



دانشگاه عدالت

رساله دکتری رشته الهیات گرایش فقه و مبانی حقوق اسلامی

عنوان رساله:

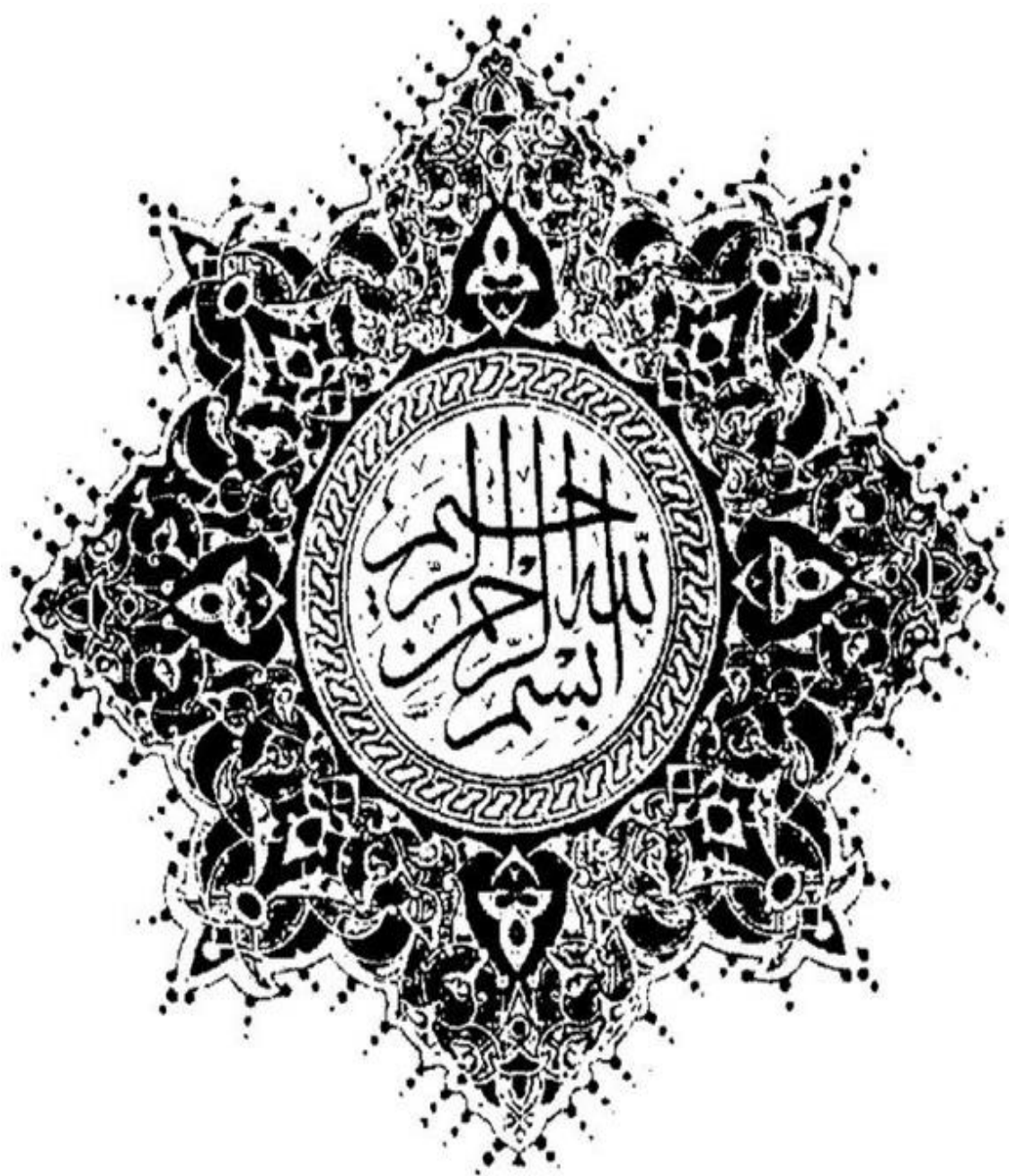
قلمرو احکام دین در تنظیم حیات انسان

نگارش: سکینه منظری مجید

استاد راهنما: جناب دکتر محمد حسن گلی شیردار

استاد مشاور: جناب دکتر محمد حسین بیاتی

(شهریور ۹۸)





دانشگاه عدالت

رساله دکتری رشته الهیات گرایش فقه و مبانی حقوق اسلامی

عنوان رساله:

قلمرو احکام دین در تنظیم حیات انسان

نگارش: سکینه منظری مجید

استاد راهنما: ناب دکتر محمد حسن گلی شیردار

استاد مشاور: جناب دکتر محمد حسین بیاتی

(شهریور ۹۸)

فرم شماره ۸، تعهدنامه‌ی دانشجو برای اصالت اثر و رعایت حقوق دانشگاه

تمامی حقوق مادی و معنوی مترتب بر نتایج، ابتکارات، اختراعات و نوآوری‌های ناشی از انجام این پژوهش، متعلق به دانشگاه عدالت می‌باشد. نقل مطلب از این اثر، با رعایت مقررات مربوطه و با ذکر نام دانشگاه عدالت، نام استاد راهنما و دانشجو بلامانع است.

اینجانب منظری محمد دانش‌آموخته‌ی مقطع دکترای تخصصی رشته‌ی الهیات گرایش فقه ربانی حقوق اسلامی دانشگاه عدالت به شماره‌ی دانشجویی ۹۵۱۵۱۳۱۰۶ که در تاریخ ۹۸/۶/۲۶ از رساله‌ی تحصیلی خود تحت عنوان: مبانی احکام دین در تنظیم حدیث اشان دفاع نموده‌ام، متعهد می‌شوم که:

(۱) این رساله را قبلاً برای دریافت هیچ‌گونه مدرک تحصیلی یا به عنوان هرگونه فعالیت پژوهشی در سایر دانشگاه‌ها و مؤسسات آموزشی و پژوهشی داخل و خارج از کشور ارائه ننموده‌ام.

(۲) مسئولیت صحت و سقم تمامی مندرجات رساله تحصیلی خود را بر عهده می‌گیرم.

(۳) این رساله، حاصل پژوهش انجام شده توسط اینجانب می‌باشد.

(۴) در مواردی که از دستاوردهای علمی و پژوهشی دیگران استفاده نموده‌ام، مطابق ضوابط و مقررات مربوطه و با رعایت اصل امانتداری علمی، نام منبع مورد استفاده و سایر مشخصات آن را در متن و فهرست منابع و مأخذ ذکر نموده‌ام.

(۵) در صورتی که قصد هرگونه بهره‌برداری به صورت‌های مختلف مانند کتاب، مقاله، اختراع، اکتشاف و ... از رساله خود داشته باشم، مجوزهای لازم را از حوزه پژوهش و فناوری دانشگاه عدالت، اخذ نمایم و این استفاده صرفاً به نام دانشگاه عدالت باشد و صراحتاً در مکاتبات و تولیدات اینجانب درج شود و بر اساس ضوابط دانشگاه عدالت اقدام نمایم.

(۶) در صورت ارائه‌ی مقاله‌ی مستخرج از این رساله در همایش‌ها، کنفرانس‌ها، سمینارها، گردهمایی‌ها و انواع مجلات، نام دانشگاه عدالت را در کنار نام نویسندگان (دانشجو و اساتید راهنما و مشاور) ذکر نمایم.

(۷) در صورت استفاده از کمک‌های مالی و غیر مالی نهادهای دولتی و غیر دولتی از موضوع تحقیق اینجانب مراتب را کتباً به اداره کل پژوهش دانشگاه عدالت اطلاع دهم.

(۸) چنانچه در هر مقطع زمانی، خلاف موارد فوق ثابت شود، عواقب ناشی از آن (من جمله ابطال مدرک تحصیلی، طرح شکایت توسط دانشگاه و ...) را می‌پذیرم و دانشگاه عدالت را مجاز می‌دانم با اینجانب مطابق ضوابط و مقررات مربوطه رفتار نماید و نسبت به تصمیم اتخاذ شده هیچگونه ادعایی نداشته و حق هرگونه اعتراضی را از خود سلب و ساقط می‌نمایم.

امضا
تاریخ
منظری محمد

باسمه تعالی

فرم شماره ۵، صورت جلسه دفاع از رساله دکتری		
تاریخ	نام و نام خانوادگی دانش آموخته	
شماره علمی	رایانامه شخصی	

عنوان	تلمذ احکام دین در تنظیم حیات انسان	
رشته تحصیلی	الحیات - فقه و مبانی حقوق اسلامی	مکاتیب

هیئت داوران پس از شنیدن گزارش و دفاع دانشجو، رساله وی را داورى و با نمره ۱۹۰۰... آن را «عالی» / «بسیار خوب» / «خوب» / «پذیرفته نشده» ارزشیابی کرد.			
سمت	نام و نام خانوادگی و وابستگی سازمانی (پژوهشگاه / دانشگاه / ...)	مرتبه علمی	شماره علمی رایانامه سازمانی
استاد راهنما	دکتر محمد حسن گلپایگانی		
استاد راهنمای دوم			
استاد مشاور	دکتر محمد حسین بیانی		
استاد مشاور			
استاد داور	دکتر سید محمد رضا امام		
استاد داور	دکتر احمد امیر تبار		
استاد داور	دکتر صالح منتظری		

نام و نام خانوادگی	نام و نام خانوادگی	سمت	امضا
دکتر سید محمد صادق هاشمی شاهرودی	معاون آموزشی و پژوهشی		



۹۸/۱۱۳۸۲
۱۳۹۸/۷/۲۱

تقدیم به ساحت مقدس حضرت ولی عصر «عجل الله تعالی فرجه الشریف» که همواره سایه محبت و لطفش بر سر ماست.

و

خدای را بسی شاکرم که از روی کرم همسری فداکار نصیبم ساخته تا در سایه سار وجودش

در راه کسب علم و دانش تلاش نمایم.

همسری که بودنش تاج افتخاری است بر سرم و نامش دلیلی است بر بودنم

حال این برگ سبزی است تحفه درویش تقدیم به

همسر بزرگوارم جناب آقای علی جمشیدی

«الحمد لله الذي له ما في السموات وما في الارض و له الحمد في الاخرة و هو الحكيم الخبير»

ستایش و سپاس مخصوص خداست که هر آنچه در آسمانها و زمین است، همه ملک اوست و در عالم آخرت نیز سپاس مخصوص خداست و او به نظم آفرینش حکیم و به همه امور عالم آگاه است.

بدون شک جایگاه و منزلت استاد، اجل از آن است که در مقام قدردانی از زحمات بی شائبه ی ایشان، با زبان قاصر و دست ناتوان، چیزی بنگارم.

چرا که اگر لطف، بزرگواری و هدایت ایشان نبود، هرگز این رساله به سر منزل مقصود نمی رسید

لذا بر حسب وظیفه و از باب

"من لم يشكر المنعم من المخلوقين لم يشكر الله عزّ وجلّ"

از اساتید فاضل و اندیشمند

جناب دکتر محمد حسن گلی شیردار (زیدعزه)

و

جناب دکتر محمد حسین بیاتی (زیدعزه)

که نامشان زینت بخش و اعتماد بخش این اثر می باشد کمال تشکر را دارم.

چکیده

موضوع رساله «قلمرو احکام دین در تنظیم حیات انسان» است. قلمرو دین متغیر مستقل و تاثیرگذار در حوزه های مختلف حیات انسان است؛ همان طور که حیات انسان منوط و قائم به ابعاد مختلف شئون بشری است متغیرهای وابسته در این تحقیق می تواند کلیه وقایع تاثیرپذیر حیات انسان از قلمرو دین از جمله: فرهنگ، اخلاق و اعتقادات، سیاست، فقه، حقوق، تقنینات بشری و قوانین حکومتی که به دست حاکم اسلامی است باشد.

این تحقیق یکی از پژوهش های بنیادی و کاربردی می باشد که گردآوری اطلاعات اولیه تحقیق، با مراجعه و مطالعه منابع و مآخذ دست اول از علما و فقها صورت گرفته است؛ که در این مرحله کلیه مطالب مرتبط با موضوع و مسئله اصلی پژوهش از کتب و یا نرم افزارهای موجود استخراج شده و به دقت ترجمه و مورد بررسی قرار گرفت.

در این پژوهش سعی شده است؛ اقوال و مستندات درون دینی و برون دینی مورد بررسی قرار گیرد که بر همین اساس مشخص گردید دین بر تمام ابعاد فردی، اجتماعی، اقتصادی، خانوادگی و سیاسی زندگی انسان و تمام دوره های آن، دنیا و آخرت، حکومت دارد و دین هیچ بُعدی از ابعاد انسان یا دوره ای از دوره های حیات او را مهمل نگذارده و فراموش نکرده است بلکه برای همه شئون و دوره های حیات او احکام و قوانینی را تشریع نموده است؛ بدین سان، قلمرو دین، گسترده است و به حوزه شخصی اختصاص ندارد.

گسترده ترین تصویر از تشریع و احکام شرعی این است که بگوییم دایره تشریع و احکام شرعیه آنقدر وسیع است که احکام تأسیسی، احکام امضائی، احکامی که با واسطه اشخاص مأذون از طرف خداوند جعل شده همه به عنوان حکم شرعی شناخته می شود. از این رو مشهور بر این باورند که هیچ واقعه ای خالی از حکم نیست و هر آنچه که امت تا قیامت در کلیه امور به آن نیاز داشته حکم آن از طرف شارع بیان شده است؛ لکن این احکام گاهی در ضمن نص خاص و جزئی و گاهی در ضمن احکام و قواعد کلی بیان شده است.

واژگان کلیدی

قلمرو دین، جامعیت دین، احکام ثابت و متغیر، عدم خلو واقعه از حکم، منطقه الفراغ

فهرست مطالب

مقدمه.....	۱
۱. فصل یک: مبانی و مفاهیم تحقیق	۴
۱-۱. کلیات	۴
۱-۱-۱. بیان مسئله	۴
۱-۱-۲. اهمیت و ضرورت انجام تحقیق	۷
۱-۱-۳. اهداف تحقیق	۸
۱-۱-۳-۱. هدف کلی	۸
۱-۱-۳-۲. اهداف جزئی	۸
۱-۱-۳-۳. اهداف کاربردی	۹
۱-۱-۴. پیشینه تحقیق	۹
۱-۱-۵. سوالات تحقیق	۱۰
۱-۱-۵-۱. سؤال اصلی	۱۰
۱-۱-۵-۲. سؤالات فرعی	۱۰
۱-۱-۶. فرضیه‌های تحقیق	۱۰
۱-۱-۷. روش تحقیق	۱۱
۱-۱-۸. سازماندهی تحقیق	۱۲
۲-۱. تعریف لغوی و اصطلاحی واژه گان کاربردی تحقیق	۱۴
۲-۱-۱. مفهوم لغوی و اصطلاحی قلمرو	۱۴
۲-۱-۲. مفهوم لغوی و اصطلاحی حیات	۱۴
۲-۱-۳. تعریف دین در لغت و اصطلاح	۱۵
۲-۱-۴. تعریف حکم در لغت و اصطلاح	۱۷

- ۳-۱. اقسام حکم و رابطه آنها با قاعده عدم خلو وقایع از حکم ۱۹
- ۳-۱-۱. مقام اول: اقسام حکم ۲۰
- ۳-۱-۱-۱. جهت اول: از حیث انقسام حکم به تکلیفی و وضعی ۲۰
- ۳-۱-۱-۲. جهت دوم: از حیث انقسام به حکم واقعی و ظاهری ۲۶
- ۳-۱-۳. جهت سوم: از حیث انقسام به حکم مولوی و ارشادی ۲۸
- ۳-۱-۲. مقام دوم: مراتب و مراحل حکم ۳۰
۲. فصل دو: تحلیل منطقه الفراغ و تاثیر آن بر قاعده عدم خلو وقایع از حکم ۳۷
- ۲-۱. خاستگاه منطقه الفراغ ۳۷
- ۲-۲. ویژگی های منطقه الفراغ ۴۴
- ۳-۲. تاثیر منطقه الفراغ بر قاعده عدم خلو وقایع از حکم ۴۸
۳. فصل سه: اقامه برهان با رویکرد برون دینی در تحلیل قاعده عدم خلو وقایع از حکم ۵۶
- ۳-۱. حسن و قبح عقلی در تحلیل عدم خلو واقعه از حکم ۵۶
- ۳-۲. ملازمه عقل و شرع در تحلیل عدم خلو واقعه از حکم ۵۹
- ۳-۳. مصالح و مفاسد در تحلیل عدم خلو واقعه از حکم ۶۷
۴. فصل چهار: اقامه برهان با رویکرد درون دینی در تحلیل قاعده عدم خلو وقایع از حکم ۷۶
- ۴-۱. اقوال در قاعده ۷۶
- ۱ - محمد امین استرآبادی ۷۹
- ۲ - صاحب حاشیه بر معالم ۸۰
- ۳ - مرحوم شیخ محمدحسین اصفهانی ۸۰
- ۴ - مرحوم شیخ انصاری ۸۱
- ۵ - جناب محقق آشتیانی ۸۲
- ۶ - محقق خراسانی ۸۳
- ۷ - مرحوم محقق عراقی ۸۳

۸- مرحوم سید خویی	۸۴
۹- شهید سید مصطفی خمینی (ره)	۸۴
۱۰- حضرت امام خمینی (رحمه الله علیه)	۸۵
۱۱- محقق رشتی	۸۶
۲-۴. مستندات قرآنی در تحلیل قاعده	۸۷
۲-۴. ۱- آیه اول: سوره نساء / ۵۹	۸۷
۲-۴. ۲- آیه دوم: سوره نحل / ۸۹	۸۸
۲-۴. ۳- آیه سوم: سوره انعام / ۵۹	۸۹
۳-۴. مستندات روایی در تحلیل قاعده	۹۰
۳-۴. ۱- روایت اول	۹۱
۳-۴. ۲- روایت دوم	۹۲
۳-۴. ۳- روایت سوم	۹۳
۳-۴. ۴- روایت چهارم	۹۴
۳-۴. ۵- روایت پنجم	۹۶
۳-۴. ۶- روایت ششم	۹۷
۵. فصل پنج: کاربرد و ثمره بحث	۱۰۱
۱-۵. مسئله تصویب	۱۰۱
۲-۵. مسئله ضد	۱۰۵
۳-۵. مسئله لاضرر	۱۱۱
۴-۵. مسئله نظام سازی و ایجاد تمدن اسلامی	۱۱۳
جمع بندی و نتیجه گیری	۱۲۱
منابع و ماخذ	۱۲۳

مقدمه

یکی از مباحث مهم در خصوص حکم شرعی بحث از گستردگی احکام شرعی است، که علما با عناوین مختلفی از قبیل؛ گستردگی احکام شریعت، عمومیت احکام شرعی، قلمرو احکام دین، جامعیت شریعت یا به تعبیر اصطلاحی اصولی عدم خلو واقعه عن الحكم الشرعی از این بحث یاد می کنند که امروزه به یکی از موضوعات مورد جدال و منازعه تبدیل شده و آراء مختلفی درباره آن وجود دارد، این بحث از اهمیت زیادی برخوردار است و آثار مهمی را به دنبال دارد.

مقصود از قلمرو احکام دین «بررسی قاعده اصولی عدم خلو واقعه از حکم» است که در کتب فقهی و اصولی به آن اشاره شده است.

مسئله اصلی در این پژوهش این است که آیا شارع در رابطه با همه امور زندگی انسان دارای حکم است به عبارتی آیا همه وقایع و افعال و اعمال زندگی انسان امضائاً یا تأسیساً و کلیه یا جزئیه از ناحیه شرع دارای حکم است یا خیر؟

باید به این نکته توجه داشته باشیم که وقتی سخن از قلمرو احکام به میان می آید لزوماً به معنای تأسیس حکمی از ناحیه شارع نیست بلکه حتی احکام و قوانینی را که شارع امضاء کرده داخل در قلمرو احکام است و تشریع فقط به ایجاد و تأسیس حکم نیست بلکه تشریع یک معنای عامی دارد که شامل قوانین امضایی هم می شود؛ یعنی آن اموری که در بین عقلاء متعارف بوده و شارع آن ها را امضاء یا حتی ردع کرده را نیز شامل می شود.

بنابراین یکی از مهم ترین قواعد اصولی که فقها بر آن اجماع دارند، قاعده فی خلو الوقائع عن الحكم است. به اختصار این قاعده می گوید هیچ واقعه ای از وقائع عالم نیست که دارای حکم الهی نباشد، این قاعده نفی یا منع خلو نام دارد؛ با پشتوانه ای عمیق از آیات، مانند: «تبیاناً لكل شیء»^۱ و روایات متعددی از جمله روایتی از امام صادق (ع) که فرموده اند: «خدا حلال و حرامی نیافریده جز آنکه برای آن مرزی مانند مرز خانه هست آنچه از جاده است جزء جاده محسوب شود و آنچه از خانه است بخانه تعلق دارد این احکام خدای متعال آن قدر جامع است تا آنجا که جریمه خراش و غیرخراش و یک تازیانه و نصف تازیانه در حلال و حرام خدا معین شده است»^۲.

قلمرو دین گسترده است و تمام ابعاد حیات انسان را در بر می گیرد به طوری که دین برای حیات فردی اجتماعی، خانوادگی، سیاسی و خلاصه همه شئون زندگی انسان برنامه دارد؛ به نحوی که این گستردگی در قلمرو دین شامل احکام امضایی هم می شود

با بررسی در کتب، پایان نامه ها و مقالات، کلیه متون نگاشته شده رویکرد فلسفی و کلامی داشته و حتی هیچ یک از مقالات، این قاعده را با رویکرد اصولی و تاثیرات آن در نظام اجتماعی، فقهی و حقوقی بررسی نکرده اند.

(۱) نحل، ۸۹

(۲) کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۱، ص ۵۹

باتوجه به اینکه قاعده نفی خلو وقایع عالم از احکام و علیرغم ورود این قاعده در کلیه شئون زندگی بشر، تا کنون از حوزه اصول فقه و تاثیرات و ثمرات آن در حوزه تقنینات بشری و در فقه و حقوق مورد بررسی و توجه قرار نگرفته است به جاست پژوهش دقیقی در این زمینه صورت گیرد.

چراکه این قاعده از مسائل مبتلابه نظام و حکومت اسلامی نیز می باشد که لازم است به دقت مورد واکاوی و تحلیل قرار گیرد. از این رو با مراجعه به کتب علمای اصول سعی شده تا آراء و نظرات علماء در این قاعده اصولی ارائه و مستندات درون دینی و برون دینی آن مورد بررسی قرار گیرد.

فصل یک:

مبانی و مفاهیم تحقیق

۱. فصل یک: مبانی و مفاهیم تحقیق

۱-۱. کلیات

۱-۱-۱. بیان مسئله

دین اسلام خاتم ادیان و پیامبر اکرم حضرت محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) آخرین پیامبران الهی است: «و لکن رسول الله و خاتم النبیین»^۳ و همچنین دین او کامل ترین دین است: «الیوم اکملت لکم دینکم»^۴ امروز دین شما را کامل کردم... و تنها دین اسلام برگزیده و مورد رضایت خداوند متعال از زمان پیامبر اکرم حضرت محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) تا قیامت می باشد: «و رضیت لکم الاسلام دیناً»^۵ هر کس بجز آن دینی داشته باشد از وی پذیرفته نیست: «و من یتبع غیر الاسلام دیناً فلن یقبل منه و هو فی الآخرة من الخاسرین»^۶ و خداوند تمام برنامه های لازم را برای سعادت انسان در دنیا و آخرت را در قالب احکام و شریعت فرو فرستاده و هر آنچه بشر بدان نیاز دارد در کتاب آسمانی، قرآن، بیان کرده است: «و نزلنا علیک الکتاب تبیاناً لکل شیء»^۷ و ما این کتاب (آسمانی) را بر تو نازل کردیم که بیانگر همه چیز است...، آن کتاب از هیچ چیز فروگذار نکرده است: «و لا رطب و لا یابس الا فی کتاب مبین»^۸

بنابراین دین بر تمام ابعاد فردی، اجتماعی، اقتصادی، خانوادگی و سیاسی زندگی انسان و تمام دوره های آن، دنیا و آخرت، حکومت دارد. دین هیچ بُعدی از ابعاد انسان یا دوره ای از دوره های حیات او را مهمل نگذارده و فراموش نکرده است بلکه برای همه شؤون و دوره های حیات او احکام و قوانینی را تشریع نموده است. بدین سان، قلمرو دین، گسترده است و به حوزه شخصی اختصاص ندارد.

و همچنین از آن جا که حکومت از آن خداست و هیچ کس بر دیگری حق اطاعت ندارد مگر آنان که خداوند اختیار داده است «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم»^۹

از این رو موضوع این پژوهش بنا بر آیات مذکور؛ بررسی قلمرو دین در تنظیم حیات انسان است. این مسأله در علم کلام مسلماً کاربرد وسیعی دارد. اما از آنجا که غایت این رساله تحلیل و بررسی مباحث نظری و اصولی است سعی بر آن است که در رساله حاضر، این مسئله بنیادی تنها در یک محور اصولی، یعنی قلمرو دین در تنظیم حیات انسان با توجه به

۳ (احزاب، ۴۰)

۴ مائده؛ آیه ۳

۵ همان

۶ آل عمران؛ آیه ۸۵

۷ نحل؛ آیه ۸۹

۸ انعام؛ آیه ۵۹

۹ جمعه؛ آیه ۶۲

تحلیل و واکاوی قاعده «لکل واقعه حکم» بررسی و کاربرد و ثمره آن در فقه و حقوق موضوعه مورد واکاوی و تحلیل قرار گیرد.

لذا تعیین محل نزاع و تبیین جنبه‌های مجهول و مبهم در این قاعده اصولی متوقف است بر بررسی و تحلیل مفردات قاعده اصولی «عدم خلو الواقعة عن الحكم». بنابراین واژه‌گانی که باید در محل نزاع تقریر شوند عبارتند از: واقعه و حکم؛ اینکه وقایع خالی از حکم نمی باشد؛ منظور از حکم، کدام یک از اقسام حکم می باشد؟ آیا شامل حکم مولوی می شود یا حکم ارشادی؟ آیا مفاد این قضیه اصولی اختصاص به حکم واقعی دارد و یا شامل حکم ظاهری هم می شود؟ و آیا با وجود این احکام جایگاهی برای ورود احکام حکومتی وجود دارد؟

لذا در صورت مشخص شدن این مسئله، سوال دیگری که ذهن را مشغول می سازد این است که؛ وقایع از کدام مرتبه حکم خالی نیست؟ آیا از مرتبه انشاء، جعل و یا تنجیز حکم؟ و آیا مراد از وقایع، وقایع کلی است و یا شامل وقایع جزئی نیز می شود؟ و در نهایت آیا عقل با قطع نظر از شرع به جواز خلو الواقعة از حکم شرعی حکم می کند یا خیر؟

شهید صدر (ره) دربارهٔ دین اسلام بر این باور است که در منطق اسلام بین دنیا و آخرت دوگانگی وجود ندارد بلکه آن دو را در ارتباط بایک دیگر مورد بررسی قرار می دهد. از نظر ایشان قلمرو دین وسیع است و دین اسلام برای اداره دنیا و آخرت بشر آمده است و تمام شئون فردی و اجتماعی انسان‌ها را پاسخگو می باشد. که در این باره می فرماید:

«از آنجایی که خداوند از کلیه مصالح و مفاسد که در زمینه های مختلف زندگی بشر وجود دارد آگاه است، از لطف و رحمت او این است؛ که بهترین قانون را مطابق آن مصالح و مفاسد در جنبه های مختلف زندگی او تشریع کند، در بسیاری از متون دریافت شده از ائمه اطهار اهل بیت علیهم السلام، تأکید شده و نتیجه گرفته شده است؛ که هیچ واقعه و حادثه‌ای خالی از حکم نیست.»^{۱۰}

باید بدانیم که رسالت دین، هدایت بشر به سوی سعادت ابدی است لذا قلمرو هدایتی دین، کمال انسان در دنیا و آخرت است؛ بنابراین دین، پدیده‌ای فراگیر است که همه ابعاد فردی، اجتماعی، خانوادگی، سیاسی، اقتصادی و بالاخره دنیا و آخرت انسان را در بر می گیرد.

این مسئله در علم اصول فقه کاربرد بسزایی دارد از جمله: در مباحث ضد عام و خاص، تصویب (اجتهاد و تقلید) عمل به ظن، جعل حکم ظاهری و حکم حکومتی، قاعده لاضرر و شمول احکام واقعی بین عالم و جاهل و

بحث در گستردگی و عمومیت احکام شرعیه نسبت به همه افعال و حوادث و وقایع زندگی انسان است مشهور بین فقها این است که حق تشریع صرفاً مربوط به خداوند تبارک و تعالی یا پیامبر گرامی اسلام است، بر اساس این نظریه همه

امور این عالم تحت حکمی از احکام شرعی مندرج است و هیچ موردی یافت نمی‌شود که در آن حکم شرعی وجود نداشته باشد.

مشهور بر این باورند: «که هیچ واقعه‌ای خالی از حکم نیست لکن این احکام گاهی در ضمن نص خاص و جزئی و گاهی در ضمن احکام و قواعد کلی بیان شده، بر این اساس هر آنچه که امت تا قیامت در کلیه امور به آن نیاز داشته باشند حکم آن از طرف شارع بیان شده که باید توسط مجتهدان و فقها این احکام شرعی از متون دینی و اسناد متقن استخراج شود.»^{۱۱}

اما اقوال مختلفی در آن می‌گنجد و اختلافاتی مشاهده می‌شود که ما به یک جهت آن اشاره کردیم اما سوالات دیگری نیز مطرح است از قبیل اینکه آیا گستردگی تشریع مختص به احکام تأسیسی است یا شامل احکام امضائی هم می‌شود؟ آیا این شمول به حدی است که شامل موارد جعل با واسطه هم بشود؟

جعل با واسطه؛ یعنی اینکه اشخاصی که از ناحیه شارع مأذوند و اجازه دارند تشریع کنند و حکم شرعی بدهند مثل ائمه معصومین (ع) که اختلاف است که آیا ائمه معصومین (ع) صرفاً مبین شرع و مفسر احکام هستند یا حق تشریع نیز دارند؟

در مورد پیامبر (ص) مشهور^{۱۲} قائلند که پیامبر (ص) حق تشریع دارد اما در مورد ائمه معصومین (ع) این اختلاف نظر وجود دارد که آیا آن‌ها مشرع هستند یا مبین و مفسر شرع هستند؟

فرض کنیم علماء قائل باشند به این که ائمه معصومین (ع) حق تشریع دارند اما آیا کسی معتقد است فقیه جامع الشرائط و حاکم اسلامی از طرف شارع برای تشریع مأذون است؟

گسترده‌ترین تصویر از تشریع و احکام شرعی این است که بگوییم دایره تشریع و احکام شرعیه آنقدر وسیع است که احکام تأسیسی، احکام امضائی، احکامی که بی واسطه توسط خداوند جعل شده، احکامی که با واسطه اشخاص مأذون از طرف خداوند جعل شده و حتی امضاءاتی که اشخاص مأذون از طرف شارع انجام می‌دهند همه به عنوان حکم شرعی شناخته شده و به شرع اسناد داده می‌شود. حتی تطبیقات عمومات و قواعد کلی بر مصادیق و افراد و جزئیات هم در دایره حکم شرعی قرار می‌گیرند، این گسترده‌ترین تصویری است که می‌توان برای حکم شرعی تصور کرد.

حال طبق تقریر و تحلیلی که در این رساله از محل نزاع انجام می‌دهیم دایره شمول احکام را تا این حد گسترده می‌کنیم و آنچه که به مشهور نسبت می‌دهیم صرف نظر از اختلافاتی است که بین آنها وجود دارد. طبق این نظریه با این گستردگی؛ چیزی به نام منطقه الفراغ وجود ندارد. منظور از منطقه الفراغ منطقه‌ای فارغ از حکم شرعی حتی اباحه است؛

(۱۱) غروی نائینی، محمدحسین، تنبیه الأئمة و تنزیه الملّة، ص ۹۰ و ۹۷

(۱۲) موسوی خمینی، روح الله، رسائل، ص ۵۰

یعنی منطقه‌ای که در آن هیچ حکم شرعی اعم از وجوب، حرمت، استحباب، کراهت و حتی اباحه جعل نشده و منطقه‌ای است که شارع رها کرده تا خود انسان‌ها و دولت اسلامی در آن منطقه به قانون‌گذاری بپردازد، این یک معنا از منطقه الفراغ است.

معنای دیگر از منطقه الفراغ، منطقه‌ی فارغ از حکم الزامی است؛ یعنی منطقه‌ای که شارع در آن حکم الزامی ندارد نه اینکه اصلاً حکمی نداشته باشد بلکه شارع در آن، حکم به اباحه کرده، منطقه‌ای که شارع در آن منطقه نه اقتضاء فعل دیده و نه اقتضاء ترک، پس دو تفسیر از منطقه الفراغ وجود دارد؛ که در کلمات شهید صدر قرائن و نشانه‌هایی بر هر دو احتمال وجود دارد.

برخی احتمال اول را به شهید صدر نسبت داده‌اند و بعضی دیگر احتمال دوم را؛ ولی آنچه که از مجموع کلمات شهید صدر بدست می‌آید احتمال دوم تقویت می‌شود؛ یعنی منظور از منطقه الفراغ، منطقه‌ای است که شارع در آن حکم الزامی ندارد ولی حکم به اباحه وجود دارد و می‌گوید در این محدوده که شارع مباح اعلام کرده دولت اسلامی و حاکم اسلامی می‌تواند وارد شود و این حکم شرعی اباحه را به حکم الزامی وجوب یا حرمت تبدیل کند، لذا طبق قول اول که ما به مشهور نسبت می‌دهیم منطقه الفراغ به معنای اولی که ذکر شد وجود ندارد؛ یعنی هیچ منطقه‌ای نیست که از حکم شرعی خالی باشد.

بنابراین پژوهش حاضر بایستی عهده دار پاسخگویی به این مسئله محوری و بنیادی در زمینه شناسایی و تحلیل قلمرو دین در تنظیم حیات انسان باشد که به صورت گذرا به سوالات و اختلاف نظرهایی که در این باب وجود دارد اشاره شد. از این رو در این تحقیق سعی بر آن است تا اختلاف نظر علما و فقها را با توجه به مستندات و ادله آنها، با دو رویکرد درون دینی و برون دینی با مراجعه به منابع اصول فقه مورد تحلیل و واکاوی دقیق قرار دهیم و در نهایت با بیان نظر مختار، ثمرات فقهی و اصولی این قاعده را در ابعاد مختلف، به منصف ظهور قرار دهیم.

۱-۱-۲. اهمیت و ضرورت انجام تحقیق

یکی از مهم ترین قواعد اصولی که فقها بر آن اجماع دارند، قاعده فی خلو الوقائع عن الحکم است. به اختصار این قاعده می‌گوید هیچ واقعه‌ای از وقائع عالم نیست که دارای حکم الهی نباشد، این قاعده نفی یا منع خلو نام دارد؛ با پشتوانه‌ای عمیق از آیات؛ مانند: «تبیاناً لكل شیء» و روایات متعددی از جمله روایتی از امام صادق (ع) که می‌فرمایند:

«خدا حلال و حرامی نیافریده جز آنکه برای آن مرزی مانند مرز خانه هست آنچه از جاده است جزء جاده محسوب شود و آنچه از خانه است به خانه تعلق دارد این احکام خدای متعال آن قدر جامع است تا آنجا که جریمه خراش و غیر خراش و یک تازیانه و نصف تازیانه در حلال و حرام خدا معین شده است.»^{۱۳}

۱۳ (کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۱، ص ۶)

بنابراین فقها با ادله متقن اظهار می دارند که هر یک از وقایع عالم دارای قانونی الهی است و قدرت قانون گذاری تنها در اختیار خداست، به عنوان نمونه در تشریح این قاعده شیخ انصاری می فرماید: «پس از بیان تواتر اخبار در وجود حکم برای هر واقعه از جانب خدا می فرماید: ما نمی توانیم در جایی که حکمش را (فعلا) نمی دانیم، حکم صادر کنیم چرا که می دانیم شریعت کامل است به نحوی که هیچ واقعه ای خارج از حکم قطعی از جانب خدای متعال نیست و آنان که اگر حکمی که صادر می کند از قبل خودش باشد و از احکام منزل از ناحیه خدای متعال نباشد از کافران هستند.»^{۱۴}

از این رو با توجه به درک اهمیت موضوع؛ ضرورت ایجاد می نماید تا جریان قاعده عدم خلو وقایع عالم از حکم، در تقنینات بشری از جمله نظام قانونگذاری در حکومت اسلامی و همچنین نظام فکری شهید صدر در منطقه الفراغ و نظام فکری امام راحل در فقه و احکام حکومتی به دقت روشن شود چرا که این منظومه تفکرات برخلاف این قاعده اصولی بوده و دست بشر را به خصوص حاکم اسلامی را در تقنینات و وضع قوانین بنا بر وجود مصالح و مفساد حاکم در جامعه اسلامی را می بندد.

بنابراین ضرورت قضیه، اقتضاء می کند تا این پژوهش به رشته تحریر در آید و پاسخگوی این سوالات بنیادی و تاثیر گذار در سرنوشت و سعادت و یا عقوبت دنیوی و اخروی بشر باشد چرا که این قاعده قانونی تاثیر گذار در تنظیم حیات انسان در تمام شئون زندگی می باشد.

۱-۱-۳. اهداف تحقیق

۱-۱-۳-۱. هدف کلی

هدف اصلی این رساله یافتن پاسخ این پرسش است که قلمرو دین در تنظیم حیات انسان تا چه میزان است؛ یعنی دین تا چه میزان قدرت و توانایی تقنین و تشریع قوانین در حوزه های مختلف حیات بشری را داشته و در آن نقش آفرینی می کند؟

۱-۱-۳-۲. اهداف جزئی

- شناخت قلمرو دین و تعیین روشهای قلمرو شناسی دین
- آشنایی با منابع دین در توجه به قاعده نفی خلو
- شناخت و تحلیل ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع
- شناخت و آگاهی از انواع و اقسام حکم و تشریع قوانین
- آشنایی با احکام ثابت و متغیر و تاثیر آنها بر قاعده مذکور

- آشنایی با حوزه تشریع و قانونگذاری در احکام حکومتی
- شناخت و تحلیل منطقه الفراغ و تاثیر آن بر قاعده
- شناخت و تحلیل اخباری که بر عدم خلو وقایع حیات آدمی از حکم شرعی دلالت دارند
- شناخت و تحلیل ادله درون دینی و برون دینی در اثبات و یا نفی قاعده قاعده
- شناخت و تحلیل ثمرات قاعده عدم خلو وقایع در حوزه های فقهی و اصولی

۱-۳-۳. اهداف کاربردی

این رساله کاربرد وسیعی در حوزه دین در راستای پاسخگویی در زمینه های مختلف زندگی از قبیل مسائل حقوقی و اجتماعی و سیاسی داشته باشد و سازمان و نهادهای مختلفی می توانند از ثمرات این پژوهش بهره مند گردند از جمله:

۱) دانشگاهها و مراکز آموزش عالی در رشته الهیات، گرایش های مختلف حقوق، فقه، رشته علوم سیاسی، فقه حکومت

۲) کتابخانه و پژوهشکده های فقه نظام و سایت های فقهی و حقوقی

۳) نهادهای قانونگذار و نهادهای اجرایی

۴) دانش پژوهان و اساتید فقه و حقوق

۱-۴-۴. پیشینه تحقیق

یکی از نکات برجسته این نوشتار آن است که در این باب کتاب یا پژوهشی مستقل که در بردارند تحلیل قاعده و ثمرات و تاثیرات این قاعده در فقه و حقوق باشد نگاشته نشده است در صورتی که این قاعده می تواند یک قاعده مبنایی در تحلیل فقه حکومتی و همچنین تنظیم حیات بشر در ابعاد مختلف زندگی او باشد.

با بررسی در متون، سایت تحقیقات وزارت علوم، پایان نامه ها و مقالات کلیه متون نگاشته شده رویکرد فلسفی و کلامی دارند و هیچ یک از مقالات این قاعده را با رویکرد اصولی و تاثیرات آن در نظام اجتماعی، فقهی و حقوقی بررسی نکرده اند و صرفاً آیت الله آملی لاریجانی در ضمن تقریرات دروس خود به این قاعده پرداخته و از وجوه اصولی و فلسفی، به طور مختصر ابعاد آن را تشریح کرده اند (صادق لاریجانی قاعده نفی الخلو فصلنامه تخصصی علم اصول، سال سوم، شماره ۷، پاییز ۸۶، ص ۱۶۱-۲۰۸)

لذا در پایان نامه ها و مقالات تخصصی این قاعده با رویکرد اصولی، فقهی و حقوقی بررسی نشده است و در متون تنها برخی از علمای اصول در ضمن برخی از مباحث اصولی که به این قاعده مرتبط بوده نامی از آن برده شده است و یا احیاناً شرحی مختصر در این باب نوشته شده است از جمله:

تهذیب الاصول، مناهج الاصول و تنقیح الاصول حضرت امام خمینی (ره) - اقتصادنا؛ شهید صدر (ره) - فرائد الاصول شیخ انصاری - دروس فی علم الاصول و بحوث شهید صدر - فوائد الاصول و أجودالتقریرات و مصباح الاصول مرحوم خوئی (ره) - منتقى الاصول آیت الله روحانی

۱-۱-۵. سوالات تحقیق

۱-۱-۵-۱. سؤال اصلی

قلمرو احکام دین در تنظیم حیات انسان چگونه می باشد؟

۱-۱-۵-۲. سؤالات فرعی

۱. قلمرو احکام دین را چگونه و با چه روشی تعیین می کنیم؟

۲. انواع و اقسام حکم و تشریع قوانین چگونه است؟

۳. ارتباط منطقه الفراغ و قاعده عدم خلو واقعه از حکم چگونه ارتباطی می باشد؟

۴. در این مجال با کدام روش به تبیین گستره و قلمرو احکام دین می توان پرداخت؟

۱-۱-۶. فرضیه های تحقیق

۱. قلمرو دین گسترده است و تمام ابعاد حیات انسان را در بر می گیرد به طوری که دین برای حیات فردی اجتماعی، خانوادگی، سیاسی و خلاصه همه شئون زندگی انسان برنامه دارد؛ به نحوی که این گستردگی در قلمرو دین شامل احکام امضائی هم می شود.

۲. خداوند، عالم به مصالح و مفاسد وقایعی است که در سعادت و شقاوت انسان تأثیر دارد و همه چیز هم در این عالم مهیا شده برای اینکه انسان مراتب کمال را طی کند حال که چنین است همه امور و وقایع عالم در این مسیری که انسان باید طی کند تأثیر گذار هستند حتی مباحات؛ اگر چه حکم تکلیفی نیستند ولی همین که شارع آن منطقه را رها کرده و

إذن داده و امضاء کرده که حاکم اسلامی در آن محدوده حکم کند دال بر این است که این منطقه هم در محدوده تشریع الهی قرار دارد پس هیچ واقعه ای نیست که خالی از حکم شرعی باشد.

۳. کسانی که در حسن و قبح ذاتی اشیاء قائل به این سخن هستند که «ما حکم به العقل حکم به الشرع» اگر صحیح باشد و ملازمه ثابت گردد قهراً همه اشیاء باید واجد حکم واقعی باشند و اگر نپذیرفته نشود دلیلی بر عدم جواز خلو الواقعه از حکم شرعی نداریم. پس اول باید حسن و قبح واقعی پذیرفته شود و ثانیاً لازمه بین حکم عقلی و شرعی در حقیقت ثابت شود. تا بتوان به این قاعده عدم جواز خلو الواقعه از حکم شرعی ملتزم شد.

۴. گسترده ترین تصویر از تشریع و احکام شرعی این است که بگوییم دایره تشریع و احکام شرعیه آنقدر وسیع است که احکام تأسیسی، احکام امضائی، احکامی که بی واسطه توسط خداوند جعل شده، احکامی که با واسطه اشخاص مأذون از طرف خداوند جعل شده و حتی امضاءاتی که اشخاص مأذون از طرف شارع انجام می دهند همه به عنوان حکم شرعی شناخته شده و به شرع اسناد داده می شود. حتی تطبیقات عموماً و قواعد کلی بر مصادیق و افراد و جزئیات هم در دایره حکم شرعی قرار می گیرند، این گسترده ترین تصویری است که می توان برای حکم شرعی تصویر کرد.

۵. در زمینه قلمرو شناسی دین از هر دو روش می توان بهره مند شد یعنی هم از طریق دینی و هم از طریق علوم عقلی و بشری، سعی در شناسایی قلمرو احکام دین کرد.

۱-۷. روش تحقیق

این تحقیق یکی از پژوهش های بنیادی و کاربردی می باشد که گردآوری اطلاعات اولیه تحقیق، با مراجعه و مطالعه منابع و مآخذ دست اول از علما و فقهای اصولی که عمده کتب آنها به زبان عربی نگاشته شده است صورت گرفته است؛ که در این مرحله کلیه مطالب مرتبط با موضوع و مسئله اصلی رساله از کتب و یا نرم افزارهای موجود استخراج و به دقت ترجمه و تحلیل شده است.

و با مراجعه به کتب علمای اصول عصر معاصر چون حضرت امام (ره) و شهید صدر، نظرات علمای متاخر و معاصر در این مسئله مورد واکاوی قرار گرفته است؛ لذا سعی بر آن شده، تا کلیه آراء و نظرات در این قاعده اصولی با ارائه و بررسی مستندات و ادله با دو رویکرد درون دینی و برون دینی بررسی شده و در نهایت به روش توصیفی و تحلیلی نظر مختار و ثمرات آن در ابعاد مختلف فقهی و حقوقی مورد بحث و بررسی قرار گیرد.

این رساله در پی آن است که قلمرو احکام دین در تنظیم حیات انسان را تبیین نماید؛ یعنی اینکه قلمرو احکام دین را در عرصه های مختلف اخلاقی، سیاسی، مادی و معنوی چگونه می داند؟ آیا دین برای همه آنها دارای حکم است یا واقعه ای از وقایع عالم می تواند بدون حکم شرعی باشد؟ بنابر این با مراجعه به منابع و مآخذ معتبر این قلمرو را تبیین می کنیم.

لذا چنین می توان بیان داشت که متغیر مستقل و تاثیر گذار در حوزه های مختلف حیات انسان است، قلمرو دین می باشد و همان طور که حیات انسان منوط و قائم به ابعاد مختلف شئون بشری است متغیر های وابسته در این تحقیق می تواند کلیه وقایع تاثیر پذیر حیات انسان از قلمرو دین از جمله: فرهنگ، اقتصاد، اخلاق و اعتقادات، سیاست، فقه، حقوق، تقنینات بشری و قوانین حکومتی که به دست حاکم اسلامی است باشند.

چگونگی بررسی و اندازه گیری این متغیر های وابسته بستگی و ارتباط مستقیم به تحلیل دقیق پیرامون شناسایی و روش شناسی قلمرو احکام دین دارد چرا که اگر این قلمرو به درستی تحلیل شود موضع این متغیر های وابسته در تنظیم حیات انسان مشخص می گردد.

۸-۱-۱ سازماندهی تحقیق

این پژوهش در پنج فصل به شرح ذیل تنظیم شده است

۱. فصل یک: مبانی و مفاهیم تحقیق

۱-۱. کلیات

۲-۱. تعریف لغوی و اصطلاحی واژه گان کاربردی تحقیق

۳-۱. اقسام حکم و رابطه آنها با قاعده عدم خلو وقایع از حکم

۲. فصل دو: تحلیل منطقه الفراغ و تاثیر آن بر قاعده عدم خلو واقعه از حکم

۱-۲. خاستگاه منطقه الفراغ

۲-۲. ویژگی های منطقه الفراغ

۳-۲. تاثیر منطقه الفراغ بر قاعده عدم خلو وقایع از حکم

۳. فصل سه: اقامه برهان با رویکرد برون دینی در تحلیل قاعده عدم خلو واقعه از حکم

۱-۴. حسن و قبح عقلی در تحلیل عدم خلو واقعه از حکم

۲-۴. ملازمه عقل و شرع در تحلیل عدم خلو واقعه از حکم

۳-۴. مصالح و مفساد در تحلیل عدم خلو واقعه از حکم

۴. فصل چهار: اقامه برهان با رویکرد درون دینی در تحلیل قاعده عدم خلو واقعه از حکم

۱-۳. اقوال در قاعده

۲-۳. مستندات قرآنی در تحلیل قاعده

۳-۳. مستندات روایی در تحلیل قاعده

۵. فصل پنج: کاربرد و ثمره بحث

۱-۵. مسئله تصویب

۲-۵. مسئله ضد

۳-۵. مسئله لاضرر

۴-۵. مسئله نظام سازی و ایجاد تمدن اسلامی

۲-۱. تعریف لغوی و اصطلاحی واژه گان کاربردی تحقیق

واژه گان قلمرو، دین و حیات از جمله مفاهیم کلیدی و پرکاربرد در این رساله هستند که به اختصار مفهوم لغوی و اصطلاحی آنها بیان می شود.

۱-۲-۱. مفهوم لغوی و اصطلاحی قلمرو

قلمرو در لغت به معنی ناحیه و ناحیه حکمرانی معنا شده است.^{۱۵} تعیین قلمرو دین به لحاظ گستره موضوعات مطرح در آن، از مهم ترین مباحث کلام جدید و فلسفه دین به شمار می رود. که علم اصول فقه خالی از تعیین این قلمرو نیست.

در باب قلمرو دین اسلام سه نوع قلمرو را می توان ذکر کرد که عبارتند از:

(۱) قلمرو موضوعی که به گستره موضوعات و مسائل دینی مربوط می شود و به آن جامعیت دین گفته می شود.

(۲) قلمرو مکانی که به گستره بعد مکانی دین اسلام مربوط است و از آن به جهانی بودن دین یاد می شود.

(۳) قلمرو زمانی که از استمرار دین اسلام در طول زمان بحث می کند و از آن به عنوان جاودانگی دین اسلام یاد می کنند. در این رساله منظور، قلمرو موضوعی دین است. که در این خصوص از قلمرو احکام دین در تنظیم حیات انسان بحث می شود.

به طور کلی در علم کلام با دو دیدگاه دین حداقلی و دین حداکثری می توان به ابعاد قلمرو دین پرداخت؛ اما در این رساله سعی شده است قلمرو موضوعی دین از منظر علم اصول فقه مورد کنکاش و مذاقه قرار گیرد از این رو قاعده عدم خلو وقایع از حکم را که در علم اصول به این موضوع پرداخته است با تحلیل درون دینی و برون دینی به بحث گذاشته خواهد شد.

۱-۲-۲. مفهوم لغوی و اصطلاحی حیات

واژه حیات در مقابل موت، به معنای زندگی و زنده بودن است و آن را نیروی رشد و حرکت و احساس نیز گفته اند.^{۱۶}

واژه «حیات» در لغت از ماده حی، به معنای زندگی، وجود، سرزندگی و جاننداری می باشد^{۱۷}

در اصطلاح نیز موجودات جاننداری که با شعور و دارای حرکت ارادی شناخته می شود متصف به صفتی به نام حیات می گردند.

۱۵) فرهنگ معین، ج ۲، ص ۲۷۲۰

۱۶) راغب، مفردات، ص ۲۶۹

۱۷) آذرنوش، آذرتاش، فرهنگ لغت، ص ۲۷۵

به عبارت دیگر حیات در اصطلاح عبارت از: «قرار گرفتن پدیده در وضعیتی که آثار مورد انتظار از آن موجود، بر آن مترتب شود. که مرگ درست نقطه مقابل چنین وضعیتی است»^{۱۸}

۱-۲-۳. تعریف دین در لغت و اصطلاح

واژه دین در فرهنگ های لغت عربی از جمله: مجمع البیان، مجمع البحرین، لسان العرب در مواردی مانند: جزا و مکافات، حساب و بررسی، اطاعت و انقیاد، ملت و آیین، رویه و عادت، چیرگی و برتری، و تدبیر امور آنچه وسیله پرستش خداوند است به کار می رود^{۱۹}.

در لسان العرب^{۲۰} دین در لغت به معنای جزا، حساب، طاعت، ورع، سلطه و قهر و غلبه، و نیز به معنای شریعت و آیین معنا شده است. اما دین در تعبیر قرآن در کتاب^{۲۱} به معنای مجموعه عقاید، اخلاق، قوانین و مقرراتی است که برای اداره جامعه انسانی و پرورش انسان ها می باشد.

علامه جعفری در کتاب فلسفه دین به جای آن که به تعریف دین پردازد ارکان اساسی دین را بیان کرده اند تا تعریفی گویا از دین برداشت شود.

رکن اول دین از مقوله اعتقادات و از اجزایی زیر تشکیل می شود:

(۱) اعتقاد به خداوند یکتا که جامع هر صفات کمال است

(۲) اعتقاد به خداوند که جهان را بر مبنای حکمت برین خود آفریده است.

(۳) اعتقاد به خداوند که انسان را به وسیله دو راهنمای بزرگ درونی (عقل) و بیرونی (پیامبران) در مجرای حرکت تکاملی تا و رود به لقاء الله قرار داده است.

(۴) اعتقاد به ابدیت که بدون آن جهان هستی و زندگی انسان معنایی لاینحل است.

و رکن دوم: برنامه حرکت انسان به سوی هدف است که این برنامه احکام و تکالیف نامیده می شود و این احکام و تکالیف دو دسته اند:

(۱) اخلاقیات: احکام و تکالیفی که برای کسب شایستگی ها و تهذیب نفس و تصفیه درون مقرر شده است اغلب این احکام و دستورات به جهت فطری بودن و عمومیت شایستگی ها و ارزش ها برای همه مردم امضایی است نه تأسیسی.

۱۸ (طباطبایی، محمد حسین، تفسیر المیزان، ج ۵، ص ۱۱

۱۹ (لسان العرب، ابن منظور، ج ۱۳، ص ۱۶۹، مجمع البیان، ج ۱، ص ۹۸، مجمع البحرین، ج ۱، ص ۲۵۱،

۲۰ (لسان العرب، ابن منظور، ج ۴، ص ۴۶۰

۲۱ (جوادی آملی، شریعت در آینه معرفت، ص ۹۳

(۲) احکام فقهی که خود به دو دسته تقسیم می شوند:

(الف) احکام اولیه: به نیازهای ثابت و همبستگی انسان نظر دارند، احکامی که جز با تغییر موضوع تغییر نمی کنند، این احکام از همان ابتدا توسط شارع مقدس در جهت تنظیم، مدیریت و ساماندهی ارتباط های چهار گانه انسان با خویش، با خداوند، با جهان هستی و با هم نوع مقرر و قطعی گردیده است. به گونه ای که تغییر و تبدل در نهاد آنها را ندارد.

(ب) احکام ثانویه: که به شرایط ویژه و ضرورت های خاص زندگی فردی و اجتماعی مربوط می شود و با پایان یافتن آن ضرورت ها، احکام آن ها نیز منتفی می گردد و همچون گذشته احکام اولیه که ناظر به نیازهای بایسته است به جریان می افتد.

احکام ثانویه از جهت مشروط بودن آنها به شرایط و ضرورت های خاص همچون احکام اولیه ثابت خواهند بود. و تغییراتی که در مورد آن ها رخ می دهد مربوط به مصداق و مورد است نه حکم الهی.

با توجه به تعریف دین، ضرورت دین ناشی از آن است که؛ امکانات غریزی، حسی، علمی، عقلی و عرفانی آدمی چه در تنهایی و چه در جمع، کفاف روابط گسترده آدمی با خودش و با دیگران و با جهان گسترده را، آن هم در فرض احتمال استمرار او نمی دهد.

انسانی که استعدادهای عظیم و سرشار دارد و با بیش از پدیده های مشهود، رابطه دارد نمی تواند به علم و تجربه کفایت کند. تجربه در حوزه شهادت کاربرد دارد و آدمی با غیب و شهادت مرتبط است و به عالم الغیب والشهادة محتاج است.

علوم تجربی، بر فرض وضعیت غذا و آب و مسکن را نشان دهند، ولی هرگز نمی توانند آثار و روابط این ها را با انسان مستمر مترابط با عوالم علوم و محتمل، توضیح دهند. و باید و نباید و اعتبارات این راه بلند و این انسان عظیم مستمر را که از حوزه تجربه بیرون است مشخص کنند، چون در مجموعه های مترابط، روابط مطرح است و روابط تنها در شهادت ما نیست، که شهادت ما با غیب ما هم رابطه دارد.

کسانی که علم را برای تامین نیازهای انسان کافی می دانند و از دین نمی طلبند هم از وسعت وجودی و عظمت انسان غافل اند و هم از خاستگاه دین (که قدر و استمرار و روابط نامحدود این انسان بزرگ تر از دنیا و جهان است) و هم از نارسایی امکانات حسی، فکری، عقلی، حضوری، قلبی و علمی این وجود برای این راه وسیع و سلوک مستمر.

آن جا که دین بارسول آغاز می شود، و این دین است که به انسان می گوید تو محتاجی، تو مفتقری، تو مضطری که «انتم الفقراء الى الله والله هو الغنی الحمید» و امام حسین (ع) در دعای عرفه می فرماید: «اغنی بتدبیرک عن تدبیری و باختیارک عن اختیاری و اوقفنی علی مراکز اضطراری» در این جا است که تدبیر و اختیار انسان به تفویض تسلیم و اطاعت می رسد و مجبور می شود به وحی روی بیاورد و در کلاس دین بنشیند.

حوزه اضطراب انسان به دین، مشخص می کند که دیگر جایی برای مذهب حداقل باقی نمی ماند، چون مذهب به تمامی حوزه های علوم تجربی حکومت دارد و دیگر دین یک راه از میان راه ها نیست بلکه دین تنها راه رستگاری انسان ها است.

آدمی به دین مضطر است. جامعیت دین یعنی پاسخ گویی دین به تمامی ابعاد این اضطراب، یعنی وجود رهنمودها و دستورها و تمامی آن چه که پاسخ گوی انسان نسبت به نیازهایی باشد که او را در جهت رشد (هیی ءلنا من امرنا رشد) قرار می دهد.

جامعیت دین یعنی در برداشتن دین، تمامی آن چه را که انسان برای رسیدن به اهداف خود نیاز دارد. از این رو می توان جامعیت دین را به حضور گسترده و شمول احکام در جمیع شئون حیات بشری تفسیر کرد؛ به طوری که در دین منطقه فراغی باقی نماند که دین شامل آن نشود و آن را فرا نگیرد. در حقیقت انسان در تمامی روابط خود ضابطه الهی می خواهد و دین جامع، دینی است که متکفل بیان همین ضوابط و احکام الهی باشد.^{۲۲}

تعریف از قلمرو دین ناظر بر تعریف خاصی از دین است که طبعاً باید متناسب با دین باشد که پژوهشگر در پی تحقیق آن است به همین علت هر جا سخن از دین به میان می آید منظور دین اسلام است

۱-۲-۴. تعریف حکم در لغت و اصطلاح

حکم و مشتقات آن بارها به معانی گوناگون در قرآن کریم آمده است. در آیات بسیاری معنای حکم را قضاوت کردن خداوند و پیامبران او و گاه فرمان دادن دانسته اند در برخی آیات از اعطای حکم به شماری از پیامبران الهی، غالباً همراه با صفت والای علم، سخن رفته است که مفسران معانی گوناگونی برای واژه حکم در این آیات ذکر کرده اند، از جمله: رسیدن به نبوت، حکمت، فهم، عقل، فهم دین، رفع منازعات و اختلافات میان مردم، قضاوت کردن.

حکم شرعی در آثار فقهاء با بیانات گوناگونی ذکر شده است، از جمله اینکه: حکم، خطاب شرع است که متعلق آن، فعل مکلف است به طور مستقیم یا غیر مستقیم.

شهید صدر در تعریف حکم می فرماید: «الحکم الشرعی هو: التشریع الصادر من الله تعالی لتنظیم حیاة الانسان. والخطابات الشرعیة فی الكتاب والسنة مبرزة للحکم وکاشفة عنه، ولیست هی الحکم الشرعی نفسه. وعلی هذا الضوء یکون من الخطأ تعریف الحکم الشرعی بالصیغة المشهورة بین قدماء الأصولیین، إذ یعرفونه بأنه الخطاب الشرعی المتعلق بأفعال المکلفین، فان الخطاب کاشف عن الحکم والحکم هو مدلول الخطاب».^{۲۳}

۲۲) ایراندوست، محمدحسین، قلمرو احکام، ص ۸۶

۲۳) صدر، دروس فی علم الاصول، ج ۱، ص ۶۱

حکم شرعی، قانون صادرشده از طرف خداوند برای تنظیم زندگی انسان است و خطابات شرعی در قرآن و سنت، حکم شرعی نیستند، بیان کننده و کاشف از حکم شرعی هستند.

حکم تشریعی الهی که همان اراده تشریعی الهی باشد، به لحاظ تعلق آن به فعل مکلف، به حکم تکلیفی و وضعی تقسیم می شود. حکم تکلیفی، حکم شرعی است که مستقیماً متعلق به افعال انسان می باشد، مانند وجوب خواندن نماز و حرمت نوشیدن شراب و حکم وضعی، حکم شرعی است که مستقیماً متعلق به افعال انسان نمی باشد، مانند زوجیت و ملکیت و بین احکام وضعی و تکلیفی ارتباط تنگاتنگی وجود دارد، چرا که هیچ حکم وضعی وجود ندارد، مگر آنکه در کنار آن حکم تکلیفی وجود دارد، پس زوجیت که حکم شرعی وضعی است، در کنار آن احکام تکلیفی وجود دارد که عبارت باشد از: وجوب انفاق زوج بر زوجه و وجوب تمکین بر زوجه، در برابر زوج و ملکیت که حکم شرعی وضعی است، در کنار آن احکام تکلیفی وجود دارد، از قبیل حرام بودن تصرف غیر مالک در مال.

۳-۱. اقسام حکم و رابطه آنها با قاعده عدم خلو وقایع از حکم

در زبان فقها و اصولی ها مشهور است که "هیچ حادثه‌ای خالی از حکم شرعی نیست" به این معنا که هیچ چیزی در زندگی ظهور و بروز پیدا نمی کند مگر این که آن چیز دارای حکمی شرعی باشد.

برخی از فقها و علما این مساله را از امور یقینی می دانند و از آن به قاعده عدم الخلو وقایع از حکم شرعی در کتاب های اصولی یاد می کنند. در حالیکه برخی دیگر از علما در این مساله اشکال وارد کرده اند ولی با این حال در این باره به طور مجزا مباحث و مسأله‌ای را ارائه نکرده اند و به این مساله در خلال درسهای اصولی خود به صورت اشاره و مختصر معترض شده اند بجز اندکی از علما که از آن جمله مرحوم نایینی^{۲۴} است که ایشان در کتاب فوائد الاصول این مساله را مورد بحث قرار داده است.

برخی از این اختلافات عبارتند از اینکه وقتی گفته می شود قلمرو احکام شرعی به قدری وسیع و گسترده است که همه وقایع مشمول حکم شرعی قرار می گیرد، آیا منظور از واقعه، فعلی از افعال مکلفین است یا معنای واقعه اعم از فعل و حوادث است؟ اگر منظور از واقعه خصوص افعال مکلفین باشد در این صورت موضوع بحث در حکم تکلیفی است و اگر وقایع معنای عامی داشته باشد در این صورت بحث شامل احکام وضعیه هم خواهد شد.

سؤال دیگری که به ذهن می آید این است که آیا گستردگی و قلمرو احکام فقط مربوط به احکام واقعی است یا احکام ظاهری را هم شامل می شود؟

یک مرتبه از این گستردگی این است که بگوییم عدم خلو واقعه عن الحکم منظور فقط حکم واقعی نیست بلکه شامل حکم ظاهری هم می شود و لزوماً به این معنا نیست که بگوییم در همه وقایع حکم واقعی وجود دارد، چه بسا در مواردی حکم ظاهری در مسئله وجود داشته باشد مثلاً طبق نظر عده‌ای اصول عملیه که در موارد شک جعل شده یک حکم ظاهری است که موضع شرع را در مواردی که ما نمی دانیم مشخص کرده است، بنابراین مشخص می شود این موضوع شُعب و شاخه‌های مختلفی دارد، اما بحث در این رساله درخصوص نظریه اصلی است که هیچ واقعه ای نیست مگر اینکه برای آن یک حکم شرعی وجود داشته باشد هرچند ذیل این نظریه اصلی انظار و آراء مختلفی وجود داشته باشد.

در تثبیت و بیان مراد از قاعده و تحریر جایگاه نزاع در قاعده در ابتدا لازم است مبادی ورد به بحث از جمله روشن شدن کلید واژه های قاعده به بررسی حکم پرداخته شود چون حکم که موضوع در این قاعده است دارای اقسام متعددی است از این رو در امر اول لازم است ارتباط آن قسم از احکامی که ممکن است با قاعده در ارتباط باشند به درستی شناخته شود.

۲۴) نایینی، محمد حسین، فوائد الاصول، ص ۱۳۲

از این رو باید توجه داشت که بحث در این مقام نیازمند تعیین محل نزاع در مسأله فوق است و تعیین محل نزاع توقف دارد بر تحقیق مراد از مفردات در این قاعده؛ از این رو اولین نکته مربوط است به بررسی واژه حکم در قاعده «مانعه الخلو الوقایع عن الحکم»

احتمالات مربوط به حکم و سوالات قابل طرح عبارتند از:

۱- آیا مراد از حکم اعم از مولوی و ارشادی است و یا مختص به مولوی است، یعنی اگر مولی حکم ارشادی داشته باشد کافی است؟

۲- آیا مراد از حکم، مرحله انشاء است و یا مرحله فعلیت و یا مرحله تنجز؟

۳- آیا مراد حکم واقعی است یا شامل حکم ظاهری هم می شود؟ یعنی خلو واقعه از حکم ظاهری محذوری دارد یا نه؟

و همچنین عنوان دومی که در مسأله اخذ شده است، واقعه است. در این خصوص تنها این سوال مطرح است که آیا واقعه کلی است یا وقایع جزئی را هم شامل است؟

لازم است جهت روشن شدن ابعاد بحث در دو مقام به تحلیل این موضوع پرداخته شود.

۱-۳-۱. مقام اول: اقسام حکم

بررسی جهت اول از حیث انقسام حکم به این معناست؛ که آیا حکم تکلیفی با تمام اقسام خودش داخل در موضوع قاعده است یا خیر؟

۱-۳-۱-۱. جهت اول: از حیث انقسام حکم به تکلیفی و وضعی

همانطور که از ظاهر قاعده «مانعه الخلو الوقایع عن الحکم» بر می آید منظور از حکم در موضوع این قاعده، حکم تکلیفی با همه اقسام پنجگانه آن است حتی حکم به مباح؛ پس اگر چنین باشد معنی قاعده این است که هیچ واقعه و حادثه ای خالی از حکم شرعی نیست حتی اگر آن حکم شرعی حکم به مباح باشد.

غرض و هدف این است که نزاع و اختلاف در قاعده مذکور بعد از قبول کردن اباحه به عنوان یکی از احکام شرعی است زیرا اگر گفته شود که اباحه با هر دو قسمش اباحه عقلی و شرعی از باب اقتضاء و لا اقتضاء در این صورت احکام شرعی چهار قسم می شود و جا برای نزاع باقی نمی ماند زیرا در این صورت امکان حادثه خالی از حکم وجود دارد بلکه اصلاً نمی تواند واقعه بدون حکم شرعی واقع شود این در جایی که هیچ گونه مصلحت و مفسده که باعث برانگیختن و یا منع، در کار نباشد چنانکه این مسأله در اباحه لا اقتضائی وجود دارد و یا مصلحت در کار باشد ولی مصلحت آن مصلحت

واجب نباشد که ملتزم به دست آوردن آن باشد بلکه از باب اختیار به بدست آوردن آن مصلحت و یا ترک آن باشد چنانچه این دستور در اباحه اقتضایی وجود دارد.

و باز سخن این گونه است اگر گفته شود اینکه اباحه لااقتضایی امر عدمی است سوای اباحه اقتضایی، مگر این که بنا را بر این بگذاریم که ما فقط یک قسم اباحه داریم و آن هم اباحه اقتضایی است اگر بنا را بر این بگذاریم دیگر جایی برای نزاع اینکه می تواند برخی از واقعه ها بدون حکم باشد باقی نمی ماند.

بنابراین نکته دیگری که در این قاعده «لکلّ واقعه حکم» وجود دارد این است که: این حکمی که در اینجا گفته می شود، اعم است و شامل تمام احکام خمس می شود.

گاهی گفته شده است که اگر قائل به «لکلّ واقعه حکم» شوید، مستلزم یک فقه حداکثری است. بخشی از احکام تکلیفی الزامی هستند که شامل حکم وجوب و حرمت می باشند. بخش دیگر از احکام خمس ترجیحی هستند که شامل استحباب و کراهت هستند و بخشی هم مباح هستند. با توجه به مستندات که در بررسی درون دینی خواهد آمد می توان این گونه تحلیل نمود که هر واقعه ای دارای حکمی است، اما این که آن حکم حتما الزامی است دلیلی بر آن اقامه نشده است و یا این که ادعا کنیم در همه جا حکم الزامی وجود دارد بی دلیل می باشد بلکه از ادله این برداشت می شود که در همه جا قانون و حکمی وجود دارد، اما اینکه این انشاء و واقع چیست؟ ممکن است وجوب، حرمت، استحباب، کراهت و یا حتی اباحه باشد؛ بنابراین شمول اینها به معنای شمول دوتا یا پنج مورد از اینها نیست، بلکه به معنای شمول تمام این موارد می باشد. از طرف دیگر همان طور که مستحضرید، اباحه تکلیفیه به دو بخش تقسیم می شود:^{۲۵}

الف. اباحه اقتضایی، اباحه ای است براساس ملاک و غرض مولوی در جعل خطاب تخییر و اباحه.

ب. اباحه غیر اقتضایی، اباحه ناشی از فقدان الزام به فعل یا ترک است.

به عبارتی؛ اباحه لا اقتضایی، ناشی می شود از «عدم وجود مصلحت ملزمه یا مرجحه فی الفعل او الترك» وقتی که شارع نگاه می کند، می بیند مصلحت ملزمه یا مرجحه ای در فعل یا در ترک نیست نتیجه می شود اباحه لا اقتضایی و اباحه اقتضایی مواردی است که شارع مصلحتی را در ترخیص و آزادی می بیند یعنی چیز اضافه ای از لا اقتضاء هست، اصلاً مصلحت این هست که راحت بگیرد، آزاد بگذارد.

حضرت امام خمینی (ره) معتقد است که اباحه لااقتضاییه، امکان ندارد شرعی باشد و وقتی حکم شرعی نباشد حکم عقلی است. ایشان در کتاب بیع می فرمایند: مباحات بر دو قسمند؛ برخی از آنها اقتضایی ندارند؛ یعنی موضوعاتشان حکمی از احکام را اقتضا نمی کند؛ که چنین اباحه ای عقلی است نه شرعی، و برخی از آنها چنین اقتضایی دارند.^{۲۶}

۲۵) صدر، محمد باقر، دروس فی علم الاصول، ج ۱، ص ۱۶۴.

۲۶) موسوی خمینی، روح الله، البیع، ج ۵، ص ۱۷۴.

ایشان در تهذیب الأصول نیز می فرمایند: اباحه ای که مسبب از اقتضای تساوی است، اباحه شرعیه نام دارد و از احکام شمرده می شود. اما اگر فرض کنیم که واقعه و موضوعی اصلاً اقتضایی ندارد، به ناچار باید بگوییم که حکم شرعی هم ندارد؛ چون جعل اباحه بدون هیچ ملاکی، لغو محسوب می شود. پس قهراً بر اباحه عقلیه منطبق شده و خالی از جواز شرعی است.^{۲۷}

اما شهید صدر می گوید: ملاک اباحه، گاهی اقتضایی است و گاهی غیر اقتضایی؛ زیرا اباحه گاهی ناشی از وجود ملاکی در مطلق العنان بودن و سعه داشتن مکلف است، و گاهی ناشی از این است که فعل مباح، هیچ ملاکی ندارد.^{۲۸}

بنابراین می توان اظهار داشت اباحه سه قسم است؛ اباحه اقتضایی و اباحه لا اقتضایی که خود لا اقتضایی به دو قسم است که عبارت است از:

نوع اول: اباحه لا اقتضایی اباحه ای که مصلحت و مفسده در آن نیست، طرفین مساوی هستند و نسبتش به مصلحت و مفسده مساوی است یا به عبارت دیگر مصلحتی در این نیست و این فعل و ترک آن مصلحت و مفسده ای ندارد.

نوع دوم: این است که مصلحت و مفسده متزاحمین بوده است و این در نقطه اعتدالی بوده است که نمی شود یکی را ترجیح داد؛ لذا مولا آزاد گذاشته است نه به خاطر اینکه فعل و ترک مثل هم هستند بلکه، فعل آن یک مصلحت دارد و ترک آن هم یک مصلحت؛ اما در عالم واقع وقتی مولا سنجیده ترجیح نبوده و لذا حکم به اباحه شده است.

و نوع سوم؛ اباحه اقتضایی است آنجایی که یک مصلحتی در آزادی و ترخیص مکلف است نه به این معنی که هیچ کدام دارای مصلحت نباشند و نه به این معنی که طرف مصلحت و مفسده هم کف و هم وزن باشند بلکه عبد آزاد باشد و مصلحتی در آزادی و مختار بودن مکلف است که الزام یا ترجیح بر عهده او نگذارد.

در این جا مسئله ای که پیش می آید این است که آیا اباحه لا اقتضایی را می توان از اقسام احکام تکلیفیه بشمار آورد یا خیر؟ لذا بحث را در دو مقام قابل بررسی است که عبارتند از:

الف) اما در فرضی که اباحه لا اقتضاییه یک حکم از احکام تکلیفیه باشد آنچه که مسلم است این است که بالاخره خداوند متعال در مواردی که فعلی نه اقتضاء مصلحت و نه اقتضاء مفسده داشته در آن مورد حکم اباحه را جعل کرده و این برای اثبات عدم خلو واقعه عن الحكم کافی است؛ چون بالاخره در این موارد حکم شرعی اباحه وجود دارد و تنها ممکن است که از این مطلب به عنوان نقض در مورد این مدعا که همه افعال در صلاح و فساد انسان تأثیر ندارند استفاده شود چنانکه مستشکل هم همین کار را کرد؛ یعنی به استناد اینکه بعضی از موارد نه اقتضاء فعل دارند و نه اقتضاء ترک، گفته شود که پس معلوم می شود بعضی از افعال انسان در صلاح و فساد او تأثیری ندارند.

۲۷) موسوی خمینی، روح الله، تهذیب الأصول، ج ۱، ص ۲۳۵.

۲۸) دروس فی علم الأصول، ج ۳، ص ۲۸.

علما به این اشکال این گونه پاسخ داده اند؛ که نبودن مصلحت و مفسده در متعلق حکم، غیر از مسئله صلاح و فساد انسان است، اینکه در مواردی مثل اباحه لا اقتضائی بر فعل و ترک هیچ مصلحت و مفسده‌ای مترتب نمی‌شود غیر از این است که بگوییم خود چیزی که فعل و ترکش مساوی است در صلاح و فساد انسان تأثیر ندارد؛ به عبارت دیگر ملازمه بین این دو امر قابل اثبات نیست، اینکه عملی از اعمال انسان نه مصلحت داشته باشد و نه مفسده و فعل و ترکش یکسان باشد نتیجه نمی‌دهد که این عمل در صلاح و فساد انسان هم تأثیر ندارد، پس نبودن مصلحت و مفسده در خود فعل، دلیل بر عدم تأثیر آن فعل در صلاح و فساد نیست اما اینکه چگونه کاری که فعل و ترکش در نظر شارع یکسان است در صلاح و فساد انسان تأثیر دارد سؤالی است که باید به آن پاسخ داده شود.^{۲۹}

در اباحه لا اقتضائی نفس جعل حکم در این امور ملاکی است که به واسطه آن ملاک و مصلحت، حکم جعل شده، ما فعلاً طبق این مبنا که اباحه لا اقتضائی یکی از اقسام حکم شرعی است بحث می‌کنیم، اگر پذیرفتیم که اباحه لا اقتضائی حکم شرعی است حداقل این است که نفس جعل حکم، ملاکی دارد که مصلحتی را تعقیب می‌کند؛ یعنی می‌پذیریم که نه در خود فعل مصلحت وجود دارد و نه مصلحت رها کردن و آزاد گذاشتن مکلف مطرح است بلکه می‌گوییم نفس جعل حکم، ملاکی است که مصلحتی را تعقیب می‌کند، همان طور که می‌دانیم برنامه کلی دین برای این است که به سعادت و صلاح انسان کمک کند، لکن گاهی تأثیر یک فعل به عنوان جزئی از مجموعه افعال ملاحظه می‌شود؛ یعنی تأثیر یک فعل را در منظومه افعال انسان ملاحظه می‌کنیم و گاهی تأثیر یک فعل را بما هو فعل با قطع نظر از منظومه افعال مورد بررسی قرار می‌دهیم، در اباحه لا اقتضائی حداقل این است که اموری که توسط شارع مباح شده و اقتضاء فعل و ترک در آن ها نبوده خودش ممکن است بما آنه فعل خاص تأثیری در صلاح و فساد انسان نداشته باشد اما وقتی این فعل و حکم در مجموع احکام و در ضمن منظومه ای از احکام مربوط به افعال ملاحظه می‌شود آن وقت است که تأثیر خودش را در صلاح و فساد انسان خواهد گذاشت .

به عبارتی؛ خوب است مسئله را این گونه مطرح کنیم که؛ وجوب، استحباب، حرمت و کراهت از مجعولات شرع است، یعنی مقدمات جعل را دارد و جعل انجام گرفته و اعتبار شرعی است؛ سؤالی که وجود دارد این است که با توجه به این که اباحه را حکم گرفتیم، آیا اباحه نیز حکم مجعول است یا مجعول نیست؟

می‌توان گفت: اباحه اقتضائی مانند بقیه احکام مجعول است؛ به شکل ایجابی قضیه مجعول است و جعل دارد. اما در اباحه لا اقتضائی شارع جعل دارد یعنی مبادی این حکم همان عدم است. مبادی او، امور عدمی است. عدم مصلحت لازمه یا راجحه در فعل أو الترك. این مبدأ امر عدمی است. جزء مبادی حکم، عدم است و شارع بر اساس آن عدم، اعتبار می‌کند، یعنی در اباحه لا اقتضائی شارع در مبادی حکم، «ملاحظه عدم مصلحت لازمه أو الراجحه فی الفعل أو الترك» حالت عدمی است؛ اما همین را ملاک قرار می‌دهد برای این که جعل کند و بگوید که آزادید و مباح است.

«بنابراین تفاوت اباحه اقتضائی و لا اقتضائی در نوع جعل نیست هر دو را شارع اعتبار کرده؛ بلکه تفاوت در مبادی حکم است.»^{۳۰}

یا می توان قائل شد به این که در اباحه، عدم جعل است منتهی عدم جعلی که با توجه و التفات است؛ یعنی عدم ملکه؛ شارع دیده است که مصلحت راجحه یا لازمه‌ای در فعل یا ترک نیست و با این علم و التفات، حکمی را جعل نکرده است؛ که در واقع عدم ملکه است.^{۳۱}

پس به طور کلی در موارد اباحه لا اقتضائیه بنا بر اینکه ما اباحه لا اقتضائی را یک حکم شرعی بدانیم باید به نکات ذیل توجه داشته باشیم:

(۱) در مواردی که اباحه لا اقتضائیه وجود دارد حکم اباحه جعل شده پس این خودش فی نفسه منافاتی با عدم خلو واقعۀ عن الحکم ندارد .

(۲) تنها اشکالی که در این خصوص می توان طرح کرد این است که از اباحه لا اقتضائی نتیجه گیری شود برای این مطلب که هر فعلی لزوماً در صلاح و فساد انسان تأثیر ندارد .

(۳) نبودن مصلحت و مفسده در یک فعلی و نبودن اقتضاء فعل و ترک در یک عملی ملازمه‌ای با عدم تأثیر آن فعل در صلاح و فساد انسان ندارد .

(۴) بنابراین می توان ادعا کرد نه تنها از اباحه لا اقتضائیه عدم تأثیر فعل مباح در صلاح و فساد انسان استفاده نمی-شود بلکه با عدم صلاح و فساد ملازمه ندارد. همانطور که می دانیم در اباحه لا اقتضائی نفس جعل حکم، ملاکی است که مصلحتی را تعقیب می کند و لازم نیست که لزوماً مصلحت در متعلقش باشد بلکه مصلحت در نفس جعل حکم است و تأثیر این افعال باید به ملاحظه منظومه قوانین مربوط به افعال لحاظ شود و خداوند حکیم حتماً در آن منظومه جایگاه این مواردی که حکم اباحه لا اقتضائی در مورد آن ها جعل کرده را لحاظ کرده، پس بنا بر فروض ذکر شده اگر اباحه لا اقتضائی را یک حکم شرعی بدانیم مشکلی پیش نمی آید .

(ب) اما اگر اباحه لا اقتضائی را قسمی از اقسام خمسۀ تکلیفیه ندانیم و بگوییم احکام تکلیفیه فقط بر چهار قسم است بالاخره اباحه لا اقتضائی طبق این نظر از احکام عقلیه است همانطور که امام(ره) با این نظر موافق هستند.

و منظور از اینکه گفته می شود اباحه لا اقتضائی، حکم عقلی است؛ یعنی همان عدم حکم قبل از شرع و همان اباحه اصلیه است که شارع در مورد آن جعل جدیدی ندارد، حال که اباحه لا اقتضائیه حکم عقلی است بالاخره تأیید و امضاء شارع در موارد حکم عقلی قابل انکار نیست چون خود عقل از مراجع و منابعی است که در عداد مراجع و منابع تشریع یا

۳۰) صدر، محمد باقر، دروس فی علم الأصول، ج ۱، ص ۶۹.

۳۱) بروجردی، شیخ محمد تقی، نهاية الافکار، ج ۱، ص ۲۱۰.

کشف حکم قرار داده شده است؛ یعنی اگر یک حکم عقلی باشد به وسیله عقل می‌توان احکام شرعی را کشف کرد پس باز هم اباحه در دائره شریعت قرار می‌گیرد.

پس اگر گفته شود اباحه لا اقتضائیه حکم شرعی نیست و حکم عقلی است، در این صورت هم هیچ منافاتی با انتساب این حکم به شریعت نیست و هیچ اشکالی پیش نمی‌آید که بگوییم این حکم هم مورد امضاء و تأیید شارع است ولو از طریق اینکه خود عقل یک حجت باطنی است و آنچه را که بگوید حجت است، البته منظور از حکم عقل، حکم قطعی عقل است.

از این رو اگر اباحه لا اقتضائیه را از احکام خمسہ تکلیفیه ندانیم، در دائره احکام عقلی قرار می‌گیرد و همان اباحه اصلیه است که شارع در این موارد حکمی تأسیس نکرده چون عقل آن را درک کرده است ولی نمی‌توان گفت چون عقل حکم کرده پس از دائره شرع خارج است بلکه گستردگی و عمومیتی که برای احکام شرعی گفته می‌شود شامل این موارد هم می‌شود و حتی همان مقداری را هم که عقل درک کرده و شرع چیزی نگفته داخل در محدوده شریعت است؛ چون تأیید شارع به همان بیانی که عرض شد وجود دارد و تأثیرش هم در صلاح و فساد واضح است چون بر فرض که اباحه از احکام عقلیه باشد باز هم به لحاظ منظومه افعال و اعمال انسان در افعال و اعمال انسان تأثیر دارد.

علت این شمول این است که اباحه‌ی اقتضائی عنایت دارد و دارای حکم وجودی است و اباحه‌ی لاقتضائی هم نوعی حکم است منتهی با نگاه عدم ملکه. یعنی این حکم شأنیت این را داشته است که الزام یا ترجیحی بیاید و نیامده است در واقع اباحه‌ی لاقتضائی «عدم الحکم فیما شأنه الحکم» می‌باشد^{۳۲}.

از این رو است که بعید است از آن ادله استفاده شود که گفته شود؛ احکام الزامی، ترجیحی و یا اباحه‌ی اقتضائی شمول دارد. بنابراین احتمال دیگری به دست می‌آید با این بیان که، این شمول حکم واقعی که در اینجا مطرح می‌شود اعم است از الزام و ترجیح و اباحه، و اباحه هم اعم است از اباحه‌ی اقتضائی و اباحه‌ی لاقتضائی.

بنابراین زمانی که می‌گوییم؛ «لکل واقعۀ حکم» یکی از این احکام اباحه است پس هر واقعه‌ای یکی از این پنج حکم را دارد که یکی از آن اباحه است و اباحه همه این اقسام را می‌گیرد. از این رو فقه، فقط متکفل احکام الزامی نیست بلکه متکفل احکام رجحانی هم هست و به همین دلیل می‌گوییم که دامنه فقه مختص به احکام الزامی نیست؛ بلکه فقه شامل اباحه هم می‌شود.

اگر می‌گوییم «لکل واقعۀ حکم» یعنی همه احکام خمسہ و مقصود این است که همه رفتارهایی که از انسان مکلف صادر می‌شود. در نگاه فقهی و از زاویه دید فقهی یکی از این پنج حکم و اباحه هم اگر هست بر اساس یکی از آن سه قسم وجود دارد و خالی از این شمول نیست.

(۳۲) غروی اصفهانی، نهایه الدرایه، ج ۴، ص ۱۳۷

سوالی دیگری که در این بحث می‌توان پرسید؛ این است که آیا حادثه و یا واقعه‌ای از حکم وضعی خالی می‌باشد یا خیر؟ آنچه از عبارتهای علما پیداست؛ بیانگر این مطلب است که به طور قطعی احکام وضعی از اساس از موضوع این بحث خارج است آنچه که تصور می‌شود این است که جایی برای بحث در احکام وضعی وجود ندارد چون مقصود ما از حادثه، فعل است و همانطور که می‌دانیم اکثر احکام وضعی به افعال تعلق نمی‌گیرند بلکه متعلق احکام وضعی یا خود مکلفین هستند و یا چیزهای خارجی؛ که در این صورت طبیعی است که برخی از افعال، از احکام وضعی خالی باشند.

اما آنچه که در این رساله مد نظر است بحث در خصوص احکام تکلیفی است و ما از خالی بودن یا خالی نبودن افعال از حکم وضعی بحث نمی‌کنیم زیرا بحث در این مورد زمان بیشتری و مجال دیگری را برای اثبات می‌طلبد از این رو آنچه که بر این سخن از آثار اصولی و وضعی مترتب می‌شود به وقت دیگری موکول می‌شود.

۱-۳-۲. جهت دوم: از حیث انقسام به حکم واقعی و ظاهری

در تقسیمی دیگر حکم تقسیم می‌شود به حکم واقعی و ظاهری. در اینجا ضروری است از جایگاه حکم واقعی و ظاهری در محل نزاع سوال کنیم که آیا نزاع شامل هر دو حکم ظاهری و واقعی می‌شود و یا اختصاص به یکی از آن دو دارد و دیگری از محل بحث خارج است.

به عبارتی؛ آیا در مرحله ظاهری هم این قاعده «لکل واقعه حکم» وجود دارد یا خیر؟ به این معنا که هر حکم واقعی از لحاظ ظاهری و در مقام ظاهر هم دارای حکمی باشد.

جواب این است که در مرحله اول، امکان این دارد که هر دو قسم داخل در محل نزاع باشند ولی آنچه که در کلمات بعضی از علما تصریح به آن شده است بنابر آنچه توضیحات آن بعداً می‌آید و با توجه به دلیل هایی که اقامه شده است اختصاص به حکم واقعی دارد و حکم ظاهری از موضوع قاعده خارج است.

در واقع از طریق روایاتی که برای «لکل واقعه حکم» به آنها تمسک شد نمی‌توان به پاسخ سؤال از لحاظ ظاهری رسید؛ به عبارتی؛ این روایات فقط مربوط به حکم واقعی است، اما این سؤال که آیا حکم ظاهری هم شمول دارد یا خیر، تابع مسائل دیگری است.

اما «اصول عملیه» به شرطی که فقط مقصود اصول شرعی باشد، اختلاف وجود دارد؛ افرادی معتقدند که وقایعی وجود دارد که در آنها به قطع نمی‌رسیم و اماره هم وجود ندارد و قواعد عامه‌ای هم که مدلول روایات هستند شامل این موارد نمی‌شوند و نهایتاً بایستی سراغ اصول عملیه برویم و اطلاق اصول عملیه شرعیه هم در برخی از موارد تمام‌کننده نیستند، یعنی ممکن است مثلاً برائت در برخی موارد جاری نشود. و اگر مواردی از این قبیل وجود داشته باشد، اصول عملیه شرعیه هم دامنه‌ی محدودی داشته و به این نتیجه می‌رسیم که برخی از موارد تحت اصول عملیه شرعیه هم قرار نمی‌گیرند و نهایتاً بایستی به سراغ اصول عقلیه رفته که در برخی از موارد اینها مفاد شرعیه نیستند؛ پس می‌توان گفت واقعاً اصول احکام ظاهریه را با دلیل معینی نمی‌توان حکم به شمولشان کرد و بایستی دید که آیا در متن واقع شمول دارند یا خیر.

امکان هر چیزی دارای حکم اولی واقعی است اما این امکان وجود دارد که گاهی این حکم اولی با یک عنوان ثانوی تبدل پیدا کند و هنگامی که این حکم ثانوی پدیدار شد خودش مصداق آن حکم و قاعده کلی می‌باشد.

بنابراین در این قاعده گفته می‌شود که هر چیزی با قطع نظر از شرایط ظاهری و یا عناوین ثانوی و یا عناوین ولایی، دارای حکمی است، اما در برخی موارد عناوین ثانویه‌ای وجود دارد که حکم واقع را مبدل می‌کند؛ همان‌طور که عیناً همین مسئله در حکم ولایی هم وجود دارد. به این بیان که اگر حکم ولایی، مسئله‌ای را تغییر دهد، قاعده و قانون، همان وجود حکم اولی در همه‌ی وقایع می‌باشد، از این رو اگر عنوان ثانوی یا عنوان ولایی وارد شود این حکم اولی تبدل پیدا می‌کند. و لذا تبدل احکام اولیه با احکام ثانویه یا احکام ولاییه یک واقعیت است و هیچ تردیدی در آن نیست.

۳-۱-۳. جهت سوم: از حیث انقسام به حکم مولوی و ارشادی

محقق شعرانی حکم شرعی را به حکم مولوی و ارشادی تقسیم کرده است پس ادعای داخل بودن هر دو قسم را در موضوع بیان کرده است و به صراحت ایشان در اطراف قاعده بدین صورت بحث کرده است:

«لا يجوز خلو الواقع عن حكم، وهذا واضح بعد ما ثبت تبعية الاحكام للحسن والقبح الذاتيين، واما بناء على مذهب الاشاعره، فيجوز ان لا يحكم الشارع في واقعه بشئ اصلا، ولا بد ان يكون الحكم ههنا اعم من الحكم المولوي و الارشادي، فان معرفه الله تعالى لها حكم و الوجوب لحسنها الذاتي، لكن ليس وجوبه مولوياً و كذلك ملازم المحرم له حكم البته و ليس حكمه الوجوب و الاستحباب و غيرهما الا الحرمة ولكن حرمة ارشاديه، و مقدمه الواجب واجبه بالوجوب الارشادي، و كذلك الاطاعة واجبه ارشاداً»^{۳۴}

«هیچ واقعه‌ای خالی از حکم نمی‌تواند باشد و این سخن آشکار است بعد از ثبوت اینکه احکام پیرو حسن و قبح ذاتی هستند و ولی بنابر مذهب اشعری‌ها می‌تواند خدا اصلاً نسبت به واقعه‌ای حکمی نداشته باشد و ناچار است حکم در اینجا اعم از حکم مولوی و حکم ارشادی باشد، برای این شناختن خدای بلند مرتبه خود حکم است و حکم آن حکم وجوبی است به خاطر حسن ذاتی؛ ولی وجوبش وجوب مولوی نیست و همچنین به طور قطع آنچه که ملازم کار حرام است حکم است، و لکن حکم آن واجب و مستحب و غیر آن دو مکروه و مباح نیست؛ و لکن حرمت آن ارشادی است و مقدمه واجب واجب است به وجوب ارشادی و همچنین اطاعت و فرمان بردن واجب ارشادی است.

اشکالی که بر گفته شعرانی وارد است این است که ایشان، آنچه را که از حکم ارشادی و حکم مولوی مقسم قرارداده؛ آن امر است نه حکم. برای این که حکم عبارت است از: ایجاد به خواهان قرار دادن دائمی آنچه را که انتزاع گرفته است و از برانگیختن و تحریک کردن و بازداشتن و این سخن با حکم مولویت مناسبت دارد.

۳۴) شعرانی، المدخل الى عذب المنهل، ص ۲۳۵

و اما حکم ارشادی عبارت است از: ایجاد به داعی ارشاد و از حکم ارشادی تحریک و منع گرفته نمی شود و از همین رو است که میدان برای مولویت در آن وجود ندارد به طور کلی انشاء در تمام مورد مصداق برای داعی است که به خاطر آن ایجاد شده است پس اگر به داعی بعث ایجاد است آن برانگیختن است و اگر به داعی منع باشد آن منع است و اگر به داعی ارشاد باشد آن ارشاد است و اگر به داعی امتحان کردن باشد و یا عاجز و ناتوان کردن یا اینها باشد میهمان داعی ها خواهد بود و حکم به جز ایجاد به داعی؛ برانگیختن و منع نیست اما امر عبارت است از صیغه آنچه که بحث از آن ایجاد میشود بدون ملاحظه آن چه که آن فرا خوانده می شود تقسیم کردن امر؛ به امر مولوی و امر ارشادی درست است و امر مولوی آن است که به خواهان برانگیختن باشد و امر ارشادی به خواهان ارشاد باشد و همچنین سخن در مورد نهی نیز همین این گونه است.

بله اگر گفته شود که واقعیت ارشاد، مشتمل است؛ بر نوعی از التزام، بنابراین آنچه از شعرانی ذکر شد برخی از گفتار ایشان صحیح است .

و همچنین مرحوم علامه شعرانی می فرماید: «منظور این است که هیچ واقعه‌ای نیست مگر اینکه برای حکم آن، دلیلی اعم از اماره، قطع یا اصل عملی ذکر شده باشد، ایشان می گوید: ما می توانیم از شرع برای هر چیزی که پیرامون ما باشد دلیلی پیدا کنیم»^{۳۵}

فرق کلام علامه شعرانی با توجه به روایات حاکم در ادله عدم خلو واقعه عن الحکم این است که طبق بیان ایشان آنچه که ثابت می شود عدم خلو واقعه عن الحکم به لحاظ مقام اثبات است؛ یعنی با قطع نظر از مقام ثبوت، روایات عدم خلو واقعه عن الحکم دلالت دارد بر اینکه، ادله شرعیه اعم از دلیل ظنی و قطعی و اصل عملی کاملند و به نحوی هستند که ما می توانیم از آنها حکم هر چیزی را بیان کنیم، در حالی که از دیدگاه شهید صدر (ره) با توجه به مفاد روایات؛ حکم به معنای عام در هر فعل و واقعه‌ای به لحاظ مقام ثبوت وجود دارد، پس عمده فرقی که بین نظر علامه شعرانی و شهید صدر وجود دارد، فرق در مقام ثبوت و اثبات است، به نظر علامه شعرانی هیچ واقعه ای خالی از دلیل حکم نیست یعنی اثباتاً همه چیز از ادله شرعی یا اصول عملیه قابل کشف است پس کلام ایشان ناظر به مقام اثبات است بر خلاف نظر سایر علمای اصولی که ناظر به مقام ثبوت است یعنی شارع به حسب واقع و لوح محفوظ همه چیز را معین کرده و حکم آنها تأسیساً یا امضائاً، با واسطه یا بی واسطه مشخص شده است.

۱-۳-۲. مقام دوم: مراتب و مراحل حکم

بررسی مقام دوم از حیث مراتب و مراحل حکم به این معناست؛ که آیا اینکه حکم تکلیفی به تمام مراتب خودش داخل در موضوع قاعده است یا خیر؟ به عبارتی؛ نکته دیگری که در ذیل این قاعده باید مورد توجه قرار گیرد این است که، وقتی گفته می‌شود «لکل واقعه حکم» مقصود کدام یک از مراتب حکم است؟

به عبارتی یک بحث در این قاعده این است که مقصود از اینکه می‌گوییم «لکل واقعه حکم» مقصود از این حکم، اشاره به کدام مرتبه حکم دارد؟ که سه احتمال وجود دارد.

احتمال اول این است که مقصود از این حکم، مبادی حکم باشد که عبارت است از مصالح، مفاسد و ملاکات احکام؛ بلکه مقصود این است که هر فعل و واقعه‌ای را که در نظر بگیرید در متن واقع، واجد یک ملاک و مناطی از مناط احکام خمس است؛ به عبارتی هیچ واقعه‌ای نیست مگر این که یکی از ملاکات احکام خمس را دارد؛ که یا ملاک مصلحت ملزمه دارد که وجوب می‌شود یا مصلحت غیر ملزمه دارد یا مفسده ملزمه و یا مفسده غیر ملزمه و یا تساوی یا عدم ملاک طرفین؛ بنابراین مقصود از حکم در اینجا مرحله ملاک‌ها و مبانی حکم است و کاری به مرحله تنجز و فعلیت ندارد.

احتمال دوم این است که مقصود حکم است، نه صرف آن ملاکات یعنی وقتی می‌گوییم «لکل واقعه حکم» یعنی آن مجعول شارع که خود حکم شمول دارد منتهی حکمی که در مرتبه انشاء باشد یعنی مقصود از شمول احکام، حکم در مرحله انشاء باشد. تفاوت این احتمال با احتمال اول این است که؛ در احتمال ملاک‌ها شمول داشته، ولی لازم نیست حتماً آن ملاک به حکم مبدل شده باشد؛ اما در احتمال، حکم انشائی یعنی آنی که در نزد شارع هست و احیاناً ممکن است آن ابلاغ هم به انبیاء و اولیای الهی نشود ولی بالأخره حکمی در پیش خدا وجود دارد و بر حسب آن مصالح و مفاسد انشاء شده است. یعنی انشائاتی مطابق آن مصالح و مفاسد روی افعال قرار گرفته است.

احتمال سوم، فراتر از مراتب دیگر است یعنی احکامی که در مرتبه ملاکات و نه احکام در مرتبه انشائی در لوح محفوظ؛ بلکه انشائاتی که به پیامبر و ائمه ابلاغ می‌شود و به مردم ابلاغ شده است؛ مقصود این است که برای همه افعال مکلفین، حکمی ابلاغ شده و علی‌الاصول در دسترس قرار گرفته حالا ممکن است به دست مکلف هم نرسیده باشد.

بنابراین، مرتبه اول مصالح و مفاسد یا همان مرتبه ملاکات است و مرتبه دوم انشائات در لوح محفوظ است و مرحله سوم انشاء ابلاغ شده است.

در ابتدا لازم است بدانیم حکم شرعی به چه اموری اطلاق می‌شود که این امور عبارتند از: گاهی مراد از حکم شرعی، خطایی است که به افعال مکلفین تعلق می‌گیرد و در آن همه مشترکند و به شخص خاصی اختصاص ندارد؛ چه این خطاب به مرحله ی فعلیت و تنجز رسیده باشد و چه نرسیده باشد.

و گاهی مراد از حکم شرعی، خصوص خطابی است که به حد فعلیت رسیده باشد؛ یعنی مرتبه ای که در نفس مولی، به طور بالفعل بعث و زجری حاصل شده ولو این که حکم به مرتبه ی تنجز نرسیده باشد.

و گاهی هم مراد از حکم شرعی، خصوص خطابی است که به حد تنجز رسیده باشد؛ یعنی مرتبه ای که بر مخالفت آن عقاب مترتب می شود.

و بالاخره گاهی مراد از حکم، اراده و کراهتی است که مولی نسبت به فعل مکلف دارد؛ ولو این که خطابی در کار نباشد. و پوشیده نیست که ملاک ایجاب یا تحریمی بودن خطابات شرعی، همین اراده و کراهت است که خطاب بدون آن دو، در واقع جز صورت حکمی بیش نیست، تا حدی که اگر خطابی در بین نباشد، و لکن مکلف به اراده و کراهت مولی علمی به هم رساند، عقل وی به صحت عقاب بر مخالفت، حکم خواهد نمود. و از طرف دیگر اگر اراده و کراهت در بین نباشد، به مجرد خطاب، هیچ گاه مستحق عقوبت نخواهد بود، مگر از باب تجزی، نه از باب عصیان. به این بیان واضح شد که نسبت میان خطاب و استحقاق عقاب، عموم و خصوص من وجه است

عبارت های خطاب، فعلیت، تنجز و غیره، اشاره به مراتب حکم دارند. برای توضیح مراتب مقدماتاً باید بگویم که حکم شرعی درای مراتب است و چنین نیست که فقط یک مرتبه داشته باشد. چون مسلم است احکام شرعی بین عالم و جاهل مشترک است؛ یعنی افراد جاهل به حکم هم، مکلف به احکام و دستورات الهی اند و این گونه نیست که احکام واقعی مختص به عالم باشد و افراد جاهل مکلف به انجام هیچ حکمی نباشند.

اشتراک احکام بین عالم و جاهل از دو طریق برهان و نقل قابل اثبات است اشتراک احکام بین عالم و جاهل امری اجتماعی است و لازمه معنای نفی تصویب در احکام شرعی است که علمای امامیه بر این نظر متفق القول هستند.

در اثبات اشتراک احکام می توان گفت جعل شرعی نمی تواند مختص به عالم باشد به طوری که علم به حکم از موضوع حکم شرعی اخذ شده باشد مثلاً نمی توان گفت: ای کسانی که عالم به وجوب نماز ظهر هستید نماز ظهر بر شما واجب است.

قدر متیقن در بیان این دلیل این است که چنین جعلی محال است چه از طریق دور که اکثر علمای قدیم آن را مطرح نموده اند و چه از طریق لغویت حکم می باشد. محقق اصفهانی

از طرف دیگر می دانیم که استحقاق عقاب منحصر به عالم به حکم نیست و جاهل غیر مقصر مستحق عقاب نیست. از این رو حکم مرتبه ای دارد که همه در آن مشترک هستند و مرتبه ای دارد که مخصوص به افراد عالم به حکم است و در صورت مخالفت مستحق عقاب می باشند.

حال بحث در این است که آیا در احکام مراتب دیگری هم متصور است یا خیر؟ مرحوم آخوند خراسانی در کفایه الاصول و در حاشیه رسائل و نیز نایینی در فوائد الاصول برای حکم چهار مرتبه ذکر کرده است.^{۳۶}

(۱) مرتبه شانیت؛ یعنی هر فعلی طبیعتاً دارای استعداد ماهوی برای ترتب مصلحت و مفسده بر آن در خارج است و وجود مصلحت و یا مفسده می تواند داعی بر انشاء وجوب گردد. بنابراین می توان گفت که در این مرتبه وجوب، به شکل تقدیری و شانی وجود دارد که از این مرتبه، به مرتبه ملاک یا مصلحت هم تعبیر می شود.

بنابراین مرتبه اراده و یا شانیت این است که ایراد شود به حکم مرتبه اراده که آن جان و حقیقت حکم است به خاطر اینکه عقل برای آن به واجب بودن فرمان بری و امتثال دستور می دهد و مکلف را به خاطر تعدی و فرمان نبردن مستحق عقاب می داند.

(۲) مرتبه انشاء (ایجاد): منظور از آن مرتبه ای است که شارع طبق ملاک فوق الذکر، حکمی وجوبی و یا تحریمی و یا غیر آن را انشاء کرده است. که می تواند از بعث و زجر فعلی، و یا بعث و زجر واقعی، به حمل شایع خالی باشد. یعنی انشای حکم غیر از حکم فعلی و حقیقی است و می تواند از آن جدا شود. به طور مثال وقتی پدری به فرزندش می گوید «برو» اما در «رفتن» او جدی ندارد، بنابراین انشاء بعث و تحریک او محقق است ولی به طور واقع حکمی به رفتن او نکرده است و بعث و تحریکی وجود ندارد.

از این رو تصور محقق خراسانی این است که مولی بر طبق ملاک و مصلحت واقعی، انشاء حکم می کند؛ اگر چه اراده جدی به مضمون آن نداشته باشد و بعث و زجری حقیقی نکرده باشد. از این رو می توان مطابق نظر محقق خراسانی بین مرتبه انشاء و مرتبه حکم جدی و بعث و زجر واقعی از جانب مولی تفکیک قائل شد.

از این رو مرتبه ایجاد این است که اراده شود از حکم ایجاد به معنای آنچه که ما اختیار کردیم و عبارت از این بود ایجاد به داعی جعل داعی نه به معنای آنچه محقق خراسانی آورده است که خالی از بعث و زجر است بلکه به آن چه که محقق اصفهانی بیان داشته اند؛ به این که انشای بدون بعث و زجر یا همگون به داعی دیگر است غیر از بعث و زجر؛ پس در این صورت انشاء، مصداق برای همین داعی است و بیگانه از حکم شرعی است و یا مقترن به هر داعی مفروض است و این برای انشاء فعل اختیاری محال است و معنا ندارد فعل اختیاری باشد ولی آنجا داعی و فراخوانی که به آن دعوت شود وجود نداشته باشد.

(۳) مرتبه فعلیت: در این مرتبه جد آمر به انشاء حکم و امر ضمیمه می شود و در این زمان حکم واقعاً مصداق حکم و دستور می شود؛ ولی هنوز می تواند مورد علم مکلف نباشد و لذا با وجودی که حکم حقیقتاً بر مکلف ثابت است می تواند در صورت مخالفت مکلف استحقاق عقاب وجود نداشته باشد.

۳۶) آخوند خراسانی، محمد کاظم، فوائد الاصول، ص ۳۲۱

از این رو مرتبه فعلیت این است که از حکم مرتبه فعلی آن اراده شود و مقصود از مرتبه‌ی فعلی آن مرتبه‌ای است بعد از فعلیت پیدا کردن شرایط و قیدهایی که در حکم اخذ شده است حاصل می‌شود و در این مرتبه حکم است ثابت در عهده این مکلف به طور خاص؛ پس از وجوب حج و وجوب حج فعلی می‌شود بر ذمه این مکلف که توان بر انجام حج را دارد که زائد بر وجوب حج است پیش از فعلیت در عالم تشریع.

و معنای کلام این است؛ که بعث و زجر گاهی به عناوین و جهات تعلق می‌گیرد لکن مشروطه به امور، چه بسا در حال حاضر موجود نباشد؛ پس فعلیت بعث و زجر منوط بر فعلیت این امور است. پس مقصود به فعلیت آنچه را که محقق خراسانی یادآور شده است فعلیت از منقذ شدن بعث و زجر در نفس مولا بر این که این مرحله از آن مراحل است که حکم در مرحله انشا پایه گذاری می‌شود.

۴) مرتبه تنجز: منظور از این مرتبه مرتبه استحقاق عقاب در صورت مخالفت مکلف با حکم است این مرتبه توأم با علم و یا جهل تقصیری خواهد بود.

اینکه ایراد شود از هر مرحله تنجز و هدف از این مرحله بودن حکم است به گونه‌ای که موضوع به حکم عقل در صورت مخالفت، مکلف مستحق عقاب مخالفت باشد و این مرحله غیر از مرحله قبلی است؛ زیرا چه بسا حکم فعلی نیست به موضوع خودش و لکن هنوز غیر منجز است و به خاطر عدم چیزهایی که حکم را کامل می‌کند بنا بر شرط دانستن علم در منجزیت تنها با عقل چنانچه حاصل قضیه کسانی است که قائل به قبح عقاب بدون بیان هستند یا شرط دانستن علم در منجزیت شرعا چنانچه نتیجه رفع و آنچه که به حدیث رفع شباهت دارد می‌باشد.

این اجمالی از مراحل چهارگانه حکم طبق نظر محقق خراسانی بود اما بر مراتب چهارگانه حکم اشکالات متعددی شده است از جمله اشکال محقق اصفهانی بر تفکیک مرتبه انشاء از مرتبه فعلیت وارد نموده اند که حاصل آن اشکال این است که؛ «انشاء بدون هیچ گونه انگیزه و داعی ای ممکن نیست محقق شود چرا که؛ انشاء همچون هر فعل اختیاری دیگری، ناگزیر به انگیزه ای صورت می‌گیرد و این انگیزه اگر بعث و زجر مکلف باشد، مرتبه سوم از حکم به آن محقق می‌شود؛ چون مرتبه سوم چیزی نیست مگر انشاء حکمی که در آن حقیقت بعث و زجر باشد.»^{۳۷}

انشاء حکم به داعی بعث و زجر مصداق حقیقی بعث و زجر است و اگر انگیزه بعث و زجر نباشد بلکه امر دیگری چون امتحان و مسخره و امثال آن باشد در این صورت انشاء مذکور هیچ گاه ممکن نیست حکم حقیقی و بالحمل الشایع گردد از این رو تفکیک مرحله انشاء حکم از مرحله فعلیت آن، آن طور که محقق خراسانی تصویر می‌کند معقول نیست.

شک در این نیست که این مرحله چهارم داخل در موضع نزاع نیست زیرا آشکار است بسیاری از احکام شرعی فعلی غیر منجز است نسبت به بیشتر از مکلفین به خاطر عدم علم به آن احکام.

بنابراین جایی برای ادعای اینکه گفته شود که حادثه بدون حکم تنجیزی وجود ندارد نیست بلکه ممکن است قائل بر این مطلب شود کسی بنا بر مبنای موجهه جزئی؛ به این معنی که حکم قراردادی در بعضی از اوقات و به نسبت به برخی از مکلفین ناچار است که به مرحله تنجیز و فعلیت برسد و اگر چنین باشد جعل آنها حکم بیهوده است اما اینکه بگوییم ناچاریم در هر واقعه از حکم تنجیزی و فعلی بر طریق موجهه کلیه، این سخن از سخن هایی است که دلیل برای آن وجود ندارد.

چنانچه تردیدی وجود ندارد که مرحله سوم نیز در محل نزاع قرار ندارد زیرا بیشتر از احکام شرعی فعلی نیست از باب فعلی نبودن موضوع های آن احکام و به صورت جزئی و موردی، چنانچه مکلف مستطیع نباشد در این صورت وجوب حج نسبت به چنین شخص (غیر مستطیع) فعلی نیست گرچه این حکم در وجوب حج در مرحله انشا موجود است و این مقدار از چیزهایی که شک در آن نیست و نه شک بر آن عارض است.

و پوشیده نیست این مطلب که مراد از فعلیت در اصطلاح محقق خراسانی و محقق عراقی خود انشا است با منقدح شدن بر انگیختن و منع در نفس مولا؛ اما فعلیت در نزد محقق نائینی انشای چیزی است که موضوع و قیدهای آن موجود شده می باشد.

و آنچه که ما یادآور شدیم از خروج فعلیت از محل نزاع همانا مرحله دوم است و اما فعلیت به اصطلاح اول که انشا بر حسب اصطلاح محقق نائینی است این فعلیت داخل در محل نزاع است بدون شک به گونه ای که شیخ و آخوند ادعا کرده است امکان خالی بودن حادثه از فعلیت حکم به قول شیخ و آخوند؛ خالی نبودن واقعه از حکم نسبت به حکم واقعی حرف درستی است اما نه نسبت به حکم فعلی.

بلکه وقوع آن در موارد جهل به حکم قیام اماره برخلاف آن است به قول مرحوم خراسانی که چنین است اینکه حجیت قضیه چگونه است امارات زمانی که به واقع می رسد مودای خود را منجز می کند ولی وقتی امارات خطا و اشتباه می کنند عذر درست کن هستند در این صورت، در صورت خطا، اصلاً حکمی نمی باشد مگر همان حکم واقعی.

در حاشیه مرحوم مشکینی بر کفایه چنین آمده: «و گواه بر آنچه که ذکر شد که «عدم خلو وقایع از حکم» این سخن در مورد احکام واقعی است نه در مورد احکام فعلی».^{۳۸} آنچه نقل شده از سید است این است که خدا نسبت به برخی چیزها سکوت اختیار کرده و این سکوت از باب فراموشی نیست؛ بلکه فراموشی از اشیاء، کنایه از نرسیدن احکام به مرتبه فعلی است.

پس حکم در جائی منجز می گردد، که دلیل به طور یقین و یا از طریق معتبر اقامه شود و حکم در صورتی غیر منجز می باشد «بلکه غیر فعلی است» که دلیل نرسیده باشد.^{۳۹}

۳۸) مشکینی، حاشیه الکفایه، ج ۲، صفحه ۲۸

۳۹) آخوند خراسانی، محمد کاظم، درالفوائد، ۴۴۹

و اما آقای تقوی اشتهااردی می گویند: «پس ما قبول نداریم ممتنع بودن حادثه را از حکم؛ بلکه آنچه که ممتنع است خالی بودن حادثه از حکم واقعی است نه از حکم فعلی؛ پس خالی بودن حادثه از حکم فعلی ممتنع نخواهد بود»^{۴۰} و همچنین در معتمد اصول چنین آماده است. فقط نسبت به حکم واقعی است نه راجع به حکم فعلی.

با توجه به مطالب مطرح شده مشخص می شود که نزاع در یکی از دو مرتبه اول از مرتبه اراده و کراهت و مرتبه انشا به داعی و جعل داعی که از آن انتزاع شده و بعث و زجر است که در این صورت بحث به این صورت می شود که آیا حادثه خالی از اراده و کراهت است یا خیر؟ و همچنین آیا حادثه از انشاء خالی است یا خیر؟

پس از بررسی مراتب حکم می توان در پاسخ این سوال «که وقتی گفته می شود «لکلّ واقعه حکم» مقصود کدام یک از مراتب حکم است؟» بیان داشت قطعاً مقصود در این عبارت، مرتبه انشاء و جعل احکام می باشد، یعنی با قطع نظر از وصول یا عدم وصول و همچنین با قطع نظر از اینکه این شرایط در کسی فعلیت پیدا کند یا نکند، این جعل مشترک وجود دارد و در واقع آنچه از روایات که در مستندات قاعده خواهد آمد استفاده می شود این است.

این جعل حکم الزاماً مساوی با وصول و تنجز نیست، چراکه بسیاری از این احکام حالت جعل انشائی دارند و اصلاً به هر دلیل وصول پیدا نکرده اند

بنابراین مرتبه اشتراک احکام، همان مرتبه انشاء است نه مرتبه ملاکات و نه حتی مرتبه اراده؛ بلکه در واقع می توان اظهار داشت آن چه که از روایات برداشت می شود تا این حد است که هر واقعه ای دارای حکمی است که این حکم «عند النبی و عند الأمام» بوده و در صحیفه موجود است، مؤید این کلام روایاتی هستند که دال بر این مطلب هستند که «در نزد ما صحیفه ای است که برای تمام وقایع در آن حکمی مبسوط و محفوظ می باشد»^{۴۱}. اما اینکه هر واقعه ای دارای حکم واقعی باشد که این حکم به دیگران نیز ابلاغ شده باشد، از این روایات استفاده نمی شود.

بنابراین قطعاً مقصود، مرتبه انشاء و جعل احکام می باشد، یعنی با قطع نظر از وصول یا عدم وصول و با قطع نظر از اینکه این شرایط در کسی فعلیت پیدا کند یا نکند، این جعل مشترک وجود دارد و در واقع آنچه از روایات استفاده می شود این است؛ این جعل الزاماً مساوی با وصول و تنجز نیست؛ چراکه بسیاری از اینها حالت جعل انشائی دارد و به هر دلیلی اصلاً وصول پیدا نکرده است.

بنابراین مرتبه اشتراک احکام، همان مرتبه انشاء است نه مرتبه ملاکات و نه حتی مرتبه لوح محفوظ، بلکه مرتبه ای است که به نبی و امام ابلاغ شده است و از مرتبه ملاک و مصالح و مفاسد و یا شوق و اراده عبور کرده است.

۴۰ (تقوی اشتهااردی، تنقیح الاصول، ص ۱۱۵)

۴۱ (کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۱، ص ۵۹)

در واقع گفته می‌شود آنچه از این روایات استفاده می‌شود تا این حد است که هر واقعه‌ای دارای حکمی است که این حکم «عند النبی و عند الأمام»^{۴۲} بوده و در صحیفه موجود است، مؤید این کلام روایاتی هستند که دال بر این مطلب هستند که «در نزد ما صحیفه‌ای است که برای تمام وقایع در آن حکمی مبسوط و محفوظ می‌باشد». اما اینکه هر واقعه‌ای دارای حکم واقعی باشد که این حکم به دیگران نیز ابلاغ شده باشد، از این روایات استفاده نمی‌شود. و لذا در روایات آمده است که برخی از اینها نزد ما محفوظ است و بعدها به طور مثال در زمان امام عصر ابلاغ می‌شود.

بنابراین روایاتی که خواهد آمد برای حکم واقعی استفاده می‌شود و کاری به حکم ظاهری ندارند؛ و این که؛ این حکم واقعی انشاء شده و آن چیزی است که در دست معصوم می‌باشد، اما اینکه گفته شود ممکن است؛ که در واقع همه وقایع واجد حکم و اعتبار و انشاء واقعی باشند که ابلاغ هم شده باشد؛ این چنین چیزی شمول ندارد و از این روایات بیش از این نمی‌توان استفاده کرد و مقصود از صحیفه؛ که روایات آمده است چیزی است که غیر از قرآن و لوح محفوظ؛ که احکام در آن ثبت و حفظ می‌شوند که این صحیفه به نبی و امام سپرده شده است، که علی‌الاصول قابل ابلاغ است؛ که امامیه معتقدند؛ ممکن است مواردی به دلایلی ابلاغ نشده باشد.

بنابراین می‌توان از مجموع روایات استفاده کرد؛ که احکام واقعی مقصود است و این واقعیت تا مرتبه‌ای که در دست امام و معصوم است می‌باشد که قابل ابلاغ از سوی معصوم است، اما روایات دلالت ندارند به اینکه همه احکام ابلاغ شده؛ چرا که از عبارت «الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی» اینچنین استفاده می‌شود که تمام دین را در اختیار امام قرار دادیم، لکن این به معنای ابلاغ تمام آن به مردم نمی‌باشد. طبق این عبارت می‌توان گفت در متن و علم امام هر واقعه‌ای دارای حکمی است، اما اینکه آیا به دیگران ابلاغ شده است یا خیر، ادله‌ی دیگری می‌آید که به صراحت می‌گویند که برخی از موارد ابلاغ نشده‌اند.

به عنوان مثال، در روایت داریم که وقتی امام زمان ظهور می‌کند چیزهایی را ابلاغ می‌کنند که برخی در آن شک کرده و می‌گویند این فراتر از دینی است که ما به آن باور داشتیم. که همین امر نشان‌دهنده این امر است که مسائلی مانده است که در دست ایشان بوده و ابلاغ نشده است.

فصل دو

تحلیل منطقه الفراغ و تأثیر آن

برقاعده عدم خلو وقایع از حکم

۲. فصل دو: تحلیل منطقه الفراغ و تأثیر آن بر قاعده عدم خلو وقایع از حکم

شهید صدر قائل به منطقه‌ای هستند به نام منطقه الفراغ؛ که می‌توان در این باره سوالاتی از این قبیل را مطرح نمود که؛ منظور از منطقه الفراغ چیست؟ آیا منظور خلو افعال و وقایع این منطقه، از حکم است و یا منظور این است که این منطقه همان منطقه مباحات است که دولت اسلامی می‌تواند این مباحات را در مواقعی که مصلحت ایجاب کند تبدیل به یک امر الزامی کند؟ در این فصل در پی پاسخ به این سوالات می‌باشیم.

۱-۲. خاستگاه منطقه الفراغ

منطقه الفراغ، نظریه‌ای در فقه شیعه است که از وجود قلمروی فاقد حکم شرعی در دین خبر می‌دهد. که این نظریه توسط شهید سید محمد باقر صدر در کتاب اقتصادنا؛ که از مشهورترین کتاب‌های ایشان است که دیدگاه‌های وی را در زمینه اقتصاد اسلامی بیان می‌کند مطرح شده است. طبق این نظریه، دین به حاکم اسلامی اجازه داده است تا در برخی از مسائل اجتماعی، با در نظر گرفتن ضوابط، اقتضائات و با توجه به نیازهای هر زمان، حکم و قانونی را وضع کند.

شهید صدر بعد از بیان نظریه خود در کتاب اقتصادنا^{۴۳} به بیان نمونه‌هایی جهت اثبات نظریه خود می‌پردازد؛ مواردی که در آن پیامبر اکرم (ص) و یا امام (علیه السلام) احکامی را صادر کرده‌اند که از حیث اداره امور مردم بوده است و آن‌چه که به عنوان حکم جعل نموده‌اند مطابق مصالح جامعه بوده است؛ از این رو امکان دارد ولی امر مسلمین که در عصر غیبت نائب امام بحساب می‌آید به دلیل مصلحت و حفظ نظام این گونه احکام ولایی را جعل نماید.

روایت اول: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ هَلَالٍ، عَنْ عُقْبَةَ بْنِ خَالِدٍ: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «قَضَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بَيْنَ أَهْلِ الْمَدِينَةِ فِي مَشَارِبِ النَّخْلِ أَنَّهُ لَا يُمْنَعُ نَفْعُ الشَّيْءِ، وَقَضَى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بَيْنَ أَهْلِ الْبَادِيَةِ أَنَّهُ لَا يُمْنَعُ فَضْلُ مَاءٍ لِيُمْنَعَ بِهِ فَضْلُ كَلَا»^{۴۴}

در این روایت پیامبر می‌فرمایند: نباید اضافه آب از کسی منع شود و همچنین نباید اضافه مرتع زمین از کسی منع شود.

به لحاظ فقهی قطعاً منع آب جایز است؛ چون چاه آب یا هر چیز دیگر را که انسان مالک آن باشد می‌تواند از دیگران منع کند اما با توجه به توسعه مدینه و دیگر مسائل جاری در آن زمان، پیامبر این کار را منع کرده‌اند؛ پس حرمت منع اضافه آب یک حکم حکومتی است.

روایت دوم: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَثْمَانَ عَنِ الْحَلْبِيِّ قَالَ: سَأَلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَنِ شَرَاءِ النَّخْلِ وَالْكَرْمِ وَالثَّمَارِ ثَلَاثَ سِنِينَ أَوْ أَرْبَعَ سِنِينَ قَالَ لَا بَأْسَ بِهِ يَقُولُ إِنْ لَمْ يُخْرَجْ فِي هَذِهِ السَّنَةِ أَخْرَجَ فِي قَابِلٍ وَإِنْ اشْتَرَيْتَهُ فِي سَنَةٍ وَاحِدَةٍ فَلَا تَشْتَرِهِ حَتَّى يَبْلُغَ فَإِنْ اشْتَرَيْتَهُ ثَلَاثَ سِنِينَ قَبْلَ أَنْ يَبْلُغَ فَلَا بَأْسَ وَسُئِلَ عَنِ الرَّجُلِ يَشْتَرِي الثَّمَرَةَ

۴۳ (اقتصادنا، الصدر، السید محمد باقر، ص ۶۹۰.

۴۴ (الکافی، الشیخ الكلینی، ج ۵، ص ۲۹۴.

الْمُسَمَّاءُ مِنْ أَرْضٍ فَهَلَكَ ثَمَرُهُ تِلْكَ الْأَرْضُ كُلُّهَا فَقَالَ قَدْ اخْتَصَمُوا فِي ذَلِكَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ص فَكَانُوا يَذْكُرُونَ ذَلِكَ فَلَمَّا رَأَوْهُمْ لَا يَدْعُونَ الْخُصُومَةَ نَهَاهُمْ عَنْ ذَلِكَ الْبَيْعِ حَتَّى تَبْلُغَ الثَّمَرَةُ وَلَمْ يُحَرِّمَهُ وَلَكِنْ فَعَلَ ذَلِكَ مِنْ أَجْلِ خُصُومَتِهِمْ»^{۴۵}

از امام صادق علیه السلام در مورد خریدن درخت خرما، و انگور و میوه‌ها برای مدت سه یا چهار سال پرسیده شد؛ ایشان فرمودند: اشکالی ندارد، اگر بگوید: اگر این سال میوه ندارد در سال آینده خواهد داد؛ ولی اگر میوه یک سال را خریدی باید صبر کنی تا میوه برسد، اما اگر پیش از آن که برسد، برای مدت سه سال خریداری کنی اشکال ندارد.

از حضرتش در مورد مردی پرسیده شد که میوه کال را خرید ولی تمام میوه‌های آن زمین خراب شد. فرمودند: در چنین موردی نزد رسول خدا صلی الله علیه و اله شکایت آوردند، پیوسته در این مورد سخن گفتند و رسول خدا صلی الله علیه و اله مشاهده فرمود که آنان دست از خصومت خود برنمی‌دارند آنها را از این کار بازداشت، ولی آن را حرام نفرمود، تنها به خاطر خصومت آنها این کار را کرد.

در زمان پیامبر بیع ثمره قبل از این که برسد انجام می شده است که در نتیجه این نوع بیع سبب ایجاد خصومت شده بود سپس پیامبر این نوع بیع آنها را بازداشت تا دیگر خصومت نشود پس این حرمت ابدی نبوده است بلکه برای رفع خصومت بوده و اگر خصومتی نباشد دیگر این منع وجود ندارد.

شهید این‌ها را به عنوان نمونه ذکر کرده است که از روابط متغیر است و پیامبر برای این موارد حکم حکومتی جعل کرده است و دیگر موارد هم وجود دارد که با تتبع می توان یافت.

شهید صدر در کتاب اقتصادنا^{۴۶}، مکتب اقتصادی اسلام را به دو بخش تقسیم کرده است: «بخشی که اسلام، احکام و قوانین آن را به صورت مشخص، وضع کرده و تغییر و تبدیلی در آن راه ندارد و بخشی که وظیفه تشریع قانون را در آن، بر عهده دولت اسلامی گذاشته شده است و او باید با در نظر گرفتن نیازهای هر زمان، حکم و قانون وضع کند. با توجه به این مطلب شهید نام این بخش از احکام را منطقه الفراغ نامیده و گفته است که پیامبر اکرم (ص) هم از آن استفاده کرده و قانون‌گذاری‌هایی را به عنوان حاکم جامعه - نه از حیثیت و جایگاه نبوت و پیامبری - انجام داده است.

شهید صدر در کتاب «اقتصادنا» بحثی را تحت عنوان «منطقه الفراغ» در قوانین اقتصادی اسلام مطرح می‌کند، در قسمتی از این کتاب آمده است: «وحيث جئنا على ذكر منطقة الفراغ في التشريع الاقتصادي يجب أن نعطي هذا الفراغ أهمية كبيرة خلال عملية اكتشاف المذهب الاقتصادي؛ لأنه يمثل جانباً من المذهب الاقتصادي في الإسلام، فإن المذهب الاقتصادي في الإسلام يشتمل على جانبين:

أحدهما: قد ملئ من قبل الإسلام بصورة منجزة لا تقبل التغيير والتبديل.

۴۵ (الكافي، الشيخ الكليني، ج ۵، ص ۱۷۵).

۴۶ (صدر، سید محمد باقر، اقتصادنا، ص ۴۴۳).

والآخر: يشكّل منطقة الفراغ في المذهب قد ترك الإسلام مهمّة ملئها إلى الدولة أو وليّ الأمر يملؤها وفقاً لمتطلّبات الأهداف العامّة للاقتصاد الإسلامي ومقتضياتها في كلّ زمان.

مقصود وی از فراغ، فراغ واقعه از احکام الزامی است، نه مطلق احکام، ایشان قائل است که حاکم شرعی یا ولیّ امر می تواند در محدوده مباحات، در شرائط خاصّی که موجب انطباق عناوین ثانوی بر افعال می شود، در راستای مصالح اقتصادی، اجتماعی و سیاسی جامعه، قوانینی الزامی وضع کند.

از این رو آنچه وی تحت عنوان «منطقة الفراغ» گفته است، نظریه جدیدی نیست و تنها نامی جدید بر نگاهی کهن به حدود اختیارات حاکم اسلامی است.

و همچنین ایشان در کتاب «اقتصادنا» بحثی را تحت عنوان «منطقة الفراغ» در قوانین اقتصادی اسلام مطرح می کند، که در قسمتی از این کتاب آمده است: «ونحن حين نقول: (منطقة فراغ) فإنما نغني ذلك بالنسبة إلى الشريعة الإسلامية ونصوصها التشريعية، لا بالنسبة إلى الواقع التطبيقي للإسلام الذي عاشته الأمة في عهد النبوة. فإن النبي الأعظم صلى الله عليه وآله قد ملأ ذلك الفراغ بما كانت تتطلبه أهداف الشريعة في المجال الاقتصادي على ضوء الظروف التي كان المجتمع الإسلامي يعيشها، غير أنه صلى الله عليه وآله حين قام بعملية ملء هذا الفراغ لم يملأه بوصفه نبياً مبلغاً للشريعة الإلهية الثابتة في كلّ مكان وزمان ليكون هذا الملء الخاص من سيرة النبي لذلك الفراغ معبراً عن صيغ تشريعية ثابتة، وإنما ملأه بوصفه وليّ الأمر المكلف من قبل الشريعة بملء منطقة الفراغ وفقاً للظروف»^{۴۷}

ایشان در حوزه روابط ثابت به رابطه خدا و انسان و رابطه انسان ها با یکدیگر اشاره می کند که در این حوزه ها، حاکم نمی تواند تصرفی کند. پس تصرف حاکم تنها در رابطه متغیر رابطه انسان ها با طبیعت است چون این حوزه از روابط به دلیل پیشرفت علم، مدام در حال تغییر است.

نظریه منطقه الفراغ نقضی برای دین نیست بلکه قوت و کمال دین است بلکه رمز بقا این شریعت همین است چون شریعت را منقطع می کند که با تغییر رابطه، قابلیت تغییر داشته باشد و با این انعطاف همیشه حافظ مصالح جامعه باشد.

و همچنین با عبارت «لا بالنسبة إلى الواقع التطبيقي للإسلام» شهید معتقدند؛ که نسبت به واقعیت تطبیقی اسلام؛ یعنی در واقعیتی که در زمان نبی اکرم (ص) از اسلام اجرا می شده ما منطقه ای به نام منطقه الفراغ نداریم؛ که بگوئیم با احکام اسلام نباید تطبیق داشته باشد. به عبارتی؛ نسبت به واقعه تطبیقی خود اسلام که با واقعیت زندگی انسان تطبیق می کند مسئله ای به نام منطقه الفراغ نداریم.

و نیز با عبارت «قد ملأ ذلك الفراغ بما كانت تتطلبه أهداف الشريعة» شهید می فرماید: نبی اکرم (ص) در مواضعی از شئون زندگی بشریت که از ناحیه خداوند نصیّ بیان نشده بوده را براساس وظیفه ی الهی خودش پُر می کرده است؛ به

صورتی که طلب می کرده آن سیره پیامبر (ص) اهداف شریعت را در ابواب مختلف، در همان ظرف و شرایطی از زمان که پیامبر در آن ظروف و شرایط زندگی می کرده است؛ و این بعنوان یک اصل ثابت و به این جهت بوده که پیامبر (ص) را ولی مسلمین معرفی کند تا در هر زمان دیگری اگر این موارد وجود داشت بر حسب سیره پیامبر (ص) عمل شود تا جایگاه ولی امر بودن پیامبر را تاکید نماید. و تکمیل این خلاء هم از ناحیه خداوند وظیفه پیامبر (ص) بوده؛ یعنی پیامبر ص نسبت به این موارد مأموریت داشته و مکلف بوده است تا آنها را بر اساس فرامین الهی و بر حسب شروط و ظروفی که وجود داشته پُر کند.

اینکه پیامبر (ص) آن منطقه الفراغ و خلاءها را بر اساس سیره خودش و بحسب امر الهی پُر کرده بعنوان شأن " ولی امر بودن" ایشان بوده است و لذا هر ولی الأمر دیگری هم بر همین اساس تکلیف دارد طبق جایگاه ولی امری خود در این مواضع رفتار کند و آن خلاءها را پُر کند خواه آن ولی امر معصوم باشد و خواه ولی فقیه. و ایشان منطقه الفراغ را در این مواضع می داند که توسط پیغمبر ص به عنوان ولی الأمری اش پر شده نه بعنوان یک نبی ای که مبعوث شده تا دینی را ابلاغ کند تا جزء دینی باشد که پیامبر مأمور به تبلیغ آن بوده است .

و از آنجایی که شهید صدر در باب سیره و تقریر معصوم قائل به حجیت سیره معصوم هستند و این از اجماعیات کلان شیعه است لذا بنا به نظر ایشان؛ رفتار معصوم اعم از فعل و کلام و تقریرش حجیت دارد و فعل معصوم همان قدر حجیت دارد که قول معصوم دارای حجیت است؛ و اگر بنا شد معصوم در فعل خودش بعنوان ولی الأمر عملی را اجرا کرده بنابر اینکه فعل معصوم حجیت شرعی دارد پس در چنین مواضعی از نصوص شرعی خالی نخواهیم بود، زیرا فعل معصوم بر حسب ولی الأمور بودنشان آن خلاءها را پر کرده است بنابراین نمی توانیم بگوئیم که این منطقه خالی از نصوص تشریعی است چون عمل معصوم برای ما یک نصّ شرعی محسوب می شود.

شهید صدر معتقدند یک منطقه ای وجود دارد که شارع نسبت به آن منطقه هیچ حکمی جعل نکرده که منطقه الفراغ است و دولت و حاکم اسلامی می تواند در آن منطقه تصرف کند اما در مقابل عده ای می گویند این تصور باطل است و شهید صدر نمی خواهند بگویند که ما هیچ حکمی در این محدوده نداریم بلکه این محدوده، محدوده مباحات است؛ یعنی شارع در این موارد نه اقتضاء فعل دیده و نه اقتضاء ترک، گفته مباح است و نسبت به آن مرخص هستید، این مواردی است که حاکم و دولت می تواند در آن ها ورود پیدا کند و چیزی را که نه اقتضاء فعل و نه اقتضاء ترک دارد مبدل کند به چیزی که در آن اقتضاء فعل یا ترک است؛ یعنی یک حکم الزامی اعم از وجوب یا حرمت ایجاد کند .

بنا بر این مقصود وی از فراغ، فراغ واقعه از احکام الزامی است، نه مطلق احکام، ایشان قائل است که حاکم شرع یا ولی امر می تواند در محدوده مباحات، در شرائط خاصی که موجب انطباق عناوین ثانوی بر افعال می شود، در راستای مصالح اقتصادی، اجتماعی و سیاسی جامعه، قوانینی الزامی وضع کند.

پس مرحوم شهید صدر (رحمه الله علیه) در بیان مدعای خودشان از اختیار داشتن ولی امر در اجرای احکام متناسب با شرایط و مصالح؛ نه قائل است به عدم حجیت قول و فعل و تقریر معصوم و نه قائل است به منطقه العفو علماء اهل تسنن ؛

چراکه باید دستور ولی امر با واقعیت تطبیقی اسلام مطابق باشد؛ و لذا جان فرمایش شهید صدر این است که شرع در تمام شئون زندگی حاکم است منتها در بخشی از امور، خداوند بر حسب حکمت خودش نصی صریح را بیان نکرده و تدبیر آنرا به اختیار معصوم و یا حتی غیر معصوم نائب از معصوم به اقتضاء ولی امر بودنش گذاشته.

در توضیح این نظریه، مقاله‌ای با موضوع «منطقه الفراغ فی التشریع الاسلامی» توسط یکی از شاگردان شهید صدر نگاشته شده است که در پایان مقاله این گونه نتیجه می‌گیرد: «وان كانت جديدة من حيث التسمية بهذا الاسم لكنها في محتواها الأصلية فكرة إسلامية مطروحة من قديم ضمن فكرة وجوب طاعة ولي الأمر، ولها ضوابطها وموازينها ولا يرد عليها شيء من الاعتراضات المذكورة»^{۴۸}

از این رو آنچه وی تحت عنوان «منطقه الفراغ» گفته است، نظریه جدیدی نیست و تنها نامی جدید بر نگاهی کهن به حدود اختیارات حاکم اسلامی است. همانطور که محمد حسین نائینی بسیاری از عناصر نظریه منطقه الفراغ را در نظریاتش مطرح کرده است. مرحوم نائینی در کتاب تنبیه الامة و تنزیه الملئ، مسئله‌ی احکام شرعی غیرمنصوص را مطرح می‌کند و می‌نویسد: در زمان غیبت وضع این احکام به فقها واگذار شده است.

شهید با این عبارات «أن النظام الاجتماعي الصالح للإنسانية، ليس من الضروري - لكي يواكب نمو الحياة الاجتماعية - إن يتطور و يتغير بصورة عامة، كما أنه ليس من المعقول أن يصوغ کلیات الحياة و تفاصيلها في صیغ ثابتة، بل يجب أن يكون في النظام الاجتماعي جانب رئيسی ثابت و جوانب مفتوحة للتطور و التغير، ما دام الأساس للحياة الاجتماعية (الحاجات الإنسانية)، يحتوي على جوانب ثابتة و جوانب متغيرة، فتعكس كل من جوانبه الثابتة و المتطورة في النظام الاجتماعي الصالح و هذا هو الواقع في النظام الاجتماعي للإسلام تماماً، فهو يشمل على جانب رئيسی ثابت، يتصل بمعالجة الحاجات الأساسية الثابتة في حياة الإنسان، كحاجته إلى الضمان المعيشی و التوالد و الأمن و ما إليها من الحاجات التي عولجت في أحكام توزيع الثروة و أحكام الزواج و الطلاق و أحكام الحدود و القصاص و نحوها من الأحكام المقررة في الكتاب و السنة».

و يشمل النظام الاجتماعي في الإسلام أيضاً، على جوانب مفتوحة للتغير، وفقاً للمصالح و الحاجات المستجدة و هي الجوانب التي سمح فيها الإسلام لولی الأمر، أن يجتهد فيها وفقاً للمصلحة و الحاجة، على ضوء الجانب الثابت من النظام. كما زود الجانب الثابت من النظام بقواعد تشريعية ثابتة في صیغها القانونیه، غير أنها تتكيف في تطبيقها بالظروف و الملابسات و بذلك تحدد الأسلوب الصحيح لإشباع الحاجات الثابتة التي تتنوع أساليب إشباعها، بالرغم من ثباتها و ذلك كقاعده نفی الضرر في الإسلام و نفی الحرج في الدين»^{۴۹}

۴۸ (مجله رساله التقريب، مقاله منطقه الفراغ فی التشریع الاسلامی، ص ۱۴۱)

۴۹ (اقتصادنا، ص ۳۲۵ و ۳۲۶)

معتقدند که؛ «منطقه الفراغ» ناظر به حوزه ای از شریعت اسلامی است که به سبب ماهیت متغیر آن، احکام موضوعات و عناوین در آن می تواند متغیر است و شارع، وضع احکام و قوانینی که متناسب با مقتضیات زمان و مکان است را با حفظ ضوابط و در چارچوب معینی بر عهده ولی امر گذاشته است. همانطور که پیامبر اکرم (ص) علاوه بر این که نبی و مبلغ رسالات الهی و شریعت بوده در عین حال حاکم و ولی امر مسلمین نیز بوده است، که در این منطقه به حیثیت حاکم حکومت اسلامی قوانین و احکامی را صادر کرده است.

همانطور که شهید می فرماید «أما الأفعال التي ثبت تشريعاً تحريمها بشكل عام - كالربا مثلاً - فليس من حق ولي الأمر، الأمر بها. كما أن الفعل الذي حكمت الشريعة بوجوبه - كإنفاق الزوج على زوجته - لا يمكن لولي الأمر المنع عنه، لأن طاعه أولى الأمر مفروضه في الحدود التي لا تتعارض مع طاعه الله و أحكامه العامه» (اقتصادنا، ۶۸۸-۶۹۰). یعنی احکامی را که خداوند در شریعت آنها را حرام و یا واجب دانسته حاکم و ولی امر مسلمین نمی تواند حلال را حرام و حرام را حلال نماید. چرا که امر و دستور ملی امر نباید با امر خدا در احکام ثابت متعارض باشد.

از این رو ایشان در نظریه منطقه الفراغ، احکام شرعی را بدین شکل از یکدیگر تفکیک می نمایند؛ به احکام ثابت، احکام متغیر و احکام الزامی و غیر الزامی و تفکیک بین احکام الزامی، به عنوان احکام ثابت و بین احکام غیر الزامی، به عنوان احکام تغییرپذیر؛ نام گذاری حوزه احکام متغیر و غیر الزامی به عنوان منطقه الفراغ؛ لذا ایشان قائل به تغییرپذیری و دائمی نبودن احکام مربوط به منطقه الفراغ است.^{۵۰}

ایشان با این عبارت «منطقة الفراغ ليست نقصاً؛ ولا تدل منطقة الفراغ على نقص في الصورة التشريعية، أو إهمال من الشريعة لبعض الوقائع والأحداث، بل تعبر عن استيعاب الصورة و قدره الشريعة على مواكبة العصور المختلفة، لأن الشريعة لم تترك منطقة الفراغ بالشكل الذي، يعني نقصاً أو إهمالاً و إنما حددت للمنطقة أحكامها، بمنح كل حادثه صفتها التشريعية الأصيلة، مع إعطاء ولي الأمر صلاحية منحها صفة تشريعية ثانوية، حسب الظروف»^{۵۱}

قائلند؛ نظریه منطقه الفراغ، مقتضی هیچ نقصی در شریعت نیست و همچنین جعل منطقه ی فراغ تشریعی از سوی شارع نه تنها به دلیل اهمال یا نقص در شریعت نیست بلکه به منزله توجه شارع به نیازهای متغیر جوامع و پاسخگویی نسبت به اقتضائات زمانی و مکانی مختلف آنها است.

به عبارتی شناسایی منطقه الفراغ نشان دهنده انعطاف پذیری باهدف پاسخگویی به مسائل متغیر و جدید در پرتو مبانی، اهداف و اصول پذیرفته شده نظام حقوق اسلامی است بر این اساس در مواردی که شریعت حکم الزام آوری مبتنی بر وجوب یا حرمت ندارد، حاکم شرع می تواند بنا بر مصالح عمومی مردم به وضع حکم مبادرت نماید.^{۵۲}

۵۰ (اقتصادنا، ص ۳۸۰ و ۳۸۱)

۵۱ (همان، ص ۶۸۹)

۵۲ همان

به طور خلاصه می توان تفاوت احکام شریعت را با احکام منطقه الفراغ که در عرض هم قابل فرضند، در سه امر بیان کرد اولاً احکام شریعت دارای ثبات و دوام هستند اما احکام در منطقه الفراغ قابل تغییرند؛ دوماً احکام شریعت نیازمند وجود دلیل شرعی هستند ولی در این منطقه احکام نیاز به دلیل شرعی ندارند و سوماً تفاوت در شأن پیامبر(ص) اعم از مبلغ بودن برای احکام شریعت و ولی امر بودن برای صدور احکام در منطقه الفراغ را می توان وجه تمایز این دو حکم شمرد.

۲-۲. ویژگی های منطقه الفراغ

با توجه به مباحثی که در خاستگاه این نظریه گذشت می توان در این بخش ویژگی های این نظریه را این گونه توصیف کرد:

ویژگی اول: در این نظریه شهید صدر موضوع قواعد حقوقی را از یکدیگر متمایز نموده و قائل به دو گونه رابطه است که عبارتند از: رابطه اشخاص با یکدیگر؛ به طوری که از نظر ایشان این روابط به طور طبیعی ثابت بوده و غالباً دارای تطور نیست لذا در این منطقه ما شاهد احکام و قوانینی ثابت هستیم البته این مطلب بیانگر این موضوع نیست که همیشه در این منطقه قوانین اجرا می شوند بلکه احکام ثابت به سبب وجود عواملی از قبیل عناوین ثانویه ممکن است در مرحله اجرا متوقف شوند.

دسته دوم از وضع قوانین ناظر بر روابط انسان با طبیعت است؛ یعنی به لحاظ تغییراتی که در توان و میزان سیطره انسان بر طبیعت پدید می آید، قواعد هم تغییر می کند از این رو این نوع رابطه، دارای تغیر و تطور است البته تغیر و تطور در این منطقه بدان معنا نیست که نتوان هیچ قاعده ثابتی را در این منطقه ترسیم کرد. بنابراین منطقه الفراغ از دیدگاه شهید صدر ناظر بر روابط انسان با طبیعت است.^{۵۳}

ویژگی دوم: دومین ویژگی منطقه الفراغ این است که عدم وضع قوانین و احکام ثابت، از ماهیت متغیر و متطور منطقه ناشی می شود چون موضوعات و عناوین در این حوزه، قابلیت پذیرش احکام ثابت را ندارند، نه به این معنا که شارع، قانون گذاری در آن منطقه را مجمل و یا مهمل نهاده باشد. چرا که موضوع به گونه ای متغیر است که اگر حکم ثابت بر آن اعتبار شود، با حصول دگرگونی در اوضاع و احوال، با اهداف شریعت منافات خواهد یافت. برای نمونه می توان به احیای زمین های موات اشاره کرد. همان طور که در فقه آمده است، زمین های موات، از آن امام است. در این مطلب خلاقی نیست؛ بلکه بر آن اجماع نیز وجود دارد و روایات فراوانی بر آن دلالت می کند.^{۵۴}

همانطور که مرحوم حرعاملی^{۵۵} به این روایات اذعان دارد که؛ پیامبر اکرم(ص) و امامان معصوم علیهم السلام با توجه با اوضاع و احوال زمان خویش فرموده اند «من احیا مواتا فهو له» یا «من احیا ارضا مواتا فهي له» یا «ایما قوم احیوا شینا من الارض و عمروها فهم احق بها و هی لهم»؛ یعنی اگر کسی زمین های موات را با امکانات محدود خود آباد می کرد، مالک یا صاحب حق بود.

۵۳ (اقتصادنا، ص ۶۸۶).

۵۴ (نجفی، محمدحسن، جواهرالکلام، ج ۳۸، ص ۱۱).

۵۵ (حرعاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۳۲۷).

چنین حکمی در صدر اسلام به حق و قابل پذیرش می باشد، اما اکنون که به واسطه پیشرفت صنایع، دست انسان در آبادانی زمین بسیار باز است و یک فرد می تواند به تنهایی مساحت بسیاری را آباد کند؛ از این رو صاحب حق شدن یا تملک زمین های موات به وسیله او، با اهداف کلی شریعت هماهنگی ندارد.

بنابراین دولت اسلامی می تواند دامنه این قاعده را محدود کند. با این نگرش می توان فهمید؛ که تملک یا ذی حق شدن در زمین های موات به سبب احیای آنها، حکمی است که در منطقه الفراغ وضع شده و دولت اسلامی می تواند آن تصرف کند. از این رو ویژگی دیگر منطقه الفراغ تطابق این احکام به مقتضیات زمان و به دست حاکم حکومت اسلامی است و این تغییر از اهمال شارع نشأت نگرفته است (سیدمحمدباقر الصدر: اقتصادنا، ص ۶۸۸).

بنابراین یکی از اختیارات دولت و حاکم اسلامی، صدور حکم حکومتی است. این حکم می تواند در جهت اجرای احکام شرع یا در مقام اداره کشور باشد و همینطور به لحاظ موضوع ممکن است ناظر به شخص یا موردی خاص بوده و یا ناظر به حکم کلی باشد.

همچنین حکم حکومتی می تواند جنبه وضع قانون داشته باشد. از این رومی توان دریافت حکم حکومتی، با نظریه منطقه فراغ بی ارتباط نیست؛ هر چند وجود یکی، دیگری را نفی نمی کند؛ به عبارتی حکم حکومتی ناظر به اختیارات حاکم اسلامی است و منطقه فراغ ناظر به بخشی است که حاکم اسلامی می تواند در آن به قانون گذاری بپردازد؛ هر چند حاکم می تواند در حوزه ثابت نیز در زمینه اجرا یا تراحم، به صدور حکم اقدام کند.

سومین ویژگی: اما سومین ویژگی این منطقه عبارتند از این که حکم کلی در منطقه الفراغ اباحه است. همانطور که می دانیم اصل اولی در افعال، اباحه است نه حظر و منع. علاوه بر این حتی اگر در جایی احتمال تکلیف نیز وجود داشته باشد، اصل برائت شرعی جاری می شود و در مرحله عمل، وظیفه ای به عهده مکلف نیست. اگرچه شهید صدر براساس مسلک «حق الطاعه» بر این باور است که مولویت ذاتی خداوند، به اطاعت در تکالیف مقطوع اختصاص نداشته، بلکه شامل تکالیف احتمالی نیز می شود، با این حال، با توجه به ادله شرعی از قبیل «لا یكلف الله نفسا الا ما آتاه» ، تکلیف را منتفی دانسته و به لحاظ عملی، حکم برائت شرعی را می پذیرد.^{۵۶}

بنابراین، قاعده اولی و اصل عملی در افعال، از جمله موضوعات منطقه الفراغ، اباحه است. لکن ولی امر با رعایت ضوابط می تواند این اباحه را به حرمت یا وجوب تبدیل کند؛ که شهید صدر در این باره می گوید: «هر فعل به لحاظ تشریعی مباح است؛ بنابراین، هر فعالیت و عملی که نص تشریعی بر حرمت یا وجوب آن دلالت نکند، ولی امر می تواند با دادن صفت ثانوی، از آن منع یا به آن امر کند.» پس می توان نتیجه گرفت حکم کلی در منطقه الفراغ اباحه است»^{۵۷}

۵۶) دروس فی علم الاصول، ج ۲، ص ۳۷.

۵۷) اقتصادنا، ص ۶۸۹

همان طور که بیان شد حیطه اختیارات ولی امر در منطقه الفراغ، الزام به اموری است که نص تشریعی دال بر الزام در آن ها وجود ندارد. اکنون ممکن است ادعا شود که این برداشت، با پاره ای آیات و روایات هماهنگی لازم را ندارد؛ زیرا در پاره ای آیات و روایات بر مباحات تاکید شده است؛ برای مثال، خداوند می فرماید: «یا ایها الذین آمنوا لا تحرموا طبیبات ما احل الله لکم»^{۵۸} ای کسانی که ایمان آوردید! طبیباتی را که خداوند بر شما حلال کرده است، بر خود حرام نکنید

در آیه دیگر آمده است: «قل ارايتم ما انزل الله لکم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا قل الله اذن لکم ام علی الله تفترون»^{۵۹} بگو آیا روزی هایی را که خداوند بر شما نازل کرده، مشاهده کردید که بعضی از آن را حلال و بعضی را حرام کرده اید؟ بگو آیا خداوند به شما اجازه داده یا بر خدا افترا می بندید (و پیش خود تحریم و تحلیل می کنید؟)

در روایات نیز چنین مضامینی وجود دارد؛ برای مثال در روایتی آمده است: «ان الله يحب ان يؤخذ برخصه كما يحب ان يؤخذ بعزائمه»^{۶۰} خداوند، همان گونه که دوست دارد واجبات او رعایت شود، دوست دارد مباحات او نیز رعایت شود.

در روایتی از امام علی علیه السلام در نهج البلاغه آمده است: «ان الله افترض علیکم فرائض فلا تضیعوها و حد لکم حدودا فلا تعتدوها و نهاکم عن اشیاء فلا تنتهکوها و سکت لکم عن اشیاء و لم یدعها نسیانا فلا تتکلفوها» همانا خدا بر عهده شما واجب هایی را نهاده است، آن را ضایع نکنید! و حدودی برایتان نهاده از آن مگذرید! و از چیزهایی باز داشته، حرمت آن را مشکنید و چیزهایی را برای شما نگفته و آن را از روی فراموشی وانگذاشته، پس خود را درباره آن به رنج می افکنید.

حال ممکن است گفته شود: با توجه به ادله پیشین، ولی امر نمی تواند مباحات را حرام یا واجب کند، مگر در صورت تراحم که آن هم با تحلیل حرام و تحریم حلال ارتباط ندارد.

این اشکال وارد نیست؛ زیرا نظریه منطقه الفراغ مدعی است: پاره ای از روابط انسان، خود دارای تطور است که خداوند، شیوه قانون گذاری آن را با تبیین اصول و ضوابطی به عهده حاکم اسلامی گذاشته است. این هم نوعی قانون گذاری به اعتبار تعیین مقام وضع قانون است. از این رو می توان گفت: منطقه الفراغ با ادله اباحه تشریعی منافاتی ندارد.

چهارمین ویژگی: اما چهارمین منطقه الفراغ این است که این منطقه ارتباطی با احکام ثانوی ندارد؛ همانطور که می دانیم دسته مهمی از قواعد شرعی، قواعد ثانوی هستند که بر ذات موضوعات بار نشده؛ بلکه موضوع آن ها عناوین ثانوی از قبیل حرج، ضرر و اضطراب و مانند آن ها است. این قواعد، نقش مهمی در هماهنگی قواعد با اهداف نظام حقوقی دارند، اجرای قواعد ثانوی، ارتباطی با منطقه فراغ ندارد؛ اجرای این قواعد، به موضوعاتشان بستگی دارد اگر موضوع ثانوی در منطقه ثابت محقق شود، حکم ثانوی اجرا می شود و اگر در حوزه احکام اعتبار شود در منطقه فراغ هم باشد، باز به اجرا

۵۸) مائده، آیه ۸۷

۵۹) یونس، ۵۹

۶۰) الحر العاملی، وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۱۰۷ و ج ۱۶، ص ۲۳۲

درمی آید به عبارتی براساس نظریه منطقه فراغ، قانونگذار برای ذات موضوعات با عناوین اولیه، قانون وضع می کند، نه این که قواعد ثانویه را در این منطقه بر موضوعات تطبیق دهد.

اکنون با روشن شدن ویژگی های منطقه الفراغ و ارتباط آن با قاعده عدم خلو وقایع از حکم، پسندیده است جهت اثبات این امر و جایگاه قانون گذاری به وسیله ولی امر و حکومت اسلامی باید این مطلب را اثبات کرد که؛ به دلیل متغیر بودن رابطه انسان با طبیعت نیاز به این منطقه دو چندان می شود.

اثبات وجود تطور در رابطه انسان با طبیعت امر مشکلی نیست؛ چون به روشنی می بینیم که افزایش توان انسان در سيطرة بر طبیعت، به شدت بر رابطه او با طبیعت اثر می گذارد و آن را متحول می سازد. منظور از تحول این نیست که انسان دیروز و انسان امروز در دستیابی به صنعت و فن آوری متفاوت بوده اند؛ بلکه مقصود، تطور احکام و قواعد حقوقی است که به سبب گسترش توان انسان حاصل شده است.

به دیگر سخن، صرف تحول کافی نیست؛ بلکه تحول باید متوجه عناوین و احکام مترتب بر روابط انسان با طبیعت باشد؛ برای مثال، انسان امروز توانسته است نه تنها سيطرة خود را بر محیط افزایش دهد، بلکه قدم از محیط زندگی عادی خود فراتر گذاشته؛ به تسخیر منابع بستر و زیر بستر اقیانوس ها پرداخته؛ فضا را به تسخیر خود درآورده و درصدد است از آن ها بهره برداری کند. وی اگر رها شود، نه تنها سهم هم نوعان خود را تصرف می کند، بلکه سهم آیندگان از طبیعت را نیز مصرف خواهد کرد.

افزون بر این، موضوعات نوپدید در حوزه های گوناگون حقوقی - اقتصادی پدید آمده است که تا دیروز وجود نداشت، بنابراین تطور مؤثر بر احکام و عناوین حقوقی جای انکار ندارد. آن چه اهمیت دارد، اثبات این مطلب است که این تحول به گونه ای است که وضع قانون ثابت را غیرممکن می سازد و راه را در واگذاری قانون گذاری به حاکم اسلامی باز می کند.

در این جا ممکن است ادعا شود که شارع حکیم، نظام حقوقی جامعی را ایجاد کرده؛ اما انعطاف را در ذات قوانین یا در مرحله اجرا قرار داده است. با این بیان که او قواعد اولی و ثانوی را تشریع کرده است. این ها دارای عناوین عام هستند؛ به گونه ای که می توانند وضعیت های گوناگون را پوشش دهند. وظیفه حاکم اسلامی در تطبیق این قواعد با مصادیق است. حال در مرحله تطبیق ممکن است با تراحم یا عروض عناوین ثانوی روبه رو شویم که وظیفه حاکم اسلامی آن است در این امور تصمیم گیری کند. نتیجه این که قواعد و قوانین شرعی ثابت خواهد بود؛ اما تغییر و تحول، در مصادیق و عروض عناوین روی خواهد داد.

در تایید این دیدگاه ممکن است استناد به روایاتی شود که از جامعیت قواعد حکایت می کند. همانند روایاتی که مرحوم شیخ کلینی با عنوان «باب الرد الی الکتاب والسنة و انه لیس شی من الحلال والحرام و جمیع ما یحتاج الناس الیه الا و قد جاء فیہ کتاب و سنة» یاد می کنند. که در فصل بعدی به آن ها خواهیم پرداخت.

۳-۲. تأثیر منطقه الفراغ بر قاعده عدم خلو وقایع از حکم

یکی از مباحث مهم در خصوص حکم شرعی بحث از گستردگی احکام شرعی است، که علما با عناوین مختلفی از قبیل؛ گستردگی احکام شریعت، عمومیت احکام شرعی، قلمرو شریعت، جامعیت و ابدیت شریعت و یا به تعبیر اصطلاحی اصولی عدم خلو واقعه عن الحكم الشرعی، از این بحث یاد می کنند. به عبارت دیگر یعنی هیچ واقعه و فعلی در عالم و در زندگی انسانی نیست مگر اینکه در شرع حکمی برای آن ثابت است از این بحث از جامعیت و ابدیت شریعت سخن به میان می آید در حال حاضر مسئله اساسی با ورود نظریه منطقه الفراغ این است که آیا این نظریه با قاعده عدم خلو واقعه عن الحكم الشرعی دچار تراحم است یا خیر؟

برخی می پندارند منطقه الفراغ با جامعیت شریعت مغایرت دارد بدین معنا که اعتقاد به وجود چنین منطقه ای در شریعت به معنای وجود نقصان در آن خواهد بود. چرا که امامیه معتقد است چیزی که در مورد آن نصی نباشد وجود ندارد و هیچ امری خالی از حکم شرع نیست و اصول و فروع دین کامل گشته و جایی برای تشریع احدی باقی نمانده است.

بنابراین فراغ قانونی در مکتب اهل بیت وجود ندارد؛ بلکه هرچه امت تا روز قیامت در زندگی فردی و اجتماعی و مادی و معنوی خویش بدان محتاج است، در شریعت، دارای حکمی الهی است. بنابراین فراغ و نقص به هیچ وجه در شریعت موجود نیست و جایی برای تشریع احدی چه فقیه چه غیر او وجود ندارد؛ به عبارتی برخی قائلند این نظریه با دسته هایی از آیات و روایات مخالف است از جمله:

۱) آن دسته از آیات و روایات که دلالت دارند بر این که حکم همه چیز مشخص شده است مانند: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ»^{۶۱}

۲) دسته از آیات و روایات که دلالت می کنند؛ بر عدم جواز تغییر حکم الله، از جمله: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحَرَّمُوا طَيِّبَاتٍ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ»^{۶۲}

و یا آیه شریف «قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَ حَلَالًا قُلْ اللَّهُ أَدْنَىٰ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ»^{۶۳}

این آیه دلالت دارد بر این که نمی شود حلال را حرام و بالعکس تغییر داد. که نتیجه آن حکم، یا خدا اذن داده است یا افترا بر خدا است.

و همچنین آیه: «وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَ هَذَا حَرَامٌ لَتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ»^{۶۴}

۶۱) مائده، آیه ۳

۶۲) مائده، آیه ۸۷

۶۳) یونس، آیه ۵۹

یا مثلاً خدا اقوام گذشته را عذاب کرد چون حرام را حلال و بالعکس کرده بودند نظیر آیه: «كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حَلَالًا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُنَزَّلَ التَّوْرَاتُ»^{۶۵} یعنی کسی نمی تواند قانون خدا را تغییر دهد.

و آن دسته ای از روایات که احکام را ثابت می داند و مواردی از این قبیل مانند: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى بْنِ عُبَيْدٍ عَنْ يُونُسَ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع- عَنِ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ فَقَالَ حَلَالٌ مُحَمَّدٌ حَلَالٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ حَرَامُهُ حَرَامٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا يَكُونُ غَيْرُهُ وَ لَا يَجِيءُ غَيْرُهُ وَ قَالَ قَالَ عَلِيُّ ع مَا أَحَدٌ ابْتَدَعَ بِدْعَةً إِلَّا تَرَكَ بِهَا سَنَةً»^{۶۶}.

اگر طبق قاعده عدم خلو واقعه از حکم واقعا همه وقایع حکم شرعی داشته باشد آیا جایی برای قانون گذاری بشری هم باقی می ماند در حالی آیات و روایاتی که گذشت بر خلاف آن را ثابت می کنند؛ چراکه امکان دارد بشر در حین قانون گذاری چیزی را حرام کند در حالی که در واقع حلال باشد و یا بالعکس.

برخی از این سوالات این گونه جواب داده اند که ما وقتی قوانین جعل می کنیم نمی گوییم حرام است از این رو انتساب به خدا نیست بلکه فقط گفته می شود ممنوع است؛ در صورتی که این پاسخ تمام نیست چون در صورت عدم رعایت آن جریمه و عقاب را در پی دارد مثل خانه ای که غیر قانونی ساخته شود که مستلزم تخریب است.

و اگر گفته شود؛ منظور از قاعده «عدم خلو واقعه از حکم» حکم واقعی است و ما چون علم به واقع نداریم به احکام ظاهری عمل می کنیم؟ باز هم این پاسخ صحیح نیست؛ چرا که وقتی ما علم به واقع نداریم باید برائت جاری کنیم و یا باید به احکام ظاهری دیگر رجوع شود نه اینکه خود جعل قانون کنیم؛ پس این که ما علم به واقع نداریم؛ دلیل جعل قانون نمی شود چون در این صورت باید به احکام ظاهری رجوع کرد.

و همچنین به قواعد کلی دیگر مثل عسر و حرج و لاضرر و ... هم نمی توان تمسک کرد چون قبل از به وجود آمدن ضرر یا حرج که نمی شود لاجرم جاری کرد و بعد از این که حرج به وجود آمد؛ راه چاره بسیار سخت است؛ اصلا تشخیص عسر و حرج نوعی است یا شخصی و ملاک در تشخیص آن به عهده کیست؟ پس این ها از جمله سولاتی است که آیا انسان، حق قانون گذاری دارد یا خیر؟

این سوالات منشا ایجاد نظریه ای به نام منطقه الفراغ شده است که شهید صدر در کتاب اقتصادنا به آن پرداخته است؛ گرچه عده ای این نظریه را به قبل از شهید هم برگردانده اند نظیر مرحوم نائینی، که ایشان هم قوانین را به دو دسته منصوص و غیر منصوص تقسیم کرده اند که گفته است در قوانین غیر منصوص انسان حق قانون گذاری دارد.

۶۴) نحل، آیه ۱۱۶

۶۵) آل عمران، آیه ۱۹۳

۶۶) الشیخ الكلینی، الکافی، ج ۱، ص ۵۸

اما به اعتقاد شهید صدر، وجود منطقه الفراغ در سیستم حقوقی اسلام، نه تنها نقصی برای شریعت محسوب نمی شود، بلکه موجب کمال شریعت بوده و توانایی اسلام برای اداره حیات بشر در هر زمان و مکانی را به نمایش می گذارد.

شهید صدر قائلند؛ منطقه الفراغ به معنای نقص شریعت یا بی توجهی آن به برخی از وقایع زندگی نیست؛ بلکه نشانگر جامعیت سیستم حقوقی اسلام و قدرت شریعت برای همراهی با اعصار مختلف است؛ چراکه وجود این منطقه به معنای نقص و اهمال شریعت نیست و اسلام قواعد مخصوصی را برای آن تعیین کرده است؛ بدین نحو که هر واقعه ای را حکمی خاص بخشیده است و در عین حال به ولی امر اختیار داده است تا طبق اوضاع مختلف حکمی دیگر بر آن بار کند. بنابراین مقصود از وجود این منطقه، این نیست که شریعت در برخی از وقایع حکمی ندارد و آن را مهمل گذاشته است؛ زیرا نصوص اسلامی تصریح به وجود حکم در هر واقعه دارد؛

مقصود از منطقه الفراغ، فقدان نص شرعی یا حوزه ما لا نص فیه نیست، بلکه مقصود حوزه اختیارات تشریعی و تقنینی ولی امر، نسبت به نیازهای متغیر در زمانها و مکانهای متفاوت است؛ چراکه برخی از مصالح و ملاکات ثابتند و امکان ضابطه‌مندی آنها وجود دارد؛ که اسلام برای آنها، احکام ثابتی، هرچند در قالب قضایای شرطی و با ذکر شروط عام یا خاصی جعل کرده است.

«اما برخی دیگر از مصالح، متغیرند و نمی‌توان آنها را در چارچوب ثابتی، ضابطه‌مند کرد؛ از این رو، زمام امر آنها را به ولی امر سپرده است. در غیر این صورت، با جعل احکام ثابت، آن احکام هر از چندگاه باید تغییر کنند و از این رو، باید نبوت و رسالت نیز تغییر کنند، اما اسلام با تفویض این امور به ولی امر، خود را جاودانه کرده است. چنان که ضوابط عامی نیز برای پرکردن منطقه الفراغ قرار داده است. در هر حال، این امر متفاوت از فقدان نص در احکام شرعی ثابت است.»^{۶۷}

بلکه مراد این است که شریعت در مواردی که حکم الزامی در آن صادر نشده است به ولی امر اجازه صدور احکامی داده است که اولاً اهداف اصلی دین را تأمین می کند و ثانیاً پاسخگوی مقتضیات زمان است. در کنار این نکته باید توجه داشت که اساساً حوزه ای از رفتارها وجود دارد که ماهیت متغیر دارد و قابلیت پذیرش احکام ثابت را ندارد و وضع قوانین ثابت در آن نقصی برای شریعت محسوب شده و مانع از پاسخگویی اسلام به مقتضیات و نیازهای هر زمان می شود. بنابراین وجود حوزه ای به نام منطقه الفراغ نشان از فقه مترقی و پیشرفته اسلامی دارد نه آنکه نقصی برای شریعت محسوب شود.

در این زمینه توجه به این مثال لازم است زمانی رابطه انسان با طبیعت به سبب امکاناتی که داشت این گونه بود که اگر می خواست دست به احیای زمین موات بزند جز مقدار کمی از زمین را نمی توانست احیا کند. از این رو این حکم که هر کسی هر مقدار زمین موات را احیا کند مالک آن می شود، تأمین کننده اهدافی مثل عدالت بود و

منافاتی با اهداف اصلی و زیربنایی اسلام در حوزه اقتصاد نداشت. اما در عصر کنونی با وجود ابزارهای پیشرفته، برخی می توانند با استفاده از امکانات جدید مساحت فراوانی را تصرف کنند و دیگران را از آن منع کنند، در نهایت این حق، منافی با عدالت، که زیربنای اهداف اسلام در حوزه اقتصاد است، به شمار می رود؛ لذا ولی امر می تواند از آن منع کند و احیای اراضی موات را با محدودیت هایی مقید سازد تا عدالت اجتماعی تأمین شود.^{۶۸}

اگر نیم نگاهی به آیات و روایات داشته باشیم (که به طور تفصیلی در فصل بعدی به آنها پرداخته می شود) به طور مثال در روایتی آمده است: «حلال محمد حلال الی یوم القيامة و حرام محمد حرام الی یوم القيامة»^{۶۹}

نکته قالب توجه در این روایت، تاکید بر حلال های شریعت است؛ به گونه ای که مقدم بر حرام ذکر شده است. همچنین امام صادق علیه السلام در برابر اجتهاد به رای می فرمایند: «دروغ می گویند؛ هیچ چیز نیست، مگر آن که [حکم] آن در کتاب و سنت وجود دارد».^{۷۰}

و یا از امام باقر علیه السلام نیز روایت شده است که فرمودند: لیس من شی هو من دین الله، الا و هو فی الكتاب والسنة، قد اکمل الله الدین، فقال جل ذکرة «اليوم اکملت لکم دینکم»^{۷۱} چیزی از دین خدا نیست، مگر این که (حکم) آن در کتاب و سنت وجود دارد. خداوند دینش را کامل کرده است. پس فرمودند: «امروز برای شما دینتان را کامل کردم»

ممکن است گفته شود: نظریه منطقه فراغ با هر دو دسته از روایات مذکور منافات دارد؛ اما با دقت نظر روشن می شود که نظریه منطقه فراغ، هیچ گونه منافاتی با این دو دسته روایات ندارد؛ زیرا منطقه الفراغ در موضوعاتی است که به طور ذاتی متطور بوده و حکم ثابتی ندارند. و به این معنا نیست که حکم ثابتی از سوی شارع تشریع شده باشد و حاکم می خواهد آن را تغییر دهد بلکه شارع، وضع قانون را در این موضوعات به دست ولی امر نهاده است.

بنابراین نظریه منطقه الفراغ هیچ گونه ناهماهنگی با روایاتی که تفصیل آنها در بخش های بعدی خواهد آمد ندارد؛ زیرا این روایات در صدد نفی اجتهاد به رای و قیاس هستند که در مقطعی از تاریخ فقه، به شدت جریان داشته است. افرادی به ذوق و سلیقه و بدون هیچ ضابطه ای، به تحلیل شریعت دست زده، احکامی را استخراج می کردند. در حقیقت این روایات نافی متدلوژی استنباط و اجتهاد به رای و قیاس هستند.

از طرف دیگر، این روایات، ضابطه و معیار درست اجتهاد را در کتاب و سنت قرار می دهد. نظریه منطقه فراغ ادعا نمی کند که خارج از چارچوب کتاب و سنت و به صورت اجتهاد به رای عمل می کند؛ بلکه مدعی است که خداوند، در کتاب به مقتضای «اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولی الامر منکم»، صلاحیت خاصی به اولیای امور بخشیده و فرمان های

۶۸) همان، ص ۶۸۳

۶۹) الحر العاملی، وسائل الشیعه، ج ۲۱، ص ۱۶۹

۷۰) مستدرک الوسائل، ج ۱۷، ص ۲۵۸

۷۱) همان، ج ۱۷، ص ۲۵۲

آنان را لازم الاتباع دانسته است. حال منطقه ای که ولی امر می تواند اعمال صلاحیت کند، ابعاد و حوزه هایی گوناگون دارد که یکی از آن ها به موضوعات متطور و متغیر ناظر است؛ بنابراین، قانون گذاری در منطقه فراغ مبتنی بر کتاب بوده و مؤیدهای بسیاری در سنت نیز دارد. بنا براین می توان نتیجه گرفت منطقه الفراق مویدی است بر قاعده عدم خلو وقایع از حکم و هیچ منافاتی با نظریه جامعیت و ابدیت شریعت ندارد.

شهید صدر قائل به تفکیک بین شأن تبلیغی پیامبر(ص) از شأن ولایی و حکومتی ایشان است لذا بازگرداندن همه تشریعات به شان تبلیغی رسول اکرم (ص) درست نیست بلکه اختیارات حاکم اسلامی در چارچوب منطقه الفراغ تعریف می شود و همچنین ارتباط کامل تشریعات معطوف به منطقه الفراغ با وجود صلاحیت حاکمیتی است نه صلاحیت و شان تبلیغی حاکم اسلامی؛ لکن بازگرداندن همه تشریعات به شأن تبلیغی پیامبر(ص) نیست.

شهید صدر با این عبارت «الدلیل التشريعی: و الدلیل علی إعطاء ولی الأمر صلاحیات کهنه، لملء منطقه الفراغ، هو النص القرآنی الکریم: «یا ایها الذین آمنوا أطیعوا اللهَ و أطیعوا الرسولَ و أُولی الأمرِ مِنْکُمْ»^{۷۲} و حدود منطقه الفراغ التي تتسع لها صلاحیات أُولی الأمر، تضم فی ضوء هذا النص الکریم کل فعل مباح تشريعياً بطبيعته؛ فأی نشاط و عمل لم یرد نص تشريعی یدل علی حرمة أو وجوبه، یسمح لولی الأمر بإعطائه صفة ثانویه، بالمنع عنه أو الأمر به. فإذا منع الإمام عن فعل مباح بطبيعته، أصبح حراماً و إذا أمر به، أصبح واجباً.

و أما الأفعال التي ثبت تشريعياً تحريمها بشكل عام - کالربا مثلاً - فليس من حق ولی الأمر، الأمر بها. كما أن الفعل الذي حکمت الشريعة بوجوبه - کإنفاق الزوج علی زوجته - لايمكن لولی الأمر المنع عنه، لأن طاعه أُولی الأمر مفروضه فی الحدود التي لا تتعارض مع طاعه الله و أحكامه العامه. فألوان النشاط المباحه بطبيعتها فی الحياه الاقتصاديه، هي التي تشكل منطقه الفراغ»^{۷۳}

خداوند برای پیامبر اکرم (ص) سه مقام قائل است؛ مقام نبوت، مقام قضاوت و مقام حاکم حکومت اسلامی؛ اگر پیامبر به عنوان نبوت سخنی بگوید نص تشریعی است و اگر به عنوان حاکم اسلامی سخن بگویند گرچه این حق هم از طرف خدا است؛ اما این قوانینی که توسط پیامبر برای اداره جامعه به صورت قوانین موقت تدوین می شود به همین دلیل، نص تشریعی نیست؛ چون به عنوان قوانین ثابت جعل نشده است؛ بلکه به عنوان این جعل شده که بنا بر اقتضائات زمانی و مکانی و مصالح نظام حافظ انظمه و عدالت اجتماعی باشد.

و پس روشن می شود که روابط ثابت در چند حوزه است از قبیل:

الف) ارتباط انسان با خدا است چون تغییری نه در بندگی بنده حاصل می شود و نه در خدا، و تنها احتمال تغییر در موضوعات مطرح است.

(۷۲) نساء، ۵۹

(۷۳) صدر، سید محمدباقر، اقتصادنا، ص ۶۹۰ و ۶۸۹

ب) در روابط انسانها با یکدیگر است؛ مثل رابطه پدر با فرزند و یا مادر با پدر و ...

و روابط متغیر بیشتر روابط انسان با طبیعت است و خود شهید هم تنها روابط متغیر را در روابط انسان با طبیعت می داند.

بنابراین منطقه الفراغ، منطقه‌ای است که در آن، حق قانون گذاری برای پیامبر(ص) و امام(علیه السلام) و سپس نائب ایشان وجود دارد که آنها قوانینی را به صورت موقت جعل کنند.

به طور مثال: انفال برای پیامبر و امام است اما پیامبر به عنوان حاکم اسلامی فرموده اند: «من احیا ارضا فهو له» این حکمی موقت بوده است چون در آن زمان امکان احیا زمین برای افراد کم بوده است اما امروزه که می توان با وسایل و ابزار آلات زمین های زیادی را احیا کرد عمل به این حکم، باعث نابودی همه منابع می شود چون اشخاص سرمایه دار همه منابع را احیا می کنند و منابع طبیعی از بین می رود.

پس در روابط متغیر شارع، حکم آن را به عهده حاکم اسلامی نهاده است و چراکه آنجا منطقه اباحت است؛ اما در جایی که شارع برای روابط ثابت قانون و حکمی گذاشته است کسی حق قانون گذاری در آن منطقه را ندارد.

پس می توان گفت هم خدا و هم انسان حق قانون گذاری دارند خداوند در روابط ثابت و انسان در روابط متغیر، جعل حکم می کنند؛ البته در همان حوزه هایی که به عنوان منطقه الفراغ گفتیم قبل از تعیین حکم توسط حاکم اسلامی، محکوم به اباحه است؛ اما بعد از ایجاد قانون از طرف حاکم شرع در آن موضوع، دیگر نمی شود آن قانون را نادیده گرفت.

برای اثبات وجود منطقه الفراغ، به ادله وجوب اطاعت از اولوالامر استناد می کند از این رو ایشان قائلند پرکردن منطقه الفراغ توسط حاکم و دولت اسلامی را به مثابه وظیفه دینی ولی امر مسلمین است و همچنین با این عبارت «و لا يقتصر تدخل الدولة على مجرد تطبيق الأحكام الثابتة في الشريعة، بل يمتد إلى ملء منطقة الفراغ من التشريع. فهي تحرص من ناحية على تطبيق العناصر الثابتة من التشريع و تضع من ناحية أخرى العناصر المتحركة وفقاً للظروف»^{۷۴} معتقدند که؛ دخالت حاکم یا دولت اسلامی در دو جنبه «تطبيق احکام ثابت» و «پرکردن منطقه فراغ تشریعی» ظهور می یابد.

بنابراین منظور شهید صدر این نیست؛ که ما هیچ حکمی در این محدوده نداریم؛ بلکه این محدوده، محدوده مباحات است؛ یعنی شارع در این موارد نه اقتضاء فعل دیده و نه اقتضاء ترک، گفته مباح است و نسبت به آن مرخص هستید، این مواردی است که حاکم و دولت می تواند در آنها ورود پیدا کند و چیزی را که نه اقتضاء فعل و نه اقتضاء ترک دارد مبدل کند به چیزی که در آن اقتضاء فعل یا ترک است؛ یعنی یک حکم الزامی اعم از وجوب یا حرمت ایجاد کند.

نتایجی که از نظریه ی منطقه الفراغ حاصل می شود عبارتند از این که؛ حوزه ی مباحات به عنوان محدوده قانونگذاری و وضع حکم، موردپذیرش است و همچنین تولید حکم و ایجاد الزام قانونی در حوزه ی مباحات مبتنی بر «مصلحت عمومی» و اختیارات حاکم اسلامی جایز شمرده می شود از این رو می توان تاکید کرد این نظریه هیچ منافاتی با قاعده عدم خلو وقایع از حکم ندارد.

پس منطقه الفراغ طبق بیان مرحوم شهید صدر هیچ منافاتی با جامعیت قلمرو دین ندارد. چراکه منطقه الفراغ به بیان ایشان «منطقه ی فراغ از نصوص شرعیه است نه منطقه الفراغ از اسلام آنجا که فرمود " لا بالنسبة إلى الواقع التطبيقي للإسلام الذي عاشته الأمة في عهد النبوة" و این آن چیزی است که می توان برای اثبات جامعیت قلمرو دین نسبت به تمامی شئون زندگی من جمله تشکیل حکومت از آن بهره مند شد.

فصل سه

اقامه برهان با رویکرد برون دینی

در تحلیل قاعده عدم خلو وقایع از حکم

۳. فصل سه: اقامه برهان با رویکرد برون دینی در تحلیل قاعده عدم خلو وقایع

از حکم

رویکرد برون دینی مساله؛ یعنی با قطع نظر از ادله ای شرعی، آیا عقل حکم می کند به عدم جواز خلو الواقعه از حکم؟ که در این فصل به شرح ذیل به تحلیل آن پرداخته می شود.

۳-۱. حسن و قبح عقلی در تحلیل عدم خلو واقعه از حکم

پوشیده نیست که این قاعده در گفتار بیشتر فقها و علما بر پایه مساله تحسین و تقبیح ذاتی اشیاء بنا نهاده شده است پس بحث را در اثبات ملازمه بین تحسین «نیکو داشتن ذاتی» و قبیح «زشت بودن ذاتی اشیاء» و بین تعلق اراده و کراهت قرار داده اند.

و لکن ممکن است برای اثبات این قاعده از راه دیگر عقلی نیز بهره گرفت و آن راه دیگر عقلی ملازمه بین مصالح و مفاسد واقعی و بین اراده و کراهت و بین طریقه عقلی و جعل شرعی بنا بر انکار کراهت و اراده در احکام شرعی است. چنانچه محقق اصفهانی این راه را بنا گذاشته است؛ از این رو با رویکرد برون دینی یعنی از ناحیه عقل؛ با مباحثی چون حس و قبح عقلی، قاعده ملازمه بین حکم عقل و شرع و همچنین از طریق مصالح و مفاسد می توان این قاعده را تحلیل نمود.

شیخ انصاری در تعریف عقل می گوید: «دلیل العقل حکم عقلی یتوصل به الی حکم شرعی»^{۷۵} دلیل عقل، حکمی است که به سبب آن دستیابی به حکم شرعی ممکن می شود. غرض و غایت دلیل عقلی نیل به حکم شرعی است. با این ویژگی که از شارع چیزی نرسیده است و عقل به همان چیزی رهنمون می کند که شرع رهنمون می کرد.

شیخ انصاری^{۷۶} دلیل عقلی را به دو نوع تقسیم نموده است که عبارتند از:

(۱) دلیل عقلی که متوقف بر خطابات شرعی نیست، مانند حسن و قبح عقلی که بدون توجه به آیات و روایات، حسن نیکوکاری و قبح ستمگری روشن و مبرهن است.

(۲) دلیل عقلی که متوقف بر حکم شرعی است. مانند وجوب مقدمه واجب و حرمت فعل ضد واجب.

منظور شیخ انصاری آن است که در حوزه ادله عقلی با دو دسته از ادله برخورد می کنیم: یک آن دسته از ادله که خود به صورت مستقل و بدون توجه به کتاب و سنت حکمی را بیان می کنند و البته حکم شرعی را بیان می کنند نه هر حکمی را.

۷۵) الانصاری، مرتضی، مطارح الانظار، ص ۲۲۹

۷۶) آخوند خراسانی، محمد کاظم، کفایه الاصول، ص ۲۸۹

به بیان دیگر عقل در بیان حکم این موارد تام و تمام و به صورت علت تامه است، مانند قبح ستم. حتی در این موارد اگر آیه و روایتی هم نباشد خود عقل، قبح ستم را کشف و به آن حکم می کند.

دوم آن دسته از ادله که خود به صورت مستقل و بدون توجه به کتاب و سنت حکم شرعی را بیان نمی کنند. به بیان دیگر عقل در کشف و بیان حکم این امور، مستقل و تمام نیست، بلکه یک نحو تعلق به کتاب و سنت دارد. مانند مقدمه واجب که حکم وجود خود شیء را در شرع داریم و مقدمه آن در شرع بیان نشده است که عقل به وجوب مقدمه حکم می کند یا عقل به عدم ترک واجب حکم می کند، در صورتیکه حکم وجوب چیزی از شرع وارد شده باشد، این عقل است که به اقتضای چنین حکمی، حکم ضد آن را می فهمد.

سوال که در این جا مطرح می شود این است که آیا عقل در همه افعال، مستقل به ادراک حسن و قبح است یا خیر؟ در پاسخ باید بگوییم فساد این لازمه بدیهی و روشن است چرا که این عدم استقلال عقلی، در مورد عقول ناقصه است؛ از این باب که بر جهات خیر و شر واقعی احاطه ندارد بر خلاف عقول کامله که از همه جهات فعل مطلع و آگاه است و از این رو هیچ فعلی از حوزه حکم آن عقول کامله به حسن و قبح خارج نیست؛ به دلیل همان احاطه تام و کاملی که به تمام جهات و جوانب افعال دارند.

بنابراین هر چه وجود اکمل باشد این امر واضح تر و مبین تر است و به همین جهت است که هر چه عقل کامل تر باشد استقلالش در حکم به حسن و قبح بیشتر و ملائمت و منافرت آشکارتر است؛ و هر چه عقل ناقص تر باشد این استقلال کمتر است تا حدی که ممکن است منافر را اصلاً منافر نبیند و ملائمت را نیز ملائمت نبیند، بلکه حقیقت را معکوس پندارد.

در میان متأخرین نزاع مشهوری وجود دارد که آیا بین حکم عقل و حکم شرع ملازمه وجود دارد یا خیر؟ به این معنا که آیا آنچه ملاک تام حکم عقل است؛ به طوری که اگر عقل بر آن مطلع شود به آن حکم می کند، ملاک تام حکم شرع هم هست یا نه؟ در صورتی که چنین ملازمه ای ثابت باشد و نیز عقل در موردی دارای حکمی مستقل باشد، آنگاه می توان به وجود مناط تام حکم شرع نیز پی برد. همانطور که مفاد قاعده معروف «کلما حکم به العقل، حکم به الشرع» چنین ملازمه ای است.

در اینجا باید به این نکته توجه داشت که تمسک به این قضیه، در مقابل کسانی است که قائل هستند به این که بعضی وقایع می تواند فاقد حکم شرعی باشد. در نتیجه در این مورد، مقصود اصلی، اثبات حکم شرعی در قبال منکرین است لذا اثبات مطابقت مذکور بین حکم عقل و حکم شرع اصالتاً مورد نظر نیست.

همانطور که می دانیم؛ مجرد حسن و قبح عقلی موجب نمی شود که عقلاً، فرمانبران خویش را نسبت به فعلی تحریک کنند و یا آنها را از آن فعل باز دارند. اگر چه فعل مذکور به طور اتفاقی از کسی سرزند یا از آن اجتناب شود، او را تحسین و تقبیح می نمایند؛ بلکه برای بعث و زجر «تحریک و منع» لازم است، اغراض و دواعی دیگری وجود داشته باشد.

چه بسا با مراجعه نفس خویش در می یابیم که به محض حسن فعل، در انجام آن اراده ای یافت نمی شود. گاه می شود که مطلقاً مایل به صدور احسان از دیگری نیستیم، و بلکه ممکن است این احسان مورد کراهت ما هم باشد.

اما ممکن است برخی اشکال کنند به این که؛ چگونه ممکن است انسان عاقل خواهان آنچه عقلش آن را حَسَن می داند، نباشد و یا این که نسبت به آنچه عقل وی آن را قبیح می داند، کراهت نداشته باشد، در حالی که همانطور که در معنای تحسین و تقبیح آمده است؛ تحسین و تقبیح جز فرح و رضای عقل، و یا تنفر و غضب عقل چیزی نیست و فرح و تنفر عقل نیز جز اراده و کراهت نیست.

در پاسخ این اشکال می توان گفت: این نظر واضح البطلان است. چون وجدان بهترین شاهد بر عدم کفایت حسن و قبح عقلی در اراده و کراهت فعل است. علاوه بر این که در بسیاری از اوقات، مکلفین فعل قبیح را اختیار می کنند و فعل حَسَن را ترک می کنند؛ در حالی که می دانیم هیچ فعل اختیاری ای جز به اراده صادر نمی شود. و سر مطلب این است که انگیزه ی فعل، که سبب تحقق اراده است، به اختلاف احوال و اشخاص از حیث غلبه ی قوه ی نفسانی و تفاوت در ملکات و ملاحظه ی نظام کائنات فرق می کند.

به این ترتیب نتیجه می گیریم که در تحقق تکلیف شرعی لازم است که فعل حَسَن باشد، و لکن حَسَن فعل، به تنهایی کافی برای تحقق تکلیف شرعی نیست. همان گونه که در مورد خود عباد هم زمانی که از فرمانبرداری می خواهند فعلی را انجام دهد، برای تحقق این خواست باید غرضی غیر از حسن فعل وجود داشته باشد، و گرنه مجرد حسن فعل برای تحقق اراده کافی نخواهد بود.

بلکه مراد از خالی بودن واقعه از حکم شرعی، خالی بودن از لبّ و روح آن (یعنی اراده و کراهت) است. همان طور که تبیین شد مجرد حسن شیئی یا قبح آن، انگیزه ای کافی برای فعل یا ترک نیست تا این که آن را اراده نماید یا نسبت بدان کراهت داشته باشد.

از طرف دیگر تا زمانی که حسن و قبح، فی حد نفسه، انگیزه ای برای اراده ی فعل یا کراهت آن نشود، ملازمه ای میان حُسَن و ایجاب و تحریم نخواهد بود. مراد از ایجاب و تحریم هم همان اراده و کراهت است که روح خطاب و منشاء انتزاع بعث و زجر یا تحریک و ردع، از خطاب است که بدون خطاب هم این عناوین از آن انتزاع می شود؛ در حالی که بدون اراده و کراهت، صرف خطاب منشاء انتزاع بعث و زجر نیست. به این ترتیب روشن شد که مدار ثواب و عقاب اگر چه بر اراده و کراهت - که روح خطاب است - نهاده شده، نه بر خطاب صرف.

بنابراین حق این است که خالی بودن بعضی وقایع از حکم شرعی، به طوری که در آن بعث و زجری یا اراده و کراهتی و یا امر و نهیی نباشد، مانعی ندارد؛ مثل افعال همه ی کودکان غیر بالغ و نیز همه ی مردم صدر اسلام در پاره ای از احکام. البته مراد نفی خطاب صرف نیست، به طوری که اراده ی باعثه و کراهت زاجره، که روح و لب خطابات را تشکیل می دهد، وجود داشته باشد.

چون، واضح است که ثواب و عقاب بر اراده و کراهت، مترتب است نه بر خطاب. و اگر خطاب هم موجب ثواب و عقابی باشد، به خاطر آن است که دلیل بر وجود اراده و کراهت است و لذا اگر مکلف قطعاً بداند که اراده و کراهتی نیست، در این صورت ثواب و عقابی هم نخواهد بود، ولو این که هزار خطاب هم نسبت به فعل وارد شده باشد و از طرف دیگر اگر اراده و کراهت موجود باشد و مکلف هم بر آن وقوف یابد، مستحق ثبوت و عقوبت خواهد بود، و لو این که اصلاً خطابی در بین نباشد. بلکه از این بالاتر، ثواب و عقاب حتی بر اراده و کراهت شأنی هم مترتب می شود و این در جایی است که عدم فعلیت اراده و کراهت، ناشی از عدم التفات مولی باشد؛ به نحوی که اگر مولی ملتفت موضوع باشد، یقیناً اراده اش فعلی خواهد شد.

شاهد بر این مدعا این مثال است: فرض کنیم فرمانبر مولی می بیند که فرزند وی در حال غرق شدن است، اگر چنین فرمانبری با امکان نجات فرزند، وی را نجات ندهد، مستحق عقوبت خواهد بود و لو این که مولی به دلیل عدم التفات به غرق شدن فرزندش هیچ گونه اراده ی فعلی ای نسبت به نجات وی نداشته باشد. و همین طور فرمانبر مذکور مستحق ثبوت خواهد بود، اگر به نجات وی اقدام ورزد. تمام این ثبوتها و عقوبتها راجع به اراده ی شأنیه مولی است؛ تا چه رسد به زمانی که به دلیل التفات، اراده اش هم فعلی باشد.

۲-۳. ملازمه عقل و شرع در تحلیل عدم خلو واقعه از حکم

هر آنچه عقل به آن حکم کند شرع نیز به آن حکم کرده است گاهی اراده می شود از این قاعده اثبات فراوان بودن حکم شرعی در هر جایی که حکم عقلی در آن جا باشد بدون نظر به اثبات مطابقت بین حکم نقلی و عقلی.

ولی گاهی از این قاعده اراده می شود؛ اثبات این که برای شرع حکمی است مطابق حکم عقلی؛ به این معنا که هرگاه عقل حکم به نیکو بودن چیزی، حکم شرع نیز مثل حکم عقلی است؛ لذا فرقی نمی کند این مطابقت در نوع حکم از نظر الزام و واجب بودن و غیرالزامی باشد و یا این که مطابقت در متعلق حکم باشد به این معنا که حکم شرعی متعلق به چیزی است که به آن چیز حکم عقلی تعلق گرفته است

محقق خراسانی در این رابطه فرموده است: «قد اشتهر بین المتأخرين النزاع في الملازمة بين حكم العقل و الشرع بمعنى ان كلما يكون تمام ملاك حكم العقل بحيث لو اطلع عليه العقل يحكم بحسن الفعل به أوقبحه، يكون تمام ملاك حكم الشرع حتى يكون العقل فيما استقل به دليلا عليه وكاشفا عنه أو لا كيلا يكون عليه دليلا، وهذه الملازمة التي تكون مفاد القضية المعروفة «كلما حكم به الشرع»، ولا يخفى أن هذه القضية قد يقال في قبال من يرى جواز خلو الواقعة عن الحكم الشرعي، فيكون المقصود إثبات أصل الحكم الشرعي قبالا لمن ينفيه فإثبات المطابقة غير ملحوظة أصالة، وقد يقال في قبال من يرى صحة حكم الشرع على خلاف حكم العقل، فيكون المقصود بها إثبات المطابقة بعد الفراغ عن ثبوت الحكم الشرعي فيها»^{۷۷}

بین متاخرین از علما نزاع در ملازمه بین حکم عقلی و شرع، مشهور شده است؛ به این معنی که هر جا عقل ملاک را تمام بداند و نسبت به آن اطلاع پیدا کند به حسن عقلی آن و یا به قبح آن حکم می کند و ملاک شرع هم تمام می باشد تا جایی که عقل به تنهایی دلیل برای بدست آوردن حکم قرار داده شده است و عقل، کاشف از حکم شرع بیان شده است و اگر برای آن، حکم از جانب شرع نباشد؛ دلالت عقل تمام است و این ملازمه ها حاصل قضیه معروف است که می گویند هر جا عقل به چیزی دستور بدهد شرع هم در آنجا دستور می دهد «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع»

اما در مقابل کسانی که خالی بودن حادثه را از حکم شرع جایز می داند؛ پس در این صورت در پی مطابقت حکم شرعی و حکم عقلی بر نمی آیند.

اما گاهی مراد از قضیه «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع» در برابر کسانی است که حکم شرعی که در برابر حکم عقل قرار گرفته است صحیح می داند در این صورت مقصود و هدف از این قاعده «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع» ثابت کردن مطابقت بین حکم عقل و شرع است بعد از اثبات شرعی در آن واقعه^{۷۸}.

جناب آخوند از تمام این فقرات نتیجه گرفته است: «این که جایز است واقعه و حادثه بدون حکم و خطاب شارع باشد در مرحله انشاء و فعلیت؛ دوم این که جایز است خالی بودن واقعه از روح و جان خطاب و حقیقت خطاب یعنی خالی بودن حادثه از اراده و کراهت»^{۷۹}.

در پاسخ به مرحوم خراسانی می توان اظهار داشت؛ اولاً ارائه دلیل و مستندات قاعده، اختصاص به مساله حسن و قبح ندارد و در ثانی اختصاص به راه و روش عقلی ندارد زیرا ممکن است قاعده در پرتو مصالح و مفاسد واقعی بررسی شود چنانچه راه نقلی چنین است یعنی جهت استدلال و اثبات این قاعده از کانال روایات و اخباری که در فصل بعدی خواهد آمد استفاده کنیم.

تمایز بین دو جهت همانا به مجرد لحاظ است به این معنا که نگاه در جهت اول محصور است بر ثبوت حکم شرعی در هر واقعه و برای این مطلب به ملازمه بین حسن و قبح ذاتی برای اشیاء و بین اراده و کراهت استدلال می کند زیرا که واقعه خالی از حکم عقلی نیست.

هرگاه این ملازمه تمام باشد مطابقت بین حکم عقل و حکم شرع نیز تمام می شود برای این که عقل درک می کند لزوم ارتباط اراده شرعی را به ذات آن، چون عقل آن را نیکو می پندارد و تعلق کراهت به نفس را از آن چیزی که عقل آن رازش می داند درک می کند غیر از این مطابقت در این جهت اولی لحاظ نشده است و اثبات آن نیز قصد نشده است بلکه مقصود در این لحاظ و نگاه اثبات این مطلب است که شرع در هر مورد که حکم خاص دارد عقل نیز در آنجا حکم دارد و این بر خلاف جهت دوم است که مقصود در جهت دوم اثبات مطابقت بین حکم عقل و شرع است.

۷۸) همان، ص ۳۱۲

۷۹) همان

نتیجه مطلب این است که: روش عقل در جهت اول برای اثبات قاعده دعوای ملازمه بین حسن و قبح ذاتی برای اشیاء و بین تعلق اراده به آن و کراهت است

به خاطر واضح بودن این مطلب هرگاه خردمند وقتی متوجه شود که فلان کار نیکو و دارای فضیلت است نسبت به آن، برای عقل شوق ایجاد می شود چنانچه اگر مکلف و انسان عاقل متوجه بشود که فلان کار زشت است از آن کار بدش می آید و به سوی آن نمی رود و این سخن به این معناست که شارع، عالم به همه کارهای نیکو و کارهای زشت (عالم به جمیع محاسن و قبايح) است؛ به این ترتیب ثابت می گردد این که حادثه خالی از اراده و یا کراهت نمی باشد بنابراین اراده و کراهت روح و جان حکم است.

به عبارتی نکته ای که در اینجا قابل توجه و مستفاد از کلمات علما است؛ گویا در قضای حسن و قبح ذاتی اشیاء از این قاعده سخن می گویند؛ یعنی قاعده اصولی «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع» اگر صحیح باشد و ملازمه اثبات گردد قهراً همه اشیاء باید واجد حکم واقعی شرعی باشند اما اگر ملازمه پذیرفته نشود دلیلی نداریم بر عدم جواز خلو الواقعه از حکم شرعی، پس اولاً لازم است حسن و قبح واقعی پذیرفته شود و ثانیاً ملازمه بین حکم عقلی و شرعی که در حقیقت تثبیت قاعده ملازمه یعنی التزام به عدم جواز خلق الواقعه از حکم شرعی است مورد بررسی قرار گیرد.

در توضیح مطلب گفته می شود که از قاعده «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع» دو مطلب می تواند مراد باشد به دیگر سخن، قاعده ملازمه به دو تقریب قابل تحلیل است:

تقریب اول این است که این قاعده بر فرض صحت استدلالی است مقابل کسانی که قائلند به «جواز خلو واقعۀ از حکم» یعنی از منظر ابطال جواز خلو واقعۀ از حکم شرعی.

تقریب دوم و زوایه دیگر این است که قاعده ملازمه، مبین این است که اگر عقل در موضوعی حکمی داشته باشد و شرع بخواهد حکمی تشریع کند باید مطابق حکم عقل باشد، یعنی مقصود در این قاعده، تضمین تطابقی بین حکم عقل و حکم شرع است؛ نه لزوم جعل حکم شرعی در ظرف وجود حکم عقل؛ لذا قاعده ملازمه هیچ ارتباطی با قاعده خلو الواقعه از حکم شرعی ندارد و در مقام اثبات آن قرار نمی گیرد.

صورت و مسئله های مختلفی در این باره مطرح می شود از این قبیل که؛ مسئله ای که در اینجا وجود دارد باید روشن شود که حکم به چه معنایی استعمال می شود؟ آیا استعمال می شود حکم و از آن اراده و کراهت قصد می شود و یا از حکم ایجاد بدون انقذاح، برانگیختن و منع کردن اراده می شود و یا از حکم، حکم فعلی قصد می شود و فعلی بودن حکم، مرتبه انقذاح بعث و زجر در نفس مولا است.

حقیقت و واقعیت حکم، اراده و کراهت است و به واسطه اراده و کراهت موضوع خطاب قرار می گیرد برای وجوب امتثال و بدون اراده و کراهت صورت برای حکم، خالی از واقعۀ است.

صورت دیگر اینکه؛ تنها حسن فعلی و یا قبح فعلی، اراده عقل و کراهت عقل را در پی ندارد به گونه ای که بندگان خود را به سمت آن برانگیزاند و یا بندگان خود را از آن بازدارند؛ بلکه باید اهداف و اغراض دیگر ضمیمه به حسن و قبح گردد تا اراده و کراهت مولا حاصل شود و بدست آید. که دلیل بر این ادعا، دو چیز است:

(۱) یک گواهی وجدان موقتی به وجدان خود مراجعه می کنیم می بینیم که اراده به مجرد ملاحظه کردن حسن فعلی برای نیکی کردن ما به دست نمی آید پس چه بسا ما قصد احسان به کسی را نداریم گرچه ما مستحق تحسین باشیم اگر آن کار را انجام بدهیم.

(۲) کثرت برگزیدن کارهای زشت و ترک کردن کارهای نیکو است از خود خردمندان و از واضحات است این که برگزیدن کار مسبوق به اراده و شوق موکد است که عضلات انسان را به حرکت می آورد و این خود دلیل است بر نبودن ملازمه بین تحسین کار و اراده انجام آن کار و دلیل آن این است که انگیزه که سبب اراده است اختلاف پیدا می کند به اختلاف حالات و اشخاص و غلبه خواهش ها و تفاوت در ملکه و ملاحظه نظام موجود است؛ جهت کامل کردن بحث می توان در چند مقام صحبت کرد.

مقام اول: اگر عقل حسن بودن شی ای را درک کرد آیا ممکن است که مولی با آن مخالفت کند و حکم به حرمت کند؟

در پاسخ باید اظهار داشت؛ امکان ندارد شارع خلاف حکم عقل، حکم کند چون اگر حکم عقلی باشد یعنی بنا به نظر شیخ اصفهانی که حسن و قبح عقلی در حقیقت جز اراء مشهوره است پس شارع هم جز عقلا بلکه رئیس العقلا است پس امکان ندارد که شارع خلاف حکم عقل، حکمی را بدهد.

مقام دوم: اما در مواردی که عقل حکم به حسن بودن چیزی کند آیا شارع باید آن را واجب می کند؟

مرحوم اصفهانی^{۸۰} در پاسخ می فرماید: خیر، چون با توجه به حکم عقل به حسن و قبح چیزی جهت فعل یا ترک وجود دارد لذا تشریع شارع تحصیل حاصل و لغو است، لذا شارع امر نمی کند.

سپس ایشان فراتر می رود و می گوید: اگر حکم عقل کافی برای داعویت نباشد حکم شرعی هم داعویت ایجاد نمی کند چون اوامر شارع را هم ما طبق احکام عقلی عمل می کنیم یعنی امر شارع زمانی انگیزه ایجاد می کند که عقل بگوید تبعیت شارع لازم است و اصلا اطاعت و معصیت از مصادیق حسن و قبح عقلی است.

حسن و قبح عقلی دال بر استحقاق مدح و ذم است یعنی فاعل حسن مستحق مدح است و هکذا فاعل قبیح مستحق ذم و در حقیقت مدح شارع ثواب است و ذم شارع عقاب است.

(۸۰) اصفهانی غروی، نه‌ایة الدرایة، ج ۳، ص ۳۴۸

تا این جا بحث قبیح عند العقلا بود نه قبیح عند الشارع یعنی انجام قبیح عند العقلا موجب عقاب است و لازم نیست که ثابت شود آن قبیح نزد شارع هم قبیح است یا نه؟ پس تصور این که این عمل قبیح عند العقلا نزد شارع هم حرام باشد باز هم استحقاق عقاب دارد پس تفاوتی نکرد و لازم نیست که دوباره شارع نهی از آن کند .

در اینجا سوالی پیش می آید که آیا استحقاق ثواب و عقاب جعلی و قرار دادی است یا نفس الامری است؟

عده ای قائلند: که استحقاق ثواب و عقاب قراردادی است یعنی اگر خداوند قرارداد نمی کرد که گناه کار را عقاب می کنم قبیح بود که خداوند عاصی را عقاب کند گرچه اصل عمل عبد قبیح است اما چون قراردادی بین شارع و عبد نیست عقاب اشکال دارد. بله، اگر قرار داد باشد عقاب اشکالی ندارد.

عده ای دیگر معتقدند که عقاب قراردادی نیست بلکه نفس الامری است یعنی اگر قراردادی هم نباشد باز هم عقاب صحیح است

مرحوم اصفهانی قول دوم را پذیرفته و گفته است؛ کما علیه المشهور پس طبق این کلام لازم نیست که شارع دوباره امر کند بلکه همین حکم عقل کافی است و اگر عبد خلاف حکم عقل عمل کرد عقاب او صحیح است چون عقاب نفس الامری است و با عمل قبیح خود به خود عقاب به وجود می آید. اما اگر شخصی عقاب را قراردادی بداند لازم است که نهی ای از شارع برسد.

پس اشکال مرحوم اصفهانی معتقدند که حکم شارع در موارد حکم عقلی محرکیتی ندارد بلکه هر چه هست از حکم عقل است و الا حکم شارع به تنهایی نمی تواند محرکیتی ایجاد کند.

اما شهید صدر می فرماید؛ حکم شرعی در موارد حکم عقلی منجر به تشکیل داعویت می شود چون ملاک در حکم عقل نظری و عملی یکی است پس حکم شرعی قابلیت این را دارد که تشدید داعویت کند پس در مواردی که حکم عقل وجود دارد جا دارد که شارع هم حکم شرعی تشریع کند چون تشدید انگیزه می کند.

بنابراین این دو حکم عقل است نه یک حکم عقل یعنی عقل به دو دلیل تحریک می کند چنانچه که انسان گاهی یک انگیزه برای انجام کاری دارد و گاهی دو انگیزه برای انجام یک عمل دارد و اثر این زمانی ظاهر می شود که مانعی پیش آید؛ گاهی یک انگیزه از بین می رود اما انگیزه دیگر باقی می ماند. پس مشکل مرحوم اصفهانی که لغویت بود «اگر حکم عقل در موضوعی باشد صدور حکم از شارع لغو است» این اشکال از بین می رود.

بنابراین صرف وجود حکم عقلی باعث نمی شود که حکم شارع لغو شود ولی در مقام اثبات باید به دلیل شرعی مراجعه کرد و شدت اهتمام شارع را از دلیل شرعی اثبات نمود.

قاعده ملازمه نتایج فراوانی در فقه دارد؛ اگر کسی ملازمه را قبول نکند در جایی که حکم عقل بر مساله ای وجود دارد ولی از شرع حکمی نرسیده است جایز است به برائت عمل کند. اما اگر ملازمه را قبول کند دیگر موضوع

«مالایعملون» برداشته می شود چون حکم شرعی هست به واسطه حکم عقل و می توان در اهمیت این قاعده حتی گفت اگر کسی قاعده ملازمه را قبول کند به فقاقت دیگری می رسیم چون می توان گفت: که احکام برخی از موارد را شارع به خود عقل واگذار کرده است مثلاً بی انصافی در معامله حرام است؟ در این جا مثلاً اگر دلیل شرعی نباشد می توان به حکم عقل رجوع کرد و حکم به حرمت و بطلان کرد.

مشهور علما در عقل عملی قاعده ملازمه را قبول کرده اند و مشهور ترین قاعده عقل عملی حسن عدل و قبح ظلم است که دلیل شرعی فراوان داریم.

اما شهید صدر به قاعده ملازمه در عقل نظری به این نحو اشکال کرده اند «مصلحی که عقل و عقلاً درک می کنند مصالح بین خودشان است و لذا امکان دارد مصالح شارع با مصالح عقلاً متفاوت باشد چون امکان دارد ملاکات و مصالح شارع غیر از ملاکات و مصالح عقلاً باشد و باید شارع مصالح خود را حفظ کند نه مصالح عقلاً؛ چون ملاکات عقلاً تنها برای حفظ نظام دنیوی است؛ اما ملاکات شارع هم برای حفظ اخرت بندگان است و گاهی هم حفظ نظام دنیوی؛ چیزی که مسلم است شارع خلاف مصالح عقلاً امر نمی کند اما این که طبق آنها هم حکم کند و خود را ملزم بداند که طبق مصالح عقلاً حکم کند محل اشکال است.»

اما مرحوم اصفهانی در این باره فرموده «شارع جزء عقلاً است بلکه ریس عقلاً است؛ اما این که جز عقلاً است نه به عنوان شارعیت بلکه به عنوان این که او هم فردی از افراد عقلاً است پس حکم او هم حکمی است بما انه من العقلا نه بما انه الشارع پس مخالفت با آن عقاب به عنوان شارع ندارد بلکه به عنوان یکی از عقلاً مواخذه می کند»^{۸۱}

مرحوم اصفهانی می فرماید: «در مواردی که حکم عقل وجود دارد حکم شارع موضوع استحقاق عقوبت را می سازد پس معنی دارد که شارع هم حکم کند و تنها محذور لغویت بود که آن هم با اثر استحقاق عقوبت از بین می رود علاوه بر این که استحقاق عقوبت ایجاد داعویت می کند پس اگر امر و نهی شارع موضوع استحقاق عقوبت را بسازد جا دارد شارع هم بر طبق احکام عقلی حکم کند»^{۸۲}

اما نکته ای که مرحوم اصفهانی گفت این بود که موضوع استحقاق عقوبت با حکم عقل ساخته شد پس دیگر به امر ونهی شارع نیازی نیست تا موضوع استحقاق عقوبت را بسازد. چون صرف عدم رعایت احکام عقلی خروج از ذی رقیبت است و ظلم بر مولی است لذا عبد استحقاق عقوبت دارد چون مخالفت با حکم عقل مخالفت با شارع است چون شارع هم جز عقلاً است بلکه رئیس عقلاً است پس نمی شود که عقلاً چیزی را بپسندند ولی شارع آن را نپسندد پس چون مخالفت عقلاً من جمله شارع شده است پس از ذی رقیبت خارج شده است و مستحق عقاب است و لذا نیازی نیست تا شارع دوباره حکم بر طبق حکم عقل، حکم کند.

(۸۱) همان

(۸۲) همان، ص ۴۴۹

و سپس ایشان استدلال دومی هم مطرح کرد: حکم عقلایی موضوع استحقاق عقوبت است یعنی عقلا هم اگر کسی حکم آنها را نادیده بگیرد ان را مستحق مجازات می دانند لذا این حق را به شارع هم می توان داد چون شارع هم جز عقلا است.

صاحب فصول^{۸۳} در ذیل کلام اخباری ها که منکر حجیت قطع از غیر کتاب و سنت شده اند قاعده تبعیت و ملازمه را انکار کرده است و مرحوم نایینی این بحث را به سه مساله تقسیم کرده است:

۱- آیا عقل حسن و قبح افعال را درک می کند؟

۲- آیا بین حکم شرع و عقل ملازمه ای است؟

۳- آیا احکام شرعی تابع مصالح و مفاسد است؟

قاعده تبعیت می گوید اگر حکم باشد ملاک هست اما اگر ملاک باشد حکم هست یا نه؟ که باید قاعده ملازمه این را ثابت کند پس این دو قاعده بسیار به هم نزدیک اند؛ چنانچه مرحوم نایینی معتقدند به این که قاعده تبعیت و ملازمه یک چیز است یعنی بعد از پذیرش قاعده تبعیت و حسن و قبح عقلی به این نتیجه می رسیم که ملازمه وجود دارد.

اما صاحب فصول معتقدند که؛ «قاعده ملازمه در مقام اثبات است و قاعده تبعیت در مقام ثبوت است؛ یعنی تبعیت می گوید هر جا ملاک است حکم است پس این در مقام ثبوت است اما قاعده ملازمه در مقام کشف است یعنی هر جا عقل به مصلحت رسید حکم شارع هم آنجا وجود دارد پس این در مقام اثبات است. لهذا با قاعده تبعیت نمی توان به تنهایی حکم را ثابت کرد مگر این که حسن و قبح عقلی اثبات شده باشد پس با اثبات تبعیت و حسن و قبح عقلی قاعده ملازمه جاری می شود و نیازی به اثبات قاعده ملازمه ندارد بلکه خود به خود ثابت است»^{۸۴}

پس ایشان می افزاید؛ «این که بیان شد حسن و قبح عقلی، مراد این نیست که عقل به نحو موجب کلیه همه چیز را می داند؛ بلکه به صورت موجب جزئی این را قبول می کند یعنی اگر حتی در یک مورد حسن و قبح را عقل فهمید با توجه به قاعده ملازمه در آن مورد حکم شرع هم وجود دارد. پس لازم نیست که ثابت شود عقل به نحو موجب کلیه همه حسن و قبح ها را می داند»

صاحب فصول برای رد قاعده ملازمه مواردی را ذکر می کند که مصلحت و مفسده هست اما حکم شرعی نیست و مواردی که حکم هست اما مصلحت و مفسده نیست.

۸۳) همان

۸۴) غروی اصفهانی، نهایه الدرایه، ج ۳، ص ۳۵۰

به طور مثال در شریعت اوامر امتحانی وجود دارد مثل ذبح حضرت اسماعیل. پس در این اوامر، مصلحتی در متعلق وجود ندارد پس این نقض بر قاعده ملازمه و تبعیت است و یا در جایی که مصلحت در متعلق است اما امری وجود ندارد؛ مثل «قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: لَوْ لَا أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي لَأَمَرْتَهُمْ بِالسَّوَاكِ عِنْدَ وُضُوءٍ كُلِّ صَلَاةٍ» پس مصلحت هست ولی حکم نیست.

و یا در جایی که شارع از عمل به بعضی طرق نهی نموده مثل ظن قیاسی و به بعضی امر کرده مثل خبر واحد در حالی که امکان دارد که قیاس درک واقع کند و یا این که خبر واحد خطا رفته باشد پس مصلحت هست حکم نیست و حکم هست اما مصلحت نیست.

و همچنین ملاک در عبادات اتیان به قصد قربت است در حالی که متعلق امر در عبادت ذات امر است پس شارع ما را امر به چیزی کرده است که مصلحت ندارد؛ و یا گاه ملاک در بعضی از افراد است اما حکم برای همه تشریع شده است مثلاً عده برای حفظ انساب است اما در خیلی موارد موضوعی برای حفظ انساب نیست پس وجوب عده برای همه است در حالی که مصلحت برای بعضی تشریع شده است پس مصلحت نیست ولی حکم هست.

و همچنین موارد تقیه که مصلحت در نفس حکم است نه در عمل تقیه ای. پس در جایی که مصلحت در نفس حکم باشد مثل نفس حکم کردن به این که نماز با عامه خوانده شود مصلحت داشته باشد اما در به عمل این تقیه مصلحتی نباشد که باز هم تخلف حکم از مصلحت است؛ پس با توجه به این نکات روشن می شود که نه قاعده ملازمه وجود دارد و نه قاعده تبعیت.^{۸۵}

با توجه به نکاتی در قاعده ملازمه بیان شد روشن می شود: که علما ادعا نکرده اند که عقل همه ملاکات را کشف می کند بلکه همان ملاکاتی را که عقل می فهمد شرع هم طبق آنها حکم می کند چون عقل مقداری از مصالح را کشف می کند و یا در آینده کشف خواهد کرد چون قسمتی از عقل، عقل تجربی است و باید علم پیشرفت کند تا به بعضی از ملاکات در آینده برای عقل روشن شود.

و همچنین نسبت حکم عقل و حکم عقلایی این گونه است که؛ حکم عقلایی در بحث مدیریت امور عقلایی است و نظیر تعهدات عمومی است که عقلاً برای مدیریت امور خود قواعدی مشخص می کنند مثلاً در حوزه حیات؛ اما احکام عقلی این طور نیست که تغییر کند و یا کسی آن را تغییر دهد و مثلاً امکان ندارد که عقل حکم به حسن کذب کند به صورت اقتضایی که مثلاً بگویند کذب حسن است الا در موارد خاص. اما تغییر در امور عقلاً امکان دارد چون مدیریت احکام عقلایی تغییر می کند.

با استناد به روایت « وَبِهَذَا الْإِسْنَادُ قَالَ قَالَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ: إِنَّ دِينَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ لَا يُصَابُ بِالْعُقُولِ النَّاقِصَةِ وَالْأَرَاءِ الْبَاطِلَةِ وَالْمَقَائِيسِ الْفَاسِدَةِ وَلَا يُصَابُ إِلَّا بِالتَّسْلِيمِ فَمَنْ سَلَّمَ لَنَا سَلَّمَ وَمَنْ اقْتَدَى بِنَا هُدَى وَمَنْ كَانَ يَعْمَلُ

بِالْقِيَاسِ وَالرَّأْيِ هَلَكَ وَمَنْ وَجَدَ فِي نَفْسِهِ شَيْئًا مِمَّا نَقُولُهُ أَوْ نَقْضِي بِهِ حَرَجًا كَفَرَ بِالذِّدَى أَنْزَلَ السَّبْعَ الْمَتَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ وَهُوَ لَا يَعْلَمُ^{۸۶}

« به همین سند روایت شده که امام چهارم فرمودند؛ براستی دین خدای عز و جل با عقلهای ناقص درک نمیشود و با آراء باطله و قیاسهای فاسد بدست نمیآید، وسیله درک آن تسلیم است هر کس بما تسلیم شود سالم ماند و هر کس بما اقتداء کند هدایت یابد و هر کس بقیاس و رأی عمل کند نابود گردد و هر کس در دلش نسبت بدان چه ما گوئیم و حکم کنیم گرفت و گیری یابد بدان خدائی که سبع - المثنائی و قرآن عظیم را فرو فرستاده کافر شده است و نمیداند»

در مقام نفی کلیت است یعنی عقل بصورت کلی نمی تواند منبع دین باشد بلکه در کنار شرع بصورت جزئی کارآیی دارد که در روایات دیگر از آن به عنوان رسول باطنی نام برده شده بود.

این قاعده با قاعده تبعیت احکام از مصالح و مفاسد ارتباط دارد. ظاهر این قاعده این است که شارع برای هر فعلی از افعال عالم حکمی جعل کرده است چه ان قاعده عام باشد مثل برائت یا در موردی خاص. و این احکام مختص زمان شارع نیست بلکه در همه ازمه و امکنه جاری است.

۳-۳. مصالح و مفاسد در تحلیل عدم خلو واقعه از حکم

می توان دایره بحث در ما نحن فیه را فراتر از حسن و قبح ذاتی بررسی کرد چرا که تنها مسیر اثبات مساله، اثبات حسن و قبح اشیاء نسبت بلکه به نظر می رسد که راه دیگر هم وجود دارد و آن از راه مصحلت و ملاکات می باشد پس راه و طریق دیگری داریم که ربطی به حسن و قبح ذاتی اشیاء ندارد و آن عبارت است از راه ملاکات «مصالح و مفاسد»

اینکه شارع حکم یک واقعه یا فعلی را نداند؛ یعنی از یک حکم مربوط به امور مورد نیاز انسان در دنیا اطلاع نداشته باشد؛ معنای این کلام این است که علم یا حکمت خداوند متعال نقص دارد چون فرض این است که شارع، حکیم و علیم است حال اگر ما بگوئیم خداوند حکم یک واقعه یا فعلی را نمی داند؛ معنایش نقص در علم الهی و حکمت الهی است و نقص در علم و حکمت الهی باطل است .

اما اینکه شارع حکم را می داند اما تشریع نکرده باشد بر خلاف لطف خداوند متعال است چون بر اساس قانون لطف لازم است خداوند متعال که عالم به همه مصالح و مفاسد مربوط به زندگی انسان و طرق سعادت و خوشبختی یا شقاوت و بدبختی اوست برنامه ای برای زندگی و قانونی مربوط به سعادت دنیا و آخرت انسان داشته باشد و ارائه دهد که کامل ترین و جامع ترین قوانین و برنامه ها باشد و اگر این را ارائه نکند بر خلاف لطف است.

بنابراین خلوه هر واقعه‌ای از حکم شرعی از سه حال خارج نیست یا اینکه شارع حکم آن واقعه را نمی‌داند یا اینکه حکم آن واقعه را می‌داند و تشریع نمی‌کند و هر دو باطل و محال است؛ که در این صورت حالت سوم که خداوند عالم به وقایع است و حکم آن را نیز تشریع می‌کند ثابت می‌شود.

توضیح مطلب اینکه علم خداوند متعال به مصالح و مفساد موجود در حوادث و افعال یا مصالح و مفساد مترتب بر افعال و حوادث - ما به مصلحت و مفسده واقعه در همه امور قائل نیستیم - منشاء حدوث اراده و کراهت در نفس مولی می‌شود.

فعلاً این جهت که علم الهی با اراده الهی فرق می‌کند مورد بحث نیست؛ چون اصلاً ممکن است علم شارع به مصالح و مفساد عین همان اراده شارع باشد؛ یعنی اینگونه نیست که ابتدا علم به چیزی پیدا کند و بعد از آن مصلحت یا مفسده را تصور کند و بعد آن را تصدیق کند و بعد در نفسش شوق پیدا شود و این شوق به مرحله اُکید برسد و تبدیل به اراده شود، در مورد انسان اینگونه است که این مراحل بین علم و اراده طی می‌شود اما در مورد خداوند این چنین نیست و علم او عین اراده اوست، همین که علم به مصلحت یا مفسده چیزی پیدا کند لازم نیست که ابتدا تصور کند بعد تصدیق کند و بعد شوق مؤکد پیدا کند و تبدیل به اراده شود؛ چون اصلاً شوق برای نفس خداوند معنا ندارد.

پس علم الهی به مصلحت یا مفسده منشاء حدوث اراده یا کراهت در نفس مولی می‌شود و علم به مصالح و مفساد یا اراده و کراهت برای ثبوت حکم شرعی کافی است؛ یعنی چون خداوند متعال می‌داند این انسانی که خلق کرده چه چیزهایی به صلاح اوست و چه چیزهایی برای او مفسده دارد قطعاً در نفس او اراده و کراهت نسبت به این مصالح و مفساد وجود دارد، نسبت به اموری حب دارد و نسبت به اموری هم بغض دارد.

و البته نسبت به اموری ممکن است چون نه مصلحتی دارد و نه مفسده‌ای، حب و بغض یا اراده و کراهتی در نفس او شکل نگیرد یا به عبارت دقیق‌تر اراده‌ای بر آزاد گذاشتن مردم در آن امور در او محقق می‌شود. بهر حال لطف الهی اقتضاء می‌کند آنچه موجب سعادت یا شقاوت انسان است را تشریع و به مردم ابراز و بیان کند حال اینکه باید به مردم واصل شود یا نه بحث دیگری است، مهم این است که این برنامه سعادت و طرق دوری از شقاوت به حسب لطف باید برای مردم وضع و تبیین شود.

پس اینکه شارع حکمی را بداند و تشریع نکند باطل است و منظور از عدم خلوه واقعه عن الحکم این است که شارع نسبت به همه امور عالم و افعال انسان‌ها علم به مصالح و مفساد آنها دارد و حکم آنها را می‌داند و هیچ واقعه‌ای نیست که شارع از حکم آن اطلاع نداشته باشد و لطف هم اقتضاء می‌کند که این علم به نوعی ابراز شود و این همان تشریع است پس اینکه شارع علم به احکام داشته باشد و در عین حال تشریع نکند باطل است، اگر شارع علم به احکام دارد؛ معنایش این است که اراده و کراهت هم دارد پس باید آنچه را که از احکام می‌داند و اراده و کراهت او به آن تعلق گرفته ابراز کند؛ بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که هیچ واقعه‌ای خالی از حکم نیست.

با توجه به کمال شریعت، خاتمیت شریعت، قاعده لطف و علیم و حکیم بودن خداوند متعال لزوماً باید برای همه امور دنیا حکمی از طرف شارع وجود داشته باشد؛ یعنی شارع به هر نحو و طریقی که ممکن است باید موضع خودش را درباره همه حوادث و امور این عالم و افعال و کارهای انسان مشخص کند و این همان تشریع و عدم خلو واقعۀ عن الحکم الشرعی است حتی اگر جایی مردم را آزاد گذاشته طبق تصویری که ما از موضوع بحث کردیم این هم تشریع است ولو اینکه به مردم رخصت داده باشد .

اما کسانی که قائلند اباحه جزء احکام تکلیفی نیست اشکال کرده اند به این که؛ کمال شریعت به این نیست که در همه جا حکم شرعی وجود داشته باشد چون بعضی از جاها اصلاً اقتضاء حکم را ندارد و خاتمیت شریعت به این است که هر جایی که قابلیت حکم را داشته باشد باید حکم وجود داشته باشد ولی اگر این قابلیت را نداشته باشد وجود حکم لازم نیست مثل منطقه‌ای که هیچ حکم الزامی در آن وجود ندارد و آنچه هست بر انسان مباح است و اباحه هم که حکم تکلیفی نیست پس لازم نیست که همه وقایع و افعال مربوط به زندگی انسان دارای حکم شرعی باشد .

در پاسخ می توان گفت: خداوند عالم به مصالح و مفاسد وقایعی است که در سعادت و شقاوت انسان تأثیر دارد و همه چیز هم در این عالم مهیا شده برای اینکه انسان مراتب کمال را طی کند حال که چنین است همه امور و وقایع عالم در این مسیری که انسان باید طی کند تأثیر گذار هستند حتی اگر مباحات حکم تکلیفی نباشند ولی همین که شارع آن منطقه را رها کرده و إذن داده و امضاء کرده که حاکم اسلامی در آن محدوده حکم کند دال بر این است که این منطقه هم در محدوده تشریع الهی قرار دارد پس هیچ واقعه‌ای نیست که خالی از حکم شرعی باشد .

به بیانی دیگر بهتر است بحث را در خصوص حسن و قبح به جانب مصالح و مفاسد واقعی تعمیم بدهیم پس ادعای ملازمه کنیم بین ادراک آن و بین اراده و کراهت و بگوییم خداوند بلند مرتبه به تمام مصالح و مفاسد ظاهر و پوشیده آگاه است قول به این ملازمه در مورد خداوند متعال درست است.

مشکل اساسی که متوجه این روش است ثابت کردن عدم خلو واقعه از مصلحت و مفسده است «یعنی ثابت کنیم وقایع از مصلحت و مفسده خالی نیستند»

و تحقیق این است؛ که «هر واقعه بعد از برخورد مصالح و مفاسد در آن واقعه، خالی از یکی از این سه صورت نیست؛

۱- یا آن واقعه دارای مصلحت است.

۲- و یا آن واقعه دارای مفسده است.

۳- یا آن واقعه خالی از هر ملاک است.

و این قسم سوم خود بر دو قسم است یکی اینکه از آغاز امر و از ریشه؛ این واقعه خالی از مصلحت است، دوم اینکه از ابتدا خالی از مصلحت نبوده بلکه هم دارای مصلحت و هم دارای مفسده بوده ولی آنها در اثر تعارض تساقط کرده و از

میان رفته است بعد از مساوی بودن مصلحت و مفسده و نبودن ترجیح برای یکی از آن دو بر دیگری، بعد از تساقط واقعۀ خالی از هر گونه ملاک باقی مانده است.^{۸۷}

و سخن در دو قسم اول همانند سخن در راه و روش اول است که آن تقریب در ملازمه گذشت.

و اما قسم سوم با هر دو قسمش بر دو نوع است: یک مرتبه در آنجا زمینه‌ی قرار دادن اباحه وجود دارد در این صورت اباحه‌ی مجعول در چنین جایی اباحه‌ی اقتضائیه است چنانچه در آنجا باشد مصلحت، آسان‌گیری بر بندگان و رها کردن زمام آنها در آن واقعۀ مد نظر باشد.

و در مرتبه دیگر زمینه برای جعل اباحه وجود ندارد اباحه در این صورت اباحه لااقتضائیه است که جا برای آن وجود ندارد؛ بر این مشکل اخیر بر پایه این که معنا برای جعل اباحه در چنین موردی وجود ندارد بعد از این که فعل خالی از هر نوع ملاک به جانب آن فرا خوانده بشود؛ چنین کاری لغو است چنانچه جایی برای محقق شدن اراده و کراهت در آنجا نیست؛ برای این که اراده و کراهت تابع علم به مفساد و مصالح هستند و مصالح و مفساد طبق این صورت وجود ندارد معنای این سخن این است که اباحه عقلی خالص و صرف است؛ که امام راحل در مناهج الاصول با این قاعده بنا بر این نوع از اباحه با قاعده عدم خلو واقعۀ از حکم مخالفت نمودند که توضیح آن در تبیین اقوال گذشت.

در ثانی دلیلی بر عدم خالی بودن حادثه از حکم اقامه نشده است بلکه دلیل بر خلاف آن آمده است برای این که اگر برای حادثه و واقعۀ اقتضای برای حکم نباشد و برای جعل اباحه نیز مصلحت نباشد پس ناچار این است که آن واقعۀ محکوم به حکمی نباشد و آنجا جای اباحه عقلی و غیر شرعی خواهد بود. (مناهج الاصول خمینی، ۱۴۱۵ق ۲، ۱۸۰)

لذا حضرت امام می فرماید: «بر این قاعده عدم خلو واقعۀ از حکم دلیلی بر آن دلالت ندارد اگر دلیل بر خلاف آن نباشد زیرا اباحه مسبب از اقتضا مساوی اباحه شرعی است و از احکام به حساب می آید. ولی وقتی که ما عدم اقتضا را فرض کنیم برای واقعۀ اصلاً، پس ناچار نباید در آنجا حکم شرعی باشد برای این که جعل اباحه بدون ملاک لغو است پس منطبق می شود به اباحه عقلی و واقعۀ خالی از جواز شرعی می باشد»^{۸۸}

همانطور که در معتمد الاصول آمده است: «این به اضافه این که محال بودن واقعۀ خالی از حکم قابل قبول نیست بر فرض این که بپذیریم این مطلب را؛ این سخن نسبت به حکم واقعی است نه راجع به حکم عقلی با امکان به آن است به این معنی که جایز است فعل آن به خاطر این که تحریمی و تنزیهی به آن تعلق نگرفته است و ترک آن جایز است برای این که امر و جوبی به آن تعلق نگرفته است؛ بلکه اباحه که منشا آن خالی بودن فعل از مصلحت و مفسده است و یا مساوی

۸۷) غروی اصفهانی، نه‌ایه الدرایه، ج ۳، ص ۳۴۸

۸۸) موسوی خمینی، تهذیب الاصول ج ۱، ص ۲۳۵

بودن آن دو است برگشت به جعل شارع دارد که یکی از احکام خمس می شود به خلاف اباحه به معنای لاقتضائیه؛ که از محل بحث خارج است.^{۸۹}

انصاف این است فرض کردن واقعه از هر نوع ملاک که باعث امر ونهی بشود و به عناوین دومی عارضی به طور جد و قطع بعید است، چنانچه مثل این مورد در حسن و قبح توضیح داده شد و این مطلب به ما اطمینان می دهد به این که هر واقعه و حادثه ای از حکم خالی نمی باشد این که به عناوین ثانویه عارضی دارای مصلحت و مفسده می باشد.

و همچنین این اشکال مربوط به جایی است که ما چگونه اباحه را تعریف کنیم همانند دستور شرعی و آنچه که برای اباحه سنخیت دارد از ملاک و اراده.

و کار دشوار می شود در اباحه، زمانی که اباحه را با سایر احکام تکلیفی مانند واجب و حرام بسنجیم به گونه ای که اباحه هم حکم است که تعلق به افعال و تروک گرفته است در مراحل سه گانه؛ یعنی: ملاک، اراده و انشاء؛ به این معنا که ملاک در وجوب مثلاً منجز به فعل می شود چنانچه شوق مسبب می شود برای انجام فعل؛ لذا این سخن در اباحه درست نیست زیرا فرض ما این است که متعلق انشاء در اباحه متعلق ملاک و اراده نیست.

پس آیا اباحه مسبوق به اراده و کراهت نیست؟ و به هر صورت بعد از فرض این که احکام تابع و مصالح و مفاسد است یا این که ملاک و اراده در اباحه منجر به چیزی دیگر غیر از متعلق انشاء می شوند؛ آن چیز چیست؟

این دشواری سبب شده است برای برخی از محققین که قائل به این شوند: که ملاک در اباحه وابسته به نفس جعل است؛ آنچه باعث وهن و سستی این قول می شود این است که؛ اگر ملاک اباحه قائم به نفس جعل باشد معنای آن سقوط به نفس ثبوت خواهد بود اضافه بر این مشکل جعل در این صورت لغو برای مکلفین خواهد بود و برای مکلفین سودی در این صورت حاصل نخواهد شد.

می توان این گونه پاسخ داد؛ که در هر واقعه ای که ملاک برای آن مورد نباشد و یا برای یکی از دو ملاک موجود، ترجیحی در میان نباشد و دلیل آن آسان گیری و رها کردن بندگان را به حال خود و اختیار خودشان باشد همین رهایی بندگان و آسان گیری برای مصلحت است که برای جعل اباحه کافی است بدون در نظر گرفتن چیزی که ملاک دیگر را در پی داشته باشد؛ پس رها بودن بنده و بدون قید بودن بنده در جایگاه و وقت عمل به گونه ای که احساس سختی و تنگی از جانب شارع نکند خود این کار مشتمل بر مصلحت عمومی است؛ این مطلب معنای آن چیزی است که گفته می شود مصلحت آسان گیری «مصلحه التسهیل و یا مصلحت عقلانی نوعیه»

و این رهایی و آسان گیری سبب جعل اباحه شرعی می شود اگر از این جعل مانعی در کار نباشد، ولی تعلق اراده و شوق به این ارضاء و رها بودن پس ممکن نیست که هیچ مانعی جلودار اطلاق و رهایی مصلحت مکلفین شود چنانچه قبلاً

بیان شد که «اراده» مغز و جان حکم است؛ بنابراین می توان اینگونه اظهار نظر کرد؛ که این ادعای اطلاق العنان بودن به ذات خود مصلحتی است که به جعل اباحه فرا می خواند؛ و از اموری است که وجدان به آن گواهی می دهد؛ و وجدان بهترین دلیل برای یقین است.

و همچنین رها بودن بندگان و راحت گیری بر آنان اگر به تنهایی سبب جعل اباحه نگردد؛ لافل سبب می شود که مکلف کار و یا ترک آن را به مولا نسبت دهد برای این که نسبت کار به سوی خدا، چنانچه به واسطه واجب و یا حرام و یا مستحب و یا کراهت حاصل می شود؛ پس به وسیله اباحه نیز ممکن است و از واضحات است که در این صورت واقعه ای خالی از ملاک باقی نمی ماند؛ پس در آنجا نیز ملاک وجود دارد و آن ملاک به جعل اباحه فرا می خواند.

بلکه حتی ممکن است گفته شود این که در آن جا راه سومی نیز وجود دارد و آن راه سوم رهایی زمام بنده از جانب مولا، مطلوب مولا است؛ سوای نگاه و در نظر داشتن مصلحت آسان گیری؛ به این معنا که در خواست مولا در آنجا همانند درخواست رهایی زمام در نزد عقل است همان طوری که عقل مکلف را رها می بیند در تساوی ملاکات هم مولا چنین حکمی را دارد و معنای این سخن این است؛ که ما یقین پیدا می کنیم که در چنین مواردی بنده از جانب مولا نیز آزاد است ولو اینکه شارع در چنین مواردی جعل اباحه نکرده باشد پس ثبوت همین مطلب به تنهایی کافی است برای نسبت دادن رهایی زمام عبد بسوی مولا در ظرف تشریح.

بنابراین از آن چه که گذشت مشخص می شود؛ دو راه عقلی برای اثبات کردن مدعا وجود دارد؛ یکی از آن دو راه عقلی ادعای خالی نبودن حادثه است از حسن و قبح عقلی و این که خداوند، عالم به تمام وقایع است پس چاره ای نیست جز این که در نزد خداوند اراده و کراهت باشد و مشکل اساسی در این راه نبودن دلیل بر محصور بودن کارها در حسن و قبح است؛ گرچه در مقام استنباط و بدست آوردن حکم شرعی بعد از به دست آمدن وثوق و اطمینان می توان به این طریق استناد کرد.

دلیل دوم بر مبنای مصالح و مفاسد: همیشه شارع باید بر اساس مصالح و مفاسد تشریع حکم می کند؛ پس این وظیفه شارع است که احکام را بیان کند که فلان شی مصلحت دارد یا نه؟ پس احکام به دلالت مطابقی دال بر لزوم عمل فعلی است و به دلالت التزامی دال بر وجود ملاک است پس وقتی شارع آن را واجب می کند یعنی مصلحت ملزم دارد.

هرچند حضرت امام^{۹۰} (ره) اشکال کرده اند که در اباحه لااقتضایی که نه مصلحت وجود دارد و نه مفسده؛ پس افعالی وجود دارد که نه مصلحت دارد و نه مفسده لذا لازم نیست که شارع حکمی بر اساس آن جعل کند؛ که پاسخ آن گذشت.

و همچنین می توان نتیجه گرفت؛ جایز نیست که شارع ما را متحیر در امور قرار دهد و معنی «خلو واقعه از حکم» این است که شارع ما را متحیر قرار داده است لذا رفع تحیر لازم است و این رفع تحیر با جعل حکم امکان دارد پس هر قاعده ای حکمی دارد.

۹۰) موسوی خمینی، روح الله، تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۴۲۴

برخی به استدلال فوق اشکال کرده اند که؛ ممکن است که شارع در واقعه ای حکمی تشریع نکند و بندگان هم تحریر نداشته باشند مثل متلازمان در وجود؛ که یکی حکم دارد و دیگری حکمی ندارد؛ زیر اگر یکی را انجام دهد خود به خود، دومی هم محقق می شود؛ پس تحریری وجود ندارد.

حتی می توان در استدلال به عقل در اثبات مدعا این گونه تحلیل کرد که؛ شارع اگر التفات به واقعه ای کند یا آن واقعه را می خواهد یا آن را نمی خواهد؟

اگر آن واقعه را می خواهد یا صد در صد می خواهد یا به نحو رجحان آن را می طلبد و یا آن واقعه را صد در صد نمی خواهد یا ترجیحا نمی خواهد؛ و یا این که وقتی توجه می کند فعل و ترک را یکسان می بیند.

که این موارد احکام خمس است و از آنجا که شارع نسبت به همه امور عالم، التفات دارد پس همه وقایع عالم دارای حکمی هستند؛ چرا که شارع یک موضوعی نسبت به آن واقعه دارد چون او حکیم است و نمی شود نسبت به موضوعی بی تفاوت باشد و لااقل فعل و ترک برای او مساوی است که فعل مباح می گردد.

برخی اشکال کرده اند؛ که اگر حکم صرف «حب و بغض» باشد کلام شما درست است که ظاهر کلام علمایی چون شهید صدر و مرحوم آخوند در بعضی کلماتش همین بود که طبق این نظر «چون قانون گذار ما عالم و حکیم و ملتفت است پس هر رفتاری حکمی دارد.» اما اگر گفته شود؛ که حکم «اعتبار و بعث و تشریع» است؛ پس این که شارع یک شی را می خواهد کافی نیست بلکه باید ثابت شود که شارع طبق آن اراده و کراهت خود، حکم هم جعل کرده است یا نه؟

در قاعده تبعیت گفته شد؛ که هر جا که حکمی باشد مصلحت و مفسده هم طبق آن هست اما عکس آن که هر جا که مصلحت و مفسده بود حکم هم هست یا نه؟ در قاعده تبعیت جای سخن داشت چون گرچه مصلحت و مفسده علت حکم است اما نفس حکم کردن از افعال اختیاری شارع است لذا باید علاوه بر مصلحت و مفسده، اعتبار شارع هم باشد.

اما اگر این دو قاعده به هم ضمیمه شوند، نتیجه این می شود؛ که هر مصلحت و مفسده ای حکم دارد چون امکان ندارد که واقع خالی از حکم باشد؛ و با فرض حکمت شارع؛ پس طبق هر مصلحت و مفسده ای حکم می کند و طرف دیگر هر حکمی بر اساس مصلحت و مفسده است «که این نکته را قاعده تبعیت بیان می کرد» پس مصلحت و مفسده ای بدون حکم باقی نمی ماند.

سوالی که پیش می آید این است؛ که آیا حکم کردن وظیفه شارع است یا حق اوست؛ یعنی گاهی از حق خود استفاده می کند و حکمی را جعل می کند و گاهی از حق خود استفاده نمی کند لذا حکمی جعل نمی کند.

موید نظریه حق بودن می توان از قاعده امتنان استفاده کرد که در ادله امتنانی شارع بر بندگان منت می گذارد و حکمی نمی کند مثل حدیث رفع که شارع می فرماید؛ من بر شما منت گذاشته و حکمی نکرده ام (مثل حدیث رفع) که این کلام با نظریه حق سازگاری دارد نه وظیفه؛ یعنی اگر حکم کردن را وظیفه شارع بدانیم شارع نمی تواند بگوید امتنانا

حکم نکردم بلکه اتفاقاً باید حکم کند؛ بنابراین دلیل این که شارع وظیفه دارد حکم کند قاعده عدم خلو واقعه از حکم است یعنی؛ شارع باید حکم کند تا مکلف متحیر نماند. پس حکم کردن وظیفه شارع است و بر او لازم است مکلف را از تحیر خارج کند.

و همچنین خدایی که ما را خلق کرده است و هدفش کمال بندگان است پس معنی ندارد که کمال را برای بندگان تعریف نکند پس برای هدایت آنها، بر او لازم است که وسایل هدایت که حکم باشد را فراهم کند؛ پس اگر قاعده عدم خلو واقعه از حکم را بپذیریم در ابتدا باید روشن شود که حکم کردن وظیفه شارع است نه حق شارع.

فصل چهار:

اقامه برهان با رویکرد درون دینی

در تحلیل قاعده عدم خلو وقایع از حکم

۴. فصل چهارم: اقامه برهان با رویکرد درون دینی در تحلیل قاعده عدم خلو

وقایع از حکم

بحث و نزاع در این است که آیا همه افعال و اعمال و وقایع حیات انسانی داخل در محدوده تشریع الهی و قانون گذاری دینی قرار می گیرد یا اینکه بعضی از افعال و اعمال و وقایع زندگی انسان از محدوده تشریع و جعل حکم و قانون خارج است؟ که در این فصل با رویکرد درون دینی به تحلیل این مسئله «قلمرو احکام دین در تنظیم حیات» خواهیم پرداخت.

۴-۱. اقوال در قاعده

در این بحث به حسب توسعه و قلمرو دین، اقوال مختلفی وجود دارد. گسترده ترین حد ممکن برای دخالت شارع و بیان موضع، توسط شارع در بین این اقوال وجود دارد، بعضی اقوال هم آن قدر دخالت شارع را محدود می کنند که هیچ خاصیتی برای دین باقی نمی ماند.، اگر گفته شود شارع درباره بعضی از امور موضعی ندارد حال آن موضعی که شارع درباره آن ها بنا نداشته اظهار نظر کند چه کسی باید تکلیف آن ها را معلوم کند آیا به خود عقلاء، به عرف، به قانون گذار بشری و یا به شخص مکلف واگذار شده که در چنین مواردی هر طور خواست عمل کند؟ حالا اینکه هر چه ما از دخالت شارع در امور زندگی انسان کم کنیم چه کسی باید آن را جبران کند بحث دیگری است که در این مجال نمی گنجد.

قول مشهور بین فقها این است که حق تشریع صرفاً مربوط به خداوند تبارک و تعالی یا پیامبر گرامی اسلام است، بر اساس این نظریه همه امور این عالم تحت حکمی از احکام شرعی، مندرج است و هیچ موردی یافت نمی شود که در آن حکم شرعی وجود نداشته باشد.

مشهور بر این باورند که هیچ واقعه ای خالی از حکم نیست لکن این احکام گاهی در ضمن نص خاص و جزئی و گاهی در ضمن احکام و قواعد کلی بیان شده، بر این اساس هر آنچه که امت تا قیامت در کلیه امور دنیوی به آن نیاز داشته باشد حکم آن از طرف شارع بیان شده که باید توسط فقها این احکام شرعی از متون دینی و اسناد معتن استخراج شود.

باید به این نکته توجه داشت؛ آنچه که به مشهور نسبت داده می شود یک مطلب کلی است که در ذیل آن ممکن است و اقوال مختلفی وجود داشته باشد؛ یعنی اجمالاً می توان ادعا کرد که عمومیت تشریع و گستردگی احکام شرعی به گونه ای که هیچ واقعه ای خالی از حکم نیست مورد قبول مشهور فقها است اما در این گستردگی و عمومیت، اختلافاتی نیز مشاهده می شود. این اختلاف بین فقها از مطالب ذیل ناشی می شود که؛

(۱) آیا گستردگی تشریع مختص به احکام تأسیسی است یا شامل احکام امضائی هم می‌شود؟ طبق آنچه که بیان شد؛ این گستردگی شامل احکام امضائی نیز می‌شود،

(۲) مورد دیگر این است که آیا این گستردگی شامل جعل با واسطه هم می‌شود، قطعاً آنچه مشهور ادعا کرده که احکام شرعیه در مورد همه وقایع وجود دارد شامل مواردی که خداوند متعال و شارع مستقیماً جعل کرده می‌شود.

(۳) اما نسبت به مواردی که جعل با واسطه است آیا این شمول به حدی است که شامل این موارد هم بشود؟ خود اینکه آیا اصلاً جعل احکام شرعی با واسطه مجاز است یا نه محل بحث است و در آن اختلاف وجود دارد.

جعل با واسطه؛ یعنی اینکه اشخاصی که از ناحیه شارع مأذونند و اجازه دارند تشریع کنند و حکم شرعی بدهند مثل ائمه معصومین(ع) که اختلاف است که آیا ائمه معصومین(ع) صرفاً مبین شرع و مفسر احکام هستند یا خودشان حق تشریع دارند؟ مشهور در خصوص پیامبر اکرم(ص) این مطلب را قبول دارند که پیامبر(ص) هم حق تشریع دارد اما در مورد ائمه معصومین(ع) مورد اختلاف است که آیا آنها مشرع هستند یا مبین شرع هستند؟

حال اگر قائل باشیم به این که ائمه معصومین(ع) حق تشریع دارند و بالاتر از این با پذیرش حکم حکومتی معتقد باشیم که فقیه جامع الشرائط و حاکم اسلامی از طرف شارع برای تشریع مأذون است طبیعتاً گستردگی تشریع و عمومیت احکام شرعی تا اینجا پیش می‌رود که؛ حکمی را که فقیه جامع الشرائط تشریع کند یک حکم شرعی است.

گسترده‌ترین تصویر از تشریع و احکام شرعی این است که بگوییم دایره تشریع و احکام شرعیه آنقدر وسیع است که احکام تأسیسی، احکام امضائی، احکامی که بی واسطه توسط خداوند جعل شده، احکامی که با واسطه اشخاص مأذون از طرف خداوند جعل شده و حتی امضاءاتی که اشخاص مأذون از طرف شارع انجام می‌دهند همه به عنوان حکم شرعی شناخته شده و به شرع اسناد داده می‌شود و حتی تطبیقات عمومات و قواعد کلی بر مصادیق و افراد و جزئیات هم در دایره حکم شرعی قرار می‌گیرند.

البته آنچه مسلم است این است که مشهور به این گستردگی نظر ندارند با اینکه قائل به قاعده عدم خلو واقعه عن الحكم الشرعی هستند و این امر واضحی است اما اختلافاتی نیز وجود دارد.

ما صرف نظر از این اختلافات فی الجمله عرض می‌کنیم که مشهور نظرشان این است که هیچ واقعه‌ای نیست که خالی از حکم شرعی باشد، اما محل نزاع را به دو صورت می‌توان تقریر کرد:

تقریر اول: تقریر اول قول کسانی است که قائلند؛ شارع هیچ واقعه‌ای را از حکم شرعی خالی نگذاشته لکن لزوماً معنایش این نیست که همه جا حکم تأسیسی باشد بلکه حکم امضائی و جعل حکم با واسطه را هم در برمی‌گیرد.

تقریر دوم: تقریر دوم قول کسانی است که معتقدند؛ واقعه و فعلی خالی از حکم شرعی نیست لکن منظور این عده از فقها این است که شارع در همه وقایع و افعال حکم تأسیسی دارد و جعل حکم کرده حال اینکه بیان نشده یا بخاطر

مصالحتی به زمان ظهور امام عصر (عج) و بیان ایشان موکول شده جهت دیگری است. قائلین به این قول معتقدند شریعت گسترش دارد و قلمرو آن گسترده است و شامل اکثر افعال انسان و وقایع زندگی او می شود ولی اینکه بگوییم عدم خلو واقعۀ عن الحكم الشرعی یک امر قطعی و مسلم است را ما قبول نداریم و اصلاً عدم خلو واقعۀ عن الحكم الشرعی یک ادعای بدون دلیل است و دلیلی بر این امر نداریم.

این دو نحو تقریر محل نزاع، بسیاری از مواقع خلط شده و باعث اشتباهاتی شده، کلماتی که بزرگان در این رابطه گفته اند بعضاً مشخص نشده که به کدام یک از این دو موضع متوجه است، کسانی به عنوان مخالف در مقابل هم قرار گرفته اند و اظهار نظر کرده اند که اگر در کلماتشان دقت شود می بینیم که هر کدام از اینها ناظر به یک موضع بوده اند؛ مثلاً بعضی ادعا کرده اند هیچ واقعه ای نیست که شارع در آن حکمی نداشته باشد و منظورش از این کلام، حکم به معنای عام بوده؛ یعنی اعم از حکم تأسیسی و امضائی.

بعضی دیگر شمول حکم نسبت به همه وقایع را نقل کرده و گفته اند: این طور نیست که شارع در همه موارد حکمی داشته باشد بلکه بعضی موارد هم پیدا می شود که شارع در آن موارد حکمی ندارد و نظرش به تأسیس است؛ یعنی خواسته است بگوید که شارع همه جا حکمی را تأسیس نکرده بلکه بعضی از امور را به صورت امضاء امور عقلائی مورد توجه قرار داده است، این خلط ها صورت گرفته است.

البته در هر دو تقریری که از محل نزاع است مثبتین و منکرین وجود دارند؛ یعنی بعضی هستند که کلمات آن ها مثبت آن چیزی است که در تقریر اول ذکر کردیم و بعضی دیگر نافی آن است، همچنین نسبت به تقریر دوم، مثبتین و منکرین وجود دارند.

باید به این نکته توجه داشته باشیم که وقتی سخن از تشریع به میان می آید لزوماً به معنای تأسیس حکمی از ناحیه شارع نیست بلکه حتی مواردی را هم که شارع امضاء کرده داخل در محدوده تشریع است و تشریع فقط به ایجاد و تأسیس حکم نیست بلکه تشریع یک معنای عامی دارد که شامل امضاء هم می شود؛ یعنی آن اموری که در بین عقلاء متعارف بوده و شارع آن ها را امضاء یا حتی ردع کرده را نیز شامل می شود؛ به طور مثال در معاملات، خداوند بیع را امضاء و ربا را ردع نموده است، پس وقتی گفته می شود؛ همه افعال و اعمال انسان و همه وقایع زندگی انسان داخل در محدوده تشریع است منظور این نیست که شارع برای تک تک آن ها به صورت تأسیسی حکمی صادر کرده باشد بلکه امضاء یا ردع شارع هم به معنای تشریع است چون جعل و تشریع بر دو نوع است جعل تأسیسی و جعل امضائی.

به عبارتی همان گونه که برای تشریع دو معنا متصور است یکی تشریع به معنای عام و دیگری تشریع به معنای خاص، تشریع به معنای عام؛ یعنی موضع گیری شارع درباره حوادث و وقایع یا به نحو تأسیس و جعل حکم یا به نحو امضاء و ردع، تشریع به معنای خاص؛ یعنی همان جعل و تأسیس حکم فقط، طبق این دو معنا از تشریع سکوت شارع هم دو معنا پیدا میکند: یکی سکوت به این معنا که اساساً شارع نسبت به احکام عقلائی نه حکمی را تأسیساً جعل کند و نه امضاء؛ به عبارت دیگر سکوت شارع به این معنا؛ یعنی عدم موضع گیری شارع و عدم تشریع به معنای عام است، قسم دیگر سکوت

به معنای عدم تأسیس و عدم جعل حکم است، بر این اساس در مواردی هم که شارع احکام عقلانی را امضاء می کند سکوت صدق می کند.

ملاحظه می کنید که این دو معنا از نظر دائره وسعت و محدودیت چقدر با هم فرق می کنند و این خیلی در ما نحن فیه مؤثر است، البته در عین حال خیلی هم مشکل است برای اینکه اقوال در مسئله و ادله آن ها باید نقل شود و چون این تفکیک در بعضی از کلمات صورت نگرفته از حیث دسته بندی و نقل اقوال و ذکر ادله آن ها با مشکل مواجه می شویم چون وقتی به قولی به عنوان نافی اشاره می کنیم مشخص نیست که ناظر به تقریر اول محل نزاع است یا تقریر دوم، البته در بسیاری از کلمات می توان قرائن و شواهدی پیدا کرد ولی به طور واضح و روشن این مسئله بیان نشده است.

بنابراین موضوع بحث این است که آیا شارع در رابطه با همه امور زندگی انسان دارای حکم است چه آن حکم به صورت تأسیسی باشد یا به صورت امضائی؛ یعنی هیچ امری از دید شارع مخفی نمانده و از اول خلقت الی یوم القیامه شارع در مورد همه امور واجد حکم است. لذا منظور از گستردگی یا عدم گستردگی احکام شرعی این است که آیا همه وقایع و افعال و اعمال زندگی انسان امضائاً یا تأسیساً و کلیه یا جزئیه از ناحیه شرع دارای یک حکم است یا خیر؟

یا مثلاً کسانی که معتقدند حکم شرعی وجود دارد اما در زمان امام زمان(عج) بیان می شود جزء کدام دسته قرار می گیرد آیا منظور از حکم، جعل و تشریع حکم است یا ابلاغ و وصول حکم را هم شامل می شود، بسیاری از احکام هنوز بیان نشده حال این مواردی که اصلاً حکم آن بیان نشده جزء کدام دسته قرار می گیرد؟ آیا واقعه ای که حکمی دارد ولی هنوز بیان نشده ملحق به وقایعی است که درباره آن ها حکمی نیست یا به وقایعی ملحق می شود که درباره آن ها حکم شرعی وجود دارد؟

کلمات بزرگان هم دارای ابهاماتی است که گاهی معلوم نیست نظر آن ها به تقریر اول از موضع نزاع است یا تقریر دوم؟ پس این نکته مهمی است که قبل از دسته بندی اقوال باید به آن توجه شود

در بین متقدمین و متأخرین جمع زیادی هستند که قائل به این نظریه هستند البته بین خود این علماء اختلافاتی وجود دارد و این رساله چون در مقام بیان نظریه اصلی است به جزئیات این اقوال پرداخته نمی شود. از این رو اقوال را بنا بر دو تقریری که گذشت بیان می کنیم.

۱ - محمد امین استرآبادی

عمده فقهای که بنا بر تقریر اول به این قاعده معتقدند و این قاعده را قبول دارند اخباری ها هستند و در رأس اخباری ها محمد امین استرآبادی با عبارت ذیل به این نظر معتقد است؛

«وَأَنَا أَقُولُ: التَّمَسُّكُ بِالْبَرَاءَةِ الْأَصْلِيَّةِ مِنْ حَيْثُ هِيَ هِيَ إِنَّمَا يَجُوزُ قَبْلَ إِكْمَالِ الدِّينِ، وَأَمَّا بَعْدَ أَنْ كَمَلَ الدِّينُ وَتَوَاتَرَتْ الْأَخْبَارُ عَنِ الْأَنْمَةِ الْأَطْهَارِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ «بَأَنَّ كُلَّ وَاقِعَةٍ تَحْتَاجُ إِلَيْهَا الْأَمَّةُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَكُلَّ وَاقِعَةٍ تَقَعُ فِيهَا الْخَصْمَةُ بَيْنَ

اثنین ورد فيها خطاب قطعی من قبل الله تعالى حتى أُرش الكفّ فلا يجوز قطعاً، وكيف يجوز؟ فقد تواترت الأخبار عنهم عليهم السلام بوجوب التوقف في كلّ واقعة لم نعلم حكمها معلّنين بأنّه بعد أن كمل الدين لا تخلو واقعة عن حكم قطعی وارد من الله تعالى.^{۹۱} یعنی؛ «از ضروریات مذهب امامیه آن است که هر چه را که امت تا روز قیامت بدان محتاج است و هر آنچه مورد نزاع دو نفره قرار می گیرد، خطاب و حکمی از جانب خدای تعالی در مورد آن رسیده است؛ حتی جریمه خراش»

و همچنین محدث بحرانی نیز با عبارت ذیل از معتقدین به این قاعده است؛

«استفاضه الاخبار بان لله في كل واقعة حكما شرعيا مخزونا عند أهله حتى أُرش الخدش و الجلد و نصف الجلد، و حينئذ إذا كان جميع الأحكام قد ورد فيها خطاب شرعي فكيف يصح التمسك بأصالة العدم و الاستدلال به؟»^{۹۲} ایشان از جمله کسانی هستند که معتقدند اخبار مستفیضه ای بر این مطلب دلالت می کند که این اخبار را در بخش ادله مورد بررسی قرار می گیرد.

۲ - صاحب حاشیه بر معالم

(هدایه المسترشدين في شرح اصول معالم الدين؛ این کتاب حاشیه‌ای است بر معالم؛ که نویسنده آن محمدتقی رازی اصفهانی به صاحب حاشیه نیز شناخته می شود)

از کسانی که قاعده مورد بحث را قبول دارد صاحب حاشیه بر معالم است که ایشان در مقام استدلال به اخبار بسنده کرده است و می فرمایند: «و اما علی اصول الامامیه علی ما دلت علیه نصوصهم التواتره من ائمتهم من کون حکم الله تعالی فی الوقعه واحدا بحسب الواقع، وان له تعالی فی کل واقعه حکما مخزونا عند اهله اصابه من اصابه اخطاه من اخطاه»^{۹۳}

«و اما بنا بر اصول و قواعد امامیه روایاتی که به صورت تواتر از ائمه معصومین آمده است دلالت می کند بر این که خداوند نسبت به هر واقعه واحد از نظر واقع و حقیقت (به حسب واقع) حکم کرده است و این که برای خداوند نسبت به هر واقعه، حکم خاص وجود دارد که نزد اهل آن حکم ذخیره شده است؛ حال هر کسی به آن حکم رسید، رسید؛ و هر کس به اشتباه رفت به اشتباه رفته است»

۳ - مرحوم شیخ محمدحسین اصفهانی

و از کسانی که قاعده مورد بحث را قبول دارد علامه شیخ محمدحسین عبدالرحیم حائری اصفهانی تهرانی مشهور به صاحب فصول «الفصول الغرویه فی الاصول الفقهیة»، از فقهای بزرگ جهان تشیع است کلامی که از جانب ایشان است

۹۱) الأسترآبادی، محمد أمين، الفوائد المديّة، ج ۱، ص ۲۷۷

۹۲) البحرانی، الشیخ یوسف، الحدائق الناضرة، ج ۱، ص ۴۵

۹۳) اصفهانی، محمد حسین، الفصول الاصول، ص ۸۵

آمده است عبارتند از: «لأننا نقول هذا الاحتجاج مبني على ما ثبت عندنا بالأخبار والآثار من أن لله تعالى في كل واقعه حكما معينا بينه لنبيه صلى الله عليه وآله وبينه النبي لأوصيائه (عليه السلام) فالأحكام كلها مقررّة عندهم مخزونة لديهم و ليس في الواقع واقعه خاليه عن الحكم»^{۹۴}

«برای این است که ما می گوییم: این استدلال پایه گذاری شده است بر آن چیزی که برای ما ثابت شده است به وسیله اخبار و آثار از جانب خدای بلند مرتبه در هر حادثه حکم خاص که آن را برای پیامبر خودش و پیامبر خدا به جانشینان خود بیان نموده است پس تمام احکام در نزد ائمه تثبیت شده است»

و در سخن دیگر که از ایشان است این گونه آمده است :

«و منها تواتر الأخبار المروية عن الأئمة الأطهار (عليهم السلام) الدالة على أن لله في كل واقعه حكما معينا بينه لنبيه و بينه نبيه لوصيه إلى أن ينتهي البيان إلى آخر الأوصياء فجميع الأحكام محفوظة عنده مخزونة لديه حتى مثل أرش الخدش فما دونه و هذه الأخبار و إن كانت واردة بعبارات مختلفة و ألفاظ متفاوتة إلا أنها مشتركة الدلالة على ما ذكرناه فهي متواترة بالمعنى»^{۹۵}

«و از جمله دلیل هایی که بر این مساله وجود دارد؛ روایات است از ائمه معصومین علیهم السلام و رسول خدا برای وصی خود بیان نموده است تا اینکه بیان سلسله وار به آخرین جانشین رسیده است پس تمام احکام در نزد خدا و یا در نزد آخرین وصی محفوظ است حتی حکم خراش روی صورت و کمتر از آن. این گونه روایات گرچه به صورتهای گوناگون آمده است مگر این که همه این ها دلالت بر آنچه ذکر شد مشترک اند پس در حقیقت این روایات از نظر معنی متواتر هستند»

۴- مرحوم شیخ انصاری

از جمله کسانی که این قاعده را قبول دارند شیخ بزرگ، مرحوم انصاری است بنا بر آن چه که در تقریرات درس الفاظ ایشان آمده است :

«نعم ، لو انضمّ إلى ذلك مقدّمه خارجيه أخرى كقولهم باللفظ أو قولهم بعدم جواز خلو الواقعة عن الأحكام - كما يستفاد من جملة من الأخبار...»^{۹۶}

«بله اگر به این مقدمه خارجیه دیگر ضمیمه شود؛ مثل قول فقها راجع به لطف و با قول علما به عدم جواز خلو واقعه از حکم؛ چنانچه از برخی احکام استفاده می شود»

۹۴ (الحائري الاصفهاني، الفصول الغروية في الأصول الفقهية، ج ۱، ص ۳۴۱

۹۵ همان، ص ۴۰۶

۹۶ (انصاری، مرتضی، مطارح الأنظار، ج ۲، ص ۳۳۹

و یا سخنی که از جناب محدث استرآبادی در مساله احتیاط نقل می شود که در این سخن جناب شیخ فقط به گفتار محدث استرآبادی بسنده کرده است و اشکال بر قول استرآبادی نگرفته است که عبارت ایشان چنین است:

«وممن يظهر منه وجوب الاحتياط هنا: المحدث الاسترآبادي، حيث حكى عنه في الفوائد المدنيّة، أنّه قال: إنّ التمسك بالبراءة الأصليّة من حيث هي إنّما يجوز قبل إكمال الدين، وأما بعد تواتر الأخبار بأن كل واقعة محتاج إليها فيها خطاب قطعي من قبل الله تعالى، فلا يجوز قطعاً، وكيف يجوز؟ وقد تواتر عنهم (عليهم السلام) وجوب التوقف في ما لم يعلم حكمها، معللين: بأنه بعد أن كملت الشريعة لا تخلو واقعة عن حكم قطعي وارد من الله تعالى...»^{۹۷}

«و از روایات متواتره از معصومین نقل شده است: مساله ای را که حکم آن را نمی دانید باید توقف کنید علت این دستور این است که وقتی شریعت مقدس اسلام تکمیل شود هیچ واقعه ای از حکم یقینی که از طرف خداوند آمده است خالی از حکم نمی ماند.»

۵- جناب محقق آشتیانی

و از کسانی که قاعده مورد بحث را قبول دارد جناب محقق آشتیانی است در کتاب بحر الفوائد در عبارتی که از ایشان آمده است:

«و بالجملة الذي قام عليه الدليل و نطق به السنّة و الإجماع عدم جواز خلوّ الواقعة عن الحكم الواقعي و أمّا عدم جواز خلوّها عن الحكم الظاهري إذا لم يتوقف العمل عليه فلم يقم به دليل أصلاً كما اعترف به دام ظلّه في الجزء الثاني من الكتاب»^{۹۸}

«و به طور کلی آن چه دلیل بر آن اقامه شده است و سنت و اجماع به آن دلالت دارد بر عدم جواز خلو واقعه از حکم واقعی و اما خالی نبودن حادثه از حکم ظاهری وقتی که عمل به آن متوقف نباشد دلیل بر اثبات آن اقامه نشده است. و این سخن از ایشان مکرر آمده است که؛ ما دلیل بر این که حادثه از حکم ظاهری خالی باشد، نداریم زمانی که در مقام عمل به آن نیاز نداشته باشیم از جهت پیروی از شیخ وقتی که شیخ به گفته خود چنین افاده کرده است:

«ولا دليل على عدم جواز خلو الواقعة عن حكم ظاهري إذا لم يحتج إليه في العمل، نظير ما لو دار الأمر بين الوجوب والاستحباب.»^{۹۹}

«دلیلی بر عدم جواز خلو واقعه از حکم ظاهری، وقتی که احتیاج به آن حکم ظاهری نداریم، وجود ندارد؛ مانند جایی که امر دایر باشد بین وجوب و مستحب»

۹۷ (انصاری، مرتضی، فرائد الأصول، جلد ۲، ص ۱۴۵)

۹۸ (آشتیانی، محمد حسن، بحر الفوائد، ج ۱، ص ۸۶)

۹۹ (انصاری، مرتضی، فرائد الأصول، ج ۲، ص ۱۸۵)

۶- محقق خراسانی

و از کسانی که قاعده را قبول دارند محقق خراسانی است که در کتاب کفایه ایشان گفته اند: «فهو وأنَّ كان خطأ من جهة تواتر الأخبار، وإجماع أصحابنا الأخيار على أن له تبارك تعالى في كلِّ واقعه حكماً مشترك في الكل»^{۱۰۰}

«و آن گرچه از نظر تواتر اخبار اشتباه است ولی اجماع اصحاب ما از این خبر می دهد که برای خداوند بلند مرتبه در هر حادثه حکم خاص وجود دارد که همه مکلفین نسبت به آن حکم مشترک هستند.»

«عده ای معتقدند احکام شرعیه به نحو تام، گسترده است و قلمرو شریعت هیچ محدودیتی ندارد؛ یعنی هیچ واقعه ای وجود ندارد مگر اینکه از ناحیه شارع درباره آن حکمی صادر شده که از آن به عدم خلو واقعه عن الحكم الشرعی تعبیر کرده اند. در نظر این گروه همه افعال زندگی انسان و همه وقایع حتماً متصف به یکی از احکام پنج گانه تکلیفی؛ یعنی وجوب، استحباب، حرمت، کراهت و اباحه است بلکه بالاتر از این را ادعا می کنند و می گویند حتی در متلازمین هم که نیازی به جعل دو حکم نیست و تکلیف معلوم است حکمی جعل شده چون ما می گوئیم هیچ واقعه ای خالی از حکم نیست.»^{۱۰۱}

و همچنین در دررالفوائد دارد «و كما يكون بالإجماع الضرورة من المذهب في كلِّ واقعه حكماً مشترك في الأمة»^{۱۰۲}

«چنانچه اجماع و ضرورت مذهب دال بر این است که برای هر حادثه حکمی مشخص وجود دارد که نسبت به آن حکم هم در امت مشترک هستند»

۷- مرحوم محقق عراقی

و از کسانی که قاعده را قبول دارند مرحوم محقق عراقی است بنا بر آنچه در نهایت الافکار از ایشان نقل شده است:

«الا انه مع كونه خلاف الاجماع و ما تواتر عليه الاخبار من ان له سبحانه في كل واقعه حكماً مشترك في العالم و الجاهل» «مگر این که این سخن خلاف اجماع و خلاف اخبار متواتر است (که اجماع و اخبار متواتر این را می رساند) که برای خدای که منزله آن خدا از هر عیب و نقص در هر حادثه حکم وجود دارد که عالم و جاهل راجع به آن حکم اشتراک دارند»^{۱۰۳}

۱۰۰) آخوند خراسانی، محمد کاظم، کفایة الأصول، ج ۱، ص ۴۶۹

۱۰۱) آخوند خراسانی، محمد کاظم، کفایة الأصول، ج ۱، ص ۲۱۰

۱۰۲) همان، دررالفوائد، ج ۱، ص ۷۱

۱۰۳) بروجرودی، محمد تقی، نهاییه الافکار، ص ۳۰

۸- مرحوم سید خویی

و از این گروه است مرحوم سید خویی در بحث اجتهاد و تقلید که ایشان فرموده است: «القول - مضافاً إلى الاجماع والأخبار الكثيرة الدالة على أن الله حكما في كل واقعه يشترك فيه العالم والجاهل»^{۱۰۴}

«اضافه بر این که اجماع و بسیاری از اخبار دلالت می کند که برای خداوند متعال در هر واقعه حکمی وجود دارد که عالم و جاهل نسبت به آن حکم یکسان هستند» به هر صورت مشهور بین فقها این است که هیچ حادثه نیست مگر این که برای آن حکم شرعی وجود دارد.

تقریر دوم این بود که بگوییم آیا شارع در مورد همه افعال و وقایع و حوادث حکم جعل کرده یا خیر؟ یعنی هیچ واقعه ای در عالم نیست الا اینکه شارع در آن مورد حکمی را تأسیس و جعل نکرده باشد یا اینکه شارع در همه افعال و حوادث حکم را جعل نکرده و اگر هم امضاء کرده در حقیقت حکم محسوب نمی شود.

۹- شهید سید مصطفی خمینی (ره)

مرحوم آیت الله سید مصطفی خمینی در یکی از مباحث فقهی می فرماید: «إِنَّ كِتَابَ اللَّهِ وَأَحْكَامَهُ عَلَى صَنَفَيْنِ: الْأَوَّلُ هِيَ الْأَحْكَامُ الْإِلَهِيَّةُ السَّمَاوِيَّةُ التَّأْسِيسِيَّةُ بِالتَّشْرِيعِ الْإِسْلَامِيِّ أَوْ كَانَتْ فِي سَائِرِ التَّشْرِيعِيَّاتِ وَ هِيَ أَيْضاً تَشْرِيعٌ تَأْسِيسِيٌّ هُنَا وَالثَّانِي هِيَ الْأَحْكَامُ الْعَقْلَانِيَّةُ الْإِمْضَائِيَّةُ الْإِسْلَامِيَّةُ كَالْعَمَلِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ وَ نَفُوزِ اشْتِرَاطِ الْخِيَارِ فِي ضَمَنِ الْعَقْدِ وَ غَيْرِ ذَلِكَ فَمَا كَانَ مِنَ الْقِسْمِ الْأَوَّلِ فَالْشَّرْطُ الْمَخَالَفُ لَهُ يَعْدُ مِنَ مَخَالَفِ الْكِتَابِ وَ مِمَّا لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ وَ يَكُونُ ضِدّاً وَ نَقِيضاً لَهُ وَ مِنَ الْقِسْمِ الثَّانِي لَا يَكُونُ - بِحَسَبِ الطَّبَعِ - مِنَ الشَّرْطِ الْمَخَالَفُ لِحُكْمِ اللَّهِ لِأَنَّهُ لَا حُكْمَ لِلَّهِ فِي تِلْكَ الْمَوَارِدِ وَ سَكُوتُ الشَّرْعِ فِي قِبَالِ الْأَحْكَامِ الْعَرَفِيَّةِ الْعَقْلَانِيَّةِ لَا يُوجِبُ صَحَّةً أَسْنَادَ تِلْكَ الْأَحْكَامِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى»^{۱۰۵}

ایشان می گویند احکام بر دو قسم است: یکی احکام الهی آسمانی که به واسطه تشریع، ایجاد شده و دیگری احکام عقلانی که مورد امضاء قرار گرفته است بعد در ادامه می گویند مخالفت با قسم اول مخالفت با حکم خدا و کتاب خداست ولی مخالفت با قسم دوم مخالفت با حکم خدا و کتاب خدا نیست چون در این موارد خداوند حکمی ندارد.

یعنی حکم تأسیسی از ناحیه خداوند متعال وجود ندارد و در مواردی که از ناحیه شرع حکم تأسیسی نباشد و شرع در آن موارد ساکت باشد دلیل نمی شود که ما بتوانیم این احکام را به خدا نسبت دهیم، ایشان می گویند در مواردی که حکم عقلانی از ناحیه شرع امضاء شده خداوند متعال حکمی ندارد؛ یعنی حکم خداوند فقط همان حکم تأسیسی است و در چنین مواردی که شارع حکم عقلاء را امضاء کرده و در قبال احکام عرفیه عقلانی سکوت کرده این سکوت دلیل بر صحت اسناد احکام به خداوند متعال نمی شود.

۱۰۴ (خوئی، سید ابوالقاسم، مصباح الأصول، ج ۳، ص ۴۴۵)

۱۰۵ (موسوی خمینی، روح الله، تحریرات فی الفقه، بحث خیارات، ج ۴، ص ۶۶)

طبق این بیان عدم خلو واقعۀ عن الحكم الشرعی باطل است چون موارد زیادی است که خداوند تبارک و تعالی درباره آن ها حکم تأسیسی ندارد و فقط حکم عقلاء را امضاء کرده ولی امضاء شارع حکم محسوب نمی شود و امضاء به معنای موضع داشتن و اظهار نظر کردن نیست و اظهار نظر و موضع شارع فقط با حکم تأسیسی و جعل حکم معنا پیدا میکند لذا اگر شارع در جایی حکم عرفیه عقلائیۀ را امضاء کرد؛ معنایش این است که شارع موضعی نداشته است.

حال سؤال این است که موردی را که شارع امضاء کرده بر آن عدم خلو واقعۀ عن الحكم صدق می کند یا خیر؟

اگر از زاویه تقریر اول از محل نزاع به این مسئله نگاه کنیم به یک نحو جواب داده می شود و اگر از زاویه تقریر دوم به آن نگاه کنیم به نحو دیگری باید جواب دهیم، این مورد که ذکر شد طبق تقریر اول محل نزاع صدق نمی کند که بگوییم چنین مواردی خالی از حکم شرعی است چون امضاء شارع هم حکم است، پس طبق تقریر اول در چنین مواردی هم قانون عدم خلو واقعۀ عن الحكم نقض نشده است اما طبق تقریر دوم چنین مواردی که فقط از ناحیه شارع امضاء شده و شارع حکمی را جعل و تأسیس نکرده قانون عدم خلو واقعۀ عن الحكم الشرعی را نقض می کند چون در این موارد فقط امضاء شارع وجود دارد و امضاء شارع حکم شرعی نیست.

۱۰ - حضرت امام خمینی (رحمه الله علیه)

حضرت امام خمینی (ره) از کسانی هستند که به این نظریه معتقد هستند، ایشان معتقدند که ما دلیلی نداریم بر اینکه همه وقایع این عالم دارای حکم شرعی باشد، البته توجه داشته باشید که از بعضی از کلمات ایشان خلاف این مطلب فهمیده می شود، ایشان در مباحث اصولی «عدم خلو واقعۀ عن الحكم الشرعی» را رد کرده اند اما در بعضی از مطالب دیگر که از ایشان نقل شده تمایل به نظر اول که ذکر شد از کلمات ایشان فهمیده می شود و این مسئله باید به نوعی توجیه شود.

امام خمینی در بحث (ضد)، دیدگاه خویش را درباره قاعده عدم خلو واقعۀ عن الحكم، ابراز داشته و می فرمایند: «و ثانیاً: لم یقم دلیل علی عدم خلو الواقعۀ عن الحكم، بل الدلیل علی خلافه»^{۱۰۶}

«و ثانیاً دلیل بر خالی نبودن واقعۀ از حکم اقامه نشده است بلکه دلیل بر خلاف آن آمده است دیده می شود واقعۀ باشد ولی حکمی از طرف شارع موجود نباشد»

ایشان معتقد گشته است که این قاعده نه تنها دلیلی ندارد، بلکه برخلاف آن دلیل داریم و همین دیدگاه، مبنای ایشان را بر عدم حرمت ضد خاص از راه استلزام و از راه مقدمیت، هموار کرده است؛ که تفصیل آن در ثمره بحث خواهد آمد.

باید به این نکته توجه داشته باشید که با عنایت به بعضی از مطالبی که امام (ره) فرمودند؛ معلوم می شود دایره محل نزاع که در نظر محدودتر بوده است، ایشان معتقدند که حقیقت جعل همان تأسیس است و لذا امضاء به نظر ایشان جعل

۱۰۶) موسوی خمینی، روح الله، منهاج الوصول، ج ۲، ص ۱۱

محسوب نمی شود، ایشان وقتی می گویند در بعضی از موارد اباحه اصلیه وجود دارد منظورشان این است که شارع در این موارد هیچ حکمی جعل نکرده؛ یعنی حکمی را تأسیس نکرده، اگر در موارد اباحه اصلیه حکم نفی می شود این لزوماً به معنای عدم امضاء از ناحیه شرع نیست پس باید به این نکته توجه داشت که گاهی که ادعا می شود هیچ حکمی از ناحیه شارع نیست که منظور حکم تأسیسی است. امام می فرمایند: لایدل دلیل علی عدم خلو واقعه عن الحكم الشرعی، در این صورت منظور ایشان این است که شارع در همه وقایع و افعال و حوادث حکم جعل نکرده اما مسلماً منظور ایشان این نیست که شارع در این موارد موضعی ندارد، چه بسا شارع به صورت امضاء موضع خودش را بیان کند بدون اینکه حکمی را تأسیس کند.

۱۱- محقق رشتی

و از کسانی که این قاعده را قبول ندارد مرحوم محقق رشتی است در کتاب بدایع در جایی که حرف صاحب فصول را رد کرده است در بحث از جواز متلازمین از نظر حکم مختلف به توقف آن بر دو مقدمه - که یکی از دو مقدمه ربطی به بحث ندارد - آورده است: «و الثانیة) عدم جواز خلو الفعل عن شیء من الأحكام الخمسة و هی أيضا واضحة الفساد و دعوی القطع بذلك مما لا ینبغی صدوره من مثله إذ لا سبیل إلى القطع بذلك لا من جانب العقل و لا من جانب النقل و آی دلیل یفید القطع أما العقل فلائنه لا یستقل بثبوت الحكم بكل واقعه و أما النقل فقد ورد أنه ما من واقعه إلا و لها حکم مفرد عند الله إلا أن اعتماد مثله علی مثله فی أمثال المسألة كما ترى»^{۱۰۷}

«اما مقدمه دوم: که عبارت است از عدم جواز خلو فعل از احکام پنجگانه است این مقدمه نیز فساده آشکار است و ادعای قطع و یقین نسبت این مساله از اموری است که صدور آن از مثل ایشان انتظار می رفت زیرا راه یقین بر این مساله وجود ندارد از طرف عقل و از جانب نقل و کلام دلیل دلالت بر افاده قطع را دارد؟ عقل که به تنهایی دلالت بر ثبوت حکم برای تمام حادثه ها ندارد و اما دلیل عقلی گاهی وارد شده است که هیچ حادثه ای نیست مگر آن که برای آن از جانب خدا حکم خاص بیان شده باشد ولی تکیه کردن مثل صاحب فصول بر مثل این گونه روایت در همانند این مساله کما ترى است (..دور از انتظار است)»

با توجه به اقوال مذکور می توان نتیجه گرفت: بهر حال محل نزاع همان است که در ابتدا بیان شد یعنی این که باید تشریع به معنای عام را ملاک قرار داد، وقتی از قلمرو شریعت و گستردگی احکام شرعی این گونه بحث می شود روشن است که حکم شرعی اعم از تأسیس و امضاء را شامل می شود، چرا که امضاء شارع هم باید کشف شود؛ یعنی تأیید شارع یا حداقل عدم منع شارع را هم باید کشف کنیم و این نشان می دهد که در تمام امور، میزان شارع است حتی در اموری که به عقلاء واگذار شده باید یک ترخیص و اباحه کلی داشته باشیم و این در وضع قانون و قانون گذاری خیلی مؤثر است و اگر ما چنین قلمرو گسترده ای برای شریعت قائل شویم بسیاری از اختلافات هم برطرف می شود؛ یعنی ممکن است کسی به عنوان نافی گستردگی قلمرو احکام قلمداد شود چون می گوید قلمرو احکام مختص احکام تأسیسی

۱۰۷) رشتی، میرزا حبیب الله، بدائع الأفكار، ج ۱، ص ۳۸۶

است در عین حال جزء کسانی باشد که تشریع به معنای عام که شامل حکم تأسیسی و امضائی است را پذیرفته باشد، در این صورت اختلافات خیلی کم می شود.

۴-۲. مستندات قرآنی در تحلیل قاعده

جهت اثبات عدم خلو واقعه عن الحكم الشرعی به آیات متعددی از قرآن استدلال شده است که به برخی از آن-ها اشاره می شود.

۴-۲-۱. آیه اول: سوره نساء / ۵۹

خداوند متعال می-فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اطِيعُوا اللَّهَ وَاطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا»

در این آیه به اهل ایمان امر شده که از خدا و رسول و اولوا الامر اطاعت کنید، بعد می-فرماید که اگر در مورد چیزی اختلاف داشتید آن را به خدا و رسول برگردانید و در آن مسئله مورد اختلاف از خدا و رسول داوری بطلبید.

تقریب استدلال: در آیه به اطاعت خدا و رسول و اولوا الامر، امر شده؛ یعنی هر چه که خدا و رسول خدا و معصومین دستور می-دهند باید اطاعت کنید و اگر در مورد چیزی نزاع کردید آن را به خدا و رسول برگردانید، آن چیزهایی که خدا و رسول خدا و اولوا الامر فرموده‌اند مشخص است، اگر چه خدا و رسول و اولوا الامر در همه چیز حکمی را بیان نکرده باشند اما بالاخره آن مقداری را که بیان کرده‌اند واجب الطاعة است، بعد خداوند متعال می-فرماید در غیر اینها هم اگر در چیزی اختلاف و نزاع پیش آمد و مورد نزاع واقع شد و حکم چیزی را ندانستید آن را هم به خدا و رسول برگردانید پس حکم هر چیزی هم که مورد اختلاف واقع شود باید توسط خدا و رسول بیان شود و این نشان می-دهد هر چه در عالم از افعال و وقایع مربوط به زندگی انسان پیش بیاید مرجعی غیر از خدا و رسول یعنی شرع برای بیان حکم آن وجود ندارد.

آیا این آیه بر عمومیت احکام شرعی دلالت می-کند و آیا عدم خلو واقعه عن الحكم الشرعی را به بیانی که عرض شد ثابت می-کند یا نه؟

«فإن تنازعتم في شئ...» در واقع می-خواهد بگوید اگر بین شما بندگان در مورد چیزی اختلاف پیدا شد معیار برای حل اختلاف شما حکم خدا و رسول است؛ چون نمی-توان پیش خدا رفت تا خدا برای رفع نزاع داوری کند بلکه منظور این است که اگر در چیزی نزاع و اختلاف داشتید آن را به خدا و رسول برگردانید یعنی حکمش را از خدا و رسول بخواهید یعنی بر اساس آنچه که خدا و رسول حکم کرده اند اختلافات و منازعات خود را حل کنید که اگر این احتمال

مراد باشد این ضرورتاً به معنای وجود حکم در هر واقعه ای نیست، خداوند متعال قوانینی را جعل کرده و رسول خدا هم آن قوانین را به مردم ابلاغ کرده و یک برنامه ای برای زندگی انسان تنظیم شده که این برنامه ملاک شما است، اگر در عمل به این برنامه و در مقام اطاعت، در مورد چیزی، اختلاف و نزاع پیش آمد به این برنامه رجوع کنید.

و همچنین منظور از «فإن تنازعتم فی شیء...» نزاع و خصومت بین دو نفر نیست بلکه منظور این است که هر چیزی که حکمش را ندانستید و به نتیجه نرسیدید به خدا و رسول برگردانید.

از این رو «فإن تنازعتم فی شیء...» ناظر به مسئله رفع خصومت و اختلاف در باب قضاء نیست بلکه به صورت کلی است و می فرماید در هر چیزی که حکمش را ندانستید به حکم خدا و رسول مراجعه کنید. بنابراین این آیه بر عدم خلو واقعه عن الحكم الشرعی دلالت می کند.

۴-۲-۲. آیه دوم: سوره نحل / ۸۹

خداوند متعال می فرماید: «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ»

علامه ذیل آیات دیگری به تناسب موضوع، به بیان ویژگی و معنای «تبیاناً لکل شیء» یعنی «تبیان کل شیء بودن قرآن» پرداخته است. گاه معنای تبیان را توضیح داده و گاه مقصود از کل شیء را بیان کرده است.

علامه تبیان را به معنای «بیان»، «دلالت روشن آیات بر معانی خود و کاشف از معارف الهی بودن»، «لزوم استفاده از آیات قرآن و مراجعه به آنها برای تفسیر آیات دیگر»^{۱۰۸} و «آشکار کردن طریق هدایت» دانسته است و «کل شیء» را هم گاهی به «معارف الهی»^{۱۰۹} تفسیر کرده است و گاه به «بسیاری از قوانین عام مربوط به مبدأ و معاد و سعادت و شقاوت»^{۱۱۰} و یک جا هم به «هر چیزی که بشر در پیمایش راه سعادت و خوشبختی، از اعتقاد و عمل، به آن نیازمند است»

با توجه به آنچه گفته شد، به نظر می رسد باید «تبیان کل شیء بودن قرآن» را از منظر علامه، «دلالت ذاتی و آشکار قرآن بر اظهار و بیان طریق هدایت که شامل قوانین عام اعتقادی و عملی مربوط به مبدأ و معاد و سعادت و شقاوت آدمی است» شمرد.

علامه در تفسیر این آیه بر آن است، چیزی که ادای حق آن لازم و بیان وصفش در کتاب ضروری بوده، خداوند در بیان آن هیچ گونه کوتاهی و چیزی از آن فروگذار نکرده است، پس کتاب، کتابی تام و کامل است. اما مراد از کتاب چیست؟ مقصود از آن، یا لوح محفوظ است که همه چیز، از گذشته و حال و آینده در آن مکتوب است، یا قرآن است.

۱۰۸ (طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۲، ص ۳۲۴)

۱۰۹ همان، ج ۳، ص ۸۶

۱۱۰ همان، ج ۶، ص ۲۵۵

در این کتاب نسبت به بیان هر آنچه سعادت دنیوی و اخروی مردم به دانستن آنها متوقف است، هیچ گونه تفریط و کوتاهی‌ای صورت نگرفته است؛ همان گونه که خداوند (در جای دیگر قرآن) فرموده است: «نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ»

در روایتی که از امام رضا(ع) در ذیل آیه نقل شده عدم تفریط چیزی در کتاب خدا این گونه توضیح داده شده است که خداوند زمانی پیامبر اسلام را از این دنیا برد که دینش را کامل کرده بود؛ زیرا قرآنی را بر او نازل کرده که تبیان کل شیء است و در آن حلال و حرام و حدود و احکام و هر آنچه را که مردم بدان نیاز دارند، به صورت کامل بیان نموده است، همان طور که در اصول کافی آمده است: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يَقْبِضْ نَبِيَّهُ صَ حَتَّى أَكْمَلَ لَهُ الدِّينَ وَ أَنْزَلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنَ فِيهِ تِبْيَانٌ كُلُّ شَيْءٍ بَيْنَ فِيهِ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ وَالْحُدُودَ وَالْأَحْكَامَ وَ جَمِيعَ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ النَّاسُ كَمَلًا فَقَالَ عَزَّ وَجَلَّ - مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ» به راستی خدا عز و جل جان پیغمبر خود را نگرفت تا دین را برای او کامل کرد و قرآنی به او فرستاد که شرح هر چیز در آن است، حلال و حرام و حدود و احکام و آنچه مردم بدان نیاز دارند همه را در آن بیان کرده و فرموده (۳۸ سوره انعام): «ما در این کتاب چیزی را فرو گذار نکردیم»^{۱۱۱}

گاهی علامه پاسخگو بودن دین خاتم، یعنی اسلام به همه جهات نیازهای انسان را به «تبیان کل شیء بودن» قرآن ربط مستقیم می‌دهد؛ دین نوعی سلوک و خط مشی برای زندگی این جهانی است که متضمن صلاح دنیا در راستای کمال اخروی و حیات دائمی حقیقی در نزد خداست... دین دائم در حال استکمال است. این استکمال تا آنجا ادامه دارد که قوانینش همه جهات نیازهای زندگی را دربرگیرد و وقتی به چنین نقطه‌ای رسید، به مرحله خاتمیت رسیده است و دینی بعد از آن نخواهد بود.

لذا خداوند درباره اسلام و پیامبر آن فرموده است: «مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَ خَاتَمَ النَّبِيِّينَ»^{۱۱۲} و درباره کتابش گفته است: «و نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ»^{۱۱۳}

ظاهراً این پاسخگویی همه‌جانبه و همیشگی را باید اساساً و پیش از هر چیز در قرآن جست که تبیان کل شیء است. اما مقصود از همه جهات نیازهای زندگی چیست، آیا تمام نیازهای مادی و معنوی مقصود است یا هر گونه نیازی که به سعادت و هدایت انسان مربوط می‌شود؟ به قرینه صدر مطلب می‌توان گفت منظور، قوانینی است که همه جهات نیاز آدمی را در راستای کمال اخروی و حیات حقیقی در نزد خدا، برآورده می‌کند، نه مطلق نیاز یا تمام انواع آن.

۴-۲-۳. آیه سوم: سوره انعام / ۵۹

خداوند متعال می‌فرماید: «وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ»

(۱۱۱) کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۱، ص ۱۹۸-۱۹۹

(۱۱۲) احزاب، ۴۰

(۱۱۳) نحل، ۸۹

در پایان آیه خداوند می فرماید هیچ تر و خشکی نیست مگر اینکه در کتاب مبین ثبت است «و لا رطب و لا یابس الا فی کتاب مبین» این جمله با عبارتی کوتاه وسعت بی انتهای علم خدا را به همه موجودات بیان می کند. و هیچ چیز از آن مستثنی نخواهد بود، زیرا منظور از تر و خشک معنی لغوی آن نیست بلکه این تعبیر معمولاً کنایه از عمومیت می باشد.

در مورد کتاب مبین احتمالات مختلفی از ناحیه مفسران داده شده است ولی بیشتر به نظر می رسد که منظور از کتاب مبین همان مقام علم پروردگار است یعنی همه موجودات در علم بی پایان او ثبت می باشند، و تفسیر آن به لوح محفوظ نیز قابل تطبیق بر همین معنی است، چون اینکه بعید نیست که لوح محفوظ نیز همان صفحه علم خدا باشد.

این احتمال نیز در معنی کتاب مبین وجود دارد که منظور از آن عالم آفرینش و خلقت و سلسله علت و معلولها است، که همه چیز در آن نوشته شده است.

کتاب مبین کتابی است که نسبت به موجودات خارجی تقدم داشته و بعد از فنای آنها هم باقی می ماند، عیناً مانند خطوط برنامه که مشتمل بر مشخصات عمل بوده، قبل از عمل وجود داشته و بعد از آن هم باقی می ماند.

ما به چشم خود می بینیم که موجودات و حوادث جهان تحت قوانین عمومی حرکت در حال تغییر و دگرگونی هستند، و حال آنکه آیاتی از قرآن دلالت دارند بر اینکه آنچه که در کتاب مبین است قابل تغییر و دگرگونی نیست، مانند آیه (یمحو الله ما یشاء و یثبت و عنده ام الکتاب) و آیه (فی لوح محفوظ) و آیه (و عندنا کتاب حفیظ) زیرا این آیات به طوری که ملاحظه می کنید دلالت دارند بر اینکه این کتاب در عین اینکه مشتمل است بر جمیع مشخصات حوادث و خصوصیات اشخاص و تغییراتی که دارند در عین حال خودش تغییر و دگرگونی ندارد.

بنابراین چگونه می شود علم خداوند محیط بر همه کون و مکان باشد اما حکمی در خصوص آنها صادر نکرده باشد؟

۴-۳. مستندات روایی در تحلیل قاعده

دیدگاه مشهور نزد فقها «لکلّ واقعه حکم» می باشد که دارای شمول است و گفته می شود که هر واقعه و هر فعل اختیاری دارای حکمی است و خالی از حکم نمی باشد. لذا در این باره به آیات قرآن کریم استناد شد که در این بخش به روایاتی که در اثبات این مدعا آمده است استناد می شود.

برخی معتقدند بر این قاعده اجماع وجود دارد اما دلیل اجماع آن ها اجماع مدرکی است یقیناً بعد از تمسک بیشتر علما به قاعده ولو به طریق اشاره و پوشیده می توان گفت این اجماع محتمل المدرکیه است.

این مساله گرچه دارای زاویه کلامی است و در جای خودش ثابت شده است اما در این رساله سعی شده است این مساله از زوایای فقهی و اصولی مورد تحلیل قرار گیرد لذا مناسب است اخبار را وسیله اثبات آن قرار دهیم.

به هر صورت که باشد سخن منتهی می شود به اخبار زیاد که در این زمینه به آن اخبار استناد شده است قبل از آوردن اخبار و سخن گفتن در مورد اخبار خوب است یک بار دیگر محل نزاع را مشخص کنیم.

همان طور که بیان شد؛ اختلاف در این است که آیا دین مقدس اسلام متکفل تمام آنچه که مربوط به زندگی انسان است از جمله؛ عقاید، معارف، اخلاق، عبادات و معاملات و تمام کارهای تکوینی و علوم تجربی و غیر این ها چنانچه مدعای ما این است؛ و یا مختص به اموری که به هدایت انسان مربوط است و ارشاد به خوشبختی ابدی داده است مربوط می شود چنانچه عده ای از علما این باور را دارند و یا نه دین مخصوص جایگاه و مجالات شخصی افراد و وظیفه فردی آنها مانند عبادات و گونه ای از اخلاقیات است چنانچه عقیده بیشتر از پیروان غربی این است؟ و یا غیر از این عقیده ها که خارج از اتجاهات تدین و شرع هستند.

در این فصل بر روایاتی که دال بر کمال شریعت و عدم خلو واقعه عن الحکم است؛ اشاره می شود چرا که روایاتی وجود دارد که؛ دلالت می کند بر اینکه هیچ واقعه ای از وقایع زندگی انسان خالی از حکم نیست، بر اساس این روایات، شریعت اسلام یک شریعت کاملی است که برای همه اجزاء زندگی بشر دارای برنامه است لذا هیچ گوشه ای از زندگی انسان خالی از حکم نیست.

به هر صورت آنچه که در ابتدای نظر می توان به آن روایات در مورد بحث به آن استدلال کرد تعدادی از روایات ذیل است.

۴-۳-۱. روایت اول

«مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَدِيدٍ عَنْ مُرَازِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَنْزَلَ فِي الْقُرْآنِ تَبْيَانًا كُلَّ شَيْءٍ حَتَّى وَاللَّهِ مَا تَرَكَ اللَّهُ شَيْئًا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ الْعِبَادُ حَتَّى لَا يَسْتَطِيعَ عَبْدٌ يَقُولُ لَوْ كَانَ هَذَا أَنْزَلَ فِي الْقُرْآنِ إِلَّا وَقَدْ أَنْزَلَهُ اللَّهُ فِيهِ»^{۱۱۴}

«امام صادق (علیه السلام) فرمودند: به راستی خدای تبارک و تعالی قرآن را برای بیان هر چیز فرو فرستاده تا آنجا که - بخدا- چیزی را وانگذاشته که بندگان بدان نیازمند باشند و تا آنجا که هیچ بنده ای نتواند بگوید کاش این هم در قرآن بود مگر اینکه آن را هم خدا در قرآن فرو فرستاده است.»

بله ممکن نیست قرآن به ظهور و روشنی عرفی باشد که همه کس هر آن چه در قرآن است درک کند پس به ناچار لازم است برای فهم قرآن قائل به مراتب بشویم که قرآن کریم دارای مراتب و باطن هایی است که جز مطهر و پاکان نمی توانند آن را مس کنند و...

اما دلالت روایت بر ما نحن فيه نحوه استدلال این است که این روایت دلالت بر این دارد که خداوند تبارک تعالی چیزی را که بنده اش به آن نیاز دارد ترک نکرده است و همه ما یحتاج بنده در کتاب خودش نازل کرده است و برای فرستاده اش تبیین کرده است.

۴-۳-۲. روایت دوم

«مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ ابْنِ رِثَابٍ عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ قَالَ: سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ بَعْضُ أَصْحَابِنَا عَنْ الْجَفْرِ فَقَالَ هُوَ جِلْدٌ ثَوْرٍ مَمْلُوءٌ عِلْمًا قَالَ لَهُمَا لَجَامِعُهُ قَالَ تِلْكَ صَحِيفَةٌ طَوَّلَهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فِي عَرْضِ الْأَدِيمِ مِثْلُ فَخْذِ الْفَالِجِ فِيهَا كُلُّ مَا يَحْتَاجُ النَّاسُ إِلَيْهِ وَ لَيْسَ مِنْ قَضِيَّةٍ إِلَّا وَ هِيَ فِيهَا حَتَّى أَرَشُ الْخَدَشَ قَالَ فَمُصْحَفُ فَاطِمَةَ عَلَيْهَا السَّلَامُ قَالَ فَسَكَّتْ طَوِيلًا ثُمَّ قَالَ إِنَّكُمْ لَتَبْحَثُونَ عَمَّا تُرِيدُونَ وَعَمَّا لَا تُرِيدُونَ إِنَّ فَاطِمَةَ مَكَّتَتْ بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ خَمْسَةَ وَ سَبْعِينَ يَوْمًا وَ كَانَ دَخَلَهَا حُزْنٌ شَدِيدٌ عَلَى أَبِيهَا وَ كَانَ جَبْرِئِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَأْتِيهَا فَيُحَسِّنُ عَزَاءَهَا عَلَى أَبِيهَا وَ يُطِيبُ نَفْسَهَا وَ يُخْبِرُهَا عَنْ أَبِيهَا وَ مَكَانِهِ وَ يُخْبِرُهَا بِمَا يَكُونُ بَعْدَهَا فِي ذُرِّيَّتِهَا وَ كَانَ عَلَى عَلَيْهِ السَّلَامُ يَكْتُبُ ذَلِكَ فَهَذَا مُصْحَفُ فَاطِمَةَ عَلَيْهَا السَّلَامُ»^{۱۱۵}

«ابو عبیده گوید: یکی از شیعیان از حضرت صادق علیه السلام از جفر پرسید، در پاسخ فرمود: آن پوست گاوی است که پر است از علم و دانش، به آن حضرت عرض کرد: پس جامعه چیست؟ فرمود: آن یک طوماری است که هفتاد ذراع درازا دارد در پهنای یک پوست ساخته شده مانند ران یک شتر تنومند دو کوهان که هرچه مردم نیاز دارند در آن است و هیچ قضیه‌ای نیست مگر اینکه در آن موجود است تا برسد به جریمه خراش در تن. عرض کرد: پس مصحف فاطمه علیها السلام چیست؟ راوی گوید: مدت زیادی سخن نگفت سپس فرمود: شما از آنچه می‌خواهید یا نمی‌خواهید جستجو و پژوهش می‌نمائید؛ حق این است که فاطمه علیها السلام پس از رسول خدا صلی الله علیه و اله هفتاد و پنج روز زنده بود و اندوه فراوانی از مرگ پدرش در دل داشت و جبرئیل می‌آمد و او را سرسلامتی می‌داد و در مرگ پدر تسلیت می‌گفت و او را خوشدل می‌داشت و از پدرش و جایگاه وی به او گزارش می‌داد و از آن چه پس از وی برای ذریه‌اش پیش می‌آید به او خبر می‌داد و علی علیه السلام آنها را می‌نوشت، و به مصحف فاطمه معروف شد.»

طبق این روایت امام (ع) می‌فرماید: نزد ما اهل بیت چیزی وجود دارد که مردم به ما احتیاج دارند ولی ما به واسطه آن چیز به مردم احتیاج نداریم؛ یعنی همه چیز نزد ما است و آن چیز کتابی است که به املاء رسول خدا (ص) و خط علی (ع) نوشته شده، مطالبی در آن کتاب وجود دارد که پیامبر (ص) آن مطالب را املاء کرده و علی (ع) با خط خودش نوشته است - اشاره به صحیفه امیرالمؤمنین علی (ع) دارد که بعد از رحلت پیامبر (ص) وقتی در مقام جمع قرآن بودند علی (ع) حدود شش ماه از خانه بیرون نیامد و در این مدت همه آنچه را که رسول خدا (ص) بر ایشان املاء فرموده بودند به خط خودش جمع آوری کرد و همه آنچه که در مورد قرآن بود را در آن مصحف نوشته بودند به گونه ای که قرآن مشتمل بر هیچ متشابهی نبود و اگر آن کتاب نزد مردم بود گمراهی و ضلالتی پیش نمی‌آمد، بعد از آنکه کار جمع آوری قرآن توسط

علی(ع) تمام شد آن را بر روی شتری گذاشت و به مسجد برد، یکی از اعضاء کمیته ای که مسئول یکسان سازی مصاحف بودند گفت: ما نیازی به مصحف تو نداریم و خودمان قرآن را جمع آوری می کنیم، حضرت فرمودند: بعد از این کسی این صحیفه را نخواهد دید و از آن به بعد هم کسی آن صحیفه را ندید. بعد امام صادق(ع) می فرمایند: هر حلال و حرامی در آن صحیفه آمده است، شما چه آنها را اخذ کنید و چه اخذ نکنید ما آن‌ها را میدانیم و علمش نزد ما است .

موضع استدلال در فقره قائله که در آن آمده است که؛ «قضیه در عالم نیست مگر این که آن قضیه در آنجا وجود دارد»

زیرا گاهی گفته می شود این که مقصود از قضیه؛ واقعه و فعل است و بودن قضیه در جامعه خود دلیل بر وجود قضیه شرعی دارد به این معنا که؛ برای هر قضیه، در نزد خدا حکم شرعی است

مگر این که شبهه به این باشد که هدف به قضیه این است که خدا به آن حکم کرده و طبق آن دستور صادر کرده است پس قضیه معنایش حکم و تشریع است و در این صورت چنین معنی می شود: نیست از حکم شرعی مگر این که حکم شرعی در آن است و تاکید به خراش صورت که آن موضوع است نه خود حکم. همانا به اعتبار حکم شرع است بنا بر هر تقدیر فرق نمی کند قضیه باشد قصد حکم شود و یا حادثه .

۴-۳-۳. روایت سوم

از جمله روایاتی که بر این قاعده دلالت دارند روایاتی است که دلالت بر اشتراک احکام بین الکل می کند و در آن خصوصیت اشخاص و عوارض مشخصه هیچ مداخلیتی ندارد، طبق این روایات کلیه انسان‌ها زنان و مردان، فی کل الأزمنه إلى يوم القيامة در احکام مشترکند، در بحث قواعد فقهیه از این موضوع به عنوان قاعده اشتراک نام می‌برند، و بر همین اساس ادله‌ای را برای اشتراک احکام بین الکل اقامه می کنند .

«عَلَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ حُسَيْنِ بْنِ الْمُنْدَرِ عَنْ عَمْرِو بْنِ قَيْسٍ الْمَاصِرِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يَدَعْ شَيْئًا تَحْتَاجُ إِلَيْهِ الْأُمَّةُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ إِلَّا أَنْزَلَهُ فِي كِتَابِهِ وَبَيَّنَّهُ لِرَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَجَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ حَدًّا وَجَعَلَ عَلَيْهِ دَلِيلًا يَدُلُّ عَلَيْهِ وَجَعَلَ عَلَى مَنْ تَعَدَّى الْحَدَّ حَدًّا»^{۱۱۶}

«عمر و بن قیس ماصر گوید: امام باقر علیه السلام فرمودند: به راستی که خداوند تبارک و تعالی هر چیزی را که تا روز قیامت مردم به آن احتیاج دارند در کتاب خود نازل نموده و برای پیامبر خود بیان کرده است و برای هر چیزی حد و مرزی قرار داد و برای آن دلیلی قرار داد که بر آن دلالت کند و برای هر که از آن مرز تجاوز کند، حدی قرار داد».

و یا روایت مشهور: «حلال محمد(ص) حلال إلى يوم القيامة و حرام محمد(ص) حرام إلى يوم القيامة» (اصول کافی، ج ۲، ص ۱۷، ح ۲). منظور این روایت این است که همه احکام و قوانین الهی تا روز قیامت ثابت است به این معنا که این

۱۱۶) الکافی، محمد بن یعقوب، ج ۷، ص ۱۷۵

احکام اختصاص به زمانی، شخصی، طائفه ای، صنفی و جنس خاصی ندارد چون اگر همه زمان ها از حیث حکم مساوی باشند خود زمان که موضوعیت ندارد بلکه منظور این است که همه زمان ها از حیث مکلفین و تفاوت هایی که مکلفین در آن زمانها با هم دارند با هم مساوی هستند؛ یعنی همه مکلفین در احکام مشترکند و اولین و آخرین در این جهت مساوی هستند. پس این روایت اشتراک احکام را نیز علاوه بر قاعده در مانحن فیه را ثابت می کند.

و یا در جایی دیگری فرمایند :

«عَلَى بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ حُسَيْنِ بْنِ الْمُنْذِرِ عَنْ عُمَرَ بْنِ قَيْسٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَوَيْتَهُ لِرَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَجَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ حَدًّا وَجَعَلَ عَلَيْهِ دَلِيلًا يَدُلُّ عَلَيْهِ وَجَعَلَ عَلَى مَنْ تَعَدَّى ذَلِكَ الْحَدَّ حَدًّا.»^{۱۱۷}

«عمر بن قیس گوید: از امام باقر (علیه السلام) شنیدم می فرمود: به راستی خدای تبارک و تعالی چیزی که امت بر آن نیازمند باشند وانگذاشته جز آنکه در کتابش نازل کرده و برای رسولش بیان نموده و برای هر چیزی حدی مقرر ساخته و دلیلی که بر آن رهنمائی کند مقرر کرده و هر کس هم از آن حد و قانون تجاوز کند برایش حد و کیفری مقرر ساخته.»

صاحب فصول طبق آنچه از ایشان نقل کلام شد به چنین روایتی استناد کرده است؛ و اشاره دارد به این که؛ «برای خدا راجع به هر حادثه حکم است که خداوند آن را در کتاب خود نازل و به رسول خدا خود بیان نموده است.»

محل استدلال در روایت جمله «وَجَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ حَدًّا» است زیرا مقصود از حد حکم خداست فرقی نمی کند آن حکم حکم واجب باشد و یا حکم جایز. این اخبار نه فقط بر وجود حکم در هر واقعه ای، بلکه بر وجود دلیلی بر آن حکم نیز دلالت دارند.

دلالت این روایت در اثبات مطلوب و مدعا تمام است و به همین مضمون روایات دیگر نیز وارد شده است که به همین دو روایت بسنده می شود.

۴-۳-۴. روایت چهارم

«عَلَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ حَمَادٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ: مَا مِنْ شَيْءٍ إِلَّا وَفِيهِ كِتَابٌ أَوْ سُنَّةٌ.»^{۱۱۸}

«حماد می گوید: از امام صادق علیه السلام شنیدم که فرمود: چیزی نیست مگر آنکه درباره او آیه و حدیثی وجود دارد.»

(۱۱۷) همان، جلد ۱، ص ۵۹

(۱۱۸) الکافی، محمد بن یعقوب، ج ۱، ص ۵۹

این روایت اعم از مدعای ماست چون مدعی ما صرف وجود حکم در واقع بود ولی این روایت می گوید علاوه بر حکم بیان هم وجود دارد.

مضمون روایاتی که «کَلَشَىٰ فِيهِ كِتَابٌ وَ سُنَّةٌ» است سوالی که در آنها مطرح می شود این است که مقصود از این شمول حکم، شمول احکام اولیه است یا اعم از اولیه و ثانویه؟ به عبارتی هر رفتاری در این عالم از هر مکلفی صادر شود، با همان عنوان اولی خودش یک حکم دارد یا با عنوان ثانوی هم دارای حکمی است؟

باید بگوییم ظاهر این است که روایات شمول دارند و اعم از احکام اولیه و احکام ثانویه هستند به این معنا که این روایت می خواهد بگوید که هر رفتاری که از شخص صادر می شود گاهی همان عناوین ذاتی اولیه بر آن صادق است گاهی در یک شرایط اضطرار و ثانوی واقع می شود. از این رو وجهی ندارد که روایات را قید بزینم به این که هر چیزی به عنوان اولی یک حکم دارد بلکه می تواند به عنوان ثانوی هم حکم داشته باشد.. به طور مثال اکل میته، در شرایط عادی یک حکمی دارد که «کَلَشَىٰ فِيهِ كِتَابٌ وَ سُنَّةٌ» شامل آن می شود اما همین اکل میته در شرایط اضطرار باید دارای حکمی باشد منتهی گاهی حکم آن، اولی است یعنی شرایط اضطرار موجب حلیت نشده و گاهی حکمش حکم ثانوی است بنابراین در شرایط ثانوی همه اشیاء باید حکم داشته باشند.

از این رو همه اشیاء در هر شرایطی چه شرایط عادی و چه شرایط غیرعادی، «فیه کتاب و سنه» دارای حکم هستند. بنابراین وجهی ندارد که اطلاق را، تخصیص بزینم

بنابراین شمول احکام، قاعده ای است که هم عناوین اولیه و هم عناوین ثانویه را در بر می گیرد و می گوید هر رفتاری باید یک حکمی داشته باشد یا حکم اولی یا حکم ثانوی که آن را تغییر داده است.

مطلب بعدی در تفسیر این روایات، این است که آیا این ها فقط حکم دلالی را می گوید یا حکم ولایی را هم شامل می شود مثل آنجایی که امام و ولی امر، حکم موضوعی را تغییر داده است به نظر می رسد شامل این مورد نیز شود. به طور مثال زمانی که حاکم شرع و یا همان ولی امر مسلمین به دلیل مفاسد و ضررهای شدید حکم حج رفتن حتی بر مستطیع حرام می نماید؛ اگر ضرر باشد که با عنوان ثانوی حکمش عوض می شود اما اگر طبق یک مصلحتی، ولی امر و امام گفت این حرام است فرض این است که این حکم، حکم خداست منتهی با حکم بنابراین «کَلَشَىٰ فِيهِ كِتَابٌ وَ سُنَّةٌ» این موارد را هم شامل می شود.

بنابراین تکلیف عملی مکلف، در کتاب و سنت مشخص شده است. تکلیف عملی این فعل یعنی اکل میته در شرایط اضطرار عنوان ثانوی آن را جایز می داند یا این کار در شرایطی به حکم حاکم شرع، با عنوان «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ»^{۱۱۹}

بنابراین کتاب و سنت گاهی روی شخص حکم می‌دهد به عنوان اولی و عام گاهی به عنوان ثانوی و گاه به عنوان ولایی؛ لذا «مَا مِنْ شَيْءٍ إِلَّا وَفِيهِ كِتَابٌ أَوْ سُنَّةٌ» دلالت می‌کند به این که هر کار و عمل شما، تکلیف آن مشخص شده است گاه به عنوان اولی آن هم جزئی و کلی گاه با عنوان ثانوی یا با عنوان ولایی؛ پس موضع عملی مکلف، در برابر هر پدیده و حادثه‌ای در کتاب و سنت مشخص شده است.

پس رابطه روایت و مدعی ما عموم مطلق است یعنی امکان دارد که حکم باشد اما بیان نباشد اما اگر بیان باشد حتما حکم هست و چون روایت می‌گوید حتما بیان هست پس حتما حکم هم هست پس هر واقعه ای حکمی دارد.

دلالت روایت بر مطلوب و مدعا تمام است با نگاه کردن و در نظر گرفتن قرینه هایی که در آن وجود دارد.

۴-۳-۵. روایت پنجم

«عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ عَنْ أَبِي حَمَزَةَ الثُّمَالِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: خَطَبَ رَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ فَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ وَاللَّهِ مَا مِنْ شَيْءٍ يُقَرِّبُكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ وَيُبَاعِدُكُمْ مِنَ النَّارِ إِلَّا وَقَدْ أَمَرْتُكُمْ بِهِ وَمَا مِنْ شَيْءٍ يُقَرِّبُكُمْ مِنَ النَّارِ وَيُبَاعِدُكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ إِلَّا وَقَدْ نَهَيْتُكُمْ عَنْهُ إِلَّا وَإِنَّ الرُّوحَ الْأَمِينَ نَفَثَ فِي رُوعِي أَنَّهُ لَنْ تَمُوتَ نَفْسٌ حَتَّى تَسْتَكْمَلَ رِزْقَهَا فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَجْمِلُوا فِي الطَّلَبِ وَلَا يَحْمِلْ أَحَدُكُمْ اسْتِطَاءَ شَيْءٍ مِنَ الرِّزْقِ أَنْ يَطْلُبَهُ بِغَيْرِ حِلِّهِ فَإِنَّهُ لَا يَدْرِكُ مَا عِنْدَ اللَّهِ إِلَّا بِطَاعَتِهِ.»^{۱۲۰}

«رسول خدا صلی الله علیه و آله، در سخنرانی حجّه الوداعش فرمود: ای مردم، به خدا هیچ چیزی نیست که شما را به بهشت نزدیک و از دوزخ دور کند جز آنچه که به شما فرمان دادم و هیچ چیزی نیست که شما را به دوزخ نزدیک و از بهشت دور کند جز آنچه که شما را از آن نهی کردم، همانا جبرئیل در دلم افکند که هیچ کس نمیرد تا روزی خود را، بطور کامل بگیرد، از خدا پرهیزد و در طلب روزی آرام باشید (حریص مباشید) و دیر رسیدن روزی شما را وادار به کارهای حرام نکند، زیرا آنچه نزد خدا است جز با طاعت او به دست نمی‌آید.»

ظاهر این است که مقصود به چیزی که انسان را به بهشت نزدیک می‌کند آن مصالح است که پوشیده در اشیاء است. چنانچه مقصود از اینکه انسان را از بهشت دور می‌کند مفاسد پوشیده در اشیاء است؛ و حضرت نبی (ص) برای هر یک از طریق امر و نهی راهنمایی کرده است و معنای سخن، این است که هیچ واقعه‌ای نیست مگر آن که؛ در آن واقعه مصلحت و یا مفاسد باشد که خدا امر به آن و یا نهی از آن کرده است.

بنابراین وقتی که به اثبات رسانیدیم عدم خلو وقایع از مصالح و مفاسد را (که این مصلح مقرب انسان به بهشت و یا مفاسد که معبد او از بهشت اند) نتیجه این می‌شود که وقایع خالی از احکام شرعی نمی‌باشند.

۴-۳-۶. روایت ششم

«مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْحُصَيْنِ عَنْ عُمَرَ بْنِ حَظَلَةَ قَالَ: إِنَّمَا الْأُمُورُ ثَلَاثَةٌ أَمْرٌ بَيْنَ رُشْدٍ وَفِتْنَةٍ وَ أَمْرٌ بَيْنَ عِيٍّ وَفُجْورٍ وَ أَمْرٌ مَشْكَلٌ يَرُدُّ عِلْمَهُ إِلَى اللَّهِ وَ إِلَى رَسُولِهِ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ حَلَالٌ بَيْنَ وَ حَرَامٌ بَيْنَ وَ شُبُهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَمَنْ تَرَكَ الشُّبُهَاتِ نَجَا مِنَ الْمَحْرَمَاتِ وَ مَنْ أَخَذَ بِالشُّبُهَاتِ ارْتَكَبَ الْمَحْرَمَاتِ وَ هَلَكَ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُ»^{۱۲۱}

روایت نبوی مشهوری است که در مقبوله عمر بن حنظله و غیر مقبوله روایت شده است «همانا امور بر سه گونه است: امری که روشن است درست و حق است، باید پیروی شود. و امری که معلوم است ناحق است و گمراهی است باید از آن اجتناب شود. و امر مشکلی که باید به خدا و رسولش برگردد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: حلالی است روشن و حرامی است روشن و در بین این امور مشتبهی هم هست، هر که مورد شبهه را ترک کرد، از محرمات نجات یافته و هر که بدان اخذ کرد و در نتیجه مرتکب حرام شود و ندانسته هلاک گردد.»

شیوه استدلال به این روایت چنین است چنانچه از بعض معاصرین نقل شده است اینکه کارها محصور و محدود شده اند به حلال و حرام ولی شبهه دایر شده بین حلال و حرام چنانچه ظاهر روایت چنین است و مقصود از حلال اعم است و مقصود از آن این است که؛ واقع خالی از حلال و یا از حرام نمی باشد و مکلف در صورت شک مردد بین حلال و حرام است. و آشکار است که این با فرض کردن خلو واقعه از حلال و حرام جمع نمی شود.

دلالت این روایت تمام است بنا بر آنچه قبلاً بیان شد از منحصر کردن اباحه را در اباحه اقتضایی زیرا فعل خالی از هیچ مصلحت نمی باشد پس همین مقتضی برای جعل اباحه است به این معنا؛ اگر فعلی حرام و یا واجب و یا مستحب و یا مکروه هم نبود پس آن فعل مباح است به اباحه جعلیه؛ پس حصر در روایت درست به نظر می رسد.

این جمله و نمونه از روایات و اخباری بود از میان روایات که هم از نظر سند و هم از ناحیه دلالت تام بودند و بر مدعا دلالت می کردند. همانطور که از طرف اصحاب تواتر اخبار در این زمینه نیز شده است.

آن روایاتی دسته از روایاتی که دلالت دارند هر چه هست «ما من شیء» و هر چه شما فرض بگیرید در کتاب و سنت وجود دارد. این روایات دلالت می کند بر اینکه حکم (با عنوان حکم ملاک خارج می شود) آن هم نه حکم عند الهی در لوح محفوظ بلکه حکمی که در کتاب و سنت آمده و واصل و تدوین شده است و شمول هم دارد و ظاهرش هم حکم واقعی اولی هست؛ به عبارتی همه چیز با عنوان واقعی اولی، حکمی دارد یعنی ظهورش در این است که حکم است، نه ملاک و نه انشائات فی الواقع و آن هم حکم واصل در کتاب و سنت و حکم اولی .

بنابراین ادله روایی وجود دارد که اطلاق آن دلالت دارد، هر واقعه‌ای حکمی موجود در کتاب و سنت دارد و آن حکم به عنوان اولی هم هست یعنی خود آن بما هو هو یک حکمی دارد؛ البته بعضی از این روایات در ذیل همان آیات است و آیات را تفسیر می‌کند.

و آن روایاتی دسته از روایاتی که دلالت دارند «مَا مِنْ شَيْءٍ إِلَّا وَفِيهِ كِتَابٌ أَوْ سُنَّةٌ» این‌ها به خوبی دلالت می‌کند که همه وقایع با همان عنوان شیئیت خودش، کتاب و سنت، تکلیف را روشن کرده است.

پس در شمول احکام واقعی با عناوین اولیه نسبت به همه وقایع، اگر برخی روایات آن را نرساند اما روایات که دلالت دارند بر «مَا مِنْ شَيْءٍ إِلَّا وَفِيهِ كِتَابٌ أَوْ سُنَّةٌ» این دلالتش اطلاق داشته و قابل قبول است.

بنابر این با توجه به آیات و روایات آمده می‌توان بحث را این گونه جمع بندی کرد که؛

۱- اگر مقصود از حکم، اعم از حکم واقعی و ظاهری باشد، هیچ محذوری در پذیرش این نیست که هر واقعه‌ای خالی از حکم بلکه خالی از دلیل حکم نیست. زیرا ادله اصول عملی از حیث موضوع آنقدر عمومیت دارند که اگر هیچ حکم واقعی وجود نداشت، بتواند تمام افعال و وقایع را در بر گیرند.

۲- اما اگر مقصود، خصوص حکم واقعی باشد، آنچه نهایتاً به حکم عقل ثابت است عدم خلو هر واقعه‌ای از موضع شارع است، به این معنا که شارع مقدس به مقتضای علم و حکمتش، بسته به اغراض خود، در قبال هر واقعه‌ای، موضعی سلبی، ایجابی و یا بی‌طرفانه دارد. به بیان دقیق‌تر؛ از مراحل چهارگانه‌ای که برای حکم آمد، دو مرحله از آن بالضرورة در تمام افعال وجود دارد؛ یعنی شارع نسبت به تمام افعال، ادراکی از وجود یا عدم ملاک دارد و متناسب با این ادراک، در قبال افعال یا حب دارد یا بغض و یا هیچ یک از این دو.

اما اینکه در هر واقعه‌ای حکمی از او صادر شده باشد، عقلاً نه قابل اثبات است و نه اساساً در غیر الزامیات، نیازی به آن است؛ چرا که در جای خود گفتیم که مباحث - به معنای اعم آن - اساساً نیازی به صدور حکم ندارند. چنان که در «وَجَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ حَدًّا وَجَعَلَ عَلَيْهِ دَلِيلًا يَدُلُّ عَلَيْهِ وَجَعَلَ عَلَى مَنْ تَعَدَّى ذَلِكَ الْحَدَّ حَدًّا» به قرینه فقره آخر آن، می‌توان گفت که این حدود مختص به الزامیات دارد؛ زیرا «تعدی» در اباحات بالمعنی الاعم، یا بی‌معنا است، و یا «حدی» متوجه آن نیست.

همانطور که ممکن است مقصود معصوم در برخی از اخبار، از وجود حکم همه وقایع در کتاب و سنت، اعم از حکم واقعی یا ظاهری آنها باشد.

فصل پنج:

کاربرد و ثمره بحث

۵. فصل پنج: کاربرد و ثمره بحث

در این فصل به ذکر چند مورد از کاربردهای این قاعده در اصول فقه می پردازیم که عبارتند از:

۵-۱. مسئله تصویب

از جمله اشکالات که در جعل حکم ظاهری شده است این است که جعل حکم ظاهری، موجب ابقاء در خلاف مصلحت واقع و تفویت آن می شود، علماء امامیه برای حل مشکل تفویت دو راه ارائه دادند. یک راه، راهی است که شیخ و تابعین ایشان طی کردند که عبارت است از مصلحت سلوکیه، یعنی به هر مقدار که فلان واقع تفویت شده باشد تدارک می گیرد قهراً قبیحی ندارد.

راه دوم: راه کسانی است که قائل به مصلحت سلوکی نیستند و در نهایت این راه را مواجه با محذور تصویب می دانند، اما در عین حال چنین تفویتی را قبیح نمی دانند زیرا این تفویت مستند به مولی نیست بلکه ناشی از جهل عبد است لذا اگر هم مولی جعل حکم ظاهری نکند خود مکلف از باب قاعده قبح عقاب بلا بیان، برای خود تجویز در ارتکاب قائل است.

این دو راه برای فرار از محذور تصویب است، اما در مقابل قول امامیه مبنی بر انکار تصویب، دو تصویب تصویر گردید، بنابراین در تصویب سه مسلک مشهور وجود دارد؛

۱) تصویب اشعری؛ که خداوند هیچ حکمی برای هیچ واقعه ای جعل نکرده است و هرچه جعل شده است بر اساس مودیات امارات است پس ما فقط حکم ظاهری داریم؛ به عبارتی دیگر؛ تصویب نوع اشعری یعنی واقع خالی از حکم است و فقط با قیام اماره حکم جعل می شود

که به این تصویب دو اشکال وارد است:

الف: این کلام مستلزم خلو واقعه از حکم است و این بالضرورة باطل است.

ب: اماره وقتی معنی پیدا می کند که واقعی در کار باشد تا اماره، طریقی به سوی آن واقعی باشد.

۲) تصویب معتزلی؛ که خداوند برای وقایع حکمی تشریع کرده است اما اگر حکمی به خلاف بیاید آن حکم تغییر می کند مثلاً فعلی را واقعا حرام کرده است اما اگر خبر واحد گفت حلال است واقع تغییر می کند؛ به عبارتی؛ نوع دوم از تصویب، معنایش این است که گرچه واقع واجد حکم است و خالی از حکم نیست منتهی اگر اماره بر خلاف قائم شد مبدل می شود به مفاد اماره.

این گونه تصویب بنابر قول علماء از جمله شهید صدر مردود است زیرا این نوع از تصویب مخالف قاعده «ان الله في كل واقعه حكما» است و لذا قابل قبول نیست.

مرحوم شهید صدر بعد از این که تصویب اشعری را دو قسم می کند، نسبت به قسم دوم که احکام واقعی داریم ولی مشروط است به قیام اماره، می فرماید: «هذا الوجه الاستحالة فيه بعد فرض معقولیه اخذا لعلم با لحکم بمعنى الجعل فی موضوع شخصه بعد می فرماید الا انه باطل بالضرورة ملزوم خلوا الواقعة فی المورد المشار الیه من یحکم الواقعی روساً»^{۱۲۲} بنابراین لازمه تصویب اشعری خلو واقع از حکم است.

اما اشکالی که به این نوع از تصویب وارد است؛ این است که لازمه این کلام، اختصاص احکام برای عالم است؛ در صورتی که آنچه اثبات شده این است که احکام بین عالم و جاهل مشترک است.

۳) تصویب امامی؛ که همان مصحلت سلوکیه نام گرفته است که این اشکالات فوق به تصویب امامی وارد نیست.

پس از این اشکال اول به تصویب اشعری روشن می شود که همه وقایع به اقتضای ذات خود احکامی دارند والا اگر عدم خلو واقعه اعم از ظاهری و واقعی باشد دیگر به معتزله اشکال وارد نبود چون حکم ظاهری را قبول دارند پس نکته ای که دنبال آن بودیم «عدم خلو واقعه از حکم واقعی» است که مرحوم آخوند با این عبارت «عدم خلو واقعه از حکم واقعی نه عدم خلو واقعه از حکم فعلی» متذکر آن شدند.

شهید ثانی در کتاب تمهید القواعد فرموده است: هر کسی در مورد عقلیات تلاش می کند به یک نتیجه برسد که تمام آن حق نیست بلکه حق یکی است و از یک بیشتر نیست هر کس به حقیقت رسیده، رسیده است و هر کس اشتباه کرده اشتباه کرده است. این مساله میان علما اجماعی است اما کسی که تلاش برای به دست آوردن مسائل شرعی می کند دلیل در این رابطه خلاف است مبتنی بر این است که هر قسمی از آن برایش حکم مشخص است یا خیر؟

و فرموده؛ «علما اختلاف کرده اند در حادثه ای که نص و دلیل از طرف شارع بر آن نیامده است بر دو قول: یکی از دو قول که معتقدان به آن اشعری ها و جمهور از متکلمین هستند این است؛ که خداوند پیش از اجتهاد مجتهد، حکمی ندارد و حکم خدا پیرو ظن و گمان اهل اجتهاد است و این گروه عقیده دارند که همه مجتهدین به حقیقت می رسند و قول دوم این است که خداوند بلند مرتبه نسبت به هر چیز حکم مشخصی دارد. بنا بر این قول در این جا سه حکم است؛

قول اول: قول طائفه ای از فقها و متکلمین است که می گوید حکم از غیر ناحیه ادله و اماره بدست می آید و حکم مانند یک چیز دفن شده است که کسی از روی اتفاق به آن دسترسی پیدا می کند و هر کس پیدا کرد برای او دو پاداش است و هر کس به آن واقع نرسید و خطا کرد برای او پاداش واحد است.

قول دوم: می گوید آنچه که ما را به حکمی می رساند دلیل ظنی و اماره است و گویندگان این قول اختلاف کرده اند برخی از این گروه گفته اند مجتهد وظیفه ندارد که حتما به واقع برسد به خاطر پوشیده و مشکل بودن رسیدن به واقع، به همین خاطر است اگر مجتهد تلاشش را کرد و به واقع نرسید و اشتباه کرد او معذور است و دارای پاداش. و این سخن را به شافعی و ابو حنیفه نیز نسبت داده اند .

قول سوم: و برخی از این دسته علما گفته اند مجتهد وظیفه دارد که دنبال حکم برود و واقع را بدست آورد لکن اختلاف کرده اند جمهور گفته اند کسی که در به دست آوردن حکم اشتباه کرده است گناه نکرده است و کاری که انجام داده است قضا ندارد.

و آنچه را که ما اختیار کردیم این است که برای خداوند بلند مرتبه در هر حادثه حکم مشخص است که دلیل ظنی راهنما برای آن است؛ مجتهد که خطا کرده است در حکم معذور است و حاکم و داور، حکم خود را نمی شکند و باطل نمی کند.^{۱۲۳}

پس تصویب اشعری حاکی از خلو واقعه از حکم واقعی است؛ پس حکم واقعی آن چیزی می شود که نظر مفتی و اماره به آن تعلق گرفته است و غیر از آن حکم واقعی وجود ندارد. شکی در بطلان این نوع از تصویب نیست زیرا معنایی برای اماره و حجیت اماره وجود ندارد زمانی که حکمی به واقع نباشد.

آنچه درست به نظر می رسد این است بطلان تصویب متوقف بر دوامر است یک؛ قاعده عدم خلو واقعه از حکم، دوم، تصویب از آن جهت نیز حرام است چون اخذ علم در موضوع محال است؛ چون سرانجام آن دور است و دور محال است.

مطلب دیگر این است که این روایاتی که این مضمون را می رسانند که «هر واقعه ای دارای حکمی است»، دو اطلاق دارند. اطلاق اول به لحاظ موضوع و متعلق می باشد، به این بیان که وقتی گفته می شود «هر اتفاقی دارای حکمی است» یعنی هر موضوع و فعل اختیاری که تصور می شود، عند الله دارای حکمی است. این یک اطلاق است که به نوعی بالاتر از اطلاق می باشد چرا که حالت عموم را دارد؛ زیرا خود لفظ این عموم را افاده کرده است.

اطلاق دوم نیز به لحاظ احوال مکلفین می باشد، به این بیان که «هر واقعه ای دارای حکمی است، خواه عالم باشید یا جاهل باشید، خواه قادر باشید یا عاجز باشید» پس از این جهت نیز نوعی اطلاق در روایات است، که این اطلاق دوم برای ما حائز اهمیت است.

اولین اطلاق مستفاد از الفاظ است و لذا می توان عموم را ذکر کرد چرا که عموم مستفاد از لفظ می باشد. اما اطلاق دوم، اطلاق به معنای واقعی کلمه می باشد. با توجه به روایات، تصریحی در روایات وجود ندارد، اما ظهور اطلاقی دارد در

اینکه، این حکمی که در هر واقعه‌ای وجود دارد با قطع نظر از این است که شما عالم باشید یا جاهل، شما به آن برسید یا نرسید.

بنابراین، اطلاق دومی که در این روایات «لِکُلِّ واقِعَةٍ حَکْمٌ» وجود دارد این مطلب را می‌رساند که این حکم برای این واقعه موجود است، جدا از اینکه شما به آن برسید یا نرسید. یعنی هنگامی که شما برای کشف این واقع تلاش می‌کنید، ممکن است به آن برسید و ممکن است نرسید اما آن واقع در سر جای خود محفوظ است که این همان اطلاق روایات می‌باشد. (لِکُلِّ واقِعَةٍ حَکْمٌ سِوَاءَ لِلْعَالِمِ أَوْ الْجَاهِلِ، سِوَاءَ لِلْعَاجِزِ أَوْ الْقَادِرِ)

با توجه به نکات ذکر شده می‌توان به دو قاعده به شرح ذیل رسید؛

قاعده اول: این است که «لِکُلِّ واقِعَةٍ حَکْمٌ عِنْدَ اللَّهِ وَ فِي الْوَاقِعِ» (دقت شود که در اینجا حکم مقصود است نه مصالح و مفاسد آن)

قاعده دوم: این است که «و هَذَا الْحَکْمُ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ الْعَالِمِ وَ الْجَاهِلِ». و با همین اشتراکی که از این قاعده به دست می‌آید، تصویب نقض می‌شود و نمی‌توان گفت که این حکم واقع مربوط به یک عده خاصی است که عالم هستند، اما اگر کسی تلاش کرد و جاهل شده و اماره‌ای بر خلاف آن واقع قائم کرد گفته شود برای اینها واقع چیز دیگری است تخصیص و تقیید بخورد یا حکم عوض بشود؛ خیر، واقع در اینجا محکم ثابت و استوار است و لو اینکه کسی به آن نرسد.

پس به طور کل باید گفت همین ادله‌ی «لِکُلِّ واقِعَةٍ حَکْمٌ» دارای اطلاقی است که مؤکد این قانون است که این حکم واقعی مشترک است. به عبارت دیگر اولاً هر واقعه‌ای دارای حکمی است و ثانیاً این حکم مشترک است.

مطلب دیگر این است که علاوه بر اطلاقاتی که گفته شد در «لِکُلِّ واقِعَةٍ حَکْمٌ» وجود دارد، اطلاق دیگری نیز در اصل ادله احکام وجود دارد. به این معنا که خود این ادله‌ای که مثلاً گفته‌اند «أَقِمْ الصَّلَاةَ» «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»، «أَحِلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» و همه‌ی آن هزاران حدیثی که در احکام وارد شده‌اند دارای اطلاق است و می‌گویند این حکم وجود دارد، خواه کسی عالم باشد یا جاهل باشد.

این اطلاق مانند همه‌ی قوانینی که بشر جعل می‌کند است، به این بیان که وقتی مصوبات قانونی که گذاشته می‌شود این یک قانون است، آیا برای کسی است که آن را بداند؟ قطعاً اینطور نیست و کسی هم که این قانون را نداند شامل قانون می‌شود و در واقع قانون دارای اطلاق است؛ این هم اطلاقی است که در خود ادله وجود دارد؛ در واقع وجود اطلاق در اصل ادله به لحاظ علم و جهل می‌باشد.

مطلب دیگر که به نوعی با اطلاق هم مرتبط است از این قرار است که برخی در بحث تعبّدی و توسّلی معتقدند که اصلاً مشروط شدن خطابات به عالم (که نظریه تصویب می‌باشد) عقلاً محال است، به این معنا که اصلاً احکام نمی‌تواند مقیّد بشود به عالم به احکام، چرا که مستلزم دور و تسلسل می‌شود.

۵-۲. مسئله ضد

کارکرد دوم این مسأله در اصول که در کلمات اکثر بزرگان آمده، ضرورت آن در بحث ضد است، این که ضد واجبی حرام است یا نه؟ در اصول دو طریق برای آن مطرح شده است یکی اینکه گفته شود وجود احده ضدین مقدمه عدم ضد دیگر است، عدم ازاله نجاست از مسجد حرام است و مقدمه حرام حرام است پس نمازی که مقدمه عدم ازاله است حرام است البته در بحث ضد هر دو مقدمه مورد مناقشه قرار گرفته است.

راه دوم راه سرایت و راه ملازمه است بدین نحو که نماز گرچه مقدمه عدم ازاله نیست ولی ملازم با عدم ازاله است آنگاه عدم ازاله به عنوان ضد عام حرام است و نمازی که ملازم با عدم ازاله است حرام است زیرا متلازمین باید متوافقی در حکم باشند، در اینجا همه حرمت ضد عام محل تأمل است و هم توافق متلازمین در حکم؛ اما به فرض صحت هر دو مقدمه، آیا می توان حرمت نماز را ثابت نمود، برخی می گویند حتی با فرض تمامیت این دو مقدمه، نمی توان حرمت نماز را ثابت نمود. زیرا گاهی عدم ازاله ملازم با نماز نیست تا بگویید حکم از احد المتلازمین به ملازم دیگر سرایت می کند.

بعضی استدلال را ترمیم کردند و گفتند: درست است که ازاله، ملازم با نماز نیست اما صلاه ملازم با عدم ازاله است یعنی هر جا نمازی واقع شود مسلماً دیگری آن جا عدم ازاله محقق نمی شود، فرض این است که نماز ضد ازاله است و اگر مشغول نماز شوید دیگر نمی توانید ازاله نجاست از مسجد کنید، پس نماز ملازم است، آن گاه می گویند این نماز که ملازم است چه حکمی دارد. اگر نماز حرمت داشته باشد؛ که در این صورت مدعی ثابت می شود؛ اما اگر نماز حرمت نداشته باشد؛ پس از باب اینکه «واقع لا یخلو عن الحکم»، متصف است به یکی دیگر از احکام خمس و متصف به هر یک از آنها باشد چون آن حکم به ضد دیگر - یعنی عدم ازاله - سرایت می کند در آن اجتماع متضادین واقع می شود با عدم ازاله حرام است نماز محکوم به هر حکمی غیر از حرمت باشد به ملازمش سرایت می کند پس اجتماع ضدین می شود با این بیان درصدد بر آمدند که ثابت کنند نماز در اینجا محکوم به حرمت می شود.

شهید صدر بر این مسأله اشکالی نمی کند و تنها می گوید: این مسأله متوقف است بر عدم خلو واقعه از حکم منتهی معنای خاصی از حکم، یعنی بگوییم واقعا مطلق نمی تواند خالی از حکم باشد و لو در جایی که تکلیف شخص در مقام باید ظرف تشریع روشن باشد، به تعبیر دیگر اینکه «فی کل واقعه حکما» اشاره برای این است که بگوییم هیچ انسانی در باب تشریع بدون تکلیف و بدون تعیین وضعیت نیست اگر این را بگوییم؛ در مقام، خلو واقعه از حکم لازم نمی آید زیرا در اینجا تکلیف نماز روشن است، صلاه چون ملازم با عدم ازاله است و عدم ازاله حرام است.

پس تکلیف شخص معلوم است، او نمی تواند صلاه را انجام دهد و لو اینکه حرام نباشد یعنی به لحاظ مقام تشریعی تجویز و ترخیص برای نماز ندارد.

اما اگر «ان الله في كل واقعه حكما» یک کبرای کلی باشد و ربطی به این نداشته باشد که بخواهد تعیین وضعیت در باب تشریع کند، می فرماید؛ بنابر این تحلیل در این بحث از این مسأله می توان استفاده کرد

ایشان به همین مقدمه مسأله را مسکوت می گذارد ولی به نظر می آید که می خواهد بگوید همان قول اول درست است یعنی این مسأله جهت رفع تحیر مکلف در وظیفه اش است، اما مکلف متحیر در وظیفه نباشد و اتجاه عملی خود را بداند دیگر دلیلی نداریم بر وجود حکم شرعی، شبیه بیان شهید صدر^{۱۲۴} در کلمات مرحوم روحانی در منتقى الاصول آمده است. و بعضی از بزرگان شبیه بیان جناب صدر را دارند.

«ان عدم خلو الواقعة عن الحكم انما يسلم بالنسبة إلى الأشياء بلحاظ عناوينها الأولى، بملاك ان المكلف لا بد ان تعين وظيفته العملية ولا يبقى متحيرا في مقام العمل، اما إذا طرأ على الشيء ما يوجب ارتفاع هذا الملاك، فلا يلزم ان يكون له حكم مجعول شرعا، كما فيما نحن فيه، فانه بعد وجوب أحد المتلازمين لا يبقى المكلف متحيرا بالنسبة إلى الآخر لتحقيقه قهرا بتحقيق الواجب ونظيره مقدمه الواجب. وبالجمله: إذا طرأ على الشيء عنوان ثانوي يوجب ارتفاع تحير المكلف بلحاظ وظيفته العملية بالنسبة إليه، لا دليل على امتناع خلو الواقعة المذكورة عن حكم شرعي. إذ الملاك المزبور مرتفع كما هو الفرض، وليس غيره ملاك للزوم وجود الحكم في الواقعة»^{۱۲۵}

تفصیل مطلب آن است که قائلین به ملازمه می گویند دو امر متلازم، ناچار باید حکم واحد داشته باشند. پس اگر چیزی مثل نجات غریق واجب باشد و ترک ضدش مثل نماز واجب نباشد، به مقتضای قاعده «عدم خلو واقعه از حکم» باید ترک ضد جایز باشد (جواز به معنای اعم؛ یعنی حرام نباشد) و با فرض جواز ترک ضد، اگر اصل فعل یعنی نجات غریق بر وجوب باقی باشد، تکلیف به محال لازم می آید و اگر بر وجوب باقی نباشد، دیگر واجب مطلق، واجب مطلق نخواهد بود.

حضرت امام خمینی (ره) در پاسخ این استدلال می فرماید؛ که قاعده «عدم خلو واقعه از حکم» درباره وقایعی است که امر یا زجر در آنها معنای درستی داشته باشد، اما (عدم) بطلان محض است و در زمره وقایع نیست و نمی تواند محکوم به حکمی باشد و حتی در مواردی که فقها (ترک) را متعلق تکلیف دانسته اند مثل (تروک احرام) یا (تروک صوم)، باید دست به تأویل زد و آنها را به نقطه های مقابلشان ارجاع داد.

افزون بر آنکه قاعده «عدم خلو واقعه از حکم» دلیلی ندارد، بلکه دلیل بر خلافش داریم؛ زیرا تنها اباحه ای که به اقتضای تساوی طرف فعل و ترک است؛ اباحه شرعی و از جمله احکام پنج گانه شناخته می شود. اما جایی که هیچ اقتضایی برای واقعه به لحاظ فعل یا ترک وجود ندارد، ناچار باید حکمی نداشته باشد؛ چون جعل اباحه در این گونه موارد که ملاک وجود ندارد، لغو است و ناچار باید جواز شرعی را کنار بگذاریم و قائل به اباحه عقلی شویم.

۱۲۴) صدر، بحوث، ج ۲، ص ۲۹۷

۱۲۵) روحانی، منتقى الاصول ج ۲، ص ۳۵۷-۳۵۶

و نظیر آن در مناهج الاصول آمده است که «لانسلم امتناع خلو الواقعة عن حکم فإن الممتنع خلوها عن الحكم واقعاً لا الحكم الفعلي فانه لا يمتنع خلوها عن الحكم الفعلي»^{۱۲۶}

به نظر حضرت امام خمینی^{۱۲۷} (ره) اباحه لاقتضایی در زمره احکام شرعی نیست؛ چون لاقتضایی بودن؛ معنایش عدم وجود ملاک در آن چیز است و با فرض عدم وجود ملاک، جعل حکم شرعی لغو است که در این در موارد؛ یعنی عدم وجود اقتضا، اباحه عقلی وجود دارد. از این رو ایشان با انکار اباحه شرعی لاقتضایی منکر قاعده «عدم خلو واقعه از حکم» شده اند

اما برخی از علما چون شهید صدر در مقابل این نظر قائلند به این که؛ اولاً در اثبات این قاعده ادله نقلی متعدد وارد شده است و ثانیاً جعل اباحه شرعی در مواردی که ملاک به صورت لاقتضا است، لغو نمی باشد؛ چون شارع با جعل اباحه مکلف را ارشاد می کند و به ملاک عدم وجود ملاک، حکمی را مقرر می سازد. بنابراین، سنخ ملاکی که مصحح جعل اباحه لاقتضایی است را متغایر از سنخ ملاک بقیه احکام شرعی باید دانست.

برخی دیگر از علما برای حرمت ضد خاص این طور استدلال کرده اند؛ از آنجا که ضد عام حرام است و ضد عام ملازم با ضد خاص است پس متلازمین در وجود متلازم در حکم اند پس ضد خاص حرام است.

چرا متلازمین در وجود متلازم در حکم اند؛ چون اگر این طور نباشد دو فرض محتمل است؛ یا باید متخالف در حکم باشد؛ که لازمه این حرف این است که شارع از مکلف دو حکم متضاد خواسته باشد و این عقلا قبیح است.

و یا این که لازم حکم نداشته باشد و این که لازم حکم نداشته باشد صحیح نیست چون منجر به «خلو واقعه از حکم» می شود. پس این یکی از کاربردهای اصولی این قاعده است.

در مقابل برخی اشکال کرده اند؛ که متلازمین در وجود متلازم در حکم نیستند زیرا که اگر متلازمین در وجود متلازم در حکم باشند؛ لازمه اش نقض قاعده تبعیت احکام از مصالح و مفاسد است چون صرف این که این فعل ملازم فعل دیگری است دلیل جعل حکم نیست بلکه باید مصلحت و مفسده در نفس خود آن فعل باشد.

اما در پاسخ می توان بیان داشت؛ که متلازمین در وجود متلازم در حکم اند؛ باز هم قاعده تبعیت نقض نمی شود چون مفسده یک عمل، گاهی ذاتی است و گاهی تبعی، یعنی به هر حال انقاز الان مفسده دارد چون مستلزم ترک صلاه است پس متلازمین در وجود متلازم در حکم اند چون هر دو یعنی هم انقاز و هم صلاه مفسده دارند پس قاعده تبعیت نقض نشد چون ملاک تبعی دارند؛ پس روشن شد که مفسده در انقاز ترک صلاه است که تبعی است.

۱۲۶) موسوی خمینی، روح الله، مناهج، ج ۲، ص ۱۸؛ تنقیح الاصول، ج ۲، ص ۱۱۵

۱۲۷) موسوی خمینی، روح الله، تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۴۲۳.

اما اشکال شده است؛ که ترک صلاه فی نفسه حرام است و معنی ندارد چیزی را به خاطر ترک صلاه حرام کنند پس از آنجایی که به خاطر ملازمه فعلی را حرام می کنند که ملازم خودش راسا حکم نداشته باشد و لذا ترک انقاز که قرار است حرمت آن را از ضد عام بگیریم، نه این که خودش فی ذاته حرام باشد پس ترک صلاتی که مستقلا حرام است دیگر انقاز به خاطر آن حرام نمی شود.

پاسخ دیگری را مرحوم آخوند می فرماید: که متلازمین در وجود متلازم در حکم نیستند و محذور «خلو واقعه از حکم» هم پیش نمی آید چون متلازمین در وجود متلازم در حکم اند در حکم واقعی، پس این ملازمه در حکم فعلی وجود ندارد گرچه خود نماز در واقع تابع مصالح و مفاسد در خودش است. (برگرفته از کلمات آخوند در بحث ضد)

ایشان می فرماید: «اگر دو واجب متزاحم باشند مثل صلاه و انقاز، که امر به شی مقتضی نهی از ضد عام هست پس اگر اهم، واجب باشد؛ «انقاز واجب باشد» پس ترک انقاز حرام است و این ترک، متلازم با نماز خواندن است چون متلازمین در وجود متلازم در حکم است پس نهی از شی، مقتضی نهی از ضد خاص است.

نکته مهم در استدلال این است که متلازمین در وجود متلازم در حکم است چون اگر ترک انقاز و فعل صلاه یک حکم نداشته باشند لازمه اش این است که ترک انقاز حرام باشد اما فعل صلاه واجب باشد و این معنی ندارد که شارع همزمان دو تکلیف متضاد جعل کند؛ چون احکام خمس هر کدام با دیگری تضاد دارد؛ پس اگر ترک انقاز حرام باشد پس صلاه هر حکمی غیر از حرمت (حتی اباحه) داشته باشد متضاد است؛ حتی اگر ترک صلاه هیچ حکمی نداشته باشد باز هم اشکال حل نمی شود چون لازمه اش خلو واقعه از حکم می شود و این هم پذیرفتی است پس نماز باید حکم داشته باشد و هر حکمی داشته باشد غیر از حرمت تضاد پیش می آید پس باید حرام باشد؛ نتیجه این که متلازمین در وجود متلازم در حکم هستند.

برخی به این استدلال اشکال کرده اند؛ که استدلال شما بر مبنای تحیر بود دیگر لازم نیست برای هر دو متلازمین دو حکم جعل شود؛ چون جعل حکم برای یک لازم، وظیفه ما را در قبال مزاحم دیگر روشن می کند؛ به طور مثال در مقدمه واجب؛ اگر شارع نسبت به وجوب مقدمه سخنی نگفته باشد باز هم عبد متحیر نمی ماند چون ذی المقدمه را واجب کرده است پس لازم نیست که مقدمه را نیز واجب کند.

و ثانیاً مساله امر به شی آیا اقتضای نهی از ضد را دارد و یا نه؟ و استناد کرده است در این زمینه به دو وجه صورت اول دعوای مقدمه بودن یکی از دو ضد برای نبودن ضد دیگرش به این که نبودن ضد حرام است ثبوت مساله در ضد عام باشد مقدمه آن ضد نیز حرام باشد.

در ثانی دعوای ملازمه و سرایت بر اساس این که نبودن یکی از دو ضداگر مقدمه برای وجود ضد دیگر نباشد لااقل ملازم وجود ضد دیگر خواهد بود پس حرمت سرایت می کند از لازم به ملزم از جهت موافقت کبری پس حرمت به اثبات می رسد و آن سرایت حکم یکی از متلازمین است به دیگری.

و اشکال وارد کرده است بر وجه دوم - اضافه بر این که حرمت ضد عام و کبری سرایت را قبول نداریم - به این که نبودن یکی از دو ضد ملازم وجود ضد دیگر در صورتی است که آن شق سوم نداشته باشند ولی اگر شق سوم داشته باشند دیگر این مشکل پیش نمی آید مانند نماز و ازاله نکردن نجاست از مسجد

از اینجاست که در صدد دفع این اعتراض بر آمده اند بر این پایه که ملازمه استوار است بین نماز و ازاله نکردن نه عکس آن (ازاله کردن و عدم نماز) برای این که ازاله نکردن حرام است با قاعده در ضد عام پس ناچار است از این که نماز نیز محکوم به حرمت باشد برای این که نماز نمی تواند محکوم به غیر حرمت باشد از احکام پنجگانه به خاطر اجتماع دو حکم متضاد در عدم ازاله بعد از سرایت حکم نماز به ملازمه نماز و امکان ندارد محکوم... به چیزی از حرمت باشد برای این که هیچ واقعه خالی از حکم نیست پس در نهایت امر به حرمت خاتمه پیدا می کند و همچنین استناد کرده است به این قاعده در مورد همین مساله اصولی.

به عباریت دیگر عده ای از طرفداران اقتضای عقلی^{۱۲۸}، مسلک مقدمیت را نپذیرفته و از راه مسلک تلازم طی طریق کرده و گفته اند که تردیدی نیست در اینکه وجود ضد (ازاله نجاست) با عدم ضد دیگر (صلاه) متلازمان می باشند و هر جا احدهما بود، دیگری هم هست. «صغری» و قانون متلازمین این است که هر حکمی یکی از آن دو داشت، حتما دیگری هم باید داشته باشد و حکم از احدهما به دیگری سرایت می کند «کبری» پس وجوب ازاله به عدم صلاه هم سرایت کرده و عدم صلاه واجب می شود «نتیجه» آنگاه عدم صلاه که واجب شد، قهرا وجود آن حرام و منهی خواهد بود و مطلوب ما هم همین است که ضد خاص منهی عنه باشد و امر به شیء مقتضی نهی از ضد خاص باشد.

مرحوم آخوند در جواب می فرماید: «که ما صغری را قبول داریم که هر ضدی با عدم ضد دیگر متلازمان هستند، ولی کبری را قبول نداریم که هر حکمی یکی از آن دو داشت، حتما و لزوما باید دیگری هم داشته باشد، بلکه آنچه مسلم است و دلیل عقلی دارد این است که نمی شود یکی از متلازمین بالفعل واجب باشد و ملازم دیگر بالفعل حرام باشد و محکوم به حکمی برخلاف حکم ملازم خود باشد؛ زیرا در این صورت امتثال ممکن نخواهد بود؛ اما اینکه حتما ملازم دیگر فعلا همان حکم ملازم خود را داشته باشد، دلیل ندارد بلکه هیچ مانعی ندارد که ملازم دیگر خالی از حکم باشد»^{۱۲۹}

اگر پرسید که ما روایاتی داریم مبنی بر اینکه هیچ واقعه ای فعلا یا ترکا خالی از حکم الهی نیست، مع الوصف چگونه می گوئید که ملازم دیگر هیچ حکمی ندارد؟

جوابش آن است که آن روایات نظر به حکم واقعی دارد، یعنی در واقع و عند الله هیچ واقعه ای خالی از حکم نیست، بلکه احکامی دارد که میان عالم و جاهل مشترک است و این منافاتی ندارد با اینکه آن واقعه بالفعل محکوم به هیچ

(۱۲۸) آخوند خراسانی، محمد کاظم، کفایه الاصول، ج ۲، ص ۳۰۲

(۱۲۹) همان، ص ۳۰۲

حکمی نباشد. پس از ناحیه تلازم هم حرمت ضد مأمور به ثابت نشد، بلکه حکم واقعی ضد همان است که قبل از ابتلاء به مضاده داشته و الآن هم همان است (مثلاً نماز واجب بوده) ولی فعلی نمی شود. در اثر ابتلاء به مزاحم اقوی.

به عبارتی مرحوم آخوند می فرماید؛ اگر متلازمین در وجود متلازم در حکم نباشد لازمه اش این است که یا متخالف در حکم باشند که نتیجه آن امر به ضدین است و یا شارع باید به یکی از متلازمین حکم کند و به دیگری حکم نکند که نتیجه اش خلو واقعه از حکم است که هر دو اشکال دارد.

بنابراین مرحوم آخوند پاسخ می دهد؛ که «مراد ما که می گوئیم هیچ واقعه ای خالی از حکم نیست؛ مراد، حکم واقعی است یعنی محال است که در واقع، حکم، انشایی نداشته باشد؛ اما امکان دارد که رفتاری، حکم فعلی نداشته؛ پس «خلو واقعه از حکم فعلی امکان دارد» پس در مانحن فیه؛ این که دو حکم واقعی متخالف باشند اشکالی ندارد چون تخلاف در احکام فعلی است و در مقام انشاء تخلفی نیست؛ در نتیجه متلازمان می شود متخالف در حکم انشائی باشند چون در واقع امکان دارد ترک انقاز حرام باشد اما نماز واجب باشد و این تخالف در حکم فعلی نیست تا اشکال وارد شود بلکه تخالف در احکام واقعی است و گفته شد که در احکام واقعی تخلفی نیست و به همین دلیل عدم تخالف در احکام واقعی موجب جمع بین حکم ظاهری و واقعی می شود؛ که مثلاً شی ای در واقع حرام است اما در ظاهر حلال است این دو تخلفی با هم ندارند چون حکم واقعی به فعلیت نرسیده است؛ پس عدم انقاز حرام است که ملازم با ضد خاص یعنی نماز است پس امکان دارد که در واقع نماز واجب باشد اما در مقام فعلیت حکمی نداشته باشد. پس روشن می شود که مراد از قاعده عدم خلو واقعه از حکم، مراد عدم خلو از حکم انشایی است»^{۱۳۰}

و شهید صدر در این زمینه فرموده است: «این که این مساله متوقف است بر بودن قاعده عدم خلو به معنای خاص برای حکم یعنی انشاء و تشریع نه به معنای خالی نبودن واقع از موقف شرعی و تحیر و سرگردان نبودن مکلف از ناحیه شرع در جایگاه عمل به حسب واقع، زیرا در این صورت اشکال ندارد که نماز از هر گونه حکمی خالی باشد برای این که مکلف در مقام عمل در این صورت سرگردان نخواهد بود حتی در صورتی که نماز از نظر شرع حرام نباشد.»^{۱۳۱}

و همین اندازه کفایت می کند که قاعده عدم خلو را از مقدمات احکام به حساب بیاوریم و بحث کردن در مورد قاعده را لغو ندانیم پس در این صورت ما نیاز نداریم که قایل شویم که برخی از مباحث اصول متوقف بر آن است ولو بنا بر بعضی از مبانی.

۱۳۰) همان، ص ۳۰۳ و ۳۰۴

۱۳۱) هاشمی شاهرودی، سید محمود، بحث، ج ۲، ص ۳۹۷

۵-۳. مسئله لاضرر

قاعده لاضرر گرچه قاعده فقهی است اما آن چه مرسوم است آن را علما در علم اصول، مورد بحث قرار می دهند و استناد کرده اند در اثبات شمول قاعده لاضرر احکام عدمیه را به قاعده «عدم خلو واقعه از حکم»

مورد دیگر مربوط است به باب قاعده لاضرر، یکی از مباحثی که در لاضرر مطرح است این است که آیا لاضرر، عدم جعل را شامل است یا نه، توضیح مطلب این است که با تفاسیر مختلفی که در مفاد لاضرر هست؛ این قاعده احکام وجودی را شامل می شود.

اما مسئله این است که آیا نفی ضرر به نفی موضوع است یا نفی حکم ضرری به نفی موضوع (ضرر) و یا به نفی حکم است؟ اما در اینکه موضوع لاضرر، احکام وجودی ضرری است، قطعاً شامل آنها است و شکی در آن نیست، لذا اگر جعل وجوب و ضوء مثلاً در جایی موجب ضرر باشد ضرر آن را برمی دارد.

اما آیا لاضرر شامل این مورد هم می شود؛ که اگر کسی حیوان فرد دیگری را آزار دهد در اینجا عدم جعل ضمان بر این فرد، موجب ضرر فرد دیگر می شود.

در اینجا چند بیان وجود دارد بر این که قاعده لاضرر عدم جعل را شامل نمی شود آنگاه ترخیص را هم به عدم جعل ملحق کردند.

عده ای قائلند که لاضرر عدم جعل را شامل نمی شود به چند بیان که در جای خود باید بحث شود یکی از آنها این است که عدم جعل، حکم و جعل نیست و ظاهر لاضرر این است که خداوند جعل ضرری نمی آورد به عبارتی؛ «فی الاسلام لاضرر» و «لاضرار فی الاسلام» ظهور در تشریع دارد.

برخی در پاسخ گفتند؛ ترخیص گرچه عدم است ولی عرفاً حکم محسوب می شود و اباحه یکی از احکام خمس و مجعول است پس هم ترخیص و هم اباحه را می توان حکمی از احکام شمرد و لاضرر این حکم را می گیرد وقتی اباحه مرفوع شود؛ آن وقت به کمک قاعده «الواقعه لایخلو عن الحکم» به تناسب حکم و موضوع، آن مورد حرام می شود، وقتی اباحه واسطه لاضرر برداشته شد. و گفته شد این کار مباح نیست، در مثل لاضرر و لاضرار، حرام می شود و این به خاطر تناسب حکم و موضوع است که وقتی این مباح نیست، معنایش حرمت آن است پس این مبداء اصولی که «کل واقعه لایخلو عن الحکم» این گونه در استدلال به کار رفته تا ثابت کند که اگر اباحه مرفوع شد حرمت جایگزین می شود.

از این رو شهید صدر با این بیان بر کاربرد قاعده در اثبات شمول لاضرر برای احکام عدمی اعتراض کرده است: «ودعوی: ان نفی الإباحه کحکم وجودی یستلزم الحرمة بعد ضم کبری عدم خلو أية واقعه عن حکم من الأحکام الخمسة...»

مدفوعه فان ما يدلّ على عدم خلو كل واقعه عن حكم من الأحكام لا يراد منها إلا ان الشريعة ليست ناقصة ومهملة لبعض الوقائع وهذا أعم من الإلزام والترخيص بمعنى عدم الحكم كما هو واضح»^{۱۳۲}

«اینکه مقصود به قاعده نفی خلو این است؛ که شریعت اسلام یک دین کامل و بدون نقص و بدون مهمل گویی است، پس بنابراین این قاعده در هر جای، موقعیت خاص از خود را دارد و این سخن عام تر از الزام و ترخیص به معنی عدم حکم است برای اینکه این عدم حکم یکی از مواقف شرعی به حساب می آید وقتی که مسبوق به التفات باشد و ادله بیشتر از این را نمی رساند.»

به عبارتی شهید صدر در این راستا افاده کرده است که مقصود از این قاعده جز از این نیست که شریعت مقدس اسلام به واقعه از واقعه های زندگی نظر دارد و این سخن عام تر از حکم و عدم حکم است. همانطور که قبلاً گذشت این که واقعه خالی نمی باشد از جان حکم و حقیقت حکم و معقول نمی باشد که واقعه خالی از اراده و کراهت باشد پس عدم در هر واقعه تصور نمی شود تا نیاز پیدا کنیم به تغییر حکم در این مبدا .

بنا بر مدارک اساسی نقلی که در سابق نقل شد با این عبارت؛ که خداوند برای هر چیزی حدی قرار داده است و این که ظاهر از حد، حکم شرعی است؛ و مقصود از حکم در قاعده مخصوص حکم به معنای اثباتی آن است و اما در مورد حکم سلبی حرفی از آن در میان نیست و اطلاق حد، شامل حکم سلبی نیست اگرچه اطلاق موقوف علیه بر آن درست است وقتی که مسبوق به التفات و توجه باشد؛ همانطور که خداوند در قرآن، بیان هر شی را نازل کرده است و برای رسول خودش بیان نموده است؛ مختص نیست که این تعبیر ظهور در امور وجودی دارد نه در مجرد نبودن حکم؛ گرچه آن عدم حکم، مسبوق به توجه مکلف باشد. بنابراین عدم خلو واقعه می تواند شامل این امور نیز شود.

۵-۴. مسئله نظام سازی و ایجاد تمدن اسلامی

همان طور که ملاحظه فرمودید؛ جهت اثبات این مدعا که اسلام دینی اجتماعی است و قلمرو آن گسترده تر از حیات فردی و مشتمل بر تنظیم کلیه روابط اجتماعی و حیات انسان است؛ از طرق مختلف به این امر پرداخته شد از جمله؛ آیات قرآن کریم، احادیث و روایات از ائمه محصومین علیهم السلام و دلایل عقلی و منطقی همچنین با تمسک به برخی اوصاف دین اسلام چون «دین کامل»، «دین خاتم».

فقه وظیفه دارد که رفتار مردم را به عنوان انسان‌های تکلیف‌مدار، بر اساس آموزه‌های دین و در جهت توسعه و گسترش بندگی خدا، تنظیم نماید. فقه باید در برابر بحران‌های انسان امروز و رفتار حکومت اسلامی نسبت به آن، راه حل مناسبی ارائه کند و به اقامه دین در جامعه بپردازد به اجمال باید گفت؛ که در فقه نظام‌ساز، موضوعات به صورت پراکنده و مجزاً دیده نمی‌شوند؛ تا احکام آن‌ها استنباط شود، بلکه دارای نظام و شبکه موضوعات هستند و نگاه مجموعه‌نگر بر فقهت، حاکم است.

از این موضوع فقه نظام‌ساز، منحصر به روابط فرد نبوده، بلکه نظام به صورت یک کل، موضوع فقهت قرار می‌گیرد که از نگاه انتزاعی و پراکنده به جامعه پرهیز دارد ازین رو دین که مشتمل بر فقه است با داشتن نظام‌های متعدد؛ چون نظام سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، اتفاقات و حوادث را مدیریت می‌کند و حتی توان این را دارد که؛ پدیده‌های اجتماعی را پیش‌بینی و برای آن در جامعه برنامه‌ریزی نماید.

حضرت امام خمینی معتقدند؛ اسلام، دین زندگی و دارای برنامه برای تمام ابعاد وجودی انسان است و برنامه‌های اسلام محدود به زمان، مکان، طبقه و یا گروهی خاصی نمی‌باشد.

حضور دین اسلام در مسائل اجتماعی و سیاسی امری انکارناپذیر است؛ چرا که این توجه و دقت دین اسلام، ناشی از جهان بینی اسلام است؛ زیرا اسلام، انسانی را می‌خواهد که در مسیر تعالی و کمال باشد، تا به سعادت و خوشبختی در دنیا و آخرت برسد، لذا خداوند در قرآن می‌فرماید: «اَنَا هَدِيْنَاهُ السَّبِيْلَ اَمَّا شَاكِرًا وَاَمَّا كَفُوْرًا» هدایت و راهنمایی بشر را به راه سعادت، ما خود بر عهده گرفته ایم و او را هدایت می‌کنیم یا سپاسگزار است (می‌پذیرد) و یا کفران (رد) می‌کند

بنابراین، می‌توان ادعا کرد که دین اسلام در تمام شئون زندگی سیاسی و اجتماعی انسان حضور دارد و برای آن دستور و برنامه ارائه کرده است.

اسلام تمام جهاتی که انسان به آن احتیاج دارد متناسب با آنها احکام دارد؛ از این رو احکامی که از قبیل فردی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی در اسلام آمده است؛ همه این‌ها موافق با احتیاجات انسان است

همان طور که تاریخ به اثبات رسانده؛ انسان موجودی اجتماعی است. بنابراین دین که برای هدایت و راه نمایی انسان آمده است، نمی تواند اجتماعی نباشد و خالی از احکام اجتماعی باشد؛ پس دین باید اجتماعی باشد تا ضمانت لازم برای کمال و سعادت انسان را داشته باشد.

از این رو حضرت امام خمینی (ره) می فرماید: «در حقیقت مهم ترین وظیفه انبیا(ع) برقرار کردن یک نظام عادلانه اجتماعی از طریق اجرای قوانین و احکام است؛ دین اسلام آن چه را که عرضه کرده است بر اساس سرشت و فطرت انسان است و فطرت امری پایدار است و تغییر در آن راه ندارد «اقم وجهک للدين حنیفاً فطرة الله التي فطر الناس علیها» چهره ات را بر دین حنیف بدار که خداوند مردم را بر آن سرشته است از این رو اصل دین و پذیرش آن امری استوار و فطری است.» ۱۳۳

قلمرو احکام دین، دایره ی دخالت دین در کلیه امور حیاتی و مورد نیاز انسان است؛ از قبیل نیاز های ثابت و اولیه و همچنین نیاز های ثانویه و متغیر که از ضرورت های اجتماعی حیات بشر است؛ که دائماً در زمان های مختلف با توجه به اقتضائات و به دلیل توسعه ی زندگی در حال تغییر است؛ به همین دلیل در نظام قانون گذاری، اسلام برای نیاز های ثابت، قوانین ثابت وضع نموده و برای نیاز های متغیر بر مبنای اصول مطرح شده در اسلام، قوانین متغیر را وضع می کند.

همانطور که شهید صدر در تعریف حکم می فرماید: «الحکم الشرعی هو التشریع الصادر من الله تعالی لتنظیم حیاة الإنسان.» «حکم شرعی، تشریعی است که از طرف خدا برای منظم ساختن زندگی انسان» ۱۳۴

دنیای میدان اساسی مسئولیت و رسالت دین است؛ مهندسی بی عیب و نقص دنیا ممکن نیست مگر به دست دین اسلام؛ چرا که تنها چیزی که می تواند صحنه عظیم دنیا را با عرصه های متنوع آن شکل و جهت دهد و آن را در مسیر رشد و کمال به غایت نهایی هدایت کند، دین است.

از این رو دین و دنیا، از یکدیگر تفکیک ناپذیرند. دین نمی تواند غیر از دنیا عرصه ی دیگری برای ادای رسالت خود پیدا کند. دنیا هم بدون مهندسی دین و بدون دست خلاق و سازنده ی دین، دنیایی خواهد بود تهی از معنویت، حقیقت و عدالت.

فرایند نظام سازی و جامعه پردازی که نهایتاً به تمدن سازی منتهی می شود؛ پرداختن به غایت فقه می تواند قلمرو فقه را مشخص کند لذا به دنبال پاسخ این سوال هستیم که اساساً فقه چه غایت و رسالتی را دنبال می کند؟ آنچه مسلم است فقه صرفاً رویکردی درون گرا و آخرت گرا ندارد، همانطور که می دانیم دین اسلام همانند رهبانیت در تعلیمات و دستورات مسیحیت، آخرت گرایی همراه با دنیا گریزی نیست.

۱۳۳) موسوی خمینی، روح الله، صحیفه امام، ج ۴، ص ۲۳۲

۱۳۴) صدر، محمد باقر، دروس فی علم الاصول، ص ۲۳ و ۱۶۱

بنابراین مشاهده می‌کنیم؛ بخش مهمی از دستورات دین اسلام؛ پیرامون تنظیم روابط و تعاملات حیات دنیوی انسان است؛ همانطور که فقه به احکام و دستورات فردی می‌پردازد در یک نگاه کلان، فقه در درون خود نظاماتی را جای داده است که در آن روابط اجتماعی را تنظیم و ساماندهی می‌نماید؛ به نحوی که در درون این نظامات جامع، خرده نظاماتی وجود دارد که ناظر به واقعیت‌های عصر حاضر است.

در نگاهی کلان به فقه و قلمرو گسترده آن می‌توان نظامات جامع همچون نظام جامع فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و... را از آن استخراج کرد؛ از این رو با ایجاد فقه مضاف؛ همچون فقه خانواده، فقه اقتصادی، فقه فرهنگی و... می‌توان مبادی و مقدمات نظام سازی فقه را تاسیس کرد.

شهید صدر با استفاده از نظام احکام و قوانینی که از طرف شارع بیان شده است در حوزه مباحثات در ساحتی که الزامات شرعی چون وجوب و حرمت وجود ندارد و از هرگونه الزامی خالی است؛ این اختیار را برای حاکم حکومت اسلامی به عبارتی ولی امر مسلمین قائل شده است؛ که بنا بر حسب اقتضائات، ضرورت، مصالح نظام و حکومت اسلامی اقدام به جعل حکم نماید.

این احکام در این منطقه الفراغ با هیچ حکم ثابتی سر مخالفت ندارد چرا که این منطقه، ساحت مباحثات است و مکلف در ترک و انجام فعل آزاد است؛ اما در این نظام جامع می‌توان اقتضائات و مصالح نظام را به عنوان یک مناط در جعل احکام و قوانین به شمار آورد؛ زیرا بر اساس مبانی فکری امامیه، هر باید و نبایندی برخاسته از مصلحت و یا مفسده ای است که از آن تعبیر به ملاک می‌شود؛ لذا ولی امر مسلمین با در نظر داشتن تمامی آن‌ها اقدام به جعل حکم می‌کند.

«... اسلام تمام جهاتی را که انسان به آن احتیاج دارد، برای آنها احکام دارد. احکامی که در اسلام آمده است، چه احکام سیاسی و چه احکامی که مربوط به حکومت است و چه احکامی که مربوط به اجتماع است، چه احکامی که مربوط به افراد است و احکامی که مربوط به فرهنگ اسلامی است، تمام این‌ها موافق با احتیاجات انسان است.»^{۱۳۵}

«اسلام به این منظور به وجود آمده که به انسان، ابعاد واقعی و شأن انسانی اعطا کند، یعنی انسان را از نظر زندگی اجتماعی، شخصی و سیاسی تحول بخشد. اسلام قادر به چنین تحولی است. قوانین اسلام به نیازهای انسان پاسخ می‌گوید. اسلام روش و رفتار فرد در برابر جامعه را طی قوانین خاصی مدون و تنظیم کرده است»^{۱۳۶}

در اسلام، تمام مسائل برای تطبیق فقه با زمان پیش بینی شده است. برای همین، به تعبیر شهید مطهری، ما در اسلام احکام منسوخ نداریم، زیرا هر چه را مقتضیات زمان تغییر بدهد، در اسلام پیش بینی شده و به تعبیر دیگر، راهکار تحرک فقه را اسلام در خود تعبیه کرده است

۱۳۵) موسوی خمینی، روح الله، صحیفه امام، ج ۴، ص ۲۳۲

۱۳۶) همان، ج ۲، ص ۲۶۳

برای اثبات جامعیت و گستردگی قلمرو دین می توان هم نگاه درون دینی داشت و هم می توان نگاه برون دینی که استدلال به این دو در فصول مرتبط به تفصیل خواهد آمد.

با پذیرش خاتمیت و جامعیت دین اسلام و شمول و گستردگی قلمرو دین به نحوی که این شمول در برگیرنده تمامی عرصه های حیات فردی و اجتماعی انسان است، این سوال به ذهن می رسد که چگونه دین ثابت، می تواند نیازهای متغیر و متحول انسان را پاسخ گوید؟

نظام سازی در حقیقت پاسخی به این چگونگی است. نظام سازی به دست آوردن عناصر پویای دین در ساحت های مختلف و عرصه های گوناگون زندگی فردی و اجتماعی انسان است که موجب پاسخ گویی و هماهنگی اسلام با تغییرات زمانه می شود.

در هر حال ما از این نظام سازی باید بهره مند شویم نه از فتاوا و نظریات گذشتگان و نه از قضاوت و عمل و برنامه رهبران که آن ها «احکام فی واقعه» هستند نمی توان به موارد وقایع دیگر راه برد. این نظام سازی و این نظام های مرتبط زمینه احکام و شرایع را توضیح می دهد و سؤال های ریز و درشت را جواب می دهد چون در حقیقت هر دینی که معارف و عقاید دارد، پس مبانی و مقاصدی دارد پس نظام بندی ذهن و قلب و عمل و زندگی و مرگ را و تمامی روابط و پیوندهای انسان را دارد. هیچ کاری و هیچ حرفی نمی تواند از طرح جامع دین و از نظام کلی بیرون باشد.

نظام در حقیقت یک جریان تحقق یافته است؛ جریانی که با کار رسول آغاز می شود و پس از معارف و عقاید، مبانی و مقاصد، در انسان شکل می گیرد. می توان این هدایت را ریز کرد. نقش آن و تاثیر و تاثر آن را در این جریان بالنده تعیین کرد. ما به مجموعه تاثیر و نمودی که این جریان در میسر شدن آدمی از تربیت و معرفت گرفته، تا جامعه و سیاست و اقتصاد و حقوق دارد، نظام می گوئیم.

نظام سازی با احکام صریح و نصوص، درگیری و تعارضی ندارد بلکه جهت و سمت و سوی احکام و روح حکم را نشان می دهد و تمامی منطقه الفراغی را که مطرح شده زیر پوشش می برد. در حقیقت چنین مناطقی با این مبانی و مقاصد تحت پوشش قرار می گیرد.

پس نظام سازی را نه از احکام و فتاوا که از مبانی و مقاصد حتی از همین مبانی عبودیت و توحید می توان به دست آورد، چون همین «معرفت دینی» و «عبودیت» کافی است که «انگیزه ها» «اهداف» و «روابط» مرا متحول و دگرگون کند و نوع ارتباط و ترکیب مرا با اشیا و افراد دیگر تحت پوشش بگیرد و به نظام اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و حقوقی پیوند زند.

انسان با آگاهی به این مسئله که علم و تجربه و عقل و... نمی تواند تمامی روابط او را توجیه کند، متوجه ضرورت وحی و رابطه خود با خالق می شود و می فهمد که هستی هدفمند و زمانمند شده است و نظام خاصی بر آن حاکم است و هر چیزی در نهایت حُسن و زیبایی آفریده شده است.

پس از این که این هدایت ها به معارف و عقاید تبدیل شود، تلقی انسان از خودش عوض می شود و به خدای خویش گرایش می یابد. با این معارف و عقاید به نظام هایی راه پیدا می کنیم از جمله؛ نظام تربیتی، نظام معرفتی، نظام اخلاقی، نظام اجتماعی؛ که این نظام، نظام حکومتی، سیاسی، اقتصادی، حقوقی، قضایی و جزایی خاص خودش را به دنبال می آورد.

احکام اسلامی را نباید به عنوان مفرداتی که ارتباطی با هم ندارند و هر یک بیانگر حکمی مستقل و بی ربط نسبت به سایر احکام است، مورد مطالعه قرار داد؛ چراکه این احکام که در بدو امر بی ارتباط به نظر می رسند، اگر به شکل مجموعی و به صورت یک کل مورد بررسی قرار بگیرند، خواهیم دانست که در حقیقت در یک مدار حرکت می کنند و از اهداف و قواعد و نظریات اساسی اسلام و به تعبیری از زیربناهای مکتب پرده برمی دارد؛ چرا که در هر حوزه ای مثل عرصه اقتصاد یا سایر حوزه های زندگی اجتماعی یک سری احکام اقتصادی داریم و در کنار این احکام یک مکتب اقتصادی نیز داریم که امری قابل کشف است و زیربنای آن احکام به شمار می رود.

بنابراین وظیفه مجتهد این است که اگر مثلاً احکام اسلام در زمینه های اقتصادی را بررسی می کند، با این نگرش به تفسیر این احکام بپردازد و آنها را در قالب یک نظام کاملاً منسجم که بهترین نسخه برای تنظیم روابط اجتماعی در آن زمینه خاص مثل اقتصاد، سیاست، تربیت و.... به شمار می رود ببیند و با نگاه و مذاقه به احکام تفصیلی مختلف، به نظریات زیربنایی و اساسی اسلام در زمینه های گوناگون دست یابد؛ چرا که این احکام که رویناهای مکتب محسوب می شوند، همگی از نوع، نگرشی که اسلام به حیات و روشی که در آن باید اتخاذ شود سرچشمه می گیرد.

بنا بر این سؤال اساسی در این باره این است که چگونه و با چه روشی این نظام که ثبوتاً موجود است، اثباتاً قابل کشف است؟

البته حتی کشف نظام در هر حوزه ای در واقع سطح اول کار است؛ چرا که می توان گفت نظام هایی که اسلام در عرصه های گوناگون زندگی اجتماعی ارائه می کند همگی با هم یک نظام اجتماعی کامل که تمام آنچه بشر بدان نیاز دارد را، بنا می کند.

لذا همچنانکه شهید صدر در آثار خود اشاره نموده است مطالعه هر یک از این نظام ها باید در این سطح وسیع و با توجه به نظام اجتماعی شامل اسلام صورت پذیرد. بنابراین مطالعه نظام اقتصادی اسلام بدون توجه به نظام سیاسی و تربیتی و سایر نظامات نادرست است و نتیجه موجهی نخواهد داشت؛ چرا که این نظامات با هم مرتبطند و هر یک اثر خویش را بر دیگری دارد.

مکتب در نگاه شهید صدر مجموعه نظریات اساسی و زیربنایی اسلام در عرصه ای معین از حیات اجتماعی است که احکام و قوانین تفصیلی اسلام در آن حوزه نتیجه آن نوع نگرش است و این مجموعه در پی هدایت جامعه به سوی اهداف متعالی خویش است.

برای مثال مکتب اقتصادی اسلام عبارت از مجموعه نظریاتی است که اساس اندیشه های اسلام را در باب اقتصاد و اهداف آن شکل می دهد و زیربنای احکام تفصیلی اسلام قانون مدنی اسلامی در عرصه اقتصاد و فعالیت اقتصادی می باشد. بنابراین می توان گفت مکتب اقتصادی اسلام از دو بخش زیربنا و روبنا تشکیل می شود و بخش زیربنایی، اصل و اساس مکتب و نشانگر مبانی، نظریات و اهداف اسلام در عرصه اقتصاد می باشد.

هم چنین آن گونه که شهید صدر در اقتصادنا می فرماید: رو بنا یا احکام تفصیلی اسلام در عرصه فعالیت اقتصادی نتیجه زیربنا و براساس آن تنظیم می یابد. مذهب یا مکتب روشی است که یک نگرش برای پیشبرد حیات اجتماعی بشر در عرصه های مختلف مثل اقتصاد، فرهنگ، سیاست و... پیشنهاد می کند. به عبارت دیگر کار مذهب توصیه است و بایدها و نبایدها را بیان می کند. به این شکل که طرحی را برای سازماندهی هر عرصه از زندگی ارائه می کند

بنابراین این اقدام حاکم شرع در عرصه نظام سازی به این معناست که ایشان با در نظر داشتن کلیه اقتضائات موثر و تاثیر گذار و با داشتن نگاهی جامع به کلیه ابعاد موضوع، حکمی فراخور آن انشاء می نماید.

بنابراین با توجه به این گستره از احکام دین در تنظیم حیات انسان در نظام سازی فقهی و صدور احکام، باید توجه داشت که کمینگاه هایی چون قیاس، استحسان نیز در این منطقه وجود دارد که مستنبط احکام لازم است مصلحت حفظ نظام را بر علایق شخصی و مصالح فردی مقدم ننماید؛ چرا که در این صورت است که این نظام می تواند مایه نجات بشریت در راستای تحقق مقاصد کلان شریعت باشد.

همانطور که مقام معظم رهبری (مدظله العالی) در بیانیه گام دوم انقلاب تاکید بسیار بر این مسئله داشته و غایت نظام سازی را ایجاد تمدن معرفی می نمایند و آن را یکی از رسالت های انقلاب اسلامی معرفی می نمایند.

لذا باید به این امر توجه داشت که نظام سازی فرایندی زمان بر و تدریجی است و عمده چالش ما پس از پیروزی انقلاب؛ عدم نظام سازی بود؛ چرا که لازم بود متناسب با مبانی، ارزشها و آرمان های آن انقلاب عظیم و فاخر، نظام جامعی تدوین می شد تا هندسه جامعه دینی بر اساس آن شکل دهد؛ لذا نظام سازی فرایندی است که در جهت تحقق آن، بایستی نرم افزارها و سخت افزارهایی را طراحی کرد تا همانند شیرازه ای مانع از هم پاشیدن ورقه های حکومت اسلامی شود.

از این رو فقها، علماء و اندیشمندان فاضل حوزه و دانشگاه بایستی در کنار هم در تولیدات علوم انسانی اسلامی تلاش نمایند چرا که؛ کانون اصلی نظام سازی، مجموعه علوم انسانی است و نباید از این علم غافل شد. همانطور که حضرت امام (ره) در صحیفه می فرماید: «فقه، تئوری واقعی و کامل انسان از گهواره تا گور است»^{۱۳۷}

از این رو با توجه به قاعده «لکل واقعه حکم» و گستره فقه می توان با در نظر گرفتن احکام ثابت شریعت به عنوان یک اصل و احکام ولایی متناسب با اقتضائات جامعه بشری در جهت حفظ نظام اسلامی با داشتن رهبری مدبر و مقتدر، با

مضامین بلندی چون، توحید باوری، حق مداری، حقیقت گرایی، نهی از ستم پذیری، جهاد، ایثار و توکل بر خدا مسیر را در دستیابی به تمدن اسلامی به سلامت پیمود.

از این رو احکام ولایی، جزء فقه است؛ چراکه احکام ولایی، تابع مصالح و مفسد و تشخیص ولی امر در این راستاست. بنابراین دامنه فقه ولایی به جعل الزامات در قلمرو مباحات تعلق گرفته، که نظام یافته بر اساس مصالح و مفسد است.

بنابراین با بهره گیری از علوم انسانی به عنوان علمی جامعه ساز با تاکید و تکیه بر مبانی غنی دینی و اندیشه های اسلامی با توجه به قلمرو و گستره فقه و پویایی اجتهاد با نظریه پردازی صاحب نظران در نظام سازی با جعل احکام و قوانین متناسب با مصالح نظام؛ گامی در جهت ایجاد تمدن اسلامی برداشت و این تمدن محقق نمی شود مگر با دو عنصر اصلی؛ تولیدات دانش علوم انسانی اسلامی و تربیت نیروی انسانی فاضل به فضائل اخلاقی، اندیشمند، و فرهیخته.

جمع بندی و نتیجه گیری

همان طور که می دانیم دین اسلام به عبارتی دین تمدن ساز است و به تعبیر اصولی قلمرو و گستره آن هر حادثه و واقعه‌ای را می گیرد به عبارتی «لکل واقعه حکم» است. تمدنی بودن دین، مضامین و مفاهیمی دارد که مهم ترین آن‌ها عبارتند از؛ این که دارای عقلانیتی منظومه وار، اندیشه نظام وار، سیستم منظومه‌ای و اندیشه‌ای، که قلمرو آن همه ساحات حیات بشر را مستقیم یا غیرمستقیم در برمی گیرد.

به طوری که هر آنچه در سعادت بشر مؤثر است مورد تأکید و هر آنچه که موجب دوری انسان از سعادت می شود مورد نهی قرار داده است؛ که لازمه این گونه تمدن این است که یک نگاه حداکثری و منعطف داشته باشد یعنی همان طور که احکام اولیه و ثابت دارد از عناصر منعطف که همان منطقه اجتهاد و فقاہت و حکم ولایی است برخوردار باشد.

اجتهاد شیعی که همان فقاہت در دین است؛ منظومه‌ای است که هیچگاه بن بستی در مقابل دیدگان او قرار نمی گیرد و در هیچ نقطه‌ای متوقف نمی شود زیرا می تواند بر اساس نیاز و اقتضائات زمانه، حکم داشته باشد.

بنابراین یکی از پیش فرض‌های ما در گستردگی قلمرو احکام دین در تنظیم حیات انسان، استناد به قاعده اصولی «لکل واقعه حکم» است؛ حکم در نگاه مشهور علماء، شمول حکم نسبت به احکام خمسه از جمله اباحه است.

بهترین مستند بر این قاعده، روایاتی است که به شماری از آنها اشاره شد اگر به حد تواتر نرسد؛ روایات مستفیضی هستند که می گویند، احکام همه چیز ذکر شده حتی اُرش الخدش. که با توجه به این روایات مستفیض می توان اباحه را جز احکام دانست.

با توجه به این که امامیه معتقد به تخطئه می باشند و بر این باورند که «واقع» ثابت و محفوظ وجود دارد و ما برای رسیدن به آن واقع تلاش می کنیم که این تلاش گاهی نتیجه می دهد و ما به واقع می رسیم و گاهی نتیجه بخش نبوده و به واقع نمی رسیم؛ همانطور که در خصوص تخطئه دیدگاه های مختلفی چون طریقت و کاشفیت، منجزیت و معذرت و مصلحت سلوکیه وجود دارد؛ اما با توجه به همه این دیدگاه ها قاعده «لکل واقعه حکم» در مقابل دیدگاه های تصویری از جمله تصویب اشعری است؛ که در مجموع بر نفی تصویب اشعری و معتزله به دلایلی استناد کرده اند که یکی از آن ادله در نفی تصویب و خط بطلان بر آن «لکل واقعه حکم» است.

و همچنین در مراتب حکم مقصود از حکم در عبارت «لکل واقعه حکم» مرتبه‌ی انشاء و جعل احکام می باشد، یعنی با قطع نظر از وصول یا عدم وصول و با قطع نظر از اینکه این شرایط در کسی فعلیت پیدا کند یا نکند، این جعل مشترک وجود دارد.

در شمول احکام واقعی باید گفت؛ مقصود احکام واقعی اولی می‌باشد؛ گرچه قاعده همان وجود حکم اولی در همه ی وقایع می‌باشد، اما عنوان ثانوی یا عنوان ولایی هم می‌تواند اضافه شود چرا که این حکم اولی تبدل پیدا می‌کند و هنگامی که این حکم ثانوی پدیدار شد خودش مصداق آن حکم و قاعده کلی می‌شود که این عنوان جدید ثانوی که دلیل هم برای آن وجود دارد، یک حکم واقعی است.

و همچنین در بررسی قلمرو احکام دین در تنظیم حیات انسان می‌توان همان نظر حضرت امام (ره) در صحیفه را بیان نمود که؛ فقه (احکام دین)، تئوری واقعی و کامل اداره انسان و اجتماع از گهواره تا گور است.

همان طور که حضرت علی (علیه السلام) در نهج البلاغه می‌فرمایند: خدای متعال چیزهایی را بر شما واجب دانسته، پس از آن‌ها در نگذرد. و حدودی را تعیین کرده، به آن‌ها تجاوز نکنید و درباره ی چیزهایی سکوت فرموده که از روی فراموشی نبوده، بلکه از در فضل و رحمتش بوده است.

و از مفاد مستندات ارائه شده می‌توان این گونه برداشت کرد؛ که قلمرو احکام دین با توجه به «لِکُلِّ وَاقِعَةٍ حُکْمٌ» همه حوادث، و وقایع فی الواقع دارای حکم، جعل و انشاء واقعی هستند که این حکم واقعی شامل همه وقایع و برای تمام مکلفین می‌باشد؛ به عبارتی حکم واقعی وجود دارد و این حکم واقعی، مشترک بین عالم و جاهل است که این قلمرو احکام دین کلیه شئون زندگی و حیات فردی و اجتماعی، سیاسی و فرهنگی را در بر می‌گیرد.

جامعیت دین و گستردگی قلمرو احکام دین؛ یعنی در برداشتن دین تمامی آن چه را که انسان برای حیات مادی و معنوی خود جهت رسیدن به اهداف متعالی نیاز دارد. از این جهت می‌توان جامعیت دین را، به حضور گسترده و شمول احکام، در جمیع شئون حیات بشری تفسیر کرد؛ به طوری که در دین منطقه الفراغی باقی نماند که دین شامل آن نشود و آن را فرا نگیرد. در حقیقت انسان در تمامی روابط خود ضابطه الهی می‌خواهد و دینی جامع، دینی است که متکفل بیان همه ضوابط و احکام الهی باشد.

منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم
۲. نهج البلاغه
۳. آذرنوش، آذرتاش، ۱۳۸۷، فرهنگ معاصر عربی-فارسی، جلد اول، انتشارات سمت، چاپ سوم
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، دار صادر بیروت، الطبعة الثالثة، ۱۴۱۴ هـ ق.
۵. استرآبادی، محمد امین، الفوائد المدينية، قم، مؤسسه النشر الاسلامی چاپ دوم، ۱۴۲۶ هـ ق.
۶. آشتیانی، محمد حسن، بحر الفرائد فی شرح الفرائد، قم، کتابخانه آیه الله نجفی، ۱۴۰۴ هـ ق.
۷. اصفهانی، الشیخ محمد رضا، ۱۴۱۳ ق، وقایه الاذهان، قم المقدسه، موسسه آل بیت.
۸. اصفهانی، الشیخ حسن، ۱۴۱۷ ق، الهدایه فی الاصول الفقهیه، قم المقدسه، موسسه صاحب الامر
۹. اصفهانی، الشیخ محمد تقی، بی تا، هدایه المسترشدين، قم المقدسه، موسسه آل البيت.
۱۰. اصفهانی، محمد حسین، نهایه الدرايه فی شرح الکفایه، قم، سید الشهداء علیه السلام، چاپ اول، ۱۳۷۴ ق.
۱۱. _____، (صاحب فصول)، الفصول الغرویة فی الاصول الفقهیة، قم، دار احیاء العلوم الاسلامیة، ۱۳۶۳.
۱۲. _____، (کمپانی)، بحوث فی الاصول، چاپ دوم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۹ هـ ق.
۱۳. انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول، قم، موسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعة المدرسين، چاپ پنجم، ۱۴۱۶ ق.
۱۴. _____، مطارح الانظار، ابوالقاسم کلانتری، قم، موسسه آل البيت، ۱۴۲۵ ق
۱۵. ایراندوست، محمد حسین، قلمرو دخالت دین در عرصه امور اجتماعی و سیاسی از دیدگاه امام خمینی (ره)، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره) ۱۳۷۸
۱۶. بهسودی، السید محمد الواعظ، مصباح الاصول، قم، کتابفروشی داوری ۱۴۱۷ ق.
۱۷. بحرانی، الشیخ یوسف، الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، کتابخانه الکترونیکی فقاها.
۱۸. بروجردی، شیخ محمد تقی، نهایه الافکار.
۱۹. تبریزی، المیرزا موسی، اوثق الوسائل فی شرح الرسائل، الطبعة الحجریه، کتابخانه الکترونیکی فقاها.
۲۰. تقوی اشتهاردی، تنقیح الاصول، تقرير بحث القائد، موسسه تنظیم و نشر آثار الامام.
۲۱. جوادی آملی، عبدالله، شریعت در آینه معرفت، مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۷۲
۲۲. جعفری لنگرودی، محمد جعفر، ۱۳۸۸ ترمینولوژی حقوق، جلد اول، گنج دانش، تهران، چاپ ششم
۲۳. حائری، سید کاظم، مباحث الأصول (تقرير بحث اصول محمد باقر صدر)، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۸ ق.

۲۴. حائری یزدی، عبدالکریم، درر الفوائد، قم، نشر اسلامی، چاپ ششم، ۱۴۱۸ق.
۲۵. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، چاپ اول، قم، موسسه آل البيت (ع)، ۱۴۰۹ق.
۲۶. حسینی شاهرودی، محمود، نتائج الأفكار فی الأصول، تقریرات محمد جعفر جزائری، قم، آل مرتضی علیهم السلام، چاپ اول، ۱۳۸۵ش
۲۷. خراسانی، محمدالکاظم، ۱۴۰۹ق، کفایه الاصول، قم، موسسه آل البيت (ع).
۲۸. _____، درر الفوائد فی الحاشیة علی الفرائد، مؤسسه الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ۱۴۱۷ق.
۲۹. خوئی، سید ابوالقاسم موسوی، مصباح الأصول، تقریرات محمد سرور واعظ حسینی بهسودی، قم، کتابفروشی داوری، چاپ پنجم، ۱۴۱۷ق.
۳۰. رشتی، میرزا حبیب الله، بدایع الافکار، الطبعة الحجرية، بی تا.
۳۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، دار الشامیة، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۲ق
۳۲. روحانی، سید محمد، منتقى الاصول (تقریر سید عبد الصاحب حکیم)، قم، الهادی، چاپ اول، ۱۴۱۶ق.
۳۳. سبحانی التبریزی، الشیخ محمدحسین، ۱۳۸۲ق، تهذیب الاصول، قم المقدسه، انتشارات اسماعیلین.
۳۴. سبحانی، جعفر، تهذیب الاصول (تقریر اصول امام خمینی)، قم، دار الفکر، چاپ دوم، بی تا.
۳۵. صدر، سید محمد باقر، دروس فی علم الأصول، قم، طبع انتشارات اسلامی، چاپ پنجم، ۱۴۱۸ق.
۳۶. _____، الاسلام یقود الحیاة، طهران، چاپ دوم، وزارة الارشاد الاسلامی، ۱۴۰۳ق.
۳۷. _____، اقتصادنا، تحقیق و تصحیح؛ عبدالحکیم ضیاء، علی اکبر ناجی، سید محمدحسینی و صابر اکبری، قم، دفتر تبلیغات اسلامی شعبه خراسان، ۱۴۱۷ق.
۳۸. طباطبایی المجاهد، محمد بن علی، مفاتیح الأصول، قم، موسسه آل البيت، چاپ اول، ۱۲۹۶ق
۳۹. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، موسسه تحقیقات و نشر معارف اهل البيت (ع)، بی تا
۴۰. طریحی، فخرالدین بن محمد، مجمع البحرین موسسه تحقیقات و نشر معارف اهل البيت (ع)
۴۱. طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، جلد دهم، دارالکتب الاسلامیه، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۰.
۴۲. طباطبایی المجاهد، محمد بن علی، مفاتیح الأصول، قم، موسسه آل البيت، چاپ اول، ۱۲۹۶ق.
۴۳. عاملی، زین الدین بن علی (شهید ثانی)، الروضة البهیة فی شرح اللمعة، جلد دهم، دارالعالم الاسلامی، بیروت، ۱۴۱۹، چاپ دوم
۴۴. عاملی کرکی، علی بن حسین، جامع المقاصد، چاپ دوم، قم، موسسه آل البيت (ع)، ۱۴۱۴ق.
۴۵. عمید، حسن، فرهنگ لغات فارسی، تهران، انتشارات امیر کبیر چاپ پنجم ۱۳۶۲.
۴۶. فاضل لنکرانی، محمد، معتمد الاصول، (تقریرات درس امام خمینی)، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول، ۱۴۲۰ق.
۴۷. کاظمینی، محمد علی، فوائد الأصول (تقریر اصول محمد حسین نائینی)، قم، انتشارات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۶.

۴۸. کلینی، ابو جعفر محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، دار الکتب الإسلامیة، چاپ چهارم، ۱۴۰۷.
۴۹. مشکینی، ابوالحسن، حاشیه المشکینی علی الکفایه، قم المقدسه، انتشارات لقمان ۱۴۱۳ق.
۵۰. مصباح یزدی، محمد تقی، نظریه سیاسی اسلام، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، چاپ ۱۳۷۸.
۵۱. مکارم شیرازی، ناصر، انوار الاصول، قم، مدرسه الامام علی بن ابیطالب، چاپ دوم، ۱۴۲۸ق.
۵۲. موسوی خمینی، السید روح الله، ۱۴۱۵ق، مناهج الوصول الی علم الاصول، قم المقدسه، موسسه النشر للآثار.
۵۳. موسوی خمینی، سید روح الله، کتاب البیع، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ اول.
۵۴. معین، محمد، فرهنگ فارسی، تهران، موسسه انتشارات امیر کبیر، چاپ یازدهم ۱۳۷۶.
۵۵. نائینی، محمد حسین، فوائد الأصول، تقریرات محمد علی کاظمی خراسانی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۳۷۶ش.
۵۶. _____، اجود التقريرات، قم، انتشارات مصطفوی، ۱۳۶۸.
۵۷. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ هفتم ۱۴۰۴ق.
۵۸. هاشمی شاهرودی، سید محمود، بحوث فی علم الاصول، قم، موسسه دائرالمعارف فقه الاسلامی ۱۴۱۷ق.

Abstract

The subject of the dissertation is "The realm of the rules of religion in regulating human life". The realm of religion is an independent and influential variable in various areas of human life; As human life depends on different aspects of human affairs, the dependent variables in this research can be all the influential events of human life from the realm of religion, including: culture, ethics and beliefs, politics, jurisprudence, law, human rights legislation and government laws. Which is in the hands of the Islamic ruler.

This research is one of the basic and applied researches in which the basic information of the research has been collected by referring to and studying first-hand sources and references from scholars and jurists; At this stage, all materials related to the main topic and issue of the research were extracted from existing books or software and carefully translated and reviewed.

In this research, it has been tried; Intra-religious and extra-religious statements and documents should be examined, on the basis of which it was determined that religion rules over all individual, social, economic, family and political dimensions of human life and all its periods, the world and the hereafter, and religion has no dimension of human dimensions. Or he has not neglected or forgotten a period of his life, but has legislated rules and regulations for all aspects of his life; Thus, the realm of religion is vast and does not belong to the personal sphere.

The broadest picture of Shari'a and Shari'a rulings is to say that the scope of Shari'a and Shari'a rulings is so wide that the founding rulings, the signature rulings, the rulings forged by authorized persons by God are all known as Shari'a rulings. Hence, it is well-known that no event is free from ruling and everything that the ummah needed in all matters until the Day of Judgment has been ruled by the Shari'ah: But these rulings are sometimes expressed in a specific and detailed text and sometimes in general rulings and rules.

Keywords

The realm of religion , Comprehensiveness of religion Fixed and variable rules , The absence of accidents from the rule , Vacuum area

University of Edalat

Doctoral dissertation in the field of Islamic jurisprudence and Islamic law

Thesis title:

The realm of the precepts of religion in the regulation of human life

Writing:

Sakineh mazari Majid

Supervisor

Dear Dr. Mohammad Hassan Goli Shirdar

Advisor

Dear Dr. Mohammad Hussein Bayati

(September 2019)