبار شده است و یا اینکه حدود آن از سوی شرع تعیین شده است. در عبارات نقل شده اعتکاف و احرام از عناوینی هستند که اصل جعل و اعتبارشان از ناحیه شارع بوده است. همچنین نماز، روزه و حج از سنخ این عناوین هستند. مثلاً وقتی که حکم وجوب به موضوع صلاه تعلق می‌گیرد و گفته می‌شود که باید نماز خواند، منظور اعمال خاصی است که نحوه اجرا و امثال آن را از شرع باید استنباط کرد.

از طرف دیگر همانطور که در عبارات نقل شده آمده است عناوینی چون وطن، بلوغ و آب کر از موضوعاتی هستند که اصل جعلشان از عرف بوده است اما تعیین حدود آن به دست شارع صورت می‌گیرد و شارع دخالت در بیان و تعریف آنها دارد. پس اعتبار این موضوعات از ناحیه شارع است.

به دلیل شرعی بودن این موضوعات، همان کاری را که فقیه در استنباط حکم شرعی انجام می‌دهد در خصوص این گونه موضوعات نیز جاری می‌شود یعنی استنباط اینگونه عناوین بر عهده فقیه است چرا که در لسان شرع باید آن‌ها را یافت (حسینی هاشمی، ۱۳۹۲: ۷۳).

---

۱ و لکن لا بدّ للفقیه من أن یلتفت إلى لسان التحدید الوارد فی النصوص فإنّ من التحدیدات ما لا یقبل الدقة، و هذا الأمر تنبه له الفقیه الهمدانی حیث ذکر فی البحث عن مقدار الكرّ الذی هو موضوع شرعی للحکم بالانفعال بمجرد الملاقاة و عدمه.

۲ إذ موضوعات الأحکام علی قسمین مستنبطه و صرفه فالأولی طریق معرفته دق باب الشرع و الثانیة منحصر بالعرف لیس للشرع فیها سبیل و لا للعقل إليها نیل.

## ۱. ۲. ۳. ۲. موضوعات عرفی

این عناوین موضوعاتی هستند که اصل اعتبار و جعلشان از جانب شارع نیست و تشخیص آن به عرف واگذار شده است.

در تعریف اینگونه موضوعات آمده است:

«همانا غرر موضوع عرفی است که در جمیع مجالتش عرف به آن حکم می کند. به این معنا که تشخیص غرر و تعریف آن چه سلباً و چه ایجاباً به دست عرف است و به شارع رجوع نمی شود.»<sup>۱</sup> (انصاری، ج ۱۴، ۱۴۱۰: ۲۵۱)

و نیز گفته شده است:

«و آیا تفرق از مجلس عقد با قسمتی از بدن ولو بگونه ای از قدم برداشتن که بیشتر قسمت بدن به حالت اولی باشد، کافی است یا خیر؟ مثل زمانی که در دوطرف محمل باشند و هر کدام از متعاقبین برخلاف هم میل به طرف سرهایشان کنند و در پی آن سرهایشان از حالت اولیه دور شود و یا بالعکس. و در این جا آنچه اولویت دار تر است احاله این مسئله و امثال آن به عرف است چرا که افتراق موضوع عرفی است حول مدار صدق عرفی می چرخد.»<sup>۲</sup> (گیلانی، ۱۴۰۷: ۱۵۹)

همچنین آمده است:

«همانا تذکیه موضوع عرفی است که برای شارع تصرفی در آن نیست.»<sup>۳</sup> (حسینی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۵۲)

حضرت امام خمینی (ره) در کتاب بیع می فرمایند:

«به صورت مکرر گذشت که همانا در موضوعات عرفی متعلق احکام برای شارع مقدس اصطلاحی نیست، از جمله این موضوعات شرط است. پس همانا شرط معنی عرفی و موضوع عقلائی است که بین عقلا در

---

۱ إن الغرر موضوع عرفی يحكم به العرف في جميع مجالاته: بمعنى أن تشخیص الغرر و تعریفه بید العرف ایجاباً و سلباً، و لا یمت إلی الشارع.

۲ و هل يكفي التفرق ببعض البدن و لو بنحو من الخطوة بل أكثر مع بقاء بعض البدن على الحالة الأولى، كما إذا كانا في طرفي المحمل، یمیل كل منهما طرف رأسيهما على خلاف الآخر فيبعدا رأسيهما عن الهيئة الأولى أو العكس؟ أم لا؟ و الأولى إحالة ذلك و أمثالها إلی العرف، لان الافتراق موضوع عرفی يدور مدار الصدق العرفی.

۳ : أن التذكية موضوع عرفی ليس للشارع تصرف فيه.

معاملاتشان متداول است، و جمیع اقسام شروط عقلانی هستند که در اسواق شایع و جاری هستند.<sup>۱</sup>  
(موسوی خمینی، ۱۴۲۱، ج ۵: ۳۱۳)

و نیز آمده است:

«مراد از موضوعات صرف، موضوعات خارجی هستند که بدون آن که شارع در حدودش تصرف کند احکام شرعی به آن تعلق گرفته است همانطور در جوشیدن آب انگور بوسیله آتش فهمیدی، پس همانا غلیان موضوع عرفی است که حکم شرعی به آن تعلق گرفته است.»<sup>۲</sup> (مروج، ۱۴۱۵، ج ۸: ۳۵۰)

و نیز آمده است:

«همانا وطن موضوع عرفی است که شارع حکم شرعی را بر آن بار کرده است یا اینکه موضوع شرعی است که تابع اعتبار و جعل شارع است.»<sup>۳</sup> (کوه کمره ای، ۱۴۱۰: ۲۷)

همچنین گفته شده است:

«همانا ظاهر کلام خداوند تجارت از تراضی، همانا آن حدوث تجارت از تراضی فعلی است، و همراه عدم فعلیتش در حین حدوثش وجهی برای صحتش نیست و در مورد آن: تجارت از تراضی موضوع عرفی است تا اینکه از دقیات عقلی باش و از تعبدات شرعی نیز نیست، پس به تعبد حاصل شده است و زمانی که به متعارف بین تجار و متعاملین رجوع کنیم حکم می کنند به این که فرقی در شئون تجارت از رضا بین مقارنت با آن و الحاق به آن نیست.»<sup>۴</sup> (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۱۶: ۲۸۸)

---

۱ قد مرّ مراراً: أنّ الشارع الأقدس، لا اصطلاح له في الموضوعات العرفيّة المتعلّقة للأحكام «۱»، و منها الشرط، فإنّه معنی عرفی، و موضوع عقلانی، متداول بین العقلاء في معاملاتهم، و جمیع أقسام الشروط عقلانیّة شائعة في الأسواق.

۲ المراد بالموضوعات الصرفة هي الموضوعات الخارجية التي تعلّقت بها أحكام شرعية بدون أن يتصرف الشارع في حدودها، كما عرفت في غلیان العصیر بالنار، فإنّ الغلیان موضوع عرفی تعلّق به حکم شرعی.

۳ ان الظاهر بحسب نظر العرف و الشرع إذا كان في بلدة أو قریب منه أو في أرض و ضیعة له لا يعد مسافراً سواء أقلنا ان الوطن موضوع عرفی رتب الشارع علیه حکماً شرعیاً. أو انه موضوع شرعی تابع لاعتبار الشارع و جعله.

۴ ان ظاهر قوله تعالی تجاره عن تراض، إنما هو حدوث التجارة عن التراضی الفعلی، و مع عدم فعلیته حین حدوثها لا وجه لصحتها. و فیه: إن التجارة عن التراضی موضوع عرفی إلى أن يكون من الدقیات

آنچه که از تعاریف وارد شده از لسان فقها درباره موضوعات عرفی برداشت می شود این است که موضوعات عرفی عناوین کلی هستند که شارع در وضع و اعتبار آنها دخالتی نداشته بلکه برای عرف مردم به راحتی قابل تشخیص اند. خود این موضوعات از جهت معنوی خود به چند گونه قابل تقسیم اند.

الف- عناوینی که عرف و عقلا به امور حقیقی و تکوینی عالم خارجی اطلاق می کنند؛ مانند: عنوان خمر.

ب- عناوینی که معنوی آنها توسط عرف و عقلا وضع و اعتبار می گردد، یا اینکه عرف عام و عقلا آن وضع و اعتبار را می پذیرند؛ به عنوان مثال، عقلا پذیرفته اند که در مبادلات برای برطرف کردن مشکلات مبادلات پایاپای، شیء خاصی تحت عنوان پول، با بر عهده گرفتن وظایفی، مورد استفاده قرار گیرد.

ج- عناوینی که عرفی و عقلایی محسوب می شوند، اما نه به این معنا که عرف و عقلا آنها را وضع و اعتبار کرده باشند، بلکه آنها بعضی از اشیاء را به نحوی مورد استفاده قرار می دهند که از نحوه استفاده آنها، آن عناوین خاص برای آن اشیاء، انتزاع می گردد. از این رو آن را عناوین انتزاعی می گویند. به عنوان مثال، عقلا در زندگی خود، حاضرند برای به دست آوردن اشیای مفیدی مانند گندم از چیزهایی که نزدشان ارزش دارد، چشم پوشند. از این رفتار، عنوان مال برای گندم انتزاع می گردد. (یوسفی، ج ۱۴: ۹۷)

### ۱. ۲. ۳. موضوعات کارشناسی

موضوعات کارشناسی یا تخصصی، موضوعاتی هستند که شناخت موضوع از جنبه مفهوم یا مصداق و یا هر دو نیازمند پیش زمینه های تحقیق و تخصص است. به عبارتی موضوعاتی هستند که نه عرف توان دریافت آن را دارد و نه در ادله است تا از فقیه انتظار تبیین داشته باشیم (فرحناک، ۱۳۹۰: ۸۳). در قضیه شرعی آمده است که ماهی فلس دار حلال گوشت است. در موارد مشکوک تشخیص این که فلان ماهی فلس دارد یا خیر، نه با عرف است و نه با فقیه، بلکه متخصص این کار با ابزار، علم و یا فن خاصی که دارد، عهده دار تشخیص چنین مسئله ای است و باید به وی رجوع شود.

---

العقلية، و لا من التعبدات الشرعية التي لم تكن، فحصلت بالتعبد و إذا راجعنا المتعارف بين التجار و المتعاملين يحكمون بأنه لا فرق في شؤون التجارة عن الرضاء بين مقارنته لها أو لحوقه بها.

## ۱. ۲. ۴. تقسیم موضوعات به اعتبار تعلق حکم شرعی به آن ها

فقیه در مقام استنباط و صدور فتوا و به اعتبار تعلق حکم شرعی به این موضوعات با دو نوع موضوع روبروست:

### ۱. ۲. ۴. ۱. موضوعات منصوص

مراد از موضوعات منصوص، موضوعاتی است که در لسان ادله متعلق حکمی از احکام شرعی شده اند. این موضوعات را به مستنبطه و عرفی تقسیم نمودیم. زکات، خمس، روزه، غنا و ... از این قبیل می باشند. (مهردی، ۱۳۸۹: ۹۵)

### ۱. ۲. ۴. ۲. موضوعات مستحدثه

موضوعات مستحدثه موضوعاتی است که در نصوص شرعی متعلق حکمی از طرف شارع نشده اند (مهردی، ۱۳۸۹: ۹۵) گاهی در کتب فقهی از موضوعات مستحدثه با تعبیر «مالا نص فیه» یاد شده است (عاملی، ۱۴۱۹، ج ۱: ۹۹).

حدیث در لغت به معنای جدید و در مقابل قدیم می باشد و مراد از مستحدث نیز همین معنا می باشد یعنی چیزی که جدید است و سابقه نداشته است (محمد بن مکرّم، ۱۳۷۴، ج ۲: ۱۳۱).<sup>۱</sup> در تعریف این موضوعات آمده است: «پرسشهای نوپیدای هر موضوعی، آن گاه نوپیدایند که حکم شرعی بطلبند، خواه آن که پیش تر حکم شرعی برای آن پرسشها وجود نداشته و خواه که حکم شرعی برای آنها وجود داشته؛ اما پاره‌ای از قیده‌های آنها دگرگون شده است، مانند پولهای اعتباری که پیش تر وجود نداشته‌اند و یا مانند اعتبار مالیت برای چیزهای نجس که پیش تر مالیت نداشته‌اند.»<sup>۲</sup> (مکارم شیرازی، ج ۴: ۷۰)

---

۱ الْحَدِيثُ: نَقِيضُ الْقَدِيمِ. وَالْحُدُوثُ: نَقِيضُ الْقَدَمَةِ. حَدَّثَ الشَّيْءُ يَحْدُثُ حُدُوثًا وَحَدَاثَةً، وَأَحْدَثَهُ هُوَ، فَهُوَ مُحَدَّثٌ وَحَدِيثٌ، وَكَذَلِكَ اسْتَحْدَثَهُ، الْحَدَّثُ: الْأَمْرُ الْحَادِثُ الْمُنْكَرُ الَّذِي لَيْسَ بِمَعْتَادٍ، وَ لَا مَعْرُوفٍ فِي السَّنَةِ، وَ اسْتَحْدَثْتُ خَبْرًا أَوْ وَجَدْتُ خَبْرًا جَدِيدًا.

۲ هی کل موضوع جدید یطلب له حکم شرعی، سوا لم یفی السابق او کان لکن تغیرت بعض قیوده، فالاول من قبیل النقود الاعتباریه التي لم تکن قبل، و الثانی من قبیل اعتبار المالیه لبعض الاعیان النجسه و التي لم تکن مالیه فی الماضی .

همچنین در تعریف موضوع مستحدثه آمده است: «هر موضوع جدیدی که حکم شرعی آن منصوص نیست. اعم از اینکه آن موضوع در گذشته وجود نداشته یا وجود داشته ولی برخی از ویژگی‌ها و شرایط و قیودش تغییر کرده و آن را موضوعی جدید جلوه داده است. برای قسم اول می‌توان به کارت‌های اعتباری که سابقه ندارد، مثال زد و در مورد دوم، بحث از مالیت بدن و خون را می‌توان مطرح کرد. این امور هر چند در سابق نیز وجود داشت، ولی در زمان‌های گذشته مالیت نداشت؛ زیرا استفاده مشروع از آن ممکن نبود. (دائرة المعارف فقه مقارن؛ ص: ۴۵۹)

به عنوان مثال در ادای دین که یک امر عرفی است، در جو تورمی و هنگامی که ارزش پول کاهش پیدا می‌کند، باید دید عرف چه چیزی را ادای دین می‌داند. اگر کاهش ارزش پول شدید باشد، یقیناً عرف وقتی مدیون را بری‌الذمه می‌شمارد که ارزش حقیقی پول را ملاک قرار دهد و آن را به داین پرداخت نماید. در غیر این صورت، یعنی اگر مدیون ارزش اسمی را پرداخت کند، عرف عام او را بری‌الذمه نمی‌داند (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷، ج ۳۱: ۸۳). این پدیده از آن رو جزء مسائل مستحدثه محسوب می‌شود که از آثار پول‌های کاغذی و اعتباری است و اگر معاملات مانند سابق با طلا و نقره صورت می‌گرفت با چنین پدیده‌ای روبه رو نبودیم.

مثال دیگر آن که آیا هنگام اجرای حد یا قصاص، بی‌حس کردن عضوی که می‌خواهند آن را قطع کنند یا بی‌حس کردن بدن شخصی که محکوم به تازیانه یا رجم شده، جایز است؟ این پرسشی است که امروزه در پرتو پیدایی پزشکی مدرن و تکنولوژی پیشرفته پزشکی به وجود آمده است. پیشرفت دانش پزشکی و فنون جدید جراحی این امکان را فراهم آورده است که با بی‌حس کردن بدن یا عضوی از آن، درد ناشی از ضرب و زخم احساس نشود. بی‌شک اگر این کار نسبت به شخصی که محکوم به حد یا تعزیر یا قصاص شده است جایز بوده و حق او شمرده شود، حتماً آن را مطالبه خواهد کرد؛ چرا که درد او را بسیار سبک می‌کند. این مسأله از موضوعات مستحدثه و نوپدید است، از این رو این پرسش برای فقهای پیشین مطرح نبوده است چرا که در زمانهای گذشته امکان چنین کاری نبوده تا فقها از حکم آن بحث کنند. بنابراین، باید باب بحث و استنباط حکم این مسأله نیز همانند دیگر مسائل مستحدثه، امروز گشوده شود (هاشمی، ج ۱۵: ۳).

مثال دیگر در مورد پول‌های امروزی است. در باب تفاوت این پول‌ها با طلا و نقره گذشته که میزان مبادله بود، گفته شده طلا و نقره، چه آن هنگام که در مبادلات به صورت وزنی مورد استفاده قرار می‌گرفتند، و چه



زمانی که به صورت مسکوک مبادله می‌شدند، با صرف نظر از جنبه‌ی پولی و ارزش مبادله‌ای آن‌ها، دارای ارزش استعمالی بوده‌اند؛ در حالی که پول‌های کاغذی کنونی با صرف نظر از ارزش مبادله‌ای، هیچ‌گونه ارزش استعمالی نداشته، فایده‌ای هم بر آنها مرتب نمی‌گردد. همچنین اصل ارزش مبادله‌ای در اسکناس و پول تحریری، اعتباری و قراردادی می‌باشد؛ در حالی که در طلا و نقره، امری غیر قراردادی و اعتباری بوده است (یوسفی، ج ۱۴: ۱۲۰).

بنابراین پول‌های کنونی را نمی‌توان در تمام جهات به پولهای گذشته ملحق کرد. بلکه باید آن را به طور مستقل به عنوان یک پدیده اقتصادی مورد توجه قرارداد تا بدین وسیله جهات و ویژگیهای خاص آن را کشف شود؛ آنگاه براساس آن ویژگیها، احکام فقهی انواع مختلف به کارگیری آن در اقتصاد معلوم گردد. پس با توجه به تفاوت‌های اساسی که بین طلا و نقره و بین پول‌های فعلی وجود دارد، به نظر می‌رسد که پولهای فعلی ماهیتی غیر از ماهیت پولهای صدر اسلام دارد، لذا پول‌های امروزی یک موضوع مستحدثه محسوب می‌شوند.

مثال دیگر آن‌که بعضی از عیوب نکاح در سابق اصلاً و یا به آسانی قابل علاج نبوده است، ولی در عصر و زمان ما قابل علاج است، حتی افضا و عقل را ممکن است با جراحی درمان کنند و یا جذام و برص در عصر و زمان ما قابل درمان است. حال آیا باید به زوجه مجال داد تا خود را درمان کند یا زوج می‌تواند نکاح را فسخ کند؟ این مورد نیز از مسائل مستحدثه است (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴: ۵۲).

همچنین شهید مطهری در باب مستحدثه بودن نظام اقتصادی سرمایه داری بیان می‌دارند:

«سرمایه‌داری در دنیای امروز یک پدیده نو و بی‌سابقه‌ای است که دو سه قرن از عمر آن بیشتر نمی‌گذرد، و یک پدیده اقتصادی و اجتماعی نوی است که محصول پیشرفت و ترقی تکنیک جدید است؛ از این رو مستقلاً به عنوان یک مسأله مستحدث باید از آن بحث شود. فقهای عصر از مسائل بانک و بیمه و چک و سفته به عنوان مسائل مستحدث کم و بیش بحثهایی کرده و می‌کنند ولی توجه ندارند که رأس و رئیس مسائل مستحدثه خود سرمایه‌داری است، زیرا ابتدائاً چنین تصور می‌رود که سرمایه‌داری یک موضوع کهنه و قدیمی است که شارع اسلام برای آن حدود و موازینی مقرر کرده است؛ تجارت، اجاره، مستغلات، مزارعه، مضاربه، مساقات، شرکتها، همه اینها سرمایه‌داری است که در اسلام برای آنها احکام و مقرراتی تعیین شده است، اما اینکه مقدار سرمایه کمتر یا بیشتر باشد ربطی به مطلب ندارد. ولی حقیقت مطلب این‌طور نیست؛

سرمایه‌داری جدید یک پدیده جداگانه و مستقل و بی‌سابقه‌ای است و جداگانه و مستقلاً باید درباره آن اجتهاد کرد؛ همچنانکه تجارت در دنیای جدید سرمایه‌داری با تجارت ساده قدیم از لحاظ ماهیت ممکن است متفاوت باشد. این موضوع از لحاظ اصول علم اقتصاد باید مورد مطالعه قرار گیرد، زیرا ادعا می‌شود که سرمایه‌داری جدید یک نوع استثمار بین و اکل مال به باطلِ مسلمی است، معامله‌ای است که یک طرف محصول زحمت کشیدن دیگری را مفت و مسلم می‌خورد و می‌برد. در سرمایه‌داری جدید بحث در این نیست که سرمایه‌دار با انصاف است یا بی‌انصاف، بحث در این است که اگر سرمایه‌دار بخواهد حق واقعی کارگر را بدهد باید از سود مطلقاً صرف نظر کند، و همچو سرمایه‌داری هرگز در دنیا پیدا نخواهد شد، و اگر بخواهد سود ببرد، هر اندازه ببرد، دزدی و غصب است.» (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲۰: ۴۸۰)

بنابراین مراد از مسائل مستحدثه مسائل و موضوعات جدیدی است که اقتضای حکم شرعی جدید دارد، البته این موضوع و مسأله ممکن است کاملاً جدید باشد و هیچگونه سابقه‌ای در گذشته نداشته باشد مانند: پول و چک‌های اعتباری و سفته که امروزه در معاملات رایج شده است، یا ممکن است سابقاً وجود داشته است ولی در بعضی از قیود آن تغییراتی به وجود آمده است که حکم شرعی سابق نمی‌تواند بر آن بار شود مثل: ارزش و مالیت پیدا کردن برخی اعیان نجسه مانند خون و مردار و برخی مسائل مربوط به خانواده.

#### ۱. ۲. ۵. روش تطبیق احکام فقهی بر موضوعات مستحدثه

در زمان تشریح که شخص معصوم حضور داشت، مکلفین در باب مسائل عملی خود رجوع مستقیم به معصوم داشتند و تکلیف عملی خود را از ایشان سوال می‌کردند. اما پس از غیبت و دور شدن شیعیان از زمان حضور معصوم، همچنین گسترش سرزمین‌های مسلمانان و داد و ستد فرهنگی با دیگر اقوام و آیین‌ها این مسئله پررنگ‌تر می‌شد که درباره موضوعات و حوادثی که آیه صریحی از قرآن و یا کلامی از سنت معصومین (ع) وجود ندارد، چه باید کرد؟

در عالم تشیع به دلیل حضور ۲۵۰ ساله امام معصوم و دسترسی شیعیان به ایشان منبع سنت به عنوان یکی از منابع فقهی، پربارتر از سنت در عالم اهل سنت است. در عالم اهل سنت ابتدا با تکیه بر اجماع اهل حل و عقد به مسائل جدید پاسخ می‌دادند اما به تدریج تنوع و پیچیدگی موضوعات جدید بیشتر شد به گونه‌ای که صرف تمسک به نقل صحابه و اتکا به رای اهل حل و عقد ممکن نبود و از این جا بود که مسئله کمبود منابع نقلی و کثرت موضوعات جدید باعث شد ملاک‌ها و روش‌های دیگری برای اجتهاد به وجود آید.

مصالح مرسله، استحسان، قیاس و ... روش هایی بودند که اهل سنت در مقام پاسخگویی به موضوعات مستحدثه اتخاذ کردند. این روش ها در نزد امامیه مردود است چرا که در نزد ایشان عقل مستقلاً نمی تواند مصدر تشریح باشد و نسبت دادن ظن غیرمعتبر به شارع مورد تأیید عقل و شرع نیست.

اما در نزد امامیه شریعت نازله کامل و شامل است و هیچ مسأله‌ای از مسائل مورد نیاز انسان تا پایان جهان وجود ندارد که حکم آن به طور خاص یا به طور عام در کتاب و سنت نیامده باشد و برای اثبات این موضوع به قرآن و سنت استدلال می کنند از جمله: آیه شریفه ای که می فرماید: «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَاناً لِّكُلِّ شَيْءٍ». مقتضای عموم آیه این است که تمام احکامی که مورد نیاز انسان‌هاست حکم آن به صورت خاص یا به طور عام در قرآن بیان شده است.

و یا روایتی از امام (رضاع) که می فرماید: «ما ترک شیئاً یحتاج إلیه الأُمَّةُ أَلَّا یَبْنَه فَمَنْ زَعَمَ أَنَّ اللّٰهَ عَزَّ وَ جَلَّ لَمْ یَکْمَلْ دینَه فَقَدْ رَدَّ کِتَابَ اللّٰه ؛ (خداوند) از بیان هیچ حکمی که امت به آن نیازمند باشد، فروگذار نکرده است و اگر کسی گمان کند که خداوند دینش را کامل نکرده کتاب خدا را رد نموده است». (کلینی، ۱۳۶۹، ج ۱:۲۸۱) حال مسئله این جاست که چگونه ممکن است هیچ گونه خلایفی از جانب تشریح و حکم وجود نداشته باشد در حالی که با گذشت زمان مسائل و موضوعاتی به وجود آمده است که در زمان تشریح وجود نداشته است و در نصوص دینی متعلق حکمی از احکام شرع نشده اند. فقه شیعه در مواجهه با این موضوعات جدید و مستحدثه چه روشی برای شناخت این موضوعات و تطبیق احکام بر آن‌ها دارد؟

مانند بسیاری از مسائل پزشکی (پیوند اعضا، اهدای اعضا، تشریح، تلقیح مصنوعی و شبیه‌سازی) و در ابواب معاملات مانند انواع بیمه، تجارت الکترونیکی، حقوق مربوط به کتاب‌ها و فیلم‌ها و اختراعات که اصطلاحاً مالکیت معنوی نامیده می شود و در مباحث مربوط به حکومت، استفاده از روش دموکراسی و انتخابات مجالس قانون گذاری و ریاست جمهوری و مانند آن، حتی در بخش عبادات مسائلی مربوط به نماز و روزه در مسافرت‌های فضایی و مناطق قطبی که سابقاً کمتر کسی به آنجا مسافرت می کرد و الان سفر به آن مناطق زیاد است. آیا می توان با اکتفا به آیات و روایات موجود پاسخگوی این مسائل بود؟

در نزد فقهای امامیه اصول و قواعدی است که سعی شده با اتکا به قرآن و سنت و عدم خروج از شریعت مداری، پاسخگوی این مسائل باشند.

به اعتقاد ایشان هیچ موضوع مستحدثه ای نیست مگر اینکه بوسیله این قواعد بتوان حکم شرعی آن را کشف کرد. به عنوان مثال بسیاری از مسائل مستحدثه را می توان تحت عنوان لزوم حفظ نظم جامعه اسلامی که به اجماع و دلیل عقل و روایات ثابت شده، قرارداد و بخشی تحت عنوان مقدمه واجب مانند مسأله تشریح و بسیاری از مسائل طبّی که مقدمه حفظ نفوس است که از اوجب واجبات محسوب می شود و بخشی تحت عنوان لا ضرر و ضرورت و اضطرار قرار می گیرد و بخش مهم دیگری تحت قانون اهمّ و مهمّ و ترجیح اهمّ بر مهمّ عند دوران الامر بینهما واقع می شود که آن هم از اصول ثابت عقلی و نقلی است و همچنین سایر مسائل مستحدثه ای که نصّ خاصی درباره آن واقع نشده است. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷: ۲۲۱)

در این پژوهش در پی آن هستیم که به بررسی روش شناخت موضوعات مستحدثه و منطق فقها در ارزیابی این موضوعات و تطبیق احکام شرع بر آن ها پردازیم و ضمن بحث از ماهیت موضوعات مستحدثه ای که حاصل برخورد تمدنی جوامع اسلامی با مدرنیته و جامعه غربی است به نقد روش سنتی فقها در تحلیل موضوعات مستحدثه پردازیم و در ادامه روش شناخت موضوعات مستحدثه را در رویکردهای فقه نظام ساز را مورد ارزیابی قرار دهیم.

# فصل دوم:

## روش شناخت

## موضوعات

# مستحدثه در

# فقه سنتی

## ۲. ۱. مرجع تشخیص در شناخت موضوعات مستحدثه

در فقه مرسوم در روش شناخت موضوعات مستحدثه با دو مسئله اساسی روبرو هستیم. یکی مرجع شناخت این موضوعات و دیگری روش های تطبیق احکام فقهی بر این موضوعات است. همانطور که در فصل گذشته بیان شد، موضوعات به اعتبار مرجع تشخیص شان به سه قسم تقسیم می شوند:

موضوعات مستنبطه، موضوعات عرفی، موضوعات تخصصی یا کارشناسی

حال باید دید موضوعات مستحدثه ذیل کدام یک از این موضوعات قرار می گیرند و مرجع تشخیص در آنها چیست؟

بعضی از موضوعات به اعتبار مرجع تشخیص دهنده، موضوعات تخصصی نام گرفته اند و از طرف دیگر موضوعاتی که در منابع استنباط محکوم به حکمی نشده اند و در حیطه ما لا نص فیه قرار دارند، موضوعات مستحدثه نام گذاری شده اند. در دنیای امروز موضوعات مستحدثه، عموماً موضوعاتی هستند که محصول برخورد تمدنی جامعه شیعی با دنیای غرب است. به عبارتی این موضوعات محصول علوم انسانی مدرن و یا علوم پایه و حیثیت تکنولوژیک غرب هستند. به عنوان مثال پول، بانک، بورس، بیمه، مجلس، قانون و ... محصول علوم انسانی غرب و مستحدث بر ما هستند و موضوعاتی چون لقای مصنوعی، اهدای عضو، پیوند اعضا محصول علوم پایه و تکنولوژی جدید هستند.

منطق سنتی موضوع شناسی وقتی با این موضوعات مستحدثه مواجه می شود، آن ها را در حیطه موضوعات تخصصی و کارشناسی قرار می دهد. استدلالی که در این باره صورت می گیرد این است که موضوعات تخصصی و به تبع آن کارشناسان عمومیت دارند، لذا موضوعات تخصصی علاوه بر موضوعات عینی، موضوعات برآمده از علوم انسانی و علوم پایه را نیز در بر می گیرد. لذا در موضوعات مستحدثه، کارشناسی موضوعات به متخصص سپرده می شود و فقیه حکم را در تعامل با کارشناس بیان می کند (فرحناک، ۱۳۹۰: ۸۵). با بیانی که گذشت می توان گفت در منطق موضوع شناسی سنتی موضوعات مستحدثه موضوعاتی هستند که اولاً در حیطه ما لا نص فیه قرار می گیرند و در نصوص محکوم به حکمی نشده اند و ثانیاً موضوعات کارشناسی هستند و مرجع تشخیص چنین موضوعاتی متخصص مربوطه است.

## ۲. ۱. ۱. حجیت نظر کارشناس

### ۲. ۱. ۱. ۱. حجیت

حجیت عبارت از حجت بودن است، و «حجت» در لغت به معانی نمودار، دلیل، بینه، و آنچه بدان دعوی ثابت شود آمده است: *مادل علی صحه الدعوی، و قیل الحجة و الدلیل واحد.*<sup>۱</sup> (دهخدا، ۱۳۳۰: حرف ح)

---

<sup>۱</sup> *مادل علی صحه الدعوی، و قیل الحجة و الدلیل واحد*

حجت و حجیت یک اصطلاح اصولی است. در علم اصول، بحث از حجیت ادله فقه و احکام الهی یعنی کتاب، سنت، عقل، اجماع از موضوعات اصلی و محوری اصول فقه است. در تعریف از آن آمده است: «حجت همان چیزی است که به آن احتجاج شود؛ از یک طرف، یعنی از جانب شارع مقدس، منجزیت را به دنبال دارد و موجب عقاب در صورت مخالفت می‌گردد، و از جانب دیگر، یعنی مکلف، حجت معذر از عقاب در صورت خطا و عدم دستیابی به واقع است.» (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۲: ۲۳۰) در کل، می‌توان گفت که اصطلاح و تعریف اصولی از حجت همان معنای لغوی کلمه است.

## ۲. ۱. ۱. ۲. کارشناس

کارشناس در لغت به معنای دانای کار، دانشمند، بخرد، خبره، متخصص و در اصطلاح به شخصی گفته میشود که دارای تخصصی در علم یا فنی باشد (مردانی، ۱۳۸۰: ۱۵۳)

کارشناس مترادف «اهل خبره» و «اهل معرفه» شناخته شده و اهل خبره کسانی معرفی شده اند که در «موضوع عادی یا معنوی معین دارای بصیرت و اطلاعات خاص که از ممارست متمادی آنها حاصل شده است، باشند». (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۸: ۹۷) همچنین گفته شده «کارشناس» عبارت است از: «شخصی که به مناسبت علم یا شغل یا کسب، دارای معلومات و تشخیص لازم باشد» (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۷: ۵۶۳)

در کتب فقهی اصولی در بابی خاص و مستقل از حجیت قول خبره و کارشناس و شروط مربوطه بحث نشده است بلکه در ضمن مسائل مختلف در ابواب گوناگون از آن بحث هایی شده است.

به عنوان مثال از کتب اصولی آخوند خراسانی در کفایه الاصول در بیان حجیت قول لغوی می فرماید:

«بلی، حجیت قول لغوی به مشهور فقها منسوب شده است به خصوص در تعیین وضع الفاظ و استدلال بر آن مبتنی بر اتفاق علما بلکه سیره عقلا است و بعضی نیز به اجماع استناد کرده اند. اشکالی بر این قول فقها وارد است که اولاً اتفاق مذکور ثابت نشده است و منع از آن شده است. و در فرض قبول آن غیر مفید برای استدلال برای حجیت قول لغوی است زیرا متیقن از آن مقداری از آن است که به اتفاق علماء به همراه سایر شرایط شهادت (عدد و عدالت) مستند است. ثانیاً اگر ادعای اجماع محصل باشد، حاصل نشده است و اگر اجماع منقول است، قابل قبول نیست. خصوصاً در مساله حجیت قول لغوی که احتمال آن می رود که ثبوت اتفاق مذکور با این اعتقاد بوده باشد که عقلاء بر حجیت آن اتفاق دارند. زیرا قاعده در این امر رجوع به اهل خبره در آن مساله است و اهل خبره دارای وثوق و اطمینان هستند در حالیکه از قول لغوی وثاقت نسبت به



وضع الفاظ پیدا نمی شود. زیرا در موارد زیادی لغوی از خبرگان موارد استعمال الفاظ است و هم وی موارد ضبط و استعمال آن است نه تعیین اینکه لفظ در کدام یک از معانی حقیقت یا مجاز است و الا در اینصورت نشانه ای برای معنای حقیقی قرار می دادند اما این امر نشان دهنده حقیقی بودن لفظ در معنای مورد نظر نیست زیرا این معنا با معنای دیگر در الفاظ مشترک قابل نقض است.»<sup>۱</sup> (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۲۸۶-۲۸۷)

همانطور که از عبارات بالا بر می آید مرحوم آخوند از بحث حجیت قول لغوی به عنوان مصداقی از حجیت قول اهل خبره بحث کرده است.

فقها، در موارد و موضوعات مختلف به مرجعیت نظر کارشناس در تشخیص موضوعات تخصصی اشاره کرده اند. در ابواب مختلف فقه مانند، معاملات، دیات، عبادات نظر کارشناس، مورد توجه قرار گرفته است. در کتب فقهی نیز از برخی از مصادیق خبره مانند مقوم، طیب، قابله و ... یاد شده است و از کارشناس و کارشناسان نیز با عناوین خبیر، خبره، اهل الخبره، ارباب الخبره، اصحاب الخبره، اهل البصیره، اهل الاطلاع و اهل المعرفة سخن رفته است. (فرحناک، ۱۳۹۰: ۹۲) این مطلب، اهمیت فراوان و کاربرد وسیع نظر کارشناسی در فقه را نمایان می سازد. وانگهی با توجه به شیوه فقها که کمتر به بیان اصول و قواعد کلی به صورت متمرکز پرداخته اند، در ضمن مسائل و مصادیق خاص، احکام و قواعد کلی را تبیین کرده اند، در

---

۱ نعم نسب إلى المشهور حجة قول اللغوي بالخصوص في تعيين الأوضاع و استدل لهم باتفاق العلماء بل العقلاء على ذلك حيث لا يزالون يستشهدون بقوله في مقام الاحتجاج بلا إنكار من أحد و لو مع المخاصمة و اللجاج و عن بعض دعوى الإجماع على ذلك. و فيه أن الاتفاق ممنوع، و لو سلم [و إن الاتفاق لو سلم اتفاهه فغير مفيد مع أن المتيقن منه هو الرجوع إليه مع اجتماع شرائط الشهادة من العدد و العدالة. و الإجماع المحصل غير حاصل و المنقول منه غير مقبول خصوصا في مثل المسألة مما احتمل قريبا أن يكون وجه ذهاب الجدل لو لا الكل هو اعتقاد أنه مما اتفق عليه العقلاء من الرجوع إلى أهل الخبرة من كل صنعة فيما اختص بها. و المتيقن من ذلك إنما هو فيما إذا كان الرجوع يوجب الوثوق و الاطمئنان و لا يكاد يحصل من قول اللغوي وثوق بالأوضاع بل لا يكون اللغوي من أهل خبرة ذلك بل إنما هو من أهل خبرة موارد الاستعمال بداهة أن همه ضبط موارد لا تعيين أن أيا منها كان اللفظ فيه حقيقة أو مجازا و إلا لوضعوا لذلك علامة و ليس ذكره أو لا علامة كون اللفظ حقيقة فيه للانتقاص بالمشترك.

خصوص نظر کارشناس نیز این مطلب به صورت متمرکز مورد بحث واقع نشده بلکه در ضمن مصادیق احکام کلی آن نیز بیان شده است.

## ۲. ۱. ۲. دلایل حجیت قول کارشناس

۱- حجیت قول کارشناس از باب حجیت شهادت است.

در این باره به برخی از عبارات فقها که در مسائل گوناگون تصریح به این مسئله کرده اند بیان می شود:

غالب فقهای شیعه از گذشته تا به امروز قول خبره و کارشناس را از باب شهادت حجت می دانند و در نتیجه امور معتبر در شهادت را در پذیرش نظر کارشناسی دخیل می دانند. بنابراین وقتی کارشناس درباره موضوع تخصصی سخن می گوید، در واقع شهادت به آن موضوع می دهد. اگر اعتبار و حجیت گزارش کارشناس از باب شهادت و بیّنه باشد. گزارش و اعلام نظر کارشناس شهادت تلقی شود موضوعی که به کارشناس خبره ارجاع داده می شود وقتی گزارش آنان معتبر و حجت است که حائز شرایط شهادت و شهود باشد کارشناس و خبره در موضوعی که اعلام نظر می کند علاوه بر اینکه با استفاده از تجربیات و معلومات و صلاحیت علمی خود استفاده می کند آن را به عنوان شهادت و گواهی ابراز نماید. اگر چنین شد تمامی احکام مربوط به شهادت در اینجا نیز مطرح می شود. اعم از عدالت، تعدد، ذکوریت، ایمان، بلوغ، جرح و تعدیل و... مثلاً وقتی که متخصص درباره تحقق یا عدم تحقق اثبات لحم و شد عظم برای اثبات محرومیت در مسئله رضاع سخن می گوید، در واقع به وجود یا عدم این دو اثر شهادت می دهد. (عراقی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۹۵)

شیخ طوسی در کتاب مبسوط در بحث وصیت در بیان اقسام بیماری ها می نویسد:

«نوع سوم: مرضی مشکل است که فقط افراد خاصی آن را می شناسند. در این قسم به اهل خبره در پزشکی آن هم مسلمان نه اهل ذمه مراجعه می شود؛ زیرا خداوند اهل ذمه را به کذب، خیانت و تحریف وصف کرده است. و در این مسئله مانند شهادت عدالت و همچنین اینکه دو شاهد عادل باشد معتبر است.»<sup>۱</sup> (شیخ

طوسی، ۱۳۸۷، ج ۴: ۴۵)

---

۱ الضرب الثالث مرض مشکل لا يعرفه إلا الخواص فإنه يرجع فيه إلى أهل الخبرة من الطب و يرجع في ذلك إلى المسلمین من الطب دون أهل الذمة لأن أهل الذمة وصفهم الله بالكذب و الخيانة و التحریف و يعتبر

همچنین محقق کرکی در جامع المقاصد در بحث وصیت هنگام سخن درباره تصرفات مریض می فرماید: «اول: زمانی که در حالت مریض در اینکه مخوف است یا نه با اشکال روبرو شود، به اهل بصیرت رجوع می شود، همانا آن ها اهل معرفت به این مسئله هستند. و در قبول این مطلب تعدد و عدالت شرط است، چرا که این مطلب مقتضی اثبات حق ورثه و اسقاط حقوق اهل عطایا و ابطال تصرف مالک است. و اگر خبر داده شود به کسی که دارای این اوصاف نیست، اما ظن قوی به قولش ایجاد شود چون که از اهل تجربه مستمره می باشد، در این صورت در حکم اشکال است. و حریت شرط نیست برخلاف شافعی».<sup>۱</sup> (محقق کرکی، ۱۴۱۴، ج ۱: ۹۷)

همانطور که از عبارات محقق کرکی بر می آید، ایشان تشخیص مرض مخوف را به عهده کارشناسان علم پزشکی دانسته و همانند شهادت، تعدد و عدالت را در آن ها شرط کرده است و پذیرش خبر خبره واحدی را که ظن قوی به صدقش می رود، مشکل شمرده است.

امام خمینی (ره) نیز در مسئله اختلاف جانی و ولی مجنی علیه در خصوص ذهاب عقل یا نقصان آن مرجع تشخیص موضوع را کارشناس و اهل خبره می دانند و قائلند که:

«اگر جانی و ولی مجنی علیه در ذهاب عقل یا نقصان آن اختلاف کنند در اینصورت مرجع تشخیص اهل خبر از طبیبان می باشد و بنا بر احوط تعدد و عدالت در آن معتبر است.»<sup>۲</sup> (تحریر الوسیله؛ ج ۲: ۵۸۸)

۲- حجیت قول کارشناس از باب حجیت خبر واحد است. بدین معنا که متخصص با رای کارشناسی خود درباره واقعیت موضوع گزارش می دهد، لذا وقتی درباره موضوعی سخن می گوید، در حقیقت از آن

---

في هذا العدالة مثل الشهادة و يكون شاهدان عدلان يعتبر فيه العدد مثل الشهادة سواء

۱ الأول: إذا أشكل حال المرض في أنه مخوف أو لا، رجع إلى أهل البصيرة، و هم الأطباء فإنهم أهل المعرفة بذلك. و يعتبر في القبول التعدد و العدالة، لأن ذلك يقتضي إثبات حق الورثة و إسقاط حقوق أهل العطايا، و إبطال تصرف المالك. و لو أخبر من ليس بهذه الأوصاف، لكن حصل الظن القوي بصدق قوله، لكونه من أهل التجربة المستمرة، ففي الحكم اشكال، و لا تشترط الحرية، خلافاً للشافعية.

۲ لو اختلف الجاني و ولي المجني عليه في ذهاب العقل أو نقصانه فالمرجع أهل الخبرة من الأطباء، و يعتبر التعدد و العدالة على الأحوط.

موضوع خبر می دهد. پس همان طور که دلیل حجیت خبر ثقه، اخبار از حکم را ثقه می داند، خبر ثقه از موضوع را نیز حجیت می بخشد.

شهید ثانی در مسالک الافهام یکی از شروط نشر حرمت ناشی از رضاع را رویدن گوشت و محکم شدن استخوان می داند. ایشان در این باره می گویند:

«اصحاب ما اتفاق کرده اند بر این که مطلق شیر دادن و مسمای آن در نشر حرمت کافی نیست بلکه پاره ای نیست جز مقدار معینی زاید بر مسمی. و این قول جمعی از علمای عامه نیز می باشد. سپس آن را به سه حد مشخص کرده اند. اولین آن ها اثر است و آن این است که گوشت بروید و استخوان محکم شود.»<sup>۱</sup>

سپس در بیان مرجع تشخیص اثر یعنی نبت لحم و شد عظم می گویند:

«و مرجع (تشخیص) در این اثر قول اهل خبره است مانند دو طبیعی که آگاهی و شناخت دارند. و عدالت و عدد در این مسئله معتبر است چرا که از باب شهادت است و اصل حلال بودن سابق است تا این که حرمت اثبات شود.»<sup>۲</sup> (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۷: ۲۱۴)

پس همانطور که از کلام شهید بر می آید، ایشان مانند عموم فقها وجه حجیت رای کارشناس و خبره را از باب شهادت دانسته اند. اما در ادامه وجه جدیدی را ممکن می دانند و آن حجیت قول کارشناس از باب حجیت خبر واحد است. و لذا می فرمایند: و يمكن جعله من باب الخبر، فيكفي الواحد. و ممكن است قرار دادن آن از باب خبر واحد، که در این صورت قول یک نفر کفایت می کند (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۷، ص: ۲۱۳).

در همین مسئله نبت لحم و شد عظم، سید محمد عاملی پس از ذکر مرجعیت قول اهل خبره، تعدد و عدالت را در خبره شرط می داند. وی در این باره می گویند:

«و مرجع در این مسئله قول اهل خبره است. و تعدد و عدالت شرط است تا بوسیله آن تحریم اثبات شود. و در آن اخبار واحد قطعاً کفایت نمی کند.»<sup>۱</sup>

---

۱ اتفق أصحابنا على أن مطلق الرضاع و مسماه غير كاف في نشر الحرمة، بل لا بد له من مقدار معين زائد على المسمى. و هو قول جمع من العامة. ثم قدره بثلاث تقديرات: إحداهما بالأثر، و هو ما أنبت اللحم و شد العظم.

۲ و المرجع في هذا الأثر إلى قول أهل الخبرة كطبيبين عارفين. و تعتبر العدالة و العدد، لأنها شهادة، و الأصل استصحاب الحل السابق إلى أن يثبت المحرم.

اما ایشان در خصوص برخی موضوعات مانند بیماری مباح کننده افطار یا تیمم، صرف حصول ظن را حجت می‌داند و لذا خبر واحد را ولو مخبر فاسق باشد، حجت می‌داند. لذا در ادامه عبارت پیشین می‌گویند:

«بخلاف بیماری مباح کننده افطار یا تیمم از آن جهت که در آن به خبر واحد اکتفا می‌شود چرا که مرجع در آن ظن است و این ظن به اخبار واحد و لو از فاسق باشد، حاصل می‌شود.»<sup>۲</sup> (عاملی؛ ۱۴۱۴، ج ۱: ۱۰۳)

همانطور که از عبارات بالا برآید، می‌توان گفت، همانطور که دلیل حجیت خبر ثقه اخبار از حکم را حجت می‌داند، خبر ثقه از موضوع را نیز حجیت می‌بخشد. لذا در خصوص رای و نظر اهل خبره و کارشناس نه تعدد شرط است و نه عدالت.

۳- قول کارشناس نه از مقوله شهادت است و نه از مقوله خبر دادن از موضوع بلکه متخصص نظر و رای خود را درباره موضوع بیان می‌کند و حجیت قول کارشناس، از باب حجیت سیره عقلا در رجوع به اهل خبره و دریافت نظر کارشناسی اوست. و به عبارتی عقل حکم به رجوع جاهل به عالم در خصوص مسئله‌ای می‌کند که در آن علم ندارد، لذا عموم مردم که در موضوعات تخصصی فاقد علم هستند، لزوماً باید به متخصص و کارشناس آن علم رجوع کنند. در توضیح این مسئله باید گفت که بنای نظامات انسانی و ارتباطات اجتماعی بر همین اصل و قاعده استوار است. چرا که انسان‌ها نمی‌توانند به تنهایی به همه مسائلی که مربوط به زیست و زندگی بشری است، علم و آگاهی داشته باشند، لذا تقسیم کار به وجود می‌آید. در چنین فضایی همانطور که بیان شد اصل رجوع جاهل به عالم و متخصص یک مسئله، امری است عقلی که شرع مقدس از آن ردع و منع نکرده است؛ زیرا این اصل زیربنای روابط اجتماعی به شمار می‌رود و یک مسئله عقلی است. اعتبار کارشناسی و نظر اهل خبره بر اساس بنای عقلا و عدم منع و ردع شارع از عمل بر اساس آن است.

پس در هر عصر و دوره تاریخی و در میان همه ملت‌ها و آیین‌ها اصل بر این است که در خصوص مسائل فنی و علمی و تخصصی، افراد ناآگاه به افراد متخصص و خبره آن علم و فن که مورد اطمینان باشند

---

۱ و المرجع في ذلك الى قول أهل الخبرة. و يشترط التعدد و العدالة ليثبت به التحريم، و لا يكفي فيه اخبار الواحد بذلك قطعاً.

۲ بخلاف المرض المبيح للفطر أو التيمم حيث اکتفى فيه بالواحد، لأن المرجع فيه الى الظن، و هو قد يحصل بأخبار الواحد و ان كان فاسقاً.

مراجعه کنند. به عنوان مثال شخصی که بیمار می‌شود و از بیماری خود اطلاعی ندارد، دست به خود درمانی نمی‌زند، بلکه اولین مسئله‌ای که به ذهنش می‌آید آن است که به پزشک که متخصص و بیماری شناس است و توان تشخیص بیماری و درمان آن را دارد رجوع کند و با اطمینان به علم وی، به نسخه‌ای که می‌نویسد، عمل می‌کند و یا متبایعین در معاملات می‌دهند، به فرد متخصص در شناخت کالاها و آگاه به وضع بازار مراجعه می‌کنند. از این مثال‌های روزمره مشخص می‌شود که در سایر امور تخصصی نیز که نیاز به کارشناسی است، رجوع جاهل به عالم، به اقتضای عقل سلیم و طبیعت انسانی است. لذا می‌توان گفت از اصول اولیه مجتمع بشری رجوع جاهل به عالم در امور فنی و تخصصی است، چرا که هیچ جامعه‌ای را نمی‌توان یافت که همه‌ی افرادش از تمام امور مورد نیاز خود آگاهی داشته باشند. علوم از قبیل مهندسی ساختمان، طبابت، صنعت و حرفه‌های مختلف مورد نیاز و ضروری جامعه و حتی در زمان پیامبر اکرم (ص) و امامان معصومین (ع) نیز در زمینه‌ی مسائل فقهی برخی اصحاب و یاران آنان از برخی دیگر نظرخواهی فقهی می‌کرده و به گفته‌ی وی عمل می‌کرده‌اند و آنچه مسلم است عقل حکم می‌کند زمانی که شخص جاهل نسبت به موضوعی باشد، به شخصی که علم و تخصص در آن موضوع دارد رجوع کند. بنابراین طبق بیانی که گذشت می‌توان گفت اصل رجوع جاهل به عالم در موضوعات تخصصی یک امر اولیه فطری است که عقل سلیم هر انسانی به آن حکم می‌کند و سیره عمومی عقلای عالم نیز این مسئله را تایید می‌کند.

هم اکنون به بررسی قول فقها در خصوص این وجه از حجیت قول کارشناس می‌پردازیم:

به اعتقاد سید محمد بجنوردی در القواعد الفقهیه وقتی متخصص و اهل خبره درباره موضوعی سخن می‌گوید، نظر و اندیشه خود را درباره موضوع ابراز می‌کند؛ از این رو، نه خبر از موضوع است و نه شهادت به موضوع. چرا که مشهود به باید امری حسی باشد یا دارای سبب و یا اثر حسی و رای خبره هیچ یک از این‌ها نیست. لذا در خبره، نه تعدد شرط است و نه عدالت. ایشان می‌گویند:

«و همچنین خبر دادن اهل خبره از نظرش در موضوع تعلق به فنش دارد و از باب شهادت نیست. و برای همین اگر قائل به حجیت قول اهل خبره شویم - کما اینکه چنین است، برای این که سیره عقلا بر آن قائم شده است - نه عدد و نه عدالت در آن معتبر نیست. و اما اجماع و سیره - یا بنا عقلا یا سیره متشرعه - پس همانا قدر می‌قن از آن دو در چیزی است زمانی که اخبار دادن آن دو به یک از طرق ثلاث باشد یعنی نفس

مشهود به از محسوسات باشد یا برای آن آثار محسوس باشد و یا برای آن سبب محسوس باشد.»<sup>۱</sup>  
بجنوردی، ۱۴۱۹، ج ۳: ۲۴)

همچنین مرحوم نائینی حجیت قول اهل خبره را از باب سیره عقلا می‌داند که ردعی از جانب شارع ناظر به آن نرسیده باشد. ایشان در این باره معتقدند که رجوع به اهل خبره و اعتماد به قولشان از چیزی است که بر آن طریقه عقلا استقرار یافته است و سیره بر آن استمرار یافته است و ردعی از جانب شارع بر آن نیامده است. ایشان از عدم اعتبار شرایط شهادت یعنی تعدد و عدالت سخن می‌گویند و می‌فرمایند که در رجوع به قول اهل خبره شرایط شهادت از تعدد و عدالت معتبر نیست و همچنین اسلام نیز معتبر نیست، در نتیجه همانا اعتبار قولشان از باب شهادت نیست که محتاج به این امر باشد. ایشان دلیل خود را بر عدم اعتبار شرایط شهادت ذکر می‌کنند و دلیل خود را این می‌دانند که شهادت خبر دادن از روی حس است در حالی که قول اهل خبره دخالت دادن رای و حدس است. نتیجه اینکه بابتی غیر از باب شهادت است. به اعتقاد ایشان قدر متیقن از بنا عقلا زمانی است که از قولشان وثوق حاصل شود. چرا که بنای عقلا بر تعبد به قول اهل خبره، در صورت شک و عدم اطمینان نیست. لذا بایستی از قول اهل خبره وثوق پدید آید، هرچند در آن شرایط شهادت موجود نباشد، مگر در مورد ادعا و خصومت که در آن چاره‌ای از تعدد و عدالت نیست. (نائینی، ج ۳: ۱۴۲)

پس طبق بیانی که از فقیه بجنوردی و مرحوم نائینی بیان شد، باید گفت که دلیل سیره عقلا خود از دو مقدمه تشکیل شده است:

مقدمه اول این که در جوامع و نظام‌های گوناگون و فرهنگهای مختلف در تمامی علوم و فنون و هر حرفه و صنعتی سیره عقلای عالم بر رجوع جاهل به عالم در مسائل تخصصی است.

---

۱ و كذلك إخبار أهل الخبرة عن رأيه في موضوع يتعلّق بفنّه ليس من باب الشهادة، و لذلك لو قلنا بحجّية قول أهل الخبرة - كما هو كذلك، لقيام سيرة العقلاء عليها - لا يعتبر فيه التعدّد و لا العدالة. و إمّا الإجماع و السيرة - أي بناء العقلاء، أو سيرة المتشرّعة - فلأنّ القدر المتیقّن منهما هو فيما إذا كان أخبارهما بأحد الطرق الثلاث، أي يكون نفس المشهود به من المحسوسات، أو له آثار محسوسة، أو يكون له سبب محسوس

مقدمه دوم این که شارع، از عقلاء بلکه رئیس ایشان است و چون ردعی از جانب شارع نسبت به این سیره ثابت نشده و مخالفتی از جانب امامان معصوم (علیه السلام) در روایات نسبت به رجوع جاهل به عالم وجود ندارد، لذا طبق این دو مقدمه موافقت شارع با این سیره اثبات می شود.

## ۲. ۱. ۳. رجوع به کارشناس در موضوعات تخصصی

برای رجوع به کارشناس دو وجه است:

یک وجه این که در موارد زیادی بنا و عادت توده مردم مرجع تشخیص است اما اگر در شبهات موضوعیه، تشخیص موضوع کار عموم مردم نبود، بلکه مربوط به اهل تخصصی خاص بود باید در این زمینه به اهل خبره و متخصص آن فن یا علم رجوع کرد. به عنوان مثال مفهوم سود و ربح، خسران و ضرر برخلاف مفهوم و مصادیق روشنی که دارد، گاه مصادیق چالش دار و نیازمند به دقت را در خود دارد، در این صورت اگر داوری در خصوص این موضوعات را به توده غیر آشنا به واقع موضوع بسپاریم، در واقع خواستار قضاوت از کسی شده ایم که از دانش و تخصص لازم و کافی در مورد موضوع برخوردار نیست. مثلاً در اقتصاد بیمار و تورم غیر معمول، تشخیص سود و زیان، به سادگی تشخیص این دو در نظام اقتصادی صحیح نیست؛ از این رو نمی توان عرف عام و توده مردم را در خصوص این موضوعات به داوری فراخواند لذا توجه به تفکیک میان عرف عام و عرف خاص و ضرورت رجوع به عرف خاص در موضوعات تخصصی روشن می نماید. (علیدوست، ۱۳۸۶: ۷۳)

وجه دیگر برای رجوع به اهل تخصص و کارشناس، دریافت معنای موضوع است؛ مانند درک مفهوم شبیه سازی که اصل موضوع برای فقیه ناشناخته است و برای آگاهی از معنا و زوایای گوناگون موضوع، به کارشناس رجوع می کند. چرا که حکم تابع موضوع است و با تبدیل موضوع حکم نیز تغییر و با تعیین آن حکم نیز متعین می شود. لذا موضوع مجهول با تشخیص کارشناس و خبره معلوم و جهات تاریک و نقاط ابهام آن برطرف می شود. در واقع کارشناس، موضوع شناسی و فقیه، حکم شناسی می کند و حکم واقعه را با حصول شرایط دیگر بر موضوع حمل می کند. به همین دلیل که حکم فقیه تبعیت از موضوع شناسی کارشناس می کند اهمیت رجوع به کارشناس روشن می شود.

به طور خلاصه می توان گفت علم یک طریق عقلی برای رسیدن به واقعیت است و طریقت و کاشفیت آن از حقیقت و واقعیت روشن تر از سایر طرق اثبات است و اعتبار و ارزش علم بیش از سایر طرق از جمله



بینة معتبره شرعیه است. البته علم معتبر در این مقام آن علمی است که از طریق اسباب متعارف و عادی حاصل شده باشد. پس تنها ملاک و معیار رجوع به کارشناس، علم آوری قول کارشناس و خبره است. لذا دیگر فرق نمی‌کند شخص کارشناس کبیر باشد یا صغیر، فاسق باشد یا عادل، مسلم باشد یا کافر، زن باشد یا مرد، یک نفر باشد یا چند نفر، ایرانی باشد یا غیر ایرانی، چرا که ملاک همان علم آوری نظریه کارشناس است. به عبارتی چون قول کارشناس از واقعیت موضوع خبر می‌دهد و واقع‌نمایی دارد، هیچ یک از اوصافی که بیان شد، دخالتی در واقع‌نمایی رای کارشناس ندارد و به عبارت دقیق‌تر باید بگوییم وصف حجیت برای علمی است که از طریق نظریه کارشناس حاصل شده است.

## ۲. ۱. ۴. تعامل فقیه و کارشناس

موضوع کارشناسی چیزی است که کارشناس باید آن را برای فقیه که عهده دار حکم‌شناسی است، تشریح نماید. در این باره برخی گفته‌اند که خود فقیه باید از موضوعات خارجی اطلاعات حداقلی داشته باشد تا بتواند تشخیص دهد که تبیین این موضوع باید به عهده کارشناس گذاشته شود یا خیر؟ برای مثال اگر نداند تلسکوپ چیست، کارشناس نمی‌تواند مسئله رویت حلال را بر او در میان بگذارد و یا اگر از مفاهیمی چون سرمایه‌گذاری خارجی و یا استثمر خبر بی‌اطلاع باشد موضوعات تخصصی این حیطه را نخواهد شناخت. (فرحناک، ۱۳۹۰: ۲۵۱)

متخصص در مواردی چپستی و مفهوم موضوع را برای فقیه روشن می‌سازد مانند شبیه‌سازی و در مواردی مصداق موضوعی که از قبل تبیین شده است را نشان می‌دهد. مانند وجود فلس بر روی فلان ماهی روشن است نخستین وظیفه کارشناس، بیان چپستی موضوع است. طبق گفته برخی افزون بر آن، هر چه در تعیین حکم شرعی دخالت دارد، خواه به نحو شبهه حکمیه خواه به نحو شبهه موضوعیه، باید برای فقیه روشن شود که البته ممکن است بعضی از این امور، مشترک و قابل انضباط و برخی دیگر مخصوص همان موضوع باشد. در هر موضوع، هر چه در حکم شرعی آن موضوع دخالت دارد، باید مرود سواش مشخص شود که در این نقطه رد حکم شرعی دخالت دراد یا در آن نقطه؛ مثلاً در مسئله استنساخ بشری آیا لمس دخالت دارد یا خیر؟ آیا نطفه در رحم اجنبی گذاشته می‌شود یا اینکه مستقمیا نطفه را در دستگاه قرار می‌دهند؟ چیزهایی که دخالت دارد، باید روشن شود. حال ممکن است برخی خصوصیات در مسئله با مسائل دیگر مشترک باشد و ممکن است بعضی از آنها مخصوص همان مسئله باشد. (فرحناک، ۱۳۹۰: ۱۶۴)

اکنون باید دید وقتی فقیه نظر کارشناسی کارشناس را دریافت، برخورد او با آن چگونه خواهد بود؟ در این باره برخی گفته اند اگر موضوعی بایستی است وقتی کارشناس رایش را اعلام می کند و معارض هم نداشت، فقیه باید مطابقت کند و بر اساس آن حکم صادر کند. (فرحناک، ۱۳۹۰: ۲۸۴) اما بعضی دایره اختیار فقیه را گسترده تر کرده اند و قائل هستند که تصمیم گیرنده نهایی خود فقیه است؛ زیرا از یک طرف، ادله در اختیار اوست و از طرف دیگر، نظر کارشناس نزدش حاضر است و از سوی دیگر مذاق شارع را دریافته است، از این رو حتی لازم نیست طبق رای کارشناس اظهار نظر کند؛ لذا می تواند نظرش را نیز در قالب احتیاط ابراز کند. (فرحناک، ۱۳۹۰: ۲۱۹) چنان که برخی همین مطلب را این گونه بیان کرده اند که باید توجه داشت کارشناس چستی موضوع را برای فقیه بیان می کند؛ مثلاً به فقیه می گوید: فلان معامله که در بانک انجام می شود، چیست؛ چنان که هنگامی که برای گرفتن یا نگرفتن روزه به پزشک مراجعه می شود، او باید ضرری یا غیر ضرری بودن روزه را با بیان دلیل اعلام کند، اما این که فلان معامله بانکی اشکال دارد یا ندارد یا روزه بگیرم یا روزه نگیرم، به عهده فقیه است. (فرحناک، ۱۳۹۰: ۳۳۵)

آن گونه که پیداست، همه این سخنان یک هدف را نشانه رفته اند و آن این که تصمیم گیرنده نهایی فقیه است حتی در سخن نخست، تبعیت فقیه از کارشناس بدین معناست که تمام جوانب موضوع حتی احتیاطات لازم را بررسی کرده و آن ها را لازم ندانسته، در نتیجه تبعیت از سخن کارشناس را بی اشکال شمرده است.

در این میان نحوه تعامل فقیه با کارشناس، در بیان حکم شرعی مربوط به موضوع مستحدثه، بدین صورت است که وظیفه کارشناس بیان چستی موضوع است؛ یعنی هرآنچه در تعیین حکم شرعی مربوط به موضوع دخالت دارد باید توسط فقیه مورد سوال قرار گیرد. فقیه تمام جوانب موضوع حتی احتیاطات لازم را از طریق کارشناسی بررسی کرده و سپس حکم مربوطه را بیان می کند.

## ۲.۲. شمولیت موضوعات تخصصی نسبت به موضوعات مستحدثه کنونی

پس از بیان چستی موضوعات تخصصی و وجوه مختلف حجیت کارشناسی موضوعی و همچنین نحوه تعامل فقیه و کارشناس در بیان حکم موضوع تخصصی، اکنون به بیان این مسئله می پردازیم که در منطق موضوع شناسی فقه سنتی، در تشخیص و شناخت موضوعات مستحدثه کنونی، مرجعیت تشخیص با

کیست؟ و اساساً موضوعات مستحدثه جز کدام یک از اقسام سه گانه موضوع به اعتبار مرجع تشخیص قرار می گیرند؟

منطق سنتی موضوع شناسی وقتی موضوعات مستحدثه مواجه می شود، آن ها را در حیطه موضوعات تخصصی و کارشناسی قرار می دهد. استدلالی که در این باره صورت می گیرد این است که موضوعات تخصصی و به تبع آن کارشناسان عمومیت دارند، لذا موضوعات تخصصی علاوه بر موضوعات عینی، موضوعات برآمده از علوم انسانی و علوم پایه را نیز در بر می گیرد. لذا در موضوعات مستحدثه، کارشناسی موضوعات به متخصص سپرده می شود و فقیه حکم را در تعامل با کارشناس بیان می کند. (فرحناک، ۱۳۹۰: ص ۸۵) با این بیان مرجع تشخیص موضوعات مستحدثه عرف خاص می باشد. همین استدلال باعث شده است که در دهه های اخیر و با تاثیر پذیری تناسبات زندگی مسلمین از زیست جهان مدرن، عرفی گرایی در عرصه فقه و فقهت بسط و گسترش زیادی پیدا کند.

### ۲.۳. عرفی گرایی در تشخیص موضوعات مستحدثه

با ورود جامعه اسلامی به دنیای مدرن و پیدایی مسائل و موضوعات نوپدید که پیش از این سابقه ای در جامعه سنتی نداشته است، پرداختن پژوهشگران فقه به عرصه موضوع شناسی در دهه های اخیر پر رنگ تر شده است. به گونه ای که این مسئله مطرح شده است که آیا موضوع شناسی دخیل در فرایند فقهت داست و خود بخشی از فرایند اجتهاد قرار می گیرد یا خیر؟

ملاحظات تاریخی نشان می دهد که برداشت عمومی و متعارف از فرایند اجتهاد، وظیفه این نوع از دانش را در حکم شناسی و کشف اراده تشریحی شارع خلاصه می کرد و به پژوهش های موضوع شناسی توجه چندانی نداشت. اما همانطور که بیان شد به دلیل پیدایی مسائل و موضوعات پیچیده نوپدید، به تدریج تأملات موضوع شناختی مورد توجه بیش تری قرار گرفته است، چرا که انبوهی از مسائل جدید پیش روی فقه قرار گرفته است، به گونه ای که موضوعیت فقه در تنظیم حیات مکلفین را نیز با چالش روبرو ساخته است. به همین دلیل موضوع شناسی در دهه های اخیر از چنان اهمیتی برخوردار شده است که در ردیف حکم شناسی قرار گرفته است. همین مسئله باعث شده است که برخی از پژوهشگران معاصر به این نتیجه رسیدند که اگر در سازوکار اجتهاد و مسیری که فقیه برای دستیابی به حکم شرعی می پیماید دقت کنیم، به

روشنی درخواهیم یافت که اجتهاد یک فعالیت علمی ترکیبی است که از دو بخش موضوع شناسی و حکم شناسی تشکیل شده و هرکدام از این دو قسم نیز احکامی مخصوص به خود دارد و به روشی خاص و علمی ویژه نیازمند است (فناپی، ۱۳۷۴: ۸۷).

اما هنوز چنین نگاهی مورد تایید همه محققان و پژوهشگران فقهی نیست و لذا برخی ضمن مخالفت با اندراج موضوع شناسی در مجموعه وظایف نهادی دستگاه فقه و فقهات، همچنان بر این ایده استوارند که کار اصلی و اساسی مجتهد شناخت مستند احکام الهی و آورده های شریعت مقدس اسلام است. به نظر این دسته از نویسندگان، احکام الهی که باید فقیه آنها را استنباط کند دارای موضوعاتی هستند که بر آن موضوعات بار می شوند. به نظر این محققان استنباط موضوعات مستنبطه مانند نماز، حج و زکات نظیر استنباط احکام است. و اما موضوعات غیر مستنبط مانند شراب، سگ، جامعه، مالکیت، اقتصاد و ... بدیهی است که از حیثه کار فقیه بیرونند و فقهی که باید حکم شرعی را استنباط کند، کم ترین نیازی به ساخت چنین موضوعاتی در مقام استنباط ندارد. براساس چنین برداشتی از اجتهاد، نه تنها موضوع شناسی قسم دوم، حتی شناخت موضوعات مستنبطه نیز ربطی به حکم شناسی ندارد. و شناخت احکام کم ترین توقفی بر شناخت موضوعات ندارد و اینها در دو مرحله و جدای از هم قرار گرفته اند، و لذا اگر فرض کنیم که فقهی را مأمور حکم شناسی کرده اند و فقیه دیگر را مأمور شناخت موضوعات مستنبطه، کم ترین وقفه ای در کار آن در پیش نمی آید و هر یک به خوبی از عهده وظیفه ای که به دوشش نهاده شده بر می آید، بلکه باید باور کرد که چنین فقیهانی موفق ترند تا کسانی که به هر دو جانب می پردازند (موسوی گرگانی، ۱۳۸۸: ۲۸۰)

طبق بیانی که رفت مشخص می شود که این نزاع بیشتر بر محور موضوعات نوپدید و مستحدثه دور می زند. عده ای چنین می اندیشند که شناخت موضوع غیر مستنبط هیچگونه ربطی به اجتهاد و شناخت حکم الهی ندارد و لذا نمی تواند کم ترین نقشی در اجتهاد داشته باشد. برعکس، برخی نیز به رابطه تعیین کننده بین موضوع شناسی و حکم شناسی تأکید دارند و بر این باورند که شناخت حکم کاملاً از شناخت موضوع متأثر است و به میزانی که معلومات فقیه نسبت به موضوع کما و کیفاً بیشتر و عمیق تر باشد، فتوای او نیز از اتقان و اعتبار بیشتری برخوردار خواهد بود. آگاهی های بیرونی فقیه درباره موضوع حکم است که فهم تازه ای از نصوص و منابع فقهی نصیب او خواهد کرد. این آگاهیها به تناسب باید از علوم غیر حوزوی یعنی

علوم انسانی و تجربی اخذ شود و از علوم متداول در حوزه های علمیه به دست نمی آید. این دیدگاه، اندیشه نخست را برداشت سنتی و رایج درباره فرایند اجتهاد می دانند و به فاصله گذاری و نقد آن می پردازند. (فناپی، ۱۳۷۴: ۸۸)

هدف از بیان این نزاع اشاره به این مسئله بود که اجتهاد معاصر در مواجهه با مسائل و موضوعات نوپدید چه ادبیات موضوع شناسانه ای دارد. به همین منظور، ابتدا کوشش می کنیم نسبت فقه و موضوع شناسی را اندکی مورد کاوش قرار دهیم و در ادامه به رویکرد عرفی گرایبی در تشخیص موضوعات مستحدثه اشاره می کنیم.

روشن است که عمده وظیفه فقه استنباط حکم شرعی است. همانطور که در صفحات پیشین بیان شد، هر حکم شرعی از آن روی که به سان یک محمول منطقی است، لاجرم موضوعی دارد و به انتفای موضوع، حکم شرعی نیز منتفی می شود؛ با تغییر آن نیز تغییر می کند. همچنین، برخی از موضوعات، از آن روی که اختراع و تأسیس شارع است و شارع حد و حدود آن ها را مشخص کرده است، از ادله شرعی استنباط می شود و فقیه همانند حکم وظیفه کشف آن ها را دارد.

برخی دیگر از موضوعات از تولیدات عرف است و عرف حد و حدود آن را تعیین می کند. شارع نیز با فرض چنین ارتکازات و تولیدات عرفی، حکمی شرعی را بدان بار نموده است. بنابراین، چه مرجع تولید موضوع را شرع بدانیم و چه عرف، وابستگی منطقی و ابتدای حکم بر موضوع امری بدیهی است.

اما مسئله از آن جا مهم می شود که موضوعات مستحدثه را از سنخ موضوعات تخصصی که مرجع تولید آن عرف خاص است، بدانیم. به عبارتی از آنجایی که موضوعات مستحدثه برآمده از علوم طبیعی و انسانی هستند، این سؤال مطرح می شود که نسبت شرع و علوم جدید چیست؟ به عبارتی نسبت شرع و عرف در مخترعات عرفی (عرف خاص) چگونه است؟

با گسترش مسائل مستحدثه، عرف گرایبی و عرفی نگری در تشخیص موضوع، از اهمیت والایی برخوردار شده است. به عنوان مثال امام خمینی (ره) در پاسخ به این سؤال که در غیر موضوعاتی که از مستنبطه، تشخیص موضوع با مجتهد است یا عرف، آشکارا تشخیص عرفی را حجت می دانند. متن این پرسش و پاسخ چنین است:

بسمه تعالی

محضر مقدس حضرت آیت الله العظمی امام خمینی - مد ظله العالی

با عرض معذرت، نظر مبارک را در مورد دو مسئله زیر بیان فرمایید:

آیا تشخیص موضوعات که در رابطه با مستنبطات روایات و ادله شرعیه نیست با کیست؟ و اگر با عرف است آیا مجتهد می تواند تعیین مصادیق عرفیه کند، و یا باید به عرف واگذارند. و اگر در موردی نظر مقلد با مجتهد متفاوت بود، کدام یک از انظار لازم الاتباع است؟

بسمه تعالی

میزان عرف است، و اگر بین مجتهد و مقلد اختلاف باشد باید از عرف نظرخواهی کنند. و اگر هر یک مدعی است که عرف چنین است، هر یک به نظر خود عمل کند.

روح الله الموسوی الخمینی (موسوی خمینی، ۱۳۷۰، ج ۱۵: ۳۰۷)

از جمله ویژگی های اندیشه عرف گرایی در رویکرد فقه سنتی، معرفی برخی مصادیق عمده عرف است. این نکته از آن جهت اهمیت دارد که دگرگونی در شاخص ها و مصادیق عرف به اقتضا گذشت زمان، در جهان و جوامع اسلامی معاصر را نشان می دهد. به عنوان مثال، این نکته که مجلس شورا شاخص و نماینده عرف است، نکته ای است که حاکی از تولد عرف های جدید در بستر زندگی مکلفان است. به عنوان مثال قانون و مجلس شورا از اولین مفاهیم مستحدثه ای است که در صدر مشروطه و نزاع هایی که بین علما و روشنفکران، مشروطه خواهان و مشروعه خواهان به شدت مورد بحث و نزاع واقع شده است.

آقایان طباطبایی و تهرانی از علمای مشروطه خواه در این رابطه می گویند:

« امر از قراری است که از طرف مجلس مقدس شورای ملی شیّد الله تعالی ارکانه . کثر اعوانه مرقوم شده است از بدایت و آغاز این مسئله هیچ مقصودی جز رفع ظلم که صفحه ی ایران را مالمال کرده بود، نداشتیم و همه وقت مقصود ما و سایر مسلمانان حفظ کتاب مجید الهی و اجرای حدود شرعیه و تعظیم شعائر اسلام بوده و هست. کدام مسلم و مسلمة احتمال می دهد که کلمه متفقه علمیه را با این همه جد و جهد در صدد ظلم و تعدی از افراد اهالی این مملکت باشند و چنین ظلم بزرگی بر شریعت مقدسه ی اسلامی و کلام الهی (الذی لا یاتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلقه تنزیل من حکیم حمید) روا دارند که العیاذ بالله احکام آن در معرض جرح و تعدیل و تغییر و تبدیل واقع شود. بلکه تمام مسلمانان و مخصوص وکلای محترمین مجلس شورای ملی احکم الله بیانه جز در صدد تبیین احکام شرعیه نبوده و نخواهند بود و قوانینی که در آن

مجلس محترم وضع می‌شود فقط در امور عرفیه است و در آن هم رعایت عدم مخالفت با قواعد شرعیه مشهود می‌شود؛ فاما الاحکام الشرعیه منصوصه عن التعرض فان دین الله لا یصاب بالعقول پس بر افراد مسلمین لازم است که قدر این نعمت عظیمی که بدون سابقه‌ی اسباب طبیعی به توجهات کامله‌ی حضرت ولی عصر ارواح العالمین فداه از حضرت رب العزه به بندگان انعام شده است دانسته و اذهان خودشان را به امثال این اوهام مشوش ندارند. قال الله انا نحن نزلنا الذکر و انا له لحافظون. (کدیور، ۱۳۸۷: ۲۶۳)

همچنین امام خمینی (ره) نیز در پاسخ به تلگراف آیت الله العظمی گلپایگانی (۱۴۱۴ق) به ۲۵ مهر ۱۳۶۰ می‌نویسند:

«تلگراف محترم مبنی بر نگرانی جناب عالی در اختیاراتی که به مجلس داده شده است واصل؛ اختیارات مذکور تشخیص موضوع است که در عرف و شرع به عهده عرف است و مجلس نماینده عرف، و نمایندگان خود از عرف هستند؛ و اگر در حکم خلاقه شد، نظارت بر آنها هست و شورای نگهبان در این امری که به عهده آنها است حق دخالت دارند، اگر در حکم ثانوی یا اولی خطایی صادر شود. لکن شورای نگهبان حق تشخیص موضوعات به حسب قانون ندارند. در عین حال من آقایان دست اندرکاران را خواستم که به آنان اخطار نمایم که اگر خلاف قواعد شرع عمل کنند یا برخلاف حکم ثانوی تعدی کنند من ساکت نمی‌نشینم و علمای اعلام بلاد هم عهده دار نظارت در امور می‌باشند.» (موسوی خمینی، ۱۳۷۰، ج ۱۵: ۳۱۲)

این نامه از آن روی اهمیت دارد که اولاً، وظایف سازمانی دو نهاد مجلس و شورای نگهبان را به دقت تفکیک نموده است. طبق این تفکیک، وظیفه سازمانی مجلس تشخیص موضوع است و مداخله‌ای در حکم ندارد؛ برعکس، وظیفه شورای نگهبان نظارت و مراقبت بر خطای احتمالی در حکم اولی یا ثانوی است و این شورا حق تشخیص موضوعات را به حسب قانون ندارد. لذا مرجع تشخیص موضوعات مجلس که نماینده‌ی عرف است، می‌باشد. ثانیاً بر مبنای این اصل که تشخیص موضوع در عرف و شرع به عهده عرف است، مجلس شورا مظهر عرف و نمایندگان از اهالی عرف تلقی شده‌اند. بدین معنی که مصوبات مجلس در قلمرو موضوع شناسی از باب عرفی بودن حجت شمرده می‌شوند.

این نکته با این مبنای اصولی انطباق کامل دارد که مراد از عرف را نه عرف تسامحی، بلکه عرف غیر مسامح و دقیق می‌داند. در اینجا صرفاً اشاره می‌کنیم که امام مجلس شورای اسلامی را از مصادیق عرف غیر مسامح و دقیق می‌داند و بر این باور است که مجلس در صورت اشتغال بر کارشناسان عالم و اندیشمندان، و نیز

استفاده از توان کارشناسی بیرون از مجلس، مهم ترین مرجع تشخیص موضوع است؛ و «تشخیص دو سوم مجلس شورای اسلامی که مجمعی از علمای اعلام و مجتهدان و متفکران و متعهدان به اسلام هستند، در موضوعات عرفیه که تشخیص آن با عرف است، با مشورت از کارشناسان، حجت شرعی است که مخالفت با آن بدون حجت قوی تر خلاف طریقه عقلاست» (موسوی خمینی، ۱۳۷۰، ج ۱۵: ۳۲۱) ثالثاً، احکام ثانویه مبتنی بر تشخیص موضوع، که به وسیله عرف کارشناس انجام شده است، فرقی با احکام اولیه نداشته و هر دو احکام الله می باشند. با این حال، این دسته از «احکام ثانویه ربطی به اعمال ولایت فقیه ندارد و پس از رأی مجلس و انفاذ شورای نگهبان، هیچ مقامی حق رد آن را ندارد، و دولت در اجرای آن باید بدون هیچ ملاحظه ای اقدام کند. نظارت بر چنین فرآیندی از تولید حکم و مراقبت از خطای احتمالی نه تنها وظیفه فقیه حاکم، بلکه از وظایف ذاتی همه علمای بلاد است» و اگر خود امام هم تأکید می کنند که در صورت تعدی از قواعد شرع یا حکم ثانویه ساکت نمی نشینم، نه به عنوان ولی فقیه، بلکه به عنوان یکی از علمای دین چنین مسئولیتی را یادآور می شوند (موسوی خمینی، ۱۳۷۰، ج ۱۵: ۳۲۱).

پس بیان مستنداتی بر اندیشه عرف گرایی در خصوص موضوعات مستحدثه برآمده از علوم جدید، اکنون در سطور زیر به مبنا و مختصات اندیشه عرف گرایی در شناخت موضوعات مستحدثه می پردازیم.

## ۲.۳.۱. عرف و تشخیص موضوع

### ۲.۳.۱.۱. چیستی عرف

عرف، در یک تعریف شرح الاسمی، مجموعه امور متعارف و رایج بین مردم اعم از گفتار و کردار و ترک است که عادت نیز می نامند. به عبارتی عرف عبارت از عملی است که اکثریت مردم آن را به طور مکرر و ارادی، بدون احساس نفرت و کراهت انجام می دهند، و گاه در تعبیرات فقها آن را بنای عقلا می نامند و گاهی نیز به آن سیره عملی اطلاق می کنند. «همچنین در تعریف دیگری می افزایند: «عرف عبارت از عمل مستند به آرای نظری و اجتهادی نیست تا هر عملی که مسبوق به رأی باشد مورد عرف باشد، بلکه عرف عبارت از عمل مستند به آرای عقل عملی است که در منطق از آن به آرای محموده تعبیر می شود. آرای محموده عبارت از آن نوع قضایایی است که عامه مردم آن را تلقی به قبول نموده و به طور ارتکازی، طبق



آن عمل می کنند. این نوع قضایا را در منطق از اقسام بدیهیات مستغنی از استدلال و نظر شمرده اند ( عمید زنجانی، ج ۲، ۱۳۷۷: ۲۱۴-۲۱۵).

در شکل گیری عرف دو شرط اساسی باید احراز شود:

۱. تکرار مستمر رفتار و عمل.

۲. جنبه الزامی بودن آن که همه با اکثریت آن را قبول کرده باشند.

همچنین در استناد به عرف نیز باید دو نکته زیر مراعات شود:

۱. هیچ گونه قاعده حقوقی که از دو منبع اصلی یعنی کتاب و سنت بدست آمده وجود نداشته باشد.

۲. شرع از تبعیت عرف در مورد خاص استناد شده، نهی و منع نکرده باشد. (عمید زنجانی، ۱۳۷۷، ج ۳: ۱۱۵)

در تبیین عرف، این توضیح کوتاه نیز خالی از فایده نیست که؛ امر عرفی امری طبیعی و برخاسته از طبیعت انسانها نیست، بلکه ناشی از فطرت، ادراکات ارتکازی، تجارب فردی و اجتماعی، عادات و ملکات اخلاقی مبتنی بر باورها و احکام شرعی یا حتی التزام مستمر به قوانین موضوعه دولت ها و این قبیل چیزها است. عرف را به اعتبارات مختلف دسته بندی کرده اند؛ عرف عام و خاص، عملی و قولی، صحیح و فاسد، مقارن و متأخر، و مسامحی و دقیق. از بین این تقسیمات دو تقسیم آخری از دیدگاه پژوهش حاضر اهمیت زیادی دارند.

در مورد عرف مقارن با زمان شارع و عرف متأخر از عصر شارع اشاراتی خواهیم داشت. اکنون اندکی به عرف مسامحی و دقیق می پردازیم.

### ۲. ۱. ۳. ۲. عرف دقیق و مسامحی

تفکیک بین تسامح و دقت عرفی در موضوع شناسی مسائل مستحدثه از ارزش فراوانی برخوردار است. گفته می شود که عرف مسامحی در تشخیص موضوعات احکام و تعیین مراد و حدود آنها فاقد اعتبار است و آنچه در این گونه موضوعات و موارد اعتبار دارد، همان عرف دقی یا دقیق است (حول العرف، ۱۳۶۷: ۵۸). اما عرف دقیق چیست و معیار تفکیک بین مسامحه و دقت در امور عرفی چون موضوعات مستحدثه کدام است؟

فقیهان و علمای اصول، در پاسخ به این نوع پرسش ها، سعی کرده اند بین چهار مفهوم؛ عرف مسامحی، عرف دقیق، تسامح فلسفی و دقت فلسفی تمایز ایجاد کنند. همچنین، تفکیک بین سه محیط شرع، عرف و

عقل اهمیت دارد. زیرا، به رغم تداخل های قهری و موردی سه محیط، مراقبت در عدم خلط بین آنها، به ویژه خط فلسفه و فقه، یا عرف و عقل، و تعیین حوزه اعتبار هر یک، اهمیت زیادی در فرایند استنباط دارد. تأکید در استفاده از عرف به معنای دورکردن و بی نیازی از دقت های عقلی در فهم بسیاری از احکام نیست. بلکه از این جهت است که خطابات شرعی، خصوصا در موضوعات غیر مستنبطه و مستحدثه، مبتنی بر فهم عرفی است. اما در مراجعه به عرف در تطبیق مفاهیم بر مصادیق اختلاف نظر وجود دارد:

۱. نظر مشهور بر عدم مراجعه به عرف در تعیین مصادیق اصرار دارد؛ با این استدلال که عرف، تسامحی نامقبول و غیر مطابق با واقع دارد و شارع به مصادیق مبتنی بر تسامح عرفی اعتنا ندارد. به همین دلیل، مشهور بر دقت عقلی در تشخیص مصادیق اعتماد می کند و تطبیقات عرف مسامحی را که دور از واقع می نماید معتبر نمی داند.

۲. در مقابل نظر مشهور، امام خمینی چنین می اندیشد که؛ عرف همچنان ی مرجع در تشخیص مفاهیم است، در تشخیص مصادیق نیز بواسطه ودقت عرفی مرجعیت دارد. وی بین تسامح عرفی، دقت عرفی و دقت عقلی برهانی تمایز ایجاد می کند، و بر این باور است که تشخیص مصادیق با دقت عرفی امری است که احراز مصادیق واقعی از خلال آن امکان پذیر است و نیازی به دقت عقلی برهانی نیست. امام خمینی می نویسد:

«البته موضوعات احکام از عرف اخذ می شوند، لکن نه به صورت مسامحه، بلکه به نحو حقیقت و دقت عرفی، هر چند که به صورت دقت عقلی نمی باشند؛<sup>۱</sup> همچنین اضافه می کند: «همچنانکه عرف حکم کننده در تشخیص مفاهیم است، حکم کننده در صدق آنها بر مصادیق و تشخیص مصادیق آنها نیز می باشد، در نتیجه، آنچه عرفا مصداق نیست، مصداق برای موضوع محکوم به حکم شرعی نیز نخواهد بود؛<sup>۲</sup> و باز هم می گوید: «و به طور کلی، مراد از این که تشخیص مفاهیم و مصادیق آن ها موکول به عرف است، منظور

---

<sup>۱</sup> ان موضوعات الأحكام تؤخذ من العرف، لکن لا علی وجه المسامحة، بل علی نحو الحقیقة و الدقه العرفیة، و إن لم تکن علی نحو الدقة العقلیة.

<sup>۲</sup> فکما أن العرف محکم فی تشخیص المفاهیم محکم فی صدقها علی المصادیق و تشخیص مصادیقها، فما لیس بمصداق عرفا لیس بمصداق للموضوع المحکوم بالحکم الشرعی.

تسامح عرفی نیست، بلکه تسامح عرفی در مقابل دقت عقلی برهانی است و نه در مقابل دقت عرفی (موسوی خمینی، ۱۳۸۵: ۱۱۹).<sup>۱</sup>

این اشارات، تمام اندیشه عرف گرای را درباره جایگاه عرف در تشخیص مفاهیم و مصادیق را نشان می دهد. جوهری این دیدگاه آن است که عرف مرجع تشخیص مفاهیم و مصادیق آنها است، اما نه عرف مسامحی بلکه عرف دقیق است که چنین کار ویژه ای را انجام می دهد و یا باید انجام دهد. به نظر ایشان مراد از عرف در مقابل عقل، همان عرف مسایح نیست، تا این که مراد از عقل عرف غیر مسامح دقیق باشد؛ ضروری است همچنان که الفاظ برای خود معانی وضع می شوند، وقت القای احکام نیز در همان معانی به کار روند. بدین سان واژگانی مثل آب کر، مایل، فرسخ، خون، سگ و دیگر الفاظ رایج در القای احکام شرعی جز در معانی واقعی حقیقی خود به کار نمی روند. به عنوان مثال، آب کر وزنی معادل ۱۲۰۰ رطل عراقی دارد بدون کم و زیاد و بدون هرگونه تسامح عرفی، همچنین خون چیزی جز مایع جاری در رگ موجودات زنده نیست، نه فراتر از آن و نه آنچه که ممکن است بر حسب تسامح عرفی خون نامیده می شود. تسامح عرفی در هیچ یک از این قبیل موارد میزان تشخیص نیست؛ نه در تعیین مفاهیم و نه در تشخیص مصادیق بلکه مراد از اخذ موضوع - از عرف، عرف با تمام دقتهایش در تشخیص مفاهیم و مصادیق است. چنین تشخیص عرفی دقیق است که میزان تشخیص عرفی دقیق است که میزان تشخیص است و در مقابل عقل دقیق برهانی قرار دارد.» (موسوی خمینی، ۱۳۸۵: ۲۱۸-۲۱۹)

اما چگونه می توان چنین عرف دقیق با دقت عرفی را شناخت و نسبت به کارکرد آن اعتماد نمود؟ نسبت دقت های عرفی یا عرف دقیق با علوم جدید چیست؟

### ۳.۱.۳. نسبت عرف دقیق و علوم جدید

درباره نسبت عرف دقیق با علوم جدید ادبیات زیادی وجود ندارد. چنین می نماید که بحث از رابطه علوم انسانی جدید و عرف دقیق از یک سوی، و نقش این دو در موضوع شناسی از سوی دیگر، هنوز در ابتدای

---

<sup>۱</sup> و بالجمله لیس المراد من کون تشخیص المفاهیم و مصادیقها موكولا الى العرف هوالتسامح العرفي، فالتسامح العرفي في مقابل الدقة العقلية البرهانية لا في مقابل دقة العرف.

راه است. با این حال، عرف گرایی و به تعبیر برخی محققان، عرفی نگری در موضوع شناسی احکام شرعی، که خود در آغاز راه است، ناگزیر از توجه به علوم جدید و به ویژه علوم انسانی است. زیرا بخش عمده ای از علوم انسانی اتفاقاً از عرف برخاسته و عرفی نگردد.

چنانکه گذشت، عرفی نگری و دقت عرفی ملهم از آن، نوعی از نگاه به موضوعات مستحدثه است که نمی تواند از دستاوردهای علوم انسانی و حتی بخش هایی از و تجربی چشم پوشی کند. زیرا این علوم خود از مهم ترین منابع تولید دقت عرفی هستند. گاه که دانشی، گامی به پیش می نهد، نگاه عرف را به موضوع، دگرگون می سازد و دریچه های تخصصی تری از نگاه به موضوع را بر عرف می گشاید (مبلغی، ۱۳۷۹، ش ۲۳: ۷۹).

به موازاتی که عرف تخصص گرا شود، موضوع شناسی فقهی نیز به وساطت عرف و مجرای عرفی، به دانش های تخصصی توجه و استناد بیش تری می کند. متن زیر نمونه ای از چنین گرایش و توجه در ادبیات فقهی است. آیت الله عبدالاعلی سبزواری در باب معدن، در بحث خمس، همه تعریفهای فقیهان را و می نهد و می نویسد:

«در معدن، به اهل خبره ای که در این زمینه تخصص یافته اند، باید رجوع کرد. به ویژه در این زمانها که مردم به شناخت این امور، اهمیت می دهند. برای این رشته، درس ها و بحث هایی تهیه دیده شده و شناخت معادن و استخراج آن، از امور مهم گردیده است. شکی نیست که معادن از جنبه های گوناگون پایه ها و درجه هایی دارند... که برای هر یک از این جنبه ها و درجه دانشمندی آگاه و مهندسی آشنا، وجود دارد. و عنوان معدن شامل جمیع آن است. مراتب جدا متفاوت است و بنابراین، حکم نیز تابع چنین تفاوت ها و مراتبی است. و اما کلمات فقیهان و لغت شناسان درباره معدن، به این دلیل که خبره از این موضوع نیستند، به غایت اخلاقی است، و از سخن آنان، با توجه به این اختلاف، اجماعی حاصل نمی شود تا بتوان بدان تعبد نمود.»<sup>۱</sup> (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۱۱: ۳۸۷-۳۸۸)

---

۱ ان المرجع فی المعدن اهل الخبره المعدون لذلك، خصوصاً فی هذه الاعصار التي اهم الناس بمعرفه هذه الامور و وضع لذلك دروس و مباحث و صار معرفه المعادن و استخراجها من مهام الامور و لا ريب فی ان للمعادن مطلقاً درجات كثيره من جهات شتى... لكن منها عالم خبير و مهندس بصير. و يشمل عنوان المعدن جميع المراتب المتفاوته جدا فيتبعها الحكم كذلك. و اما كلمات الفقهاء و اللغويين فيه مختلفه

البته سبزواری، در مقام فتوا، نسبت به خمس معدن، راهی غیر از آنچه فقیهان دیگر رفته اند، نرفته است؛ اما سخن در دیدگاه نظری اوست که مقوله و موضوع هایی از این دست را به رشته های تخصصی بازگشت می دهد (مبلغی، ۱۳۷۹، ش ۲۳: ۴۵).

بنابراین بر اساس آنچه تا کنون گفته شد، باید بگوییم در رویکرد فقه سنتی به موضوعات مستحدثه، خبره گرایی و تخصص گرایی منطقی با عرفی نگری در تشخیص موضوع ملازمه دارد و عرف میزان و معیار تشخیص موضوعات مستحدثه برآمده از علوم و فنون جدید محسوب می شود، چرا که عرف طریق الی الواقع در شناخت این موضوعات است. همچنین در این نگاه به تغییر عرف و تاثیر پذیری آن از فرهنگ حاکم بر جامعه و قابل تصدیق بودن یا نبودن آن فرهنگ توجه نشده است و لذا برای عرف مرجعیتی فرافرهنگی قائل شده اند.

پس از روشن شدن این موضوع اکنون به بررسی مکانیسم و روش های تطبیق احکام فقهی بر موضوعات مستحدثه می پردازیم:

## ۲. ۴. پاسخگو بودن فقه به موضوعات مستحدثه

همانطور که در صفحات پیشین بیان شد، احکام شرعی همواره ناظر به موضوعات خاصی صادر می شود و حکم بدون موضوع معنا دار نیست. مسئله ای که به پژوهش ما مرتبط می شود، این است که موضوعاتی که در نصوص شرعی از آنها بحث شده است، موضوعاتی است که ناظر به تناسبات زیست جهان سنتی بوده و احکام شرعی ناظر به این تناسبات وارد می شده است. با گذشت زمان و پیچیدگی زندگی بشر موضوعاتی پیش رو دستگاه فقهت و اجتهاد گذاشته می شود که در گذشته سابقه نداشته است و در نصوص شرعی متعلق حکمی از احکام شرع نشده اند. این حیطة را مالانص فیه نامگذاری شده است و موضوعاتی که در این حیطة روبرو فقه گذاشته می شود را موضوعات مستحدثه گویند. وقتی فقه و فقهت، مکلف خود را را در این تناسبات جدید می یابد، ناچار باید نسبت شرع و این تناسبات جدید را مشخص کند تا بتواند راهی برای زیست دینی فرد مکلف ایجاد کند. ضرورت بحث تطبیق احکام فقهی بر موضوعات مستحدثه

---

فی معنی المعدن غایه الاختلاف مع انهم لیسوا من اهل خبره ذلک و لا یحصل اجماع من قولهم مع هذا الاختلاف حتی یتعبد به .

اینجا مشخص می شود که مجتهد و دستگاه فقاقت خود را مرجع کشف حکم اراده شارع و بالتبع تعیین تکلیف عملی برای مکلف می داند.

این که فقه و فقاقت لزوما باید پاسخگو مسائل مستحدثه و موضوعات جدید باشند، بر پیش فرض های کلامی استوار است که مبنای روش های تطبیق احکام بر موضوعات مستحدثه است. لذا لازم است قبل از ورود به این روش ها و مکانیسم ها، به بررسی این پیش فرض کلامی می پردازیم.

## ۲. ۴. ۱. اصل جاودانگی و شمولیت شریعت

جاودانگی شریعت از مهم ترین مسائل کلامی تاثیر گذار در علم فقه و فقاقت است. این مسئله مبنا و پیش فرض هرگونه 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. لذا فقیه در علم فقه و مسیری که برای فقاقت و کشف حکم پیش می گیرد، جاودانگی شریعت و استمرار دست کم بخش قابل توجهی از احکام موجود در کتاب و سنت را تا روز قیامت پیش فرض می گیرد، آنگاه به استنباط احکام جاوید از کتاب و سنت می پردازد. (ضیائی فر، فلسفه علم فقه، ۱۳۹۲: ۳۵۸)

جاودانگی گاه وصف کل دین و شریعت قرار می گیرد؛ نظیر سخن منقول از امیر المومنین درباره اسلام که می فرماید:

«این اسلام دین خداوندی است که آن را برای خود برگزیده است. سپس آن را به گونه ای قرار داد که شاخه و دسته اش جداشدنی نیست و حلقه آن باز شدنی نیست و اساس آن ویران شدنی نیست و پایه های آن زائل شدنی نیست.»<sup>۱</sup> (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۲: ۸۶)

و گاه جاودانگی وصف بخشی از دین قرار می گیرد؛ نظیر بخش مربوط به احکام فقهی، نظیر کلام ذیل که از پیامبر گرامی (ص) نقل شده است.

---

<sup>۱</sup> ثم ان هذا الاسلام دين الله الذي اصطفاه لنفسه ثم جعله لا انفصام لعرونة ولا فك لحلقته ولا انهدام لاساسه و لا زوال لدعائمه و لا انقلاب الشجرة و لا انتطاع لمدته.

«ای مردم، حلال شریعت من تا روز قیامت حلال است و حرام شریعت من تا روز قیامت حرام است»<sup>۱</sup> (بحارالانوار، ۱۴۰۳، ج ۲: ۲۶۰)

## ۲. ۴. ۲. ادله جاودانگی احکام فقهی

### الف: اطلاق مقامی

اطلاق به دو قم لفظی و مقامی تقسیم می شود:

در اطلاق لفظی هنگام شک در شمول لفظ واحد بر همه مصادیق آن به اطلاق آن لفظ تمسک می شود. مثلاً اگر گفته شود همه استادان باید در فلان همایش عوم انسانی شرکت کنند، هنگام شک در شمول یا عدم شمول آن بر اساتید غیر رسمی به اطلاق آن تمسک می شود.

اطلاق مقامی در جایی است که قانون گذار در مقام وضع قانون و تعلیم حکمی باشد. مثلاً شرط نمایندگی برای پارلمان را پنج شرط مشخص کند. یا قانونی را از تصویب گذرانده و برای آن اجل و وقتی را مشخص نکرده است. در این جا به اطلاق مقامی تمسک می شود و وجود شرط دیگر نفی و اجل و وقت قانون مزبور غیر موقت و دائمی فرض می شود.

قوانین شریعت نیز بر مبنای اطلاق مقامی استوار شده است. لذا اگر قانونگذار یا شارع، در مقام جعل قانون و حکم برآمد و نهایتی را برای حکم و قانون بیان نکرد، از این کشف می کنیم که قانون یا حکم شرعی استمرار دارد، مگر اینکه دلیل معتبری بر عدم استمرار یا نسخ قانون و حکم ارائه شود. (خمینی، ۱۴۱۸، ج ۵: ۴۵۳)

### ب: قاعده اشتراک تکلیف

دومین دلیلی که فقها در اثبات جاودانگی احکام شریعت بیان داشته‌اند، قاعده اشتراک تکلیف است. به واسطه‌ی قاعده اشتراک تکلیف، استمرار و کشش زمانی حکم شرعی تا زمان حاضر ثابت می‌گردد. (امامی، بی تا، ج ۳۸: ۸۵)

<sup>۱</sup> یا ایها الناس، حلالي إلى يوم القيامة و حرامي إلى يوم القيامة

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 که ساکن حرم هستند. با اختصاص حکم به پیامبر (ص) با امامان اهل بیت (ع) همه مکلفان واجد شرایط در این حکم و تکلیف شریک هستند؛ چه در صدر اسلام باشد چه در زمان کنونی، چه مسکن جزیره العرب باشند چه ساکن غیر آن. (ضیائی فر، ۱۳۹۲: ۳۶۴) همچنین ارتکاز متشرعه گواهی بر مفاد این قاعده می‌باشد؛ بدین بیان که اگر حکم خداوند در واقعه ای ثابت شد، این حکم اختصاصی 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 سؤال کننده باشد. (موسوی بجنوردی، ۱۴۱۹، الفقهیه، ج ۲: ۴۲)

دلیل دیگری که برای اثبات این قاعده به کار گرفته شده است این است که احکام به شکل قضیه حقیقه جعل شده اند. قضیه حقیقه، قضیه ای است که موضوعش در واقع و نفس الامر مورد نظر قرار می‌گیرد و کو 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 زاویه های مثلث ۱۸۰ درجه است (المنطق، ۱۳۸۹: ۱۶۳). گروهی از فقها و اصولیون معتقدند که همه گزاره های موجود در کتاب و سنت قضایای حقیقه اند. نه اینکه اخبار از مصادیقی از موضوع باشند که در آینده به وجود می‌آیند. مثلاً آیه شریفه الله علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلاً 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.» (فوائد الاصول، ۱۴۱۷، ج ۱: ۱۷۲)

اینها دلایلی بود که عمدتاً در اثبات قاعده اشتراک تکلیف به کار گرفته شده است. با بیانی که گذشت در جمع بندی باید بگوییم که بعد از اثبات اصل جاودانگی شریعت و شمولیت احکام شرعی نسبت به تمام مکلفین در تمامی اعصار، اجتهاد خود را دائر مدار استنباط احکام شرع در تمامی موضوعات پیش رو فقه می‌داند. موضوعاتی که در نصوص شرعی متعلق حکمی از احکام شرع شدند به همان شیوه رایج اصولیون حکم خود را پیدا می‌کند. اما مسئله ما در خصوص موضوعاتی است که در نصوص شرعی از آنها سخنی



به میان نیامده و محصول گذشت زمان و پیدایی تناسب مدرن است. مسئله‌ای که فقها با آن مواجه می‌شوند این است که در زمان عدم دسترسی به امام معصوم و اثبات جاودانگی شریعت، به چه روش و مکانیسمی باید حکم شرعی این موضوعات را استنباط کنیم. فقها و اصولیون در باره حکم فقهی این موضوعات که اصطلاحاً مستحدثه نامگذاری کردیم و در حیطه مالانص فیه قرار می‌گیرند، روشی را به کار می‌گیرند که اکنون به بیان آنها می‌پردازیم.

## ۲.۵. روش تطبیق احکام بر موضوعات مستحدثه در فقه سنتی

با عوض شدن تناسبات سنتی زیست سنتی مسلمین و پیدایی زیست جهان مدرن، هزاران موضوع و مسئله مربوط به زندگی مکلفان پیش رو فقه قرار می‌گیرد که اعلام موضع در برابر این مسائل موجودیت فقه در حیات مکلفین را تحت تاثیر خود قرار می‌دهد. به عبارتی با پیدایی موضوعات مستحدثه ای که هرگز در نظام مفهومی و زیست عملی مکلفین سابقه نداشته و به همین دلیل در کتب فقهی نیز از آنها بحثی نشده است. دستگاه فقه و فقاہت خود را با یک سوال بزرگ روبرو می‌بیند و آن اینکه چه ساز و کاری برای پاسخگویی به این مسائل ترتیب ببیند؟ یا اینکه به چه میزان فقه توان پاسخگویی به این مسائل را خواهد داشت؟ این شرایط پیچیده و قرار گرفتن دستگاه فقهی در زیست جهان مدرن یک معضل بزرگ برای مکلفین ایجاد کرده است و آن چگونگی دینی زیستن در زیست جهان مدرن است.

لذا شرایطی برای فقه اسلامی، اعم از شیعه و سنی گشوده شده است که هر استنباط شرعی ناگزیر از ملاحظات موضوع شناختی در عملیات اجتهاد است. اهل سنت در این راستا با تمسک به قیاس، استصلاح و یا مصالح مرسله و به عبارتی عقل‌گرایی مفرط سعی در تطبیق احکام بر موضوعات مستحدثه دارد. اما فقه شیعه از آنجایی که خود را پایبند به اراده شارع می‌داند و عقل را فقاقد توان تشخیص مصالح و مفسد احکام م‌یداند، روش استنباط متفاوتی را در تاریخ خود پیش گرفته است. به همین دلیل با امکانات و روش های متفاوتی از اهل سنت در پیوند بین موضوعات و احکام تلاش می‌کند. این تفاوت را اندکی بیشتر توضیح می‌دهیم.

فقه سنی با این فرض که هر واقعه ای حکمی دارد، احکام شرعی را به منصوص و غیر منصوص تقسیم می کند و می کوشد که احکام غیر منصوص را به منصوصات گره زده و بدین وسیله راهی برای بیان حکم شرعی مربوط به موضوع مستحدثه بیان کند.

اهل سنت چنین هدفی را با سازوکار «قیاس» تأمین می کند. قیاس ارکان چهارگانه ای دارد که عبارت اند از؛ اصل، فرع، علت و حکم. فقه سنی عملیات موضوع شناسی خود را بر این چهارپایه استوار نموده است و با تشخیص علت و سبب در حکم متعلق به موضوع اصلی، چنین علت یا سبب را در موضوع موضوعات فرعی نیز جست و جو می کند و با احراز چنین وحدت و تشابهی، به صدور حکم می پردازد. (مظفر، بی تا، ج ۲: ۱۸۳) بدین سان، عملیات قیاس موجب می شود که فرایند موضوع شناسی در فقه اهل سنت با همان روش قیاس استمرار یابد. روشن است که این نوع از تجزیه و تحلیل؛ یعنی رفت و آمد دائمی بین موضوعات اصلی و فرعی، و احکام منصوص و غیر منصوص از وظایف فقه سنی است و لاجرم اجتهاد در موضوع به وساطت قیاس بخشی از دستگاه فقه و فقاہت اهل سنت محسوب می شود.

قیاس، هرچند منبع چهارم از منابع استنباط در فقه سنی است، اما اهمیت و کاربرد گسترده ای دارد. به تعبیر امام الحرمین: قیاس مناط اجتهاد و اساس رأی در مذهب اهل سنت است و فقه و اسلوبهای شریعت از آن منشعب شده و بسیاری از احکام وقایع از مجرای قیاس تدارک می شود. زیرا نصوص کتاب و سنت محصور و محدودند، و مواضع اجماع انگشت شمار است و ما قطعاً می دانیم که وقایع زندگی به راستی بی شمارند و از سوی دیگر باور قطعی داریم که هیچ واقعه ای خالی از حکم الله نیست. به ناگزیر، قیاس چونان اصل و اساس استنباط حکم در جمیع این گونه وقایع خواهد بود، قیاس کاشف و آشکار کننده حکم خداوند است. با این حال، قیاس محدودیت های خاص خود را دارد؛ قیاس یک عملیات عقلایی در استنباط چیزی است که علت، سبب یا به طور کلی حکمت حکم است و روشن است که حکمت حداقل بخشی از احکام شرعی تعقل ناپذیرند.

به همین دلیل است که جمهور اهل سنت نیز معتقد به عدم جریان قیاس در جمیع احکام هستند و قیاس را فقط در آن بخشی از وقایع و احکام اجرا می کنند که حکمت حکم آنها تعقل پذیر است. یکی از محققان اهل سنت، در استدلال به تعمیم ناپذیری قیاس نسبت به جمیع احکام شرعی، می نویسد:

«برخلاف اقلیت انگشت شمار، عقیده جمهور اهل سنت است که همه احکام با قیاس به دست نمی آیند. نخست به این دلیل که؛ دسته ای از احکام هستند که معنای آنها تعقل ناپذیرند، یعنی حکمت حکم در چنین احکامی - نظیر دیه بر عاقله - با کاوشهای عقلی قابل درک نیستند؛ در حالی که قیاس فرع تعقل معنی است، و آنچه معنایش تعقل ناپذیر است، لاجرم قیاس نیز در آن جاری نمی شود.» (اصفهانی، ۱۴۰۶، ج ۳: ۱۷۶)

مسئله ای را که بیان شد، غزالی در قالب یک قاعده کلی بیان می کند:

«هر حکم شرعی که تعلیل آن ممکن است، قیاس نیز در آن جاری است: .. کل حکم شرعی ممکن تعلیله فالقیاس جار فیه. نتیجه آنکه، چون همه احکام شرعی چنین امکانی ندارد، پس قیاس امکان تعمیم نداشته و تنها محدود به اموری است که شناخت و تسری علت در آن موارد امکان دارد.» (غزالی، ۱۴۱۳: ۳۲۹)

همین ویژگی و محدودیت های قیاس است که موجب شده است تا فقه سنی به حوزه هایی چون استصلاح و عرف نیز توجه نماید. فرقی بین استصلاح و قیاس این است که برای قیاس اصلی وجود دارد فرع بر آن مقایسه می شود، در حالی که استصلاح فاقد چنین اصلی است. (الموسوعه الفقهیه کویته، ۱۴۲۷، ج ۳: ۳۲۵) فقه اهل سنت همچنین در مواردی که موضوعی فاقد تحدید شرعی و غیر مستنبطه است، به عرف رجوع می کند. به طور کلی، هر اسمی که فاقد حد در لغت و شرع است، به عرف ارجاع داده می شود؛ یعنی هر آنچه تقدیر شرعی ندارد و یا شریعت احکامی مطلق دارد، مرج تشخیص در تشخیص موضوع و مصداق عرف است؛ به عرف ارجاع داده میشود و به مقتضای عرف عمل می شود. (الزحیلی، ۲۰۱۰، ج ۱: ۳۴۱)

آن چه گذشت، اشاره کوتاهی به هندسه و امکانات فقه سنی از دیدگاه موضوع شناسی بود. شیعه در تطبیق احکام بر موضوعات مستحدثه مکانیسم متفاوتی دارد. فقه شیعه آشکارا قیاس را طرد می کند. این موضع نفی قیاس، فقه شیعه را در چشم انداز متفاوتی نشانده و هندسه خاصی به منطبق تطبیق احکام بر موضوعات مستحدثه بخشیده است.

همانطور که در صفحات پیشین بیان شد از پیش فرض هایی که موجب می شود فقه شیعه خود را پاسخگوی مسائل مستحدثه بداند، جاودانگی شریعت و اجکام الهی است. بدین معنا که احکام اسلام محدود و مخصوص به زمان یا مکان خاص نیست و شریعت اسلام همگانی و برای همیشه است. از طرف دیگر بیان شد که در نزد امامیه باب اجتهاد مفتوح است و لذا فقهای شیعه مکانیسم هایی را برای کشف اراده شارع

و یا تعیین تکلیف عملی در حیطة مالانص فیه به کار برده اند و از این طریق تطبیق احکام فقهی بر موضوعات مستحدثه صورت می گیرد.

با گذشت زمان و پیدایی روابط جدید بین انسان ها، به موضوعات و یا قرارداد ها و معاملاتی بر می خوریم که در گذشته فقهی ما سابقه نداشته است و در تناسب اجتماعی جدید از مسائل حیاتی شمرده می شود. در اینجا بحث پیش می آید که موضع شرع در قبال این موضوعات اعم از عقود و معاملات مستحدثه و غیر معاملات چیست؟

محقق کرکی معتقد است در خصوص حوادث واقعه در زمان مجتهد، اگر این موضوع از جزئیاتی باشد که داخل در کلیات مسائلی می شود که از جانب مجتهدین در این باره بحث شده است، باید این مورد جزئی را تحت آن کلی در آورد و بحث درباره احکام و ضوابط فقهی این موضوع مستحدثه ارجاع به همان بحث هایی دارد که در مورد آن کلی شده است و از این طریق حکم موضوع جدید را به دست می آوریم؛ اما اگر موضوع مستحدثه از جزئیات داخل در کلیات مسائلی که مجتهدین پیشین از آن بحث کرده اند، نباشد و مختص زمانه کنونی باشد، مجتهد مراجعه به اصول می کند و از این طریق حکم آن را پیدا می کند. (عاملی، ۱۴۱۳، ج ۳: ۵۱)

از فقهای معاصر نیز آیت الله مکارم شیرازی معتقد است که غالب احکام شرعی که به صورت یک قضیه مطرح شده به صورت قضایای حقیقیه است. بنابراین مصادیق آن شامل تمام مصادیقی که برای آن یافت شود در طول زمان ها و مکان ها خواهد شد؛ مگر نسبت به موارد خاصی که دلیل معتبر برای استثنای آن اقامه گردد؛ بنابراین بیان حکم مربوط به موضوعات مستحدثه با تمسک به اطلاقات و عمومات حل می شود تا زمانی که دلیلی بر تقیید یا تخصیص آن وجود نداشته باشد. به عنوان مثال آیه شریفه افوا بالعقود در تمام عقد های جدید- اعم از آنچه پس از عصر ائمه (ع) به وجود آمده یا آنچه در عصر و زمان ما ابداع شده، همانند عقد بیمه جریان دارد (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷: ۴۷۶-۴۷۷)

همچنین شهید مطهری نیز نقش اصلی اجتهاد را تطبیق مسائل جدید با احکام کلی می داند. او در این باره می نویسد: « در انطباق احکام کلی با مصادیق جدید این اجتهاد است که نقش اصلی را بازی می کند. وظیفه فقیه این است که بدون انحراف از اصول کلی، مسائل جزئی و متغیر و تابع گذشت زمان را بررسی

کند و براساس همان احکام و چارچوب های اصلی که توسط وحی عرضه شده است احکام مناسب را صادر کند» (مطهری، بی تا: ۹۲).

همانطور که از عبارات نقل شده بر می آید، بحث از حکم موضوعات مستحدثه و کشف اراده شارع در خصوص آن ها نیازمند طی مراحل است که اکنون تفصیلاً به آن ها می پردازیم:

## ۲. ۵. ۱. اندراج تحت یکی از عناوین کلی

اولین مرحله ای که در تطبیق حکم بر موضوعات مستحدثه طی می شود، سعی در درج کردن موضوع تحت یکی از عناوین فقهی است. به عنوان مثال در باب معاملات مستحدثه، فقها ابتدا سعی می کنند، عقد مستحدثه را تحت یکی از صیغه های معروف که متداول در زمان شارع بود و حقیقت آن مشخص است و به تفصیل از احکام آن بحث شده است قرار دهند و لذا اگر عقد مستحدثه ذیل یکی از این عقود قرار گیرد بالتبع حکم فقهی خود را پیدا خواهد کرد.

به عنوان مثال عقدالتامین یا بیمه یک موضوع مستحدثه است. بیمه قرار و عقدی است که بین بیمه کننده و موسسه یا شرکت یا شخص که بیمه را می پذیرد، بسته می شود (موسوی خمینی، ۱۴۲۶: ۶۱۱). صورت عقد بیمه چند نحو است: یکی آن که بیمه کننده بگوید به عهده من فلان مقدار که در فلان زمان ماهی فلان مقدار بدهم، در مقابل آن که خسارتی که به مغازه من مثلاً از ناحیه حریق یا دزدی وارد شد، جبران نمایی، و طرف قبول کند، یا طرف بگوید بر عهده من خسارتی که به مؤسسه شما وارد می شود از ناحیه حریق یا دزدی مثلاً در مقابل آن که فلان مقدار بدهی (موسوی خمینی، ۱۴۲۶: ۶۱۲).

در بیان احکام فقهی مربوط به بیمه بعضی از فقها مانند سید خوئی عقد بیمه را ذیل هبه معوضه می برند و آن را به منزله هبه معوضه می گیرند. ایشان در این رابطه می گویند:

«پس همانا مومن له مبلغ معینی از مال از هر قسط بیمه را می دهد و ضمن عقد بر وی شرط می کند بر فرض وقوع حادثه معین بر حسب اتفاق به جبران خسارت مبادرت کند.» (خوئی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۴۲۱) بعضی دیگر از فقها نیز عقد بیمه را تحت ضمان معاملی می برند (فیاض کابلی، ۱۴۲۶: ۲۹۵).

در فرآیندی که فقها برای اندراج موضوعات مستحدثه تحت عناوین کلی فقهی پیش می گیرند، گاهی بعضی از عقود جدید تحت صیغه واحدی از معاملات جای نمی گیرد و لذا تحت صور مختلفی از عناوین فقهی

جای می‌دهند. از این رو در مواجهه با چنین موضوع مستحدثی آن را به اجزا متعدد تجزیه می‌کنند و هر جز را ذیل یکی از معاملات مستقل از معاملات معروف جای می‌دهند.

## ۲.۵.۲. اندراج موضوع مستحدثه تحت عمومات و اطلاقات

طریق دیگری که برای تطبیق احکام بر موضوعات مستحدثه در پیش گرفته می‌شود این است که از راه اندراج موضوع مستحدثه تحت عمومات یا اطلاقات ابواب مختلف فقهی، موضوع مستحدثه حکم خود را پیدا کند.

در صورتی عمومات و اطلاقات در نصوص شرعی کاشف از اراده جدی شارع نسبت به همان عمومات و اطلاقات است که شارع مخصّص یا مقیدی بیان نکرده باشد. وظیفه فقیه در استنباط حکم شرعی در مواجهه با عمومات و اطلاقات در مرحله اول فحص از مخصصات و مقیدات احتمالی است که ممکن است وجود داشته باشد، بنابراین مجتهد در صورت فحص، اگر به مخصّص یا مقیدی رسید طبق قانون باب تخصیص و تقیید و در صورت وجود شرایط، به همان مقید و مخصّص اخذ می‌کند و می‌فهمد که مراد جدی شارع عمومات و اطلاقات ظاهری آنها نیست بلکه به قرینه مخصّص و مقید خلاف ظاهر آن عمومات و اطلاقات را اراده کرده است، و اگر با وجود فحص از مخصّص و مقید به مخصّص و مقیدی دسترسی پیدا نکرد در اینصورت حکم به شمول افرادی یا احوالی آن عمومات و اطلاقات می‌کند. در صورتی که پس از فحص و یاس از وجود مخصّص یا مقید باز هم احتمال وجود آنها داده شود، در اینصورت از طریق اصل عدم بیان حکم می‌شود به اینکه مقید و مخصّصی در مقابل آن عمومات و اطلاقات وجود ندارد و الا شارع وظیفه داشت که آنها را بیان نماید. در صورتی که مخصّص و مقیدی وجود نداشته باشد حکم مسائل مستحدثه با مراجعه به عمومات و اطلاقاتی که می‌توانند شامل آنها شوند ثابت می‌شود.

حال به بررسی اقوال فقها در تبیین این روش می‌پردازیم:

مرحوم نراقی در بحث حلّیت یا حرمت صید با تفنگ به عنوان یک موضوع مستحدثه (چرا که اسلحه‌های امروزی در زمان شارع نبوده است) قائل به حلّیت و جواز شکار با اسلحه‌های امروزی می‌شوند چرا که

عمومات تصریح به حلّیت آن جانوری می کند که بعد از ذکر نام خدا بوسیله‌ی سلاح شکار می شود، هرچند تفنگ سلاحی است که در زمان شارع وجود نداشته است (نراقی، ۱۴۱۵، ج ۱۵: ۳۱۸)<sup>۱</sup>

همچنین در خصوص همین مسئله محقق سبزواری «ره» در کتاب صید و ذباحت کفایه الاحکام ابتدا می گوید تردید وجود دارد و سپس قول به حلّیت صید با تفنگ را قول غیر بعیدی می شمارد و به عمومات حلّیت صید با سلاح تمسک می کند (سبزواری، ۱۴۲۳، ج ۲: ۵۷۶).<sup>۲</sup> مرحوم نائینی نیز در باب معاملات در ذیل جواز تمسک به «اوفوا بالعقود» در موارد شک در اسباب و مسببات قائل است که اگر سببی در زمان شارع متعارف نبوده و بعداً مستحدث شده است، همین مقدار که صدق معامله شود تحت عمومات و اطلاقات قرار می گیرد و وجهی برای اختصاص یا انصراف وجود ندارد (نائینی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۱۰۴-۱۰۵).<sup>۳</sup>

از عمومات قرآنی که در باب معاملات به آن استناد می شود آیه شریفه اوفوا بالعقود است. به عنوان مثال برخی از فقها در اثبات صحت معاطات به این آیه تمسک می کنند و دلیلشان این است که عمومیت اوفوا بالعقود شامل هر عقد عرفی می شود، خواه مستحدثه باشد خواه چنین نباشد و از آنجایی که معاطات یک عقد عرفی است در ذیل عموم این آیه قرار می گیرد و لذا عقدی صحیح است. (خویی، بی تا، ج ۲: ۱۶۸) استدلالی که در خصوص این مطلب می شود آن است که:

قضایای شرعیه از نوع قضایای حقیقیه هستند، و حکم شرعی بر موضوع معینی حمل می شود و لذا هرگاه این موضوع معین تحقق یابد بالتبع حکم شرعی نیز بر آن بار می شود. و در مسئله مورد بحث از آنجایی که

---

۱ العمومات المصّرحة بحلّية ما جرح و قتل بسلاح بعد ذکر اسم الله عليه، كصحیحة محمد بن قیس و مرسله الفقیه، المتقدّمتین فی المسألة الاولى. و عدم تعارف هذا النوع من السلاح في زمان الشارع غير ضائر كما يأتي

۲ و في مثل الآلة الموسومة بالتفنگ المستحدثة في قرب هذه الأعصار تردّد، و لو قيل بالحلّ لم يكن بعيداً، لعموم أدلة الحلّ، و دخوله تحت عموم قول أبي جعفر (عليه السلام): «من قتل صيداً بسلاح...» الحديث.

۳ و بالجملة إذا لم يكن سبب متعارفاً في زمان الشارع كبعض اللغات المستحدثة و صار إيجاد المسببات متعارفاً بها و صدق عليها عنوان المعاملة أو إذا لم يكن مسبب متعارفاً في زمانه و صار متعارفاً في عصر فيتمسك بإطلاق أدلة العناوين لصحتهما و لا وجه لدعوى الاختصاص و لا الانصراف.

موضوع عموماتی مثل اوفوا بالعقود عقد عرفی است، وفا به هر عقد عرفی واجب است ولو در زمان شارع چنین عقدی تحقق نداشته باشد (موسوی، ۱۴۳۰: ۱۵۰).

همچنین امام خمینی (ره) در ضمن بحث از عقد بیمه و صحت آن می‌فرماید:

به هر حال (بیمه) از عقود متعارف و متداول است. عقلا، تفاوتی میان آن و دیگر عقود، در آثار و نتایج، نمی‌بینند. از این روی، عمومات دلالت کننده بر وفای به عقود و شرطها، مثل آیه شریفه (اوفوا بالعقود) و حدیث: (المؤمنون عند شروطهم)؛ و سایر عمومات مرتبط به تعهدات و ضمانتها، شامل بیمه می‌شوند و شارع مقدس آن را امضاء کرده است (موسوی خمینی، بی تا، ج ۱: ۷).<sup>۱</sup>

ایشان در ادامه به اشکالی جواب می‌دهند که عمومات را تنها قابل تعمیم به عقود متعارف در زمان شارع می‌دانند و گویند در خصوص عقد بیمه دلیل دیگری غیر از این عمومات در دسترس نیست:

«ادعای انحصار این گونه عمومات، در معاملات متداول در زمان وحی و تشریح، تحمیلی نادرست است. چنین نگرش متحجرانه و برداشت جمود گرایانه، نسبت به این الفاظ عام و شامل، از ساحت مقدس شریعت سمحه و سهله به دور است. گمان نمی‌کنم به ذهن احدی که آشنای به زبان عرف باشد و فارغ از وسوسه‌ها، چنین مطلبی خطور کند، که آیه شریفه (اوفوا بالعقود)، که در مقام قانون گذاری پایدار، تا قیامت نازل شده، در تنگنای عقود و معامله های متداول آن زمان، محدود باشد. پیامد جمودی از این گونه، دور شدن از روال فقه، بلکه از فهم اصل دین است و باید از آن، به خدا پناه ببریم. چنین جمودی، بی کم و کاست، به سان جمود حنابله، نسبت به بسیاری از ظواهر دین است.»<sup>۲</sup> (موسوی خمینی، بی تا، ج ۷: ۸)

---

۱ فلا إشكال في كونه من العقود المتعارفة، و أنّ العقلاء لا يفرقون بينه و بين سائر العقود في ترتيب الآثار المترتبة. و عليه، فتشمله عمومات الوفاء بالعقود و الشروط، مثل قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» و قوله عليه السلام: «المؤمنون عند شروطهم» و غيرهما من العمومات المربوطة بالتعهدات و الضمانات، فيكون ممضى عند الشارع تعالى بلحاظ هذه العمومات.

۲ فإنّ دعوى قصر العمومات على العقود المتداولة في زمن الوحي و التشريع خلاف المفهوم منها و تضيق لدائرتها، حيث إنّ تلك القضايا العامة تأبى عن مثل هذا الجمود و التحجر المخالف للشيعة السمحة السهلة، و لا أظنّ أنّه يخلج ببال أحد من العرف- العارف باللسان العاري الذهن عن الوسواس- أنّ قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» الوارد في مقام التقنين المستمرّ إلى يوم القيامة منحصر في العقود



## ۲. ۵. ۳. مراجعه به اصول عملیه

پس از بیان دو مرحله از تطبیق احکام بر موضوعات مستحدثه، هم اینک گوییم اگر موضوع مستحدثه ای در مرحله اول تحت یکی از عناوین فقهی جای نگرفت، نوبت به مرحله دوم می رسد و سعی می شود از طریق تمسک به عمومات و اطلاقات فقهی حکم آن مسئله پیدا شود و باز اگر موضوع مستحدثه ای تحت هیچ کدام از عمومات و اطلاقات جای نگیرد، نوبت به مرحله سوم می رسد و آن حل کردن مسئله از طریق اصول عملیه است.

عده ای از محققین فقهی معاصر در خصوص حکم موضوعات مستحدثه قائل شده اند که همیشه گام آخر استنباط، تمسک به اصول عملیه است؛ شارع، اصولی را در اختیار ما نهاده است تا از تحیر در آییم و در موضوعات از فروعات «تلقیح مصنوعی» به اصول عملیه رجوع شده است.<sup>۱</sup>

برخی نیز در مورد کیفیت تمسک به عمومات و اطلاقات نظرشان این است که نسبت به موضوعاتی که در زمان ائمه علیهم السلام وجود نداشته اند، در صورتی که احتمال التفات امام معصوم علیه السلام نسبت به آن موضوعی که در آینده بوجود می آید وجد داشته باشد می توان به عمومات و اطلاقات صادره از آن امام علیه السلام تمسک نمود اما اگر احتمال التفات نسبت به آن موضوع داده نشود نمی توان برای اثبات حکم آن به عمومات و اطلاقات مراجعه نمود بلکه باید به اصول عملیه تمسک کرد.<sup>۲</sup>

به عنوان جمع بندی این فصل به طور خلاصه گوییم با بررسی که درباره ی منطق و روش شناخت موضوعات مستحدثه و همچنین تطبیق احکام فقهی بر این موضوعات در فقه سنتی صورت دادیم به این نتیجه می رسیم که موضوعات مستحدثه دو خصیصه ی اساسی دارند:

---

المعمول بها في ذلك الزمان، فإنّ مثل هذا الجمود مستلزم للخروج عن دائرة الفقه، بل عن ربة الدين نعوذ بالله من ذلك. لعمرک إنّ هذا الجمود ليس بأقلّ من جمود بعض المذاهب الإسلامية على كثير من الظواهر، الذي هو أبرد من الزمهير

۱ <http://ijtihad.ir/NewsDetails.aspx?itemid=۴۱۱۳>

۲ <http://mfeb.ir/۲۰۱۲-۰۲-۰۴-۲۰-۰۵-۰۹/۲۱-۲۰۱۲-۰۲-۰۴-۱۹-۰۸-۳۹/۷۳۱۱-۲۰۱۷-۰۵-۱۹-۱۳-۴۳-۲۹.html>

اول آن‌که، فقهای ما این موضوعات را به حسب مرجع تشخیص، جزو موضوعات تخصصی و به عبارتی مخترعات عرفی (عرف خاص) قرار می‌دهند و لذا مرجع تشخیص چنین موضوعاتی با اهل خبره یا کارشناس است.

دوم آن‌که در عصر شارع و تناسبات زیست جهان سنتی، این موضوعات وجود نداشته‌اند و اساساً موضوعاتی نوپدید هستند، لذا متعلق حکمی از احکام شرع نشده‌اند. به همین دلیل این موضوعات را در حیطة مالا نص فیه قرار می‌دهند.

همچنین بیان شد که فقهای ما با پذیرفتن اصل کلامی، اصل جاودانگی شریعت و بیان قاعده‌ی اشتراک تکلیف، در پی ایجاد روش‌هایی برای استنباط احکام و تطبیق آن‌ها بر موضوعات مستحدثه برآمدند که این روش در سه گام بررسی و بیان شد. اندراج موضوع مستحدثه تحت یکی از عناوین فقهی یا تمسک به عمومات و اطلاقات و یا اصول عملیه گام‌های تطبیق احکام فقهی بر موضوعات مستحدثه می‌باشند.

# فصل سوم:

## روش شناخت

## موضوعات

# مستحدثه در فقه نظام ساز

## ۳.۱. ویژگی موضوعات مستحدثه

بعد از بیان منطق شناخت موضوعات مستحدثه در فقه سنتی و روش های این رویکرد در تطبیق احکام فقهی بر مسائل نوپدید، اکنون می توان چند سوال مهم ناظر به مطالب پیش گفته شده مطرح کرد:

آیا موضوعات مستحدثه ی کنونی که عموماً بر خواسته از نظام مفاهیم علوم انسانی و علوم تجربی جدید هستند، همانند موضوعات عینی گذشته مانند فلس ماهی و ...، اموری بسیط هستند یا این که ماهیتی متفاوت از موضوعات تخصصی سنتی دارند؟

آیا عرف تخصصی یک مقوله ی ختی است یا این که خاستگاه فرهنگی تاریخی دارد و موضوعات مستحدثه گره خورده در فرهنگ حاکم بر آن ها هستند؟، به عبارتی آیا عرف تخصصی امری جهت دار است و لذا می تواند دینی یا غیر دینی باشد؟

بر فرض اثبات جهت داری موضوعات تخصصی، آیا خاصیت کارشناسی موضوعی در تشخیص موضوعات، واقع نمایی صرف است؟

آیا موضوعات مستحدثه اموری بریده از هم هستند به گونه ای که ربط و پیوندی حاکم بر آنان نیست؟ در بررسی و پاسخ به این سوالات پس از بیان مکانیسم مواجهه فقه سنتی با موضوعات مستحدثه و روش های تطبیق احکام فقهی بر این موضوعات، در این فصل به روش شناخت موضوعات مستحدثه در رویکرد فقه نظام ساز و تفاوت این رویکرد با رویکرد فقه سنتی در تحلیل موضوعات مستحدثه می پردازیم.

### ۲.۳. ضعف منطق موضوع شناسی فقه سنتی در فهم ماهیت موضوعات مستحدثه

در منطق موضوع شناسی سنتی درباره موضوعات مستحدثه کنونی دو خصیصه ذکر شد، یکی اینکه مرجع تشخیص چنین موضوعاتی کارشناس است و دیگر آن که حیطه این موضوعات مالانص فیه است و تمسک به عمومات و اطلاقات راه کشف احکام مربوط به آنهاست.

دلیلی که باعث می شود مرجع تشخیص موضوعات مستحدثه، کارشناس قلمداد شود، این است که عمومیت موضوعات تخصصی و کارشناسی، لذا موضوعات تخصصی علاوه بر موضوعات تخصصی سنتی، موضوعات نوپدید و مستحدثه غالباً حاصل تجربه تمدنی مغرب زمین و مولود علوم انسانی و علوم طبیعی مدرن است.

پیش فرضی که حاکم بر این تعمیم و یکی انگاشتن موضوعات تخصصی در همه ی اعصار و زمان ها می شود این است که:

اولاً علم، ساختار و مقوم اصلی عرف خاص را تشکیل می دهد. به عبارتی هر عرف خاصی مبتنی بر علم یا فن خاصی است. مثلاً عرف پزشکان مبتنی بر علم پزشکی است و یا عرف منجمین مبتنی بر علم نجوم است و یا عرف اقتصاددانان مبتنی بر قواعد علم اقتصاد است. ثانیاً علم ریشه در عقلانیت بشری دارد و این عقل به یکسانی نزد همه انسان ها در هر عصری که باشند، یافت می شود. ثالثاً عقل بشر با کشف از واقعیت علم به امور پیدا می کند؛ لذا خاصیت علم کاشفیت از واقع و واقع نمایی است. در نتیجه رجوع به خبره و کارشناس هر علم یا فن می تواند راهی مطمئن در تشخیص ماهیت و واقعیت موضوع باشد و اساساً جز این طریق راهی نیست.

پس بر مبنای رویکرد فقه سنتی در تشخیص موضوعات مستحدثه باید تعریف موضوع به وسیله کارشناس صورت گیرد تا فقها در تعامل با کارشناس حکم موضوع را بیان کنند. اما آیا این شیوه پاسخگویی به مسائل مستحدثه در نظامات اجتماعی و موضوعات مستحدثه پیچیده کنونی کفایت می کند یا در رویکرد فقه نظام ساز شیوه پاسخگویی به مسائل، شیوه دیگری است؟ به تعبیر دقیق تر باید بگوییم، آیا رجوع به شرع فقط در تشخیص حکم است یا در تشخیص موضوع هم باید نسبت موضوع با شرع را لحاظ کرد؟ اگر نیازمند ملاحظه نسبت موضوعات مستحدثه با شرع هستیم، جایگاه رجوع به خطابات شرعی در استنباط احکام موضوعات مستحدثه کجاست؟

آن چه که در نگاه متعارف فقها مرسوم است این است که شارع فقط بیان حکم می کند، چرا که شان فقیه را صرفاً حکم شناسی و کشف اراده تشریحی خداوند می داند. همچنین از آنجایی که علم و عرف خاص طریق الی الواقع برای فهم موضوع مستحدثه است، این تشخیص موضوع به خبره و کارشناس هر علم سپرده می شود. از همین رو معتقدند که بیان و تشخیص موضوع مستحدثه ربطی به شرع ندارد.

اما اولین مسئله ای که باعث تمایز منطق موضوع شناسی فقه نظام ساز با فقه سنتی می شود، گذر از این پیش فرض فقه سنتی است. به عبارتی برخلاف دیدگاه سنتی که علم را خنثی و طریق الی الواقع می داند و بالتبع مرجع تشخیص موضوعات مستحدثه را عرف تخصصی می داند، در رویکرد فقه نظام ساز این پیش فرض شکسته می شود و بحث جهت داری علم و ضرورت کارشناسی دینی مطرح می شود. به عبارتی در فقه به خصوص آنجایی که ناظر به مدیریت جامعه و نظامات اجتماعی می خواهد نظر دهد، آیا باید کارشناس موضوع را تشخیص دهد و شرع حکم دهد یا دانش تشخیص موضوع نیز باید به حجیت شرعی برسد؟

پس چرخشی که در رویکرد فقه نظام ساز در تفاوت با فقه سنتی ناظر به تحلیل عرف خاص رخ می دهد، این است که بر خلاف رویکرد فقه سنتی که عرف خاص را مقوله ای خنثی می دانست که طریق الی الواقع می باشد، در رویکرد فقه نظام ساز عرف خاص یا موضوعات کارشناسی که برآمده از علوم مدرن و مدرنیته هستند، اموری جهت دار می باشد که در بستر فرهنگی خاص و مبتنی بر مبانی شکل گرفته اند که لزوماً مورد تایید شارع مقدس نیست.

در بین دیدگاه های مختلفی که در فقه نظام ساز وجود دارد دلالت هایی بر جهت داری عرف خاص وجود دارد که هم اکنون به بیان آن ها می پردازیم:

رویکرد فقه نظامات، رویکردی است که در آن سعی می شود فراتر از احکام شرعی، نظامات اجتماعی را از منابع دین استنباط کند، در این دیدگاه، فقه باید نظامات اجتماعی مختلف، همچون نظام سیاسی، نظام فرهنگی و نظام اقتصادی را به صورت مجموعه ای منسجم و هماهنگ که دارای مبنا و هدف واحدی است را ارائه کرده و بستر حیات اجتماعی مکلفین را تحت آموزه های دین ساماندهی کند. (میرباقری، بی تا: ۲)

### ۳.۳. کارشناسی موضوعی از منظر شهید صدر

شهید سید محمدباقر صدر را می توان اولین فقیه و متفکری دانست که رویکرد فقه نظام ساز در آثار ایشان متولد می شود.

. شهید صدر به طور عمده دیدگاه خود را با تطبیق بر نظام اقتصادی، در کتاب اقتصادنا مطرح نمود. این متفکر در کتاب اقتصادنا مبانی نظری اقتصاد سرمایه داری و سوسیالیستی را به نقد کشید و مکتب اقتصاد اسلامی را طرح نمود. ایشان بعد از پیروزی انقلاب اسلامی ایران به تطبیق مبانی خود در ساختار سیاسی و پیشنهاد الگوی سیاسی به ایران پرداخت که حاصل آن کتاب الاسلام یقود الحیات شد. کتاب های دیگر ایشان همچون المدرسه الاسلامیه و ومضات که از ایشان منتشر گردیده نیز به بسط این اندیشه کمک می کند.

ضرورت نظام سازی فقهی از این مسئله نشات می گیرد که در عصر کنونی اداره و مدیریت اجتماعی بیش از هرچیز از طریق ساختارها و نظامات اجتماعی صورت می پذیرد که می توان آن ها را موضوعاتی نوپدید و مستحدثه دانست که باید نسبت آنان با دین مشخص شود. چرا که در غیر اینصورت جامعه شیعی با به کارگیری الگوها و نظام های اجتماعی برگرفته از تمدن غرب عملاً در مسیر تحقق مبانی و اهداف تجدد و مدرنیته قدم بر می دارد که در این میان دین و فرهنگ مذهب یا منزوی شده و به مناسک شخصی در کنج منزل و درون مسجد محدود می شود و یا استحاله خواهد یافت و همگام با ارزش های مدرنیته تغییر و تبدیل می یابد. حکومت دینی می باید ارزش ها و آرمان های متعالی خود را به همه ابعاد و اضلاع جامعه سرایت داده و نظام ها و نرم افزار های اداره جامعه را بر پایه اصول و ارزش های دینی طراحی و اجرا نماید. تنها در

اینصورت است که حکومت دینی به معنای واقعی تحقق می یابد و تمامی قوانین، سیاست ها و برنامه های اداره جامعه در راستای گسترش عبودیت و بندگی خداوند شکل می گیرد. بی تردید دستیابی به عقلانیت اداره جامعه آنگاه می تواند مستند به دین باشد که با اصول و ضوابط مقنن به حجیت شرعی برسد و این امر هرچند ممکن است در سطوحی با دانش های واسطه ی همراه باشد اما جز از طریق فقاہت تحصیل نمی شود. (صدر، ۱۴۲۴: ۴)

اما قبل از هرگونه بحث ایجابی در خصوص نظام سازی فقهی یا بسط دین در عرصه عینیت اجتماعی تقدم منطقی با بحث از موضوع شناسی این رویکرد است. به عبارتی تعیین نسبت فقه با دنیای جدید مقدم بر هرگونه بحث ایجابی در رویکرد فقه نظام ساز دارد و تعیین نسبت فقه با تناسبات اجتماعی جدید و نظامات و مسائل نوپدید برآمده از آن در عرصه موضوع شناسی مسائل مستحدثه خود را نشان خواهد داد. از این رو پرداختن به روش شناخت موضوعات مستحدثه در رویکرد فقه نظام ساز ضروری می نماید. همانطور که به اجمال اشاره شد، تجلی نگاه موضوع شناسانه شهید صدر را باید در دیدگاه ایشان نسبت به نظام های اقتصادی دنبال کرد، از همین رو به تحلیل نگاه ایشان از جنبه موضوع شناختی در کتاب اقتصادنا می پردازیم.

### ۳.۳.۱. چستی نظام اقتصادی

هر چند شهید صدر مانند دیدگاه متعارف خاصیت علم را کاشفیت از واقع و تبیین امور می داند اما ایشان با طرح مفهوم مکتب در کنار مفهوم علم و تبیین نسبت میان این دو دیدگاه متعارف فاصله گرفته اند و به نوعی قائل به جهت داری نظامات شده اند هرچند صریحا در کلام ایشان نیامده است. بنابراین در خصوص دیدگاه شهید صدر درباره عرف خاص و اهل خبره باید گفت، در نگاه ایشان عرف خاص در موضوعات مستحدثه کنونی امری خنثی نیست. جهت داری عرف خاص در نگاه ایشان با طرح مکتب های اقتصادی معنا دار می شود.

ایشان در کتاب اقتصادنا ضمن نقد اقتصاد سرمایه داری و اقتصاد مارکسیستی، در دیدگاه ایجابی به دنبال اثبات اقتصاد اسلامی می روند و در ضمن کار خویش مفاهیم «جهان بینی اقتصادی» و «مکتب اقتصادی» را طرح می کنند.



در نگاه شهید صدر هر نظام اقتصادی از سه عنصر اصلی تشکیل می شود که این سه عنصر در نسبت با هم نظام اقتصادی را معنا دار می کنند. این سه عنصر عبارت اند از:

۱. جهان بینی و عقاید؛

۲. مکتب اقتصادی؛

۳. علم اقتصاد؛

ایشان به پیوستگی و ربط وثیق این عناصر با هم اشاره می کنند و بر اساس نگاهشان به اقتصاد اسلامی قائلند که ما حق نداریم بخش های مختلف اقتصاد را را به صورت موضوعات مجزا از یکدیگر مورد مطالعه قرار دهیم؛ مثلا نباید حکم اقتصادی درباره ی حرمت ربا یا اجازه ی مالکیت خصوصی را به طور جدا از دیگر اجزای برنامه ی کلی بررسی نماییم؛ هم چنان که نباید مجموع اقتصاد اسلامی را به عنوان یک موضوع جداگانه و یک نهاد مکتبی مستقل از دیگر نهاد های اجتماعی و سیاسی دین و جدا از ماهیت ارتباط این نهاد ها ارزیابی کنیم؛ بلکه می بایست اقتصاد اسلامی را در قالب کلی اسلام که جنبه های گوناگون زندگی در جامعه را سازماندهی می کند، بشناسیم (صدر، ۱۴۲۴: ۳۵۴).<sup>۱</sup>

### ۳.۱.۱. جهان بینی

ایشان معتقدند که جهان بینی اسلامی زمینه جامعه اسلامی است که از سه عنصر اصلی یعنی عقاید، مفاهیم و عواطف تشکیل شده که هر سه این ها با هم بنیاد و اساس مکتب را به وجود می آوردند. به عبارتی جهان بینی اسلامی روح مکتب است که به آن جان می دهد و روش اسلام را در حل معضلات مختلف جامعه مشخص می کند. ایشان در اشاره به مولفه های جهان بینی می فرمایند:

«زمینه ی جامعه اسلامی و مکتب اجتماعی اسلام از این عناصر تشکیل یافته اند:

---

۱ اننا فی وعینا للاقتصاد الاسلامی لا یجوز ان ندرسه مجزا بعضه عن بعض، نظیر ان ندرس حکم الاسلام بحرمة الربا او سماحه بالملکيه الخاصه بصوره منفصله عن سائر الاجزا المخطط العام. كما لا یجوز ایضا ان ندرس مجموع الاقتصاد الاسلامی بوصفه شیئا منفصلا و کیانا مذهبیا مستقلا عن سائر کیانات المذهب - الاجتماعیه و السیاسیه - الاخری، و عن طبیعه العلاقات القائمہ بین تلك کیانات، و انما یجب ان نعی الاقتصاد الاسلامی ضمن الصیغه الاسلامیه العامه التي تنظم الشتی نواحی الحیاه فی المجتمع.

۱. عقیده که سنگ زیر بنای اصلی در تفکر اسلامی است و دیدگاه اساسی انسان مسلمان را به صورت کلی نسبت به جهان هستی مشخص می سازد.

۲. مفاهیمی که بیانگر دیدگاه اسلام در تفسیر اشیاء می باشند، این مفاهیم برگرفته از دید کلی است که عقیده آن را می سازد.

۳. عواطف و احساساتی که اسلام، رشد و گسترش آن ها را در کنار آن مفاهیم، عهده دار گشته است؛ زیرا مفهوم -به عنوان یک برداشت اسلامی از یک واقعیت معین- احساس ویژه ای را نسبت به آن واقعیت در ذهن انسان مسلمان بر می انگیزد و گرایش عاطفی وی را به سوی آن مشخص می سازد. بنابراین احساسات اسلامی، زاییده مفاهیم اسلامی است و مفاهیم اسلامی به نوبه خود، در پرتو عقیده اساسی اسلامی شکل می گیرند. برای روشن شدن مطلب، پرهیزگاری را مثال می زنیم: مفهوم اسلامی پرهیزگاری در سایه عقیده به یکتا پرستی شکل می گیرد؛ بر اساس این مفهوم، پرهیزگاری، میزان ارزش و برتری میان افراد انسان است. احساس اسلامی نسبت به پرهیزگاری و پرهیزگاران، از این مفهوم زاییده می شود که عبارت است از احساس بزرگداشت و احترام. پس عقیده، مفاهیم و احساسات، عناصر سه گانه ای هستند که در شکل گیری زمینه مناسب برای جامعه سهیم اند.»<sup>۱</sup> (صدر، ۱۴۲۴: ۳۵۴-۳۵۵)

---

۱ و تكون التربه او الارضيه للمجتمع الاسلامي و مذهبه الاجتماعي من العناصر التاليه:  
اولا: العقیده، و هي القاعده المركزيه في التفكير الاسلامي التي تحدد نظره المسلم الرئيسي الى الكون بصورة عامه.  
و ثانيا: المفاهيم التي تعكس وجهه نظر الاسلام في تفسير الاشياء على ضوء النظره العامه التي تبلورها العقیده.  
و ثالثا: العواطف و الاحاسيس التي يتبنى الاسلام بثها و تنميتها الى صف تلك المفاهيم؛ لان المفهوم - بصفه فكره الاسلاميه عن اقع معين- يفجر في نفس المسلم شعورا خاصا تجاه ذلك الواقع، و يحدد اتجاهه العاطفي نحوه. فالعواطف الاسلاميه وليده المفاهيم الاسلاميه، و المفاهيم الاسلاميه بدورها موضوعه في ضوء العقیده الاسلاميه الاساسيه. و لناخذ لذلك مثلا من التقوى: ففي ظل عقیده التوحيد ينشا المفهوم الاسلامي عن التقوى القائل: ان التقوى هي ميزان الكرامه و تفاضل بين افراد الانسان، و تتولد عن هذا المفهوم عاطفه الاسلاميه بالنسبه الى التقوى و المتقين، و هي عاطفه الاجلال و الاكرام.  
فهذه هي العناصر الثلاثه: العقیده و المفاهيم و العواطف التي تشارك في تكوين التربه الصالحه للمجتمع.

پس همانطوری که از عبارت شهید صدر بر می آید، جهان بینی خاص انسان اسلامی شامل نگاه خاص وی به هستی، عقیده وی در تفسیر امور و عواطف و گرایشات قلبی نسبت به پدیده هاست است. این جهان بینی به مثابه روح در مکتب ظهور می کند و آن را جهت می دهد. چرا که همانطور که خواهد آمد مکتب روش حل معضلات و مسائل جامعه است. لذا جهان بینی انسان است که روش وی را در حل مسائل متفاوت می کند. به همین دلیل جهان بینی روح و بنیاد مکتب است.

### ۳.۱.۲. مکتب اقتصادی و علم اقتصاد

مرحوم شهید صدر در ادامه به تبیین مکتب اقتصادی و علم اقتصاد و همچنین نسبت میان این دو می پردازند. ایشان در تعریف مکتب اقتصادی می فرمایند: «مکتب اقتصادی هر جامعه عبارت است از روشی که جامعه ترجیح می دهد در زندگی اقتصادی و حل مشکلات عملی خویش به کار گیرد.»

همچنین در ادامه به تعریف علم اقتصاد می پردازند و می گویند: «علم اقتصاد عبارت است از دانشی که تفسیر زندگی اقتصادی و رویدادها و پدیده هایش و ارتباط آن ها با علل و عوامل عمومی زمامدار بر آن را دنبال می کند.» (صدر، ۱۴۲۴: ۴۱۷-۴۱۸) شهید صدر علم را تفسیر و تبیین امور می داند و لذا علم اقتصاد را تفسیر رویدادها و قوانین حیات اقتصادی می داند اما مکتب در نگاه ایشان روش است. مثلاً اسلام در حیات اقتصادی یک شیوه خاص را ترجیح می دهد که متمایز از شیوه سوسیالیستی و یا سرمایه داری است (صدر، ۱۴۲۴: ۴۱۸). به اعتقاد شهید صدر آن چه از اقتصاد اسلامی می توان انتظار داشت، مکتب است نه علم. ایشان در این باره تصریح می کنند که اقتصاد اسلامی نه علم بلکه مکتب است زیرا اقتصاد اسلامی همان روشی است که اسلام در زندگی اقتصادی ترجیح می دهد، نه تفسیری که اسلام رویدادها و قوانین حیات اقتصادی را با آن شرح می دهد. (صدر، ۱۴۲۴: ۴۱۸)

بر این اساس مکتب و علم از منظر روش، هدف و مأموریت متفاوت اند و نه از منظر موضوع و گستره ی مسائل. بر اساس دیدگاه شهید صدر علم اقتصاد، به خودی خود جهت دار نیست و اسلامی و غیر اسلامی ندارد چرا که کار علم تبیین و تفسیر پدیده هاست، به عبارتی علم کاشف از واقع است و از آن خبر می دهد و به هست ها و شناخت اسباب و روابط و نتایج آن می پردازد. ولی مکتب اقتصادی جهت دار است و اسلامی و غیر اسلامی دارد چرا که مکتب باید ها و نبایدها را مطرح می کند. علم، اکتشاف واقع می کند اما

کار مکتب، ارزش گذاری و ساختار سازی است. به عبارت دقیق تر در نگاه شهید صدر، علم، در مسیر دستیابی به غایات و اهدافی که مکتب بیان می کند به کار گرفته می شود.

ایشان در این رابطه قائلند که مکتب اقتصادی شامل هر اصل بنیادین در زندگی اقتصادی است که با اندیشه عدالت اجتماعی سر و کار دارد. اما علم در بر دارنده هر نظریه است که واقعیتی از زندگی اقتصادی را به گونه ای جدا از هر اندیشه ی پیشین یا آرمان عدالت، تفسیر می نماید. پس اندیشه ی عدالت، مرز میان مکتب و علم و نشانه تمایز گذار برای تشخیص اندیشه های مکتبی از نظریه های علمی است؛ زیرا اندیشه ی عدالت به خودی خود علمی نیست و امری محسوس و قابل اندازه گیری یا آزمون شده با ابزار های علمی نیست؛ بلکه عدالت مبنای ارزیابی و ارزش گذاری اخلاقی است. وقتی بخواهیم میزان عدالت در نظام مالکیت خصوصی را ارزیابی کنیم یا درباره ی نظام بهره که شالوده ی بانک ها است داوری نماییم و آن را عادلانه یا ظالمانه بشماریم، به همان شیوه ها و معیار هایی که مثلا برای اندازه گیری دمای جو یا درجه ی جوش مایعی معین به کار می گیریم، روی نمی آوریم؛ زیرا حرارت و بخار شدن دو پدیده ی طبیعی هستند که می توان آن ها را با حس علمی آزمود، اما برای ارزیابی عدالت باید به ارزش های اخلاقی و آرمان های بیرون از مرز های سنجش مادی روی آورد (صدر، ۱۴۲۴: ۴۲۲).<sup>۱</sup>

به اعتقاد ایشان عدالت خود اندیشه ای علمی نیست و از این رو هنگامی که با اندیشه ای دیگر در آمیزد آن را رنگ مکتبی می زند و از اندیشه ی علمی تمایزش می بخشد. بنابراین اصل مالکیت خصوصی یا آزادی

---

۱ فالمذهب الاقتصادي يشمل كل قاعده اساسيه في الحياه الاقتصاديه تتصل بفكره (العداله الاقتصاديه) و العلم يشمل كل نظريه تفسر واقعا من الحياه الاقتصاديه بصوره منفصله عن فكره مسبقه او مثل اعلى العداله. ففكره العداله هي الحد الفاصل بين المذهب و العلم، والعلامه الفارقه التي تميز بها الافكار المذهبيه عن النظريات العلميه؛ لان فكره العداله نفسها ليست علميه، ولا امرا حسيا قابلا للقياس و الملاحظه او خاضعا للتجربه بالوسائل العلميه، و انما العداله تقويم و تقدير خلقى. فانت حين تريد ان تعرف مدى العداله في نظام الملكيه الخاصه، او تصدر حكما على نظام الفائده الذي تقوم على اساسه المصارف بانه نظام عادل او ظالم لا تلجا الى نفس الاساليب والمقاييس العلميه التي تستخدمها حينما تريد قياس حراره الجو او درجه الغليان في مائع معين؛ لان الحراره و التبخر ظاهرتان طبيعيتان يمكن اخضاعهما للحس العلمى، و اما العداله فتلجا في تقديرها الى قيم خلقيه و مثل عليا خارجه عن حدود القياس المادى.

اقتصادی یا لغو بهره و ملی کردن ابزار تولید، همگی در قلمرو مکتب جای می‌گیرند؛ زیرا با اندیشه‌ی عدالت ارتباط دارند. اما قانون بازده نزولی یا قانون عرضه و تقاضا و یا قانون مفرغ دستمزد ها، قوانینی علمی هستند؛ زیرا در صدد ارزیابی آن پدیده‌های اقتصادی نیستند. مثلا قانون بازده نزولی، داوری نمی‌کند که این پدیده عادلانه است یا ظالمانه؛ بلکه فقط آن را به عنوان حقیقت عینی ثابت، کشف می‌نماید. نیز قانون عرضه و تقاضا افزایش قیمت به علت کم شدن عرضه یا بالا رفتن تقاضا را بر پایه‌ی مفهوم خاصی از عدالت، توجیه نمی‌کند؛ بلکه ارتباط عینی میان قیمت و اندازه‌ی عرضه و تقاضا را به عنوان یکی از پدیده‌های گریز ناپذیر بازار سرمایه داری روشن می‌کند. درباره‌ی قانون دستمزد مفرغ ها نیز چنین است. این قانون واقعیت حتمی زندگی کارگران را بیان می‌دارد که در نظام سرمایه داری فقط به حد گذران زندگی بخور و نمیر دست می‌یابند، صرف نظر از اینکه اندک بودن سهم کارگران در توزیع، با عدالت سازگار هست یا نیست. پس هیچ یک از قوانین علمی بر پایه‌ی اندیشه‌ی عدالت استوار نیست؛ بلکه بر اساس استقراء در واقعیت و بررسی پدیده‌های گوناگون آن بنا نهاده می‌شود. به عکس قواعد مکتبی همواره اندیشه‌ای معین از عدالت را نمایان می‌کند (صدر، ۱۴۲۴: ۴۲۲).<sup>۱</sup>

---

۱ فالعداله اذن لیستفکره العلمیه بذاتها، و هی لذلک تندمج بفکره تدمغها بالطابع المذهبی و تمیزها عن التفکیر العلمیو فمبدا المملکیه الخاصه او الحریه الاقتصادیه او الغاء الفائده او تامیم وسائل الانتاج.. کل ذلک یندرج فی المذهب؛ لانه یرتبط بفکره العداله، و اما قانون تناقص الغله و قانون العرض و الطلب او قانون الحدید للاجور.. فهی قوانین العلمیه؛ لانها لیست بصدد تقویم تلک الظواهر الاقتصادیه. فقانون تناقص الغله لا یحکم بان هذا التناقص عادل او ظالم، و انما یکشف عنه بوصفه حقیقته موضوعیه ثابتة. کما ان القانون العرض و الطلب لا یبرر الارتفاع الثمن بسبب القله العرض او زیاده الطلب علی اساس مفهوم معین عن العداله، و انما یررز الترابط موضوعیا بین الثمن و الكمیه العرض و الطلب باعتبارها الظاهره من الظواهر الحتمیه للسوق الراسمالیه. و کذلک الامر فی قانون الاجور الحدیدی، فهو یشرح الواقع المحتوم للعمال الذی جعلهم دائما لا یحصلون فی المجتمع الراسمالی الا علی معشیه الکفاف، بقطع النظر عما اذا کانت ضاله النصیب العمال فی التوزیع تتفق مع العداله او لا. فکل القوانين العلمیه لا ترکز علی فکره العداله، و انما ترکز علی استقراء الواقع و ملاحظه المختلف ظواهره المتنوعه. و علی العکس من ذلک القواعد المذهبیه التي تجسد دائما فکره المعینه للعداله.

در نگاه شهید صدر وقتی چنین تمایز قاطعی میان مکتب اقتصادی و علم اقتصاد بگذاریم، در می‌یابیم که باور داشتن به وجود مکتب اقتصادی در اسلام بدین معنا نیست که اسلام درباره‌ی قوانین عرضه و تقاضا پژوهش می‌نماید و میزان تاثیر افزایش یا کاهش آن دو بر قیمت در بازار آزاد را تعیین می‌کند؛ بلکه به جای آن به بحث درباره‌ی افزایش آزادی بازار می‌پردازد و به افزایش آن و پاسداری از این آزادی فرا می‌خواند یا بر نظارت بر بازار و کاستن از این آزادی بر طبق تصویری که خود از عدالت بر می‌گزیند، دعوت می‌کند. به همین سان، اسلام درباره‌ی رابطه و واکنش میان بهره و سود یا جریان ربوی سرمایه و تجارت و نیز عواملی که به افزایش یا کاهش سود می‌انجامد، بحث نمی‌کند؛ بلکه خود سود یا بهره را ارزیابی می‌کند و درباره‌ی بهره جویی ربوی و تجاری به گونه‌ی سازگار با بیش خود از عدالت حکم می‌نماید. همچنین اسلام درباره‌ی پدیده‌ی بازده نزولی و علل آن سخن نمی‌گوید؛ بلکه به جای آن، در این زمینه به بررسی می‌پردازد که قرار دادن تولید زیر نظارت یک گروه مرکزی عالی، روا و عادلانه هست یا نیست.<sup>۱</sup> (صدر، ۱۴۲۴: ۴۲۳)

پس با بیانی که از مرحوم شهید صدر در تعریف علم اقتصاد و مکتب اقتصادی و نسبت میان این دو بیان شد، هم اکنون می‌توانیم بگوییم که ایشان علم را به خودی خود خستی می‌دانند، چرا که کار علم تبیین واقعیت و تفسیر روابط بین پدیده‌ها است. اما مکتب که مبتنی بر جهان بینی است و ارزش گذاری می‌کند و با بیان باید ها و نباید ها روش تنظیم حیات اقتصادی را در نظام اقتصادی بیان می‌کند. پس مکتب و علم هر کدام در روش خود مختلف عمل می‌کنند.

---

۱ و بمجرد ان نضع هذا الفصل الحاسم بين المذهب الاقتصادي و العلم الاقتصادي نعرف ان القول بوجود مذهب اقتصادي في الاسلام لا يعني ان الاسلام يبحث في قوانين العرض والطلب، و يحدد مدى تأثير زيادتهما او انكماشهما على الثمن في السوق الحرة، و انما يبحث بدلا عن ذلك في توفير الحرية للسوق، فيدعو الى توفيرها له و صيانتها، او على الاشراف على السوق والتحديد من حريه تبعاً للصورة التي يتبناها للعدالة.

و كذلك لا يبحث الاسلام في العلاقة وردود الفعل بين الفائدة و الربح، او بين الحركة راس المال الربوي و التجارة، و لا في العوامل التي تودي الى زيادة الفائدة او انخفاضها، و انما يقوم النفس الفائدة و الربح، و يصدر حكمه على الاستثمار الربوي و التجارى بما يتفق مع مفاهيمه عن العدالة. ولا يبحث الاسلام ايضا في ظاهره تناقص انتاج الغله و اسبابها، و انما يبحث عما اذا كان من الجائز و من العدل ان يوضع الانتاج تحت اشراف هيئته مركزية عليا.

### ۳.۳.۲. جهت داری کارشناسی موضوعی

حال در جمع بندی رویکرد شهید صدر می گوئیم که در نگاه ایشان جهان بینی اسلامی که شامل نحوه نگاه انسان به هستی و تفسیر مفهومی اشیا و همچنین گرایشات عاطفی و قلبی وی نسبت به امور است، روح و باطن مکتب را تشکیل می دهد و این مکتب که روش حل معضلات و مسائل جامعه اعم از امور اقتصادی یا غیر اقتصادی است باید و نباید های عملی را تعیین می کنند. مکتب برگرفته از جهان بینی انسان است. به دلیل تاثیری که مکتب در نظام اقتصادی دارد، یک نظام اقتصادی می تواند دینی و غیر دینی باشد.

که هرچند شهید صدر مانند رویکرد سنتی خاصیت علم را کاشفیت از واقع و تبیین آن می داند اما ایشان با طرح مفهوم مکتب و بیان تفاوت آن با قائل به جهت داری نظامات اجتماعی می شوند مانند نظام اقتصادی که بر اساس مکاتب مختلف می تواند به سه نوع نظام اقتصاد سرمایه داری، نظام اقتصاد سوسیالیستی و نظام اقتصاد اسلامی تفکیک شوند.

آنچه مرتبط با موضوع بحث ماست این است که این نوع نگاه شهید صدر در تبیین نظامات اجتماعی لازمه ای دارد و آن این است که از آنجایی که موضوع مستحدثه پیش رو فقه نظام های اجتماعی می باشند و این نظامات اموری خنثی نیستند بلکه مبتنی بر جهان بینی و مکتب خاصی هستند لذا ما نیازمند کارشناسی اسلامی در این موضوعات هستیم و لذا نمی توان به صرف حجیت قول کارشناس به هر کارشناسی رجوع کرد.

### ۳.۴. کارشناسی موضوعی از منظر فرهنگستان علوم اسلامی قم

علاوه بر شهید صدر، رویکردهای دیگری در فقه نظام ساز وجود دارند. یکی از مشهورترین و عمیق ترین این رویکردها متعلق به مجموعه فرهنگستان علوم اسلامی قم می باشد. همانطور که در سطور پیشین نیز اشاراتی شد، به طور کلی درباره ی ارتباط کارشناسی موضوعی با شرع دو رویکرد وجود دارد:

رویکرد اول بین علوم تخصصی و به عبارتی عرف خاص با خاستگاه فکری، فرهنگی و تمدنی این علوم ارتباطی نمی بیند و به عبارتی موضوعات تخصصی را خنثی در نظر می گیرد. حاصل چنین دیدگاهی این است که با اطمینان به وثوق و امین بودن کارشناس ولو ملحد، استفاده از تخصص او در رفع نیاز مکلفین مانعی ندارد و در این مورد مسئولیتی متوجه مسلمین نیست.

رویکرد دوم بین علوم تخصصی و موضوعات کارشناسی با خاستگاه فکری، فرهنگی و تمدنی این موضوعات ارتباط وثیقی می‌بیند، به گونه‌ای که فهم این موضوعات را بدون توجه به خاستگاهشان ناقص و ناتمام می‌داند. حاصل چنین تفکری این است که در استفاده از کارشناس و رجوع به وی در تشخیص موضوعات تخصصی و مستحدثه باید به مکتب فکری وی نیز توجه شود و تنها امین بودن و وثاقت کافی نیست.

هر چند در دیدگاه شهید صدر با تفکیکی که میان سه مفهوم جهان بینی، مکتب و علم ایجاد شد، نشانه‌هایی از ضرورت کارشناسی اسلامی در موضوعات مستحدثه آشکار می‌شد اما در دیدگاه فرهنگستان علوم اسلامی به طور صریح این مسئله تصریح می‌شود و عمق بیشتری در تحلیل ماهیت علم و جهت داری علوم و عرف خاص و بالتبع ضرورت کارشناسی اسلامی در موضوع شناسی مسائل مستحدثه ایجاد می‌شود.

### ۳. ۴. ۱. وابستگی نتیجه موضوع شناسی به پیش فرض‌ها و ارتکازات قلبی و روش موضوع شناسی

#### کارشناس

در اندیشه فرهنگستان علوم اسلامی قم، نتیجه کارشناسی موضوعی بستگی به پیش فرض‌ها و ارتکازات کارشناس داشته و شخص کارشناس نمی‌تواند با پیش فرض‌ها و باورهای الحادی خویش، موضوع شناسی اسلامی نماید. آنچه که بیش تر مد نظر می‌باشد، نفس فعل موضوع شناسی و روشی است که به کار گرفته می‌شود. به عبارتی مسلمان بودن موضوع شناس یک مسئله است و نسبت داشتن فعل و عمل وی با دین و مذهب مسئله دیگری است؛ یعنی آنچه بیشتر مورد نظر می‌باشد عمل موضوع شناس است و نه ایمان او. به عنوان مثال اگر متخصصی مسلمان و معتقد باشد و دغدغی اجرای احکام الهی را نیز داشته باشد، اما از روشی غیر اسلامی در موضوع شناسی استفاده کند، شایستگی وی خاصیت روش را عوض نخواهد کرد. بنابراین صلاح و فساد روش در تمیز و استنباط کارشناسی ظاهر شده و جهل کارشناسان موحد به فساد روش، تکلیف را ساقط نمی‌کند. به عنوان مثال انسان مسلمان، جهان را مخلوق و حرکت اشیاء را به طرف غایت خاص دانسته و خلقت هیچ چیز را لغو و یا ظلم نمی‌شمارد. وی هر شیء دارای حرکت حتی حرکات غیر صحیح را به طرف آن غایت می‌داند. اما کافر حرکت را از باب پذیرش دنیا ملاحظه می‌کند و طاعت و عصیان برای وی بی معنی است. (حسینی هاشمی، ۱۳۹۲: ۲۲-۲۳). لذا در بحث روش موضوع شناسی، اصل مطلب چگونگی استفاده و بکارگیری ابزار تمیز نیست، بلکه بحث بر سر خود



ابزار تمیز می‌باشد؛ یعنی باید دید این ابزار منسوب به چه پیش فرضی است؟ کفار توسط همین ابزار بر مسلمانان مسلط شده اند و روشن است که برای تغییر هر نظامی باید ابزار آن را تغییر داد. در این صورت روش موضوع شناسی قابل مطالعه بوده و باید دید که متخصص چگونه تمیز داده و ابزار، یعنی اصول موضوعه وی چه بوده است؟ آیا بر اساس وحی اتخاذ روش نموده یا براساس منطق عقل بشری؟ (حسینی هاشمی، ۱۳۹۲: ۲۵)

بنابراین طبق آنچه بیان شد باید گفت در دیدگاه فرهنگستان علوم اسلامی، کارشناسی موضوعی متأثر از پیش فرض ها و اندیشه حاکم بر ذهن کارشناس است و لذا نمی توان کارشناسی موضوعی را به کارشناسی سپرد که اعتقاد و التزامی به مبانی و حیانی ندارد. همچنین اگر این مسئله نیز تامین باشد و کارشناس فردی متعهد و مسلمان باشد اما روش موضوع شناسی به کار ببرد که اصول موضوعه حاکم بر آن غیر دینی باشد، نتیجه کار وی غیر دینی خواهد بود و لذا کارش حجیت نخواهد داشت.

همچنین مسئله دیگری که باعث می شود، مرجعیت عرف خاص در تشخیص موضوعات مستحدثه، توسط این رویکرد مورد پذیرش قرار نگیرد، دیدگاهی است که ایشان در خصوص ماهیت علم دارند. برخلاف نگاه سنتی که علم را طریق الی الواقع می دانست و کاشفیت را ذاتی آن می دانست، این دیدگاه قائل به ارادی بودن علم است که در ادامه به توضیح آن می پردازیم.

### ۳. ۴. ۲. تاثیر پذیری علم از اراده انسانی

در دیدگاه فرهنگستان علوم اسلامی قم، علم و معرفت، یک امر انسانی به شمار می آید که هم چون بسیاری از امور انسانی دیگر تحت اراده و فاعلیت حاصل می شود و قصد و انگیزه افراد و حتی جوامع در پیدایش آن نقشی اساسی ایفا می کند.

ارادی بودن فهم، نقطه مقابل علیتی بودن درک است. در نظام فلسفی موجود، فرایند پیدایش ادراک، علیتی تفسیر می شود. یعنی مثلا هرگاه انسان در مقابل منظره ای قرار گرفت آثاری از آن منظره به ذهن می آید و همین امر، علت شناخت و کسب علم از همان منظره می شود. اگر فرایند پیدایش ادراک، علیتی باشد از یک سو شناخت همه افراد از موضوعات خارجی، یکسان و مشابه یکدیگر است و از دیگر سو تصور ذهنی آن ها از هر موضوع با خود آن موضوع تطابق دارد. لذا از این علم با تعبیر کشف و انکشاف یاد می شود. در مقابل اگر فرایند ادراک و معرفت، ارادی شود اراده و فهم هر انسان در نحوه ی فهم از هر موضوع، دخالت

و لذا علم، وصف ارادی بودن به خود می گیرد. یعنی نوع شناخت و نحوه درک و فهم افراد از موضوعات تا حدود زیادی تابع نوع اراده و فاعلیت آن هاست (پرور، ۱۳۹۲: ۸۰). ارادی دانستن علم، آثار و لوازم فراوانی به همراه دارد. از جمله آن که علم در نخستین نگاه و حتی قبل از این که از صدق و کذب آن سخن به میان آید، وصف خیر و شر یا حق و باطل که وصف اراده و انگیزه انسانی است، به خود می گیرد و علوم بشری در نخستین گام به دو دسته علوم خیر و علوم شر، یا علوم حق و علوم باطل، تقسیم می شود و یا آن گونه که در برخی روایات آمده است دسته بندی علوم به دو بخش نافع و مضر، قبل از همه مورد توجه قرار می گیرد (پرور، ۱۳۹۲: ۸۱). همچنین اگر فرض کنیم ادراکات حسی انسان در زمره ضعیف ترین سطح علوم به شمار می آیند، ممکن است ارادی دانستن این بخش از ادراکات و به تبع دسته بندی آن ها به دو گروه حق و باطل چندان معنا نیابد. اما از آن مرحله که ادراکات انسان شکل پیچیده تری به خود می گیرد و ذهن افراد به بررسی ارتباط بین پدیده ها و علت یابی و آسیب شناسی آن ها می پردازد و برای کنترل تغییرات آن ها راه حل ارائه می نماید، هم حضور اراده انسان در درک و فهم او جدی تر می شود و هم دسته بندی شناخت و معرفت، به دو بخش حق و باطل، معنای روشن تری می یابد؛ یعنی کسی که مومن است و جهان هستی را مخلوق می داند و به هدف مندی هستی معتقد است و حرکت عالم به سمت کمال تحت حاکمیت اراده ربوبی و ولایت اولیا الهی را ضروری می شمارد، به یک نحوه ارتباط بین پدیده ها را تفسیر کرده و مسائل را علت یابی و آسیب شناسی می کند و راه حل می دهد و دیگری که کافر است و طبیعت را ازلی و ابدی می اند و به اراده ربوبی و ولایت اولیای الهی معتقد نیست، ربط بین امور را به گونه دیگری تفسیر کرده و با علت یابی و آسیب شناسی هایی متفاوت راه حل های دیگری ارائه می کند. به عبارت دیگر شناختن مومن از جهان، او را به راهی می برد و شناخت کافر از جهان، او را به راهی دیگر؛ یعنی گرچه موضوع شناخت واحد است، اما فهم و برداشت آن ها از این موضوع متفاوت بوده و هر یک به تبع اراده و انگیزه خود، به گونه ای آن را تحلیل و تفسیر می کند و در صدد بهره برداری خاصی از آن بر می آید که با بهره برداری دیگری متفاوت است. بی شک اگر علم، کشف و انکشاف بود و آنچه به ذهن می آمد تطابق صد در صد با موضوع عینی خارجی داشت، هرگز زمینه ای برای پیدایش این همه اختلاف و تفاوت و بلکه تضاد و تعارض، بین شناخت مومن و کافر از جهان باقی نمی ماند (پرور، ۱۳۹۲: ۸۲)

پس تاثیر پذیری علم و معرفت از اراده انسانی بدین معناست که ما در علم و معرفت با کشف خام مواجه نیستیم بلکه بسته به اینکه اراده ما در جهت حق باشد یا باطل فهم خاصی از واقعیت پیدا خواهیم کرد و بر این اساس واقعیت خود را به ما نشان خواهد داد. لذا در علوم تخصصی نیز دخالت اراده آشکارا خود را به ما نشان خواهد داد. بسته به تعلق نظام اراده هایی که بستر تولید یک علم را شکل داده است می توان از الهی بودن و یا غیر الهی بودن یک علم سخن گفت. در واقع موضوعات تخصصی اموری فرهنگی تاریخی هستند، یعنی بستر فرهنگی تاریخی شکل گیری این علوم مبتنی بر نظام اراده ها و نظام نیازها و تمایلاتی است که موجب شکل گیری این علوم در راستای آن نظام اراده ها و نظام تمایلات شده است.

از همین رو نقدی که به منطق سنتی موضوع شناسی در موضوعات مستحدثه وارد است، این است که زمینه فرهنگی تاریخی موجب پیدایی چنین موضوعاتی شده است، اما این زمینه را در فهم موضوع دخالت نمی دهد. به عنوان مثال نظام سرمایه داری لاجرم محصول فرهنگ و تاریخ دنیای غرب است و جهت تنظیم روابط اقتصادی انسان سودمحور غربی به وجود آمده است. پس خود این موضوعات جدید اموری فرهنگی هستند و اراده ها و تمایلات انسانی در تولید و تکوین این موضوعات اثر داشته اند. به عبارتی این موضوعات عمر تاریخی دارند. یعنی از زمان خاصی و با پیدایی مدرنیته شکل گرفته اند و معنا دار شده اند. نظام مسائل و نظام نیازهای انسان مدرن موجب پیدایی آن ها شده است. به همین دلیل در فرهنگ خاصی شکل گرفته اند و این فرهنگ تاریخی است که موضوعات را معنادار می کند. به همین دلیل روش تحلیل این موضوعات باید به گونه ای باشد که زمینه تاریخی و فرهنگی یک موضوع را به عنوان ریشه و خاستگاه و روح موضوع در نظر گیرد. لذا فرهنگ حاکم بر این موضوعات است که باعث می شود تسری و امتداد عمومیت حجیت عرف خاص بر موضوعات مستحدثه را پذیرا نباشیم. چرا که این موضوعات اموری فرهنگی و جهت دار هستند و تشخیص نسبت این فرهنگ با دین لزوماً با دین شناس است. لذا با سپردن کارشناسی موضوعی به کارشناسی که در آن فضای فرهنگی تنفس می کند و بدون در نظر گرفتن زمینه فرهنگی تاریخی حاکم بر این موضوعات و نسبتش با فرهنگ دینی، نمی توان به شناخت درست از این موضوعات نائل شد.

به همین جهت تفاوت آشکار چنین موضوعاتی با موضوعات تخصصی سنتی مانند فلس ماهی به خوبی آشکار می شود و آن اینکه این موضوعات بساطت موضوعات تخصصی گذشته را ندارند و لاجرم اموری

فرهنگی هستند و معناداری این موضوعات، به فرهنگ حاکم بر آنهاست. لذا به دلیل ماهیت فرهنگی این موضوعات، تشخیص نسبت آن‌ها با شرع لاجرم کاری دین شناسانه است و نمی‌توان شناخت را موقوف به کارشناس کرد.

### ۳. ۵. ماهیت نظام مند موضوعات مستحدثه

دومین مسئله ای که در رویکرد فقه نظامات در مواجهه با موضوعات مستحدثه با آن روبرو هستیم و نقطه عطفی نسبت به رویکرد سنتی محسوب می‌شود این است که رویکرد فقه نظام ساز، به پیچیدگی موضوعات مستحدثه توجه دارد. همانطور که قبلاً بیان شد؛ ارجاع به عناوین فقهی و تمسک به عمومات و اطلاقات در بیان حکم مربوط به این موضوعات، راه حلی است که فقها پیش روی خود می‌گذارند. از این جاست که دومین اشکال به منطق موضوع شناسی سنتی در موضوعات مستحدثه وارد می‌شود. در تمسک به عمومات و اطلاقات، چون به دنبال مصداق یابی برای عناوین منصوص هستیم، وقتی مواجه با یک موضوع پیچیده و کل مرکب پیدا می‌کنیم ماهیت اجزا را در ربط با سایر اجزا و مبدأ و غایت نظام می‌تحلیل نمی‌کنیم، بلکه فهم مقوله ای (انتزاعی) و تجزیه نگرانه ای به کل پیدا می‌کنیم. بدین معنا که کل تجزیه به اجزا و موضوعات خرد می‌شود و اگر اجزا مصداقی از عناوین منصوص بود، حکم خود را می‌یابد و اگر حکم بعضی از اجزا به صورت مشخص در منصوصات موجود نباشد، لاجرم باید متمسک به عمومات و اطلاقاتی نظیر « اصل عدم مخالفت قطعی»، « اوفوا بالعقود» و ... شد. حال آن‌که در این روش احکام شرعی ناظر به اجزا به صورت جدا گانه صادر می‌شود و حکم کل مغفول می‌ماند، در حالی که آن چه که اجزا را معنا دار می‌کند پیوندشان با کل است. توجه به این که موضوعات مستحدثه یک نظام هستند و در این نظام مند بودن معنا دار هستند، نقطه‌ی برتری این دیدگاه نسبت به رویکرد فقه سنتی می‌باشد.

برای روشن شدن بحث لازم است در خصوص ماهیت نظام مند موضوعات جدید توضیح بیش تری داده شود:

فقیهانی که قائل به نظام سازی فقهی شده اند قبل از هر گونه بحث ایجابی در خصوص نظامات اجتماعی که باید از نصوص و منابع کشف شود توجه ویژه به موضوع شناسی در خصوص مسائل مستحدثه داشتند؛ به عبارتی آن چیزی که آنان را بر آن داشت تا با رویکردی نظام مند به منابع دینی توجه کنند و ضرورت نظام

سازی را مطرح کنند، مواجهه ی آنان با موضوعات پیچیده ی کنونی و ماهیت خاص و متمایز این موضوعات در نسبت با بساطت موضوعات مستحدثه گذشته بود.

از جمله کسانی که قائل به فقه نظام ساز هستند مرحوم علی صفایی حائری است. ایشان در بحث از ضرورت نظام سازی ضمن اشاره به ماهیت متفاوت میان موضوعات قدیمی پیش روی فقه و موضوعات جدید تاکید می کنند و این تقدم موضوع شناسی و مواجهه ی فقه و فقاہت با موضوعات پیچیده ی کنونی را متذکر می شوند. به اعتقاد ایشان این ضرورت از آن جا برخاسته که امروزه اسلام در برابر مکاتب مختلف و نظام های برخاسته از آن مطرح است. از این رو باید دیدگاه های خود را بیان کنند. چون امروزه ما با مسائلی متفاوت و مشکلاتی دیگر و گوناگون روبرو هستیم. امروزه ما در برابر مشبه و مجسمه و قدریه و در برابر مالک و حنبل و ابوحنیفه و شافعی نیستیم، که در برابر مکاتب تربیتی و معرفتی و اخلاقی و اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و حقوقی باید حرف بزنیم و ناچار نیازمند نگاه تاریخی، نگاه تطبیقی و نگاه جامع هستیم و باید نظام ها و مجموعه ها را به مقایسه بگیریم. (پور سید آقایی، ۱۳۸۹: ۸۷) شهید مطهری نیز توجهاتی به ماهیت متفاوت موضوعات مستحدثه کنونی با موضوعات سنتی داشته و لذا به عنوان مثال در خصوص نظام اقتصادی سرمایه داری قائل اند که سرمایه داری در دنیای امروز یک پدیده نو و بی سابقه ای است که دو سه قرن از عمر آن بیشتر نمی گذرد، و یک پدیده اقتصادی و اجتماعی نویی است که محصول پیشرفت و ترقی تکنیک جدید است؛ از این رو به طور مستقل به عنوان یک مسئله مستحدثه باید از آن بحث شود. فقهای عصر از مسائل بانک و بیمه و چک و سفته به عنوان مسائل مستحدث کم و بیش بحثهایی کرده و می کنند ولی توجه ندارند که رأس و رئیس مسائل مستحدثه خود سرمایه داری است، زیرا ابتدائاً چنین تصور می رود که سرمایه داری یک موضوع کهنه و قدیمی است که شارع اسلام برای آن حدود و موازینی مقرر کرده است؛ تجارت، اجاره، مستغلات، مزارعه، مضاربه، مساقات، شرکتها، همه اینها سرمایه داری است که در اسلام برای آنها احکام و مقرراتی تعیین شده است، اما اینکه مقدار سرمایه کمتر یا بیشتر باشد ربطی به مطلب ندارد. به اعتقاد ایشان حقیقت مطلب این طور نیست؛ سرمایه داری جدید یک پدیده جداگانه و مستقل و بی سابقه ای است و جداگانه و مستقلاً باید درباره آن اجتهاد کرد؛ همچنانکه تجارت در دنیای جدید سرمایه داری با تجارت ساده قدیم از لحاظ ماهیت ممکن است متفاوت باشد. این موضوع از لحاظ اصول علم اقتصاد باید مورد مطالعه قرار گیرد، زیرا ادعا می شود که سرمایه داری جدید یک نوع استثمار بین و اکل مال به باطل

مسلمی است، معامله‌ای است که یک طرف محصول زحمت کشیدن دیگری را مفت و مسلم می‌خورد و می‌برد. در سرمایه‌داری جدید بحث در این نیست که سرمایه‌دار با انصاف است یا بی‌انصاف، بحث در این است که اگر سرمایه‌دار بخواهد حق واقعی کارگر را بدهد باید از سود مطلقاً صرف نظر کند، و همچون سرمایه‌داری هرگز در دنیا پیدا نخواهد شد، و اگر بخواهد سود ببرد، هر اندازه ببرد، دزدی و غصب است (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲۰: ۴۸۰).

برای فهم ماهیت متفاوت موضوعات جدید با موضوعات بسیط گذشته، باید به بررسی مفهوم نظام پردازیم تا بتوانیم مراد خود از ماهیت موضوعات مستحدثه را توضیح دهیم.

### ۳. ۵. ۱. چستی نظام

یک نظام دارای اجزا و عناصری است. اجزای یک نظام، هر یک دارای خصوصیت خاصی هستند و وقتی که در کنار یکدیگر قرار گیرند و در یک ربط سیستمی واقع شوند، خصلت مشترک و ترکیبی آن‌ها ظاهر می‌شود، خصلتی که در هر جز تنها وجود ندارد (درخشان، ۱۳۸۷: ۳۵). به عبارت دیگر در یک کل نظام مند کل بدون اجزا معنا ندارد و اجزا نیز بدون ملاحظه وحدت ترکیبی که آن‌ها را به صورت یک مجموعه گرد هم آورد قابل ملاحظه و شناسایی نیستند. این خصلت ترکیبی هدف یا جهت نظام را تعیین می‌بخشد. نکته دیگری که در بحث اجزا و روابط یک نظام باید به آن اشاره شود، این است که در نظام‌های پیچیده یک جز را باید به صورت یک زیر سیستم از یک سیستم کلان‌تر مطالعه کرد که خود از اجزای خاصی تشکیل شده است. اگر مطالعه یک جز با حفظ ارتباط آن جز با کل صورت نگیرد، در این صورت فهم درستی از موضوع حاصل نمی‌شود.

### ۳. ۵. ۲. خصلت نظام مند مدرنیته

حال طبق توضیحاتی که ارائه شد، می‌گوییم که موضوعات مستحدثه‌ای که ما با آنها روبرو هستیم به صورت نظام‌ها و خرده نظام‌هایی هستند که نهایتاً در یک نظام واحد به نام مدرنیته جمع می‌شوند. به عبارت دقیق‌تر فقه در دنیای مدرن با یک کلان موضع مستحدثه روبرو است و آن مدرنیته است. در توضیح این مسئله باید گفت که به اعتقاد اصحاب رویکرد فقه نظام ساز، مدرنیته و تجدد به عنوان موضوع مستحدثه پیش رو فقه و فقهات یک مجموعه بهم پیوسته و درهم تنیده‌ای است که ابعاد و اضلاع مختلف آن

همهانگ و متوافق اند. علم، صنعت، هنر فلسفه و اخلاق مدرن و همه و همه یک مجموعه و منظومه همانگ و دارای جهت واحد هستند؛ یعنی معتقدند که علم جدید، علم سکولار است کما اینکه صنعت جدید، صنعت سکولار و هنر جدید هنر سکولار است. معتقدند علم و صنعت و هنر جدید، اقتضائاتی دارند که به راحتی نمی توان آن ها را از اقتضائاتشان تفکیک نمود؛ یعنی این گونه نیست که بتوانیم هنر و علم و صنعت مدرن را بدون لوازم و ملزومات آن ها وارد کنیم. هر گاه بخواهیم به استقبال علوم مدرن و سایر ابعاد و اضلاع تجدد برویم، حتما لوازم و ملزومات خود را به نسبت همراه خود خواهند آورد. این طور نیست که بتوان از تکنولوژی جدید استفاده کرد و آن را در جهت توسعه اخلاق الهی قرار داد. این فناوری و تکنولوژی و صنعت، اخلاق خود را به دنبال می آورد به طوری که ورود یک کشتی کالا به منزله ورود یک کشتی اخلاق و فرهنگ است. این گونه نیست که ما به راحتی صنعت موجود را در استخدام انگیزه های الهی قرار بدهیم و اهداف خودمان را به وسیله این صنعت محقق کنیم (جمالی، ۱۳۸۵: ۷۷). تحقیقات نظری، کتابخانه ای و میدانی در خصوص زیر بنا و روبنای دانش موجود بشری موید کلام فوق است که در هیچ یک از اصول موضوعه علوم، اعم از علوم پایه، تجربی و انسانی، نمی توان روح خداپرستی و عبودیت را حاکم بر تناسبات دنیای مدرن دید (رضایی، ۱۳۹۱: ۵۱).

بنابراین بر خلاف تلقی برخی از صاحبان اندیشه که معتقدند علم و صنعت در ذات خود هیچ ارزشی را حمل نمی کند و عرصه ارزش و دانش تفکیک شده است، این گروه معتقدند علم و صنعت در درون خود بار ارزشی دارند. صنعت جدید برای انسان غربی به منزله ی اندام واره ای است که برای تحقق آرمان های این انسان خاکی و زمینی ساخته شده است و این گونه نیست که بتوان این اندام واره را از روح و از تناسبات روح او جدا نمود. بنابراین اگر بخواهیم روح جدیدی داشته باشیم باید صنعت و علم جدیدی داشته باشیم.

### ۳.۶. الزامات روش تطبیق احکام بر موضوعات مستحدثه در فقه نظام ساز

پس از بیان ویژگی و ماهیت نظام مند موضوعات مستحدثه اکنون به بیان الزامات روش تطبیق احکام فقهی بر موضوعات مستحدثه از منظر رویکرد فقه نظام ساز می پردازیم.

همانطور که بیان شد، موضوعات مستحدثه از سنخ یک کل مرکب هستند و ماهیتی نظام مند دارند، لذا باید این نکته را در روش شناخت موضوعات مستحدثه و نسبت احکام فقهی با این موضوعات مورد توجه قرار داد. در شناخت یک موضوع نظام مند، اجزا را نه به صورت مجزا و منفرد از هم بلکه در در نسبت با هم در یک مجموعه مورد مطالعه قرار می دهند، چرا که همه ی اجزای نظام لازم و ملزوم یکدیگر هستند. به عبارت دیگر برای مطالعه ی یک موضوع که ماهیتی مرکب دارد، باید روشی را به کار بست که با آن هماهنگی داشته باشد و روش مجموعه نگری از آن جا که واقعیت نظام مند بودن موضوع را اصل قرار می دهد هماهنگی لازم را با اقتضا این موضوعات دارد. حال با توجه به ماهیت نظام مند موضوعات جدید این سوال مطرح می شود که احکام فقهی و به طور کلی شریعت چه نسبتی با این موضوعات دارند و به عبارتی چگونه می توان احکام فقهی را بر یک موضوع مرکب و نظام مند تطبیق داد؟

هر چند در حال حاضر فقهای بسیاری هستند که در مقام استنباط حکم شرعی، دغدغه حجیت استناد به شارع را دارند و در مقابل انحرافات قدیمی و نوپدید، از سیره صحیح تفقه شیعه محافظت می کنند، ولی به دلیل پیچیده شدن موضوعات اجتماعی و نظام‌واره بودن آنها، تطبیق عناوین کلی شریعت بر عینیت نه قابل واگذاری به عرف است و نه به کارشناسی موجود که مبتنی بر اندیشه های مدرن است. بنابراین در رویکرد فقه نظام ساز، احکام اسلام در مقام عمل و اجرا باید به صورت نظام محقق شود و ما می‌بایست این نظام را مبتنی بر احکام فقهی طراحی نماییم.

ضرورتی که در این رویکرد احساس می شود آن است که کارشناسان، احکام فقهی رساله را به صورت گزینشی اخذ کرده و آن‌ها را در نظام های اجتماعی مبتنی بر علوم غربی مضمحل می‌کنند و در نتیجه نظاماتی التقاطی درست می کنند که هرچند به حسب ظاهر و فقه سنتی، تعارضی با احکام شرعی ندارد، اما مبانی و ساختار آن از شریعت، بیگانه است. به عنوان مثال در عرصه اقتصاد، کارشناسان قادرند نظام‌های سوسیالیستی و نظام‌های مبتنی بر اقتصاد سرمایه‌داری را به گونه‌ای طراحی و تنظیم کنند که مخالفتی با احکام رساله نداشته و آن‌ها را نقض نکند اما مبنا و هدف آن‌ها ثابت بماند؛ مثلاً بانک ربوی را به گونه‌ای با فقه اسلامی تطبیق می‌دهند که جوهره سود و بهره در آن محفوظ می‌ماند، ولی به حسب احکام رساله، خلاف شرعی واقع نمی‌شود (میرباقری، ۱۳۹۶: ۲۲). همانطور که نظامات اجتماعی علاوه بر داشتن هدف و غایت خاص، همواره مبتنی بر یک اخلاق، اعتقادات و فلسفه طراحی می‌شود و ساختار ارتباط میان مبانی و



غایات را فراهم می‌آورد. در اینصورت نظامات اجتماعی رفتار سیاسی، فرهنگی و اقتصادی جامعه را به سمت تحقق مبانی و دستیابی به اهداف و غایات خاصی سوق می‌دهد. در مقابل، اگر با انواع تجزیه و ترکیب‌ها و گزینش در احکام رساله فقهی و با یک تغییر و تصرف حداقلی، به عدم مخالفت قطعی این نظام‌ها با فقه اکتفا کنیم و اینگونه نظام‌ها را با فقه تطبیق دهیم و آنها را در صحنه جامعه به کارگیریم، این نظام-ها، اثر و کارکرد از پیش تعریف شده خود را از دست نمی‌دهند و اهداف سابق خود را تأمین خواهند کرد (میرباقری، ۱۳۹۶: ۲۳).

بر همین اساس در فقه نظام ساز، تطبیق احکام بر موضوعات نظام‌مند، می‌بایست از طریق طراحی نظام واقع گردد، نه اینکه نظامات غربی را با احکام فقهی توجیه نماییم. از این روی صاحبان این اندیشه روش و منطقی را پیشنهاد می‌دهند که متکفل تطبیق احکام بر نظامات عینی است به گونه‌ای که در تطبیق احکام بر عینیت، همه احکام با هم رعایت شوند و هر حکمی در جای خود مورد توجه قرار گیرد. حاصل این اندیشه این است که نمی‌بایست تنظیمات عینی جامعه اسلامی، براساس عرف یا دانش‌ها و مدل‌های سکولار انجام گیرد به نحوی که با دست‌کاری همین مدل‌ها، عدم مخالفت آشکار آنها با فقه اسلامی بدست آید و آنها را در جامعه به کار بگیریم. به تعبیر دیگر، روکش و پوششی از احکام فقهی پیدا کند، بدون آنکه هماهنگی مبانی این نظام و سیستم عینی با فقه، مورد مطالعه و دقت قرار گیرد. طبق این ایده چون موضوع و مسئله مستحدثه مقابل ما، موضوعاتی پیچیده از سنخ نظام است، باید منطق و شیوه‌ای داشته باشیم که تطبیق این احکام، را بر موضوعات نظام مند کنترل کند. اما مبتنی بر رویکرد فقه سنتی، احتیاجی به این فرآیند پیچیده نیست؛ در مقام استنباط چنین موضوعات مستحدثه‌ای پس از تبیین آن توسط کارشناس، فقیه با تجزیه موضوع کلان به موضوعات خرد، هریک از موضوعات را ذیل یک عنوان فقهی و عمومات و اطلاقات و یا اصول عملیه می‌برد و مبتنی بر صورت‌بندی جدید خود، حکم جواز آن را صادر می‌کند. تطبیق این احکام در عینیت نیز بر عهده کارشناس امین است که تطبیقات او متبع خواهد بود. اما طبق رویکرد فقه نظام ساز، خود روش و قواعد تطبیق باید به گونه‌ای باشد که عهده‌دار تحقق نظام احکام در عینیت شود و منتهی به گزینش در مقام تطبیق نگردد به گونه‌ای که در نهایت، توجیه‌گر نظامات عرفی و کارشناسی باشد.

پس این مسیر، راهی است که به اعلام موضع فعالانه فقه در دنیای جدید منتهی می‌شود، برخلاف روش تطبیق فقه سنتی که تنها از موضعی انفعالی توجیه گر ظاهر موضوعات پیچیده و مرکب مستحدثه است. از این رو نظام سازی فقهی نتایجی خواهد داشت که آن‌ها را بر می‌شمریم:

۱. پاسخگویی به مشکلات و مسائل برخاسته از ساحت های مختلف حیات؛
۲. نگرش کلان و مجموعه ای به آموزه های دینی؛
۳. ارائه جریان نظام ساز در برابر نظام های برخاسته از مکاتب دیگر؛
۴. تاثیر در اجرا؛ چرا که اجرای نظرات یک مکتب با شناخت ارتباط اجزای آن موثرتر است (پور سید آقایی، ۱۳۸۹: ۹۸)

## جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

اصلی‌ترین و کلان‌ترین مسئله فقه در دنیای امروز، منطق مواجهه‌ی فقه با موضوعات مستحدثه است. چرا که منطق موضوع شناسی، تعیین کننده‌ی میزان و سطح تأثیر فقه در عینیت اجتماعی است و انفعال یا فعالیت فقه در برابر مسائل نو در گرو تعیین این منطق است. موضوع شناسی فقه سنتی به دلیل عدم آشنایی با ماهیت نظام مند موضوعات جدید و عدم مجموعه‌نگری به این موضوعات، موضوعات جدید مثل بانک یا بورس و ... را تجزیه می‌کنند و هریک از اجزا و قطعات آن را تحت یک عنوان فقهی قرار می‌دهند. مثلاً بخشی از آن تحت عنوان اجاره داخل می‌شود، بخشی تحت مضاربه و .. تا اینکه همه نظامات و موضوعات عینی جدید در چهارچوب احکام فقهی قرار گیرد. در این صورت آنچه که در خارج محقق می‌شود همان نظامات کارشناسی است که نوعی همسان‌سازی و هماهنگی با فقه پیدا کرده است. منطق انطباق احکام فقهی بر موضوعات مستحدثه باید مبتنی بر نگرش نظام مند و سیستماتیک به موضوعات جدید باشد. با بیانی که گذشت اکنون بر این مسئله تأکید می‌کنیم که تمامی موضوعاتی که در فقه تحت عنوان موضوع مستحدثه می‌شناسیم، از سنخ موضوعات مستحدثه دنیای سنتی و یا موضوعات کارشناسی قدیم نیستند. بلکه پیچیدگی در ذات این موضوعات است به گونه‌ای که هم اکنون با نظام مواجه هستیم. یعنی به عنوان مثال موضوعاتی چون پول، بانک و ... هر کدام علاوه بر این که خود یک خرده نظام محسوب می‌شوند در یک ربط سیستماتیک با یک نظام بزرگتر به نام نظام سرمایه داری قرار دارند و البته این نظام اجتماعی نیز خود در نسبت با نظام سیاسی، نظام حقوقی و ... اجزای کلان نظامی به نام مدرنیته را تشکیل می‌دهند. پس می‌توان ادعا کرد که هر موضوع مستحدثه برآمده از یک نظام بزرگتر و نهایتاً کلان نظامی به نام مدرنیته هست و شاید دقیقتر این باشد که در دوران کنونی فقه با یک موضوع مستحدثه مادر و کلان به نام مدرنیته مواجه است که در درون خود موضوعات و مسائل خردتر را ایجاد می‌کند. این موضوع مادر و کلان، وحدت بخش تمام موضوعات جدید است و در نسبت با آن معنا دار می‌شوند. این کل وحدت بخش مدرنیته است. در

انطباق شرع بر موضوعات مستحدثه، بدون اینکه نظامات موجود را تجزیه با عناصر کنیم و ظاهر آن را توجیه فقهی کنیم، به سمت کشف نظام و ارائه کل در برابر کل پیش می‌رویم. به گونه ای که امضا سیستم های عرفی به وسیله شرع اتفاق نیفتد و کار دستگاه شرعی ما امضا نظامات عرفی نباشد، بلکه تصرف در عینیت اجتماعی کند و آنها را در جهت شرع تغییر دهد. به عبارتی خود فقهی نظام ساز باشد.

منطق فقه در شناخت این کل به تعیین نسبت فقه با مدرنیته منجر خواهد شد. لذا اگر به سبک منطق موضوع شناسی سستی به شناخت موضوع مستحدثه رو بیاوریم، در مقابل این کل حجیت حداقلی تأمین خواهد شد و دین داری ما تحت تأثیر قرار خواهد گرفت. از همین روست که تمام موضوعات مستحدثه را باید به صورت نظام مند در نسبت با کلیت مدرنیته و فرهنگ حاکم بر آن که مبدأ و غایت این کل را تعیین می‌کند، دید. از لوازم این سنخ موضوع شناسی ارتقای فقه موضوعات خرد به فقه نظامات است. یعنی به ضرورت در مقابل نظامات اجتماعی جدید و مکاتب مربوطه به استنباط و کشف نظام‌ها رو می‌آوریم. فقه نظامات رویکردی است که مبتنی بر آن سعی می‌شود فراتر از احکام شرعی، نظامات اجتماعی را از منابع دین کشف و استنباط نماید. مبتنی بر این نگرش فقه باید نظامات مختلف اجتماعی همچون نظام سیاسی، نظام فرهنگی و نظام سیاسی را به صورت مجموعه‌ای منسجم و هماهنگ که دارای مبنا و هدف واحدی است را ارائه داده و بستر حیات اجتماعی را تحت آموزه های دین ساماندهی نماید. البته اولین گام در رسیدن به چنین رویکردی تکامل منطق موضوع شناسی در موضوعات مستحدثه است، چرا که چنین منطقی می‌تواند، نسبت فقه و دنیای جدید را مشخص کند.

## منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. پرور، اسماعیل، **معرفت شناسی**، قم: واحد تدوین و نشر فرهنگستان علوم اسلامی، ۱۳۹۲
۳. اشتهاوردی، علی پناه، **مدارک العروة**، تهران: دارالأسوة للطباعة و النشر، ۱۴۱۷ق
۴. الأصفهانی شمس‌الدین أبوالثناء، محمود بن عبد الرحمن بن أحمد، **بیان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب**، مکة المكرمة: جامعة أم القرى، ۱۴۰۶
۵. صدر، محمدباقر، اقتصادنا، قم: مرکز الابحاث و الدراسات التخصصیه للشهید صدر، ۱۴۲۴
۶. بجنوردی، سید حسن بن آقا بزرگ موسوی، **القواعد الفقهیة**، قم: نشر الهادی، ۱۴۱۹ هـ ق
۷. پورسید آقایی، سید مسعود، قم: انتشارات لیلہ القدر، ۱۳۸۹
۸. جعفری لنگرودی، محمد جعفر، **ترمینولوژی حقوق**، تهران: گنج دانش، ۱۳۸۷
۹. جمال‌الدین محمد بن مکرم ابن منظور، ابی الفضل، **لسان العرب**، بیروت: دارصادر، ۱۳۷۴
۱۰. جمالی، مصطفی، **مدرنیته دین، اصلاحات**، تهران: مرکز پژوهش های صدا و سیما، ۱۳۸۵
۱۱. جمعی از مؤلفان، **مجله فقه اهل بیت علیهم السلام**، قم: مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی، بی تا
۱۲. حسینی الهاشمی، سید منیرالدین، **موضوع شناسی**، قم: فرهنگستان علوم اسلامی، ۱۳۹۲
۱۳. حسینی تهرانی، سید محمد حسین، **ولایت فقیه در حکومت اسلام فقه استدلالی**، تهران: انتشارات علامه طباطبایی، ۱۴۱۶ هـ ق
۱۴. حسینی، سید علی، **العمل الأبقی فی شرح العروة الوثقی**، نجف اشرف: مطبعة النجف، ۱۳۸۳ هـ ق
۱۵. حکیم، سید محسن طباطبایی، **منهاج الصالحین**، بیروت: دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۱۰ هـ ق

۱۶. خراسانی، آخوند، **کفایة الأصول**، قم: مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۰۹ هـ ق
۱۷. خمینی، روح الله، **صحیفه نور**، ج ۱۵، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۰
۱۸. خمینی، سید روح الله موسوی، **تحریر الوسیلة**، قم: مؤسسه مطبوعات دار العلم، بی تا
۱۹. خمینی، سید روح الله موسوی، **توضیح المسائل**، قم: عروج، ۱۴۲۶ هـ ق
۲۰. خویی، سید ابو القاسم موسوی، **مصباح الفقاهة (المکاسب)**، قم: انصاریان، ۱۴۱۷ هـ ق
۲۱. درخشان، مسعود، **نظام های اقتصادی**، قم: موسسه فرهنگی فجر ولایت، ۱۳۸۷
۲۲. دزفولی، مرتضی بن محمد امین انصاری، **کتاب المکاسب المحرمة و البیع و الخیارات (ط - الحدیث)**، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۵ ق.
۲۳. الزحیلی، محمد مصطفی، **القواعد الفقهیة و تطبیقاتها فی المذاهب الأربعة**، دمشق: دارالفکر، ۲۰۱۰
- م
۲۴. سبزواری، سید عبد الأعلى، **مهذب الأحكام فی بیان الحلال و الحرام**، قم: مؤسسه المنار، ۱۴۱۳ هـ
- ق
۲۵. سبزواری، محقق، محمد باقر بن محمد مؤمن، **کفایة الأحكام**، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه ۱۴۲۳ هـ ق
۲۶. شیرازی مکارم، ناصر، **دائرة المعارف فقه مقارن**، قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، ۱۴۲۷ هـ ق
۲۷. صدر، سید محمد باقر، **دروس فی علم الأصول**، ج ۲، قم: دارالمنتظر، ۱۴۰۵ ق
۲۸. صدوق، **عیون أخبار الرضا علیه السلام**، ج ۲، تهران: انتشارات جهان، ۱۳۷۸
۲۹. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، **المبسوط فی فقه الإمامیة**، تهران: المكتبة المرتضویة لإحياء الآثار الجعفریة، ۱۳۸۷ هـ ق
۳۰. عاملی، محمد بن مکی، **ذکرى الشیعة فی أحكام الشریعة**، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۱۹ هـ ق

۳۱. عاملی، زین الدین بن علی، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، قم: مؤسسه المعارف الإسلامية، ۱۴۱۳ هـ ق
۳۲. عاملی، علی بن حسین، جامع المقاصد فی شرح القواعد، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، ۱۴۱۴ هـ ق
۳۳. عاملی، محمد بن علی موسوی، نهاية المرام فی شرح مختصر شرائع الإسلام، قم: انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين حوزه علمیه، ۱۴۱۱ هـ ق
۳۴. عراقی، ضیا الدین، نهاية الافکار، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۷ق،
۳۵. عراقی، عبد النبي نجفی، المعالم الزلفی فی شرح العروة الوثقی، قم: المطبعة العلمية، ۱۳۸۰
۳۶. علیدوست، ابوالقاسم، فقه و عرف، قم: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶
۳۷. عمید زنجانی، عباسعلی، فقه سیاسی، تهران: امیر کبیر، ۱۳۷۷
۳۸. غزالی، محمد بن محمد، المستصفی من علم الاصول ضبط و تعليق: ابراهیم رمضان، بیروت: شرکه دارالارقم بن ابی الارقم، ۱۴۱۳
۳۹. فرحناک، علیرضا، موضوع شناسی در فقه، قم: بوستان کتاب، ۱۳۹۰
۴۰. قمی، سید تقی طباطبایی، مصباح الناسک فی شرح المناسک، مصحح: غالب سیلاوی، قم، انتشارات محلاتی، ۱۴۲۵ق
۴۱. کدیور، جمیله، تحول گفتمان سیاسی شیعه در ایران، تهران: طرح نو، ۱۳۸۷
۴۲. کلینی، محمد بن نعمان، اصول کافی، ترجمه مصطفوی، تهران: کتابفروشی علمیه اسلامی، ۱۳۶۹
۴۳. کوه کمری، محمد بن علی، النجم الزاهر فی صلاة المسافر، تبریز: طلوع تاریخ، ۱۴۱۰ هـ ق
۴۴. کابلی، محمد اسحاق فیاض، المسائل المستحدثة (للفیاض)، کویت: مؤسسه مرحوم محمد رفیع حسین، ۱۴۲۶ هـ ق
۴۵. کوه کمری، سید محمد بن علی حجت، فقه استدلالی، نشر: طلوع، ۱۴۱۰ق

۴۶. گیلانی، نجفی، میرزا حبیب الله رشتی، فقه الإمامیه، مقرر: سید محمد کاظم خلخالی، قم: کتابفروشی داوری، ۱۴۰۷ هـ ق
۴۷. لنکرانی، محمد فاضل موحدی، تفصیل الشریعۃ فی شرح تحریر الوسیله، قم: مرکز فقه ائمه اطهار علیهم السلام، ۱۴۲۵ ق
۴۸. مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار الجامعۃ لدرر اخبار الائمه الاطهار، ج ۲، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق
۴۹. مردانی، نادر و بهشتی، محمد جواد، آیین دادرسی مدنی، تهران:
۵۰. مروج، سید محمد جعفر، منتهی الدراییه، قم: دارالکتاب جزایری، ۱۴۱۵ هجری قمری
۵۱. مطهری، مرتضی، فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، قم: انتشارات صدرا، ۱۳۸۵
۵۲. مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، قم: انتشارات اسماعیلیان، ۱۳۸۱
۵۳. مظفر، محمدرضا، منطق، قم: انتشارات حکمت، ۱۳۸۹
۵۴. مکارم شیرازی، ناصر، دایره المعارف فقه اسلامی، قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابیطالب (ع)، ۱۴۲۷
۵۵. مکارم شیرازی، ناصر، تاریخ الاجتهاد و التقليد (أنوار الأصول)، قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، ۱۴۲۸ هـ ق.
۵۶. مکارم شیرازی، ناصر، تاریخ کتاب النکاح، مصحح: محمد رضا حامدی و مسعود مکارم، قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، ۱۴۲۴ هـ ق
۵۷. الموسوعه الفقهیه الكويتیه، کویت: وزاره الأوقاف والشئون الإسلامیه، ۱۴۲۷
۵۸. موسوی خمینی، روح الله، صحیفه امام، ج ۱۵، تهران: مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی، ۱۳۷۰
۵۹. موسوی گرگانی، سید محسن، تبیین اجتهاد و جایگاه موضوع شناسی در آن، مجله نقد و نظر، شماره ۶
۶۰. موسوی، سید علی عباس، فقه المسائل المستحدثه، قم: معهد الفقه و الحقوق، ۱۴۳۰
۶۱. موسوی خمینی، سید روح الله، کتاب البیع، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۲۱ هـ ق



۶۲. مهدوی، اصغرآقا، گفتارهایی در باب قرآن، فقه، فلسفه تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق(ع)،

۱۳۸۹

۶۳. مهندسی، عبدالعلی رضایی، تمدن اسلامی، قم: کتاب فردا، ۱۳۹۱

۶۴. میرزای آشتیانی، ... بحرال فوائد، ج ۱، کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی، ۱۴۰۳ ق

۶۵. نائینی، محمد حسین، أجودالتقریرات، ۲ جلد، قم: انتشارات مصطفوی، ۱۳۶۸

۶۶. نائینی، محمد حسین، فوائدالأصول، ج ۴، ... دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق

۶۷. نائینی، میرزا محمد حسین غروی، القواعد الفقهیة، بی تا

۶۸. نائینی، میرزا محمد حسین غروی، منیة الطالب فی حاشیة المکاسب، تهران: المكتبة المحمدیة،

۱۳۷۳

۶۹. نراقی، مولی احمد بن محمد مهدی، مستند الشیعة فی أحكام الشریعة، قم: مؤسسه آل البيت

علیهم السلام، ۱۴۱۵ هـ ق

مقالات:

۷۰. جایگاه موضوع شناسی در اجتهاد، مقاله ۲، دوره ۲، شماره ۵، زمستان ۱۳۷۴، صفحه ۸۷-۹۹

۷۱. تبیین اجتهاد و جایگاه موضوع شناسی در آن، فصلنامه نقد و نظر، شماره ۶، موسوی گرگانی، سید

محسن، ۱۳۸۸

ایتترنت:

۷۲. <http://mfef.ir/۲۰۱۲-۰۲-۰۴-۲۰-۰۵-۰۹/۲۱-۲۰۱۲-۰۲-۰۴-۱۹-۵۸-۳۹/۷۳۱۱-۲۰۱۷-۰۵-۱۹->

[۱۳-۴۳-۲۹.html](http://mfef.ir/۲۰۱۲-۰۲-۰۴-۲۰-۰۵-۰۹/۲۱-۲۰۱۲-۰۲-۰۴-۱۹-۵۸-۳۹/۷۳۱۱-۲۰۱۷-۰۵-۱۹-۱۳-۴۳-۲۹.html) (آخرین مشاهده: ۱۳۹۷/۰۶/۱۳)،

۷۳. <http://ijtihad.ir/NewsDetails.aspx?itemid=۴۱۱۳> (آخرین مشاهده: ۱۳۹۷/۰۶/۱۵)،

## المخلص

مع ظهور العلوم الإنسانية الحديثة والأنظمة الاجتماعية الجديد ، تم طرح مواضيع وقضايا جديدة فى الفقه القانونى لم يتم نشرها فى النصوص الدينية حول هذه القضايا. عندما يواجه المنطق التقليدى للتدريس مواضيع جديدة ، فإنه يوسع سبب البكالوريا فى المواد فى التخصصات التقليدية إلى مواضيع جديدة ، والسلطة المرجعية تحدد هذه الموضوعات للخبير ، ومن ناحية أخرى ، عن طريق استهداف العامة و تحاول مبادئ العمل الامتثال للقانون الدينى فى مثل هذه الأمور. لكن من خلال دراسة طبيعة القضايا الجديدة ، نجد أن قضايا الحدائى الحالية هى نتاج لقاء حضارتنا مع العالم الحديث وليس لها علاقة كبيرة بالماضى. فى الواقع ، نحن نواجه أنظمة وأنظمة فرعية ، وفى نهاية المطاف بنظام كبير يسمى الحدائى. هذه الأنظمة هى أساسًا ثقافية وتاريخية ، أى نتاج ثقافة العالم الحديث ، وهذه الثقافة كروح موجودة فى هذه القضايا ، وبصرف النظر عن ذلك ، من المستحيل فحص القضايا. ولذلك ، فإن الاعتراف بعلاقة هذه الثقافة بالدين هو عمل الفقهاء. من ناحية أخرى ، من خلال استهداف الدعاية والمعلومات ، تنقسم هذه الأنظمة إلى عناصر بناءة وتتجاهل طبيعة النظام ككل ، والمكونات ، بغض النظر عن صلتها بالموضوع ككل ، تجد حكمها الفقهى. ومع ذلك ، لا يزال كله صحيح ومهملة. بسبب الطبيعة المنهجية للقضايا وضعف الموضوع التقليدى للمنطق فى تحليل ومواجهه هذه القضايا ، يدخل الفقه إلى مرحلة جديدة ، ويدخل فى مجال فقه النظم ، وهو مجال يتبع فيه الفقه الاستدلال النظم الاجتماعيه للدين ضد النظم الاجتماعيه الجديدة.

**الكلمات الاساسيه:** منطق الموضوع ، موضوع جديد ، النظم الاجتماعيه ، التنظيم ، فقه النظم

## **Abstract**

With the advent of modern humanities and the new social systems, new subjects and issues have been put forward on jurisprudence that not been set out in the religious texts on these issues. When the traditional logic of subjectology is confronted with new subjects, it broadens the reason for the baccalaureate of subjects in traditional specialties into new subjects, and the reference authority identifies such subjects to the expert, and on the other hand, by targeting the general and the Or the principles of action are trying to comply with religious law on such matters. But by examining the nature of the new issues, we find that the current issues of modernism are the result of our civilization's encounter with the modern world and do not have much to do with the past. In fact, we are faced with sub-systems and systems, and ultimately with a large system called modernity. These systems are fundamentally cultural-historical ones, that is, the product of the modern world culture, and this culture as a soul is present in these issues, and apart from it, it is impossible to examine the issues. Therefore, the recognition of the relationship of such a culture with religion is the work of the jurists. On the other hand, by targeting publicity and information, these systems divide into constructive elements and ignore the nature of the system as a whole, and the components, regardless of their relevance to the whole, find their jurisprudential ruling. However, the whole remains valid and neglected. Due to the systematic nature of the issues and the weakness of the traditional topic of logic in analyzing and confronting these issues, the jurisprudence enters a new stage, and it enters into the field of jurisprudence of the systems, an area where jurisprudence follows the inference of social systems of religion against new social systems.

**Keywords:** logic of subjectology, New subject, Social systems, Systematization, jurisprudence of the systems



**Imam Sadiq University**

**Faculty of Islamic Studies, Theology and Guidance**

**Continuous M.A. Thesis in Field of Jurisprudence and Principles of Islamic  
Law**

**The method of applying jurisprudential rulings on the new  
subjects in the system of jurisprudence**

**Supervisor:**

**Associated Prof. Dr Alireza Piroozmand**

**Advisor:**

**Associated Prof. Dr. Ahmadali Ghane**

**Student:**

**Mohsen Saedi Aboo-s-haghi**

**September ۲۰۱۸**